

# الكاشف عن المحصول في علم الأصوك

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد  
العجلي الأصفهاني  
المتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود  
الشيخ علي محمد معوض

قدمته  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الأول

منشورات  
محمد علي بيضون  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تضديد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو ادخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بعوافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٢٢ (١ ٩٦١) ٠٠  
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH  
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohatory st., Melkart bldg., 1st Floor.  
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98  
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 0000 >



9 782745 125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>  
e-mail : baydoun@dm.net.lb

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة التحقيق

إن الحمد لله نحمده ونستعين به، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَموتنَّ إِلَّا وَأنتم مسلمون﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا \* يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمِن يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧١].  
أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم الشرعية وأرفعها قدرًا إذ به تعرف الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وتحصل به ملكة الاستنباط لهذه الأحكام من الأدلة.

ويعد كتاب: «الكاشف عن المحصول، في علم الأصول، للإمام الأصفهاني من أهم كتب هذا الفن؛ فلم يخل كتاب من النقل عنه؛ والاعتماد على ما اشتمل عليه من تحقیقات وتقریرات، وإليك مقدمة بين يدي الكتاب تكلمنا فيها عما يلي:

\* موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية للأستاذ الدكتور/ محمد عبدالرحمن مندور.

\* إضاءة على أشهر الأحداث في عصر الأصفهاني.

\* ترجمة صاحب «الكاشف» الإمام الأصفهاني.

\* ترجمة صاحب «المحصول» الإمام الرازي.

\* الكلام على «المحصول».

\* مقدمة في علم أصول الفقه مشتملة على:

أولاً: تعريف علم أصول الفقه.

ثانياً: موضوع أصول الفقه.

ثالثاً: نشأة علم أصول الفقه.

رابعاً: اختلاف العلماء حول واضع علم الأصول.

خامساً: مناهج العلماء في الدراسات الأصولية.

سادساً: أصول الفقه والعلوم الأخرى.

سابعاً: فائدة علم أصول الفقه وغايته.

ثامناً: وصف النسخ الخطية للكتاب.

وقبل الشروع في مقدمة التحقيق نشرف بذكر كلمة ألقى في جامعة الملك محمد الخامس بالمغرب عن ابن رشد عنوانها «موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية» وهي لأستاذنا وشيخنا إمام المحققين وخاتمة المجتهدين زين الملة والدين، لسان المتكلمين، حجة المناظرين، الشيخ الإمام العالم العلامة مفيد الطالبين صدر المدرسين حجة المناظرين الأصولي الفقيه المفسر الأستاذ الدكتور/ محمد عبدالرحمن مندور.

\* \* \*

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### «موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية»

علماء المسلمين قاطبة على أن الحاكم هو الله رب العالمين، والحكام والقضاة والمفتون مبينون عن الله - عز وجل - معنى ما أراد بكلامه، وحاكمون بما أمر الله به أن يحكم، لا يختلف في ذلك اثنان، بل هو أمر معلوم من الدين بالضرورة، فمن لم يرض بحكم الله فليس بمؤمن، ومن حكم بغير ما أنزل الله فقد ظلم نفسه؛ وهو عند الله من الفاسقين المارقين من دينه وشرعه.

والإسلام - كما هو معلوم لحضراتكم أيها الزملاء الأفاضل - عقيدة وشريعة، ونعنى بالشريعة - هنا - الأحكام العملية. وهي التي تسمى في اصطلاح العلماء بـ «علم الفقه»؛ كما نعنى بالعقيدة الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء خيره وشره، وهذا ما يطلق عليه في عرف علماء المسلمين «علم العقيدة»، أو التوحيد، أو الكلام.

ونحن المسلمون مكلفون بالعقيدة، وبالأحكام العملية معاً، بل لا تصح الثانية ولا تقبل إلا بصحة الأولى، فالعقيدة هي الأصل والأساس، والأحكام العملية فرع عليها.

هذا هو محض الدين، وعلى ذلك درج العلماء في كل عصر وفي كل مكان، لا ينازع فيه إلا جاهل أوضاع.

وإذا كان علماء الأصول يقررون؛ أنه لا تكليف إلا بفعل، ونحن - كما قلت - مكلفون بالعقيدة والعمل معاً؛ فكيف نكلف بالعقيدة وقد جعلت مقابلة للعمل؟! وللجواب على هذا نقول: العقيدة وإن لم تكن عملاً، بل معرفة يقينية قائمة بالقلب. والمعرفة كيف لا فعل، فنحن مكلفون بالنظر في وسائلها المؤدية إليها، والدلائل الدالة عليها، والنظر عمل من أعمال القلب والعقل.

وعلى هذا يصح لنا أن نقول: إن النظر المؤدى إلى العقيدة وإن يكن عملاً، ومن هذه الحيثية - صح التكليف به، إلا أنه ليس مقصوداً لذاته، بل من حيث هو موصل إلى العقيدة، وباب إليها تلج منه إلى القلب لتقييم فيه آمنة مطمئنة.

وهذا بخلاف الأحكام العملية من صلاة وحج وجهاد وبيع ونكاح وغير ذلك؛ فإنها مقصودة لنفسها، على المسلم أن يأتي بها في أوقاتها، وعلى الكيفية التي طلبت في أدائها بلا حرج ولا مشقة: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فالأحكام العملية منزلة على الأوقات وعلى الحالات، وعلى ما تقتضيه المصالح ليست لها صفة الدوام والاستمرار، وهذا بخلاف العقيدة لها سمة الدوام والعلوق، ومن ثم فهي لا تنزل.

والعقيدة كفن مقرراتها منتزعة من النظر في مخلوقات الله وبدائع صنعه؛ من حيث توصل إلى العلم بوجوده تعالى، وأنه رب كل شيء وخالقه. وموجده ورازقه، وأنه تعالى متصف بكل كمال، ومنزه عن كل نقص، له السلطان الأعلى ذو الحول والقوة، لا إله إلا هو، له الملك والملكوت، وأنه المستحق للعبادة لا شريك له، له الدين خالصا.

ويسدد النظر في هذا كله كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وسنة رسوله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا - فهي في منزلة الكتاب؛ حيث لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

والقرآن معجزة الدهر الباقية لا يقدر على مثله بشر، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، فهو إذن من عند الله - عز وجل - بيقين، ورسوله محمد ﷺ مؤيد بتلك المعجزة الباهرة وبغيرها من المعجزات الخارجات عن طوق البشر؛ فهو إذن رسول من الله بيقين.

فالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثبتا بالعقل بيقين لا يمتري في هذا إلا جاهل مافون، أو مبغض مفتون، وماداما كذلك فهما حاكمان على قضايا العقول؛ لأنها قد تذل وتغوى، ويدركها الوهن، ويعتريها الوهم ويلتبس فيها الحق بالباطل، والباطل بالحق؛ كما هو مشاهد معلوم.

على هذا سلف هذه الأمة، وتبعهم عليه خلفهم بإحسان، من زاغ عنه فقد غوى.

ومن هذا المنطلق يحق لنا أن نقول: إن العقيدة الإسلامية أساسها ورائدها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ والعقل السليم المسترشد بهما، ومن أجل هذا كانت واحدة في جميع رسالات السماء، لا تتبدل ولا تتغير بتغير الرسالات، ولا بالأأم المنزلة عليهم؛ ن قضايا العقول المستندة إلى الواقع الدائم لا تتحول، والله تعالى منزله عن التغير والزوال؛ اقرءوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي

أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴿ [الشورى: ١٣]، وهذا بخلاف الأحكام العملية؛ فإنها وإن كانت عامة وخالدة تبعا لعموم شريعة الإسلام وخلودها؛ فإنها مع هذا قابلة للتغير والتبدل؛ لتنوع أدلتها واختلاف دلالاتها، وتبدل المصالح التي أنيطت بها، فهي تارة تكون عامة أو مطلقة وتارة أخرى خاصة أو مقيدة، وحيناً واضحة الدلالة وحيناً آخر خفيته، ثم قد تحمل أكثر من معنى وقد لا تحمل إلا معنى واحداً، وتارة تأتي متشابهة متداخلة وأخرى متباينة مفارقة، فتتصادق على شيء وينزع كل منها إلى شيء آخر؛ ومن أجل هذا اختلفت الأحكام وتنوعت.

ومن عجب حقاً أن يكون هذا الاختلاف مقصوداً للشارع الحكيم، روى عن على ابن أبي طالب - رضى الله عنه - قال: لما نزلت: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قالوا: يا رسول الله، أفي كل عام؟ فسكت فقالوا: يا رسول الله، أفي كل عام؟ فسكت فقالوا: يا رسول الله، أفي كل عام؟ قال: «لا ولو قلت نعم لوجبت» فأنزل الله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلِ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]؛ فالنهي عن السؤال والقرآن ينزل؛ خوف أن ينزل القرآن بتحديد معنى مما يحتمله لفظه؛ فيشق على الأمة احتمالها والقيام به.

ويوحى هذا أنه لا بأس بالسؤال بعد انقطاع نزول القرآن لانقطاع الوحي والنبوة وأن لكل أن يفهم فيه ما يشاء ويحكم بما فهم، على شريطة أن يكون مشدوداً إلى الدين في فهمه وحكمه بجبل متين، اقرءوا قوله ﷺ: «مثل المؤمن كمثل الفرس على أخيته<sup>(١)</sup> يجول ثم يرجع إلى أخيته».

وفى مثل هذا المعنى يقول الرسول ﷺ أيضاً: «أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم عليهم؛ فحرم عليهم من أجل مسألته» ويقول في حديث آخر: «ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم».

ومن ثم اختلف الفقهاء الإسلاميون في الأحكام الفقهية الفرعية اختلافًا كان مثار

(١) الأخيَّة. بالمد والتشديد: حَبِيلٌ أو عويد، يعرض في الحائط ويدفن طرفاه فيه، ويصير وسطه كالعروة وتشد فيها الدابة. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢٩/١).

العجب عند من لم يفهم حقيقة هذا الدين الخفيف، ولم يعب بعضهم بعضًا؛ لأنهم كانوا أجل وأعظم من أن يضيقوا أمرا قد وسعه الدين؛ فيدفعوا الناس في الحرج والمشقة، فالذين يحاولون اليوم التقريب بين المذاهب الفقهية هم في نظري من الجهال الأغبياء الذين لم يفهموا هذا الدين حق فهمه، وتأثروا بافتراءات المغرضين الحاقدين على الإسلام؛ بأنه لو كان من عند الله ما وجد الاختلاف إليه سبيلا. فبدلوا حسناته سيئات، وذلك بفهمهم القاصر، ولو كان خيرا ما دعوا إليه لكان أولى بذلك السلف الصالح.

ففقهنا - والله الحمد - حتى متطور، ومتحرك مرن، غير ساكن ولا جامد، صالح لكل زمان ومكان بأقصى ما تحمل هذه الكلمة من معنى، فإن أعرض عنه أهله ولجأوا إلى غيره؛ فلعمري في بصائرهم ولرين على قلوبهم. وإذا كان الاختلاف سمة الفقه الإسلامي فلكني لا يتعاطاه غير المتأهل له وضع له علماء الفقه قواعد وضوابط تحكم أصوله، وتجمع آياته ودلائله التي يستعين بها الفقيه على استنباط الحكم حتى لا يزل العقل ولا يغوى.

وسموا تلك القواعد بعلم أصول الفقه أو بعلم الأصول، وعرفوه بأنه علم بقواعد يستعان بها على استنباط الحكم الشرعي من دليله.

والمراد بالاستعانة في التعريف الاستعانة المباشرة، وهي إنما تكون بقواعد الأصول وضوابطه، فهي التي لها اتصال ملاصق باستنباط الفقه من أدلته، والحكم الفقهي كما يتوقف على دليله يتوقف كذلك على العلم بكيفية الدليل على الحكم، وهذه الكيفيات متنوعة، وكل قاعدة من قواعد الأصول تبين نوعا من تلك الكيفيات.

ويندرج تحت موضوع الأصول ثلاثة مطالب رئيسية.

**المطلب الأول -** أدلة الفقه، والمراد بها الأدلة التي نصبها الشارع الحكيم للدلالة على الأحكام العملية، وإذا كان الله تعالى هو المتفرد بالحكم فهو أيضًا المتفرد بالدليل الدال عليه، فمن شرع الحكم نصب الدليل عليه.

وهذه الأدلة منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه؛ فالمتفق عليه أربعة:

١- القرآن المجيد: كتاب الله العزيز، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، جبل الله التين وصراطه المستقيم، من استمسك به هدى، ومن زاغ عنه ضل وخسر الدنيا والآخرة، والعلماء مجتمعون على أنه حجة الله على عباده، وله المنزلة الأولى في استنباط الحكم الشرعي، عقائديا كان أو عمليًا.



٢- السنة النبوية الشريفة، وهى قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره. وهى من الكتاب العزيز بمنزلة الشرح للمتن، تبين ما خفى منه وتفصل مجمله، وتوضح مشكله، يقول الله جل شأنه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ويقول فى وجوب طاعة رسوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [التغابن: ١٢] ويقول أيضاً: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ فللسنة المنزلة الثانية بعد الكتاب العزيز، على ذلك إجماع المسلمين قديماً وحديثاً. وقيض الله - عز وجل - لها من جمعها، وبين حقها من باطلها، وميز بين رتبها المختلفة؛ فليس هناك عذر لمعتذر، يقول: نعم هى حجة على العين والرأس قبولها، ولكن من أين لى ثبوتها وصدورها. حقا عن الرسول الأمين؟ كما تذرع بذلك بعض المغفلين من المفتونين بأقوال بعض المستشرقين الحاقدين، ومن لم يجعل الله له نوراً؛ فماله من نور.

٣- إجماع هذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، وقد جعلها الله أمة وسطا شهداء على الناس، وقد عصمها الله تعالى من أن تجمع على خطأ أو ضلالة يقول الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتى على ضلالة» وفى رواية: «لا تجتمع أمتى على خطأ» ويقول الله - جل شأنه - متوعداً من شاق الرسول أو اتباع غير سبيل المؤمنين: ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] ومن سبيلها ما أجمعت عليه ما دامت لا تجتمع على باطل.

ولكن ممن يتحقق هذا الإجماع؟ ومن هم أهله؟ أهم كل الأمة بجميع طوائفها؟ أم أهل الحل والربط منهم؟ أم المراد منهم علماءها المجتهدون فى كل عصر؟ أو إجماع الصحابة لا غير؟ أقوال كثيرة، ولا أدرى كيف يكون الإجماع حجة تتبع، ومع هذا يختلفون فى مفهومه وحقيقته؟

والذى أراه أن الإجماع نوعان: إجماع على حكم شرعى مستند إلى نص من كتاب أو سنة أو قياس على أحدهما، ويتحقق هذا الإجماع من أولى العلم الذين لهم قدرة استنباط الحكم من دليله؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء؛ فلهم رتبة البلاغ عن الله تعالى وعن رسوله، وعليهم أن يبينوا عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ معنى ما أراد كل منهما بكلامه.

يقول الله جل شأنه: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ

عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً ﴿﴾ [النساء: ٨٣] والآية وإن كانت نزلت فى المنافقين كانوا يتعمدون إيذاء المؤمنين بإفشاء أسرارهم؛ فإنها تعم المؤمنين أيضاً الذين لا يقدرّون مسئولية ما يقولون وما يفعلون؛ فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ كما يقول علماء الأصول.

والمعنى: لو كان هؤلاء مؤمنين حقاً - كما يزعمون - ما أقدموا على ما أذاعوا حتى يرجعوا إلى الرسول ﷺ وأولى الأمر من المؤمنين، والمراد بأولى الأمر هنا العلماء؛ لأنهم هم الذين لهم قدرة الاستنباط، ولا يجب عليهم الرجوع إليهم إلا وقد وجب عليهم طاعتهم، وطاعتهم إنما تكون عند الاجتماع لا عند الافتراق.

**والنوع الثانى:** إجماع على حكم شرعى يستند إلى المصلحة المرسلّة، أو بعبارة أخرى إلى المصلحة العامة التى لم يرد بشأنها نص خاص، لا من كتاب ولا من سنة، ولا قياس لها عليهما يشهد لها بالاعتبار، ولكن يشهد لها جنس المصلحة العليا، وكليات الشريعة التى ثبتت باستقراء جزئياتها المختلفة وأحكامها المتنوعة. وهذا الحكم المستند إلى تلك المصلحة مفوض شرعاً إلى أولى الأمر على المسلمين، وطاعتهم فيه واجبة ما دام لم يخالف نصّاً من نصوص الشريعة الغراء. فإن خالف فهو معصية، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. اقرءوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿يأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: ٥٩]. أمر تعالى بطاعته أولاً، وطاعته بالعمل بكتابه، ثم بطاعة رسوله تائياً وطاعته العمل بسنته، ثم بطاعة أولى الأمر ثالثاً؛ فكانت طاعتهم بعد طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ فعلم أنها إذا خالفتهما كانت طاعتهما هى المتعينة، والمراد بأولى الأمر هنا هم أهل الحل والعقد، ولا بد أن يكونوا من العلماء بالشريعة حيث أمرهم الله تعالى عند التنازع بالرد إلى الله ورسوله، والمراد بالرد إليهما عدم مخالفتهما وإلا لو كان هناك مخالفة صريحة - لما كان للتنازع معنى، ولما خاطب الله تعالى الجميع بالإيمان، ومن شأن المصالح أن تختلف فيها الأنظار وتتعدد الآراء. ومن ثم يتعذر فيها الاتفاق؛ فكان الواجب اتباع رأى الأغلبية منهم، وهذا هو معنى ما روى عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - : «عليكم بالسواد الأعظم».

ومن شأن المصالح العامة أنها تتغير وتتبدل بحسب الملابسات وبتغير الزمان والمكان، والحكم يتغير تبعاً لتغير علته المثيرة له والباعثة عليه. ومن ثم جاز أن يتغير الحكم،

المستند إلى المصلحة تبعاً لتغيرها، على معنى أنه يجوز نسخ الإجماع السابق بشأنها بإجماع لاحق، وقول الأصوليين الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ إنما يصدق على الإجماع الأول المستند إلى النص وما في معناه؛ لأن الحكم المستند إلى ذلك يكون حكم الله تعالى في الواقع؛ لأن الله تعالى عصم هذه الأمة عن أن تجمع على خطأ، ومن ثم يكون هذا الحكم أبدياً سرمدياً لا يجوز تبديله ولا تغييره. ويكفي هنا في ثبوت حجة الإجماع وحكمه والمراد به، وأن لنا أن نتقل إلى الدليل الرابع وهو:

٤- القياس: ويأتي في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع، وعرفه علماء الأصول مع التجاوز في العبارة بأنه إلحاق فرع بأصل في حكمه لتحقق مناطه فيه، والمراد بالمناط العلة المثيرة للحكم أو الباعثة عليه. وإن كان الله تعالى لا يدفعه شيء إلى شيء لغناه وكمال قدرته وحكمته، ولكن اللطف بعباده اقتضى ربط الأحكام بعلة وأسباب حتى يعلم المكلف متى تجب ومتى تؤدي، وأين يتعين عليه أن يقف وينتهي.

وهذه العلة التي ربطت بها الأحكام هي في واقع الأمر الدلائل على ثبوت الأحكام؛ لأن الحكم كما هو من الله تعالى؛ فدليله كذلك لا بد وأن يكون منصوباً من قبله تعالى، وعلة الحكم منه تعالى فلتكن هي الدليل عليه.

فتعريف القياس بإلحاق فرع بأصله لا يصح، لأن الإلحاق عمل المجتهد، كذلك لا يصح تعريفه بأنه مساواة فرع لأصله في حكمه وعلته؛ لأن المساواة لازم وجود العلة والحكم في كليهما؛ فهي متأخرة عنهما فكيف تكون دليلاً على الحكم، والدليل له رتبة التقدم على مدلوله؟

فتسمية العلة بالقياس؛ إما تسمية خاطئة، وإما مع التجاوز في العبارة؛ لأنها ركنه الأعظم.

فله تعالى على حكمه دليلان: ظاهر هو النص، وخفي وهو علته التي أنيط بها الحكم، إلا أن مجال العلة دائماً أعم من أفراد النص ومشمولاته، فحيثما وجد النص وجدت العلة، وليس من الضروري أنه كلما وجدت العلة وجد النص، فقد توجد في أفراد أخرى خارجة عن دائرة النص، إلا أن الحكم يجب أن يكون واحداً إلا أن يمنع مانع من ذلك، ومن هنا قالوا: لا قياس مع النص.

ومع هذا فقد ينص على الحكم وعلى علته معاً، فيقال حينئذ: إنهما دليلان تظاهرا على حكم واحد.

والقياس بمعنى العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه حجة ظنية دائماً؛ لاحتمال أن يكون محل العلة المنصوص على حكمه جزء العلة فلا تتعدى العلة حينئذ إلى محل آخر، وقد تكون في الواقع غير ما بدا للمجتهد. ومن هنا أنكر الظاهرية حجة القياس، اللهم إلا أن يكون منصوصاً على علقته؛ فيكون حينئذ ملحقاً بالنص، ولكن هذه كلها شبهات واهية لا ترقى إلى مصاف الأدلة حتى تدفع حجة القياس.

ولسنا هنا في مقام إثبات حجيته حتى نفيض في هذا، ونظيل القول فيه، والقول فيه ذو شجون، ولكنى أكتفى في هذا المقام بذكر آية من كتاب الله تعالى لم أر من تعرض لها في إثبات حجة القياس وهي في نظري كافية فيه، قال جل شأنه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣١]. اعترف الملائكة بوقوفهم عند النص، فلو كان علم آدم كعلمهم لا يعدو النص - ما كان له فضل عليهم في استحقاقه الخلافة في الأرض دونهم.

ومع هذا فقد اشترط الأصوليون حجة القياس من حيث علقته أن يشهد لها شاهد من الشرع بالاعتبار بأن يترتب عليها حكم النص الذي استنبطت منه في أي محل وجدت، مما يؤكد استقلالها بالحكم، وأنها مكثفية بنفسها في ثبوتها، وكفى بهذا دليلاً في ثبوت حجيته.

تلك هي الأدلة المتفق عليها في أنها طريق لاستنباط الحكم الشرعي، وهناك أدلة أخرى مختلف فيها بين الأصوليين، وهي في المآل ترجع إلى تلك الأدلة المتفق عليها، فمن اعتبرها حجة فليميزه فيها ليست موجودة في تلك الأصول المتفق عليها، ومن لم يعتبرها اكتفى بما ترجع في النهاية إليه. وإذا كان الأصل في الشريعة هو براءة الذمة حتى يثبت الحكم بدليله، فما لم يوجد دليل فلا حكم يؤاخذ المكلف به، وهناك حينئذ عفو الله يسع الجميع.

**المطلب الثاني** من مطالب أصول الفقه: وهو مقاصد الشريعة العامة، وضوابطها الكلية الثابتة أحكامها باستقراء جزئيات الشريعة، ومسائلها المختلفة المتنوعة الداخلة في إطارها.

وأحكام هذه الكليات بما أنها ثابتة بالاستقراء فهي مقيدة؛ إما للقطع، وإما للظن القريب من القطع، ومن ثم فهي صالحة للحكم على ما تجدد من حوادث وعوارض لم

يرد بشأنها دليل خاص أو عام، ولكنها تندرج تحت مفهوم تلك الكليات العامة. فتتظمها أحكامها كما انتظمها موضوعها.

مثال تلك الكليات من الكتاب العزيز: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥]. ومن الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، «كلكم راع ومستول عن رعيتيه» ومن أقوال الفقهاء: «إذا ما تعارضت المصلحة والمفسدة فالحكم للغالب منهما» «الضرورات تبيح المحظورات».

وإذن فتدخل هذه الكليات في موضوع أصول الفقه؛ لأنه يستعان بها على استنباط أحكام عملية.

**المطلب الثالث -** أحكام كلية لغوية استخرجها أهل هذا الفن من أصول الفقه من اللغة العربية، وأطلقوها على أقسام من ألفاظ اللغة وعوارضها المتنوعة؛ كقولهم: الخاص يفيد القطع، والعام يفيد الظن، والمطلق يحمل على المقيد، والنص يقدم على الظاهر، والظاهر يقدم على الخفي، والمشترك يفيد الإجمال، والأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وهكذا.

والفقيه كما يحتاج إلى الدليل كذلك يحتاج إلى معرفة هذه الكليات التي تبين كيفية دلالة الدليل على استلزامه الحكم، فكانت هذه القواعد من موضوعات الأصول، لاسيما وأنها لم تدون في علم آخر غيره فكان بها قميناً.

وأول من ألف في علم الأصول الإمام الشافعي - رضى الله عنه - بالتماس من ابن مهدي لا نعلم أحداً تقدمه في هذا المجال فهو الذى وضع قواعده، وأحكم أصوله وبيّن فصوله، وميز أقسامه بعضها من بعض. ودلل على مسائله. وكان له القدح المعلنى فى نصرته السنة النبوية الشريفة، وبيان حجية خبر الواحد أتى فيه بما لم يسبقه إليه سابق، ولم يبلغ شأوه فيه لاحق بأسلوب ناهيك به، وكفى أن أقول: إنه هو أسلوب الشافعي.

وضع فيه رسالته المشهورة المتداولة بين العلماء بين فيها عام الكتاب والسنة، وخاص كل منهما والمطلق والمقيد، ووجوب حمل كل منهما على الآخر. والناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وأنه لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب، والسنة إلا السنة، وتكلم على الإجماع وعلى القياس وعلى الاجتهاد، وغير ذلك من مباحث علم الأصول.

ففتح بعمله هذا العظيم الباب لغيره من العلماء الأجلاء فوجدوا إلى العلم من باب، فزادوا فيه وعدلوا وبينوا وخالفوا في بعض أصوله ومسائله، ثم نظموا وفصلوا تفصيلاً أدق، وعنى فريق منهم بتأصيل القواعد لاغير، وفريق آخر عنى بالتطبيق عليها؛ فأصبح علما محررا وعلما شائحا شاهدا برسوخ أهله في الدين والفضل. وسامق مجدهم في العلم والمعرفة، وليس معنى هذا أن علم الأصول لم يكن معروفا قبل الشافعي، كلا؛ وإنما هو الذي أظهره للناس، أو بعبارة أدق بين منهجه الذي بنى عليه فقهه ومذهبه لا غير، ودلل على صحة منهجه هذا بالكتاب والسنة وفتاوى الصحابة والتابعين، وقوانين اللغة العربية في محاوراتها ومساجلاتها.

وهذا لا يعنى أنه لم يكن لغيره من العلماء المجتهدين منهج كمنهجه بنوا عليه ما توصلوا إليه من حلال وحرام. غاية الأمر أنهم قد يوافقونه في بعض خطته وقد يخالفونه في بعض آخر منها.

فعلم الأصول علم قديم سابق على الشافعي، وزمنه موجود منذ عصر الصحابة وإلا لم يظهر فيهم ولا فيمن بعدهم من التابعين مجتهدون أفاضل وعلماء أمثال يشار إليهم بالبنان، وسارت بذكرهم الركبان، إذ يستحيل وجود الفقه الصحيح دون استناده إلى قواعد التي تساعد على استنباطه، وتهدى إلى العثور عليه من أدلته. وهذه القواعد هي علم الأصول على ما سبق بيانه، فعلم الأصول إذن علم شرعي عربي ملازم للشرعية منذ نشأتها حتى اليوم لا يوجد فقه صحيح إلا بواسطته ولا فتوى معتبرة إلا بمراعاة أصوله.

حضرات الزملاء الأفاضل، ديننا - والحمد لله - دين حياة، دين علم وفن ومعرفة وتقدم وحضارة ومدنية، يحث على القوة والعمل، وينبذ التواكل والكسل. ويأمر بالنظر في ملكوت الله تعالى أرضه وسماؤه وما بينهما وفي مظاهر الطبيعة المتنوعة. ومشاهدها المثيرة الرائعة وفي النفس وما حوت من عقل وسمع وبصر وحركة دائبة دافقة.

وكان أول ما أنزل من كتابه العزيز الذي أنزله نورا وهدى ورحمة للناس كافة امتنانه على الإنسان بأن علمه أن يحط بالقلم، وآتاه من العلم والمعرفة ما قد علم وما لم يعلم، اقرءوا قوله - جل شأنه - : ﴿اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق: ٣ - ٥]. ونفى سبحانه وتعالى - أن يسوى بين العالم والجاهل، فقال - عز من قائل - : ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب﴾ [الزمر: ٩]. وكيف يسوى بينهما وقد جعل سبحانه العلم

سمة الحياة، والجهل دليل الموت، فقال: ﴿وما يستوى الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من فى القبور﴾ [فاطر: ٢٢] من أجل ذلك أمر تعالى بالتعلم والتعليم فقال: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة: ١٢٢]. هذا فى العلم الدينى، وفى العلم المدنى يقول - جل شأنه -: ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾ [الحجر: ٢٢]. ﴿قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ [العنكبوت: ٢٠]. ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١]، وغير ذلك من الآيات كثير.

وأمر الرسول ﷺ بطلب العلم ولو بعدت الشقة؛ فقال: «اطلبوا العلم ولو بالصين» وحث المؤمنين على اقتناص الحكمة والحرص عليها من أى وعاء خرجت.

لا أذكر بهذا غير مذكر فأنتم أيها السادة الأماجد أهل العلم والمعرفة فى الذروة العليا منهما، ولكن الذى حدا بى إلى ذلك هو التوظفة لما يأتى بعد.

أقبل علماؤنا - رحمهم الله - فى عصور نهضتهم وصحوتهم على العلم والتعلم، لاسيما فى أوائل العصر العباسى العصر الذهبى لهذه الأمة، وقرروا استناداً إلى دينهم الخنيف؛ أن كل علم نافع فى الحياة، وكل صناعة يتوقف عليها دوران دولاب التقدم والرقى والعزة والقوة هما فرض كفاية على هذه الأمة التى جعلها الله - عز وجل - خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، وسماها أمة وسطا شهداء على الناس، وأنها إذا ما قصرت فى ذلك فهى آئمة ولا تستحق المرتبة التى سما الله تعالى بها إليها.

فأقبلوا على المدون من علوم وفنون من سبقهم من الأمم التى لها تاريخ مرموق، ومجد سابق، وعز شامخ فى الحضارة والعلم والفن؛ وترجموه إلى اللغة العربية بأمانة وصدق بعد أن هضموه تعلمًا وتذوقًا.

فترجموا عن الهندود والفرس والرومان ما أثر عنهم من حكمة وأدب وقانون، واعتنوا بنوع خاص بعلوم وفلسفة الإغريق، وما خلفوا من منطق ورياضة وفنون مختلفة وسياسة وأخلاق وسلوك، وهضموا ذلك كله، واستوعبوه فى زمن وجيز يكاد يكون معجزة فى تاريخ تقدم الأمم والشعوب.

ولا يعيننا من هذا كله سوى فلسفة الإغريق، ومنطقهم مع التعريف؛ بأن علم السياسة وعلم الأخلاق والسلوك كل ذلك جزء لا يتجزأ من الفلسفة عندهم، بل ومن

المؤكد أن كثيراً من العلوم الأخرى كالطب والهندسة والرياضيات العليا، وكذلك علوم الأحياء والفيزياء والكيمياء كانت داخلية في الفلسفة، وممتشجة معها إلى حد ليس من الهين تمييزه وفصله عنها، ثم عمل الزمن - فيما بعد - على فصل هذه العلوم والفنون عن الفلسفة؛ فأصبحت علوماً مستقلة عن أمها الفلسفة، حتى المنطق الذي كان يعتبر مدخلاً إليها - أصبح له كيانه المستقل، وسواء أبقيت السياسة وعلم الأخلاق داخل نطاق الفلسفة أم خرجا منها؛ فسوف لا يغير ذلك شيئاً من النتيجة التي نريد الوصول إليها.

وللقدمى فى بيان مفهوم الفلسفة تعريفان:

التعريف الأول لأفلاطون: معرفة الحقيقة بصورة مطلقة أو العلم بالأمر الأزلية.

التعريف الثانى لأرسطو: علم الموجود بما هو موجود، أو هى علم نظرى بالمبادئ والأسباب الأولى.

والتعريفان متقاربان أو يكادان يلتقيان، وإن لقى التعريف الأرسطى قبولا لدى الدارسين، بل ولدى الذين أسهموا فى تطوير الفلسفة فيما بعد. ونريد أن نقول: إن الفلسفة لدى القدامى كانت تستوعب جميع فروع العلم باعتبار أنها توصل إلى العلم بالأسباب الأولى للمعرفة، وأما لدى الفلاسفة المحدثين، فإنها بعد أن استقلت عنها العلوم ذات الموضوعات والمناهج المحددة - أصبحت علماً نظرياً بحثاً بحاله العلة الأولى للموجود من حيث ما هو موجود؛ ولذلك فهى تبحث فيما وراء الطبيعة من المغييات التى لا تخضع للتجربة ولا للاستقراء.

ولا مجال هنا للإلتكار بأن العرب بعد أن ترجموا فلسفة الإغريق وعلومهم المختلفة - قد تأثروا بها إما تأثر وأنها نقلتهم نقلة أخرى حضارية، وأثرت إثراء كبيراً فى نظرتهم إلى العالم والوقوف على أسرارهِ ونواميسهِ بعد أن درسوا علوم الإغريق، واستوعبوها، وتأكدوا من صحة كثير منها بعد أن طبقوها فى مجالاتها المتنوعة، ولم يقتصر أمرهم على مجرد النقل والمعرفة، بل أسهموا إلى حد لا ينكره إلا جاحد مبغض فى تطوير هذه العلوم والزيادة عليها، وأنها فتحت عقولهم وقلوبهم إلى استنباط علوم أخرى خاصة بهم لها تعلق كبير بدينهم ولغتهم وتاريخهم.

وهكذا العلم فى جميع العصور، ولدى كافة الأمم يتوارثه الخلف عن السلف، ويزيد فيه ويظوره، ويغير منه ما يدعو النظر والحاجة إلى تغييره، ولا يعيب الخلف أن أخذوا



عن السلف بعض معارفهم وفنونهم، بل العيب كل العيب أن يغمضوا عيونهم عن تراث الأقدمين، فيصابوا بالعمى والجهالة، والتخلف عن السير في ركب الحضارة الدافق العارم فيداسوا بالأقدام ويصبحوا أذلة صاغرين لغيرهم من الشعوب المتقدمة الحضارية.

والجتماع الإنساني على عظمه واتساع رقعته يعتبر أسرة كبيرة واحدة يؤثر أفراده بعضهم في بعض. ومن لا يتأثر منهم فهو؛ إما طفل، أو معتوه متأثر العرب إذن في طور رشدهم وعصر نهضتهم بعلوم اليونان، وأثروا بدورهم في غيرهم من أمم الشرق والغرب، وكانوا مبعث هذه الحضارة الجياشة التي نشاهدها اليوم غربا وشرقا.

ونحن اليوم بعد أن تخلفنا عن ركب الحضارة ردحا كبيرا من الزمن لأسباب لا أرى داعياً لذكرها الآن، وبعد أن صحونا من سبات عميق ثقيل نشمر عن ساعد الجد، ونهل من علوم الغرب وتأسى خطاه؛ لنبلغ شأوه ومنزلته؛ أفيعيننا هذا الصنيع منا؟ أم هو دليل يقظتنا ورشدنا؟!

لا أريد أن أقول: إن تخلفنا كان بسبب معتقداتنا، فأكون حينئذ من الجاهلين. فبهذه المعتقدات ساد أجدادنا، وكانوا مبعث نور وهداية للعالم كله. ولكن أتى علينا زمن أعرضنا فيه عن ديننا الخفيف، وما يدعونا إليه من الأخذ بأسباب القوة والعزة، ومن أجلها العلم والمعرفة، فكنا كركب يسير بأيديه المشاعل، ولكن لغشاوة على أبصارنا ضللتنا الطريق.

وإذن فلا ضير على العرب في العصر العباسي في نقلهم فلسفة اليونان وعلومهم وتأثرهم بها، وإسهامهم في تطويرها، ومن عابهم أو ضللهم؛ فهو المعيب المضلل وكيف يعابون وعصرهم هذا هو العصر الذهبي للإسلام والعروبة بإجماع المؤرخين؟.

كان هذا موقف علماء العرب أيام مجدهم الزاهر، وعزهم الشامخ من علوم اليونان، أو من الفلسفة بمعناها الواسع الشامل لكل العلوم، فماذا كان موقفهم من الفلسفة بمعناها الخاص الضيق، وهو البحث عن العلل الأولى، والأسباب العامة لكل ما هو موجود، أو بعبارة أخرى: البحث عما وراء الطبيعة هل أثرت هذه الفلسفة في معتقداتهم الدينية؟ وعلومهم الشرعية التي نقلوها من الكتاب والسنة؟ أو في علوم اللغة العربية التي أخذوا قواعدها، وضبطوا أصولها من اللغة العربية نفسها؟.

وهل كان لمنطق أرسطو تأثير في مناهج تلك العلوم الخاصة بالعرب؟ هذا ما نحاول

أن نجيب عنه، مرجئين الكلام على المنطق و تأثيره حتى نفرغ من الكلام على الفلسفة وتأثرهم بها.

وطبعاً تأثير الفلسفة بمعناها هذا الضيق، والذي عرفت به أخيراً لا يظهر ظهوراً واضحاً إلا في العلوم النظرية البحتة، وأظهر هذه العلوم النظرية هو علم العقيدة وعلم أصول الفقه، وسيكون كلامنا على تأثير الفلسفة في العقيدة مجملاً؛ لأنه ليس من غرض بحثنا.

لا ريب عند المسلمين، ولا عند المنصفين من غيرهم؛ أن علم العقيدة أو علم الكلام علم عربى إسلامى أصيل، أخذ أصوله وفروعه من ينابيعه الأصيلة كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

وكتاب الإسلام ونبى الإسلام مكثا يدعوان الناس جميعاً ثلاثة عشر عاما سويا قبل الهجرة إلى المدينة إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له، وإلى الإيمان بكتبه ورسوله وملائكته واليوم الآخر، لا يدعوان إلى غير ذلك إلا إلى ما يتصل بهما من قريب مثل التخلق بأهمات الفضائل، والتخلى عن أهمات الرذائل، فلما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة ظل الكتاب العزيز مثابراً على هذه الدعوة لا يفتقر عنها ورسوله - عليه الصلاة والسلام - يؤكدها ويؤيدها، ويعلن أن الله تعالى لا يقبل عمل عامل إلا بعد أن يؤمن بالله ربا للعالمين، ويعبده وحده لا يشرك به أحداً.

وهكذا ظل المسلمون الأوائل يحرصون على عقيدة الإسلام خالصة غير مشوبة بما يكدر صفوها وينافحون عنها ويدعون الناس إليها على بصيرة وهدى من كتاب الله وسنة رسوله.

فلما أقبل عصر الترجمة والنقل عن اليونانية فتن بعض المسلمين ممن دخل في الإسلام حديثاً أو آمن به نفاقاً ورياء؛ ليكيد للمسلمين كيداً بنتائج أفكار اليونان، وثمار عقولهم وتجاربهم، ومنها ما هو مر علقم، فانتهز هذه الفرصة أعداء الإسلام من المسيحيين والصابئين وغيرهم، فراحوا يكيدون للإسلام والمسلمين، ويشككونهم في عقيدتهم بما تلقفوه من أفكار فلاسفة اليونان في عقيدتهم بالله تعالى، على اعتبار أنه العلة الأولى لهذا العالم المشاهد كما يزعمون، تعالى الله عن زعمهم علواً كبيراً. فأشاعوا بين الناس أفكارهم المسمومة، وآراءهم المحمومة؛ كقولهم: الله واحد، والواحد لا ينتج عنه إلا واحد؛ لأنه موجب بالذات، والمسلمون يوافقونهم في قولهم الأول، ويخالفونهم فيما

عداء، وقولهم بالعقول والنفوس والأفلاك، وتسلسل بعضها عن بعض، والمسلمون على خلاف قولهم هذا، وينكرون النبوات والمعاد بالمعنى الذى يؤمن به المسلمون، فأحدث هذا كله بلبلة فى نفوس الضعفاء من المؤمنين، فانبرى لهم علماء المسلمين يدفعون شبههم، ويردون كيدهم إلى نخورهم بأدلة مشتقة من الكتاب والسنة. ولكن بعض هؤلاء العلماء تغالى فى الرد، وأراد أن يرد سهمهم الذى صوبوه إلى صدور المسلمين إلى صدورهم هم دون غيرهم؛ فأخذوا أفكار الفلاسفة ومبادئهم التى بنوا عليها هذه الأفكار، كقولهم بتركب الأجسام من الجواهر والأعراض، أو من الهيولى والصورة، وكقولهم بأن الاختيار تغير، والتغير نقص، والله كمال محض؛ فيستحيل عليه التغير. ولا يجوز أيضا أن يعلم الجزئيات؛ لأنها متغيرة، وغير ذلك من دعاوهم الباطلة أو الزائفة المبهرجة.

أخذ هذا كله بعض المخلصين من علماء المسلمين، وخطوه يعلم العقيدة عن حسن نية؛ ليدفعوه، ويبينوا زيفه للناس، إيماناً منهم بأن هذا هو الطريق الأمثل لإعلاء شأن الإسلام وعقيدته الراسخة الصافية، وكان على رأس هؤلاء المعتزلة.

ولا يعيننا هنا أن نبين هل كانوا محقين فى صنيعهم هذا أم لا؟ فقد حكم عليهم المسلمون فيما بعد.

وقد آن لى سادتى وزملائى الكرام أن أنتقل إلى موقف أصول الفقه من الفلسفة الإغريقية، هل استمد منها شيئاً من مباحثه أو كان لها تأثير فيه؟ وهنا أحب أن أذكر حضراتكم بما أشرت إليه أول البحث من أن علماء المسلمين على بكرة أبيهم على أن الحاكم هو الله رب العالمين، وأن مشروع الحكم لا بد وأن يكون هو ناصب الدليل على ذلك الحكم.

وإذن فلا مدخل للعقل فى وضع دليل حكم شرعى؛ كما لا مدخل له فى تشريع الحكم نفسه إلا بمقدار ما أذن به الشارع الحكيم، فالأحكام التى تستند إلى المصالح المرسله بإذن من الله تعالى لأولى الأمر فى إنشائها مصالحها المستندة إليها ليست من صنع العباد، وإنما هى من صنع خالقهم، فهى إذن من مشتقات علم الأصول.

وكذلك كليات الأحكام التشريعية وكليات الأحكام اللغوية، وكلاهما من موضوع أصول الفقه لا دخل للعقل فى وضعهما؛ إذ الكليات الشرعية التى يستفاد منها الفقه الجزئى مفرداتها أحكام جزئية شرعها الله لعباده، والكليات اللغوية منتزعة

من اللغة العربية نفسها، وبها نزل القرآن الكريم، وهى لسان رسول الله رب العالمين.  
وحتى الأدلة المختلف فى حجيتها هى فى المآل ترجع إلى دليل من الأدلة المتفق عليها.

فأصول الفقه بجميع مباحثه ومطالبه علم شرعى عربى أصيل موضوعه أدلة الأحكام الشرعية وكلياتها، والكليات اللغوية لا دخل فى موضوعه لبشر عربى أو أعجمى.

ووظيفة العقل فى أصول الفقه لا تعدو الكشف عن مباحثه، وبيان مطالبه وتنظيم مسائله، فإن جاوز العقل ما حد له إلى التدخل فى إنشاء أدلته أو المشاركة فيها، فقد شرع حينئذ ولا مشرع إلا الله تعالى.

وعلماء المسلمين وإن اختلفوا فى وظيفة العقل لو لم يبعث الله تعالى رسولا فإنما كان اختلافهم هذا ناشئا عن معلومة أخرى، وهى هل العقل يدرك فى الأفعال حسنا وقبحا بمقتضاهما يدرك حكم الله تعالى فيهما، أم لا يدرك ذلك؟ من قال بالأول قال: إن العقل رسول من لا رسول إليه، ومن قال بالثانى نفى ذلك نفياً قاطعاً.

ومع هذا فقد اتفقوا على أن العقل بمعزل عن التشريع بعد إرسال الرسل، قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥]. وقال أيضاً: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥].

وإذن فلا دخل لفلسفة اليونان ولا لغيرهم فى أصول الفقه؛ كما لا دخل لها فى الفقه نفسه؛ لأنها تستمد من العقل المحض غير المسترشد بنور الشرع والعقل لا مجال له فى التشريع وأدلته.

وهذا وإن كان حكماً نظرياً فالواقع يؤيده ويدعمه، وإلا فأرونى أى مبحث من مباحث الأصول استمدته من فلسفة الإغريق، أو من العقل المحض، اللهم إلا اختلافهم فى وظيفة العقل لو لم يبعث رسول، وهو فرض نظرى لا يترتب عليه حكم عملى؛ فوقانا الله شره ومغيبته.

وكذلك اختلاف علمائنا - رحمهم الله - فى وجوب شكر المنعم قبيل إرسال الرسل هو من هذا القبيل أيضاً، وأما بعد إرسال الرسل فهو قضية مفروغ منها عقائدية من حيث وجوب الإيمان بها فقهية من حيث العمل بمقتضاها، وعلى كل فهذه المباحث على ندرتها وقتلتها نظراً لموضوع الأصول - قد أهملها كثير من الأصوليين؛ فلم

يتعرضوا لها، ومن تعرض لها فلم يكن في حسبانته على الإطلاق أنه إنما يأخذها عن غير محيطه وبيئته، وإنما من بيئته ومن تعاليم دينه استمدها.

### حضرات السادة حضرات الزملاء:

أما وقد عرفنا موقف أصول الفقه من الفلسفة اليونانية - فقد آن لنا أن نتنقل إلى النقطة الأخيرة من هذا البحث، وهي موقف الأصول من منطق أرسطو.

ويحسن بنا قبل أن نتكلم على هذه النقطة من البحث؛ أن نبين معنى المنطق عند أهله ماذا يعنون به، وما هي تلك الخاصة أو الميزة التي انفرد بها عن سائر العلوم، وجعلت له دويًا عند العلماء وذوى المعرفة قديما وحديثا، ووسمه بعض من يزعم الحكمة لنفسه بأنه علم ولد كاملا مكتمل القوة في غير حاجة إلى تعديل وتهذيب، ومن ثم فهو لا يدركه هرم ولا فناء.

وقد عرفوه بأنه آلة تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، أى أنه إذا روعيت قواعده عند النظر فى استخراج النتائج من مقدماتها أو الأحكام من أدلتها كانت النتائج دائما سليمة وصادقة.

ومن هنا كان مفيدا فى جميع العلوم لا يستغنى عنه علم يوثق بمقرراته، ولا باحث يريد أن يطمئن قلبه إلى محصلة تفكيره وبجته.

ونريد أن نقول: إن عاصم الذهن عن الخطأ لا يكون إلا ذهنيًا من جنس مجاله، فإذا كان مجاله وهو المعلوم من حيث يوصل إلى العلم بمجهول محتاجا إلى عاصم ليوثق بما وصل إليه، فهذا العاصم وهو المنطق هو أيضا قضايا ذهنية محتاجة فى الوثوق بها إلى عاصم كذلك؛ فقد احتاج العاصم إلى ما يعصمه.

ولا يجوز أن يقال: إن جميع قضايا المنطق ضرورية بديهية فهى ليست بحاجة إلى ما يعصمها؛ لأن الواقع بخلاف ذلك؛ إذ يتسم أغلب قضاياها وقوانينه بالنظرية، فهى محتاجة فى صحتها والوثوق بها إلى عاصم، ولا بد بمقتضى أصولهم وقوانينهم.

ومن هنا اختلف نظار المسلمين فى منطق اليونان فمن قائل هو صحيح فى الجملة، ولا أقول بإطلاق، وعلى رأس هؤلاء ابن حزم، ومن قائل بخلاف ذلك، ورافع لواء هذا الرأى ابن تيمية.

وعلى ذلك فالقول بأنه علم ولد شابا قويا، وسيظل كذلك إلى الأبد قول يشوبه

كثير من الشطط والتعصب. وعلماء الغرب المحدثون لا يبعدون في النظر إليه عن علماء المسلمين.

والمنطق من غير تحيز ولا تعصب يعتبر طوراً جديداً من أطوار صعود الإنسانية في سلم المجد والحضارة، وفتحاً مبيناً لمغاليق الفكر الإنساني، وهو يتسم صعوداً نحو النور لينجاب عنه ظلام الجهل، وحتى أولئك الذين انتقدوه - وإن كانوا على حق في كثير مما أخذوه عليه - يعتبر هو المحرك لهم في نقدهم له، والدافع لهم قدماً نحو تهذيبه وإصلاحه.

وكما لا يولد مولود غير محتاج إلى من يتعهد به وينميه، كذلك لا يولد علم ليس بحاجة إلى يد صناع تقومه وتزيد فيه، ولكل جهده وفضله الذي لا ينكر. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

وواضح من تعريف المنطق أنه علم مستقل قائم بنفسه، لا اختصاص له بعلم دون علم وأن وظيفته بالنسبة إلى كل علم هي تسديده في خطواته إلى النتائج الصحيحة الموثوق بها، فهو فن منهجي ينتفع به في دراسة كل علم نظري أو عملي وليس من موضوعاته وأبحاثه. ومن هنا ظهرت أهميته، واعتنى به العلماء قديماً وحديثاً، وزادوا عليه طرائق حديثة ينتفع بها في استنباط القوانين، وكشف أسرار المادة والحياة.

وقد استخدمه علماء المسلمين عن وعي وإدراك، بعد أن عدلوا فيه، وزادوا عليه ما لا بد منه؛ ليتسق مع لغتهم وتفكيرهم ودينهم في أبحاثهم المختلفة، واعتنى به علماء الشريعة بنوع خاص في بحوثهم الكلامية والأصولية، وظهرت شخصيتهم جليلة واضحة في مادته العلمية، وتطبيقه العملي في الدراسة. وبما أن علم الكلام يعتمد في أكثر أبحاثه على العقل، فقد كان استخدامهم للمنطق اليوناني وقوانينه في ذلك العلم أكثر منه في علم أصول الفقه يعرف ذلك كل من مارس هذين العلمين، وكان له عناية خاصة بهما، وإن كان ذلك يختلف قلة وكثرة باختلاف العصور والبلدان.

بعد هذه الاستطرادة التي لا بد منها نرجع إلى نقطة البحث الأصلية التي أدرنا حولها الكلام، وهي:

### موقف الأصوليين من منطق اليونان.

حضرات السادة حضرات الزملاء. قد عرفنا مما سبق موضوع أصول الفقه وعمما يبحث عنه بإجمال وأريد الآن أن أبين موضوع علم المنطق قبل أن أدخل في تفصيل موقف كل منهما من الآخر، فأقول:

العلم وهو الإدراك؛ إما تصور وإما تصديق؛ لأنه إن تعلق بالشئ نفسه بقطع النظر عن الحكم به أو عليه فهو التصور، وإلا فهو التصديق، وبالتالي فالمعلوم كذلك؛ إما تصورى وإما تصديقى.

ووظيفة المنطق تنحصر فى بيان كيفية الكشف عن المعلوم بنوعيه، والذى يكشف عن التصور هو المعرف، والذى يكشف عن التصديق هو الدليل، فالمعرف والدليل كل منهما من موضوع المنطق.

وعلم المنطق ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو آلة لغيره، ففائدته دائماً متعلقة بغيره من العلوم؛ لذا كان بناؤه على البحث والمناظرة معاً، ولا تتم المناظرة إلا بالكلام. والكلام إنما هو بمعناه؛ لذا بحثوا فى المنطق عن دلالة اللفظ على معناه. وعلى هذا، فالمنطق يبحث بإجمال عن أمور ثلاثة:

١- دلالة اللفظ على معناه.

٢- المعرف أو القول الشارح.

٣- الدليل بأقسامه المختلفة.

والأصول - كما بينت فيما سبق - علم شرعى عربى أصيل، والمنطق يونانى النزعة، وقد اجتهد علماء السلف الصالح فى الأحكام الفقهية من لدن عصر الصحابة إلى عصر التدوين، أى: قبل أن يعرف المنطق عند العرب، والاجتهاد فى الأحكام الفقهية متوقف على العلم بقواعد الأصول، سواء عرفوها بأسمائها أو بغير أسمائها؛ فالأصول سابق على المنطق.

وأيضاً فالمنطق علم قائم بنفسه مقصود لغيره من العلوم، وهو خارج عن نطاقها ومجالها، وإنما تظهر فائدته فى أنه يورث الثقة بمقدراتها ونتائجها، إن صح هذا التعبير؛ فهو إذن بمنأى عن موضوع أصول الفقه وغيره.

والمعروف أن أول من ألف فيه الإمام الشافعى - رحمه الله - وهو رجل عربى الأصل والنزعة، نشأ فى هذيل، ومنها تعلم اللغة العربية الأصيلة الفصيحة، ثم اتصل فيما بعد بعلماء الشريعة، ورحل إليهم، ولم يعلم اتصاله بمدونى علوم اليونان والممارسين لها، وإذن فالشافعى استمد الأصول وقواعده مما احتواه من علوم الشرع وعلوم العرب.

وإذن فلا مجال للقول بأن الأصول استمد من المنطق.

ولكن قد يكون القول ذا سعة إذا قيل بأن علم الأصول استفاد من منطق اليونان فى بحوثه المتنوعة، واستخدمه فى الوصول إلى نتائجه وضوابطه.

وهنا نحب أن نقول: إن أحدًا لا يمكنه أن ينكر ذلك بإطلاق. غاية الأمر أن منهم المقل ومنهم المكثّر، ويختلف ذلك من عصر إلى عصر؛ فهو عند المتقدمين قليل، وعند المتأخرين كثير، لدرجة أن بعضهم صدر المقدمات المنطقية أول الأصول؛ لأنه فى زعمه يستفاد بها فى بحوثه ونتائجه ومناقشاته، وأول من نحا هذا المنحى هو الغزالي فى «مستصفاه»، وتبعه غيره كالكمال فى «تحريره».

والعلم أيها الزملاء الأفاضل رحم بين أهله، فلا يعيب الإسلام، وقد حث المسلمين على العلم بكل ما ينفعهم دنيا وآخرة، ولا يضر علماءه إن انتفعوا بالمنطق فى بحثهم ونظرهم فى أى فن من الفنون ما دام ذلك لا يصطدم مع حقيقة دينية، ولكن يعيبهم أن يصموا آذانهم عن النافع من العلم، وقد ندبهم دينهم على ابتغاء الحكمة واقتناصها من أى وعاء خرجت.

وإذن فلا لوم ولا تتريب على المسلمين أن يستفيدوا من المنطق منهجيًا، والتثريب كل التثريب أن يجعلوا من بعض موادّه مادة لأصول الفقه، لاسيما والمنطق علم عقلى بحت، والأصول علم شرعى، والشرع لا يستمد من العقل المحض، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولكن إلى أى مدى استفاد الأصوليون منهجيا من منطق أرسطو؟ وهل أخذوه على علاته، أو كانت لهم شخصية مستقلة ظهرت فى تعديل بعض قوانينه، ووضع بعض قوانين أخرى بدل البعض الآخر؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه فيما يلى:

أولا - من حيث دلالة اللفظ على معناه اتفق الأصوليون والمناطقة على أن دلالة اللفظ على معناه على نحو من الأنحاء الثلاثة:

أ - دلالة مطابقة إن دل اللفظ على جميع معناه كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق.

ب - دلالة تضمن دلالة اللفظ على جزء معناه ضمن دلالاته على المجموع؛ كدلالاته على كل من الحيوان والناطق ضمن دلالاته عليهما معا.



ج - دلالة لزوم دلالة اللفظ على خارج عن معناه لازم له؛ كدلالة لفظ الإنسان على قبول الكتابة أو الصناعة اللازم كل منهما للإنسان بواسطة الناطقية.

إلا أن المناطقة يشترطون في اللازم أن يكفى في الجزم بلزومه تصور الملزوم فقط، والأصوليون يضيفون إلى ذلك أيضاً الجزم باللزوم عند تصور الطرفين الملزوم واللازم.

والسبب في هذا واضح؛ لأن المناطقة يشترطون الوضوح في الدلالة، فإذا تصور الملزوم ولم يتصور لازمه - كانت دلالاته عليه خفية، ودلالة الخفاء عرضة لإنكار المعنى برمته؛ إذ ربما لو اطلع عليها المتكلم، وعلم أنها لازمة لكلامه - لرجع عما تكلم به، وحينئذ فلا وثوق بالنتائج، وهذا نقيض غرض المنطق، والأصولى يبحث في الدليل، وهو من الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه شيء فكل ما هو لازم كلامه حق لا مريبة فيه.

ومن أجل هذا انفرد الأصوليون في تقسيم اللفظ من حيث دلالاته على معناه إلى: ظاهر، وخفى، وقسموا كلا منهما إلى أقسام أخرى معروفة في علم الأصول.

هذا ويلاحظ أن تقسيم دلالة اللفظ إلى المطابقة وأخويها - انفرد به المناطقة المسلمون، وأما منطق أرسطو فقد كان خلواً من ذلك، وهذا ما يؤكد إسهام مناطقة العرب في تطوير المنطق اليونانى.

ثانياً - : وأما المعرف عند المناطقة فينحصر في ثلاثة: الحدى والرسمى واللفظى.

فالحدى: يكون بالذاتيات المركبة. من الجنس والفصل.

والرسمى: ما كان مركباً من العرضيات أو من ذاتى وعرضى.

واللفظى: ما كان بلفظ أشهر وأوضح.

وظاهر من صنيعهم هذا أنهم يفرقون بين الحد وبين غيره، وأن فى الإمكان الوقوف على ذاتيات الشئ، وتمييزها عن خواصها وأغراضها. ومبنى قولهم هذا على الحدس والتخمين ليس بأيديهم دليل واحد يطمئن إليه القلب ويسلم به العقل.

وأما الأصوليون فالتعريف عندهم أسمى، وهو ما يميز الشئ عن غيره، سواء كان ذلك المميز ذاتياً أو غيره، فهم لا يعنون إلا بما يميز، ولا يهتمون كثيراً بما إذا كان مميزاً أو غير مميز، وعلماء المنطق الحديث على رأى علماء الأصول.

والكل متفق على أن التعريف لا بد وأن يكون على طبق المعرف لا زائد ولا ناقص، وأن يكون أوضح من المعرف، وألا يستلزم محالا، وغير ذلك من الشروط التي تعرف في مظانها.

\* \* \*

## إضاءة على أشهر الأحداث في عصر الأصفهاني

### «الحملة الصليبية»:

بداية: لم تكن الحروب الصليبية تحمل روح الدفاع عن مقدسات أهلها؛ كما زعم بعضهم، ولم تكن - كذلك - بغرض نيل الأموال وسلب الممتلكات لذات النهب والسلب؛ بل كان الأمر أخطر من ذلك: لقد كان عداء دينيًّا ما فى ذلك من شك؛ على أن كثيرين من الغربيين لم يستطيعوا إخفاء السبب الرئيسى؛ فراحوا يعلنونه ويجهرون به:

«إن الصليبيين كانوا من السفهاء الفاسدين والملاحدة الفاسقين، ولو أراد كاتب أن يصف رذائلهم الوحشية، لخرج عن طور المؤرخ؛ ليدخل فى طور القادح الهاجى»

### «غليوم الصورى»

«لم يكتف قومنا الصليبيون الأتقياء (!!) بضروب العسف والتدمير والتنكيل التى اتبعوها، فعقدوا مؤتمرًا أجمعوا فيه على إبادة جميع سكان القدس من المسلمين واليهود والنصارى الأرثوذكس الذين كان عددهم ستين ألفًا، فأفنوهم عن آخرهم فى ثمانية أيام، ولم يستثنوا منهم امرأة ولا ولدًا ولا شيخًا»

### «غوستاف لوبون»

«أماه، لا تبكى، بل اضحكى وتأملى؛ ألا تعلمين أن إيطاليا تدعونى، أنا ذاهب إلى طرابلس فرحًا مسرورًا؛ لأبذل دمي فى سحق الأمة الملعونة، ولأحارب الديانة الإسلامية، سأقاتل بكل قوتى؛ لمحو القرآن...

إن سألك أحد عن عدم حداثك على فأجيبه: إنه مات فى محاربة الإسلام.

الطبل يقرع يا أماه؛ ألا تسمعين هرج الحرب؟! دعيني أعانقك وأذهب».

### «من نشيد إيطالى»

«وفى ربيع سنة ١٠٩٦م بدأت الجيوش الأوربية تزحف؛ ولكنها تعرضت إلى مجاعات وأمراض فتاكة، ومن نجا منها عمل فى السلب والنهب والتدمير، وقد روت آن كومنين بنت قيصر الروم: أنه كان من أحب ضروب اللهو عند الصليبيين: قتل الأطفال وتقطيعهم إربًا إربًا وشيهم».

### «غوستاف لوبون»

«والروح الصليبية كامنة في صدور النصارى كمون النار في الرماد، وروح التعصب لم تنفك حية معتلجة في قلوبهم حتى اليوم؛ كما كانت في قلب بطرس الناسك من قبل؛ فالنصرانية لم يزل التعصب مستقرًا في عناصرها، متغلغلًا في أحشائها، متمشيًا في كل عرق من عروقها، وهي أبدًا ناظرة إلى الإسلام نظرة العدا والحقد والتعصب الديني المقوت...»

وجميع هذه الشعوب النصرانية مجمعة ومتفقة على عدا الإسلام وسحق المسلمين<sup>(١)</sup>.

### «أحمد أمين»

ومهما يكن من أمر: فقد جاء الصليبيون من بلادهم؛ ليهاجموا المسلمين في ديارهم، ويستأصلوا شأفتهم؛ سيما وقد كان هؤلاء الآخرون مفككين إلى دويلات، فهناك السامانيون، والحمدانيون، والبويهيون، والإخشيديون، والفاطيون، ثم السلاجقة.

لقد كان البابا أوربان الثاني أول من نادى بالحرب الصليبية في مجمع «كلير مونت» في ٢٧ نوفمبر سنة ١٠٩٥م - ٤٨٩هـ، وكان يحث فرسان الغرب المتنازعين على أن يسرعوا لقتال المسلمين، وهكذا انتشر الأساقفة؛ ليحثوا الناس على التطوع من أجل المسيح، وكانت الجماهير المتحمسة تقابل البابا بهتافات قائلة: «هكذا أراد الرب»، وكان من كلمات ذلك البابا المشهورة:

«ليتحول الذين ظلوا زمنًا طويلًا لصوصًا إلى أجناد للمسيح، وينبغي على من حاربوا إخوتهم وأقاربهم أن ينهضوا لقتال البرابرة»:

وهكذا قامت الحروب الصليبية، وقد نجحت أولها في تأسيس أربع إمارات مسيحية: ثلاث منها في بلاد الشام، وواحدة في شمال غربي منطقة الجزيرة، وهي:

أ - الرُّها: ١٠٩٨م - ٤٩١هـ.

ب - أنطاكية: ١٠٩٨م - ٤٩١هـ.

ج - بيت المقدس: ١٠٩٩م - ٤٩٢هـ.

د - طرابلس: ١١٠٩م - ٥٠٢هـ.

(١) أحمد أمين: يوم الإسلام ١١٠ - ١١١.

واستمر التوسع الصليبي يأخذ طريقه في أرض المسلمين، وكان أكثر تأثيراً وفاعلية من قوة المقاومة الإسلامية، وازداد تيار العدوان الصليبي، واستمر معه عجز السلاجقة في بلاد فارس وغيرها؛ فلم يتمكنوا من صنع شيء يفسد بريق الانتصارات الصليبية في بلاد الشام، رغم أن السلطان محمد بن ملك شاه سنة (٤٩٩ - ٥١٢ هـ) حاول جاهداً أن ينقذ الدولة السلجوقية في فارس من التردى في الخطر، وأن يقوم بنصيبه من محاربة الصليبيين في شمال بلاد العراق - ولكن جهوده باءت بالفشل؛ بسبب النزاعات الداخلية.

وكانت الخلافة العباسية في شدة الضعف، والفاطيون مشغولون بمشاكلهم الداخلية؛ بل قيل: إنهم سالموا الصليبيين، ليحموهم من أعدائهم السلاجقة؛ كما لم تكن الأوضاع في العراق بأحسن حالاً من تلك التي في مصر، وكانت هناك طائفة أخرى مشبوهة، وهي طائفة الإسماعيلية، التي عملت على زيادة التفكك والانحلال.

وأما عوامُ الناس فكانوا يجأرون إلى الله تعالى بالشكوى، وينادون بالالتزام بتقوى الله وجهاد الأعداء.

ثم ظهرت بادرة أمل خرجت من وسط هذه الغياهب والظلمات، وتمثلت في الزعيم المشهور عماد الدين زنكي، الذي أيقظ روحاً جديدة من الجهاد أضرت بموقف الصليبيين بالشام.

ولقد أعاد زنكي منطقة «الرها» واستولى عليها سنة ٥٣٩ هـ، وكانت تلك هي الخطوة الأولى لهدم صرح المعتدين.

وَحَلَفَ زنكى ابنه نور الدين محمود (٥٤١ هـ)، فسار على نهج أبيه، وبدأ كفاحاً مريراً ضد القوات الصليبية في بلاد الشام.

ثم جاءت الحملة الصليبية الثانية، وكان الداعي لها ما حققه المسلمون من انتصار في بلاد الشام، مما أخاف الصليبيين من أن يكون ذلك بداية النهاية، فاجتمع لويس السابع ملك فرنسا، وكونراد الثالث إمبراطور ألمانيا على غزو المسلمين؛ إلا أن الحملة باءت بالفشل.

وساءت الأحوال في مصر بسبب اضطراب الخلافة الفاطمية، مما حدا بنور الدين محمود؛ ليرسل إلى تلك البلاد بقيادة أسد الدين شيركوه (٥٦٣ هـ) حيث اصطحب معه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي، وبالفعل نجح في صنع جبهة في ديار مصر، وتوفى

٣٠ .....الكاشف عن المحصول

شيركوه (٥٦٥هـ)، وجاء بعده صلاح الدين الأيوبي، والذي ولاه الخليفة العاضد بالله الوزارة، واتصلت الأسباب بين صلاح الدين وقائده نور الدين محمود، فكانت جبهة عظيمة ضد الصليبيين، واستطاعت أن تصدهم في حملتهم على فلسطين سنة ٥٦٥هـ.

ثم توفي نور الدين محمود سنة ٥٧٠هـ، وترك ميدان الجهاد خاليًا أمام صلاح الدين، فواصل الكفاح، فبدأ بمحاربة الأمراء الزنكيين في الشام والجزيرة حتى خضعوا له، ثم اتجه لمهاجمة الحصون الصليبية، فخرج من مصر سنة ٥٧٨هـ إلى الشام، فظل مقيمًا بها حتى وفاته؛ ليخلص فلسطين والقدس من الخطر الصليبي، حتى فتح الله عليه، فدخل القدس سنة ٥٨٣هـ بعد أن ظلت في أيدي الصليبيين تسعين سنة.

إلا أن صلاح الدين الأيوبي لفرط تسامحه، تجمّع الفرنجة في مدن ساحلية شامية، مما أطمع الصليبيين في حملة صليبية ثالثة اجتمعت لها أوروبا كلها، فأرسل صلاح الدين الأيوبي إلى ملوك العالم الإسلامي، فلم يقابل بالإجابة، فاضطر للتنازل عن «عكا» بعد قتال استمر ثلاث سنوات، وهكذا تمكّن الحاقدون من العودة مرة أخرى، وحاولوا الحصول على القدس؛ إلا أن الأمر انتهى بعقد هدنة سنة ٥٨٨هـ، وفيها توفي صلاح الدين بـ«دمشق» بعد أن أذل ناصية الصليبيين في أشهر معاركه على الإطلاق، وهي معركة «حطين».

إلا أن أولئك لم يغمض لهم جفن حتى ألجأ عليه جحافل الأوربيين؛ فكانت الحملة الثالثة، التي تولى أمرها قادة أوروبا الكبار: فردريك إمبراطور ألمانيا، وريتشارد ملك إنجلترا، وفيليب ملك فرنسا، وقد استولوا في هذه الحملة على بعض الموانئ الساحلية.

ثم جاءت الحملة الصليبية الرابعة، وكان الدافع لها بابا روما الشهير النوست الثالث ٥٩٥هـ، والذي دعا إلى محو كل آثار صلاح الدين في المشرق، واتفق المتآمرون على توجيه ضربة إلى الديار المصرية، إلا أن الثورة قامت في «القسطنطينية»، فاستنجد ملوكها بالصليبيين في مقابل إخضاع الكنيسة الشرقية للباباوية الغربية، فانخرقت الحملة عن هدفها الأصلي، واتجهت نحو القسطنطينية، واستولت عليها سنة ٦٠١هـ.

ولأن الديار المصرية لها موقعها الخاص في قلب الأمة الإسلامية، فقد كانت مركز المقاومة الحقيقي ضد الحركة الصليبية، لاسيما بعد نجاح نور الدين محمود في توحيدها مع الشام في جبهة واحدة؛ لهذا كله: وفدت جموع الصليبيين على بلاد الشام سنة

٦١٥ هـ بقصد القيام بحملة عسكرية على الإسكندرية أو دمياط، وأرسل الصليبيون إلى ملك الحبشة؛ ليقوم بدوره في الهجوم على الأماكن المقدسة في أرض الحجاز (!!).

ولأن «دمياط» أقرب الموانئ المصرية إلى الشام آنذاك، فقد وقع اختيار الصليبيين عليها للنزول بها، وبالفعل حاصرها الصليبيون تسعة أشهر حتى سقطت في أيديهم سنة ٦١٦ هـ، ولقد كانت خسارة المصريين فادحة بسقوط هذه المدينة، وفي نفس الوقت الذى بدأ جنكيز خان المغولى يغير على بلاد الشرق، فاستولى على خوارزم وبلاد ما وراء النهر، وسقطت بخارى سنة ٦١٧ هـ، وأصبح العالم الإسلامى محاصراً بين المطرقة والسندان.

إلا أن موقف المصريين لم يظل جامداً؛ ففي سنة ٦١٨ هـ استطاع المصريون إجلاء الصليبيين عن دمياط، وبذلك فشلت هذه الحملة، والتي كانت خامسة الحملات.

وكأى دولة من الدول يكون لها فترات شباب وفترات شيخوخة؛ فقد ضعفت دولة بنى أيوب أيام الملك الكامل، حتى إنه طلب منه أعداؤه التفاوض على أساس تسليم بيت المقدس، فكان أن أخذوا القدس وبيت لحم والناصره، وظل بيت المقدس تابعاً للإمبراطورية الرومانية الشرقية حتى سنة ٦٦٧ هـ، وكانت تلك أهم نتائج الحملة الصليبية السادسة...

وجاءت الحملة الصليبية السابعة، بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا، مستهدفة مصر المحروسة سنة ٦٤٦ هـ، وكانت شبه حملة فرنسية خاصة، وفيها دخل الصليبيون دمياط سنة ٦٤٧ هـ، وحاولوا أن يجعلوا منها مدينة أوربية، إلا أن الملك الصالح نجم الدين أيوب أزعجهم بإغاراته عليهم؛ ولكنه توفى فى تلك الأوقات الحرجة، وأخفت زوجته شجرة الدر خير وفاته؛ لتتم الاستعدادات للدفاع عن الوطن المههد.

ودخل لويس التاسع مدينة المنصورة إلا أن المصريين بقيادة بييرس البندقدارى المملوكى نجحوا فى القضاء على جيش الصليبيين، وأسروا لويس التاسع، وسجنوه بدار ابن لقمان بالمنصورة، حتى افتدى نفسه بعد أن شرطوا خروج الصليبيين من مصر.

وتأتى نهاية الصليبيين على يد الدولة الفتية الجديدة دولة المماليك، ففي سنة ٦٥٩ هـ حكم دولة المماليك بمصر الأمير بييرس البندقدارى، الذى أثبت بمجوده أنه كان أقدر الحكام وأبعدهم نظراً، وكان أهم أهدافه أن يقضى على حملات الصليبيين، وأن يطردهم من بلاد الشام، وكان له خطوتان نحو هذا الهدف:

أولاهما: إحياء الخلافة العباسية في مصر سنة ٦٦١هـ؛ وذلك بإعلان أحد أبناء البيت العباسي خليفة في القاهرة؛ وبذلك تبدو سلطة المماليك مستمدة من الخلافة رأساً وحامية لها؛ فتجلُّ في نظر المسلمين.

وثانيتها: أنه نظر فوجد خطر المغول لا يزال قائماً في الشرق، فأراد أن يؤمِّن جبهته تجاههم، فبحث عن يد تساعد عليهم، وبالفعل تعاهد مع مغول القفجاق أو «القبائل الذهبية»، والتي كان يحكمها زعيم مسلم هو «بركة خان»، وكان ذلك سنة ٦٦١هـ.

واشتدت الحرب بين بيبرس والصليبيين، وأخذ ينتقل من نصر إلى نصر، حتى توجَّ انتصاراته بالاسنيلاء على «أنطاكية» سنة ٦٦٧هـ، وكانت من أعظم الإمارات المسيحية هناك، فأسرع الملوك الباقون إلى عقد هدنة معه.

وقد أدرك الصليبيون أنه لا يمكن إنقاذ وجودهم في الشام إلا عن طريق حملة صليبية جديدة.

وكانت الحملة الصليبية الثامنة، والتي تزعمها لويس التاسع سنة ٦٦٩هـ؛ غير أنها اتجهت نحو «تونس»، وباءت بالفشل، ودب الخلاف بين قادة الصليبيين، فأخذوا يحارب بعضهم بعضاً.

وتوفى السلطان بيبرس سنة ٦٧٦هـ وجاء بعده السلطان قلاوون سنة ٦٧٨هـ، والذي تمكن في نهاية الأمر من القضاء على أفول الصليبيين، ثم جاء من بعده الأشرف خليل سنة ٦٨٩هـ، وتم في عهده إعادة بلاد الشام إلى أهلها.

إلا أن الصليبيين لنار العداوة المستعرة في قلوبهم لم ينسوا ما فعلَ بأسلافهم على أرض الإسلام، فمع ظهور الأتراك العثمانيين على ساحة التاريخ، وتوسعهم في أطراف البلاد: جمع الأوروبيون شنتاتهم، فكونوا جيشاً قوامه يزيد على مائة ألف جندي في حملة صليبية جديدة؛ ولكن العثمانيين هزموهم سنة ٧٩٩هـ، بل امتد الأمر بعد ذلك حتى فتحوا «القسطنطينية» نفسها سنة ٨٥٧هـ.

وأخيراً: أدركت الكنيسة الغربية ومن يساندها: ألا جدوى من الحملات القتالية الموجهة لنشر المسيحية بالقوة بين من يرفضونها من المسلمين، فأخذت في الاهتمام بالبعثات التبشيرية لتنفيذ مآربها<sup>(١)</sup>.

(١) انظر في ذلك: الحملات الصليبية، د. علي حبيبة، مكتبة الشباب سنة ١٩٩١م والحركة-



«أعداء من الشرق»:

ومن أهم الأحداث في عصر الأصفهاني ما كان من أمر التتار والمغول، حيث كانوا قبائل طورانية متبربرة، جاءت من أقصى الشرق من منغوليا في شمالي بلاد الصين ومن مناطق أخرى حولها.

وكانت تلك القبائل خطراً داهماً على حضارات الأرض المتاخمة لهم، فقد تزعم كبيرهم جنكيز خان حملات نشطة؛ لتقويض كل ما يقابلهم من دول وأمم، ففي سنة ٦٣٨هـ: زحفوا نحو أوربا، فاستولوا على شبه جزيرة القرم، وأخذوا موسكو وأحرقوها، ثم استولوا على البلاد الروسية عامًا بعد عام، ثم زحفوا على بولندا والجر.

وأما عن بلاد الإسلام فقد استأنفوا نشاطهم فيها، وتحالفوا مع الصليبيين للقضاء على المسلمين، وكانت الفاجعة المؤلمة عندما وصل الطاغية هولاكو حفيد جنكيز خان إلى «بغداد» سنة ٦٥٦هـ، حيث نزل قائده ياجونوس على «بغداد» من غربيها، وهولاكو من شرقيها، ثم خرج له الخليفة المستعصم في أعيان دولته وأكابر رجاله، فضرب المغول رقاب الجميع، وقتلوا الخليفة وداسوه بالخييل، ودخل التتار المدينة واقتسموها، وبقي السيف يعمل بها أربعة وثلاثين يوماً، وقل من سلم، فبلغ القتلى ألف وثمانمائة ألف وزيادة، وقد نهب المغول دار الخلافة؛ حتى لم يبق فيها لا ما قل ولا ما جلّ، ثم أحرقت بغداد بعد أن قتل أكثر أهلها، ثم عبر هولاكو ورجاله «الفرات»؛ لمحاصرة «حلب»، فلما دخلوها، وضع السيف يومين في رقاب أهلها حتى أبادوا الخلق، وبعد «حلب» دخل المغول «حمّة» و«دمشق»، وأنزلوا بالسكان ما أنزلوه بسكان «بغداد».

وبعد سقوط «بغداد» اهتز العالم الإسلامي من أساسه، وتقدّم المغول للسيطرة على البلاد العراقية الأخرى، وأسرع كثير من الحكام إلى إعلان الولاء لهم؛ وكذلك أسرع إليهم الملوك الأيوبيون في الشام، وأحنى جميع الحكام رءوسهم أمام بطش المغول ووحشيتهم، ومع ذلك لم تنصرف أنظار هولاكو عن الشام، وكأنه كان مدفوعاً لذلك بعد أن أحسّ أنه من حمّة المسيحيين في الشرق كله<sup>(١)</sup>، والمعروف أن فرقاً من جيش

=الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي ج ١، د. سعيد عاشور، وموسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبي، الكتاب السادس «المجتمع الإسلامي»، مكتبة النهضة المصرية، ط - ٧ سنة ١٩٨٧م.

(١) وقيل: إن هولاكو كانت له زوجة مسيحية أثرة لديه.

الأرمن المسيحيين كانت تشارك المغول فى غاراتهم على بلاد الشام والعراق، وكانهم كانوا يعملون تحت ظلال الراية الصليبية المقدسة!!

ولقد سلمت الديار المصرية من تدمير التتار بعد أن أبلى بنوها بلاءً حسنًا فى موقعة «عين جالوت» التى هزم فيها جيش التتار شر هزيمة، وقتل قائده وعدد ضخم من رجاله، وكان ذلك فى منتصف رمضان سنة ٦٥٨هـ، ثم لاحق المصريون بقيادة بيبرس المغول تجاه الشمال، فأوقعوا بهم هزيمة أخرى فى «قيسارية».

وفى عهد السلطان قلاوون هاجم المغول «حمص» من «بغداد»، ولكن الجيش المصرى أوقع بهم هزيمة نكراء، وفى عهد الناصر أغار المغول على «دمشق» واحتلوها، ولكن الناصر أعد لهم جيشًا ضخمًا، والتقى بهم بالقرب من «دمشق»؛ فشتت شملهم، ووقع جيشهم بين قتيل وأسير، وبلغ عدد الأسرى عشرة آلاف.

وبذلك انكسرت موجة التتار إلا ما كان من حملة «تيمورلنك» التى كانت تشبه حملة هولوكو، ودخل كثير من المغول فى الإسلام عقب ذلك، وكوّنوا إمبراطورية بالهند.

\* \* \*

## الكشف عن صاحب الكاشف

### «شمس الدين الأصفهاني»

كنيته، نسبه، لقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عباد<sup>(١)</sup>، العجلى، شمس الدين الأصفهاني<sup>(٢)</sup>، ينتهى نسبه إلى أبى دُلف الشافعى.

مولده، نشأته:

ولد شمس الدين بـ«أصفهان» سنة ٦١٦هـ، وكان والده نائب السلطان لتلك البلدة، ولما شب عن الطوق طلب العلم، فاشتغل فى حياة أبيه بجملة جيدة من العلوم، واجتهد

(١) وقع فى «الفتح المبين فى طبقات الأصوليين» ص ٩٣: عباد. وهو خطأ.

(٢) ينظر ترجمة فى: البداية والنهاية ٣١٥/١٣، والعبر ٣٥٩/٥، وطبقات الشافعية للسبكي

١٠٠/٨، وفوات الوفيات ٢٦٥/٢، ومرآة الجنان للياقنى ٢٠٨/٤، والنجوم الزاهرة ٣٨٢/٧،

وبغية الوعاة ١/٢٤٠، وحسن المحاضرة ١/٥٤٢، وطبقات ابن قاضى شعبة ١٩٩/٢، وشذرات

الذهب ٤٠٦/٥، وهدية العارفين ١٣٦/٢، والأعلام ٣٠٨/٧.

وجد؛ حتى بلغ شأواً عالياً وفاق نظراءه. ولما استولى التتار على «أصفهان»، رحل منها شاباً، موجّهاً وجهه تلقاء «بغداد»، وهذا يجرنا إلى الحديث عن:

### رحلته في طلب العلم:

مما لا شك فيه أن حاجة العلماء إلى الرحلة عظيمة جداً، سعياً في تحصيل العلم، والسماع من الأسيّاح؛ لأن في الرحلة إليهم، والالتقاء بهم تثقيفاً للعقول، وتنقيحاً للعلوم، وتمحيصاً للمحفوظ، ولقد كانت الرحلة سنة العلماء من لدن سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - إلى أن وقع الناس فريسة للتخلف والتكاسل، فقعدهم بهم ذلك عن طلب العلم، والسعى في تحصيله.

ولقد كان بعض أصحاب رسول الله ﷺ؛ إذا تناءت به الدار، يركب إلى «المدينة»، فيسأل رسول الله ﷺ.

واستمر ذلك السعى والترحال بعد وفاة النبي ﷺ.

ولما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بعد الفتوحات العظيمة، نجد أن الرحلة شاعت وانتشر أمرها؛ لتفرق العلماء في شتى بلدان الدولة الإسلامية.

ولقد ضحى سلفنا الصالح بكل غال ورخيص، ودفَعوا المال والجهد، وتكبدوا العناء والمشاق، في سبيل طلب الحديث وجمعه، والعناية بسنة النبي ﷺ؛ فهذا الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري يرحل من «المدينة» قاصداً عقبة بن عامر بـ «مصر»؛ ليسأله عن حديث سمعه من النبي ﷺ حتى إذا وصل إلى منزل عقبة بن عامر، خرج إليه، فعانقه، وقال: ما جاء بك يا أبا أيوب؟ فقال: حديث سمعته من رسول الله ﷺ، لم يبق أحد سمعه منه غيري وغيرك، في ستر المؤمن، قال عقبة: نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ سَتَرَ مُؤْمِنًا فِي الدُّنْيَا عَلَيَّ خِزْيَةٌ، سَتَرَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>(١)</sup>، فقال أبو أيوب: صدقت، ثم انصرف أبو أيوب من توه إلى راحلته، راجعاً إلى «المدينة»، متحملاً مشقة السفر، وعناء الطريق، وأخطار المفاوز والقفار.

ويقول سعيد بن المسيب: إني كنت لأسافر مسيرة الأيام والليالي في الحديث الواحد.

(١) أخرجه الحميدى (١٨٩/١) رقم (٣٤٨) وأحمد (١٠٥٣/٤) والخطيب في الرحلة في طلب الحديث (ص ١١٨) والحاكم في معرفة علوم الحديث. (ص ٧ - ٧) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٩٤/١).

وذات مرة قال عمرو بن أبي سلمة للأوزاعي: يا أبا عمرو، أنا أُلزمك منذ أربعة أيام، ولم أسمع منك إلا ثلاثين حديثاً! فقال الأوزاعي: وتستقل ثلاثين حديثاً في أربعة أيام؟! لقد سار جابر بن عبد الله إلى مصر، واشترى راحلة، فركبها، حتى سأل عقبة ابن عامر عن حديث واحد، وانصرف إلى «المدينة»؛ وأنت تستقل ثلاثين حديثاً في أربعة أيام؟!<sup>(١)</sup>.

مما سبق يتبين: أن للرحلة أثرًا ملحوظًا في تمحيص العلوم، وتنقيحها، وتثبيتها في أذهان العلماء، وأن طلاب العلم نرحوا من قطر إلى قطر، تحملهم ظهور الفيافي والقفار؛ تنقيًا عن الحديث، أو المسألة الفقهية، أو السماع من شيخ مشهور، أو التلمذة على يد عالم إمام.

ولم يكن الإمام الأصفهاني بدعًا في هذا الشأن، بل سار على درب أسلافه من العلماء، وأقرانه من طلاب العلم في السعي والسفر؛ رغبة في تحصيل العلم، وطلب مسائله وقضاياها.

وتروى لنا كتب التراجم: أن حياة الأصفهاني كانت حافلة بالترحال والتنقل، من بلد إلى بلد، يفتح قلبه ووجدانه لمزيد من فنون المعرفة والعلوم المختلفة، وينشد ضآلته، ويشبع نهمته التي لا تهدأ، ويروى الظمأ الذي لا ينقطع للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وإلى أعلى مراتب اليقين.

فكانت رحلة الأصفهاني في طلب العلم على ثلاث مراحل:

### المرحلة الأولى:

كانت إلى «بغداد»، وهي مدينة العلم، وكعبة العلماء في ذلك الوقت، فلقى فيها الشيخ سراج الدين الهرقلي، وأخذ عنه الفقه.

### المرحلة الثانية:

كانت إلى بلاد الروم؛ حيث سمع وتلقى من الشيخ أثير الدين الأبهري علمي الجدل والحكمة.

(١) روى هذه الآثار الحاكم في علوم الحديث ص ٧، ٨.

## المرحلة الثالثة:

وكانت إلى مدينة «حلب»<sup>(١)</sup>، فناظر علماءها وأقروا له بغزارة العلم، وولى القضاء بـ«منبج»<sup>(٢)</sup>.

ثم دخل الأصفهاني «القاهرة»<sup>(٣)</sup>، وقد علا كعبه في فنون العلوم، مع ما ورثه من كرامة المحتد ونبالة الأرومة؛ فكان ذلك مدعاة لأن يعهد إليه بقضاء «قوص»<sup>(٤)</sup>؛ خلافة عن القاضي تاج الدين ابن بنت الأعز<sup>(٥)</sup>، ثم ولى قضاء الكرك<sup>(٦)</sup> مدة طويلة، ودرّس بالمشهد الحسيني بـ«القاهرة»، وأعاد بالشافعي، ولما ولى الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد تدريس الشافعي، عزل نفسه من الإعادة، وقال: «بطن الأرض خير من ظهرها».

## شيوخه:

وأما شيوخه، فإنهم خير سلف لخير خلف، فهم أعلام الهدى، ومصايح الدجى، ومنجاة من الردى؛ فيهم اشتهر الدين، وبه اشتهروا؛ فأقاموا بفضل الله السنة، وهدموا

(١) مدينة مشهورة بـ«الشام»، واسعة، كثيرة الخيرات، طيبة الهواء... قيل سميت «حلب»؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - كان نازلاً بها يلجأ غنمة في الجمعات، ويتصدق به فتقول الفقراء: حلب. وقيل كان «حلب» و«حمص» و«برذعة» إخوة من عمليق، فبنى كل واحد منهم مدينة سميت به. ينظر: مراصد الاطلاع (٤١٧).

(٢) بلد قديم كبير واسع، بينه وبين «الفرات» ثلاثة فراسخ وإلى «حلب» عشرة فراسخ. ينظر: مراصد الاطلاع (١٣١٦).

(٣) هي عاصمة مصر الخروسة. قال في المراصد (١٠٦٠): «مدينة بجنب «الفسطاط»، يجمعها سور واحد، وهي اليوم المدينة العظمى...».

(٤) قوص: بالضم، ثم السكون: وصاد مهملة: مدينة كبيرة عظيمة واسعة هي قصبه صعيد مصر. مراصد الاطلاع (١١٣٣/٣).

(٥) عبد الوهاب بن خلف بن بدر، تاج الدين، الشهير بابن بنت الأعز، والأعز كان وزير الكامل ابن العادل. ولد سنة ٦٠٤، وقرأ على المنذرى سنن أبي داود وسمع من غيره وحدث، عينه ابن عبد السلام قاضي القضاة بمصر، والوزارة، والخطابة وغيرها من المناصب، وعن ابن دقيق العيد قال: لو تفرغ ابن بنت الأعز للعلم، فاق ابن عبد السلام، وكان يقال: إنه آخر قضاة العدل. مات سنة ٦٦٥ ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ٢/١٣٨، طبقات السبكي ٥/١٣٤، البداية والنهاية ٢٤٩/١٣.

(٦) وقع في «الفتح المبين»: الكرك.

البدعة، فسعت بذكرهم الركبان، وغشت مناقبهم البلدان، فتهافت الناس عليهم من كل صقع شاسع ومكان... ولا غرو: فالعالمُ التحير، والألمى الكبير - قمين أن تقوم له الدنيا فلا تقعد، ويرحم الله الألبيري لما ذكر العلماء فقال: [من السريع].

إِنَّ أَوْلَى الْعِلْمِ بِهَذِي الْفِتْنِ تَهَيَّبُهَا مِنْ قَدِيمِ الزَّمَنِ  
فَاسْتَعْصَمُوا اللَّهَ وَكَانَ التَّقَى أَوْفَى لَهُمْ فِيهَا مِنْ أَوْفَى الْخَبْنِ  
فَهُمْ وَعَاةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ حَقًّا بِهِمْ تُدْفَعُ عَنَّا الْفِتْنِ

فهنيئاً لعالمنا أن ينتسب إلى هالة النور من كوكبة العلماء هذه، وهى الفاخرة ذات الشهرة السائرة: [من الطويل].

أَوْلَيْكَ آبَائِي فَجِنِّبِي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتَنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ  
ودونك سرداً لعقد الأنوار من كوكبة العلماء الأخيار:

فَلَمَّذَ الْأَصْفَهَانِي لِشِيُوخِ عَصْرِهِ، فَأَخَذَ فِي الْإِشْتَغَالِ فِي الْفِقْهِ عَلَى الشَّيْخِ سِرَاجِ  
الدين الهرقلي، وبالعلوم على الشيخ تاج الدين الأرموى؛ كما أخذ عن الشيخ أنير  
الدين الأبهري الجدل والحكمة، وهذه نبذة نتحدث فيها عن أشهر شيوخه:

### ١ - تاج الدين الأرموى<sup>(١)</sup>:

هو أبو الفضائل، محمد بن الحسين بن عبد الله، الأرموى، إمام علامة فى الأصول،  
بارع فى العقليات، كان من أكبر تلامذة الإمام الرازى.

وقد اختصر «المحصول» فى كتاب سماه «الحاصل»، استوطن «بغداد»، ودرس  
بالمدرسة الشريفة، وكانت له حشمة، وثروة ووجاهة، وفيه تواضع جم.

قال الذهبى: عاش قريباً من ثمانين سنة، وكان من فرسان المناظرين.

توفى - رحمه الله - سنة ٦٥٣هـ، قبل واقعة التتار<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر ترجمته فى: هدية العارفين ١٢٦/٢، وطبقات ابن قاضى شعبة ١٢٠/٢.

(٢) كانت واقعة التتار ودخولهم بغداد سنة ٦٥٦هـ.

قال العلامة ابن الأثير: لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة؛ استعظماً لها، كارهاً  
لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام  
والمسلمين، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك؟ فيأيت أمى لم تلدنى، وبأيتنى مت قبل حدوثها  
وكنت نسياً منسياً، إلا أنى حتى جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن  
ترك ذلك لا يجدى نفعاً، فنقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التى -

=عقت الأيام والليالي عن مثلها، وعمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله - سبحانه وتعالى - آدم، وإلى الآن، لم يتلوا بمثلها، لكان صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدينها.

ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصر بنى إسرائيل من القتل، وتخريب البيت المقدس، وما البيت المقدس بالنسبة إلى ما حارب هؤلاء الملائع من البلاد إلى كل مدينة منها أضعاف البيت المقدس، وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قتلوا، فإن أهل مدينة واحدة ممن قتلوا أكثر من بنى إسرائيل، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفسى الدنيا، إلا يأحوج ومأحوج.

وأما الدجال فإنه يبقى على من اتبعه، ويهلك من خالفه، وهؤلاء لم يبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنة، فإننا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

لهذه الحادثة التي استطار شررها، وعم ضررها، وسارت في البلاد كالسحاب استديرته الرياح، فإن قومًا خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون، ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر، مثل سمرقند وبخارى وغيرهما، فيملكونها، ويفعلون بأهلها ما نذكره، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان، فيفرغون منها ملكًا، وتخريبًا، وقتلًا، ونهبًا، ثم يتجاوزونها إلى الري، وهمذان، وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق، ثم يقصدون بلاد أذربيجان وأرانية، ويخربونها، ويقتلون أكثر أهلها، ولم ينج إلا الشريد النادر في أقل من سنة، هذا ما لم يسمع بمثله. ثم لما فرغوا من أذربيجان وأرانية ساروا إلى دربند شروان فملكوا مدنه، ولم يسلم غير القلعة إلى بها ملكهم، وعبروا عندها إلى بلد اللان، واللكز، ومن في ذلك الصقع من الأمم المختلفة، فأوسعوهم قتلاً، ونهبًا، وتخريبًا ثم قصدوا بلاد قفجاق، وهم من أكثر الترك عددًا، فقتلوا كل من وقف لهم، فهرب الباقون إلى الغياض رعوس الجبال، وفارقوا بلادهم، واستولى هؤلاء التتر عليها، فعلوا هذا في أسرع زمان، ولم يلبثوا إلا بمقدار مسيرهم لا غير.

ومضى طائفة أخرى غير هذه الطائفة إلى غزنة وأعمالها، وما يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، ففعلوا فيه مثل فعل هؤلاء وأشد.

هذا ما لم يطرق الأسماع مثله، فإن الإسكندر الذي اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا لم يملكها في هذه السرعة، وإنما ملكها في نحو عشر سنين، ولم يقتل أحدًا، إنما رضى من الناس بالطاعة وهؤلاء قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه، وأكثره عمارة وأهلًا. وأعدل أهل الأرض أخلاقًا وسيرة، في نحو سنة، ولم يبق أحد في البلاد التي لم يطرقتها إلا وهو خائف يتوقعهم، ويتربص وصولهم إليه.

ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم، فإنهم معهم الأغنام، والبقر، والخيل، وغير ذلك من الدواب، يأكلون حومها لا غير؛ وأما دوابهم التي يركبونها فإنها تحفر الأرض بجوارفها، =

٢ - أثير الدين الأبهري<sup>(١)</sup>:

هو أثير الدين، الفضل بن عمر بن الفضل، الأبهري السمرقندي، كان إماماً منطقياً، نظراً، له اشتغال بالطبيعات، والفلك، والحكمة.

صنف مصنفات مفيدة، منها: «الإيساغوجي»، و«تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار»، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق»، وغير ذلك، وتوفي سنة ٦٦٣هـ.  
تلاميذه:

وأما تلاميذ إمامنا، فهم بحور النور، في ظلم الديجور، قد استنوا بسنة أستاذهم، واقتدوا بعلم إمامهم، فأخرجوا من الأصول فروعاً، وفجروا منها للعلم ينبوعاً، فما زالت بهم الشريعة في صعد، والخديعة والبدعة في صيب... «ومن يشابهه أبه فما ظلم» فرحمة الله عليهم جميعاً، وعلى إمامهم البارع وعلى أشياخه، وشيوخ شيخانه، وعلى أئمة المسلمين أجمعين، آمين.

ودونك سرداً لبعض ما انتثر من أسمائهم:

= وتآكل عروق النبات لا تعرف الشعير، فهم إذا نزلوا منزلاً لا يحتاجون إلى شيء من خارج. وأما دياتهم، فإنهم يسجدون للشمس عند طلوعها، ولا يحرمون شيئاً، فإنهم يأكلون جميع الدواب، حتى الكلاب، والخنازير، وغيرها، ولا يعرفون نكاحاً بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال، فإذا جاء الولد لا يعرف أباه.

ولقد بلى الإسلام في هذه المدة بمصائب لم يتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتر، قبحهم الله، أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها.

ومنها خروج الفرنج - لعنهم الله - من المغرب إلى الشام، وقصدتهم ديار مصر، وملكهم نجر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم، ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق، وقد ذكرناه أيضاً، فإننا لله وإنا إليه راجعون.

ونسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده، فإن الناصر، والمعين، والذاب عن الإسلام معدوم، ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ﴾ فإن هؤلاء التتر إنما استقام لهم هذا الأمر لعدم المانع.

وسبب عدمه أن خوارزم شاه محمداً كان قد استولى على البلاد، وقتل ملوكها، وأفناها، وبقي هو وحده سلطان البلاد جميعها، فلما انهزم منهم لم يبق في البلاد من يمنعهم، ولا من يحميها ﴿لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ وهذا حين نذكر ابتداء خروجهم إلى البلاد.

ينظر: «الكامل» ٣٥٨/٢ وما بعدها.



## ١ - الإمام العلامة تقي الدين بن دقيق العيد<sup>(١)</sup>:

ف قيل: إنه كان يحضر درس شمس الدين الأصفهاني بـ«قوص»، وأما ابن دقيق العيد، فهو شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري.

ولد سنة ٦٢٥هـ، وتفقه بـ«قوص» على والده، وكان مالكي المذهب؛ كما تفقه بالشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الشافعية، فحَقَّق المذهبين، وسمع الحديث من جماعة، ثم ولي قضاء الديار المصرية، ودرس بـ«الشافعي»، ودار الحديث الكاملة، وغير ذلك.

وقد صَنَّف التصانيف الحسنة المشهورة، ومنها: «الإمام» في الحديث، و«الإمام»، و«الاقتراح»، في اختصار علوم ابن الصلاح، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، و«الأربعين»، في الرواية عن رب العالمين، وغير ذلك.

وقد أثنى عليه أهل العلم؛ قال الذهبي: قاضي القضاة بالديار المصرية، وشيخها، وعالمها، الإمام العلامة، الحافظ، القدوة، الورع، شيخ العصر، كان علامة في المذهبين، عارفاً بالحديث وفنونه، سارت بمصنَّفاته الركبان.

وقال ابن السبكي: ولم ندرك أحداً من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعمائة، وأنه أستاذ زمانه علماً ودينًا.

توفى - رحمه الله - سنة ٧٠٢هـ، ودفن بالقرافة الصغرى.

## ٢ - علم الدين البرزالي<sup>(٢)</sup>:

أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف بن محمد، البرزالي، الإشبيلي الأصل، الدمشقي، ولد بـ«دمشق» سنة ٦٦٥هـ.

(١) ينظر ترجمته في: البداية والنهاية ٢٧/١٤، وطبقات ابن السبكي ٢/٦، والوافي بالوفيات ١٩٣/٤، ومرآة الجنان ٢٣٦/٤، والدرر الكامنة ٩١/٤، وتاريخ ابن الوردي ٢٥٢/٢، والنجوم الزاهرة ٢٠٦/٨، وطبقات ابن قاضي شعبة ٢٢٩/٢.

(٢) ينظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٥٠١/٤، والبداية والنهاية ١٨٥/١٤، وطبقات الشافعية لابن السبكي ٢٤٦/٦، وفوات الوفيات ١٣٠/٢، والدرر الكامنة ٢٣٧/٣، وطبقات ابن قاضي شعبة ٢٧٩/٢، والبدر الطالع ١٥/٢.

وسمع ما يزيد عن ألفى شيخ. وتفقه بالشيخ تاج الدين الفزارى، المشهور بـ«الفركاح»، وصحبه، وولى مشيخة دار الحديث النورية وغيرها.

وقد صنف التصنيفات المفيدة، منها: «المعجم الكبير»، و«التاريخ» ذيلاً على تاريخ أبى شامة.

وقد نعته الذهبى بـ«الإمام، الحافظ، المتقن، الصادق الحجة، مفيدنا، ومعلمنا، ورفيقنا، محدث الشام، ومؤرخ العصر...».

توفى - رحمه الله - سنة ٧٣٩هـ.

وبالجمله: فإن تلاميذ الشمس الأصفهاني لا يحصون كثرة.

### جهوده العلمية ومصنفاته:

مما لا شك فيه أن الأصفهاني قد ارتشف من مناهل العلم ما استطاع أن يرتشف، ونهل من معين المعرفة ما شاء له أن ينهل، وأنه امتزج بثقافة عصره، وتشرب أبعادها وجوانبها، وأحاط بدقائقها وعظائمها، ولم يجمع أطرافها وآفاقها، فكان - رحمه الله - بعد أن استوعب كل ذلك ذا ثقافة عالية، وأفق واسع، وعلم عظيم.

ولقد أورثنا الأصفهاني ثروة طائلة من العلوم والمعرفة، ينوء بحملها العلماء، وتنحنى لها الجبال الشم الرواسخ، هذه الثروة الفريدة التي تنطق بالنضج والعبقرية، ويظهر فيها بوضوح اكتمال شخصية الإمام العلمية أعظم اكتمال.

ولقد أثمرت هذه الثقافات الواسعة التي احتضنها الإمام بين جوانحه، وحملها طيلة حياته في صدره، وأنتجت مؤلفات ومصنفات، تشرف الأوراق بذكر مؤلفها، ويعبق الوجود برياً مستنطقها.

ومن هنا بلغ الإمام الأصفهاني مرتبة سامقة، ومنزلة علمية رفيعة، ومكانة مرموقة، وتتضح هذه المكانة في جلاء بتميزه في الآفاق الثقافية التي حلق الأصفهاني في أجوائها، وفي آثاره وإنتاجه في شتى فنون المعرفة والعلوم.

وقد ارتكزت ثقافة الأصفهاني الواسعة على تلك الكتب والمؤلفات العلمية التي طالعها وعكف عليها سنين عديدة وارتكزت على رحلاته في شتى البقاع والبلدان، وتلمذته على يد كثير من أئمة العلم والدين.

بيد أن الإمام الأصفهاني كان مجتهداً في تحصيل هذه العلوم، مقبلاً على أساتذته فيهم وتعطش، سرى الهمة في البحث والتدقيق والتمحيص.

ومن الحق الذى لامراء فيه أن إمامنا قد بلغ الغاية القصوى، فى كل ما وضع فيه قلمه، أو اختطه بنانه، حتى إنه أصبح إماما من أئمة الدنيا، ورجلا من رجالها المعدودين، وعلمنا من أعلامها المبرزين.

وليست هذه الحقيقة خبط عشواء، فلقد أجمع كل من ترجم لهذا الإمام العظيم، أنه كان واسع المعرفة، متفننا فى العلوم، وأن ريادته كانت ذات جوانب متعددة، وآفاق كثيرة، إذ له فى كل عِلْمٍ عِلْمٌ وفى كل معرفة يد وقدم، فصنف الأصفهاني تصانيف تشهد ببراعته وعلو كعبه فى العلوم وكان من أهمها:

١ - «الكاشف عن المحصول فى علم الأصول». وهو شرحنا هذا.

٢ - «القواعد» وفيه مقدمة فى أصول الفقه، ومقدمة فى أصول الدين، ومقدمة فى المنطق، وأخرى فى الجدل.

٣ - «غاية المطلب» فى المنطق.

مكانته وثناء العلماء عليه:

كان للأصفهاني المكانة العالية بين علماء عصره؛ حيث نال منهم الثناء الجَمِّ، والمدح الوفير، وهذه بعض توقيعاتهم:

قال تاج الدين الفزاري: لم يكن بالقاهرة فى زمانه مثله فى علم الأصول.

وقال ابن الزملكاني: اعتنى بعلم أصول الفقه، والخلاف، والمنطق، وشرح «المحصول» شرحًا كبيرًا فيه نقل كثير، لم يحو كتاب على نقله.

وقال العلامة ابن السبكي: كان إمامًا فى المنطق، والكلام، والأصول، والجدل، فارسًا لا يشق غباره، متدينًا، لبيبا، ورعا، زهيا، ذا نعمة عالية، كثير العبادة والمراقبة، حسن العقيدة، وكان مهيبًا، قائمًا فى الحق، على أرباب الدولة، يخافونه أتم الخوف، وكان وقورًا فى درسه، وأخذ عنه العلم جماعة... وكان من دينه أن الطالب إذا أراد أن يقرأ عليه الفلسفة ينهائه، ويقول: لا، حتى تمتزج بالشرعيات امتزاجًا حقيقيا جيدًا؛ فله دره.

وقال الإمام الذهبي: صاحب التصانيف... وله يد طولى فى العربية والشعر، وتخرج به المصريون.

### ثناؤهم على «الكاشف»:

قال ابن الزمלקاني: وشرح «المحصول» شرحاً كبيراً، فيه نقل كثير، لم يحو كتاب على نقله؛ لكنه إذا انفرد بسؤال أو جواب كان فيه ضعف.

وقال ابن السبكي: ... وشرحه للمحصول حسن جداً، وإن كان قد وقف على شرح القرافي<sup>(١)</sup>، وأودعه الكثير من محاسنه، لكنه أوردها على أحسن أسلوب وأجود تقرير؛ بحيث إنك ترى الفائدة من كلام القرافي - وإن كان هو المبتكر لها - كالعجماء، وتراها من كلام هذا الشيخ الأصفهاني: قد تنفحت، وجرت على أسلوب التحقيق؛ ولكن الفضل للقرافي.

### عقيدته من كلامه:

قال: الحمد لله حق حمده، وصلواته على محمد عبده ورسوله.

العالم الخالق: واجب الوجود لذاته، واحد، عالم، قادر، حي، مريد، متكلم، سميع، بصير.

فالدليل على وجوده: الممكنات؛ لاستحالة وجودها بنفسها، واستحالة وجودها بممكن آخر؛ ضرورة استغناء المعلول بعلة عن كل ما سواه، وافتقار - الممكن إلى علة. والدليل على وحدته: أنه لا تركيب فيه بوجه، وإلا لما كان واجب الوجود لذاته؛ ضرورة افتقاره إلى ما تركب منه؛ ويلزم من ذلك أن يكون من نوعه اثنان؛ إذ لو كان للزم وجود الاثنین بلا امتياز؛ وهو محال.

والدليل على علمه: إيجاد الأشياء؛ لاستحالة إيجاد الأشياء مع الجهل بها.

والدليل على قدرته - أيضاً - إيجاد الأشياء، وهي إما بالذات؛ وهو محال، وإلا لكان العالم وكل واحد من مخلوقاته قديماً، فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار؛ وهو المطلوب.

والدليل على أنه حي: علمه وقدرته؛ لاستحالة قيام العلم والقدرة من غير حي.

والدليل على إرادته: تخصيصه الأشياء بخصوصيات، واستحالة التخصيص من غير مخصص.

والدليل على كونه متكلمًا: أنه أمرناه؛ لأنه بعث الرسل - عليهم السلام - لتبليغ أوامره ونواهيه، ولا معنى لكونه متكلمًا إلا ذلك.

والدليل على كونه سميعًا بصيرًا: السمعيات.

والدليل على نبوة الأنبياء - عليهم السلام - : المعجزات، وعلى نبوة سيدنا محمد ﷺ: القرآن المعجز نظمه ومعناه.

ثم نقول: كل ما أخبر به محمد ﷺ، من عذاب القبر، ومنكر ونكير، وغير ذلك من أحوال يوم القيامة، والصراط، والميزان، والشفاعة، والجنة والنار - : فهو حق؛ لأنه ممكن، وقد أخبر به الصادق؛ فيلزم صدقه، والله الموفق.

وفاته:

توفى - رحمه الله - بـ«القاهرة» فى العشرين، من رجب سنة ٦٨٨هـ، ودفن بـ«القرافة».

### ترجمة صاحب «المن»

الرازى بين يدي أصحاب التراجم:

إن من طبائع البشر التى جبل الله الناس عليها، التطلع إلى أعين الناس؛ حبًا للمدح والشهرة؛ فهذه سنة الله فى الذين خلوا من قبل.

ولم يشذ عن هذه السنة إلا النادر من بنى آدم، الذين أخلصوا دينهم وأعمالهم لله رب العالمين، فأحيا الله ذكرهم، وإن كانوا فى الأجداد راقدين.

وإن المرء ليعجب العجب العجاب حين يسمع عن إمام مات منذ قرون وسنوات طويلة، ثم يخرج الله أثره، ويحيى ذكره، وكأن قد حَيَّ بعد موات، وابتعث بعد رقاد: [من الرجز]:

وَأِنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيثٌ بَعْدَهُ فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا لِمَنْ وَعَى

ولقد كان صاحبنا الإمام الرازى أحد أولئك الجهابذة، الذين ابتعث الله أسماءهم وأعمالهم، فكانوا أعلام هدى، ونيراس حياة.

كنيته، اسمه، نسبه:

هو الإمام العلامة: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على، فخر الدين الرازى.

وإنما هو رازى؛ لأن الرجل ولد فى مدينة «الرى»<sup>(١)</sup>.

وهو - أيضا - الطبرستانى؛ نسبة إلى «طبرستان»<sup>(٢)</sup>، حيث كانت أسرته تقيم قبل انتقالها إلى مدينة «الرى».

وهو - ثالثا - القرشى؛ نسبة إلى «قريش» كما نص غير واحد، منهم النسابة إسماعيل بن حسين بن محمد العلوى المروزى؛ فقد صنف كتاباً فى نسب إمامنا، سماه «الفخرى».

وقد وجدنا ابن عنين يمدحه بالعروبة، فقال فى ديوانه<sup>(٣)</sup>: [من الكامل]:

مِنْ دَوْحَةِ فَخْرِيَّةٍ عُمَرِيَّةٍ      طَابَتْ مَغَارِسُ مَجْدِهَا الْمُتَأْتِلِ  
مَكِّيَّةِ الْأَنْسَابِ زَاكِ أَصْلُهَا      وَفُرُوعُهَا فَوْقَ السَّمَاءِ الْأَعْزَلِ

وقد أخطأ بعض الناس فى نسبتهم «الرازى» إلى العجمة، منهم:

١ - الدسوقى فى حاشيته<sup>(٤)</sup> على «شرح القطب، على الشمسية»:

فإنه قال: «والفخر الرازى والسعد وغيرهما من الأعاجم».

٢ - ابن خلدون فى مقدمته<sup>(٥)</sup>:

(١) بفتح أوله، وتشديد ثانيه: مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، كثيرة الخيرات، قصة بلاد الجبال، على طريق السابلة.

قال الإصطخرى: كانت أكبر من أصفهان بكثير، تفانى أهلها بالقتال فى عصبية المذاهب حتى صارت كأحد البلدان.

قال الشاعر يهجو أهلها: [من مجزوء الرجز]

الـرى دار فارغـه      لها ظلال سابعه  
على تىوس ما لهم      فى المكرمات بازغـه

ينظر: مراصد الاطلاع/٦١٥.

(٢) بفتح أوله، وثانيه، وكسر الراء: بلاد واسعة مدن كثيرة؛ يشملها هذا الاسم يغلب عليها الجبال، وهى تسمى بمازندران، وهى مجاورة لجيلان وديلمان، وهى من الرى وقومس. ينظر: مراصد الاطلاع ٨٧٨.

فإنه قال فى معرض الحديث عن السعد التفتازانى:

«وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب...».

### ٣ - سامى الكيالى:

فى كتابه: «السهروردى» ص ٧.

وقد نسب الرازى أيضاً، فقيلاً: التيمى، نسبة إلى تيم قريش<sup>(١)</sup>، وهى تيم بن مرة، وقد انتسب إليها جماعة من الصحابة والتابعين، أشهرهم: أبو بكر الصديق، ومحمد بن المنكر.

وهو أيضاً: البكرى؛ نسبة إلى خليفة المسلمين الأول، أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - كما نص على ذلك كثير ممن ترجموا له.

### مولده:

ولد أبو عبد الله سنة ثلاث وأربعين - وقيل: سنة أربع وأربعين - وخمسمائة؛ هكذا فى طبقات ابن السبكى.

وفى «وفيات الأعيان»: وكانت ولادة فخرالدين فى الخامس والعشرين من شهر رمضان، سنة أربع وأربعين - وقيل: سنة ثلاث وأربعين - وخمسمائة بـ«الرى».

وفى «الوافى»: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة».

وفى «السير» للإمام الذهبى: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة».

ولعل هذا هو الراجح.

### نشأته:

لقد تعلم الفخر فى باكورة عمره كما يتعلم أبناء عصره، فنراه يقبل على طلب العلم بنهم وشدة، وهو لا يزال فى ربيع حياته وعنفوان شبابه.

ولقد كان من أكبر الدوافع لإمامنا على الطلب: شغفه بالمعرفة وحبُّه للعلم، فالتاس - فى عصره - يروحون جيئةً وذهاباً فى طلب العلم، فيجلسون للشيوخ، ويسمعون منهم، ويكتبون عنهم.

(١) ينظر أخبارها فى: اللباب فى تهذيب الأنساب ١/٢٣٣، ومعجم البلدان ٢/٢٩٤، وصبح

الأعشى ١/٣٥٤، ومعجم قبائل العرب ١/١٣٨.

وطبيعي أن يتجه الرازي - بداية - في سبيل تعلمه إلى ساحة والده، فينيخ فيها رحله، وينهل من المنهل الروي، فيسمع منه؛ ولم لا وقد كان الإمام ضياء الدين أحد كبار علماء الشافعية في عصره، وكان خطيب «الري»، وسيأتي الكلام عليه ضمن شيوخه.

والمقصود: أن الفخر نشأ نشأة علمية، وحرص ألا يضيع شيء من وقته سدى، فنراه يقول:

«والله، إننى لأتأسف في الفوات عن الاشتغال في طلب العلم في وقت الأكل؛ فإن الوقت والزمان عزيز».

ولقد سابق الفخر الأجداد، فاستولى على الأمد بغلابه، ولم ينض ثوب شبابه، أدمن التعب في السؤدد جاهداً، حتى تناول الكواكب قاعداً، وما اتكل على أوائله، ولا سكن إلى راحت بكره وأصائله، فسما إلى رتب الكهول صغيراً، وشن كتيبة ذهنه على العلوم مغيراً، فسبها معنى وفصلاً، وحوها فرعا وأصلاً.

ومما بلغه هذه المنزلة: أن الله - سبحانه - حباه بذهن وقاد، وقرينة مستنيرة، فحفظ في فترة وجيزة كتباً عظيمة، منها «الشامل، في علم الكلام» لإمام الحرمين و«المستصفي في علم الأصول» لحجة الإسلام الغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري.

حتى قال: «ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة».

فيا لله العجب، أين نحن من أولئك، بل أين نحن من هؤلاء: [ من الكامل]

لا تَعْرِضَنَّ بِذِكْرِنَا مَعَ ذِكْرِهِمْ      ليس الصَّحِيحُ إِذَا مَشَى كَالْمَقْعَدِ

شيوخه:

١ - عمر بن الحسين بن الحسن، الإمام الجليل ضياء الدين، أبو القاسم الرازي، والد الإمام فخر الدين، ذكره السبكي في طبقاته الكبرى، فقال:

«كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه «غاية المرام» في مجلدين، وهو من أنفك كتب أهل السنة وأشدّها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً في فضائل أبي الحسن الأشعري وأتباعه»، أخذ المذكور علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وأخذ الفقه عن صاحب «التهذيب»، وكان فصيح اللسان، قوى الجنان، فقيهاً، أصولياً، متكلماً، صوفياً، خطيباً، محدثاً، أديباً، له نثر في غاية الحسن



يكاد يحكى ألفاظ مقامات الحريرى من حسنه وحلاوته ورشاقه سجعه». ولم يذكر السبكى وقت وفاته<sup>(١)</sup>، وقيل: وفاته سنة تسع وخمسين وخمسمائة<sup>(٢)</sup>.

ولأن الإمام الرازى تَلَمَّذَ على والده، فقد كان متأثراً بما سمعه والده من شيوخه وهم كثر، نذكر منهم ما ذكره الفخر عن سلسلة شيوخه فى العقائد، فحكى ابن خلكان قال:

«وذكر فخر الدين فى كتابه الذى سماه «تحصيل الحق»: أنه اشتغل فى «علم الأصول» على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى، وهو على الشيخ أبى الحسين الباهلى، وهو على شيخ السنة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبى على الجبائى أولاً، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة».

وعن سلسلة شيوخه فى فنى الفقه والأصول قال:

«وأما اشتغاله فى المذهب: فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبى محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوى، وهو على القاضى حسين المروزى، وهو على القفال المروزى، وهو على أبى زيد المروزى، وهو على أبى إسحاق المروزى، وهو على أبى العباس بن سريج، وهو على أبى القاسم الأنماطى، وهو على أبى إبراهيم المزنى، وهو على الإمام الشافعى، رضى الله عنه».

وهذه ترجمة لتلك السلسلة المباركة:

١ - سلمان - بفتح السين - بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق ابن زيد بن زياد بن ميمون بن مهران، أبو القاسم الأنصارى، تلميذ إمام الحرمين، كان فقيهاً، إماماً فى علم الكلام والتفسير، زاهداً، ورعاً، يكتسب من خطه، صاحب أبا القاسم القشيرى مدة، ولازم إمام الحرمين وأتقن عليه الأصلين، وقد شرح «الإرشاد» للإمام، توفى فى جمادى الآخرة سنة اثنتى عشرة، وقيل غير ذلك<sup>(٣)</sup>.

٢ - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهية ٢/ ١٥، وطبقات ابن السبكى ٤/ ٢٨٥.

(٢) هدية العارفين ١/ ٧٨٤.

(٣) ينظر: طبقات ابن قاضى شهية ١/ ٢٨٣، وطبقات ابن السبكى ٤/ ٢٢٢.

الحرمين، ضياء الدين، أبو المعالي ابن الشيخ أبي محمد الجويني، رئيس الشافعية بنيسابور، مولده في المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته، وتوفي أبوه وله عشرون سنة، فأقعد مكانة للتدريس؛ فكان يدرس، ويخرج إلى مدرسة البيهقي حتى حصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني الإسكافي، وخرج في الفتنة إلى الحجاز، وجاور بمكة أربع سنين يدرّس ويفتي ويجمع طرق المذهب، ثم رجع إلى «نيسابور»، وأقعد للتدريس بنظامية «نيسابور»، واستقام أمور الطلبة، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلم له المحراب والمنبر والتدريس ومجلس الوعظ، وظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر، والجمع العظيم من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل، وتفقه به جماعة من الأئمة، قال ابن السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله، قال: وقرأت بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهمداني: سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزآبادي يقول: تمتعوا بهذا الإمام؛ فإنه نزهة هذا الزمان - يعني أبا المعالي الجويني - ومن تصانيفه: «النهاية»، جمعها بمكة وحررها بنيسابور، ومختصرها له ولم يكمله، قال فيه: إنه يقع في الحجم من «النهاية» أقل من النصف، وفي المعنى أكثر من النصف، وكتاب «الأساليب في الخلاف»، وكتاب «الغياثي» مجلد متوسط يسلك به غالب مسالك الأحكام السلطانية والرسالة النظامية، وكتاب «غياث الخلق، في اتباع الحق» يبحث فيه على الأخذ بمذهب الشافعي دون غيره، وكتاب «البرهان»، في أصول الفقه، و«التلخيص»، مختصر التقريب، و«الإرشاد» في أصول الفقه أيضاً، وكتاب «الإرشاد» في أصول الدين، وكتاب «الشامل» في أصول الدين أيضاً، وكتاب «غنية المسترشدين» في الخلاف.

وتوفي في ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة<sup>(١)</sup>.

٣ - إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإمام ركن الدين، أبو إسحاق الإسفراييني، المتكلم الأصولي الفقيه، شيخ أهل خراسان؛ يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة، منها: «جامع الحلّي في أصول الدين والرد على الملحدين» في خمس مجلدات، وتعليقه في أصول الفقه، وذكر الرافعي في أثناء الغصب وأثناء النكاح:

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/٢٥٥، وطبقات ابن السبكي ٣/٢٤٩، وفيات الأعيان

أنه شرح فروع ابن الحداد، وله غير ذلك، خرج له أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء، وذكره في تاريخه لجلالته - وقد مات الحاكم قبله - فقال: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق، وقد أقر له العلماء بالتقدم. قال: وبنى له مدرسة لم يبن مثلها فدرس فيها، وقال الشيخ أبو إسحاق: درس عليه شيخنا أبو الطيب، وعنه أخذ علم الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، قال أبو القاسم ابن عساكر: حكى لي من أثق به: أن صاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والإسفرائيني، وكانوا متعاصرين من أصحاب [أبي] الحسن الأشعري - قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفرائيني نار تحرق، وتوفى يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة بنيسابور، ونقل إلى إسفراين فدفن بمشهد بها، نقل عنه الرافعي في الحيض، وفي الاجتهاد في دخول وقت الصلاة، وفي استقبال القبلة وسجود السهو، ثم كرر النقل عنه<sup>(١)</sup>.

٤ - أبو الحسين محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن سعيد الباهلي:

ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وكان مؤرخاً، وله تصانيف، ومنها: «تاريخ الباهلي»، ومصنف في الآثار المأثورة عن رسول الله، والكلام على أحكامها، وله كتاب في اختلاف العلماء<sup>(٢)</sup>.

٥ - علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي برد بن أبي موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والمصحح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل: سنة سبعين، أخذ علم الكلام أولاً عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه، ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، وشرع في الرد عليهم، والتصنيف على خلافهم، ودخل بغداد، وأخذ عن زكريا الساجي وغيره، وقال أبو بكر الصيرفي - وهو من نظراء الشيخ أبي الحسن -: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: أفضل أحوالي أن أفهم كلام الشيخ أبي الحسن، وكان لا يتكلم في علم الكلام إلا حيث وجب عليه نصرته الحق، قال الخطيب البغدادي: أبو الحسن الأشعري، المتكلم،

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١٧٠، وطبقات ابن السبكي ٣/١١١، وطبقات الشيرازي

صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة، وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفى.

وحكى عن الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى: أن أبى الحسن كان يقرأ على أبى إسحاق المروزى الفقه، وهو يقرأ على أبى الحسن الكلام، وقد جمع الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر له ترجمة حسنة، ورد على من تعرض له بالطعن وذكر فضائله، ومصنفاته، ومتابعته فى كتبه المذكورة السنة، وانتصارها لها، وذبه عنها، ومن أخذ عنه من العلماء الأعلام، سماه «تبيين كذب المفتري»، فيما نسب إلى الشيخ أبى الحسن الأشعري، وهو كتاب مفيد، وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق، وأبو بكر بن فورك فى طبقات المتكلمين بأن الأشعري شافعى، توفى فى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل: سنة عشرين، وقيل: سنة ثلاثين، قال أبو محمد بن حزم: إن لأبى الحسن خمسة وخمسين تصنيفاً؛ ذكره ابن الصلاح فى طبقاته<sup>(١)</sup>.

٦ - محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو على الجبائى، أحد أئمة المعتزلة، أخذ علم الكلام عن الشَّحَّام المعتزلى رئيس المعتزلة البصرية فى عصره، وأخذ عنه الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري علم الكلام، وله معه مناظرات ذكر الأشعري بعضها فى «مقالات الإسلاميين»، ولد سنة ٢٣٥هـ، وتوفى فى شعبان سنة ٣٠٢هـ<sup>(٢)</sup>.

### وأما شيوخ سلسلة الفقه والأصول، فهذه ترجمتهم:

١ - الحسين بن مسعود بن محمد، العلامة محبى السنة أبو محمد البغوى، ويعرف بابن الفراء تارة، وبالفراء أخرى، أحد الأئمة، تفقه على القاضى الحسين، وكان ديناً، عالماً، عاملاً على طريقة السلف، وكان لا يلقى الدرس إلا على طهارة، وكان قانعاً باليسير، يأكل الخبز وحده، فعُدل فى ذلك فصار يأكله بالزيت، قال الذهبى: كان إماماً فى التفسير، إماماً فى الحديث، إماماً فى الفقه، بورك له فى تصانيفه، ورزق القبول؛ لحسن قصده وصدق نيته، وقال السبكي فى تكملة شرح المهذب: قلَّ أن رأيناه يختار شيئاً إلا وإذا بحث عنه وجد أقوى من غيره، هذا مع اختصار كلامه، وهو يدل على نبيل كبير، وهو حرى بذلك؛ فإنه جامع لعلوم القرآن والسنة والفقه، توفى بمرور الروذ فى شوال سنة عشرة وخمسمائة، ودفن عند شيخه.

قال الذهبى: ولم يحج، قال: وأظنه جاوز الثمانين، والبغوى منسوب إلى «بغا» بفتح

(١) ابن قاضى شهبة ١/ ١١٣.

(٢) ينظر: طبقات ابن السبكي ٢/ ٢٥٠، روضات الجنات ص ١٦١.

الباء، قرية بين «هراة» و«مرو»، ومن تصانيفه «التهذيب» لخصه من تعليق شيخه، وهو تصنيف متين محرر عار عن الأدلة غالباً، وشرح المختصر وهو كتاب نفيس، وأكثر الأذرعى من النقل عنه، ولم يقف عليه الأسنوى. والفتاوى، وكتاب «شرح السنة»: وقد حققناه و«معالم التنزيل» فى التفسير، و«المصاييح» و«الجمع بين الصحيحين»، وغير ذلك<sup>(١)</sup>.

٢ - الحسين بن محمد بن أحمد القاضى، أبو على المروزى، صاحب التعليقة المشهورة فى المذهب، أخذ عن القفال، وهو والشيخ أبو على أنجب تلامذة القفال، وأوسعهم فى الفقه دائرة، وأشهرهم فيه اسماً، وأكثرهم له تحقيقاً، قال عبد الغافر: كان فقيه خراسان، وكان عصره تاريخاً به، وقال الرافعى فى التذنيب: إنه كان كبيراً، غواصاً فى الدقائق، من الأصحاب الغر الميامين، وكان يلقب بحجر الأمة، وقال النووى فى تهذيبه: وله التعليق الكبير، وما أجزل فوائده وأكثر فروعه الاستفادة! ولكن يقع فى نسخه اختلاف، وكذلك تعليق الشيخ أبى حامد، قال الأسنوى: وللقاضى فى الحقيقة تعليقان، يمتاز كل منهما على الآخر بزوائد كثيرة، وسببه اختلاف المعلقين عنه، ولهذا نقل ابن خلكان فى ترجمة أبى الفتح الأرعاني: أن القاضى الحسين قال فى حقه: «ما علق أحد طريقتى مثله، وقد وقع لى التعليقان بحمد الله»، وله الفتاوى المشهورة، وكتاب «أسرار الفقه» نحو «التبني» قريب من كتاب «محاسن الشريعة» للقفال الشاشى، يشتمل على معان غريبة ومسائل، وشرح الفروع، وقطعة من شرح التلخيص، توفى فى المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة، وممن أخذ عنه أبو سعد المتولى والبغوى، قال الذهبى: ويقال: إن أبا المعالى تفقه عليه أيضاً، ومتى أطلق القاضى فى كتب متأخرى المراززة، فالمراد المذكور<sup>(٢)</sup>.

٣ - عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزى، الإمام الجليل، أبو بكر القفال الصغير، شيخ طريقة خراسان، وإنما قيل له القفال، لأنه كان يعمل الأقفال فى ابتداء أمره، وبرع فى صناعتها حتى صنع قفلاً بآلاته ومفتاحه وزن أربع حبات، فلما كان ابن ثلاثين سنة أحس من نفسه ذكاءً، فأقبل على الفقه، فاشتغل به على الشيخ أبى زيد وغيره، وصار إماماً يقتدى به فيه، وتفقه عليه خلق من أهل خراسان وسمع الحديث، وحدث وأملى، قال الفقيه ناصر العمرى: لم يكن فى زمان أبى بكر القفال أفقه منه، ولا يكون بعده

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢٨١/١، وطبقات ابن السبكي ٢١٤/٤، وفيات الأعيان ٤٠٢/١، وشذرات الذهب ٤٨/٤.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢٤٤/١، وطبقات ابن السبكي ١٥٥/٣، وفيات الأعيان

مثله، وكنا نقول: إنه ملك في صورة إنسان، وقال الحافظ أبو بكر السمعاني في أماليه: أبو بكر القفال وحيد زمانه فقهاً، وحفظاً، وورعاً، وزهداً، وله في المذهب من الآثار ما ليس لغيره من أهل عصره، وطريقته المهذبة في مذهب الشافعي التي حملها عنه أصحابه: أمتن طريقة، وأكثرها تحقيقاً، رحل إليه الفقهاء من البلاد، وتخرج به أئمة، وذكر القاضى الحسين أن أبا بكر القفال كان في كثير من الأوقات يقع عليه البكاء في الدروس، ثم يرفع رأسه، ويقول: ما أغفلنا عما يراد بنا، وقال الشيخ أبو محمد: أخرج القفال يده، فإذا على ظهر كفه آثار، فقال: هذا من آثار عملي في ابتداء شببتي، وكان مصاباً بإحدى عينيه، وتوفي بمرو في جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وأربعمائة وعمره تسعون سنة. ومن تصانيفه «شرح التلخيص» وهو مجلدان، و«شرح الفروع» في مجلدة، وكتاب «الفتاوى» له في مجلدة ضخمة، كثيرة الفائدة<sup>(١)</sup>.

٤ - محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ الزاهد، أبو زيد، الفاشاني - بفاء، وشين معجمة، ونون - المروزي، ولد سنة إحدى وثلاثمائة، أخذ عن أبي إسحاق المروزي، وجاور بمكة سبع سنين، قال الحاكم: كان أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعي، وأحسنهم نظراً، وأزهدهم في الدنيا؛ سمعت أبا بكر البزاز يقول: عادلته الفقيه أبو زيد من نيسابور إلى مكة، فما أعلم أن الملائكة كتبت عليه خطيئة؛ وقال الخطيب: حَدَّثَ بصحيح البخاري عن الفربري، وأبو زيد أجل من روى ذلك الكتاب. وقال الشيخ أبو إسحاق: كان حافظاً للمذهب، حسن النظر، مشهوراً بالزهد، وعنه أخذ أبو بكر القفال المروزي وفقهاء مرو، وقال إمام الحرمين في «النهاية» في باب التيمم: إنه كان من أذكى الناس قريحة. توفي في رجب سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة و«فاشان» قرية من قرى «مرو»، خرج منها جماعة من العلماء، ويقال: باشان - بالباء الموحد - أيضاً: قرية من قرى «هراة»، و«قاشان» - بالقاف والشين المعجمة - مدينة قريية من «هراة»<sup>(٢)</sup>.

٥ - إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزي، أحد أئمة المذهب، أخذ الفقه عن عبدان المروزي، ثم عن ابن سريج والإصطخري، وانتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، وصنف كتباً كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة يفتى ويدرس، وانتفع به أهلها، وصاروا

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١٨٢، وطبقات الشافعية ٣/١٩٨، ووفيات الأعيان ٢/٢٤٩، وطبقات الفقهاء ص ١٠٥.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١٤٤، وتاريخ بغداد ١/٣١٤.

أئمة؛ كابن أبي هريرة، وأبي زيد المروزي، وأبي حامد المروزي. قال العبادي: وهو الذي قعد في مجلس الشافعي بمصر سنة القرامطة، واجتمع الناس عليه، وضربوا إليه أكباد الإبل، وسار في الآفاق من مجلسه سبعون إماماً من أصحاب الشافعي، وقال الشيخ أبو إسحاق: انتهت إليه الرئاسة في العلم ببغداد، وشرح المختصر، وصنف الأصول، وأخذ عنه الأئمة، وانتشر الفقه عن أصحابه في البلاد، وخرج إلى مصر، ومات بها في رجب سنة أربعين وثلاثمائة، ودفن عند الشافعي، ومن تصانيفه «شرح المختصر» في نحو ثمانية أجزاء، وكتاب «التوسط بين الشافعي والمزني» لما اعترض به المزني في «المختصر»، وهو مجلد ضخيم؛ يرجح فيه الاعتراض تارة، ويدفعه أخرى<sup>(١)</sup>.

٦ - أحمد بن عمر بن سريح، القاضي أبو العباس البغدادي، حامل لواء الشافعية في زمانه، وناشر مذهب الشافعي، وتفقه بأبي القاسم الأنطاطي وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة، قال أبو علي بن خيران: سمعت أبا العباس بن سريح يقول: رأيت كأننا مطرنا كبريتاً أحمر، فمألت أكمامي وحجري، فعُبر لي أن أرزق علماً عزيزاً كعزة الكبريت الأحمر، وقال أبو الوليد الفقيه: سمعت ابن سريح يقول: قل ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح؛ يفوته الفقه، ولا يصل إلى معرفة الكلام، وقال العبادي في ترجمة ابن سريح: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعي، ومعارض جوابات الخصوم، وقال الشيخ أبو إسحاق: كان من عظماء الشافعيين، وعلماء المسلمين، وكان يقال له: الباز الأشهب، وولى قضاء شيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني، قال: وسمعت شيخنا أبا الحسن الشيرجى الفرضي صاحب اللبان يقول: إن فهرست كتب أبي العباس تشتمل على أربعمئة مصنف، وقام بنصرة هذا المذهب، ورد على المخالفين، وفرغ على كتب محمد بن الحسن.

مات في جمادى الأولى سنة ست وثلاثمائة، عن سبع وخمسين سنة بـ«بغداد»، ودفن بالجانب الغربي<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر ترجمته في الأعلام ٢١/١، وتاريخ بغداد ١١/٦، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩٢، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٦٨، والفهرست ٢١٢/١، ووفيات الأعيان ٧/١، ومرآة الجنان ٣٣١/٢، ومعجم البلدان ١١٦/٥، وطبقات الشافعية لابن هداية ص ١٩، ومعجم المؤلفين ٣/١، وكشف الظنون ١٦٣٥، وطبقات ابن قاضي شهبة ١٠٥/١.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ٨٩/١، وطبقات الفقهاء ص ٨٩، ووفيات الأعيان ٤٩/١ =

٧ - عثمان بن سعيد بن بشار، أبو القاسم الأنطاطي البغدادي الأحول، أحد أئمة الشافعية في عصره، أخذ الفقه عن المزني والربيع، وأخذ عنه أبو العباس بن سريج، قال الشيخ أبو إسحاق: كان هو السبب في نشاط الناس لكتب فقه الشافعي وتحفظه، قال الخطابي في «الرسالة الناصحية»: «أنا أبو عمر غلام ثعلب قال: سمعت ابن بشار الأنطاطي يقول: سمعت المزني يقول: قال لي الشافعي: إياك وعلماً إذا أخطأت فيه قيل لك: كفرت، وعليك بعلم إذا أخطأت فيه قيل لك: أخطأت أو لحن، قال السبكي في «الطبقات الكبرى»: وعليه تفقه ابن سريج، والإصطخري، وابن خيران، ومنصور التميمي، وابن الوكيل.

مات في شوال سنة ثمان وثمانين ومائتين<sup>(١)</sup>.

٨ - إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق، أبو إبراهيم، المزني المصري، الفقيه الإمام صاحب التصانيف، أخذ عن الشافعي، وكان يقول: أنا خلق من أخلاق الشافعي، ذكره الشيخ أبو إسحاق أول أصحاب الشافعي، وقال: كان زاهداً، عالماً، مجتهداً، مناظراً، محجاجاً، غواصاً على المعاني الدقيقة، صنف كتباً كثيرة، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي، ولد سنة خمس وسبعين ومائة، وتوفي في رمضان، وقيل: في ربيع الأول، سنة أربع وستين ومائتين، وكان مجاب الدعوة، قال الرافعي في باب الوضوء: وعن المزني أن التحليل واجب، ورواه ابن كنج عن بعض الأصحاب، فإن أراد المزني فتفرداته لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعي، لكن نقل الرافعي في باب الخلع عن الإمام أنه قال: أرى كل اختيار للمزني تحريماً؛ فإنه لا يخالف أصول الشافعي، لا كأبي يوسف ومحمد؛ فإنهما يخالفان أصول صاحبهما كثيراً<sup>(٢)</sup>.

= وتاريخ بغداد ٢٧٨/٤، وطبقات الشافعية للسبكي ٨٧/٢، والبداية والنهاية ١١/١٢٩، وتذكرة الحفاظ ٣/٨١١، والمنتظم ٦/١٤٩، وشذرات الذهب ٢/٢٤٧، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٦٢، والنجوم الزاهرة ٣/١٩٤.

(١) ينظر: تاريخ بغداد ١١/٢٩٢، وفيات الأعيان ٢/٤٠٦، العبر ٢/٨١، وطبقات الشافعية للسبكي

٥٢/٢، وشذرات الذهب ٢/١٩٨، ومرآة الجنان ٢١٥، وطبقات ابن قاضي شهبة ١/٨٠.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/٥٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، وطبقات الشافعية

للسبكي ١/٢٣٨، وفيات الأعيان ١/١٩٦ والفهرست ١/٢١٢، وشذرات الذهب ٢/١٤٨،

والنجوم الزاهرة ٣/٣٩، والعبر ٢/٢٨، وتهذيب الأسماء واللغات ٢٨٥، ومرآة الجنان

٢/١٧٧، ومروج الذهب ٨/٥٦، وكشف الظنون ٤٠٠، ١٦٣٥، ٢٠٠٠، وإيضاح المكنون

٢/٤٢٤، والأعلام ١/٣٢٧، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٩، ومعجم المؤلفين ٢/٣٠٠،



٩ - محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، جد النبي ﷺ. وشافع بن السائب هو الذى ينسب إليه الشافعى، لقي النبي ﷺ فى صغره، وأسلم أبوه السائب يوم بدر؛ فإنه كان صاحب راية بنى هاشم، وكانت ولادة الشافعى بقرية من الشام يقال لها: «غزة»، قاله ابن خلكان، وابن عبد البر، وقال صاحب «التنقيب»: «معنى من مكة، وقال ابن بكار: بعسقلان، وقال الزوزنى باليمن، والأول أشهر، وكان ذلك فى سنة خمسين ومائة، وهى السنة التى مات فيها الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - ومنهم من قال: إنه ولد فى يوم مات فيه أبو حنيفة، قال البيهقى: والتقييد باليوم لم أجده إلا فى بعض الروايات، أما التقييد بالسنة فهو مشهور من بين أهل التواريخ، ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، ونشأ بها وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم ابن خالد مفتى مكة، فأذن له فى الإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة، فرحل إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة، فلازمه حتى توفى مالك - رحمه الله - ثم قدم «بغداد» سنة خمس وتسعين ومائة، وأقام بها سنتين، فاجتمع عليه علماءها، وأخذوا عنه العلم، ورجع كثير من مذاهبهم إلى قوله، وصنف بها الكتب القديمة ثم خرج إلى «مكة» حاجاً، ثم عاد إلى «بغداد» سنة ثمان وتسعين ومائة، فأقام بها شهرين أو أقل، فلما قتل الإمام موسى الكاظم - رضى الله تعالى عنه - خرج إلى مصر، فلم يزل بها ناشراً للعلم، وصنف بها الكتب الجديدة، فأصابته ضربة شديدة فمرض بسببها أياماً، فدخل عليه أحمد بن حنبل والمزنى يعودانه قالوا: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟ فقال: يا إخوانى، أصبحت من الدنيا راحلاً، وإخوانى مفارقاً، ولكأس المنية شارباً، ولسوء أعمالى ملاقياً، وعلى الله واردة، فلا أدري روحى: تصير إلى الجنة، فأهنيها، أو إلى النار فأعزيها، ثم بكى وأنشأ يقول: [من الطويل].

وَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَضَاقَتْ مَذَاهِبِي      جَعَلْتُ الرَّجَا مِنِّي لِعَفْوِكَ سُلْمًا  
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَّتْهُ      بِعَفْوِكَ رَبِّي كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمًا

فبكى وبكى من حوله، فنظر إليهم، وقال: الوداع الوداع يا أصحابى، الفراق الفراق يا أحببى، ثم توجه إلى القبلة، وتكلم بالشهادتين، وانتقل إلى رحمة الله تعالى، إنا لله وإنا إليه راجعون، اللهم ارفعه إلى مرام همته وشفِّعه فى زمرة، كان ذلك يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين، ودفن بالقرافة بعد العصر فى يومه<sup>(١)</sup>.

وهذا عود إلى شيوخ الفخر الرازي:

أحمد بن زرّ بن كمّ بن عقيل أبو النصر، الكمال، السمناني.  
قال السبكي<sup>(١)</sup>: «أبوه زرّ» بكسر الزاي بعدها راء مشددة.  
وجده «كمّ» بضم الكاف، بعدها ميم مشددة؛ كذا أحفظه.  
وسمعت من يقول: بل والده زرّينكمّ، بفتح الزاي، ثم الراء الساكنة الخفيفة، ثم آخر  
الحروف ساكنة، ثم نون، ثم كاف مضمومة، ثم ميم مشددة.  
قال: وهو اسم عجمي، على هيئة مضاف ومضاف إليه، وجده عقيل.  
«والسمناني»<sup>(٢)</sup> بكسر السين المهملة، وسكون الميم، وفتح النون، وفي آخرها نون  
أخرى، هذه النسبة إلى «سمنان»، وهو اسم يطلق على مدينة وقريتين.  
تفقه على محمد بن يحيى، وكان مقدم أصحابه، ومعيد درسه.  
مات بنيسابور، سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

ثم قرأ الفخر الحكمة على المجد الجليلي بـ«مراغة»<sup>(٣)</sup>، وهو من كبار علماء الحكمة  
المشهورين.

تلاميذه:

تلمذ للإمام الرازي كثيرون من طلبة العلم، حتى صاروا أعلاماً يشار إليهم بالبنان،  
وتعقد على تعظيمهم الأركان، ويقر بفضلهم الإنس والجان، وآية ذلك أن خلد ذكرهم  
الزمان.

وهذه ترجمة لهم:

١ - عبد الحميد بن عيسى بن عمرو بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف،

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٦/٦ - ١٧.

(٢) ينظر: اللباب ٥٦٥/١.

(٣) بلدة مشهورة بأذربيجان، كانت قصبتها، وبها آثار ومدارس، وكانت تدعى إفراهيرود؛ فعسكر  
بها مروان بن محمد بن مروان بن الحكم، وهو والي أرمينية وأذربيجان منصرفه عن غزو موقان،  
وبها سرحين كثير، وكانت دوابه ودواب أصحابه تتمرغ فيها؛ فجعلوا يقولون: ابنوا قرية  
المراغة، وهذه قرية المراغة. فابتنها مروان، وتآلف الناس بها فكثروا، وبني خزيمه بن حازم في  
ولاية الرشيد سورها وحصنها. ينظر: مرصد الاطلاع ١٢٥٠.

العلامة شمس الدين، أبو محمد الخسروشاهي، الفقيه، المتكلم، ولد بخسروشاه سنة ثمانين وخمسائة، أخذ علم الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي، وبرع وتفنن في علوم متعددة ودرس وناظر، وقد اختصر «المهذب» في الفقه، و«الشفاء» لابن سينا، وله إشكالات وإيرادات جيدة، وسمع الحديث من جماعة، روى عنه الدياتي، وممن أخذ عنه: الخطيب زين الدين بن المرحل، قال السيد عز الدين: اشتغل بعلم المعقول على الإمام فخر الدين وبرع فيه، وأقرأه مدة. كان أحد العلماء المشهورين الجامعين لفنون من العلم، مات في شوال سنة اثنتين وخمسين وستمائة بدمشق، ودفن بقاسيون، و«خسروشاه» قرية بقرب تبريز<sup>(١)</sup>.

٢ - زكي بن الحسن بن عمر، أبو أحمد البيلقاني، فقيه، مناظر، متكلم، أصولي، ومحقق.

ولد سنة اثنتين وثمانين وخمسائة.

ودخل «خراسان»، وقرأ على الإمام فخر الدين، وعلى تلميذه القطب المصري، وسمع الحديث من المؤيد الطوسي، وغيره، وقدم «دمشق» فحدث بها.

روى عنه الشيخ جمال الدين الصابوني، والحديث نور الدين علي بن جابر الهاشمي، وشهاب الدين أحمد بن محمد الإسمردى، وغيرهم.

وسلك سبيل المتجر، وأقام بالإسكندرية مدة على هيئة التجار، ثم دخل اليمن واشتهر بها، وشغل الناس بالعلم.

قال ابن جابر: كان فريد دهره: علمًا، وزهدًا، وورعًا.

قال: وتوفى بـ«ثغر عدن» سنة ست وسبعين وستمائة<sup>(٢)</sup>.

٣ - إبراهيم بن عبد الوهاب بن علي، عماد الدين، أبو المعالي، الأنصاري الخزرجي الزنجاني، له على «الوجيز» تعليق في جزأين، مشتمل على فوائد، ذكر في خطبته ما حاصله: أنه شرع فيه في حياة الرافي، وانتقاه من شرحه الكبير له المسمى بـ«العزیز»، وسماه «نقاوة العزیز»؛ وذكر في آخره: أنه فرغ منه في شعبان سنة خمس وعشرين

(١) ينظر: الأعلام ٥٩/٤، وطبقات الشافعية للسبكي ٦٠/٥، والبداية والنهاية ١٨٥/١٣، ومعجم

البلدان ٤٣٨/٣، والنجوم الزاهرة ٣٢/٧، وشذرات الذهب ٢٥٥/٥، وهديّة العارفين ٥٠٦/١،

ومرآة الزمان ٥٢٧/٨، وطبقات ابن قاضي شهبة ١٠٨/٢.

(٢) ينظر طبقات ابن السبكي ١٤٦/٨، والعبر ٣١٠/٥، وشذرات الذهب ٣٥٢/٥.

وستمائة، وفيه أبحاث واستدراكات قوية، وأخذ المذكور عن الإمام فخر الدين الرازي، ونقل عنه في شرحه في الردة وغيرها<sup>(١)</sup>.

٤ - إبراهيم بن علي بن محمد السلمى المغربى، الحكيم المعروف بالقطب المصرى، قدم «خراسان»، وقرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وصار من كبار تلامذته، وصنف كتباً كثيرة في الطب والفلسفة، وشرح «الكليات» بكمالها من كتاب «القانون»، قتل فيمن قتل بنيسابور سنة ثمان عشرة وستمائة، أخذ عنه قاضى الشام شمس الدين الخويى وغيره<sup>(٢)</sup>.

٥ - أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المهلبى، قاضى القضاة، شمس الدين، أبو العباس، الخويى، ولد بـ«خوى» فى شوال، سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ودخل خراسان، وقرأ بها الأصول على القطب المصرى صاحب الإمام فخر الدين، وقيل: بل على الإمام نفسه، قال السبكى فى «الطبقات الكبرى»: وقرأ الفقه على الرافعى، وقرأ علم الجدل على علاء الدين الطوسى، وسمع الحديث من جماعة، وولى قضاء القضاة بالشام، وله كتاب فى الأصول، وكتاب فيه رموز حكمية، وكتاب فى النحو، وكتاب فى العروض. وفيه يقول الشيخ شهاب الدين أبو شامة: [من الخفيف].

أَحْمَدُ بْنُ الْخَلِيلِ أَرَشَدَهُ اللَّهُ      هُوَ كَمَا أَرَشَدَ الْخَلِيلَ بْنَ أَحْمَدَ  
ذَلِكَ مُسْتَخْرِجُ الْعَرُوضِ وَهَذَا      مُظْهِرُ السِّرِّ مِنْهُ وَالْعَوْدُ أَحْمَدُ

قال الذهبى: كان فقيهاً، إماماً، مناظراً، خبيراً بعلم الكلام، أستاذاً فى الطب والحكمة، ديناً كثير الصلاة والصيام، توفى فى شعبان سنة سبع - بتقديم السين - وثلاثين وستمائة<sup>(٣)</sup>.

(١) معجم المؤلفين ٥٧/١، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٤٧/٥، وكشف الظنون ٤١٢،

١١٣٨، ٢٠٠٣، وطبقات ابن قاضى شهبة ٦٩/٢

(٢) ينظر: الأعلام ٤٥/١، وطبقات الشافعية للسبكى ٤٨/٥، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة

٣٠/٢، وحسن المحاضرة للسيوطى ٣١٢/١، وهديّة العارفين ١١/١، ومعجم المؤلفين ٦٧/١،

وطبقات ابن قاضى شهبة ٥٠/٢.

(٣) ينظر معجم المؤلفين ٢١٦/١، وطبقات الشافعية للسبكى ٨/٥، وعيون الأنباء فى طبقات

الأطباء لابن أبى أصيبعة ١٧١/٢، والبداية والنهاية ١٣/١٥٥، وشذرات الذهب ١٨٣/٥،

ومرآة الجنان ٤/٢٢٢، وقضاة دمشق ص ٦٥، وطبقات ابن قاضى شهبة ٧٠/٢.

## ثناء العلماء عليه:

نال الإمام الرازى محبة الناس وثناءهم عليه، ونحن نذكر طرفاً من كلام أئمة العلم الذين نعتوه، وذكروا أخباره وسيرته:

قال العلامة ابن السبكي فى طبقاته<sup>(١)</sup>: إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع فى تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدراً على الرفاق وهل يجرى من الأقدار إلا الأمر المحتوم.

بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحر سماء على السماء وأين للسماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر.

انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بדרه التنظيم ثغور الثغور الحمديّة، تنوع فى المباحث وفنونها، وترفع فلم يرض إلا بنكت [تسحر] بيونها، وأتى بجنات طلعتها هضيم، وكلمات يقسم الدهر أن الملحد بعدها لا يقدر أن يضيف.

وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلى علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وخاض من العلوم فى بحار عميقة، وراض النفس فى دفع أهل البدع وسلوك الطريقة.

أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام رد على طوائف المبتدعة، وهداً قواعدهم حين رفض النفس للرفض، وشاع دمار الشيعة، وجاء إلى المعتزلة فاغتال الغيلانية، وأوصل الواصليّة التقمعات الواصية، وجعل العمريّة أعبداً لطلحة والزبير، وقالت الهذليّة: لا تنتهى قدرة الله على خير وصبر، وأيقنت النظامية بأنه أذاق بعضهم بأس بعض، وفرق شملهم وصيرهم قطعاً، وعبست البشرية لما جعل معتزلم سبعاً، وهشم الهشامية والبهشمية بالحجة الموضحة، وقصم الكعبية فصارت تحت الأرجل مجرحة، وعلمت الجبائية مذ قطعها أن الإسلام يجب ما قبله، وانهزم جيش الأحيدية فما عاد منهم إلا من عاد إلى القبلة، وعرج على الخوارج فدخلوا تحت الطاعة، وعلمت الأزارقة منهم أن فتكات أبيضه الحمديّة، ونار أثمره الأحمديّة، لا قبل لهم بها ولا استطاعة، وقالت الميمونية: اليمن من الله والشر، وخنست الأخصنية وما فيهم إلا من تحيز إلى فئة وفر، والتفت [إلى] الروافض، فقالت الزيدية: ضرب عمرو وخالد وبكر زيّداً، وقالت الإمامية: هذا الإمام ومن حاد عنه فقد جاء شيئاً إداً، وأيقنت السليمانية أن

٦٢ .....الكاشف عن الحصول

جنها حبس في القناني، وقالت الأزلية: هذا الذي قدر الله في الأزل أن يكون فرداً وعوده بالسبع المثاني، وقال المنتظرون: هذا الإمام وهذا اليوم الموعود، وجعلت الكيسانية في ظلال كيسه وسجل عليهم بالطاعة في يوم مشهود، ونظر إلى الجبرية شزراً، فمشى كل منهم على كره الهويينا كأنه جاء جيراً، وعلمت النجارية أن صنعها لا يقابل هذا العظيم النجار، ونادت الضرارية: لا ضرر في الإسلام ولا ضرار، وتطلع على القدرية فعبس كل منهم وبسر، ثم أقبل واستصغر، وكان من الذباب أقل وأحقر، فقتل كيف قدر، وانعطف إلى المرجئة وما أرجأهم، وجعل العدمية منه خالدية في الهون وساءهم بنارهم، ودعا الحلولية فحل عليهم ما هو أشد من المنية، وأصبحت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدى مذهب الظاهرية، وأما الحشوية قبح الله صنعهم وفضح على رعوس الأشهاد جمعهم، فشرّبوا كأساً قطع أمعاءهم، وهربوا فراراً إلى خسى الأماكن حتى عدم الناس محشاهم، وصار القائل بالجهة في أحس الجهات، وعرض عليه كل جسم وهو يضرب بسيف الله الأشعري، ويقول: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ هات، حتى نادوا بالثبور، وزال عن الناس افتراؤهم ومكرهم ﴿وَمَكْرٌ أَوَّلِكَ هُوَ يُبْشِرُ﴾، وأما النصراري واليهود فأصبحوا جميعاً وقلوبهم شتى، ونفوسهم حيارى، ورأيت الفريقين ﴿سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾، وما من نصراني رآه إلا وقال: أيها الفرد لا نقول بالثلاث بين يدك، ولا يهودى إلا سلم، وقال: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾.

هذا ما يتعلق بعقائد العقائد، وفرائد القلائد.

وأما علوم الحكماء، فلقد تدرع بجلبابها، وتلفع بأثوابها، وتسرع في طلبها، حتى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف: إنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا ﴿مَنْ لَدُنْ حَكِيمٍ﴾، وآلى ابن سينا بالطور إليه من أن قدره دون هذا المقدار، وعلم أن كلامه المنشور، وكتابه المنظوم، يكاد سنا برقهما يذهب بالأبصار، وفهم صاحب إقليدس أنه اجتهد في الكواكب، وأطلعها سوافر، وجد حتى أبرزها في ظلام الضلال غرر نهار لا يتمسك بعصم الكوافر.

وأما الشرعيات تفسيراً، وفقهاً، وأصولاً، وغيرها، فكان بحراً لا يجارى، وبدراً إلا أن هداه يشرق نهاراً، هذا هو العلم كيف يليق أن يتغافل المؤمن عن هذا، وهذا هو دواء الذهن الذي كان أسرع إلى كل دقيق نفاذاً، وهذا هو الحججة الثابتة على قاضى العقل والشرع، وهذه هي الحججة التي تثبت فيها الأصل ويتفرع الفرع، ما القاضى عنده إلا خصم، هذا الجلل إن ماثله إلا من تلبس بما لم يعط، ويقف عند حد له ولا رسم، وما

البصرى إلا فاقد بصره، وإن رام لحاق نظره، فَقَدْ فَقَدَ نظر العين، ولا أبو المعالى إلا ممن يقال له: هذا الإمام المطلق إن كنت إمام الحرمين.

ولقد أجاد ابن عنين، حيث يقول فيه: [من الكامل]

مَاتَتْ بِهِ بَدْعٌ، تَمَادَى عُمُرُهَا  
وَعَلَا بِهِ الْإِسْلَامُ أَرْفَعَ هَضْبَةً  
غَلِطَ أَمْرُؤُ بِأَبِي عَلِيٍّ قَاسَهُ  
لَوْ أَنَّ رَسَطَالِيْسَ يَسْمَعُ لَفُظَةً  
وَلِحَارَ بَطْلَيْمُوسُ لَوْ لَاقَاهُ مِنْ  
وَلَوْ أَنَّهُمْ جُمِعُوا لَدَيْهِ تَيَقَّنُوا  
دَهْرًا وَكَادَ ظَلَامُهَا لَا يَنْجَلِي  
وَرَسَا سِوَاهُ فِي الْحَضِيضِ الْأَسْفَلِ  
هَيْهَاتَ قَصَرَ عَنْ هُدَاهُ أَبُو عَلِيٍّ  
مِنْ لَفْظِهِ لَعَرْتَهُ هِزَّةُ أَفْكَلِ  
بِرَهَانِهِ فِي كُلِّ شَكْلِ مَشْكَلِ  
أَنَّ الْفَضِيلَةَ لَمْ تَكُنْ لِلْأَوَّلِ  
وقال الإمام الذهبي في سيره (١):

«العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين بن عمر بن الحسين القرشى، البكرى، الطبرستانى، الأصولى، المفسر، كبير الأذكياء والحكام والمصنفين».

وقال العلامة ابن قاضى شعبة (٢):

«العلامة سلطان المتكلمين فى زمانه، فخر الدين أبو عبد الله، القرشى، البكرى، التيمى، الطبرستانى الأصل، ثم الرازى، ابن خطيبها، المفسر، المتكلم، إمام وقته فى العلوم العقلية، وأحد الأئمة فى علوم الشريعة، صاحب المصنّفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة».

وقال العلامة ابن الأثير (٣):

«الفقيه الشافعى، صاحب التصانيف المشهورة فى الفقه والأصولين وغيرهما، وكان إمام الدنيا فى عصره». وقال العلامة ابن خلكان (٤):

«الفقيه الشافعى، فريد عصره، ونسيح وحده، فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة فى فنون عديدة.... وكان له فى الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربى والعجمى، وكان يلحقه الوجد فى حال الوعظ

(١) ٢١ / ٥٠٠ - ٥٥٠.

(٢) ٦٥ / ٢.

(٣) الكامل ١٢ / ٢٨٨.

(٤) ٢٤٩ / ٤ - ٢٥٠.

٦٤ .....الكاشف عن الحصول

ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة «هراة» أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم، إلى مذهب أهل السنة، وكان يلقب بـ«هراة»: شيخ الإسلام.

وقال الصلاح الصفدى (١):

«الإمام، العلامة، فريد دهره، ونسيج وحده: [من الكامل]

عَلَامَةُ الْعُلَمَاءِ وَالْبَحْرُ الَّذِي لَا يَنْتَهَى وَلِكُلِّ بَحْرٍ سَاحِلٌ  
مَا دَارَ فِي الْحَنَكِ اللَّسَانُ وَقَلْبَتْ قَلَمًا بِأَحْسَنِ مِنْ تَنَاهُ أَنْامِلُ

وكان إذا ركب، يمشى حوله ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتى إليه، وكان شديد الحرص جداً على العلوم الشرعية والحكمة، اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله؛ وهى: سعة العبارة فى القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذى ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية ونظرة دقيق، وكان عارفاً بالأدب، له شعر بالعربى ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى، وشعر بالفارسى لعله يكون فيه مجيداً، وكان عبئ البدن، رُبَّع القامة، كبير اللحية، فى صورته فخامة، كانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم فى العلوم وتفننهم، فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه».

رقته وتواضعه:

تقدّم أن الإمام الرازى كان حسن الوعظ، مليح العبارة، وقد روى أهل الأخبار أن الإمام الرازى وعظ أبا المظفر الغزنوى صاحب «غزنة»، وكان أحد المشكورين من الملوك الموصوفين بحجة العلماء، فقال له: «يا سلطان العالم!! لا سلطانك يبقى، ولا تلبس الرازى يبقى، ﴿وَأَنْ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ﴾ [غافر: ٤٣].

وأنت أيها القارئ اللبيب عليم بمغزى هذا النص؛ فقس عليه حاضرنا؛ وإلى الله المشتكى وإليه المصير.

وأما رفته: فهى زقة الصالحين من العلماء العاملين، السائرين على هدى نبينا محمد ﷺ.

قال الصلاح الصفدى: ذكر ابن مسدى فى «معجمه» عن ابن عنين - رحمه الله -



يقول: سمعت أبا المحاسن محمد بن نصر الله بن عنين - رحمه الله - يقول: كنت بخراسان في مجلس الفخر الرازي؛ إذ أقبلت حمامة يتبعها جارح، فسقطت في حجر الرازي وعادت به، وهو على منبره، فقمتم وأنشدت بديهاً: [من الكامل]

يَا ابْنَ الْكِرَامِ الْمُطْعِمِينَ إِذَا شَتَوْا	فِي كُلِّ مَسْغَبَةٍ وَتَلَجَّ خَاشِفِ
وَالْعَاصِمِينَ إِذَا النُّفُوسُ تَطَايَرَتْ	بَيْنَ الصَّوَارِمِ وَالْوَشِيحِ الرَّاعِفِ
مَنْ نَبَأَ الْوَرَقَاءَ أَنَّ مَحَلَّكُمْ	حَرَمٌ وَأَنَّكَ مَلَجًا لِلْخَائِفِ
وَأَفْتَى إِلَيْكَ وَقَدْ تَدَانَى حَفْهَهَا	فَحَبَوْنَهَا بِيَقَائِهَا الْمُسْتَأْنَفِ
وَكُوْنَهَا تُحْبِي بِمَالٍ لَأَنْتَ تَشْتِ	مِنْ رَاحَتِكَ بِنَائِلٍ مُتَضَاعِفِ
جَاءَتْ سُلَيْمَانَ الزَّمَانَ حَمَامَةٌ	وَالْمَوْتُ يَلْمَعُ مِنْ جَنَاحِي حَاطِفِ

فخلع عليه جبة كانت عليه، قال: فكان هذا سبباً لإقبال السعود عليّ، وتسنيّ الآمال لديّ.

#### مصنفاته:

يقول ابن خلكان: إن كتبه ممتعة، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة؛ فإن الناس اشتغلوا بها، ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه، وفيما يلي ثبت مصنفاته:

- ١ - كتاب «التفسير الكبير»، واسمه: «مفاتيح الغيب».
- ٢ - كتاب «تفسير الفاتحة»، وبيان أنها تشتمل على آلاف المسائل.
- ٣ - كتاب «التفسير الصغير»، واسمه: «أسرار التنزيل، وأنوار التأويل».
- ٤ - كتاب «نهاية العقول».
- ٥ - كتاب «المحصول، في علم أصول الفقه».
- ٦ - كتاب «المباحث المشرقية».
- ٧ - كتاب «لباب الإشارات».
- ٨ - كتاب «المطالب العالية في الحكمة».
- ٩ - كتاب «المعالم، في أصول الفقه».
- ١٠ - كتاب «المعالم في أصول الدين».

- ١١ - كتاب «تنبية الإشارة في الأصول».
- ١٢ - كتاب «الأربعين في أصول الدين».
- ١٣ - كتاب «سراج القلوب».
- ١٤ - كتاب «زبدة الأفكار، وعمدة النظر».
- ١٥ - كتاب «شرح الإشارات».
- ١٦ - كتاب «مناقب الإمام الشافعي».
- ١٧ - كتاب «تفسير أسماء الله الحسنى».
- ١٨ - كتاب «تأسيس التقديس».
- ١٩ - كتاب «الطريقة، في الجدل».
- ٢٠ - كتاب «رسالة في السؤال».
- ٢١ - كتاب «منتخب تنكلوشا».
- ٢٢ - كتاب «مباحث الوجود والعدم».
- ٢٣ - كتاب «مباحث الجدل».
- ٢٤ - كتاب «النبض».
- ٢٥ - كتاب «الطريقة العلائقية، في الخلاف».
- ٢٦ - كتاب «لوامع البيئات، في شرح أسماء الله والصفات».
- ٢٧ - كتاب «فضائل الصحابة الراشدين».
- ٢٨ - كتاب «القضاء والقدر».
- ٢٩ - كتاب «رسالة في الحدوث».
- ٣٠ - كتاب «اللطائف الغيائية».
- ٣١ - كتاب «شفاء العي من الخلاف».
- ٣٢ - كتاب «الخلق والبعث».
- ٣٣ - كتاب «الأخلاق».

- ٣٤ - كتاب «الرسالة الصحابية».
- ٣٥ - كتاب «الرسالة المجدية».
- ٣٦ - كتاب «عصمة الأنبياء».
- ٣٧ - كتاب «مصادر إقليدس».
- ٣٨ - كتاب في الهندسة.
- ٣٩ - كتاب «نفثة مصدر».
- ٤٠ - كتاب «رسالة في ذم الدنيا».
- ٤١ - كتاب «الاختيارات العلائية، في التأثيرات السماوية».
- ٤٢ - كتاب «إحكام الأحكام».
- ٤٣ - كتاب «الرياض المونقة».
- ٤٤ - كتاب «رسالة في النفس».
- ٤٥ - كتاب «المحصّل في علم الكلام».
- ٤٦ - كتاب «طريقة في الخلاف».
- ٤٧ - كتاب «المحصل في الفقه».
- ٤٨ - كتاب «الملل والنحل».
- ٤٩ - كتاب «الآيات البيانات».
- ٥٠ - كتاب «رسالة في التنبيه على بعض الأسرار، المودعة في بعض سور القرآن الكريم».
- ٥١ - كتاب «شرح عيون الحكمة».
- ٥٢ - كتاب «رسالة الجواهر الفرد».
- ٥٣ - كتاب في الرمل.
- ٥٤ - كتاب «مسائل الطب».

- ٥٥ - كتاب «الزبدة في علم الكلام».
- ٥٦ - كتاب «الفراسة».
- ٥٧ - كتاب «الملخص في الفلسفة».
- ٥٨ - كتاب «المباحث العمادية، في المطالب المعادية».
- ٥٩ - كتاب «الخمسين، في أصول الدين».
- ٦٠ - كتاب «رسالة في النبوات».
- ٦١ - كتاب «نهاية الإيجاز، في دراية الإعجاز».
- ٦٢ - كتاب «البيان والبرهان، في الرد على أهل الزيغ والغطيان» في علم الكلام.
- ٦٣ - كتاب «عيون المسائل النجارية».
- ٦٤ - كتاب «تحصيل الحق».
- ٦٥ - كتاب «مؤاخذات على النحاة».
- ٦٦ - كتاب «تهذيب الدلائل، وعيون المسائل» في علم الكلام.
- ٦٧ - كتاب «إرشاد النظائر، إلى لطائف الأسرار» في علم الكلام.
- أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها، ولم يتمها - فمنها:
- ١ - كتاب «شرح سقط الزند».
- ٢ - كتاب «شرح كليات القانون».
- ٣ - كتاب «شرح وجيز الغزالي».
- ٤ - كتاب «في إبطال القياس».
- ٥ - كتاب «شرح نهج البلاغة».
- ٦ - كتاب «الجامع الكبير في الطب».
- ٧ - كتاب «شرح المفصل» للزمخشري.
- ٨ - كتاب «التشريح من الرأس إلى الحلق»

وللإمام فخر الدين الرازي بالفارسية: الرسالة الكمالية، وتهجين تعجيز الفلاسفة، والبراهين البهائية.

## وصيته ووفاته:

ولما توفى الإمام فخر الدين بـ «هَرَآة» فى دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة، كان قد أملى رسالةً على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبى بكر بن على الأصبهانى، تدل على حسن عقيدته وظنه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه، والرسالة مشهورة.

وهذا نصها:

«يقول العبد الراجى رحمة ربّه، الواثق بكرم مولاة، محمد بن عمر بن الحسين الرازى، وهو فى آخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس، ويتوجه إلى مولاة كل أبى: أحمد الله بالمحامد التى ذكرها أعظم ملائكته فى أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه فى أكمل أوقات شهاداتهم، وأحمده بالمحامد التى يستحقها، عرفتها أو لم أعرفها؛ لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب.

وصلواته على ملائكته المقربين، والأنبياء والمرسلين، وجميع عباد الله الصالحين.

اعلموا - أخلائى فى الدين، وإخوانى فى طلب اليقين - أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله، وتعلقه عن الخلق، وهذا مخصّص من وجهين؛ الأول: أنه إن بقى منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء، والدعاء له عند الله تعالى أثر، الثانى: ما يتعلق بالأولاد، وأداء الجنایات.

أما الأول: فاعلموا أنى كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شىء [شيئاً]؛ لا أقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذى نظرته فى الكتب المعترية: أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبر مُنَزَّه عن مماثلة التحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن؛ لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية؛ فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجوده، ووحدته، وبرأته عن الشركاء، كما فى القدم، والأزلية، والتدبير، والفعالية -: فذلك هو الذى أقول به، وألقى الله به، وأما ما ينتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد فى القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد - فهو كما قال، والذى لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إنى أرى الخلق

مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مرَّ به قلمي، أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول: إن علمتَ مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أنني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي؛ فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثنى، وارحمنى، واستر زلتى، وامح حوبتى، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين، وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما، اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقييل العثرات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: «أنا عند ظن عبدي بي»، وأنت قلت: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾، فهب أني ما جئت بشيء، فأنت الغنى الكريم، فلا تخيب رجائي، ولا ترد دعائي، واجعلني آمناً من عذابك، قبل الموت، وبعد الموات، وعند الموت، وسهّل عليّ سكرات الموت؛ فإنك أرحم الراحمين.

وأما الكتب التي صنفتها، واستكثرت فيها من إيراد السؤال - فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ؛ فإنني ما أردت إلا تكثير البحث، وشحذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله.

الثاني - وهو إصلاح أمر الأطفال - فالاعتماد فيه على الله...».

ثم إنه سرد وصيته في ذلك، إلى أن قال: «وأمرت تلامذتي، ومن لي عليه حق، إذا أنا مت، يبالغون في إخفاء موتي، ويدفنوني على شرط الشرع، فإذا دفنوني قرءوا عليّ ما قدروا عليه القرآن، ثم يقولون: يا كريم، جاءك الفقير المحتاج، فأحسن إليه».

هذا آخر الوصية.

وقال الإمام في «تفسيره»: «والذي جربته من طول عمري: أن الإنسان كلما عول في أمر من الأمور على غير الله - صار ذلك سبباً للبلاء والمحنة، والشدة والرزية، وإذا عول على الله، ولم يرجع إلى أحد من الخلق - حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا أسفر قلبي: على أنه لا مصلحة للإنسان في التعويل على شيء سوى فضل الله وإحسانه» انتهى.

قال العلامة الذهبي في «السير»: «

وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول:

«لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية؛ فما رأيتها تشفى غليلاً، ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ فى الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، [طه: ٥] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقرأ فى النفى: ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومن جرب مثل تجربتى، عرف مثل معرفتى».

ولله درُّ أبى عبد الله، فليتنا نكفُّ عن كثرة الكلام، وقله الفعال، فهلا بدأنا من حيث وقف الرازى.

### الكلام على «المحصول»

صدق من قال: «إن من صنّف، فقد عرض عقله على طبق»، وإن من ينظر فى كتاب «المحصول» للإمام الرازى، يرى عقلاً راجحاً، وعلماً جماً، وثقافة واسعة، وحجة قوية؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و«المحصول» من أهم كتب الفخر الرازى، إن لم يكن أهمها وأشهرها على الإطلاق. يقول التاج الأرموى: «وأصول الفقه واسطة بين البداية والنهاية، ومتحصل بين علمى الدراية والرواية».

رقد صنّفت فيه كتب عديدة، وامتدت فيه أنفاس مديدة، فهى - وإن كانت متعدّدة متكررة - غير أن الدعاوى والدلائل فيها متبذرة منتشرة، خلا كتاب «المحصول» الذى صنّفه شيخنا وسيدنا ومولانا، الإمام، العالم، العلامة، فخر الملة والحق والدين، حجة الإسلام والمسلمين، الداعى إلى الله، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى - قدس الله روحه - فإنه المحيى لرمة العلوم ورفاتها، والجامع لبدد الكلمات وأشتاتها، القادر على تسهيل المطالب الشدائد، القاهر للمباحث الأوابد، جزاه الله عن طوائف العلوم والعلماء خيراً».

ويقول السراج الأرموى: «... على أنه [يعنى: المحصول] يشتمل من الفوائد على جمل كافية، ويحتوى من الفرائد على قوانين متوافية».

ويقول القرافى فى «نفائس الأصول»:

«ورأيت كتاب «المحصول» للإمام الأوحى فخر الدين أبى عبد الله محمد ابن الشيخ الإمام العلامة أبى حفص عمر الرازى - قدس الله روحه - جمع قواعد الأوائل

ومستحسنات الأواخر بأحسن العبارات، وألطف الإشارات، وقد عظم نفع الناس به وبمختصراته، وحصل لهم بسببه من الأهلية والاستعداد ما لم يحصل لمن اشتغل بغيره.

بسبب أنه أله من أحسن كتب السنة، وأفضل كتب المعتزلة: «البرهان» و«المستصفي» للسنة، «والمعتمد» و«شرح العمدة» للمعتزلة، فهذه الأربعة هي أصله، مصاناً بحسن تصرف الإمام، وجودة ترتيبه وتنقيحه، وفصاحة عبارته، وما زاده من فوائد فكره وتصرفه وحسن ترتيبه، وإيراده وتهذيبه».

### تحقيق نسبة الكتاب، والخلاف في اسمه

ورد في المراجع أكثر من اسم لهذا الكتاب، تدور حول: «المحصل»، و«المحصل»، و«علم الأصول»، و«المحصل»، في أصول الفقه»، و«المحصل، في الأصول».

وأياً ما يكن اسم الكتاب، فإن نسبته إلى مصنفه صحيحة ومشهورة، ولقد أثار القرافي - رحمه الله - ملحظاً حول تسمية الكتاب بـ «المحصل»، فقال:

البحث الثالث: في تسمية الكتاب بـ «المحصل»، وهو مشكّل؛ لأن الفعل: إن كان «حصل» فهو قاصر ليس له مفعول؛ فلا يقال: محصول؛ لأنه اسم مفعول، وإن كان «حَصَلَ» - بالتشديد - فاسم المفعول منه محصّل، نحو: كَسَّرْتَهُ فهو مكسّر، وجَرَّحْتَهُ فهو مجرّح، فمحصول لايتأتى منه، وليس للعرب ها هنا إلا حَصَلَ وحَصَّل، فعلى هذا لفظ «محصل» ممتنع لغة، ثم قال: والجواب من وجوه:

أحدها: أن صيغة مفعول تكون لغة للمصدر؛ تقول العرب: فلان لا معقول له، أى: لا عقل له، وكذلك قيل: فى قوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ [القلم: ٦]؛ أى: الفتنة، فيكون المحصول بمعنى الحصول؛ ولا شك أن هذا الكتاب فيه حصول لأنواع من العلوم والفوائد.

وثانيها: أن «حصل» القاصر يتعدى بحرف جر؛ تقول: حصل بكذا؛ فيكون هذا الكتاب قد حصل به العلم للمشتغل به، ولا شك أنه كذلك؛ فيصدق عليه أنه محصول به.

وثالثها: أن «حَصَلَ» يتعدى للظرف من الزمان، والظرف من المكان؛ فيكون هذا الكتاب محصلاً فيه، ولا شك أنه كذلك؛ لأنه مكان حَصَلَ فيه العلم مسطوراً لمن يقرؤه.



ورابعها: أنه يتعدى للمفعول من أجله؛ فتقول: حصل له، أى: لأجله؛ فيكون هذا الكتاب حصل العلم لأجله، ولا شك أنه كذلك؛ لأن مصنفه لما أراد وضعه، حصل واستحضر فى نفسه علماً كثيراً؛ لأجل وضعه.

فهذه وجوه أربعة، وعلى الثلاثة الأخيرة منها سؤال وهو: أن اسم المفعول متى كان له صلة من حرف جر، فلا بد وأن ينطق به معه، فلا تقول: زيد ممرور، وتسكت؛ بل تقول: ممرور به؛ وكذلك: مدخول عليه؛ لأن اسم المفعول فى تقدير ما لم يسم فاعله، والذى يقام مقام الفاعل هو ذلك المضمرة المجرور؛ فلا يجوز حذفه، وقد جوزوه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤] [أى: عنه]، وقوله: ﴿فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] أى: فيها، وقوله تعالى: ﴿شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [النور: ٣٥] أى: فيها؛ فإن «بارك» لا يتعدى إلا بحرف جر.

وأجابوا عن قول الأولين: بأن حرف الجر حذف على السعة، فاستتر الضمير فى الصفة؛ كما حذف فى قوله تعالى: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصفات: ١٠٢] و﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]؛ حذف حرف الجر فصار «تؤمره»، ثم حذف وهو منصوب؛ لأن المجرور لا يحذف على الصحيح؛ لما فيه من حذف كلمتين، وقيل: حذفاً معاً، كذلك حذف حرف الجر ههنا، ويؤكدده إجماع النحاة على قولهم: جار ومجرور، وهو مجرور إليه، أى: انجر له المصدر بالحرف، فإذا قلت: «مررت بزويد» انجر المرور لزويد بالباء، ومع ذلك لم يقولوا: مجرور إليه، بل سكتوا عن «إليه».

وكذلك قال صاحب «الجملى»،<sup>(١)</sup> (٢): كان متصرفة؛ تقول: كان فهو كائن ومكون، ومعناه: فيه، ولم يذكر «فيه».

(١) عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندى الزجاجى، أبو القاسم: شيخ العربية فى عصره. ولد فى نهاوند، نشأ فى بغداد، وسكن دمشق وتوفى فى طبرية «من بلاد الشام» نسبه إلى أبى إسحاق الزجاج له كتاب «الجملى الكبرى»، الإيضاح فى علل النحو، وله مؤلفات أخرى كثيرة. توفى سنة ٣٣٩ هـ. ينظر وفيات الأعيان ١: ٢٧٨، بغية الوعاة ٢٩٧، الأعلام: ٣/ ٢٩٩.

(٢) الجملى فى النحو - للشيخ أبى القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجى النحوى المتوفى سنة ٣٣٩ تسع وثلاثين وثلاثمائة وهو كتاب نافع مفيد لولا طوله بكثرة الأمثلة، قالوا: هو من الكتب المباركة لم يشتغل به أحد إلا انتفع به، ويقال: إنه ألفه بمكة المكرمة كان إذا فرغ من باب طاف أسبوعاً ودعا الله «سبحانه وتعالى» أن يغفر له وأن ينفع به قارئه. وله شروح أحسنها شرح الأستاذ أبى محمد عبد الله بن السيد البطلبوسى المتوفى سنة ٥٢١ إحدى وعشرين وخمسمائة سماه «إصلاح الخلل الواقع فى الجملى»، وهو كبير فى مجلد ضخيم. وله شرح آخر وسماه «الخلل فى شرح أبيات الجملى»، وهو أصغر من الشرح حجماً. ينظر: كشف الظنون: ٦٠٣/١.

وكذلك قال سيبويه<sup>(١)</sup> في «كتابه»؛ كما نقله صاحب «الجملة» عنه، ولم يذكر «فيه»، فتخرج هذه الأجوبة على هذا.

وقد فات القرافي أن «المحصول» يكون مصدرًا بمعنى «التحصيل»، وأنه لا مشاحة في ذلك.

قال الزمخشري: «وهذا محمول كلامه، ومحمول مراده، وفيه وجهان:

أحدهما: أن يكون مصدرًا كـ «المعقول» و«المجلود» وضع موضع الفاعل، كما وضع صوم وفطر موضع صائم ومفطر.

والثاني: أن يقال حصله بمعنى حصله، من قول العباس بن مرداس: [من الرجز]

يا جِسْرُ إِنَّ الْحَقَّ بَعْدَ حَصْلِهِ لَهُ فُضُولٌ يَهْتَدَى بِفَضْلِهِ

يَبِينُهُ الْجَاهِلُ بَعْدَ جَهْلِهِ

ثم قال: «... وحصل كلامه: رده إلى محموله»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فلا إشكال على تسمية المحصول بهذا الاسم.

**مصادر الرازي في «محموله»:**

اعتمد الإمام الرازي في هذا المصنف على أربعة كتب، وهي:

١ - «البرهان» لإمام الحرمين.

٢ - «المستصفى» للإمام الغزالي.

٣ - «العمد» للقاضي عبد الجبار، وشرحه لأبي الحسين.

٤ - «المعتمد» لأبي الحسين، وهو مختصر لشرحه لكتاب «العمد».

(١) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب بسيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاه، وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله، ناظر الكسائي وأجازته الرشيد بعشرة آلاف درهم، كان أنيقاً جميلاً توفي شاباً، ولد سنة ١٤٨ هـ وتوفي سنة ١٨٠ هـ. ينظر: ابن خلكان ١: ٣٨٥، البداية والنهاية ١٠: ١٧٦، الأعلام: ٥/ ٨١.

(٢) أساس البلاغة ١/ ١٧٨ - ١٧٩، وينظر: لسان العرب (٩٠١).

شروحه:

حظي «المحصول» باهتمام بالغ من أهل العلم والمشتغلين به، فمن بين شارح، ومختصر، ومعلق:

أولاً: الشارحون:

١ - شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الأصبهاني ت ٦٨٨ هـ، وشرحه يسمى بـ «الكاشف عن المحصول»، وهو كتابنا الذي نقدم له.

٢ - النقشوانى، ذكر القرافي في «نفائس الأصول» شرحاً لهذا الرجل على كتاب «المحصول»، فأكثر من ذكره والأخذ عنه، واسم كتابه «التلخيص».

٣ - شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤ هـ، وشرحه هو «نفائس الأصول، في شرح المحصول»، وقد حققناه بحمد الله تعالى.

ثانياً: المختصرون:

١ - اختصر المصنّف كتابه في آخر سماه «المنتخب» أو «منتخب المحصول» أو «حاصل المحصول».

٢ - ضياء الدين حسين، ذكر القرافي أنه أكمل منتخب الإمام.

٣ - تاج الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين الأرموى ت ٦٥٦ هـ، اختصره في كتاب سماه «الحاصل، من المحصول».

٤ - سراج الدين، أبو الثناء، محمود بن أبي بكر الأرموى ت ٦٨٢ هـ، ومختصره يسمى «التحصيل من المحصول».

٥ - القرافي، اختصره في «تنقيح الفصول، في اختصار المحصول».

٦ - أمين الدين، مظفر بن محمد التبريزى ت ٦٢١، اختصره في كتاب سماه «تنقيح المحصول».

وهناك مختصرات أخرى، ذكرها حاجي خليفة.

ثالثاً: المعلقون عليه:

هناك تعليقتان، ذكرهما حاجي خليفة، إحداهما لأحمد بن عثمان بن صبيح الجوزجاني ت ٧٤٤ هـ، والأخرى لعز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلى ت

## مقدمة فى علم أصول الفقه، وتشتمل على ما يلى:

### أولاً: تعريف علم أصول الفقه

لا شك أن الشروع فى العلم يتوقف على تصويره بوجه ما؛ لأن الطالب إذا لم يتصور العلم بوجه، استعصى طلبه، واستحالت طريقه، ولكى يحيط الطالب بجميع مسأله وفروعه، لا بد أن يتصوره بتعريفه، باعتباره أمراً شاملاً له يميزه ويضبطه عما عداه، ويدرك الطالب أن ما يورد عليه من العلم المطلوب له لا من غيره، فىأمن من فوات شىء مما يعنيه، وضياح الوقت فيما لا يعنيه.

قال الإمام فى «البرهان»<sup>(١)</sup>: «حق على كل من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم: أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التى منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته وفنه وحده، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر، فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجملى بالعلم الذى يحاول الخوض فيه».

وقال الآمدى فى «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: «حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم، أن يتصور معناه أولاً بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وهو الشىء الذى يبحث فى ذلك عن أحواله العارضة له؛ تمييزاً له عن غيره، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثاً، وما عنه البحث فيه من الأحوال التى هى مسأله لتصور طلبها، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التى لا بد من سبق معرفتها فيه؛ لإمكان البناء عليها». وقبل الخوض فى تعريف علم أصول الفقه نتكلم عن ظهور استعمال هذا اللفظ:

مما لا شك فيه أن المعاجم العربية كـ«الصحاح» و«المحكم» و«المختص» و«المجمل» و«مقاييس اللغة» و«لسان العرب» و«القاموس» و«تاج العروس» قد عرّفت لفظتى «أصول»، و«فقه»، واستعملتهما اللغة العربية كثيراً جداً؛ بيد أن لفظ «أصول الفقه» - أى: هذا اللفظ المركب - بدأ يظهر فى غضون القرن الثانى الهجرى تقريباً.

ويدلنا على ذلك: أن أبا يوسف (١٨٢هـ) وهو صاحب الإمام أبى حنيفة - رحمه الله - قد استعمل هذا اللفظ؛ ولكى يتضح لنا استعمال هذا اللفظ المركب ننقل نصه كما جاء فى كتاب «الرد على سير الأوزاعى»:

(١) البرهان ١/ ٨٣ فقرة (أ).

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام ٧/ ٧.

قال أبو حنيفة - رضى الله عنه - : «يضرب للفرس بسهمين: سهم له، وسهم لفرسه، ويضرب للراجل بسهم»:

وقال الأوزاعي: «أسهم رسول الله ﷺ للفرس بسهمين، ولصاحبه بسهم، وأخذ المسلمون بعده إلى اليوم لا يختلفون فيه»:

وقال أبو حنيفة: «الفرس والبرذون سواء».

وقال الأوزاعي: «على هذا كان أئمة المسلمين فيما سلف، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد لا يسهمون للبراذين».

قال أبو يوسف: كان أبو حنيفة - رضى الله عنه - يكره أن تفضل بهيمة على رجل مسلم، ويجعل سهمها فى القسم أكثر من سهمه، فأما البراذين، فما كنت أحسب أحداً يجهل هذا، ولا يميز بين الفرس والبرذون، ومن كلام العرب المعروف الذى لا تختلف فيه العرب أن تقول: هذه الخيل، ولعلها براذين كلها أو جلها، ويكون فيها المقاريف أيضاً.

ومما نعرف نحن فى الحرب: أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل فى لين عطفها، وتودُّدها، وجودتها، مما لم يبطل الغاية.

وأما قول الأوزاعي: «على هذا، كانت أئمة المسلمين فيما سلف»، فهذا كما وصف من أهل «الحجاز»، أو رأى بعض مشايخ «الشام» ممن لا يحسن الوضوء، ولا «أصول الفقه»...

هذا نص كلام أبى يوسف - رحمه الله - وهو لم يحدِّد بوضوح مراده بقوله: «أصول الفقه».

وقد يحتمل أنه أراد به عدم معرفة قواعد الاستنباط والاجتهاد والفتوى، ولا ينبغى الاعتماد على قولهم. وإذا صح قولهم: فإن أبا يوسف - رحمه الله - قد ألمح إلى مفهوم «أصول الفقه» كما هو معروف لدى المتأخرين<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح: أن هذا الاحتمال لا يستند إلى دليل قوى؛ بل هو مجرد ظن. وتبين مما سقناه: أن استعمال لفظ «أصول الفقه» قد ظهر فعلاً فى القرن الثانى الهجرى، ولكن لم يظهر استعمال «أصول الفقه» كما هو معرف عند المتأخرين حتى بداية القرن الثالث الهجرى وانتهائه.

ولكى نتبين كيف عرّفه المتأخرون، فلنرجع إلى أقوالهم التي تنوعت وتعددت، فعرّفه بعضهم بالمعنى المركب أولاً، أى: بمعنى أنه مركّب إضافي يدل جزؤه على جزء معناه، ولكى يفهم معناه المقصود منه لا بد من فهم كل جزءٍ من جزأيه.

وعرّفه بعضهم بالمعنى اللقبى ثانياً، أى: بعد أن صار علماً على ذلك الفن المخصوص.

واكتفى بعضهم على تعريفه بالمعنى اللقبى؛ اقتصاراً بذلك على المعنى المقصود بالذات؛ ومن هنا المنحى: القاضى البيضاوى، وتاج الدين، وصدر الشريعة. ومنهم من عرفه بالمعنيين، وكان غرضه فى ذلك التعريض لبيان معنى أجزائه؛ ومن هنا المنحى: سيف الدين الآمدى، وأبو عمرو بن الحاجب، والكمال بن الهمام كما فى «تحريره»، والغزالي فى «المستصفى». ولمعرفة حقيقة ذلك نتناول تعريف «علم أصول الفقه»؛ لنخرج بتصور «علم أصول الفقه»؛ كما هو معرف لدى علماء الأصول:

### تعريف علم أصول الفقه بالمعنى الإضافى:

وتعريف علم «أصول الفقه» بهذا الاعتبار يحتاج إلى تعريف المضاف، وهو «أصول»، وتعريف المضاف إليه، وهو «الفقه»، ثم يحتاج إلى تعريف الإضافة أيضاً؛ لأنها بمنزلة الجزء إلى الصدر، إلا أن بعض الأصوليين لم يتعرضوا إليها؛ للعلم بأن معنى إضافة المشتق، وما فى معناه: اختصاص المضاف إليه، باعتبار مفهوم المضاف.

### تعريف المضاف «أصول» لغة:

«الأصول»: جمع «أصل»، وهو ما يبنى عليه غيره، سواء أكان الابتناء حسياً؛ كابتناء السقف على الجدار، أو عقلياً؛ كابتناء المدلول على دليله، والمعلول على علته<sup>(١)</sup>.

وقد أشار الإمام جمال الدين الأسنوى فى «نهايته»: إلى أن هذا هو المعنى المشهور عند العلماء<sup>(٢)</sup>. وله معانٍ آخر مثل:

١ - المحتاج إليه.

٢ - ما يستند تحقيق الشيء إليه.

(١) ينظر: تنقيح الفصول ص ١٥.

(٢) ينظر: نهاية السؤل ١ / ١٤.

٣ - ما منه الشيء.

ومن معناها اللغوى نقلها العلماء إلى المعنى الاصطلاحي:

**تعريفه اصطلاحاً:**

يطلق «الأصل»، فى اصطلاح العلماء بإزاء أربعة معان:

**الأول:** الصورة المقيس عليها؛ كقولنا: الخمر أصل النبيذ، على معنى: أن الخمر مقيس عليها النبيذ فى الحرمة.

وكقولنا: التأفيف للوالدين أصل لضربهما، بمعنى: أن التأفيف أصل يقاس عليه الضرب فى الحرمة.

**الثانى:** القاعدة المستمرة:

كقولنا: إباحة أكل لحم الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أى: على خلاف القاعدة المستمرة.

وكذلك كأن تقول: الأصل فى المبتدأ الرفع، أى: قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعاً.

**الثالث:** الرجحان؛ كقولنا: الأصل فى الكلام الحقيقة، أى: الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز؛ عند عدم القرينة الصارفة.

**الرابع:** الدليل: كقولنا: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أى: دليلها، أى: الأصل مثلاً فى وجوب الصلاة قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أى: الدليل على وجوبها. وهذه الأربعة ذكرها القرافى وقال: وفيها نظر؛ لأن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً؛ لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم أو دليله أو حكمه؟.

وأيما كان، فليس معنى زائداً؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله، فهو المعنى السابق، وإن كان محله أو حكمه، فهما يسميان أيضاً دليلاً مجازاً، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل (١) والمعنى الرابع هو المراد عند الإضافة.

**تعريف المضاف إليه «الفقه» لغةً:**

تنوعت آراء أهل اللغة والأصوليين فى تعريف الفقه لغة:

(١) ينظر: البحر المحيط ١/ ١٧.

قال ابن فارس في «المجمل»: هو العلم، وبهذا قال أبو المعالي الجويني في كتابه «التلخيص»، وألكيا الهراسي، والماوردي، وأبو نصر بن القشيري، إلا أنهم خصصوه بضرب من العلوم.

وقال الجوهرى في «صاحبه»: هو الفهم.

وقال ابن سيده في «المحكم»: الفقه: العلم بالشيء والفهم له.

وقال أيضاً: غلب على علم الدين؛ لسيادته وشرفه؛ كالنجم على الثريا، والعود على المنديل.

وقال ابن سرافقة: وقيل: حده - في اللغة عبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر.

وحده أبو الحسين في «المعتمد» وجرى عليه الرازى في «المحصل» بفهم غرض المتكلم؛ فلا يسمى لغة فهم الطير فقهاً، وهذا منتقض بما ورد بأنه يوصف بالفهم، حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك، لم يكن في نفى الفقه عنهم منقصة ولا تعبير؛ لأنه غير متصور، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وقال العلامة ابن دقيق العيد: وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به.

وقال أبو إسحاق الشيرازى في «شرح اللمع»: إنه فهم الأشياء الدقيقة، سواء كانت غرض المتكلم أم لا، ورجحه القرافى وقال: هذا أولى...

والصحيح الذى سار عليه المحققون من أهل العربية والأصول: أنه يطلق على الفهم مطلقاً، سواء كان المفهوم دقيقاً أم غيره، وسواء كان غرضاً لتكلم أم غيره؛ والدليل على ذلك من الكتاب العزيز قول الله تعالى على لسان قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ١٩].

ووجه الدلالة من الآية واضح فى أن أكثر ما يقول شعيب - عليه الصلاة والسلام - كان واضحاً، فأطلق الفقه على الكلام الواضح والدقيق.

وقال تعالى أيضاً فى شأن الكفار: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

وقوله أيضاً: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].



فهذه الآيات تفيد أن الفقه هو الفهم مطلقاً.

### الفقه في نظر أهل العلم:

اختلف الأصوليون في تعريف «الفقه»؛ تبعاً لاختلافهم في مسائل الفقه، هل هي من باب الظن، أو القطع، أو البعض منها قطعي، والبعض الآخر ظني؟ وعلى هذا، يمكن حصر المذاهب في ثلاثة:

**الأول -** وهو قول المتقدمين -: أن الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية، وهي لا تفيد إلا ظناً؛ لتوقف إفادتها اليقين على نفي الاشتراك والمجاز، وكل ما هو كذلك، فهو ظن<sup>(١)</sup>.

**المذهب الثاني:** أن الفقه منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني، فالقطعي كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، والظني كالثابت بطريق القياس وخبر الآحاد.

**المذهب الثالث:** وهو مذهب صاحب «المنهاج» الإمام البيضاوي: أن الفقه من باب القطعيات؛ لأنه ثابت بدليل قطعي، لا شبهة فيه، والتصديق المتعلق بالأحكام القطعية لا يكون إلا قطعاً<sup>(٢)</sup>.

وقد انبنى هذا الخلاف على خلافهم في صحة تعريف «الفقه» بلفظ «العلم» مراداً منه الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل، وإليك بعض تعريفات «الفقه» من الجهة الاصطلاحية:

عرّفه أبو الحسين البصري: بأنه - في عرف الفقهاء - : «جملة من العلوم بأحكام شرعية»، والمراد بـ«أحكام شرعية»: الأحكام الشرعية العملية<sup>(٣)</sup>.

وعرفه الإمام البيضاوي في «منهاجه» بناء على أن الفقه من باب «القطعيات» بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»<sup>(٤)</sup>.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: الفقه - في اصطلاح علماء الشريعة - : العلم بأحكام التكليف.

(١) ينظر: غاية الوصول ٢٨، تيسير التحرير ١ / ١٢.

(٢) ينظر: نهاية السؤل ١ / ٤٣ غاية الوصول ٢٨.

(٣) المعتمد ١ / ٢.

(٤) المنهاج ص ٢، وينظر: البحر المحيط ١ / ٢١.

وقال القاضي الحسين المروزي: «الفقه: افتتاح علم الحوادث على الإنسان، أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان»<sup>(١)</sup>.

وقال الزركشى فى «قواعده»: «الفقه: معرفة الحوادث نصّاً واستنباطاً»<sup>(٢)</sup>.

وقال السيوطى فى «الأشباه والنظائر» نقلاً عن الشيخ قطب الدين السنباطى: «الفقه: معرفة النظائر»<sup>(٣)</sup>.

وقال حجة الإسلام الغزالى: «الفقه: عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع؛ ولكن صار يعرف العلماء: عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين»<sup>(٤)</sup>.

وعرّفه أبو إسحاق الشيرازى فى «اللمع» بأنه: «معرفة الأحكام الشرعية التى طريقتها الاجتهاد، والشرعية ضربان: ضرب يسوغ فيها الاجتهاد، وهى المسائل التى اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين أو أكثر، وهى لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال؛ كفروع العبادات والمعاملات والفروج والمناكحات، وغير ذلك من الأحكام»<sup>(٥)</sup>.

وعرّفه ابن الحاجب فى «المختصر» بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال»<sup>(٦)</sup>.

وعرفه صدر الشريعة فقال: «هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها، والتى انعقد الإجماع عليها، من أدلتها، مع ملكة الاستنباط الصحيح منها»<sup>(٧)</sup>.

وعرفه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها»<sup>(٨)</sup>:

قيل: أخذه من قول الله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:

٢٨٦].

(١) ينظر: البحر المحيط ١ / ٢٢.

(٢) القواعد المسماة بالمشور ١ / ٦٩.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٦، والمشور ١ / ٦٦.

(٤) ينظر: الإحياء ١ / ٣٨، والمستصفى ١ / ١١.

(٥) ينظر: اللمع ص ٣.

(٦) ينظر: مختصر المنتهى ١ / ١٨.

(٧) التوضيح على التنقيح ١ / ١٠٣.

(٨) التلويح على التوضيح ١ / ٥.

وقد اعترضَ على هذا التعريف، فقالوا: إنه غير جامع، فزادوا قيداً في التعريف وهو «عملاً»؛ لتخرج الأمور الاعتقادية، سواء أكان المقصود منه معرفة صفات الله تعالى ورسله، أم معرفة الاعتقادات المتعلقة بتلك الصفات، فإن تعلق بالوجدانيات، فهو علم التصوف، وإن تعلق بالاعتقادات، فهو علم الكلام، وإن كان عن أحواله الظاهرية، فهو الفقه بالمعنى المشهور<sup>(١)</sup>. فالإضافة معناها: اختصاص المضاف بالمضاف إليه؛ باعتبار مفهوم المضاف، فأصل الفقه: ما يختص بالفقه مع كونه مبنياً عليه، ومستنداً إليه: والمشهور: أن الأصل موضوع في اللغة؛ لما ينبئ عليه غيره، وأنه نقل إلى معانيه المتعددة. فالمراد بـ«أصول الفقه» - في هذا التركيب - : الدليل، فـ«أصول الفقه» أى: أدلته، فيقال: أصول الفقه: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، أى: أدلته: الكتاب... إلخ.

### التعريف اللقبى لأصول الفقه:

عرفنا مما تقدّم في النقل عن الإمام أبي يوسف - رحمه الله - أن استعمال «أصول الفقه» قد كان على الأقل في القرن الثاني الهجري، بيد أنه من الصعب الكشف عن أول من عرف «أصول الفقه»؛ وذلك لأن كتب الأصول التي ذكر فيها تعريف علم الأصول إنما كانت للأصوليين من القرن الخامس الهجري، مع أن القرن الثالث الهجري قد شهد كثيراً من الأصوليين المبرزين؛ مثل: النظام (٢٢١هـ)، وأصبغ المالكي (٢٢٥هـ)، وداود الظاهري (٢٧٠هـ)، والبويطي الشافعي (٢٣١هـ)، والمزني الشافعي (٢٦٤هـ).

كذلك وصل إلينا كثير من كتب الأصول المؤلفة في القرن الرابع الهجري، مثل: أصول الشاشي لأبي إسحاق الشاشي الحنفي (٣٢٥هـ)، وكتاب أصول الجصاص للإمام الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ)، وكتاب أصول الكرخي لأبي الحسن الكرخي الحنفي (٣٤٠هـ).

ولم نجد في هذه الكتب تعريفه، ومع ذلك لا نستطيع القول بعدم وجوده على سبيل الإطلاق حتى في القرن الرابع الهجري؛ وذلك لأن احتمال وجوده قائم، بدليل وجود كثير من الأصوليين المبرزين الذين ألفوا في علم الأصول.

وحملت إلينا كتب الأصول المؤلفة في القرن الخامس الهجري - تعريفه، باعتباره علماً أو لقباً.

(١) ينظر: حاشية الأزميري ١/ ٤٤، إرشاد الفحول ص ٣.

٨٤ .....الكاشف عن المحصول

بيد أن بعض كتب هذا العصر قد خلت من تعريفه؛ مثل كتاب «الإحكام، فى أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسى (٤٥٦هـ)، ومنها كتاب «أصول السرخسى» للإمام السرخسى الحنفى (٤٩٠هـ)؛ وإليك بعض تعريفات الأصوليين:

١ - قال أبو الحسين البصرى فى «المعتمد»: «يفيد - فى عرف الفقهاء - : النظر فى طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها».

٢ - قال إمام الحرمين فى «الورقات»: «إنه طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها».

٣ - وعرفه الغزالى فى «المستصفى» بأنه: «عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

٤ - وعرفه الرازى بأنه: «مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها».

٥ - وعرفه الآمدى بأنه: «أدلة الفقه، ووجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية المستدل بها، من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل».

٦ - وعرفه البيضاوى بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد».

٧ - وعرفه تاج الدين السبكى: «بأنه دلائل الفقه الإجمالية».

٨ - وعرفه من المالكية ابن الحاجب بأنه: «العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

٩ - وعرفه الأرموى فى «التحصيل»<sup>(١)</sup> بأنه: «جميع طرق الفقه، من حيث هى طرق، وكيفية الاستدلال، وحال المستدل بها».

١٠ - وعرفه الزركشى فى «البحر المحيط»<sup>(٢)</sup> بأنه: «مجموع طرق الفقه، من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها».

١١ - وعرفه الشيخ زكريا الأنصارى فى «لب الأصول» بأنه: «أدلة الفقه الإجمالية،

(١) ينظر: التحصيل ١/ ١٦٨.

(٢) ينظر: البحر ١/ ٢٤.

وطرق استفادة جزئياتها، وحال مستفيدها، وقيل: معرفتها»<sup>(١)</sup>.

١٢ - وعرفه من الحنفية صدر الشريعة بأنه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق».

١٣ - وعرفه الأنصارى فى «فواتح الرحموت»<sup>(٢)</sup> بأنه: «علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها».

١٤ - وعرفه من لاخسرو فى «المرآة»<sup>(٣)</sup> بأنه «علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين؛ من حيث إن لهما دخلا فى إثبات الثانية بالأولى».

١٥ - وعرفه من الحنابلة صفى الدين الحنبلى<sup>(٤)</sup> بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد؛ وهو المجتهد».

### ثانياً: موضوع أصول الفقه

من المعروف أن موضوع كل علم: هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية<sup>(٥)</sup>، كما نص على ذلك أرباب علماء الأصول؛ وذلك أن مسائله الكلية يدور البحث فيها عن أحواله الذاتية، التي تتعلق بشىء واحد، أو بأشياء متعددة، بشرط أن تكون مناسبة تناسباً يعتد به، بأن يجمعها أمر مشترك يدور البحث حوله<sup>(٦)</sup>. واختلف العلماء فى موضوع «علم أصول الفقه» على مذاهب:

١ - المذهب الأول - وإليه ذهب الآمدى - : حيث يرى أن موضوعه هو الأدلة الأربعة من حيث الإثبات، وزعم أن الأحكام إنما يحتاج إلى تصورهما؛ ليتمكن من إثباتها ونفيها، وعبرة الآمدى فى «الإحكام»<sup>(٧)</sup>: «ولما كانت مباحث الأصوليين فى «علم الأصول» لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه،

(١) ينظر: التلويح (١/ ١٣٧).

(٢) ينظر: فواتح الرحموت ١/ ١٤.

(٣) ينظر: مرآة الأصول ١/ ٢٣.

(٤) ينظر: قواعد الأصول ومعاهد الفصول ص ٨.

(٥) المراد بالعرض الذاتى: ما يكون منشؤه الذات، بأنه يلحق الشىء لذاته، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم.

(٦) ينظر: تيسير التحرير ١/ ١٨، وإرشاد الفحول ص ٥، والتلويح على التوضيح ١/ ١٣٧.

(٧) ينظر: الإحكام ١/ ٨، ٩.

وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها؛ على وجه كلي - : كانت هي موضوع علم الأصول».

٢ - المذهب الثاني - وإليه ذهب الغزالي - : حيث يرى أن موضوعه هو الأحكام<sup>(١)</sup> فقط من حيث ثبوتها بالأدلة، ويكون موضوع علم الأصول حينئذ هو البحث عن العوارض الذاتية الثابتة للأحكام؛ لإثباتها بالدليل.

٣ - المذهب الثالث - وينسب إلى صدر الشريعة الحنفي - : حيث يرى أن موضوع «علم أصول الفقه» هو الأدلة والأحكام جميعاً؛ لأن جميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوتها بها<sup>(٢)</sup>.

قال: «وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا: «كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا، فهو ثابت، أو كلما وجد دليل كذا دالاً على حكم كذا، يثبت ذلك الحكم» علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام الكليتين من حيث إن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى: بعضها ناشئة عن الأدلة، وبعضها ناشئة عن الأحكام، فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام؛ إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة».

٤ - المذهب الرابع - وهو ينسب إلى ابن قاسم العبادي - ، حيث يرى أن موضوعه: الأدلة والترجيح والاجتهاد، يعنى: المرجحات وصفات المجتهد، وحجته في ذلك: «أن علم أصول الفقه يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للترجيح والاجتهاد أيضاً، كالأدلة، ولذلك كانت مباحثهما في هذا العلم بالاتفاق».

وعلى هذا المذهب ترجع مباحث الأحكام إلى الأدلة.

ورد هذا: بأن البحث عن الترجيح بحث عن أعراض الأدلة عند تعارضها، باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند وجود مرجح، أو باعتبار تساقطها عند عدمه؛ فتدل على الحكم في الحالة الأولى، ولا تدل عليه في الحالة الثانية.

(١) والأحكام: هي الوجوب، والندب، والحرمة، والكرهية، والإباحة، والسببية، والشرطية، والمانعية والصحة، والفساد.

ينظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٦٤/١، وتيسير التحرير ١/ ١٨.

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح ٢١/ ١، وتيسير التحرير ١/ ١٨.

وإنما يكون البحث عن الاجتهاد، باعتبار أن الأدلة إنما تستنبط منها أحكام المجتهد دون غيرها.

ويعتبر ما ذهب إليه ابن قاسم العبادى مخالفاً لما ذهب إليه الأصوليون فى المرجحات، وصفات المجتهد؛ حيث إن الأصوليين لم يبحثوا عن الأصول المتعلقة بها، ويعتبر مخالفاً أيضاً لما عليه رؤساء هذا الفن من انحصار موضوعه فى الأدلة والأحكام، وما أوضحه المتكلمون والمناطق من أنه إذا تعدد الموضوع، فلا بد له من مفهوم كلى يصدق على أفراده المتعددة، ويعبر عنها، وذلك بعيد ههنا.

### ثالثاً: نشأة علم أصول الفقه

يلاحظ الدارس لتاريخ نشأة أصول الفقه: أنه نشأ مع علم الفقه، وإن كان الفقه قد دُوّن قبله، كما هو معلوم؛ لأنه - حتماً - حيث يكون فقه، فلا بد من وجود منهج للاستنباط جنباً إلى جنب؛ وحيث كان المنهج، فلا محالة من أصول الفقه. وإذا كان استنباط الفقه قد ابتداء بعد الرسول ﷺ، أى: فى عصر الصحابة - فإن الفقهاء من بينهم كابن مسعود، وعلى بن أبى طالب، وابن الخطاب ما كانوا يقولون أقوالهم، ويعبرون عن آرائهم من غير قيد ولا ضابط، فإذا سمع أحد علياً - كرم الله وجهه - يقول فى عقوبة شارب الخمر: «إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، وحده حد المفترين؛ فيجب حد القذف» فإن السامع يجد أن الإمام الجليل - كرم الله وجهه - ينهج منهج الحكم بالمأل، أو الحكم بسد الذرائع؛ كذلك قال عبد الله بن مسعود فى عدة المتوفى عنها زوجها الحامل: إن عدتها بوضع الحمل، واستدل على ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ويقول فى ذلك: «أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى» يقصد أن سورة «الطلاق» نزلت بعد سورة «البقرة»، وهو يشير إلى قاعدة من قواعد علم الأصول، وهى: «أن المتأخر ينسخ المتقدم أو يخصه»، وهو يلتزم بهذا منهجاً أصولياً. إذن نستطيع أن نقرر - بلا شك - أن الصحابة - رضى الله عنهم - فى اجتهادهم كانوا يلتزمون منهج، وإن لم يصرحوا فى كل الأحوال بها (١).

ومما لا شك فيه: أن الصحابة - رضوان الله عليهم - لم يُحدِثوا هذا الأمر دون مقدمات؛ إنما هو نتائج لتعليم الرسول ﷺ لهم هذه القواعد؛ حيث تم فى عصر الرسول ﷺ تأصيل مصادر الشريعة الرئيسية المشهورة فى عصره.

(١) ينظر أصول الفقه للشيخ أبى زهرة ص ١٠ - ١١.

ومن ناحية أخرى، فقد أوضح الرسول ﷺ بالقرآن، أو بسنته - باعتبارهما المصدرين الأساسيين لشريعة الله تعالى - كثيراً من المبادئ العامّة، والقواعد الرئيسية التي يجب على المجتهد أن يحذو حذوها في اجتهاده.

ومن أمثلة ذلك: فهم النصوص باللسان العربي؛ لأن الله تعالى قد بين في كتابه أنه أنزله باللسان العربي، وأن الصحابة - رضی الله عنهم - فهموا من صيغة الأمر أنها تكون للطلب؛ كما فهموا من صيغة النهي أنها تكون لعدم الفعل.

مثال صيغة الأمر:

ما روى من: «أن رسول الله ﷺ مر على أبي بن كعب، وهو في الصلاة، فدعاه، فلم يجبه، ثم اعتذر إليه: أنه كان في الصلاة، فقال له: ألم تسمع الله يقول: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾؟ [الأنفال: ٢٤] قال: بلى، يا رسول الله، لا أعود»<sup>(١)</sup>؛ حيث فهم أبي بن كعب - رضی الله عنه - أن صيغة الأمر للوجوب، إلا أنه استثنى حالته من ذلك.

ومثال صيغة النهي:

روت أم عطية - رضی الله عنها - أنها قالت: «نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يُعزَم علينا»<sup>(٢)</sup>، وفي هذا يقول الحافظ ابن حجر: عند تعليقه على هذا الحديث: أى: ولم يؤكد علينا في المنع، كما أكد علينا في غيره من المنهيات، فكأنها قالت: كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم. والقصة هنا نهى بعد إباحة، فكان ظاهراً في التحريم، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يصرح لهم بالتحريم.

وإن المستقرى للشريعة قرأنا وسنة يجد أن تأسيس المناهج الأصولية قد تم في عصر الرسول ﷺ، وبعد أن ارتحل إلى جوار ربه، طبق الصحابة - رضی الله تعالى عنهم - ما تعلموا منه من قواعد أصولية، ثم بعد ذلك تلاحقت الأزمان حتى عصر الشافعى، ولقد تنوعت الآراء وتعددت حول واضع «علم أصول الفقه»، ونحن نذكر خلافتهم على سبيل الإجمال لا الحصر:

(١) أخرجه الترمذى فى سننه ١٤٣/٥ فى كتاب «فضائل القرآن» باب ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب حديث ٢٨٧٥، وأحمد فى المسند ٢/٣١٢ - ٣١٣، والبغوى فى شرح السنة ٣٣٩/٢.

(٢) أخرجه البخارى ٣/١٧٣ فى كتاب الجنائز باب اتباع النساء الجنائز حديث ١٢٧٨.



## رابعاً: اختلاف العلماء حول واضع علم الأصول

يرى الجمهور من أهل الفقه والأصول: أن الإمام الشافعي هو أول من دوّن «أصول الفقه».

ونرجئ الكلام حول الإمام الشافعي باعتباره واضعاً لقواعد الاستنباط التي هي مدار علم أصول الفقه - بعد التعرض لاختلاف العلماء حول واضع علم أصول الفقه:

### أولاً: الإمام محمد الباقر:

هو: محمد بن علي زين العابدين بن الحسين الطالبي الهاشمي القرشي، أبو جعفر الباقر، خامس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، كان ناسكاً عابداً، له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال، ولد بالمدينة عام ٥٧هـ، وتوفى بـ«الحميمة» عام ١١٤هـ، ودفن بـ«المدينة»<sup>(١)</sup>. وابنه جعفر بن محمد الملقب بـ«الصادق» سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، ولقب بـ«الصادق»؛ لأنه لم يعرف بالكذب قط، ولد سنة ٨٠هـ، وتوفى سنة ١٤٨هـ بـ«المدينة».

قال آية الله السيد حسن الصدر: اعلم: أن أول من وضع أصول الفقه وفتح بابيه، وأوضح مسائله: الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين بروايات مسندة إليهما، متصلة الإسناد، وكتبُ مسائل الفقه المروية عنهما بأيدينا إلى هذا الوقت بحمد الله، منها «كتاب أصول آل السيد الرسول» رتب على ترتيب مباحث أصول الفقه الدائرة بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخونساري الأصفهاني - رضى الله عنه - في نحو عشرين ألف بيت كتابة. ومنها «الأصول الأصلية» للسيد عبد الله العلامة المحدّث عبد الله بن محمد الرضاء الحسيني، وهذا الكتاب من أحسن ما روى، فيه أصول تبلغ خمسة عشر ألف بيت. ومنها «الفصول المهمة، في أصول الأئمة» للشيخ المحدّث محمد بن الحسن بن علي العاملي.

### ثانياً: الإمام أبو حنيفة النعمان:

هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، أحد دعائم

(١) ينظر: تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠، وصفة الصفوة ٢/ ٦٠، وحلية الأولياء ٣/ ١٨٠، والأعلام

الإسلام الأربعة عند أهل السنة، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفى بـ«بغداد» سنة ١٥٠ هـ.

وقد أثنى عليه الأستاذ أبو الوفا الأفغانى، وقال فيه: «وأما أول من صنّف فى علم الأصول - فيما نعلم - فهو إمام الأئمة، وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان - رضى الله عنه - حيث بين طرق الاستنباط فى كتاب «الرأى» له، وجاء بعده صاحبا القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى، والإمام الربانى محمد بن الحسن الشيبانى - رحمهما الله - ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعى - رحمه الله - صنّف «رسالته».

### ثالثاً: محمد بن الحسن:

هو: محمد بن الحسن بن فرقد، من موالى بنى شيبان، أبو عبد الله، إمام بالفقه والأصول، وهو الذى نشر علم أبى حنيفة، ولد بـ«واسط» سنة ١٣١ هـ، وتوفى بـ«الرى» سنة ١٨٩ هـ.

جاء فى «فهرست ابن النديم»: أن له من الكتب فى الأصول كتاب «الصلوة»، وكتاب «الزكاة»، وكتاب «المناسك»، وكتاب «النكاح»، وكتاب «الطلاق»... وكتاب «اجتهاد الرأى»، وكتاب «الاستحسان» وكتاب «أصول الفقه»... إلخ.

وقال ابن خلكان: صنّف محمد بن الحسن الشيبانى الكتب الكثيرة النادرة؛ مثل «الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير»... إلخ.

وجاء فى كتاب «هدية العارفين»: أن له كتاب «الأصل فى الفروع».

وقال الأستاذ أحمد أمين: نعم، روى ابن النديم أن محمد بن الحسن ألف كتاباً فى أصول الفقه، ولكن لم يصل إلينا هذا الكتاب، حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين «رسالة الشافعى»، ونعلم ماذا استفاد الشافعى من أصول محمد، وماذا اخترع من نفسه!؟

### رابعاً: أبو يوسف:

هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى، الكوفى البغدادى، صاحب الإمام أبى حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، ولد بـ«الكوفة» سنة ١١٣ هـ، وهو أول من دعى: «قاضى القضاة»، وأول من وضع الكتب فى «أصول الفقه»، توفى سنة ١٨٢ هـ.

ومما لا شك فيه: أن أبا يوسف قد استعمل لفظ «أصول الفقه» - كما ألمحنا إلى ذلك

سابقاً - وسواء أراد به المعنى الإضافي أو اللقبى الذى اشتهر به عند المتأخرين، فإنه دل على المنهج الأصولي. ومما يذكر أنه جاء فى بعض المصادر مثل كتاب «مناقب الإمام الأعظم» نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر: أن أبا يوسف أول من ألف الكتب فى «أصول الفقه» على مذهب أبى حنيفة.

ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق: أن القول بأن أبا يوسف هو أول من تكلم فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة - إذا صح - لا يعارض القول بأن الشافعى هو الذى وضع أصول الفقه علماً ذا قواعد ومبادئ عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعى.

وهذه الآراء - التى ألقينا إليها - وإن كانت تعطينا فكرة عامّة بأن هناك حركات بدأت تنظر فى تكوين هذا العلم - إلا أن الإمام الشافعى قد أرسى قواعد هذا الفن.

### الشافعى واضع علم الأصول:

قال البيهقى: «ومن وقف على الحكايات التى وردت عن علماء عصره وفقهاء زمنه الذين مات بعضهم قبله، وبعضهم بعده - عرف اعترافهم له بالعلم والفقه، وأنه لم يسبق إلى التصنيف فى الأصول، وأنهم عنه أخذوا هذا النوع من العلم، وواضح فى كتب من صنف فى أصول الفقه: أنهم اقتبسوا علمها منه، وعلى تأسيسه وضعوها.

وصرح الرازى بدون تردد أن الناس متفقون على ذلك؛ حيث يقول: اتفق الناس على أن أول من صنف فى هذا العلم - أى: علم أصول الفقه - الشافعى، وهو الذى نسق أبوابه، وميز بعض أقسامه من بعض، وفسر مراتبها فى القوة والضعف.

وقال الجوينى فى «شرح الرسالة»: «لم يسبق الشافعى أحد فى تصانيف الأصول، ومعرفتها، وقد حكى عن ابن عباس: تخصيص العموم، وعن بعضهم: القول بالمفهوم، ومن بعدهم لم يقل فى الأصول شيئاً، ولم يكن لهم فيه قدم؛ فإننا رأينا كتب السلف من التابعين، وتابعى التابعين وغيرهم، وما رأيناهم صنفوا فيه».

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: «وقد اختص الشافعى من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه: بأنه هو الذى حد أصول الاستنباط، وضبطها بقواعد عامة كلية... فكان الشافعى بهذا السبق واضع علم أصول الفقه؛ لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن تكون حدود هناك مرسومة للاستنباط».

وقال المستشرق جولدنزيهر: «وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعى. أنه وضع نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول، وقد ابتدع

فى «رسالته» نظاماً للقياس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليه فى التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم، ورتب الاستنباط من هذه الأصول، ووضع القواعد لاستعمالها، بعدما كان جزافاً.

ونحتم ذلك بكلمة للإمام الأسنوى حاكياً للإجماع عما سلف؛ إذ يقول: «وكان إمامنا الشافعى - رضى الله عنه - هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنّف فيه بالإجماع، وتصنيفه المذكور فيه موجود - بحمد الله تعالى - وهو: «الكتاب الجليل، المشهور، المسموع، عليه المتصل إسناده الصحيح إلى زماننا، المعروف بـ«الرسالة»، الذى أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي من «خراسان» إلى الشافعى بـ«مصر» فصنّفه له، وتنافس فى تحصيله علماء عصره».

### الرسالة والشافعى:

قال العلامة أحمد شاكر: والشافعى لم يسم «الرسالة» بهذا الاسم؛ إنما يسميها: «الكتاب» أو يقول: «كتابى» أو «كتابنا»<sup>(١)</sup>.

ويقول فى كتابه «جماع العلم» مشيراً إلى «الرسالة»: «وفيما وصفنا - ههنا - وفى «الكتاب» قبل هذا...»<sup>(٢)</sup>. ويظهر أنها سميت «الرسالة» فى عصره، بسبب إرساله إياها لعبد الرحمن بن مهدي؛ كما تقدّم.

وكتاب «الرسالة» أول كتاب فى «أصول الفقه»، بل هو أول كتاب ألف فى «أصول الحديث» أيضاً:

قال الفخر الرازى فى «مناقب الشافعى»: «كانوا قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة، وفى كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع؛ فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل».

وقال بدر الدين الزركشى فى كتاب «البحر المحيط» فى الأصول: الشافعى أول من صنّف فى أصول الفقه: صنّف فيه كتاب «الرسالة»، وكتاب «أحكام القرآن»، وكتاب «اختلاف الحديث»، وكتاب «إبطال الاستحسان»، وكتاب «جماع العلم»، وكتاب «القياس».

(١) ينظر: الرسالة فقرة: ٩٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٥٧٣، ٦٢٥، ٧٠٩، ٩٥٣.

(٢) ينظر: الأم ٧ / ٢٥٣.

وأقول: إن أبواب الكتاب ومسائله، التي عرض الشافعي فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه، وإلى شروط صحة الحديث، وعدالة الرواة، ورد الخبر المرسل والمنقطع - هذه المسائل عندى أدق وأعلى ما كتب العلماء في الحديث؛ بل إن المتفقه في علوم الحديث يفهم أن ما كتب بعده إنما هو فروع منه، وعالة عليه، وأنه جمع ذلك، وصنّفه على غير مثال سبق، لله أبوه...

و«كتاب الرسالة» بل كتب الشافعي أجمع كتب أدب ولغة وثقافة، قبل أن تكون كتب فقه وأصول؛ ذلك أن الشافعي لم تهجنه عجمة، ولم تدخل على لسانه لكنة، ولم تحفظ عليه لحنه أو سقطه.

قال عبد الملك بن هشام النحوي صاحب «السيرة»: «طالت مجالستنا للشافعي، فما سمعت منه لحنه قط، ولا كلمة غيرها أحسن منها».

وقال أيضاً: «جالست الشافعيّ زماناً، فما سمعته تكلم إلا إذا اعتبرها المعتر، لا يجد كلمة في العربية أحسن منها».

وقال أيضاً: «الشافعي كلامه لغة يحتج بها».

وقال الزعفراني: «كان قوم من أهل العربية يختلفون إلى مجلس الشافعي معنا، ويجلسون ناحية، فقلت لرجل من رؤسائهم: إنكم لا تتعاطون العلم، فلم تختلفون معنا؟ قالوا: نسمع لغة الشافعي».

وقال الأصمعي: «صححت أشعار «هذيل» على فتى من «قريش»، يقال له: محمد ابن إدريس الشافعي».

وقال ثعلب: «العجب أن بعض الناس يأخذون اللغة عن الشافعي، وهو من بيت اللغة! والشافعي يجب أن تؤخذ منه اللغة، لا أن تؤخذ عليه اللغة» يعني: يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها، لا بما نقله فقط، وكفى بشهادة الجاحظ في «أدبه وبيانه» حيث يقول: «نظرت في كتب هؤلاء التبغة الذين نبغوا في العلم، فلم أر أحسن تأليفاً من المطّلي، كأن لسانه ينظم الدر» فكتبه كلها مثل رائعة من الأدب العربي النقي، في الذروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيته، ويملى بفطرته، لا يتكلف ولا يتصنع، أفصح نشر تقرأه بعد القرآن والحديث، لا يساميه قائل، ولا يدانيه كاتب. ونحن نرى أن هذا الكتاب «كتاب الرسالة» ينبغى أن يكون من الكتب المقروءة في كليات الأزهر، وكليات الجامعة، وأن تختار منه فقرات لطلاب الدراسة الثانوية في المعاهد والمدارس؛ ليفيدوا من

ذلك علماً بصحة النظر وقوة الحجة، وبيئاً لا يرون مثله فى كتب العلماء، وآثار الأدباء، وقد بين العلامة ابن خلدون فى «مقدمته» أهمية «الرسالة» فقال: «أول من كتب فيه: الشافعى - رضى الله عنه - أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها عن الأوامر والنواهى، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأثيق بالفروع».

### خلاصة رسالة الشافعى:

أجمل ابن خلدون ما حوته رسالة الشافعى من المعلومات، وسنلخص هنا هذه الرسالة؛ ليرى القارئ أول نهج نهجه الأصوليون فى تأليفهم: بدأ الشافعى - فى رسالته - رضى الله عنه - فعرف البيان بأنه: اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، وهى بيان لمن خطوب بها ممن نزل القرآن بلسانه، وهى متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيداً، وهى مختلفة عند من يجهل لسان العرب، ومن ذلك ما أبانه الله لخلقه نصاً؛ كجمل الفرائض: من صلاة، وزكاة، وحج، وصوم، وتحريم الفواحش وبعض المطعومات، ثم بين على لسان نبيه عدد الصلوات، ونصاب الزكاة ووقتهما، ومن ذلك: ما فرض الله - جل ثناؤه - على خلقه الاجتهاد فى طلبه، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد؛ ومثل لذلك بقول الله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ فدلهم - جل ثناؤه - إذا غابوا عن المسجد الحرام - على صواب الاجتهاد مما فرض عليهم بالعقول، التى ركبت فيهم، الميزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التى نصبها لهم، دون عين المسجد الحرام.

### جهة العلم بالحكم:

قال الشافعى فى «رسالته»: إن جهة العلم بالحكم: إما الكتاب، وإما السنة، وإما الإجماع، وإما القياس.

ثم قال: إن جميع كتاب الله نزل بلسان العرب، والأدلة على ذلك بينة فى كتاب الله، فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهم بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض، وأن يكون الفضل فى اللسان المتبع على التابع، وأولى الناس بالفضل فى اللسان من لسانه لسان النبى ﷺ، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه.

ثم قال: فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده، ثم تكلم على أن في كتاب الله عامًّا ظاهرًا، يراد به العام الظاهر، وعامًّا ظاهرًا، يراد به العام ويدخله الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، ومن هذا يتبين ما لعلوم اللغة في فهم أحكام الدين من صلة وثيقة، وعلاقة أكيدة. ثم تكلم على السنة، وأن الكتاب أمر باتباعها؛ حيث قال: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩].

ثم ذكر الشافعي: أن الناسخ والمنسوخ يقع في كتاب الله، وسنة رسوله، وبينهما، فينسخ الكتاب السنة، دون العكس؛ لأنها تابعة للكتاب. بمثل ما نزل به نصًّا، ومفسرة معنى ما أنزل فيه جملاً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥]. ثم تكلم على خير الحجة، ومثل له، ثم على الإجماع وحجتيه ودليله، ثم بسط ما أسلف من الاجتهاد، وقفى على ذلك بالكلام على القياس والاستحسان، وما قيل في الاستحسان.

هذه خلاصة ما في «رسالة الشافعي» من قواعد، وقد أكثر فيها من التطبيق والاستشهاد بالآيات والأحاديث، وهي طريقة أشبه بعهد السلف الذي عُنى بالتطبيق، لا بعهد الخلف الذي عُنى بالقواعد.

### خامسًا: مناهج العلماء في الدراسات الأصولية؛

تعددت مناهج العلماء بعهد الشافعي، واختلفت كتبهم الأصولية؛ تبعًا لاختلاف مناهجهم ومشاربهم في الدراسات الأصولية. ويمكن إجمال هذه المذاهب في ثلاث شعب مختلفة لكل منها ضوابط وقواعد خاصة بها:

أولًا: الاتجاه النظري المحض الذي لا يتأثر بفروع أى مذهب فقهي، وهو مذهب الشافعي ومن سار عليه بعده؛ حيث إن الشافعي - رحمه الله - قد راعى في مناهجه الذى وضعه عن علم الأصول: أن يكون علم الأصول ميزانًا ضابطًا، وقانونًا كليًا تجب مراعاته عند استنباط الأحكام.

ثانيًا: الاتجاه المتأثر بالفروع الفقهية، والذي يخدم تلك الفروع، ويثبت سلامة الاجتهاد فيها.

ثالثاً: المذهب الجامع بين الاتجاهين السابقين، وظهر هذا المذهب فى مرحلة متأخرة.

والناظر لتاريخ هذه المناهج يلاحظ: أنها ظهرت بعد تقرّر المذاهب الفقهية.

وفى ذلك يقول العلامة أبو زهرة: «وقد سار الفقهاء بعد تقرّر المذاهب الفقهية فى

دراسة أصول الفقه فى اتجاهين مختلفين:

أحدهما: اتجاه نظرى، وهو لا يتأثر بفروع أى مذهب...

ثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد

فيها...»<sup>(١)</sup>، وإليك الكلام عليها بالتفصيل:

### أولاً: الاتجاه النظرى:

من المعلوم: أن الشافعى - رحمه الله - هو واضع أساس هذا الاتجاه النظرى الذى

لا يتأثر بفروع أى مذهب؛ حيث كانت عنايته متجهة إلى تحقيق القواعد من غير اعتبار

مذهبي، بل كان أكبر همه هو كيفية إنتاج القواعد، سواء خلد ذلك مذهبه أم لا.

ويعتبر هذا الاتجاه النظرى هو أقدم الاتجاهات الأصولية لدراسة علم الأصول.

ويطلق على هذا الاتجاه: «أصول الشافعية» على أساس أن الإمام الشافعى أوّل من

سلكه، ويطلق عليه أيضاً: «طريقة المتكلمين»؛ لأن كثيراً من علماء الكلام لهم بحوث

فى الأصول، على هذا الاتجاه النظرى؛ ولهذا الاتجاه النظرى خصائص تميزه، وتوضح

ملاحه؛ حيث لا يعتمد البحث فيه على تعصب مذهبي؛ وذلك لأن القواعد الأصولية

لا تخضع فيه للفروع المذهبية، بل كانت القواعد تدرس باعتبارها حاكمة على الفروع،

وباعتبارها دعامة الفقه، وطريق الاستنباط.

ثمة ميزة أخرى تكمن فى أن الخلافات التى وقعت بين الأصوليين على هذا الاتجاه

كانت تستند إلى دليل مباشر لا إلى فرع من الفروع المذهبية. والملاحظ: أن لهذا الاتجاه

أنصاراً متعددين ومُنتشرين فى البلاد الإسلامية، ويمكن أن نجملهم فيما يلى:

### ١ - الشافعية:

وللشافعى أصحاب كثيرون قبلوا اتجاهه النظرى فى دراسة القواعد الأصولية.

ومن الملاحظ: أن أصحابه البغداديين كانوا أكثر استقلالاً من غيرهم؛ لدرجة أن



بعضهم قد وصل إلى درجة الاجتهاد، وتأسيس المذاهب الفقهية؛ حيث نجد في «بغداد» الإمام أبا ثور الكلبي البغدادي، والإمام أحمد بن حنبل أحد دعائم الإسلام الأربعة، ونجد في «مصر» الإمام أبا يعقوب البويطي المصري، والإمام أبا إبراهيم المزني. وفي القرن الخامس الهجري: ظهرت كوكبة من الشافعيين المرزبين الذين ألفوا كثيراً من كتب الأصول على طريقة الشافعي، ومن أمثال هؤلاء العلماء الأجلاء: القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) صاحب «العمد» الذي شرحه أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه «المعتمد»، وأيضاً الإمام أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (٤٧٦هـ) صاحب «اللمع» و«التبصرة»، وظهر أيضاً إمام الحرمين (٤٧٨هـ) صاحب «البرهان».

قال ابن خلدون في «مقدمته»<sup>(١)</sup>: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفي» للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب «العمد» لعبد الجبار، وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة».

كذلك كان القرن السادس الهجري حافلاً بعلماء الأصول الشافعية أصحاب الاتجاه النظري، وحافلاً بإنجازاتهم الأصولية:

ومن أبرز هؤلاء العلماء: الإمام الغزالي حجة الإسلام (٥٠٥هـ)، وله كتب كثيرة في الأصول؛ مثل: «المستصفي»، و«المنحول»، و«المكنون»، و«شفاء العليل»... إلخ.

يقول العلامة الخضري<sup>(٢)</sup> عن كتاب «المستصفي»: «وعبارة المستصفي راقية من حيث أسلوبها العربي، ولم يكن الغزالي ممن يشح على القرطاس؛ فتراه كما قال: يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد، ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التلخيص والاختصار؛ لأن مهمهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السامع، طال الكلام أو قصر».

ثم جاء الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) صاحب «المحصل».

قال الأسنوي: «و«المحصل» استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً:

أحدهما: «المستصفي» لحجة الإسلام الغزالي، والثاني: «المعتمد» لأبي الحسين البصري»<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: المقدمة ٥٠٨.

(٢) ينظر: أصول الفقه له ص ٧.

(٣) ينظر: نهاية السؤل ١ / ٨.

ثم الآمدى سيف الدين (٥٥١ - ٦٣١هـ) صاحب «الإحكام فى أصول الأحكام». قال العلامة ابن خلدون: «ثم لخص هذه الكتب الأربعة «البرهان»، و«المستصفى»، و«العمد»، و«المعتمد» - فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما: الإمام فخر الدين ابن الخطيب فى كتاب «المحصول»، وسيف الدين الآمدى فى كتاب «الإحكام»، واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل، وأما كتاب «المحصول» فاختصره تلميذا الإمام: سراج الدين الأرموى فى كتاب «التحصيل»، وتاج الدين الأرموى فى كتاب «الحاصل»<sup>(١)</sup>. أما كتاب «الإحكام» للآمدى فقد قام باختصاره العلامة أبو عمرو عثمان بن الحاجب (٦٤٦هـ)، وجعل ذلك فى كتاب سماه: «منتهى السؤل والأمل، فى علمى الأصول والجدل»، ثم قام بعد ذلك باختصار المختصر فى آخر سماه: «مختصر المنتهى»، ثم جاء خاتمة المحققين العلامة البيضاوى، فألف كتاباً أخذه من «الحاصل» لتاج الدين الأرموى وسماه: «منهاج الوصول، إلى علم الأصول».

## ٢ - المالكية:

ومن أنصار الاتجاه النظرى من المالكية: ابن الحاجب المالكى (٦٤٦هـ) صاحب «منتهى السؤل والأمل، فى علمى الأصول والجدل»، وهو الكتاب الذى اختصره من كتاب «الإحكام، فى أصول الأحكام» للآمدى؛ كما اختصر هذا المختصر - كما ذكرنا - فى كتاب سماه: «مختصر المنتهى».

## خوض المتكلمين فى الاتجاه النظرى:

لقد وجد المتكلمون فى هذا الاتجاه النظرى ما يتفق مع دراساتهم العقلية، وآرائهم الكلامية، ونظرهم إلى الحقائق مجردة؛ لذا راحوا يبحثون فيه كما يبحثون فى علم الكلام؛ ولكثرة بحوث المتكلمين فى «أصول الفقه» على هذا الاتجاه النظرى - سعى هذا الاتجاه أيضاً بـ«طريقة المتكلمين».

وخلاصة طريقة المتكلمين هى البعد - ما أمكن - عن مسائل الفروع، والاستدلال العقلى؛ لأن أصل منهجهم هو البحث والنظر، ولقد تركت هذه الطريقة آثارها واضحة على القواعد الأصولية.

وهناك سؤال يطرح نفسه علينا، وهو: متى دخل المتكلمون فى دراسة المناهج الأصولية؟.

ويجيب الشيخ مصطفى عبد الرازق: إلى أن المتكلمين وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه منذ القرن الرابع الهجرى (١). وفى المسألة آراء أخرى، ترى أنهم خاضوا فى المسائل الأصولية منذ القرن الثانى الهجرى، وليس هذا موضع البسط.

### ثانياً: الاتجاه المذهبي المتأثر بالفروع:

وأصحاب هذا الاتجاه قاموا باستنباط القواعد الأصولية من الفروع الفقهية؛ لخدمة هذه الفروع، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها؛ كما قررنا آنفاً.

يقول العلامة الخضرى: «هذا الاتجاه يراعى فيه تطبيق الفروع المذهبية على القواعد، حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهى، شكلوها بالشكل الذى يتفق معه؛ فكانهم إنما دونوا الأصول التى ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها فى تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها، وقد يودى بهم ذلك فى بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل؛ لذلك نرى طريقتهم مملوءة بالفروع الكثيرة؛ لأنها فى الحقيقة هى الأصول لتلك القواعد» (٢).

والمتتبع لتاريخ ظهور هذا الاتجاه المذهبي المتأثر بالفروع -: يدرك بوضوح السبب الذى دفع أصحابه إلى ذلك الاستنباط:

لقد كانت للأئمة المجتهدين قبل الشافعى - رحمه الله - مناهج يلاحظونها فى الاستنباط، لكنهم لم يوضحوا هذه المناهج، ولم يدونها.

فمثلاً: لم تكن للحنفية أصول فقهية مفصلة ومدونة، كذلك كان الإمام مالك - رضى الله عنه - حيث لم يرو عنه تفصيل لمناهجه، وحتى الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه - لم يرو عنه تفاصيل مناهجه، كما أنه - رضى الله عنه - لم يحاول تدوينها.

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٩.

(٢) ينظر: أصول الفقه ص ٧.

وبعد أن شرع الإمام الشافعي - رضى الله عنه - فى دراسة المناهج الأصولية وتدوينها، وصار ذكره معروفاً فى البلاد الإسلامية شرقاً وغرباً، أدرك كثير من العلماء أهمية معرفة أصول إمامهم للدفاع عن فروعهم، كما أدركوا مدى حاجتهم إلى هذه الأصول؛ ليمكنهم أن يخرجوا على المذهب أحكام الفروع التى لم يعرف لأئمة المذهب أحكام فيها، حتى لا يخرجوا عن مقاييس المذهب. ولهذا المذهب خصائص ومميزات تميزه، يمكن أن نلخصها فيما يلى:

١ - ليست بحوثه مجردة، بل هى دراسات مطبقة فى فروع، وبحوث كلية وقضايا عامة، تطبق على فروع.

٢ - يعتبر هذا الاتجاه تفكيراً فقهياً، وقواعد مستقلة، يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد.

٣ - تعتبر دراسة فقهية كلية مقارنة، والموازنة فيها لا تكون بين الفروع، بل بين أصولها.

٤ - تعتبر دراسة هذا الاتجاه ضبطاً لجزئيات المذهب، وبهذا الضبط يمكن معرفة طرق التخريج فيه، وتفريع فروعه، واستخراج أحكام لمسائل قد تعرض لم تقع فى عصر الأئمة. وجدير بالذكر أن لهذا الاتجاه أعواناً وأنصاراً من الأصوليين والعلماء من المذاهب الفقهية المختلفة بعد الإمام الشافعي - رضى الله عنه - منهم:

#### ١ - الحنفية:

يرى بعض العلماء: أن الحنفية أول من ارتادوا هذا الاتجاه، وسلكوا هذه الطريقة. وفى هذا يقول الشيخ أبو زهرة: «إن أقدم كتاب على هذا من كتب الحنفية كتاب «أصول الجصاص» المتوفى سنة ٢٧٠هـ، ثم «أصول الكرخي» المتوفى سنة ٣٤٠هـ»<sup>(١)</sup>. وهناك محاولات قديمة بدأت فى التأليف فى «علم الأصول» تحت هذا الاتجاه مثل كتاب «إثبات القياس»، و«خير الواحد»، و«اجتهاد الرأى» لعيسى بن أبان (٢٢٠هـ). وكتاب «أصول الشاشي» لأبى يعقوب الشاشي (٣٢٥هـ)، وكتاب «مأخذ الشرائع فى الأصول» لأبى منصور الماتريدى (٣٣٣هـ)، و«رسالة الكرخي» لأبى الحسن الكرخي (٣٤٠هـ)، ذكر فيها الأصول، وعليها مدار كتب أصحاب أبى حنيفة. و«أصول الجصاص» لأبى بكر الجصاص (٢٧٠هـ) جعله مقدمة لكتابه: «أحكام القرآن».

قال الشيخ الخضرى: «أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديماً وحديثاً، فكتب فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن على المعروف بالخصاص»<sup>(١)</sup>.

وفى غضون القرن الخامس الهجرى تواترت المؤلفات فى علم الأصول؛ مثل كتاب «الأسرار»، و «تقويم الأدلة»، لأبى زيد الدبوسى (٤٣٠هـ) ... إلخ.

قال العلامة ابن خلدون فى «مقدمته»<sup>(٢)</sup>: «وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدمين تأليف أبى زيد الدبوسى...».

والملاحظ من نص «المقدمة» أن ابن خلدون لم يذكر اسم كتاب أبى زيد فى الأصول، بينما عينه العلامة أبو زهرة فى كتابه «أصول الفقه» بأنه «تأسيس النظر»، وقال: «فيها إشارات موجزة إلى الأصول التى اتفق فيها أئمة المذهب الحنفى مع غيرهم، أو اختلفوا فيها»<sup>(٣)</sup>.

وجاء بعد هؤلاء الإمام فخر الإسلام البزدوى (٤٨٢هـ) صاحب «أصول البزدوى».

قال العلامة ابن خلدون<sup>(٤)</sup>: «وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوى من أئمتهم، وهو مستوعب».

ثم الإمام محمد بن أحمد السرخسى صاحب «بلوغ السؤل فى الأصول»، والمشتهر عند أهل العلم أن اسم الكتاب هو «أصول السرخسى».

## ٢ - المالكية:

قلنا فيما سبق: إن الإمام مالكا لم يرو عنه تفصيل لمناهجه فى مصادر الأحكام، وطريقة فهم القرآن والسنة.

ثم جاء أتباع الإمام مالك، فاستخرجوا المناهج التى انتهجها الإمام مالك فى اجتهاده؛ لتكون مقاييس لهم.

ولقد سلك أنصار الإمام مالك فى استنباطهم مناهج الإمام مالك - رضى الله عنه - مثل ما سلك عليه الحنفية، فدرسوا فروعه، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون

(١) ينظر: أصول الفقه ص ٩.

(٢) ينظر: المقدمة ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٣) ينظر: أصول الفقه ص ٢٢.

(٤) ينظر: المقدمة ص ٥٠٩.

١٠٢ ..... الكاشف عن المحصل

أصولاً، قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب. وها نحن نذكر بعض الأصوليين من المالكية منذ القرن الثالث الهجري، فمنهم: أصبغ (٢٢٥هـ) صاحب كتاب «الأصول»، وأيضاً إسماعيل بن إسحاق القاضي (٢٨٢هـ)، ونجد في القرن الرابع الهجري الإمام أبا الفرج المالكي (٣٣١هـ) صاحب كتاب «اللمع».

والإمام القشيري (٣٤٤هـ) صاحب «القياس»، وكتاب «أصول الفقه»، كذلك كان الإمام أبو بكر الأبهري (٣٧٥هـ) صاحب كتاب «الأصول»، وكتاب «إجماع أهل المدينة».

وألف ابن مجاهد الطائي (٤٠٠هـ) أيضاً في الأصول على المذهب المالكي، بعد ذلك نجد الإمام أبا بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) صاحب «التمهيد» في أصول الدين، و«المقنع» في أصول الفقه، ونجد أيضاً عبد الوهّاب المالكي البغدادي (٤٢٢هـ) صاحب «الإفادة»، و«التلخيص»، و«أوائل الأدلة».

وفي القرن السابع الهجري نجد الإمام القرافي المالكي (٦٨٤هـ) صاحب كتاب «نفائس الأصول»، و«تنقيح الفصول، في علم الأصول»، وفيه سلك طريقة الحنفية في كيفية استخراج القواعد الأصولية من الفروع المذهبية؛ حيث يبين أصول المذهب المالكي مطبقة على فروع هذا المذهب.

### ٣ - الحنابلة:

قلنا فيما سبق: إن الإمام أحمد بن حنبل لم يكن حريصاً على تدوين آرائه وفتاويه، وتدوين مناهجه الأصولية.

وجاء بعده تلاميذه وأنصاره، فقاموا بجمع ما قاله الإمام، واتبعوا مسلك الحنفية من استخراج المناهج من الفروع.

ويعتبر أقدم كتاب في أصول الفقه في المذهب الحنبلي هو كتاب أبي عبد الله الوراق الحنبلي (٤٠٣هـ)، ذكره المراغي - رحمه الله - في طبقات الأصوليين.

ثم جاء بعده أبو يعلى (٤٥٨هـ) صاحب كتاب «العدة في أصول الفقه»، و«مختصر العدة»، و«الكفاية» في أصول الفقه... إلخ.

كذلك الإمام أبو الخطاب (٥١٠هـ) صاحب «التمهيد»، ثم ابن عقيل البغدادي

(٥١٣هـ).

وكان بعد ذلك الإمام ابن قدامة المقدسى (٦٢٠هـ) صاحب «روضة الناظر، وجنة المناظر».

وآل تيمية ألقوا: «المسوِّدة، فى علم الأصول»، وفى القرن الثامن الهجرى نجد نجم الدين الطوفى الصرصرى (٧١٦هـ) صاحب «مختصر روضة الموفق فى الأصول»، و«المصلحة»، ثم ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) صاحب «إعلام الموقعين»... وغيرهم.

#### ٤ - الشافعية:

أحنا فيما سبق إلى أن الشافعية اتبعوا فى تقرير قواعدهم الأصولية الاتجاه النظرى؛ ونضيف هنا أنهم سلكوا أيضا هذا الاتجاه المذهبى المتأثر بالفروع فى بعض مؤلفاتهم، ولقد حمل هذا اللواء الإمام العلامة جمال الدين الأسنوى (٧٧٢هـ) فى كتابه القيم «التمهيد، فى تخرىج الفروع على الأصول».

#### ثالثا: الاتجاه الجامع بين المذهبين:

وهو الاتجاه الذى يجمع بين المذهبين: المذهب النظرى، والمذهب المتأثر بالفروع، وعرف هذا الاتجاه بـ«اتجاه المتأخرين»، أو «مسلك المتأخرين».

قال العلامة ابن خلدون<sup>(١)</sup>: «وجاء ابن الساعاتى من فقهاء الحنفية، فجمع بين كتاب «الإحكام» وكتاب «البرزدوى» فى الطريقتين، وسمى كتابه بـ«البدائع»، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبخشا، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه».

يقول ابن الساعاتى فى مقدمة كتابه: «لخصته من كتاب «الإحكام»، ورصّته بالجواهر النقية من «أصول فخر الإسلام»؛ فإنهما البحران المحيطان بجميع الأصول، الجامعان لقواعد المعقول والمنقول، هذا حاو للقواعد الكلية الأصولية، وذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفرعية».

ومن أنصار هذا الاتجاه الإمام صدر الشريعة (٧٤٧هـ) صاحب «التنقيح»، وله شرح عليه يسمى «التوضيح»، حيث لخص فيه «أصول البرزدوى» على طريقة الحنفية، و«المحصول» للرازى على طريقة الشافعية والمتكلمين، و«المختصر» لابن الحاجب على طريقة الشافعية والمتكلمين أيضا.

ثم جاء التفتازانى (٧٧١هـ)، فكتب على «التنقيح»، قال فى مقدمة كتابه: «وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق، الفاضل عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين - أى: الحنفية والشافعية - ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبين، مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل، وإحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله - سبحانه - ولى الإعانة والتأييد، والملى بإفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبى ونعم الوكيل».

وكتب ابن السبكي (٧٧١هـ) مصنفاً فى علم الأصول أسماه: «جمع الجوامع»، وقال: «إنه أخذه من زهاء مائة مصنف».

ثم جاء الكمال بن الهمام (٨٦١هـ) صاحب «التحرير»، قال فى طليعة كتابه: «فإنى لما أن صرفت طائفة من العمر للنظر فى طريقتى الحنفية والشافعية فى الأصول، خطر لى أن أكتب كتاباً مفصلاً عن الاصطلاحين؛ بحيث يطير من أتقنه إليهما بجناحين؛ إذ كان من علمته أفاض فى هذا المقصد لم يوضحهما حق الإيضاح، ولم يناد مرتادهما بيانه إليهما بـ«حى على الفلاح»، فشرعت فى هذا الغرض ضاماً إليه ما ينقدح لى من بحث وتحرير، فظهر لى بعد قليل أنه سفر كبير، وعرفت من أهل العصر انصراف همهم فى غير الفقه إلى المختصرات، وإعراضهم عن الكتب المطوّلات، فعدلت إلى مختصر...».

ثم جاء بعد ذلك العلامة محب الدين بن عبد الشكور الهندى (١١١٩هـ) صاحب «مسلم الثبوت»، وهو فى نظرنا من أدق ما كتب المتأخرون، حيث نص فى مقدمته: «أنه حاو طريقتى الحنفية والشافعية، والله الحمد والمنة».

### سادساً: أصول الفقه والعلوم الأخرى:

النسبة بين الأصول والعلوم الأخرى: التباين، أما النسبة بين الأصول والفقه، فمما لا شك فيه: أن النسبة بينهما وثيقة جداً، والصلة بينهما تكاد تكون متطابقة، أو كما قيل: علم أصول الفقه مجردة كالميلق الذى يختير به جيد الذهب من رديته، والفقه كالذهب.

وعلى هذا: فالفقيه الذى لا أصول عنده كمن يكسب المال، ولا يدرى من أين اكتسبه؟ ولا يدرى كيف يدخره، أو كيف ينفقه؟!

كما أن الأصولى الذى لا حظ له من الفقه، كمن يمتلك مَيْلَقاً ولا ذهب عنده، فهو لا يجد ما يختبره على ميلقه.



خلاصة القول: أن الأصول والفقهاء صديقان مقترنان دائماً لا يفارق أحدهما صاحبه طرفة عين؛ بل إن اقترانهما أمر ضروري لاستنباط الأحكام والقواعد على وجهها الصحيح.

فإذن: العلاقة بين الأصول والفروع واضحة جلية لا تخفى على ذي نظر ثاقب متمرس على أحكام الشريعة الإسلامية، فما من قاعدة من قواعد الشريعة الإسلامية إلا ويندرج تحتها أحكام وفروع كثيرة.

ومن خلال هذا الإطار: سلك الشافعي طريقه في تأليف «الرسالة»، وغيرها من كتبه في علم الأصول؛ لوضع المناهج التي سلكها لاستنباط الفروع من خلال القواعد.

**قال الشافعي:** «وليس لأحد أن يخرج عن معنى كتاب الله - عز وجل - ثم سنة رسول الله ﷺ، ولا عن واحد منهما في أصل ولا فرع، وإنما فرقنا بين العالمين والجاهلين: بأن العالمين علموا الأصول، فكان عليهم أن يتبعوها الفروع، فإذا زيلوا بين الفروع والأصول، فأخرجوا الفروع عن معاني الأصول، كمن قال بلا علم، أو أقل عذراً منه؛ لأنهم تركوا ما يلزمهم بعد علم به، والله يغفر لنا ولهم معاً»<sup>(١)</sup>. ولعل المتتبع للدراسات والمناهج الأصولية وتاريخها منذ ظهورها حتى المراحل التي مرت بها - يدرك بلا مرية أن أصول الفقه أصبح فناً مستقلاً قائماً بذاته، له مبادئه وقواعده الخاصة به.

فإن كان الشافعي - رحمه الله - قد وضع اللبنة الأولى لهذا العلم، فإن من جاءوا بعده أكملوا هذا الصرح الشامخ بما أضافوه إليه، وحتى أصبح على أيديهم فناً مستقلاً ذا عنوان خاص وملامح خاصة، وقد اتضح هذا جلياً عند الكلام على طرق التأليف في هذا الفن.

#### استمداده:

قال الآمدي: أما ما منه استمداده: فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية:

#### أولاً: علم الكلام:

هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها. والمراد بالعلم: إما التصديق مطلقاً، سواء كان مطابقاً أو لا؛ ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها؛ لأنه من علم الكلام على ما صرح به عضد الدين الإيجي في

«المواقف»، وإما ملكة الاستحضار، أى: التهيؤ التام الناشئ عن استحضار المسائل المُدَلَّلة، ونبه بصيغة «الاعتدار» على القدرة التامة، وبـ«المعية» على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع القواعد، مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه؛ لأن هذه القدرة على هذا الإثبات إنما تصاحب دائماً هذا العلم دون علم المنطق، وعلوم الجدل، والنحو. واتصال علم الأصول بعلم الكلام اتصال استمداد؛ لأن غير الكتاب من الأدلة الشرعية مستند إليه في الحجية، وحجيته موقوفة على معرفة البارئ؛ ليعلم وجوه امتثال ما كلف به بخطاب مفترض الطاعة، وهى معرفة حدوث العالم عندنا؛ ولأن حجية الكتاب موقوفة على صدق الرسول المبلغ، وهو على دلالة المعجزة المقصود بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول، والموقوفة على شيئين:

أحدهما: امتناع تأثير غير قدرة الله - تعالى - لتتعدر المعارضة، وهو موقف على بيان أن جميع الأفعال مخلوقة لله عز وجل.

ثانياً: علم اللغة العربية:

والعلوم العربية مشتملة على: النحو، والصرف، والأدب: فالنحو: علم بأصول تعرف بها أحوال الكلمات العربية إعراباً وبناءً، وفائدته: صون اللسان عن الخطأ فى الكلام، والاستعانة به على فهم كلام الله ورسوله.

والصرف: هو العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من: أصالة وزيادة، وصحة وإعلال، وغير ذلك، ويطلق أيضاً على تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة الضروب من المعانى؛ كالتصغير، والتكثير، واسم الفاعل، واسم المفعول، ويطلق أيضاً على تغيير الكلمة لغير معنى طرأ عليها، ولكن لغرض آخر، وينحصر فى: الزيادة، والحذف، والإبدال، والنقل، والإدغام. وعلم الأدب: هو علم نظم الكلام، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال. واتصال علم الأصول بعلم العربية اتصال استمداد، ففهم الكتاب والسنة وهما عريبان متوقفان على معرفة اللغة العربية، فمعرفة الدلالات اللفظية من الكتاب والسنة متوقفة على معرفة موضوعها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإضمار والحذف، والاشتراك، والإطلاق، والتفسير، والمنطوق والمفهوم، وغير ذلك من المباحث الأصولية التى لا يستطيع أن يقف على حقيقتها إلا من تمرس فى علم اللغة نحواً وصرفاً.

قال الزركشى فى «البحر المحيظ» (١) - بعد حكاية العلوم الثلاثة: علم النحو والصرف والأدب -: وإنما يكون هذا مادة لبعض أنواع الأصول، وهو الخطاب دون مسائل الأخبار، والإجماع، والنسخ، والقياس، وهى معظم الأصول، ثم إن المادة فيه ليست على نظير المادة من الكلام؛ فإن العلم بها مادة لفهم الأدلة، فعلماء الأصول أخذوا القاعدة اللغوية من علماء اللغة، وبرهنوا على صحتها، وعدّوها من جملة مباحث علم الأصول، وأضافوا عليها مباحث أوسع دائرة من المباحث اللغوية التى عند أهل اللغة، فمن أمثلة ذلك: الصيغ والدلالات، فمثلاً «كل»، و«من» و«أى» والجمع إذا كان مضافاً أو محلى بـ«ال»، والجمع إذا لم يكن مضافاً، ولم يدخل عليه «ال»، والنكرة فى سياق النفى، والشرط، والإثبات - كل ذلك يفيد العموم، وهو مستفاد من مباحث اللغة، ودلالة صيغة «افعل» تفيد الوجوب، «ولا تفعل» على النهى، وغير ذلك من المباحث التى تعرّض لها الأصوليون، ولها أساس فى علم اللغة.

ثالثاً: علم الأحكام الشرعية: - أى: تصوّرها؛ لأن إثباتها ونفيها للأحكام المقصودين فيها؛ نحو: الأمر موجب، والنهى ليس بموجب - وللأفعال فى الفروع؛ نحو: الوتر واجب، (٢) والنفل ليس بواجب، وكذا إثبات شىء لها، أو نفيه عنها؛ نحو: وجوب الشىء يقتضى حرمة ضده، أو لا يقتضيهها - لا يمكن بدون تصوّرها.

### شُبْهَةٌ وَرَدٌّ:

فإن قيل: «هل أصول الفقه إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟!»: نبذة من النحو؛ كالكلام على معانى الحروف التى يحتاج الفقيه إليها، والكلام فى الاستثناء، وعود الضمير إلى البعض، وعطف الخاص على العام، ونحوه.

ونبذة من علم الكلام؛ كالكلام على الحسن والقبح، وقدم الحكم، وإثبات النسخ، وعلى الأفعال، ونحوه. ونبذة من اللغة؛ كالكلام فى موضوع الأمر والنهى، وصيغ العموم، والجمل والمبين، والمطلق والمقيد. ونبذة من علم الحديث؛ كالكلام فى الأخبار. فالعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه فى شىء من ذلك، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه فى الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام فى: الإجماع، والقياس، والتعارض، والاجتهاد، وبعض الكلام فى الإجماع من أصول الدين، وبعض

(١) ينظر: ٢٩ / ١.

(٢) وهذا على مذهب الحنفية القائلين بوجوب الوتر.

الكلام فى القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه. ففائدة أصول الفقه بالذات حيثند قليلة»:

فالجواب: منع ذلك؛ فإن الأصوليين دققوا النظر فى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون؛ فإن كلام العرب متسع، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة، دون المعانى الدقيقة التى تحتاج إلى نظر الأصولى باستقراء زائد على استقراء اللغوى.

مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، وقد سبق ذلك فى مبحث الاستمداد الثانى، وهو علم العربية، ولو فتشت فى كتب اللغة، والنحو لا تجد الدقائق التى تعرّض لها الأصوليون قبل الحكم أو بعده، والمطلع على كتب الأصول يجد العجب العجاب؛ فهى زاخرة بالأمثلة التى لا تعد ولا تحصى.

سابعاً: فائدة علم أصول الفقه، وغايته:

لم توضع العلوم عبثاً، بل لكل علم غاية، وغاية أصول الفقه - كما ذكر علماء الأصول فى طى حجتهم - كالاتى:

قال الآمدى: وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية.

قال العلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف: كان الغرض الأصلى من معرفة علم الأصول هو تحصيل ملكة استنباط الأحكام الفقهية، من أدلتها التفصيلية، على وجه معتد به شرعاً.

وقال العلامة الخضرى فى «أصول الفقه»: غايته: الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة.

وقال الشيخ زكى الدين شعبان: إن الغاية من هذا العلم: الوصول إلى أخذ الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية؛ فإذا تحقّق عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد؛ بأن تجمّعت له وسائله وتوافرت فيه شروطه من العلم بالقرآن وعلومه، والسنة النبوية المطهرة رواية ودراية، ووجوه القياس، ومعرفة المقاصد العامة للشريعة - استطاع بواسطته استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وأمكنه معرفة الحكم الشرعى فيما لا نص فيه؛ بالقياس على ما نص عليه، أو بإعطاء الحادثة الحكم المناسب لها، والذى تقتضيه المصلحة الشرعية.

فمن هنا يعلم أن علم أصول الفقه خادم للاجتهد؛ إذ هو العلم الكفيل بالنظر في الأدلة من حيث تؤخذ منها الأحكام الشرعية، وبه تعرف كيفية استنباط الأحكام من أدلتها.

فأما إذا لم يكن عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد، فإنه يستطيع الحصول على عدة فوائد: منها: فهم الأحكام التي استنبطها المجتهدون حق فهمها؛ فعلم الأصول عمدة لأصحاب التخريج الذين عُنونوا بتفريع الأحكام، وتخريج الوقائع والحوادث على أصول إمامهم.

ومنها - في مجال المقارنة بين المذاهب الفقهية في الواقعة الواحدة - ترجيح أقوى الآراء دليلاً وأوضحها نظراً؛ لأنَّ المقارنة بين المذاهب المختلفة، إنما تكون بالوقوف على الأدلة التي استندوا إليها في تقرير الأحكام الشرعية المختلفة، ثم الموازنة بين تلك الأدلة، وترجيح الأقوى منها، ولا يُوصَل إلى ذلك إلا بمعرفة القواعد الأصولية.

ولقد صور لنا العلامة الأسنوي في «تمهيد» فضله، فقال: فإن أصول الفقه علمٌ عَظَمَ نفعه وَقَدَّرَهُ، وعلا شَرَفُهُ وَقَحْرُهُ؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاحُ المكلفين معاشاً ومَعَاداً، ثم إنه العمدة في الاجتهاد، وأهم ما يتوقف عليه من المواد، كما نص عليه الأئمة الفضلاء.

وقال الغزالي في «المُستَصْفَى»: «خَيْرُ الْعِلْمِ مَا أزدَوَجَ فِيهِ الْعَقْلُ وَالسَّمْعُ، واصطحب فيه الرأي والشرع: علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم أصول الفقه، ورفعته -: وفر الله دواعي الخلق على طلبته، وكان العلماء به أرفع مكاناً، وأجلهم شأنًا، وأكثرهم أتباعاً وأعاوناً.

وقال إمام الحرمين في «المدارك»: والوجه لكل مُتَصَدِّقٍ للإقلال بأعباء الشريعة: أن يجعل الإحاطة بالأصول شوقه الأكيد، وينص مسائل عليها نص من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول، ولا ينزف جمام الذهن في وضع الوقائع، مع العلم بأنها لا تنحصر مع الذهول عن الأصول.

هذا، وبعد الانكفاف عن ذكر فوائد أصول الفقه وغايته والاستشهاد بقول العلماء لذلك، ودحض الشبهة المفتراة عليه -: نلج من ذلك إلى الحديث عن مباحث دقيقة هي

أسس أصول الفقه، ولا يتأتى البناء إلا بنشر الأساس؛ فعلى الأساس قواعد البنيان.

## وصف النسخ

اعتمدنا في تحقيق الكتاب على أربع نسخ، وهي:

**النسخة الأولى:** المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٣٤) أصول فقه، مسطرتها (٢٥) سطراً، ورمزنا لها بالرمز (أ)، وتقع في ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: يبدأ بأول الكتاب إلى القسم الثالث في «اللفظ المفرد»، وعدد أوراقه (١٠١) ورقة، وبه نقص من أوله يقدر بورقة.

الجزء الثاني: ويبدأ بالمسألة الرابعة: كيفية الاستدلال بالخطاب، وينتهي بنهاية الأوامر والنواهي، وعدد أوراقه (٢٦٤) ورقة.

الجزء الثالث: ويبدأ بالعموم والخصوص، إلى نهاية الكتاب، وعدد أوراقه (٢٧٧) ورقة.

**النسخة الثانية:** المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٧٣) أصول فقه، مسطرتها (٢٩) سطراً، ورمزنا لها بالرمز (ب)، وتقع في ثلاثة أجزاء، من أول الكتاب إلى نهايته:

الجزء الأول: يقع في (٣١٥) ورقة.

والجزء الثاني: يقع في (٢٤٣) ورقة.

والجزء الثالث: يقع في (٣٤٥) ورقة.

**النسخة الثالثة:** المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٤٩٢ ب)، مسطرتها (٢٥) سطراً، ورمزنا لها بالرمز (ج)، عدد أوراقها (٢١٤) ورقة.

**النسخة الرابعة:** المحفوظة بمكتبة الأزهر الشريف تحت رقم (٢١٩١)، تقع في ثلاثة أجزاء، وقد رمزنا لها بالرمز (ز).

هذا، وبعد نسخ الكتاب ومقابلته بالنسخ المشار إليها - أثبتنا ما كان صواباً في النص، ومقابلته في الهامش، وقمنا بتصحيح الأخطاء النحوية، وأشرنا إلى بعض منها في الهامش، كما قمنا بكتابة الرموز الواردة في النسخ هكذا:

ح = حيثئذ.

ع = نمنع.

س = سلّمنا.

ثم قمنا بعمل التالى:

أولاً: عزو الآيات القرآنية.

ثانياً: تخريج الأحاديث النبوية.

ثالثاً: تراجع الأعلام الواردة فى النص.

رابعاً: شرح لبعض الغريب الوارد فى النص.

خامساً: توثيق المسائل الأصولية.

سادساً: التعليق على بعض المسائل الأصولية.

سابعاً: توثيق الأشعار وعزوها لقائلها.

ثامناً: قراءة النصوص الواردة فى النص على الكتب التى نقل منها المؤلف، وزيادة ما

يحتاجه النص من هذه الكتب، ووضع بين معقوفين هكذا: [ ].

تاسعاً: إذا زدنا شيئاً من أى كتاب، أو احتاج النص إلى زيادة - زدناها بين

معقوفين [ ]، وأشرنا إلى ذلك فى الهامش غالباً.

عاشراً: وضع مقدمة للكتاب.







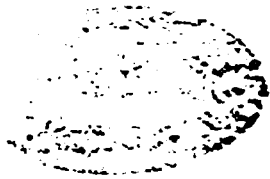


وحسبنا للدرجيه ان في الاصل وقد ذكر حكمه ح... ربه ان يباين الا...  
 وان قد تح ذلك في قوله وما من ان ياله... الاستدلال بالان...  
 وقياس العله... الاستدلال بال...  
 انقصت ان العدم الاصل لا يدل عليه قياس العله...  
 وقياس الدراله وقد من ان قياس الدراله هو...  
 الموزن والموقفي العدم الاصل محال مما حجه قياس الدراله والقياس  
 انعه ولم... ان يقول في الخلق...  
 حرما عننا فلا يجب... الجوهر...  
 عن الخلق...  
 ثالث... ان يقول ان المحقق اذا افاق  
 اما الشهر...  
 عنه...  
 وحبوب...  
 وهذا...

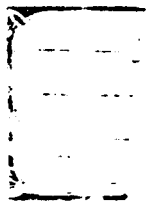
٧٨



جزء من شرح امير المؤمنين للنبي محمد صلى الله عليه  
 وآله في رحمة الله تعالى وبرحمته وحسن  
 جوده المسلمين والمسلمات وصلى الله  
 على سيدنا محمد وخاتمة النبيين  
 وآله الطاهرين  
 الميامين  
 آمين



مكتبة  
 دار



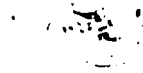
صورة عنوان الجزء الأول من النسخة ب

بسم الله الرحمن الرحيم  
 قال سيده ناز شيخنا الإمام العلامة الأستاذ شمس الدين شيخ العلماء أجماع الإمام  
 نسان متكلمين بوعبد الله محمد بن محمود بن محمد الأصبهاني إياه الله تعالى  
 دد على وجه ومن ثم جرد واسأله التوفيق لما هممت أن أوجد في الصلاة  
 والسنة على سيدنا ونبينا الذي رصفه وعبده وعلى الله وصحبه  
 بعد فاني شارح في تحرير مؤلف في الأصول يتضمن شرح كتاب  
 فخر الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين جامع اشئات الفضائل النبوية  
 محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه وأقصد  
 فيه تحرير الحاصل منه وتقرير المنقول والله الموفق وهو خير مسئول  
 وما مول وقد سميت بالكاشف عن المحصول في علم الأصول وقد  
 مقدمة في المنطق لمنحصة محررة غاية التحرير في أول هذا الكتاب تأسيساً  
 بالإمام حجة الإسلام في وضعه في أول المستقصى مقدمة في المنطق ككتبت  
 تتضمن ما لم يتضمن ذلك المقدمة من القواعد الجليلة المرمم تحسبها  
 لكل طالب من طلبه التحقيق في العلوم وأخباره اجتهد بكل الاجتهاد أن  
 اجيب عن كل ما أورد على هذا الكتاب أو عن حله وقد تكلمت على هذه  
 الكتاب الفاضل نجم الدين النجواني في مؤلف له يسمى بالتلخيص والتمهيد  
 سراج الدين الأرهوي في مؤلفه المسمى بالتحصيل والفاضل أمين الدين  
 التبريزي في مؤلف له يسمى بالتنقيح فإذا قلت في كتابي هذا قال صاحب  
 التلخيص فافهم منه الفاضل نجم الدين وإذا قلت قال صاحب التحصيل فافهم  
 منه الفاضل أمين الدين التبريزي رحمه الله تعالى وإذا قلت قال صاحب

التنقيحات

≡

الجزء الثاني  
من شرح المحصول لتبليغ شمس الدين  
إصطيفاف  
محمد





الجزء الثالث في الأصول  
 من شرح المحصول للشيخ  
 شمس الدين الأديب  
 قدس الله سره  
 وورد ضريحه  
 آمين  
 ٣



نمرة اذن التشغيل	.....
نمرة الطلب	.....
التجليد	.....
التاريخ	.....



سنة مائة وخمسين وثمانين

بمجلس علي بن ابي طالب  
 من سنة استقرت في طرف الاستثناء المستقرت باصل  
 بالجمع ونحو بعضهم عندك رابعا عشرة ساه بانوجرتونين  
 في بعدائه وهو غريب اصح قوله تارزي في شرح ابيه ان استثناء  
 كسر قبله من جملة وليس بن واحد صحيح لاحلاف في جوارزه وانه  
 غير مستعمل كقولك عندك عشرة وانما غير الاحدية هو وانما من  
 في ما اذا كان مقبولا من استثناء جزء صحيحا في قوله والاثني  
 كقولك عندك عشرة في غير الازرارهم ودرهمين وثلاثة فهذا  
 يصح على غيرهم من مذهب لغة في الاثنيونين  
 في لغويين ودعيا قوم ان الله يستعمل هذا في اللغة ايضا  
 وانما الاحسن في الخطاب ان يقول يدل قوله له عندك عشرة  
 في رجمانه عندك تسعة دراهم انما من عندها ولا رتبة  
 تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان الخمسين هي  
 في حكم كسر من العدد لان الالف مركبة من المئين والاركان  
 استثناء تام عن المئين كان كاستثناء الكسر فاذا كان استثناء  
 مائة كانت العبارة عن الالف الامانة تسعائة وهذا مذهب  
 سوق على قوله فان الاتفاق حصل على ان من قال لزوجته  
 انت طالق ثلاثة الا واحدة انه كالمائة سوى طلقين  
 فان استثناءه صحيح وانما ان استثنى اكثر اجملة لقوله له عندك  
 عشرة الا ثمانية فاختلف الناس في صحة هذا الاستثناء فيهم  
 من عنده وراءه خارجا عن لغة العرب ومنهم من يراه غير  
 خارج عنها وان كان مستقبيا عندها لها ولا استقباحه هجوه  
 وبالمدح الا اذا قال ابن حنبل والثاقبي في واحد قوله <sup>صحيحا</sup> والفتا  
 ابو الطيب في قوله امره وابن الماجشون والقاضي عبد الوهاب  
 وانفقوا

الاستدلال بالمؤثر على الأثر. أصله انه قد  
 سبق قول المصنف ان عدم الأصل لا يدل عليه  
 قياس العلة ويدل عليه قياس الدلالة وقد  
 تبين ان قياس الدلالة هو الاستدلال بالمؤثر على  
 الأثر والمؤثر في عدم الأصل في مجال مما يتجنى  
 قياس الدلالة ولا قياس العلة قلنا طريقتنا  
 نقول لازكاة في الحلوى المباح وذلك لان الفقير  
 لم يملك جزءا عينيا فلا تجب فيه الزكاة كالجواهر  
 وذلك لان عدم ملك الفقير عين الحلوى يدل ببقاء  
 تلك المالكية في الحلوى المطلوب فلا تجب فيه الزكاة  
 مثال آخر من طرق العدم ان نقول المحنون اذا افاق  
 في اثناء الشهر لا يجب عليه القضا. لانه اذا جن  
 جنونا مستوعبا لا يجب عليه القضا. قياسا عليه لان  
 الحكم الاول يدل على اشتراكهما في المنافي لوجوب  
 القضا. فلا يجب القضا. والله

اعلم بالصواب

لم

تم بحمد الله وحسن توفيقه والحمد لله رب

العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي

الامى وعلى آله وصحبه وسلم

كثيرا

ب  
٢٠٤٩٢

١٩٢٨

مدى الموحى الى الرجبة بخارجية قد لا يحسن لم لا يجوز ان المن الذات المقدسه موجهة للملك  
 حسنا بالمجا اذا اتاها بواسطة تلك انسان فصد منه المنكيات وصوره صلاية لذلك الصانع غير  
 واستفده تلك الحسنان وهو حذيره لسائر المنكيات بواسطة الصانع المانع من ذلك وعلى هذا  
 يكون الله تعالى علم وقدره وحياؤه واليه منه السلسل المذكور والاشي من الخالان هذ موع واردة  
 على ان الشبهه و اجواب له عنها على ان تقول على ان الله تعالى صانع فيه وجوده يميز على الذات  
 و ان الوجودات لها تميز لبح الحسب الالهيه وانما تكلمنا على هذه الشبهه في هذا الشرح بعض  
 منقذين او انه هذه الشبهه هي ساقله وانكلمنا على ما في هذا الموضوع ولما ما ذكره من الظهور  
 المشهده في ذوق السماع كون الشيء كمن في الذهب من سقا في الخارج فله حقيقة على وجهه وان  
 انما الذهب في قوله ان السواد والوزن شي واحد في الخارج وهما في الذهب شيان الالهيه ان السواد التوكل  
 فربما يحصل واحد منهما شخص في الخارج عند شخص الاخر هما شيان متمازات هذها وانما الالهيه  
 عنهما شخص واحد ولا يستقيم اصلها فيهما سائر ان في العنق وهما واحد في الخارج والالهيه ان  
 يكون حكم النصف الغايير مطابقا للخارج وذلك الحال في قول التبادل اللوه عرض وكيف وجنس محنا  
 هذه الاشياء هومات متمايره هذها وخارجا الا انه عرض للبح شخص واحد في الخارج نفس في الخارج  
 نفس واحد من احد من هذها شخص من شخص الاخر وهذها القضية فخاصة عما به الظهور هذها وانما  
 ساقفه هذ المعترض في مثل هذها في الحسب النصري وذلك ان بالحقين ذهب الى انما خلقه الله تعالى  
 هي عين العارفيه فهو قابل ان الله تعالى قادر ولقدرة وان كانت هذ عين الدوره متعلق ان هذها  
 النفس فلا عين هذ الحسنان مع ان الحسب وان كمن خلق لمرحمه وهو ان الدوره ليست نفس العارديه في  
 الخارج واعلم ان لا منع كون الذهب او النحاس صور لصوره لا وجود لها في الخارج بل لانه وجودات ذهنيه بحريه  
 وجودها في الخارج فالمعوقات التواني ولما منع كون الحسب حكما ان السواد متلازم بحسب وفصل وهما  
 ان سقاير ان هذها متلازم في الخارج فالهذ اصل قطعا وحكم له على مطابق وبقه للشبهه مع  
 في الطبيعي والعين والالهيه التي يتمايز من هذها ليس هذ الموضوع يذ هذه المعنونات وانما  
 الخلق في ذلك السؤال ساقفه تحريه ليجل من هذها التي يجته ويبي علم الكلام في هذها الشبهه بتلبيعات  
 وصلاية هذها فخطبا للبحار المسابه الشايات واختلفوا في ان بما وجه الاستفان هل هو  
 صلاية الاسم المسوق والاقرية في شرط خلا في اي على شيان من الملائقه واي هذها من المعنونه  
 لا لا الله تعالى الضرب يصدق عليه انه ليس مضارب وانما اصله ذلك وجهه ان ايضاح على انه



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

قال سيدنا وشيخنا الإمام العلامة الأستاذ شمس الدين الأصفهاني، شيخ العلماء، وحجة الإسلام، لسان المتكلمين، أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد الأصفهاني - أبقاه الله تعالى -:

الحمد<sup>(١)</sup> لله على نعمه ومن نعمه حمده؛ وأسأله التوفيق لما هممت تعالى جده؛ والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا الذي هو صفيه وعبد؛ وعلى آله وصحبه.

أما بعد، فإني شارع في تحرير مؤلف في الأصول يتضمن شرح كتاب العلامة فخر الملة والدين، وحجة الإسلام والمسلمين، جامع أشات الفضائل أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي - قدس الله روحه، ونور ضريحه - وأقصد فيه تحرير «الحاصل» منه، وتقرير «المنحول»؛ والله الموفق، وهو خير مسئول ومأمول، وقد سميت به «الكاشف عن المحصول في علم الأصول»؛ وقد وضعت مقدمة في المنطق مخصصة محررة غاية التحرير في أول هذا الكتاب؛ تأسياً بالإمام حجة الإسلام<sup>(٢)</sup> في وضعه في أول

---

(١) الحمد: بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم، وتقيضه الذم. وينقسم الحمد إلى أقسام، منها:  
الحمد القولي: هو حمد اللسان وثناؤه على الحق بما أثنى به على نفسه على لسان أنبيائه.  
الحمد الفعلي: هو الإتيان بالأعمال البدنية ابتغاء لوجه الله تعالى.  
الحمد الحالي: هو الذي يكون بحسب الروح والقلب كالاتصاف بالكمالات العلمية، والتخلق بالأخلاق الإلهية.

الحمد العرفي: فعل يشعر بتعظيم النعم بسبب كونه منعمًا، أعم من أن يكون فعل اللسان أو الأركان. ينظر كشاف الاصطلاحات: ٢٦/٢، التعريفات ص ٥٥.

(٢) محمد بن محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي، ولد سنة ٤٥٠هـ، أخذ عن الإمام ولازمه، حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه، وصنف «الإحياء» المشهور، و«السيط»، وهو كالمختصر للنهاية، وله «الوجيز»، و«المستصفي» وغيرها. توفي سنة ٥٠٥هـ. =

«المستصفى» مُقدِّمة في المنطق؛ لكنها تتضمن ما لم تتضمنه تلك المقدمة من القواعد الجليلة المهِّمَّة تحصيلها لكل طالب من طلبَةِ التحقيق في العلوم.

واعلم: أني أجتهد كل الاجتهاد أن أجيب عن كل ما أورد على هذا الكتاب، أو عن جُلِّه، وقد تكلم على هذا الكتاب الفاضل نجم الدين النقشوانى<sup>(١)</sup> في مؤلف له يسمى بـ«التلخيص»، والفاضل سراج الدين الأرموى<sup>(٢)</sup> في مؤلفه المسمى بـ«التحصيل»، والفاضل أمين الدين التبريزى<sup>(٣)</sup> في مؤلف له يسمى بـ«التنقيح»، فإذا قلت في كتابي هذا: قال صاحب «التلخيص»، فافهم منه الفاضل نجم الدين، وإذا قلت: قال صاحب «التحصيل» - فافهم منه [الفاضل سراج الدين، وإذا قلت: قال صاحب «التنقيح»، فافهم منه] الفاضل أمين الدين، التبريزى، رحمهم الله تعالى.

وإذا قلت: قال صاحب [١/٢] «التنقيحات» فافهم منه السهروردى<sup>(٤)</sup>؛ فإنى أضيف

=انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٢٩٣/١، وفيات الأعيان: ٣٥٣/٣، الأعلام: ٢٤٧/٧،

اللباب: ١٧٠/٢، وشذرات الذهب: ١٠/٤، والنجوم الزاهرة: ٣٠٢/٥، العبر: ١٠/٤.

(١) في الأصول: النخجوانى، ولعل الصواب ما أثبتناه، وأكثر القرافى النقل عنه فى نفاثه، ولم نجد من ترجم له.

(٢) محمود بن أبى بكر بن أحمد الأرموى سراج الدين، أبو الثناء، صاحب التحصيل المختصر من المحصول فى أصول الفقه. ولد سنة ٥٩٤هـ. قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس، وولى القضاء بقونية.

ومن تصانيفه: اللباب، مختصر الأربعين فى أصول الدين، وصف كتاباً فى المنطق.

قال السبكي: وقيل: إنه شرح الوجيز فى الفقه. توفى سنة ٦٨٢هـ.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٢٠٢/٢، الأعلام: ٤١/٨، طبقات السبكي: ١٥٥/٥.

(٣) مظفر بن أبى محمد بن إسماعيل بن على الرارانى، أمين الدين أبو الخير التبريزى، ولد سنة ٥٥٨هـ، وتفقه ببغداد على ابن فضلان، وتخرج به جماعة.

قال السبكي: كان من أجل مشايخ العلم بمصر، فقيهاً، أصولياً، عابداً، زاهداً. ومن تصانيفه: مختصر فى الفقه اختصر فيه الوجيز، وصف كتاباً آخر سماه: «سقط الفوائد»، واختصر «المحصول» وسماه «التنقيح». توفى سنة ٦٢١هـ.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٩١/٢، طبقات السبكي: ١٥٦/٥، هدية العارفين: ٤٦٣/٢.

(٤) يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردى: فيلسوف، اختلف المؤرخون فى اسمه، ولد فى سهرورد (من قرى زنجان فى العراق العجمى) ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة. وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان)، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازى، وخنقه فى سجنه بقلعة حلب. من كتبه «التلويحات»، و«هياكل النور»، و«المشارع والمطارحات»، و«الأسماء الإدرسية» و«الألواح العمادية»، ألفه =

كل شخص إلى مُصنِّفِهِ المشهور، وأجتهد كل الاجتهاد ألا أنقل عن أحد منهم شيئاً بالمعنى؛ بل بعبارته، فإن فى النقل بالمعنى فساداً عظيماً، والله الموفق، وعليه المَعْوَلُ.

\* \* \*

---

= لعماد الدين قرا أرسلان داود بن أرتق، و«المناجاة» رسالة، و«مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم»، و«رسالة فى اعتقاد الحكماء»، و«التنقيحات»، و«حكمة الإشراق»، و«المعارج»، و«أربعون اسماً من أسماء الله الحسنى، وخواصها».

ينظر الأعلام: ١٤٠/٨، ووفيات الأعيان: ٢٦١/٢، والنجوم الزاهرة: ١١٤/٦.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ مَوْلَانَا الصِّدِّيقُ الْإِمَامُ، سُلْطَانُ الْمُحَقِّقِينَ، نَاصِرُ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، بَحْرُ الْعُلُومِ،  
أَسْتَاذُ الْوَرَى، عَلَمُ الْهُدَى، أَسْتَاذُ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ، حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ، الدَّاعِي إِلَى  
اللَّهِ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْحُسَيْنِ الرَّازِيِّ، مَتَعَ اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ بِطُولِ عُمُرِهِ،  
وَشَكَرَ فِي الدِّينِ سَعِيَهُ:

الحمد لله حق حمده، وصلى الله على محمد وآله، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

\* \* \*



## الكلام في المقدمات<sup>(١)</sup>

وفيه فصول:

### الفصل الأول

#### في تفسير أصول الفقه<sup>(٢)</sup>

قال المصنف: اعلم: أَنَّ الْمُرْكَبَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُعْلَمَ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمُفْرَدَاتِهِ، لَا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، بَلْ مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي لِأَجْلِهِ يَصَحُّ أَنْ يَقَعَ التَّرْكِيبُ فِيهِ؛ فَيَجِبُ عَلَيْنَا تَعْرِيفُ «الأصل»، و«الفقه»، ثُمَّ تَعْرِيفُ «أُصُولِ الْفِقْهِ»، أَمَّا الْأَصْلُ: فَهُوَ الْمَحْتَاجُ إِلَيْهِ.

الشرح: اعلم: أن كل مركب، فله أجزاء، وتلك الأجزاء تتقدم على المركب منها في الوجود الخارجى والذهنى، سوى الجزء الصورى، وأما الغائى، فإنه يتقدم فى الذهن فقط دون الخارج؛ وهذه القضية بينة.

ولهذا قال المصنف: «الْمُرْكَبُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُعْلَمَ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمُفْرَدَاتِهِ»؛ فكلمة «بعد» تدل على تقدم العلم بالأجزاء على العلم بالمركب منها؛ ضرورة استلزام بعديّة الشىء قبليّة غيره.

قوله: «لا من كل وجه.... إلى آخره»:

اعلم: أن الشىء الذى جعل جزءاً لغيره: له ما هيّة، وله عارض، وهو كونه جزءاً

(١) المقدمات: جمع مقدّمة، ويقال: مقدّمة - بفتح الدال وكسرهما - اسم مفعول، واسم فاعل، ويجب ملاحظة أمرين، إن لاحظت أن المقدّمة تقدّمنا لمقصودنا، كسرنا الدال؛ لأنها فاعلة، أو نحن تقدمها لبنى عليها مقصودنا، فتحنا الدال؛ لأنها اسم مفعول.

قال صاحب «الصحاح» وغيره: مقدّمة الجيش - مكسورة الدال - وهى أول الجيش، ولم أرهم حكوا فيها خلافاً، فكانه غلب عليه اسم الفاعل، من جهة أنها تقدم الجيش والجيش يتبعها، وهى تشجعه وتستتبعه، وهذا البحث بعينه يأتى فى مقدمات الدليل بتجويز الوجهين. انظر: النفائس: ١٠٧/١.

(٢) انظر: البحر المحيط: ١٥٠/١، نهاية السؤل: ٥٠/١، الأحكام للآمدى: ٧/١ وما بعدها، الإبهاج:

١٩/١، والتحصيل: ١٦٧/١، المستصفى: ٤/١، حاشية البنانى: ٣١/١، حاشية العطار: ٤٨/١

وما بعدها، الحدود للباحى: ص ٣٦، اللع: ص ٤، فواتح الرحموت: ١٤/١، العضد على ابن

الحاجب: ٢٢/١ وما بعدها، والصحاح: ٢٠٠٨/٥، اللسان ٣٥٥٣/٥، حاشية العطار: ٣٨/١.

لغيره، ولا تَعْرِضُ له الجزئية إلا بعد تقدم عارض آخر، وهو الذى به صلح أن يكون جزءاً للمركب.

مثاله: يشترط [فى] كون الخشب جزءاً للبيت: ألا يكون رطباً فى الغاية، ولا يابساً فى الغاية؛ فذلك هو الوجه الذى يصح به التركيب منه.

هذا معنى كلام المصنّف - رحمه الله تعالى - وفيه نظر؛ وذلك لأن العلم بالمركب تابع للعلم بمفرداته؛ ضرورة أن المركب هو تلك المفردات مع الهيئة التأليفية، وهو الجزء الصورى، فإن كانت الأجزاء معلومة على التفصيل، فالماهية المركبة منها - أيضاً - معلومة على التفصيل، وإن كانت معلومة إجمالاً، فالماهية المركبة منها معلومة إجمالاً؛ لما بيننا أن المركب: هو تلك الأجزاء مع الهيئة الصورية، ولكن لذلك شرط، وهو ألا يكون التركيب مبطلاً لماهيات البسائط. وليس لقائل أن يقول: «إن الماهية قد تكون معلومة، مع كون الأجزاء غير معلومة تفصيلاً، ولكنها متى خَطَرَتْ تَمَثَلَتْ مُفَصَّلَةً»؛ لأننا نمنع ذلك. وقد تبين مما ذكرناه أن قول المصنّف: «لا من كل وجه» لا وجه له؛ ولهذا قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup> فى تفسيره لأصول<sup>(٢)</sup> الفقه: «إنه لا يتبين إلا إذا علم جزءه، نعم: تحقيق المركب، وتكوينه، واتحاده - يتوقف على معرفة بسائطه لا مطلقاً، بل من الوجه الذى يصلح أن يقع فيه التركيب.

والفرق بين تكوين الشيء، وبين العلم به - بين، وهذا الكلام أورده بعضهم؛ لبيان أن الحدّ يشترط فى حقه من حيث هو حدّ: أن يكون عالماً بالأجناس، والفصول والخواص؛ ليتمكن من تركيب الحدود، والرسوم، ولا يشترط فى حقه - من حيث هو حدّ: العلم بمعروضاتها؛ فلا يشترط فى حقه [ب/٢] العلم بالمقولات العشر<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر الحاصل: ٢٢٨/١.

(٢) فى «ب»: لقول.

(٣) علم المقولات: يبحث فيه عن الأجناس العالية للممكنات الموجودة.

ومرة علم المقولات عظيمة لرجال الدين، فإنهم عندما يريدون أن يثبتوا وجود الإله يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض، ثم يثبتون حدوثهما، فيثبت حدوث العالم المكون منهما، فيثبت وجود الإله الحدث له.

واستقراء الموجودات الممكنة بقدر الطاقة، ومعرفة أنها إما جواهر أو أعراض، ومعرفة أحكام كل ما فيه غذاء للعقل، وتنوير للبصيرة، وعون على تفهم ما خلفه لنا الأسلاف من كتب قيمة فى العلوم المختلفة، وبخاصة كتب الأصول والمنطق، والحكمة والكلام.

والمقولات: جمع مقولة، أى: حقيقة مقولة بمعنى محمولة من القول، بمعنى الحمل؛ لأنها تحمل على الممكنات الموجودة فى الخارج، فيقال: محمد جوهر، والبياض كيف، والعدد كم، والأبوة =

ومقصوده من هذا الكلام: أن العلم بالمقولات العشر ليس من المنطق، ولا يصح إيراده في فن المنطق، وهذا الكلام صحيح، ولا متمسك للمصنف به ههنا.  
قوله: «الأصل المحتاج إليه»:

=البنوة من مقولة الإضافة، والركوع، والسجود من مقولة الوضع وهكذا ثم صارت علما على الأجناس العالية للممكنات الموجودة.

والجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب السؤال عنها، وهو أربعة أقسام:

- ١ - جنس عال، أي: لا جنس فوقه، وتحتة أجناس كجوهـر.
- ٢ - جنس متوسط، أي: فوقه جنس، وتحتة جنس كجسم.
- ٣ - جنس سافل، أي: لا جنس تحته، وتحتة أنواع كحيوان.
- ٤ - جنس منفرد، أي: خارج عن ترتيب الأجناس، ويمثلون له بالعقل؛ بناء على أن الجوهر ليس جنسا له، وأن العقول العشرة المندرجة تحته أنواع.

ولم خصت المقولات بالأجناس العالية؟ كل كلي يحمل على غيره، فيقال مثلا: زيد إنسان، والإنسان حيوان، فلماذا إذن خصت المقولات بالأجناس العالية دون غيرها من الأجناس وسائر الكليات؟.

والجواب: أن المقولات لما أطلقت انصرفت إلى الفرد الكامل في الحمل، وهو الجنس العالی؛ إذ الجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى النامي، وعلى الحيوان وعلى الإنسان، وعلى أفراد الإنسان، وأما ما اندرج تحت جوهر؛ فإنما يصدق على ما تحته، ولا يصدق على شيء مما فوقه، فالجسم مثلا يصدق على النامي وعلى الحيوان، فتقول: النامي جسم، والحيوان جسم، ولا يصدق على الجوهر، فلا تقول: الجوهر جسم؛ لأن الجوهر عند المتكلمين ينقسم إلى الجسم والجوهر الفرد، وعند الحكماء ينقسم إلى المهيولى، والصورة والجسم، والنفـس والعقل، فلو حمل أحد الأقسام عليه لأوهم انحصاره فيه، ولكان حملا للخاص على العام وهو ممنوع.  
المقولات عشر عند الحكماء:

- ١ - الجوهر؛ مثل: زيد؛ والسبورة، والهواء.
- ٢ - الكم؛ مثل: الخط، والزمان، والعدد.
- ٣ - الكيف؛ مثل: السواد، والصحة، والذكاء.
- ٤ - الأين؛ مثل: كون محمد في مكانه الخاص به، وكون على في الكلية.
- ٥ - الإضافة؛ مثل: الأبوة النبوة.
- ٦ - المتى؛ مثل: خسوف القمر في ساعة معينة، والسفر في يوم كذا.
- ٧ - الوضع؛ مثل: الركوع والسجود.
- ٨ - الملك؛ مثل: التعمم، ولبس القفاز.
- ٩ - أن يفعل مثل تسخين النار للماء ما دامت مسخنة.
- ١٠ - أن يفعل مثل تسخين الماء بالنار ما دام متسخنا. وتفصيل ذلك في كتب العقول.

اعلم - وَقَفَّكَ اللهُ تَعَالَى - أنه لما تقرر أن المُرَكَّبَ لَا يُعَلَّمُ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِأَجْزَائِهِ، وَأَصُولُ الْفِقْهِ مَرْكَبٌ مِنْ «الْأَصُولِ»<sup>(١)</sup> «وَالْفِقْهِ» - فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِمَا؛ لِيَحْضَلَ الْعِلْمُ بِالْمَرْكَبِ مِنْهُمَا.

وعند هذا الفصل: «الأصل» له تفسيران؛ أحدهما: لغوي، والآخر: اصطلاحى:

أما «الأصل» فقد قال المصنف: الأصل هو المحتاجُ إليه.

وفيه نظر؛ لأنه غير مانع؛ فيدخل فيه شرط الشيء، وجزء عِلَّتِهِ، وشرط عِلَّتِهِ، وعدم الموانع، وإن ألزم ذلك ملتزم، فهو خارج عن الاصطلاحين.

قال صاحب «الحاصل»<sup>(٢)</sup>: أصل الشيء: ما منه الشيء<sup>(٣)</sup>، ومعناه: أن وجود الشيء

(١) فى «ب»: الأولين.

(٢) ينظر الحاصل: ٢٢٨/١.

(٣) جمع أصل. وأصل الشيء ما منه الشيء، أى: مادته؛ كالوالد للولد، والشجرة للغصن.

ونازع فى ذلك الإمام القرافى باشتراك «من» بين الابتداء والتبعض؛ بأنه لا يصح هنا معنى من معانيها، وتفتن الإمام الأصفهاني فى «الكاشف»، وأجاب عن الأول بأن الاشتراك لازم، لكن لا يصار إليه فى الحدود، حيث لا يمكن التعبير بغيره، وعن الثانى بأن «من» لا ابتداء الغاية.

قال أبو الحسين البصرى: «هو ما يبنى عليه»، وصار على ذلك ابن الحاجب فى «منتهاه» من «باب القياس»، واعترض عليهما فى ذلك، ووجه الاعتراض بأنه لا يقال: إن الولد يبنى على الوالد، بل يقال: فرعه.

وقال سيف الدين الأمدى فى «الإحكام»: هو «ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه».

وقال الرازى فى «المحصول»: هو «المحتاج إليه»، واعترض عليه فى ذلك بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثر لزم إطلاقه على الله تعالى، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط، وقال فى «المباحث الشرقية»: لا تبعد تسمية الشروط واندفاع الموانع أصولاً؛ باعتبار توقف وجود الشيء عليهما.

وقال القفال الشاشى: «الأصل: ما تفرع عنه غيره»، و«الفرع ما تفرع عن غيره»، وهذا أسدّ الحدود؛ فعلى هذا لا يقال فى الكتاب: إنه فرع أصله الحسن؛ لأن الله تعالى تولاه وجعله أصلاً دل العقل عليه.

ثم قال أيضاً: والكتاب والسنة أصل؛ لأن غيرهما يتفرع عنهما، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلاً على معنى أن له فروغاً تنشأ عنه، ويتوصل إلى معرفتها من جهته، كالكتاب أصل لما يبنى عليه، وكالسنة أصل لما يعرف من جهتها، وهو فرع على معنى أنه إنما عُرف بغيره، وهو الكتاب أو غيره، وكذلك الأمر فى الكتاب والسنة، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع.

وقال العلامة المارردى فى «حاويه»: «الأصل: ما دل عليه غيره، والفرع ما دل على غيره».

إذا تَرْتَبَ على وجود غيرِهِ تَرْتَبَ المُسَبَّبُ على السبب - كان وُجُودُ الثانى من الأول ذَهْنًا وخارجًا.

فإن كان الأصلُ وجوده فى الذهن، لزم كون الفرع كذلك؛ وإن كان الأصل وجوده فى الخارج، لزم كون الفرع كذلك.

فهذا معنى قوله: «أصل الشئ: ما منه الشئ» أى: ذهناً وخارجاً.

فإن قيل: كلمة «من» مشتركة؛ فوجب عَدَمُ استعمالها فى الحدود.

قلنا: نعم بشرط وجود لفظ غير مشترك يؤدى معناه، والاستقراء دَلٌّ على عدمه؛ فتعيّن استعمال لفظة «من» وقد تَعَيَّنَتْ لمفهوم واحد؛ فإن بقية المفهومات يتعذّر إرادتها من لفظة «من» ههنا، والأقرب أنها لا ابتداء الغاية؛ وذلك لأن السَيْرَ قد يكون عقلياً، وقد يكون حسيّاً، ومعنى ابتداء الغاية ههنا واضح.

ولا يصح أن يقال: «أصل الشئ ما كان ذلك الشئ بعضاً منه»؛ وإلا كان الفقه

= وقال الصيرفى فى «الدلائل»: كل ما أثمر معرفة شئ، ونبه عليه، فهو أصل له، فعلموم الحس أصل؛ لأنها تثمر معرفة حقائق الأشياء، وما عداه فرع له.

وقال ابن السّمعانى فى «القواطع»: الأصل: ما ابتنى عليه غيره.

وسواء كان هذا البناء حسيّاً، كبناء الحائظ على الأساس، أو عرفياً، كبناء المجاز على الحقيقة، أو عقلياً، كبناء الحكم على الدليل، فكلُّ من الأساس والحقيقة والدليل أصل؛ لأنه بنى عليه غيره.

ويطلق «الأصل» فى اصطلاح العلماء بإزاء أربعة معان:

الأول: الصورة المقيس عليها؛ كقولنا: الخمر أصل النبيذ؛ على معنى أن الخمر مقيس عليها النبيذ فى الحرمة، وكقولنا: التأفيف للوالدين أصل لضربيهما، بمعنى أن التأفيف أصل يقاس عليه الضرب فى الحرمة.

الثانى: القاعدة المستمرة؛ قولنا: إباحتنا أكل لحم الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أى على القاعدة المستمرة، وكذلك كأن نقول: الأصل فى المبتدأ الرفع، أى قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعاً.

الثالث: الرجحان؛ كقولنا: الأصل فى الكلام الحقيقة، أى الرجحان عند السماع الحقيقة، لا المجاز عند عدم القرينة الصارفة.

الرابع: الدليل؛ كقولنا: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أى دليلها، أى الأصل مثلاً فى وجوب الصلاة قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. أى الدليل على وجوبها، وهذا المعنى هو المراد عند الإضافة؛ فيقال: أصول الفقه أى أدلته؛ لأن الأصل فى اللغة كما تقدم ما يبنى عليه غيره، فإذا أضيف إلى الفقه كان معناه مبنى الفقه، وليس مبناه إلا الدليل.

بعضاً من أصول الفقه، وكان العالمُ بأصول الفقه عالماً بالفقه؛ لاستحالة العلم بالشىء مع الجهل ببعضه، ومعنى قوله: «أصل الشىء: ما منه الشىء»: استفاد وجوده الذهني، أو الخارجى، أو هما جميعاً. وأما الاصطلاحى، فبحسب كل اصطلاح.

فأما ههنا: فأصول الفقه: طرق الفقه؛ على ما سيأتى تحقيقه، وتفصيله، وهى الأدلة، والأمارات؛ وذلك بحسب هذا الاصطلاح الأصولى.

قال المصنف: وَأَمَّا الْفِقْهُ: فَهُوَ - فِي أَصْلِ اللَّغَةِ - عِبَارَةٌ عَنْ فَهْمٍ غَرَضِ التَّكَلُّمِ مِنْ كَلَامِهِ.

الشرح: اعلم - وَقَفَّكَ اللَّهُ تَعَالَى - [أَنْ الْفِقْهَ] <sup>(١)</sup> لَهُ تَفْسِيرَانِ، أَحَدُهُمَا: لِعُيُودِ، وَتَانِيَهُمَا: اصْطِلَاحِي:

أما اللغوى: فقد قال المصنف: «إِنَّهُ فَهْمٌ غَرَضُ التَّكَلُّمِ مِنْ كَلَامِهِ»؛ [وفيه نظير؛ وذلك لأن الفقه هو الفهم، وهو أعم من فهم غرض التكلّم من كلامه].

قال صاحب «الصّحاح» <sup>(٢)</sup>: الْفِقْهُ هُوَ الْفَهْمُ؛ قَالَ أَعْرَابِيٌّ لِعَيْسَى بْنِ [١/٣] عُمَرَ: شَهِدْتُ عَلَيْكَ بِالْفِقْهِ؛ تَقُولُ مِنْهُ: فِقْهُ الرَّجُلُ؛ بِالْكَسْرِ.

قال صاحب «الإحكام»: اعلم أن قول القائل: «أصول الفقه» قول مؤلف من مضاف وهو «الأصول»، ومضاف إليه وهو «الفقه»؛ ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه؛ فلا جرم وجب تعريف معنى «الفقه» أولاً، ثم معنى «الأصول» تانياً. أما الفقه - فى اللغة - فهو عبارة عن الفهم.

واعلم: أن هذا الكلام أسدُّ مما ذكره المصنّف، غير أن قوله: «ولن يعرف المضاف قبل

(١) سقط فى «ب».

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر: أول من حاول «الطيران» ومات فى سبيله. لغوى من الأئمة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلّة. أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً وسافر إلى الحجاز فطاف بالبادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام فى نيسابور، وصنع جناحين من خشب، وصعد داره، فخانه اختراعه فسقط إلى الأرض قتيلاً.

من أشهر كتبه «الصّحاح»، وله كتاب فى «العروض»، وكتب أخرى، توفى سنة ٣٩٣هـ.

انظر: معجم الأدباء: ٢/٢٦٩، النجوم الزاهرة ٤/٢٠٧، نزهة الألباب ٤١٨، الأعلام ١/٣١٣،

الخصائص لابن جنى ١/٣٤، المصباح ٢/٦٥٦، ترتيب القاموس ٣/٥١٣، لسان العرب

٥/٣٤٥٠، نهاية السؤل ١/١٢٢، إرشاد الفحول ص ٣.

معرفة المضاف إليه» ليس على إطلاقه، بل الصواب أن يقال: «ولن يعرف المضاف من حيث هو مضاف قبل معرفة المضاف [إليه]؛ فإن المضاف [إليه] يمكن معرفة ذاته قبل معرفة المضاف من حيث هو هو، لا من حيث هو مضاف».

قال المصنف: وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المستدل على أعيانها؛ بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة. فإن قلت: «الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً؟».

قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم - قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه؛ فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقه.

وقولنا: «العلم بالأحكام»: اختراز عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية.

وقولنا: «الشرعية» اختراز عن العلم بالأحكام العقلية؛ كالتماثل، والاختلاف، والعلم بقبح الظلم، وحسن الصدق، عند من يقول بكونهما عقليين.

وقولنا: «العملية»: اختراز عن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة؛ فإن كل ذلك أحكام شرعية، مع أن العلم بها ليس من الفقه؛ لأن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل.

وقولنا: «المستدل على أعيانها»: اختراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية؛ لأنه إذا علم أن المفتي أفنى بهذا الحكم، وعلم أن ما أفنى به المفتي هو: حكم الله تعالى في حقه - فهذان العلمان يستلزمان العلم بأن حكم الله تعالى في حقه ذلك، مع أن تلك العلوم لا تسمى فقهاً؛ لما لم تكن مستدلاً على أعيانها.

وقولنا: «بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة»: اختراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم؛ فإن ذلك لا يسمى فقهاً؛ لأن العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد ﷺ.

الشرح: اعلم أن الاصطلاح: وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ إذ عليه الاستعمال؛ على ما نحققه في «باب الحقيقة والمجاز».

والمراد بالعلماء: علماء الشريعة، والفقهاء فى اصطلاحهم: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية...» إلى آخر التعريف المذكور فى المتن.

قوله: «العِلْمُ» وهو جنسٌ لسائر العلوم العقلية والشرعية، بتصوراتها<sup>(١)</sup> وتصديقاتها<sup>(٢)</sup>، وقد علم اختلاف الناس فى كون تصورهِ من التَّصَوُّراتِ المكتسبة بالحدِّ

(١) العلم إما تصور وإما تصديق؛ وذلك لأنه إما أن يكون إدراكاً لماهية من حيث هى - أى: من غير التفات إلى نسبة أمر آخر إليها - أو بعبارة أخرى: ما كان كشفاً وتمييزاً للشيء عن جميع الأغيار - وذلك كتصور المَلَك بأنه جسم نورانى ذو قوة وقدرة على التشكل، وتصور الإنسان بأنه حيوان ناطق - ويسمى كل هذا ومثله تصوراً ساذجاً، أى مجرداً عن الحكم - وإما أن يكون حكماً، أى إدراكاً لوقوع النسبة - أو لا وقوعها كإدراك أن الله واحد، وأنه تعالى ليس ممكناً. هذا - وقد اتفق جمهور العلماء على أن العلم المنقسم إلى تصور وتصديق، هو علم الحوادث. وذلك لأن كلاً منهما يتنوع إلى ضرورى ونظرى - وعلمه تعالى لا يليق تأديباً أن يوصف بالضرورة؛ لأنها توهم الإلجاء والقهر - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً... كذلك لا يتصف بالنظر؛ لأن النظرى ما يكون عن موصل وكاسب. وذلك يقتضى سبق الجهل، وهو ضرورى الاستحالة فى حقه حلّ شأنه.

فظهر من هذا: أن التصور والتصديق إنما هما قسمان للعلم للحادث فقط، فالتصور الذى هو الإدراك الخالى عن الحكم يشمل ما لا نسبة له أصلاً؛ كإدراك الإنسان والنبات. وما فيه نسبة تقييدية كالحويان الناطق، أو إنشائية كاهدنا الصراط المستقيم، ولا تشرب ماءً ما دمت قائماً، وهل جاء وقت الزوال؟، وافهم الدرس يا غلام. وشمل أيضاً النسبة الخيرية التى لم يحكم بأحد طرفيها، كالشك فى قراءة زيد، فهذه كلها وأمثالها علوم خالية عن الحكم فيقال لها: تصور ساذج.

(٢) التصديق: فقد اختلفت فيه أقوالهم، فمنهم من ذهب إلى أنه إدراك الحكم نفسه - وهو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهم الأقدمون من الحكماء.

ومنهم من قال: إن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم، وجرى على أن الحكم فعل من أفعال النفس... فلا يكون إدراكاً؛ لأن الإدراك انفعال، والفعل غير الانفعال، والقائل بذلك المتأخرون من المناطقة.

ومنهم من قال: إن التصديق هو إدراك المحكوم عليه، ويسمى الموضوع - وإدراك المحكوم به، ويسمى المحمول - وإدراك النسبة التى بين الموضوع والمحمول، وتسمى النسبة الكلامية، وإدراك أن هذه النسبة واقعة أو ليست بواقعة - وهذا هو مذهب الإمام الرازى.

فالتصديق على مذهب الحكماء بسيط، لا تركيب فى حقيقته لأنه هو الحكم وحده. =



والرَّسْم، أو من التصورات الغنية عن الاكتساب، واختار المصنّفُ الثَّانِي دون الأوَّل؛ فلهذا لم يطول بذكر ما قيل فى تعريفه.

قوله: «بالأحكام» يخرج التصورات، سواء كانت حَقِيقِيَّة؛ كالتماثل والاختلاف، أو وُضْعِيَّة؛ كالوفاق والخلاف؛ والاصطلاح على أن التصديق: نفس الحكم - وشرطه: التصور - المحكوم عليه؛ فيخرج عنه التصورات السَّاذجَة، أى: المجردة عن الحُكْم.

وقوله: «الشرعية» يخرج العلوم العقلية؛ كعلم الكَلَام، وعلم الطَّب، والحساب، والهندسة، والمراد بها ما يتوقَّفُ تحقُّقه على الشرع.

وقوله: «العملية» يخرج علم أصول الفقه؛ فإنه علم شرعى، وليس بعملى، أى: ليس عِلْمًا بِكَيْفِيَّةِ عَمَلٍ.

وقوله: «المستدل على أعيانها» يخرج ما للمُقَلِّد من الجزؤم الاعتقادية؛ كجَزْمِ المُقَلِّدِ بكثير من الأحكام الشرعية، ولا يسمى فقيهاً؛ لأنه ما حصل له ذلك من دليل جَزْمِي مختصٌ بذلك العَقْدِ الجازم، بل حصل له ذلك عن دَلِيلٍ عَامٍّ؛ وذلك لأنه إذا علم أن المُفْتِيَّ أَقْتَاهُ بهذا الحُكْم، وعلم أن ما أَقْتَاهُ المُفْتِيَّ، فهو حكم الله فى حقه - فهذان العِلْمَانِ يستلزمان العلم بأن حكم الله فى حقه ذلك، مع أنه لا تسمى تلك العلوم فِقْهًا فى حقه؛ لما لم يكن [٣/ب] مستدلاً على أعيانها.

وقوله: «بجيث لا يعلم كونها من الدين ضرورية» يخرج العلم بوجوب الصلاة<sup>(١)</sup>،

= وأما عند متأخرى المناطقة فهو مجموع التصورات الثلاثة والحكم. وأما عند الرازى فهو مجموع التصورات الأربعة التى منها الحكم. فالتصورات الثلاثة على مذهب الحكماء شروط لا أجزاء وعلى مذهب الرازى ومتأخرى المناطقة شطور وأجزاء يتكون من مجموعها التصديق. وعلى كل لا يتحقق التصديق إلا بتحقيق هذه الأمور الأربعة سواء أكانت التصورات الثلاثة شطوراً أو شروطاً.

ولكن فائدة الخلاف تظهر فى التصديق البديهى. فإن التصديق لا يوصف بالبداهة عند الرازى ومتأخرى المناطقة، إلا إذا كانت أطرافه كلها بديهية.

ويقولون فى تعريفه: «هو ما لا يحتاج إلى نظر وكسب» فإذا كان شىء من أطرافه نظرياً، فإن ذلك يؤثر فى التصديق فلا يكون بديهياً.

وأما على مذهب الحكماء: فالتصديق البديهى عندهم: هو: ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر. وذلك أعم من أن يكون تصور الأطراف بديهياً أو كسبياً.

هذه هى الغاية: التى تنبنى على هذا الخلاف فى بساطة التصديق وتركيبه.

(١) الصلاة فى اللغة: الدعاء. قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أى: ادع لهم.

والصوم<sup>(١)</sup>، والحج<sup>(٢)</sup>، والزكاة<sup>(٣)</sup>؛ لأن العلم الضروري حاصلٌ بكونها من دين مُحَمَّدٍ ﷺ.

=وقابلتها الريح فى دنها وصلّى على دنها وارتم

أى: دعا وكبر، وهى مشتقة من الصلّون، قالوا: ولهذا كتبت الصلاة بالواو فى المصحف. وقيل: هى من الرحمة.

والصلوات، واحدها: صلا كعصا، وهى عرقان من جانبي الذنب، وقيل: عظامان ينحنيان فى الركوع والسجود.

وقال ابن سيدة: الصلا، وسط الظهر من الإنسان، ومن كل ذى أربع.

وقيل: هو ما انخدر من الوركين.

وقيل: الفرجة التى بين الجاعرة والذنب.

وقيل: هو ما عن يمين الذنب وشماله.

وقيل فى اشتقاق الصلاة غير ذلك.

ينظر: لسان العرب: ٢٤٩٠/٤، ٢٤٩١، تهذيب اللغة: ٢/٢٣٦، ٢٣٧، ترتيب القاموس: ٨٤٧/٢.

واصطلاحاً: عرفها الحنفية بأنها: أركان مخصوصة، وأذكار معلومة بشروط محصورة، فى أوقات مقدرة.

وعند الشافعية: أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير، مختمة بالتسليم.

وعند الحنابلة: أقول وأفعال مخصوصة، مفتتحة بالتكبير، مختمة بالتسليم.

ينظر: الاختيار: ٣٧/١، فتح الوهاب: ٢٩/١، قليوبى على المنهاج: ١١٠/١، المبدع ٢٩٨/١.

(١) الصوم لغة: مطلق الإمساك، ولو عن الكلام ونحوه.

ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿إِنسى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾، أى:

إمساكاً وسكوتاً عن الكلام ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَلَنُ أَكَلَمُ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾، وتقول العرب: فرس

صائم، أى: واقف، ومنه قول النابغة الذبياني: [البيسط]:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعَلُّكُ اللَّجْمَا

أى: خيل ممسكة عن السير والكر والفر، وخيل غير صائمة: أى: غير ممسكة عن ذلك، بل

سائرة للكر والفر. وقال أبو عبيدة: كل ممسك عن طعام، أو كلام، أو سير فهو صائم.

وعرفه الشافعية بأنه: إمساك عن مفطر، بنية مخصوصة، جميع نهار، قابل للصوم. فـ«الإمساك» هو

الكف والترك.

وقوله: «عن مفطر» أى: جنس المفطر، كوصول العين جوفه، والجماع، وغير ذلك.

وقوله: «بنية مخصوصة» كأن ينوى الصوم عن رمضان، أو عن الكفارة، أو عن نذره.

وقوله: «جميع نهار» أى: بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فلا يصح صوم الليل، ولا صوم

بعض النهار دون بعض، حتى إذا نوى فى غير الفرض قبل الزوال، انعظفت نيته على ما قبلها من

النهار؛ بناء على المعتمد.

= وقوله: «قابل للصوم» هو صفة للنهار، وخرج به يوما العيدين، وأيام التشريق الثلاث، وصوم يوم الشك بلا سبب، فالإمساك فيما ذكر ليس صوماً شرعياً.  
عرفه الحنفية بأنه: عبارة عن إمساك مخصوص، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث، بصفة مخصوصة.

وعرفه المالكية بأنه: إمساك عن شهوتى البطن والفرج، فى جميع النهار بنية.  
وعرفه الحنابلة بأنه: إمساك عن أشياء مخصوصة.

انظر: الصحاح: ١٩٧٠/٥، ترتيب القاموس: ٨٧١/٢، المصباح المنير: ٤٨٢/٢، لسان العرب: ٢٥٢٩/٤، الاختيار: ١٥٨، الصنائع: ١٠٥٥/٣، المسبوط: ١١٤/٣، مغنى المحتاج: ٤٢٠/١، المجموع: ٢٤٧/٦، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ٥٠٩/١، الكافى: ٣٥٢/١، كشف القناع: ٢٩٩/٢، المغنى: ١٨٦/٦.

(٢) الحج: بفتح الحاء وكسرها، لغتان مشهورتان، وهو فى اللغة: عبارة عن القصد. وحكى عن الخليل: أنه كثرة القصد إلى من تعظمه.

قال الجوهري: ثم تعرف استعماله فى القصد إلى مكة للنسك.

وقال الإمام أبو اليمن الكندى: الحج: القصد، ثم خص، كالصلاة وغيرها.

يقال: رجل محجوج؛ أى: مقصود، قال المخبل السعدى: [الطويل]

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً يَحْجُونَ سِبَّ الزَّبْرِقَانِ الْمُزْعَفَرَا

أى: يقصدونه.

وقال ابن السكيت: أى: يكثر الاختلاف إليه. هذا هو الأصل، ثم غلب استعماله فى القصد إلى «مكة» حرسها الله تعالى.

انظر: لسان العرب: ٧٧٩/٢، المغرب: ١٠٣، المصباح المنير: ١٢١/١.

واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: قصد موضع مخصوص، وهو البيت، بصفة مخصوصة، فى وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة. عرفه الشافعية بأنه: قصد الكعبة للنسك.

عرفه المالكية بأنه هو وقوف بـ«عرفة» ليلة عاشور ذى الحجة، وطواف بالبيت سبعا، وسعى بين الصفا والمروة كذلك، على وجه مخصوص بإحرام.

عرفه الحنابلة بأنه: قصد «مكة» للنسك، فى زمن مخصوص.

انظر: الاختيار: ١٧٧، مغنى المحتاج: ٤٦٠/١، نهاية المحتاج، ٢٣٣/٣، الشرح الكبير: ٢٠٢/٢، المبدع: ٢٨٣/٣، كشف القناع: ٣٧٥/٢، أسهل المدارك: ٤٤١/١، الفواكه الدوانى:

٤٠٦/١، بجمع الأنهر: ٢٥٩/١.

(٣) الزكاة لغة: قال ابن قتيبة: الزكاة من الزكاء، وهو النماء، والزيادة، سميت بذلك؛ لأنها تنمر المال، وتنميه، يقال: زكا الزرع: إذا بورك فيه.

لا يقال: هذا التعريف فاسد، وبيانه من وجوه:

**الأول:** ما ذكره المصنّف، وهو قوله: «الفقه من باب الظنون؛ فكيف جعلته علماً<sup>(١)</sup>!».»

وتحرير السؤال: أن نقول: الفقه مُستَفَاد من الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، وهي بأسرها مَظُنُونَة، فتتوقَّف على المَظُنُون، والموقوف على المظنون مظنون. واعلم: أن كون القياس حجة يتوقف على الكتاب، وكذلك الإجماع، وخبر الواحد حجة؛ لكونه كلام الصادق، وهو رسول الله ﷺ؛ وإنما تَبَتَّ صِدْقُهُ بِالْمُعْجَزَةِ، والمعجزة كتاب الله، فكتاب الله أصل الأدلة، وهو قطعي المتين؛ فإن<sup>(٢)</sup> كلام الله قطعاً ظنيّ

= وقال الأزهرى: سميت: زكاة؛ لأنها تزكى الفقراء، أى: تنميهم، قال: وقوله تعالى: ﴿تطهرهم وتزكّيمهم بها﴾ [التوبة: ١٠٣] أى: تطهر المخرجين، وتزكى الفقراء.

انظر: لسان العرب: ١٨٤٩/٣، ترتيب القاموس: ٤٦٤/٢، المصباح المنير: ٣٤٦/١.

عرفها الحنفية بأنها: اسم لفعل أداء حق يجب للمال، يعتبر في وجوبه الحول والنصاب.

عرفها الشافعية بأنها: اسم لما يخرج عن مال، أو بدن على وجه مخصوص.

وعرفها المالكية بأنها: إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص بلغ نصاباً لمستحقه.

عرفها الحنابلة بأنها: حق واجب في مال مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص.

انظر: شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية ١٥٣/٢ ط شرح المهذب: ٣٢٤/٥، ومغنى

الاحتجاج: ٣٦٨/١، البيهقي على الإقناع: ٢: ٢٧٥، نهاية المحتاج ٤٣/٣، شرح منح الجليل على

مختصر الجليل ٣٢٢/١، ومواهب الجليل ٢٥٥/٢، شرح الخرشى: ١٤٨/٢، الفواكه الدواني:

٣٧٨/١، كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ١٦٦/٢.

(١) قوله: «فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً؟».

قال القرافى: اجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة فى مناط الحكم قطع بوجوب

العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعاً، والظن وقع فى طريقه.

قال القرافى: متى قال الإمام فى السؤال: لا يقال، فالسؤال عنده ضعيف؛ لأنه أتى بصيغة النفسى

فى أوله، فلا قدم للسؤال فى الثبوت.

ومتى قال: ولقائل أن يقول: فهو عنده قوى؛ لأنه ابتدأه بلام الاختصاص التى هى للثبوت، فهو

متمكن القدم فى الثبوت.

ومتى قال: فإن قيل، أو فإن قلت فهو عنده متقارب فى البعد من ظهور الفساد؛ والصحة؛ لأن

«إن» فى لسان العرب للشك فلا تدخل ولا يعلق عليها إلا مشكوك فيه، فلا تقول: إن زالت

الشمس أكرمتك؛ فلذلك قال: لا يقال: العلم من باب الظنون لقوة ضعف السؤال عنده.

ينظر النفائس: ١٣٩/١.

(٢) فى «ب»: فإنه.

الدلالة؛ لأن القطع بتعيين المراد مذلولاً عليه من اللفظ المعين يتوقف على أمور، منها: وضع اللفظ بإزاء المعنى، ونقله، ونحوه، وتصريفه، [وعلى عديم الاشتراك، وعديم المجاز، وعديم النقل]، وعلى عديم الإضمار، وعدم التخصيص، وغيره؛ على ما سيأتى بيانه مفصلاً، وهذه الأمور مظنونة؛ لأنه يدل عليها بالأصل الدال على عديم الاشتراك، وعدم النقل، وعدم الإضمار، وذلك لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً، فضلاً عن العلم، ولأن نقل اللغات ونحوها، وتصريفها - لم يثبت بالقرآن. وإذا ثبت أن المستفاد من الكتاب والسنة مظنون، يلزم أن يكون المستفاد من الإجماع والقياس كذلك؛ لتوقفهما على الكتاب والسنة.

وأما الاستصحاب فدلالته ظنية؛ يعلم ذلك بالرجوع إلى الدليل الدال على كونه حجة. فقد صحت هذه المقدمة.

وأما أن الموقوف على المظنون [مظنون] - فذلك ظاهر؛ وذلك لأن المظنون محتمل العدم، والموقوف على محتمل العدم محتمل العدم بالضرورة.

وقد اتضح مما ذكرناه معنى كلام المصنف: «الفرقة من باب الظنون»؛ فكيف جعلته علماء؟! وجواب هذا السؤال سيأتى بما فيه من الإشكال عند فراغنا من إيراد هذه الأسئلة الموجهة على هذا التعريف.

الثانى: أن الأحكام جمعٌ محلى بالألف واللام، وهى للاستغراق؛ فيلزم أن يكون الفرقة هو العلم بجميع الأحكام الشرعية، وأن من لم يعلم جميع الأحكام لا يكون فقيهاً؛ وليس كذلك.

الثالث: أن الحد منقوض بعلم الله تعالى؛ فلا يسمى البارى تعالى فقيهاً؛ مع علمه بالأحكام على التفسير المذكور.

الرابع: هو أن قوله: «الشرعية» احتراز عن [٤/أ] العلم بالأحكام العقلية - لا يستقيم؛ لأنها أحكام شرعية أيضاً؛ لأنها أحكام الله تعالى؛ لأن الله هو جاعلها، وتحت قضائه وقدره، وكون هذه الأحكام مدركةً بالعقل - لا يخرجها عن كونها أحكام الشرع.

الخامس: هو أن قوله: «العملية»: احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة، وكون خير الواحد حجة - غير مستقيم؛ لأن هذه الأحكام أيضاً عملية؛ لأن معنى حكم الشارع بكون القياس حجة، هو أن المكلف المجتهد إذا وجد القياس فى مسألة بشرائطه - وجب

عليه العمل [بمقتضاه] <sup>(١)</sup>، والإفتاء بموجبه؛ فهذا أيضاً متعلق بالعمل، فكيف قال: «العلم بها ليس علماً بكيفية عمل»؛ فإنه لا يمكن أن يكون المراد بالكيفية ههنا صفة حقيقية تابعة للعمل بفعل المكلف كما اعترف به.

بل المراد خصوص حكم الشرع في ذلك، وكما أن علم الفقيه بأنه متى زنا شخصٌ مُكَلَّفٌ، يجب على الإمام أن يقيم عليه الحد - علمٌ بكيفية عمل، ومتعلق بالعمل -؛ فكذلك علمه بأن المجتهد إذا وجد إجماع الأمة في صورة لا يجوز له مخالفته، وأنه متى وجد القياس على المنصوص عليه بشرائطه - لا يجوز [له] مخالفته، ويجب عليه العمل بمقتضاه، والإفتاء بموجبه -؛ علم بكيفية عمل، ومتعلق [ب] العمل؛ فكان العلم بذلك علماً بالأحكام الشرعية العملية، ولا يصح ما ذكره من الاحتراز.

السَّادِسُ: يتوجه على قوله: «المستدل على أعيانها»: احتراز عمّا للمقلد من العلوم؛ وإيراده ههنا من وجهين:

أحدهما: أن المقلد لا علم له بما قلّد فيه، فإن اعتقاده الحاصل من التقليد لا يسمى علماً، وقد شرح ذلك في سائر الكتب، والمؤلف أيضاً معترف بذلك في تقاسيمه؛ فإنه جعل اعتقاد المقلد قسماً للعلم؛ حيث قال: إن كان لموجب، فذلك الموجب إمّا كذا... وسمى جميع الأقسام علوماً، ثم قال: «وأما الذى لا يكون لموجب، فهو اعتقاد المقلد»، وقال أيضاً بعد ذلك: «فإن كان مطابقاً للمعتقد، كان علماً، أو تقليداً على التفصيل المتقدم» <sup>(٢)</sup>، وهو تصريح منه بأن التقليد ليس بعلم، وإذا كان كذلك، فنقول: لما قال في حد الفقه: «إنه علم»، فقد خرج عنه اعتقاد المقلد؛ لأنه ليس بعلم، وإذا خرج بقاء العلم، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيدٍ آخر.

وثانيهما: هو أن الأحكام التي يعتقدها المقلد مستدلٌّ على أعيانها في الجملة، وإن لم يكن من جهته مستدلاً عليها، فإن كون الشيء مستدلاً على عينه يكفي فيه كونه مستدلاً على عينه في الجملة، وإن لم يكن ذلك من جهته؛ وهذه الأحكام مستدل عليها من جهة المفتى، وعند ذلك يوجد الحد بتمامه في اعتقاد المقلد؛ فوجب أن يكون فقهاً.

وفيه نظر آخر؛ لأن هذه الأحكام [٤/ب] ليست مستدلاً على أعيانها، بل على أصنافها أو على أنواعها.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: المقدم.

السابع: يتوجه على قوله: «بحيث لا يعلم كونها من دين محمد ﷺ بالضرورة»: وذلك احتراز من العلم بوجوب الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة؛ لأن العلم الضرورى حاصل بكونها من (١) دين محمد ﷺ؛ وذلك لأنه إن عنى بقوله: «العلم بكونها من دين محمد ﷺ ضرورى»: سواء كان ذلك فى ابتداء الإسلام، أو بعد اشتهاار مواجبه - فليس كذلك؛ فإنه فى ابتداء الإسلام لم يكن كذلك، بل كان من أسلم لم يجب أن يكون عالماً بوجوب أصل الصلاة والصوم، بل كان يؤمر بهما، ويعلم أصله وكيفيته. وأما بعد أن استقر الدين، واشتهرت مواجبه، وتواتر من قوم إلى قوم - صار العلم بذلك ضرورياً؛ لكن هذا لا يمنع أن يكون من الفقه؛ لأن العلم بكل ذلك مستفاد من الكتاب والسنة بالنظر بعد ثبوت النبوة، وعصمة النبى ﷺ، فلماذا لا يكون من الفقه؟! ولو كان الأمر كما ذكره، لخرج العلم بأكثر الأحكام عن أن يكون فقهاً؛ وذلك لأن حرمة القتل، والزنا، والسرقه، والغصب معلومة بالضرورة من شريعة محمد ﷺ؛ [ف] وجب ألا تكون هذه الأحكام من الفقه؛ وذلك باطل؛ لأن هذه المسائل هى الأصلية فى الفقه، والعلم بغيرها مفرغٌ عليها، فأول ما يتفقه الإنسان إنما يتفقه بالعلم بهذه المسائل، فكيف يحكم أنه ليس من الفقه.

الثامن: هو أنه إن أراد بـ«الحكم الشرعى» ههنا: ما ذكره من خطاب الشرع بالاعتضاء والتخيير - كان قيد «العملية» زائداً لا حاجة إليه؛ لأن الاعتضاء والتخيير لا يتصور إلا فى الأعمال. فإن لم يرد به ذلك، بل أراد به كل ما كان حكماً لله - وقد تعلق الأعمال؛ ككون هذه الحركة ضارة للبدن، والأخرى نافعة، وكون هذا الشرب ضاراً، وكون الأكل نافعاً - فكل ذلك أحكام شرعية عملية مجعولة لله تعالى، فقد وجد سائر القيود، والعلم منها ليس من الفقه فى شىء.

التاسع: هو أن ما ذكره من الحد قد يُوجَّه بدون الحدود؛ فلا يكون حدّاً.

بيان ذلك: هو أن من تصور ماهية (٢) الوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة، وصدَّق بأنها أحكام ثابتة لأفعال المكلفين - فقد حصل له العلم بالأحكام

(١) فى «ب»: عن.

(٢) الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مع قطع النظر عن الوجود الخارجى، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول فى جواب «ما هو» يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته فى الخارج يسمى: حقيقة، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهر.

انظر: التعريفات للجرجاني ص (٢٠٥).

الشرعية العملية المستدل على أعيانها؛ بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة، ثم هذا ليس بفقهِ، بل هذا جزء من أصول الفقه.

وأما بيان أنه متى كان كذلك لم يكن ما ذكره هو الفقه - فذلك ظاهر.

وأما صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>، فقد ذكر في كتابه: «بأنه جملة من العلوم بأحكام شرعية»؛ وهو فاسد؛ لأنه يبطل بالعلم بأصول الفقه، وبما يعلم كونه [٥/أ] من دين محمد ﷺ بالضرورة وبعلم الله تعالى بالأحكام الشرعية.

وذكر إمام الحرمين<sup>(٢)</sup> في كتاب «البرهان»: «أنه عبارة عن العلم بأحكام التكليف». وقريب من هذا ما ذكره صاحب «المستصفي»<sup>(٣)</sup>؛ وهما ضعيفان.

العاشر: أن قوله: «[المستدل]<sup>(٤)</sup> على أعيانها» يخرج الأحكام المستدل على نوعها أو صنفها؛ وقد نبهنا عليه قبلاً.

والجواب عن الأول: مذكور في المتن، فلنشرحه أولاً، ثم نبيِّن ما فيه من الخلل:

قال المصنف مجيباً عنه: «إذا غلب على ظنَّ المجتهد مُشَارَكَةُ صورة النزاع لموضع الإجماع في مناط الحكم - قطع بوجوب العمل، فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقه»؛ وحاصله يعود إلى أن الحكم نتيجة مقدمتين [عِلْمِيَّتَيْنِ]<sup>(٥)</sup>، ونتيجة المقدمات العلمية عِلْمٌ: أما الأولى من المقدمتين: فهي أن الحكم غالب على ظن المجتهد؛ وهي مقدمة وجدانية علمية.

(١) ينظر المعتمد (٤/١).

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام الحرمين، أبو المعالي بن أبي محمد الجويني، ولد سنة ٤١٩ هـ، وتفقه على والده، وقعد للتدريس بعده، وحصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني الإسكافي، وصار إماماً، حضر درسه الأكابر، وتفقه به جماعة من الأئمة.

قال السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، ومن تصانيفه النهاية والغيثي والإرشاد، وغيرها. مات سنة ٤٧٨ هـ.

ينظر: طبقات ابن قاضي شبهة ٢٥٥/١، طبقات السبكي: ٢٤٩/٣، وفيات الأعيان: ٣٤١/٢، والأنساب: ٤٣٠/٣، شذرات الذهب ٣٥٨/٣، النجوم الزاهرة، ١٢١/٥، ومعجم البلدان. ١٩٣/٢.

(٣) ينظر المستصفي (١٢/١).

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».



وأما الثانية: فقولنا: كلما غلب على ظن المجتهد، قطع بوجوب العمل؛ وهى مقدمة إجماعية. وينتج تركيبهما كَوْنٌ وُجُوب العمل بما غلب على ظنه مقطوعاً به عند المجتهد؛ وهذا الجوابُ ضَعِيفٌ.

وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الصُّغْرَى إن صحت، تقرر الإشكال؛ لأنه إذا كان الحكم غالباً على ظنِّ المجتهد، استحال أن يكون ذلك الحكم فى ذلك الوقت معلوماً له؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن لشخص واحد، فى شىء واحد، فى وقت واحد؛ وهذا واضح غاية الوضوح، فإن فسدت الصغرى، فظاهر.

الثانى: فلأنا نمنع كون الكبرى مقدمة علمية، والإجماع لا يفيد العلم؛ على ما تقرر من توفقه على المظنون، والمصنّف معترف بذلك؛ فإن الإجماع عنده دليل ظنى.

الثالث: هو أن نتيجة المقدمتين بعد تسليمهما هو القطع بوجوب العمل عند المجتهد، أى: بما يغلب على ظنِّ المجتهد أنه حكم الشرع، وذلك غير الفقه المحدود، وبالجملة: عامة ما يدعى فى ذلك: أن الشارع نصب الظن الوجدانى أمانة عقلا على حصول القطع بوجوب العمل للمجتهد؛ وذلك مسلم. والكلام فى كون الحكم معلوماً، ولا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن: العلمُ بالحكم الغالب على الظن؛ فالنزاع فيه. وإن قطع بأن حكم الله كذا عنده - فلا ينفعه؛ فإن القطع أعم من العلم؛ وذلك لأنه حاصل للمقلد، والعالم، فكل عالم قاطع، ولا ينعكس، وإذا ثبت أنه أعم؛ فلا يلزم من الأعم الأخص؛ فالعلم ينافيه الظن جزماً، فالقطع بوجوب العمل بما غلب على الظن لا يتنافيان، بل الواقع اجتماعهما.

فإن قيل: «الحكم الشرعى ثابت بالإجماع؛ لأن البعض مجمع عليه، وذلك ظاهر، والبعض الآخر - وإن كان مختلفاً فيه ولكن العلماء اتفقوا على أن حكم الله على كل مكلف مجتهد، ومن يقلده - ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه [ب/٥]؛ فقد صار أيضاً ما وقع فيه الاختلاف ثابتاً أيضاً بالإجماع عند غلبة ظنِّ المجتهد، أو نقول: إن حكم الله تعالى معلوم قطعاً؛ وذلك لأن كل حكم ثابت بمقدمتين قَطْعِيَّتَيْنِ، ومهما كان كذلك، كان معلوماً قطعاً: الصغرى وجدانية، والكبرى إجماعية، وهى تفيد القطع، ولزوم النتيجة عن المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما - ظاهر»:

قلنا: الحكم إذا كان ثابتاً بالإجماع في المسائل المتفق عليها عند العلماء، فلا سبيل إلى إنكار الإجماع فيه، ولكن الإجماع لا يفيد العلم عند المصنف؛ فلا يمكن دعوى العلم في هذا القسم على رأى المصنف واختياره؛ فيمتنع حصول العلم في هذا القسم، أو نقول: صحة هذا الجواب مع ما قرره في كتاب الإجماع: أنه لا يفيد العلم - مما لا يجتمعان؛ وهذا ظاهر جداً.

وأما القسم الثانى من الأحكام، وهى المسائل الاجتهادية المختلف فيها بين العلماء - فلا سبيل إلى تحقيق العلم فيها بالتفسير المصطلح عليه، وقد سبق بيانه.

وأما قوله: «الإجماع منعقد على وجوب العمل بما غلب على ظنه»:

قلنا: المجمع عليه وجوب العمل بما غلب [على] ظنه، لا نفس الحكم المختلف فيه، ووجوب العمل بما غلب على الظن غير الحكم الغالب على الظن، وأين أحدهما من (١) الآخر؟!

وكيف يتصور أن يصير الحكم الداخلى مجمعاً عليه، وهو بعينه مختلف فيه بين أهل الإجماع؟!

ثم نقول: لو كانت المسائل الاجتهادية معلومة - لزم أن يكون الشافعى (٢) عالماً

(١) فى «د»: عن.

(٢) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف جد النبى ﷺ، وشافع بن السائب هو الذى ينسب إليه الشافعى لقى النبى ﷺ فى صغره، وأسلم أبوه السائب يوم بدر، فإنه كان صاحب راية بنى هاشم، وكانت ولادة الشافعى بقرية من الشام يقال لها غزة، قاله ابن خلكان، وابن عبد البر. وقال صاحب التنقيب (بمعنى) من مكة، وقال ابن بكار «بعسقلان»، وقال الزوزنى: «بالمين»، والأول أشهر، كان ذلك فى سنة خمسین ومائة، وهى السنة التى مات فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله، حمل إلى مكة وهو ابن سنتین ونشأ بها، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، ثم سلمه أبوه لتفقه إلى مسلم بن خالد مفتى مكة، فأذن له فى الإفتاء وهو ابن خمسة عشر سنة، فرحل إلى الإمام مالك ابن أنس بالمدينة، فلازمه حتى توفى مالك رحمه الله، ثم قدم بغداد سنة خمسة وتسعين ومائة وأقام بها سنتين، فاجتمع عليه علماؤها وأخذوا عنه العلم، ثم خرج إلى مكة حاجاً، ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة، فأقام بها شهرين أو أقل، فلما قتل الإمام موسى الكاظم، خرج إلى مصر فلم يزل بها ناشراً للعلم، وصنف بها الكتب الجديدة، وانتقل إلى رحمة الله تعالى يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين ودفن بالقرافة بعد العصر فى يومه.

بثبوت هذا الحكم، فى هذا الوقت، بالنسبة إلى الشخص الواحد المعين، وأبو حنيفة<sup>(١)</sup> يكون عالمًا بنقيضه، أو نقول: بلا ثبوته فى هذا الوقت، بالنسبة إلى ذلك الشخص بعينه، وذلك مع مراعاة ما يوجب اتحاد ما يشترط فى ذلك؛ وذلك محال؛ لاستحالة كون الشئ وبعضه معلومًا لشخص، بل يلزم ذلك بالنسبة إلى شخص واحد؛ ولكن فى زمانين؛ كالأقوال القديمة والجديدة؛ وهذا مما لا يمكن التزامه أصلاً.

فالحاصل: أنه لا يمكن تقرير كون الأحكام الشرعية بأسرها معلومة<sup>(٢)</sup>، مع مراعاة القوانين المقررة فى هذا الكتاب من تفسير العلم والظن، وكون الإجماع لا يفيد القطع؛ وكل ذلك قرره المصنف؛ فلا يستقيم هذا الجواب منه أصلاً، ولا يستقيم فى نفس الأمر؛ لصحة ما قرره فى نفس الأمر.

وعن الثانى: أنه لا بد من اعتبار قيد آخر، وقيد اعتبره بعضهم، فقال: «الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية؛ عن نظر واستدلال»، وإن كان النظر والاستدلال ليس من الله تعالى؛ بل ذلك من المجتهد - فيصدق عليها أنها عن نظر واستدلال؛ وهذا الإشكال فيه نظر.

نعم لو قال أحدهما: «الحاصل بالنظر» كان دافعاً لهذا الوهم، ولا حاجة إلى الجمع

= ينظر: ابن هداية الله ص ١١ وسير أعلام النبلاء (١/١٠)، التاريخ الكبير: ٤٢/١ طبقات الحفاظ ص ١٥٢ تذكرة الحفاظ ١/٣٦١.

(١) النعمان بن ثابت، التيمى بالولاء، الكوفى، أبو حنيفة إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة سنة ٨٠هـ، وكان يبيع الخبز ويطلب العلم فى صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على القضاء، فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسى كذلك على قضاء بيغداد فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. وكان قوى الحجّة، من أحسن الناس منطقاً، قال الإمام مالك يصفه: رأيت رجلاً لو كلمته فى هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بمجته. وكان كريماً فى أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهورى الصوت، إذا حدّث انطلق فى القول، وكان لكلامه دوى، وعن الإمام الشافعى: الناس عيال فى الفقه على أبى حنيفة. له مسند فى الحديث جمعه تلاميذه، والمخارج فى الفقه، صغير. توفى بيغداد سنة ١٥٠هـ.

ينظر الأعلام: ٣٦/٨، تاريخ بغداد ١٣/٣٢٣ - ٤٢٣، وابن خلكان ١٦٣/٢، والنجوم الزاهرة ١٢/٢ والبداية والنهاية ١٠/١٠٧ والجواهر المضيئة ١/٢٦.

بين [٦/أ] النظر والاستدلال، بل الاستدلال كاف. وأجاب بعضهم عن هذا بأن قال: «المراد منه التهيؤ والاستعداد»؛ وهو ضعيف؛ لحصوله للصغير، وهو لو حمل ذلك على الاستعداد إن تكاملت فيه شرائط الاجتهاد وأسبابه - كان أحسن؛ فإن هذا قادر على الاستنباط متى أُرَاد، وإن لم يستنبط قط، ومنهم من اكتفى باستنباط ثلاثة أحكام، ومنهم من اكتفى باستنباط حكم واحد.

وعن الثالث: أن نقول: الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية؛ إذا حصلت عن استدلال؛ وبه اندفع النقص المذكور. وهذا الحد هو الذى نختاره، ونزيد فيه قيداً آخر، فنقول: «والظن الحاصل عن الأمانة»؛ وذلك لما بينا أن جميع الأحكام ليست معلومة؛ بل بعضها معلوم، وبعضها مظنون؛ على ما تلخصه بعد.

وعن الرابع: أن المراد بـ«الشرعية»: ما يتوقف معرفتها على الشرع دون العقل؛ وبه اندفعت الأحكام العقلية.

والخامس: جوابه تفسير قوله: «علم بكيفية عمل»؛ فلا يرد ذكره.

والسادس: لا جواب له إلا إذا حمل لفظ «العلم» المذكور فى حد «الفقه» على الجزم المطابق للأعم من العلم والتقليد، وهذا الحمل مما يشوش الاصطلاح؛ فلا يصار إليه.

وأما ما يرد على لفظ «المستدل على أعيانها» فجوابه أن كلام المصنّف هكذا: «للمستدل على أعيانها» بلامين موصولتين، ففصل بينهما بعض النسخ، واستمر، وحاصله: أن ذلك ليس فى الأصل بألف مفصول، بل بلامين موصولتين.

وهذا اعتذار حسن، ومنهم من زاد قيداً آخر، فقال: «من جهته».

وعن السابع: أنا نختار القسم الثانى.

قوله: «يخرج من الفقه جملة منها»:

قلنا: نعم، ولكن بحكم الاصطلاح الأصولى، ولا مانع منه إلا بمجرد استبعاد.

وعن الثامن: أنه أراد بالحكم الشرعى [الأعم من الشرعى] العملى، أو الشرعى العلمى؛ فيدخل فيه أصول الفقه، فيجب الاحتراز بقيد «العملية»، ولا نريد به ما يدخل فيه كون الحركة ضارّة أو نافعة.

وعن التاسع: أن المراد بالأحكام: [الأحكام] الجزئية، فإن شئت صرّحتَ به فى

وعن العاشر: أن المراد بأعيانها: الحقيقة النوعية، أو الصنفية.

«تنبية»: اعلم أن الحد الذى ذكره المصنف محتم؛ فإنه توجه عليه شكوك لا مدفع لها، إلا بأخذ قيد آخر زائد فى الحد، وإذا اعتبر ذلك القيد، اندفع الإشكال المذكور.

ولكن لم يكن ذلك تصحيحاً للحد الأول؛ وذلك لأن الصحيح، وهو الذى لم يرد عليه ما ورد على الأول؛ وذلك هو الثانى المقيّد بذلك القيد الدافع له دون الأول، والحد الصحيح ما نبهنا [٦/ب] عليه، وهو قولنا: «الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية إذا حصل عن استدلال، أو الظن الحاصل عن الأمانة».

وإذا اتضح ذلك، فنقول: إن من الأحكام ما ثبت بأدلة حصل العلم بمقتضاها، وذلك فى الأحكام الثابتة بنصوص توفرت القرائن [الحالية]<sup>(١)</sup> أو المقالية على اندفاع الاحتمالات المتعارضة عنها، وذلك بانحصار تعيين المدلول فى واحد، وتلك الأحكام أحكام شرعية معلومة، ومن الأحكام ما ثبت بأخبار آحاد، أو نصوص كتاب، ولم نقصد ما يدفع تلك الاحتمالات العشرة؛ وحينئذ نقول: تلك الأحكام مظنونة لا معلومة.

هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه.

والذى يؤيد ما ذكرنا: [أن الأحكام]<sup>(٢)</sup> بأسرها لو كانت معلومة - لما انقسمت الطرق إلى الأدلة، والأمانة، ولما كان فى هذا التقسيم فائدة أصلاً، ولما انتظم قولهم: «المقدمات بأسرها: إن كانت علمية، فالنتيجة علمية، وإن كانت ظنية، فالنتيجة ظنية، وإن كان بعضها علمياً، والبعض ظنياً، فالنتيجة ظنية».

قال المصنف: وَأَمَّا أُصُولُ الْفِقْهِ، فَاعْلَمْ: أَنَّ إِضَافَةَ اسْمِ الْمَعْنَى تُفِيدُ اخْتِصَاصَ الْمُضَافِ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ فِى الْمَعْنَى الَّتِى عُنِيَتْ لَهُ لَفْظَةُ الْمُضَافِ؛ يُقَالُ: هَذَا مَكْتُوبُ زَيْدٍ، وَالْمَفْهُومُ مَا ذَكَرْنَاهُ.

وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: أُصُولُ الْفِقْهِ: عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ طُرُقِ الْفِقْهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ، وَكَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلَالِ بِهَا، وَكَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا.

فَقَوْلُنَا: «مَجْمُوع» اخْتِرَازٌ عَنِ الْبَابِ الْوَاحِدِ مِنْ «أُصُولِ الْفِقْهِ»؛ فَإِنَّهُ - وَإِنْ كَانَ مِنْ

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط من «أ».

أُصُولِ الْفِقْهِ - لَكِنَّهُ لَيْسَ أُصُولَ الْفِقْهِ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ نَفْسَ ذَلِكَ الشَّيْءِ.

وَقَوْلُنَا: «طُرُقِ الْفِقْهِ»: يَتَنَاوَلُ: الْأَدِلَّةَ وَالْأَمَارَاتِ.

وَقَوْلُنَا: «عَلَى طَرِيقِ الْإِجْمَالِ»: أَرَدْنَا بِهِ: بَيَانَ كَوْنِ تِلْكَ الْإِدْلَةِ أدْلَةً؛ أَلَا تَرَى أَنَا إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ فِي بَيَانِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ دَلِيلٌ؟! فَأَمَّا أَنَّهُ وَجِدَ الْإِجْمَاعُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، فَذَلِكَ لَا يُذَكِّرُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ.

وَقَوْلُنَا: «وَكَيْفِيَّةَ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا»: أَرَدْنَا بِهِ: الشَّرَائِطَ الَّتِي مَعَهَا يَصِحُّ الْاسْتِدْلَالُ بِتِلْكَ الطُّرُقِ.

وَقَوْلُنَا: «وَكَيْفِيَّةَ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا»: أَرَدْنَا بِهِ: أَنَّ الطَّالِبَ لِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى: إِنْ كَانَ عَامِيًّا، وَجَبَ أَنْ يَسْتَفْتِيَ؛ وَإِنْ كَانَ عَالِمًا، وَجَبَ أَنْ يَجْتَهِدَ؛ فَلَا جَرَمَ: وَجَبَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ: أَنْ يُبْحَثَ عَنِ حَالِ الْفَتْوَى، وَالْاجْتِهَادِ، وَأَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ هَلْ هُوَ مُصِيبٌ، أَمْ لَا.

الشرح: اعلم أن قوله: «اختصاص اسم المعنى» لا فائدة في لفظة «المعنى»؛ فإن الإضافة تفيد الاختصاص، سواء كان ذلك اسم معنى، أو اسم عين، وأنا أعتذر عن هذا الاستدراك بوجهين:

أحدهما: أن احتراز المصنّف باسم المعنى عن الأعلام؛ فإنها لا تفيد إضافتها الاختصاص؛ فإنها لا تضاف وهي أعلام، بل إذا نكرت، خرّجت عن العلمية. وإذا ثبت أنها لا تضاف، فلا تفيد إضافتها الاختصاص؛ لأن إفادة إضافتها الاختصاص فرع جواز إضافتها وهي أعلام، وذلك باطل؛ فلا تفيد إضافتها الاختصاص.

والثاني: أن سبب تخصيص الإضافة باسم المعنى، هو أن المقصود من ذكر هذه القاعدة ليندرج فيها إضافة الأصول؛ فالنظر في هذه الطرق يفضي إلى الفقه؛ فليزِم أن تكون أصول الفقه فقهاً، وذلك باطل؛ فإن الفقيه هو الذي ينظر في الطرق نظراً صحيحاً؛ حتى يحصل له العلم أو الظن بالأحكام الشرعية؛ وحينئذ: يتحد أصول الفقه والفقه.

فإن قيل: «الفرق دافع لهذا؛ لأن نظر الأصولي في هذه الأدلة، على سبيل الإجمال، وأما نظر الفقيه، فهو على سبيل التفصيل»:

قلنا: لما جعل أصول الفقه عبارة عن طرق الفقه، وطرق الشيء ما يفضى النظر فيه إلى العلم بما هو طريق إليه، فبعد ذلك نقول: الفقه [٧/أ] إما أن يكون علماً بأحكام الشرع علماً إجمالياً، أو تفصيلاً:

فإن كان الأول، لزم أن يكون العالم بأصول الفقه عالماً بالفقه، ولا يدفع القيد المذكور.

وإن كان الثانى، لزم أن تكون الطرق التى ينظر فيها الأصولى أيضاً تفصيلية، وإلا فلا يكون النظر فيها مفضياً [إلى العلم بالفقه] (١).

والجواب عن هذا الإشكال: أنا نختار القسم الثانى.

قوله: «يلزم أن تكون الطرق التى نظر فيها الأصولى تفصيلية»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «وإلا فلا يكون النظر فيها مفضياً إلى العلم بالفقه» - ممنوع؛ وذلك لجواز أن يكون الأصولى ناظراً فى كون القياس الكلى المقرون بشرائطه حجة، والفقيه ينظر فى قياس جزئى فى مسألة جزئية، فإذا وجد ذلك بشرائطه فى مسألة جزئية، لزم وجود ما هو حجة فيها؛ ضرورة وجود الكلى فى ضمن الجزئى (٢)، والمراد به: الكلى (٣)

(١) فى «أ» بالعلم إلى الفقه.

(٢) فهو الذى يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين، مثل الأعلام، فإن العقل يمنع فرض صدقها على كثيرين، إذ كل علم ملحوظ فيه عند الوضع الشخص الذى لا ينطبق على غيره. فإن قيل: إن الجزئى بهذا المعنى يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلى؛ إذ هذا التعريف له يصدق على كثيرين، مثل محمد وعلى وبكر وغيرهم. وكل ما صدق على كثيرين فهو الكلى، فيكون الجزئى كلباً، ويجب بأن الجزئى له حالتان: إن نظر إلى معناه فهو كلى ولا مانع من ذلك، وإن نظر إلى أفرادها فهى جزئيات وليست كليات، إذ كل فرد منها لا يصدق على كثيرين. وهنا فى مقابلة الكلى ينظر فيه إلى أفرادها.

هذا ويطلق الجزئى على معنى أوسع من المعنى الأول، ويعرف بأنه ما اندرج تحت كلى فيشمل الأعلام؛ فإنها مندرجة تحت إنسان، ويشمل إنساناً، فإنه مندرج تحت حيوان، ويشمل الحيوان فإنه مندرج تحت الجسم النامى.

ويسمى الجزئى بهذا المعنى الواسع: الجزئى الإضافى، وهو أعم من الجزئى بالمعنى الأول، وهو ما لا يصدق على كثيرين الذى هو الجزئى الحقيقى، فتحصل مما تقدم أن الكلى حقيقى وإضافى.

=والحقيقي أعم من الإضافي؛ إذ الحقيقي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيشمل كما عرفت ستة أقسام.

والإضافي هو ما صدق بالفعل على كثيرين، فلا يشمل إلا قسمين فقط.

الجزئي أيضا حقيقي: وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فلا يشمل إلا الأعلام.

والإضافي: ما اندرج تحت كلي، فيشمل الأعلام والكليات المدرجة تحت كلي. فالحقيقي في

الجزئي أخص من الإضافي، بعكس ما للكلي؛ إذ الحقيقي فيه أعم من الإضافي.

(٣) الكلية والجزئية من صفات المعاني؛ كما أن الأفراد والتركيب من صفات الألفاظ: فللكلي:

اعتبارات ثلاثة: كلي منطقي، كلي طبيعي، كلي عقلي.

فمفهوم الكلي يسمى كليا منطقيًا، وهو الذي لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه، أو هو

الصادق على كثيرين على الرأيين المتقدمين في مفهوم الكلي، فهذا المفهوم الكلي هو الكلي

المنطقي الذي يعنى به في المنطق، وهو عام يصدق على أفراد كثيرة، مثل الإنسان والحيوان،

والناطق والضاحك والماشي، وهذه الأفراد عرضت لها الكلية، فهي معروضة لمفهوم الكلي؛ لأنه

يصدق عليها، وهذا المعروض من أفراد الكلي يسمى كليا طبيعيا، أى: منسوبا إلى الطبيعة

والحقيقة. ولا شك أن كل فرد من أفراد الكلي حقيقة في نفسه.

ومن المعلوم أن مفهوم الكلي المنطوق غير مفهوم أفراده التي صدق عليها؛ إذ مفهوم الكلي هو

الصادق على كثيرين، ومفهوم الإنسان حيوان ناطق ومفهوم الحيوان هو الجسم النامي الحساس،

وكذا يقال في مفهوم الناطق والضاحك والماشي.

والمجموع المركب من الكلي المنطقي والطبيعي هو الكلي العقلي؛ لأنه لا يوجد إلا في الذهن

والعقل، فهذه هي الاعتبارات للكلي..

وتجرى هذه الاعتبارات أيضا في أنواع الكلي التي هي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض

العام.

فمفهوم الجنس جنس منطقي، وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة، وما صدق عليه هذا

الجنس من الحيوان والنامي، والجسم والجوهر يسمى جنسًا طبيعيًا، والمركب من الجنس المنطقي

الطبيعي يسمى جنسًا عقليًا، وكذا يقال في النوع، فمفهومه نوع منطقي، ومعرضه من الإنسان

والفرس والأسد نوع طبيعي، والمركب من النوع المنطقي والطبيعي نوع عقلي، وقس على هذا

بقية الكليات الخمس.

وقد اختلفت المناطق في وجود الطبيعي وعدم وجوده، فمن قائل: إنه لا وجود له أصلا لا

استقلالاً ولا تبعًا، ومن قائل: إنه موجود تبعاً لوجود أشخاصه، فإن أشخاصه موجودة في

الخارج، والكلي جزء منها، وجزء الموجود موجود.

مثلا الإنسان المعروض للكلي المنطقي موجود تبعًا لوجود أفراده المشخصة؛ مثل محمد وعلي

وبكر، وكل شخص مركب من الإنسان والتشخيص، ومن قائل: إن وجود الكلي الطبيعي =



الطبيعى، وقد عرفته فى المنطق، وهذا ظاهر غاية الظهور، فاندفع [به] (١) الإشكال.

«تنبيه»: اعلم أن الأصولى ينظر فى كون القياس حجة أم لا، والفقيه ينظر فى وجود القياس الجزئى الذى هو حجة فى هذه المسألة، أو عدم ذلك؛ لوجود الفرق.

أما قوله: «كيفية حال المستدل بها» - [ف] فيه نظر؛ وذلك لأن حال المستدل من كونه عامياً أو مجتهداً - خارج عن نفس الدليل قطعاً، فكيف يجعل حال المستدل أصلاً للفقهاء؟

ويجاب عنه: أنه لما وجب البحث عنها فى هذا الفن الملقب بـ«أصول الفقه» - شمله الاسم.

\* \* \*

---

= وجود ظلى؛ لأنه يماثل صور أفراده الموجودة فى الخارج، فهو كالصورة فى المرآة أو كالظل للإنسان أما المنطقى والعقلى فلا وجود لهما إلا فى الذهن باتفاق.

(١) سقط فى «أ».

## الفصل الثاني

### فِيمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أُصُولُ الْفِقْهِ مِنَ الْمَقَدِّمَاتِ

قال المصنّف - رضى الله عنه - : لَمَّا كَانَ أُصُولُ الْفِقْهِ عِبَارَةً عَنْ: مَجْمُوعِ طُرُقِ الْفِقْهِ، وَالطَّرِيقُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ النَّظَرُ الصَّحِيحُ فِيهِ مُفْضِيًّا: إِذَا إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَدْلُولِ، أَوْ إِلَى الظَّنِّ بِهِ، وَالْمَدْلُولُ هُنَا: هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ - : وَجَبَ عَلَيْنَا تَعْرِيفُ مَفْهُومَاتِ هَذِهِ الْأَلْفَافِ، أَعْنِي الْعِلْمَ وَمَا ذُكِرَ مَعَهُ.

ثُمَّ مَا كَانَ مِنْهَا بَيْنَ التُّبُوتِ، وَكَانَ غَنِيًّا عَنِ التُّبُوتِ، وَمَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَجَبَ أَنْ يُحَالَ بَيَانُهُ عَلَى الْعِلْمِ الْكُلِّيِّ النَّاطِرِ فِي الْوُجُودِ وَكَوَاجِبِهِ؛ لِأَنَّ مَبَادِي الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ، لَوْ بُرِّهِنَ عَلَيْهَا فِيهَا، لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم أن هذا الفصل معقود لبيان أن الحاجة داعية إلى تعريف العلم<sup>(١)</sup>

(١) العلم من قبيل المشترك اللفظي والذين عنوا بالبحث فيه من العلماء وتصدوا له ماهية وتقسيمًا طائفتان:

الأولى: طائفة الحكماء، وأعنى بهم الفلاسفة القدماء، وكل من نحا نحوهم من فلاسفة المسلمين: كالفارابي وابن سينا، وهم الذين تناولوا الأشياء بحثًا على قدر الطاقة البشرية، وجعلوا من ضمن ما وصلوا إليه من بحثهم قانونًا كليًا، أسموه بالمنطق، يستعملونه للوصول إلى حقيقة من الحقائق. فهو عمدتهم، وإليه مرجعهم. يرجعون إليه، ويقيسون به ما يشاءون أن يحصلوه ويثبتوه فليس لهم من مرجع غيره ولا معول يعولون عليه سواه.

والثانية: طائفة المتكلمين وهم العلماء الإسلاميون، الذين اتخذوا القرآن الكريم وما ورد فيه من العقائد نصب أعينهم وتصدوا لها تمحيصًا وإثباتًا على طريق البحث المنطقي. فالطائفة الأولى: طائفة الحكماء: ترى أن العلم هو الصورة الذهنية، سواء أكانت هذه الصورة صورة شيء من غير حكم عليه بنفي أو إثبات.

ويسمون هذا القسم تصورًا ساذجًا. أم كانت هذه الصورة لحكم، سواء أكان راجحًا، أم مرجوحًا، طابق الواقع، أم لم يطابق، ويسمون هذا القسم تصديقًا.

فالعلم عندهم: يشمل التصور والتصديق، والظن والشك حتى الوهم والجهل المركب، لأنها كلها يصدق عليها أنها صورة لشيء حاصل في الذهن بعد أن لم تكن حاصلة وأما عند=

والظن، والنظر والحكم الشرعي، والدليل والأمانة.

ووجه الحاجة إلى تعريفها: أن حد «أصول الفقه» مجموع ما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إلى العلم أو الظن بالحكم الشرعي؛ فهذا الحد اشتمل على ما ذكرناه من القيود. فما لم تتصور تلك الأمور لا يتصور فهم الحد؛ لاستحالة تصور الشيء دون تصور ما اشتمل عليه الحد.

ثم نقول: البحث عنها من وجهين:

أحدهما: بيان المقيد لتصور ما كان منه مكتسباً بالحد أو الرسم<sup>(١)</sup>.

= المتكلمين: فغيره عند الحكماء؛ إذ هو مختص عندهم بالتصديق اليقيني دون سائر الأقسام المذكورة.

جرى الخلاف بين العلماء في العلم المطلق؛ من حيث تصوره بالكنه، فذهب بعضهم إلى أنه ضروري فلا يحد، بمعنى أنه لا يكتسب بالحد، لأنه تصوره بالكنه بديهى فلا يتوقف على نظر، وذهب آخرون إلى أنه نظرى، وهؤلاء قد اختلفوا فرقتين: فرقة منهم ترى أنه يعسر تحديده بعبارة جامعة للجنس والفصل والفرقة الأخرى ترى أنه لا يعسر تحديده بل ذكروا له جملة تعاريف فظهر من هذا الذى ذكرناه أن فى تصور ماهية العلم المطلق بالكنه. ثلاث مذاهب:

الأول للإمام المصنف: قال: إن تصور ماهية العلم بالكنه ضرورى لا يحتاج إلى نظر، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه، كتصور أى شىء من البديهيات.

الثانى: قائل: «إن تصور العلم بالكنه نظرى ولكن يعسر تحديده أى: بيان ماهيته بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل» والقائل بذلك إمام الحرمين والغزالي.

الثالث: قائل: إنه نظرى ولا يعسر تحديده.

واعلم أن أحسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم هو: (صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به).

ينظر: البرهان ١١٩/١ (٤١)، الحدود للباجى ص (٢٤)، العدة ٧٦/١. المعتمد: ١٠/١ المسودة: (٥٧٥)، منح الرحمن: (٤١)، المستصفى. ٢٥/١، التعريفات للجرجاني: (١٥٥)، نشر البنود: ٦١/١، إرشاد الفحول: ص (٤)، البحر المحيط: ٥٣/١، كشف الأسرار: ٥٧/١، التمهيد لأبى الخطاب: ٣٦/١، المنحول: (٣٨)، ميزان الأصول: ١٠٣/١-١٠٧، الصبان على شرح السلم (٤٢) والعلم المطلق شيخنا: عبد القوى السيد.

(١) جمع حد، والحد ما كان بالذاتيات. والرسم ما كان بالعوارض الخاصة، وكل منها إلى تام وناقص، فإن كان بجميع الذاتيات فهو الحد التام، وما كان ببعض فهو الناقص. والرسم التام: ما كان بالجنس والخاصة، والناقص ما كان بالخاصة وحدها، أو بها مع الجنس البعيد.

وثانيهما: إفادة التصديق بوجودها، وقد علمت أن التصور متقدم على التصديق، فبعد الفراغ من إفادة تصوراتها المكتسبة نقول: الضابط في مقام التفريق: أن ما كان منها معلوم الوجود بالضرورة؛ كالعلم والظن - فلا حاجة إلى البرهان على وجوده، وما ليس [٧/ب] كذلك؛ كالحكم الشرعي الذي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على ما يأتي بيانه - فإنه يتوقف على إقامة الدليل على أن الله تعالى كلاماً، وهو عبارة عن المعنى القائم بالنفس، وأنه قديم، وأنه متعلق بأفعال المكلفين، وأن للمكلف فعلاً، وذلك كله يبرهن عليه في «علم الكلام».

وهو المراد بقوله: «العلم الكلي الناظر في الوجود ولو أحقه» كما ستعلمه في موضعه؛ إن شاء الله تعالى.

وأما قوله: «[لأن مبادئ]»<sup>(١)</sup> الأمور الجزئية لو برهن عليها فيها - لزم الدور»<sup>(٢)</sup> -

(١) سقط في «أ».

(٢) الدور هو توقف الشيء على شيء آخر قد توقف هذا الشيء الآخر عليه، وينقسم إلى دور معي، ودور سبقي. مثال الأول: توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة المتوقف على تعقل الأبوة، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أبا يستلزم ويستتعب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابناً وبالعكس.

وهذا القسم ليس بمستحيل، إذ الحق أن الأبوة تتعقل هي والبنوة معاً، فلا توقف بل هو خارج من التعريف، ولأن الإضافيات أمور اعتبارية لا وجود لها إلا في الأذهان، فلا يكون التوقف فيها مستحيلاً، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقي الثابت في الأمور الوجودية. وينقسم إلى قسمين: دور مصرح، ودور مضمّر، فالمصرح: ما كان التوقف فيه بمرتبة، أي: بواسطة واحدة؛ كما إذا فرضت أن زيدا أوجد عمراً، وعمراً أوجد زيدا؛ فإن عمراً توسط بين زيد أولاً ونفسه ثانياً، والمضمّر ما كان التوقف فيه بمرتين فأكثر، كتوقف زيد على عمرو، وعمرو على بكر، وبكر على زيد.

ورجح استحالته بقسميه أنه لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم الجمع بين النقيضين، لكن الجمع بين النقيضين محال، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال، فبطل الدور.

وجه الملازمة: أن من المسلم ضرورة أن المؤثر سابق ومتقدم على الأثر، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر، فإذا قلت: زيد أوجد عمراً، وعمراً أوجد زيدا كان كل منهما متقدماً لا متقدماً، متأخراً لا متأخراً، مؤثراً لا مؤثراً، أثراً لا أثراً، موجوداً لا موجوداً.

ففيه تفصيل<sup>(١)</sup>:

وبيانه: أن المبدأ: إما أن يكون مبدأ لجميع مسائل الفن، أو لبعضها:

القسم الأول: أن يكون مبدأً لجميعها، وحينئذ نقول: يستحيل بيانه في ذلك الفن، ولا يلزم الدور، وهو باطل؛ بل يجب أن يكون بيناً في ذاته، أو يبين في علم آخر، لا يتوقف شيء من مسائله على العلم الذي كان هو مبدأً لجميع مسائله.

القسم الثاني: أن يكون مبدأً لبعضها؛ وهذا يحتمل وقوعه على وجوه أربعة:

الأول: أن يكون بيناً بذاته.

الثاني: أن يبين في ذلك العلم؛ إما بالمبدأ العام لذلك، أو بمبدأ آخر خاص.

الثالث: أن يبين في العلم الأسفل منه؛ لكن بشرط أن يبين مبادئ العلم الأسفل بتلك المسألة من العلم الأعلى؛ لئلا يلزم الدور، بل بمسألة أخرى.

الرابع: أن يبين في العلم الأعلى.

قال بعضهم: قول المصنّف: «ما كان منها بين الثبوت، كان غنياً عن البرهان» - فيه إشكال؛ لأن الكلام في التصورات.

والصواب أن يقال: «ما كان منها بين الثبوت كان غنياً عن التعريف» وهذا الإشكال فاسد؛ لما بينا أن المراد إفادة التصديق بوجودها، وذلك إنما هو بالبرهان.

«تنبيه»: اعلم أن لكل علم موضوعاً ومسائل ومبادئ: فموضوع كل فن: ما فيه البرهان.

= وإنما لزم ذلك؛ لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولا، ولا شك أن هذا جمع بين التقيضين وهو محال، فما أدى إليه وهو الدور محال؛ وأنه لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال، فما أدى إليه وهو الدور محال. بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر، وهذا يؤدي إلى افتقار الشيء إلى نفسه، لأن المفتقر إلى المفتقر إلى شيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فلو افتقر عمرو إلى زيد، وقد فرض أن زيدا مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه، وافتقار الشيء إلى نفسه محال؛ لأن الافتقار نسبة بين متساينين: أحدهما يقال له: منسوب، والآخر منسوب إليه، فيجب أن يكون بينهما تغاير، ونظراً لوضوح استحالة الدور قال بعضهم: إن استحالته بديهية، وما يذكر لإثبات استحالته ليس دليلاً، وإنما هو من باب التنبيه، والضروري بينه عليه.

(١) في «أ»: تفصيل.

ومسائله: ما عليها البرهان.

ومبَادئُهُ: ما منه البرهان.

موضوع أصول الفقه: الأدلة الشرعية؛ وذلك لأن موضوع كل فنٍّ: ما يبحث فيه عن عَوَارِضِهِ الذاتية<sup>(١)</sup>، والعَرَضُ الذاتى هو الذى يَلْحَقُ الشىء لا لأمرٍ أعمّ، ولا لأمرٍ أخصّ؛ بل يلحق الشىء: إما لذاته، أو لما يساويه.

فالأصولى يبحث عن كون القياس حُجَّةً أم لا، وعن كون الإجماع حجة أم لا، وكذلك الكلام فى خبر الواحد، ومن المعلوم أن كونها حجة من العوارض الذاتية للأدلة الشرعية.

\* \* \*

---

(١) العوارض هى الأمور المحمولة على الشىء الخارجة عنه، والذاتى الذى منشأ عروضه الذات كالمدرّك للإنسان، أو ما هو مساو للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجب، أو جزئها الأعم كالمتحرك بواسطة الحيوان.  
ينظر: تيسير التحرير: (١/١٨)، وإرشاد الفحول ص (٥).

## الفصل الثالث

### في تحديد العلم والظن

قال المصنف: هذا المقصود إنما يتحقق بيحنتين:

الأول: أن حكم الذهن بأمرٍ على أمرٍ: إما أن يكون جازماً أو لا يكون:

فإن كان جازماً: فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون:

فإن كان مطابقاً: فإما أن يكون لموجبٍ أو لا يكون:

فإن كان لموجبٍ؛ فالموجبُ: إما أن يكون حسيّاً، أو عقليّاً، أو مركّباً منهما:

فإن كان حسيّاً، فهو: العلمُ الحاصلُ من الحواسِّ الخمسة، ويقربُ منه العلمُ بالأُمورِ الوجدانية؛ كاللذة، والألم.

وإن كان عقليّاً: فإما أن يكون موجبُ مجردٍ تصوّرٍ طرفي القضيّة، أو لأبديٍّ من شيءٍ آخرٍ من القضايا:

فالأولُ هو: البديهيّاتُ.

والثاني: النظريّاتُ.

وأما إن كان موجبُ مركّباً من الحسِّ والعقل: فإما أن يكون من السَّمعِ والعقلِ، وهو المتواتراتُ، أو من سائرِ الحواسِّ والعقلِ، وهو التجريبيّاتُ والحدسيّاتُ.

وأما الذي لا يكون لموجبٍ، فهو: اعتقادُ المقلدِ.

وأما الجازمُ غيرُ المطابقِ، فهو: الجهلُ.

وأما الذي لا يكونُ جازماً، فالترددُ بين الطرفين: إن كان على السويّة، فهو الشكُّ،

وإلا: فالراجحُ ظنٌّ، والمرجوحُ وهمٌ.

الشرح: [٨/أ] اعلم - وفقك الله - أن ترجمة الفصل تشعر بكونه يتضمّن بيان حد العلم [والظن] <sup>(١)</sup>؛ والأمر بخلافه؛ فإن العلم عند المصنّف بديهى التصور؛ على ما سيأتى بيانه بعد هذا، ويمكن أن نعتذر عن هذا بأنه يخرج من التقسيم المذكور فى هذا الفصل عبارة محررة كاشفة عن أحد نوعى العلم؛ على ما ستعرفه بعد هذا، ولا معنى للحد فى هذا الموضوع إلا هذا.

أما قوله: «إن حكم الذهن نسبة أمر إلى أمر» فاعلم أن صورة الشىء فى الذهن الساذجة بالقوة هو التصوّر، ولا يرد على هذا: التصوّر المقرون بالحكم؛ لأنه مجرد عن الحكم بالقوة.

أما الحكم على ذلك الشىء بالسلب أو الإيجاب، فهو: التصديق، والتصديق: عبارة عن نفس الحكم على اصطلاح المتقدمين، والتصوّر شرط.

وأما على اصطلاح المصنّف، فهو: عبارة عن تصوّر محكوم عليه، فالحكم شرط للتصوّر؛ على هذا الاصطلاح.

وأما على الاصطلاح المتقدم فهو شرط؛ وذلك بحسب اعتبارين. وإطلاق اسم «التصديق» على أيهما أراد صاحب الاصطلاح.

والدليل على أن التصديق يستدعى تصوّر المحكوم عليه، وبه النسبة، وإلا لكان المحمول مطلقاً محكوماً عليه، وذلك محال. وإن شئت قلت: الحكم على الجهول مطلقاً محال، والقضية بديهية؛ فلا بد وأن يكون الموضوع متصوراً بذاته أو بعارض من عوارضه، وإلا لكان مجهولاً مطلقاً، فالحكم عليه مستحيل بالبديهة.

وفى هذا الموضوع مباحث دقيقة غامضة، والاستقصاء فيه إلى فن المنطق، ولولا خوف الإطالة، استوعبنا تلك المباحث ههنا؛ فإنها مهمة لكل طالب علم محقق.

وإذ قد عرفت <sup>(٢)</sup> ذلك، فاعلم: أن حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر هو التصديق، وهو مورد القسمة، ولا بد فيه من أمرين:

أحدهما: محكوم عليه، ويسمى بـ«الموضوع».

والآخر: محكوم به، ويسمى بـ«المحمول». ولا بد من رابطة دالة على نسبة المحمول إلى الموضوع.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: وإذا قد عرف.



ثم نقول: حكم الذهن بنسبة أمر: إلى أمر إما أن يكون جازماً أو لا<sup>(١)</sup>، والمعنى بـ«الجازم»: ألا يحتمل النقيض؛ إما في نظر الحاكم بالنسبة إليه، أو في نفس الأمر، بـ«غير الجازم»: احتمالاً. ثم الحكم الجازم على التفسير المذكور: إما أن يكون مطابقاً للواقع، أو لا<sup>(٢)</sup>.

فمثال الاعتقاد المطابق: اعتقادنا حدوث العالم<sup>(٣)</sup>، واللا مطابق: اعتقادنا القدم.

(١) قوله: «فإن كان جازماً» بدأ بالقسم الكثير الأقسام، وقاعدة هذا الباب: البداية بالقليل الأقسام ليتفرغ العقل للكثير الأقسام، فكان الواجب أن يقول: فإن كان غير جازم، ثم يفرغ منه، ويشرع في الجازم؛ لأن أقسامه أكثر. ينظر: النفائس: (١/١٦٨).

(٢) قوله: «إما أن يكون مطابقاً أو لا يكون». أراد بالمطابقة كون المحكوم به واقعاً في الخارج، وهو المتبادر إلى الذهن، كالحكم بوجود زيد في الدار، وهو كذلك؛ فإنه مطابق، فإن أراد هذا أشكال عليه بأن النسب والإضافات على رأى أهل التحقيق لا وجود لها في الأعيان، وإنما وجودها في الأذهان؛ كالأبوة، والبنوة، والتقديم والتأخير، والتأثير، ونحو ذلك، فإننا نحكم بها ويكون الحكم مطابقاً صدقاً وحقاً، مع أن المحكوم به في الذهن ليس الخارج، فحينئذ لا بد من تفسير المطابقة بمعنى آخر، وهو مجهول جداً، فإننا إذا حاولنا تفسير المطابقة بغير ما تقدم عسر جداً، ولا يكاد يعقل من المطابقة، إلا أن ما في الذهن واقع في الخارج، فحينئذ يلزم أحد أمرين: إما خروج بعض أنواع المطابقة إن أراد التفسير المعلوم، أو التعريف بالمجهول إن لم يرد.

وعلى التقديرين يبطل تحديده وتعريفه، والذي تحرر في تفسير المطابقة. بمعنى يشمل الأمور الحقيقية والنسب الإضافية، أن يذكر بصيغة التنويع، فيقال: المطابقة إما بوقوع ما في الذهن في الخارج، وإما بوقوع ملزوم صحة الحكم الذهني، ومعناه: أنه إذا وقع في الخارج التناسل على الصورة الخاصة كان ذلك ملزوماً لصحة حكمنا بأن المتولد عن ذلك الواطئ ابن للواطئ، وأن الواطئ أبوه، وإن وقع فعل في زمان، ثم وقع فعل بعده في زمان آخر - كان ذلك الوقوع في الخارج ملزوماً لصحة حكمنا بتقديم الأول على الثاني، وتأخير الثاني عن الأول.

وكذلك سائر الأحكام النسبية مطابقتها مفسرة بوقوع ملزم صحتها في الخارج، لا بوقوعها في نفسها، خلاف المطابقة في الحكم بالأمور الحقيقية، إنما هو بوقوعها في نفسها.

ينظر: النفائس: (١/١٦٩)

(٣) اعلم رحمك الله أن حدوث العالم واعتقاده من ضرورات الدين، وركنه الركين لأن حدوث العالم أصل الشرائع، وقاعدة الدين، إذ إثبات الخالق والآخرة وبعثة الرسل والأنبياء يتوقف على حدوث العالم، إذ لو لم يكن حادثاً بل قديماً لا يحتاج إلى وجود الخالق؛ وإذا لم يوجد الخالق لم يرسل الأنبياء، ولم تكن الآخرة؛ لأن الآخرة قائمة على فناء العالم.

وقد اعتنى العلماء الأولون بمبحث حدوث العالم، فبرهنوا على حدوثه وخلقه، وكان هدفهم من ذلك هدفاً دينياً، إذ في إثبات ذلك بيان إعجاز الخالق في السنن والقوانين التي يسير عليها =

=الخلق، من حيث إن الله تعالى يعطى كل مخلوق طبيعته المقدرة له أو ماهيته الخاصة به، ومن هنا كان خلقه للعالم لحكمة، ولم يخلقه عبثاً.

وعلة أخرى، وهى بيان تهاافت كثير من الخلق فى القول بقدم الخلق، وهم كثير، بل جمهور المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة على القول بقدم العالم، ولقد صدق عليهم إبليس ظنه، فاتبعوه إلا قليلاً من المؤمنين. ونحن فى هذه العجالة نحاول اقتفاء أثر السابقين، وتقديم البراهين على صحة ما ذهبوا إليه، وعكفوا عليه، من القول بحدوث العالم، والرد على من زل فى هذا المبحث من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين.

ما العالم؟ العالم اسم لما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات، فالمعدوم ليس من العالم، وهو شامل السموات والأفلاك، وما فيها، ويطلق عليها اسم العالم العلوى، وشامل لما انحط من السموات والسحاب والأرض، وما فيها من الهواء، وما على الأرض من نبات وحيوان وجماد، وما فيها من بحار وجبال وأنهار وغيرها، ويطلق عليه اسم العالم السفلى وهو حادث وفيه تفصيل.

العالم لغة: عبارة عما يعلم به الشيء.

قال الجوهري فى الصحاح: «العالم: الخلق».

وقال ابن منظور: والعالم: الخلق كله، وقيل: هو ما احتواه بطن الفلك».

وقال الزبيدي: والعالم: الخلق كله.

وفى ترتيب القاموس: «والمعالم: الخلق كله، أو ما حواه بطن الفلك».

وقال الزبيدي فى تاج العروس: وهو فى الأصل اسم لما يعلم به، كالتام لما يتختم به فالعالم آلة فى الدلالة على موجوده؛ ولهذا أحوالنا عليه فى معرفة وحدانيته، فقال: «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض».

وقال جعفر الصادق: العالم: عالمان كبير، وهو الفلك بما فيه، وصغير، وهو الإنسان، لأنه على هيئة العالم الكبير، وفيه كل ما فيه».

قال البغدادي: «وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ما له علم وحس، وقال آخرون: إنه مأخوذ من العلم الذى هو العلامة، وهذا أصح، لأن كل ما فى العالم علامة، ودلالة على صانعه».

العالم اصطلاحاً: هو عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسمائه وصفاته. ومن أجمع التعريفات له ما حده به إمام الحرمين الجوينى فى العقيدة النظامية حيث قال: والعالم: كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة، متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها؛ كألوانها، وهيئاتها، فى تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو يفرض منا، صغر أو كبير، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأمر تلك الأجسام المشكّلة، لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى، وما سكن منها لم يحل =

=العقل تحركه، وما تحرك منها، لم يحل سكونه، وما صودف مرتفعاً إلى سمك من الجو، لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره، نائياً عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها...».

قال البغدادي في أصول الدين: «والعالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل». وفي العقائد النسفية: «والعالم: أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع» يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النبات، وعالم الحيوان، فتخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها».

انقسام العالم إلى جواهر وأعراض: والعالم كما قسمه المتكلمون إما جواهر، وإما أعراض. قال البغدادي: «والعالم نوعان: جواهر وأعراض». وينبغي هنا أن نوضح المقصود بالجواهر والعرض، على تفصيل: الجوهر لغة: هو كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، ومن الشيء ما وضعت عليه جبلته؛ قاله الفيروز آبادي.

قال الزبيدي: «والجواهر: كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وهو فارسي معرب؛ كما صرح به الأكثرون... ومن الشيء ما وضعت عليه جبلته...».

قال الجوهري في «الصحاح»: «والجواهر معرب الواحدة جوهرة».

وفي اللسان قال ابن منظور: «والجواهر كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته...».

واصطلاحاً: قال البغدادي: «والجواهر كل ذي لون».

قال الجرجاني: «الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان، كانت لا في موضع، وهو منحصر في خمسة: هيولى، وصورة، وحسم، ونفس، وعقل...».

قال في شرح المواقف: الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة، وحادث متميز بالذات عند المتكلمين.

وأما العرض لغة فهو: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه.

قال الجوهري: وفي اللسان: والعرض: من أحداث الدهر من الموت والمرض، ونحو ذلك. قال الأصمعي: بعض الأمر يعرض للرجل يتلى به..

قال الزبيدي: والعرض بالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه كالهجوم والأشغال، و[العرض] حطام الدنيا، والغنيمة.. اسم لما لا دوام له، وهو مقابل الجوهر..

واصطلاحاً: هو ما قام بغيره، قال البغدادي: والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر: من الحركة، والسكون، والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة، واليبوسة..

وقال الجرجاني: العرض: ما يعرض في الجوهر مثل الألوان والطعوم، والذوق واللمس، وغيره مما يستحيل بقاءه بعد وجوده.

وقال المرعشي في نشر الطوالع: ... وهو عند الأشاعرة موجود قائم بتمتيزه.

=وقال سعد الدين التفتازانى فى العقائد النسفية: «والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعاً له فى التميز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت».

مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى حدوث العالم:

وبعد أن ذكرنا المقصود بالجواهر والأعراض، وانقسام العالم إليهما: نشرع فى بيان مذاهب الناس فى حدوث العالم: قال المرعشى فى نشر الطوابع: «اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على أن الأجسام كلها محدثة، بذواتها وصفاتها».

قال البيزدرى فى «أصول الدين»: قال عامة أهل القبلة، وعامة أهل الأديان: إن العالم محدث أحدثه الله تعالى لا عن أصل.

وقالت الدهرية الذين ينكرون الصانع جل جلاله: إن العالم قديم.

وقد اختلف الفلاسفة فى قدم العالم، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه.

قال البيزدرى: «وقال عامة الفلاسفة: إن الصانع قديم، والهيولى قديم أيضاً، والهيولى عندهم أصل العالم وطينته، منه خلق الله تعالى العالم».

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم، والأسطقسات قديمة أيضاً.

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم، والخلاء قديم، وهو المكان الذى خلق الله تعالى فيه العالم .

مذهب أهل السنة والجماعة: وأهل السنة والجماعة على أن العالم محدث أحدثه الله تعالى عن غير مادة، وأدلتهم فى ذلك على تفصيل: وهى إما أدلة عقلية أو نقلية:

أولاً: الأدلة العقلية: وإنما قدمت الأدلة العقلية؛ لأن الفلاسفة يعتبرون بها، ويعولون عليها، فوجب أن تثبت من مادة أدلتهم.

اعلم وفقك الله أن الأدلة العقلية على حدوث العالم كثيرة جداً؛ لأن الآفاق والأنفس مملوءة بدلائل حدوثه، فإن ادعى أحد قدم العالم، فلا يدعى قدم نفسه، بل ادعى حدوثه بحدوث زمانى بالضرورة؛ لأنه تولد من أبويه بعد ما لم يكن فى سنة كذا، مع أن ذلك المدعى جزء من أجزاء العالم، وما يكون جزؤه حادثاً، يكون كله حادثاً. ولو كان من العالم قديماً كان باقياً على حاله فلا وجود للآخرة، وذلك كله باطل فقدم العالم باطل، فثبت حدوثه؛ ولأن القديم لا يكون محلاً للحوادث، مع أن العالم محل للحوادث بداهة، فالعالم بجميع أجزائه حادث؛ لأن العالم، إما أعيان، وإما أعراض، وكل منهما حادث، ودليل ذلك الأخير على تفصيل.

دليل حدوث الأعراض: أما حدوث الأعراض؛ فلأن بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والسكون بعد الحركة مثلاً فى بعض الأجرام، وبعضها، وهو ما لم تشاهد حدوثه كسكون بعض الأجسام الثابتة حادثاً بالدليل، وهو أنه يجوز طرآن العدم عليه بوجود ضده، لأن الأحرام كلها متساوية، فيجوز كل منهما ما يجوز على الآخر، وكل ما يجوز عليه العدم يكون قديماً، لأن القديم إذا كان واجباً لذاته لم يجز أن يكون صادراً بالاختيار للزوم الحدوث له =

=حينئذ، فتعين أن يكون صادرًا بطريق التعليل من واجب لذاته، فيلزم استمرار وجوده ما دامت علته موجودة، فلا يجوز عليه العدم.

دليل حدوث الجواهر: وأما حدوث الجواهر؛ فلأنها ملازمة للأعراض الحادثة؛ لأن من الأعراض الحركة والسكون، فلو كانت غير ملازمة لأحدهما لارتفعت الحركة والسكون، وهما ضدان مساويان للتقيضين، وارتفاع التقيضين أو ما ساوهما باطل؛ وملازم الحادث حادث؛ لأنه لو لم يكن حادث للزم؛ إما قدم الحادث الملازم له، وإما انفكاك التلازم بينهما، وهما باطلان؛ فالجواهر حادثة.

قال البيهقي في أصول الدين: «ثم الدليل على حدوث جميع العالم أنا نشاهد حدوث بعضها، فإن الثمار كلها محدث، وكذلك الحيوانات، وكذا النبات، وكذا الألوان، هذه الأشياء محدث، فإذا كان بعضها محدث يعلم به حدوث ما سواها؛ إذ كلها أحسام وأعراض وجواهر، فإن الشيء دال على شكله، فإن بعض النبات إذا رأيناه يفسد، قضينا في شكله بالفساد، ولأن الأحسام لا تخلو عن الأعراض، فإنه لا تخلو عن الافتراق، والاجتماع، والسكون، والحركة، والثقل والخفة...»

قال: فلو كانت الأعراض قديمة لما تصور بطلانها، لأن القديم واجب الوجود، فلا يتصور عليه البطلان، والعدم، لأنه لو جاز عدمه في المستقبل من الزمان جاز عدمه في الماضي من الزمان، فلا يتصور العدم هذا؛ كما يجب أن الاثنين إذا ضم إلى واحد يكون ثلاثة، وإذا كان هذا واجبًا لا يتصور أن يوجد زمان يضم الاثنان إلى الواحد، ولا يكون ثلاثة، فدل أن الأعراض حادثة... قال الرازي في المطالب العالية: الحجة الأولى: وهي الحجة القديمة للمتكلمين أن قالوا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث؛ فالجسم حادث.

والحجة الثانية: أن تقول: الأحسام قابلة للحوادث، وكل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو فهو حادث، ينتج أن الأحسام حادثة... وقد ساق حججاً كثيرة فلتطالع هناك لمن شاء التفصيل.

ولأبي محمد بن حزم براهين كثيرة في إثبات العالم، ضمنها كتابه: «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

ثانياً: الأدلة النقلية: ومنها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

ومن السنة: ما أخرجه البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: اقبلوا بشرى يا بني تميم.

قالوا: قد بشرتنا فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا بشرى يا أهل اليمن إن لم يقبلوا بنو تميم قالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا جئنا نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق =

=السموات والأرض، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أنى كنت تركتها.

والدليل على خلق الله السموات والأرض، وما بينهما ما لا يعد ولا يحصى من الآيات والأحاديث، وقد اعترض بعض المفكرين القدماء والمحدثين على أن بحث المتكلمين فى العالم لبيان حدوثه وخلقته بحث لا يرجع إلى القرآن الكريم؛ معتمدين أن لفظ «القدم»، أو «الحدوث» هو نفسه ورود إلى مصدر فلسفى أجنبى؛ وهذا غير صحيح.

فقد كانت أول الحقائق التى ذكرها القرآن الكريم أن العالم حادث مخلوق من لا شىء، وإذا كان العالم محدثاً، فلا بد له من خالق، وهو الله تعالى، خلق كل شىء فهو المصور والمبدع.. ولقد أشار القرآن الكريم إلى قدرته تعالى المطلقة على الخلق، وأنه تعالى خلق الخلق بعلمه، وصورهم، ورزقهم، ولم يكن معه معين ولا نصير.

قوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾. وقوله تعالى: ﴿هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾.

وقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كله شىء وهو بكل شىء عليم﴾.

وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون﴾.

شبهات وردود: ولا يسلم الأمر لأهل السنة والجماعة بقولهم بإثبات حدوث العالم، فقد أبى الله تعالى إلا أن يجعل للباطل نصيباً يقوم عليه أهله، وذلك لحكمة يعلمها الله تعالى، ولعل منها بيان معرفة الحق من الباطل، والتمييز بين الفريقين، ليحصى من حى عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة.

ولكن أدلة القائلين بقدم العالم على كثرتهم أدلة واهية لا تقوى على الرد والتفنيد قال الغزالي فى التهافت: «لو ذهبت أصف ما نقل عنهم فى معرض الأدلة، وذكر فى الاعتراض عليه لسودت فى هذه المسألة أوراقاً، ولكن لا خير فى التطويل، فلنحذف من أدلتهم ما يجرى مجرى التحكم أو التخييل الضعيف، الذى يهون على كل ناظر حله».

ثم ساق أقوى أدلتهم، ثم عرج عليها تفنيدياً ورداً، والمقام ليس مقام بسط، وتفصيله فى تهافت الفلاسفة.

ونذكر هنا بعض الشبه التى ذكرها البيزدوى فى أصول الدين، ورده عليها، يقول: «إنهم يقولون: إنا نقول بقدم المهيولى لا غير، لا يقدم كل العالم، والمهيولى شىء واحد لا يتصور افتراقه، ولا اجتماعه، وليس بقابل لعرض ما، وليس بحجم، ولا جوهر ولا عرض منقول: =

ثم الاعتقاد الجازم: إما أن يكون لا لموجب، وهو التقليد، أو لموجب، وهو العلم.

ثم نقول: الموجب إما أن يكون حسياً أو عقلياً أو مركباً منهما:

= لا بد من أن يكون الهبولى جسماً أو جوهرًا أو عرضاً، لأنه من جملة العالم، والعالم هذه الثلاثة، وإن كان واحداً من هذه الثلاثة يكون حادثاً؛ كسائر الأجسام، والجواهر، والأعراض، ولأنه لا يخلو عرض ما إن كان يخلو عن الاحتماح والافتراق، وهو الخفة والتقل، والحركة والسكون. ثم نقول: لم كان الهبولى أولى بالقدم من سائر العالم من الأجسام والأعراض والجوهر؟ فإن قالوا: إنما وجب القول بقدمه، لأننا لم نر شيئاً يخلق من غير شيء، كل شيء يخلق من شيء آخر، لما لم نشاهد خلق شيء من غير شيء قضينا على العالم أنه لم يخلق من غير شيء بل خلق من شيء، فاضطررنا إلى القول بالهبولى، فتكون الأشياء مخلوقة منه، والهبولى عند الفلاسفة للعالم، كالقطن للثوب.

فنقول: إن خلق الشيء من الشيء تغير ذلك الشيء، وهو تبديل الأوصاف، بأن يجعل المفترق مجتمعاً والمجتمع مفترقاً، والنار كرسياً، والشعر لبدًا، أو إخراج الشيء من الشيء أو إيجاد الشيء من الشيء، والتغيير مستحيل فى الهبولى؛ لأن تغيير الشيء الواحد مستحيل، ولأن التغيير إلى أن يصير الواحد أشياء مستحيل، وكذلك إخراج الشيء منه مستحيل، وإيجاد الشيء من الشيء مستحيل، فدل أن خلق الشيء من الشيء إيجاد ذلك الشيء حقيقة.

فإن قالوا: العالم متناه أو غير متناه، فنقول: العالم مخلوق، وكل مخلوق متناه؛ فالعالم يكون متناهياً لا محالة.

فإن قالوا: لما كان العالم متناهياً، ففى أى موضع هو، فإن الجسم يحتاج إلى مكان، والعالم أجسام، فنقول: العالم أجسام فى غير مكان؛ لأن المكان من جملة العالم، فإن المكان إما أن يكون هواء، أو جسمًا لطيفًا غير الهواء أو كثيفًا، والهواء من جملة العالم، وهو جسم لطيف وكذا سائر الأجسام اللطيفة... تقرير مذهب المصنف فى القول بحدوث العالم؛ وعلى مسلك السابقين من أهل السنة والجماعة سار المصنف، فقال بحدوث العالم، ويتضح ذلك جلياً من خلال تضاعيف كتابه، ويدلل على تقريره لذلك قوله: «... وهو أصل جميع العلوم الإسلامية، وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو كان قديماً لزم ألا يكون متناهياً، ويلزم عليه نفى ما جاءت به الشرائع من فناء العالم، وتبديل الأرض والسموات ونفى القيامة؛ فتبطل فائدة الواحد والوحيد، ويلزم تكذيب الرسل، وإنكار الشرائع، وذلك من أقبح الكفر...»

فهو هنا يقرر القول بحدوث العالم، وأنه أصل الشرائع والأديان ويبين أثر إنكاره وحجده من إنكار الشرائع، وتكذيب الرسل، وسقوط القول بوجود الحساب والعقاب، والجنة والنار وبطلان ما جاءت به الأخبار... وهو ينكر على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، ولا يعتبر بقولهم، وهو يسمى هؤلاء المخالفين، فيقول: «... وهذا البعض هم أرسطو وأتباعه من المتأخرين، كأبى نصر الفارابى، وأبى على بن سينا، فإنهم ذهبوا إلى قدم السموات وبدواتها وصورها، وأشكالها...»

وروجه الحصر إجمالاً: أن الموجب إما أن يكون الحسّ المحض، أو العقل المحض، أو لا واحداً منهما، وهو المركّب.

أما الأول، فهو العلم المستفاد من الحواسّ الخمس<sup>(١)</sup>؛ فلكل حاسة مدركات مخصوصة. وتقرب من هذا: الوجدانيات<sup>(٢)</sup>؛ لأنه إحساس بأمر باطن؛ وذلك كعلم

(١) الحواس: جمع حاسة، وهى القوة الحساسة: خمس، وكانت خمساً لا أكثر، لأن العقل حاكم بوجود الخمس بالضرورة، أما الحواس الباطنية التى هى خمس أخرى، فلم يحكم العقل بوجودها بالضرورة، بدليل الاختلاف فى وجودها، فالفلاسفة أثبتوها بأدلة تتنافى والقواعد الإسلامية وغيرهم نفوها.

أما أدلة الفلاسفة فمبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أى: لا يكون الواحد مبدأ لأثرين، وحاصل المبنى الأول: أنهم قالوا: إن النفس لكونها مجردة لا ترسم فيها صور الجزئيات، وإلا لم تكن مجردة، بل ترسم فى آلتها التى هى الحواس.

فإدراك الجزئيات عندهم هو ارتسام صورها فى الحواس، وعلى ذلك لا بد من حس باطنى؛ لترسم فيه تلك الصور، والحق أن النفس ترسم فيها صور الجزئيات، وإن كان الإدراك بواسطة الحس، وحيث إن الجزئيات ترسم فى النفس؛ فلا تحتاج إلى حس باطنى.

أما المبنى الثانى فقد قالوا فيه: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وعلى هذا لا بد من الحس الباطنى، فيكون إدراك المعانى الجزئية ناشئاً عن مصادر مختلفة غير النفس، وتلك المصادر هى الحواس الباطنية، والحق أن الواحد يصدر عنه أشياء كثيرة، فالنفس الناطقة يصدر عنها إدراك المادة وإدراك المعانى؛ منها: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس. ينظر: مذكرة شيخنا الشيخ صالح على والمواقف.

(٢) الوجدانيات هى: العلوم التى نحس بمتعلقاتها فى شعورنا الباطنى؛ كالخوف، والغضب، واللذة، والألم، والجوع، والشبع،..... إلى غير ذلك ومثل هذه العلوم، وإن كان الإحساس بها ضرورياً أى: تحصل بدون كسب ولا نظر، ولكنها قليلة الجدرى لا يعبأ بها، ولا يعول عليها كحجة تلزم الخصم فى الاحتجاج بها، لأنها غير عامة الاشتراك، فالتناس فيها يختلفون ويتباينون، فبينما يكون هذا خائفاً من أمر إلى حد أن يكون جباناً، بينما نرى آخر لا يعرف معنى الخوف، وبعض الناس يستظرف لونا يلبسه وبعض آخر يقبحه. وهذا يستطيب طعاماً وذاك ييغضه ولا يكاد يسيغه.

فإذا أتت مثل هذه الأمور فى مقدمات دليل؛ فإنها لا تثبت حكماً، ولا تقوم حجة على الغير، وسبب ذلك أن الإحساس بها قاصر على صاحبها التى قامت بوجوده.

أو على ميله الخاص بمزاجه وليس هذا شأن الحجج؛ فإن الحجة لا تلزم الخصم إلا بعد تسليم بالمقدمات وعلمه بها، بل وتسليمه إياها.



الإنسان بلذته وشهوته وتُفرتة.

وأما الاستفادة من العقل، فهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: البديهي<sup>(١)</sup>.

والثاني: النظرى.

ووجه الحصر: أن تصور طرفى القضية: إما أن يكون كافيًا فى حزم الذهن بنسبة أحد طرفيه إلى الآخر، أو لا:

فالأول: البديهيات.

والثانى: النظريات، والموجب له أمر عقلى محض.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون مركبًا من الحس والعقل -: فذلك إما أن يكون من حس السمع والعقل، أو من غيره:

الأول: هو المتواترات<sup>(٢)</sup>، وبيان التركيب: أنه سمع من طائفة لا يحكم العقل بتواطهم

= أو على الأقل تكون عامة شاملة مما اتفق عليه العقلاء، والوجدانيات ليست كذلك.

ينظر: نص كلام شيخنا: عبد القوى السيد، فى العلم المطلق.

(١) أما البديهيات: فهى أوليات وفطريات.

أما الأوليات: فهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بمجرد التفاته إليها، مثالها: الواحد نصف الاثنين. الأثر يدل على المؤثر، وذلك بعد تصور الأطراف، سواء أكان تصورهما ضروريًا؛ كما فى المثال الأول.. أو نظريًا، كما فى المثال الأخير.

وأما الفطريات: فهى القضايا التى يجزم بها العقل بمجرد تصور الطرفين مع واسطة قياس لا يغرب عن الذهن، وتسمى القضايا التى أقيستها معها نحو: الأربعة زوج.

المفهوم؛ إما واجب، أو ممكن، أو ممتنع، الموجود؛ إما جوهر أو عرض.

أما المشاهدات: فهى الأحكام التى يرتكز العقل فيها إلى الحواس الخمس الظاهرة؛ مثل: البلح منه ما هو أحمر، ومنه ما هو أصفر، للمبصرات، والنار حارة والتلج بارد؛ للملموسات، والصوت الحسن تبتهج له النفس؛ للمسموعات. الرمان حلو حامض للمذوقات.

(٢) أما المتواترات: فهى القضايا التى يحكم العقل فيها، بواسطة أخذها وسماعها من قوم كثيرين، يمنع

العقل اتفاقهم على الكذب وتواطوهم ما دام المحكوم عليه ممكنًا؛ كعلمنا بوجود مكة والمدينة، ووجود قبره الشريف ﷺ بيثرب. وأن سيدنا محمدًا ادعى النبوة، وظهرت على يده المعجزة فإن العقل يجزم بصحة ذلك؛ بواسطة سماعه لذلك الخير متواترًا بين كثيرين.

على الكذب: أن جالينوس كان في الوجود، وعند ذلك يعلم قطعاً وجود جالينوس، فلا بد من السمع، ولا يكفي ذلك دون أن يحكم العقل برفع احتمال تواطئهم على الكذب، وهذا الموجب هو الشرط المعد للنفس لقبول الفيض من الله تعالى؛ لأنه لو كان موجِباً بمعنى العلة - لبطل كون العلوم التواترية مبادئ أول ليست بنظرية، فافهم ذلك. هذا كله إذا كان مركباً من السمع والعقل.

أما إذا كان مركباً من سائر الخواس والعقل، والمراد من لفظة «سائر»: باقى الخواس - : فإما أن يكون ذلك متوقفاً على فعل من أفعالنا؛ كتناول السقمونيات<sup>(١)</sup>، وهى<sup>(٢)</sup> الجرببات<sup>(٣)</sup>، أو لا يتوقف، وهى الحدسيات<sup>(٤)</sup>.

مثالها: العلم الحاصل بكون نور القمر مستفاداً من نور الشمس.

واعلم أن بعضهم قال: «إن اعتقاد المقلد عن موجب هو التقليد، والخصر ممنوع؛ وهذا فاسد.

لأن المراد بـ«الموجب» ما ذكرنا، وهو موجب خاصٌ.

وأما الخصر، فقد بينا أن الموجب: إما أن يكون حسياً أو عقلياً؛ على سبيل التمحض أو لا واحد منهما، وهذا التقسيم حاصر.

=وقال العلامة القرافى: قوله: «الذى يكون مركباً من السمع والعقل هو المتواتر»: مشكل بما إذا سمعنا سعالا كثيراً، أو عطاساً، أو نحيحاً شديداً، فإن العقل يجزم بواسطة هذا المسموع بأن الفاعل لذلك حى، مع أن العقل يجوز أن تقوم أصوات السعال، وغيره بغير الحى، لكن تكرر ذلك على العقل فى مجرى العادة، حتى قال من قبل نفسه: إن كل ما هو موصوف بهذه الأصوات الكثيرة على هذه الصورة حى بالضرورة؛ كما جزم، وقال هؤلاء المخبرون، ووصلوا فى حد الكثرة إلى غاية استحيل تواطؤهم على الكذب عادة، فهذه هى المقدمة التى شارك بها العقل الحس، وصار الموجب لذلك مركباً من العقل والحس، والجزمان عاديان؛ لأن العقل يجوز الكذب على كل عدد وإن كثر، ولا يقال لهذا العلم الواقع فى صورة السعال ونحوه: إنه متواتر.

(١) نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن، ومزيل للدودة. المعجم الوسيط ١/٤٣٧م [سقم].

(٢) فى «أه»: وهو.

(٣) وأما التجريبيات: فهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها؛ بواسطة تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين؛ مثل: القهوة منبه، وتعاطى التوابل الحريفة يسخن الجسم.

(٤) أما الحدسيات: فهى القضايا التى يحكم العقل بها بواسطة تكرار المشاهدة؛ كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن العلم باستمداد القمر نوره من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف نوره شدة وضعفاً، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً، وبعُدًا.

«تنبيهات»: الأول: أنه يوجد من هذا التقسيم<sup>(١)</sup> الذى ذكره المصنف عبارة محررة دالة على أحد نوعى العلم، وهو: التصديق الجازم المطابق لموجب حسى، أو عقلى، أو مركب منهما، ولكنه لا يتناول القسم الثانى من العلم؛ فهو حد غير جامع؛ فلا يتناول العلم بتصور الشيء، ولا الجهل به، ويخرج عنه علم الله تعالى.

وأما ما يخلق الله تعالى من [أ/٩] العلوم بطريق المكاشفات، فربما يخلق لهم الحدود الوسطى، أو قضايا مترتبة<sup>(٢)</sup> من غير طلب، بل بمجرد التفقه<sup>(٣)</sup> والتوجه إلى كعبة الدرس.

وقد تكون علومًا بأحوال عائدة إلى أنفسهم، ويكون من العلوم الوجدانية؛ كمحبة الله تعالى، والشوق إلى لقاءه.

التنبيه الثانى: أنه قد تقرّر بأن للعلوم<sup>(٤)</sup> مبادئ تصورية، ومبادئ تصديقية، وتلك المبادئ بين العلوم الحاصلة بسبب الإحساس، والعلوم الأولية البديهية، والوجدانية، والحدسية، والتجريبية.

والمبادئ هى التى يكتسب بها غيرها، فلا يتوقف حصولها للنفس على ترتيب قضايا، أو قضايا مترتبة ترتيبًا خاصًا يتكفل ببيانه المنطقى.

وإذا عرفت هذا - فاعلم: أن المراد من قوله: «الجازم المطابق لموجب حسى، أو عقلى، أو مركب منهما»: أن الذى سماه بـ«الموجب» هو شرط معد لقبول النفس الفيض من الله تعالى؛ فيندفع قول القائل: «إن تلك العلوم موقوفة على الغير، والموقوف على الغير مكتسب، ولا يكون مبادئ»:

[ب-] أن نقول: إن المراد بـ«المبادئ»: العلوم التى لا يتوقف حصولها للنفس على ترتيب قضايا، أو قضايا مترتبة؛ وعلى هذا لا إشكال.

الثالث: أن القضايا البديهية لا يجب أن تكون بأسرها مشتركة بين الناس، [فقد تكون القضية بديهية، ولا تكون مشتركة بين الناس]<sup>(٥)</sup> كافة:

(١) سقط فى وأ.

(٢) فى وأ: مرتبة.

(٣) فى وب: التصيغة.

(٤) فى وأ: العلوم.

(٥) سقط فى وأ.

وبيانه: أن القضية البديهية هي التي يكون تصوُّر طرفيها كافيًا في جزمِ الذهن بثبوت النسبة؛ فإذا: الجزم بالنسبة بينهما مشروط بتصوُّر الطرفين؛ وقد لا يكون تصوُّر طرفيها مشتركًا بين الناس كافة.

مثاله: [قول القائل] <sup>(١)</sup>: «العقل غير النفس»؛ فإنَّ من حصل له تصور الطرفين، جزم بالنسبة؛ الحاصلة بينهما، دون من لم يحصل له تصور الطرفين؛ فإنه لا يحصل له الجزم بالنسبة؛ لفقدان الشرط؛ وبهذا تنحل شكوك كثيرة.

الرابع: أن اعتقاد المقلِّد ليس عن برهان حسي، أو عقلي، أو مركَّب منهما؛ وبه يندفع قول القائل: «إن اعتقاد المقلِّد حادث، وكل حادث لا بد له من سبب»؛ لأن المراد من «الموجب» ما ذكرنا لا غير، وقد خصص المصنف حده بما إذا كان التقليد مطابقًا؛ فيخرج عنه تقليد الحشوية <sup>(٢)</sup> والمعتزلة <sup>(٣)</sup> والفلاسفة <sup>(٤)</sup>؛ فلا يكون جامعًا.

(١) سقط في «ب».

(٢) قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد، فإذا جاء في القرآن أن الله تعالى يدا ووجهها، فإنه تعالى تكون له يد ووجه وهؤلاء وحدوا في حلقات الحسن البصرى وسمعهم يتكلمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون مثلاً: إن النبي (ﷺ) مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة، ويحفظ الدين ويرشد الأمة، ويدفع عن بيضة الإسلام - فامتعض لما سمعه منهم، وأمر أصحابه فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - فهم لذلك الحشوية (بفتح الشين).

أو أنهم منسوبون إلى حشو الكلام، وهو الزائد الذى لا طائل تحته، فهم لذلك الحشوية (بسكون الشين).

وربما لأنهم مجسمة، أجازوا على الله الملامسة والمصاحفة، وأثبتوا له الحركة والانتقال، والحد والجهة، والقعود والاستقرار، وقالوا: إنه تعالى جسم، أو على صورة جسم الإنسان، والجسم حشو فسموا على هذا القياس حشوية (بسكون الشين أيضاً).

وقيل: المراد بالحشوية: طائفة لا يرون البحث فى آيات الصفات التى يتعذر إجراؤها على ظاهرها، ويقولون: إن تفسيرها أو تأويلها يتجاوز إدراكهم، والكلام فيها على ذلك حشو، أى: لا طائل منه، والأحرى التوقف عن ذلك، وتفويض تأويلها إلى الله وحده.

وقيل: بل الحشوية طائفة يطلقون الحشو على الدين، فإن الدين يتلقى من الكتاب والسنة، وهما حشو، أى: واسطة بين الله ورسوله وبين الناس. ينظر الطوائف والفرق ص ١٨٧.

(٣) كان للحسن البصرى تلميذ يتلقى عليه، فلما سمعه يقرر أن مرتكب الكبيرة مذنب عاص إن لم يتب، فأمره لربه إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عقاباً لا خلود معه فى النار، وأن أفعال العباد =

فإن قيل: «قول المصنف: «إن لم يكن جازماً، فالتردد بين الطرفين: إن كان على السوية<sup>(١)</sup>، فهو الشك، وإلا فالراجح ظن، والمرجوح وهم» - فيه إشكال.

وبيانه: أن مورد التقسيم هو حُكْمُ الذهن بنسبة أمر إلى أمر؛ فيجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام كلها، وإلا لم يصح التقسيم، وهذه القضية بينة جداً، وحكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر غير موجود [٩/ب] في الشك والوهم؛ ضرورة أن الشاكَّ غير حاكم<sup>(٢)</sup>، وكذا الواهم، بل الشك والوهم ينافي الحكم بالشيء:»

قلنا: المقدمة الأولى حقيقة، ولا يمكن إنكارها؛ ولكن لا نسلم أن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك، بل الواهم حاكم، وكذا الشاك.

=الاختيارية مخلوقة لله تعالى: عند ذلك خالف أستاذه في هاتين المسألتين، واعتزل مجلس أستاذه إلى مجلس آخر يقرر في المسألة الأولى، أنه ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو واسطة بينهما فلا هو مؤمن، لأن الإيمان عقيدة وعمل، ولا بكافر، ويقرر في الثانية أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بإقدار من الله تعالى، عند ذلك قال الحسن: اعتزلنا واصل، فسموا معتزلة لذلك، ثم كثر أتباع واصل، وصار لهم مذهب معروف في مسائل كثيرة، منها وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، ومنها: نفي الصفات القديمة، ومنها: مسألة الحسن والقبح العقليين، ومسألة الصلاح والأصلح.

(٤) الفلسفة اليونانية: محبة الحكمة، والفيلسوف هو: فيلا وسوفا، وفيلا: هو الحب، وسوفا: الحكمة؛ أي: هو محب الحكمة.

والحكمة: قولية، وفعلية.

أما الحكمة القولية: وهي العقلية أيضاً؛ فهي كل ما يعقله العاقل بالحد، وما يجري مجراه، مثل: الرسم، والبرهان، وما يجري مجراه مثل الاستقراء، فيعبر عنه بهما.

وأما الحكمة الفعلية: فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية. فمن الفلاسفة: حكماء الهند من البراهمة، لا يقولون بالنبوات أصلاً.

ومنهم: حكماء العرب وهم شذمة قليلون، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات.

ومنهم: حكماء الروم، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم المشاءون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطوطاليس. وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات، إما من الملة القديمة، وإما من سائر الملل، غير أن الصابغة كانوا يخلطون الحكمة بالصورة. ينظر تفصيل ذلك في الملل والنحل: ١١٦/٢ - ١١٨.

(١) في «ب»: التسوية.

(٢) في «أ»: عالم.

وبيانه: أن الظانَّ حاكم؛ فيلزم منه وجود الوهم، وحكمه بالطرف الآخر حكماً مرجوحاً.

وأما الشاكُّ: فله حكمان متساويان؛ بمعنى: أنه حاكم بجواز وقوع هذا التقيض بدلاً عن التقيض الآخر، وبالعكس.

فإن قيل: المعلومات أربعة أقسام:

الأول: المتباينان.

الثاني: المتساويان.

الثالث: الأعم من الشيء مطلقاً، والشيء أخصُّ منه.

الرابع: الأعمُّ من وجه، والأخصُّ من وجه.

ويستحيل أن يكون [الشيء] <sup>(١)</sup> أعم مطلقاً وأخص مطلقاً؛ إلا في شيتين: أحدهما: حدُّ الحد؛ فإنه يكون مساوياً لمطلق الحد؛ لأنه حده، ومطلق الحد أعم منه؛ لوجوده في حد الحد.

والثاني: الكلي؛ فإنه جنس لمطلق الجنس <sup>(٢)</sup>؛ فهو أعم منه مطلقاً، وأخص منه

(١) سقط في «أ».

(٢) هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو، ومعنى المقول على الكثرة المحمول عليها، فلفظ: يقال، أو مقول معناه الحمل، فالجنس محمول على كثيرين والمحمول على كثيرين لا يكون إلا كلياً؛ لذلك استغنى عن ذكر الكلي، لأن المقول على كثيرين يعنى عنه، وقد اشتمل هذا التعريف على جنس وفصلين. فالمقول على الكثرة جنس في التعريف يشمل المعرف وغيره من النوع، والفصل والخاصة والعرض العام، إذ كلها تقال على كثيرين، وقولنا: المختلفة الحقيقة فصل أول يخرج النوع، لأنه يقال على الكثرة المتفقة الحقيقة، وقولنا في جواب ما هو فصل ثان أخرج باقي الكليات: الفصل والخاصة والعرض العام، لأن الفصل والخاصة يقالان على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب «أى»، والعرض العام لا يقع في جواب ما ولا «أى»، لهذا انطبق التعريف على المعرف.

وإليك مثال للجنس: فحيوان جنس، لأنه يحمل على كثيرين متباينين بالحقيقة، فإذا سئلت بما هو الإنسان والفرس، قلت في الجواب: حيوان، وكذا لو سئلت عن جميع أفراد الحيوان كان الجواب هو: الحيوان.

ينقسم الجنس إلى قريب وبعيد، فالقريب هو الذى يقع جواباً عن جميع أفراده المشتركة فيه، كما يقع جواباً عن أى اثنين من أفراده أو أكثر. فحيوان مثلاً جنس قريب؛ لأنه يقع جواباً عن جميع =

مطلقاً. فقد ظهر أن الشيء يكون أخص مطلقاً وأعم مطلقاً.

فنقول: التقسيم أعم من كونه في الأعم مطلقاً؛ لوجوده في الأعم من وجه، وإذا [كان] <sup>(١)</sup> في الأعم من وجه، لا يلزم [من] حكمه العمل على الشك.

قلنا: كون الشيء أعم مطلقاً وأخص <sup>(٢)</sup> مطلقاً - مستحيل على الإطلاق،

=أفراده، وعن أي اثنين منها أو أكثر. فإذا قيل لك: ما هو الإنسان والذئب والفرس والجمل والأسد - قلت في الجواب: حيوان. وإذا قيل لك: ما هو الإنسان والفرس؟ قلت في الجواب: حيوان، وإذا قيل لك: ما هو الأسد والنمر والبقر؟ قلت في الجواب: حيوان، فحيوان يقع جواباً عن جميع أفراده كما يقع جواباً عن أي اثنين منها أو أكثر، وسمى قريباً لقربه من أفراده، إذا لا واسطة بينه وبينها؛ ولذا قال السعد في تعريف القريب: «فإن كان الجواب عن الماهية، وعن بعض ما شاركتها فيه هو الجواب عنها وعن الكل - فقريب».

أما الجنس البعيد فهو: الذي يقع جواباً عن جميع أفراده مجتمعة، ويقع جواباً عن بعض منها دون بعض، وذلك مثل نام، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده، مثل ما لو سئل عن ما هو الحيوان والنبات؟ كان الجواب هو: نام، وكذا لو قيل: ما هو الإنسان والشجر؟ قيل: نام، أما لو سئل عن ما هو الإنسان والفرس؟ فلا يقع جواباً عنهما، لأنه ليس تمام المشترك بينهما، مع أنهما أفراده مشتركان فيه.

ومثل جسم، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده من الحيوان والنبات والجماد، فإذا سئل عنها: بما هو الحيوان والنبات والجماد. كان الجواب: هو جسم، أما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات؟ لم يقع جواباً عنهما؛ لأنه ليس تمام المشترك بينهما. ولو قيل: ما هو الحيوان والجماد؟ فإنه يقع جواباً عنهما. ومثل جوهر، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده، مثل ما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات والجماد والعقل؟ قيل: جوهر. فنام وجسم وجوهر، كلها أجناس بعيدة.

وبالجملة: فالجنس البعيد هو الذي يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه، بشرط أن يكون تمام المشترك بينهما، ولا يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه إذا لم يكن تمام المشترك بينهما، وسمى الجنس البعيد بعيداً؛ لأنه يبعد عن الماهية، إما بمرتبة واحدة أو بمرتبتين أو بثلاث.

(١) سقط في «أ».

(٢) العموم والخصوص المطلق

هما المتصادقان كلياً من جانب واحد فقط، بأن يحمل أحدهما، وهو الأعم، على كل أفراد الآخر، الذي هو الأخص، ولا يمكن العكس، مثل إنسان وحيوان، فنقول: كل إنسان حيوان، ولا يمكن أن نقول: كل حيوان إنسان، ومثل الإفريقي والمصري، فنقول: كل مصري إفريقي، ولا يمكن العكس. فالتصادق الكلي من جانب واحد يكون من الأعم، إذ هو الذي يحمل على كل أفراد الأخص. والعام ما زاد فرداً، والخاص ما زاد قيدها. العموم والخصوص من وجه هما المتصادقان جزئياً من الجانبين، على معنى أن يحمل أحدهما على الآخر بواسطة بعض؛ مثل =

ولا استثناء فيه أصلاً.

والبرهان الدال على استحالته على الإطلاق: مذكور في علم المنطق؛ فليحقق ذلك بالرجوع إليه، تركنا إيراده؛ خوف الإطالة، ولوضوح المطلوب في نفسه.

وأما ما يدفع الوهم فيه من حيث المقول على كثيرين، فنقول: المقول على كثيرين جنس للخمسة باعتبار ذاته؛ فهو باعتبار ذاته: أعم من الجنس المطلق؛ فكل جنس مقول على كثيرين من غير عكس، وليس باعتبار ذاته أخص من الجنس المطلق باعتبار بعض عوارضه، وهو كونه جنساً للخمسة؛ لأن الشيء إذا كان جنساً للخمسة، كان جنساً في الجملة من غير عكس؛ فلا امتناع في كون الشيء أخصاً من غيره باعتبار ذاته، وأعم أو مساوياً باعتبار بعض عوارضه، وعلى العكس؛ كحال المضاف الذي هو إحدى المقولات في شيئين لا كون الشيء جنس الأجناس، وكحال حد الحد بالنسبة إلى الحد وأمثالهما، فقد اندفع ما يوهم من كون الجنس أعم مطلقاً وأخص مطلقاً.

ثم نقول: التقسيم ههنا واقع في الأعم مطلقاً؛ وذلك لأن حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر هو الجنس لسائر التصديقات، سواء كان ذلك بطريق الإحساس، أو البديهة، أو النظر، أو التواتر، أو غير ذلك؛ فلا بد وأن يكون مشتركاً بين سائر الأقسام؛ وإلا لم تصح القسمة.

والجواب الصحيح قد ذكرناه؛ فلا حاجة [إلى إعادته].

ونقول أيضاً: لو قسم الأعم من وجه إلى الشيء وغيره، فلا بد من مورد التقسيم مشتركاً، وإلا لم يصح التقسيم؛ وهذا واضح غاية الوضوح [١٠/أ].

قال المصنف: الثاني: أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً؛ وإلا لزم الدور، أو التسلسل؛ إما في موضوعات متناهية، أو غير متناهية؛ وهو يمنع حصول التصور أصلاً، بل لا بد من تصور غير مكتسب.

---

=المسلم والمصرى، فنقول: بعض المسلم مصرى، وبعض المصرى مسلم، ولا يمكن دخول كل هنا على أحدهما مع حمل الآخر، ومثل أبيض وإنسان، فنقول: بعض الأبيض إنسان وبعض الإنسان أبيض، فقد يجتمعان في مادة، وينفرد كل منهما على حدة، فيجتمعان في زيد الأبيض، فيطلق عليه أنه إنسان وأنه أبيض، وينفرد الإنسان في بكر الأسود، وينفرد الأبيض في الحجر الأبيض، وذلك بخلاف العموم والخصوص المطلق، فإن الأعم هو الذى ينفرد، أما الأخص فلا يمكن انفراده عن الأعم.



وَأَحَقُّ الْأُمُورِ بِذَلِكَ مَا يَجِدُهُ الْعَاقِلُ مِنْ نَفْسِهِ، وَيُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ؛  
بِالضَّرُورَةِ.

وَمِنْهَا: الْقِسْمُ الْمُسَمَّى بِـ «الْعِلْمِ»؛ لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ أَلْمَةَ وَلَذَّتَهُ، وَيُدْرِكُ  
بِالضَّرُورَةِ كَوْنَهُ عَالِمًا بِهِذِهِ الْأُمُورِ.

وَلَوْلَا أَنَّ الْعِلْمَ بِحَقِيقَةِ الْعِلْمِ ضَرُورِيٌّ؛ وَإِلَّا لَامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِكَوْنِهِ عَالِمًا بِهِذِهِ  
الْأُمُورِ ضَرُورِيًّا؛ لِمَا أَنَّ التَّصْدِيقَ مَوْقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ.

الشرح: اعلم: أن المدعى أن لنا تصوراً غير مكتسب، وبرهانه: أنه لو لم يكن  
كذلك، لكانت التصورات بأسرها مكتسبة: فإما أن تكون متناهية، أو غير متناهية:  
الأول يستلزم الدور، والثاني التسلسل<sup>(١)</sup>؛ وهما محالان؛ وإلا لما حصل لنا تصور

(١) التسلسل: هو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة

أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا إلى غير نهاية وقد ذكر علماء الكلام عدة أدلة على بطلان  
التسلسل؛ بعضها لم يسلم من القدح، وبعضها سلم من القدح؛ لهذا نقتصر على الأخير.

وهو: برهان التطبيق، وحاصله أن نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة

ومما قبله. بمتناه إلى ما لا نهاية له جملة، فيحصل جملتان غير متناهيتين؛ إحداهما زائدة على

الأخرى بقدر متناه، مثلا نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له في الأزل، وهذه تسمى

(الآنية)، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى، تبتدئ من الطوفان إلى ما لا نهاية له في

الأزل، وهذه تسمى (الطوفانية)، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول

فرد من السلسلة الآنية، ونستمر في باقى الأفراد، وهكذا إلى الأزل، فعند ذلك لا يخلو الحال عن

واحد من أمرين، إما أن يتساويا وإما أن يتفاوتا، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص وهو

محال، فما أدى إليه وهو التسلسل محال، وإن تفاوتا وانتهت الناقصة كان التفاوت بينهما بقدر

متناه، لأنه من الآن إلى الطوفان، والتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى، فلا يتسلسل، وذلك لأن

الناقصة لما انقطعت كانت متناهية، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول  
الأخير إلى الطوفان، وهو متناه فيلزم التناهى لا محالة، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل، وملخصه أنه  
عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى أن فرض التساوى كان محالا، فما أدى إليه وهو  
التسلسل محال، وإن فرض التفاوت كانت إحداهما زائدة بقدر متناه، والزائد على المتناهى بقدر  
متناه متناه بالضرورة، ثم هذا الفرض صفة وحالة من حالات التسلسل فلو كانت جائزة كانت  
كل صفاتها جائزة، وهذه الحالة أخص صفاتها فلذا ذكرت، لأنها فى الحقيقة منتزعة منها، فلا  
تسلسل أصلا، لأن كلا من السلسلتين قد انتهى، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين الأول على  
فرض المساواة، والثانى على فرض التفاوت، وحاصل الأول: لا نسلم إمكان المساواة حتى  
تفرض، لأن المتبادر من لفظ المساواة مماثل كل من السلسلتين فى الحكم، بمعنى أن عدد أفراد=

أصلاً؛ لتوقفه على سبق تصورات لا نهاية لها، أو على تقدم تصور الشيء على تصور نفسه؛ وذلك محال، ويلزم مما ذكرناه وجود تصور غير مكتسب؛ وهو المطلوب.

قال المصنف: وأحق الأمور بذلك التصورات الوجدانية؛ كاللذة، والألم، والفرح، والحزن، ومن جملتها: القسم المسمى بـ «العلم»؛ والدليل على أنه وجداني التصور: أن كل أحد يجد من نفسه لذته، وألمه، وشهوته، ونفرته، ويعلم علمه بهذه الأمور قطعاً.

وتحرير الحجة أن نقول: علم الإنسان بلذته وألمه علم ضروري، أي: وجداني؛ فهو إذن غير مكتسب، وهو علم خاص، وإذا كان العلم الخاص غير مكتسب، فيلزم أن يكون المطلق - الذي هو جزؤه - غير مكتسب، والخاص موقوف على جزئه؛ فلزم توقفه على المكتسب، والموقوف على المكتسب مكتسب.

وتورد هذه الحجة على صورة أخرى، فيقال: علمي بوجودي ضروري، وهذه قضية، وكل قضية ضرورية يجب أن تكون أجزاءها ضرورية؛ وإلا لكانت مكتسبة، وهي موقوفة على أجزائها المكتسبة، والموقوف على المكتسب مكتسب.

واعلم: أن الحجة إذا وردت على هذه الصورة، فهي فاسدة، وبيان فسادها بذكر

= إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى، وهذا لا يتأتى هنا، لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية، والحكم بالتمائل في الكم فرع انحصار الأفراد، فلا يصح فرض التساوي، ويجاب عن ذلك بأن التماثل لا يتوقف على الانحصار، لأن معناه كون كل من السلسلتين اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى، وهذا المعنى تحقق مع عدم المتناهي. وحاصل الثاني: سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين، لكن لا نسلم المتناهي، بدليل أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد، إحدهما تكونت من تضعيف الواحد مرات غير متناهية - والثانية تكونت من تضعيف الاثنين مرات غير متناهية ثم نطبق إحدهما على الأخرى، فنجمل الواحد من الأولى بإزاء الاثنين من الثانية، فتكون إحدهما أزيد من الأخرى، ولا يلزم من ذلك المتناهي، وكما يقال: هذا في الأعداد يقال في مقدرات الله تعالى ومعلوماته، فإن المعلومات أكثر عدداً من المقدرات، لأن القدرة خاصة بالممكنات، والعلم يشمل الواجبات والجزاءات والمستحيلات، ومع هذا التفاوت فلا تناهي، لأن مقدرات الله ومعلوماته لا تتناهي، ويجاب عن ذلك بأن النقص بالأعداد لا يرد، لأن التطبيق المستدل على بطلان التسلسل: إنما اعتبر بين الأمور الموجودة كالأعراض، وأما الأعداد فهي من قبيل الأمور الوهمية المحضة، فلا يصح النقص بها وأما النقص بمعلومات الله ومقدراته فلا يرد أيضاً، لأن معنى عدم تناهي المقدرات عدم وقوفها عند حد، فما من مقدر إلا ويتصور وراءه مقدر آخر، وأما الموجود من المقدرات فهو متناه قطعاً، وكذلك المعلومات الوجودية، متناهية، وأما العدمية فهي بمعزل عن الدليل.

قاعدة كلية، وهى أن نقول: كل قضية<sup>(١)</sup> لا بد أن يكون الحكم فيها موقوفاً [على] <sup>(٢)</sup> تصور طرفيها؛ وذلك إما باعتبار ذاته أو باعتبار عارض من عوارض ذاته؛ على ما هو محقق فى المنطق؛ وذلك لأن الحكم على المجهول مطلقاً ممنوع، وتوقفها على تصور طرفيها لا يجعلها مكتسبة؛ وإلا لكانت القضايا بأسرها مكتسبة؛ وهو باطل.

بل الذى يوجب كونها مكتسبة توقف الجزم بالنسبة بينهما على قضية أخرى؛ فإذا توقف التصور على تصور آخر، يجعل ذلك التصور مكتسباً، وتوقف التصديق على تصديق آخر، يجعل ذلك التصديق مكتسباً، وتوقف التصديق على تصور طرفيه، لا يجعله مكتسباً. بقى قسم آخر، وهو توقف التصور على التصديق، وهذا القسم داخل فى التقسيم غير داخل فى الوجود، فالأقسام أربعة: توقف التصديق على التصديق: يجعله مكتسباً، وتوقف التصور على التصور: وذلك يجعله مكتسباً، وتوقف التصديق على التصور: وذلك لا يجعله مكتسباً، وتوقف [١٠/ب] التصور على التصديق: وذلك غير داخل فى الوجود؛ فأحكّم هذه القاعدة؛ فإنها كثيرة الجدوى والفائدة.

(١) والقضية تطلق على ما يجرى على القلب من غير تلفظ، كأن تلاحظ فى عقلك الله واحد مثلاً، وتطلق أيضاً على ما يتلفظ به، وهى فى الأول أولى، لأن المقصود هو المعقول، واللفظ فقط طريق الوصول إلى هذا المعقول، ولذلك يقول الشاعر [من الكامل]:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد عرفها بعض المناطقة بأنها: قول يَحتمل الصدق والكذب لذاته.

وعرفها العلامة قطب الدين بأنها: قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب غير أن التعريف الأول أحسن، لأن التعريف ينبغى أن يكون وصفاً للمعرف، ولا شك أن احتمال الصدق والكذب وصف للقضية ذاتها، بخلاف التعريف الثانى، فإنه ليس وصفاً للقضية، وإنما هو وصف لقائلها، والقول عند المناطقة يشمل المعقول والمفروض: والقضية كما عرفت شاملة لهما، ولذا لم يقل: لفظ، وهو جنس فى التعريف يشمل القضية وغيرها من المركبات التقييدية، كالحیوان الناطق، والإنشائية كاضرب، وقوله: يَحتمل الصدق، والكذب فصل أخرج ما عدا القضية، لأن احتمال الصدق والكذب يتضمن أن هناك نسبتين: نسبة كلامية، ونسبة خارجية فإن طابقت الأولى الثانية كان ذلك صدقاً، وإن لم تطابق فكذب.

والمركبات التقييدية ليس فيها نسبة كلامية تامة، والمركبات الإنشائية وإن كانت فيها نسبة كلامية تامة، إلا أن هذه النسبة لا تحاكى نسبة فى الواقع، فلا يقال للقول قضية إلا إذا كان فيه نسبة كلامية تامة تحاكى نسبة واقعية أو لا تحاكىها. وقوله: ولذاته، قيد لإدخال المقطوع بصدقه، والمقطوع بكذبه، فالأول مثل خير الله تعالى وخير رسوله، والثانى مثل خير مسيلمة. وأدخل أيضاً ما لا حكم فيه كخير الشاك والمجنون.

وتبين مما ذكرناه ضعف الحجة المذكورة؛ فإنه لا يلزم من كون القضية بديهية: أن تكون أجزاؤها بديهية التصور؛ فإن القضية البديهية هي التي يكون تصور طرفيها كافيًا في حزم الذهن بلزوم الثاني أو ثبوته للأول.

وقد يكون تصور طرفيها مكتسبًا؛ ولكن هو محال: متى تصور ذلك بالحد أو الرسم، حصل الجزم بصدق القضية، وذلك كقولنا: النفس غير العقل.

وأما قوله: «لو لم يكن كذلك، لكان موقوفًا على المكتسب، والموقوف على المكتسب مكتسب»؛ فقد تبين فساد هذا الكلام على إطلاق مما ذكرناه.

أما قوله: «علمي بفرحي علم خاص، وهو حاصل لي بالوجدان، ويلزم من ذلك كونه غنيًا عن الاكتساب»:

قلنا: إن كان المدعى أنه يلزم من هذا كون العلم متصورًا تصورًا تفصيليًا، أى: بجنسه وفصله - : فذلك ممنوع. وإن ادعى أنه متصور، بمعنى: أنه متميز عن غيره - : فذلك صحيح.

قال المصنف: وَكَذَا الْقَوْلُ فِي الظَّنِّ.

ثُمَّ الْعِبَارَةُ الْمُحَرَّرَةُ: أَنَّ تَغْلِيْبَ الظَّنِّ: تَغْلِيْبٌ لِأَحَدِ مُجَوِّزِي ظَاهِرِي التَّجْوِيزِ.

وَهُنَا دَقِيقَةٌ، وَهِيَ أَنَّ التَّغْلِيْبَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْمُعْتَقِدِ، أَوْ فِي الْإِعْتِقَادِ: أَمَّا الَّذِي يَكُونُ فِي الْمُعْتَقِدِ - فَهُوَ: أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مُمَكِّنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، إِلَّا أَنْ أَحَدَ الطَّرْفَيْنِ بِهِ أَوْلَى؛ كَالغَيْمِ الرَّطْبِ: فَإِنَّ نَزُولَ الْمَطَرِ مِنْهُ وَعَدَمَ نَزُولِهِ مُمَكِّنَانِ، لَكِنَّ النَّزُولَ أَوْلَى.

وَأَمَّا الَّذِي يَكُونُ فِي الْإِعْتِقَادِ - فَهُوَ: أَنْ يَحْصُلَ اعْتِقَادُ الْوُقُوعِ، وَاعْتِقَادُ اللَّائِقُوعِ، كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ تَجْوِيزِ النَّقِيضِ، لَكِنَّ اعْتِقَادَ الْوُقُوعِ يَكُونُ أَظْهَرَ عِنْدَهُ مِنْ اعْتِقَادِ اللَّائِقُوعِ، فَظَهَرَ أَنَّ اعْتِقَادَ رُجْحَانَ الْوُقُوعِ مُغَايِرٌ لِاعْتِقَادِ رُجْحَانَ اللَّائِقُوعِ.

فَهَذَا الثَّانِي هُوَ: الظَّنُّ؛ فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْمُظَنَّنِ، كَانَ ظَنًّا صَادِقًا، وَإِلَّا كَانَ ظَنًّا كَاذِبًا.

وَأَمَّا الْأَوَّلُ، وَهُوَ: اعْتِقَادُ رُجْحَانَ الْوُقُوعِ: فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْمُعْتَقِدِ، كَانَ عِلْمًا، أَوْ تَقْلِيدًا، عَلَى التَّفْصِيلِ الْمُتَقَدِّمِ، وَإِلَّا كَانَ جَهْلًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن العلم بدهي التصور على ما سبق؛ وكذا الظنُّ

على ما سبق فى بيان كون العلم بديهى التصور؛ وقد ذكرناه مع التنبيه على ما فيه من الإشكال.

قوله: «ثم العبارة المحررة: أنه عبارة عن تغليب أحد المجوزين ظاهرى التجويز» - فالمراد بـ «المجوزين»: الممكنان بالإمكان الخاص، أى: يجوز وجوده، ويجوز عدمه.

وقوله: «ظاهرى التجويز»: احتراز عن اعتقاد إمكان انقلاب البحر دماً؛ وذلك لأن الإمكان ناشئ عن انقلابه دماً ولا انقلابه، إلا أنهما ليسا بظناهرى التجويز، فإننا نجزم الآن بعدم الانقلاب؛ وليس ذلك من باب الظنون.

وأما ما ذكره من الدققة - فحاصله: يعود إلى الفرق بين الوجود ذهنى، والخارجى؛ ولتقدم عليه ما يتضح به الفرق، فنقول: قد يكون الشئ متعلقاً؛ فيكون له وجود فى الذهن؛ كتصور البناء صورة الدار، فله وجود فى خياله، ثم إذا تكمل البناء يكون له وجود فى الخارج؛ فإذا تلفظ باسمه، صار له وجود لفظى، وإذا كتبه، صار له وجود فى الكتاب.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فاعلم أن اعتقاد الرجحان هو اعتقاد لما فى نفس الأمر، إما محققاً عن برهان، فيكون علماً، أو لا يكون كذلك، فيكون إما تقليداً أو جهلاً، على ما مضى من التفصيل.

فاعتقاد الرجحان متعلق بنفس الرجحان، وهو فى نفسه لا رجحان فيه؛ فإن الرجحان فى الاعتقاد إنما يتصور فى اعتقادين متعارضين، واعتقاد الرجحان [١١/أ] لا يعارضه اعتقاد آخر.

وأما رجحان الاعتقاد: فهو أن يكون فى النفس احتمالان متعارضان، إلا أن أحدهما راجح فى نظره، فهذا الرجحان إنما هو فى الاعتقاد الذى وجوده فى الذهن، وهو المعنى بكونه فى النفس؛ فقد علم أن الأقل قد يكون وجوده فى الخارج.

وأما الثانى: فلا يتصور إلا فى الذهن.

### زيادة بيان:

اعلم: أن الشئ قد يكون موقوفاً على أمور وشروط، فإذا اجتمعت تلك الأمور والشروط، وارتفعت الموانع كلها، يلزم حصول ذلك الشئ: إما بناء على العادة؛ على

ما يقوله الأشاعرة<sup>(١)</sup>، أو يجب وقوعه عنده، لا به؛ على ما يختاره المصنف، وقد تجتمع أكثر الأمور، ويبقى حصول ذلك الأمر موقوفاً على أمر سهل الوجود؛ كارتفاع مانع سهل الارتفاع، أو تحقق شرط [متيسر]<sup>(٢)</sup> جدًّا، وحينئذ: نقول: حصول ذلك المعلول ولا حصوله - وإن كان ممكنين - إلا أن الحصول لفظ لإشراف السبب التام على الحصول؛ فهذا اعتقاد رجحان الوقوع، والرجحان ثابت في الخارج؛ كما حققنا.

وفيه نظر، فإذا اعتقد ذلك يلزم أن يكون علماً إن كان مطابقاً للمعتقد عن موجب، أو<sup>(٣)</sup> [تقليد]<sup>(٤)</sup> على التفصيل المذكور أو جهلاً.

وأما الثاني: فهو أن يحصل في نفس الشيء احتمال الوقوع واحتمال اللاوقوع، إلا أن أحد الاحتمالين راجح في ذهنه، فهذا الرجحان الاعتقاد، ووجوده ذهنى. فالأول في الخارج، والثاني في الذهن.

تنبيه: اعلم: أن استعمال لفظ «الاعتقاد» في هذا الموضع لا يخلو عن مسامحة من حيث الاصطلاح، وبيانه ما سبق من تفسير الاعتقاد؛ فليرجع إلى ذلك.

لا يقال: الشيء الممكن إذا ترجَّح أحد طرفيه على الآخر يصير الراجح واجباً، والمرجوح ممتنعاً؛ فلا ينبغي لما ذكره من الفرق في الدقيقة معنى؛ لأننا نقول: إنه قد ظهر من شرحنا لكلام المصنف.

\* \* \*

(١) أتباع أبي الحسن الأشعري رضی الله عنه.

(٢) فى «أ»: فتيسر.

(٣) سقط فى «أ»:

(٤) فى «أ»: التقليد أو.

## الفصل الرابع

### في النظر، والدليل، والأمانة

قال المصنف: أما النظر فهو: ترتيب تصديقات في الذهن؛ ليتوصل بها إلى تصديقاتٍ أُخر.

والمراد من التصديق: إسناد الذهن أمراً إلى أمرٍ بالنفي أو بالإثبات، إسناداً جازماً، أو ظاهراً.

ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل: إن كانت مطابقةً لمتعلقاتها، فهو النظر الصحيح؛ وإلا فهو النظر الفاسد.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الطالب لتحصيل المجهولات يحتاج إلى شطرين من الذكر:

الأول: تحصيل المواد الصالحة لمطلوب مطلوب، تصوراً كان ذلك المطلوب أو تصديقاً.

الثاني: إعطاء تلك المواد الصور الناتجة لذلك المطلوب.

فإذن صحة النظر لصحة المادة، وفساده: إما لفساد المادة، أو لفساد الصورة، أو لفسادهما، ثم النظر: تارة في التصورات؛ لتحصيل تصور مجهول، وتارة في التصديقات؛ لتحصيل تصديق مجهول. فإذا عرفت [١١/ب] ذلك - فاعلم: أن قول المصنف: «النظر عبارة عن ترتيب تصديقات» - إشارة إلى ما ذكرنا إلى إيقاع الصورة الصحيحة في المادة؛ فإن الصورة الصحيحة تابعة للترتيب الصحيح<sup>(١)</sup>

وأما التصديقات، فقد عرفت أنه عبارة عن إسناد الذهن أمراً إلى أمر، وقد بينا اختلاف الاصطلاح في ذلك.

(١) النظر لغة: الانتظار، وتقليب الحدة نحو المرئي، والرحمة والتأمل، ويتميز بالمعدى من حروف

قوله: «فى الذهن» - زيادة بيان، وإن التصديق لا يكون إلا فى الذهن الذى هو عبارة عن. قوله: «ليتوصل بها إلى تصديقات آخر»<sup>(١)</sup> - إشارة إلى الغاية المطلوبة من هذا الترتيب.

وقوله: «آخر» - إشارة إلى أن النتيجة يجب أن تكون خارجة عن المقدمتين؛ فإن مجموع المقدمتين يستلزم كل واحدة<sup>(٢)</sup> بعينها، ولا يعد ذلك نتيجة.

فاعلم: أن ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الأعم من الصحيح والفاسد<sup>(٣)</sup>؛ فإنه لم يتعرض فى حده لصحة الصورة والمادة؛ ولا بد منهما فى النظر الصحيح.

وأما قوله: «ثم تلك التصديقات إن كانت مطابقة لمتعلقاتها، فهو النظر الصحيح»<sup>(٤)</sup> - فيه نظر؛ وذلك لما بينا: أن النظر الصحيح يتوقف على صحة المادة والصورة، وهو لم يتعرض لصحة الصورة، ولا يمكن أن يقال: «[إنه حد]»<sup>(٥)</sup> للصحيح من الفكر؛ لأنه كان الواجب أن يقول: «ترتيب تصديقات مطابقة لمعلوماتها ترتيباً خاصاً»؛ فهذا هو حد الفكر الصحيح.

وفيه نظر آخر؛ وذلك لأن النظر أعم من النظر الواقع فى التصديقات، بل النظر تارة

---

(١) قوله: ليتوصل بها إلى تصديقات آخر، من أن ماهية النظر من حيث هى هى، إنما تفضى فى البراهين إلى تصديق واحد، فاشتراط التصديقات يخرج حقيقة النظر عن الحد. فإن قلت: النظر له أفراد، ويقع فى كل فرد تصديق، ففى أفراد النظر تصديقات. قلت: نحن إنما نقصد بالحدود الماهيات الكليات من حيث هى هى، فإذا حددنا الحيوان بأنه الجسم الحساس، لا نتعرض لأنواعه ولا لأفراده، بل للماهية من حيث هى هى، وماهية النظر من حيث هى هى لا تستلزم عدداً فى النتائج، بل تصديق نتيجة واحدة، فاشتراطه العدد فى النتائج يخرج كل صورة ليس فيها إلا نتيجة واحدة. ينظر النفائس (٢٠٩/١).

(٢) فى «أ»: واحد.

(٣) فى «أ»: وإعادة.

(٤) قوله: إن كانت التصديقات مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح إنه لا يكفى فى صحة النظر المطابقة؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس، ينتج بعض الإنسان فرس، وهو باطل؛ لأنه نظر فاسد مع المطابقة وصدق المقدمات، فحينئذ الفساد قد يكون لعدم المطابقة، وقد يكون لفوات شرط من شرائط الإنتاج، فإن شرط الشكل الأول كلية المقدمة الثانية، وههنا هى جزئية، وقد يكون الفساد لطرق كثيرة غير عدم المطابقة فى المقدمات، وتجويز ذلك فى علم المنطق، فلا يكون تقييده للنظر الصحيح مانعاً لدخول بعض الفاسد فيه. ينظر: النفائس (٢٠٩/١).

(٥) فى «ب»: والحد.



في التصورات؛ للانتقال إلى تصور مجهول، وتارة في التصديقات، وما ذكره من الحد لم يتناول إلا القسم الأول؛ فهو إذن قاصر.

والصواب أن يقال: «وضع أمر أو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة أو مسلمة تسليمًا عامًا أو خاصًا لتحصيل ما فقد من جنسه».

وإنما قلنا: «أمر»؛ ليندرج فيه التعريف بالرسم الناقص، وهو التعريف بالخاصة<sup>(١)</sup> وحدها؛ وكذلك التعريف بالفصل وحده؛ فليس في ذلك ترتيب أمور، بل أمر واحد.

وإنما قلنا: «أمور»؛ ليندرج فيه التصورات والتصديقات.

وأما قولنا: «معلومة، أو مظنونة، أو مسلمة... إلى آخره»؛ ليتناول أنواع المقدمات التي يستعملها الطالب؛ لتحصيل مجهول من المجهولات العلمية، أو الظنية، أو المسلمة تسليمًا عامًا أو خاصًا.

قال بعضهم: «وأعني بـ«الفكر» ما يكون عنه اجتماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه متصورة، أو مصدق بها تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو وضعيًا وتسليمًا؛ فجعل الفكر أمرًا مقارنة لكونه على الانتقال من أمور حاضرة في ذهنه إلى غيرها.

وقال المصنف: في «المعالم»: «حاصل [النظر]<sup>(٢)</sup> أنه يحصل في الذهن علمًا، ويوجبان [١٢/أ] علمًا آخر؛ فالتوصل بذلك الموجب هو النظر» وهذا غير ما ذكره، وقيل: هو استحضار معلومات مترتبة ترتيبًا خاصًا؛ لتحصيل غير المعلوم؛ وهو معارض

(١) الخاصة هي: المقول على ما تحت حقيقة واحدة في جواب أي شيء هو في عرضه فالمقول على ما تحت حقيقة واحدة يخرج الجنس، وقوله: في جواب أي شيء يخرج النوع، وقولنا في جواب أي شيء في عرضه يخرج الفصل، ولك أن تعرفها بأنها الخارج عن الماهية المختص بها. فالخارج عن الماهية مخرج للجنس والنوع والفصل، والمختص بها مخرج للعرض العام، ومثالها: العلم والكتابة والشعر، والضحك للإنسان فإن هذه الأشياء خارجة عن حقيقة الإنسان، إلا أنها مختصة به لا تتعداه إلى غيره وتنقسم الخاصة إلى لازمة ومفارقة، واللازمة إما ذهنية أو خارجة، والمفارقة إما ببطء أو بسرعة. فاللازمة مثل الزوجية للأربعة، ومثل قبول العلم والكتابة للإنسان. واللازمة ذهنية فقط، مثل البصر اللازم لماهية العمى، واللازم خارجًا كالإحراق للنار؛ فإنه لازم لها خارجًا، وكل لازم خارجًا لازم ذهنيًا ولا عكس؟

وأما المفارق ببطء، فكالشباب للإنسان؛ فإنه مختص به، ولكنه مفارق ببطء. والمفارق بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الرجل، فإنهما خاصتان بالإنسان يزولان بسرعة.

(٢) سقط في وأ.

للجميع. لا يقال: البرهان لا يتركب عن أكثر من مقدمتين لا أزيد، ولا أنقص.

وقوله: «تصديقات» - جمع متناول لأكثر من تصديقين؛ فيشعر بأنه يمكن أن يتركب الدليل<sup>(١)</sup> من أكثر من مقدمتين؛ وهو باطل؛ على ما تقرر<sup>(٢)</sup> في علم المنطق؛ لأننا نقول: قد تبين في علم المنطق أن القياس ينقسم إلى بسيط ومركب، فالبسيط لا يتركب عن أكثر من مقدمتين، وأما المركب فيتركب عن أكثر من مقدمتين، على ما هو محقق في المنطق.

فإذن لنا دليل يتركب عن أكثر من مقدمتين؛ فلهذا قيل: «ترتيب تصديقات»؛ ليتناول المركب من مقدمتين، وهو البسيط، ويتناول المركب، وهو ما اشتمل على أكثر من مقدمتين.

وأجيب عنه بجواب آخر، هو: أنه إشارة إلى جنس الدليل، وهو بأنواعه يتركب من أكثر [من] مقدمتين؛ فلهذا قال: «ترتيب تصديقات».

وهذا فاسد؛ لأنه لو قال: «ترتيب تصديقين» ما ورد عليه إشكال؛ إلا ما ذكرناه من خروج القياس المركب عنه، ولأن الحد يتناول الحقيقة الواحدة، ولا يتعرض لأفرادها.

وهذا فاسد؛ وذلك لوجوب صدق الحد على جميع أفراد الحقيقة. هذا إن عنى بـ«عدم التعرض»: عدم الصدق، وإن عنى به: أن العوارض المشخصة داخلية في ماهية<sup>(٣)</sup> النوع<sup>(٤)</sup>، وهي داخلية في ماهية الشخص - [فهو صحيح]<sup>(٥)</sup>.

(١) ينظر قواطع الأدلة لإمام الحرمين ص (٨)، البحر المحيط ٣٥/١، والمواقف للأبيجي ٤٩/٢، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٩٢/٢، تيسير التحرير ٣٣/١، التعريفات للجرجاني ١٠٤، أحكام الفصول للبايجي ص (١٧١ - ٥).

(٢) في «ب»: نقره.

(٣) في «ب»: وماهية.

(٤) النوع الحقيقي هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو، فالمقول على الكثرة جنس في التعريف يشمل باقى الكلليات، والمتفقة الحقيقة فصل أول أخرج الجنس، وقولنا في جواب ما هو فصل ثان أخرج الفصل، والخاصة والعرض العام.

فالنوع الحقيقي كلى تحته جزئيات، مثل إنسان، فهو نوع حقيقى تحته جزئيات، مثل بكر ومحمد وخالد وغيرهم من الأعلام، وهو يقال عليهم مجتمعين أو على أى فرد منهم، فلو قيل: ما هو بكر ومحمد وخالد؟ كان الجواب: هو إنسان، وإذا قيل: ما هو بكر. فيقال فى الجواب أيضاً: إنسان، ومثل إنسان غيره من أنواع الحيوان، مثل الأسد والفرس وغيرهما، فهما أنواع تحتهما =

= جزئيات، فتحصل أن النوع الحقيقي كلي تحته جزئيات، وهو بهذا المعنى يباين الجنس، إذ أفراد الجنس كليات متباينة الحقيقة، وأفراد النوع جزئيات متفقة الحقيقة.

أما النوع الإضافي فهو كلي مندرج تحت كلي آخر، وهو بهذا المعنى يجتمع مع النوع الحقيقي في مثل إنسان؛ فإنه كلي مندرج تحت كلي آخر وهو حيوان؛ كما يجتمع مع الجنس في مثل حيوان، فإنه كلي مندرج تحت كلي آخر وهو تام، وفي مثل نام، فإنه كلي مندرج تحت كلي آخر وهو جسم. وفي مثل جسم، فإنه كلي مندرج تحت كلي آخر وهو جوهر، أما جوهر فلا يقال له: نوع إضافي، لأنه لم يندرج تحت كلي؛ لأنه لا جنس فوقه، فيكون بين النوع الإضافي والجنس عموم من وجه يجتمعان في حيوان ونام وجسم، وينفرد النوع الإضافي في إنسان، فإنه نوع لا جنس، كما ينفرد الجنس في جوهر، فهو جنس وليس نوعاً إضافياً.

وقد عرف السعد النوع الإضافي بقوله: (وقد يقال على الماهية الكلية المقول عليها وعلى غيرها (الجنس)؛ فإنسان مثلاً يقال عليه وعلى الفرس: حيوان، وحيوان يقال عليه وعلى النبات: نام، ونام يقال عليه وعلى الجماد: جسم، وجسم يقال عليه وعلى العقل: جوهر والنوع الإضافي أوسع شمولاً من النوع الحقيقي، لأنه يشمل النوع الحقيقي وغيره، فينبهنا على هذا عموم وخصوص مطلق، فكل نوع حقيقي نوع إضافي، ولا عكس، أي: ليس كل نوع إضافي نوعاً حقيقياً، فيجتمعان في مادة مثل الإنسان، وينفرد الإضافي في مثل حيوان، ونام، وجسم، فإنسان نوع حقيقي، من حيث إنه مقول على كثرة متفقة الحقيقة، كما يقال له: نوع إضافي من حيث اندراجه تحت كلي وهو حيوان، أما حيوان ونام وجسم، فلا يقال لها: أنواع حقيقية؛ لأن أفرادها متباينة الحقيقة، بل يقال لها: أنواع إضافية من حيث اندراج كل منها تحت كلي.

وقال بعض المناطق: إن بين النوع الحقيقي والإضافي عموماً من وجه يجتمعان في إنسان، وينفرد الإضافي في حيوان، ونام، وجسم، وينفرد الحقيقي في النقطة البسيطة التي هي نهاية الخط، فهي نوع حقيقي من حيث إن أفرادها من النقط، جزئية، وليس فوقها جنس حتى تكون نوعاً إضافياً، لأنه لو كان فوقها جنس لكانت مركبة، لأن الجنس له فصل، فتكون حقيقتها مركبة من الجنس والفصل، والتركيب يناهى البساطة، وعلى ذلك فلا جنس فوقها فلا تكون نوعاً إضافياً.

هذا رأى بعض المناطق، والحق خلافه، لأن تركيب الماهية من جنس وفصل لا يستلزم التركيب في الخارج، فالحقيقة والماهية أمور ذهنية ومثال ذلك إذا عرفنا الإله بأنه الموجود واجب الوجود، فهذه حقيقة وهي مركبة من جنس وهو الموجود، ومن فصل وهو واجب الوجود وهذه الحقيقة لا تستلزم تركيب الإله في الخارج.

وعلى هذا فيمكن تعريف النقطة بأنها جزء بسيط يقع في نهاية الخط ولا يقبل القسمة، فهذا تعريف للنقطة، وهو مركب من جنس وفصل، أما الجنس فهو قولنا جزء بسيط يشمل كل جزء بسيط، وقوله في نهاية الخط مخرج لكل جزء بسيط عدا النقطة، وعلى هذا تكون النقطة =

قال المصنف: ثُمَّ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتُ الْمُطَابِقَةُ: إمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرَهَا عُلُومًا؛ فَيَكُونُ اللَّازِمُ عَنْهَا أَيْضًا عِلْمًا - وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرَهَا ظُنُونًا؛ فَيَكُونُ اللَّازِمُ عَنْهَا أَيْضًا ظَنًّا - وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا ظُنُونًا، وَبَعْضُهَا عُلُومًا؛ فَيَكُونُ اللَّازِمُ عَنْهَا أَيْضًا ظَنًّا؛ لِأَنَّ حُصُولَ النَّتِيجَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى حُصُولِ جَمِيعِ الْمَقْدَمَاتِ؛ فَإِذَا كَانَ بَعْضُهَا ظَنًّا، كَانَتِ النَّتِيجَةُ مَوْقُوفَةً عَلَى الظَّنِّ؛ وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الظَّنِّ ظَنٌّ؛ فَالنَّتِيجَةُ ظَنِّيَّةٌ؛ لَا مَحَالَةَ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ، فَهَوُ: الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ.

وَأَمَّا الْأَمَارَةُ، فَهِيَ: الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهَا إِلَى الظَّنِّ.

الشرح: اعلم: أن التصديقات المطابقة لمتعلقاتها هي الصادقة، والتي ليست صادقة هي التي ليست مطابقة لمتعلقاتها، ومتعلقاتها مدلولاتها؛ فإذا حكم بأن زيدا في الدار، وكذا العالم حادث، وهو كذلك في الخارج - فهو تصديق؛ صادق، وإلا فهو كاذب.

تنبيه: اعلم: أن الحكم بشيء على غيره قد يكون بأمر ذهني صادق على ذهني آخر لا وجود لهما في الخارج؛ فإن قول القائل: «الجنس المنطقي غير النوع المنطقي» - كلام لا يتصور المطابقة الخارجة فيه، ولا واحد منهما في الخارج، أعنى: المنطقي منهما، فكيف المطابقة واللامطابقة في أمثال هذه القضايا، مع استحالة وجودهما في الخارج؟! وأمثال هذه القضايا كثيرة.

وجوابه: أن المعقول الذهني إن أطلق على الذهن الموضوع له بحسب الاصطلاح الخاص - كان صادقًا؛ وإلا كان كاذبًا.

مثاله: إذا قيل: «الجنس المنطقي هو بعينه النوع المنطقي» - كان كاذبًا، وإن قيل: «هو غيره» - كان صادقًا؛ فيأذن: لا تعتبر المطابقة [١٢/ب] الخارجية واللامطابقة الخارجية في أمثال هذه القضايا، فافهم ذلك؛ فإن كلام المصنف مطلق؛ وهو محمول

= مندرجة تحت كلي وهو مطلق جزء، فتكون نوعًا إضافيًا من حيث اندراجها تحت كلي، ونوعًا حقيقيًا من حيث إن أفرادها جزئيات مثل النقطة من هذا الخط، والنقطة من هذا الخط الآخر وهكذا.

فتبين بهذا أن النوع الحقيقي لم ينفرد عن النوع الإضافي، وإنما الذي ينفرد هو النوع الإضافي، فيكون بينهما العموم والخصوص المطلق.

ينظر مذكرات صالح موسى شرف ص ٣٤ - ٣٦.

على الأمور التي لها وجود في الخارج، وأما ما ليس لها وجود إلا في الذهن، فلا يتصور فيه ما ذكره.

واعلم: أن هذه التصديقات المطابقةً لمتعلقاتها على ثلاثة أقسام؛ لأنها بأسرها: إما أن تكون معلومة، أو مظنونة، أو بعضها [معلومًا] <sup>(١)</sup>، والبعض مظنونًا؛ الحصر ضروري. ثم نقول: التصديقات المطابقة [الظنية] مع الصور <sup>(٢)</sup> الصحيحة - تستلزم نتيجة ظنية صادقة؛ وذلك لاستحالة حصول النتيجة العلمية عن المظنونيات؛ لأن الموقوف على المظنون مظنون، [والتصديقات المطابقة العلمية، تستلزم نتيجة علمية صادقة] والتصديقات المطابقة المركبة من العلمية والظنية - تستلزم نتيجة ظنية؛ لأن المقدمة الظنية محتملة العدم، والموقوف على محتمل العدم محتمل العدم؛ وذلك لأن المقدمة الظنية فيها احتمال النقيض؛ فيتطرق احتمال النقيض إلى النتيجة؛ لأن إمكان عدم الشرط يوجب عدم المشروط؛ وهذا لأن كل واحدة من المقدمتين شرط للنتيجة، ومجموعهما علة تامة، وعدم واحدة يوجب عدم النتيجة؛ لفقدان الشرط؛ وكذلك احتمال عدم واحدة توجب تطرق احتمال العدم إلى النتيجة جزمًا؛ فقد ظهر غاية الظهور: أنه متى كانت المقدمتان أو إحداهما ظنية، فالنتيجة ظنية، وظهر في هذه القاعدة الكلية فساد قول من قال: «الفقه كله علم»، وأنه لا يمكن تقرير ذلك أصلًا مع تسليم هذه القاعدة.

وأما قوله: «الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم» - فهو باطل بالحد؛ فوجب أن يزداد فيه [قيد] <sup>(٣)</sup> آخر؛ فيقال: «الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم التصديقي»؛ أو نلتزم كون الحد دليلاً، وهو خارج عن الاصطلاح.

واعلم <sup>(٤)</sup>: أن هذا القدر من الكلام في النظر لا يحصل به التمكن من تركيب الحدود والرسوم على وجه الصحة، ولا يحصل به القدرة على تركيب الأدلة والبراهين، بحيث يتمكن من الفرق بين الشبهة والدليل؛ فلا بد لطالب التحقيق أن يحصل من فن المنطق ما يتمكن به من تركيب المقدمات والبراهين على وجه الصحة، ويميز بين

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: التصديقات المطابقة العلمية مع الصورة.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: فاعلم.

١٩٠ ..... الكاشف عن المحصول

الصحيح منها والفساد، ولا بد مع ذلك من التميز في فن الخلاف؛ ليتمكن من إيراد الأسئلة الصحيحة، وتقرير الأجوبة، فمن لم يحكمها الأحكام التاماً لا يوثق بنظره، بل خطؤه أكثر من صوابه، إلا إذا قلّد المحققين في أنظارهم.

\* \* \*

## الفصل الخامس

### في الحكم الشرعي

قال المصنف: قال أصحابنا: إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير.

أما الإقتضاء، فإنه يتناول: اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم - إما مع الجزم، أو مع جواز الترك - فيتناول الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه. وأما التخيير، فهو: الإباحة.

الشرح: [١٣/أ] اعلم: أن بعض الأصوليين قال في حده: «إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد»؛ وهو باطل بقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، [و] بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. وقريب من الأول: قول بعضهم: «إنه الخطاب المتعلق بأفعال العباد»؛ وهو أيضاً باطل بما ذكرناه، قال صاحب «الإحكام»: «إنه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»، وفسر الخطاب بـ«اللفظ المتواضع عليه، المقصود منه إفهام من هو مهيئاً لفهمه»؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنه جعل الحكم الشرعي <sup>(١)</sup> هو الخطاب المفسر باللفظ الحادث، وأحكام الله تعالى قديمة

(١) الحكم الشرعي عند علماء الأصول: لقد تنوعت آراء الأصوليين في حقيقة الحكم الشرعي، فتعددت عباراتهم حول تعريف هذا الحكم، فمنهم المكثر لقيوده، ومنهم المقل، ويرجع سبب اختلافهم في ذلك إلى اختلاف وجهات نظرهم في بعض الأحكام؛ كالحكم الوضعي، فمنهم من لا يرى أنه حكم شرعي، وإنما هو حكم عقلي، ومنهم من يرى أنه مندرج تحت الحكم التكليفي، ومنهم من يرى - وهو الراجح - أنه حكم شرعي مستقل عن الحكم التكليفي وعلى ذلك فقد تعددت تعريفات الأصوليين حول الحكم الشرعي، منها: تعريف حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره بأنه خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين.

والثاني: وهو لجمهور علماء الأصول من أهل السنة: بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وصفاً، وهذا التعريف ارتضاه جمهور الأصوليين.

على رأى الأشاعرة؛ فلا يصلح أن يكون حدًّا للحكم القديم؛ لأن قوله: «تفيد فائدة شرعية» فيه إجمال زائد.

قال المصنف - رضى الله عنه - : قال أصحابنا: إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين<sup>(١)</sup> بالاختصاص أو التخيير<sup>(٢)</sup>.

قوله: «الخطاب» اعلم: أنه جنس الكلام، وهو يتناول ما لا تعلق له بأفعال المكلفين؛ [كالآيات الدالة على ذاته المقدسة، وصفاته الكاملة، ويتناول ما له تعلق بأفعال المكلفين]<sup>(٣)</sup>، والمكلف هو العاقل البالغ. ثم ذلك التعلق ينقسم إلى قسمين: أحدهما: إما مدلوله ومقتضاه طلب الفعل، أو الترك، أو التخيير بينهما. وإلى ما لا يكون كذلك؛

---

=والتعريف الثالث: وهو للقاضى أبى الخير البيضاوى، فقد عرفه بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير، وعلى هذا صار المصنف، والعلامة الزركشى فى «البحر»، وغيرهما. تعريف الحكم الشرعى عند الفقهاء:

وردت تعريفات متعددة للحكم الشرعى عند الفقهاء منها: هو ما ثبت بالخطاب: كالوجوب، والحرمه، وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف.

وقيل: هو ما ثبت بالخطاب اللفظى، وقيل: هو مدلول خطاب الشارع.

ولعل أوفى هذه التعريفات وأدقها، وهو المختار عند الحنفية - : أن الحكم الشرعى هو: أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاختصاص، أو التخيير، أو الوضع.

وكلمة «أثر» لها ثلاثة معان: الأول: بمعنى العلاقة والارتباط، والثانى: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشرع: والثالث: بمعنى الجزاء.

ينظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٩٠/١، التمهيد للأسنوى ٤٨، نهاية السؤل للأسنوى ٤٧/١، زوائد الأصول له ١٦٧، منهاج العقول للبدخشى ٤١/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٦، التحصيل من المحصول للأرموى ١٧٠/١، المنحول للغزالى ٧، المستصفى له ٨/١، حاشية البنانى ٤٦/١، الإبهاج لابن السبكي ٤٣/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٧١/١، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ١٢٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٦٥/١، التحرير لابن الهمام ٢١٤، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٨١/٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢٢٠/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١٢٢/٢، الوجيز للكراماسى ٢٩، ميزان الأصول للسمرقندى ١١٢/١، إرشاد الفحول للشوكانى ٦، الكوكب المنير للفتوحى ١٠٤، التقرير والتخيير لابن أمير الحاج ٧٦/٢.

(١) فى «ب»: المكلف.

(٢) فى «ب»: التخيير.

(٣) سقط فى «أ».



ك «قصص الأنبياء عليهم السلام»، فإنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين، إلا أنه لا يتعلق به تعلق الاقتضاء أو التخيير؛ وتعلق الاقتضاء أو التخيير أخرج هذا القسم.

وأما تفسير التعلق بفعل المكلف: كونه مقولا فيه: «لو فعلت، لعاقبتك» أو غير ذلك؛ على ما سيأتي.

ثم نقول: إن كان الخطاب دالاً على طلب الفعل: فإما مع الجزم، وهو الإيجاب، أو لا مع الجزم، وهو الندب. وإن كان دالاً على طلب الترك: فأما أن كان مع الجزم، وهو التحريم، أو لا مع الجزم، وهو الحكم بالكراهة. فأما إذا لم يكن منه طلب الفعل، ولا طلب الترك، فهو التخيير، أو نقول: الخطاب المتعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء ينقسم إلى أربعة أقسام، والخطاب المتعلق بفعل المكلف على سبيل التخيير، هو الإباحة؛ لاتفاق هذا الحد، وعليه شكوك.

الأول: أن النية <sup>(١)</sup> في الصلاة واجبة إجماعاً، ولا يصدق عليه أنه خطاب متعلق

(١) يحسن بنا قبل أن نذكر مسألتها وفروعها أن نعرض لما يتعلق بها من المباحث تميماً لما استدعيه الكلام عليها.

فنقول يتعلق بالنية مباحث سبعة نظمت في بيت بعضهم [من الرجز]:

حقيقة حكم محل وزمن      كيفية شرط ومقصود حسن

فحقيقتها لغة: مطلق القصد، وشرعاً: قصد الشيء مقترناً بفعله فإن تراخى عنه سمي عزمًا، كما في الصوم، فإن الواقع فيه عزم قائم مقام النية لضرورة عسر مراقبة الفجر، وتطبيق النية عليه، بل لا تكفي المقارنة فيه لمظنة الخطأ، فالواجب فيه تقديم النية احتياطاً، كما قاله الميهمي.

وحكمها الوجوب غالباً، إذ قد تندب كما في غسل الميت، ومحلها القلب لكن يسن النطق بها، ليساعد اللسان القلب، وللخروج من خلاف من أوجهه كما في الشيراملسي على الرملي، وفي رسالة القباقجى أن مالكاً قال: يكره النطق بها وزمنها أول العبادات إلا في الصوم على أنها عزم اكتفى به عن النية للضرورة السابقة. وكيفية تختلف باختلاف المنوى.

وشرطها: الإسلام إن كانت للتقرب، فإن كانت للتمييز صحت من الكافر كنية الذميمة الغسل من الحيض لتحل لخليلها. والتمييز، ولا يرد صحة وضوء غير المميز في الحج، وغسل الجنونة من الحيض، لأن النوى فيها مميز، وهو الولي في الأول، والزوج في الثاني. والعلم بالمنوى، فلا يصح من جاهل به. والجزم، أى: عدم التعليق، فلو قال: نويت التيمم إن شاء الله، وقصد التعليق أو أطلق لم تصح، وإن قصد التبرك أو أن كل شيء واقع بمشيئة الله تعالى صحت.

واستصحابها حكماً المعبر عنه بعدم الصارف، وذلك بالأى يأتى بما ينافيها، فلو نوى التبرد أو التنظيف فى أثناء الوضوء مثلاً مع غفلته عن نيته ضرر، بخلاف ما إذا كان متذكراً لها، فإنه لا-

بفعل المكلف؛ ضرورة أن النية من أفعال القلوب دون الجوارح.  
أو نقول: المراد بقوله: «أفعال المكلفين»: إما أن يكون أفعال الجوارح الظاهرة، أو مطلق الأفعال؛ بحيث يندرج فيه أفعال القلوب والجوارح: فإن كان الأول: خرج عنه وجوب النية؛ فلا يكون إيجاب النية حكماً شرعياً؛ وهو باطل.

وإن كان المراد الثاني: دخل تحت ذلك وجوب التوكل، أو ندية الصبر والرضا [١٣/ب]؛ فيلزم أن يكون ذلك من الفقه، وهو باطل.

ويدخل تحته أيضاً: علم أصول الفقه؛ فإنه علم شرعى عملى على هذا التفسير؛ فإن المراد بـ «العمل» الأعم من عمل الجوارح، بل يعم عمل الجوارح والقلوب.

الثاني: يبطل بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ فإنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين إلى آخر الحد، وليس بالحكم الشرعى؛ لكونه حادثاً، لأن ذلك من الحروف المتعاقبة؛ فهي حادثه، وحكم الله تعالى قديم عند الأشاعرة؛ وهو الحق.

ثم نقول: ما المراد: بـ «المكلف»: فإن أراد بالمكلف: من ثبت حكم الشرع فى حقه، صار التحديد دوراً، لأنه تصدى لتعريف الحكم الشرعى، ومن جملة أجزائه المكلف، فلا يعرف الحكم [الشرعى] <sup>(١)</sup> إلا إذا عرف المكلف، ولا يعرف المكلف إلا إذا عرف الحكم الشرعى؛ وذلك دور باطل.

فإن أراد بالمكلف: المخاطب من جهة الشرع، فلا بد من تفسير الخطاب؛ ليتضح الحد.

وأما المعنى المشهور المفهوم منه عند أهل العرف، فذلك إنما يتصور بين مخاطب ومخاطب، وتفسيره بالكلام القديم الذى هو المعنى القائم بالذات - [متعذر] <sup>(٢)</sup>؛ لأنه لا

= يضر على الصحيح، ومقابله يضر لتشريكه بين قربة وغيرها، وهذا هو الاستصحاب الحكيمى.

وأما استصحابها ذكراً بضم الذال، أى: تذكراً بالقلب من أول العبادة إلى آخرها فسنة.

وأما دوامها ذكراً باللسان، بأن يكررها عند كل عضو كما يفعله الناس فلا يسن، والمقصود بها

تمييز العبادات عن العادات، أو رتب العبادة بعضها عن بعض.

فالأول: كتمييز غسل الجنابة من غسل التنظيف والثانى، كتمييز الغسل الواجب من الغسل

الندوب. ينظر نص كلام شيخنا حاد الرب فى التيمم.

(١) سقط فى وأه.

(٢) سقط فى وأه.

يسمى ذلك خطاباً، ولا ينصرف الذهن إليه، بل الخطاب مشتق [من المخاطبة] (١)، وذلك إنما يتصور بين مخاطب ومخاطب، ومناجاة بالألفاظ، وذلك [فى] الكلام القديم محال بتحديد الكلام (٢) [بالخطاب]، وتفسير الخطاب بالكلام القديم عسير. وأيضاً فإنه قال فى النظر الأول من الباب الأول من الكلام فى اللغات: «إن الكلام مشترك عند المحققين منا بين المعنى القائم بالنفس، وبين الأصوات المقطعة (٣) المسموعة».

ثم قال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»، ولو كان الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم، لكان أكثر بحث الأصول عن الكلام القديم، فكيف يصح أن يقال: لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول!؟

ثم الذى يدل على امتناع كون الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم بهذا المعنى وجوه:

الأول: أن الكلام بهذا المعنى صفة قديمة حقيقية من صفات الله تعالى عند (٤) مثبتيه

(١) فى «أ»: بالمخاطبة.

(٢) فى «ب»: الحكم.

(٣) فى «أ»: المقطوعة.

(٤) «تحرير القول فى إثبات صفة الكلام لله عز وجل وفيه مبحثان»

المبحث الأول: اعلم أنه لا خلاف بين أرباب الملل جميعاً فى كون الله عز وجل متكلماً، وإنما وقع الخلاف فى معنى كلامه، وهل هو قديم أو حادث، وقد قام الدليل على إثبات الكلام لله عز وجل، وهو ما نقل بالتواتر عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أنه عز وجل أمر بكذا ونهى عن كذا، وأخبر بكذا. وكل هذا من أقسام الكلام وليس فى إثبات الكلام للواجب تعالى بما نقل بالتواتر عن الأنبياء عليهم السلام دور، لأن ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم فى دعواهم النبوة، وليس تصديقه عز وجل لهم كلاماً حتى يجيء الدور، بل تصديقه لهم بإظهار المعجزة على صدق دعواهم، سواء كانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزاً، كالقرآن، أم كانت شيئاً آخر. وقد اختلفت المذاهب فيه إلى أربع فرق:

١ - الأشاعرة. ٢ - الحنابلة. ٣ - الكرامية. ٤ - المعتزلة. وإليك بيان مذاهبهم:

الأول: أن الأشاعرة يقولون: كلام الواجب وصف له، ووصف القديم قديم وهم يريدون من الكلام المعنى النفسى فكلامه عز وجل صفة أزلية قائمة بذاته عز وجل وهى تنافى السكوت والآفة كما فى الخرس والطفولية، ليست من جنس الأصوات والحروف، هو بها أمر ناهى وتلك الصفة واحدة فى ذاتها وإن اختلفت العبارات التى تدل عليها، كما إذا ذكر الله عز وجل بالسنة مختلفة متباينة أما بقية الفرق فقد خالفت الأشاعرة فيما ذكروا حيث اتفقوا على نفسى -

= كونه صفة نفسية فقد قالوا: هو اللفظ المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة. واختلفت هذه الفرق إلى ثلاثة مذاهب، وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة، وأن الكلام النفسى غير معقول.

الطائفة الأولى: الخنابلة ومن وافقهم كالحشوية حيث قالوا: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقة بالحرف المتقدم عليه ثابتة فى الأزل، قائمة بذات الله عز وجل، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئى من أسطر الكتاب هو نفس كلام الله عز وجل القديم. ومما لاشك فيه أن إثبات القديم لمؤلف من حروف يكون النطق بالتالى منها مشروطاً بانقضاء الأول بين البطلان ويكفى دليلاً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان وما نقل عن بعضهم أن الجسم الذى كتب به الفرقان فانتظم حروفاً ورقوماً، هو بعينه كلام الله عز وجل، وقد صار قديماً بعدما كان حادثاً، ولعلمهم يرون كما وضحه بعض المحققين أن كلامه عز وجل حروف وأصوات مرتبة فى ذاته عز وجل، ترتيباً لا يحتاج إلى زمان ومعنى هذا الترتيب أن ثانياً بعد أول بعدية لا تستوجب زماناً كالحاصل دفعة واحدة على ورقة من خاتم فيه نقش، وإن تقدم بعض ما ظهر على الورقة على بعض إلا أن حصولهما فى زمان واحد، كذلك كلام الله عز وجل وإن كان مؤلفاً من كلمات مرتبة غير أن ذلك الترتيب لا يحتاج إلى زمان.

الطائفة الثانية: وهى فرقة الكرامية: ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض، وأن مخالفة الضرورة، وهى المخالفة الحاصلة من القول بقدم الحروف والأصوات، فإنه باطل بديهية - أشنع من مخالفة الدليل، وهى المخالفة الحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى، فإنه باطل بالدليل لا بالضرورة ذهب إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأن قول الله عز وجل لا كلام.

وأما كلامه عز وجل فيطلق عندهم بإزاء معنيين.

أولاً: القدرة على التكلم والكلام بهذا المعنى قديم واحد لا كثرة فيه، قائم بذاته عز وجل، وهذا باطل لما يلزم عليه من أن الكلام عين القدرة مع أنهما يفتقران حيث إن تعلق الكلام بتعلق دلالة وإفهام، وتعلق القدرة بتعلق تأثير.

ثانياً: هو العبارات والأقوال وعليه فالكلام هو المنتظم من الحروف والأصوات، فهو متكرر قائم بذاته تعالى، حادث غير محدث. وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداء وكان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن لم يكن قائماً بالذات فهو محدث بقول كمن، أو بإرادة على اختلاف بينهم.

الطائفة الثالثة: المعتزلة: والمعتزلة لما قطعوا بأن كلامه عز وجل المنتظم من الحروف كما ذهبى الكرامية وأنه حادث، والحادث لا يقوم بذاته عز وجل وذهبوا إلى أن معنى كونه متكلماً، أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو الرسول، أو الشجرة. فمعنى: =

= الله عز وجل متكلم عندهم: أى خالق للكلام، وقد احتز بعضهم من إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والافتراء، وحوزه الجمهور. ثم القول المختار عندهم: وهو رأى أبى هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، فلا يحتل البقاء، حتى أن ما خلق مرقوماً فى اللوح المحفوظ، أو كتب فى الصحف لا يكون قرآناً، وإنما القرآن ما قرأه القارئ وخلق الله عز وجل من الأصوات المنقطعة والحروف المنتظمة.

وأما الجبائى فقد ذهب إلى أنه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الأصوات، ويوجد بنظم الحروف وكتابتها، ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ، وبكل مصحف وكل لسان: ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطانها. وذهب أبو الهزليل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعض كلامه عز وجل وهو قوله كن حادث فى محل، وبعضه لا فى محل وهو الأمر والنهى والخير والاستخبار. والدليل على ذلك أن المحل سابق على الحال، فلا يكون شىء من الحال إلا بعد: كن، بدليل قوله - عز وجل -: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ وهذا الاستدلال ضعيف لأنه مبنى على أن الكلام مراد منه الحقيقة وليس كناية عن سرعة الإيجاد وهو مبنى أيضاً على أن الآية تدل على وجوب تقدم قول: كن، على تكوين كل كائن وانحصار سبب التكوين فيه وليس بواجب ملاحظة هذين الأمرين حتى يتم له ولأصحابه ما أرادوه.

وبيان ذلك: أن الآية المذكورة ليست نصاً فى أن قول كن مستعمل فى الحقيقة، بل من الجائز أن يكون ذلك تمثيلاً لسهولة تأتى المقدورات حسب تعلق المشيئة، وتصوير سرعة الحدوث وعلى ذلك فالمعنى: إنما إيجادنا لشيء عند تعلق مشيئتنا أن نوجده بأسرع ما يكون.

أو نقول هى مستعملة فى الحقيقة ولا دلالة على وجوب تقدم كن على تكوين كل كائن، بل يكون المعنى: إذا أردنا شيئاً وقلنا عند إيجاداه: كن، يكون إيجاداه هو هذا القول، وهو لا يقضى بثبوت هذا القول عند تكوين كل كائن، حتى يلزم تقدمه على جميع المحال، فلا يلزم ما ذكره. نخلص مما سبق إلى أن فرقتين من الفرق الأربع اجتمعنا على القول بالقدم وهما أهل السنة والحنابلة ومن وافقهم: فأهل السنة ذهبوا إلى قدم الصفة، والحنابلة ومن وافقهم كالحشوية ذهبوا إلى قدم اللفظ واجتمعت فرقتان على القول بحدوث منتظم من الحروف والأصوات، إلا أن الفرق الأولى، وهم الكرامية قائله بأنه حادث قائم بالذات، بناء على ما هو المشهور عندهم من أن الكلام والقول اسم للمؤلف الحادث، والفرقة الثانية وهم المعتزلة قائله بأنه حادث قائم بالغير. وعند تدقيق النظر والتحقيق نرى أن قول الحنابلة والكرامية غير حدير بالاعتبار: أما الحنابلة فكلامهم غير مستقيم، لأن الكلام عندهم ليس إلا فى المنتظم من الحروف المسموعة، لا فى الصورة المرسومة أو المنقوشة بأشكال الكتابة ولا شك أن الترتيب المستدعى للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة، على أن قيام الحرف والصوت بذاته عز وجل ليس بمعقول ولو لم يكن هناك ترتب.

=وأما طائفة الكرامية: فلقولهم بقيام الحوادث بذات الله عز وجل وهو باطل لأنه لو جاز قيام الحادث بالقديم لجاز النقص عليه عز وجل، وهو محال، لأن الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به.

فلم يبق من المذاهب المعتبرة إلا مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة إذا لاحظنا أن مذهب المعتزلة يقضى بحدوث اللفظ وقيامه بغير ذات الله عز وجل نرى أن أهل الحق لا يخالفونهم في هذا، بل يثبتون كلاماً نفسياً قديماً قائماً بذاته عز وجل وراء ذلك اللفظ، فهم قائلون بما قالت به المعتزلة على هذا الوجه، بمعنى أنه مع إثباتهم الكلام النفسى القديم، لا ينفون الألفاظ الدالة على الكلام النفسى القديم فالنزاع بين الأشاعرة وبين المعتزلة ليس فى الكلام اللفظى، وإنما هو فى المعنى النفسى: يثبتة أهل السنة وينفيه المعتزلة.

وخالصة الكلام فى القدم والحدوث بين الطوائف الأربعة فيما نذكره فمن ذهب إلى أن الكلام هو اللفظ، فإن كان من طائفة الكرامية فقد أثبتت الحدوث، وإن كان من الحنابلة فقد أثبتت القدم، ومن ذهب إلى أن الكلام صفة نفسية وهم الأشاعرة، فقد ذهب إلى قدمه.

بناء على ما تقدم: تكون الأدلة التى تقام على حدوث الألفاظ من جهة المعتزلة إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ، وأما بالنسبة إلى الأشاعرة فيكون استدلالاً فى غير محل الخلاف، لأن الأشعرى يرى أن كلام الله عز وجل قديم، وهو معنى واحد بسيط قائم بذاته عز وجل والمؤلف من الحروف والأصوات حادث عنده دال على ذلك المعنى النفسى. وإذا نظرنا إلى الطوائف الأربع يتضح لنا أن بعض الطوائف قد يتفق مع بعض وقد يختلف معه، فلم يقع الإجماع من الكل على شىء واحد يدل ذلك على أن هناك قياسين: نظم أحدهما: كل كلام لله عز وجل صفة له، وكل ما كان كذلك يكون قديماً ينتج أن كلامه عز وجل قديم. ونظم القياس الثانى هكذا: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات، وكل ما كان كذلك يكون حادثاً ينتج أن كلامه عز وجل حادث. وهذان قياسان قد تركبا من القضايا القطعية والمشهورة وهى أربع:

القضية الأولى: التى تقول: كل كلام الله عز وجل صفة له أجمع عليها الطوائف الثلاثة: أهل السنة، والحنابلة، والكرامية لأن كلا من الثلاث قائل بقيام الكلام بذات الله عز وجل غير أن التفاوت بينهم أت من جهة أن القائم بذات الله عز وجل صفة قديمة عند أهل السنة أو لفظ قديم عند الحنابلة، أو لفظ حادث عند الكرامية، أما المعتزلة فكلامه عز وجل عندهم مخلوق له فى غيره.

والقضية الثانية: التى تقول: صفة القديم قديمة أجمع عليها الطوائف الثلاث وهم الأشاعرة، والمعتزلة، والحنابلة، وأما الكرامية فإنهم جوزوا قيام الحادث بذاته عز وجل =

= والقضية الثالثة: التي تقول: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات أجمع عليها الطوائف الأربع بوجهتين متغايرتين: فأهل السنة والمعتزلة اتفقا على أن الكلام مخلوق له لا وصف له أما الحنابلة والكرامية فعلى أن الكلام صفة له عز وجل لا مخلوق له. والقضية الرابعة: التي تقول: كل مؤلف من حروف وأصوات حادث أجمع عليها كل الطوائف ما عدا الحنابلة فإنهم قالوا: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات وهو قديم. فاضطر المسلمون إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة التقيضين واختلفوا في ذلك إلى فرق أربع كما أوضحنا ففرقتان منهم ذهبتا إلى صحة القياس الأول، وهما أهل السنة والحنابلة، وقدحت واحدة منهما وهى أهل السنة فى صغرى القياس الثانى وقدحت الأخرى وهى الحنابلة فى كبراه.

وفرقتان أخريان ذهبتا إلى صحة القياس الثانى، وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الأول وهى المعتزلة وقدحت الثانية وهى الكرامية فى كبراه، وأيضاً لا اعتبار بكلام الحشوية والكرامية والحنابلة فبقى الخلاف بيننا وبين المعتزلة، وهذا الخلاف عند النظر والتحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى وإلا فلا خلاف لنا فى حدوث الكلام الحسى، ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت.

#### تحرير القول فى المعنى النفسى الذى هو محل النزاع:

أما الكلام النفسى فبالمعنى المصدرى هو فعل قلب الإنسان ونفسه الذى لم يبرز إلى الجوارح وبالمعنى الحاصل بالمصدر هو كيفية فى النفس، حيث لا صوت محسوسا عادة فيها وإنما هو صوت معنوى مخيل، فإن من يريد صيغة أمر أو نهى أو إخبار يجد فى نفسه حالة خاصة تسمى حالة نفسية، ويدل عليها بالألفاظ، وهذه الألفاظ تسمى بالكلام الحسى فالكلام النفسى هو المعنى الذى يوجد فى النفس، وهو أمر واحد لا يختلف باختلاف العبارات الدالة عليه بحسب الوضع والاصطلاح، ويقصد المتكلم تحصيله فى نفس السامع يدلنا على ذلك قول الأخطل:

[الكامل]

إن الكلام لفسى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا  
وقول عمر - رضى الله عنه - : كنت زورت فى نفسى كلاماً. وكثيرا ما يقول الرجل لصاحبه:  
إن فى نفسى كلاماً أريد أن أقوله لك.

وما ذكرناه هو مختار المحققين فى رأى الأشعرى وخلاصته أن القائم بذات الله عز وجل، معنى واحد بسيط، وهو الصفة النفسية يدل عليها بالعبارات المختلفة، وهو قديم والعبارات حادثة ليست قائمة بذات الله عز وجل بل بجسم كشجرة أو ملك أو نبي ونحوها.

رأى العضد: وذهب العضد إلى أن الأشعرى يرى أن الألفاظ أيضاً قديمة: لأن الأشعرى لما قال: الكلام هو المعنى النفسى، وكان للفظ المعنى إطلاقان: حيث يطلق على مدلول اللفظ، ويطلق على القائم بالغير، وعلى هذا فهم جمهور الأشاعرة الإطلاق الأول، فقالوا: الأشعرى يرى =

=حدوث الألفاظ، فالألفاظ تسمى عندهم كلاماً وذلك على سبيل الجواز لدلالاتها على الكلام الحقيقي الذى هو المعنى القائم بالنفس، من باب تسمية الدال باسم المدلول وذهب العضد إلى أن المراد من لفظ المعنى فى عبارة الأشعرى هو ما قام بالغير، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى وكلاهما قديم قائم بذات الله عز وجل. والذى دفع العضد لحمل كلام الأشعرى على الإطلاق الثانى الذى ترتب عليه قدم اللفظ والمعنى، وقيام اللفظ كالمعنى بذات الله عز وجل، دون الإطلاق الأول الذى يترتب عليه حدوث الألفاظ: هو ما يلزم الإطلاق الأول من أمور كلها فاسدة، منها:

أولاً: عدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلاماً لله عز وجل حقيقة.

ثانياً: عدم المعارضة والتحدى بكلام الله عز وجل الحقيقى.

ثالثاً: عدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ الأشعرى على أن المراد بالمعنى هو ما قام بالغير. فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله عز وجل، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن، محفوظ فى الصدور، وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة.

أما ما يقال: من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة، فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة. فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ، جمعاً بين الأدلة.

وما قلناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو الأشاعرة، إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته. وهذا الحمل لكلام الأشعرى مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الأقدام. ولا شبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

ويتضح لنا وعلى ما تقدم من حوَاب العضد أنه لا ينفى عن الكلمات القائمة بذاته تعالى، مطلق ترتب، بل المنفى هو الترتيب الزمانى المستدعى للحدوث من جهة أن وجود الحرف الثانى فى الزمان مشروط بتقدم الحرف الأول ولا ينفى ترتيباً لا يستدعى زماناً، بل هى مرتبة فى ذاته عز وجل، كالحاصل دفعة على ورقة من خاتم فيه نقش، وإن تقدم بعض ما ظهر على الورقة على بعض، إلا أن الحصول واحد. فعلى ما ذكره العضد يكون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة فى الكلام اللفظى أيضاً: فالأشاعرة على أنه مؤلف من كلمات، وقديم وقائم بذات الله عز وجل، والمعتزلة على أنه مؤلف وحادث ومخلوق وقائم بغير ذات الله عز وجل، ومذهب الجمهور هو الحق: لأن الشيخ الأشعرى يرى أن كلام الله عز وجل واحد، ويتنوع إلى أمر ونهى بحسب التعلق. ولا شك أن هذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى. وأيضاً كون الحروف والألفاظ قائمة بذات الله عز وجل من غير ترتيب يودى إلى كون الألفاظ مع كونها أعرافاً=



=سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة، إلا أن بالألفاظ والحروف صورها المتخلية، لا الأصوات المسموعة. على أننا لو أمعنا النظر فيما استند إليه العضد فى إثبات القدم للفظ والمعنى، لا ينتج مدعاه، لأن تكفير منكر كلامية ما بين دفتى المصحف إنما يتحقق إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر. لكن إذا اعتقد أنه ليس كلام الله، بمعنى أنه ليس صفة قائمة به، بل هو دال على الصفة الحقيقية القائمة بذات الله، وهو من مخترعاته أو حده فى لسان الملك، أو لسان نبي، وأوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ مثلا، فليس ذلك من الكفر فى شىء، بل هو مذهب الأشاعرة غير العضد.

وعند التحقيق والنظر يتضح أن الكلام مشترك بين المعنى القديم وبين اللفظى والحادث. ومعنى الإضافة فى الأول كونه صفة لله عز وجل ومعنى الإضافة فى الثانى أنه من تأليف الحق عز وجل فلا يصح النفى لأن المشترك حقيقة فى معنييه، وحيث لم يصح النفى لم تتحقق اللوازم، فهو كلام الله ويكفر منكره، وهو المعجز المتحدى به. وبعد ما ظهر من مذهب العضد نرى أن الفرق بين مذهبه ومذهب الخنابلة أن كلاً قائل بقدم الألفاظ، غير أن الخنابلة يرون قدم الألفاظ فقط، وأما العضد فيرى قدم اللفظ والمعنى، وعليه يكون الفرق بينه وبين الخنابلة ما ذكر فقط.

#### تحرير القول فى مغايرة المعنى النفسى للعلم وغيره من الصفات:

أوضحنا فيما تقدم أن الكلام هو المعنى النفسى القديم القائم بذات الله عز وجل لا يختلف باختلاف العبارة عند أهل السنة، وهو مغاير للعلم والإرادة عندهم وقد استدلوا على مغايرته للعلم والإرادة والقدرة بأدلة.

ونقول قبل الاستدلال على المغايرة: إن رأى المعتزلة بالنسبة للكلام النفسى لا يعدو أموراً ثلاثة: الأول: نفى هذا المعنى بالكلية، على معنى أنه ليس عند التكلم إلا تلك العبارات التى نطق بها. الثانى: أن عند المتكلم حالة لكنها غير العلم والإرادة.

الثالث: أن تلك الحالة التى عند المتكلم راجعة إلى العلم القائم بالتكلم بالخير، وراجعة إلى إرادة المأمور به، وكراهية المنهى عنه عند الأمر والناهى.

لا سبيل إلى الأول لما فيه من إنكار ما يجده الشخص من نفسه حالة الإخبار والأمر والنهى. ولا إلى الثانى وإلا لصفح المعتزلى السنى، فلم يبق إلا الثالث ويترتب على هذا أن أهل السنة والمعتزلة متفقون على وجود حالة نفسية يجدها المخير والأمر والناهى. ولا نزاع فى هذا، وإنما النزاع فى أنها غير العلم والإرادة، أو دائرة بينهما الأول مذهب أهل السنة، والثانى مذهب المعتزلة وبهذا يظهر أن النزاع بينهما حقيقى.

دليل مغايرته للعلم: لو كان المعنى النفسى عين العلم لما أخير الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، كالإخبار عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها، لكنه يخبر، فليس المعنى النفسى عين العلم.

=دليل الملازمة: هو أن المخبر يجد من نفسه معنى، وحيث كان هذا المعنى عين العلم أو راجعاً إليه، فلا يكون غير عالم به.

ودليل بطلان التالى واضح وهو الوقوع وقد نوزع هذا الدليل بأنه أخص من الدعوى، لأنه إن دل على مغايرة المعنى النفسى للعلم التصديقى لم يدل على مغايرته للعلم المطلق الصادق بالتصديق والتصور، كما هو حال الدعوى، فيكون الدليل باطلاً حيث يكون جزئياً من الدعوى بغير دليل، فإن كل عاقل فى صدد الإخبار لابد أن يحصل فى ذهنه، صورة ما أخبر به على أنه لا يتم فى شأنه عز وجل، إذ لا يمكن أن يقال: إنه عز وجل أخبر عما لا يعلم. لأنه يستلزم الجهل أو الكذب، وكلاهما محال على ذاته عز وجل وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب، وإن أفاد الإلزام على الخصم القائل به. وقد أوجب عن هذا بأن الدليل وإن كان قاصراً على العلم التصديقى إلا أنه مساوئ للدعوى، لأن المدعى مغايرته للعلم إنما هو المعنى الخبرى، و لا يتحقق ذلك إلا فى تصديق.

وبأن الذى يصلح أن يكون مدلول الكلام الإخبارى لابد أن يكون علماً تصديقياً لا تصويرياً فى المثال المذكور إذا كان المخبر عالماً بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به.

على أن المقصود هو دفع زعم المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس إلا علمه فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقين عين المطلوب.

وقد أحاب الفخر الرازى عن الثانى: بأن قياس الغائب على الشاهد بأن الخير لما كان فى الشاهد مغايراً للعلم، كان فى الغائب أيضاً كذلك، للإجماع على أن ماهيتهما لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم.

هذا الجواب قد رد بأنه لا يزال مشتملاً على الجزم بعدم التفاوت يجوز أن يكون التفاوت ثابتاً، بل هو الراجح لتخالف لوازم ذات الواجب ولوازم ذات الحادث. والجواب عن هذا أن الفرض تصوير مغايرة المعنى النفسى للعلم من حيث هى مغايرة وبهذا يتم الدليل لأهل السنة، وأما إثباته للواجب فما نقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالتواتر، وفيه أنه لا يدفع الاعتراض، لأن التصوير المذكور وما نقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يفيد بثبوته للواجب، ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات.

دليل مغايرته للإرادة: وهو يتوقف على ملاحظة أن الأمر نوع من أنواع المعنى النفسى، إذ لا نزاع بين أهل السنة جميعهم فى أن المعنى النفسى فيما لا يزال إلى الأمر وغيره، وإنما الخلاف فى تنوعه فى الأزل.

الدليل: لو كان المعنى النفسى الذى هو أمر راجعاً إلى الإرادة لأراد المعتذر بأمر عبده أمام من يلومه على ضربه هلاك نفسه. لكن إرادة العاقل هلاك نفسه محالة فليس أمر المعتذر عين الإرادة ولا راجعاً إليها.

=أما الملازمة فواضحة: لأنه حيث كان الأمر عين الإرادة فقد أراد المعتذر عند الأمر الهلاك. وأما بطلان التالى فواضح أيضاً للاتفاق منهما على أن العاقل لا يريد هلاك نفسه ولأن المختبر أراد الاختبار ولم يرد الإتيان بالمأمور به. ويمكن أن يصاغ الدليل فى صورة المختبر لعبده هل يطيعه أم لا، ويكون نظمه. لو كان الأمر عين الإرادة لكان المختبر لعبده مريداً، لكنه ليس بمريد. الملازمة واضحة والدليل على بطلان التالى أن المختبر ما قصد إلا الاختبار ولم يرد الإتيان بالمأمور به.

وقد نوزع هذا الدليل: بأن الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة قطعاً فلا يدل على المغايرة المطلوبة. إذ لا دلالة على المغايرة إلا حيث وجد الطلب مع انتفاء الإرادة ولم يتحقق ذلك لانفائهما معاً كما فى صورة المعتذر المذكورة كما أن السر فى انتفاء الطلب فى تلك الصورة: أن العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب هلاك نفسه، فلا طلب أصلاً كما لا إرادة قطعاً، ولئن سلمنا أن فيه طلباً فلا نسلم أنه خلوع عن الإرادة، لأن الإرادة التى هى مدلول صيغة الأمر، إما أن تكون إرادة الفعل والامتثال، أو إرادة إحداث الصيغة، أو إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر. والمحال وإن ترتب على جعل الأمر هو الإرادة، لكن لم يترتب على جعل الأمر هو الإرادة بكل معنى من المعانى التى صورت بها الإرادة، بل بواحد فقط: وهو إرادة الفعل والامتثال لا يلزم من ترتب محال على جعل الأمر هو الإرادة بقيد كونها متعلقة بالفعل والامتثال إحالتها فى فردىها الآخرتين.

ويترتب عليه: أنه قد تحقق الطلب والإرادة التى لا يترتب عليها المحال المذكور وهو إرادة العاقل هلاك نفسه متحققاً والجواب عنه أن هذا إلزام على من قال: إن أمر الإنسان غيره عبارة عن صيغة افعل، على سبيل العلو والاستعلاء، سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا.

وأما الدليل على المغايرة إذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطلب: فهو أن الله عز وجل أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان. أما الأول فلأنه وعده الثواب بالإيمان وأوعده بالعقاب بتركه. وأما الثانى فلما ثبت بالدليل أن الإرادة هى الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع، فلو أراد إيمانه لوقع، فإذاً المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخير والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة، قائمة بالنفس ثم نقول: هو قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته عز وجل.

ولو قالت المعتزلة: إن المعنى النفسى الذى يعاير العبارات فى الخير والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المحاطب على المتكلم بما أخبر به، أو يصير سبباً لاعتقاده إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً لأن إرادة الفعل كذلك موجوده فى الخير والأمر، ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة، كما يدعيه أهل السنة لكن لا يوجد فى كلام المعتزلة، بل الموجود فيه أن مدلول العبارات فى الخير راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفى الأمر راجع إلى الإرادة المأمور به وفى النهى إلى كراهية النهى عنه، فلا يثبت كلام نفسى مغاير=

=لباقى الصفات، وهو مردود بما قلنا وقال صاحب المقاصد: إني وجدت في كلام الإمام الزاهد من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال: لا نسلم وجود حقيقة الأخبار والطلب في صورتين المذكورتين بل إنما هو مجرد إظهار أماراتها.

ويقرب من ذلك ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد فإن قالوا: الذى يجده فى نفسه هو إرادة جعل اللفظ الصادر عنه أمرا على جهة ندب أو إيجاب، فهذا باطل لأن اللفظ يتصرم مع أن الطلب بحاله، والماضى لا يراد بل يتلطف عليه، وبالضرورة يعلم أن ما تجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا لأن اللفظ يكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم أنها ليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة، بل عن الاقتضاء والإيجاب ونحو ذلك.

وأما الكلام على دليل مغاييرته للقدرة: فلأن القدرة عبارة عن المعنى الذى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن، والأوامر والنواهي لا تتعلق بكل ممكن: فإن الطاعة ممكنة ولا يتعلق بها النهى، والمعصية ممكنة ولا يتعلق بها الأمر، إذ القدرة أعم من الأمر من هذه الجهة والأمر عند القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق أعم من القدرة من جهة أخرى: وهى تعلقه بالممكن وغير الممكن وأيضا تعلق الكلام تعلق دلالة وإفهام، وتعلق القدرة تعلق تأثير وإيجاد.

فالقول باتخاذ مع القدرة قول باتخاذ متعلقيهما وقد ظهر بالدليل الأول عدم اتحادهما فيه، لتعلقها بالممكن وتعلقه بالأعم منه.

وقول باتخاذ متعلقيهما. وقد بان بالدليل الثانى عدم اتحادهما فيه. وعلى هذا ظهر أن مدلول الصيغ خارج عن الأمر والإرادة والقدرة. وذلك هو المطلوب. مما أو ضحناه نعلم تحقيق المعنى النفسى الذى هو محل النزاع، وبيان مغاييرته للعلم والإرادة والقدرة والآن نشرع فى بيان ما دل على ذلك المعنى النفسى من الكلام اللفظى فنقول: الأشاعرة اتفقوا فيما بينهم على أن الصفة القائمة بذاته عز وجل أمر واحد فى ذاته لا تكثر فيه. كما أنه لا نزاع بينهم فى تنوع هذا المعنى إلى المعانى المتكثرة فيما لا يزال، فيتنوع إلى أمر ونهى وخير وغيرها، بحسب تعلقه وإنما النزاع بينهم فى تنوعه فى الأزل إلى أنواع المذكورة حيث ذهب جمهور الأشاعرة إلى تنوعه، فهو وإن كان أمرا واحدا لا تكثر فيه باعتبار حقيقته، لكنه متنوع بحسب تعلقه بالأشياء على نواح مختلفة، ومن هذه التعلقات جاءت الأنواع المتقدمة.

أما ابن سعيد من الأشاعرة فقد ذهب إلى أنه فى الأزل واحد حقيقى، ويتعلق بالأشياء فيما لا يزال فالأنواع منتفية فى الأزل لأمرين: ثبوت الوحدة الحقيقية - عدم التعلق فى الأزل. بناء على ما تقدم ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الكلام اللفظى دال على الصفة النفسية دلالة وضعية من غير توسط عرف أو غيره. وذهب ابن سعيد وغيره إلى أن الدلالة ليست وضعية على هذا النحو المتقدم. وقد رد على الجمهور: أنه لو كان كذلك وكانت الدلالة وضعية لزم تكثر المعنى القائم بذاته عز وجل، لكن تكثره باطل، فبطل ما أدى إليه بيان الملازمة: أن الألفاظ متكثرة فمعانيها كثيرة.

والحكم الشرعي عند مثبته ليس من الصفات الحقيقية؛ على ما ذكره في حد الفقه، فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم.

**وثانيها:** أن الحكم الشرعي لو كان عبارة عن القديم من الكلام - لامتنع نسخه وزواله وطريانه؛ لأن صفات الله تعالى قديمة، فيمتنع فيها جميع ذلك، لكن النسخ في أحكام الشرع واقع كما نقره في موضعه؛ فامتنع أن يكون الحكم الشرعي عبارة عما ذكره.

**وثالثها:** أن في أحكام الشرع أحكاماً حدثت بعد أن لم تكن، والكلام القديم يمتنع [١٤/أ] أن يكون كذلك؛ فلا يكون الحكم الشرعي هو الكلام القديم.

**بيان الأول:** أن دين محمد ﷺ يشتمل على أحكام ناسخة للأحكام الثابتة<sup>(١)</sup> قطعاً، والناسخ لا بد وأن يكون متأخراً عن المنسوخ؛ فتكون الأحكام الناسخة حادثة بعد أن لم تكن.

بيان الثاني: ظاهر.

**ورابعها:** أن من الأحكام ما زال بعد ثبوته؛ فيمتنع أيضاً: أن يكون عبارة عن الكلام القديم.

**بيان الأول:** أنه كان في الشرائع أحكام كثيرة انتسخت بالشرعية المتأخرة والمنسوخ لا بد وأن يرتفع ويزول بعد ما كان ثابتاً.

=وأما بطلان التالي فواضح وذلك لأن جميع الأشاعرة متفقون على وحدة المعنى القائم بالذات. وهذا هو الذي دعا ابن سعيد إلى مخالفة الجمهور، والقول بأنها دلالة غير وضعية، بل هي دلالة التزامية: لأن الصفة لما تعلقت بمتعلقاتها وحدثت معاني خاصة، دل اللفظ على هذه المعاني الخاصة وصفاً، وعلى الصفة بطريق الالتزام: لأن اللفظ قد دل على المعنى الذي هو أثر تعلق الصفة، ويلزم من الدلالة على الأثر الدلالة على مؤثره وهو الصفة المتعلقة ومن الناس من يحرر قول الجمهور بأن دلالة اللفظ على النفسى دلالة وضعية، وينفى ما ورد على مذهبهم من تكثر المعنى القائم بذاته عز وجل، لأن التكثر اللازم للدلالة الوضعية إنما يكون محالاً إذا كان تكثراً حقيقياً، وليس كذلك عندهم، بل هو تكثر اعتبارى جاء من جهة التعلق.

ويظهر على التفسير الأخير لرأى الجمهور ترجيح ما ظهر إليه الجمهور، لأن الدلالة الوضعية حيث أمكنت لا يعدل عنها إلا بدليل. ثم إن الكلام اللفظى له معنيان: الأول كلام بالمعنى المصدرى هو فعل الإنسان باللسان وما يساعده من الخارج. والثاني: كلام بالمعنى الحاصل بالمصدر هو كيفية فى الصوت المحسوس. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفضيل طلبة فى الرؤيا.

وأما بيان الثاني: فلأن الصفة القديمة الأزلية يمتنع زواها، فيمتنع أن يكون الشيء الزائل أو القابل للزوال عيّن الصفة القديمة.

وخاصتها: من الأسئلة التي أوردتها في الكتاب، فإننا نقول: حصل حل النكاح بعد عقد النكاح، وحصل حل التصرف في الطعام بعد الشراء أو الإرث أو الاتهاب، وكل ذلك قطع بأن الحل في هذه الأمور حادث، والحل من أحكام الشرع؛ فكان الحكم الشرعي حادثاً، فامتنع أن يكون هو هذا (١) الكلام القائم بالذات.

وأما قوله في الجواب: «حكم الله تعالى هو قوله في الأزل: أذنت للرجل الفلاني في حين وجوده في كذا وكذا» (٢):

فنقول: إن أراد بالقول: الخطاب المتلفظ به في الأزل - فذلك ممتنع أن يكون في الأزل وإن أراد به: المعنى القائم بالذات من العلم والإرادة وغيره - فذلك ليس بخطاب لا غير، وزمان الحكم لا بد وأن يكون خطاباً، بل المعنى: إنما يصير خطاباً إذا عبر عنه بالأصوات المقطّعة المسموعة؛ بحيث يقع خطاباً لموجود قابل لفهم الخطاب ومعناه، وقبل ذلك: فلا يكون حكماً شرعياً.

وسادسها: أنا نعلل هذه الأحكام بأمر حادث؛ كما سبق في سؤال الكتاب.

وقوله في الجواب: «المراد عندنا بالسبب المعرف» ضعيف؛ لأن التعليل في هذه الصورة (٣) متضمن معنى ترتب الحكم على السبب، بمعنى: أنه لم يكن قبل ذلك، ثم كان عقيبه؛ فإننا نقول: انعقد النكاح (٤)؛ فحل الوطاء؛ كما نقول: انعقد الشراء، فحل

(١) في «أ»: هذا هو.

(٢) سيأتي نص المحصول الذي أشار إليه الشارح في الموضع الآتي من المتن، حسب وروده في الكتاب.

(٣) في «أ»: الصور.

(٤) النكاح في اللغة: الضم والتداخل، ومنه نكحت البر في الأرض، إذا حرثتها وبذرت فيها، ونكح المطر الأرض إذا خالط ثراها، ونكحت الحصى أخفاف الإبل إذا دخلت فيها، ويكون التداخل حسياً، كما ذكر، ومعنويًا كنكح النعاس العين. ويطلق في اللغة على الوطاء حقيقة، وعلى العقد مجازاً. قال المطرزي والأزهري هو الوطاء حقيقة، ومنه قول الفرزدق: [بحر البسيط].

إذا سقى الله قوماً هبوب غادية فلا سقى الله أرض الكوفة المطرا

التاركين علي طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

وهو مجاز في العقد، لأن العقد فيه ضم، والنكاح هو الضم حقيقة.

قال الشاعر: [بحر الطويل]

ضممت إلى صدرى معطر صدرها كما نكحت أم الغلام صبيها =

= أى كما ضمت، أو لأن سببه، فجازت الاستعارة لذلك.  
 قيل إنه حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطاء، وقيل هو مشترك بين العقد والوطء اشتراكاً لفظياً،  
 ويتعين المقصود بالقرائن، فإذا قالوا نكح فلان بنت فلان أو أخته، أرادوا تزوجها، وعقد عليها،  
 وإذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا إلا الوطاء، لأن بذكر المرأة أو الزوجة يستغنى عن  
 العقد.

ومن هنا نشأ الاختلاف بين الفقهاء: هل النكاح حقيقة فى الوطاء، والعقد، أو هو حقيقة فى  
 أحدهما، مجاز فى الآخر؟

فذهب جماعة إلى القول بأن لفظ النكاح مشترك بين الوطاء والعقد، فيكون حقيقة فيهما.  
 ودليلهم على هذا أنه شاع الاستعمال فى الوطاء تارة، وفى العقد تارة أخرى بدون قرينة،  
 والأصل فى كل ما استعمل فى شىء أن يكون حقيقة فيه، إما بالوضع الأصلى، أو يعرف  
 الاستعمال، فالقول بالمجاز فيهما، أو فى أحدهما خلاف الأصل.

وقد قال بعض الخابلة: الأشبه بأصلنا أن النكاح حقيقة فى الوطاء والعقد جميعاً، لقولنا بتحريم  
 موطوءة الأب من غير تزويج، لدخولها فى قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من  
 النساء﴾.

وذهب الشافعية والمالكية، وجمهور الفقهاء إلى القول بأن النكاح حقيقة فى العقد، مجاز فى  
 الوطاء.

وذهب الحنفية إلى العكس.

والقول بأن النكاح حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر أولى من الذهاب إلى الاشتراك اللفظى،  
 وذلك لما هو مقرر فى كتب الأصول، من أنه إذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى لأنه  
 أبلغ وأغلب.

والمشترك يخل بالأفهام عند خفاء القرينة عند من لا يجيز حمله على معانيه، بخلاف المجاز؛ فإنه عند  
 خفاء القرينة يحمل على الحقيقة، فكونه حقيقة فى أحدهما، مجازاً فى الآخر أولى.

ثم الظاهر منذهب الجمهور القائل بأن النكاح حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطاء، وذلك أولاً:  
 لكثرة استعمال لفظ النكاح بإزاء العقد فى الكتاب والسنة، حتى قيل: إنه لم يرد فى القرآن إلا  
 للعقد، ولا يرد قول الله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، لأن  
 شرط الوطاء فى التحليل إنما ثبت بالسنة وذلك للحديث المتفق عليه فى قصة امرأة رفاعة لما بست  
 طلاقها، وتزوجها عبدالرحمن بن الزبير، فقال لها رسول الله ﷺ: «أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة،  
 لا حتى تذوقى عُسَيْلَتَهُ، ويذوق عُسَيْلَتَكَ» فيكون معنى قوله تعالى: ﴿حتى تنكح﴾ حتى تتزوج،  
 ويعقد عليها، وقد بينت السنة أنه لا بد مع العقد من ذوق العُسَيْلَةِ.

وثانياً: أنه يصح نفي النكاح عن الوطاء، فيقال: هذا الوطاء ليس نكاحاً، ولو كان النكاح حقيقة  
 فى الوطاء، لما صح نفيه عنه.

= وتظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية والجمهور في حرمة موطوء الأب من الزنا، فلما كان النكاح عند الحنفية حقيقة في الوطء، الشامل للوطء الحلال والحرام = قالوا بِحُرْمَةِ موطوء الأب من الزنا، ولما كان عند الجمهور حقيقة في العقد قالوا: لا تحرم موطوء الأب من الزنا.

عرفه الشافعية بقولهم: عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ الإنكاح والتزويج، وما اشتق منهما - فقولهم: «عقد» جنس في التعريف، وقولهم: «يتضمن إباحة وطء» خرج به ما لا يتضمّن إباحة الوطء كالإجارة وغيرها. وقولهم: «بلفظ الإنكاح والتزويج». خرج به ما لم يكن بهذا اللفظ كالهبة والتملك.

وعرفه العلامة الدردير رحمه الله في «أقرب المسالك» حيث قال: هو عقد لحل تمتع بأنثى غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغة.

فالعقد مصدر عقد، أى: تمسك وتوثق، والمراد به هنا ارتباط أحد الكلامين بالآخر، أى ارتباط كلام الزوج بكلام ولئى الزوجة، على وجه يسمى باعتباره عقداً شرعياً يستعقب أحكامه. وقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل النكاح وغيره من العقود.

وقوله: «لحل تمتع» إلخ. علة باعثة على العقد، وهو فصل مخرج لكل عقد ليس لذلك، ومنه شراء الأمة للتلذذ بها، إذ ليس الأصل فيه حل التمتع بخصوصه، بل الانتفاع العام وملك الرقبة.

وخرج بقوله: «غير محرم ومجوسية وأمة كتابية». المحرم بنسب أو رضاع أو صهر، والمجوسيات والإماء الكتابيات، فلا يصح العقد على واحدة منهن، ولا يقال إن هذا التعريف غير مانع، لأنه يدخل فيه الملاءنة والمبتوتة والمعتدة من الغير والمحرمة بحج أو عمرة؛ لأنه قصد بما ذكره إخراج من قام به مانع أصلى، وأما الملاءنة، وما عطف عليها، فمانعهن عرضى طارئ بعد الحل، بخلاف المحرم والمجوسية والأمة الكتابية، فإن مانعهن ذاتى لا عرضى.

وقوله: «بصيغة» متعلق بعقد، وهو من تمام التعريف؛ لأن الصيغة أحد أركان النكاح، وقد عرفه الكمال بن الهمام من الحنفية بقوله: عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً.

فقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل سائر العقود.

وقوله: «وضع لتملك المتعة بالأنثى» يخرج به العقد على المنافع كالإجارة، وعلى الذوات كالبيع والهبة، والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين.

وقوله: «قصداً» يجتزئ به عن عقد تملك به المتعة ضمناً؛ كما فى البيع والهبة؛ لأن المقصود فيهما ملك الرقبة، ويدخل ملك المتعة فيهما ضمناً إذا لم يوجد ما يمنع.

وعرفه الحنفية بأنه: عقد يفيد ملك المتعة قصداً.

وعرفه الخنابلة بأنه: عقد التزويج، فهو حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطء على الصحيح.

ينظر: الصحاح ٤١٣/١، لسان العرب ٦٢٥/٢، المصباح المنير ٩٦٥/٢، القاموس المحيط ٢٦٣/١، معجم مقاييس اللغة ٤٧٥/٥، المطلع ٣١٨.



التصرف، والمعرف للحكم القديم لا يكون [ك] ذلك؛ وبه تعرف ضعف الجواب.  
وكذا قوله في سائر الأجوبة؛ فإن قوله: «المراد من كون الدلوك سبباً: أنا متي شاهدنا الدلوك، علمنا أن الله أمرنا بالصلاة» - ليس بدافع لما ذكره في السؤال؛ فإن السائل يقول: معنى كون المكلف مأموراً بالصلاة عند الدلوك لا قبله، ولا بعده -: صيرورته مأموراً بحكم شرعي يترتب على الدلوك الحادث؛ وعند هذا: يكون الحكم<sup>(١)</sup> حادثاً؛ فيمتنع أن يكون عبارة عما [١٤/ب] ذكرنا.

وقوله: «إذا قلنا: هذا العقد صحيح»، لم نعن به إلا أن الشرع أذن له في الانتفاع [به]، ولا معنى لذلك إلا الإباحة:

قلت: للسائل أن يقول: إذا قال الشارع: إذا عقد العقد على صفة كذا، فقد أذنت للعاقدين في الانتفاع بالمعقود عليه؛ فهنا أمران: أحدهما: الإذن، وثانيهما: تقييد ذلك الإذن بوقت مخصوص وحالة مخصوصة مترتباً على وقوع العقد بصفة مخصوصة، وكل واحد منهما حادث من الشارع، والإباحة هو الأمر الأول.

والأمر الثاني ليس عيّن الإباحة، بل هو جعل العقد بصفة كذا سبباً للإباحة، وذلك خارج عما ذكرتموه من الاقتضاء أو التخيير، فورد السؤال. وهكذا يورد السؤال على الجواب الذي بعد هذا.

قوله: «نعني بكون إتلاف الصبي سبباً لوجوب الضمان، أن الولي مكلف بإخراج الضمان من مال الصبي، وأن يكون ذلك عقيب صدور الإتلاف من الصبي»:  
يرد عليه أن يقال: ههنا أمران:

أحدهما: تكليف [الولي]<sup>(٢)</sup>، والآخر: أن يكون ذلك من مال الصبي. وفي ذلك اعتبار فعل الصبي؛ ضرورة جعله سبباً لإخراج المال من ملكه؛ فهذا حكم شرعي خارج عما ذكرتم من الاقتضاء أو<sup>(٣)</sup> التخيير.

وأيضاً: فإن الحكم الشرعي الذي ذكره هنا هو الحكم الشرعي المذكور في الفقه،

وينظر تبين الحقائق ٩٤/٢، بدائع الصنائع ١٣٢٤/٣، مغنى المحتاج ١٢٣/٣، منح الجليل ٣/٢، الفواكه الدواني ٢١١/٢، الكافي ٥١٩/٢، الإنصاف ٤/٨، المغنى ٣/٧.

(١) في «أ»، ب: الجملة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: و.

أو<sup>(١)</sup> في أصول الفقه، أو هما جميعاً، وذلك أنه إنما تصدَّى لشرح تلك الألفاظ المستعملة فيه: فإن كان شرحاً لما استعمله في أصول الفقه، كان أصول الفقه علماً بالأحكام الشرعية العملية إلى آخر ما ذكره، فكان أصول الفقه فقهاً؛ لأن الحكم الشرعي على مقتضى الخد المذكور لا يتصور إلا أن يكون عملياً؛ ضرورة وجود التعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير في ماهية.

وإن كان شرحاً لما استعمله في حد الفقه، كان قوله في حد الفقه: «العملية» - زيادة على الخد؛ لأن كونه حكماً شرعياً يتضمن كونه عملياً؛ فوقع ذلك تكراراً، فصار كقول القائل: حيوان حساس، وذلك منكر<sup>(٢)</sup> في التحديد.

وسابعتها: أنه سيأتي أن الأشياء لا حكم لها قبل الشرع، ويلزم من هذا أن يكون الحكم الشرعي حادثاً.

وثامنها: أن حكم الله تعالى كلامه القديم، وهو واحد؛ فيلزم اتحاد الحكم الشرعي، وهو متعدد بتعدد غلبات الظنون.

وتاسعها: أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، والتعلق حادث: فإن كان داخلياً في ماهيته، يلزم حدوث المجموع من حيث هو مجموع، وإن كان خارجياً عن ماهيته، يلزم عروض أمر حادث وجودي للصفة القديمة؛ وذلك باطل [١٥/أ]؛ لاستحالة التجدد في صفات الله تعالى.

وأما وجودية التعلق؛ فلأنه نقيض اللا تعلق، وهو عديم.

لأنا نقول: الجواب عن الأول:

أن المراد بقولنا: «النية شرط في الأعمال البدنية»: أن ذلك الفعل الواجب الصادر من المكلف، أداء كان أو قضاء، بلا نية - معاقب على فعله كذلك عمداً، أو نقول: هذا الفعل الخالي عن النية مقول فيه: «إنه غير صحيح»؛ فقد عَاد اشتراط النية إلى الخطاب المتعلق بأفعال<sup>(٣)</sup> المكلفين؛ على ما لخصناه.

ومما يغالط به ههنا أن يقال: لا شك أن الناس اختلفوا في الواجب الأولى شرعاً أو عقلاً، فقليل: هو القصد إلى النظر، وقيل: هو النظر.

(١) في «أ»: و.

(٢) في «أ»: منكر له.

(٣) في «أ»: بأعمال.

ووجوب أيهما كان بالشرع لا بالعقل؛ على رأى الأشاعرة. فهذا أيضا حكم شرعى، وليس متعلقًا بفعل المكلف؛ ضرورة أن القصد والنظر ليس من أعمال الجوارح، بل هما من أعمال القلوب.

وجوابه: أن هذا الوجوب، ولو ثبت بالشرع إلا أنه ليس من باب الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين؛ فلا جرم ليس من الفقه، بل هو من علم الكلام؛ فلا يلزم من الوجوب<sup>(١)</sup> الشرعى أن يكون حكمًا شرعيًا بالتفسير الذى ذكرنا.

ومن هذا القبيل: وجوب معرفة الله تعالى هو بالشرع؛ وهو من مسائل علم الكلام. وأما لزوم الدور فى تفسير المكلف، فهو مندفع؛ وذلك لأن المراد بـ «المكلف»: العاقل البالغ، ولا يتوقف العقل ولا البلوغ على الخطاب.

[وأما قوله: «المخاطبة إنما تتصور بين المخاطب والمخاطب»<sup>(٢)</sup>. قلت: والمعنى بالخطاب المعنى القائم بالذات، واستعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى من باب الاصطلاح، ولا مناقشة فى الاصطلاحات ولا حجر.

أما قوله: «قال المصنف فى النظر الأول من الباب الأول من الكلام فى اللغات: إن الكلام مشترك عند المحققين منا بين المعنى القائم بالنفس، وبين الأصوات المنتظمة المسموعة، ثم قال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول، فلو كان الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم - لكان أكثر بحث الأصولى عن الكلام بالتفسير المذكور، فكيف يصح أن يقال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»؟!»:

قلنا: المراد من قول المصنف: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»: أن الأصولى إنما يبحث عن أدلة الفقه على سبيل الإجمال، وتلك الأدلة هى نصوص الكتاب وظواهره، وكذا الأخبار النبوية والإجماع والقياس، وإنما يبحث الأصولى عن دلالة ألفاظ الكتاب وألفاظ السنة على الأحكام، بمعنى: أنه يبحث عن العموم والخصوص، والإجمال والبيان، والإطلاق والتقييد، وذلك بعد أن يتسلم الأصولى [١٥/ب] من المتكلم الكلام القديم القائم بالذات.

فلا حاجة فى أصول الفقه: إلى البحث عن الكلام المفسر بالمعنى القائم بالنفس، فلا يلزمه إقامة البرهان على وجوده، بل بتسليمه من المتكلم؛ فقد ظهر معنى كلام المصنف؛ وبه اندفع الإشكال المورود<sup>(٣)</sup>.

(١) فى «أ»: الحكم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المورود.

أما قوله: «الكلام بهذا المعنى صفة حقيقية من صفات الله عند مثبتيه، والحكم الشرعى ليس من الصفات الحقيقية؛ على ما ذكره فى حد الفقه، فامتنع أن يكون الحكم الشرعى عبارة عن الكلام بهذا المعنى»:

قلنا: الجواب عنه ببيان مقدمة: وهو أن الحكم الشرعى له ماهية؛ وهو من باب الصفات القائمة بالنفس، وهى من الأمور الحقيقية التى يستقل [العقل]<sup>(١)</sup> بفهمها وتعلُّقها، ولا يتوقف تعلقها على ورود الشرع، فهى فى هذا المعنى كحقيقة الإرادة والقدرة والعلم، وهى صفة حقيقية؛ لكن تعلق تلك الصفة بأفعال المكلفين بخصوص أحد الأحكام الخمسة - لا يعلم إلا من جهة الشرع، فلا يستقل العقل بإثبات إيجاب أو تحريم أو تحليل أصلاً، ولا يعرف ذلك إلا من جهة ورود الشرع به؛ فافهم ذلك؛ وبه اندفع ما ذكره، وعلم وجه كونه عقلياً وشرعياً.

فالحاصل: أنه باعتبار ماهيته أمر عقلى، وباعتبار تعلقه بأفعال المكلفين أمر شرعى.

أما قوله: «لو كان الحكم الشرعى عبارة عما ذكره لامتنع نسخه»:

قلنا: ممنوع؛ وذلك لأنه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم؛ بل انقطاع تعلقه بالمكلف، والكلام القديم يتعلق بالقادر العامل؛ فإذا طرأ العجز أو الجنون، زال المتعلق، فإذا عاد، عاد المتعلق.

أو نقول: إنما يمتنع نسخ الكلام القديم إذا كان النسخ عبارة عن رفع<sup>(٢)</sup> الحكم الثابت؛ أما إذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم؛ فلا نسلم امتناعه.

أما قوله: «الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ»:

قلنا: الناسخ يجب تأخر وروده عن المنسوخ، وذلك يرجع إلى اللفظ، وهو حادث.

فأما تأخر ذاته، فلا؛ وذلك لأنه صفة قديمة قائمة بذات البارى تعالى يستحيل عليها التقدم والتأخر؛ ومما ذكرناه خرج الجواب عن الرابع والخامس.

«تنبيه»: اعلم أن الكلام القديم له ذات، وله تعلقات، وهى [قديمة]<sup>(٣)</sup>، ومتعلقاتها حادثه، وكذلك الإرادة والعلم، ولا يقدر ذلك فى قدم العلم والإرادة.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: وقع.

(٣) سقط فى «ب».

أو نقول: التعلق أمر نسبى عدمى، والتحدد والحدوث فيه؛ فلا يلزم من ذلك حدوث الصفة القديمة.

أما قوله: «التعليل فى هذه الصورة يتضمن معنى ترتيب الحكم على السبب، بمعنى: أنه لم يكن قبل ذلك، ثم حصل عقيبه»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «انعقد النكاح محل الوطاء»:

قلنا: المرّف سبب موجب للمعرفة، والترتيب حاصل بينهما.

أو نقول: الحادث تعلق [١٦/أ] الخطاب، والخطاب قديم؛ كما قررناه<sup>(١)</sup>، وتعليل الحادث بالحادث جائز.

وأما الدلوك، فمعناه: أن الله تعالى جعله علامة يستدل بها على تعلق الخطاب القديم بأفعالنا، وجاز أن يكون<sup>(٢)</sup> الحادث علامة دالة على ذلك، ولا استحالة فيه؛ فليفهم [كذا]<sup>(٣)</sup>.

وأما قوله: «صيورته مأموراً بالصلاة حكم شرعى مترتب على الدلوك الحادث»:

قلنا: ممنوع؛ بل معرفة كونه مأموراً مترتبة على الدلوك، أو نقول: ذات الأمر قديم، وتعلّقه حادث، والدلوك سبب حادث، ولا بدع فى كون الحادث سبباً للحادث.

أما قوله: «إذا قال الشارع: إذا انعقد العقد على صفة كذا، فقد أذنت للعاقد فى الانتفاع بالمعقود [عليه]<sup>(٤)</sup>؛ فههنا أمران:

أحدهما: الإذن فى الانتفاع بالمعقود عليه.

وثانيهما: تقييد ذلك الإذن بزمان مخصوص مترتباً على وقوع العقد بصفة مخصوصة، وكل ذلك صادر من الشارع، والإباحة هو الأمر الأول.

(١) فى «ب»: قدرناه.

(٢) فى «أ»: كون.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

وأما الأمر الثاني، فليس عين الإباحة، بل جعل العقد بصفة كذا سبباً للإباحة، وذلك خارج عما ذكرتموه من الاقتضاء، أو التخيير»:

قلنا: حاصل ذلك يعود إلى إباحة مخصوصة بصفة مخصوصة تعلم بأمر متقدّم؛ كالدلوك، ولا إشكال عليه.

قوله: «الشارع أوجب على الولي عقيب صدور الإتلاف من الصبي أن يخرج من مال الصبي قدرًا مخصوصًا، وفي ذلك اعتبار فعل الصبي ضرورة جعله، سبباً لإخراج المال من ملكه؛ فهذا حكم شرعي خارج عما حددتموه»:

قلنا: المراد بذلك أن الخطاب يتوجه على الولي بإخراج قدر من مال الصبي، ويعلم توجه ذلك الخطاب إليه بالإتلاف الصادر من الصبي؛ فالإتلاف من الصبي كالدلوك في نصبهما علامة.

أما قوله: «الحكم الشرعي المذكور ههنا: إما أن يكون شرحًا لما استعمله في أصول الفقه أو في الفقه... إلى آخره»:

قلنا: هو شرح لما<sup>(١)</sup> استعمله في أصول الفقه.

قوله: «يلزم من ذلك كون أصول الفقه فقهاً»:

قلنا: ذلك ممنوع؛ وذلك لأنه صار حد أصول الفقه هكذا: أصول الفقه مجموع ما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إلى العلم أو الظن بالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين؛ على سبيل الإجمال: اقتضاء، أو تخييراً.

ومن المعلوم: أن ذلك لا يصدق على الفقه؛ فاندفع ما ذكره.

والجواب عن قوله: «لا حكم للأشياء قبل الشرع؛ فيكون الحكم الشرعي حادثاً» هو: أنا نمنع أن لا حكم قبل الشرع، بل لا يعلم؛ وهذا هو المختار عندنا.

والجواب عن السابع: أنا لا نسلم أن كلام الله واحد، والدليل الذي يذكره أصحابنا على ذلك ضعيف جداً. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الأحكام متعددة.

قوله: «إن الأحكام متعددة<sup>(٢)</sup> بتعدد غلبات الظنون»:

(١) في «أ»: ما.

(٢) في «أ»: هي متعددة.

قلنا: لا نسلم، وفساد [١٦/ب] هذا الكلام ظاهر جداً؛ وهذا لأننا ما جعلنا الأحكام الشرعية عين<sup>(١)</sup> غلبات الظنون، بل قلنا: «الأحكام الشرعية تعلم مرة، وتغلب على الظن في بعض المواضع».

فحكم الله تعالى غالب على الظن؛ لأن غلبة الظن بالحكم هو نفس الحكم الشرعي؛ وهذا واضح.

وعن التاسع: أنا نمنع تجدد صفة وجودية لكلامه القديم؛ وهذا لأنه لم يتجدد سوى التعلق بالمكلف، ولا نسلم أن التعلق أمر وجودي.

وأما قوله: «هو نقيض اللا تعلق»:

قلنا: سنين ضعف هذه الطريقة، إن شاء الله تعالى.

قال المصنف: فَإِنْ قِيلَ: هَذَا التَّعْرِيفُ فَاسِدٌ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ خَطَابُهُ، وَخِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى كَلَامُهُ، وَكَلَامُهُ عِنْدَكُمْ قَدِيمٌ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ قَدِيمًا؛ وَهَذَا بَاطِلٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ حَلَّ الوَطْءِ فِي الْمَنْكُوحَةِ وَحُرْمَتُهُ فِي الْأَجْنَبِيَّةِ صِفَةُ فِعْلِ الْعَبْدِ؛ وَهَذَا يُقَالُ: هَذَا الوَطْءُ حَلَالٌ أَوْ حَرَامٌ، وَفِعْلُ الْعَبْدِ مُحَدَّثٌ، وَصِفَةُ الْمُحَدَّثِ لَا تَكُونُ قَدِيمَةً.

الثَّانِي: أَنَّهُ يُقَالُ: «هَذِهِ الْمَرْأَةُ حَلَّتْ لِرَازِدٍ، بَعْدَمَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ»؛ وَهَذَا مُشْعِرٌ بِمُحْدُوثِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ.

الثَّالِثُ: أَنَا نَقُولُ: الْمُقْتَضَى لِجِلِّ الوَطْءِ هُوَ النِّكَاحُ، أَوْ مِلْكُ الْيَمِينِ، وَمَا كَانَ مُعْلَلًا بِأَمْرٍ حَادِثٍ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا؛ فَثَبَّتْ: أَنَّ الْحُكْمَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا، وَالخِطَابُ قَدِيمٌ؛ فَالْحُكْمُ لَا يَكُونُ عَيْنَ الخِطَابِ.

وَأَيُّهَا: أَنَّ بَعْضَ الْأَحْكَامِ خَارِجٌ عَنِ هَذَا الْحَدِّ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ: سَبِيًّا، وَشَرْطًا، وَمَانِعًا، وَصَحِيحًا، وَفَاسِدًا.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ قَدْ يَوْجَدُ فِي غَيْرِ الْمُكَلَّفِ؛ وَذَلِكَ كَجَعْلِ إِتْلَافِ الصَّبِيِّ سَبَبًا لَوْجُوبِ الضَّمَانِ، وَجَعْلِ الدُّلُوكِ سَبَبًا لَوْجُوبِ الصَّلَاةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّكَ أَدْخَلْتَ كَلِمَةَ «أَوْ» فِي الْحَدِّ، وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّهَا لِلتَّرِيدِ، وَالْحَدُّ لِلإِيضَاحِ؛ وَبَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ.

وَالجَوَابُ:

قَوْلُهُ: «الْحِلُّ وَالْحُرْمَةُ مِنْ صِفَاتِ الأَفْعَالِ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ عِنْدَنَا لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الفِعْلِ حَلَالًا إِلَّا مُحَرَّرُ كَوْنِهِ مَقُولًا فِيهِ: «رَفَعْتُ الحَرَجَ عَنِ فَاعِلِهِ»، وَلَا مَعْنَى لِكَوْنِهِ حَرَامًا إِلَّا كَوْنُهُ مَقُولًا فِيهِ: «لَوْ فَعَلْتَهُ، لَعَاقَبْتِكَ»؛ فَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ قَوْلُهُ، وَالفِعْلُ مُتَعَلِّقُ القَوْلِ، وَلَيْسَ لِمُتَعَلِّقِ القَوْلِ صِفَةٌ؛ وَإِلَّا لَحَصَلَ لِلْمَعْدُومِ صِفَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ؛ بِكَوْنِهِ مَذْكُورًا، وَخَبِيرًا عَنْهُ، وَمُسَمًّى بِالإِسْمِ المَخْصُوصِ.

قَوْلُهُ: إِنَا نَقُولُ: «هَذِهِ المَرَأَةُ حَلَّتْ لِرَيدٍ، بَعْدَمَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ»:

قُلْنَا: حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ قَوْلُهُ فِي الأَزْلِ: «أَذِنْتُ لِرَجُلٍ الفُلَانِيِّ حِينَ وُجُودِهِ فِي كَذَا»؛ فَحُكْمُهُ قَدِيمٌ، وَمُتَعَلِّقُ حُكْمِهِ مُحَدَّثٌ.

قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ يُعَلَّلُ بِالأَسْبَابِ»:

قُلْنَا: المُرَادُ مِنَ السَّبَبِ عِنْدَنَا: المَعْرِفُ لا المَوْجِبُ.

قَوْلُهُ: «هَذَا التَّحْدِيدُ يُخْرِجُ عَنْهُ الشَّيْءَ: سَبَبًا، وَشَرْطًا، [وَمَانِعًا]، وَصَحِيحًا وَفَاسِدًا»:

قُلْنَا: المُرَادُ مِنْ كَوْنِ الدُّلُوكِ سَبَبًا: أَنَا مَتَى شَاهَدْنَا الدُّلُوكَ، عَلِمْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالصَّلَاةِ؛ فَلَا مَعْنَى لِهُذِهِ السَّبَبِيَّةِ إِلَّا الإِيجَابُ.

وَإِذَا قُلْنَا: «هَذَا العَقْدُ صَحِيحٌ» لَمْ نَعْنِ بِهِ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ أَذِنَ لَهُ فِي الإِتِفَاعِ بِهِ؛ وَلَا مَعْنَى لِذَلِكَ إِلَّا الإِبَاحَةَ.

قَوْلُهُ: «هَذَا التَّحْدِيدُ يُخْرِجُ عَنْهُ إِتْلَافُ الصَّبِيِّ، وَدُلُوكُ الشَّمْسِ»:

قُلْنَا: مَعْنَى قَوْلِنَا: «إِتْلَافُ الصَّبِيِّ سَبَبٌ لَوْجُوبِ الضَّمَانِ...»: أَنَّ الوَلِيَّ مُكَلَّفٌ



بِإِحْرَاجِ الضَّمَانِ مِنْ مَالِهِ، وَالرَّجُلُ مُكَلَّفٌ بِأَدَاءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الدُّلُوكِ.  
قَوْلُهُ: «كَلِمَةٌ أَوْ» لِلتَّرْدِيدِ:

قُلْنَا: مُرَادُنَا: أَنَّ مَا وَقَعَ عَلَى أَحَدٍ هَذِهِ الْوُجُوهُ، كَانَ حُكْمًا؛ وَإِلَّا فَلَا.

الشرح: اعلم: أن هذه الأسئلة واضحة، ولكن لا بد من التنبية على ما يحتاج في الكشف عنها، فنقول: اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في الحكم الشرعي: فذهبت الأشاعرة: إلى أنه قديم؛ بناء على أن ذلك هو الخطاب الذي هو عبارة عن المعنى القائم بالذات؛ وذلك قديم. وذهبت المعتزلة: إلى أنه حادث؛ وذلك بناء منهم على أصلهم، وهو أنه لا معنى لكلام الله<sup>(١)</sup> إلا الألفاظ الدالة على المعاني؛ وهي حادث؛ فحكم الله

(١) كلام الله صفة أزلية قديمة قائمة بذاته عز وجل منافية للسكوت والآفة كما في الحرس ليست من جنس الأصوات والحروف بل هو سبحانه بها أمر ناهٍ يدل عليها بالعبارات أو الكتابة أو الإشارة. فتلک الصفة واحدة في ذاتها، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها، كما إذا ذكر الله عز وجل بالسنة مختلفة، فالصفة: هي الأمر القائم بالغير، فهو جنس في التعريف أو كالجنس بناء على النزاع في المفهومات الاصطلاحية هل هي حدود أو رسوم.

الأول: مبنى على أنها وإن كان أمرا اصطلاحيا طارئا على المعنى اللغوي للكلام، حيث إن الكلام في اللغة القول. يقال: أتى بكلام طيب، أى قول: إلا أنه ليست وراء ما اصطلاح عليه المصطلح أمر آخر. فذلك الذي ذكر في تعريف تلك الصفة هو ذاتياتها بحسب الاصطلاح. الثاني: مبنى على أن لها قبل المعنى الاصطلاحى معنى وضع الواضع اللفظ ليبدل عليه. فذلك المعنى ثان بعد أول، فهو عارض والتعريف بالعوارض رسم. أما بعض المحققين فقد حزم بأنها رسوم، لأن الاطلاع على ذاتيات تلك الصفات غير ممكن. والحد ما تركب من الذاتيات: الجنس والفصل.

وحيث إن الذاتيات لم يطلع عليها فلا تكون إلا رسوما، لأنها بخواص هذه الصفات فحسب وذلك لأن الخواص مأخوذة في تعريف الصفات: حيث أخذ في تعريف صفة الكلام أنها تتعلق دلالة. وفي تعريف صفة القدرة أنها تتعلق تعلق تأثير. وعلى ذلك: فصفة تشمل الصفة القديمة والحادثة. قديمة: فصل أو كالفصل مخرج لغير الصفة القديمة. وهو الصفة الحادثة. أما الأقوال فى القديم والأزلى فهي ثلاثة:

الأول: القديم الذى لا ابتداء لوجوده. والأزلى ما لا أول له عديا كان أو وجوديا. فكل قديم أزلى ولا عكس.

الثانى: القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده والأزلى ما لا أول له عديا كان أو وجوديا، قائما بنفسه أو غيره.

=الثالث: القديم والأزلي: ما لا أول له، عدميا كان أو وجوديا قائما بنفسه أو لا. فعلى الأولى: الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية: وذلك بخلاف ذات الله عز وجل والصفات الثبوتية فإنها توصف بالقدم والأزلية. وعلى الثاني: الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية وذلك بخلاف ذاته - عز وجل - فإنها توصف بكل منهما. وعلى الثالث: كل من الذات والصفات مطلقا يوصف بالقدم والأزلية. فالقديم في التعريف صحيح على الرأى الأول والثالث وذلك بخلافه على الثاني قائمة بذاته. وأيضا فللقيام معنيان: قيام: بمعنى التبعية في التحيز كما في العرض بالنسبة لجوهره وليس قيام صفة الله عز وجل بذاته على هذا النحو حيث لا تحيز للذات حتى تتبعها الصفة فيه. وقيام: بمعنى آخر هو اختصاص الناعت بالمنعوت وهو المراد بقيام الصفة بذاته عز وجل: ليس بحرف ولا صوت: لأنه معنى نفسى، وتلك أعراض مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، إذ امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بدهى، خلافا لمذهب الحنابلة والحشوية والكرامية القائلين بأن كلامه منتظم من كلمات قائمة بذاته عز وجل قديم عند الحنابلة حادث عند الكرامية.

منافية للسكوت والآفة: السكوت عدم التكلم مع القدرة عليه. والآفة: عدم مطاوعة الآلة، إما بحسب الفطرة كما فى الحرس. أو من جهة ضعفها كما فى الطفولية.

ولقائل أن يقول: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى، حيث السكوت والحرس إنما ينافيان التلفظ ويجاب بأن المراد بالسكوت والآفة الباطنيان، بالأى يريد فى نفسه الكلام، أو لا يقدر عليه. ويتلخص فى أنه كما أن الكلام لفظى ونفسى، كذلك ضده وهو السكوت والحرس: لفظى وباطنى، والمراد الثانى منهما حيث أريد بالكلام الكلام النفسى، فالله منزّه عن الاتصاف بالحرس والآفة.

هو بها أمر ناه: فهو صفة واحدة تتكرر بحسب التعلقات. فالكلام باعتبار تعلقه بشىء خيرا، وبآخر أمرا أو نهيا. وبهذا يخرج العلم والقدرة. وهكذا سائر الصفات الوجودية غير الكلام لأنه لا أمر ولا نهى بواحدة منها. أما غير الأشاعرة فيقولون: الكلام هو اللفظ المنتظم من الحروف والأصوات وينفون الصفة النفسية. وهم فى ذلك قد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: كلامه ألفاظ قائمة بذاته وهى قديمة. وهم بعض الحنابلة أو حادثة وهم الكرامية. والفريق الثانى: يقول كلام الله ألفاظ قائمة بالغير وهم المعتزلة. فالحنابلة يعرفونه: بأنه المؤلف من الكلمات القديمة القائمة بذاته تعالى.

والكرامية يعرفونه: بأنه هو المؤلف من الكلمات الحادثة القائمة بذاته تعالى. وحيث إن المعتزلة لم يعرفوه بالصفة النفسية فليس عندهم سوى الألفاظ وهى حادثة، لأنها مرتبة، ويستحيل قيام الحادث بالقديم.

= فهم يقولون: إن كلامه عز وجل ألفاظ قائمة بغيره. فهم يتحوزون بمتكلم عن موحد وخالق للكلام. وعليه فالمعتزلة لا يثبتون كلاما لله، لا نفسيا، كما أثبتته الأشاعرة ولا لفظيا قديما لأن الألفاظ مرتبة والترتيب حادث. ولا لفظيا حادثا كما قالت الكرامية، بل يثبتون كلاما لا على أنه متصف به، بل على أنه مخلوق قائم بغيره.

فالكلام عند المعتزلة هو المؤلف من الكلمات المسموعة الحادثة القائمة بغير الذات وهم بذلك خالفوا جميع الفرق.

أما أدلة الأشاعرة: استدلت الأشاعرة على قدم كلام الله عز وجل، وكونه نفسيا بوجوه: الدليل الأول من جهة اللغة: من أن الكلام عندهم صفة نفسية قديمة قائمة بذاته تعالى. فالمتكلم في اللغة من قام به الكلام، لا من أوجده في غيره. كما قالت المعتزلة، لامتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به: إذ من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا لغة، فلا يسمى الله متكلما بخلق الكلام في غيره كما قالت المعتزلة: من أن المتكلم من أوجد الكلام في غيره.

أما باقى الفرق: من حنابلة وحشوية وأشاعرة وكرامية، لا يتنافى مدعاهم مع مدلول متكلم فى اللغة على رأى العنسد: لأنهم جميعا يقولون: المتكلم من قام به الكلام، فلهذا نحتاج فى إثبات مدعى الأشاعرة الخاص وهو الصفة النفسية. إلى إبطال قدم اللفظ وقيامه بذاته عز وجل وهو ظاهر البطلان. لأن جعل المرتب الذى تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض قديماً، مفض إلى التناقض لاستدعاء الترتيب أولية وحدوثا. واستدعاء الوصف بالقدم عدم أوليته. وأما بطلان قيام الحادث بذات الله عز وجل فظاهر أيضا. فلم يبق لكونه متكلماً، مع ملاحظة اللغة، وبطالان قيام لفظ قديم أو حادث بذاته عز وجل سوى أن له صفة نفسية. وهو مدعى الأشاعرة.

فإن قيل: من جهة المعتزلة: لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى: لأنه لا بقاء له، ولا اجتماع لأجزائه حتى يقوم بشيء قلنا: صحة الإطلاق مبنية على أن المعتز فى اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاءه، لاسيما فى الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.

وإن قيل من جهة الحنابلة ومن تابعهم: إن المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الأجزاء بل دفعياً كالقائم بنفس الحافظ. كالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش.

قلنا: الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة أو المنقوشة بأشكال الكتابة، لأنها ليست كلاماً على الحقيقة. والترتيب المستدعى للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة.

الثانى من ناحية العقل: لو لم يتصف الله عز وجل بالكلام لاتصف بضده وهو محال فبطل ما أدى إليه وهو عدم الاتصاف، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو الاتصاف.

=أما الملازمة: فدليلها أن القابل للشيء إنما يتصف به أو بضده، والله عز وجل قابل لأنه حتى وأما بطلان التالي: فلأن ضد هذه الصفة نقص وكل نقص عليه محال لأنه يستلزم احتياجه عز وجل إلى من يكلمه، بأن يدفع هذا النقص عنه، وهو بين البطلان. وأيضا: لو اتصف بالنقص لكان بعض المخلوقين أكمل منه لسلامة كثير منهم عن تلك النقائص. وقد اعترض على هذا الدليل من ناحيتين على الملازمة: بأن اتصاف الذات بصفة أو ضدها متوقف على تصور تلك الذات بالكنه، وحقيقة ذات الله عز وجل ليست معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله. وعلى بطلان التالي بإبطال دليله وهو أننا لا نسلم أن الضد نقص لأنكم بنيتموه على الكمال والنقص في الشاهد ولا يلزم من كون الصفة نقصا في حق الشاهد، أن يكون كذلك في حق الغائب، لأنه قياس مع الفارق، لأن الزوجة والولد كمال في حق الشاهد، نقص في حق الغائب.

الثالث: كلام المتكلم إما أن يكون اسما للمنتظم من الحروف والأصوات الدالة بالوضع، وإما أن يكون اسما للمعنى القائم بالنفس، فإن الأول فلا يخلو إما أن يكون لكلام الله عز وجل معنى في نفسه أم لا، فإن لم يكن له معنى فلا يكون أمرا ولا ناهيا، لأن من قال لغيره: افعل كذا، ولا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه لا يكون أمرا ولا ناهيا، بل يكون عابثا. وإن كان له معنى في نفسه فذلك هو الذي يراد بثبوته ويعبر عنه بكلام النفس.

وإن كان الثاني وهو أن الكلام اسم للمعنى القائم بالنفس فذلك هو المطلوب، غير أنه لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا، لا جائز أن يكون حادثا، وإلا كان الله عز وجل محلا للحوادث، وهو محال للأدلة التي أقيمت على ذلك. فلم يبق إلا أن يكون قديما.

وهذا الدليل وإن أثبت معنى نفسيا وأبطل كون الكلام ألفاظا قائمة بذاته عز وجل فلم يثبت به أن هذا المعنى النفسى غير العلم والإرادة، فللمعتزلة أن يعترضوا عليه من هذه الجهة. «الكلام على أدلة المعتزلة»

وقبل أن نشرع فيها نمهد لذلك فنقول: إن ما تقوله المعتزلة في كلام الله عز وجل. وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعانى المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته عز وجل، نقول به نحن، ولا خلاف بيننا وبينهم في ذلك كما مر، وما نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات هم ينكرون ثبوته، ولو سلموا، لم ينفوا قدمه الذى تدعيه فى كلامه عز وجل فصار محل النزاع بيننا وبينهم إثبات المعنى النفسى ونفيه. وإذن فالأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة للحنايلة القائلين بقديم الألفاظ. وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل الخلاف وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بلا تقييد باللفظى أو النفسى فحيث يمكن حملة على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا، إلا أن يدللوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة، وحينئذ يفيدهم هذا لأنه على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه الألفاظ والعبارات، ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان، فلا تكون-

= لهم حجة أيضا فى تلك الأدلة المطلقة. لكننا نذكر أدلتهم ثم نجيب عنها فنقول: لقد ذهبت هذه الطائفة على نفي الكلام النفسى القديم واستدلّت بأدلة معقولة ومنقولة.

أما أدلتهم المعقولة فدليلان: الدليل الأول: لو كان كلامه عز وجل نفسيا قديما للزم وجود أمر بلا مأمور ونهى بدون منهى، وهكذا بقية الأنواع، والثالى باطل فبطل المقدم.

أما دليل الملازمة: هو أن للكلام النفسى أنواعا: أمرا ونهيا، وخيرا، وغير ذلك، وهى قديمة، إذ الأنواع كالجنس فى القدم والحدوث. والقطعى بأنه لا مأمور ولا منهى فى الأزلى. وأما بطلان الثالى فواضح لما يلزم عليه من السفه وهو محال على الله.

والجواب عن هذا الدليل: هو أنكم بنيتموه على أن للكلام القديم فى الأزلى أنواعا وهو غير مجمع عليه من الأشاعرة، فقد خالف ابن سعيد فى ذلك وقال إنه فى الأزلى واحد، وإنما يصير متصفا بالأنواع المذكورة فيما لا يزل.

فإن قيل: عدم تنوعه فى الأزلى إلى الخمسة يستدعى وجود الجنس بدون واحد من أنواعه، وذلك محال: لأنه لا وجود للجنس إلا فى واحد منها.

قلنا: ذلك مسلم فى أنواع حقيقته لا تكون باعتبار التعلق، أما الأنواع التى تكون بحسب التعلق فغير مسلم. وما معنا من هذا القبيل، فهى أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها أو معها.

وعليه فالكلام الأزلى ليس جنسا حقيقيا، بل هو أمر واحد تعرض له الإضافات، وله أسماء بحسب كل إضافة نوعية. فإذا تعلق بالفعل على وجه يثاب عليه الفاعل ويعاقب عليه التارك يسمى أمرا. وهكذا الأربعة الباقية. فليست له أنواع وليس هو جنسا على الحقيقة.

وهناك جواب آخر عن الدليل: وهو أن ما ذكر من استدعاء الأمر والنهى مخاطبا وإن سلم فى الأمر والنهى اللفظيتين إلا أنه غير مسلم فى الأمر والنهى النفسيتين إذ يكفى فيهما مخاطب ولو تنزيلا.

وأىضا يجاب عن هذا الدليل بجواب ثالث: وهو إنما يلزم السفه لو خوطب المعلوم وأمر فى عدمه، أما على تقدير وجوده بأن يكون الطلب ممن سيوجد كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى لم يوجد، وكما فى خطاب النبى ﷺ إلى كل مكلف يولد إلى يوم القيامة فلا سفه. فحاصل هذا الدليل أنه مبني عند الخصم على التنوع، ومن الأشاعرة من لا يسلمه كابن سعيد. وعلى فرض التسليم فاستدعاء المأمور فى اللفظى دون النفسى.

وعلى تسليم استدعاء النفسى مخاطبا فإن أريد وجود المخاطب بالفعل فى الأزلى فذلك لاستدعاء غير مسلم.

وإن أريد وجود المخاطب وجودا عقليا على معنى أنه يتعلق بالمعدوم فى حال العدم خطاب يفهمه ويقوم بالامتثال به بعد وجوده مستجمعا لشروط التكليف فالاستدعاء مسلم والعبث ممنوع.

=الدليل الثانى: لو كان كلامه عز وجل قديما لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات ولكن استواء نسبته إلى جميع المتعلقات باطل. فبطل ما أدى إليه.

بيان الملازمة: أن الكلام كالعلم فى أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته، وكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به فكذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به حيث إن الأشاعرة القائلين بالكلام النفسى نفوا أن يكون للفعل فى ذاته حسن أو قبح بل حسنه وقبحه من الشرع فلو أمر بما نهى عنه. أو نهى عما أمر به. لا تغلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وعلى ما ذكر يلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها.

وأما بطلان التالى فواضح لما يلزم عليه من كون الفعل مأمورا به منها عنه وهو محال لأن الأمر يستدعى تحصيل الفعل ليثاب عليه. والنهى يقتضى ترك الفعل ليثاب على الترك.

فتتجىة الأمر الإثابة على الفعل. ونتيجة النهى عدم الإثابة على الفعل بل العقاب عليه وبين الإثابة واللاإثابة تناقض. وبين الإثابة والعقاب تنافر أيضا. لأنه جمع بين الشىء والأخص من نقيضه وكلاهما محال. والجواب عن هذا الدليل أن الشىء القديم الصالح للأمر المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض. كالقدرة فإنها تتعلق ببعض ما تعلقت به الإرادة دون ما لم تتعلق به.

فإن قيل مخصص القدرة هو الإرادة. فلا بد للكلام أيضا من مخصص. ويعود الكلام إليه فيلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون بعض آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل.

أما الأدلة النقلية فمن وجوه: الوجه الأول: القرآن ذكر وهو محدث لقوله عز وجل ﴿وهذا ذكر مبارك﴾ وقوله عز وجل ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ مع قوله ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ فإنهما يدلان على أن الذكر محدث وهو القرآن فيكون محدثا ويكون معنى الإتيان ما يأتيهم من طائفة من القرآن نازلة تذكرهم أكمل تذكير وتبين لهم أتم تبين.

وقوله عز وجل: من ربهم لا ابتداء الغاية متعلقة بيأتيهم أو محذوف هو صفة لذكر وأيما ما كان ففيه دلالة على فضله وشرفه.

وهو عربى لقوله تعالى ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ومنزل على النبى عليه الصلاة والسلام بشهادة النص والإجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله عز وجل بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له، وقد روى أن الله عز وجل أنزل القرآن دفعة واحدة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة ثم نزل منها بلسان جبريل عليه السلام إلى المصطفى عليه الصلاة والسلام شيئا فشيئا بحسب المصالح، فإن قيل: المكتوب فى المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى.

قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائية. نعم المثبت فى المصحف هو الصور والأشكال. فإن قيل: القديم دائم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص

= قلنا: معناه أن يدعو العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة. الوجه الثاني: قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كُنْ فيكون.

فقوله كُنْ وهو قسم من أقسام الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءا له. فيكون حاصله قبل وجود الشيء بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث. وبخاصة إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال.

وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالاته على الحدوث فإن قيل: وقوع كلمة كُنْ عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى أى ليس قولنا لشئ مما نقصد إيجاداه وإحداثه كما في قوله ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى» يقتضى قدمها إذ لو كانت حادثة لوقعت بكلمة كُنْ أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الإيجاز فلا دلالة فيه على حدوث كُنْ.

قلنا: حقيقته أن ليس قولنا لشئ من الأشياء عن تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول كل شئ.

الوجه الثالث: قوله عز وجل ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ وإذ ظرف زمان ماضٍ فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين محدث أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلأن الانتقال في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه.

الوجه الرابع: قوله عز وجل: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.

وقال ابن عباس رضوان الله عنه: ﴿أَحْكَمْتُ﴾ أى لم ينتسخ بكتاب كما نسخت الشرائع به ثم فصلت ﴿بينت بالأحكام والحلال والحرام.

وكذا قوله عز وجل ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ يدل على أن كلامه عز وجل قد يكون عربيا تارة وعربيا أخرى، وذلك دليل حدوثه.

ودلالة الآية الكريمة على أن كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهرة: فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك.

وأما دلالاته على أنه قد يكون عربيا تارة أخرى فيضم إليه أن التوراة أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عربيا فإن المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغيير.

الوجه الخامس: قوله عز وجل: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا: لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا.

الوجه السادس: أن القرآن معجز إجماعا ويجب مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها. وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها، بل يكون قديما

سابقا عليها. فلا اختصاص له به وتصديقه.

=الوجه السابع: أن القرآن موصوف بكونه منزلا وتنزيلا، وذلك يوجب حدوثه: لاستحالة الانتقال بالإتزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى، إذ لا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته عز وجل بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضا لا يزول عن محله، لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ بذلك بالنزول ولو مجازا.

الوجه الثامن: قوله ﷺ فى دعائه «يا رب القرآن العظيم يا رب طه ويس» فالقرآن مربوب كلا ذوبعضا والمربوب محدث اتفاقا.

الوجه التاسع: أنه عز وجل أخبر بلفظ الماضى نحو ﴿وإنا أنزلناه﴾ ﴿إنا أرسلناه﴾ ولا شك أنه لا إرسال ولا إتزال فى الأزلى، فلو كان كلامه قديما لكان كذبا: لأنه إخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزلى.

الوجه العاشر: النسخ حق بإجماع الأمة ووقع فى القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شىء منهما يتصور فى القديم لأن ما ثبت قدمه استحاله عدمه وللحنابلة أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته وقد جعل الإمام الرازى هذين الدليلين فى الأربعين من الأدلة العقلية. واختار السيد الشريف أنهما من الأدلة النقلية، والحق ما اختاره.

وقد أجاب الأشاعرة: عن جميع هذه الأدلة بأنها إن دلت على شىء الحدوث. فإنما تدل على حدوث اللفظ. ونحن فى تحرير محل الخلاف أوضحنا أنه لا نزاع بين الأشاعرة وغيرهم من الطوائف فى حدوث اللفظ وإنما النزاع بينهم فى الكلام النفسى القديم فجميع الأدلة التى ذكرت أدلة فى غير محل النزاع على أن هذه الأدلة وإن أثبتت حدوث الكلام اللفظى فهى ترد دعوى الحنابلة والحشوية. والعضد، حيث ذهبوا إلى قدم اللفظ مع قيامه بذات الله عز وجل.

والأشاعرة يوافقون المعتزلة فى إقامة الأدلة المذكورة فى وجه هؤلاء ومن الوجوه التى استدلت بها المعتزلة على أن كلام الله عز وجل ليس بأزلى قولهم لو كان أزليا للزم الكذب فى أخباره. والكذب فى أخباره محال لأن الأخبار بطريق الماضى كثير فى كلام الله عز وجل كقوله: ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ وقال ﴿وعصى فرعون الرسول﴾ وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة. ولا يتصور السبق على الأزلى فتعين الكذب. ودليل بطلان التالى فإلجماع العقلاء على أن الكذب نقص لما فيه من العجز والعبث.

والجواب عن هذا الدليل: بأن أخبار الله عز وجل لا تتصف فى الأزلى بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان. وإنما تتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات. فيقال قام بذات الله عز وجل إخبار عن إرسال نوح مطلقا، وذلك الإخبار موجود أزلا باق أبدا.

وقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه «إنا نرسل» وبعد الإرسال «إنا أرسلناه» فالتعبير فى لفظ الخير لا فى الإخبار القائم بالذات. كما تقول فى علمه عز وجل: أنه قائم بذاته أزلا، العلم بأن نوحا مرسل. وهذا العلم باق أبداً فقبل وجوده عرف أنه سيوجد ويرسل. وبعد وجوده علم أنه وجد وأرسل والتغير فى المعلوم لا فى العلم.



عبارة عن ذلك المعنى الحادث. فالحد الذي ذكره المصنّف على مقتضى رأى الأشاعرة دون المعتزلة؛ فأورد المعتزلة على الحد هذه<sup>(١)</sup> الأسئلة؛ بناء على أصلهم: أن حكم الله هو الكلام الحادث؛ فلا يكون الحكم الشرعي قديماً.

أما الوجه الأول: فظاهر؛ وذلك لأن الحكم الشرعي إذا كان عبارة عن الخطاب [١٧/أ] القديم القائم بالذات، يلزم قدم الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup> بالضرورة، وحاصله: شرطية

= وأقوى دليل استدلت به المعتزلة قولهم: قد اتفق على أن القرآن الكريم اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا. فهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن مسموع بالأذان ولا شك أن هذه أمور تدل على حدوثه.

والجواب عن هذا الدليل: أن القرآن الذى هو كلام الله عز وجل المكتوب في المصاحف بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه المحفوظ في القلوب المسموع بحروف ملفوظة غير حال في المصاحف والقلوب والألسنة والأذان بل هو معنى قديم قائم بذاته عز وجل يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال.

فالمرسوم بسمه الحوادث: إنما هو اللفظ الدال على المعنى القديم. ويقرب ما ذكرناه ما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم. ولا يلزم من ذلك كون حقيقة النار صوتا وحرفا؛ وذلك لأن للشيء وجودا فى الأعيان ووجودا فى الأذهان والمراد به الوجود العلمى.

حيث لا يقول المعتزلة بالوجود الذهني. ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة والعبارة تدل على ما فى الأذهان وما فى الأذهان يدل على ما فى الأعيان. فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، نحو القرآن غير مخلوق. فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج، والمراد بحقيقته الموجودة فى الخارج، أن الملفوظ فى هذه الصورة ذاته من غير ملاحظة ما يدل عليه، إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة.

ذلك بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث لأنه لا بد فيه من ملاحظة ما يزال عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية.

وحيث يوصف بما هو من لوازم الحداثات، فالمراد به الألفاظ المنظومة وذلك كما فى قولنا قرأت نصف القرآن الكريم أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن الكريم، أو الأشكال المنقوشة كما يقال: يحرم على المحدث مس القرآن قد يعترض على ما ذكر. بأنه مناف لما ذكره علماء الأصول من أن القرآن الكريم هو المكتوب فى المصاحف، وأنه اسم للنظم والمعنى جميعا.

والجواب عن غرضهم لما لم يكن متعلقا بالمعنى الأزلى بل هو متعلق بالألفاظ لأنها أدلة الأحكام الشرعية. عرفوه بأنه المكتوب فى المصاحف. المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفضيل طلبة فى الرؤية.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

جعلت جزء قياس استثنائي<sup>(١)</sup>؛ هكذا: لو كان الحكم الشرعي عبارة عن الخطاب، وهو كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى عندكم هو المعنى القائم بالذات، وهو قديم عندكم، يلزم بالضرورة قدم الحكم، فقد صحت الشرطية، واللازم باطل؛ لوجوه:

الأول: أن حل<sup>(٢)</sup> الوطاء في المنكوحه<sup>(٣)</sup>، وحرمة في الأجنبية - صفة فعل العبد؛

(١) عرف العلامة القزويني القياس بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. تقسيم القياس إلى افتراضي واستثنائي: هذا التقسيم باعتبار وضع النتيجة في القياس، فإن ذكرت النتيجة متفرقة في القياس؛ بأن يذكر جزؤها في مقدمة، وجزؤها الثاني في مقدمة كان القياس افتراضيا. وإن ذكرت النتيجة في القياس غير مفرقة؛ بأن كان ذكرها فيه على حالتها وهيئتها كان القياس استثنائيا. ومثل ذكرها فيه بحالتها ذكر نقيضها، وعلى كل فالنتيجة لا تكون مقدمة من مقدمتي القياس، وإنما تكون جزء مقدمة، فمثال الافتراضي: قولنا: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث؛ فالنتيجة العالم لا بد له من محدث، وقد ذكرت متفرقة في هذا القياس؛ لأن جزعها الأول أخذ في المقدمة الأولى، وجزعها الثاني أخذ في المقدمة الثانية. ومثال الاستثنائي: قولنا: لو كانت الشمس طالعة لكان الضوء موجودا، لكن الشمس طالعة فالنتيجة الضوء موجود، وهي مذكورة في هذا القياس بمادتها وصورتها، وإن كانت في القياس جزء قضية؛ لأنها فقدت النسبة التامة، فالضوء موجود حال ذكره في القياس جزء مقدمة، وحال ذكره في النتيجة قضية تامة، ومثال القياس الاستثنائي المشتمل على ذكر نقيض النتيجة، لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا، لكن النهار ليس موجودا؛ فالنتيجة الشمس ليست بطالعة، وهذه النتيجة ذكر نقيضها جزءا من المقدمة الأولى في هذا القياس.

وقول العلامة القزويني: إن النتيجة في القياس الاستثنائي مذكورة فيه بالفعل، لا يريد بذلك أن تذكر قضية تامة في القياس كما هي في النتيجة، وإلا ناقض ذلك تعريفه المتقدم؛ لأن التعريف تضمن أن تكون النتيجة قولا آخر، أي: ليس عين القياس ولا مقدمة منه: نعم لا يريد بالذكر الفعلي ذلك، بل مراده أنها مذكورة بمادتها وصورتها في القياس، فهي جزء مقدمة لا مقدمة بتامها، فذكرها في القياس على الترتيب الذي في النتيجة، بخلاف ذكرها في الافتراضي؛ فإنها ذكرت مفرقة فيه. ثم إن القياس الافتراضي ينقسم إلى: حملي، وشرطي.

فالحملي: ما تركيب من الحمليات الصرفة، والشرطي لم يتركب من الحمليات الصرفة، والكلام على الافتراضي الحملي أبسط؛ لأن مجموع أجزائه أربعة؛ لأنه مركب من حمليتين كل منهما مشتملة على موضوع ومحمول، بخلاف الافتراضي الشرطي؛ فإن أجزائه كثيرة، وسمى القياس الذي ذكرت فيه النتيجة مفرقة افتراضيا؛ لافتران الحدود الثلاثة ببعضها؛ كما سمي القياس المشتمل على ذكر النتيجة أو نقيضها بالفعل استثنائيا؛ لاشتماله على أداة الاستثناء.

(٢) في «أ»: حد.

(٣) في «أ»: كحرمة.

لأنا نقول: هذا الوطاء حلال، وهذا الوطاء حرام، وكونهما صفة للفعل المنسوب إلى العبد صريح في هذا الكلام.

فعلم: أنهما صفتا<sup>(١)</sup> فعل العبد، وفعل العبد حادث قطعياً؛ ضرورة حدوث العبد وصفاته<sup>(٢)</sup> وأفعاله، وصفة الحادث يستحيل أن تكون قديمة؛ لأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف، وهو حادث، والمفتقر إلى الحادث أولى بالحدوث.

الثاني لبيان انتفاء اللازم: أنا نقول: «حلت هذه المرأة لزيد، بعد أن كانت محرمة» ومعنى ذلك: حلُّ وطئها بعد أن كان حراماً، وهذا ظاهر؛ لأن وطأها بالأمس مثلاً كان حراماً بالاتفاق لما كانت أجنبية، ثم إننا نحكم اليوم بحل وطئها؛ وذلك تصريح بالحدوث.

الوجه الثالث لبيان انتفاء اللازم: أنا نعلل الحل والحرمة والملك وغيرها بالأسباب الحادثة: فإننا نقول: حل الوطاء لحصول النكاح، وهو العقد الصحيح، وهو حادث قطعاً؛ وكذلك نقول: حصل الملك لتحقق العقد الصحيح؛ وكذلك نقول: انتقلت المنافع إلى المستأجر؛ لوجود عقد الإجارة، وهذه العقود حادثة جزماً، والمعلل بالحادث يستحيل أن يكون قديماً؛ وإلا يلزم تقدمه على علته المتقدمة على نفسه؛ فيلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وهو محال.

الوجه الثاني من الوجود الدالة على فساد التعريف: وهو أن بعض الأحكام خارج عن التعريف، فهو إذن غير جامع.

بيان الأول: وهو أن كل شيء شرطاً وسبباً ومانعاً خارج عن الحد المذكور؛ فإنه لا يصدق على السبب: «أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير».

وكذلك لا يصدق على الشرط والمانع: «أنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين»<sup>(٣)</sup>. فقد ظهر أن بعض الأحكام خارج عن الحد المذكور؛ فلا يكون جامعاً؛ فيلزم فساده.

الوجه الثالث من الوجوه الدالة على فساد التعريف: أن هذا الحد غير منعكس؛ فيكون فاسداً.

بيان الأول: أن الحكم الشرعي قد وجد في غير المكلف؛ وذلك كجعل إتلاف الصبي سبباً لوجود الضمان، وجعل دلوك الشمس سبباً لوجوب الصلاة، فقد وجد<sup>(٤)</sup>

(١) في وأه: صفة.

(٢) في وأه: وصفته.

(٣) سقط في وأه.

(٤) في وأه: وجه.

الحكم الشرعى، وليس هو الخطاب المتعلق [١٧/ب] بأفعال المكلفين؛ ضرورة أن الصبى غير مكلف.

وإذا لم يكن الحد منعكسًا، كان فاسدًا؛ ضرورة وجوب الانعكاس فى الحدود والرسوم.

الوجه الرابع من الوجوه الدالة على فسَادِ التعريف: أنه استعمل فيه كلمة «أو»؛ وذلك ظاهر حيث قال: «الاقضاء أو التخيير»، وكلمة «أو» للترديد، والحد للإيضاح، وبين التردد والإيضاح مبانة؛ فإنه يستحيل أن يكون ما فيه التردد موضِّحًا. والجواب عن هذه الأسئلة:

أما الأول: فقد أجاب بعضهم عنه: بأن حكم الله تعالى عندنا هو الخطاب المتعلق، والخطاب المتعلق حادث؛ ضرورة حدوث التعلق قبله؛ فيلزم حدوث الأحكام.

وهو فاسد؛ وذلك لأن عندنا الحكم الشرعى هو الخطاب القديم الأزلى، وهو فى الأزلى غير متعلق بالفعل، بل هو صالح لأن يكون متعلقًا؛ وذلك لا يجعله حادثًا؛ بل الجواب الصحيح ما ذكره فى الأصل، وهو أننا نمنع كَوْنِ الحكم الشرعى صفة لفعل العبد؛ وهذا لأنه لا معنى لكون الفعل حلالاً أو حراماً إلا كونه مقولاً فيه: «لو فعلت لعاقبتك».

فحكم الله تعالى قوله، وهو كلامه<sup>(١)</sup> الأزلى؛ فالفعل متعلق القول على هذا التفسير، وليس لمتعلق القول من القول صفة ثبوتية أصلاً؛ وذلك لأننا نقول: المعدوم مذکور ومخير عنه [بأنه] الممتنع؛ فإن الماهية المعدومة يصدق عليها أنها مذكورة ومخير عنها: بأن لا وجود لها، وأنها فى وجودها مفتقرة إلى السبب الموجد لها، فهى إذن تعلق بها القول، فلو كان لمتعلق القول من القول صفة ثبوتية، لاتصف المعدوم بصفة ثبوتية؛ ضرورة كونها موصوفة بالذكورية<sup>(٢)</sup> وغيرها، وهى من الصفات الوجودية. فاعلم: أن ما ذكرناه من الجواب منع للمقدمة القائلة: إن الحكم الشرعى صفة فعل العبد، وذكرنا سند المنع، فلا يتجه جواباً على هذا المنع إلا ذكر الدليل على كونه صفة للفعل الحادث، ولا سبيل لهم إلى ذلك؛ ولا يتجه منع<sup>(٣)</sup> سندا لمنع<sup>(٤)</sup>؛ فافهم ذلك.

(١) فى رأسه: كلام.

(٢) فى رأسه: بالذكورية.

(٣) فى رأسه: مع.

قال بعضهم: هذا الجواب ضعيف؛ وذلك لأنه يبقى الخطاب من قبيل خطاب الوضع والإخبار؛ فلا يبقى فيه تعلق بأفعال المكلفين.

وهذا فاسد لما بينا من معنى التعلق، فالخطاب المتعلق كونه مقولاً فيه: في الأزل كونه كذا. أما قوله: «حلت المرأة بعد أن كانت حراماً»:

قلنا: معنى كون الوطاء حلالاً: أن الله تعالى قال في الأزل: أذنت للرجل الفلاني حين وجوده، وصدور العقد بشرائطه منه للمرأة الفلانية في وطئها؛ فحكم الله تعالى هو كلامه الأزل، وتعلقه ومتعلقه حادثان<sup>(١)</sup>.

(٤) المنع أحد الطرق للمناظرة، ويطلق عليه اسم: (المانعة)، واسم: (المنع الحقيقي)، واسم: (المنافضة)، واسم: (التنقض التفصيلي).

ومعنى المنع طلب الدليل على ما يحتاج إلى استدلال - وهو التصديق النظري - وطلب التنبيه على ما يحتاج إليه - وهو التصديق البديهي الخفي.

ولا يكون المنع هنا لأصل الدعوى التي أقام المعلل الدليل عليها أو التنبيه عليها؛ وإنما يكون المنع هنا لمقدمة معينة من مقدمتي الدليل أو التنبيه؛ فإما أن يمنع السائل صغرى الدليل أو التنبيه، وإما أن يمنع كبرى الدليل أو التنبيه.

فإذا منع السائل صغرى المعلل وكبرى دليله معاً؛ في هذه الحالة يعترض بمنعين لا بمنع واحد. ومنع مقدمة معينة هو الأسلم لضبط المناظرة، وحين يستكمل المنع الأول مراحلها، فللسائل عندئذ أن يمنع المقدمة الأخرى.

ينظر ضوابط المعرفة ص ٤٢٧.

(١) اختلف المتكلمون في وصف كلام الله تعالى في الأزل بكونه أمراً ونهياً، وخيراً واستخباراً. فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى انقسامه في الأزل بحسب الاعتبار إلى هذه الأقسام الخمسة بسبب المتعلقات؛ بناء على أن التعلق أزلي عنده، وإن كان واحداً في ذاته فباعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خيراً، وباعتبار تعلقه بوجه مخصوص بشيء آخر يكون أمراً وهكذا باقى الأقسام، فإن اعترض بأن كلام الله تعالى على هذه الصفة إذا كان واحداً يكون غير معقول فإن قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مع قوله: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾، كيف يتحدان في الأزل لفظاً أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات.

فالحق أن الأمر مشكل إذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى. وأما إذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالأثر عن المؤثر فلا إشكال. وذهب ابن سعيد القطان من الأشاعرة، وطائفة من المتقدمين إلى أنه يوصف بهذه الأقسام فيما لا يزال حيث إن التعلق عندهم حادث.

وقد اعترض عليه بأنها أنواعه لا أقسامه فلا يوجد بدونها؛ إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن =

= شئ من أنواعه. وأجيب: يمنع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق.

ومعنى ذلك أنها ليست أنواعاً حقيقية له متى يلزم ما ذكرتم، بل هي أنواع اعتبارية حاصلة له بحسب التعلق، وعلى ذلك يجوز أن يوجد الجنس بدون تلك الأنواع ومعها أيضاً. وعليه فلا إشكال.

وبعض الأصحاب ذهب إلى القول بأنه كلام الله القائم بذاته تعالى خمس صفات مختلفة.

وذهب جماعة إلى أن الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المخصوص.

واعترض عليه: بأنه لو كان حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المخصوص - ليصح فيه عنه؛ بأن يقال: النظم المعجز كلام الله تعالى؛ إذ من أمارات المجاز صحة نفي إطلاق اللفظ على هذا المعنى المجازي.

والإجماع على خلافه: بل النفي كفر اتفاقاً فيما عدا البسمة في أوائل السور. فإن نافيها لا يكفر لقوة الشبهة في جانب كل من مثبت والنافي؛ ولذلك قال ابن الحاجب «في مختصره»: وقوة الشبه من الجانبين منعت التكفير. والحق في الإطلاق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث. ومعنى الإضافة لله تعالى على المعنى الأول كونه صفة له. وعلى الثانى، كونه من تأليفاته فلا يصح النفي أصلاً؛ لأنه حقيقة فيها. ولقد رأى بعض المتكلمين أن يكون ذلك المشترك لفظياً اتخذ لفظه وتعدد معناه ووضعه. وعليه، فاسم الكلام موضوع للنفسى بوضع، واللفظى بوضع آخر، ورأى بعض آخر كونه مشتركاً معنوياً مشككاً اتخذ لفظه ومعناه ووضعه وتعددت أفراده، فهو مع وحدة لفظه موضوع لقدر مشترك، وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك التعلق لفظياً أو نفسياً.

وأما كونه مشككاً؛ فلأنه في اللفظى. فثبت أنه مشترك، وانتفى كونه مجازاً.

واختلف أهل السنة في جواز سماع كلام الله تعالى. فذهب الأشعرى إلى أن ذات الكلام النفسى يسمع. وهذا ما اختاره كثير من المحققين؛ كالإمام الغزالي وغيره. وذهب الشيخ أبو منصور الماترىدى، وأبو إسحق الإسفرايينى إلى عدم سماعه، فلا يسمع إلا ما يدل عليه من الأصوات والحروف، وقد أقام كل واحد من الطرفين دليلاً على مدعاه.

أما دليل الأشعرى: فهو قياس سماع الكلام النفسى الذى ليس بحرف ولا صوت على رؤية ما ليس بلون ولا فى جهة. وهذا القياس ألزم به مخالفه من أهل السنة؛ لاتفاقهم جميعاً على جواز الرؤية، ووقوعها فى الآخرة، وتبعه فى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى.

وأما دليل الماترىدى وأبو إسحاق الإسفرايينى: فهو أن العادة تحيل سماع ما ليس بصوت، ويشهد لهما ظاهر قوله تعالى: ﴿نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾، إلا أنه لا يتحقق ما يصلح أن يكون معللاً للخلاف بينهما وبين الأشعرى؛ لأنه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلاً، فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسى، أو يفرض فى الاستحالة عادة، ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك =

= خرقاً للعادة. بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت.

فحقيقة الخلاف؛ إنما هو فى الواقع لموسى - عليه السلام - فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسى. والذى سمعه - عليه السلام - إنما هو اللفظ الدال على كلامه تعالى. وعند الأشعرى: أن موسى - عليه السلام - سمع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف؛ ولذلك اختص باسم الكليم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، والحمل على الإسناد الحقيقى ممكن، ولا موجب للعدول عنه. وبأن الخصم قائل برؤية ذاته من غير كيف ولا انحصار. فهو لا محالة يقول بإمكان سماع كلامه من غير لفظ يدل عليه. وعلى هذا يظهر وجه اختصاص موسى - عليه السلام - باسم الكليم؛ لأنه لو كان موسى - عليه السلام - قد سمع لفظاً كغيره لم يكن لتسميته بالكليم وجه.

وقال الماتريدي: إن الذى سمعه موسى - عليه الصلاة والسلام - صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، واختص باسم الكليم؛ لأن سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة؛ لأنه سماع بغير واسطة الكتاب والملك.

ولقد أخرج أحمد وغيره عن وهب: أن موسى - عليه الصلاة والسلام - لما اشتد عليه الهول نودى من الشجرة فقيل: «يا موسى» فأجاب سريعاً، وما يدرى من دعاه، وما كان سرعة إجابته إلا استثناساً بالأنس. فقال: لبيك مراراً، إنى لأسمع صوتك وأحس حسك، ولا أدرى مكانك. قال: أنا فوقك ومعك، وأمامك وخلفك، وأقرب إليك من نفسك. فلما سمع موسى - عليه السلام - هذا علم أنه لا ينبغى ذلك إلا لربه تعالى فأيقن به. فقال: كذلك أنت يا إلهى، فكلامك أسمع أم رسولك؟ قال: «بل أنا الذى أكلمك»، وهذا الحديث يؤدى ما ذهب إليه الأشعرى. وقد رجح بعض العلماء ما ذهب إليه الماتريدي؛ مستدلاً بأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت. أما إدراك ما ليس بصوت فقد يخص باسم الرؤية.

إلا أن الحق ما ذهب إليه الأشعرى؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكاً بالقوة المدعة فى مقعر الصماخ، وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة، فيسمى سمعاً ولا مانع من ذلك، بل فى كلام أبى منصور نقلاً عن كتاب التوحيد ما يؤدى ذلك.

ومما يدل على جواز سماع الكلام النفسى بطريق خرق العادة قوله تعالى فى الحديث القدسى: «ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به.... الخ؛ إذ من الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النورى المتعلق بالحروف، غيبية كانت أو خيالية أو حسية، سمع العبد على الوجه اللائق الجامع لـ «ليس كمثله شىء»، عند من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقى - صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليست حروفه عارضة لصوت؛ لأنه بالله يسمع، والله - سبحانه وتعالى - يعلم السر والنجوى.

وأما تعلقه: فله: تعلق تحجيزى قديم، وذلك بالنظر لغير الأمر والنهى وهو دلالة فى الأزل -

أما قوله: «خرج عن هذا التعريف جعلُ الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن المعنى يكون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة: أنا متى شاهدنا الدلوك [١٨/أ]، علمنا وجوب الصلاة، فعاد ذلك إلى إيجاب معرف، أى: مقرونًا بما يعرفنا به، وكذا قولنا: «العقد صحيح» - معناه: أن الله تعالى أباح لنا الانتفاع بالمعقود عليه مقرونًا بما يعرفنا بالإباحة، وهو العَقْدُ؛ فلم يخرج عن أحد الأحكام الخمسة، وهو الإباحة المعروفة.

وأما قولنا: «إتلاف الصبي موجب للضمان» - فمعناه: أن الضمان واجب على الولي

=على معنى مطابق للواقع، فيدل أولاً على أن ذاته وصفاته واجبة. وعلى أن الشريك مستحيل والصاحبة كذلك.

وإن ولد زيد ورزقه وعلمه جائز. ويدل أولاً أيضاً على أن من أطاع فله الجنة ومن عصى فله النار؛ فالأول وعد، والثاني وعيد.

هذا بالنظر لغير الأمر والنهي. وأما بالنظر لهما فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهى يكون تعلقه صلوحياً قديماً قبل وجود المأمور والمنهى. وتنجزياً حادثاً بعده.

وأما على عدم اشتراط المأمور والمنهى فتعلقه تعلق تنجزى قديم، ومعناه: أن المعدوم تعلق به بالفعل حال عدم خطاب يفهمه، ويقوم بموجبه إذا وجد مستجمعاً لشرائط التكليف. فلا استبعاد؛ لأنه لا يلزم من التعلق وجود المأمور أو المنهى بالفعل فى الأزل، بل هو وجود عقلى والتعلق معنوى.

وأما أحكامه فهى:

أولاً: أنه يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، تعلق دلالة بالنسبة لغيره تعالى، على معنى أنه لو كشف الحجاب عن العبد واطلع على كلام الله تعالى - لفهم منه جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات.

ثانياً: عدم تنهى متعلقاته.

ثالثاً: وحدته.

أما عموم متعلقاته؛ فلكونه صالحاً للجميع، والمقدر أن صفات الله تعالى متى صلحت لشيء تعلقت به؛ لأن كل ما يمكن للمجرد يكون حاصلًا بالفعل.

وأما عدم تنهى متعلقاته؛ فلامتناع التخصيص بشيء منتهى؛ لأنه ترجيح بلا مرجح ومن متعلقاته نعيم الجنان وهو غير منتهى، بل يتجدد شيئاً فشيئاً.

وأما وحدته؛ فإنه لم ير السمع بالتعدد، وقد انعقد الإجماع على نفسى كلام ثاب قديم؛ لأنه لو كان لكلامه ثاب قديم للزم تعطيل إحدى الصفتين، إن تعلقت إحدهما فقط، وإن تعلقتا معاً، فإنه أن يكون تعلق إحدهما وحدها غير كافٍ فى الدلالة فيكونان صفة واحدة، وإن لم يكن كذلك رجوع إلى التعطيل. ينظر نص كلام شيخنا حافظ مهدي فى تحقيق صفة الكلام.



عند إتلاف الصبى مالا من الأموال؛ فحاصله: إيجاب الضمان على الولى العاقل البالغ من مال الصبى معرّفًا بإتلاف الصبى؛ وإتلاف الصبى معرّف لوجوب الضمان على الولى؛ كما تقول فى إتلاف البهيمة ودلوك الشمس؛ فإن الأسباب لا يشترط فيها التكليف؛ وهذا واضح.

وأما قوله: «كلمة «أو» للترديد»:

قلنا: مرادنا من كلمة «أو»<sup>(١)</sup>: أنه كلما وقع على أحد وجهي الاقتضاء، أو التخيير - فهو أيضًا حكم شرعى؛ فلا يرد.

تنبية: اعلم: أن التعريف الحدّي مع استعمال كلمة «أو» فاسد؛ وذلك لاستحالة أن يكون للنوع الواحد فصلان<sup>(٢)</sup> لا على التعيين؛ بخلاف التعريف الرسمى.

واعلم: أنا تكلمنا على الأسئلة التى أوردتها الْمُعْتَزَلَةُ على حَدِّ الحكم مرتين: أما الأول: فحيث تمسك بها بعض من اعترض على حَدِّ الحكم الشرعى معتقداً أنها أسئلة قديمة لا جواب لها، وبيننا ضعفها، وقوة أجوبتها.

وأما ثانياً: تكلمنا عليها لما انتهينا إلى الأسئلة المذكورة فى المتن، وهى بعينها ذكرها المعترض متمسكاً بها، فليس ذلك من باب التكرار؛ فلا يظن بنا التكرار، بل ذلك تضمن زيادة إيضاح لكلام المصنّف.

\* \* \*

(١) فى «ب»: أن.

(٢) فى «أ»، «ب»: فصلين.

## الفصل السادس

### في تقسيم الأحكام الشرعية

قال المصنف: التقسيم الأول:

وهو من وجوه: خطاب الله تعالى، إذا تعلق بشيء؛ فيما أن يكون طلبًا جازمًا، أو لا يكون كذلك:

فإن كان جازمًا: فيما أن يكون طلب الفعل، وهو «الإيجاب»، أو طلب الترك، وهو «التحريم».

وإن كان غير جازم، فالطرفان: إما أن يكونا على السوية، وهو «الإباحة»، وإما أن يترجح جانب الوجود، وهو «التدب»، أو جانب العدم، وهو «الكرهية»؛ فأقسام الأحكام الشرعية هي هذه الخمسة.

وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها؛ فلنذكر الآن حدودها، وأقسامها، وأسماءها.

الشرح: اعلم: أنه قد ظهر معنى الخطاب والتعلق، وينبغي أن يحمل كلامه على التعلق بشيء من أفعال المكلفين؛ فعلى هذا يتعدد التقسيم: الخطاب المتعلق بفعل المكلف، والخطاب المتعلق بشيء؛ فالثاني أعم من الأول.

وأما الطلب، فهو وجداني التصور؛ فإن كل واحد يعلم بالضرورة معنى قائمًا به عند قوله: «اسقني»، ولا معنى للطلب إلا ذلك.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف: إما أن يكون طلبًا جازمًا، أو لا يكون: فإن كان طلبًا جازمًا: فيما أن يكون للوجود، أو العدم، فالأول هو الإيجاب، والثاني: هو التحريم [١٨/ب].

وإن لم يكن طلبًا جازمًا: فيما أن يترجح جانب الوجود، أو العدم، أو لا؛ فالأول:

ندب، و[الثانى]: كراهة. والثالث<sup>(١)</sup>: إباحة.

وأما قوله: «فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها وأسماءها»، فمعناه: أن الإيجاب: هو الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق الطلب الجازم بمعنى المنع من الترك. والتحريم: هو الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق [طلب الترك تركاً جازماً]. والإباحة: هى الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق<sup>(٢)</sup> استواء الفعل والترك. والندب: هو الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق رجحان الوجود لا مع الجزم. والكراهة: الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق رجحان العدم<sup>(٣)</sup> لا مع الجزم.

هذا شرح كلام المصنف، وفيما ذكره نَظَرٌ؛ وذلك لأنه ليس بتقسيم حَاصِرٍ.

وبيانه: أن عدم الطلب الجازم ألا يكون طلباً جازماً، وعدمه بطرق ثلاثة:

أحدها: ألا يكون طلباً أصلاً.

وثانيها: أن يكون طلباً، ولا يكون جازماً.

وثالثها: ألا يكون طلباً ولا جازماً؛ فيكون انتفاؤه بانتفاء كِلا جزأيه. وبهذا يظهر

فساد التقسيم المذكور.

وهذا لجواز أن يكون صدق قولنا: «ليس طلباً جازماً» بانتفاء أصل الطلب، وإذا انتفى أصل الطلب، يلزم ألا يكون مورد التقسيم مشتركاً بين الأقسام الثلاثة، وهو الإباحة، والكراهة، والندب؛ فلا يكون فى الندب والكراهة طلب الوجود أو العدم؛ وذلك باطل؛ لتوقف ماهية كل واحد منهما على الطلب.

أو نقول: نقيض الطلب الجازم هو ألا يَكُونَ طلباً ولا جازماً؛ فإما أن يشتمل هذا القدر على الطلب، أو لا:

فإن اشتمل على الطلب، يلزم وجود الطلب فى المباح، وهذا باطل.

وإن لم يشتمل، يلزم خلو الندب والكراهة عن الطلب، أعنى: طلب الوجود أو العدم، وهو أيضاً فاسد. فيلزم أحد الأمرين جزماً، وهو إما اشتمال الإباحة على الطلب، أو خلو الندب والكراهة عن الطلب؛ وذلك لتوقف صحة التقسيم على وجود

(١) فى «أ، ب»: والثانى.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: الوجود.

القَدْر المشترك في الأقسام، وكل واحد من الأمرين باطل. ويلزم من هذا فسَادُ التقسيم المذكور.

واعلم: أنه يمكن التقسيم؛ بحيث يصير الطلب مشتركاً بين الأقسام الأربعة.

وبيانه: هو أن الخطاب: إما أن يكون طلباً أو لا، فإن كان طلباً: فإما أن يكون مع الجزم أو لا. فإن كان مع الجزم، فإما للوجود، وهو الإيجاب، أو للعدم، وهو التحريم، أو لا مع الجزم، وهو إما للوجود، وهو الندب، أو للعدم، وهو الكراهة، وإن لم يكن طلباً للوجود أو العدم، فهو المباح. فهذا التقسيم<sup>(١)</sup> حاصر، والطلب مشترك بين الأحكام الأربعة، موجود في كل واحد منها، معدوم في المباح، وذلك هو المطلوب؛ فهو تقسيم حسن، وفيه نظر.

لا يقال: ما المراد بـ«الطلب»؛ فإننا لا نفهم من [١٩/أ] «الطلب» معنى غير الإرادة، فإن فسره بالإرادة والعلم: يمتنع أن يقال: الطلب الجازم هو الإيجاب؛ لأنه قد يوجد الإيجاب بدون الامتثال، وهذا ممتنع في مراد الله تعالى؛ وكذلك إن فسر بالعلم؛ لأن<sup>(٢)</sup> ما علم الله وقوعه استحال لا وقوعه.

وإن أراد بالطلب معنى آخر، فلا بد من بيانه.

ثم نقول: قول المصنّف: «قد ظهر بذلك ماهية كل واحد منها، فلنذكر حدودها» - فيه إشكال؛ وذلك لأن مجرد هذا التقسيم ليس بكاشفٍ عن ماهية هذه الأحكام؛ لأن ماهية «الواجب» تتضمن الذم على الترك، و<sup>(٣)</sup> الثواب على الفعل، وماهية «الندب» تتضمن الثواب على الفعل؛ وهذا لا يفهم من كون الفعل طلباً جازماً، أو غير جازم.

أو نقول: هذا التقسيم: إما أن يكون كاشفاً عن ماهية كل واحد من الأحكام الخمسة أو لا: فإن لم يكن كاشفاً: بطل قوله: «فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها».

وإن كان كاشفاً: فلا حاجة إلى ذكر حدودها؛ ضرورة أن المقصود من التحديد الكشف عن الماهية؛ لأننا نقول: الطلب وجداني التصور؛ على ما بيناه.

وهو معنى غير الإرادة والعلم على ما نوضحه في كتاب «الأوامر والنواهي».

(١) في «ب»: تقسيم.

(٢) في «ب»: فكذلك لأن.

(٣) في «أ، ب»: أو.

وأما ههنا: فيتسلم هذا القدر ههنا؛ فبرهن عليه في كتاب «الأوامر والنواهي».

قوله: «هذا التقسيم ليس بكاشف؛ لأن الواجب يتضمن الثواب على الفعل، وهذا القدر لا يفهم من الطلب الجازم، أو غير الجازم»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يفهم من طلب الفعل الثواب على الإتيان به، ومن الجازم لحوق الذم على الترك.

وقولنا: يفهم منه بطريق الاصطلاح؛ على أن المراد من الطلب والجزم ما ذكرناه؛ فليفهم هذا؛ وبه اندفع ما ذكره في المندوب وغيره.

وأما قول المصنف: «فقد ظهرت ماهية كل واحد منها» أي: تميزت ماهية كل واحد منها عن الآخر بهذا التقسيم.

ولا شك في ذلك، ولا يلزم من التمييز معرفة كنه الماهية، فلهذا ذكر حدودها الكاشفة عن كنه الماهيات؛ وبه اندفع ما ذكره من التردد.

قال المصنف: أمّا «الواجب»، فالذي اختاره القاضي أبو بكر: «أنه ما يذم تاركه شرعاً؛ على بعض الوجوه»:

وقولنا: «يذم تاركه»: خير من قولنا: «يعاقب تاركه»؛ لأن الله تعالى قد عفو عن العقاب، ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل - ومن قولنا: «يتوعد بالعقاب على تركه»؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال؛ فكان ينبغي ألا يوجد العفو - ومن قولنا: «ما يخاف العقاب على تركه»؛ لأن الذي يشك في وجوبه وحرمة قد يخاف من العقاب على تركه، مع أنه غير واجب.

وقولنا: «شرعاً»: إشارة إلى ما نذهب إليه من أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع.

وقولنا: «على بعض [١٩/ب] الوجوه»: ذكرناه؛ ليدخل في الحد «الواجب المخير»؛ لأنه يلام على تركه؛ إذا تركه وتركه معه بدله أيضاً - و«الواجب الموسع»؛ لأنه يلام على تركه؛ إذا تركه في كل الوقت - و«الواجب على الكفاية»؛ لأنه يلام على تركه؛ إذا تركه الكل.

فإن قيل: هذا الحد يدخل فيه السنة؛ فإن الفقهاء قالوا: لو أن أهل محلة اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار - فإنهم يحاربونك بالسلاح:

قُلْتُ: سَيَأْتِي جَوَابُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم: أن الإيجاب يلزم منه وجوب الفعل؛ فلتتكلم في الفعل الواجب: قال القاضي أبو بكر (١): «إنه الذي يذم تاركه شرعاً؛ [على بعض الوجوه] ومعناه: أن الواجب هو الفعل الذي يُذمُّ تاركه شرعاً (٢).  
فقولنا: «فعل»: جنس للأفعال الخمسة.  
وقولنا: «يذم تاركه»: فصل له عن الأربعة؛ فلا يلحق تاركها ذم أصلاً؛ فكان فضلاً له إن كان داخلاً في ماهيته، وخاصةً إن كان خارجاً عنها؛ فالمندوب لا يُذمُّ تاركه، ولا المباح، ولا المكروه، و[لا] المحرم.  
وقولنا: «شرعاً»: إشارة إلى القاعدة الكلية، وهي أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالشرع، ولا مدخل للعقل فيها؛ على ما يختاره الأشاعرة.

(١) محمد بن أطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر المعروف بابن الباقلاني: قاض من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد فتوفى فيها سنة ٤٠٣هـ، كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، و«الإصناف»، و«مناقب الأئمة»، و«دقائق الكلام»، و«الملل والنحل»، و«هداية المرشدين»، وغير ذلك.

ينظر: الأعلام ١٧٦/٦، وفيات الأعيان ٤٨١/١، قضاة الأندلس ٣٧ - ٤٠، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥.

(٢) الواجب هو الفعل الذي طلبه الشارع طلباً جازماً؛ كالصلاة المدلول على طلبها طلباً جازماً بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وكالحج المدلول على طلبه طلباً جازماً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، وكالصيام المدلول على وجوبه بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. ينظر مباحثه في البحر المحيط للزرکشي ١٧٦/١، البرهان لإمام الحرمين ٣٠٨/١، سلاسل الذهب للزرکشي ١١٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ٩١/١، التمهيد للأسنوي ٥٨، نهاية السؤل له ٣٧/١، زوائد الأصول له ٢٣٢، منهاج العقول للبدخشي ٥٤/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٢/١، المستصفي للغزالي ٢٢٧/١ حاشية البناني ٨٨/١، الإبهاج لابن السبكي ٥١/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٥/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١١/١، المعتمد لأبي الحسين ٤/١، التحرير لابن الهمام ٢١٧، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٨٥/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٢٥/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٣/٢، الموافقات للشاطبي ١٠٩/١، ١٣٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١٢٨/١، الكوكب المنير للفتوحى/ ١٠٥.

وقولنا: «على بعض الوجوه»؛ ليعم الحد أصناف الواجب؛ [كالموسع] (١)، والمخير، والواجب كفايةً:

أما الواجب المخير: فإنه إذا تركه مع بدله - يذم شرعاً.

والموسع: إذا تركه في جميع أوقاته - يذم شرعاً.

والواجب على الكفاية: إذا تركه [هو] وغيره - يذم [شرعاً].

واعلم: أن المراد بالذم المذكور: اللغوي، وهو مشهور؛ فتارك الصلاة يذم، وكيف لا وهو مقتول شرعاً؟! وبالجملة كل فعل ورد من الله تعالى، أو من رسوله - عليه السلام - أو من أهل الإجماع: ما يدل على ذم تاركه دلالة لفظية أو فعلية - فهو واجب. فمتى وجدنا هذه الخاصة؛ وهي الذم شرعاً - عرفنا الوجوب الشرعي، ومتى لم نجد لها، ولا تصريح من الشارع بالإيجاب - فلا وجوب.

واعلم: أن ما ذكره حد الواجب، وكلام المصنف يدل على أنه حد الإيجاب؛ فإنه قال: «الفصل السادس: في تقسيم الأحكام الشرعية ... فأقسام الأحكام الشرعية هي هذه الخمسة؛ فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها»؛ وهذا تصريح منه بأنه يقصد ذكر حد الإيجاب، وإنما حد الواجب، وبينهما فرق. والكلام المنتظم ما ذكرناه في شرحه على ما سبق. لا يقال: ههنا الحد مشتمل؛ وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الذم قد لا يقع بالفعل بآلا يشعر أحد من الناس بتركه؛ فلا يتوجه منهم عليه [ذم]؛ لعمله (٢)، مع أن الفعل كان واجباً، فهذا كما قاله في العقاب.

وإن قال: معنى قوله: «يذم» أنه يستحق الذم إذا ترك - فقد توجه استحقاق الذم إذا ترك.

وإن لم يذم - قلنا: فما معنى الاستحقاق؟!.

وينتقل الكلام إلى الاستحقاق؛ كيف وإنهم لا يقولون بكون الفعل موصوفاً بصفة بسببها يستحق الذم لا المدح؟!.

ثم إن صح هذا، فما المانع من [٢٠/أ] أن يفسر العقاب أيضاً باستحقاق العقاب؛

(١) في «أ»، «ب»: كالمضيق، والموسع.

(٢) في «أ»: بعمله.

وحينئذ لا يبقى لما ذكره من الأولوية وجّه؛ حيث قال: هذا خير من قولنا: «يعاقب على تركه».

وثانيها: أنا نقول: ما معنى الذمّ واللوم؟: فإن أراد به: أن واحداً من الناس يحاربه ويخاصمه ويعزّره على ذلك، فهذا قد لا يقع مع ترك الواجب في الملوك، وأشباههم.

وإن أراد به: أن النفوس تستنقص تارك الواجب، فهذا المعنى تحقق في ترك المندوب.

والوجه الثالث: يلزم على هذا التحديد أن يكون المباح - بل المحظور أيضاً - يدخل في حد الواجب؛ فإن من ترك مباحاً أو محظوراً؛ [ولكن ارتكب محظوراً] (١) آخر، فإنه يذم، فذلك المباح المتروك، أو المحظور المتروك - يصدق عليه أنه يذم تاركه شرعاً، فيلزم أن يكون واجباً على مقتضى هذا التحديد.

فإن قيل: «إنما ذم على ارتكاب المحظور لا على ترك المباح؛ فلا يتوجه الإشكال».

وأيضاً: فإن ذم تارك هذا المباح اتفاقى ليس بأكثرى ولا دائم، ونحن نعنى بقولنا: «يذم تاركه»: دائماً أو مهما ترك؛ فاندفع السؤال».

قلنا: أجزاء الحد يجب أن تكون واضحة مشروحة، وهذا الجزء من الحد ليس فيه إشعاراً بما ذكرتم؛ فورد عليه ما ذكرناه من السؤال، اللهم إلا أن نضيف سائر القيود؛ فيسقط السؤال.

والوجه الرابع: قوله: «على بعض الوجوه» يقتضى دخول غير الواجب في الواجب؛ فإننا نقول: صوم عاشوراء واجب؛ لأنه يذم تاركه شرعاً إذا نذر، ونقول في كل حجة: إنها واجبة بعد حجة الإسلام [إذا نذرت]؛ لأنها شيء يذم تاركها شرعاً على بعض الوجوه، فيندرج في حد الواجب.

وإن قال: «هذا لا يذم تاركه على بعض الوجوه، بل على بعض التقادير، وهو تقدير مباشرة سبب الوجوب»:

قلنا: ما ذكرتم من التفسير - أيضاً - فهم منه: أنه يذم تاركه على بعض التقادير، أما في الواجب المحير؛ فإنه يذم على ترك هذا المعين على تقدير ترك الآخر.

وكذلك نقول في الواجب الموسع، وكذلك نقول في الواجب على الكفاية؛ فإنه يذم إذا تركه غيره؛ أى، على تقدير ترك الغير، وهذه تقادير لا نعرف بينها فرقاً.



فمن أراد أن يوضح [الحد، يلزمه أن يوضح القيد] <sup>(١)</sup>؛ بحيث يتضح الفرق؛ فيسقط السؤال.

ثم نقول: «يذم تاركه» لفظ مُطلق، فيصدق قطعاً على ما يذمُّ على بعض الوجوه، وعلى ما يذم على جميع الوجوه؛ فلا حاجة إلى قوله: «على بعض الوجوه»، بل نقول: هو مخرج للواجب الذي يذمُّ تاركه على كل الوجوه؛ فإنه مقابله، ولا بد للقيّد أن يخرج ما يقابله أو يضادّه.

والوجه الخامس: السؤال الذي ذكره في الكتاب؛ فإنه قال: «لو اتفق أهل بلدة على ترك [٢٠/ب] سنة - وجب محاربتهم».

والجواب المذكور ضعيف؛ وذلك لأنه قال: «إنما حوربوا؛ لأن النفوس تستقلُّ من هذا ذأبه وعادته»؛ فيعود السائل ونقول: الحد المذكور موجود بتمامه في النوافل إذا واضبوا على تركها، مع أنها ليست بواجبة. أما تعليل توجه الذم بمعنى مخصوص لا يدفع السؤال المورد على الحد المذكور.

والوجه السادس: هو أن الذم: إما أن يكون من الله، أو من الناس، أو مطلقاً، والقسمان الأخيران يقتضيان تحقق الوجوب لا بإيجاب الله تعالى؛ بل بإيجاب الناس؛ وذلك باطل:

وأما القسم الأول: فهو أيضاً باطل؛ وذلك لأن المراد به إما الذم الآجل، أو العاجل، والأول باطل؛ لجواز العفو، والثاني باطل؛ لأن أكثر الأجزية مؤخّرة إلى الدار الآخرة؛ لأننا نقول: المراد بقولنا: «يذم تارك الواجب»: أن الواجب هو بحالة لو ترك ذم تاركه، وهذا القدر ثابت للواجب؛ سواء وقع الذم بالفعل أو لم يقع. وبه خرج الجواب عن قولهم: «إذا لم يترك لا يذم مع أنه واجب»؛ لأنه وإن لم يترك لكن هو بحالة لو ترك ذم.

وبه خرج الجواب عن الثاني:

أما قوله: «النفوس تستنقص تارك النوافل»:

قلنا: لا نسلم، ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم الآن الاستنقص في فصل <sup>(٢)</sup> النوافل؛ كالاستنقص في فصل الفرائض.

وأما الوجه الثالث: فيدفع أيضاً؛ لأنه يفهم من هذا الحد أنه يعاقب على ترك

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»، «ب»: فصل، بمعجمة.

الواجب - كما سبق - وصوم يوم عاشوراء لا يذم على تركه ابتداء<sup>(١)</sup>، ويذم على تركه إذا نذر.

أما قوله: «يذم» لفظ مطلق:

قلنا: نعم هو مذكور في الحد للتميم لا للحاجة؛ وبيان هذا الكلام: أن المطلق قد يوهم العموم ولهذا تصدّى العلماء لهذا الفرق بينهما؛ لكنه قد يلتبس.

فإذا قيل: «على بعض الوجوه» اندفع عموم الذم على ما قيل: إنه واجب على التوسيع، أو التخيير، أو الكفاية.

وقال صاحب «الحاصل»<sup>(٢)</sup>: مطلقاً.

وأما قوله: «هو مخرج لما يذم تاركه مُطلقاً»:

قلنا: لا نسلم؛ بل هو لإخراج النقيض، وما ذكر ليس بنقيض.

وأما قوله: «الجواب المذكور عن السؤال المذكور في الكتاب ضعيف»:

قلنا: معنى الجواب: أنا لا نسلم أنهم قوتلوا على ترك السنن، بل إنما قوتلوا على أنهم بحالة استهانوا بالأمر الشرعية المندوب إليها، والقدر الذي قوتلوا عليه حرماً، وأما السنن فهي على حالها.

وعن السادس: أن الذم من جهة الشارع، ولا يقدر في الذم تأخير الأجزية، ولا جواز العفو.

قال السهروردي في كتابه الموسوم بـ«التنقيحات»: «هذا الجذ - وإن أعجب قوماً - فهو فاسد؛ وذلك لأنه إما أن يعني به أن الشارع ذمه، أو الشرع، أو أهل الشرع:

والأول: لا يستقيم [٢١/أ]؛ فإن الشارع ما نصَّ على لوم كل تاركٍ للواجب، بل ولا على لوم كل صنف من الواجبات.

(١) في «ب»: لا يذم على تركه ابتداء، ويذم على تركه ابتداء.

(٢) محمد بن الحسين بن عبد الله، تاج الدين، أبو الفضائل، الأرموي، كان من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين، بارعاً في العقلية، واختصر المحصول، وسماه: الحاصل، وكانت له حشمة وثروة، ووجاهة، وفيه تواضع.

قال الذهبي: وكان من فرسان المناظرين.

مات سنة ٦٥٣.

انظر طبقات ابن قاضي شهبة ١٢٠/٢، هدية العارفين ١٢٦/٢.

ثم قوله: «يذم ويلام» - لا يُنبئُ عن ذلك. وإن أراد به: نفس الشرع - فهو تجوز؛ إذ ليس الشرع حياً ناطقاً يذم ويمدح.

وإن أراد: أهل الشرع - فهم إنما يذمون تارك الواجب إذا علموا أنه ترك واجباً؛ فيكونون قد عرفوا الواجب قبل أن يذموا ليذموا؛ فهو تعريف الشيء بما هو فرع معرفته، ولا يتحقق إلا بعد معرفته.

ثم أورد على نفسه سؤالاً، فقال: أليس الرسوم اعتبرت فى الصناعات الحقيقية، وهى تعريفات باللوازم؟!

ثم قال مجيباً عن ذلك: بأن فرَّق بين التعريف بتابع ماهية الشيء الذى لا يتحقق إلا بعد تحقق الماهية من اللوازم، وبين التعريف بتابع معرفة الشيء، أى: بما لا يتحقق إلا بعد معرفة الماهية: والأول جائز، والثانى فاسد.

وهذا الرسم من النمط الفاسد، وكانوا قد حدوا الواجب بـ«ما يُثابُّ على فعله، ويعاقب على تركه»، وبـ«ما وعد بالثواب على فعله، والعقاب على تركه»، وزيف: باستحالة العفو بجواز العذاب، فلو صحَّ الوعدُّ ما أمكن التجاوز؛ لأن الخُلفَ ممتنع فى وعد الله ووعيده، وقد ورد فى الكتاب العزيز: أن الله يغفر الذنوب<sup>(١)</sup>.

ونحو هذا التزييف لزوم الثواب والعقاب؛ فإن التوبة تحبط السيئات، والرَّدة تحبط الحسنات؛ بسبب لزوم ما عرف به، فلم يطرد، وهُم إن زيفوا - [و] - ليس لهم فى الحُصْر وغيره إلا الثواب والعقاب، وكل عُمدَتَهُمْ على تقاسيمهم وقواعدهم هذا الأمر فى إصلاحه؛ فليعرِّف الواجب بـ«ما وعد العقاب على تركه لولا المسقط» ونحن لا نشكُّ فى وعد الله ووعيده بمجازاة الحسنات والسيئات، والوعد متحقق وقد وجب تحقيقه، لا لأن الله يجب عليه شيء، بل لأن صِدْقُ وعده واجب، وقد يجب بخارج ما لا يجب فى نفسه. هذا كله كلام السهروردى، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن يقال: من الواعد أيضاً الشرع، أو الشارع، أو أهل الشرع؟!

الثانى: هو أن الشارع ما نص أيضاً على وعيد عقاب كل تارك للواجب. فقد اتجه عين ما أورده على القوم: فإن أجاب عنه بشيء، فذلك بعينه هو جواب القوم، وإلا بطل كلامه أيضاً بعين ذلك.

(١) من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء:

ثم نقول: لا نسلم أنه تعريف يتابع معرفة الشيء، أى: بما لا يتحقق إلا بعد معرفة الماهية؛ وهذا لأننا إذا عرفنا أولاً ذم الشارع فاعل فعل؛ لارتكابه ذلك الفعل - قلنا: ذلك الفعل حرام، وإذا عرفنا أولاً ذم الشارع تارك فعل؛ لكونه ترك ذلك - قلنا: ذلك الفعل واجب. والذم يعلم بالتهديدات والتأديبات الحدية، وإيجاب الأفضية، وعدم الرخص فى الترك، إلا بأعذار قوية، مع إيجاب القضاء، وكل هذه الأمور قد تعلم قبل العلم بوجود الشيء، فإذا علم ذلك، علم بعد ذلك إيجابه.

وقد يفهم الذم من نحو قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، ومن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا الْإِسْمُ، فَأَعْلَمُ أَنَّهُ: لَا فَرْقَ عِنْدَنَا بَيْنَ «الْوَاجِبِ» وَ«الْفَرْضِ»، وَالْحَنْفِيَّةُ خَصَّصُوا اسْمَ «الْفَرْضِ» بِمَا عُرِفَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ، وَ«الْوَاجِبِ» بِمَا عُرِفَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ مَظْنُونٍ.

قَالَ أَبُو زَيْدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «الْفَرْضُ عِبَارَةٌ عَنِ التَّقْدِيرِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَنَصَفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أَيْ: قَدَّرْتُمْ، وَأَمَّا الْوُجُوبُ، فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ السُّقُوطِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أَيْ: سَقَطَتْ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَحْنُ خَصَّصْنَا اسْمَ «الْفَرْضِ» بِمَا عُرِفَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يُعْلَمُ مِنْ حَالِهِ: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَّرَهُ عَلَيْنَا»؛ وَهَذَا الْفَرْقُ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْفَرْضَ هُوَ الْمُقَدَّرُ، لَا أَنَّهُ الَّذِي ثَبَتَ كَوْنُهُ مُقَدَّرًا عِلْمًا أَوْ ظَنًّا، كَمَا أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ السَّاقِطُ، لَا أَنَّهُ الَّذِي ثَبَتَ كَوْنُهُ سَاقِطًا عِلْمًا أَوْ ظَنًّا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ تَخْصِيفُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ بِأَحَدِ الْقِسْمَيْنِ - تَحَكُّمًا مَحْضًا.

الشرح: اعلم: أن الفرض والواجب<sup>(١)</sup> لفظان مترادفان على اصطلاح أصحابنا.

(١) الفرض والواجب لفظان مترادفان عند غير الحنفية معناهما واحد. هو الفعل الذى طلبه الشارع طلباً حازماً، سواء كان الطلب بدليل قطعى؛ كما للقرآن والسنة المتواترة، أو كان بدليل ظنى كخير الأحاد.

أما الحنفية فإنهم يفرقون بين الفرض والواجب.

فالفرض عندهم: هو الفعل الذى طلبه الشارع طلباً حازماً بدليل قطعى كالصلاة، ومطلق القراءة فيها، والزكاة، فإنها مطلوبة طلباً حازماً بأدلة قطعية، هى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا=

= الزكاة ﴿فأقرءوا ما تيسر من القرآن﴾؛ إذ لا شك أنها قطعية الثبوت، ومثل القرآن في ذلك السنة المتواترة.

والواجب عندهم: هو الفعل الذى طلبه الشارع طلبًا جازمًا بدليل ظنى؛ كخصوص قراءة الفاتحة فى الصلاة المدلول على طلبها طلبًا جازمًا بخير الأحاد؛ كما فى الصحيحين: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

وعللوا هذه التفرقة بأن الفرض معناه فى اللغة القطع؛ لأنه مأخوذ فى فرض الشيء بمعنى حزه، أى: قطع بعضه، فالفرض بمعنى المفروض، أى: المقطوع به، والذى فرضه الله علينا لا يمكن علمه يقينًا، إلا إذا كان ثابتًا بالدليل القطعى.

والواجب: هو الساقط، لأنه مأخوذ من وجب بمعنى سقط، يدل له قوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾، أى: سقطت، والذى أوجبه الله علينا بدليل ظنى لما لم يعلم يقينًا فرضه وتقديره علينا - كان ساقطًا، أى: غير معدود من القسم الذى يتعلق به العلم، لأنه خاص بالمقطوع به، ومن هنا سموا ما ثبت بقضى بالواجب علمًا وعملاً، وما ثبت بظنى بالواجب عملاً فقط.

ولكن يرد عليهم بأن تخصيص الفرض بالمقطوع به فقط تحكّم؛ لأن الفرض فى اللغة هو التقدير مطلقًا، سواء كان مقطوعًا به أو مظنونًا، فالتخصيص بأحد القسمين دون الآخر تخصيص بلا دليل؛ فلا يكون مقبولًا. وبأنه وردت فى اللغة كلمة وجب بمعنىين:

الأول: بمعنى سقط، ومصدرها حينئذ الوجبة، وليس هذا محل النزاع.

الثانى: بمعنى ثبت، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا وجب المريض فلا تبيكين باكية» أى: إذا ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبيكين باكية؛ لأن ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة أمر من أمور الآخرة، فمصدرها حينئذ الوجوب بمعنى الثبوت، فيقال: وجب الشيء وجوبًا، أى: ثبت ثبوتًا سواء كان مقطوعًا به أو مظنونًا، فتخصيص الواجب بما ثبت بدليل ظنى، لأنه ساقط، أى: نازل عن اعتباره من قسم المعلوم لا أساس له.

على أن كثرة استعمال أهل اللغة العربية لهذين اللفظين فى معنييهما مطلقًا - سواء كان مقطوعًا بهما أو مظنونًا - يرجح ما نقول. ومن هنا نجد أن الحنفية قد نقضوا أصلهم هذا، واستعملوا الفرض فيما ثبت بظنى، والواجب فيما ثبت بقضى؛ كقولهم: الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض، وكقولهم: الصلاة واجبة، والزكاة واجبة.

والواقع أن الخلاف بين الحنفية وغيرهم خلاف لفظى، وليس حقيقياً؛ لأنهم جميعًا متفقون على أن ما ثبت بدليل ظنى لا يكون فى قوة ما ثبت بدليل قطعى، وأن جاحد الأول لا يكفر بخلاف جاحد الثانى؛ كما أنهم متفقون على تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة.

وإنما الخلاف بينهم فى التسمية فقط، فنحن نقول: إن الفرض والواجب لفظان مترادفان اصطلاحاً نقلًا عن معناهما اللغوى إلى معنى واحد هو الفعل المطلوب طلبًا جازمًا، سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى، والحنفية يخصصون كلا منهما باسم خاص ويجعلونه اسماً له، وهذا اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح.

وأما فى اللغة، فالواجب هو: الساقط، ويقال: الثابت أيضاً.

وأما الفرض، فيقال فى اللغة بمعنى: التقدير؛ ومنه قولهم: فرض الحاكم النفقة، وقد يطلق بمعنى الإنزال؛ ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾ [التقصص: ٨٥]، وقد يطلق بمعنى الحل، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨] أى: أحل الله [له].

وأما الحنفية، فإنهم خصصوا الفرض بما علم وجوبه بدليل قاطع، والواجب بما علم وجوبه بدليل مظنون.

واعلم: أن هذا من باب الاصطلاح، ولا مناقشة فى الاصطلاح أصلاً.

نعم: من أراد أن يستمر على اصطلاحهم، فله ذلك، ومن لم يرد ذلك، فلا حرج عليه.

والحق: أن الحنفية إن قصدوا إلزام غيرهم بهذا الاصطلاح؛ لكونه يوافق الأوضاع اللغوية - فليس لهم ذلك؛ فهذا غير لازم، فإن لم يقصدوا ذلك ويقولوا: هذا اصطلاح لخصناه، وهو كسائر اصطلاحات أكثر العلماء - فلا مناقشة معهم أصلاً.

= ومقتضى كون الخلاف لفظياً ألا يكون له أثر فى الفرع يترتب على الفرق بين الفرض والواجب وهو كذلك.

وما يظن من أن هذا الخلاف حقيقى؛ لأن له أثراً ظهر فى ترك قراءة الفاتحة فى الصلاة، حيث قيل بتأنيم التارك، وعدم فساد صلاته إن أتى بقراءة غيرها، بخلاف تارك القراءة فيها أصلاً، حيث قيل بتأنيمه وفساد صلاته غير سديد؛ لأن عدم الفساد عندهم ليس ناشئاً من التفرقة بين الفرض والواجب، وإنما هو ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على الحكم، وهو ظنية الدليل الذى تسبب عنه أمران: التسمية بالواجب، وعدم الفساد، ولا يلزم من سببية شئ لأمرين أن يكون أحدهما سبباً للآخر، والذى كان فى مقالته الدليل القطعى الدال على فرضية مطلق القراءة الذى عدل عن الفاتحة إليها؛ فقيل بعدم الفساد عملاً بظنية دليل الفاتحة، وقطعية دليل مطلق القراءة.

ينظر: الإحكام للامدى ٩٢/١ - ٩٤، الإبهاج ٥٥/١، نهاية السؤل ٧٣/١، التمهيد للأسنوى ص (٥٨)، البرهان ٣٠٨/١، المستصفى ٤٢/١، المنتهى لابن الحاجب ص (٢٣)، كشف الأسرار ٣٠٠/٢، أصول السرخسى ١١٠/١، المنحول ص (٧٦)، فواتح الرحموت ٥٨/١، العدة ١٦٢/١، ٣٧٦/٢، شرح الكوكب المنير ٣٥١/١، سلاسل الذهب ص (١١٤)، البحر المحيط ١٨١/١، روضة الناظر ص (١٦)، الحدود للباحي ص (٥٣)، مختصر ابن اللحام ص (٥٩)، ميزان الأصول ١٢٨/١ - ١٢٩، جمع الجوامع ٨٥/١ - ٨٦.

على أنا نقول: الواجب والفرض يشتركان في حقيقة الوجوب، ويختلفان في طريق الوجوب، والاختلاف في الطريق لا يُوجبُ الاختلاف في الماهية.

وإن ادعت الحنفية: أن الفرض والواجب مختلفان بالحقيقة، والأصل أن يوضع لكل حقيقة لفظ على حدّته، والأصل وَضْعُ الألفاظِ المختلفةِ بإزاء الحقائق - فهذا أيضاً فاسد؛ لما بينا من اشتراكهما [٢٢/أ] في حقيقة الوجوب، وإن ادعوا ذلك بحسب الاصطلاح المحض - فلا مناقشة معهم أصلاً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا «الْمَحْظُورُ»، فَهُوَ: «الَّذِي يُذَمُّ فَاعِلُهُ شَرَعًا»، وَأَسْمَاؤُهُ كَثِيرَةٌ:

أَحَدُهَا: «أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ»؛ وَإِطْلَاقُ ذَلِكَ فِي الْعُرْفِ يُفِيدُ أَنَّهُ: فِعْلٌ مَا نَهَى اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ. وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ الْفِعْلُ الَّذِي كَرِهَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَالْكَلَامُ فِيهِ مَبْنِيٌّ عَلَى «مَسْأَلَةِ خَلْقِ الْأَعْمَالِ وَإِرَادَةِ الْكَائِنَاتِ».

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ «مُحَرَّمٌ»؛ وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْمَحْظُورِ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّهُ «ذَنْبٌ»؛ وَهُوَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الَّذِي تُتَوَقَّعُ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةُ وَالْمُؤَاخَذَةُ؛ وَلِذَلِكَ لَا تُوصَفُ أفعالُ الْبَهَائِمِ وَالْأَطْفَالِ بِذَلِكَ، وَرُبَّمَا يُوصَفُ فِعْلُ الْمُرَاهِقِ بِهِ؛ لِمَا يَلْحَقُهُ مِنَ التَّأْدِيبِ عَلَى فِعْلِهِ.

وَرَأْبِعُهَا: أَنَّهُ «مَزْجُورٌ عَنْهُ»، وَمُتَوَعَّدٌ عَلَيْهِ؛ وَيُفِيدُ فِي الْعُرْفِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْمُتَوَعَّدُ عَلَيْهِ، وَالزَّاجِرُ عَنْهُ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ «قَبِيحٌ»، وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِيهِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الْمَحْظُورَ (١) هو: «الفعل الذي يذم فاعله شرعاً»:

(١) هو الفعل الذي طلب الشارع من المكلف الكف عنه طلباً جازماً؛ وذلك كالزنا المدلول على طلب الكف عنه طلباً جازماً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾، وكقتل النفس بتغير حق، المدلول على طلب الكف عنه طلباً جازماً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، وكأكل أموال الناس بالباطل، المدلول على تحريمه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.

ينظر البحر المحيط للزركني ٢٥٥/١، البرهان لإمام الحرمين ٣١٣/١، أحكام الآمدي ١٠٥/١، نهاية السؤل للأسنوي ٧٩/١، منهاج العقول للبدخشى ٦٣/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٤/١، المستصفي للغزالي ٢٨/١، حاشية=

أما قولنا: «الفعل»، فهو جنس للخمسة. وأما قولنا: «يذم فاعله»، فهو فصل له عن الأربعة الباقية؛ فإن الواجب والمندوب والمباح والمكروه لا يذم فاعلها.

وأما قولنا: «شرعاً»، فهو إشارة إلى ما علم من أصل الأشاعرة، وهو أن لا مدخل للتحسين والتقييح العقليين فى الأحكام الشرعية؛ بل الأحكام الشرعية إنما تثبت بالشرع.

ولم يعتبر المحذور على بعض الوجوه؛ لأنه لا يتصور فيه؛ ولهذا لم يقسم المحذور إلى أقسام كأقسام الواجب. وباقى الفصل ظاهر غنى عن الشرح؛ لأنه أسام موضوعاً للشىء اصطلاحاً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا «الْمُبَاحُ»، فَهُوَ: «الَّذِي أُعْلِمَ فَاعِلُهُ أَوْ ذُلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا ضَرَرَ فِي فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، وَلَا نَفْعَ فِي الْآخِرَةِ».

وَأَمَّا الْأَسْمَاءُ، فَالْمُبَاحُ يُقَالُ لَهُ: «إِنَّهُ حَلَالٌ طُلُقٌ».

وَقَدْ يُوصَفُ الْفِعْلُ؛ بِأَنَّ الْإِفْدَامَ عَلَيْهِ مُبَاحٌ، وَإِنْ كَانَ تَرْكُهُ مَحْظُورًا؛ كَوَصَفْنَا دَمَ الْمُرْتَدِّ بِأَنَّهُ مُبَاحٌ، وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَا ضَرَرَ عَلَى مَنْ أَرَاقَهُ، وَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ مَلُومًا بِتَرْكِ إِرَاقَتِهِ.

وَأَمَّا «الْمُنْدُوبُ»، فَهُوَ: «الَّذِي يَكُونُ فِعْلُهُ رَاجِحًا عَلَى تَرْكِهِ؛ فِي نَظَرِ الشَّرْعِ، وَيَكُونُ تَرْكُهُ جَائِزًا»:

وَأَمَّا دَمَ الْفُقَهَاءِ مِنْ عَدَلٍ عَنِ جَمِيعِ النَّوَافِلِ؛ لِاسْتِدْلَالِهِمْ بِذَلِكَ عَلَى اسْتِهَاتِهِ بِالطَّاعَةِ، وَزُهْدِهِ فِيهَا؛ فَإِنَّ النَّفْسَ تَسْتَنْقِصُ مِنْ هَذَا دَابَّةً وَعَادَتَهُ.

وَقَوْلُنَا: «فِي نَظَرِ الشَّرْعِ»: احْتِرَازٌ عَنِ الْأَكْلِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ؛ فَإِنَّ فِعْلَهُ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهِ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ اللَّذَّةِ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ الرَّجْحَانَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُسْتَفَادًا مِنَ الشَّرْعِ - فَلَا جَرَمَ أَنَّهُ لَا يُسَمَّى مُنْدُوبًا.

=البنانى ٨٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٥٨/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١٣٥/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٢/١، المعتمد لأبى الحسين ٤/١، التحرير لابن الهمام ٢١٧، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢٢٥/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١٢٢/٢، الموافقات للشاطبى ١٠٩/١، ميزان الأصول للسمرقندى ١٤٦/١، الكوكب المنير للفتوحى ١٢٠.



وَأَمَّا الْأَسْمَاءُ، فَأَحَدُهَا: أَنَّهُ «مُرْغَبٌ فِيهِ»؛ لِمَا أَنَّهُ قَدْ بُعِثَ الْمُكَلَّفُ عَلَى فِعْلِهِ  
بِالنَّوَابِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّهُ «مُسْتَحَبٌّ»، وَمَعْنَاهُ - فِي الْعُرْفِ - : أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَحَبَّهُ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ «نَفْلٌ»، وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ، وَأَنَّ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَفْعَلَهُ مِنْ غَيْرِ  
حَتْمٍ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ «تَطَوُّعٌ»، وَمَعْنَاهُ: أَنَّ الْمُكَلَّفَ انْقَادَ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ؛ مَعَ أَنَّهُ قُرْبَةٌ مِنْ غَيْرِ  
حَتْمٍ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ «سُنَّةٌ» - وَيُفِيدُ - فِي الْعُرْفِ - : أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ، وَلَفْظُ «السُّنَّةِ»  
مُخْتَصٌّ - فِي الْعُرْفِ - بِالْمَنْدُوبِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُقَالُ: «هَذَا الْفِعْلُ وَاجِبٌ، أَوْ سُنَّةٌ؟».

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَفْظُ «السُّنَّةِ» لَا يَخْتَصُّ بِالْمَنْدُوبِ، بَلْ يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا عَلِمَ وَجُوبُهُ أَوْ  
نَدْبِيَّتُهُ بِأَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ بِإِدَامَتِهِ فَعَلَهُ؛ لِأَنَّ السُّنَّةَ مَأْخُودَةٌ مِنَ الْإِدَامَةِ؛ وَلِذَلِكَ يُقَالُ:  
«الْحِتَانُ مِنَ السُّنَّةِ»؛ وَلَا يُرَادُ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّهُ «إِحْسَانٌ»؛ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْعًا مُوَصَّلًا إِلَى الْغَيْرِ مَعَ الْقَصْدِ إِلَى نَفْعِهِ.

وَأَمَّا «الْمَكْرُوهُ»، فَيُقَالُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى أَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةً:

أَحَدُهَا: «مَا نَهَى عَنْهُ نَهْيٌ تَنْزِيهِ»؛ وَهُوَ الَّذِي أُشْعِرَ فَاعِلُهُ بِأَنَّ تَرْكَهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ،  
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى فِعْلِهِ عِقَابٌ.

وَتَانِيهَا: «الْمَحْظُورُ»؛ وَكَثِيرًا مَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : «أَكْرَهُ كَذَا»، وَهُوَ  
يُرِيدُ بِهِ التَّحْرِيمَ.

وَتَالِثُهَا: «تَرْكُ الْأَوْلَى»؛ كَتَرْكِ صَلَاةِ الضُّحَى، وَيُسَمَّى ذَلِكَ مَكْرُوهًا، لَا لِئَنَّهُ وَرَدَ  
عَنِ التَّرْكِ؛ بَلْ لِكَثْرَةِ الْفَضْلِ فِي فِعْلِهَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المباح<sup>(١)</sup> هو: «الفعل الذي أعلم فاعله أو دل...»

(١) هو الفعل الذي خير الشارع فيه المكلف بين فعله وتركه؛ كالسعي في الأرض، وطلب الرزق  
بعد الفراغ من صلاة الجمعة، المدلول على حوازه وإباحته بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ  
فَاتَّبِعُوا فِي الْأَرْضِ وَأَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ إِذَا ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، وكالأكـل-

إلى آخره؛ فـ«الفاعل» جنس للأحكام الخمسة.

وقوله: «أعلم أو دل على أنه لا ضرر على فاعله في فعله وتركه» - فصل له عن الأربعة: الواجب، والمندوب، والمكروه، والمحرم؛ فإنه يترتبُ على فعلها ذمٌ أو مدح.

وأما قوله: «أعلم فاعله أو دل» إنما تعرض لهذا القدر؛ لأنه لو قال: «المُبَاحُ: ما استوى طرفاهُ، بمعنى: أنه لا ضرر على فاعله في الدنيا والآخرة، ولا نفع» -: بَطَلَ بفعل البهائم، فلا يوصف فعل البهيمة بالإباحة، فقال: «أعلم فاعله أو دُلَّ» أى: بعض المباحات أعلم فاعلها بإباحتها بدليل يفيد العلم، وبعضها بأمانة تفيد الظن، والجمع بين اللفظين متعين؛ ضرورة كون البعض معلوماً، والبعض مظنوناً، فالإقتصار على أحدهما يوجب إخراج القسم الآخر من الحد. وقيد العلم أو الظن واجب الاعتبار؛ لإخراج فعل البهيمة من الحد، غير أن استعمال لفظة «دل» فيه نظر؛ لأن الدليل يفيد العلم، وكان الواجب تبديلها بـ«أمانة».

قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup>: «المباح: المأذون في فعله وتركه، من غير ضررٍ يلحق فاعله أو تاركه في الدنيا والآخرة، ولا نفع».

فاندفع فعلُ البهيمة؛ فإنه لم يرد من الشرع إذنٌ للبهيمة؛ فلم يتعلق بفعلها خطاب التخيير، بخلاف المكلف؛ فإنه تعلق بفعله خطاب التخيير.

=والشرب في ليالي رمضان، المدلول على إباحتهما بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٢٧٥/١، البرهان لإمام الحرمين ٣١٣/١، سلاسل الذهب للزرکشي ١٠٩، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ١١٤/١، التمهيد للأسنوى ٦١، نهاية السؤل له ٨٠/١، زوائد الأصول له ١٩٠، منهاج العقول للبدخشي ٦٥/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠، التحصيل من المحصول للأرموى ١٧٤/١، المستصفي للغزالي ٧٥/١، حاشية البناني ٨٣٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٦٠/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٨/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٣/١، المعتمد لأبي الحسين ٥/١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢٢٥/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٢٥/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٣/٢، المواقف للشاطبي ١٠٩/١، ميزان الأصول للسمرقندي ١٤٥/١ - ١٤٩، الكوكب المنير للفتوحى ١٣٠.

وقيل: المباح: ما جاز الإقدام عليه، وهو يتناول الواجب، والمندوب<sup>(١)</sup>، والمكروه<sup>(٢)</sup>، والمباح. والمباح المحدود لا يتناول الواجب والمندوب والمكروه. وباقى

(١) وهو في اللغة: «المدعو لمهم» مأخوذ من «الندب»، وهو الدعاء لذلك، ومنه قول الشاعر:

لا يسألون أحاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

وفي الاصطلاح: المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا؛ فالمطلوب فعله شرعا: احترز

به عن الحرام؛ والمكروه، والمباح، وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع، و«الإخبار، ونفى

الذم على الترك»: احتراز عن الواجب المضيق، و«مطلقا»: احتراز عن المخير والموسع والكفاية.

وقولهم: «هو ما فعله خير من تركه»: مردود بالأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه لما فيه

من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا، وما قيل: «هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه»

منقوض بأفعاله تعالى، فإنها كذلك وليست مندوبة.

ومن أسمائه «المرغب فيه»، أى: بالطاعة «والمستحب» أى: من الله، و«النفل» أى: الطاعة غير

الواجبة، و«التطوع» أى: الانقياد في قرابة بلا حتم، و«السنة» أى: الطاعة غير الواجبة؛ لأنها

تذكر في مقابلة الواجب.

ينظر: البحر المحيط للزرکشي ١ / ٢٨٤، البرهان لإمام الحرمين ١ / ٣١٠، سلاسل الذهب

للزرکشي ص (١١١)، الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ١ / ١١١، نهاية السؤل للأسنوی

١ / ٧٧، زوائد الأصول له ص (١٦٨)، منهاج العقول للبدخشي ١ / ٦٢، غاية الوصول للشيخ

زكريا الأنصاري ص (١٠)، التحصيل من الحصول للأرموی ١ / ١٧٤، المستصفي للغزالي

١ / ٧٥، حاشية البناني ١ / ٨٠، الإبهاج لابن السبكي ١ / ٥٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادي

١ / ١٣٥، حاشية العطار على الجوامع ١ / ١١٢، المعتمد لأبي الحسين ١ / ٤، تيسير التحرير لأمير

بادشاه ٢ / ٢٢٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ١ / ٢٢٥، شرح التلويح على

التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢ / ١٢٣، الموافقات للشاطبي ١ / ١٠٩،

١ / ١٣٢، ميزان الأصول للسمرقندی ١ / ١٣٥، الكوكب المنير للفتوحى ص (١٢٥).

(٢) المكروه لغة: مأخوذ من كره الشيء كرها، خلاف أحبه، فهو ما تعافه النفس وترغب عنه،

والمكروه: الشر، ويقال: كرهت إليه الشيء تكريها ضد حبيته إليه.

وفي الاصطلاح الشرعي: المكروه لفظ مشترك يطلق في عرف الفقهاء على معان كثيرة:

أولا: يطلق ويراد به المحذور وهو الحرام؛ كما في قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك

مكروها﴾ أى: محرما.

ثانياً: يطلق ويراد به ترك ما كانت مصلحته راحة كترك المندوب، وهذا المعنى صادق على

خلاف الأولى، فيكون تعريفه تعريفا له.

ثالثا: يطلق ويراد به ما نهى عنه نهى تنزيه؛ كالصلاة في الأمكنة المكروهة كالحمام؛ للتعرض

لوسوسة الشياطين والرشاش، وفي مبارك الإبل، فإنه يتعرض لنفارها، وفي قارعة الطريق لمرور

الناس، وغير ذلك، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة، ويشوش الخشوع.

= رابعاً: قد يطلق ويراد به ما فى النفس منه شىء، أى: فى رية وشبهة فى تحريمه، وإن كان فى أصله حلالاً، كأكل لحم الضب.

أما فى اصطلاح الأصولين: نظراً لورود المكروه فى الشرع بالمعانى السابقة، اختلف فى حده، فمن نظر إلى الاعتبار الأول حده بحد الحرام. ومن نظر إلى الاعتبار الثانى: حده بترك الأولى والأفضل ومذهب الخصم كراهيته، وهذا من العبث، وكيف يطعم المحصل فى إفضاء هذا الكلام إلى التحقيق، مع اعترافه بأن المكروه لا يمتنع أن يقع امتثالاً.

وهذا الكلام من إمام الحرمين يفهم منه: أن نهى الكراهة يدل على الفساد إذا كان منها عنه من الجهة التى أمر به منها فيكون واجباً من حيث ثبتت كراهيته، ومكروها من حيث ثبت وجوبه وبالتالي فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يجتمع المكروه والواجب؛ لوجود التضاد بينهما، أما إذا كانت الكراهية من غير جهة الإيجاب، أو الوجوب من غير جهة الكراهية، ففى هذه الحالة لا يقتضى النهى فيه الفساد، وبالتالي فيمكن أن يجتمع الواجب والمكروه فى مثل هذه الحالة، ومن تتبع قواعد الشريعة ألقى من ذلك أمثلة تفوق الحصر، ومنها: صحة الصلاة فى الحمام، ومعاطن الإبل، والمقبرة، وغير ذلك؛ مع القول بكراهتها.

وقال الإمام الغزالي فى «المستصفى»: كما يتضاد الحرام والواجب، فيتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شىء واحد مأمور به مكروهاً، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور به إلى غيره؛ ككراهية الصلاة فى الحمام، وأعطان الإبل، وبطن الوادى وأمثاله؛ فإن المكروه فى بطن الوادى التعرض لخطر السيل؛ وفى الحمام التعرض للرشاش، أو لتخبط الشياطين، وفى أعطان الإبل التعرض لنفارها، وكل ذلك مما يشغل القلب فى الصلاة، وربما شوش الخشوع، بحيث لا ينقذ صرف الكراهة عن المأمور به إلى ما هو فى جواره وصحته؛ لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه، فلا يجتمع الأمر والكراهية، وبذلك رأينا أن الإمام الغزالي - رحمه الله - قرر أن المكروه لا يجامع الواجب إذا كان النهى عائداً إلى عين المأمور به، أو إلى وصفه الملازم، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون النهى للتحريم أو للتنزيه، أما إذا كان النهى عائداً إلى معنى خارج عن الأمر؛ كما فى الأمثلة التى ذكرها الغزالي فهذا لا مانع من أن يكون المأمور به منها عنه من هذه الجهة؛ بمعنى أنه يجوز أن يجتمع الواجب والمكروه فى تلك الحالة.

ينظر: لسان العرب ٣٨٦٥/٥، ترتيب القاموس المحيط ٤٤٤/٤، المصباح المنير ٨٤/٢، وينظر: البحر المحيط للزركشى ٢٩٦/١، البرهان لإمام الحرمين ٣١٠/١، سلاسل الذهب للزركشى ١٠٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدي ١١٤/١، نهاية السؤل للأسنوى ٧٩/١، زوائد الأصول له ١٧٠، منهاج العقول للبدخشى ٦٥/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٠، التحصيل من المحصول للآرموى ١٧٥/١، المستصفى للغزالي ٢٨/١، حاشية البناني ٨٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٥٩/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٣٥/١ حاشية العطار على =

قَالَ الْمُصَنَّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِي: الْفِعْلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ [٢٢/ب] حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا:  
وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فِيهِ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ فِعْلُهُ، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى حَالَةِ التَّكْلِيفِ  
- وَإِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ الْفِعْلُ، وَهُوَ عَلَى حَالَةِ التَّكْلِيفِ:  
وَالأَوَّلُ: كَفِعْلِ النَّائِمِ، وَالسَّاهِي، وَالْمَجْنُونِ، وَالطِّفْلِ؛ فَهَذِهِ الْأَفْعَالُ لَا يَتَوَجَّهُ نَحْوُ  
فَاعِلِيهَا ذَمٌّ وَلَا مَدْحٌ؛ وَإِنْ كَانَ قَدْ يَتَعَلَّقُ بِهَا وَجُوبٌ ضَمَانٍ وَأَرْشٍ فِي مَالِهِمْ، وَيَجِبُ  
إِخْرَاجُهُ عَلَى وَلِيِّهِمْ.

وَالثَّانِي: ضَرْبَانِ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ عَلَيْهِ، الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْعِلْمِ بِحَالِهِ -: إِنْ كَانَ لَهُ فِعْلُهُ، فَهُوَ  
«الْحَسَنُ»؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ، فَهُوَ «الْقَبِيحُ».

ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «الْقَبِيحُ: هُوَ الَّذِي لَيْسَ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْهُ،  
وَمِنَ الْعِلْمِ بِقَبِيحِهِ - أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَمَعْنَى قَوْلِنَا: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ» مَعْقُولٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى

= جمع الجوامع ١/١١٣، المعتمد لأبي الحسين ١/٥٠، حاشية التفنازاني والشريف على مختصر  
المنتهى ١/ ٢٢٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفنازاني ٢/١٢٣،  
الموافقات للشاطبي ١/١٠٩، ميزان الأصول للسمرقندي ١/١٤٧، الكوكب المنير للفتوحى  
١٢٨.

(١) النفل والمندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة، والمرغب فيه: ألفاظ مترادفة عرفاً معناها واحد:  
هو الفعل الذى طلبه الشارع طلباً غير جازم عند أكثر العلماء، خلافاً لبعض القائلين بعدم ترادف  
المستحب، والتطوع، والسنة؛ لأن الفعل المطلوب طلباً غير جازم إن واطب عليه النبي - ﷺ -  
بأن لم يتركه إلا لعذر فهو السنة، أو لم يواظب عليه بأن تركه فى بعض الأحيان لغير عذر فهو  
المستحب، أو لم يفعله، وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع. أما المندوب  
والنفل، والمرغب فيه فهى مرادفة لكل من الثلاثة المتباينة لصحة حمل كل واحد منها عليها،  
فيقال مثلاً: التطوع مندوب، والمستحب مرغب فيه، وهكذا.

وهذا الخلاف لفظى، أى: أنه يعود إلى اللفظ والتسمية إذ هو يتلخص فى أنه كما سمي كل قسم  
من الأقسام الثلاثة باسم من الأسماء الثلاثة كما سبق، هل يسمى بغيره منها؟ فقال البعض: لا  
يصح أن يطلق اسم من هذه على مدلول كل؛ لعدم وجود المناسبة بينه وبين الاسم، لأن السنة:  
الطريقة والعادة، والمستحب المحبوب، والتطوع الزيادة، وقال الأكثرون: يصح أن يطلق اسم كل  
على مدلول الآخرين لوجود المناسبة؛ لأنه يصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة،  
فى الدين، ومحبوب للشارع حيث طلبه، وزائد على الواجب.

تَفْسِيرٌ؛ وَيَتَّبِعُ ذَلِكَ أَنْ يَسْتَحِقَّ الدَّمَ بِفِعْلِهِ. وَيُحَدُّ - أَيْضًا: «بِأَنَّهُ الَّذِي عَلَى صِفَةٍ لَهَا تَأْتِي فِي اسْتِحْقَاقِ الدَّمِ».

وَأَمَّا الْحَسَنُ، فَهُوَ: «مَا لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ، الْمُتَمَكِّنِ مِنَ الْعِلْمِ بِحَالِهِ - أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَأَيْضًا: «مَا لَمْ يَكُنْ عَلَى صِفَةٍ تُؤَثِّرُ فِي اسْتِحْقَاقِ الدَّمِ».

الشرح: اعلم أن المصنّف قال: «الفصل السّادس في تقسيم الأحكام الشرعية؛ وهي من وجوه:

الأول: خطاب الله إذا تعلق بشيء.... إلى آخره. وهذا تقسيم واقع في الأحكام الشرعية، ثم بعد الفراغ من ذكرنا حدود الأحكام وأسماءها - قال: «التقسيم الثاني: الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا....» إلى آخره.

وهذا تقسيم للفعل إلى الحسن والقبيح على رأى المعتزلة، وليس ذلك تقسيمًا للأحكام؛ فإن الفعل متعلق بالحكم، ومتعلق بالحكم غير الحكم قطعًا؛ فافهم ذلك.

فإذا قيل هكذا: «الفصل السّادس في تقسيم الأحكام الشرعية ومتعلقاتها» - اندفع الإشكال.

اعلم أن قوله: «القادر على الفعل» قيد مخرج للعاجز. وقوله: «المتمكن من العلم بحاله» قيد مخرج للبهائم والأطفال والسّاهي والنائم، فلا يتجه فعل البهيمة نقضًا، غير أن قوله: «وأيضًا ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الدّم، فهو الحسن» باطل بفعل البهيمة والطفل والسّاهي والنائم؛ ضرورة أن فعل البهيمة ليس على صفة تؤثر في استحقاق الدّم؛ وكذا فعل الطفل والسّاهي والنائم. وأما قول أبي الحسين<sup>(١)</sup>: القادر على الفعل، المتمكن من العلم: إن كان له فعله، فهو الحسن، وإلا فهو القبيح - فهذا تقسيم منه للفعل.

أما الحسن والقبيح، فقال: القبيح: الذي ليس للمتمكن منه، زمن العلم بقبحه - أن يفعله، ومعنى قولنا: «ليس له أن يفعله» لا يحتاج إلى تفسير؛ ويتبع ذلك: أن يستحق

(١) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري، أحد أئمة المعتزلة ولد في البصرة.

قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته، من كتبه: الإمامة،

تصفح الأدلة، المعتمد في أصول الفقه وغيرها، توفي ٤٣٦ هـ.

ينظر: وفيات الأعيان ١: ٤٨٢، تاريخ بغداد ٣: ١٠٠، كشف الظنون ١٢٠٠، ١٧٣٢،

الدم بفعله، معناه: أنه من آثار الفعل القبيح: أن فاعله يَسْتَحِقُّ الدَّم. وله حد آخر، وهو: الذى على صفة لها تأثير فى استحقاق الدَّم.

فالخاص أن القبيح له حدان:

أحدهما: ما ليس للعالم بقبحه، القادر على فعله - فعلة.

والثانى: ما له صفة تأثير فى استحقاق الدَّم.

والْحَسَنُ له حَدَانِ أَيْضًا:

أحدهما: ما للعالم بحاله، المتمكن من فعله - أن يفعله.

والثانى: ما لم يَكُنْ على صفة لها تأثير فى اسْتِحْقَاقِ الدَّم. فَيُنْدَرِجُ تحت الْحَسَنِ على رأى المعتزلة - باعتبار الحدين - : الواجب والمندوب والمباح، وتحت القبيح: المكروه والمحرم؛ وقد عرفت: أن الحد المذكور للحسن منقوض بفعل الطفل والبهيمة والساهي والنائم، ولا ينفعه آخر التقييد فى التقسيم الأول؛ فإن الحد بقيوده وجد فيما ذكرنا من الصور، فهو إذن باطل.

نعم: ما ذكره فى التقسيم يدفع الإشكال عن الحد المذكور - كما نبهنا عليه - ولا يدفع عن الحد المذكور بعد ذكر التقسيم؛ وإذا أردت دفعه، فاعتبر فى الفعل نسبته إلى الفاعل المخصوص؛ وبه يندفع الإشكال عن الحد؛ فافهم [١٢٣/أ] ذلك.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَقُولُ: هَذِهِ الْحُدُودُ غَيْرُ وَاثِيَةٍ بِالْكَشْفِ عَنِ الْمَقْصُودِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ، فنقول: مَا الَّذِي أَرَدْتَ بِقَوْلِكَ: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»؟ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْعَاجِزِ عَنِ الْفِعْلِ: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَيُقَالُ لِلْقَادِرِ عَلَى الْفِعْلِ - إِذَا كَانَ مَمْنُوعًا عَنْهُ حِسًّا - : «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَيُقَالُ لِلْقَادِرِ - إِذَا كَانَ شَدِيدَ النَّفْرَةِ عَنِ الْفِعْلِ - : «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَقَدْ يُقَالُ لِلْقَادِرِ - إِذَا زَحَرَهُ الشَّرْعُ عَنِ الْفِعْلِ - : «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»:

وَالْتَفْسِيرَانِ الْأَوَّلَانِ غَيْرُ مُرَادَيْنِ لِمَحَالَّةِ.

وَالثَّلَاثُ غَيْرُ مُرَادٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ قَدْ يَكُونُ حَسَنًا، مَعَ قِيَامِ النَّفْرَةِ الطَّبِيعِيَّةِ عَنْهُ، وَبِالْعَكْسِ.

وَالرَّابِعُ - أَيْضًا - غَيْرُ مُرَادٍ؛ لِأَنَّهُ يُصِيرُ الْقَبِيحَ مُفْسِرًا بِالْمَنْعِ الشَّرْعِيِّ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الْمُرَادُ مِنْهُ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّورِ الْأَرْبَعِ مِنْ مُسَمَّى الْمَنْعِ»:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَ الْأَرْبَعِ تَشْتَرِكُ فِي مَفْهُومٍ وَاحِدٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَفْهُومَ الْأَوَّلَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ «لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْفِعْلِ»، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْعَدَمِ، وَالْمَفْهُومَ الرَّابِعَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ «يُعَاقَبُ عَلَيْهِ»، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْوُجُودِ؛ وَنَحْنُ لَا نَجِدُ بَيْنَهُمَا قَدْرًا مُشْتَرَكًا.

الشرح: اعلم: أَنَّ غرض المصنّف من هذا الإشكال: بَيَانُ أَنَّ الْحَدَّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاضِحًا مُوضَّحًا لغيره، وقد استعمل في الحد «ليس له أن يفعله»، ومفهوم قوله: «ليس له أن يفعله» غير واضح؛ فإنه يستعمل في العاجز عن الفعل حسًّا كالزَّمن؛ فإنه يقال: ليس له أن يفعل المشى، ويقال أيضًا للقادر على المشى - إذا كان ممنوعًا منه حسًّا - كالمقيد؛ فإنه يقال: ليس له المشى، ويقال لمن هو شديد النفرة: ليس له فعله؛ كما يقال للمستقذر للشيء: ليس له فعله، ويقال لمن نَهَاهُ الشرع عن شيء: ليس له فعله. وإذا تمهدت موارد استعمال لفظة: «ليس له أن يفعله» - فنقول: المفهوم الأول والثاني ليسا بمرادَيْنِ ههنا؛ لانتفاء العجز الطبيعي والحسي الخارج عن الطبع هنا، والمفهوم الثالث عسير، فإذن ينضاف ذلك؛ لأن الشيء يكون قبيحًا عقلاً على رأى القوم مع عدم قيام النفرة الطبيعية؛ فإن النظر إلى الأجنبية قبيح، ولا ينفر عنه الطبع؛ خصوصًا مع الحُسْنِ الظاهر، والمفهوم الرابع هو تفسِيرُ الحسن والقبيح بما يقوله الأشاعرة، وهو باطل عندهم. وإذا ثبت: أن الْمَفْهُومَاتِ الْأَرْبَعَةَ غير مرادة من قوله: «ليس له أن يفعله»، فنقول: إما أن يكون مراد القائل: «ليس له أن يفعله» أحد الأمور الأربعة؛ وهو باطل؛ لما بينا، [أو] أنه غيرها، وليس ذلك بمفهوم من ظاهر اللفظ؛ فلا بد من بيانه.

فقد اتضح من هذا: أن الحدود المذكورة [لا] تَكْشِفُ عن المقصود؛ فإن ما فهم منها غير مراد، وما لم يفهم منه لا ينكشف من الحد.

فإن قلت: «المراد منه الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْأَرْبَعَةِ، وتقرير هذا الكلام أنه لا يلزم من امتناع حَمَلِ قولهم: «ليس له أن يفعله» على واحد بعينه من المفهومات الأربعة: ألا يكون للفظ مَحْمَلٌ آخَرَ، وهذا الجواز أن يكون المراد منه الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الْأَرْبَعَةِ، فهو مفهوم آخر خارج عن الأربعة، صالح لأن يكون مرادًا من اللفظ»:

قلنا: لا نُسَلِّمُ أَنَّ بَيْنَ هَذِهِ الْمَفْهُومَاتِ شَيْئًا مُشْتَرَكًا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ مَفْهُومًا «ليس له أن يفعله».



وسند المنع: أن المفهوم الأول - وهو العجز الطبيعي - معناه: أنه لا قدرة له على الفعل، وهذا إشارة إلى العدم، والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه، وهذا إشارة إلى الوجود، ونحن لا نجد مشتركاً بين الوجود والعدم.

واعلم: أن تزييف الإمام للحدود المذكورة استضعف: فمنهم من قال: إنما يتم الإشكال بإثبات الحصر في الأقسام المذكورة، ونفى كل واحد منها بخصوصه [٢٣/ب] وعمومه، ولم تقم الدلالة على شيء منها، والثالث مجرد مطالبة. ومنهم من قال: التمكّن من القادر عليه، وإنما يكون قادراً عليه إذا كانت الجوارح سليمة، ولا يكون هناك مانع حسي، ولا نفرة طبيعية مانعة من الفعل؛ لأنه إذا بلغ ذلك إلى حيث يمنع من الفعل - لا يقال لصاحبه: إنه قادر على الفعل متمكّن منه.

وأما المتمكّن من العلم بقبحه، فيندرج فيه أفعال الله تعالى؛ لأن وجوب علمه لا ينافي صحته، وأفعال العقلاء بمحصل التمكن [من العلم بقبحها] لهم. فإذا قلنا في هذا القادر: «ليس له أن يفعل» - إنما يكون ذلك بمانع عقلي أو شرعي:

فالأول: مثل من يعرض له طريقان: أحدهما آمن، والآخر مخوف؛ فإن العقل يوجب عليه سلوك الآمن، ويحرم عليه المخوف، فكان سلوكه له قبيحاً، وسلوك الآمن حسناً.

والثاني: مثل القادر على صوم يوم العيد: إذا زجره الشارع عنه، فليس له أن يصومه. وإن كان هذا الثاني لا يخلو عن إسناد إلى عقل، والأول لا يخلو عن أمر أو وارد أمر من الشرع، فالمراد بقوله: «ليس له أن يفعل» هو القدر المشترك من هذين القسمين من المانع.

واعلم: أن الذي ذكره الأول صحيح، فأما الذي ذكره الثاني فضعيف؛ فإنه لا مشترك بين المانع العقلي وبين المانع الشرعي؛ ضرورة أن المانع الشرعي هو نهى الشارع، وحقيقته: خطاب قديم قائم بذات الله تعالى، مدلول عليه بصيغة النهي، والمانع العقلي: وصف قائم بالفعل؛ على رأى من يقول بالوصف القائم بالفعل المقتضى للحسن أو القبح، وأما من لم يقل بالوصف القائم من المعتزلة - فإنه قال: العقل يدرك قبح الفعل بالضرورة مرة، وبالنظر أخرى، وبذمّ الشرع ثالثاً، [ولم يلزم من ذلك أن يكون هناك شيء مشترك بين النهي الشرعي وبينه<sup>(١)</sup>؛ بل ليس هناك إلا إدراك<sup>(٢)</sup> العقل أنه ليس له

(١) أى: بين النهي الشرعي، وهو المانع الشرعي، وبين النهي العقلي، وهو المانع العقلي.

(٢) سقط في «ب».

أن يفعله؛ فلا بد من إقامة البرهان: أنه لمانع أدركه العقل، وبينه وبين نهى الشارع بالتفسير المذكور قدر مشترك، ولم يفعل المعارض شيئاً من ذلك؛ فكلامه ضعيف جداً. أما صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup> فقد قال: «هذه التزييفات تكلفات، والتعريفات لأبى الحسين وغيره جيدة»؛ ولم يذكر الدليل على ما ذكره. والذي نقوله نحن: أن الإمام إنما استشكل قوله: «ليس له أن يفعله»؛ لقول الخصم: المراد مفهومة اللغوى، ولا يمكن إنكار مفهومة اللغوى.

ثم نقول: لا شك أن «ليس له أن يفعله» معلول لإحدى الموانع المذكورة - على تقدير الحصر - وغيرها؛ على تقدير عدم الحصر - والمصنف إنما بين أنه<sup>(٢)</sup> لا مشترك بين تلك العلل الأربعة، ولا يلزم من ذلك ألا يكون بين معلول العلل الأربعة مشترك، بل يجوز اشتراك أمور مختلفة في إفادتها أمراً سببياً، والنزاع في معلول تلك الأمور الأربعة.

فلم قال: إنه لا مشترك بين معلولاتها، ووجوده بين؛ فإن مفهوم: «ليس له أن يفعله» - مشترك بين معلول كل واحد من الأربعة، والكلام فيه لا في علله.

قال المصنف: وأما قوله: «ويتبع ذلك أن يستحقّ الذمّ بفعله»:

قلنا: لما فسرت القبيح بأنه: «الذى يستحقّ الذمّ بفعله» - وجب تفسير «الاستحقاق» و«الذم»:

فأما «الاستحقاق»، فقد يقال: «الأثر يستحقّ المؤثر»؛ على معنى: أنه يفتقر إليه لذاته، ويقال: «المالك يستحقّ الانتفاع بملكه»؛ على معنى: «أنه يحسن منه ذلك الانتفاع».

والأول: ظاهر الفساد.

والثاني: يقتضى تفسير الاستحقاق بالحسن، مع أنه فسّر الحسن بالاستحقاق؛ حيث قال: «الحسن: هو الذى لا يستحقّ فاعله الذم»؛ فيلزم الدور. وإن أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

(١) ينظر الحاصل (١/٢٤١).

(٢) فى «أ»: أن.

وَأَمَّا «الذَّمُّ»، فَقَدْ قَالُوا: «إِنَّهُ قَوْلٌ، أَوْ فِعْلٌ، أَوْ تَرْكُ قَوْلٍ، أَوْ تَرْكُ فِعْلٍ؛ يُنْبِئُ عَنِ اتِّضَاعِ حَالِ الْغَيْرِ»:

فَقَوْلُ: إِنْ عَنَيْتَ بِ«الِاتِّضَاعِ»: مَا يَنْفِرُ عَنْهُ طَبَعُ الْإِنْسَانِ، وَلَا يُلَايِمُهُ - فَهَذَا مَعْقُولٌ؛ لَكِنْ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلَّا يَتَحَقَّقَ «الْحُسْنُ» وَ«الْقُبْحُ» فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِمَا أَنَّ النَّفْرَةَ الطَّبِيعِيَّةَ عَلَيْهِ مُمْتَنِعَةٌ، وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْرًا آخَرَ، فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف طلب تفسير «الاستحقاق» و«الذم» مستشكلاً<sup>(١)</sup> لهما<sup>(٢)</sup>، فقال: «لما كان القبيح هو الذي يستحق الذم بفعله، فهذا الحد يشتمل على ذكر الاستحقاق والذم، فلا بد [من] تفسيرهما؛ ليتضح الحد، فقال: «الاستحقاق» يطلق على معينين:

أحدهما: قولهم: الأثر يستحق المؤثر لذاته؛ على معنى أنه يفتقر إليه لذاته، وافتقاره الذاتي هو أنه لو لا المؤثر لما كان لذات الأثر تحقيق ووجود؛ ولذلك افتقر إلى علته افتقاراً ذاتياً.

ويطلق أيضاً ويراد به «الحسن»، وذلك كقولهم: المالك يستحق الانتفاع بملكه، أى: يحسن منه الانتفاع بملكه.

فالأول: ظاهر الفساد؛ وذلك لأن فاعل القبيح لا يستحق الذم على فعل القبيح لذاته بمعنى: الافتقار الذاتي للمعلول إلى العلة؛ فإن المعلول لا وجود له دون علته، وهذا المعنى لا يتحقق ههنا.

وأما الثانى: فهو أيضاً فاسد؛ وذلك لأنه يصير الكلام هكذا: القبيح: ما يحسن أن يذم فاعله، والحسن: ما لا يحسن أن يذم فاعله؛ فيفضى إلى تفسير الحسن [بالحسن]؛ وذلك دور باطل.

وإن أراد بالاستحقاق معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

وأما «الذم»: فقد قالت المعتزلة: إنه فعل، أو قول، أو ترك فعل، أو ترك قول، يُنبئ عن اتِّضَاعِ حَالِ الْغَيْرِ.

(١) فى وب: متشكلاً.

(٢) فى وب: لما.

أما قولنا: «قول» يتناول الزَّوْاجِرَ اللفظية<sup>(١)</sup>؛ ليلائم المذموم من الأقوال، وأما الأفعال تتناول الزواجر الفعلية؛ كالضرب والقطع والقتل.

أما قوله: «ترك قول أو فعل»: اعلم: أن إهانة الغير قد تكون بالأفعال - كما سبق - وقد تكون بالتروك؛ كترك فعل يقتضى احترامه وتبديله بضده، أو ترك قول وخطاب يقتضى احترامه وتبديله<sup>(٢)</sup> بضده.

وأما قوله «ينبئ»<sup>(٣)</sup> عن اتِّضَاعِ حال الغير، فمعناه: أن الفعل أو القول الذى به ذم الشخص الذى ارتكب القبيح - لا بد وأن يدلَّ على كون المذموم وضيعاً نازل المرتبة.

ثم قال المصنف: «إن عنيت بـ«الاتضاع» ما ينفر عنه طبعُ الإنسان ولا يلائمه - فهذا معقول، ولكن يلزم عليه ألا يتحقق الحُسْنُ والقُبْحُ فى حق الله تعالى؛ وذلك لأنه مُنَزَّهٌ عن الطبع؛ فلا يتصور فى حقه النفرة الطبيعية.

[ويلزم [٢٤/ب] من ذلك: ألا يتصور فى حقه قبح الفعل؛ لأن القبيح هو الذى يُذَمُّ فاعله؛ والذم يوجب النفرة الطبيعية<sup>(٤)</sup> للمذموم؛ وذلك على الله مُحَالٌ؛ فلا يتصور القبح منه؛ فلا تكون الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها، وإن عنيت به أمراً آخر - فلا بد من بيانه».

واعلم: أن هذه الإشكالات متكلِّفة، وقد شرَّحْنَاهَا.

والاستحقاق يمكن تفسيره؛ بحيث لا يلزم منه ما ذكره:

وبيانه: أن لا شك أن مرتكب القبيح عقلاً أو شرعاً: إذا ذم، كان الذم واقعاً موقعه، وإذا ذم فاعل الحسن شرعاً أو عقلاً على فعل الحسن، لم يكن الذم واقعاً موقعه، وهذا معنى واضح، ولا معنى للاستحقاق إلا هذا، ولا إشكال أصلاً.

وأما الذم، فنقول: المراد به المفهوم اللغوى، أو المفهوم العرفى، وهذا اللفظ دائر بين أرباب اللسان؛ على اختلاف طبقاتهم، بل مفهومه واضح؛ فلا شك أن إيضاح الواضح لا يذم<sup>(٥)</sup> تاركه شرعاً، فالمراد بالذم ههنا ما هو المراد ثمة.

تنبيه: اعلم: أن الأثر يفتقر إلى المؤثر لذاته - كما سبق تقريره - وإذا كان كذلك

(١) بياض فى «أه».

(٢) فى «ب»: تبدله.

(٣) فى «أه»: ينبئ.

(٤) سقط فى «أه».

(٥) فى «ب»: المذموم.

في تقسيم الأحكام الشرعية ..... ٢٦١  
فنقول: فعل القبيح علة للذم عندهم عقلاً، ولا بد وأن يلمح في المعلول الافتقار الذاتى،  
وإلا لما كان معلولاً، فقد يفسر<sup>(١)</sup> الاستحقاق بهذا التفسير، والقدح فى هذا لا يتصور  
إلا فى مقام التصديق، ونحن الآن فى إرادة التصور.

ثم نقول: للمعتزلة أن يقولوا: إن من تصدى لإبطال القبح والحسن العقليين فى  
الأفعال الاختيارية - فلا بد وأن يكون متصوراً للحسن والقبح فى الأفعال؛ ضرورة  
توقف التصديق على التصور، وأنتم قد تصدقتم لإبطال ذلك، فإن تصورتم ذلك، فهو  
المطلوب، وإلا كان كلامكم باطلاً، وهذا ما حدا للترامى.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَاعْلَمَ: أَنَّ هَذِهِ الْإِشْكَالَاتِ غَيْرُ وَّارِدَةٍ عَلَيَّ قَوْلِنَا؛ لِأَنَّا نَعْنِي  
بِ«الْقَبِيحِ»: الْمُنْهَى عَنْهُ شَرْعًا - وَبِ«الْحَسَنِ»: مَا لَا يَكُونُ مِنْهُيًّا عَنْهُ شَرْعًا، وَتَنْدَرِجُ فِيهِ  
أَفْعَالُ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ؛ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَالْمَنْدُوبَاتِ وَالْمُبَاحَاتِ، وَأَفْعَالُ  
السَّاهِي وَالنَّائِمِ وَالْبَهَائِمِ.

وَهُوَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِ مَنْ قَالَ: «الْحَسَنُ: مَا كَانَ مَأْذُونًا شَرْعًا»؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلَّا  
تَكُونَ أَفْعَالُ اللَّهِ تَعَالَى حَسَنَةً، وَلَوْ قُلْتُمْ: «الْحَسَنُ: هُوَ الَّذِي يَصِحُّ مِنْ فَاعِلِهِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ  
غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْهُ شَرْعًا» - خَرَجَ عَنْهُ فِعْلُ النَّائِمِ وَالسَّاهِي وَالْبَهِيمَةِ، وَيَدْخُلُ فِيهِ فِعْلُ اللَّهِ  
تَعَالَى؛ لِأَنَّ وُجُوبَ ذَلِكَ الْعِلْمِ لَا يُنَافِي صِحَّتَهُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه الإشكالات التى أوردتها المصنف على المعتزلة  
على تفسير الحسن والقبيح - مندفة عن الأشاعرة؛ لأن عندهم: الفعل إن لم يكن منهيًا  
[٢٥/أ] عنه شرعًا، فهو الحسن، وإلا فهو القبيح.

فيندرج فى الحسن على هذا التفسير: أفعال الله تعالى كلها - ولا نقول: أفعال  
البشر أفعال الله تعالى حتى يلزم منه أن تكون حسنة كلها، مع قولنا بخلق الأعمال  
وإرادة الكائنات كلها - وأفعال المكلفين؛ من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال  
الساهى والنائم والبهائم والأطفال.

ويندرج فى القبيح: المحرمات والمكروهات، ويخرج عنه أفعال الله تعالى،  
والواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهى والنائم والبهائم والأطفال.

وقيل فى حده: «إنه المأذون فيه شرعًا»؛ فيندرج فيه الواجبات والمندوبات والمباحات،

(١) فى «أ»: يزيد.

ويخرج عنه أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يستقيم أن يقال: إن الله تعالى أذن لنفسه في أفعاله.

ولو قيل: «الحسنُ: هو الذى يصح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع منه» - خرج منه فعل الساهى والنائم والبهيمة والطفل، ويندرج فيه أفعال الله تعالى؛ لأن وجوب علم الله تعالى لا ينافى صحته.

معناه: أن الله تعالى يجب أن يكون عالمًا، وكل واجب ممكن بالإمكان العام، فالوجوب<sup>(١)</sup> لا ينافى الإمكان على هذا التفسير، والصحة أعم، والوجوب أخص. وإنما احتاج<sup>(٢)</sup> إلى تفسير ذلك؛ لأنه قال فى حد الحسن: «ما يصح من فاعله أن يعلم...»، وعلم الله تعالى واجب، فاحتاج إلى تفسيره؛ كيلا يوهم خروج علم الله تعالى منه. ويندرج فيه أفعال المكلفين؛ من الواجبات والمندوبات والمباحات، ويخرج عنه المحرمات والمكروهات.

لا يقال: «إنه قال المصنف فى أول التقسيم فى أفعال الطفل والساهى والنائم:» إن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح؛ وهذا يشعر بأن [هذه]<sup>(٣)</sup> الأفعال لا توصف بالحسن والقبح<sup>(٤)</sup>، وفى آخر التقسيم جعل الكل مندرجًا تحت الأفعال الحسنة، فكان متناقضًا.

وأيضًا: فإنه يلزم مما ذكره أن يكون الفعل قبل ورود الشرع حسنًا كله؛ ضرورة أنه ليس منهيًا عنه شرعًا؛ وإذا كان حسنًا، كان حكمًا شرعيًا على ما اعترف به: أنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع؛ ولأن هذا التقسيم للأحكام الشرعية؛ ويلزم من ذلك أن يكون الحكم الشرعى حاصلًا قبل ورود الشرع:

لأننا نقول: لا تناقض بين الكلامين؛ وبيان ذلك هو: أنه حيث قال فى أول الفصل: «إن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح» أراد به: على رأى المعتزلة، وفى آخر الفصل - حيث أدرج الكل تحت الأفعال الخمسة - أراد به: على رأى الأشاعرة، وكلامه محمول على ما ذكرناه.

(١) فى «ب»: فالواجب.

(٢) فى «ب»: احتياج.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: والقبح.

وأنت إذا ما تأملت أول التقسيم وآخره<sup>(١)</sup>، فهتت ما ذكرناه من كلامه، فافهم ذلك.

وأما قوله: «يلزم من ذلك أن يكون الفعل قبل ورود الشرع كله حسنًا»: قلنا: كلامه محمول على أنه بعد ورود الشرع إن كان الفعل منهياً عنه شرعاً، فهو القبيح، وإلا فهو الحسن.

وهذا لأنه علم: أنه قبل الشرع: لا حكم؛ على رأى من لا يقول بالحسن والقبح العقليين، وبعد الشرع: لا حكم؛ على رأى من [لا] يقول بالحسن والقبح العقليين، وبعد الشرع يلزم أحد الأمرين جزماً، ولا إشكال.

وقوله: «إن هذا التقسيم للأحكام الشرعية»:

قلنا: قد سبق الكلام على ذلك، وبيّنا أنه إذا حمل على متعلق الأحكام - اندفع الإشكال<sup>(٢)</sup>.

(١) عنى الشارح بقوله: «وآخره»: قول المصنف: «واعلم: أن هذه الإشكالات غير واردة على قولنا...» يعنى: على قول الأشاعرة، وهو ما أوضحه الشارح!.

(٢) حسن الأفعال وقبحها مسألة من المسائل التى ثار فيها النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، وليست تلك المسألة هى أولى المسائل التى احتدم الخلاف فيها بين الفريقين، ولكنها تمتاز بصيغة خاصة عن كثير من مسائل الخلاف.

إذ بينما ترى فى الكثير منها جماعة أهل السنة لا فرق بين أشاعرة وماتريدية فى ناحية، والمعتزلة فى الناحية الأخرى ترى فى تلك المسألة أن الماتريدية عموماً يقفون موقف الخصومة لجماعة الأشاعرة، بل نجد طوائف أخرى؛ كالإمامية، والكرامية، والخوارج، والثنوية، والبراهمة، خالفوا الأشاعرة فى تلك المسألة أيضاً.

ماهية النزاع فى تلك المسألة أن الأشعرى ومن تبعه ذهبوا إلى شرعيتها - وجميع الفرق المخالفة قالوا بعقليتها.

وهنا أى: عند الكلام على تلك المسألة وما قام فيها من خلاف - نرى الكثير من الكاتبين عند البداءة فيها يتعرضون لمعانى الحسن والقبح المتعددة، وقد تعرض بعضهم للبعض وترك البعض. وذكر الجميع أن فائدة ذلك بيان محل النزاع.

الحسن والقبح على ملائمة الفرض وعدم ملائمته، فما لاعم الفرض فهو حسن وما نافرته فقيح. وهو بهذا المعنى قد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة - فيقال الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وقد اتفق الجميع على أنهما بهذا المعنى عقليان، ويختلفان بالاعتبار؛ إذ إن قتل الملك الكبير مثلاً مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم؛ فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافى لا صفة حقيقية، وإلا لم تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين.

=قد يقال إن المراد بالفرض غرض الفاعل كما هو الظاهر، ولا شك أن القتل إذا صدر عن الأعداء كان ملائماً لغرضهم دائماً، وإذا صدر عن الأولياء يكون مخالفاً له كذلك، فلم يختلف بالاعتبار؛ فيكون صفة حقيقية لا أمراً إضافياً.

فنقول: إن الفعل إذا صدر عن شخص فقد يلائمه في وقت دون آخر، وذلك كما إذا تحولت عداوته مثلاً إلى محبة، فيختلف الفعل ملائمة ومنافرة بالنسبة إليه.

ثم إن إطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى اصطلاح عامي مشهور، وهم لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله إذا خالف غرضهم؛ ولذلك يسبون الدهر والفلك، وهم يعلمون أن الفلك مسخر فقط؛ ولذلك قال ﷺ: ولا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر، وكما يطلق الحسن والقبح على ما تقدم يطلق على ملائمة الطبع ومنافرته، فما لاعم الطبع فحسن، وما نافرته قبيح؛ وذلك كحسن الحلو وقبح المر.

وإطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى كإطلاقه على الصور؛ ولذا من يميل طبعه إلى صورة يقضى بحسنها، ومن ينفر طبعه عن صورة يقضى بقبحها.

وهو بهذا المعنى عقلي أيضاً بالاتفاق، ويختلف بالاعتبار؛ لأن كثيراً من الأشياء تميل إليها بعض الطباع لملائمتها لها، وتنفرد عنها أخرى، فتكون حسنة عند الأولى قبيحة عند الثانية.

ثم أنه بهذا المعنى يغير المعنى الأول؛ إذ إن تناول الأودية المرة حسن بالمعنى الأول؛ لملائمته للغرض، وقبيح بالمعنى الثاني لمنافرته للطبع، وتناول الأشربة اللذيذة الطعم الضارة بالجسم أو العقل قبيح بالمعنى الأول، حسن بالمعنى الثاني ويطلق أيضاً على صفة الكمال والنقص، فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كونها صفة نقص، فيقال: الكرم حسن، أعنى: صفة كمال لمن قامت به، والبخل قبيح، أى: صفة نقص لمن قامت به.

وهذا المعنى ثابت للصفات في أنفسها، ولا نزاع في أنه عقلي أيضاً.

وعلى استحقاق المدح في العاجل والثواب في الآجل، واستحقاق الذم والعقاب فيهما كذلك. فالفعل الذي تعلق به الأولان يسمى حسناً، وما تعلق به الأخيران يسمى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما لا يسمى حسناً ولا قبيحاً.

وهذا الأخير هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي، أى: يجعل الله تعالى وخطابه؛ فما أمر به فحسن وما نهى عنه فقبيح. ولو انعكس الأمر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به - لانعكس أمر الحسن والقبح، وصار الحسن قبيحاً والقبح حسناً.

ولذا جاء النسخ من الحرمة إلى الوجوب، ومن الوجوب إلى الحرمة فليس في ذات الأفعال، ولا في صفاتها ولا في جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. بل الأفعال كلها سواسية، وكل ذلك يجعل الشارع وخطابه، فالشارع هو الذي جعل الصلاة والصوم مناطاً للثواب، والزنا وشرب الخمر مناطاً للعقاب بدون صلاحية واستحقاق لذلك في ذواتها، أو صفاتها، أو جهاتها.



= وعند المعتزلة، وجميع الخنفية - لا فرق بين ماتريديية وغيرهم - عقلي، أى: لا يتوقف معرفته وأخذته على الشرع، أى: الدليل السمعى والخطاب اللفظى، بل يمكن إدراكه وأخذه من طريق العقل بإدراك ما فى الأفعال من المصالح والمفاسد فاتفق الجميع على أنه عقلي، لكنهم اختلفوا فى استلزامه للحكم فى الفعل، فذهبت المعتزلة إلى أن كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله - تعالى - فلو لم يجرى الشرع بأن لم ترسل الرسل، ولم تنزل الكتب، وأوجد الله الأفعال لوجبت الأحكام على حسب ما فصل، وجاءت به الشريعة الحقة.

ثم إنهم جعلوا هذا الاستلزام عاما لا خاصاً بفعل دون آخر، ما دام الفعل أدرك جهة المصلحة أو المفسدة، وعلم الحسن أو القبح.

وذهب المتأخرون من الخنفية إلى عدم استلزامهما له فى أى فعل، بل كل ما هنالك أنهما يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الحكم بين الحكيم الذى لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، قالوا، لأن ما أدرك العقل حسنه راجح، وكذا ما أدرك العقل قبحه، ونقيضها مرجوح.

بمعنى أن صفة الحسن إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مصلحة؛ رجحت جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح.

وصفة القبح إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مفسدة؛ رجحت جانب النهى عنه على جانب النهى عن نقيضه الحسن، عملا فى ذلك بمقتضى الحكمة التى هى صفة كمال الله تعالى. والحاصل أنه لا حكم عند هؤلاء المحققين إلا من خطاب الله اللفظى فما لم يرسل الله رسولا، وينزل عليه كتابا - فليس هناك أمر ولا نهى ولا حكم، مهما أدرك العقل من المصالح أو المفاسد فى الأفعال.

وخلاصة مذهبهم أنهم يقولون: إنه لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل أن يؤمر به صالحا للأمر به، بأن تكون فيه مصلحة تقتضى حسنه، وتجعله صالحا لأن يكون مناطا للمدح والثواب على الفعل، والذم والعقاب على الترك، ولا بد أن يكون الفعل المنهى عنه قبل أن ينهى عنه صالحا للنهى عنه؛ بأن يكون فيه مفسدة تقتضى قبحه وتجعله صالحا لأن يكون مناطا للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه؛ هذا ما ذهب إليه المتأخرون.

وذهب المتقدمون منهم كالشيخ أبى منصور ومن تبعه وهم أكثر مشايخ سمرقند، ووافقهم البعض فيما ذهبوا إليه كالإمام فخر الإسلام وصدر الشريعة أقول: ذهب هؤلاء إلى موافقة المعتزلة فى استلزام إدراك الحسن والقبح الحكم قبل مجىء الشرع.

لكن موافقتهم للمعتزلة لا فى جميع الأحكام، بل فى البعض فقالوا: إن العقل قد يستقل فى إدراك بعض أحكامه تعالى، وذلك كوجوب الإيمان وحرمة الكفر.

لم يلق هؤلاء المتقدمون القول على عواهنه فيما ذهبوا إليه، بل كان لهم عضدا فى ذلك من كلام إمامهم.

= إذ استندوا في ذلك إلى ما رواه الحاكم في «المتقى» عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أنه قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه».

ولما روى عنه أيضًا إذ قال: لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وقد علق صاحب «فواتح الرحموت» على الرواية الأولى بقوله: لعل المراد بقول الإمام لا عذر... إلخ الرواية: أي بعد مضي مدة التأمل، فإن التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب. وقد نبه صاحب المسلم على أن هذا التوجيه للرواية قد أشار إليه الإمام فخر الإسلام ناقلاً عباراته في ذلك فقال: حيث قال، أعني: الإمام: ومعنى قولنا: إنه يكلف بالعقل يريد به: أنه إذا أعانه بالتجربة تولاه وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه: إذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة، فلا بد أن يزداد رشداً، ثم قال: وليس على الخد في هذا الباب دليل قاطع. وقال في شرح أصوله: لأن إدراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة، وقال أيضًا في الشرح: لا عذر له بعد الإمهال إلا في ابتداء العقل.

وفرع على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل - كان معذورا؛ لأنه لم تمض عليه مدة التأمل - ولو اعتقد الكفر لم يكن معذورا؛ لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل؛ وإنه تأمل فاختر الكفر.

هذا هو مذهب المتقدمين من الحنفية في تلك المسألة، وما استندوا إليه من أقوال إمامهم. ولنرجع مرة أخرى إلى المتأخرين، لنتعرف رأيهم في أقوال إمامهم، وكيف انتحوا ناحية مخالفة لظاهر تصاريحه.

فنقول: إن ابن عين الدولة نقل عن المتأخرين رأيهم في رواية «لا عذر» لأبي حنيفة بما حاصله أنها في شأن ما بعد البعثة.

إذ قال أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول بعدم وجوب شيء، أو تحريم شيء، وحكموا بأن المراد من رواية «ألا عذر لأحد في الجهل بخالقه...» إلخ الرواية وبعد البعثة. هذا رأيهم بالنسبة إلى تلك الرواية، ولا شك أن هذا الحمل لا يمكن بالنسبة لرواية: «لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»، بل إن تلك الرواية تكاد تجعل الحمل في الرواية الأولى على ما بعد البعثة بعيدا عما أراده أبو حنيفة منها.

وقد حاول البعض الإجابة عن تلك بما هو حدير بالاعتبار، لولا أن ظاهر اللفظ لا يعطيه إذ قال ذلك الجيب: إن المراد بالوجوب في تلك الرواية: الوجوب العرفي، بمعنى الذي هو أوله هذا، على أنني لا أرى موجبا لتحمل أجوبة لا تكاد تنفع تبريرا لما ذهبوا إليه في تلك المسألة؛ إذ ما المانع من مخالفة رأي إمامهم في تلك المسألة إذا كان ذلك ما ذهب إليه، ولكننا نعود فنقول هذا ما وقع منهم.

= يفهم مما تقدم أن النزاع في مسألة الحسن والقبح، وما جرت إليه من استلزام الحكم وعدم استلزامه يتلخص في أن هناك أربعة مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أبي الحسن ومن تبعه، وحاصله: أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي؛ وكذا الحكم.

المذهب الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم من الحكيم، فإذا أدركا في فعل أى فعل كان تعلق الحكم من الله تعالى بذمة العبد بالنسبة إلى ذلك الفعل؛ وهو مذهب المعتزلة.

الثالث: أنهما عقليان، ومناطان لتعلق الحكم من الله تعالى في ذمة العبد عند إدراكهما في بعض الأفعال دون البعض؛ وهو مذهب أبي منصور، ومن تحا نحوه من متقدمي الحنفية، إلا أنه لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي؛ كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو، بخلاف المعتزلة، بناءً على وجوب العدل عندهم وسيأتي تفصيل مذهبيهم في ذلك إن شاء الله تعالى.

الرابع: أنهما عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار المتأخرين منهم، وقد اختاره الكثير من المتأخرين من غيرهم.

وليس النزاع في تلك المسألة كما يفهم من كلام الإمام الفخر، من أن العقل علة موجبة للحكم عند المعتزلة، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار له وعند الحنفية: لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكيم من العليم الخبير؛ لأن جميع المسلمين مجتمعون على أنه لا حاكم إلا الله تعالى.

وعلم من التحرير السابق للمذاهب أن جماعة المتأخرين من الحنفية يوافقون الأشاعرة في أنه لا حكم قبل البعثة لأحد من الرسل، وبخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين؛ لما في الأفعال من مصلحة أو مفسدة.

ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين - وبخالفونهم في استلزامهما حكما في الأفعال من وجوب وحرمة قبل البعثة، فلا يلزم عندهم من كون الفعل مصلحة أو مفسدة، وحسنا أو قبيحا؛ أن يكون لله فيه حكم قبل البعثة لأحد من الرسل.

بخلاف المتقدمين منهم؛ فإنهم يوافقون المعتزلة في استلزام ذلك الأحكام في بعض الأفعال.

هذا وإذا علمنا أن من عدا الأشاعرة من الحنفية عموما، والمعتزلة قائلون بوجوب صلاحية الفعل المأمور به للأمرية قبله، وصلاحية المنهى عنه للنهى عنه، كذلك وأن الأشاعرة قائلون بعدم وجوب شيء من ذلك مما تقدم سابقا - علمنا أن الاختلاف في تلك المسألة مبني على الاختلاف في وجوب مراعاة الحكمة في جميع الأفعال التي تصدر عن البارئ جل شأنه.

أو بعبارة أخرى، علمنا أنه مبني على أنه هل لابد في إقدام الفاعل - جل شأنه - على فعل ما من داع غير القدرة والإرادة يرجح جانب الفعل على جانب الترك، أو ليس ذلك بمحتمل؟.

فلما قال بالأول المعتزلة والحنفية بنوا على ذلك مسألة التحسين والتقييح، وقالوا: إن العقل قد يصل إلى إدراك حسن الفعل أو قبحه بإدراك ما فيه من مصلحة أو مفسدة.

=وقالت المعتزلة: إن الأحكام يجب أن تكون طبقاً لما أدركه العقل، وبنوا على مسألة التحسين والتقيح وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب والعقاب، والعض عن الآلام... إلخ ما قالوا.

ولما قالت الأشاعرة بالثاني لما قام عندهم من الأدلة نفوا عقلية الحسن والقبح. ورد إشكال ابنى على الخلاف فى تلك المسألة، أو بعبارة أخرى ابنى على موافقة الحنفية للمعتزلة فى العقلية.

وحاصله أنه إذا كان جميع الحنفية والمعتزلة متفقين على التسليم بعقلية الحسن والقبح - صح أن يقال بعدم الفرق بينهما فى شىء من تلك المسألة، أعنى: أنه لا يصح أن يقال من قبل الحنفية بعد استلزام ذلك للحكم فى الكل أو فى البعض.

وبيان ذلك أنه إن أريد بالحكم الخطاب، أعنى: خطاب الله تعالى - فلا خطاب قبل ورود الشرع بالاتفاق، فلا يجيء قول المعتزلة أن الحكم ثابت قبل البعثة تبعاً لما فى الأفعال من المصالح والمفاسد.

وإن أريد كون العقل مناطاً للثواب والعقاب، فبعد تسليم الحنفية بعقلية الحسن والقبح لا يتأتى لهم إنكاره مطلقاً بالنسبة لجماعة المتأخرين، وفى البعض بالنسبة للماتريديّة. فلا نزاع بينهما فى الحقيقة إلا فى اللفظ، فمن قال بتعليق الحكم بالفعل قبل الشرع، أعنى: المعتزلة - أراد به المعنى الثانى، ومن نفاه فقد نفاه بالمعنى الأول.

ودفع هذا الإشكال بأن الحكم المختلف فيه بينهما ليس بأحد المعنيين حتى يكون النزاع لفظياً لما زعم المستشكل.

بل المراد به اشتغال ذمة العبد، أعنى: اعتبار الشارع أن فى ذمة العبد الفعل أو الكف جبراً. ولا شك أن هذا المعنى غير الخطاب، وغير كون الفعل مناطاً للثواب.

قسمت المعتزلة الأفعال بحسب ما فيها من الحسن والقبح، أو بعبارة أخرى قسموا الحسن والقبح من حيث إدراكهما إلى ما هو ضرورى، أى: لا يحتاج فى إدراكه إلى نظر، وذلك كحسن إنقاذ الفرعى والهلكى والصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو الذى لا غرض فيه، والكفر وإيلاء الرىء.

استشكل مستشكل على كونه إدراك ما ذكر بضرورة العقل، بل على كون الحسن والقبح مما يمكن عقله ولو بالنظر؛ فضلاً عن كونه بالضرورة.

وحاصل الإشكال أن الثواب والعقاب فى الآجل المأخوذ فى مفهومى الحسن والقبح لا يتعقلان إلا بعد تعقل الآخرة. فالحسن والقبح لا يدركان إلا بعد ذلك - وأمر الآخرة سمعى لا يستقل العقل بإدراكه، فضلاً عن كون الإدراك ضرورياً؛ فلا يتأتى الحكم بالثواب والعقاب لذلك التوقف، فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً؛ فضلاً عن كون الإدراك ضرورياً.

وأجيب عن ذلك من قبل المعتزلة بأن العدل واجب، فالجوازات واجبة تخفيفاً لذلك، ومن المعلوم=

=أنها لا تتم فى الدار الدنيا بالمشاهدة؛ لأننا كثيراً ما نرى المظلوم يموت قبل أن ينصف من ظالمه. والظالم يموت قبل أن يقتص منه؛ فلا بد من دار سوى هذه الدار؛ ليقع فيها الجزاء، تحقيقاً لمعنى العدالة، وذلك كاف؛ لأن يحكم العقل بالثواب والعقاب فيها، وإن كان خصوص الميعاد الجسمانى سمعياً.

وحاصل الاعتراض أن الحسن والقبح يتوقف تعقله على أمر سمعى، وكل ما كان كذلك لا يستقل العقل بإدراكه؛ فضلاً عن أن يكون ضرورياً.

والجواب بمنع صفراه أى: لا يتوقف على أمر سمعى، بل يتوقف على أمر عقلى، أعنى: مطلق دار الجزاء، والدليل على أنه عقلى أن الفلاسفة مع إنكارهم للحشر قالوا بوجود دار الجزاء. هذا حاصل رد المعتزلة على هذا الإشكال، وهو بعينه يصلح للرد من جانب الخنفيه بعد إغفال مقدمة وجوب العدل.

ولنرجع إلى إتمام التقسيم، فنقول: ومنه ما هو نظرى، وذلك كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع؛ فإنهما يفرقان بعد التأمل.

قالوا: ومن الأفعال ما لا يدرك حسنها أو قبحها أصلاً، أى: لا بالضرورة ولا بالنظر بل بالسمع، وذلك كحسن الصلاة والصوم، وسائر العبادات، وكقبح صوم أول يوم من شوال؛ فإنه لا سبيل للعقل إلى معرفته، لكن الشارع لما حكم على هذا الوجه علمنا أن بالأول حسناً ذاتياً، وبالأخر قبحاً كذلك؛ لما علم من أن الشارع الحكيم لا يصدر عنه فعل إلا وقد لاحظ فيه ما يدعو إليه من مصلحة.

اختلفوا فيما بينهم فى مقتضى الحسن فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيهما تقتضيها.

وذهب بعض من المتأخرين إلى إثبات صفات حقيقية توجب ذلك مطلقاً فى الحسن والقبح جميعاً، فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته؛ كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا؛ بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما.

وذهب أبو الحسن من متأخريهم إلى إثبات صفة فى القبح مقتضية لقبه دون الحسن؛ إذ لا حاجة به إلى صفة تحسنه، بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة المقبحة.

وقال الجبائى: ليس حسن الأفعال وقبحها بصفات حقيقية، بل لوجوه اعتبارية، وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار، كما فى لطم اليتيم تأديباً وظلماً.

وأما عند الماتريدية، بل جميع الخنفيه: فالحسن والقبح يثبت كما هو أعم من أن يكون لذاته أو لصفاته، أو لوجوه واعتبارات.

وعلى ذلك فلا يرد النسخ عليهم؛ لأنه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات، فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ:

قَالُوا: حِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى، كَمَا قَدْ يَرِدُ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ - فَقَدْ يَرِدُ أَيْضًا بِجَعْلِ الشَّيْءِ «سَبِيًّا»، وَ«شَرْطًا»، وَ«مَانِعًا»، فَلِلَّهِ تَعَالَى فِي الرَّأْيِ حُكْمَانِ: أَحَدُهُمَا: وَجُوبُ الْحَدِّ عَلَيْهِ، وَالثَّانِي: جَعْلُ الزَّنَا سَبِيًّا لَوْجُوبِ الْحَدِّ؛ لِأَنَّ الزَّنَا لَا يُوجِبُ الْحَدَّ بَعِيْنِهِ وَبِدَائِهِ؛ بَلْ بِجَعْلِ الشَّرْعِ إِيَّاهُ سَبِيًّا.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ جَعْلِ الزَّنَا سَبِيًّا لَوْجُوبِ الْحَدِّ هُوَ أَنَّهُ قَالَ: «مَتَى رَأَيْتَ إِنْسَانًا يَزْنِي، فَأَعْلَمْتُ أَنِّي أَوْجِبْتُ عَلَيْهِ الْحَدَّ» - فَهُوَ حَقٌّ؛ وَلَكِنْ يَرْجَعُ حَاصِلُهُ إِلَى كَوْنِ الزَّنَا مَعْرُفًا بِحُصُولِ الْحُكْمِ. وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ: أَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الزَّنَا «مُؤْتَرًّا» فِي هَذَا الْحُكْمِ - فَهَذَا بَاطِلٌ لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى كَلَامُهُ، وَكَلَامُهُ قَدِيمٌ، وَالْقَدِيمُ لَا يُعْلَلُ بِالْمُحْدَثِ.

الثَّانِي: أَنَّ الشَّرْعَ، لَمَّا جَعَلَ الزَّنَا «مُؤْتَرًّا» فِي وَجُوبِ هَذَا الْحَدِّ - فَبَعْدَ هَذَا الْجَعْلِ: إِمَّا أَنْ تَبْقَى حَقِيقَةُ الزَّنَا كَمَا كَانَتْ قَبْلَ هَذَا الْجَعْلِ، أَوْ لَا تَبْقَى: فَإِنْ بَقِيَتْ كَمَا كَانَتْ - وَحَقِيقَتُهُ قَبْلَ هَذَا الْجَعْلِ مَا كَانَتْ مُؤْتَرَّةً -: فَبَعْدَ هَذَا الْجَعْلِ وَجِبَ أَلَّا تُصِيرَ مُؤْتَرَّةً، وَإِنْ لَمْ تَبْقَ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ، كَانَ هَذَا إِعْدَامًا لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ وَالشَّيْءُ - بَعْدَ عَدَمِهِ - يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا.

= وأما المعتزلة، أعني: الأوائل منهم القائلين بأنهما لذات الفعل فلا يصح عندهم النسخ، أي لا يأتى قولهم به، ويرد عليهم بعدم صحة بطلان الحسن.

ينظر الحسن والقبح: لمحمد أحمد، البحر المحيط للزركشى ١/١٤٣، ١٦٨، البرهان لإمام الحرمين ١/٨٧، سلاسل الذهب للزركشى ٩٧، الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ١/٧٦، التمهيد للأسنوى ٦١ - ٦٢، نهاية السؤل له ١/٨٨، زوائد الأصول له ١٩٥، منهاج العقول للبدخشى ١/٦٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٥ - ١٨٠، المنحول للغزالي ٨، المستصفى له ١/٥٥، حاشية البناني ١/٦٤، الإبهام لابن السبكي ١/٦١، ١٣٨، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/٨٧ - ٨٨، تخريج الفروع ٤٤٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٧٧ - ٨٠، المعتمد لأبى الحسين ٢/٣٢٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١/١٧٣، نسمات الأسحار لابن عابدين ٤٥، شرح المنار لابن ملك ٣٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١٥٠ - ١٥١، الكوكب المنير للفتوحى ٩٥.

الثالث: الشرع إذا جعل الزنا علة: فإن لم يصدُر عنه عند ذلك الجعل أمر ألبتة - استحال أن يقال: إنه جعله علة للحد؛ لأن ذلك كذب، والكذب على الشرع محال. وإن صدر عنه أمر، فذلك الأمر: إما أن يكون هو الحكم، أو ما يوجب الحكم، أو لا الحكم ولا ما يوجبه:

فإن كان الأول: كان المؤثر - فى ذلك الحكم - هو «الشرع»، لا «ذلك السبب». وإن كان الثانى: كان المؤثر فى ذلك الحكم - «وصفاً حقيقياً»؛ وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح، وسنبطله؛ إن شاء الله تعالى. وإن كان الثالث: فهو محال؛ لأن الشارع، لما أثر فى شىء غير الحكم، وغير مستلزم للحكم - لم يكن لذلك الشىء تعلق بالحكم أصلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صوابه أن نقول: «لله تعالى فى الزانى حكمان؛ أحدهما: إيجاب الحد»؛ فإن الإيجاب هو الحكم لا الوجوب. وإذا عرفت هذا فاعلم: أن الأشاعرة قالوا: لله تعالى فى مسألة الزانى حكمان: أحدهما: إيجاب الحد، والثانى: جعل الزنا سبباً للإيجاب، أى: معرفاً؛ ولا إشكال على كلامهم أصلاً.

وأما المصنف، فإنه يستفسر فقال: «ما المراد بكون الزنا<sup>(١)</sup> سبباً<sup>(٢)</sup> لجعل الله إياه؟:

(١) الزنا يمد ويقصر: مَصْدَرُ زَنِى الرَّجُلُ يَزْنِي زِنًا وَزِنَاءً: فَجَرَ، وَزَنَتِ الْمَرْأَةُ تَزْنِي زِنًا وَزِنَاءً: فَجَرَتْ.

وَزَانِي مُزَانَاةٌ وَزِنَاءٌ، وَالْمَرْأَةُ تُزَانِي مُزَانَاةً وَزِنَاءً، أَى: تُبَاغِي، «وهو بالقصر لغة أهل الحجاز». وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا﴾ بالقصر.

ولوقوع الألف ثالثة فليتبأء والنسبة إليه زنوى.

وبالمد لغة أهل نجد، «وبنى تميم»، وأنشد: - [البسيط]:

أَمَّا الزَّيْنَاءُ فَمِنَى لَسْتُ قَارِبَهُ وَالْمَسَالُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْخَمْرِ نِصْفَانِ

وقال الفرزدق: [الطويل].

أَبَا حَاضِرٍ مَنْ يَزْنُ يُعْرِفُ زِنَاؤَهُ وَمَنْ يَشْرَبُ الْخُرْطُومَ يُصْبِحُ مُسْكِرًا

والنسبة إليه زنائى، وزناه نسبة إلى الزنا.

وهو ابن زنية بالفتح والكسر، أى ابن زنا.

ومعناه فى كل ما تقدم الفجور.

وأما زنى الموضوع زنواً فمعناه: ضاق، ووعاء زنى، أى ضيق.

إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ جَعَلَهُ مَعْرُفًا، وَنَصَبَهُ عِلْمًا حَتَّى يَتَعَرَّفَ مِنْهَا تَعَلُّقَ الْخُطَابِ الْقَدِيمِ -  
فَذَلِكَ مُسَلِّمٌ. وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِي الْحُكْمِ - فَهَذَا بَاطِلٌ.  
وَيَبَيِّنُهُ مِنْ وَجْهِ [ثَلَاثَةٍ] (١):

الأول - وهو أقواها - : أَنِ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى كَلَامَهُ، وَكَلَامَهُ قَدِيمٌ، وَالزَّانَا حَادِثٌ؛  
وَتَعْلِيلُ الْقَدِيمِ بِالْحَادِثِ مُحَالٌ؛ عَلَيَّ مَا قَرَّرْنَاهُ قَبْلُ.

الثاني: أَنَّهُ لَوْ جَعَلَ اللَّهُ الزَّانَا مُؤَثِّرًا فِي الْحُكْمِ، وَهُوَ إِجْبَابُ الْحَدِّ، فَعِنْدَ هَذَا الْجَعْلِ:  
إِمَّا أَنْ تَبْقَى حَقِيقَةُ الزَّانَا كَمَا كَانَتْ قَبْلَ هَذَا الْجَعْلِ، أَوْ مَا بَقِيَتْ: فَإِنْ بَقِيَتْ كَمَا  
كَانَتْ، فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعَ النَّقِضَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ لَمْ تَبْقَ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ، كَانَ هَذَا  
إِعْدَامًا (٢)، وَالشَّيْءُ الْمَعْدُومُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُؤَثِّرًا فِي وُجُودِ الشَّيْءِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ  
الْمَعْدُومِ مَعْطِيًا وَوُجُودَ الشَّيْءِ بَاطِلًا بِالْبَدِيهَةِ، وَإِلَّا لَجَازَ إِسْنَادُ الزَّانَا إِلَى قَبْلِ ذَلِكَ؛ وَهُوَ  
بَاطِلٌ.

=والاسم منه الزَّانَاءُ يَفْتَحُ الزَّائِي.

الزَّانَا شَرْعًا: عَرَفَهُ الشَّافِعِيُّ: أَنَّهُ إِذْخَالَ مُكَلَّفٌ وَاضِحَ الذُّكُورَةِ، أَوْ لَجَّ حَشْفَةَ ذَكَرِهِ الْأَصْلِي  
الْمُتَّعِلِ، أَوْ قَدَّرَهَا مِنْهُ عِنْدَ فَقْدِهَا، فِي قَبْلِ وَاضِحِ الْأُنُوثَةِ، وَلَوْ غُورًا. وَعَرَفَهُ ابْنُ عَرَفَةَ: أَنَّهُ  
مُغِيبٌ حَشْفَةَ آدَمِيٍّ فِي فَرْجِ آخَرٍ دُونَ شُبُهَةِ حَلِيَّةٍ عَمْدًا.  
وَقِيلَ: وَطءٌ مُكَلَّفٌ مُسَلِّمٌ فَرْجَ آدَمِيٍّ بِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ فِيهِ يَأْتَفَقُ تَهْمًا.  
وَقِيلَ: إِبْلَاجٌ مُسَلِّمٌ مُكَلَّفٌ حَشْفَةَ فِي فَرْجِ آدَمِيٍّ، مُطْبِقٌ، عَمْدًا، بِمَا شُبُهَةِ.

(٢) البحر المحيط للزر كشي ١/٣٠٥، الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ١/١١٨، ونهاية السؤل  
للأسنوي ١/٨٩، ومنهاج العقول للبدحشى ١/١١، غاية الوصول للشيخ زكريا ص/١٣،  
التحصييل من المحصول للأرموى ١/١٧٧، والمستصفي للغزالي ١/٩٣، والإبهاج لابن السبكي  
١/٦٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١١٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين  
مسعود بن عمر التفازاني ٢/١٤١، نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٤١، والمواقفات  
للشاطبي ١/١٨٧، الكوكب المنير للفتوحى ص ١٣٨.

(١) سقط في «ب».

(٢) قوله في الوجه الثاني: «إِنْ لَمْ تَبْقَ الْحَقِيقَةُ كَمَا كَانَتْ كَانَ ذَلِكَ إِعْدَامًا لَهَا» ممنوع؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ  
يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَا بَقِيَ كَمَا كَانَ بَأْنَ يَئِدَمُ، أَوْ بَأْنَ يَزِيدُ، فَلَعَلَّهُ هَهُنَا بِالزِّيَادَةِ، وَهُوَ الْوَاقِعُ عِنْدَ  
الْخُضْمِ، فَلَا يَتِمُّ قَوْلُهُ، وَالشَّيْءُ بَعْدَ عَدَمِهِ لَا يُوَثِّرُ؛ لِأَنَّهَا عَدَمَتْ حَيْثُذُ مِنْ جِهَةِ بَقَائِهَا عَلَى مَا  
كَانَتْ عَلَيْهِ، لَا مِنْ جِهَةِ هَلَاكِهَا فِي نَفْسِهَا. يَنْظُرُ النَّفَائِسُ (١/٢٩٣).



الثالث: هو أنه لو قال الشارع: «جعلت الزنا سبباً: فإما أن يكون قد صدر منه ذلك الجعل أو لا: لا سبيل إلى الثاني؛ وإلا لكان ذلك كذباً؛ وهو على الشارع مُحَالٌّ.

ولا سبيل إلى الأول؛ لأن الصادر منه: إما الحكم، أو ما يوجب الحكم، أو لا الحكم ولا ما يوجبه؛ الحصر ضروري بالترديد؛ لأن الصادر منه: إما أن يكون هو الحكم أو لا فإن كان الأول، فهو القسم الثاني، وإلا فهو [٢٦/أ] القسم الثالث؛ لأن التقدير أن الصَّادِرَ منه لا الحكم، ولا ما يوجبه؛ وهو الأمر الثالث.

ثم نقول: إن كان اللازم هو الأمر الأول، وهو نفس الحكم - فطريق التقريب الترديد فيه<sup>(١)</sup>: وذلك بأن نقول: هذا إن كان ثابتاً في الواقع، أنتج أن الصَّادِرَ من الله هو الحُكْمُ لا غير؛ وذلك هو المقصود.

وإن لم يكن، انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

وإن كان اللازم هو الأمر الثاني - وهو أن يكون الصَّادِرُ منه الموجب للحكم - فهذا باطل؛ وذلك لأنه قول المعتزلة في قاعدة التحسين والتقييح العقليين، وسنبطله؛ فاللازم باطل أيضاً.

وإن كان اللازم هو الثالث: فالتقريب الترديد في اللازم؛ وذلك لأنه إن انتفى اللازم ينتفى الملزوم، وإن لم ينتفِ يكون الصادر من الشارع سبباً ليس هو الحكم، ولا مؤثراً فيه؛ فلا تعلق له بالحكم؛ فيستحيل أن يكون ذلك جعلاً للزنا مؤثراً؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: [أن] في بعض أقسام الكلام: اللازم من الترديد: أن اللازم مُنتَفِيٌّ؛ فينتفى الملزوم، والملزوم قول الشارع: جعلت الزنا سبباً للحكم الفلاني؛ فينتفى قول الشارع ذلك، ولا يكون الشارع جاعلاً للزنا سبباً لوجوب الرجم؛ إذ لا نغنى يجعل الزنا معمولاً علة مؤثرة في الحكم من جهة الشرع - إلا قوله: «جعلت الزنا سبباً [مؤثراً]<sup>(٢)</sup>» في وجوب الرجم.

واعلم: أن الوجّه الثالث المذكور في «المحصول» هو في غاية الرُّكَّة؛ فكسيناه نحن هذه الصورة: فالمادة للمصنف، والصورة لنا، وإنما قصدنا التخلص من تلك الرُّكَاكَة؛ لنكتسب قوة.

(١) في «أ»: منه.

(٢) سقط في «أ».

واعلم: أن تزييف الإمام ضَعِيفٌ:

أما الوجه الأول: فمندفع، وبيانه: أنهم أرادوا يجعل الزنا سَيِّئًا: كونه سببًا لتعلق الخطاب به، وذات الخطاب قديم، والمتعلق حادث، والتعلق أمر نسبي.

وأما الوجه الثاني: ففساد؛ لأنه لا يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية، والمنع يتوجه على أحد شقي الترديد.

ووجهه أن نقول: أي شيء تَعْنَى بقولك: «إما أن تبقى الحقيقة كما كانت...» بذاتها فقط، أو بذاتها وعوارضها؟: فإن أردت به الأول، فنختار القسم (١) الأول، ولا يلزم من بقائها بذاتها: [ألا تعرض لها المؤثرية. وإن قلت: بذاتها] (٢) وجميع عوارضها الوجودية والعدمية، فنختار القسم الثاني.

قوله: «إن في ذلك إعدامًا»:

قلنا: لم تكن المؤثرية عَارِضَةً لها، ثم صارت عارضة، ولا يلزم من ذلك إعدام الماهية ولا عدمها.

وأما الثالث: فنقول: الصادر من الشارع المؤثرية، فهي غير ذات الأثر، وذات المؤثر، وله تعلق بالحكم [٢٦/ب].

لا يقال: لما كان علم الله محيطًا بفساد الزنا، وأراد إعدامه - علق بمباشرة عقوبة مخصوصة، وهي الرَّجْمُ وَالْحَلْدُ، ويعبر عنهما بـ«الحد» على حسب ما يعلم من المناسبة والعقوبة؛ وهذا التعلق أزلي قديم في علم الله تعالى؛ لكن معرفتنا بذلك، وإعلامنا بإيجاب الحد مع الزنا - يقع محدثًا عند وجودنا بانسياق القدر إلى ذلك فيصل إلينا حِطَابُ الشارع بأن: «كل من زنى (٣) أقيموا عليه الحد»؛ فقد حصل ههنا أمران:

أحدهما: تعلق عقوبة الحد بالزنا، وهو المعنى بقولنا: جعل الزنا علة للحد؛ وهذا قديم أزلي.

وثانيهما: وصول هذا الخطاب إلينا، وإلزامنا بإقامة الحد عند صدور الزنا، وهذا

(١) في «ب»: التقسيم.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»: الزنا.

يكون حادثاً بالضرورة. فمعنى قولهم: «إن الله تعالى في الزنا<sup>(١)</sup> حكيمين» هو هذا الذى لخصناه الآن، وهذا ليس فيه إشكال، ومن له فطنة سليمة يعلم أن ما أورده المصنّف على هذا لا وَجْه له. هذا [ما] قاله<sup>(٢)</sup> المعتز؛ وهو كلام مختل فاسد:

وبيانه: أنه جعل وصول الخطاب إلينا حكمَ الله تعالى؛ وهذا باطل باتفاق العلماء؛ أما عند الأشاعرة: فلأن حكم الله تعالى هو المعنى القائم بالذات القديم، وأما عند المعتزلة: فلأن حكم الله تعالى كلامه المخلوق فى اللوح المحفوظ، أو فى غيره. ونحن نعد ذلك لطالبه على أن الله تعالى حكماً حادثاً، وهو الوصول إلينا، ولا سبيل له إلى ذلك، ويلزم من مذهبه أن يكون لله تعالى فى كل واقعة حكمان:

أحدهما: ذلك القديم الأزلى، والثانى: وصوله إلينا. وهو لا يقول بذلك إلا فى الأسباب خاصّة.

ونقول أيضاً: المراد بالوصول إلينا معرفتنا به؛ على ما هو صريح فى كلامه، ولا شك: أن ذلك عبارة عن غلبة<sup>(٣)</sup> ظن المجتهد بحكم الله تعالى، وغلبات الظنون فى الواقعة الواحدة مختلفة؛ فيلزم أن تكون غلبات ظنون المجتهدين هى حكم الله تعالى؛ وفيه ما لا يخفى.

وليت شعرى، [أ] يدرج الوصول - الذى هو حكم الله تعالى عنده - تحت أى الأحكام الخمسة؟!

وإن لم يدرجه: فلا حصر؛ بل تصير الأحكام عشرة: خمسة منها حادثة، وخمسة منها قديمة. وهذا كله خبط<sup>(٤)</sup>، وخروج عن القواعد، واختيار لمذهب باطل<sup>(٥)</sup> من غير دليل ولا برهان.

### قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ:

الْحُكْمُ قَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِالصَّحَّةِ، وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِالْبُطْلَانِ، وَالصَّحَّةُ قَدْ تُطْلَقُ فِي

(١) فى «أ»: الزانى.

(٢) فى «أ»: قال.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: خط.

(٥) فى «أ»: الباطل.

العبادات تارةً، وفي العقودُ أُخرى: أمَّا في «العبادات»: فالتكلمون يُريدون بصحتها: «كونها موافقةً للشريعة» سواءً وجب القضاء أو لم يجب.

والفهاء يُريدون بها: «ما أسقط القضاء»:

فصلاة من ظنَّ أنه متطهرٌ - «صحيحة» في عرف المتكلمين؛ لأنها موافقةٌ للأمر المتوجّه عليه، والقضاء وجب بأمرٍ مُتجددٍ، و«فاسدة» عند الفقهاء؛ لأنها لا تُسقط القضاء.

وأما في «العقود» فالمراد من كون البيع «صحيحًا»: ترتب أثره عليه.

وأما «الفاسد»، فهو: مرادفٌ للباطل، عند أصحابنا.

والحنفية جعلوه يسمًا متوسطًا بين الصحيح والباطل، وزعموا: «أنه الذي يكون مُنعقدًا بأصله، ولا يكون مشروعًا بسببٍ وصفه»؛ كعقد الربا؛ فإنه «مشروع» من حيث إنه بيعٌ، و«ممنوع» من حيث إنه يشتمل على الزيادة.

والكلام - في هذه المسألة - مذكورٌ في «الخلافيات»؛ وكو ثبت هذا القسم، لم نناقشهم في تخصيص اسم الفاسد به.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الحكم قد يكون بالصحة، وقد يكون بالبطان، فلتكلم في مفهومات الألفاظ، وبه يتبين أنها متباعدة، أو مترادفة، أو مترادف في البعض؛ فنقول: الصحة<sup>(١)</sup> تستعمل في العبادة مرةً، وفي المعاملات<sup>(٢)</sup> أُخرى، فنقول: هذه العبادة صحيحة، وهذا [٢٧/أ] العبادة فاسدة؛ وكذلك نقول: هذا العقد صحيحٌ، وهذا العقد باطلٌ، أو فاسد.

(١) ينظر. البحر المحيط للزركشي ٣١٢/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٢١/١، ونهاية السؤل للأسنوي ٩٤/١، زوائد الأصول للأسنوي ص/٢٤٦، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص/١٣، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٨/١، حاشية البناني ٩٩/١، الإبهاج لابن السبكي ٦٧/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٨/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١، المعتمد لأبي الحسين ١٣٨/١، التحرير لابن الهمام ص/٢١٦، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٢/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ١٣٩/١، الكوكب المنير للفتوحى ص/١٤٦.

(٢) في «أ»: العلامات.

أما الصَّحَّةُ المستعملة في العبادات، فقد اختلف اصطلاح المتكلمين والفقهاء في ذلك:

فالتكلم: يريد بالعبادة الصَّحِيحة: أنها موافقة للشريعة، وذلك إذا أمر بشيء، في وقت، على صفة مخصوصة، فمتى أتى بالمأمور به، على الوجهِ الذي أمر به، في الوقت الذي أمر به - يقال: إنه وافق الأمر؛ فذلك المَأْتَى به صحيح، وإن لم يَأْتِ به على الوجه الأول المشروع، فتارة يتركه مطلقاً - فلا يقال لذلك: صحيح ولا فاسد، وإن أتى به لا على الوصف الذي أمر به - فالمَأْتَى به فاسد؛ فيقال لتلك العبادة: إنها فاسدة.

وأما في اصطلاح الفقهاء: فالصحيح: ما أسقط القضاء. فعلى هذا: مَنْ أتى بالصلاة على ظنٍّ أنه متطهر، ثم بَانَ خلافه - : فضلاته صحيحة على اصطلاح المتكلم، فاسدة على اصطلاح الفقهاء؛ وكذلك من لم يجد ماءً ولا تراباً، فصلى على حسب حاله، على الوجه الذي أمر به، في ذلك الوقت - فتلك الصلاة صحيحة على اصطلاح المتكلم، فاسدة على اصطلاح الفقهاء<sup>(١)</sup>.

[وأما في العقود<sup>(٢)</sup>: فكل عقد ترتب<sup>(٣)</sup> أثره عليه، على ما عقد لأجله<sup>(٤)</sup> العقد -

(١) اسقط في «أ».

(٢) تطلق كلمة العقد في اللغة على معان كثيرة؛ منها الربط والشد، والتوثيق والقوة، ويجمع كل ذلك معنى الربط. وهو على ما يظهر من كلام أهل اللغة - المعنى الأصلي لكلمة العقد يقال: عقدت الحبل عقداً أى شدته وقويته. أو جمعت بين طرفية فقويت الاتصال بينهما وأحكمتها بالعقد عليهما. ثم استعمل هذا الفعل، في الربط المعنوي بين الكلامين أو المتعاهدين، فقيل: عقدت البيع، وعقدت العهد؛ كما استعمل في كل ما يعقده العاقد، فيلزم به نفسه، ويربطها به، من فعل يأتيه في المستقبل أو ترك الفعل؛ ومن هذا سمي اليمين عقداً؛ لأن الخالف يلزم به نفسه أن يفى بما حلف عليه، وسمى الأمان والعهد عقداً؛ لأنهما طريقتان من طرق الإلزام. وكذلك ما يشرطه الإنسان على نفسه في المستقبل.

وتطلق في الفقه على معنيين: «أحدهما»: وهو المشهور والشائع، الربط الحاصل بين كلامين، أو ما يقوم مقامهما على وجه يرتب عليه حكم شرعي، يلزم لأحد الطرفين، أو لكليهما. وكثيراً ما يطلق العقد ويراد به ما تم الارتباط به بينهما، سواء أكانا كلامين أم كتابتين، أم إشارتين أم فعلين، فيسمى مجموع «بعت كذا بكذا»، «وقبلت ذلك»: عقد بيع.

«ثانيهما» وهو أعم من المعنى الأول - كل تصرف ينشأ عنه حكم شرعي. سواء أكان صادراً من طرف واحد أم صادراً من طرفين متقابلين، ويوافق هذا الإطلاق ما جرى عليه فقهاء الحنفية في باب تعليق العقود بالشروط، واقتراها بها وإضافتها إلى الزمن المستقبل.

(٣) بدل ما بين المعقوفين في «أ»: وأما المعقود، فكل عقد ترتب أثره عليه فيه، فهو الصحيح، وإن كان بيعاً أو إجارة أو غير ذلك.

(٤) في «أ»: ما عقد عليه لأجل.

فذلك هو الصحيح، فإن لم يترتب أثره عليه - فهو الفاسد<sup>(١)</sup>. و«الباطل» و«الفاسد» لفظان مترادفان عندنا، وأما أصحاب أبي حنيفة، فقد جعلوهما من الألفاظ المتباينة؛ لأنهم جعلوا «الفاسد» قسماً ثالثاً متوسطاً بين «الصحيح» و«الباطل»؛ فقالوا: العقد إما أن يكون مشروعاً بأصله ووصفه؛ ونظائره كثيرة، أو مشروعاً بأصله دون وصفه؛ كالعقود الربوية<sup>(٢)</sup>؛ فإنه إذا باع درهماً بدرهمين، فهذا العقد من حيث إنه صادفَ

(١) ينظر: البحر الحيط للزرکشي ٣١٤/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٢٢/١، نهاية السؤل للأسنوي ٩٦/١، زوائد الأصول له ص ٢٤٥، منهاج العقول للبدخشي ٧٦/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ١٣، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٨/١، المستصفي للغزالي ٩٤/١، حاشية البناني ١٠٥/١، الإبهاج لابن السبكي ٦٧/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١٣٨/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١، والمعتمد لأبي الحسين ١٤٦/١، التحرير لابن الهمام ص ٢١٦، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٢/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ١٤١/١، الكوكب المنير للفتوح ص ١٤٦.

(٢) قال صاحب «المصباح» الربا: الفضل والزيادة، وهو مقصور على الأشهر، ويثنى فيقال: رَبَوَانُ بالواو على الأصل، وقد يقال: رَبَّيَانُ على التخفيف، وينسب إليه على لفظه، فيقال: رَبَّوِيٌّ؛ قاله أبو عبيد وغيره. وزاد المطرزي فقال: الفتح في النسبة خطأ. وربا الشيء وَيَرَّبُو إذا زاد ونما، وأرْبَى الرَّجُلُ بالالف دخل في الرِّبَا، وأرْبَى على الخمسين زاد عليها.

وفي «اللسان»: ربا الشيء يَرَّبُو رَبْوًا ورَبَاءً: زاد ونما، وأرْبَيْتُه: نميته. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾، ومنه: أخذ الربا الحرام. وأرْبَى الرَّجُلُ في الربا: يربى، وقد تكرر ذكره في الحديث. والأصل فيه الزيادة من: ربا المال إذا زاد وارتفع، والاسم: الربا مقصور، وأرْبَى الرجل على الخمسين ونحوها: زاد. وفي حديث الأنصار يوم «أحد»: لَيْسَ أَصْبْنَا مِنْهُمْ يَوْمًا مِثْلَ هَذَا لَنْرَبِينَ عَلَيْهِمْ. أى لنزيدن ولنضاعفن. وفي حديث الصدقة: «وَتَرَّبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ، حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الْجِبَلِ»، وَرَبَا السَّوِيقُ ونحوه رَبْوًا: صَبَّ عَلَيْهِ الماء فانتفخ، وقوله عز وجل في صفة الأرض: ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ﴾ قيل: معناه عظمت وانتفخت.

وقرى: «وربأت»؛ فمن قرأ ﴿وربت﴾ فهو ربا يربو إذا زاد على أى الجهات زاد. ومن قرأ: «وربأت» بالهمز، فمعناه: ارتفعت. وسابَّ فلان فلاناً، فأربا عليه فى السباب، إذا زاد عليه. وقوله عز وجل: ﴿فَأَخَذْتُمُ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾ أى: أخذة تزيد على الأخذات. قال الجوهري: أى: زائدة؛ كقولك: أربيت إذا أخذت أكثر مما أعطيت. ينظر: الصحاح ٢٣٥٠/٦، والمغرب ١٨٢، المصباح المنير ٣٣٣/١، والمطلع: (٢٣٩).

واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: فَضْلُ مَالٍ خَالَ عن عَوْضٍ، شرط لأحد العاقدين، فى معاوضة مَالٍ بمَالٍ.

معقوداً عليه، يتعقد العَقْدُ عليه في الجملة، وهو عند التساوى؛ كما إذا باع دِرْهَمًا بدرهم - مَشْرُوعٌ بأصله - فاسدٌ بِوَصْفِهِ، وهو اشتماله على الزيادة؛ فهذا هو: العقد[الفاسد].

والباطل<sup>(١)</sup> إذا لم يكن مشروعاً بأصله، وهو الذى لا يقبل

= وعرفه الشافعيةُ بأنه: عَقْدٌ على عَوْضٍ مخصوص، غير معلوم التماثل في معيار حالة العقد، أى: مع تأخير في البَدَلَيْنِ، أو أحدهما.

وعرفه المالكيةُ بأنه: عقد معاوضة على نقد أو طعام مخصوص بجنسه، مع التفاضل، أو مع التأخير مطلقاً وعرفه الحنابلةُ بأنه: الزِيَادَةُ في أشياء مَخْصُوصَةٌ.

وقد قَسَمَ الفقهاء الربا إلى قسمين، وزاد الشافعية قسماً ثالثاً:

١ - ربا الفَضْل: وهو البَيْعُ مع زيادة أحد العوضين عن الآخر.

٢ - ربا النَّسَاء: وهو البيع؛ لأجل، أو تأخير أحد العوضين عن الآخر.

٣ - ربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما.

ينظر: شرح فتح القدير ٣/٧، تبين الحقائق شرح كنز الحقائق ٨٥/٤، تحفة الفقهاء للسمرقندى

٣١/٢، مغنى المحتاج ٢١/٢، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ١٦١/١، المغنى ١٢٢/٤، مجمع

الأنهر ٨٣/٢، كشاف القناع ٢٥١/٣.

(١) البطلان مقابل للصحة، فهو كون الفعل ذى الوجهين وقوعاً غير موافق فى الوقوع للشرع، سواء

أكان عبادة أم معاملة عند المتكلمين، وبه قال الفقهاء فى المعاملة، وفى العبادة قالوا: هو عدم

الموافقة بحيث لا تسقط القضاء، والخلاف فى معنى البطلان كالخلاف فى معنى الصحة؛ والفساد

والبطلان لفظان مترادفان عند غير الحنفية، فكل تصرف حصل فيه خلل من جهة الأركان أو

الشروط أو الأوصاف اللازمة؛ فإنه يطلق عليه اسم الفاسد والباطل.

فالصلاة الناقصة ركعة أو سجدة، أو بدون قراءة، والصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها،

وصوم يوم العيد وأيام التشريق، كلها باطلة وفاسدة. وبيع المضامين والملاقيح، وبيع الخمر

والخنزير، وبيع الصبى غير المأذون، وبيع الربا، والبيع مع الشرط المنهى عنه، يطلق عليها المالكية

والشافعية والحنابلة لفظ: الفاسد والباطل، ولا يرتب الشافعيةُ عليها حكماً من الأحكام الشرعية

التي وصفت لها.

فالشافعية يرون: أن العقود مثلاً لها صورة لغة وعرفاً من عاقد ومعقود عليه وصيغة، ولها شروط

شرعية، فإن وجدت كلها فهو الصحيح، وإن فقد العاقد أو المعقود عليه أو الصيغة، أو ما يقرم

مقامها، فلا عقد أصلاً، ولا يحنث إذا حلف لا يبيع، ويسميه الشافعية بيعاً مجازاً، وإن وجدت

وقارنها مفسد من عدم شرط ونحوه، فهو عندهم فاسد وباطل، خلافاً للحنفية.

ويوجد عند الشافعية بعض تصرفات مختلفة الأركان أو الشروط، ويرتبون عليها بعض الثمرات

المقصودة منها، ويطلقون عليها لفظ الفاسد دون الباطل؛ تمييزاً بينها وبين الباطلة التي لا يترتب

= وذلك كالكتابة على حمر، والوكالة الفاسدة، والحج الفاسد، والخلع الفاسد، والقراض الفاسد، فهذه تصرفات يطلق الشافعية عليها لفظ: الفاسد دون الباطل، ويرتبون عليها بعض الثمرات الشرعية، غير أن هذه الثمرات لم تترتب على تلك التصرفات باعتبار ذاتها، بل لأمر آخر تضمنته، ولجهة أخرى حاصلة معه.

ففى الخلع والكتابة؛ لما تضمنناه من التعليق على تسليم البذل، وفى الوكالة والقراض؛ لما فيهما من الإذن بالتصرف للوكيل والعامل. ووجه الفرق بين فاسد الحج وباطله، حيث يمضى فى الفاسد كما يمضى فى الصحيح، ولا يمضى فى الباطل: أن ما به البطلان كالردة يرفع الإحرام، ويحبط أفعال الحج، فيبطل الشروع فيه بخلاف الفاسد، إذ المفسد كالجماح لا يرفع الإحرام بعد أن وقع صحيحاً، ويستمر كذلك فلا يتمكن من التحلل منه إلا بإكمال أعمال الحج الذى شرع فيه.

وهذا الفرق يرجع إلى معنى فقهى، فلا ينفى ما ذهب إليه الشافعية فى الأصول من عدم الفرق بينهما، وهذا المعنى الفقهى هو ما تقرّر عند الشافعية من أن التصرف إذا كان له عموم وخصوص، وبطل الخصوص؛ فقد لا يعم العموم.

فالمسائل التى رتب عليها الشافعية أحكامها مع فسادهما، من هذا القبيل.

أما عند الحنفية: فالفساد مرتبة بين مرتبتي الصحة والبطلان، فالصحة المقابلة للبطلان والفساد هى: موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً للشرع؛ بأن تكون العبادة أو المعاملة مستجمعة أركانها وشرائطها منتفية عنها الموانع، غير مطلوبة التفاسخ شرعاً، أى: مشروعة بأصلها ووصفها، ويرتب عليها جميع الثمرات الشرعية المقصودة من شرعيتها.

والفساد: هو موافقة التصرف للشرع من حيث الأركان وشروط الصحة مع المخالفة فى الأوصاف اللازمة، فيكون التصرف مطلوب التفاسخ شرعاً لهذه المخالفة مع صحته من حيث الأصل، وتترتب عليه الأحكام من هذه الحثية، فالفساد من التصرفات هو المشروع بأصله دون وصفه، والباطل ما لم يكن مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه؛ كالتصرفات الناقصة ركناً أو شرطاً من شرائط الصحة؛ كالطهارة فى الصلاة.

فالتصرفات التى نهى عنها لوصفها اللازم، التى يرى الشافعية بطلانها يروى الحنفية أنها فاسدة فقط، أى: مشروعة بأصلها دون وصفها، ويرتبون عليها أحكام التصرف الصحيح.

أما المالكية: فقد توسطوا بين القولين: قول الشافعية، وقول الحنفية، ولم يفرقوا بين الفاسد والباطل فى التسمية، ولكنهم قالوا: البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك.

وقد يطلق لفظ الصحة والفساد والبطلان على التصرف باعتبار إيصاله إلى المقصود الأخرى منه وعدمه، فيقال: هذا عمل صحيح إذا كان موافقاً لأمر الشارع، بحيث يرجى به الثواب فى الآخرة، وهو ظاهر فى العبادة، وفى الأمر العادى يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهى، وكذلك المباح له إذا عمله من حيث إن الشارع أباحه له، لا من =



العقد<sup>(١)</sup>، ولا يفيد الملْك بوجه مآ؛ كبيع الخمرِ والخنزير؛ فالمعقود عليه لا يقبل العقد أصلاً.

فالخاصل: أن المَحَلَّ المعقود: إن لم يكن قابلاً للملك أصلاً، فذلك العقد الوارد عليه يسمى بـ«الباطل».

فإن كان المحلُّ قابلاً مستجمعاً لجملة الشرائط المعتبرة في مثله - فهو الصَّحِيحُ، وإلا فهو الفاسد. فلا بد وأن يكون الصَّحِيحُ صادف محلاً قابلاً، وكذلك الفاسد، بخلاف الباطل؛ وعلى هذا: ينبغي أن يترك لفظ المصنف؛ فإنه لا يكفي في انعقاده بأصله أن يكون بيعاً؛ لوجود هذا القَدْر في الباطل أيضاً؛ بل لا بد أن يكون بيعاً<sup>(٢)</sup> صادف محلاً قابلاً في الجملة.

= حيث قصده مجرد حظه في الانتفاع غافلاً عن أصل التشريع والامتثال. كما يقال: هذا عمل باطل إذا لم يرج له الثواب في الآخرة، فتكون العبادة باطلة بهذا الإطلاق، وإن كانت صحيحة باعتبار توصيلها إلى المقصود الدنيوي منها كالزكاة المتبوعة بالمن والأذى، يقول الله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ﴾ الآية. فقد دلت الآية الكريمة على أن الزكاة كالعهد في الآخرة؛ لأنها كتراب على حجر صلد أصابه وابل فلم يترك له أثراً، وهو باعتبار الآخرة؛ كما تكون العادة باطلة بهذا الإطلاق، إن لم يترتب عليها ثواب أخروي، سواء أكانت صحيحة بالإطلاق الأول أم لا، والباطل بالإطلاقين.

التصرفات الفاقدة للركن أو شرط الصحة، والصحيح بالإطلاق الأول وهو باطل بالثاني: العبادات، والعقود المستجمعة لأركانها وشرايطها، والتي يكون الباعث عليها مجرد الهوى، ونيل الحظ الدنيوي؛ إذ موافقتها للإذن الشرعي إنما حصل بمجرد الاتفاق، لا بقصد امتثال أمر الشارع، فمن حيث توصيلها للمصلحة والمقصود الدنيوي منها كانت صحيحة. ولما كانت جهة الامتثال معدومة منها، فلا يترتب عليها ثواب أخروي جعلت باطلة من هذا الوجه. وهذه النظرة في تفسير الصحة والفساد والبطلان نظرة صوفية أخلاقية، يبيح عنها علماء الكلام والأخلاق، ويتعلق بها غرضهم.

أما علماء الأصول والفقهاء، فيطلقون هذه الألفاظ على التصرفات باعتبار إيصالها إلى المقصود الدنيوي منها والذي سبق بيانه. ولا ينظرون إلى المعنى الثاني.

وقد جرى الكمال في العبادات على ما جرى عليه علماء الكلام من القول بطلانها إن نهى عنها تحريماً؛ إذ تخلو عن الثواب فتبطل، خلافاً للحنفية في هذا.

ينظر كلام شيخنا عبد المجيد محمد فتح الله، في «أثر النهي في العبادات والمعاملات».

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: بيعاً.

وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أن التقسيم رباعي؛ وبيانه أن نقول:

العقد [٢٧/ب]: إما أن يكون صحيحًا بأصله ووصفه على التفسير المذكور، أو لا يكون صحيحًا لا بأصله ولا بوصفه، أو يكون صحيحًا بأصله دون وصفه، أو يكون [صحيحًا]<sup>(١)</sup> بوصفه دون أصله:

فهذه منفصلة صادقة جزئًا، وصدق المنفصلة لا يتوقف على صدق جميع أجزائها؛ على ما بين في «علم المنطق».

وبعد ذلك نقول: الصحيح بأصله ووصفه واقع، والفاسد بأصله ووصفه؛ كبيع الخمر والخنزير، وإن لم يكن واقعًا فهو ممكن حسنًا لا شرعًا.

وأما الصحيح بأصله، الفاسد بوصفه، فهو من المسائل المختلف فيها بين الأئمة: ومذهب الشافعي - رضى الله عنه - لا يفيد الملك أصلًا.

ومذهب أبي حنيفة: أنه يفيد ملكًا خبيثًا.

وأما الصحيح بوصفه، الباطل بأصله، فذلك داخل في التقسيم، غير داخل في الوجود. وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أنه قد حصل من ذلك إفادة تصور الفاسد، وأما التصديق به، فذلك في «علم الفقه».

وأما الكلام في هذه المسألة: فهو مُسْتَقْصَى في «علم الخلاف».

اعلم: أن بعضهم أوردَ على هذا التقسيم كلاً ما لا بد من إيراده، والتنبيه عن الجواب عنه، وعن أمثاله، قبل تقسيم الحُكْمِ إلى الصحة والبطلان؛ لجزم ما ذكره من ضم الحكم [بالصحة والبطلان] إلى الخمسة؛ فإن الحُكْمَ بالصحة والبطلان ليس وأحدًا من الخمسة.

فإذا قيل: «يوصف أحدُ الخمسة بواحد من هذه الأقسام؛ قلنا: الفرق بين [الحكم، وبين صفة]<sup>(٢)</sup> الحكم الشرعي»:

والجواب عنه: أن العقد إذا كان صحيحًا، أبيع للمالك الانتفاع بالمعقود عليه، وإن لم يكن صحيحًا، كان ملكًا حرامًا؛ فعاد ذلك إلى أحد الأحكام الخمسة.

ثم نقول: قد يكون في الشيء وجوه من التقسيم، ولا يلزم من صحة بعضها فسادُ الباقي، أو عدم الحصر؛ ألا ترى أنك تقول: الإنسان إما كاتب أو لا كاتب، وكذلك إما عالم أو لا عالم، وكذلك نقول: الإنسان إما بصير أو لا بصير؟!!

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ب».

فالتقاسيم بأسرها صحيحة، ولم يلزم من صحة بعضها عدم حصر الباقي.

تنبيه: اعلم: أن أصحابنا فرقوا بين الكتابة الفاسدة والباطلة، أما الفاسدة: فقد يترتب العتقُ عليها؛ وذلك ككتابة قيم الطفل على عبده؛ [بخلاف الكتابة الباطلة].

قال المصنف: وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا الْبَابِ - الْبَحْثُ عَنْ قَوْلِنَا فِي الْعِبَادَاتِ: «إِنَّهَا مُجْزِيَةٌ أَمْ لَا؟».

وَأَعْلَمُ: أَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يُوصَفُ بِكَوْنِهِ مُجْزِيًّا - إِذَا كَانَ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ وَقُوْعُهُ بِحَيْثُ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ حُكْمُهُ، وَيُمَكِّنُ وَقُوْعُهُ بِحَيْثُ لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ حُكْمُهُ؛ كَالصَّلَاةِ، وَالصَّوْمِ، وَالْحَجِّ.

أَمَّا الَّذِي لَا يَقَعُ إِلَّا عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ؛ كَمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَرَدِّ الْوَدِيعَةِ - فَلَا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ «مُجْزِيٌّ»، أَوْ «غَيْرُ مُجْزِيٍّ».

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ، فَتَقُولُ: مَعْنَى كَوْنِ الْفِعْلِ مُجْزِيًّا: أَنَّ الْإِتْيَانَ بِهِ كَافٍ فِي سُقُوطِ التَّعَبُّدِ بِهِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ لَوْ أَتَى الْمُكَلَّفُ بِهِ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِ الْأُمُورِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهِ؛ - مِنْ حَيْثُ وَقَعَ التَّعَبُّدُ بِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَ «الْإِجْزَاءَ»: بِ«سُقُوطِ الْقَضَاءِ»؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ، لَوْ أَتَى بِالْفِعْلِ، عِنْدَ اخْتِلَالِ بَعْضِ شَرَائِطِهِ، ثُمَّ مَاتَ -: لَمْ يَكُنِ الْفِعْلُ مُجْزِيًّا مَعَ سُقُوطِ الْقَضَاءِ.

وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِأَمْرِ مُتَّحِدٍ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَلِأَنَّا نَعْلَمُ وَجُوبَ الْقَضَاءِ: بِأَنَّ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ لَمْ يَكُنْ مُجْزِيًّا؛ فَوَجِبَ قَضَاؤُهُ، وَالْعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْلُولِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه يقرب من الصحة: الإجزاء؛ فيقال: هذا الفعل مجزئ، وهذا الفعل غير مجزئ، فلا بد من تفسير «الإجزاء»؛ فنقدم على تفسيره مقدمة، وهي: أن «الصحة» تطلق في العبادات قضاء كان أو أداء؛ فيقال: هذه الصلاة المؤداة صحيحة، هذه الصلاة المقضية صحيحة، وتطلق في المعاملات؛ فيقال: هذا العقد صحيح، هذا العقد فاسد [٢٨/أ].

وأما الإجزاء، فلا معنى له في المعاملات، بل إنما يطلق حيث يتوجه أمر نحو المكلف، فيأتي بالمأمور به فيقال: هذا الفعل مجزئ، أو هذا الفعل غير مجزئ؛ وكذلك لا يقال

في العبادات المندوب إليها: إنها مجزئة أو غير مجزئة.

نعم: إذا تعلق الخطاب الموجب لأمر على المكلف، وذلك الفعل أمكن وقوعه على وجه يترتب عليه [حكّمه] وأمكن وقوعه على وجه لا يترتب عليه حكمه؛ كالصوم والصلاة والحج - فإنه يقال في مثل هذه الصورة: هذا الفعل مجزئ، أو غير مجزئ؛ بخلاف القسم الأول، وذلك كعرفة الله تعالى، وردّ المغصوب والودائع؛ فإنه لا يمكن وقوعه على وجهين؛ أحدهما: مجزئ، والآخر: غير مجزئ، بل لا يقع إلا على وجه واحد؛ وذلك لأنه إن تعلق العلم بالله، فهو المعرفة، وإن لم يتعلق، فلا معرفة، بل الجهل بالله، وكذلك نقول: إن ردّ المغصوب أو المودع، إلى مالكة أو وكيله - برئ من الضمان؛ وإلا بقي ضامناً كما كان.

ولا كذلك الصلاة؛ فإنه إما ألا يأتي بها، أو يأتي بها كاملة الأركان والشرائط، أو يأتي بها غير كاملة الأركان والشرائط، فالإجزاء وعدم الإجزاء يتصور ههنا؛ وكذلك الصحة تقال<sup>(١)</sup> في هذه العبادات، وتقال أيضاً في المعاملات، ولا يقال: «الإجزاء» فيها. فقد تبين معنى قرب الإجزاء من الصحة، وأنه إنما يقال في صورة إمكان وقوع الفعل على وجهين.

فإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: معنى [كون] الفعل مجزئاً: أن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد به، [معناه: أن الخطاب متعلق بفعله على وجه مخصوص، فإذا أتى به على الوجه المخصوص - انقطع عنه تعلق الخطاب؛ وإنما يكون إتيانه به على الوجه المخصوص كافياً في سقوط التعبد به]: أن لو أتى به مستجمعاً لشرائطه وأركانه كلها، وبالجملة: بجميع الأمور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به، ولا بد من [هذا]<sup>(٢)</sup> القيد، بل يجب أن يكون آتياً بالمأمور به، على الوجه المأمور به، من حيث أمر به؛ حتى لو صدر منه الفعل لا من [هذه]<sup>(٣)</sup> الجهة المعينة - لم يكن ممثلاً للأمر. ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء، وهو باطل؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو أتى بالفعل بدون شرط من شرائطه، ثم مات - لم يكن الفعل مجزئاً؛ لما بينا أن الفعل إنما يكون مجزئاً إذا أتى به مستجمعاً للشرائط، وهذا الفعل ليس كذلك؛ فلا إجزاء ههنا، مع سقوط القضاء؛ لأن وجوب القضاء يعتمد إمكان الإتيان به خارج

(١) في «أ»؛ يقال.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».

الوقت، وقد فات عقيب الترك وخروج الوقت؛ فلا يجب القضاء؛ فقد تحقق سقوط القضاء بدون الإجزاء، ولو كان عبارة عنه، استحال ذلك.

والوجه الثاني: هو أن القَضَاءَ يجب بأمر [٢٨/ب] جديد؛<sup>(١)</sup> على ما سيأتي؛ فلا يكون الإجزاء عبارة عن سقوط القضاء؛ لأنه لو كان عبارة عنه، لكان عَدَمُ الإجزاء عبارة عن وجوب القضاء؛ لأن ما كان وجوده عبارة عن وجوده، كان عدمه عبارة عن عدمه قطعاً، وإذا كان عدمه عبارة عن عدمه، وعدم الإجزاء ثابت؛ ضرورة كونه لم يأت بالمأمور مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة<sup>(٢)</sup> فيه - فيلزم منه وجوب القضاء، فلا يكون القضاء واجباً بأمر جديد؛ ضرورة كونه من لَوَازِمِ الخِطَابِ؛ وهذا لأن الخِطَابَ الأول اقتضى الإتيان بالشيء مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه؛ فيلزم منه وجوب القضاء، ولم يجزه الفعل؛ لكونه غير مُستَجْمِعٍ للشرائط المعتبرة فيه؛ فلم يفعل ما أمر به، على الوجه الذي أمر به؛ فلم يجزه، ولزم من عدم الإجزاء وجوب القضاء على ما قررناه، ولا يكون القضاء واجباً بأمر جديد؛ وذلك خلاف الحق.

الوجه الثالث: هو أننا نعلل وجوب القضاء؛ بأن الفعل الأول لم يجزه، فنقول: وجب عليه القضاء؛ لأن المأتي به أولاً لم يجزه، ولو كان الإجزاء عبارة عن سقوط القضاء؛ لكان عدم الإجزاء عبارة عن وجوب القضاء؛ لما مرَّ<sup>(٣)</sup>، ولو كان عبارة عنه، لما استقام قولنا: «وجب القضاء؛ لأن الفعل الأول لم يجزه»؛ لأنه يكون تعليلاً للشيء بنفسه؛ وهو باطل.

واعلم: أنه لو فسر الإجزاء بـ«ما يكون الإتيان به كافيًا في سقوط القضاء» - اندفع الوجه الأول والثاني.

وأما الوجه الثالث: فمعارض بالمثل.

(١) قوله: «ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد».

معناه: أن قاعدة الحصر تقتضي ترتيب الوجود على الوجود، والعدم على العدم، فإذا قال عليه السلام: «إنما الماء من الماء» يترتب وجوب الغسل على وجود الماء، وعدم الوجوب على عدم وجود الماء، فيكون عدم القضاء مستفاداً من عدم النص الجديد، لا من الإجزاء، فلا يكون الإجزاء نفس عدم القضاء؛ لأنه لو كان نفسه لأفاده؛ لأن الشيء يفيد نفسه بالضرورة، فلما كانت إفادته من غيره دلَّ على أنه غيره. ينظر: نفائس الأصول ١/٣١٧.

(٢) في وأ: المعتبرة.

(٣) في حاشية وأ: من مفهوم المصنف، والصحيح اندفع الوجه الأول والثالث يظهر بالنظر في التحصيل.

وبيانه: أنا نعلل كون الإتيان كافيًا في سقوط التعبد عنه بالإجزاء، والعلة مغايرة للمعلول، وإن منع صحة التعليل معنا أيضًا صحة تعليله.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ:

الْعِبَادَةُ تُوصَفُ: بِـ«الْقَضَاءِ»، وَ«الْأَدَاءِ» وَ«الْإِعَادَةِ»:

فَالْوَاجِبُ: إِذَا أُدِّيَ فِي وَقْتِهِ - سُمِّيَ: «أَدَاءً».

وَإِذَا أُدِّيَ بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِهِ الْمُضَيَّقِ أَوْ الْمَوْسَعِ - سُمِّيَ: «قَضَاءً».

وَإِنْ فُعِلَ مَرَّةً عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْخَلَلِ، ثُمَّ فُعِلَ نَائِبًا فِي وَقْتِهِ الْمَضْرُوبِ لَهُ - سُمِّيَ: «إِعَادَةً».

فَالْإِعَادَةُ: اسْمٌ لِمِثْلِ مَا فُعِلَ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْخَلَلِ.

وَالْقَضَاءُ: اسْمٌ لِفِعْلِ مِثْلِ مَا فَاتَ وَقْتُهُ الْمَحْدُودُ.

الشرح: اعلم: أن العبادة توصف بالأداء، والقضاء، والإعادة<sup>(١)</sup>؛ فلتتكلم عليها كلامًا مفيدًا لتصوراتها، شارحًا لمفهوماتها:

فنقول: الواجب إذا فعل في وقته المحدود شرعًا - سمي ذلك الفعل: «أداء»؛ فقولنا:

«فعل الواجب» يخرج [الفعل]<sup>(٢)</sup> غير الواجب؛ فإنه لا يقال فيه: أداء.

[وقولنا: «في وقته المحدود شرعًا»] [٢٩/أ] يخرج القضاء؛ فالعبادة الواجبة الواقعة في

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣٣٦/١، الأحكام للآمدى ١٠٣/١، التمهيد للأسنوي ٦٣، نهاية السؤل للأسنوي ١٠٩/١، منهاج العقول للبدخشي ٨٦/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٦ - ١٧، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٩/١، المستصفي للغزالي ٩٥/١، حاشية البناني ١٠٨/١، ١١١، الإبهاج لابن السبكي ٧٤/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١٦٨/١ وما بعدها، تخريج حاشية العطار على جمع الجوامع ١٥٠/١ وما بعدها، التحرير لابن الهمام ٢٤٥، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٩٨/٢، كشف الأسرار للنسفي ٦٤/١، حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٣٢/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني ١٦٠/١، شرح المنار لابن ملك ٣٢ - ٣٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١٦٧/١، شرح الكوكب المنير للفتوحى ١١٣، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ١٢٣/٢.

(٢) سقط في «ب».

وقتها المحدود شرعاً تسمى: «مؤدّة»، وفعلها فى وقته المحدود: «أداء»<sup>(١)</sup>.

وقولنا: «المحدود من جهة الشرع» يخرج ما ليس كذلك.

ولا يرد على هذا: «الأمر» إذا قلنا: إنه على الفور، ثم لم يأت به فى أول الوقت؛ فإنه لا يسمى قضاءً، فكذلك الأمر بالمعروف ونظائره؛ وذلك لأن<sup>(٢)</sup> قولنا: «المحدود من جهة الشرع» أخرج جميع ذلك؛ فإنما تمنع كون الشرع عين لها وقتاً على تفسير نفس<sup>(٣)</sup> الأوقات ههنا؛ فلا يرد شىء منها نقضاً.

واعلم: أن النوافل إذا أدت خارج أوقات<sup>(٤)</sup> فرائضها لا يقال: إنها مقضية على هذا الاصطلاح، وللفقهاء اختلاف فى شرعية قضائها.

وإذا فعل الواجب بعد خروج وقت المضيق، أو الموسع - يسمى ذلك الواجب: «مقضيّاً»، وذلك الفعل: «قضاءً». وإن فعل على نوع من الخلل، ثم فعل ثانياً فى وقته المحدود - سمي ذلك المفعول: «معاداً»، وذلك الفعل: «إعادة». فالإعادة: اسم لفعل مثل ما فُعِلَ مرّةً على نوع من الخلل، إذا وقع فى وقته المحدود، ثم المفعول ثانياً فى وقته المحدود سالماً عن ذلك الخلل - يسمى: معاداً.

ولا يقال: الأول مشتمل على نوع من الخلل، والمعاد سالم عن ذلك الخلل؛ فلا يكون مثلاً له؛ لأننا نقول: المماثلة عبارة عن المشاركة فى الحقيقة النوعية، وهى ثابتة ههنا؛ فإن الخلل الواقع فى الصلاة لا يبطل ماهية الصلاة؛ فاندفع الإشكال.

واعلم: أن ما ذكرناه من الشرح أكثر تحريراً من المذكور فى الأصل، فليفهم على الوجه المذكور فى الشرح.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: ثُمَّ هَهُنَا بَحْثَانِ:

الأوّل: لَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فِي الْوَجِبِ الْمَوْسِعِ - أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغِلْ بِهِ، لَمَاتَ - : فَهَهُنَا لَوْ أَخَّرَ عَصَى: فَلَوْ أَخَّرَ وَعَاشَ، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِهِ:

قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: هَذَا «قَضَاءٌ»؛ لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَقْتُهُ بِسَبَبِ غَلْبَةِ الظَّنِّ، وَمَا أَوْقَعَهُ فِيهِ.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: لأننا.

(٣) فى «أ»: معنى.

(٤) فى «أ»: الأوقات.

وَقَالَ الْغَزَالِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : هَذَا «أَدَاءٌ»؛ لِأَنَّهُ لَمَّا أَنْكَشَفَ خِلَافُ مَا ظَنَّ - زَالَ حُكْمُهُ؛ فَصَارَ كَمَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ يَعْيشُ.

الشرح: اعلم: أن الواجب الموسع؛ كالحجِّ مثلاً، قد يصير مضيقاً، بمعنى: أنه يغلب على ظنه: أن لو أخر فعله عن هذا الوقت المعين، لفاته بالموت؛ وذلك: إما بعلامة ظاهرة؛ كمرض يؤذن بذلك، أو عُلوَّ سن، أو بغير أمارة ظاهرة؛ كضعف قُوَى يجد من نفسه، ويظن ازدياده؛ بحيث يمنعه، أو يفضى به إلى الموت، فلو أحرر الفعل عن ذلك الوقت، ثم عاش وأتى به، فلا شك أنه يعصى بالتأخير، والفعل المأتى به بعد ذلك الوقت: هل هو قضاء أو أداء؟:

فيه خلاف بين القاضى منا، والغزالي [٢٩/ب]؛ فالذى ذهب إليه القاضى: أنه قضاء، والذي ذهب إليه الغزالي: أنه أداء.

وَوَجْهُ الْمَذْهَبِ ظَاهِرٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَنْظُرُ إِلَى الْحَالِ، وَالْآخَرَ إِلَى الْمَالِ، فَإِنْ نَظَرْنَا إِلَى الْحَالِ، فَقَدْ ضَاقَ الْوَقْتُ، وَإِنْ نَظَرْنَا إِلَى الْمَالِ، فَقَدْ زَالَتْ غَلْبَةُ الظَّنِّ، وَالْكَشْفُ خِلَافُ ذَلِكَ؛ فَيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى التَّوَسُّعِ.

وَتَرْجِيحُ مَا قَالَهُ الْغَزَالِيُّ أَنَّهُ اعْتِبَارُ لِمَوْجُودٍ مُحَقَّقٍ، وَلَا كَذَلِكَ الَّذِي اعْتَبَرَهُ الْقَاضِي؛ فَإِنَّهُ لَمَّا بَانَ الْأَمْرُ بِخِلَافِهِ، فَهُوَ اعْتِبَارٌ لِأَمْرٍ غَيْرٍ مَوْجُودٍ مُحَقَّقٍ، فَلِأَوَّلِ أَوْلَى. فَقَدْ لَاحَ مِنْ هَذَيْنِ [الْمَأْخُذَيْنِ] <sup>(١)</sup>: أَنَّهُ يَتَأْتَى مَنَعَ الْحُكْمِ فِي تِلْكَ النُّقُوضِ، فَنَقُولُ: لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ الْمَأْتَى بِهِ بَعْدَ الْوَقْتِ الْمَحْدُودِ قِضَاءً؛ <sup>(٢)</sup>: وَهَذَا لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَصَوَّرِ الْأَدَاءَ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ، فَلَا قِضَاءَ فِيهَا قَطْعًا.

وإن تصور، نمنع كون المأتى به بعد الوقت المحدود لا يسمى قضاء.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الثَّانِي: الْفِعْلُ لَا يُسَمَّى «قِضَاءً»، إِلَّا إِذَا وَجِدَ سَبَبٌ وَجُوبِ «الْأَدَاءِ»، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجِبِ «الْأَدَاءَ». ثُمَّ «الْقِضَاءُ» عَلَى قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا وَجِبَ «الْأَدَاءُ»، فَتَرَكَهُ، وَأَتَى بِمِثْلِهِ خَارِجَ الْوَقْتِ؛ فَكَانَ «قِضَاءً»؛ وَهُوَ كَمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ عَمْدًا فِي وَقْتِهَا، ثُمَّ أَدَّاهَا خَارِجَ الْوَقْتِ.

وَتَانِيهِمَا: مَا لَا يَجِبُ «الْأَدَاءُ»، وَهُوَ - أَيْضًا - قِسْمَانِ:

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: ولا يكون قضاء.



أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْمُكَلَّفُ بِحَيْثُ لَا يَصِحُّ مِنْهُ «الْأَدَاءُ».

وَالثَّانِي: أَنْ يَصِحَّ مِنْهُ ذَلِكَ:

أَمَّا الَّذِي لَا يَصِحُّ مِنْهُ «الْأَدَاءُ»:

فِيمَا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ [مِنْهُ] «عَقْلًا»؛ كَالنَّائِمِ وَالْمُعْمَى عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ «عَقْلًا» صُدُورُ فِعْلِ الصَّلَاةِ مِنْهُ.

وَأَمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ مِنْهُ «شَرْعًا»؛ كَالْحَائِضِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ مِنْهَا فِعْلُ الصَّوْمِ؛ لَكِنْ لَمَّا وُجِدَ فِي حَقِّهَا سَبَبُ الْوُجُوبِ - وَإِنْ لَمْ يُوَجِدِ الْوُجُوبُ - سُمِّيَ الْإِتْيَانُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ خَارِجَ الْوَقْتِ -: «قَضَاءً».

وَأَمَّا الَّذِي يَصِحُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْهُ؛ إِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْفِعْلُ - فَالْمُقْتَضَى لِسُقُوطِ الْوُجُوبِ:

قَدْ يَكُونُ مِنْ جِهَتِهِ؛ كَالْمُسَافِرِ؛ فَإِنَّ السَّفَرَ مِنْهُ، وَقَدْ أَسْقَطَ وَجُوبَ الصَّوْمِ.

وَقَدْ يَكُونُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ كَالْمَرِيضِ؛ فَإِنَّ الْمَرَضَ مِنَ اللَّهِ، وَقَدْ أَسْقَطَ وَجُوبَ الصَّوْمِ.

فَقِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ: اسْمُ «الْقَضَاءِ» إِنَّمَا جَاءَ؛ لِأَنَّهُ وُجِدَ سَبَبُ الْوُجُوبِ مُنْفَكًا عَنِ الْوُجُوبِ، لِأَنَّهُ وُجِدَ وَجُوبُ الْفِعْلِ؛ كَمَا يَقُولُهُ بَعْضُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ؛ لِأَنَّ الْمَنَعَ مِنَ التَّرْكِ جُزْءٌ مَاهِيَّةُ الْوُجُوبِ؛ فَيَسْتَحِيلُ تَحَقُّقُ الْوُجُوبِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا البحث واضح من الشرح؛ غير أننا

نلخص مضمونه؛ فنقول:

القضاء يعتمد انعقاد سبب [وجوب] الأداء، ولا يعتمد وجوب الأداء:

أما أنه يعتمد سبب [وجوب] الأداء؛ فذلك لأن انعقاد سبب وجوب الأداء شامل لجميع صور وجوب القضاء، ووجوب الأداء غير شامل لجميع صور [وجوب] القضاء، ويلزم من هذا كون وجوب القضاء؛ يعتمد انعقاد سبب وجوب<sup>(١)</sup> الأداء، لا وجوب الأداء<sup>(٢)</sup>:

(١) في «أه»: وجود.

(٢) في «أه»: القضاء.

يَبَيِّنُ الْأَوَّلُ: أن الأول: أن انعقاد سبب وجوب الأداء شامل لفصلين متقابلين: أحدهما: ما يوجب عليه الأداء، فتركه وأتى بمثله خارج الوقت؛ فكان قضاء. والثاني: لم يجب الأداء عليه، وعدم وجوب الأداء عليه على قسمين: أحدهما: ألا يصح منه الأداء، وهو على قسمين: أحدهما: ألا يصح منه عقلاً؛ كالنائم والمغمى عليه. والثاني: ألا يصح منه شرعاً<sup>(١)</sup>؛ كالحائض.

القسم الثاني: أن يصح منه ذلك الفعل، مع أنه لم يجب عليه الفعل؛ كالمسافر، والمريض؛ والسفر من جهته، والمرض من الله.

فهذه الصور هي صور<sup>(٢)</sup> وجوب القضاء، ولا يمكن وجوب القضاء في صورة خارجة عنها، وانعقاد سبب وجوب الأداء شامل لها، [وجوب الأداء غير شامل لها]<sup>(٣)</sup>، بدليل وجوب [٣٠/أ] القضاء على الحائض؛ أعنى: قضاء الصوم، ولا يجب عليها الأداء؛ [لأنه يجب عليها الإفطار، ويحرم الصوم؛ فيستحيل وجوب الأداء عليها]<sup>(٤)</sup>؛ لأن الواجب ممنوع من تركه، فالمنع من الترك جزء ماهية الوجوب، وتحقق الماهية بدون جزئها - محال.

وقد اتضح مما ذكرناه أن وجوب القضاء إنما يعتمد انعقاد سبب وجوب الأداء، لا وجوب الأداء؛ وذلك هو المطلوب؛ وبه يفسد قول من قال: وجوب القضاء يعتمد وجوب الأداء.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ السَّادِسُ: الْفِعْلُ الَّذِي يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ الْإِتْيَانُ بِهِ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ «عَزِيمَةً» أَوْ «رُخْصَةً»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا جَازَ فِعْلُهُ: إِمَّا أَنْ يَجُوزَ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضَى لِلْمَنْعِ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ:

فَالْأَوَّلُ: «الرُّخْصَةُ»، وَالثَّانِي: «الْعَزِيمَةُ».

فَمَا أَبَاحَهُ اللهُ تَعَالَى - فِي الْأَصْلِ - مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ لَا يُسَمَّى: «رُخْصَةً»، وَيُسَمَّى تَنَاوُلَ الْمَيْتَةِ: «رُخْصَةً»، وَسَقُوطُ رَمَضَانَ عَنِ الْمُسَافِرِ: «رُخْصَةً».

(١) في «ب»: شرطاً.

(٢) في «أ»: صورة.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «ب».

ثُمَّ الَّذِي يَجُوزُ فِعْلُهُ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضَى لِلْمَنْعِ:

قَدْ يَكُونُ وَاجِبًا؛ كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ، وَالْإِفْطَارِ عِنْدَ خَوْفِ الْهَلَاكِ مِنَ الْجُوعِ.

وَقَدْ لَا يَكُونُ وَاجِبًا؛ كَالْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ فِي السَّفَرِ، وَقَوْلِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ.

وَلَمَّا تَكَلَّمْنَا فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَأَقْسَامِهِ، فَلْتَبَيِّنْ أَنَّهُ: «ثَابِتٌ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ؟».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا التقسيم وما قبله في الأفعال التي هي متعلقات الأحكام لا في الأحكام الشرعية المتعلقة بالأفعال. وكلام المصنف - رضى الله عنه - صريح في الثانى دون الأول؛ فإنه قال: الفصل السادس في تقسيم الأحكام الشرعية، وهو من وجوه.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن المباح الذى هو متعلق الإباحة التى هى أحد الأحكام الخمسة ليس مورد التقسيم ههنا؛ وذلك لاستحالة انقسامه بهذا التفسير إلى الواجب وغيره، بل مورد التقسيم المباح بالتفسير الأعم من ذلك، وهو الذى يجوز الإقدام عليه، وهذا يتناول الواجب، والندوب، والمباح بالتفسير الأول، والمكروه، ولا يخرج عنه إلا المحذور.

ولهذا قال المصنف - رضى الله عنه -: «الفعل الذى يجوز للمكلف الإتيان [بـه] (١): إما أن يكون عزيمة أو رخصة؛ فجعل مورد التقسيم الفعل الجائز إقدامه عليه، وهو أعم من الأربعة المذكورة.

نقول: ما جاز له فعله: إما أن يكون مع قيام المانع منه، أو لا: فالأول: هو الرخصة، والثانى: هو العزيمة.

واعلم: أن رسم الرخصة بـ«الفعل الذى يجوز [له] (٢) الإقدام عليه، مع قيام المانع منه»، والعزيمة بـ«الفعل الذى يجوز الإقدام، عليه لا مع قيام المانع منه»، وصاحب هذا التعريف يلتزم إطلاق اسم «الرخصة» على كل ما صدق عليه، وكذلك يلتزم إطلاق لفظ العزيمة على كل ما صدق اسمه [عليه]، وجميع ما يورد نقضاً على التعريف - مندفع بالتزام إطلاق الرخصة على بعضها، والعزيمة على البعض؛ وهذا لأنه لا مناقشة فى

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

الاصطلاحات أصلاً، ولا [تماماً: لا اصطلاح الفتاوى] (١) الشرعية، ولا الأوضاع اللغوية؛ وهذا واضح غاية الوضوح؛ فلا يرد عليه نقض أصلاً.

وأما أكل الطيبات، وما يجري مجراها - فهو من العزائم على هذا الاصطلاح، ولا يترتب على ذلك مفسدة أصلاً؛ والحدود وما يشاكلها من الرخص على هذا الاصطلاح.

ومن أراد أن يخصص الرسمين بقيد آخر يُخرجُ بعض ما دخل فيه بعمومه - فلا مانع له أصلاً؛ ولكن ذلك اصطلاح آخر؛ فلا يكون إشكالاً على هذا الاصطلاح. وإذا أريد تخصيصه بالواجب والمندوب؛ بحيث يخرج المباح، فيقال: الفعل المطلوب وجوده: إما أن يكون الإقدام عليه مع وجود المانع الخاص، وهو كذا، أو لا مع المانع الخاص، والأول عزيمة، والثاني رخصة.

تنبيه: اعلم: أن الخلل في الاصطلاحات المصطلح عليها محصور في قاعدتين:

الأولى: الخلل في التعريفات الحدية والرسمية، وهو مُفصّلٌ في علم المنطق، ولا تحقق بدونه.

والثانية: أن المصطلح عليه من التصورات يناقض شيئاً من التصديقات الخفية أو المسلّمة، ونعني بالناقضة: أنه لا يمكن الجمع بينهما؛ كما قيل في التصور: إنه إدراك [ساذج].

وقيل: التصديقات فيها ثلاثة تصورات: (٢) تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة؛ وذلك لأن التصور الذي في ضمن التصديق استحال أن يكون ساذجاً؛ فلا بد من تفسير التصور الساذج بأمر يمكن أن يكون جزءاً من التصديق، أو شرطاً له.

فلهذا السبب نقول: الساذج بالقوة دون الفعل، والتصور الساذج على هذا التفسير يمكن أن يكون جزءاً من التصديقات، أو شرطاً له.

واعلم: أن لفظ صاحب «المنتخب» يشعر بكون مورد تقسيم الرخصة والعزيمة - هو المباح الذي هو أحد الأحكام الخمسة بالتفسير الخاص؛ وهو باطل؛ لما ذكرناه.

(١) في «أ»: تاماً الاصطلاح.

(٢) سقط في «ب».

وأما صاحبُ «الحاصل»<sup>(١)</sup>، فإنه قال: الْحُكْمُ لا يثبت إلا للموجبِ: فإن كان سليماً عن المعارض، فهو «العزيمة»؛ كأكثر التكاليف.

وإن كان معارضاً، فهو «الرخصة»؛ ولا إشكال عليه؛ وهو تصريح بالتزام كل ما يورد نقضاً<sup>(٢)</sup> على اسم الرخصة والعزيمة.

قال الغزالي<sup>(٣)</sup>: «العزم عبارة عن القصد المؤكد، والعزيمة في لسان حملة الشريعة عبارة عما [لزم] العباد من العبادات بإيجاب الله تعالى.

والرُخْصَةُ<sup>(٤)</sup> - في اللسان - : عبارة عن اليُسْرِ والسهولة، يقال: رَخِصَ السَّعْرُ: إذا سهل شراؤه وتراجع.

وفي الشريعة: عبارة عما وسع المكلف فعله يُعْذِرُ، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم؛ فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال، وصلاة الضحى - : لا يسمى رخصة.

وأما إباحتُ الله تعالى في الأصل لا تسمى رخصة<sup>(٥)</sup>؛ كالأكل والشرب، ويسمى تناول الميتة: رخصة، وسقوط صَوْمِ رمضان عن المسافر: رخصة.

وعلى الجملة: فهذا الاسمُ ينطلقُ حقيقةً ومجازاً، والحقيقة في الرتبة العُلْيَا؛ كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه، وكذلك إباحتُ شرب الخمر وإتلاف مال [٣١/أ]

(١) ينظر الحاصل (١/٢٥٠ - ٢٥١).

(٢) في «أ»: بعضاً.

(٣) ينظر المستصفى (١/٩٨). البحر المحيط للزركشى ١/٣٢٥ - ٣٢٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ١/١٢٢، التمهيد للأسنوى ٧٠، نهاية السؤل له ١/١٢٠، منهاج العقول للبدخشى ١/٩٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٩، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٩، حاشية البناني ١/١١٩ - ١٢٣، الإبهاج لابن السبكي ١/٨١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١/١٨٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١٦٢ - ١٦٥، التحرير لابن الهمام ٢٥٨، تيسير التحرير ٢/٢٢٩، كشف الأسرار للنسفى ١/٤٤٧، ٤٦٠، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/١٢٨، شرح المنار لابن ملك ٧٠، الوجيز للكرماستى ٣٠، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١٥٨ - ١٥٩، الكوكب المنير للفتوحى ١٤٩ - ١٥٠، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/١٤٦.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدى ١/١١٧، المستصفى ١/٧٣، حاشية البناني على جمع الجوامع ١/١٧٢، شرح العضد ٢/٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٢٣، تيسير التحرير ٢/٢٢٨، فواتح الرحموت ١/١١٣.

(٥) سقط في «أ».

الغير بسبب الإكراه، والمخمصة، والغصُّ باللُّقمة التي لا يسيغها إلا [ب] الخمر<sup>(١)</sup> التي معه.

(١) الغصة بالضم الشحى والجمع غصص، والغصص بفتحيتين مصدر غصصت بطعام بالكسر أغصص غصصاً فأنا غاص به وغصان. المختار ص ٤٩٥.

وأما شربها لإزالة الغصة فقد اتفق الفقهاء إلا ابن عرفة من المالكية على جواز شرب الخمر لمن غصَّ بلقمة ولم يستطع ردها، وخاف على نفسه الهلاك من إمساكها، ولم يجد سائفاً يسيغها به ولو نجسها إلا الخمر.

واستدل الجمهور بعموم قول الله تعالى: ﴿وقد فصل إليكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾.

وجه الدلالة: أن الله تعالى قصد تحريم جميع ما فصل تحريمه على حال الاختيار، وهو يشمل الخمر وغيرها، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الاضطرار. والمغصوص الذي هذه صفته مضطراً إلى شربها، فيكون مباحاً له بالنص: ﴿إلا ما اضطررتم﴾.

قال ابن حزم: وخصص قوم الخمر بالمنع، وهو خطأ، لأنه تخصيص الكتاب بلا برهان. وقال الإمام النووي في المجموع: «من غص بلقمة ولم يجد سائفاً يسيغها به إلا الخمر فله إساعتها به بلا خلاف، نص عليه الشافعي، واتفق عليه الأصحاب وغيرهم، بل قالوا: يجب عليه ذلك؛ لأن السلامة من الموت بهذه الإساءة قطعية، بخلاف التداوى وشربها للعطش».

واستدل ابن عرفة بعموم نصوص السنة الواردة في تحريم الخمر، ومنها ما يأتي:  
الأول: ما رواه البخاري عن ابن عمر - رضی الله عنهما - أن رسول الله - ﷺ - قال: «من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها - حرمها في الآخرة».

الثاني: ما رواه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله أن رجلاً من جيشان - وجيشان من اليمن - سأل النبي - ﷺ - عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة، يقال له المزر، فقال: أمسكر هو؟ قال: نعم. فقال: «كل مسكر حرام، إن على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال، قالوا: يارسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار».

الثالث ما رواه أبو داود، وابن ماجه عن عبد الله بن عمر، أن النبي - ﷺ - قال: «لعن الله الخمر وشاربها وساقياها، وبتاعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه»، زاد ابن ماجه «وآكل لمنها».

وجه الدلالة: أن النبي - ﷺ - أخبر أن شارب الخمر ملعون، وأنه يستحق أن يسقى من طينة الخبال في الآخرة، إلا أن يتوب ولم يفصل، فدل ذلك على عموم التحريم في كل الأحوال؛ فاستوت حالة الاضطرار بحالة الاختيار في التحريم.

ورد على ابن عرفة أن عموم نصوص السنة مخصص بنص الكتاب الدال على إباحة جميع ما فصل الله تحريمه في حال الاضطرار، ولم يفصل فيما أباحه بين شيء وآخر، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الضرورة، والمغصوص الذي هذه صفته مضطراً إلى شربها، فيكون شربها مباحاً له إحياء لمهجته وإبقاء على حياته؛ لأنه لو لم يشرب لهلك، وقد نهى الله عباده عن قتل -

وأما المَحَازُ البعيد عن الحقيقة: فتسمية ما حط عنا من الأغلال التي وجبت على من قبلنا في [المَلَل] <sup>(١)</sup> المنسوخة: رخصة، وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى: رخصة، وهذا لما أوجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به، حَسُنَ إطلاق اسم الرخصة تجوزاً؛ [فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقاً في حقنا]، والرخصة فسحة في مقابلة التضييق. ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة، وبعضها أقرب إلى المجاز، ومنها: القَصْرُ والفِطْرُ في حق المسافر، وهو جدير بأن يسمى رخصة؛ لأن السبب هو شَهْرُ رمضان، وهو قائم؛ فيدخل المسافر تحت قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة ١٨٥]، وأخرج من العموم بعذر وعسر [٩٤/أ].

وأما التيمم عند عدم الماء: فلا يَحْسُنُ تسميته رخصة؛ <sup>(٢)</sup> لأنه لا يمكن تكليف

=أنفسهم بقوله: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾، وقوله: ﴿ولا تعلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾. وما ذهب إليه الجمهور من جواز شرب الخمر للمغصوب الذي هذه صفته إحياء لمهتته من الهلاك، لأن السلامة من الموت بهذه الإساغة حاصلة يقينا أو ظنا قويا، وهذا ما تؤيده قواعد الشرع العامة من مثل قول الله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾. ينظر: الخلي ٤٢٦/٧، فتح الباري ٢٤/١٠، نيل الأوطار ١٤٤/٨، نصب الراية ٢٦٣/٤.

(١) في «ب»: الملك.

(٢) الرخصة في لسان العرب: اليسر، والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا تراجع، وسهل الشراء، وفي لسان الشرع: هي الحكم الشرعي السهل المنتقل إليه من حكم شرعي صعب لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي، وإن معرفة ما نحن فيه تستدعي شرح هذا التعريف، وخير طريق لبيان ذكر ما ينطبق عليه من الأمثلة.

وغير خافٍ أن الحكم يتنوع إلى وجوب، وحرمة، وإباحة، وندب، وكراهة.

فجزئيات التعريف تتعدد بتعدد أقسام الحكم الذي الرخصة قسم منه.

فمثال الانتقال من الحرمة إلى الوجوب أكل الميتة للضرورة، فإنه يصدق عليه أنه حكم سهل منتقل إليه لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي، والعذر هو الضرورة، والحكم الأصلي الحرمة، والسبب فيه خبث الميتة، وهو موجود عند أكله للضرورة.

ومثال الانتقال من الوجوب إلى الندب: القصر في سفر ثلاثة أيام فأكثر، فإنه حكم سهل انتقل إليه لعذر السفر، مع قيام السبب للحكم الأصلي الذي هو وجوب الإتمام، والسبب هو دخول وقت الصلاة؛ لأنه يوجب الصلاة تامة.

ومثال الانتقال من الحظر إلى الإباحة: السلم؛ إذ يصدق عليه أنه حكم سهل انتقل إليه لعذر كذلك، والعذر هو الحاجة إلى ثمن الغلات - مثلاً - قبل إدراكها، والحكم الأصلي الحرمة، وسببه الفرر الذي في بيع الغائب.

ولرب قائل يقول: إن السلم لا يصدق عليه تعريف الرخصة؛ لأنه لم يتعلق به حرمة أصلاً، =

=حتى يتحقق تغير الحكم منها إلى حله، فيجاب بأنه ليس المراد بالتغير المفهوم من الانتقال عنه التغير بالفعل؛ بأن تثبت الصعوبة بالفعل، ثم ينقطع تعلقها إلى السهولة، بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء، لكن على خلاف مقتضى الدليل الشرعي؛ ولذلك يقول البيضاوي: «الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة»، ولا يخفى أن السلم وارد على خلاف الدليل؛ فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال، وقد نهى عليه السلام عن أن يبيع الرجل ما ليس عنده؛ فكان حراماً للعذر. بمقتضى عموم الحديث، فثبت مباحاً لعذر، هو حاجة المفلس، مع قيام سبب الحرمة، وهو الغرر، فالتغير فيه بالقوة لا بالفعل، ومثال المنتقل إليه السهل مع كونه مكروهاً خلاف الأولى - الفطر لمسافر لا يجهد الصوم، فإن جهده، فالفطر أولى، فهو حكم سهل انتقل إليه؛ لعذر السفر مع قيام السبب للحكم الأصلي، وهو وجوب الصوم، وسببه رؤية الهلال. والعزيمة في اللغة القصد المصمم، قال تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾، أى قصداً بليغاً وسمى بعض الرسل أولى العزم؛ لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

وفى الاصطلاح: قيل: هي الحكم المنتقل عنه. وعلى هذا لا تتحقق عزيمة بدون رخصة؛ حيث اعتبر في تعريف العزيمة الانتقال عن الحكم.

وقيل: هي الحكم ابتداء، وإلى ذلك يشير صاحب «المسلم»، حيث يقول: «والحكم منه رخصة، وهو ما تغير من عسر إلى يسر»، وعزيمة ولها تفسيران (الحكم المتغير عنه)؛ فحيث لا تكون عزيمة، إلا حيث تكون رخصة، والثاني: (ما لم يتغير من العسر إلى اليسر، بل حكم ابتداء كذلك)، وعليه فلا تلازم.

ونحن إذا نظرنا إلى انقسام الحكم إلى رخصة، وعزيمة - ومعلوم ما بين القسمين من التباين - نجد أن ما اعتبر في الرخصة يجب أن ينفي في العزيمة.

والرخصة - كما علمنا - هي الحكم المنتقل إليه السهل؛ لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي، فالعزيمة هي الحكم الذى لم ينتقل إليه لسهولة؛ لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي، وهذا يصدق بما لم ينتقل عنه أصلاً؛ لأن السالبة تصدق بنفى الموضوع، وبما انتقل إليه، لكن لا لسهولته بأن يكون مساوياً، أو أصعب، وبما انتقل إليه لسهولته، لكن لا لعذر، وبما انتقل إليه لسهولته لعذر، لكن لا مع قيام السبب للحكم الأصلي.

فالأول: كوجوب الصلوات الخمس، فإنه لم يتغير أصلاً، ومثال الثانى: حرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحتها قبله. ومثال الثالث: حل ترك الوضوء لصلاة ثانية لمن لم يحدث بعد حرمة. ومثال الرابع: إباحة ترك ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمة، وسببها قلة المسلمين، ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ، وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا.

وأورد على تعريفى الرخصة، والعزيمة بعدم منع الأول، وجمع الثانى؛ إذ وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض عزيمة، ويصدق عليه تعريف الرخصة دون تعاريف العزيمة؛ وذلك لأنه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة، وهى وجوب الفعل إلى =



=سهولة، وهي وجوب الترك لعذر هو الحيض مع قيام السبب للحكم الأصلي، والسبب هو دخول الوقت، فيكون تعريف الرخصة غير مانع لصدقه على وجوب ترك ما ذكر من ذكر، مع أنه عزيمة، ولا يصدق على وجوب الترك أن الحكم لم يتغير أصلاً، ولا أنه تغير إلى صعوبة، ولا أنه تغير إلى سهولة لا لعذر لأنه تغير إلى سهولة لعذر.

ويجاب بأن وجوب الترك المذكور خارج عن تعريف الرخصة بقولنا: لعذر؛ لأن التغير المذكور لمانع لا لعذر، وداخل في تعريف العزيمة؛ لأنه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، بل لمانع، والمعتبر في تعريف الرخصة العذر لا المانع، بل شرط العذر المأخوذ في تعريفها ألا يكون مانعاً - فجهة العذر في الحيض ملغاة حينئذ. وإذ وضع كل من الرخصة والعزيمة، أقول: قد اختلف العلماء فيما يصح الحكم به منهما على التيمم:

فقال بعضهم: إن التيمم عزيمة مطلقاً، سواء كان لفقد الماء حسناً، أو شرعاً؛ لأن الوجوب لا يجامع الرخصة؛ إذ في الرخصة تخفيف، وفي الوجوب تشديد، وهما متنافيان، والرخصة على هذا إما هي في إسقاط القضاء. وبهذا جزم الشيخ أبو حامد.

وقيل: إنه رخصة مطلقاً، سواء كان الفقد حسياً، أو شرعياً؛ لتحقق مفهوم الرخصة فيه، فإن فيه انتقالاً من عسر إلى يسر في الحالتين، غير أن الانتقال في الفقد الحسى غير ظاهر؛ لعدم وجود المنتقل عنه، وهو الماء، اللهم إلا أن يقال: إن الانتقال فيه من حيث الخطاب المتعلق بوجوب استعمال الماء، وتقدم أن الرخصة هي الحكم المنتقل إليه السهل لما ذكر مع ما ذكر، فوجوب التيمم حكم كذلك، غير أن قيام السبب - للحكم الأصلي الذي هو وجوب استعمال الماء - ظاهر في الفقد الشرعى؛ إذ سبب وجوب الاستعمال وجود الماء، وهو موجود فيه دون الحسى؛ لعدم وجود الماء؛ إلا أن يقال: السبب غير ما ذكر؛ كدخول الوقت، ولا يظهر.

وأورد عليه إن كان رخصة، والرخصة لا تناط بالمعاصى، فكيف يصح التيمم بالتراب المغضوب؟. فأجيب عنه بأن معنى قولهم: الرخص لا تناط بالمعاصى - أنه لا يكون سببها معصية، والتراب ليس سبب التيمم، بل آتته، والسبب فقد الماء، لكن يشكل على هذا الجواب صحة تيمم المعاصى بسفره على أصح الوجهين من أنه يصح، وتجب عليه الإعادة.

وقد يقال: إن تيممه حينئذ عزيمة لا رخصة؛ لأنها لا يكون سببها معصية، ولذا قال الشرقاوى: «هو رخصة على المعتمد غالباً» وجعل ما ذكر محترز القيد، وهو غالباً، وجعله عزيمة. لا يقال: سبب التيمم المجوز له فقد الماء لا السفر حتى يلزم ما ذكر؛ لأننا نقول: لما كان السفر مظنة للفقد، صار كأنه السبب المجوز للتيمم ولذا لو كان عاصياً بالإقامة صح تيممه، ولا تجب عليه الإعادة؛ لأن الإقامة ليست مظنة للفقد، حتى تكون كالسبب المجوز للتيمم.

وقيل: إن كان التيمم للفقد الحسى، فعزيمة، وإلا فرخصة، وعليه الغزالي في «المستصفي»؛ حيث يقول: «أما التيمم عند عدم الماء، فلا يحسن تسميته رخصة؛ لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه، فلا يمكن أن يقال: السبب قائم، مع استهتالة التكليف. نعم، تجوز ذلك عند المرض، =

استعمال الماء مع عدمه، ولا يمكن أن يقال: السبب قائم مع استحالة التكليف؛ بخلاف المكروه على الكفر والشرب؛ فإنه قادر على الترك.

نعم: يجوز تسمية ذلك عند المرض، أو الجراحة، أو [بُعْدِ الماء عنه، أو] الحاجة إلى الماء؛ للشرب، أو بيعه بأكثر من ثَمَنِ الْمِثْلِ: رخصة.

واعلم: أن هذا الاصطلاح مخالف للمذكور في «المحصول» من بعض الوجوه، ولا مُشَاحَّةً في الاصطلاح.

\* \* \*

=أو الجراحة، أو بعد الماء عنه، أو بيعه بأكثر من ثمن المثل - رخصة، بل التيمم عند فقد الماء كالإطعام عند فقد الرقبة، وذلك ليس برخصة، بل أوجب الرقبة في حالة، والإطعام في حالة، فلا نقول: السبب قائم عند فقد الرقبة، بل الظهر سبب لوجوب العتق في حالة، ولوجوب الإطعام في حالة» وهذا الذي درج عليه الغزالي هو الأوفق، بما هو مقرر من صحة تيمم العاصي بالسفر قبل التوبة، إن فقد الماء حساً، ولو كان رخصة لما ترخص؛ لأن الرخص لا يكون سببها معصية، وهذا السفر معصية ومن بطلان تيممه قبل التوبة إن فقد الماء شرعاً، كأن كان به جراحة، فدل هذا على أنه رخصة في الشرعى دون الحسى.

ويمكن أن يقال: الحق أن التيمم رخصة يجامعها الوجوب، ولا تنافى بينهما؛ لأن الوجوب فيها لموافقة السهولة لغرض النفس، من حيث إن وجوب السهل أخف عليها من الحكم الأصلي الصعب لا ينافيها لما فيه من التسهيل، فإذا لم يجد الماء أصلاً، أو وجدته، لكن خاف من استعماله هلاكاً أو مرضاً شديداً يحصل به شين فاجش في عضو ظاهر، وجب عليه أن يتيمم، وكان ذلك أسهل على نفسه، وأخف.

وروجه كونه حقاً أن تعريف الرخصة منطبق عليه؛ إذ هي الحكم الشرعى السهل المنتقل إليه من حكم صعب لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي، ولولا العذر، لرجعنا إلى ذلك الحكم، فالعذر هو عَدَمُ الماء حساً، أو شرعاً، والحكم السهل هو التيمم، والصعب هو وجوب الوضوء، وهذا حاصلٌ مع قيام سبب الوضوء معمولاً به؛ إذ لو بطل، لكان نسخاً للحكم لا ترخيصاً فيه، ولولا العُدْرُ لوجب الوضوء. هذا، والترخيص في التيمم من جهتين: من جهة الآلة؛ حيث اكتفى فيه بالتراب، وهو أعم بدل الماء، ومن جهة الاقتصار على عضوين بعد وجوب الوضوء في أربعة أعضاء.

## الفصل السابع

### في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع

قال المصنف: «الحسن» و«القبح» قد يعنى بهما: كون الشيء «ملائماً للطبع» أو «منافراً»؛ وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، وقد يراد بهما: كون الشيء «صفة كمال» أو «صفة نقص»؛ كقولنا: «العلم حسن» و«الجهل قبيح»؛ ولا نزاع - أيضاً - في كونهما عقليين؛ بهذا التفسير.

وإنما النزاع في: «كون الفعل متعلق الذم عاجلاً، والعقاب أجلاً»: فعندنا: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع.

وعند المعتزلة: ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص؛ لأجله يستحق فاعله الذم.

قالوا: وذلك الوجه قد يستقل العقل بإذراكه، وقد لا يستقل:

أما الذي يستقل: فقد يعلمه العقل «ضرورة»؛ كالعلم بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وقد يعلمه «نظراً»؛ كالعلم بحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

والذي لا يستقل العقل بمعرفته: فكحسب صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم اليوم الذي بعده؛ فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك؛ لكن الشرع لما ورد به، علمنا أنه لو لا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسن وقبح؛ وإلا لامتنع ورود الشرع به.

لنا: أن دخول هذه القبائح في الوجود: إما أن يكون على سبيل الاضطراب، أو على سبيل الاتفاق؛ وعلى التقديرين: فالقول بالقبح العقلي باطل:

بيان الأول: أن فاعل القبيح: إما أن يكون متمكناً من الترك، أو لا يكون: فإن لم يتمكّن من الترك، فقد ثبت «الاضطراب».

وَأِنْ تَمَكَّنَ مِنَ التَّرْكِ: فَإِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ، فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ، أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، أَوْ لَا مِنْهُ وَلَا مِنْ غَيْرِهِ:

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ كَمَا فِي الْأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ الْعَبْدِ -: فَنَقُولُ: عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ، إِمَّا أَنْ يَجِبَ وَقُوعُ الْأَثْرِ، أَوْ لَا يَجِبُ:

فَإِنْ وَجِبَ: فَقَدْ ثَبَتَ الْإِضْطِرَّارُ؛ لِأَنَّ: قَبْلَ وُجُودِ هَذَا الْمُرَجِّحِ - كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ وَعِنْدَ وُجُودِهِ - صَارَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ؛ وَلَيْسَ وَقُوعُ هَذَا الْمُرَجِّحِ بِالْعَبْدِ الْبَتَّةَ؛ فَلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ تَمَكُّنٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَحْوَالِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَلَا مَعْنَى «لِلْإِضْطِرَّارِ» إِلَّا ذَلِكَ.

وَأِنْ لَمْ يَجِبْ: فَعِنْدَ حُصُولِ هَذَا الْمُرَجِّحِ - لَا يُمْتَنِعُ وُجُودُ الْفِعْلِ تَارَةً وَعَدَمُهُ أُخْرَى؛ فَتَرَجُّحُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ مُرَجِّحٍ إِلَيْهِ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: لَمْ يَكُنِ الْحَاصِلُ قَبْلَ ذَلِكَ مُرَجِّحًا تَامًا، وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهُ مُرَجِّحًا تَامًا؛ هَذَا خَلْفٌ.

وَأَيْضًا: فَالْكَلامُ فِي هَذِهِ الضَّمِيمَةِ كَمَا فِي الْأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدِ إِلَيْهِ: فَمَعَ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ تَارَةً يُوجَدُ الْأَثْرُ، وَتَارَةً لَا يُوجَدُ، وَلَمْ يَكُنْ رُجْحَانُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ - مَوْقُوفًا عَلَى قَصْدٍ مِنْ جِهَتِهِ، وَلَا عَلَى تَرْجِيحِ الْبَتَّةِ، وَإِلَّا لَعَادَ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ وَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ.

فَحَيْثُ يَكُونُ دُخُولُ الْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ «اتِّفَاقِيًّا» لَا «اخْتِيَارِيًّا»؛ فَقَدْ ثَبَتَ «الِاتِّفَاقُ».

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ حُصُولُ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ لَا مِنَ الْعَبْدِ وَلَا مِنْ غَيْرِهِ - فَحَيْثُ يَكُونُ وَقْعًا لَا لِمُؤَثَّرٍ، فَيَكُونُ حُصُولُهُ «اتِّفَاقِيًّا» لَا «اخْتِيَارِيًّا».

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا: إِنَّ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْفِعْلِ مُتَمَكِّنٌ مِنَ التَّرْكِ، لَكِنْ لَا يَتَوَقَّفُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ؛ فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ «اتِّفَاقِيًّا» - أَيْضًا -؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْقَادِرِيَّةَ، لَمَّا كَانَتْ نَسَبْتُهَا إِلَى الْأَمْرَيْنِ عَلَى السَّوِيَّةِ، ثُمَّ حَصَلَتِ الْفَاعِلِيَّةُ فِي أَحَدِ الْوَقْتَيْنِ دُونَ التَّارِكِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحِ الْبَيِّنَةِ - كَانَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ مِنْهُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ «اتِّفَاقِيًّا».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المعتزلة ذهبت إلى أن الأفعال الاختيارية منقسمة إلى حسنة وقبيحة:

فنقول: قد يعنى بكون الشيء حسنًا أو قبيحًا: الملاءمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية، ولا نزاع في كونهما عقليين بهذا التفسير. وكذلك يقال: العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، ولا نزاع [أيضًا في كونهما عقليين] بهذا التفسير، وإنما النزاع في كون الأفعال الاختيارية متعلق الثواب والعقاب، أو الذم أو المدح؛ عاجلاً وآجلاً: هل يثبت بالشرع أو بالعقل؟!:

فالأشاعرة ذهبت: إلى ثبوتها بالشرع، والمعتزلة ذهبت: إلى ثبوتها بالعقل، وتفصيل المذهبين أن يقال:

ذهبت المعتزلة، والكرامية، (١) والخوارج، (٢) والبراهمة، والثنوية: إلى أن الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة؛ لكن ما يدرك بضرورة العقل؛ كحُسن الإيمان وقُبْح الكفران، أو بنظره؛ كحُسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، أو بالسمع؛ كحسن العبادات.

(١) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. قال الشهرستاني: وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التحسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست: العابدية، والتونية، والزينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأى إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتزين، بل عن سفهاء أختام جاهلين. ينظر الملل والنحل ١/١٠٨.

(٢) وهم سبع فرق: المحكمية (بضم الميم وكسر الكاف المشددة)، والنهيشية، والأزارمة، والتجدات، والأصفرية (بالفاء)، والأباضية، وافترق الأباضية فرقا أربعة الحفصية، واليزيدية، والحارثية، والقائلون بأن إتيان المأمور به طاعة وإن لم يقصد به وجه الله. والسابعة من الخوارج العجاردة وهم عشر فرق: الميمونية، الحمزية، الشيعية، الحازمية، الحليفية، الأطرافية، المعلومية، المجهولية، الصلنية، الشعالية. وتفرق الشعالية فرقا أربعة: الأحنسية، المعبدية، الشيبانية، المكرمية.

لكن اختلفوا: فزعمت الأوائل من المعتزلة: أن الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه.

ومنهم من أوجب ذلك؛ [وهم الجبائية<sup>(١)</sup>]. ومنهم من فصل، وأوجب ذلك<sup>(٢)</sup> في القبح دون الحسن، ونقل عن الجبائي<sup>(٣)</sup> هذه. واعلم: أن [٣١/ب] للمصنف طريقة أُخْرَى في هذه المسألة ذكرها في «المعالم»؛ وهي أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في الشاهد غير ثابتين في الغائب، وفسر الحسن والقبح باللذة والألم، وما يفرضى إلى أحدهما، وقد تمسك بأدلة ضعيفة، نبين ضعفها عند ذكرنا أدلة الفريقين.

(١) أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، نسبه إلى جبي من بلاد خوزستان قريباً من البصرة والأهواز، وكان رأساً في علم الكلام، ومن معتزلة البصرة وشيخهم، وابنه عبد السلام شيخهم من بعده. وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصرى. وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة. وقيل: إنه خالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة. وتوفى الجبائي الكبير سنة ٣٠٣ هـ (ابن خلكان).

وقيل: إن له نحواً من أربعين ألف ورقة في الكلام. وتفسيره في مائة جزء (الملطى). وعنه أخذ شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري. وكان فقيهاً ورعاً زاهداً، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له، والإقرار له بالنقد والرياسة كما اتفق له. وكان من حداثة سنة معروفاً بقوة الجدل.

والجبائية أثبتوا إرادةً حادثةً لا في محل يكون البارى تعالى موصوفاً بها ومريداً بها، وفناءً لا في محل إذا أراد أن يفنى العالم، والله تعالى مشارك لهذين الرّصفين في أخص صفاتهما، وهو كونه لا في محل. وقالوا: الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عبارة عن أصوات مقطعة وحرّوف منظومة. والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به.

وحكموا أن الله تعالى لا يُرى في الآخرة بالأبصار؛ وبأن العبد خالق لفعله من الخير والشر، وبإثبات المنزلة بين المنزلتين، وبأن أصحابها يخلدون في النار إذا لم يكونوا قد تابوا.

ونفت الجبائية كرامات الأولياء، وقالوا: إنه يجب على الله تعالى اللطف والأصلح، وأن يكمل عقول الخلق ويهيئ أسباب التكلف إذا كلفهم. وقالوا: إن الأنبياء معصومون. وهذا مما اتفقوا عليه والبهشمية - أصحاب ابن الجبائي. ينظر الفرق والجماعات ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) سقط في «أ».

(٣) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي، من أئمة المعتزلة، رئيس علماء الكلام في عصره، ولد ٢٣٥ هـ، إليه نسبة الطائفة الجبائية، له تفسير رد عليه الأشعري، وله مقالات انفرد بها في المذهب. توفى سنة ٣٠٣ هـ.

ينظر: المقرئى ٢: ٣٤٨، وفيات ١: ٤٨٠، البداية والنهاية ١١: ١٢٥. اللباب ١: ٢٠٨، مفتاح السعادة ٢: ٣٥، الأعلام ٦/٢٥٦.

واعلم: أن إمام الحرمين اختار ما يقرب من هذا؛ فقال: لسنا ننكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب المَهَالِك، وابتدار المنافع الممكنة؛ على تفاصيل فيها، وَجَحْدُ هذا خروج عن المعقول، ولكن [ذلك فى حق الآدميين، والكلام فى مسألتنا مداره] على ما يقبح [ويحسن] فى حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يَفُوتنا بسببه نفع، ولا يرخص العقل فى تركه، وما كذلك فمدرك حسنه وقبحه من عقاب الله (تعالى) إيانا، ومن إحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غَيْبٌ، والأمر كذلك: الحكم بقبح الشيء فى حكم الله وحسنه. ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر، أو أمكن نفع؛ بشرط ألا يعزى إلى الله تعالى، ولا يوجب<sup>(١)</sup> عليه: [أن يعاقب أو يثيب]<sup>(٢)</sup>.

ومذهب الفلاسفة: أن لا حُسْنَ ولا قبح فى الأفعال الإنسانية عقلاً؛ نص عليه المصنف فى «المطالب»<sup>(٣)</sup>.

وأما الدليل المذكور: فواضح غنى عن الشرح، غير أنا نزيده إيضاحاً؛ فنقول:

أحد الأمرين لازم؛ وهو إما كَوْنُ أفعال العباد بأسرها اتفاقية أو اضطرارية:

وإنما كان يلزم بظُلانُ الحسن والقبح العقليين.

بيان المقام الأول: هو أن رُجْحَانَ فاعلية العبد على تاركيته: إما أن يتوقف على المرجح على الإطلاق، أو لا يتوقف على المرجح على الإطلاق، أو يتوقف عليه، فى بعض الأفعال دون البعض، وإنما كان يلزم أحد الأمرين الأوليين.

أما إذا كان الواقع التوقف على الإطلاق<sup>(٤)</sup>؛ فذلك المرجح: إما أن يكون من العبد، أو من غيره، أو لا من واحد منهما؛ الحصر ضرورى: لا جائز أن يكون لا من واحد منهما؛ وذلك ظاهر.

ولا جائز أن يكون من العبد بكل المرجح، ولا بعضه؛ لأنه لو كان ذلك منه: إما كلاً أو بعضاً - يلزم التسلسل فى مرجحات فعل العبد؛ وهو باطل.

(١) فى «أ»: توجب.

(٢) ينظر البرهان (٩١/١ - ٩٢) (١٢).

(٣) المطالب العالية فى علم الكَلَام للإمام الرازى وهو مطبوع، وشرحها عبد الرحمن المعروف بجلبى

زاده. ينظر كشف الظنون (١٧١٤).

(٤) فى «أ»: الاصطلاح.

بيانه: لزوم التسلسل؛ وذلك لأننا نتكلم على تَقْدِيرِ كون الفاعلية بَدَلًا عن التاركية، يتوقف على المرجح على الإطلاق؛ فيكون توقف فاعلية العبد لمرجح فعله على ذلك المرجح من العبد؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير؛ فيلزم توقف مرجح فعل العبد على مرجح صادر منه، وذلك المرجح يتوقف على مُرَجِّحٍ آخر صادر منه، كذا<sup>(١)</sup> الكلام في غيره؛ فلا يصدر من العبد فعل إلا بعد أن تصدُرَ منه مباشرة مرجحات لا نهاية لها؛ وذلك هو التسلسل في المرجحات؛ وهو باطل.

وإذ قد بطل كون المرجح كله أو بعضه من العبد، وبطل القسم الثالث -: تعيين بالضرورة كون المرجح التام من غير العبد، وحينئذ نقول: إمَّا أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، أو لا، ولا: سبيل إلى الثاني؛ لوجهين:

أحدهما: هو أنه يلزم من ذلك خلاف التقدير<sup>(٢)</sup>؛ [إذ] يلزم [من] ذلك: أن ما فرضناه مرجحًا تامًا لا يكون مرجحًا تامًا؛ هذا خلف.

والثاني: الكلام في التي بوجودها يصير المرجح تامًا كالكلام في الأصل؛ فيلزم التسلسل؛ وذلك باطل.

فتعين وجوب الفعل عند ذلك المرجح؛ فيلزم كون أفعال العباد اضطرارية؛ وذلك لأن فعل العبد متوقف على مرجح صادر من الغير. وذلك [المرجح]<sup>(٣)</sup> تام مستلزم للفعل: فإن وجد ذلك المرجح، وجب الفعل جزمًا، وإلا لا يلزم<sup>(٤)</sup> وجود العلة التامة بدون معلولها؛ [وهو محال]<sup>(٥)</sup>. وإن لم يوجد، امتنع الفعل؛ لاستحالة وجود المَعْلُولِ بدون علته؛ فالفعل: إما أن يكون واجب الصدور من العبد، أو ممتنع الصدور منه، ولا نغنى بالاضطرارية ههنا إلا ذلك.

هذا كله إذا توقف رجحانُ الفاعلية على التاركية على المرجح على الإطلاق، [فأما إذا]<sup>(٦)</sup> لم يتوقف على الإطلاق، فذلك مُحَال. وبتقدير التسليم: يلزم كَوْنُ أفعال العباد بأسرها اتفاقية، وهو الأمر الثاني.

(١) في «أ»: كذلك.

(٢) في «أ»: خلافًا لتقدير.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: وإلا يلزم.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: فإذا.



وبما ذكرنا يعلم القسم الثالث؛ فصح بما ادعينا أن أحد الأمرين لازم، وهو: إما [أن تكون] <sup>(١)</sup> أفعال العباد بأسرها اتفافية، أو اضطرارية:

بيان المقام الثاني - وهو أنه يلزم من لزوم أحد الأمرين بطلانُ الحسن والقبح العقليين - وذلك لأن المعتزلة إنما يقولون بالحسن والقبح العقليين في الأفعال الاختيارية التكليفية دون الأفعال الاضطرارية والاتفافية، والأشاعرة لا يقولون بالحسن والقبح العقليين أصلاً، فإذا ثبت كَوْنُ أفعال العباد اتفافية، أو اضطرارية - يلزم انتفاء الحُسْنِ والقُبْحِ العقليين في أفعال العباد؛ لانتفائهما عن الأفعال الاتفافية والاضطرارية بالاتفاق.

فاعلم: أنه لا بد في كل دليل من رده إلى صورة قياسية؛ لتعلم صحّة الدليل؛ فإن الصحيح لا بد وأن يكون صادق المقدمات، واقعاً على صورة قياسية تكفل [ب] بيانها صاحب علم المنطق، فلتنظر. وفي هذا الدليل: أما مادته، ففاسدة، وأما صورته، فصحيحة بالقوة؛ لأنه يمكن رُدّها إلى صورة قياسية:

بيّانُ فسَادِ المادة: وذلك لأن الدليل المذكور يقتضى كَوْنُ أفعال العباد اضطرارية؛ بمعنى: وجوبها لتمام علّتها الصادرة من الغير، [و] وجوب الشيء بشرط غيره لا ينافي إمكانه، وقدرة الغير عليه، وإلا <sup>(٢)</sup> يلزم نفى قدرة الله تعالى؛ وذلك محال.

والاضطرار المانع من التكليف: أن تكون حركته مثل حركة المرتعش، ولم يلزم من الدليل المذكور ذلك؛ ولنذكر موجبة المنع؛ فنقول في المقام الثاني: ليس لزوم الاضطرار بمعنى الإيجاب لا غير، ولكن لِمَ قلت: إنه يلزم نفى الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد، وظاهره أنه لا يلزم؟! فسند المنع بما [٣٢/ب] ذكرنا، وهو أنه لا يلزم من وجوب الشيء بشرط غيره خروجه عن الإمكان الذاتي، وعدم قدرة الغير [عليه]؛ وإلا يلزم نفى قدرة الله تعالى؛ وذلك محال.

ثم نقول: الدليل المذكور يقتضى كَوْنُ أفعال الله تعالى بأسرها اتفافية أو اضطرارية؛ وذلك باطل، ولا يدفع ذلك الفرق بين أفعال الله، وأفعال العباد؛ لأن أفعال الله صادرة بقدرة قائمة به، وإرادة قائمة به ليست حاصلّة [له] <sup>(٣)</sup> من الغير، ولا كذلك العباد؛ فإن

(١) في «أ»: كون.

(٢) في «ب»: لا.

(٣) سقط في «أ».

إِرَادَتُهُ لَيْسَتْ مِنْ جِهَتِهِ، بَلْ هِيَ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ الْإِيجَابَ فِي فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَزْمٍ مِنْ الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ، وَالْفَرْقُ غَيْرُ دَافِعٍ لَهُ؛ فَقَدْ تَبَيَّنَ ضَعْفُ الْمَادَّةِ، بَلْ فَسَادُهَا.

وأما الرد إلى صورة قياسية كاملة، فبيانه هو: أنه يمكن رده إلى قياس استثنائي، وإلى قياس اقتراني حملي:

أما الاقتراني: فبأن يقال: أفعال العباد اضطرارية واتفاقية، ولا شيء من الأفعال الاضطرارية والاتفاقية بحسن ولا قبيح.

وإن شئت قلت ذلك: فكل فعل اضطرارى أو اتفاقي، فهو ليس بحسن ولا قبيح.

معدولة المحمول تنتج الأول: لا شيء من أفعال العباد بحسن ولا قبيح؛ فينتج الثانى (١): أفعال العباد ليست بحسنة ولا قبيحة؛ وذلك من الشكل الأول.

أما رده إلى الاستثنائي: فبأن نقول: لو كانت أفعال العباد اضطرارية أو اتفاقية - لما كانت حسنة ولا قبيحة عقلاً، لكنها اضطرارية أو اتفاقية؛ فلا حسن ولا قبح فيها عقلاً.

بيان الشرطية واضح، واستثنائي المقدم لإنتاج عين التالى أيضاً بين.

واعلم: أن مادة الدليل إذا كانت فاسدة فَسَدَ الدليل، وصحة الصورة القياسية لا تجبر فساد المادة؛ وهذا لأن المنع المذكور وارد على الدليل؛ سواء كانت صورته القياسية صورة القياس الاستثنائي، أو الاقتراني.

نعم: ينتقل المنع من مُقَامٍ إِلَى مُقَامٍ، وقد كفى (٢) المنع فى بعض الصور عنه تبديل القياس بآخر، وأما اندفاع المنع، فلا.

صورة أخرى من الاقترانيات الحملية: بيانها: أن نقول: فعل العبد مُمَكِّنٌ لذاته قَطْعًا، وكل يمكن لذاته، فله مؤثر خارج عنه (٣).

أما الصغرى: فصادقة جزماً؛ وذلك لأننا بيننا فى علم الكلام: أن واجب الوجود لذاته واحد؛ فما عداه ممكن لذاته.

وأما الكبرى: فلأن كل ممكن، فله مؤثر؛ لما تبين فى العلوم العقلية: أن كل ممكن

(١) فى «أ»: ويقبح الثانى..

(٢) فى «أ»: تكفى.

(٣) زاد فى «أ»: يقبح أن فعل العبد له مؤثر خارج عنه.

مفتقر إلى مؤثر فيه؛ وذلك لأنه لما كانت ذاته مستوية بالنسبة<sup>(١)</sup> إلى الوجود والعدم - استحال أن تقتضى ذاته رجحان الوجود على العدم، أو العكس.

وأما أنه يجب أن يكون المؤثر خارجاً عنه؛ وذلك لأنه لو لم يكن خارجاً عنه، يلزم أن يكون: إما نفسه، أو جزءه بالضرورة، وذلك مُحال؛ لاستحالة كون الشيء مُوجداً لنفسه، واستحالة كون جزء الفعل موجداً للفعل؛ وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وذلك مُحال، أو تقدم جزء الفعل عليه؛ وهو مُحال أيضاً. فقد صحت الكبرى؛ ينتج: أن فعل العبد له مؤثر خارج عنه؛ فلا يكون ذلك المؤثر في فعل العبد فعلاً للعبد؛ فيلزم أن يكون فعلٌ غير العبد؛ وحينئذ نقول: إن وجد ذلك المؤثر التام، وجب الفعل؛ وإلا امتنع الفعل، فالفعل الصادر منه واجب الصدور من العبد؛ فهو ليس بحسن ولا قبيح عقلاً؛ إذ لا اختيار للعبد في الفعل الواجب الصدور منه، والحسن والقبح فى الأفعال الاختيارية بالاتفاق.

ونعنى بالاختيارية: أن يكون بحالة: إن شاء فعل، وإن شاء ترك، والواجب الصدور من العبد ليس باختيارى على التفسير المذكور.

واعلم: أن هذا الدليل نحن تكلفناه للأشاعرة، وفيه نظر. ولا يقال: ما ذكرتم من القياس الأوّل ليس من الاقترايات المركبة من الحَمَلِيَّات، [بل من الاقترايات المركبة من المنفصلات؛ لأننا نقول: هذا وهم، بل ذلك من الاقترايات المركبة من الحمليات]<sup>(٢)</sup>؛ غاية ما فى الباب: أن المَحْمُولُ أحد الأمرين: وهو إما الاتفاق أو الاضطرار، وقد تقرر فى علم المنطوق: أن القضية الحملية قد يكون المَحْمُولُ فيها أمراً واحداً، وقد يكون المَحْمُولُ فيها أحد أمرين، وقد غلط فى ذلك صاحب «الكشبية»، وتوهم صاحب «كشف الأسرار»<sup>(٣)</sup> فى «الموجز» فى هذا الموضوع، وذكر فى «كشف الأسرار»<sup>(٤)</sup> ما

(١) فى «أ»: النسبة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) أصول الإمام فخر الإسلام على بن محمد البزدوى الحنفى المتوفى سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة، أوله: الحمد لله خالق النسم ورازق القسم، وهو كتاب عظيم الشأن جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبارات بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرانه، واستعصى على العلماء زمانه، قد انغلقت ألفاظه، وخفيت رموزه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبياته وتلميحه، منهم الإمام حسام الدين حسين بن على الصغفانى الحنفى، المتوفى سنة عشرة وسبعمائة، وسماه الكافر، ذكر فى آخره: أنه فرغ من تأليفه فى أواخر جمادى الأولى سنة أربع وسبعمائة، والشيخ الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخارى الحنفى، المتوفى سنة ثلاثين وسبعمائة، وشرحه أعظم الشروح وأكثرها إفادة وبيانا، وسماه كشف الأسرار.

(٤) فى كشف الأسرار ١/١٨٤: «أن المأمور به نوعان، أى: وصف الحسن حسن معنى فى نفسه؛=

هو الحق في ذلك.

واعلم: أنه لا وجه لمنع لزوم التسلسل؛ بناء على المرجح من فعل العبد، والمرجح من جهته اتفاقى؛ وذلك مانع من لزوم التسلسل؛ فلا ينسب إليه.

واعلم: أن من تأمل الدعوى؛ وهو أنا ندعى لزوم التسلسل على ذنك التقديرين - اتضح له غاية الاتضاح لزومه، وأن لزومه على ذنك التقديرين ضروري يقبل المنع.

ولا يقال: «لو كانت الأفعال اضطرارية أو اتفاقية - لما حسن الثواب والعقاب بدلاً حسن الأمر والنهي؛ واللزام باطل؛ فالملزوم كذلك»: لأننا نقول: هذا السؤال وارد في مسألة خلق الأفعال<sup>(١)</sup>، والجواب على أصل الأشاعرة: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢١].

=أى: اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته، وحسن لمعنى في غيره، أى: اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره، ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال، سواء كان مكرهاً أو غير مكره. كالتصديق، وضرب يقبله، أى: يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالإقرار؛ فإنه وصف حسن سقط عنه عند الإكراه.....».

(١) المراد من أفعال العباد المعنى الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعنى: ما تشاهده من الحركات والسكنات مثلاً، لا المعنى المصدرى الذى هو الإيجاد والإيقاع؛ لأنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال؛ كما ذهبت إليه مشايخ الحنفية، واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى، وإمام الحرمين من الأشاعرة؛ أو هو أمر اعتبارى عند نفاة الحال، فلا يتعلق به خلق ولا إيجاد، وإلا لزم التسلسل، وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر، وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللام وإرادة الملزوم، إلا أنه كثير الوقوع، فلا يحتاج إلى قرينة. وتنقسم أفعال العباد إلى اختيارية كحركة البطن، وإلى اضطرارية كحركة الارتعاش، وإلى أفعال مباشرة، وإلى أفعال متولدة؛ كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد، ثم إن أفعال العباد منها ما يتعلق بالجوارح، ومنها ما يتعلق بالقلوب، هذا كله بالنسبة للمستيقظ.

وأما أفعال النائم فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم: إنها مقدورة مكتسبة للنائم، والنوم لا يضاد القدرة، وإن كان يضاد العلم وغيره من الإدراكات، وقال بعضهم: إنها غير مقدورة، وأن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم، وبعضهم لا يقطع بكونها مكتسبة، ولا بكونها ضرورية بل كل من الأمرين ممكن وقد استدلل القائلون بأن أفعال النائم مقدورة بما يأتى:

«أولاً» بأن النائم كان قادراً فى يقظته، وقدرته باقية، والنوم لا ينافيها؛ فوجب استصحاب حكمها.

«ثانياً» بأن النائم إذا تنبه فهو على ما كان عليه فى نومه، ولا يتجدد أمر وراء زوال النوم، وهو قادر بعد الانتباه، وزوال النوم غير موجب للاقتدار، ولا وجوده نافية للقدرة.

«ثالثاً» قد يوجد من النائم، ما لو وجد منه فى حال اليقظة، لكان واقعاً على حسب للداعى والاختيار؛ والنوم وإن نافي القصد فلا ينافى القدرة.

= «رابعاً» نجد تفرقة ضرورية بين حركة النائم، وحركة المرتعش، وما ذلك إلا أن حركته مقدورة له، وحركة المرتعش غير مقدورة له.

وقال النافون للقدرة: قولكم: النوم لا ينافي القدرة دعوى كاذبة؛ فإن النائم منفعل محض متأثر صرفاً؛ وهذا لا يمتنع ممن يؤثر فيه. وقولكم: لم يتحدد له أمر غير زوال النوم غير مسلم به، لأن التحدد: زوال المانع من القدرة، فعاد إلى ما كان عليه، كمن أوثق غيره رباطاً، ومنعه من الحركة، فإذا حل رباطه تجدد زوال المانع.

والتحقيق أن حركة النائم ضرورية له غير مكتسبة، وكما فرقنا في حق المستقيظ بين حركة ارتعاشه وحركة تصفيقه؛ كذلك نجد تفرقة ضرورية بين حركة النائم وحركة المستيقظ.

وعلى كل حال، فالمثبتون للقدرة وهم المعتزلة، وبعض الأشعرية، والنافون لها وهم: أبو إسحاق وغيره، والمتوقفون في ذلك وهم جمهور الأشعرية، والقاضى أبو بكر، متفقون على أن أفعال النائم غير داخلية تحت التكليف.

أما أفعال الساهى فاختيارية؛ لأنه وإن كان يفعل الفعل مع غفلته وذهوله، فهو إنما يفعله بقدرته؛ إذ لو كان عاجزاً لما أتى منه الفعل، وله إرادة لكنه غافل عنها؛ فالإرادة شيء، والشعور بها شيء آخر.

فالعبد قد يكون له إرادة وهو ذاهل عن شعوره بها؛ لاشتغال محل التصور منه بأمر آخر منعه من الشعور بالإرادة فعملت عملها وهي غير مشعور بها، وإن كان لا يد من الشعور عند كل جزء.

ومع كل، فالفعل الاختياري يستلزم الشعور بالفعل في الجملة، وأما الشعور به بالتفصيل فلا يستلزمه وأما زائل العقل بجنون أو سكر، فليست أفعاله اضطرارية كأفعال الملحأ، ولا اختيارية بمنزلة أفعال العاقل العالم بما يفعله، بل هي نوع آخر يشبه الاضطرارية، وأفعاله كفعل الحيوان، وفعل الصبي الذي لا تمييز له؛ إذ لكل واحد من هؤلاء داعية إلى الفعل يتصورها، وإرادة يقصد بها، وقدرة ينفذ بها، فهذه أفعال طبيعية، واقعة بالداعي والإرادة والقدرة، وإن كانت الداعية التي فيهم غير داعية العاقل العالم بما يفعله؛ لأنه يتصور ما في الفعل من الغرض، ثم يريد به ويفعله؛ ولهذا لم يكلف أحد من هؤلاء بالفعل؛ فأفعالهم لا تدخل تحت التكليف، وليست كأفعال الملحأ ولا المكروه. وهي مضافة إليهم مباشرة، وإلى خالق ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم خلقاً.

فهى مفعولة وأفعال لهم. لا خلاف في أن أفعال العباد الاضطرارية، مخلوقة لله تعالى، ولا فى أن الكلام اللفظى القائم بالنبي ﷺ على تقدير حدوثه مخلوق لله تعالى. أما عند أهل السنة فظاهر، وأما عند المعتزلة؛ فإما بنفى اختياريته، أو باستثنائه من الكلية.

وأما أفعال العباد الاختيارية، فقد اختلفوا فى الخالق لها.

فقال الجبرية: الخالق لأفعال العباد الاختيارية هو الله فقط، ولا دخل لقدرة العبد فى فعله ألينة، بل هو مجبور ومقهور، وأن حركته الاختيارية، لا اختيار له فيها، وأنها كحركة الأشجار عند =

=هبوب الرياح، وكحركة الأمواج، وأن العبد كالريشة المعلقة في الهواء وقالوا:

ما حيلة العبد والأقدار جارية عليه في كل حال أيها الرائي  
ألقاه في اليم مكتوفاً، وقال له: إياك إياك أن تبتل بالماء

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: فعل العبد واقع بقدرة الله، ومخلوق له، وأن قدرة العبد لها دخل في الفعل الاختياري بالكسب والاختيار، وأن الله قد جرت عادته بأن يخلق فعل العبد الاختياري مقارنة لقدرته، وهذا هو الكسب عنده.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: أصل الفعل واقع بقدرة الله تعالى. وأما وصفه فواقع بقدرة العبد، كما في لطم اليتيم تأدياً وإيذاءً، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد.

والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الفعل، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة، بل أراد أن القدرة لها مدخل في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية، كذا ذكره المحقق الديواني، وقد ورد على مذهبه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقتها للشرع أو مخالفتها له، فلا وجه لكون وصف الفعل واقعا بقدرة العبد، وهذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية؛ إنما هو بالنية والإرادة الجزئية والعزم، وهي مقدورة للعبد، وبسببها يكون الفعل طاعة أو معصية، وهذا بعينه ما ذهب إليه الماتريدية.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أهل السنة، وكذا النجار من المعتزلة: إن أصل الفعل ووصفه واقعا بمجموع القدرتين، قدرة الله وقدرة العبد؛ ثم الأستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وأنها إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض - فقريب من الحق، وإن أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير؛ كما اشتهر عنه في مذهبه فباطل لامتناع مؤثرين على أثر واحد، وإن جوز اجتماعهما كما اشتهر عنه.

وقال صاحب المسامرة وهو الكمال بن الهمام: إن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح والنفوس من الميل والداعية والاختيار لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته العزم المصمم، فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله له الفعل عقبه، وهذا ينطبق على كلام القاضي أبي بكر الباقلاني؛ لأن كون الفعل طاعة أو معصية إنما هو بالنية والإرادة الجزئية، والعزم عنده «أى: عند القاضي» وقال بعض المحققين من أهل السنة: الله خالق لفعل العبد الاختياري، والعبد فاعل له حقيقة، وبيان ذلك أن الله خلق قدرة العبد، وأذن لها أن تتصرف في المقدر حسب اختيار العبد، فيكون الفعل مخلوقاً لله؛ لأنه واقع بالقدرة التي خلقها الله فيه، وقد جعلها تتصرف في المقدر ويكون الفعل المقدر واقعا بالقدرة الحادثة، ومضافاً إلى العبد كسباً وفعلاً حقيقة، «ومثال ذلك»: أن العبد لا يملك التصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف في مال سيده لم ينفذ تصرفه؛ فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ، والبيع في التحقيق معزوم إلى السيد من حيث إن سببه إذنه، ولولا إذنه لم ينفذ التصرف، ولكن العبد يؤمر بالتصرف، وينهى ويوبخ على =

=المخالفة، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه، وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة، وخالق فاعليته؛ والعبد غير مستقل بالإيجاد؛ لأن قدرته وإرادته جزء سبب أو شرط.

وقال الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي: المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير، يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره؛ وذلك أننا اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن، وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وقال جمهور المعتزلة: فعل العبد واقع بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار.

وقالت الحكماء: إن فعل العبد واقع بقدرته استقلالا بالإيجاب لا بالاختيار، وهذا ما اشتهر عنهم، ولكن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها، وأن المراتب شروط معدة لإفاضة المبدأ الأول على ما صرح به في شرح الإشارات، حيث قال: إن الكل متفقون على صدور الكل منه حل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق، وإن تساهلوا في مقالاتهم، وقال بهمنيار في التحصيل: وإن سألت الحق، فلا يصح أن يكون علة لوجود إلا ما هو برىء من كل وجه من معنى ما بالقوة، وهذا هو المبدأ الأول لا غير. وللحكما رأى آخر يوافق المعتزلة، وهو وقوع الفعل بقدرة العبد اختيارا.

وقال إمام الحرمين: فعل العبد واقع بقدرته وإرادته بالإيجاب استقلالا لا بالاختيار، فيكون موافقا لمذهب الحكماء، وهذا ما اشتهر عنه بين القوم. ولكن تحقيق مذهبه أن الخالق لفعل العبد الاختياري هو الله تعالى؛ كما صرح به في الإرشاد حيث قال: «اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على: أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العباد وبين ما لا تتعلق به، فإن متعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه: كالعلم بالمعلوم، والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرهم. والفرق بين مذهب المعتزلة والحكماء: هو أن وقوع الفعل بقدرة العبد على سبيل الاختيار عند المعتزلة، بخلاف الحكماء، فعندهم وقوع الفعل بقدرة العبد على سبيل الوجوب، وهذا الفرق ظاهر بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشروط من الإرادة وغيرها فيفرق بينهما بأن الله خلق قدرة العبد بالاختيار عند المعتزلة. وأما عند الحكماء: فالله خلق قدرة العبد بالإيجاب وذلك أنه عند تمام الشروط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب عند المعتزلة، فيكون الفعل واجبا كمذهب الحكماء، اللهم إلا أن يقال: إن مذهب المعتزلة هو صدور الفعل عن المختار، ولو بعد تمام الشروط على سبيل الصحة دون الوجوب؛ بناء على كفاية الرجحان في الوقوع، وإن كان مردودا عند المحققين ولكن يمكن أن يفرق بينهما بعد تمام الشروط؛ بأن ذات القدرة لا =

=توجب الفعل عند المعتزلة؛ إنما الإيجاب من التعلق الذى يجوز أن يكون بدله تعلق آخر.  
وأما عند الحكماء: فذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل؛ بأن تكون القدرة  
المؤثرة عندهم مع الفعل؛ كما أن القدرة الكاسية عندنا كذلك.

والفرق بين المعتزلة وبين الخققين من أهل السنة: أن المعتزلة يعتقدون انفراد العبد بالخلق، وأنه إذا  
عصى فقد انفرد بخلق فعله، والرب كاره له؛ فيكون العبد موقعا ما أراد إيقاعه، شاء الرب  
أو كره.

وأما الخققون من أهل السنة: فيعتقدون بأن أفعال العباد واقعة بقضاء الله وقدره، ومشيتته  
وخلقها، وأن العباد فاعلون لها حقيقة فتضاف أفعال العباد إلى الله خلقا وإلى العبد كسبا، وفعلا  
حقيقة

والفرق بين الجبرية وبين الأشعرية: أن الجبرية تنفى قدرة العبد، وتجعله مجبورا مقهورا فى أفعاله  
ليس لقدرة تدخل فيها، ولا اختيار له؛ وأما الأشعرية فتثبت قدرة للعبد وتجعله مختارا فى أفعاله،  
وأن الله يخلق الفعل مقارنا لقدرة العبد، فليس العبد مجبورا إلا فى نفس تعلق الإرادة؛ لأنه مخلوق  
عنده، ولا يستلزم الجبر فى الأفعال، بل الجبر الحاصل فى مذهب الأشعرى إنما هو بالنسبة  
للاختيار فقط؛ لأن الأشعرى يقول بخلق الاختيار.

لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالإرادة الكلية، ولا نزاع  
لأحد فى كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد، ولا فى كونها من حيث هى غير صالحة  
لترجيح جانب معين من الفعل والترك، بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرافها إلى جانب  
معين، وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية، ومراد الأشعرى أن هذه الإرادة الجزئية ليست  
من العبد كالإرادة الكلية، بل هى أيضا مخلوقة من الله تعالى؛ ولذا لزم الجبر المتوسط فى مذهبه،  
لكنه بالنسبة إلى نفس الإرادة الجزئية، وهذا لا يستلزم الجبر فى الأفعال؛ كما أنه تعالى موجب  
فى فعله، بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات، وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة  
بتوسطها، فيكون العبد غير مجبر فى الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار الذى هو مخلوق لله تعالى  
عند الأشعرى.

وأما الجبر اللازم فى الإرادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضا بل جميع الفرق، وهذا لا يستلزم الجبر  
فى الأفعال من باب أولى، حيث كان الجبر اللازم بالإرادة الجزئية لا يستلزم الجبر فى الأفعال.  
وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ والقاضى: فلهم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية  
لا الجزئية، ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات؛ لأن الإرادة الجزئية لكونها عبارة عن تعلق  
الإرادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الإضافة، وهى من الأمور الاعتبارية عند نفاة الحال، أو  
من قبيل الأحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم عند القائلين بثبوتها؛ كما قاله الصدر فى  
التوضيح، فحينئذ لا يلزمهم الجبر لا محضا ولا متوسطا.

وتوضيح مذهب الأشعرى فى نفي الجبر فى الأفعال، وأن الجبر فى تعلق الإرادة فقط أن نقول: =



= إن الله تعالى خلق في العبد علما إجماليا بالأفعال الاختيارية قبل صدورها، وعلما بحسنها وقبحها، وترتب الثواب والعقاب عليها، مأخوذ من الشرع؛ وخلق فيه إرادة جزئية تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها؛ وخلق فيه قدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة الجزئية، بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لأوجدتها. فمع العلم بالحسن والقبح الداعي إلى تعلق الإرادة إن تعلقت إرادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية، والعقاب بطريق جرى العادة. وإن تعلقت بالحسن مستحق المدح والثواب كذلك، ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلقت إرادته بقبيح، وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخظة، وإن لم يخلق بعده؛ فإن قيل تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة؛ فهي إما بإرادة العبد فيلزم التسلسل، وإما بإرادة الله فيكون مجبوراً، نجيب عن ذلك بأننا نختار أن تلك الإرادة الجزئية مخلوقة لله تعالى كالإرادة الكلية، وأن العبد مجبور في نفس تلك الصفات وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها؛ كما في أفعال البارئ تعالى؛ فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها، مع أنه مختار فيها؛ إذ لا فرق بين أن تكون مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب، وبين أن تكون مستندة إلى غيره في عدم كونها بالاختيار، وعليه فالجبر في نفس الإرادة لا يستلزم الجبر في الفعل؛ لأن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبيح فإن قيل إن القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الأشعري، فمن أين يعلم بثبوتها، مع أن ثبوت القدرة لا يعلم إلا بآثارها من الفعل. والوجدان إنما يشهد بثبوت الشعور والإرادة فينا، وليس بآثرين للقدرة فيكون العبد مجبوراً في فعله، ويكون مذهب الأشعري كمذهب الجبرية النافية لها مطلقاً، نجيب عن ذلك بأن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمة إلى الإرادة في الأفعال الاختيارية، وإن لم تشهد بتأثيرها وحكم القائل بكون العبد خالقاً لأفعاله ليس بمشرك لأن الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالاً منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى.

قال الإمام العلامة الشرفي نقلاً عن العلامة السيد الشريف: والصحيح فسق المعتزلة لا كفرهم؛ لأنهم وإن قالوا: إن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية، إلا أنهم يسلمون أن قدرة العبد التي تنشأ عنها الحركة مخلوقة لله.

والجبري إن كان ينكر التكاليف الشرعية، أو يعترض على الله تعالى فيها، وينسبه إلى الظلم، فهو كافر قطعاً، وإن كان يعترف بالتكاليف، ولا ينكر شيئاً منها علم من الدين بالضرورة، ولا يوجه في ذلك اعتراضاً عليه سبحانه، بل يقول كما قال غيره: «يفعل ما يشاء ويختار»، ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ فليس بكافر قطعاً؛ ولكنه بحسب ظاهر مذهبه مخطئ في هذه العقيدة قطعاً؛ لمخالفته ما قضت به بدهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية، وبين أفعاله الاضطرورية، وأنه =

=فى الأولى متمكن من الفعل والترك دون الثانية.

وكل إنسان سليم العقل يشهد وحدانه فى نفسه، وفى كل بنى نوعه بذلك؛ كما أن المعتزل مخطئ فى عقيدته قطعاً؛ لمخالفته ما قضت به الأدلة النقلية والعقلية؛ من أنه لا خالق سوى الله جل شأنه. «والله الموفق». احتج أهل الحق القائلون بأن الله هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية بالمعقول والمنقول.

أما المعقول فمن وجوه: الأول: أن العبد حال الفعل، إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه؛ فإن لم يمكنه الترك، فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه، فإما ألا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل؛ لأنه تجويز لأحد طرفى الممكن على الآخر، لا لمرجح، أو يفتقر ذلك إلى مرجح، إن كان من فعله، عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله؛ ثم عند حصول ذلك المرجح، إن أمكن ألا يحصل ذلك الفعل، فلنفرض ذلك، وحيث لا يحصل الفعل تارة، ويحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول، والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال؛ إن امتنع ألا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية؛ لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار؛ فهذا كلام قاطع.

الثانى: لو كان العبد موجداً وخالفاً لأفعال نفسه - لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم - لبطل الدليل الدال على إثبات عالمية الله تعالى؛ لأن القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى؛ لأن نسبة الكلى إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، فثبت أنه لا بد من القصد الجزئى، وهو مشروط بالعلم الجزئى، فثبت أنه لو كان خالفاً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها.

أما أولاً: ففى حق النائم، بناء على أن النوم لا يضاد القدرة؛ ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها، ولا شعور له بها.

وأما ثانياً: فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الأحيان والحركة فى بعضها، مع أنه لا شعور له بالسكون.

وأما ثالثاً: فلأن عند أبى على وأبى هاشم، مقدور العبد ليس لنفس التحصيل فى الخيز بل علة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً.

الثالث: أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور الله تعالى، فيكون الفعل واقعاً بقدرة الله تعالى لا بقدرة العبد، أما أن فعل العبد ممكن، فلائنه لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدم لذاته محال؛ وأما أن الله تعالى قادر على كل المقدورات؛ فلأن ما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى هو الإمكان؛ لأن ماعدها إما الوجوب وإما الامتناع وهما يجعلان المقدورية، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات؛ فيكون الكل مشتركاً فى صحة مقدورية الله تعالى، فلو اختصت قدرته بالبعض افتقر إلى المخصص وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات =

= ووجب ألا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكانا إما أن يجتمعا أو يختلفا، فإذا اجتمعا على ذلك الممكن؛ بأن أراد كل منهما الحركة مثلاً؛ فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال، أو مرتبا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال، أو لا يقع بواحد منهما وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى عجزهما وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال؛ لأن كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه.

بأحدهما دون الآخر ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال. وإما أن يختلفا مرادهما؛ بأن يريد العبد تسكين الجسم ويريد الله تحريكه؛ فإما ألا يقع معا وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى عجزهما، ولأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشئ الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت. فإذا انقسمت القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية؛ إنما التفاوت في أمور آخر خارجة عن هذا المعنى وإذا كان ذلك امتنع الترجيح، ثبت أن الفعل واقع بقدرته الله تعالى.

الرابع: أن قدرة العبد وإرادته من الممكنات، والممكن لا يصلح أن يكون مصدرا لأثر من الآثار، ولا مؤثرا في نفسه ولا في غيره؛ لأن الممكن لا وجود له من ذاته، بل استفاد الوجود من غيره، وفاقد الشئ لا يعطيه لغيره؛ فثبت أن يكون مصدر الآثار ومفيد الوجود من واجب الوجود، وثبت أن قدرة العبد لا تصلح أن تكون مستقلة بوجود أفعال العباد.

الخامس: أن أفعال العباد أشياء ممكنة والله قادر على كل ممكن فهو الذي جعلهم فاعلين بقدرته ومشيئته، ولو شاء لخال بينهم وبين الفعل مع سلامة آلة الفعل منهم؛ كما قال تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾، ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ فهو سبحانه يحول بين المرء وقلبه، وبين الإنسان ونطقه، وبين اليد وبطشها، وبين الرجل ومشيتها؛ فهذا يثبت على أن الكل بقدرته الله تعالى، وأنه هو الخالق لأفعالهم.

السادس: إن قوى البشر في قبضة مدبر للكائنات ومصرف للحادثات، وهو الله الذي خلق الأرض والسماوات؛ إذ لو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا ضعف قوى، ولا انتهت مجد ولا تقوض سلطان.

وأما المنقول فآيات كثيرة تدل على أن الله هو الخالق لأفعال العباد، وأنها داخلية تحت قدرته ومشيئته كما دخلت تحت علمه. فمنها: قول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وهذا عام لا يخرج عنه شيء من العالم، أعيانه وأفعاله، وحركاته وسكناته وليس مخصوصا بذاته وصفاته، فإنه الخالق بذاته وصفاته، وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخلية في مسمى اسمه، فإنه الله سبحانه اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال المنزه عن كل =

=صفة نقص، ومثال؛ والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه، وما يصدر عنها من الأفعال؛ كما أنه العالم بتفاصيل ذلك فلا يخرج شيء منه عن علمه، ولا عن قدرته، ولا عن خلقه ومشيبته فإن قلت: إن معنى: «خالق» المذكور في الآية: «المقدر»؛ لأن الخلق التقدير؛ كما قال تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، فيكون معنى الآية: الله تعالى مقدر أفعال العباد، وهم الذين أوجدوها وأحدثوها. قلت كما قال أهل السنة: قدماؤكم ينكسرون تقديس الله سبحانه لأعمال العباد ألبتة، فلا يمكنهم أن يجيئوا بذلك، ومن اعترف منكم بالتقدير فهو تقدير لا يرجع إلى تأثير، وإنما هو مجرد العلم بها، والخبر عنها، وليس التقدير عندكم جعلها على قدر كذا وكذا، فإن هذا عندكم غير مقدور للرب ولا مصنوع له، وإنما هو صنع العبد وإحداثه، فرجع التقدير إلى مجرد العلم والخبر، وهذا لا يسمى خلقا في لغة أمة من الأمم، ولو كان هذا خلقا لكان من علم شيئا، وعلم أسماء وصفاته، وأخبر عنه بذلك خالقا له فالتقدير الذي أثبتموه إن كان متضمنا للتأثير في إيجاد الفعل فهو خلاف مذهبكم، وإن لم يتضمن تأثيرا في إيجادها فهو راجع إلى محض التعلم والخبر. قالت المعتزلة: قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ من العام المراد به الخاص، ولا سيما فإنكم قلتم: إن القرآن لم يدخل في هذا العموم، وهو من أعظم الأشياء وأجلها، فخصصنا منه أفعال العباد بالأدلة الدالة على كونها فعلهم وصنعهم. قال السنّي: القرآن كلام الله سبحانه، وكلامه صفة من صفاته، وصفات الخالق وذاته لم تدخل في المخلوق؛ فإن الخالق غير المخلوق فليس ههنا تخصيص ألبتة بل الله سبحانه بذاته وصفاته الخالق، وكل ما عداه مخلوق، وذلك عموم لا تخصيص فيه بوجه؛ إذ ليس إلا الخالق والمخلوق، والله وحده الخالق، وما سواه كله مخلوق، وأما الأدلة الدالة على أن أفعال العباد صنع لهم، وأنها أفعالهم القائمة بهم، وأنهم هم الذين فعلوها، فكلها حق نقول بموجبهما، ولكن لا ينبغي إلا أن تكون أفعالا لهم ومخلوقة مفعولة، فإنه الفعل غير المفعول، ولا نقول: إنها فعل لله، والعبد مضطر مجبور عليها، ولا نقول: إنها فعل للعبد، والله غير قادر عليها ولا جاعل العبد فاعلا لها، ولا نقول: إنها مخلوقة بين مخلوقين مستقلين بالإيجاد والتأثير، وهذه الأقوال كلها باطلة.

قالت المعتزلة: يعنى قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ مما لا يقدر عليه غيره، وأما أفعال العباد التي يقدر عليها العباد فإضافتها إليهم تنفى إضافتها إليه، وإلا لزم وقوع مفعول بين فاعلين وهو محال.

قال السنّي: إضافتها إليهم فعلا وكسبا لا ينفي إضافتها إليه سبحانه وتعالى خلقا ومشيبته، فهو سبحانه الذى شاءها وخلقها، وهم الذين فعلوها وكسبوها حقيقة فلو لم تكن مضافة إلى مشيبته وقدرته وخلقها لاستحال وقوعها منهم، إذ العباد أعجز وأضعف من أن يفعلوا ما لم يشاءه الله ولم يقدر عليه ولا خلقه.

قالت المعتزلة: إن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية؛ ألا ترى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح، بل يثبت معنى يوجب الذم، =

= وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله، ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له، وقتل لأوليائه، وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه، والمعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذى هو دليل يبنى عليه أمور الغائب، فكيف الموجد لذلك، والمخرج له من العدم إلى الوجود، فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد من الآية، وإن خرجت مخرج العموم لا الخصوص.

قال السني: فرق بين الشاهد والغائب، فإن الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه، فعسى السامعون أن يصدقوا المفترى، فتخط رتبة المشتوم في أنفسهم، فكان سقيها لذلك، بخلاف من أقام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فله إيجاد المفترى، ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الإيراد. منها: قول الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه السلام؛ أنه قال لقومه: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، أى: عملكم، «فما» مصدرية كما قدره بعضهم، والاستدلال بها ظاهر، ولكنه ليس بقوى، إذ لا تناسب بين إنكاره عليهم عبادة ما ينحتونه بأيديهم وبين إخبارهم، لأن الله خالق لأعمالهم من عبادة تلك الآلهة ونحتها وغير ذلك فالأولى أن تكون «ما» موصولة أى: والله خلقكم وخلق أهلكم التى عملتموها بأيديكم فهى مخلوقة له، لا لآلهة شركاء معه، فأخبر أنه خلق معمولة، وقد حل عملهم وصنعهم، ولا يقال: المراد مادته، فإن مادته غير معمولة لهم، وإنما يصير معمولا بعد عملهم.

وقال بعضهم: لا مانع من جعل «ما» مصدرية، لحصول الطباق مع المصدرية، إذ المعنى أنكم تعبدون منحوتات تصيرونه بعملكم صنما، والحال أن الله تعالى خلقكم، وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنما، فإنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث كونها حجارة، وإنما عبدوها من حيث أشكأها فهم فى الحقيقة إنما عبدوا عملهم، وبذلك تقام عليهم الحجة بأنهم وعملهم مخلوقان لله تعالى، فكيف يعبد المخلوق مخلوقا مثله، مع أن المعبود كسب العابد وعمله.

ولكن ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المعمول، أى: المعنى الحاصل بالمصدر؛ ليصح تعلق الخلق به، ثم تحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق، لأن المقام مقام التمدح، وإن كان أصل الإضافة للعهد لئتم المقصود؛ إذ على تقدير ألا تكون الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد ببعض المعمولات؛ أمثال السرير بالنسبة إلى النجار فلا يتم المقصود وهو إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى.

والرد على المعتزلة إذ لا خلاف لهم فى أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها، وإنما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند إليه، مثل الصوم، والصلاة، والزكاة، والأكل والشرب، والقعود، ونحو ذلك.

فإن قيل: لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق، لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر، وهو لا يصدق على مثل السرير؛ فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع، وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر، وإن كان مجازا من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، إلا أنه كثير الوقوع فى كلامه، بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه، فيتم المقصود.

=قلت: لا يتم على هذا التقدير أيضا؛ إذ المقصود أفعال العباد، سواء كانت على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى أو لا، وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل التولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر، فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتيبه عليه، ويحمل الإضافة على الاستغراق، فيشمل أفعال العباد المباشرة والمتولدة، وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع فيتم المقصود.

واعترض أيضا على جعل «ما» مصدرية في قوله تعالى: ﴿وما تعملون﴾ بأنه يؤدي إلى انفكاك النظم؛ لأن «ما» في قوله تعالى: ﴿ما تتحتون﴾ موصولة؛ فتكون في الثانية كذلك حتى لا ينفك النظم. ويجاب بأن لنا أن نحمل الأولى على المصدرية أيضا؛ فإنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم؛ لأن الأصنام كانت حجارة ولم يكونوا يعبدونها، بل عبدوا الحجر بعد تصويره وتشكيله. واعترض على جعل «ما» موصولة بأنها لا تشمل ما للأعيان إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ونحن لا نقول به. ويجاب عن ذلك بأنها تطلق ويراد منها القدر المشترك بين معنييه فيتم الاستدلال بهذه الآية الكريمة على جعل «ما» مصدرية أو موصولة. وأيضا يجوز: أن يكون الموصول عاما للأصنام وغيرها، وتدخل الأصنام أوليا. «والله ورسوله أعلم». ومنها: قوله تعالى: ﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالات وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سراويل تقيكم الحر وسراويل تقيكم بأسكم﴾.

فأخير سبحانه أنه هو الذي جعل السراويل، وهي: الدروع والثياب المصنوعة، ومادتها لا تسمى سراويل إلا بعد صنع الآدميين لها، فإذا كانت مجعولة لله فهي مخلوقة له بجملتها وصورتها، ومادتها وهياتها، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم﴾.

فأخير سبحانه أن البيوت المصنوعة المستقرة والمتنقلة له، وهي إنما صارت بيوتا بالصنعة الآدمية، ومنها قوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم؛ أنه قال: ﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي﴾، وقوله: ﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم﴾، وقوله: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية﴾، وقوله حكاية عن زكريا أنه قال عن ولده: ﴿واجعله رب رضا﴾ ومن السنة قول النبي ﷺ: «اللهم اجعلني لك شكارا، لك ذكارا، لك رهابا، لك مطوعا، لك محببا إليك أوها منيبا».

فسأل ربه أن يجعله كذلك، وهذه كلها أفعال اختيارية، واقعة بقدره الله خلقا وبقدرة العبد كسبا.

احتج أهل الحق على أن العبد فاعل مختار بالمعقول والمنقول.

أما المعقول: فإن الإنسان ليدرك إدراكا حسيا، ويعلم بضرورة العقل وبديهته، علما لا يخالجه شك، ولا يداخله مرية، أن بين صحيح الأعضاء وبين من لا صحة لأعضائه - فرقا كبيرا، فإن صحيح الأعضاء يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارًا غير مكره ولا مضطر، ولكن سقيم =

=الأعضاء لم يفعله أصلا، فهذا الفرق يدل على أن العبد فاعل مختار، وإن كان الخالق لفعله هو الواحد القهار.

أما المنقول: قال الله تعالى: ﴿جزاء بما كنتم تعملون﴾، ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾، ﴿وعملوا الصالحات﴾.

فنص سبحانه وتعالى على أننا نعمل ونفعل، فالعبد مختار، والله خالق وقال تعالى: ﴿وفاكهة مما يتخيرون﴾، فهذا يدل على أن للإنسان اختيارا؛ لأن أهل الدنيا وأهل الجنة سواء في أن الله تبارك وتعالى خالق أعمال العباد جميعا. خالق أعمال الجميع. ومن السنة: ما روى عن معاوية بن عمرو قال: حدثنا زائدة عن منصور عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن عن علي رضي الله تعالى عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتى النبي - ﷺ - فقعده وقعدنا حوله، ومعه مخضرة، فجعل ينكت بمخضرته، ثم قال: ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة. قال: فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل، فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾. فلو كان الأمر إكراها وجبرا إذن - لما أمر السيد الأعظم - ﷺ - أصحابه بالكذب والعمل، بل لما قاسى ما قاساه في نشر دعوته وتبليغ رسالته - عليه الصلاة والسلام. وروى الأصعب بن نبات: أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه - بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرني عن سيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: «والذي خلق الحبة، وبرأ النسمة ما وطئنا موطنا، ولا هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلا بقضاء الله وقدره» فقال الشيخ: «عند الله أحسب عنائي، ما أرى له من الأجر شيئا»، فقال: «مه أيها الشيخ. عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين»، فقال الشيخ: «كيف القضاء والقدر ساقانا» قال: «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازما، وقدرنا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدا لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وحنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا، وكلف يسرا، لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من عذاب النار».

فهذا يدل على أن العبد مختار غير مضطر، فقد ثبت بالأدلة العقلية والنقلية السابقة، أن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية، وأن العبد كاسب. ينظر نص كلام شيخنا عبد الرحمن إبراهيم في أفعال العباد.

(١) الكسب أصله فى اللغة: الجمع، قاله الجوهرى: وهو طلب الرزق، يقال: كسبت شيئا واكتسبته بمعنى، وكسبت أهلى خيرا، وكسبت الرجل مالا فكسب، وهذا مما جاء على فعلته ففعل. والكواسب: الجوارح، وتكسب: تكلف الكسب، والكسب قد وقع فى القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: عقد القلب وعزمه، كقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ﴾، أى بما عزمتم عليه وقصدتموه. الوجه الثانى من الكسب: كسب المال من التجارة، قال تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾. فالأول للتجار، والثانى للزراع.

الوجه الثالث من الكسب: السعى والعمل؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبْتَ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتَ﴾، وقوله: ﴿مِمَّا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾، وذكر به أن تيسل نفس ما كسبت، فهذا كله للعمل، واختلف الناس فى الكسب والاكتساب، هل هما بمعنى واحد، أم بينهما فرق؟.

فقال طائفة: معناهما واحد. قال أبو الحسن على بن أحمد: وهو الصحيح عند أهل اللغة: لا فرق بينهما، وقال ذو الرمة: ألقى أباه بذاك الكسب يكتسب.

وقال الآخرون: الاكتساب أخص من الكسب؛ لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره، ولا يقال: يكتسب، قال الخطيب:

ألقىت كاسبهم فى قعر مظلمة فاغفر هداك ملك الناس يا عمر

قلت: والاكتساب: افتعال وهو يستدعى اهتماما وتعملا واجتهادا. وأما الكسب فيصح نسبه بأدنى شئ، وفى جانب الفضل جعل لها ما لها فيه أدنى سعى، وفى جانب العدل لم يجعل عليها إلا ما لها فيه اجتهاد واهتمام.

الكسب فى اصطلاح المتكلمين: القائلون بالكسب اختلفوا فى حقيقته، فقالت المعتزلة: هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته استقلالاً، وليس للرب صنع فيه ولا هو خالق فعله ولا مكونه ولا مرید له.

وقالت الأشعرية: هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختيارى فى محل واحد هو العبد، بمعنى أنه متى خلق الله القدرة التى هى العرض مقارنة لذلك الفعل - كان ذلك الفعل اختياريا ومكسوبا للعبد، بدون أن يكون لقدرة فيه مدخل أصلا، وإن لم يخلق إلا تلك القدرة المقارنة للفعل، بل خلق الفعل فى العبد فقط - كان ذلك الفعل اضطراريا، ولم يكن مكسوبا للعبد، وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور فى الباطن مختار فى الظاهر، فهو عنده مجبور فى صورة مختار.

ولا يخفى أن هذا المنهـب ومذهب الجبرية واحد معنى، فيلزم على كل من المذهبين ما يلزم على الآخر، والتستر بقالب الاختيار، وصورته الظاهرية، المخالفة للواقع لا يفيد.

وقال العلامة الأمير: الكسب هو صرف إرادة العبد إلى الفعل، وهو أمر اعتبارى، لا يحتاج لخلق وإيجاد، وبيان ذلك: أن العبد إذا توجهت إرادته لفعل من أفعاله كالصلاة، أوجد الله تعالى فى =



=العبد شيئين مقترنين: أحدهما: فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر أى: حركاته وسكناته. والثانى: قدرته المتعلقة بفعله تعلق مقارنة، وتعلقه المذكور هو فعله بالمعنى المصدرى، فالسبب هو توجه إرادة العبد، والمسبب شيئان وجوديان أو وجودهما المولى تعالى مقترنين، وهما فعل العبد وقدرته، فلا يناسب حينئذ جعل أحدهما علة أو شرطاً لآخر، وإنما السبب أو الشرط فى إيجاد المؤثر لهما إرادة العبد، لكنه عادى لا عقلى. فإذا قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الخير، وخلق الخير معها. وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر وخلق الشر معها؛ فكان هو المقوت لقدرة فعل الخير لقصد فعل الشر فيستحق الذم. وإن قلت: قد علمنا مما تقدم أن إرادة العبد سبب فى خلق قدرته وفعله، وما السبب فى إرادته- قلت: قال بعض المحققين: «وأما صرف إرادة العبد وجعلها متعلقة بالفعل - فليس بخلق الله حتى يلزم الجبر، بل صفة نفسية ثابتة لها لذاتها؛ فإنها صفة من شأنها التخصيص كإرادة الله تعالى، وكونها هى مخلوقة لله لا يلزم منه الجبر. كما أن صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافى كونه فاعلاً مختاراً.

وقال فريق آخر: إن الكسب هو تعلق قدرة العبد بفعله الاختيارى على وفق تعلق إرادته، وأن كلا من تعلق إرادة العبد، وتعلق قدرته بفعله الاختيارى سبب عادى لتعلق إرادة الله تعالى، وتعلق قدرته بذلك الفعل وإيجاده، وأن كلا من تعلق إرادة العبد وقدرته تعلقاً تنجيزياً ذاتياً لقدرة وإرادته، لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك، أى: بعد أن خلق الله فيه القدرة والإرادة الكليتين، فتعلق القدرة الجزئى أمر اعتبارى ذاتى للقدرة لا يتعلق به الخلق والإيجاد، بمعنى أنه تعالى، بعد أن خلق القدرة التى حقيقتها صفة تتعلق بما تخصصه الإرادة، لا يخلق التعلق التنجيزى، إذا تعلق القدرة بما خصصته الإرادة، لأن خلقه القدرة بحقيقتها المذكورة كاف فى تجدد ذلك التعلق؛ وذلك كما لو خلق الله العرض الذى حقيقته أنه موجود يقوم بمحل لا يحتاج بعد خلقه؛ كذلك أن يخلف قيامه بالخل، وكما أنه تعالى بعد أن خلق الإنسان حيواناً ناطقاً متفكراً بالقوة لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله للعلم، ولا غير ذلك من لوازم حقيقته. ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق بأجزائها لا يحتاج بعد ذلك إلى خلق ما يلزمها وينشأ منها لذاتها.

والذى قلناه فى تعلق القدرة يقال بعينه فى تعلق الإرادة الجزئية، فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لأن تتعلق بالفعل بدل الترك، وبالترك بدل الفعل، وخلق له إرادة كلية تصلح لأن تخصص، وترجح جانب الفعل على جانب الترك، عند اعتقاد أن الفعل هو الملائم له، وأن ترجح جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد أن الترك هو الملائم له فعند اعتقاد الملائم تتعلق كل من الإرادة والقدرة بذلك الملائم، فعلا كان أو تركاً، وكان كلٌّ من تعلق الإرادة والقدرة تعلقاً تنجيزياً ذاتياً لها لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك.

ومعنى قولنا: إن تعلق كل من إرادة العبد وقدرته سبب عادى لتعلق إرادة الله وقدرته؛ أن سنة=

قال المصنف: فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الْقَادِرُ يُرَجِّحُ الْفَاعِلِيَّةَ عَلَى التَّارِكِيَّةِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ»؟

قُلْتَ: هَلْ لِقَوْلِكَ «يُرَجِّحُ» مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا، أَوْ لَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ؟

فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَفْهُومًا زَائِدًا عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا - كَانَ ذَلِكَ قَوْلًا بَأَنَّ رُجْحَانَ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا عِنْدَ انضِمَامِ قَيْدٍ آخَرَ إِلَى الْقَادِرِيَّةِ؛ فَيَصِيرُ هَذَا هُوَ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ [٣٣/ب] الَّذِي تَكَلَّمْنَا فِيهِ.

= الله، أى: عادته التى جرى عليها فى خلقه؛ أنه جعل ذلك باختياره سببا فيما ذكر، ولن تجد لسنة الله تبديلا، فكان فعل العبد الاختيارى منسوبا للعبد حقيقة، وفى الواقع ونفس الأمر، لكن على أنه هو السبب فى صدره وإيجاده وهذا هو الكسب، وهو أيضا منسوب إلى الله تعالى حقيقة فى الواقع ونفس الأمر، لكن على سبيل الإيجاد والتأثير فيه، وباعتبار النسبة الأولى جعلت العرب العبد فاعلا لأفعاله حقيقة لغوية؛ لأن مبنى اللغة على الاستعمال اللفظى، وعدم التدقيق العقلى؛ ألا ترى أنهم يقولون: أمسكت بزيد إذا أمسكت بشيء يحسه كئوبه، ويجعلون ذلك إمساكا لزيد فى الحقيقة اللغوية، وإن كان الفعل يوجب أنه لا يعد ماسكا بزيد حقيقة، إلا إذا أطبق يده على كل جسمه، وذلك لأن مدار الحقيقة اللغوية والجزء اللغوى على وضع اللفظ للمعنى فى اصطلاح تخاطب الواضع، وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان إلى جعل الواضع لا إلى الارتباط العقلى. وعلى هذا، يكون العبد مختارا إن شاء فعل، أى: كان سببا فى إيجاد الفعل وصدوره، وإن شاء لم يفعل، أى: لم يكن سببا فى إيجاد الفعل وصدوره؛ لأن العبد فى زمن تردده بين الفعل والترك، وعدم جزمه بما يلائمه منهما وما لا يلائمه - كان متمكنا بلا شبهة من كل منهما، ناظرا إليهما معا؛ فيكون مختارا بلا شبهة، ويمكن أن يكون سببا فى إيجاد الفعل، فيوجد، ويمكنه ألا يكون سببا فى إيجاد فلا يوجد، فإن تسبب فى إيجاد الفعل جوزى عليه بما يستحقه، طاعة كان الفعل أو معصية، وإن لم يتسبب فى إيجاد الفعل، فإن كان الفعل مأمورا بتحصيله بأن كان مأمورا بأن يكون سببا فى إيجاد أمر إيجاب جوزى على تركه ذلك، وإلا فلا.

فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به إنما هو على سببية تعلق إرادة العبد وقدرته فى إيجاد الفعل وعدم إيجاد، لا على إيجاد الفعل أو عدم إيجاد؛ لأن ذلك ليس فعل العبد، ولا فى وسعه فعله وهذا هو الحق الذى اتفقت عليه كلمة الجميع وهو الذى يشهد به وجدان كل إنسان فى نفسه، وفى جميع بنى نوعه، فالله خالق لفعل العبد، والعبد يكسب بقدرته وإرادته ما هو وسيلة لسعادته. ينظر نص كلام شيخنا عبد الرحمن إبراهيم فى أفعال العباد.

وَإِنْ لَمْ یَكُنْ ذَلِكَ مَفْهُومًا زَائِدًا - لَمْ یَبْقَ لِقَوْلِكُمْ: «الْقَادِرُ یُرَجِّحُ أَحَدًا مَقْدُورِيَهُ عَلَى الْآخَرِ [مِنْ غَیْرِ مُرَجِّحٍ]» - إِلَّا أَنَّ صِفَةَ الْقَادِرِيَّةِ مُسْتَمِرَّةٌ فِي الْأَزْمَانِ كُلِّهَا.

ثُمَّ إِنَّهُ یُوجَدُ الْأَثَرُ فِي بَعْضِ تِلْكَ الْأَزْمِنَةِ دُونَ بَعْضٍ، مِنْ غَیْرِ أَنْ یَكُونَ ذَلِكَ الْقَادِرُ قَدْ رَجَّحَهُ، أَوْ قَصَدَ إِبْقَاعَهُ؛ وَلَا مَعْنَى «لِلاتِّفَاقِ» إِلَّا ذَلِكَ.

فَثَبَّتَ بِهَذَا الْبُرْهَانِ الْقَاطِعِ: أَنَّ دُخُولَ هَذِهِ الْقَبَائِحِ فِي الْوُجُودِ: إمَّا أَنْ یَكُونَ عَلَى سَبِيلِ «الاضْطِرَّارِ» أَوْ عَلَى سَبِيلِ «الاتِّفَاقِ».

وَإِذَا ثَبَّتَ ذَلِكَ، امْتَنَعَ الْقَوْلُ بِ«الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ» بِ«الاتِّفَاقِ». أَمَّا عَلَى قَوْلِنَا: فَظَاهِرٌ.

وَأَمَّا عِنْدَ الْخَصْمِ: فَلَأَنَّهُ لَا یَجُوزُ وُرُودُ التَّكْلِيفِ بِذَلِكَ؛ فَضِلًّا عَنْ أَنْ یُقَالَ: إِنَّ حُسْنَهُ مَعْلُومٌ بِضُرُورَةِ الْعَقْلِ.

فَثَبَّتَ بِمَا ذَكَرْنَا: «أَنَّ الْقَوْلَ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ بَاطِلٌ».

أَمَّا الْخَصْمُ، فَقَدْ ادَّعَى «الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ»؛ بِقُبْحِ الظُّلْمِ وَالْكَذِبِ وَالْجَهْلِ، وَبِحُسْنِ الْإِنْصَافِ وَالصِّدْقِ وَالْعِلْمِ.

ثُمَّ قَالُوا: هَذَا الْعِلْمُ غَیْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ «الْبَرَاهِمَةَ» - مَعَ إِنْكَارِهِمُ الشَّرَائِعَ - عَالِمُونَ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ.

ثُمَّ زَعَمُوا بَعْدَ ذَلِكَ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ لِقُبْحِ الظُّلْمِ مِثْلًا هُوَ كَوْنُهُ ظُلْمًا؛ لِأَنَّ عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ ظُلْمًا نَعْلَمُ قُبْحَهُ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ شَيْئًا آخَرَ، وَعِنْدَ الْغَفْلَةِ عَنْ كَوْنِهِ ظُلْمًا لَا نَعْلَمُ قُبْحَهُ، وَإِنْ عَلِمْنَا سَائِرَ الْأَشْيَاءِ؛ فَثَبَّتْ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ لِقُبْحِهِ لَيْسَ إِلَّا هَذَا الْوَجْهَ.

وَمِنْهُمْ مَنْ حَاوَلَ الاسْتِدْلَالَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْفِعْلَ الَّذِي حُكِمَ فِيهِ بِالْوُجُوبِ مِثْلًا، لَمْ یَخْتَصْ بِمَا لِأَجْلِهِ اسْتِحْقَاقُ ثَبُوتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ وَإِلَّا كَانَ تَخْصِیصُهُ بِالْوُجُوبِ دُونَ سَائِرِ الْأَحْكَامِ، وَدُونَ سَائِرِ الْأَفْعَالِ - تَرْجِیحًا لِأَحَدِ طَرَفِي الْجَائِزِ عَلَى الْآخَرِ لَا لِلْمُرَجِّحِ.

وَلِأَنَّهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ یَكُنِ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ إِلَّا بِالشَّرْعِ - لَحَسُنَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ، وَلَوْ حَسُنَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ، لَحَسُنَ مِنْهُ إِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ، وَلَوْ

حَسُنَ مِنْهُ ذَلِكَ، لَمَا أَمَكَّنَّا أَنْ نُمَيِّزَ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالْمُتَّبِعِيِّ؛ وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى بُطْلَانِ الشَّرَائِعِ.

وَتَالِثُهَا: لَوْ حَسُنَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ - لَمَا قُبِحَ مِنْهُ الْكُذِبُ؛ وَعَلَى هَذَا: فَلَا يَبْقَى اعْتِمَادٌ عَلَى وَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: الْكَلَامُ الْأَرَلِيُّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ كَذِبًا.

قُلْتُ: هَبِ الْأَمْرَ كَذَلِكَ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي نَسْمَعُهَا - مُخَالَفَةً لِمَا عَلَيْهِ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ؟! وَحِينَئِذٍ يَعُودُ الْإِشْكَالُ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْعَاقِلَ إِذَا قِيلَ لَهُ: «إِنْ صَدَقْتَ، أُعْطِينَاكَ دِينَارًا، وَإِنْ كَذَبْتَ، أُعْطِينَاكَ أَيْضًا دِينَارًا»، وَاسْتَوَى عِنْدَهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ إِلَّا فِي كَوْنِهِ صِدْقًا وَكَذِبًا؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ الْعَاقِلَ يَخْتَارُ الصِّدْقَ.

وَلَوْ لَا أَنَّ الصِّدْقَ لِكَوْنِهِ صِدْقًا حَسُنَ؛ وَإِلَّا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ: لَوْ لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ الشَّرْعِ - لاسْتَحَالَ أَنْ يُعْلَمَا عِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بَهُمَا؛ لِأَنَّهُمَا إِذَا لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ ذَلِكَ - فَعِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بَهُمَا: يَكُونُ وَارِدًا بِمَا لَا يَعْقِلُهُ السَّمِيعُ وَلَا يَتَصَوَّرُهُ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ دَعْوَى الضَّرُورَةِ: أَنَّهَا مُسَلِّمَةٌ، وَلَكِنْ لَا فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُلَائِمًا لِلطَّبَعِ، حَكَمُوا بِحُسْنِهِ، وَمَا كَانَ مُنَافِرًا لِلطَّبَعِ، حَكَمُوا بِقُبْحِهِ - فَهَذَا الْقَدْرُ مُسَلِّمٌ. فَإِنْ ادَّعَيْتُمْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهِ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، ثُمَّ إِقَامَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى التَّصْدِيقِ بِهِ؛ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسَاعَدٍ عَلَيْهِ؛ فَضِلَّا عَنْ ادِّعَاءِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ فِيهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الظُّلْمُ مُلَائِمٌ لِطَّبَعِ الظَّالِمِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يَجِدُ فِي صَرِيحِ الْعَقْلِ قُبْحَهُ، وَلِأَنَّ مَنْ خَاطَبَ الْجَمَادَ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ - فَإِنَّهُ لَا يَنْفِرُ طَبَعُهُ عَنْهُ؛ مَعَ أَنَّ قُبْحَهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَلِأَنَّ مَنْ أَنْشَأَ قَصِيدَةً غَرَاءَ فِي شَتْمِ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ، وَكَتَبَهَا بِخَطِّ حَسَنٍ، وَقَرَّأَهَا بِصَوْتِ طَيِّبِ حَزِينٍ - فَإِنَّهُ يَمِيلُ الطَّبَعُ إِلَيْهِ، وَيَنْفِرُ الْعَقْلُ عَنْهُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ نَفْرَةَ الْعَقْلِ مُغَايِرَةٌ لِنَفْرَةِ الطَّبَعِ».

الشرح: اعلم - وَقَفَكَ اللهُ تَعَالَى - أن هذا الكلام على ظاهره، ولا توجيه له؛ وذلك لأن المصنف ذكر قسمة حاصرة، وأقام أحد الأمرين الأولين؛ فقد تمّ الدليل.

فطريق توجيهه: أن يقال: لم قلت: إن رجحان الفاعلية على التاركية إذا لم يتوقف على مرجح، يلزم الاتفاق؛ وهذا لجواز أن يكون القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح؛ وذلك باطل: أن يكون ذلك من خاصية صفة القدرة، فلا يكون الفعل الواقع بالقدرة على هذه الصفة اتفاقاً، ما المانع (١) من ذلك؟! فقد توجه السؤال منهم على المقدمة.

[وجوابه: ما ذكره] (٢) في المتن، وهو أن يقال: إنه إما أن يكون لقولك: «مرجح» مفهوم زائد على كونه قادراً، أو لا يكون؛ وإنما يلزم أحد الأمرين الأولين؛ وهو إما الاتفاق أو الاضطرار: فإن كان لذلك مفهوم زائد على كونه قادراً - كان معناه: أن رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن إلا عند انضمام قيد آخر إلى القادرية؛ فيصير ذلك المرجح: إما أن يكون من العبد، أو من الله... إلى آخر التقسيم، ولزوم (٣) الاضطرار على التفسير المذكور قائم، فإن لم يكن لذلك مفهوم زائد، لم يبق لقولكم: «القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر» إلا أن صفة القادرية مستمرة في الأزمان كلها، ثم إنه يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون البعض، من غير أن يكون ذلك القادر رجحاً أو قصد اتباعه؛ وذلك هو الأمر الثاني، وهو الاتفاق؛ فقد اتضح توجيه السؤال مع الجواب.

واعلم: أن المعتزلة اتفقوا على الحسن والقبح العقليين؛ لكن اختلفوا في طريق العلم به: فمنهم من قال: ذلك بضرورة العقل، ولا حاجة إلى الدليل، بل القضية بديهية؛ وهذا لأن كل واحد يعلم فبح الظلم والكذب، وحسن الإنصاف والصدق؛ وكذلك المنكرون للشرائع؛ كالأهامة؛ فيقولون: العدل حسن، والظلم قبيح ولو كان ذلك مستفاداً من الشرائع، لما اعترف بذلك منكر [و] الشرائع.

ثم قالوا: الموجب للعلم بكونه قبيحاً ليس إلا العلم بكونه ظملاً.

والدليل عليه: أنا إذا علمنا قبحه - وإن لم نعلم شيئاً آخر - دل ذلك على أن

(١) في «أ»: أما المانع.

(٢) في «أ»: وجواب ما ذكرناه.

(٣) في «ب»: ولوازم.

الموجب لقبه ليس إلا الظلم. هذه طريقة من ادعى الضرورة. ومنهم من عوّل على الاستدلال؛ واحتج بأدلة واهية، بل هي سيئة ركيكة، وهي واضحة في الأصل [٣٤]، غنيّة عن الشرح، غير أن الوجه الأول من السنة يصلح أن يكون من الذين قالوا: في الأفعال صدق يقتضى الحسن والقبح، وقد بينا تفصيل مذهبهم في أول المسألة، ولا حاجة إلى الإعادة. وأما الوجه الثاني: فالنظم الذى للأول منهما والثاني - نظم التلازم، وقد استثنى فيه نقيض التلازم، والملزوم فيهما واحد، والتلازم فى الأول غير الملزوم فى الثاني؛ لأن الملزوم: أن يحسن من الله كل شيء، والتلازم فى الأول: عدم إمكان التمييز بين النبى والمتنبئ، وفى الثاني: عدم قبح الكذب من الله.

والوجه بأسرها ضعيفة، والخامس أضعفها، فأركؤها ما كان يستحق الذم، وليس مائلا للتقوير، ولا لإيهام التقرير.

واعلم: أن الجهل من صفات النفس، وليس ذلك من [صفات] (١) الأفعال؛ وليس ذلك من صور النزاع.

وقد وقع ذلك فى كلام الإمام بيّنا؛ حيث ذكر دعوى المعتزلة كون الظلم قبيحا بالبدئية. والجواب عن كلمات المعتزلة.

قال الإمام - رضى الله عنه - : الجواب عن دعوى الضرورة: أنها مُسَلِّمة، لكن فى غير محلّ النزاع.

وبيان ذلك هو: أن العدل (٢) حسن بمعنى: الملاءمة الطبيعية، والظلم قبيح، بمعنى: أن الطباع تنفر عنه؛ وهذا لأن الظلم يفرق بينه وبين محبوبه بالطبع [والعدل] (٣) يحفظ محبوبه الطبيعي عليه، وكل ذلك حكم.

وأما حسن العدل، بمعنى: تعلق الثواب به - : فلا نسلم ذلك، وإن ادعى الحسن والقبح بتفسير آخر: فلا بد من إفادة تصوره، ثم إقامة البرهان لإفادة التصديق.

لا يقال: يدعى ضرورة فى أمثلة: منها: قبح أكل الطعام المسموم مع الإنذار

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: العقل.

(٣) فى «أ»: العقل.

الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع ..... ٣٢٧

[والإعلام] (١) والاستغناء عنه: ومنها: سلوك الطريق المخوف مع وجود الآمن؛ لأننا نقول: الحسن والقبح العقليان ممنوعان (٢) في الأمثلة كلها؛ وذلك بمعنى تعلق الثواب والعقاب بشيء من الأفعال، ومسلمان بمعنى الملاءمة الطبيعية، والمنافرة الطبيعية.

ولا يقال: نحن نحقق نحن الحسن والقبح [العقليين] (٣) في صور ليس فيها الملاءمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية.

بيانه: أن الظلم ملائم لطبع الظالم (٤) وهو يجد في صريح العقل قبحه؛ فقد وجد ههنا القبح العقلي مع انتفاء المنافرة الطبيعية. وكذلك من أنشأ قصيدة غراء في شتم الملائكة (٥) وأرباب الفضائل، وكتبها بخط حسن، وقرأها بصوت طيب: فإن الطبع يميل إليه، وينفر العقل عنه؛ وكذلك من خاضب الجماد بالأمر والنهي: فإنه لا ينفر عنه الطبع؛ مع أن (٦) قبحه معلوم بضرورة العقل؛ فعلم: أن في جميع هذه الصور وجد الحسن أو القبح العقليان، ولم يوجد فيها الملاءمة والمنافرة الطبيعيين؛ فندعى أن العلم بالحسن والقبح حاصل في جميع هذه الصور بالضرورة [٣٤ب] ولا يمكن أن يقال: إن الحسن والقبح فيها (٧) حاصل بمعنى الملاءمة والمنافرة الطبيعيين؛ هكذا ينبغي أن يفهم.

وأما قوله في المحصول: «فعلبنا أن نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع» - فليس بسديد؛ لأن الكلام ليس في تغايرهما، بل إن الموجود في هذه الصورة النفرة العقلية، أو النفرة الطبيعية.

قال المصنف: الجواب عن الأول: أن الظالم لا يميلُ طبعُهُ إلى الظلم؛ لأنه لو حكّم بحُسْنِهِ، لما قدرَ على دفعِ الظلمِ عن نفسه؛ فالنفرة عن الظلمِ متمكّنة في طبعِ الظالمِ والمظلومِ، إلا أنه إنما رغب فيه؛ لعارضٍ يختصُّ به، وهو أخذُ المالِ منه. والحكمُ بحُسْنِ الإحسان - إنما كان؛ لأنَّ الحكمَ بحُسْنِهِ قد يُفضي إلى وقوعِهِ، وهو ملائمٌ لطبعِ كلِّ أحدٍ، والحكمُ بقبحِ الكذب - إنما كان؛ لكونِهِ على خلافِ مصلحةِ العالمِ، وبحُسْنِ

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: ممنوعين.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: لطبع الظلم.

(٥) في «أ»: الملة.

(٦) في «أ»: أنه.

(٧) في «أ»: فيهما.

الصِّدْقِ؛ لِكَوْنِهِ عَلَى وَفْقِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ، وَبِحُسْنِ إِنْقَاذِ الْغَرِيقِ؛ لِأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ حُسْنَ الذِّكْرِ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ، فَلَأَنَّ مَنْ شَاهَدَ شَخْصًا مِنْ أَبْنَاءِ جَنْسِهِ فِي الْأَلَمِ - تَأَلَّمَ قَلْبُهُ؛ فَإِنْقَاذَهُ مِنْهُ يَسْتَلْزِمُ دَفْعَ ذَلِكَ الْأَلَمِ عَنِ الْقَلْبِ، وَذَلِكَ مِمَّا يَمِيلُ إِلَيْهِ الطَّبَعُ.

وَأَمَّا مُحَاطَبَةُ الْجَمَادِ، فَلَا نَسْلُمُ أَنَّ اسْتِقْبَاحَهَا يَجْرَى مَجْرَى اسْتِقْبَاحِ الظُّلْمِ، وَالْقَدْرُ الَّذِي فِيهِ مِنَ الاسْتِقْبَاحِ، إِنَّمَا كَانَ لِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَجِبُ أَنْ يَشْتَغَلَ إِلَّا بِمَا يُفِيدُهُ فَائِدَةً: إِمَّا عَاجِلَةً، وَإِمَّا آجِلَةً.

وَأَمَّا الْقَصِيدَةُ الْمُشْتَمَلَةُ عَلَى الشَّتْمِ - فَإِنَّمَا تُسْتَقْبَحُ؛ لِإِفْضَائِهَا إِلَى مُقَابَلَةِ أَرْبَابِ الْفَضَائِلِ بِالشَّتْمِ وَالِاسْتِخْفَافِ؛ وَهُوَ عَلَى مُضَادَّةِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ.

فَظَهَرَ: أَنَّ الْمَرْجِعَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِلَى مُلَاءَمَةِ الطَّبَعِ وَمُنَافَرَتِهِ، وَنَحْنُ قَدْ سَاعَدْنَا عَلَى أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ - بِهَذَا الْمَعْنَى - مَعْلُومٌ بِالْعَقْلِ؛ وَالتَّزَاوُعُ فِي غَيْرِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن حاصل الجواب: أنه نسلم تحقق الحسن والقبح في هذه الصور، بمعنى: الملاءمة والمنافرة الطبيعية، ونمغ الحسن والقبح فيها بمعنى: تعلق الثواب والعقاب بها، وأن العقل يقتضى بهما فى شىء من الصور، ثم شرع فى بيان إسناد الحكم بالحسن والقبح فى هذه الصور إلى الميول الطبيعية بيانا تفصيلياً؛ وذلك بأن يقال فى صورة صورة مسندا ظنيا، وذلك هو مسند الحكم.

ولنتكلم فى الأمثلة على التفصيل:

أما قولهم: «الظالم يميل طبعه إلى الظلم، مع أنه يجد فى صريح عقله قبحه، ولو كان الحسن والقبح فى هذه الصور بمعنى الملاءمة الطبيعية، والمنافرة الطبيعية - لاستحال ذلك»؛ فالجواب عنه: أنا [لا] (١) نسلم أن طبع الظالم يميل إلى الظلم، بل نقول: النفرة الطبيعية عن الظلم ممكنة فى طبع الظالم والمظلوم، إلا أنه إنما يرغب فى الظلم لمعارض آخر؛ وهو أخذ المال أو (٢) درك التشفى والانتقام الذى هو مقتضى القوة الغضبية (٣).

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: و.

(٣) فى «أ»: العصبية.



وأما قول المصنّف: «لو<sup>(١)</sup> حكم الظالم بحسن الظلم، لما قدر على دفعه عن نفسه» - فهذا الكلام ليس في مقام الدعوى، بل الجواب السادس هو المنع كما سبق تقريره، وهو الذى ذكره سنداً للمنع، لا يلزم المستدل تقريره؛ فلا يقبل سنداً لمنع [المنع]<sup>(٢)</sup>؛ إذ لا دعوى للمناع، والمنع يتوجه على الدعاوى لا غير، فافهم ذلك.

وأما الحكم بحسن الإحسان: فمستنده الطبيعي أنه قد يفضى إلى وقوعه، وهو ملائم لطبع كل واحد؛ فالطبع يميل إلى ذلك. وأما الصدق: فإنه يتعلق به مصالح طبيعية، والكذب مانع منها.

بيانه: أن الإنسان الواحد لا يستقل بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، بل لا بد من التعاون، ولا تعاون إلا بأن يعرف كل واحد من المتعاونين ما فى ضمير صاحبه، ولا تحصل المصلحة بمجرد المعونة إلا بإدخال ما التمس منه الوجود<sup>(٣)</sup> فى وقت حاجته، ولا يتم ذلك إلا بالصدق. وينافى حصول تلك المصالح المطلوبة فى أوقاتها الكذب؛ فعلم أنه يتعلّق بالصدق مصالح طبيعية؛ كالحصول على ما يدفع الحاجة والضرورة، والحصول على مقتضى الشهوات الطبيعية، فكذلك يميل [٣٥/أ] الطبع إلى الصدق، وينفر عن الكذب؛ فيحكم بحسن الأول، وقبح الثانى؛ وذلك بحكم النفرة والميل الطبيعيين.

لا يقال: «للعالم مصلحة؛ فما يفضى إليه محكوم عليه بالحسن بمقتضى العقل دون الطبع»؛ لأننا نقول: هذه دعاوى مجردة عن الدليل، والمنع يتوجه عليها.

وأما حسن إنقاذ الغرقى: لأنه يتضمن الثناء على فاعله، والطبع يميل إلى ذلك، ولأن القلب يتألم إذا رأى أحداً من أبناء جنسه فى ألم، فالسعى فى تخليصه من ذلك سعى فى دفع الألم عن قلبه وأما مخاطبة الجماد: فلا نسلم أن فيها من الاستقباح ما فى هذه الصور، والقدر الموجود فيه إنما كان لأنه اشتغال بما لا فائدة فيه أصلاً: لا عاجلاً، ولا آجلاً، لا أنه قبح لذاته عقلاً.

فاعلم: أنه يحتاج لإتمام هذا الكلام: أن يبين أن [فى]<sup>(٤)</sup> الاشتغال بما لا فائدة فيه عاجلاً تضييعاً للوقت، وأن الطبع السليم ينفر من ذلك.

(١) فى «أ»: أو.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: فى الوجود.

(٤) سقط فى «أ».

وأما إنشاد القصيدة المذكورة: فإنما يستقبح؛ لأنه قابل أرباب الفضائل<sup>(١)</sup> بالشم والاستخفاف، ويتعلق بإكرام أرباب الفضائل مصالح طبيعية؛ فكانت القصيدة المذكورة منافية لتلك المصالح الطبيعية، فلذلك قُبِح. فظهر: أن مستند الحسن والقبح [فى جميع هذه الصور الميول الطبيعية، وقد بينا ذلك على التفصيل. فالحاصل: أنا نسلم أن الحسن والقبح]<sup>(٢)</sup> بهذا التفسير معلوم عقلا، والنزاع فى غيره، وهو أن كون الأفعال متعلق الثواب والعقاب فى الآخرة يعلم ذلك بالعقل أو الشرع؟ فإن قيل: الطبع لا حكم له وإنما الحكم للعقل - فقد حكم العقل بحسن هذه الأفعال وقبحها، وليس ذلك بالطبع؛ إذ لا حكم للطبع.

قلنا: المدعى أن العقل الصرف المجرد عن الإيعاق<sup>(٣)</sup> والتبعية للشهوات الطبيعية - لا يحكم بحسن هذه الأشياء قطعا؛ وحيث حكم العقل بالحسن والقبح فى هذه الصور، لم يكن حكمه لصرافته، بل بحسب انقياده للطبع.

فالحاصل: أن العقل إذا لم يكن تابعا للطبع - لا يحكم بحسن هذه الأشياء ولا قبحها، وإذا حكم بحسن هذه الأشياء أو قبحها - فذلك ليس حكم العقل المحض. وأما قوله: «لو حكم بحسن الظلم لما قدر على دفعه عن نفسه» فيه نظر.

قال المصنف: سَلَمْنَا تَحَقُّقَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ؛ لَكِنْ لَأَنْسَلُمُ أَنَّ الْمُقْتَضَى لِقُبْحِ الظُّلْمِ هُوَ: كَوْنُهُ ظُلْمًا، وَلَمْ يَلْحُظْ أَنْ يَكُونَ الْمُقْتَضَى لِقُبْحِهِ أَمْرًا آخَرَ؟!

قوله: «العِلْمُ بِالْقُبْحِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ ظُلْمًا وَجُودًا وَعَدَمًا»:

قلنا: لِمَ قُلْتَ: إِنَّ الدَّورَانَ الْعَقْلِيَّ دَلِيلُ الْعِلْيَةِ عَلَيْهِ؟ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟!

ثُمَّ إِنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالْمُضَافَيْنِ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُضَافَيْنِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِالْآخَرِ وَجُودًا وَعَدَمًا - مَعَ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُ أَحَدِهِمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ، وَتَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا السُّؤَالِ سَيَأْتِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ».

سَلَمْنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي: أَنَّ يَكُونَ قُبْحُ الظُّلْمِ لِكَوْنِهِ ظُلْمًا؛ لَكِنْ:

(١) فى «أ»: الفضائل أيضا.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: الاتفاق.

مَعْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهِ، وَهُوَ: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ «الظُّلْمِ»: إِضْرَارٌ غَيْرٌ مُسْتَحَقٌّ، وَكَوْنُهُ غَيْرٌ مُسْتَحَقٌّ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ، وَالْقَيْدُ الْعَدَمِيُّ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ، وَلَا أَنْ يَكُونَ جُزْءًا لِلْعِلَّةِ؛ إِذْ لَوْ جَازَ اسْتِنَادُ الْأَمْرِ الثُّبُوتِيِّ إِلَى الْأَمْرِ الْعَدَمِيِّ - لَجَازَ اسْتِنَادُ خَلْقِ الْعَالَمِ إِلَى مُؤَثِّرِ عَدَمِيٍّ؛ وَحَيْثُئِذٍ: يَنْسَدُ عَلَيْنَا بَابُ مَعْرِفَةِ كَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى مُوجِدًا؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ نَفْيٌ مَحْضٌ؛ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُؤَثِّرًا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ شَرْطًا لِتَأْتِيرِ الْعِلَّةِ فِي الْمَعْلُولِ؟»:

قُلْتُ: لِأَنَّهُ إِذَا قَيَّدَ هَذَا الْعَدَمُ، لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مُؤَثِّرَةً فِي الْمَعْلُولِ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ تَصِيرُ مُؤَثِّرَةً فِيهِ؛ فَكَوْنُ الْعِلَّةِ بِحَيْثُ تَسْتَلْزِمُ الْمَعْلُولَ وَتَسْتَعْقِبُهُ - أَمْرٌ حَدَثَ مَعَ حَدُوثِ هَذَا الْعَدَمِ، وَلَيْسَ لَهُ سَبَبٌ آخَرُ سِوَاهُ؛ فَوَجَبَ تَعْلِيلُهُ بِهِ؛ فَيَعُودُ الْأَمْرُ إِلَى تَعْلِيلِ الْأَمْرِ الثُّبُوتِيِّ بِالْأَمْرِ الْعَدَمِيِّ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن دليل الخُصم له مقدمات:

الأولى: أن الظلم قبيح عقلا.

والثانية: أن علة قبحه هو كونه ظلما.

منع المصنّف المقدمة الأولى، وقد بينا وجه المنع واستقامته، ثم سلم المقدمة الأولى جدلا، ومنع (١) الثانية (٢)، فقال: لا نسلم أن المقتضى لقبح الظلم هو كونه [٣٥ب] ظلما، وإن تمسك بالدوران، وقال: دار الحكم (٣) بالقبح مع العلم بكونه ظلما وجودا وعدما (٤)، والدوران دليل على عِلِّيَّةِ المدار للدائر فيكون العلم بالظلم علة للعلم بكونه قبيحا؛ فيلزم أن يكون المقتضى لكون الظلم قبيحا هو كونه ظلما.

قلنا: لم قلت: إن الدوران [العقلي] (٥) دليل العلية؟! وما الدليل عليه؟! ثم نقول: هو منقوض؛ وذلك لأن العلم بالأبوة دائر (٦) مع العلم بالبنوة وجودا وعدما، وكذلك العلم

(١) في «ب»: ومع.

(٢) في «أ»: المقدمة.

(٣) في «أ»: العلم.

(٤) في «أ»: أو عدما.

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ب»: دار.

بالفوقية دائر مع العلم بالتحية... إلى غير ذلك من النظائر؛ وكذلك العلم بالبنوة دائر مع العلم بالأبوة؛ وكذلك العلم بالتحية دائر مع العلم بالفوقية؛ فلو كان الدوران دليلاً على عليّة المدار للدائر، يلزم كون العلم بالأبوة علة للعلم بالبنوة، وبالعكس؛ وذلك محال.

ولا يقال: الدوران المذكور مقيد بشروط ثلاثة:

أحدها: الترتب، وألا يقطع بعلة الغير، ولا بعدم عليّة ما ذكرنا من المدار؛ فيصح أن يقال: وجد هذا، ثم وجد ذلك. والقيود الثلاثة تدفع النقوض المذكورة عن الدوران؛ فاندفعت النقوض المذكورة؛ لأننا نقول: مقصود المصنّف أن الدوران لا يفيد القطع بالعليّة، وإن اندفعت النقوض هان احتمال كون موضع الاتفاق شرطاً أو خصوص محل اختلاف، ومع هذا الاحتمال: لا يحصل القطع بعليّة المدار للدائر. وإن رد ذلك التجربة به، فشرط إفادتها القطع: التكرار الذي يحصل عنده القطع؛ وذلك ممنوع ههنا.

لا يقال: «إذا علمنا كونه ظلماً ولا نعلم سواه، نعلم قبجه؛ فدل ذلك على أن علة قبجه هو الظلم»:

لأننا نقول: لا نسلم أنا نعلم قبجه بمجرد العلم بكونه ظلماً.

سلمنا؛ ولكن ذلك لكون الظلم منهياً عنه شرعاً<sup>(١)</sup>، فبعد ورود الشرع، نعلمه، وقبله ممنوع.

سلمنا: أن ما ذكرتم يقتضى أن يكون قبج الظلم لكونه ظلماً، ولكن معنا ما يدلُّ على فساد؛ وذلك لأن حقيقة الظلم: إضرارٌ غير مستحق؛ أما أنه إضرار: فلأنه مطلوب العدم في نظر العاقل، ولا معنى للضرر إلا هذا، وأما أنه غير مستحق: فذلك ليخرج عنه القتل قصاصاً وأمثاله؛ فإنه إضرار، ولكنه مستحق. و«كونه غير مستحق» قيد عدمي، والقيد العدمي لا يصلح أن يكون علة، أو جزءاً من العلة؛ إذ لو جاز ذلك، لجاز إسناد العالم إلى مؤثر عدمي؛ وحينئذ: ينسد علينا باب إثبات الصانع، ومعرفة وجوده؛ ولأن العدم نفى محقق؛ فيستحيل أن يكون مؤثراً.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً لتأثير العلة في المعلول؛ [وهذا لأن كثيراً من العلل يتوقف تأثيرها على الإعدام؛ ألا ترى أن هبوط الجرم المهمل وحصوله في

(١) في «أ»: شرطاً.

الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع .....  
 حيزه - مشروط بعدم المعاقب، ونظائره كثيرة: فالعدم لا يصلح أن يكون شرطاً لتأثير  
 العلة في المعلول<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأنه إذا فقد هذا العدم، لم تكن العلة مؤثرة في المعلول،  
 وعند حصوله تصير مؤثرة فيه.

فكون العلة مستلزمة للمعلول أمر حدث مع حدوث هذا العدم<sup>(٢)</sup>، وليس له سبب  
 سواه؛ فيصير العدم علة الاستلزام لعلّة المعلول<sup>(٣)</sup> وكونه مستلزماً [٣٦/أ] أمر ثبوتى؛  
 لأنه نقيض الاستلزام العدمى؛ لكونه محمولاً على العدم؛ فيعود ذلك إلى تعليل الأمر  
 الثبوتى بالأمر العدمى؛ وذلك محال.

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف، وقد عول عليه المصنف في مواضع؛ فنقول الحق: أن  
 العلة والمعلولية والتأثير والتأثير وأمثالها من الأمور الذهنية الاعتبارية، وأن العدم يصلح أن  
 يكون شرطاً للتأثير؛ وذلك لأن وجود الشيء قد يكون مانعاً من التأثير، فيكون عدمه  
 شرطاً للعلّة التامة، وهذا كثير النظائر، ومن ذلك: [أن وجود<sup>(٤)</sup>] الجدار مانع من نزول  
 السقف؛ فيكون عدمه شرطاً للعلّة التامة.

وهذه المقدمة ضرورية: العلية أمر وجودى؛ لأنه نقيض اللاعلية، واللاعلية عدمية،  
 فهو.....<sup>(٥)</sup> وبيانه بالمنع؛ وذلك لأننا لا نسلم أن اللاعلية عدمية.  
 قوله: «محمولة على العدم»:

قلنا: إن أراد<sup>(٦)</sup> الحمل بطريق الإيجاب المعدول، فالمعدوم هو ليس بعلّة - فيمنع<sup>(٧)</sup>  
 صدق ذلك.... المعدولة<sup>(٨)</sup> على وجود الموضوع؛ وإن أراد به الصدق في كلام؛  
 كقولنا: المعدوم ليس بعلّة -:

قال المصنف: وَأَمَّا الْجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ أَوَّلًا: فَهُوَ أَنَّ رُجْحَانَ أَحَدِ طَرَفَيْ  
 الْمُمْكِنِ عَلَى الْآخِرِ - إِنْ افْتَقَرَ إِلَى الْمُرَجِّحِ - : تَوَقَّفَ رُجْحَانَ فَاعْلِيَّةِ الْعَبْدِ عَلَى

(١) سقط في «ب».

(٢) في الأصول المعلول.

(٣) في «ب»: العلة المعلول.

(٤) سقط في «ب».

(٥) بياض في «أ».

(٦) في «أ»: المراد.

(٧) في «ب»: وسنمنع.

(٨) بياض من قوله: ذلك إلى قوله: المعدولة.

تَارِكِيَّةٍ؛ عَلَى مُرَجِّحٍ غَيْرِ صَادِرٍ مِنْ جِهَتِهِ؛ وَإِلَّا: وَقَعَ التَّسَلُّسُلُ؛ وَيَكُونُ رُجْحَانُ  
الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ -- عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ - وَاجِبًا؛ وَإِلَّا: لَزِمَ الرَّجْحَانُ لَا  
لِمُرَجِّحٍ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَزِمَ «الْجَبْرُ»؛ وَيَلْزَمُ مِنْ لُزُومِ الْجَبْرِ - الْقَطْعُ بِبُطْلَانِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ.  
وَإِنْ لَمْ يَفْتَقِرِ الرَّجْحَانُ إِلَى الْمُرَجِّحِ أَصْلًا - فَقَدْ انْدَفَعَتْ هَذِهِ الشُّبْهَةُ بِالْكَلِّيَّةِ.

الشرح: اعلم: أن الخصم احتج لمذهبه؛ بأن قال: الفعل الذي اختص بالوجوب بدلاً  
عن الحرمة - وجب أن يختص بما لأجله الوجوب، أى: بصفة موجبة للوجوب قائمة  
به؛ وإلا لكان تخصيصه بالوجوب دون الحرمة ترجيحاً بلا مرجح؛ وهو محال.

فقوله: «الترجيح من غير مرجح محال» [إحدى مقدمات دليله]<sup>(١)</sup>، وإذ ظهر ذلك،  
قال المصنف جواباً عن كلامه: إن هذه المقدمة من دليلك - وهى: أن الترجيح من غير  
مرجح محال: إما إن تكون صادقة أو لا؛ وأيما كان يلزم اندفاع الشبهة: أما إن<sup>(٢)</sup>  
كانت: كاذبة فظاهر.

وأما إذا كانت صادقة: فلائنه يلزم الجبر؛ لأن رجحان الفاعلية على التاركية يتوقف  
على مرجح صادر من الغير لا من العبد؛ فيلزم الجبر على ما قررناه فى الدليل؛ فيلزم  
بطلان الحسن والقبح العقليين؛ فيلزم بطلان الشبهة جزماً.

وحاصله: دعوى لزوم أحد الأمرين، وهو: إما فساد<sup>(٣)</sup> الشبهة المذكورة، أو لزوم  
الجبر؛ [و] إما كان: يلزم فساد الشبهة.

واعلم: أن هذا جواب فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: أنه إعادة للدليل من الوجهين، [و] الذى عارضه الخصم بهذه المعارضة،  
فهو عين الدليل الأول على الدعوى الأولى؛ فلا يصلح جواباً له.

وثانيهما: أنه ضعيف فى نفسه؛ لما نبهنا عليه قبل.

لا يقال: «لا نسلم أنه إعادة للدليل الأول؛ بل الدعوى فى المرة الأولى غير الدعوى  
فى المرة الثانية، وهذا [٣٦ب] ظاهر؛ وذلك لأننا ادعينا أولاً عدم القبح العقلى ببيان

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: إذا

(٣) فى «ب»: فاسد.

لزوم أحد الأمرين، وهو: إما الاتفاق، أو الاضطرار. وادعينا ثانياً لزوم أحد الأمرين، وهو: إما فساد الشبهة المذكورة، أو لزوم الجبر؛ وهما متغايرتان<sup>(١)</sup>، والدعاوى إذا تغايرت يجوز اتحاد الدليل عليهما: لأننا نقول: إذا استروحتم إلى ذلك، قلنا مثل ما قلتم.

وبيانه: أنا ندعى أولاً: اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن والقبح العقليين أو لا: والدليل عليه: ما ذكرنا، وإذا حتم بما ذكرتم من لزوم أحد الأمرين، فنحن - أيضاً - ندعى لزوم أحد الأمرين، وهو: إما اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن والقبح، أو كون الأفعال اتفافية [ب] بيان [لزوم] أحد الأمرين؛ وذلك لأن الترجيح من غير مرجح: إما أن يكون جائزاً أو لا؛ وأيما كان يلزم أحد الأمرين: أما إذا لم يكن جائزاً: فلأنه يلزم اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن أو القبح؛ فيلزم وجود القبح العقلي.

وأما إذا كان جائزاً: فلأنه حينئذ يلزم كون الأفعال اتفافية. إذا ثبت ذلك فنقول:

الثاني باطل بالاتفاق؛ فتعين الأول؛ فيلزم وجود القبح العقلي؛ وذلك هو المطلوب. وإذ قد تبين فساد الجواب المذكور في الأصل - فالجواب الصحيح أن نقول:

لا نسلم: أن الفعل لو لم يختص بما لأجله الإيجاب أو<sup>(٢)</sup> التحريم - يلزم الترجيح من غير مرجح؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان المرجح منحصراً في صفة الفعل؛ وهو ممنوع.

قال المصنف: وَالْجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ ثَانِيًا:

أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْمُعْجِزَةِ عَلَى الصِّدْقِ مَبْنِيٌّ عَلَى مَقَامَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ ذَلِكَ الْمُعْجِزَ؛ لِأَجْلِ التَّصْدِيقِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، فَهُوَ صَادِقٌ.

وَالْقَوْلُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ: إِنَّمَا يَنْفَعُ فِي الْمَقَامِ الثَّانِي، لَا فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا خَلَقَ هَذَا الْفِعْلَ إِلَّا لِعَرَضِ التَّصْدِيقِ؟! وَتَحْقِيقُهُ: أَنَّ لَوْ تَوَقَّفَ الرَّجْحَانُ عَلَى الْمُرْجَحِ - لَزِمَ «الْجَبْرُ»؛ وَإِذَا لَزِمَ «الْجَبْرُ»، لَزِمَ بَطْلَانُ «الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ».

وَلَوْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الْمُرْجَحِ - لَجَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ ذَلِكَ الْمُعْجِزَ لَا لِعَرَضٍ أَصْلًا.

(١) في «ب»: متغايرتان

(٢) في «أ»: و.

ثُمَّ: إِنْ كَانَ ذَلِكَ لِغَرَضٍ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَا غَرَضَ سِوَى التَّصْدِيقِ؟!!

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْقَوْلُ بِـ «الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ» يَمْنَعُ مِنْ خَلْقِ الْمُعْجِزِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ مُطْلَقًا؛ لِأَنَّ خَلْقَهُ عِنْدَ الدَّعْوَى يُوْهِمُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ «التَّصْدِيقُ»؛ فَلَوْ كَانَ الْمُدَّعَى كَاذِبًا، لَكَانَ ذَلِكَ إِبْهَامًا لِتَّصْدِيقِ الْكَاذِبِ؛ وَإِنَّهُ قَبِيحٌ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ»:

قُلْتُ: لِمَ قُلْتُمْ: «إِنَّ الْفِعْلَ الَّذِي يُوْهِمُ الْقَبِيحَ، وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا لَهُ - قَبِيحٌ؟!».

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُكَلِّفَ، لَمَّا عَلِمَ أَنَّ خَلْقَ الْمُعْجِزِ عِنْدَ الدَّعْوَى يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّصْدِيقِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِهِ، فَلَوْ حَمَلَهُ عَلَى التَّصْدِيقِ قَطْعًا -: لَكَانَ التَّقْصِيرُ مِنَ الْمُكَلِّفِ؛ حَيْثُ قَطَعَ لَا فِي مَوْضِعِ الْقَطْعِ؛ وَهَذَا: كَمَا نَزَلَ الْمُتَشَابِهَاتِ فِي الْقُرْآنِ؛ فَإِنَّهُ يُوْهِمُ الْقَبِيحَ، وَلَكِنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ سَائِرَ الْوُجُوهِ، لَمْ يَقْبَحْ شَيْءٌ مِنْهَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

فَنَبَتَ: أَنَّ الْإِلْزَامَ الَّذِي أوردُوهُ عَلَيْنَا فِي إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ - وَارِدٌ عَلَيْهِمْ فِي الْمُقَدِّمَةِ الْأُخْرَى، وَكُلُّ مَا يَجْعَلُونَهُ جَوَابًا عَنْهُ فِي تَقْرِيرِ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ - فَهُوَ جَوَابُنَا فِي تَقْرِيرِ الْمُقَدِّمَةِ الْأُخْرَى.

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ ثَالِثًا:

أَنَّهُ وَارِدٌ عَلَيْهِمْ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْكَذِبَ قَدْ يَكُونُ حَسَا؛ وَذَلِكَ فِي صُورَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: أَنَّ الْكَافِرَ إِذَا قَصَدَ قَتْلَ النَّبِيِّ، فَاخْتَفَى النَّبِيُّ فِي دَارِ إِنْسَانٍ، فَجَاءَ الْكَافِرُ، وَسَأَلَ صَاحِبَ الدَّارِ عَنْ ذَلِكَ النَّبِيِّ، وَعَلِمَ صَاحِبُ الدَّارِ: أَنَّهُ لَوْ أَخْبَرَهُ عَنْ مَكَانِ النَّبِيِّ، أَوْ سَكَتَ، أَوْ اشْتَغَلَ بِالْتَّعْرِيزِ - لَقَتَلَهُ قَطْعًا؛ فَهَهُنَا الصَّدْقُ قَبِيحٌ، وَالْكَذِبُ حَسَنٌ.

ثَانِيَتُهُمَا: أَنَّ مَنْ تَوَعَّدَ غَيْرَهُ ظُلْمًا، وَقَالَ: «إِنِّي سَأَقْتُلُكَ غَدًا» فَلَا شَكَّ أَنَّهُ مَتَى لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، صَارَ هَذَا الْخَبِيرُ كَذِبًا؛ فَلَوْ كَانَ الْكَذِبُ قَبِيحًا، لَكَانَ تَرْكُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مُسْتَنْزَمًا لِلْقَبِيحِ، وَمُسْتَنْزَمٌ الْقَبِيحُ قَبِيحٌ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَرْكُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ قَبِيحًا؛ وَيَكُونُ فِعْلُهَا حَسَنًا لَا مَحَالَةَ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْجَوَابُ عَنِ الصُّورَةِ الْأُولَى مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ الْكَذِبُ هُنَاكَ، وَيَقْبَحُ الصَّدْقُ؛ فَإِنَّ الْوَاجِبَ أَنْ يَأْتِيَ فِيهِ بِالْمَعَارِضِ، وَإِنَّ فِي الْمَعَارِضِ



لَمَنْدُوحَةٌ عَنِ الْكَذِبِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَحْسُنُ ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ: كَوْنُهُ كَذِبًا يَقْتَضِي الْقُبْحَ، وَالْحُكْمُ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْمُقْتَضَى لِمَانِعٍ، إِلَّا أَنَّ الْأَصْلَ حُصُولُ الْحُكْمِ عِنْدَ حُصُولِ الْعِلَّةِ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ - أَيْضًا - عَنِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ: «قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْخَبَرَ إِنَّمَا يَصِيرُ مِنْ بَابِ الْمَعَارِضِ بِإِضْمَارِ أَمْرٍ وَرَاءَ مَا دَلَّ الظَّاهِرُ عَلَيْهِ: إِمَّا بِزِيَادَةٍ، أَوْ نَقْصَانٍ، أَوْ تَقْيِيدٍ مُطْلَقٍ، أَوْ تَخْصِصٍ عَامٍّ، مَعَ أَنَّهُ لَا يُبَيِّنُهُ السَّمَاعُ عَلَى أَنَّهُ نَوَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَوْ نَبَهُهُ عَلَيْهِ، لَمَا حَصَلَ الْمُقْصُودُ، وَإِذَا جَوَزْتُمْ حُسْنَ ذَلِكَ؛ لِأَجْلِ مَصْلَحَةٍ تَقْتَضِي ذَلِكَ - لَمْ يُمَكِّنْكُمْ إِجْرَاءَ حِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى ظَاهِرِهِ، إِلَّا إِذَا عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هُنَاكَ مَصْلَحَةٌ أُخْرَى تَقْتَضِي صَرْفَهَا عَنْ ظَوَاهِرِهَا، وَذَلِكَ لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ: لَا يُعْرَفُ هَذَا الْمَعَارِضُ؛ لَكِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الشَّيْءِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تَخَلُّفَ الْأَثَرِ الْعَقْلِيِّ عَنِ الْمُؤَثِّرِ الْعَقْلِيِّ مُحَالٌ، وَإِلَّا كَانَ عَدَمُ الْمَانِعِ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، ثُمَّ إِنَّ سَلَّمْنَا، لَكِنَّ الْإِزْمَامَ عَائِدٌ عَلَيْكُمْ؛ لِأَنَّكُمْ لَمَّا جَوَزْتُمْ - فِي الْجُمْلَةِ - تَخَلُّفَ الْحُكْمِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ لِمَانِعٍ - جَازَ فِي كُلِّ خَبَرٍ كَاذِبٍ إِلَّا يَكُونُ قَبِيحًا؛ لِأَجْلِ أَنَّهُ وَجَدَ مَانِعٌ يَمْنَعُ مِنْ قُبْحِهِ؛ وَحَيْثُئِذٍ: لَا يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا، بَلْ غَايَةٌ مَا فِي الْبَابِ: أَنَّ يَحْصُلَ الظَّنُّ بِقُبْحِهِ فَقَطُّ.

وَالجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ رَابِعًا: أَنَّهُ إِنَّمَا تَرَجَّحَ الصِّدْقُ عَلَى الْكَذِبِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ؛ لِمَا أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى قُبْحِ الْكَذِبِ، وَحُسْنِ الصِّدْقِ؛ لِمَا أَنَّ نِظَامَ الْعَالَمِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِذَلِكَ، وَالْإِنْسَانُ لَمَّا نَشَأَ عَلَى هَذَا الْإِعْتِقَادِ، وَاسْتَمَرَ عَلَيْهِ - لَا جَرَمَ: تَرَجَّحَ الصِّدْقُ عِنْدَهُ عَلَى الْكَذِبِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «أَنَا أَفْرِضُ نَفْسِي خَالِيَةً عَنِ الْإِلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمَذْهَبِ وَالْإِعْتِقَادِ، ثُمَّ أَعْرِضُ عَلَى نَفْسِي - عِنْدَ هَذَا الْفَرَضِ - هَذِهِ الْقَضِيَّةَ؛ فَأَجِدُهَا جَازِمَةً بِتَرَجُّحِ الصِّدْقِ عَلَى الْكَذِبِ»:

قُلْتُ: هَبْ أَنَّكَ فَرَضْتَ نَفْسَكَ خَالِيَةً عَنِ هَذِهِ الْعَوَارِضِ؛ لَكِنَّ فَرَضَ الْخُلُوعِ عَنِ الْعَوَارِضِ لَا يُوجِبُ حُصُولَ الْخُلُوعِ عَنِ الْعَوَارِضِ؛ بَلْ لَوْ أَنِّي خَلَقْتُ خَالِيًا عَنِ الْعَوَارِضِ

- ففِي ذَلِكَ الْوَقْتِ: لَا أَدْرِي؛ هَلْ كُنْتُ أَحْكَمُ بِهَذَا الْحُكْمِ أَمْ لَا؟

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ حَامِسًا: أُنَّ - عِنْدَنَا - الْمَوْقُوفَ عَلَى الشَّرْعِ لَيْسَ هُوَ تَصَوُّرَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ؛ فَإِنِّي قَبْلَ الشَّرْعِ أَتَصَوَّرُ مَاهِيَّةَ تَرْتِبِ الْعِقَابِ وَالذَّمِّ عَلَى الْفِعْلِ، وَعَدَمَ هَذَا التَّرْتِبِ؛ فَتَصَوُّرُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ؛ وَإِنَّمَا الْمَوْقُوفُ عَلَى الشَّرْعِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِهِ؛ فَأَيُّنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الْآخِرِ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا الجواب اتجاهه على كلام الخصم مشكِل، ولم تزل النظار يقولون: لا اتجاه لهذا الكلام في هذا المقام؛ لأن حاصله عائد إلى ذكر إشكال أو منع على دليل المعجزة<sup>(١)</sup>؛ كيف يصير الإشكال الوارد دليلاً على المعجزة، أو المنع المتجه عليه - جواباً عن هذه المعارضة؟! وطريق توجيهه: أن نقول على وجه المعارضة في الحكم: ما ذكرت من الدليل - وإن دل على القبح والحسن العقليين - ولكنه معارض بوجه آخر من الدليل:

وبيانه: هو أن دليل المعجزة له مقدمتان:

الأولى<sup>(٢)</sup>: أن المعجزة ظهرت على يد النبي ﷺ؛ فيكون صادقاً؛ لأن المعجزة تجري بحرى التصديق.

والثانية: أن كل من صدقه الله، فهو صادق، وإلا يلزم تصديق الكاذب؛ وذلك قبيح؛ وهو على الله محال.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما فساد المقدمة الثانية من مقدمتي دليل المعجزة، أو بطلان الحسن والقبح العقليين.

بيان لزوم أحد الأمرين: أن الترجيح من غير مرجح؛ إما أن يكون جائزاً أو لا، وإيما كان: يلزم أحد الأمرين: أما إذا لم يكن جائزاً: فلأنه حينئذ يلزم الجبر؛ لتوقف الفعل [٣٧] حينئذ على مرجح صادر من غير العبد، واستلزام ذلك الجبر على ما مر؛ فيلزم منه بطلان الحسن والقبح العقليين على ما مر.

وأما إذا كان جائزاً: فلأنه حينئذ يجوز خلو المعجزة عن غرض التصديق؛ فتبطل

(١) المعجزة: أمر خارق للعادة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول وعرفت بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة، والأمر الخارق يشمل ما كان فعلاً كنبع الماء، أو تركاً كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام، ومعنى كونه خارقاً للعادة أنه لم يعهد ظهور مثله فهو خارج عن المألوف والمعتاد.

(٢) في «ب»: الأول

المقدمة القائلة: إنه إنما خلق المعجزة على يد النبي لغرض التصديق. فيلزم ما ادعينا من لزوم أحد الأمرين.

ثم نقول: والثاني باطل بالاتفاق؛ فيلزم الأول، وهو المطلوب؛ فقد علم اتجاهه. وأما ضعفه: فقد علم بما ذكرنا أولاً؛ وهو بناء على الدليل، والعمدة في الجواب المنع؛ وهو أننا نقول: لا نسلم أنه [لو] حَسُنَ من الله كل شيء، لما أمكننا الفرق بين النبي والمنتبى.

قوله: «أنه حينئذ يجوز إظهار المعجزة على يد الكاذب؛ فيفضى إلى الإلباس»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو وقع ذلك، ولا يلزم من حسنه وقوعه، بل كثير من الأشياء حسنة، ونحن نجزم بانتفائها. وهذا هو الجواب الصحيح.

وأما الوجه الثالث: فجوابه الصحيح هو نفسه الجواب عن الثاني؛ وهو المنع، وأما الجواب الذي ذكره المصنف: فضعيف.

وبيانه: هو: أن للخصم أن يقول: لا نسلم لزوم حسن الكذب في صورتين؛ بل إنما حسن نجاة النبي في الصورة الثانية، وهو عين (١) الكذب، غاية ما في الباب: أن الكذب احتمال وقوعه منه مع قبحه لمعارض راجح، وهو نجاة النبي؛ وهكذا القول في الصورة الثانية.

وأما قول المصنف في الجواب: «أن هذا وارد أيضاً على المعتزلة» فجواب ركيك؛ وذلك يشعر بتجويز الكذب على الله تعالى على رأى الفريقين؛ وهو محال.

قوله: «تخلف الأثر العقلي عن المؤثر العقلي محال، وإلا لزم كون العدم جزءاً من العلة، وهو محال» - ضعيف؛ وقد بينا ذلك.

قوله: «الإلزام عائد عليكم؛ لأنكم لما جوزتم (٢) في العلة تخلف الأثر عنه... إلى آخره» - ضعيف.

وبيانه هو: أن الخصم يقول: لا نسلم تخلف القبح العقلي عن الكذب في شيء من الصور؛ غاية ما في الباب: أن العمل بمقتضاه تخلف، وهو ترك الكذب، فما وقع إلا حكاية عن الكذب لقبحه، بل احتمال الكذب مع قبحه في تلك الصورة لمعارض راجح عليه، وهو نجاة النبي ﷺ؛ وقد نبهنا على ذلك قبل.

(١) في «أ»: عن.

(٢) في «أ»: حوزتم.

والجواب عن الرابع: واضح بين بنفسه صحيح. وكذلك الجواب عن الخامس.  
لا يقال: قول المصنف: «الكذب عندكم قد يكون حسنا.... إلى آخر الفصل» -  
مدخول.

وبيانه هو: أنا نقول: أما الكذب على الله وعلى رسوله فذلك من الممتنع، وفي حق  
سائر الناس: فالكذب قبيح ما لم يقع إليه اضطرار وضرورة؛ كما في الصورة المذكورة  
[٣٧/ب]؛ وذلك إنما يكون تكميلا لأمر الرسالة، بل غاية ما يجرى في كلام الله،  
وكلام رسوله ﷺ: التعبير بالألفاظ المشتركة والمجازية، وذلك معدود في علم البيان من  
الفصاحة والإحسان، لا من الكذب، ثم للشارع في ذلك حكم وأسرار كثيرة، فكيف  
يعد<sup>(١)</sup> ذلك من الكذب!؟

وبالجملة قلنا: لا نسلّم أن الكذب يجوز تطرقه إلى كلام الله، وكلام رسوله، وأن  
يكون ذلك لازما مما يذهب إليه؛ حتى يلزم ما ذكره في العذر. وعلى هذا: يسقط  
التطويل المذكور في الكتاب.

وأما الوجه الخامس: فلم ينقل على الوجه، ونحن نخرره على وجه آخر؛ وذلك بأننا  
نقول:

لو لم يثبت الحسن والقبح؛ بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل أصلا - لنشأ منه:  
[أن] أحكام من أحكام الشرع لا تطابق العقل، ونحن نرى: أن أكثر أحكام الشرع  
تطابق العقل؛ كتحريم الغصب<sup>(٢)</sup>، وإيجاب الضمان<sup>(٣)</sup>، وإيجاب القصاص<sup>(٤)</sup>، وتحريم

(١) في «أ»: بعد.

(٢) الغصب لغة: مصدر غصبه يفصبه بكسر الصاد. ويقال: اغتصبه أيضا، وغصبه منه، وغصبه عليه  
معنى، والشئ غَصْبٌ ومغصوب، وهو في اللغة: أخذ الشئ ظلما، قاله الجوهري، وابن سيده،  
وغيرهما من أهل اللغة.

انظر: المصباح المنير: ٦١٣/٢، الصحاح: ١٩٤/١، المطلع: ٢٧٤ المغرب: ٣٤٠.  
واصطلاحا: عرفه أبو حنيفة وأبو يوسف بأنه إزالة يد المالك عن ماله المتقوم، على سبيل المجاهرة  
والمغالبة بفعل في المال. وقال محمد: الفعل في المال ليس بشرط لكونه غصبا عرفه الشافعية بأنه:  
أخذ مال الغير، على وجه التعدي عرفه المالكية بأنه: أخذ مال الغير منفعة ظلما قهرا لا بخوف  
قتال. عرفه الحنابلة بأنه: الاستيلاء على مال الغير بغير حق.

انظر بدائع الصنائع: ٤٤٠٣/٩، تبين الحقائق للزيلعي: ٢٢٢/٥، معنى المحتاج ٢٧٥/٢، مواهب  
الجليل: ٢٧٤/٥، حاشية الدسوقي: ٤٤٢/٣، المغنى: ٢٣٨/٥، شرح منتهى الإرادات: ٢/

(٣) الضمان لغة. مصدر: ضمن الشئ ضمانا، فهو ضامن وضمنين: إذا كفل به. وقال ابن سيده: =

=ضمن الشيء ضمنا وضمانا، وضمَّنه إياه، كَفَلَّه إياه، وهو: مشتق من التضامن؛ لأن ذمة الضامن تتضمن، قاله القاضى أبو يعلى. وقال ابن عقيل: الضمان مأخوذ من الضمين، فتصير ذمة الضامن فى ذمة المضمون عنه. وقيل هو مشتق من الضم؛ لأن ذمة الضامن تنضم إلى ذمة المضمون عنه، والصواب: الأول؛ لأن «لام» الكلمة فى الضم «ميم»، وفى الضمان «نون»، وشرط صحة الاشتقاق كون حروف الأصل موجودة فى الفرع.

فالضمان فى اللغة: الحفظ ويقال له: ضمانه وحماله وكفالة، قال الله تعالى ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾، وقال ﷺ -: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين فى الجنة» ويقال أيضا: زعامة وأذانه وقبالة. قال الله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، أى: كفيل وضامن، والزعيم من الزعامة، وهى السيادة، فكأن الضامن بكفالاته، صار له على المكفول سيادة، والأذنين من الأذانة. بمعنى الإيجاب؛ لأن الضامن أوجب على نفسه أو من الإذن، وهو الإعلام؛ لأن الكفيل أعلم بأن الحق فى جهته، والقبيل من القبالة، وهى الحفظ؛ ولذلك سمي الصك قبالا؛ لأنه يحفظ الحق، ويسمى الكفيل قبيلًا؛ لأنه يحفظه أيضا.

قال صاحب «مختار الصحاح»: والقبيل الكفيل، وتقول العرب: هو كفيل بكذا، وحميل، وزعيم، وأذنين. بمعنى ضميين وحافظ له.

انظر: تحرير التنبيه ٢٢٧، ولسان العرب ٤/٢٦١٠.

اصطلاحا: عرفه الأحناف بأنه: الكفالة، وهى: ضم ذمة إلى ذمة فى المطالبة. عرفه الشافعية بأنه: التزام ما فى ذمة الغير من المال. وعرفه المالكية بأنه: شغل ذمة أخرى بالحق. عرفه الحنابلة بأنه: التزام من يصح تبرعه.

انظر: شرح فتح القدير ١٦٣/٧، المحلى على المنهاج ٣٢٣/٢، مواهب الجليل ٩٦/٥ الإقناع ٣٧/٢ كشف القناع ٣٦٢/٣ أسهل المدارك ١٩/٣.

(٤) القصاص: أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل؛ كذا فى المغرب وفى الصحاح: القصاص: القود وقد أقصَّ الأمير فلانا من فلان إذا اقتص له منه فجرحه مثل جرحه أو قتله. انظر الصحاح ١٠٥٢/٣، والقاموس المحيط ٣٢٤/٢، وما بعدها، والمصباح المنير ٧٧٨/٢ وما بعدها، والمغرب ١٨٢/٢.

اضطربت القوانين الوضعية فى هذا القصاص، واختلفت أنظار المفكرين فى جوازه أو عدمه، وأخذ كل يدافع عن فكرته، ويحاجج عن رأيه، حتى رمى بعض الغلاة الإسلام بالقسوة فى تقرير هذه العقوبة، وقالوا إنها غير صالحة لهذا الزمن، وقد نسوا أن الإسلام جاء فى ذلك بما يصلح البشر على مر الزمن. مهما بلغوا فى الرقى وتقدموا فى الحضارة.

كانت هذه العقوبة موجودة قبل الإسلام، ولكن للاعتداء فيها يده المتنمرة، وللإسراف فيها ضرره البالغ، فحد الإسلام من غلوها وقصر من عدوانها ومنع الإسراف فيها، فقال تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً﴾ فلم يبح دم =

الزنا، وغير ذلك؛ فإن النظر الصحيح من العاقل يحكم بحسن هذه الأحكام، واشتمالها على المصالح الكثيرة، وأنه لولا هذه الأحكام، لما انتظم أمر المعاش في الدنيا، والمعاد في العقبى؛ لذلك يتمكن العاقل العالم بموارد نصوص الشرع من التصرف في النصوص.

هذا كله كلام المعترض، وهو فاسد: أما أولاً: فلأنه منع الجواز على ذلك التقدير؛ وهو منع لمقدمة ضرورية؛ لأن التقدير: أن يحسن من الله كل شيء، والمذكور لازم من جملة الأشياء قطعاً؛ فيلزم جوازه على ذلك التقدير ضرورة.

وأما ثانياً: وذلك لأنه ادعى أن ما نقله المصنف عن المعتزلة من الوجه الخامس ليس على وجهه، ثم قال: ونحن نحرره، وذكر ما فعلنا وأما ما قاله: «إن المصنف لم ينقله على الوجه» - فهو بناء على ما يتخيله أن ذلك محل النزاع.

ثم أعرض عما أورده المصنف، وذكر دليلاً آخر لا تعلق له بمحل النزاع؛ وذلك لأنه ليس محل النزاع: أن أحكام الشريعة لا تطابق العقل أصلاً للأشياء؛ فهذا ما لم يذهب

من لم يشترك في القتل، قال تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ وَالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾، وقال عز من قائل: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ...﴾ الآية، ولكنه أفسح المجال للفضل بين الناس، وترك للجماعة الراقية مع ذلك أن ترى خيراً في العفو عن الجاني، فقال: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾.

على أن العقلاء الذين خيروا الحوادث، وعوكروا الأمور، ودرسوا طبائع النفوس البشرية ونزعاتها وغرائزها - قد هداهم تفكيرهم الصحيح إلى صلاح هذه العقوبة لإنتاج الغاية المقصودة، وهى إقرار الأمن وطمأنينة النفوس، ودرء العدوان والبغي، وإنقاذ كثيرين من الهلاك، قال تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾

وقد فهم أولو الألباب هذه الحكمة البالغة وقدروها حق قدرها، وها نحن أولاء نرى اليوم أن الأمم التي ألغت هذه العقوبة عادت إلى تقريرها لما رأته في ذلك من المصلحة. وأمكنتنا الآن أن نقول: إنه ليس هناك من خلاف كبير بين الإسلام والقوانين الوضعية فى هذا الموضوع.

أما القصاص فى غير القتل مما ورد فى الآية الكريمة: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾ فهو فى غاية الحكمة والعدالة، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لاعتدى القوى على الضعيف وشوه خلقته، وفعل به ما أمكنته الفرصة لا يخشى من وراء ذلك ضرراً يناله، أو شراً يصيبه، ولو اقتصر الأمر على الديات - كما هو الحال فى القوانين الوضعية - لكان سهلاً على الباغى يسيراً على الجانى، ولتنازل الإنسان عن شىء من ماله فى سبيل تعجيز عدوه وتشويهه مادامت القوة فى يده، ولكن لو عرف أن ما يناله بالسوء من أعضاء عدوه سيصيب أعضائه مثله كذلك - انكمش وارتدع وسلموا جميعاً من الشر.

إليه أحد، حتى ينصب الدليل على ذلك، وليته فهم النزاع؛ فما ذكره في غاية الفساد.

ومن هذا القبيل قوله: «وراء قاعدة المصنف من الأقسام في تعيين محل النزاع - قسم آخر، وهو: أن من كان بين يديه طعام مشتهى<sup>(١)</sup>، فأخيره الطيب: بأن أكل هذا الطعام يضره، وأخيره آخر يحتمل صدقه: أنه مسموم، ومعه طعام يسد مسد هذا في دفع [جوعه]<sup>(٢)</sup>، وتيقن خلوه عن هذه المفاسد، ثم إنه لم يلتفت إلى الطيب، ولا إلى المنذر؛ فأكله ومات - فإنه يذم [٣٨] عقلاً. وكذلك سلوك الطريق المخوف مع وجود الآمن، والعلم به»: وذلك فاسد أيضاً:

وبيانه: ما سبق، وهو أن كون الفعل متعلق الثواب والعقاب: هل يدرك بالعقل، أم بالشرع؟-: محل النزاع، وما ذكره<sup>(٣)</sup> خارج عن محل النزاع.

تنبيه: اعلم: أن الناظر في مسألة من المسائل يجب عليه من حيث هو محصل: النظر في جميع ما قيل في تلك المسألة؛ ليكون محيطاً بها.

فنقول: قد تمسك أصحابنا في مسألة الحسن والقبح بأدلة أخرى، فلننظر فيها:

**الحجة الأولى هي:** أنه لو كان الكذب قبيحاً لذاته، لزم أن يكون الصدق حسناً؛ واللازم باطل: بيان الشرطية: أنه إذا قال: «إذا عشت - أو إن عشت - ساعة أخرى، كذبت، ثم عاش ساعة أخرى وكذب» - يلزم حسن ذلك؛ لكونه صدقاً، وقبحه؛ لكونه كذباً؛ واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك.

**الثانية:** لو كان قبح الخير الكاذب ذاتياً، فإذا قال القائل: «زيد في الدار» ولم يكن فيها - فالمتضى لقبحه: إما نفس ذلك اللفظ أو<sup>(٤)</sup>، عدم المخير عنه، أو مجموع الأمرين، أو أمر خارج عنه:

**الأول:** يلزم منه قبح ذلك الخير وإن كان صادقاً.

**والثاني:** يلزم منه أن يكون العدم علة للأمر الثبوتى؛ وهو باطل.

**والثالث:** يلزم منه أن يكون العدم جزءاً لعللة أمر ثبوتى؛ وهو باطل.

(١) في «ب»: مستثنى.

(٢) بياض في «أ»، «ب».

(٣) في «أ»: وما ذكرنا.

(٤) في «أ»: و.

والرابع: باطل؛ لأن المقتضى الخارجى: إما لازم للخبر المفروض؛ أو غير لازم: فإن كان الأول: فإن كان لازماً لنفس اللفظ، لزم قبحه مع صدقه. [و] إن كان لازماً لعدم المخبر عنه، أو لمجموع الأمرين، كان العدم مؤثر الثبوتى، وهو محال. وإن كان لأمر خارج، عتاد التقسيم فى ذلك الخارج، وهو تسلسل. وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارجى لازماً للخبر الكاذب، أمكن مفارقتها؛ فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً.

الثالثة: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته، فالمقتضى له لا بد وأن يكون ثبوتياً؛ لكونه مقتضياً للقبح الثبوتى. وهو إن كان صفة لبعضها، لزم أن يكون بعض أجزاء الخبر كاذباً؛ وهو محال. وإن كان صفة لمجموعها، فهو محال؛ لاستحالة اجتماع أجزاء الخبر.

الرابعة: لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً، لما اختلفت باختلاف الأوضاع؛ واللازم باطل.

بيان الملازمة: ظاهر، فأما انتفاء اللازم؛ وذلك لأن الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كاذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً.

الخامسة: أن الخبر الكاذب لو كان قبيحاً لذاته، لما كان واجباً وحسناً، واللازم باطل؛ لأنه يكون حسناً إذا استفيد منه عصمة دم نبي<sup>(١)</sup> أو ولى؛ إذا قصده ظالم ليقته.

السادسة: لو كان الكذب قبيحاً، لكان الظلم قبيحاً؛ لكونه [٣٨ب] ظلماً، ولو كان كذلك لتقدم المعلول على علته؛ لأن قبح الظلم الذى هو معلول الظلم متقدم عليه، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، ولكان القبح مع كونه وصفاً ثبوتياً - ضرورة اتصاف العدم بمقتضيه - معللاً بما العدم جزء منه؛ وذلك لأن مفهوم الظلم: «إضرار غير مستحق»، واللاستحقاق عدم؛ وهذا ممتنع.

السابعة: لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته، فالمفهوم من كونه حسناً أو قبيحاً ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا لكان كل من علم ذات الفعل، علم حسنه وقبحه؛ واللازم باطل؛ لجواز أن يعلم حقيقة الفعل، ويتوقف فى حسنه وقبحه على النظر؛ كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، وإذا كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به، فهو صفة وجودية؛ لأنه نقيضه، ويكون الأحسن والأقبح صفة للعدم المحض؛ وهو عدم؛ ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً، وهو قائم



بالفعل؛ لكونه صفة له؛ ويلزم من ذلك قيام العرض<sup>(١)</sup> بالعرض، وهو محال؛ لأن العرض

(١) اعلم أن تعريف العرض عند الأشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في شرح «المواقف»: هذا هو المختار في تعريفه؛ لأنه خرج منه الأعدام والسلوب، إذ ليست موجودة، والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز، وخرج أيضا ذات الرب وصفاته.

وأما تعريفه عند المعتزلة: فما لو وجد لقام بالمتحيز، وإنما اختاروه؛ لأن العرض ثابت عندهم فى العدم أيضا، وأما تعريفه عند الفلاسفة ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع؛ كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع.

قال فى شرح «المواقف»: أشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية فى الجوهر والعرض، ومن ثمت لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارى، لأن وجوده تعالى عين ذاته عندهم. أقول لعلمهم اختاروا الموضوع فى تعريف العرض بدل المتحيز، لإدخال أعراض غير المتحيز وهو مجردات فى التعريف فتدبر. ثم اعلم أن للعرض أقساما عند المتكلمين، وأقساما عند الفلاسفة. أما أقسامه عند المتكلمين فنقول: العرض إما أن يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات؛ كالعلم والقدرة، والإرادة والكرهية، والشهوة والنفرة، وسائر ما يتبع الحياة، وإما ألا يختص بالحى، وهو نوعان: الأول الأكوان المنحصرة فى أربعة أنواع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والثانى: المحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، وأحواتها.

وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول: المشهور انحصار الأعراض المندرجة عند جنس فى المقولات التسع، وهى الكم وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته؛ كالأعداد والمقادير، والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته، وإن قبلها بواسطة قسمة موضوعة، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالألوان. فالقيد الأول يخرج الكم، والقيد الثانى الأعراض النسبية، وهى الأين إلى آخر المقولات وهى سبع، قال منلا زاده: اعلم أن ههنا نسبة، وهيئات عارضة للشئ، حاصلة من تلك النسب، فحصول الجسم فى المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بسببها يعرض للجسم هيئة، وكذا فى البواقى. فالأعراض النسبية أينيتهما هى تلك النسب أنفسها، أم الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم فى ذلك.

والأين وهى هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه، وهو حصول الجسم فى المكان وهكذا البواقى، ومنتى وهى الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان والوضع، وهى الهيئة الحاصلة للجسم بسبب بعض، وبسبب نسبة أجزائه إلى نسبة بعض أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الجسم، ولاعتبار نسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجة أيضا فى ماهية الوضع، اختلفت هيئة القيام والاستلقاء، ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء، الإضافة وهى هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى، تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس إلى تعقل الهيئة الأولى، سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوة والبنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين.

=والحاصل أن الاحتياج في العقل إذا كان من طرف، ولم يكن من طرف آخر - لا يكون شيء من الطرفين إضافة. هكذا حققه الأصفهاني. والملك: وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله؛ كالهئية الحاصلة من التعمم والتقصص. والفعل وهو التأثير في الشيء كقطع القاطع مادام قاطعا. والانفعال هو كون الشيء متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع مادام منقطعا، قال في «المواقف»: قيل: الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع، فبطل الحصر فقوالوا: لا نسلم أنهما عرضان؛ إذ لا وجود لهما في الخارج، ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما؛ إذ يجوز أن يكونا مقولين على ما تحتهما قولاً عرضياً، والحصر المذكور للأعراض المندرجة تحت جنس. قال في شرح «المواقف»: إن الجواهر كلها مقولة واحدة، يعني: أن الجوهر جنس عال لجميع الجواهر، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا.

المبحث الثاني: في امتناع انتقال الأعراض من محل إلى محل آخر، وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة. فإن قلت: هذا إنكار للحس، فإن رائحة التفاح تنتقل عنه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها.

فالجواب: أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للأول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماس، وعند الفلاسفة العقل الفعال يفيض ذلك الشخص آخر على المحل الثاني بطريق الوجوب؛ لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة والمماس؛ كذا في «المواقف». المبحث الثالث. لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين، ويجوز عند الفلاسفة، فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة. وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم.

استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز، فالمحل يجب أن يكون متحيزاً بالذات؛ ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز، والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر. واعترض عليه بأن لا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز، بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت، وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير، بحيث يصير الأول نعتا للثاني، فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، فالاختصاص الناعت أعم من التبعية في التحيز.

ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب أن يكون المحل متحيزاً بالذات؛ لجواز أن يكون تحيز المحل تابعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر.

المبحث الرابع: ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، والأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هي على التقضي والتجدد. ينقض واحد منهما ويتجدد آخر مثله، ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات. استدلل الشيخ بأن البقاء عرض، فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع عرضية البقاء؛ فإنه أمر عديم، ويمتنع استحالة قيام العرض بالعرض.

المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين: اعلم أن قيام العرض بالشخص بمحلين =

الذى هو محل العرض لا بد وأن يكون قائما بالجواهر<sup>(١)</sup>؛ دفعاً للتسلسل، وقيام العرض

= له ثلاثة معان: الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص. محل مع قيامه بعينه. محل آخر، وبطلانه بديهي؛ إذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم. محل آخر. قال في «المواقف»: ولم نجد له مخالفاً، إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات حوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة، وغيرهما من الإضافات المشابهة بالطرفين. والحق أن هنا قريين وجوارين وأخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية. فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص. بما قام بالآخر وإن اتحدا نوعاً. الثاني وهو الذى لا نزاع فى حوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلاً للانقسام، بحسب انقسام المحل. محل ينقسم إلى أجزاء؛ صارت باحتماعها محلاً واحداً لذلك العرض، فيوجد كل جزء من العرض فى جزء من محله، فيكون المجموع حالاً فى المجموع. ولعل مثاله الهيئة السريرية المنقسم إلى قطع الخشب، والحياة القائمة بالأعضاء إن قيل بقبول الحياة.

الانقسام الثالث: أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام. محل منقسم إلى أجزاء، صارت باحتماعها محلاً واحداً، وله مختلف فيه حوزة الفلاسفة: كما فى الوحدة القائمة بمجموع العشرة، والتثليث القائم. مجموع الأضلاع الثلاثة المحيط بسطح واحد، والحياة القائمة بينية متجزئة إلى أعضاء، ولعل من لم يجوز هذا القسم بمنع وجودية الوحدة والتثليث؛ ليخرجنا من العرض، وبمنع عدم قبول الحياة للانقسام؛ ليخرج المثال عن محل النزاع، أى: عن القسم الثالث، ويدخل فى الثانى ينظر نشر الطوالع ١٠١-١٠٨

(١) قال فى شرح الملخص: لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظى على معان أربعة:

الأول: الموجود الغنى عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى.  
الثانى الماهية التى إذا وجدت كانت لا فى الموضوع، وهذا المعنى يقتضى زيادة الوجود على الماهية. والشيخ ذهب إلى أن وجوده - تعالى - عين ذاته؛ فلا يطلق الجوهر عليه. والإمام ذهب: إلى أن وجوده زائد؛ فيتناوله.

الثالث: القابل للصفة. والحكماء اتفقوا على: أنه - تعالى - ليس جوهرًا بهذا المعنى؛ بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى.

الرابع الشئ الذى تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب. هذا إجمال ما فصله هناك، وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة، ولا خفاء فى تناوله للواجب قال فى شرح «المواقف» الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الفلاسفة، وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى. قال الفلاسفة: الجوهر منحصر فى خمسة: الهوى، والصورة الجسمية والنوعية، والجسم، والنفس، والعقل؛ وذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلاً لجوهر آخر وهو الهوى، أو حالاً فى جوهر آخر وهو الصورة أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا يكون محلاً، ولا حالاً، ولا مركباً منهما وهو المفارق.

والمفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك؛ فهو النفس، وإلا فهو العقل. وقال =

بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث العرض الذى قيل: إنه قائم به، وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر، فهما في حيث الجوهرين قائمان به؛ فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر، وإن كان قيام أحدهما به مشروطا بقيام<sup>(١)</sup> الآخر به. وهذه الحجة اعتمد عليها الأمدى<sup>(٢)</sup> في كتابه المسمى بـ«الإحكام».

=فى شرح «المواقف»: وهذا التقسيم الذى ذكره مبنى على نفى الجوهر الفرد؛ إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى، ولا ما يتركب منهما، بل هناك جسم مركب من جواهر فردة. وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال فى الغير قد يكون جوهرًا وهو ممنوع، فإن الظاهر أن الحال فى غيره يكون عرضًا قائمًا به، فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة، وما لا يتركب من حال ومحل جوهرين، ولا جوهر محل لجوهر آخر. انتهى. وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز؛ إما أن يقبل القسمة، سواء كان فى جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم، أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد، وهذا عند الأشاعرة، فعندهم أن الجوهر منحصر فى هذين القسمين، وإن أقل ما يتركب الجسم منه جوهران فردان. وأما عند المعتزلة: إن لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد، وإن قبل القسمة فى جهة فقط فهو الخط، وإن قبل القسمة فى جهتين فهو السطح، وإن قبل القسمة فى ثلاث جهات فهو الجسم؛ فلا بد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة.

ثم اختلفت المعتزلة فى أقل ما يتركب منه الجسم، ويحصل به الأبعاد الثلاثة فقال النظام: يتركب من أجزاء غير متناهية. وقال الجبائى: من ثمانية أجزاء؛ بأن يوضع جزءان، فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبها، فيحصل العرض، يوضع أربعة أخرى فوق الأربعة الأولى، فيحصل العمق. وقال الفلاسفة: من ستة: بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. والحق أنه يحصل الجسم ويتحصل الأبعاد الثلاثة بأربعة أجزاء؛ بأن يوضع جزءان ويوضع بجانب أحدهما جزء ثالث، ويوضع جزء رابع فوقه، أى: فوق الذى وضع بجانبه ثالث؛ كذا يفهم من سوق المواقف. والخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم، والجوهر الفرد. وداخلان فى الجسم عندنا، والنزاع راجع إلى التسمية والاصطلاح. ينظر نشر الطوالع ١٧٥-١٧٦

(١) فى «ب» لقيام.

(٢) على بن أبى على بن محمد بن سالم الثعلبى سيف الدين الأمدى. شيخ المتكلمين فى زمانه، ومصنف الإحكام ولد سنة ٥٥٠ أو بعدها بيسير، ورحل إلى بغداد، وقرأ بها القراءات، وصحب أبا القاسم بن فضلان، وتفنى فى علم النظر والكلام والحكمة، وصنف فى ذلك كتبًا، ويحكى عن ابن عبد السلام أنه قال: ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه. وأنه قال: ما سمعت أحدا يلقى الدرس أحسن منه كأنه يخطب. له: الأحكام فى أصول الأحكام وغيره، قال الذهبى: وله نحو من عشرين مصنفًا. مات سنة ٦٣١.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٧٩/٢، وفيات الأعيان ٤٥٥/٢، والأعلام ١٥٣/٥، وطبقات الشافعية للسبكي ١٢٩/٥، النجوم الزاهرة ٢٨٥/٦.

الثامنة: لو حسن فعل أو قبح لغير الطلب، لم يكن تعلق الطلب لنفسه؛ لتوقفه على أمر زائد، واللازم باطل؛ لأن الطلب يستدعى مطلوباً.

التاسعة: لو حكم العقل بالقبح، لحكم بالعقاب في الدار الآخرة، ولا سبيل للعقل إلى ذلك.

العاشر[ة]: لو حسن أو قبح لذاته أو لصفة - : لكانت الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى غير متساوية، واللازم باطل؛ لأنه: إن حكم بالمرجوح عقلاً فعلى خلاف المعقول، وإلا فلا اختيار. والكل<sup>(١)</sup> ضعيف:

أما الأولى: لأننا نقول: صدقه حسن لذاته، وقبحه لاستلزامه ليس لذاته، بل لاستلزامه للقيح، وذلك جائز؛ بل المستحيل أن يكون حسناً لذاته قبيحاً لذاته.

وأما الثانية: فضيفة أيضاً؛ وهذا الجواز أن يكون قبح الخير مشروطاً بعدم زيد في الدار، والشرط غير موثر.

وقول القائل: «يلزم من ذلك كون المؤثر مستلزماً معللاً بالأثر العدمي» - قد بينا ضعفه.

وأما الثالثة: فضيفة أيضاً؛ وذلك لاستلزامها امتناع اتصاف الخير بالصدق وحده.

وأما الرابعة: فلا نسلم أن ماهية الخير تختلف باختلاف اللغات، بل الماهية واحدة، وإنما اختلفت [٣٩/أ] الألفاظ الدالة عليها.

وأما الخامسة: فلا نسلم أن الكذب تعين لخلاص النبي ﷺ، بل في المعارض مندوحة عن الكذب؛ فإن فرض تعيينه فنقول: الواجب لازم الكذب، وهو نجاة النبي ﷺ. وأما السادسة فلا نسلم تقدم قبح الكذب عليه؛ وذلك لكونه صفة له؛ بل المتقدم هو حكم العقل على ما سيوجد من الكذب أو الظلم وأمثالهما؛ فنقول له: لا يجوز أن يكون الظلم علة للقبح بما فيه من الأمر الوجودي؛ فيكون العدم مشروطاً.

وأما السابعة: فلا نسلم كون الحسن والقبح أمرين وجوديين<sup>(٢)</sup> وما ذكر من الدليل قد بينا ضعف مقدماته. ثم هو منقوض بالمفهومات الذهنية التي لا وجود لها؛ كالمفهوم من الجنس المنطقي، والفصل المنطقي، وأمثالهما، ومنقوض أيضاً: بسائر النسب والإضافات؛ إذا قلنا: إنها عدمية، ولكن لا نسلم أنه لا معنى لقيام أحدهما بالآخر،

(١) أى: كل الحجج العشرة التي تمسك بها الأشاعرة غير ما ذكر - : ضعيف، ثم شرع الشارح في بيان ضعف تلك الأدلة.

(٢) في «أ» وجوديين.

وإن كان قيامه بالجواهر مشروطاً بالآخر، ومعناه ظاهر، وهو أن أحدهما قائم بالذات، وثانيهما قائم به بواسطة الآخر؛ كما نقول: الحركة سريعة، فلا يعقل قيام السرعة بالجسم إلا بواسطة قيام الحركة به، فيقال: حركة سريعة، ولا يقال: جسم سريع. وأما الوجوه الثلاثة الأخيرة - وهي الثامنة، والتاسعة، والعاشرية - : فضعيفة أيضاً؛ لتوجه المنع على مقدماتها:

أما الأولى: فلأننا نمنع الملازمة.

وأما الثانية<sup>(١)</sup>: فلأننا نمنع انتفاء اللازم.

وأما الثالثة - وهي العاشرة - : فلأننا نمنع سلب الاختيار على تقدير الحكم على موافقة المعقول.

واعلم: أنا ندعى بطلان قول من يقول: إن الحسن والقبح لوصفين قائمين بهما بدليل يخص هذا المذهب.

وبيانه: أنه لو قام بالأفعال صفات ذاتية تقتضى حسنها أو قبحها، لما قبلت تلك الأفعال النسخ بالضرورة، واللازم باطل، وفيه نظر.

واعلم: أن للمصنّف طريقة أخرى في هذه المسألة، سلكها، في كتابه المسمى بـ«المعالم»، وهي: أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد، غير ثابتين في الغائب، وفسر الحسن باللذة وما يفضى إليها، والقبح بالألم وما يفضى إليه، وتمسك بأدلة ضعيفة، وتفسيره محل النزاع بما ذكره في «المعالم» غير ما فسر به في هذا الكتاب.

ثم قال: القائلون بالتحسين والتقييح الشرعيين<sup>(٢)</sup>: إما أن يقولوا: بأن وجوب

(١) في «أ» الثابتة.

(٢) وخلاصة الأمر أنه لا قبح عقلا وشرعا في شيء من الأشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى، سواء كانت أفعال العباد أو لا، لأن مالك الأمور كلها يفعل ما يشاء وأما أفعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد تنصف بالحسن والقبح الشرعيين؛ هذا عند الأشاعرة. وأما المعتزلة فقد قالوا: القبيح قبيح في نفسه؛ فبيح من الله تعالى كما يقبح منا، وكذا الحسن، وقد يدركان بالعقل فوق الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الأفعال وقبحها أم لا، بل الحاكم بهما الشرع فقط. وتفصيل المقام على ما في شرح «المواقف» أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان.

الأول: كون الفعل صفة كمال كالعلم، وكونه صفة نقصان كالجهل، ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل؛ فإن العقل يحتم بأن العلم حسن والجهل قبيح، -

الاحتراز عن العقاب بالشرع أو بالعقل: فإن قالوا: بالشرع، أفضى إلى التسلسل، وإن قالوا: بالعقل، فقد اعترفوا بالوجوب العقلي. وهذا ضعيف؛ يعرف ضعفه بأدنى تأمل؛ وذلك لأن [قوله]: «وجوب الاحتراز عن العقاب: إن كان بالعقل، فقد اعترفت بالوجوب العقلي»:

قلنا: لا نسلم؛ وذلك لأن معنى قولنا: «الاحتراز عن العقاب واجب عقلاً»: أنه لو لم يحترز عن العقاب لوقع في العقاب، ولا شك أن العقل مستقل بإدراك هذا القدر.

=ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما.

والمعنى الثاني: كون الفعل ملائماً للغرض أو منافراً له، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما خلا منهما لا يكون حسناً ولا قبيحاً. وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون حسناً ولا قبيحاً. ولا نزاع في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً عقليان، أي: يدركان بالعقل، لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

والمعنى الثالث: كون الفعل متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع. فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الأشعري شرعي، وذلك لأنهما لا يكونان لذات الفعل، وليس للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسناً وقبيحاً بهذا المعنى الثالث؛ حتى يدرك العقل ما به من الحسن والقبح، ويحكم بالحسن والقبح، بل كل ما أمر الشارع به فهو حسن، وكل ما نهى الشارع عنه قبيح، حتى لو عكس الأمر لانعكس الحال. وقالت المعتزلة: للفعل في نفسه، أي: مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثواباً، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً. ثم إن تلك الجهة المقتضية لها هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم، وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم: ليس حسن الأفعال وقبحها لذواتها، ولا لصفات حقيقة لها؛ بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار؛ كما في لطم اليتيم للتأديب. ثم إن المعتزلة قالوا: إن من الحسن والقبح ما يدرکه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال؛ كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، ومنهما ما يدرکه العقل بالنظر والاستدلال؛ كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، ومنهما ما لا يدرکه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، لكن إذا ورد به الشرع، وعلم أن ثمة جهة محسنة ومقبحة فإدراكه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، والماتريدي موافقة للمعتزلة في أن حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، أو لصفة له ويعرفان عقلاً كما يعرفان شرعاً.

ولكن لا يلزم من [٣٩/ب] ذلك: أن العقل أدرك كون الفعل متعلق العقاب؛ وهذا هو محل النزاع دون الأول؛ وهذا لأن العقل يقضى ألا يهلك الإنسان نفسه، ولا يتلف عضواً من أعضائه؛ إلا أنه لا يعلم أن ذلك الفعل متعلق العقاب في الدار الآخرة إلا بالشرع.

فالخاصل: أنا نمنع أن وجوب الاحتراز عن العقاب عقلاً مستلزم للاعتراف بواجب العقل على التفسير المتنازع فيه.

وأما قوله: «اللذة وما يفضى إليها حسن، والألم<sup>(١)</sup> وما يفضى إليه قبيح» فذلك من باب الملاءمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية، ولا نزاع في الحسن والقبح بهذا التفسير. فقد تبين ضعف هذا الكلام.

قال المصنف: وَقَدْ جَرَتْ عَادَةٌ أَصْحَابِنَا: أَنْ يَتَكَلَّمُوا بَعْدَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي مَسْأَلَتَيْنِ أُخْرَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ شُكْرَ الْمُنْعَمِ لَا يَجِبُ عَقْلاً.

وَالثَّانِيَةُ: أَنَّهُ لَا حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ.

واعلم: أنا متى بيننا فساد القول بالحسن والقبح العقليين - فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين؛ لا محالة.

لكن أصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين، ثم بينوا أنه بعد تسليم هذين الأصلين - لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن في هذا الكلام نظراً<sup>(٢)</sup>، وبيانه هو: أنه إن كان

(١) في «ب»: الحلم.

(٢) لما بطل الحسن والقبح العقلي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلاً، وامتناع حكم عقلي، وهما قبل ورود الشرع مبنيان على ذلك، غير أن عادة الأصوليين جارية بفرض الكلام في هاتين المسألتين، إظهاراً لما يختص بكل واحدة من الأشكال والمناقضة، أو إظهاراً لسقوط كلام المعتزلة في هاتين المسألتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين على ما هو مذكور في الكتب المشهورة؛ فلذلك قال: مسألتان على التنزل أى: على الافتراض، أو على التبرك على ما في بعض النسخ اقتضاء للمشايخ.

واعلم أن الشكر عند الخصوم ليس عبارة عن قول القائل: «الحمد لله»، أو «الشكر لله»، =



الحكم في هاتين المسألتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا، لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسألتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً؛ وذلك لأنه قد سلم الملزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلاً؛ ولأن الأشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل، ومتى كان الملزوم القطعى واقعاً - إما حقيقة، أو بحكم التسليم - استحال تخلف اللازم عنه؛ فلا يقبل المعارضة، ومتى كان اللازم ظنياً، وكان وقوع الملزوم ظنياً - كان الدليل المذكور قابلاً للمعارضة.

لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين، لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسألتين قطعاً على وفق مذهبهم؛ فلا يمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسألتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة. فالصواب ألا نسلم لهم القاعدة أصلاً.

\* \* \*

=وأماها على ما يسبق إلى الأوهام فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون آخر ولا على معرفة الله تعالى على ما يظن؛ لأن الشكر هو فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وسائر الجوارح وكذا التمكين والافتقار على الكسب والمال إلى ما خلق لأجله، وأعطاه لأجله كصرفه النظر إلى مصنوعاته والسمع إلى تلقى الإنذارات، والذهن إلى فهم معانيها، والمال إلى أسباب البقاء مدة العمر، وعلى هذا القياس، فهذا معنى الشكر حيث جاء فى كتابه الكريم؛ وهذا وصف الشاكرين بالقلّة والمنعم المشكور هو الله المنعم، والواجب ما يذم تاركه.

ومحل الخلاف: أن أصحابنا وأهل السنة يذهبون إلى: أن وجوب هذا الشكر مأخوذ من الأنبياء؛ بناء على وجوب متابعتهم بعد ثبوت نبوتهم، ولا يقوم عليه برهان عقلى. والمعتزلة يذهبون إلى أن عليه برهاناً عقلياً، حتى أن النبى ﷺ لو نهىنا على هذه المسألة، وهدانا إلى مقدماتها قبل الاعتراف بنبوته، أو تنبهنا لها - لحكم العقل بوجوبه؛ بناء على البرهان العقلى.

ينظر: البحر المحيط للزرخشى ١/١٤٩، البرهان لإمام الحرمين ١/٩٤، سلاسل الذهب للزرخشى ٩٩، الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ١/٨٣، نهاية السؤل للأسنوى ١/٢٦٣، منهاج العقول للبدخشى ١/١٥٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧، التحصيل من الحصول للأرموى ١/١٨٤، المنحول للغزالي ١٤، المستصفى له ١/٦١، حاشية البناني ١/٦٠، الإبهاج لابن السبكي ١/١٣٩، الآيات البيّنات لابن قاسم العبادى ١/٩٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٨٥، تيسير التحرير لأمير باد شاه ٢/١٦٥، حاشية التفتازانى والشرىف على مختصر المنتهى ١/٢١٦، الكوكب المنير للفتوحى ٩٨.

## الفصل الثامن

### في أن شكر المنعم غير واجب عقلاً

قال المصنف: وقالت المعتزلة بوجوبه عقلاً. لنا: النص، والمعقول:

أما النص - فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وأما المعقول - فهو: أنه لو وجب، لوجب: إما لفائدة أو لا لفائدة، والقسمان باطلان؛ فالقول بالوجوب باطل:

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لفائدة لأن تلك الفائدة: إما أن تكون عائدة إلى المشكور، أو إلى غيره:

والأول: باطل؛ لأن الله تعالى منزه عن جلب المنافع، ودفع المضار.

والثاني: باطل؛ لأن الفائدة العائدة إلى الغير: إما جلب المنفعة، أو دفع المضرة:

لا جائز أن يكون ذلك لجلب المنفعة؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أن جلب النفع غير واجب في العقل؛ فما يفضي إليه أولى ألا يجب.

الثاني: أنه يمكن حلو الشكر عن جلب النفع؛ لأن الشكر، لما كان واجباً فإذن:

الواجب لا يقتضي شيئاً آخر.

الثالث: أن الله تعالى قادر على إيصال كل المنافع بدون عمل الشكر؛ فيكون

توسيط هذا الشكر غير واجب عقلاً.

ولا جائز أن يكون لدفع المضرة؛ لأنه: إما أن يكون لدفع مضرة عاجلة؛ وهو

باطل؛ لأن الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة، فكيف يكون دفعا للمضرة العاجلة؟!!

في أن شكر المنعم غير واجب عقلاً ..... ٣٥٥

وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَفْعِ مَضْرَّةِ آجَلَةٍ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ - أَيْضًا - لِأَنَّ الْقَطْعَ بِحُصُولِ الْمَضْرَّةِ عِنْدَ عَدَمِ الشُّكْرِ، إِنَّمَا يُمَكِّنُ إِذَا كَانَ الْمَشْكُورُ يَسْرُهُ الشُّكْرُ، وَيَسُوءُهُ الْكُفْرَانُ، فَأَمَّا مَنْ كَانَ مُنَزَّهَا عَنْهُمَا؛ فَاسْتَوَى الشُّكْرُ وَالْكَفْرَانُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ - فَلَا يُمَكِّنُ الْقَطْعَ بِحُصُولِ الْعِقَابِ عَلَى تَرْكِ الشُّكْرِ، بَلِ احْتِمَالُ الْعِقَابِ عَلَى الشُّكْرِ قَائِمٌ مِنْ وَجْهِهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الشَّاكِرَ مِلْكُ الْمَشْكُورِ؛ فإِقْدَامُهُ عَلَى الشُّكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ - تَصَرَّفٌ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ؛ وَهَذَا لَا يَحُوزُ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا حَاوَلَ مُحَازَاةَ الْمَوْلَى عَلَى إِنْعَامِهِ عَلَيْهِ - اسْتَحَقَّ التَّأْدِيبَ؛ وَالِاسْتِغَالَ بِالشُّكْرِ اسْتِغَالَ بِالْمُحَازَاةِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَحُوزَ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ مَنْ أَعْطَاهُ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ كِسْرَةً مِنَ الْخُبْزِ أَوْ قَطْرَةً مِنَ الْمَاءِ، فَاشْتَغَلَ الْمُنْعَمُ عَلَيْهِ فِي الْمَحَافِلِ الْعَظِيمَةِ بِذِكْرِ تِلْكَ النِّعْمَةِ وَشُكْرِهَا - اسْتَحَقَّ التَّأْدِيبَ، وَكُلُّ نِعَمِ الدُّنْيَا - بِالْقِيَاسِ إِلَى خِزَانَةِ اللَّهِ تَعَالَى - أَقْلُ مِنْ تِلْكَ الْكِسْرَةِ - بِالْقِيَاسِ إِلَى خِزَانَةِ ذَلِكَ الْمَلِكِ - فَلَعَلَّ الشَّاكِرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ بِسَبَبِ شُكْرِهِ.

وَرَابِعُهَا: لَعَلَّهُ لَا يَهْتَدِي إِلَى الشُّكْرِ اللَّائِقِ؛ فَيَأْتِي بِغَيْرِ اللَّائِقِ؛ فَيَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَجِبَ لَا لِغَائِدَةٍ لَوْجَهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ ذَلِكَ عَبَثٌ؛ وَإِنَّهُ قَبِيحٌ.

وَالثَّانِي: أَنَّ الْمَعْقُولَ مِنَ الْوُجُوبِ: تَرْتَبُ الذَّمُّ وَالْعِقَابُ عَلَى التَّرْكِ؛ فَإِذَا فَقِدَ ذَلِكَ، امْتَنَعَ تَحَقُّقُ الْوُجُوبِ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يَحُوزُ أَنْ يُقَالَ: «وَجِبَ الشُّكْرُ؛ لِمُحَرِّدِ كَوْنِهِ شُكْرًا»؟! وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ وَجُوبَ كُلِّ شَيْءٍ، لَوْ كَانَ لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ - لَزِمَ التَّسْلُسُ؛ فَثَبِتَ أَنَّهُ لَا بُدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَا يَكُونُ وَاجِبًا لِذَاتِهِ.

وَعِنْدَنَا: الشُّكْرُ وَاجِبٌ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ شُكْرًا؛ كَمَا أَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ دَفْعًا لِلضَّرَرِ؛ وَلِذَلِكَ: فَإِنَّ الْعُقَلَاءَ يَعْلَمُونَ وَجُوبَهُ عِنْدَمَا يَعْلَمُونَ كَوْنَهُ شُكْرًا لِلنِّعْمَةِ، وَإِنْ لَمْ يَعْلَمُوا جِهَةً أُخْرَى مِنْ جِهَاتِ الْوُجُوبِ.

نَزَلْنَا عَنْ هَذَا الْمَقَامِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «وَجَبَ الشُّكْرُ عَلَيْهِ؛ لِذَنْعِ ضَرَرِ الْخَوْفِ»؟! وَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقُهُ طَلَبَ مِنْهُ الشُّكْرَ عَلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ؛ فَلَوْ لَمْ يُقَدِّمِ عَلَى الشُّكْرِ - كَانَ مُسْتَوْجِبًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ.

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: كَمَا يَجُوزُ هَذَا، يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ قَدْ مَنَعَهُ مِنَ الشُّكْرِ؛ لِتِلْكَ الْوُجُوهِ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْإِسْتِدْلَالِ؛ لَكِنَّ الظَّنَّ الْأَوَّلَ أَغْلَبُ؛ لِأَنَّ الْمُشْتَغِلَ بِالْخِدْمَةِ وَالْمُوَاطِبَ عَلَى الشُّكْرِ - أَحْسَنُ حَالًا مِنَ الْمُعْرِضِ عَنِ الْخِدْمَةِ وَالْمُتَعَاظِلِ عَنِ الشُّكْرِ.

وَأَمَّا تَمْثِيلُ نِعَمِ اللَّهِ بِكِسْرَةِ الْخُبْزِ - فَلَيْسَ بِجَيِّدٍ؛ لِأَنَّ خَلْقَهُ الْعَبْدَ، وَإِحْيَاءَهُ، وَإِقْدَارَهُ، وَمَا مَنَحَهُ مِنْ كَمَالِ الْعَقْلِ، وَتَمْكِينَهُ مِنْ أَنْوَاعِ النَّعْمِ - أَعْظَمُ مِنْ جَمِيعِ خَزَائِنِ مُلُوكِ الدُّنْيَا، ثُمَّ مَا أَكْرَمَهُمْ بِهِ بَعْدَ تَمَامِ هَذِهِ النَّعْمِ مِنْ بَعْتَةِ الرُّسُلِ إِلَيْهِمْ وَإِنزَالِ كِتَابِهِ عَلَيْهِمْ.

وَقَدْ صَرَّحَ دَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - بِالشُّكْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥]، وَلَيْسَ يَجِبُ - إِذَا كَانَ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى أضعافِ مَا مَنَحَهُ عِبِيدَهُ مِنَ النَّعْمِ - أَنْ يَسْتَحْقِرَ مَا مَنَحَهُ إِيَّاهُمْ؛ كَمَا أَنَّ الْمَلِكَ إِذَا أَعْطَى قَنَاظِيرَ ذَهَبٍ - فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحْقِرُ ذَلِكَ، لِأَجْلِ أَنَّ خَزَائِنَهُ بَقِيَتْ مُشْتَمِلَةً عَلَى أضعافِ مُضَاعَفَةِ عَلَى مَا أَعْطَى.

سَلَّمْنَا أَنْ وَجُوهُهُ لَيْسَ لِفَائِدَةٍ زَائِدَةٍ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ عَكْسُ ذَلِكَ؟!!

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ عَبَثٌ، وَالْعَبَثُ قَبِيحٌ»: قُلْنَا: إِنَّكُمْ تُنْكِرُونَ الْقُبْحَ الْعَقْلِيَّ؛ فَكَيْفَ تَمَسَّكُم بِهِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ؟!!

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن مذهب المعتزلة: أن الطاعات واجبة قبل بعثة الرسل، والمعاصي ممنوع عنها، وذلك يعلم بالعقل. والأشاعرة ذهبوا: إلى أنه لا وجوب قبل البعثة، ولا حكم، وأن الشرع هو الذي يرشد إلى وجوب الواجبات<sup>(١)</sup>، وتحريم المحرمات، وأما العقل فلا. وجه التمسك بالآية: أن الله تعالى نفى التعذيب قبل البعثة، فينتفى، ولا عقاب على ترك شيء قبل البعثة؛ فلا وجوب.

في أن شكر النعم غير واجب عقلاً ..... ٣٥٧:

واعلم: أنا ندعى أنه لو تحقق وجوب أو تحريم قبل الشرع، لكان العقاب قبل الشرع على ترك الواجب قطعاً، واللازم باطل، فالملازمة بينة بذاتها، والآية دليل على انتفاء اللازم. هكذا ينبغي أن يفهم.

واعلم: أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصوداً تحصيل عليه الظن في المسألة، فإن كانت المسألة علمية (١) - فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية.

لا يقال: «لا نسلم أن المراد من الرسول المذكور في الآية هو النبي المرسل إلى الناس؛ بل المراد به العقل».

(س) (٢) ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من نفي التعذيب مباشرةً نفي مطلق التعذيب؛ وهذا لأن الآية إنما تدل على نفي التعذيب مباشرةً؟!!

(س) ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من الآية نفي التعذيب قبل البعثة على كل [مرتكبي] الذنوب، وليس في الآية دلالة على ذلك؟!!

(س) ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من انتفاء المواخذه قبل البعثة انتفاء الاستحقاق؛ وهذا لجواز المغفرة؟!»: لأننا نقول: المراد من الرسول هو النبي المرسل دون العقل؛ لأنه حقيقة فيه، والأصل في الكلام هو الحقيقة.

وعن الثاني: أنه من شأن عظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقاً بنفسى المباشرة، ويفهم من ذلك ألا يعذب أصلاً مباشرةً وتسبياً.

وعن الثالث: أن تقدير الكلام: «ما كنا معذبين أحداً قبل البعثة» (٣)، ويلزم من ذلك

(١) في «أ».

(٢) هكذا في الأصول، وهذا اختصار لكلمة سلمنا.

(٣) المسألة الثالثة: قال أصحابنا: وجوب شكر النعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ وجه الاستدلال: أن الوجوب لا يتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع. ثم أكدوا هذه الآية.

بقوله تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، ويقول: ﴿ولو أنا أهلكتناهم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾ [طه: ١٣٤].

ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه من وجهين: الأول: أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي ألبتة؛ وهذا باطل فذاك باطل. بيان الملازمة من وجوه: أحدها: أنه إذا جاء المشرع، وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته، أو لا يجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول =

انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة، وذلك هو المطلوب؛ لأن الخصم لا يقول به.

=بالنبوة. وإن وجب؛ فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره، والأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه يجب قبول قولي: إني أقول: إنه يجب قبول قولي، وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الأول، ولزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان.

وثانيها: أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرم بعضها فلا معنى للإيجاب والتحريم، إلا أن يقول: لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك. فنقول: إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب ألبتة، وهذا باطل فذاك باطل، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب؛ فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الوجوب إلا بسبب ترتيب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأول ويلزم التسلسل وهو محال.

وثالثها: أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب، فلم يبق إلا أن يقال: إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب، وهذا الخوف حاصل بمحض العقل، فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، وثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل، فلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمحض العقل.

فإن قالوا: ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الدم. قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الدم، فعلى هذا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الدم، وذلك حاصل بمحض العقل، فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه. وإذا ثبت هذا فنقول: في الآية قولان: الأول: أن تجرى الآية على ظاهرها، ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية: وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل.

والثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة، على أننا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم.

واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء؛ وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا حرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، والله أعلم. ينظر تفسير الرازي.

وعن الرابع: أن الآية تدلُّ على انتفاء التعذيب قبل البعثة، وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهر يدل على عدم الوجوب قبل البعثة، فمن ادَّعى أن الوجوب ثابت، وقد وقع التجاوز عن الذنوب<sup>(١)</sup> بالمغفرة، فعليه البيان. واعلم: أنا وإن أجبنا عن هذه الأسئلة، فإننا قد بينا أنه: إن كانت المسألة علمية، والدليل قطعي المتن، ظنى الدلالة - فلا يستقيم التمسك به في هذه المسألة.

قال صاحب «الإحكام»: المسألة ظنية.

وأما المعقول: فضعيف<sup>(٢)</sup>، وبيان ضعفه: هو أننا نقول: لم لا يجوز أن يجب الشكر لفائدة هي منفعة العبد؟! ولا نسلم أن جلب<sup>(٣)</sup> المنفعة غير واجب عقلاً، وخلو الشكر عن جلب المنفعة ممنوع، ولا نسلم: أن أداء الواجب لا يقتضى غيره.

(س) ذلك؛ ولكن ولم لا يجب لفائدة هي منفعة العبد؟!

ولا نسلم: أن توسط الشكر عبث؛ إذ<sup>(٤)</sup> تلك الفائدة قد يمتنع حصولها بدونها. ولا نسلم: أن المضرة العاجلة لا تدفع مضرة عاجلة فوقها<sup>(٥)</sup>؛ فقد يكون ضرر خوف العقاب راجحاً على<sup>(٦)</sup> ضرر الإتيان بالشكر.

قال المصنف: سلمنا أن ما ذكرتموه يُوجبُ ألاَّ يجبَ الشُّكرُ عقلاً، لكنَّهُ يُوجبُ - أيضاً - ألاَّ يجبَ شرعاً؛ فإنَّهُ يُقالُ: إِنَّه تَعَالَى، لَوْ أَرَجَبَهُ، لَأَرْجَبَهُ إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لِفَائِدَةٍ... إِلَى آخِرِ التَّقْسِيمِ؛ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً بِالاتِّفَاقِ، فَكَذًا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

سَلَّمْنَا صِحَّةَ دَلِيلِكُمْ؛ وَلَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِوُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ وُجُوبَ شُكْرِ الْمُنْعَمِ مُقَرَّرٌ فِي بَدَائِهِ الْعُقُولِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ: لَمْ يَكُنْ الإِسْتِدْلَالُ عَلَى نَقِيضِهِ، قَادِحاً فِيهِ.

(١) في «ب» الذنب.

(٢) في «أ»: فضعف.

(٣) في «أ» حيلة.

(٤) في «أ» أن.

(٥) قوله: «الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة، فلا يكون دافعاً للمضرة العاجلة» باطل قطعاً؛ فإن قطع الأيدي المتأكلة، وسقى الأدوية الكريهة، والفسد والحجامة، وغير ذلك مضرات عاجلة، وهي دافعة لمضرات عاجلة؛ لكنها لما كانت أعظم من الدافعة لها حسن فعل الدافعة الدنيا للدفع المدفوعة العليا.

(٦) في «أ»: عن.

الثاني: هُوَ أَنَّ مَنْ وَصَلَ إِلَى طَرِيقَيْنِ، وَكَانَ أَحَدُهُمَا آمِنًا، وَالْآخَرُ مَخُوفًا - فَإِنَّ الْعَقْلَ يَقْضِي بِسُلُوكِ الطَّرِيقِ الْآمِنِ دُونَ الْمَخُوفِ، وَهَهُنَا الْإِشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ طَرِيقٌ آمِنٌ، وَالْإِعْرَاضُ عَنْهُ مَخُوفٌ؛ فَكَانَ الْإِشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ أَوْلَى.

الثالث: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبِ الشُّكْرُ فِي الْعَقْلِ - لَمْ يَجِبْ طَلْبُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى - أَيْضًا - لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْعَقْلِ بَيْنَ الْبَاطِنِ.

وَلَوْ لَمْ يَجِبْ طَلْبُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْعُقُولِ - لَزِمَ إِفْحَامُ الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا أَظْهَرُوا الْمُعْجَزَةَ، قَالَ الْمَدْعُوعُونَ لَهُمْ: لَا يَجِبُ عَلَيْنَا النَّظَرُ فِي مُعْجَزَتِكُمْ إِلَّا بِالشَّرْعِ، وَلَا يَسْتَقِرُّ الشَّرْعُ إِلَّا بِنَظَرِنَا فِي مُعْجَزَتِكُمْ؛ فَإِذَا لَمْ نَنْظُرْ فِي مُعْجَزَتِكُمْ، فَلَا نَعْرِفُ وَجُوبَ ذَلِكَ عَلَيْنَا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي إِفْحَامَ الرُّسُلِ:

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الدليل الذي تمسك [٤٠/ب] به المصنف في نفى الوجوب العقلي يدل نفيه على نفى الوجوب الشرعي.

وبيانه هو: أنا نقول: لو وجب شكر المنعم شرعاً: فإما أن يجب لفائدة أو لا [ل] فائدة؛ القسمان باطلان؛ فينتفى الوجوب الشرعي.

ولا يمكننا منع مقدمة من مقدمات الدليل؛ فإنه مشترك بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأما قبل التسليم؛ فلأنا نمنع المقدمة القائلة <sup>(١)</sup>: «لا سبيل إلى الوجوب لا لفائدة»؛ فإن [من] <sup>(٢)</sup> مذهب الأشاعرة: أن الله تعالى يوجب لا لفائدة - بحكم المالكية - ما شاء على من شاء.

ولا يقال: «إن ذلك عبث، وهو قبيح، والقبيح على الله محال»؛ لأن ذلك ليس من أصله، فمنع تلك المقدمات.

[وأما بعد تسليم تلك القاعدة، فلا يتأتى منعها؛ فهذا لم نمنع مقدمات] <sup>(٣)</sup> الدليل. واحتج الخصم على مذهبه بوجوه:

الأول: أن شكر المنعم واجب عقلاً بالبدية.

(١) في «ب» القابلة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».



في أن شكر المعتم غير واجب عقلاً ..... ٣٦١  
والثاني: أنه سلوك الطريق الآمن بخلاف الإعراض عن الشكر؛ فإنه مخوف، فالأول واجب عقلاً.

والثالث: أنه لو لم يجب الشكر عقلاً، لما وجب طلب معرفة الله عقلاً، أي: لما وجب النظر [المفضى إلى العلم بالله تعالى عقلاً، ولو لم يجب النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى عقلاً، لما وجب النظر] <sup>(١)</sup> في المعجزة عقلاً، وحيثذ يفضى إلى إفحام الأنبياء - عليهم السلام - واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة هو: أنه لا فرق بين الوجوبين، أعنى: وجوب النظر فى المفضى إلى المعرفة، ووجوب الشكر، وإن شئت قلت: لا فرق بين وجوب الشكر وبين وجوب النظر فى المعجزة؛ وذلك لأنهما: إما أن يكونا واجبين عقلاً أو شرعاً، فعند المعتزلة: هما واجبان عقلاً، وعند الأشاعرة: هما واجبان شرعاً؛ فلا فرق بين الوجوبين أصلاً. ولو لم يجب النظر فى المعجزة عقلاً، أفضى إلى إفحام الأنبياء، وذلك لأن المدعو يقول: أنا لا أنظر فى معجزتك إلا إذا وجب على شرعاً، ولا يجب على شرعاً إلا بعد ثبوت شرعك، وشرعك لا يثبت إلا بالمعجزة، والمعجزة لا تدل على النبوة إلا بالنظر، فذلك يفضى إلى الإفحام.

قال المصنف: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُمْ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجِبَ الشُّكْرُ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ شُكْرًا»:

قُلْنَا: قَوْلُنَا: «لَوْ وَجِبَ الشُّكْرُ، لَوَجِبَ إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لَا لِفَائِدَةٍ» - تَقْسِيمٌ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ؛ فَلَا يَحْتَمِلُ الثَّلَاثَ الْبَتَّةَ.

وَأَيْضًا فَقَوْلُكُمْ: «إِنَّهُ وَجِبَ لِكَوْنِهِ شُكْرًا» مَعْنَاهُ: أَنَّ كَوْنَهُ شُكْرًا يَفْتَضِي تَرْتِبَ الدَّمِّ وَالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهِ، وَهَذَا دَاخِلٌ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ؛ فَلَا يَكُونُ هَذَا قِسْمًا زَائِدًا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ؛ دَفْعًا لِضَرَرِ الْخَوْفِ»:

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْخَوْفَ حَاصِلٌ فِي فِعْلِ الشُّكْرِ، كَمَا أَنَّهُ حَاصِلٌ فِي تَرْكِهِ؛ فَإِذَا اخْتَمِلَ الْخَوْفُ - عَلَى الْأَمْرَيْنِ - كَانَ الْبِقَاءَ عَلَى التَّرْكِ بِحُكْمِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ - أَوْلَى، فَإِنَّ لَمْ تَثْبُتْ أَوْلَوِيَّةُ التَّرْكِ، فَلَا أَقْلٌ مِنْهَا يَتَّبِعُ الْقَطْعُ بِوُجُوبِ الْفِعْلِ.

(١) سقط فى «أ».

قَوْلُهُ: «الِإِسْتِغَالُ بِالْخِدْمَةِ أَوْلَى»:

قُلْنَا: هَذَا مُسَلَّمٌ فِي حَقِّ مَنْ يَفْرَحُ بِالْخِدْمَةِ، وَيَتَأَذَى بِالْإِعْرَاضِ؛ أَمَا فِي حَقِّ مَنْ لَا يَجُوزُ الْفَرَحُ وَالنَّعْمُ عَلَيْهِ - فَمَحَالٌ. وَأَيْضًا: فَعِمْلُ هَذَا التَّرْجِيحِ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

قَوْلُهُ: «لَا يَجُوزُ تَشْبِيهُ نَعْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِكِسْرَةِ الْخُبْزِ»:

قُلْنَا: التَّشْبِيهُ وَقَعَ فِي النِّسْبَةِ لَا فِي الْمَقْدَارِ، وَنَحْنُ لَا نَشْكُ أَنَّ جَمِيعَ نَعْمِ الدُّنْيَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ اللَّهِ تَعَالَى - أَقْلٌ مِنَ الْكِسْرَةِ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ مُلُوكِ الدُّنْيَا.

قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ بِكَوْنِ الْعَبَثِ قَبِيحًا، لَا يَصِحُّ إِلَّا مَعَ الْقَوْلِ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ؛ وَأَنْتَ لَا تَقُولُ بِهِ»:

قُلْنَا: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ أَصْحَابَنَا إِنَّمَا تَكَلَّمُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - بَعْدَ تَسْلِيمِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ؛ لِيُبَيِّنُوا أَنَّ كَلَامَ الْمُعْتَرِزِ سَاقِطٌ فِي هَذَا الْفَرْعِ، مَعَ تَسْلِيمِ ذَلِكَ الْأَصْلِ؛ وَإِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ ذَلِكَ - لَمْ يَكُنْ مَا قَالُوهُ قَادِحًا فِي كَلَامِنَا.

قَوْلُهُ: «هَذَا يَقْتَضِي أَلَّا يَحْسُنَ إِجَابُ الشُّكْرِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى»:

قُلْنَا: غَرَضُنَا مِنَ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ: بَيَانُ أَنَّهُ، لَوْ صَحَّ التَّحْسِينُ وَالتَّقْيِيحُ الْعَقْلِيُّ - لَمَا أَمَكَنَ الْقَوْلُ بِإِجَابِ الشُّكْرِ لَا عَقْلًا وَلَا شَرْعًا؛ وَقَدْ ثَبَتَ لَنَا ذَلِكَ.

بَقِيَ أَنْ يُقَالَ: «فَأَنْتُمْ، كَيْفَ أَوْجَبْتُمُوهُ شَرْعًا؟»:

قُلْنَا: لِأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا: أَنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَفْعَالَهُ لَا تَعْلَلُ بِالْأِعْرَاضِ؛ فَلَهُ - بِحُكْمِ الْمَالِكِيَّةِ - أَنْ يُوجِبَ مَا شَاءَ عَلَى مَنْ شَاءَ، مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَمَنْفَعَةٍ أَصْلًا، وَهَذَا مِمَّا لَا يَتِمَكَّنُ الْخَصْمُ مِنَ الْقَوْلِ بِهِ؛ فَسَقَطَ السُّؤَالُ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «وَجُوبُ الشُّكْرِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ»:

قُلْنَا: فِي حَقِّ مَنْ يَسْرُهُ الشُّكْرُ وَيَسُوءُهُ الْكُفْرَانُ؛ أَمَا فِي حَقِّ مَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ - فَلَا نُسَلِّمُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «بَلْ وَجُوبُهُ - عَلَى الْإِطْلَاقِ - مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَأَنْتَ مُكَابِرٌ فِي ذَلِكَ الْإِنْكَارِ»:

قُلْتُ: أَحْلَفُ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَبِالْإِيمَانِ الَّتِي لَا مَخَارِجَ مِنْهَا -: أُنَى رَاجَعْتُ عَقْلِي وَدَهْنِي، وَطَرَحْتُ الْهَوَى وَالتَّعَصُّبَ؛ فَلَمْ أَجِدْ عَقْلِي قَاطِعًا بِذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ النَّفْعُ وَالضَّرَرُ، بَلْ وَلَا ظَنًّا، فَإِنْ كَذَّبْتُمُونَا فِي ذَلِكَ، كَانَ ذَلِكَ لِحَاجَا، وَلَمْ تَسْلُمُوا مِنَ الْمُقَابَلَةِ بِمِثْلِهِ أَيْضًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «تَرْجِيحُ الطَّرِيقِ الْآمِنِ عَلَى الْمَخُوفِ - مِنْ لَوَازِمِ الْعَقْلِ»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لَكِنَّا بَيَّنَّا أَنَّ كِلَا الطَّرْفَيْنِ مَخُوفٌ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ يُفْضِي إِلَى إِفْحَامِ الْأَنْبِيَاءِ»: قُلْنَا: الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ لَيْسَ ضَرْوَرِيًّا بَلْ نَظَرِيًّا؛ فَلِلْمَدْعُوِّ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا يَجِبُ عَلَى النَّظَرِ فِي مُعْجَزَتِكَ؛ لَوْ نَظَرْتُ فَعَرَفْتُ وَجُوبَ النَّظَرِ؛ لَكِنِّي لَا أَنْظُرُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ النَّظَرُ عَلَيَّ؟ وَإِذَا لَمْ أَنْظُرْ فِيهِ، لَا أَعْرِفُ وَجُوبَ النَّظَرِ فِي مُعْجَزَتِكَ؛ فَيَلْزَمُ الْإِفْحَامُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «بَلْ أَعْرِفُ - بِضَرْوَرَةِ الْعَقْلِ - وَجُوبَ النَّظَرِ عَلَيَّ»:

قُلْتُ: هَذَا مُكَابَرَةٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ عَلَيَّ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ النَّظَرَ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَذَلِكَ لَيْسَ بِضَرْوَرِيٍّ، بَلْ نَظَرِيٌّ حَقِيٌّ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسِيفَةِ قَالُوا: إِنْ فِكْرَةَ الْعَقْلِ تُفِيدُ الْيَقِينَ فِي الْهَنْدَسِيَّاتِ وَالْحِسَابِيَّاتِ، فَأَمَّا فِي الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ، فَلَا تُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

ثُمَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يُثْبِتَ كَوْنَهُ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، فَإِنَّمَا يَجِبُ الْإِتْيَانُ بِهِ لَوْ عُرِفَ: أَنَّ غَيْرَهُ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ، وَذَلِكَ مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِالنَّظَرِ الدَّقِيقِ؛ وَإِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ مَوْقُوفًا عَلَى ذُنُوكِ الْمَقَامَيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ - فَالْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِيِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ نَظَرِيًّا لَا ضَرْوَرِيًّا؛ وَحِينَئِذٍ: يَتَحَقَّقُ الْإِزْمَامُ، فَكُلُّ مَا يَجْعَلُهُ الْخَصْمُ جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ، فَهُوَ جَوَابُنَا عَمَّا ذَكَرُوهُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الجواب المذكور عن قوله: «ما ذكرتم من الدليل

ينفي الوجوب الشرعي أيضا...» - فيه نظر:

وبيانه هو: أنه قال: «غرضنا من الدليل الذي ذكرناه: بيان أنه لو صح القول

بالتحسين والتقييح العقليين - لما أمكن القول بإيجاب الشكر لا عقلاً ولا شرعاً؛ وقد ثبت لنا ذلك»:

اعلم: أن مراده بهذا الكلام: أن المقصود من الدليل المذكور - وهو قوله: «لو وجب الشكر: فإما أن يجب لفائدة أو لا فائدة» - هو أنه لو صح القول بالحسن والقبح العقليين، لما أمكن القول بوجود شكر النعم عقلاً ولا شرعاً<sup>(١)</sup>؛ فالمدعى هو هذه الملازمة، وقد صحت؛ لما ذكرنا من الدليل.

وهذا الجواب ضعيف [٤١]؛ وبيان ضعفه هو: أنه إذا فسر الدعوى بالملازمة، فللخصم أن يقول: هذه الملازمة باطلة، والدليل على بطلانها: أن كل ملازمة صادقة يلزمها أحد أمرين، وهو: إما صدق نقيض الملزوم، أو عين اللازم؛ لما تقرر في «المنطق»: أن المتصلة الشرطية يلزمها منفصلة مركبة من نقيض المقدم وعين التالي، وبيانه ظاهر؛ وذلك لوجوه ثلاثة:

الأول: الترديد في الملزوم.

الثاني: الترديد في اللازم.

الثالث: هو أنه لولا أحدهما، لوجد الملزوم بدون اللازم؛ وذلك محال.

فليزم ههنا أحد الأمرين: وهو إما أن يكون القول بالحسن والقبح العقليين باطلاً، أو لا يجب شكر النعم: لا عقلاً ولا شرعاً؛ وهما باطلان:

(١) قول الرازي: «قلنا: غرضنا من الدليل أنه لو صح الحسن والقبح العقليان لما أمكن القول بإيجاب الشكر من الله تعالى لا عقلاً، ولا سمعاً».

هذا الموضوع في غاية الإشكال، وعسر التقرير، وبيان المراد منه، وظاهره يقتضى أنه ادعى بطلان مذهبه، على تقدير صحة مذهبهم في الحسن والقبح، فيكون معنى كلامه: لو صح مذهبكم لبطل مذهبنا بالوجوب في الشرع، وهذا لا يسوء الخصم بل يسره، ثم إن الخصم التزم وجوب عدم وجوب الشكر شرعاً لعدم وجوبه عقلاً، وهو جعل عدم وجوب الشكر عقلاً، وشرعاً لازماً للحسن والقبح، فلم يظهر أنه وارد على الكلام الأول.

وروجه تقرير كلامه: أنه قال في أصل دليله: لو وجب الشكر لوجب إما لفائدة، أو لا لفائدة، والقسمان باطلان، فلا يجب، والمقدر وجوبه، فيلزم ألا يجب على تقدير وجوبه فيجتمع النقيضان على هذا التقدير، وهو تقدير الوجوب العقلي، فيكون الوجوب العقلي ملزوماً لاجتماع النقيضين، وهو الوجوب عقلاً وعدم الوجوب عقلاً، وكل تقدير ملزوم للمحال فهو محال، فيكون الوجوب العقلي محالاً، وهو مقصوده، وهكذا ينبغي لك أن تفهم، حيث سمعت في مسألة لو كان لما كان؛ أن معناه أن هذا المذهب في تلك المسألة متى فرض واقعا اجتمع النقيضان من لزوم عدم وقوعه على تقدير فرض وقوعه. ينظر: النفائس (١/٢٩٤).

أما الأول: فلأننا سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح.

وأما الثاني: فلأنه خلاف إجماع الأمة؛ وذلك لأن شكر المنعم واجب: إما شرعاً أو عقلاً.

وهذا إشكال قوى لا جواب له؛ وفيه نظر آخر، نبهنا عليه قبل الشروع في هذه المسألة.

والجواب عن قوله: «شكر المنعم واجب عقلاً بالبدئية» منع ذلك، والمنع حق؛ وهذا لأن القضية البديهية هي التي يكون تصور طرفيها كافياً في حزم الذهن بثبوت الثاني للأول.

وهذه القضية ليست كذلك؛ فلا تكون بديهية.

أما قوله: «سلوك طريق الشكر سلوك طريق آمن»:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن الأمن والخوف في السلوك المذكور على السواء قبل ورود الشرع؛ وهذا لأننا قبل ورود الشرع لا نعلم هل أوجب الشكر أو منع منه، فإن أوجب لا نعلم<sup>(١)</sup> الوجه اللائق بجماله.

والجواب عن الإفحام هو: أن وجوب النظر ليس بديهياً، بل نظري؛ لتوقفه على النظري، والموقوف على النظري<sup>(٢)</sup> نظري.

بيان الأول هو: أن كثيراً من العقلاء ذهب إلى أن النظر في الإلهيات لا يفيد العلم، إنما يفيد العلم النظر في الأمور المستفادة<sup>(٣)</sup>؛ كالهندسيات والحسابيات. ثم بتقدير كونه مفيداً: إنما يجب الإتيان به أن لو علم أن غيره لا يقوم مقامه، وقد قيل: تصفية الباطن تقوم مقامه. فإذا: كون النظر يفيد العلم موقوف على مقامين نظريين، والموقوف على النظري نظري.

وإذا تقرر هذه المقدمة، فنقول: ما ذكرتم معارض بالمثل:

ووجهه أن نقول: الوجوبان متلازمان: إما عقلاً أو سمعاً؛ بعين ما ذكرتم؛ لكن وجوب النظر في المعجزة سمعي، فوجوب الشكر كذلك؛ ضرورة التلازم.

(١) في «أ»: تعلم.

(٢) في «أ»: النظر.

(٣) في «أ»: المستفيدة.

بيان الأول: هو أنه لو لم يكن وجوب النظر بالسمع، لكان بالعقل، ولو كان بالعقل أفضى إلى إفحام العقل؛ وذلك لأن وجوب النظر ليس ببيدهي، بل هو نظري؛ وللمدعو أن يقول: إنما أنظر في معجزتك أن لو وجب على النظر عقلاً، وإنما يجب على النظر أن لو نظرت، وأنا لا أنظر؛ فلا يجب على؛ وفي ذلك إفحام العقل.

واعلم: أن هذا الجواب إنما [٤١/ب] يتم أن لو كان وجوب النظر نظرياً، وأما إذا كان بديهيًا، [فلا يتم؛ لأنه يقال للمدعو: النظر واجب عليك بالبيدهة] <sup>(١)</sup>، فلا يمكنه أن يقول: لا يجب على النظر عقلاً إلا بالنظر؛ فلهذا قرر هذه المقدمة.

لا يقال: «هذا الجواب ضعيف؛ لوجوه:

الأول: أنه سلم للخصم أنه لا فرق بين البابين، وهو وجوب معرفة الله تعالى، ووجوب الشكر؛ فقد تم <sup>(٢)</sup> له هذا الوجه.

وذلك لأننا نقول: قد سلمت أن طلب معرفة الله تعالى واجبة عقلاً، وكذلك وجوب الشكر.

الثاني: أن نقول: لا نسلم أن وجوب النظر ليس بضروري، ونعنى بالنظر الذى نوجبه <sup>(٣)</sup> بالضرورة: أصل النظر عند تنبيه النبي وإنذاره والإصغاء إلى ما يقوله وتقريره من الحجة العقلية، واستنباط مقدمات الحجة من المواد التى ينبه عليها بالنظر، فهذا واجب بضرورة العقل؛ لأنه طريق آمن لا خوف عليه فيه؛ فيعلمه بمجرد العلم بكونه طريقاً آمناً، وأما الفرق المذكور، فممنوع.

الثالث لبيان ضعف الجواب: أن هذا الإلزام ليس جواباً حقيقياً، بل حاصله يعود إلى أنه يقول لخصمه: إن الضلال شامل لنا:

وذلك لأنه اعتراف بالإفحام للفريقين؛ لأننا نقول: أما الوجه الأول: ففاسد جداً.

وبيانه هو: أنه إنما سلم ملازمتها عقلاً أو شرعاً، ولا يلزم من تسليم التلازم بين الشيتين: الاعتراف والتسليم بأن الملزوم واقع، وهو الوجوب العقلي؛ وبالجملة: القدر الذى سلم: التلازم، ولا يتم الدليل من الطرفين إلا بعد مقدمة أخرى، وهى أن يقال:

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: ثم.

(٣) فى «أ»: يوجه.

٣٦٧ ..... في أن شكر المنعم غير واجب عقلاً  
النظر في المعجزة واجب عقلاً أو شرعاً؛ فيلزم القول بوجوب الشكر عقلاً أو شرعاً،  
ولا يلزم من تسليم التلازم<sup>(١)</sup> بين الشيعيين تسليم وقوع أحد المتلازمين.

والوجه الثاني: فاسد أيضاً، وذلك أن النظر الذي يدعى وجوبه عقلاً ليس هو إلا  
النظر الذي يوجبه الأشاعرة سمعاً، والمعتزلة عقلاً، ثم هو ما كان سببه ذلك؛ لأنه  
موقوف على رأيه على العلم بكونه طريقاً آمناً، وأن سلوك الطريق الآمن واجب عقلاً،  
ولا تتوقف القضية البديهية<sup>(٢)</sup> على تصديق أصلاً.

وأما الثالث: ففاسد أيضاً؛ وذلك لأن المصنف معترف أن ذلك من باب الالتزام،  
وقد جرت عادة النظائر من المتقدمين والمتأخرين إيراد ذلك، وأن المقصود منه إفحام  
الخصم.

وأما قوله: «حاصله يعود إلى كون الضلال شاملاً للفريقين»:

قلنا: ليس كذلك؛ بل الإفحام مندفع عن الأشاعرة والمعتزلة.

بيان اندفاعه عن الأشاعرة؛ وذلك لأننا نقول: إن النبوة استقرت بالمعجزة، اعترف  
بها المدعو أم لم يعترف؛ والنبى أخير عن الوجوب الشرعى، ولا يتوقف الوجوب  
الشرعى على العلم بالوجوب؛ بدليل وجوب الواجبات الشرعية على كثير من المكلفين  
بدون العلم بوجوبها؛ فلا يشترط في الوجوب العلم بالوجوب.

ويمثل هذا يندفع الإفحام عن المعتزلة؛ وهذا لأن الوجوب استقر بالعقل، نظر المدعو  
أو لم ينظر. فقد تبين أن الضلال غير شامل [٤٢/أ] للفريقين.

\* \* \*

(١) في «أ»: بعينه.

(٢) في «ب»: والبديهية.

## الفصل التاسع

### في حكم الأشياء قبل الشرع

قال المصنف: انتفاع المكلّف بما يتّفع به: إمّا أن يكون اضطرارياً؛ كالتنفس في الهواء وغيره، وذلك لأبد من القطع بأنه غير ممنوع عنه؛ إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يُطاق.

وإمّا ألا يكون اضطرارياً؛ كأكل الفواكه وغيرها، فعند المعتزلة البصريّة، وطائفة من فقهاء الشافعيّة والحنفيّة: أنها على الإباحة، وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية، وأبي عليّ بن أبي هريرة من فقهاء الشافعيّة: أنها على الحظر.

وعند أبي الحسن الأشعريّ، وأبي بكر الصيرفيّ، وطائفة من الفقهاء: أنها على الوقف.

وهذا الوقف تارة يُفسرُ بأنه: لا حكم، وهذا لا يكون وفقاً؛ بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة: بأن لا ندري، هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر؛ لنا: أن قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع؛ فوجب ألاّ يثبت شيء من الأحكام؛ لما ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الإمام بنى دليلاً على فساد قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهو ظاهر من كلامه؛ وذلك لأنه قال: «لما ثبت أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع»؛ وهذا تصريح منه بتفريع هذه على قاعدة الحسن والقبح، وكان قد التزم تقرير هذه المسألة من غير تفريع منه على تلك القاعدة، ولم يف بذلك، بل فرغ عليها.

واعلم: أن محل الخلاف القسم الثالث من الأفعال، وهو ألا يكون حسنه أو قبحه مدركين بضرورة العقل أو بنظر العقل؛ بل يستدل بنهي الشرع عنه على القبح العقلي، وبأمر الشرع به على الحسن العقلي.

وأما - القسمان الأولان من الأفعال، فليس شيء منها محل الخلاف، نص على ذلك



إمام الحرمين في كتاب (١) «البرهان» (٢)؛ ونبه عليه الغزالي في «المستصفى» (٣)، أما السهروردي، فقد قال: «إن تعميم ذلك يناقض قاعدة الحسن والقبح العقليين»، وصاحب «الإحكام» أيضا صرح بذلك.

وأما صاحب «المعتمد» فقد قال: بأن الأشياء هل هي قبل الشرع (٤) على الحظر أو على الإباحة؟!.

فقول: اعلم: أن أفعال المكلفين في العقل ضربان: قبيح وحسن: فالقبيح: كالظلم، والجهل، والكذب، وكفر النعمة، وغيره. والحسن ضربان:

أحدهما: أن يترجح فعله على تركه.

الآخر: لا يترجح فعله على تركه.

والأول: منه ما الأولى فعله؛ كالأحسان، والتفضيل، ومنه ما لا يبد من فعله، وهو الواجب؛ كالإنصاف، وشكر المنعم.

وأما الذي لا يترجح فعله على تركه، فهو المباح؛ وذلك كالانتفاع بالمأكل والمشرب.

وهذا مذهب الشيخين: أبي علي (٥)، وأبي هاشم (٦)، والشيخ أبي الحسن (٧)، وذهب

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر البرهان (٩٩/١).

(٣) ينظر المستصفى (٦٣/١).

(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشي ١٥٢/١، البرهان لإمام الحرمين ٩٩/١، سلاسل الذهب للزركشي ١٠١، الأحكام للآمدی ٨٦/١، التمهيد للأسنوي ١٠٩، نهاية السؤل له ٢٧٥/١، منهاج العقول للبدخشي ١٦٤/١، التحصيل من الحصول للأرموي ١٨٦/١، المنحول للغزالي ١٩، المستصفى له ٦٣/١، حاشية البناني ٣٥٣/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٤٢/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١٠١/١، ١٩٢/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٩٢/١، المعتمد لأبي الحسين ٣١٥/٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ٦٨١.

(٥) أبو علي الحسن بن الحسين، ابن أبي هريرة البغدادي، أحد أئمة الشافعية، تفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي، ودرس ببغداد، وروى عنه الدارقطني وغيره، وتخرج به جماعة، كان معظما عند السلاطين، صنف التعليق الكبير على مختصر المزني مات سنة ٣٤٥.

ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١٢٦/١، تاريخ بغداد ٢٩٨/٧، البداية والنهاية

٣٠٤/١ والأعلام ٢٠٢/٢، شذرات الذهب ٣٧٠/٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ٩٢.

بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء: إلى أن ذلك محذور، وتوقف آخرون، واختار الإباحة، ولم يصرح بأن محل الخلاف له القسم الثالث من الأفعال، كما ذكره أصحابنا، وكان الأولى به التصريح.

واعلم: أن لفظ الغزالي<sup>(١)</sup> هكذا: «ولعلمهم أرادوا ذلك فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح ضرورة أو نظراً». ولفظ إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: «وهذه المسألة تفرض فيما لا يقضى الخصوم فيه بتقيح عقلي أو تحسين»؛ وينبغي أن يحمل كلامه على ما قاله الغزالي، أى: ضرورة أو نظر، لا يقال: إثباته لحكم هذه المسألة - على وفق ما يدعيه بما أثبتته من الحجة - مناقض لمواضع مما سلف من كلامه، منها: ما ذكره فى حد الحكم الشرعى أنه خطاب الله القديم، وهنا لأن أحكام الله [كلها]<sup>(٣)</sup> قديمة؛ فيمتنع خلوه واقعة من الوقائع من الأفعال عن حكم الشرع قبل بعثة الأنبياء وبعدها.

فقوله ههنا: «إن قبل ورود الشرع: ما ورد خطاب الشرع؛ فوجب ألا يثبت للأفعال شىء من الأحكام» [٤٢/ب] مناقض لما قرره فى ذلك الفصل؛ فإنه فسر الخطاب الذى هو حكم الشرع بـ «كلام النفس والمعنى القائم بالذات»، وههنا فسره بـ «الألفاظ المسموعة»، وجعل الجملة عبارة عنه، وذلك تناقض، وإن قيل فى العذر: إنه ليس مراده بقوله: «ألا يثبت للأفعال شىء من الأحكام»: أنه لا حكم أصلاً، بل مراده: أنا لا نعلمه

(٦) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبى هاشم»، وله مصنفات فى «الشامل» فى الفقه، «وتذكرة العلم»، و«العدة» فى أصول الفقه.

ينظر: المقرئى ٣٤٨/٢، وفيات الأعيان ٢٩٢/١، البداية والنهاية ١١: ١٧٦، الأعلام ٧/١٤.

(٧) على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصرى، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والمصحح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل سنة سبعين كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم من أقماع السمسم. قال الخطيب البغدادي: أبو الحسن الأشعري، المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة. توفى سنة ٣٢٤هـ وقيل ٣٢٠هـ. وقيل: ٣٣٠هـ. ينظر: الأعلام ٦٩/٥، تاريخ: بغداد ١/١١، وفيات الأعيان ٤٤٦/٢، طبقات ابن قاضي شهبة ١/١١٣.

(١) ينظر المستصفي (٦٣/١).

(٢) ينظر البرهان (٩٩/١) (٢٣).

(٣) سقط فى «أ».

ما دام لم يعدها الشرع ويخاطبنا بهذه الألفاظ، وبه يندفع التناقض؛ لأننا نقول التناقض بعد باق؛ لأنه إنما التزم تقرير هذه المسألة بعد تسليم التقييح والتحسين العقليين.

وإذا كان كذلك، أمكن المكلف أن يعرف خصوص الحكم في الواقعة بدلائل عقلية، وذلك يناقض قوله ههنا: «إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع». ومنها: أنه قال فيما سلف: «إن القبيح عندنا ما كان منهياً عنه شرعاً، والحسن ما لم يكن منهياً عنه شرعاً»؛ مع أن الحسن والقبح معدودان هناك من الأحكام الشرعية؛ إذ التقسيم وقع في الأحكام الشرعية، وأقل مراتب الحسن: ألا يتعلق به ذم؛ فيكون مباحاً، وقبل ورود الشرع وخطابه: لا نهى عن الأفعال، فهي على الإباحة الشرعية؛ لأننا نقول: لا نسلم التناقض. قوله: «فسر الحكم الشرعي بكلام النفس القديم أولاً، ثم فسر ههنا بالألفاظ، وجعله عبارة عنها»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن مراد المصنف من هذا الكلام: أن كلام الله تعالى قديم، وتعلقه بالمكلف حادث؛ كما سبق تقريره، ولا بد وأن يدل على هذا التعلق الحادث؛ لكونه من قبيل الألفاظ المسموعة الحادثة، وإلا لكان تكليفاً بالشئ مع جهل المكلف بما كلف به، وذلك باطل: أما عند المعتزلة: فظاهر. وأما عند الأشاعرة: فلتسليمهم ذلك في هذا المقام.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: قبل ورود الشرع: لم يوجد الخطاب الدال على تعلق الحكم الذي هو المعنى القائم بالذات بالمكلف؛ فلم يوجد التعلق بالمكلف؛ لما قررنا من المقدمة؛ وذلك هو المطلوب.

وإذا فهم الدليل هكذا، اندفع التناقض المذكور، ولا حاجة إلى العذر الذي ذكره. وأما ما أورده على قوله: «إن القبيح عندنا ما كان منهياً عنه شرعاً» فقد سبق الجواب عنه.

أما قوله: «بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، أمكن معرفة الأحكام بالعقل»:

قلنا: قد بينا أن محل الخلاف ههنا القسم الثالث من الأفعال، وليس للعقل بالاستدلال فيها مجال للحكم، على ما اتضح في مسألة الحسن والقبح العقليين؛ فاندفع هذا الكلام.

على أننا نقول: قد بينا أن تقديم هاتين المسألتين بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح لا تتنافى إلا على وفق ما تدعيه المعتزلة.

فأما تقريرهما على ما تقوله الأشاعرة، بعد تسليم تلك القاعدة للمعتزلة - فضعيف جداً.

قال المصنف: أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالِإِبَاحَةِ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

الأوّل: مَا اعْتَمَدَ عَلَيْهِ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ، وَهُوَ: أَنَّ تَنَاوُلَ الْفَاكِهَةِ مَثَلًا [٤٣/أ] مَنفَعَةٌ، خَالِيَةٌ عَنِ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، وَلَا مَضْرَرَةَ فِيهِ عَلَى الْمَالِكِ؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِحُسْنِيَّةِ:

أَمَّا أَنَّهُ مَنفَعَةٌ، فَلَا شَكَّ فِيهِ. وَأَمَّا أَنَّهُ خَالَ عَنِ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ: فَلَأَنَّ الْكَلَامَ فِيهَا إِذَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا ضَرَرَ فِيهِ عَلَى الْمَالِكِ: فَظَاهِرٌ. وَأَمَّا أَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ، حَسَنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ: فَلَأَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَّا الْإِسْتِظْلَالَ بِحَائِطٍ غَيْرِنَا، وَالنَّظَرَ فِي مِرَاتِهِ، وَالنِّقَاطُ مَا تَنَاطَرَ مِنْ حَبِّ غَلَّتِيهِ مِنْ غَيْرِ إِذْنِهِ؛ إِذَا خَلَا عَنِ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، وَإِنَّمَا حَسَنَ ذَلِكَ؛ لِكُونِهِ مَنفَعَةٌ، خَالِيَةٌ عَنِ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، غَيْرِ مُضِرَّةٍ بِالْمَالِكِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْحُسْنِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِهِدِهِ الْأَوْصَافِ وَجُودًا وَعَدَمًا؛ وَذَلِكَ دَلِيلُ الْعَلِيَّةِ، وَهَذِهِ الْمَعَانِي قَائِمَةٌ فِي مَسْأَلَتِنَا؛ فَوَجَبَ الْجُزْمُ بِالْحُسْنِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنْكُمْ لَمْ تَعْلَمُوا فِيهِ مَفْسَدَةٌ، وَلَكِنَّ احْتِمَالَ مَفْسَدَةٍ لَا تَعْلَمُونَهَا قَائِمٌ؛ فَلِمَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ كَافِيًا فِي الْقُبْحِ؟».

قُلْتُ: هَذَا مَدْفُوعٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ الْعِبْرَةَ فِي قُبْحِ التَّصَرُّفِ - بِالْمَفْسَدَةِ الْمُسْتِنْدَةِ إِلَى الْأَمَارَةِ؛ فَأَمَّا الْمَفْسَدَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْأَمَارَةِ، فَلَا عِبْرَةَ بِهَا؛ أَلَا تَرَاهُمْ يَلُومُونَ مَنْ قَامَ مِنْ تَحْتِ حَائِطٍ لَا مِثْلَ فِيهِ؛ لِحَوَازِ سُقُوطِهِ، وَلَا يَلُومُونَهُ إِذَا كَانَ الْجِدَارُ مَاثِلًا؟! وَيَلُومُونَ مَنْ امْتَنَعَ عَنِ أَكْلِ طَعَامٍ شَهِيٍّ؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَسْمُومًا مِنْ غَيْرِ أَمَارَةٍ، وَلَا يَلُومُونَهُ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ عِنْدَ قِيَامِ أَمَارَةٍ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ مُحَرَّدَ الْإِحْتِمَالِ لَا يَمْنَعُ.

الثاني: لَوْ قُبِحَ الْإِقْدَامُ؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَفْسَدَةً - لَقُبِحَ الْإِحْجَامُ عَنْهُ؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَصْلَحَةً، وَفِيهِ وَجُوبُ الْإِنْفِكَالِكِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَهُوَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم: أن ما يتناوله الأدمى ضربان: أحدهما: ضروري؛ كتناول ما تدعو إليه الضرورة أو الحاجة؛ وذلك كالقدر الذي لا تبقى الحياة بدون.

والثاني: الزائد على ذلك؛ كتناول أنواع الفاكهة وغيرها.

فالأول: يبنى إباحته وحظره على قاعدة التكليف بما لا يطاق.

فإن قلنا: [إنه] <sup>(١)</sup> يجوز - تصوّر فيه الحظر، وإلا فلا.

قوله: «تناول الفاكهة» إشارة إلى صورة المسألة؛ وبه يقع الاحتراز عن تناول القدر الضروري في بقاء الحياة.

وأما قوله: «منفعة» فظاهر.

وأما قوله «خالية عن أمارات المفسدة» فقد قرره أبو الحسين في «المعتمد» <sup>(٢)</sup> بقوله: «لا شبهة في انتفاء وجوب القبح عنه؛ نحو الكذب، والجهل، وكفر النعمة، أو مضرة على النفس أو على الغير؛ لأننا نتكلم في أكل لا مضرة فيه، ولو كان فيه مفسدة لدلنا الله عليها، فليس في العقل دليل عليها، ولا في السمع»؛ وهذا معنى قول المصنف: «خال عن أمارات المفسدة».

وأما قوله: «ولا ضرر على المالك» فالمراد هو الله تعالى، ومن المعلوم بالضرورة: أنه تعالى منزّه عن التضرر بشيء؛ وبه يقع الاحتراز عن تناول الفاكهة - قياساً - إذا احتضت بالمخلوق بغير إذنه؛ فقد ثبتت الأوصاف؛ فيلزم الجزم بحسنه؛ قياساً على الاستظلال بمحاطط الغير، أو النظر في مرآة الغير؛ وذلك لأن حسنهما بما كان لما ذكرنا من الأوصاف بالدوران.

بيانه: أن الحسن دار معهما في هاتين الصورتين وجوداً وعدمًا.

أما وجودا: فمتحقق فيهما مع وجود هذه الأوصاف.

وأما عدما: فحيث انتفى الحسن وانتفت هذه الأوصاف: إما بانتفاء بعضها أو بانتفاء كلها، والدوران دليل على المدار للدائر؛ فيلزم عليّة هذه الأوصاف للحسن، وهي موجودة في الجميع <sup>(٣)</sup>، فيلزم الحسن، وهو المطلوب.

واعلم: أن أبا الحسين <sup>(٤)</sup> أورد على نفسه سؤالاً؛ فقال: جواز كونه مفسدة يعنى

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر المعتمد (٣١٥/٢).

(٣) في «أ»، «ب» مسح، والصواب ما أثبتناه.

(٤) ينظر المعتمد (٣١٨/٢).

فى قبحه، كما يعنى جواز كونه كذبا فى قبحه. وينبغى أن يكون مراده من الخير ما يحتمل الكذب، لا لعموم كونه خيرا؛ بل لخصوصه به؛ وإلا يلزم تطرق القبح إلى جميع الأخبار التى من جملتها خبر الله تعالى وخير الرسول؛ وذلك محال.

واعلم: أن الإمام المصنف عبر عن هذا السؤال بأن قال: «هب أنكم لا تعلمون فيه مفسدة؛ ولكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم؛ فلم لا يكفى ذلك فى القبح»؛ وهذا هو معنى السؤال الذى ذكره صاحب «المعتمد»؛ أجاب المصنف عن هذا السؤال بجوابين:

أحدهما: أن العقلاء إنما يعتبرون فى قبح التصرفات المفاصد ذوات الأمارات دون المفاصد الخالية عن الأمارات، والدليل عليه: أنهم يلومون من قام من تحت حائط لا اعوجاج فيه ولا ميل، ولا يلومونه إذا قام من تحت الحائط إذا مال.

وكذلك يلومون من ترك أكل طعام [٤٣ب] شهى حلال؛ لاحتمال كونه مسموماً، ولا يلومون تاركه إذا ظهرت له أمانة ذلك.

وثانيهما: أنه لو قبح الإقدام لاحتمال المفسدة، لقبح الإحجام لاحتمال المصلحة<sup>(١)</sup>؛ ويلزم من ذلك الانفكاك عن الإقدام والإحجام؛ وذلك محال.

وهذان الجوابان اعتمد عليهما صاحب «المعتمد» أيضاً، وأجاب عن قبح الخير لاحتمال كذبه: أن النفع وجه حسن، وليس كون الخير خيراً وجهاً حسناً، ولا الأظهر أن يكون صدقا.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْوَجْهُ الثَّانِي فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الطُّعُومَ فِي الْأَجْسَامِ، مَعَ إِمْكَانِ أَلَّا يَخْلُقَهَا فِيهَا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَالَى فِيهَا غَرَضٌ يَخْصُّهَا وَإِلَّا كَانَ عَبَثًا، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَعُودَ الْغَرَضُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِامْتِنَاعِ ذَلِكَ عَلَيْهِ؛ فَلَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ عَائِدًا إِلَى غَيْرِهِ:

فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ هُوَ الْإِضْرَارَ، أَوْ الْإِنْفَاعَ، أَوْ لَا هَذَا وَلَا ذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ أَمَا أَوَّلًا: فَبَاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ، وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الضَّرَرُ إِلَّا بِإِذْرَآكَيْهَا، فَإِذَا كَانَ الضَّرَرُ مَقْصُودًا، وَالْإِذْرَآكُ مِنْ لَوَازِمِ الضَّرَرِ - كَانَ مَأْذُونًا فِيهِ؛ لِأَنَّ لَازِمَ الْمَطْلُوبِ مَطْلُوبٌ.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ أَمْرًا وَرَاءَ الْإِضْرَارِ وَالْإِنْفَاعِ؛ لِأَنَّهُ بَاطِلٌ بِالْإِتْفَاقِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ الْغَرَضَ هُوَ الْإِنْفَاعُ، وَذَلِكَ الْإِنْفَاعُ لَا يُعْقَلُ إِلَّا عَلَى أَحَدٍ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

إِمَّا بِأَنْ يُدْرِكَهَا، وَإِمَّا بِأَنْ يَحْتَبِبَهَا؛ لِكَوْنِ تَنَاوُلِهَا مَفْسَدَةً يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِاجْتِنَابِهَا، وَإِمَّا بِأَنْ يَسْتَدِلَّ بِهَا.

وَفِي كُلِّ ذَلِكَ إِبَاحَةٌ إِدْرَاكِهَا؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِتَجَنُّبِهَا، إِذَا دَعَتِ النَّفْسُ إِلَى إِدْرَاكِهَا، وَفِيهِ تَقَدُّمُ إِدْرَاكِهَا، وَإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ بِهَا إِذَا عُرِفَتْ، وَالْمَعْرِفَةُ بِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِدْرَاكِهَا؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ فِينَا الْمَعْرِفَةَ بِهَا مِنْ دُونِ الْإِدْرَاكِ؛ فَصَحَّ أَنَّهُ لَا فَائِدَةٌ فِيهَا إِلَّا إِبَاحَةُ الْإِنْتِفَاعِ بِهَا.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ الْعُقْلَاءِ التَّنَفُّسُ فِي الْهَوَاءِ، وَأَنْ يُدْخِلُوا مِنْهُ أَكْثَرَ مِمَّا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْحَيَاةُ، وَمَنْ رَامَ أَلَّا يَزِيدَ عَلَى قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ - عَدَّةُ الْعُقْلَاءِ مِنَ الْمَجَانِينِ؛ وَالْعِلَّةُ فِي حُسْنِهِ: أَنَّهُ انْتِفَاعٌ لَا نَعْلَمُ فِيهِ مَفْسَدَةً، وَهِيَ قَائِمَةٌ فِي مَسْأَلَتِنَا - وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ هِيَ عَيْنُ الدَّلَالَةِ الْأُولَى؛ وَاسْتِنْتِشَاقُ الْهَوَاءِ مِثَالٌ لِدَلِّكَ.

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالْحَضَرِ، فَقَدْ احْتَجُّوا: بِأَنَّهُ تَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَجُوزَ؛ قِيَاسًا عَلَى الشَّاهِدِ.

وَاحْتَجَّ الْفَرِيقَانِ عَلَى فَسَادِ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ لَا حُكْمَ»؛ بِوَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَكُمْ: «لَا حُكْمَ»، هَذَا حُكْمٌ بَعْدَ الْحُكْمِ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَ اثْبَاتِ الْحُكْمِ وَعَدَمِهِ - تَنَاقُضٌ.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَمْنُوعًا عَنْهَا؛ فَتَكُونُ عَلَى الْحَضَرِ، أَوْ لَا تَكُونُ؛ فَتَكُونُ عَلَى الْإِبَاحَةِ، وَلَا وَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الوجه - أيضًا - عَوَّلَ عَلَيْهِ صَاحِبُ «الْمُعْتَمَدِ»<sup>(١)</sup>، وَتَقْرِيرُهُ أَنْ يَقَالَ:

(١) قَالَ فِي الْمُعْتَمَدِ ٢/٣٢٠: دَلِيلُ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى الطَّعُومَ فِي الْأَجْسَامِ، مَعَ إِمْكَانِ أَلَّا يَخْلُقَهَا فِيهَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لَهُ فِيهَا غَرَضٌ يَخْصُهَا، وَإِلَّا كَانَتْ عَيْثًا. وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَعُودَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْغَرَضُ بِنَفْعٍ، أَوْ دَفْعِ ضَرَرٍ، لِاسْتِحَالَتِهِمَا عَلَيْهِ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَعُودَ عَلَى غَيْرِهِ بِضَرَرٍ؛ لِأَنَّهُ قَدْ لَا يَكُونُ فِيهَا ضَرَرٌ؛ وَلِأَنَّهَا إِنَّمَا تَضُرُّ بِإِدْرَاكِهَا. وَفِي ذَلِكَ إِبَاحَةُ إِدْرَاكِهَا؛ وَلِأَنَّهُ لَا يَحْسُنُ أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ الْإِضْرَارُ الْخَالِصُ. بَلْ لَا يَسْتَحِقُّ الْإِضْرَارَ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ بِإِدْرَاكِهَا نَفْعًا يَعُودُ إِلَى غَيْرِهِ.

إن الله تعالى خلق الطعوم في الأجسام مع إمكان ألا يخلقها؛ فوجب أن يكون ذلك له فيه غرض، وإلا كان عبثاً، وهو قبيح، والقبيح على الله تعالى محال، وذلك الغرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى، وهو محال؛ لتنزهه عن جلب المنافع ودفع المضار؛ فلا بد وأن يكون ذلك الغرض عائداً إلى الغير.

فإما أن يكون ذلك الغرض هو الإضرار بالغير أو انتفاع الغير، أو لا هذا ولا ذاك؛ الحصر ضروري؛ والأول باطل:

أما أولاً: فباتفاق العقلاء.

وأما ثانياً: فلأنه قد لا يكون فيها ضرر.

وأما ثالثاً: فلأنه لا يجوز أن يكون غرضه الإضرار الخالص. فوجب أن يكون غرضه انتفاع الغير، وذلك إما بأن يدركها أو يجتنبها؛ لكون تناولها مفسدة؛ فيستحق الثواب، وإما بأن يستدل بها؛ وأما كان: يلزم الإذن في تناولها.

أما إذا كان غرضه الإدراك، فظاهر.

وأما إذا كان الاجتناب لأجل الثواب؛ وذلك لأنه إنما يستحق الثواب بالاجتناب إذا دعت النفس إليها<sup>(١)</sup>؛ فمنعها، ولا تدعو النفس إلا بإدراكها.

وأما إذا كان غرضه الاستدلال، فإنه لا يتصور الاستدلال إلا بعد المعرفة، فيتوقف الاستدلال بها على معرفتها، وذلك يقتضى أن [هـ] ترك الله في العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام؛ ليعلم حصول الطعوم فيها، فينتفع بها بأحد هذه الوجوه<sup>(٢)</sup>

الوجه الثالث: هو أن القدر الزائد على المقدار الضروري في بقاء الإنسان من استنشاق الهواء - حسن لا شك فيه، ومن رام الاقتصار على القدر الضروري منه - عدّ من المجانين، وإنما كان حسناً؛ لأنه انتفاع خال عن أمارات المفسدة؛ لما ذكر في

(١) في «أ»: لها.

(٢) قال أبو الحسين في المعتمد ٢/٣٢٠: إما بأن يدركها أو بأن يجتنبها؛ لكون تناولها مفسدة، فيستحق الثواب بإدراكها؛ وإما بأن يستدل بها، وفي ذلك إباحة إدراكها؛ لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها. وفي ذلك تقدم إدراكها. وإنما يستدل بها إذا عرفت. والمعرفة بها موقوفة على إدراكها؛ لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك؛ فصح أنه لا فائدة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها؛ وذلك يقتضى أن يركب الله في العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام، ليعلم حصول الطعوم فيها فينتفع بها بأحد هذه الوجوه.



الدليل الأول؛ وهذا المعنى موجود في مسألتنا؛ فيجب القول بحسنه. وهذا هو الدليل الأول، ولم يختلف، نعم بدل مثال الاستظلال بمئات الغير بالمثل الثاني، وهو استنشاق النسيم البارد المقدار الزائد على المقدار الضروري في قوام الحياة.

واحتج أصحاب الحظر: بأن قالوا: هذا تصرف في ملك الغير بغير إذنه ورضاه؛ فوجب أن يكون محظورا؛ قياسا على الشاهد.

أما أنه تصرف [٤٤/أ]: فظاهر (١). وأما أنه في ملك الغير: فلأن العالم بما فيه ملك الله تعالى. وأما أنه بغير إذنه: فلأن الكلام فيه، يعني: أنه لم يرد منه خطاب دال على الإذن.

وإذا ثبتت الأوصاف، فنقول: الحظر في الشاهد إنما كان لهذه الأوصاف بالدوران.

هذا المعنى موجود في مسألتنا؛ فيلزم ثبوت الحظر فيها؛ لتحقيق علته، وهو المطلوب. واحتج الفريقان على إبطال مذهبنا بوجهين:

الأول: أن قول القائل: «لا حكم» حكم بعدم الحكم؛ وهو متناقض.

الثاني: هو أنه إما أن تكون التصرفات الزائدة على القدر الضروري ممنوعة منها أو لا، وإنما كان يلزم أحد الحكمين، وهو إما الحظر أو الإباحة.

أما إذا كان الواقع هو المنع؛ فلأن ذلك المنع [هو] (٢) الحظر، وأما إذا كان الواقع عدم المنع؛ فلأن ذلك هو الإباحة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ فِي الْأَصْلِ مَمْنُوعٌ، سَلَمْنَاهُ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ كَوْنَهُ مُعَلَّلًا بِالْوَصْفِ الْمَذْكُورِ؛ وَالْإِعْتِمَادُ فِي إِثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ عَلَى الدَّوْرَانِ الْعَقْلِيِّ - قَدْ أَبْطَلْنَاهُ.

وَعَنِ الثَّانِي: بِالْقَدْحِ فِيمَا ذَكَرُوهُ مِنَ التَّقْسِيمِ، ثُمَّ بِالنَّقْضِ بِالْمَطْعُومَاتِ الْمُؤَدِّيَةِ الْمَهْلِكَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن الأول بأن قال: لا نسلم

(١) في «ب» ظاهر.

(٢) سقط في «أ».

الحكم العقلي في الأصل؛ وذلك لأننا نمنع حسن الانتفاع بالاستغلال بمحاط [الغير]<sup>(١)</sup> وكذلك حسن النظر في مرآة الغير.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن حسنه إنما كان لما ذكرتم. وأما الدوران، فلا نسلم كونه حجة، وهكذا نقول في الوجه الثاني، فنمنع الحكم في الأصل، وهو حسن استنشاق المقدار الزائد على المقدار الضروري من النسيم، ثم نمنع عليه تلك الأوصاف وحجته الدوران العقلي.

وعن الثالث: أنا نمنع صحة التقسيم المبني على أنه لا يبد وأن يكون له فيه غرض، ونمنع إمكان خلو الجوهر عن الأعراض التي هي قابلة لها. وذلك مذهب الأشاعرة وأكثر المعتزلة، ثم إبطال ما ذكره بالنقيض بالطعوم المهلكة، وفيه نظر، وذلك لأنه ممكن الانتفاع بالطعوم المهلكة بالتركيب مع ما يصلحها، بل الجواب الصحيح: منع الحصر، ثم منع توقف المعرفة حالة التكليف؛ فإننا لا نسمى فعل غير المكلف مباحا، ونمنع أن ثواب اجتنابها يتوقف على الإدراك، بل يتوقف على الشهوة، والشهوة لا تتوقف على الإدراك تناولا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَعَنْ حُجَّةِ أَصْحَابِ الْحَظَرِ: بِأَنَّ الْإِذْنَ مَعْلُومٌ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ؛ كَالِاسْتِظْلَالِ بِحَائِطِ الْغَيْرِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ!؟

وَعَنْ التَّنَاقُضِ: بِأَنَّ نَقُولَ: أَيْ تَنَاقُضَ فِي الْإِخْبَارِ عَنْ عَدَمِ الْإِبَاحَةِ وَالْحَظَرِ؟! وَعَنْ الْأَخِيرِ: أَنَّ مُرَادَنَا بِالْوَقْفِ: أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّ الْحُكْمَ هُوَ الْحَظَرُ أَوْ الْإِبَاحَةُ، وَإِنْ فَسَّرْنَاهُ بِالْعِلْمِ بِعَدَمِ الْحُكْمِ، قُلْنَا: هَذَا الْقَدْرُ لَيْسَ إِبَاحَةً؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ حَاصِلٌ فِي فِعْلِ الْبَهِيمَةِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُسَمَّى مُبَاحًا، بَلِ الْمُبَاحُ هُوَ: «الَّذِي أُعْلِمَ فَاعِلُهُ، أَوْ دُلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا حَرَجَ عَلَيْهِ فِي الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ» وَإِذَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ هَذَا الْإِعْلَامُ: لَا عَقْلًا، وَلَا شَرْعًا - لَمْ يَكُنْ مُبَاحًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن هذا الكلام يوهم التناقض؛ وذلك لأنه قد أبطل هذا الدليل، فكيف يتمسك به ههنا؟! فإن صحح التمسك به ههنا كان متناقضا، ولكن لا تناقض على التحقيق؛ فإن حاصل ذلك يتول إلى منع المقدمة القائلة: «إنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه»<sup>(٢)</sup>؛ قال: لأننا [لا]<sup>(٣)</sup> نسلم أنه بغير إذنه، ولم قلت: إن هذا القياس لا يدل على

(١) سقط في «أ».

(٢) قال أبو الحسين في المعتمد ٣١٩/٢: فأما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح؛ لأنه تصرف في=

الإذن؟! فإذا [٤٤/ب] وجهناه هكذا، فلا تناقض.

وعن التناقض بأن نقول: ليس في هذه المسألة هذا الحكم المخصوص، وهو الإباحة والخطر، فلا تناقض في الأخبار عن عدم هذين الحكمين.

أو نقول: لا تناقض في الحكم بعدم هذين الحكمين، وإنما التناقض في نفي الحكم على الإطلاق، ثم إثبات شيء منهما.

وعن الأخيرة: أن المراد بـ «الوقف»: أنا لا ندرى أن الحكم هو الإباحة أو الخطر، ودليلكم لا يمنع من ذلك. وإن فسرناه بـ «العلم بعدم الحكم» فنقول: لا نسلم أنه إن لم يكن ممنوعاً منه كان مباحاً؛ وذلك لأن هذا القدر حاصل في فعل البهيمة، ولا يسمى ذلك مباحاً، بل لا بد في المباح من الإعلام. ولهذا قلنا: المباح: «ما أعلم فاعله أو دل على أنه لا حرج على فاعله في الفعل والترك، في الدنيا والآخرة؛ فإذا تبينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلاً ولا شرعاً، فلا إباحة.

واعلم: أنه يرد على الفريقين أصحاب الخطر والإباحة: أن المسألة مفروضة في الأفعال التي لا يعلم قبحها ولا حسنها بضرورة العقل ولا بنظر العقل؛ فيلزم أن يكون الكلام في القسم الثالث، وهو أن يعلم الحسن والقبح فيه بورود الشرع، إما بالمنع أو الإذن. ويستفاد من الأول التحريم، ومن الثاني الإباحة؛ على ما تقدم من تحرير مذهب المعتزلة في هذا القسم؛ والكلام فيما إذ لم يرد الشرع بشيء من الأحكام؛ إذ المسألة مفروضة في الأفعال قبل ورود الشرع، فيفسد على المعتزلة باب إثبات الحسن والقبح في هذه الأفعال.

فإن قالوا: لو كان قبيحاً، لدل على قبحه؛ واللازم باطل.

قلنا: لو كان حسناً، لدل [على] حسنه؛ واللازم باطل.

=ملك الغير بغير إذنه. فإن قاسوه على تصرف بعضنا على ملك بعض بغير إذنه، فباطل؛ لأن في الامتناع عنها إضرار بالنفس. وهو تصرف في ملك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام؛ وذلك محال. وأيضاً فمعنى الملك فينا وفي ملك الله تعالى يختلف والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمع بغير علة واحدة؛ وذلك أن معنى كوننا مالكين للشيء، هو أننا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق. وذلك مستحيل على الله تعالى. ومعنى كونه مالكا للشيء، وهو أنه قادر على إيجاد وإفناؤه.

ولا يقال: «إعلامه لنا بأنه نافع؛ ولا ضرر فيه إذن»: قلنا: لا نسلم بأن إعلام المالك أن طعامه نافع لا ضرر إذن، وقد علم في الشاهد خلافه.

ولا يقال: «الفرق بين الشاهد والغائب تضرر الشاهد وتيزه الغائب عن الضرر»: لأنه يبطل بما إذا علم أنه لم يتضرر، ولكنه ما أذن. وهذا قاطع لا جواب له.

واعلم: أن إمام الحرمين - رحمه الله - عول في المسألة على بنائها على قاعدة الحسن والقبح، وهو الفصيح، ورد على أصحاب الحظر بأن قال: يلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها، وليس يتحقق العرُّو عن جملتها:

فإن حظروا جميعها: كان ذلك تكليف ما لا يطاق، وإن خصصوا الحظر بشيء عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه: لم يخف سقوط هذا المذهب، وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلاً: فمرجعهم إلى أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهو قبيح؛ وقد مضى من الكلام ما يدرأ هذا القول.

واعلم: أنه بنى هذا الدليل على قاعدة الحسن والقبح. وأما الأستاذ أبو إسحاق (١) - فقد قال: «من ملك بحراً لا ينزف (٢)، واتصف بالجوهر (٣)، واستغنى [٤٥/٤] عن ملكه، ومملوكه عطشان لاهث، والنقطة تكفيه والقطرة ترويه، ومالكة ناظر إلى عطشه، فلا يدرك بالعقول تحريم القدر النذر من البحر الذي لا ينقصه ما يؤخذ منه نقصاً محسوساً».

وهذا الكلام يوهم أنه نصب الدليل في القدر الضروري، وقد سبق أنه لا خلاف في ذلك؛ إلا على رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق (٤).

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، والمتكلم الأصولي، الفقيه، شيخ أهل خراسان، يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة منها جامع الخلى في أصول الدين والرد على الملحدين، قال الحاكم: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق وقد أقر له العلماء بالتقدم. مات سنة ٤١٨.

انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١٧٠، وفيات الأعيان ١/٨، تذكرة الحفاظ ٣/١٠٨٤، الأعلام ١/٥٩، وشذرات الذهب ٣/٢٠٩، والنجوم الزاهرة ٤/٢٦٧.

(٢) أى: لا ينزح ماؤه، من قولهم: نزت ماء البئر نزفاً إذا نزحته كله، أو لا ينهب ماؤه ولا ينقطع، من قولهم: نزت البئر أى: ذهب ماؤها، فعلى الأول يقرأ بجهولا، وعلى الثاني معلوماً. ينظر شرح العضد (٢١٩/١).

(٣) فى «أ»: بالجور.

(٤) ينظر البرهان (١/٩٩-١٠٠)، (٢٣، ٢٤)، وهذا المثل نقله عن أبى إسحاق إمام الحرمين؛ كما فى البرهان.

وأما قول الواقفية، ففاسد إن أريد به: أنا لا نعلم محظورا أو مباحا؛ فإننا نعلم أن لا حظر ولا إباحة؛ إذ لا خطاب من الشرع بالحظر أو الإباحة، وإن أريد به توقف الحكم على وروده على السمع، فهو صحيح، والله أعلم.

لا يقال: «إذا علمنا في الطعوم الطيبة أنها نافعة في بقاء الحيوان والإنسان، ولا ضرر فيها، علمنا أن الله خلقها لهذه المصلحة»: لأن هذه المصلحة مطلوبة مفضية إلى غاية إيجاد نوع البشر، فإذا علمنا ذلك، علمنا الإذن ضرورة؛ لأن المفضى إلى المطلوب يكون مأذونا فيه، والمأذون فيه مباح، بل وفي بعض الصور: إذا علم توقف البقاء على تناول الطعام، وجب تناوله، وعلمنا الوجوب عليه عقلا، وإن كان بعد الشرع، لم يثبت، ويمكنك من هذا تعرف سائرهما في هذه المسألة. واعلم: أن جميع ما ذكره دعاوى مجردة عن الدليل؛ وهي ممنوعة بأسرها.

\* \* \*

## الفصل العاشر في ضبط أبواب أصول الفقه

قال المصنف: قد عرفت: أن أصول الفقه عبارة عن: «مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها».

أما الطرق: فإما أن تكون عقلية، أو سمعية:

أما «العقلية»، فلا مجال لها - عندنا - في الأحكام؛ لما بينا: أنها لا تثبت إلا بالشرع، وأما عند المعتزلة، فلها مجال؛ لأن حكم العقل في المنافع - الإباحة، وفي المضار - الحظر.

وأما «السمعية»: فإما أن تكون «منصوصة»، أو «مستنبطة»:

أما «المنصوصة»، فهو: إما قول أو فعل يصدر عن لا يجوز الخطأ عليه، والسدى لا يجوز الخطأ عليه هو: الله - تعالى ورسوله ﷺ ومجموع الأمة.

والصادر عن الرسول وعن الأمة: إما قول أو فعل، والفعل لا يدل إلا مع القول؛ فتكون الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية.

والدلالة القولية: إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي: «الأوامر والنواهي»، وإما في عوارضها: إما بحسب متعلقاتها، وهي: «العموم والخصوص»، أو بحسب كيفية دلالتها، وهي: «المحمل والمبين»:

والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض؛ فلا حرم: باب «الأمر والنهي» مقدم على باب «العموم والخصوص».

ثم النظر في «العموم والخصوص» - نظر في متعلق الأمر والنهي، والنظر في «المحمل والمبين» - نظر في كيفية تعلق الأمر والنهي بتلك المتعلقات، ومتعلق الشيء مقدم على النسبة العارضة بين الشيء وبين متعلقه؛ فلا حرم: قدمنا باب العموم والخصوص، على باب المحمل والمبين، وبعد الفراغ منه، لا بد من باب الأفعال.

ثُمَّ هَذِهِ الدَّلَائِلُ قَدْ تَرَدُّ تَارَةً لِإِبْتِاتِ الحُكْمِ، وَأُخْرَى لِرَفْعِهِ؛ فَلأَبْدَ مِنْ «بَابِ النَّسْخِ»، وَإِنَّمَا قَدَّمْنَاهُ عَلَى بَابِ «الإِجْمَاعِ» وَ«القِيَاسِ»؛ لِأَنَّ الإِجْمَاعَ لَا يُنْسَخُ وَلَا يُنْسَخُ بِهِ؛ وَكَذَا القِيَاسُ، ثُمَّ ذَكَرْنَا بَعْدَهُ «بَابَ الإِجْمَاعِ».

ثُمَّ هَذِهِ الأَقْوَالُ وَالْأَفْعَالُ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِهَا - مَنْ لَمْ يُشَاهِدِ الرَّسُولَ ﷺ، وَلَا أَهْلَ الإِجْمَاعِ؛ فَلَا تَصِلُ إِلَيْهِ هَذِهِ الأَدْلَةُ إِلَّا بِالنَّقْلِ؛ فَلأَبْدَ مِنْ البَحْثِ عَنِ النَّقْلِ الَّذِي يُفِيدُ العِلْمَ، وَالنَّقْلِ الَّذِي يُفِيدُ الظَّنَّ، وَهُوَ: «بَابُ الأَخْبَارِ».

فَهَذِهِ جُمْلَةُ أَبْوَابِ أَصُولِ الفِئَةِ؛ بِحَسَبِ «الدَّلَائِلِ المَنْصُوصَةِ».

وَلَمَّا كَانَ التَّمَسُّكُ بِالمَنْصُوصَاتِ، إِنَّمَا يُمَكِّنُ بِوَأَسْطَةِ اللُّغَاتِ - فَلأَبْدَ مِنْ تَقْدِيمِ «بَابِ اللُّغَاتِ» عَلَى الكُلِّ.

وَأَمَّا «الدَّلِيلُ المُسْتَنْبَطُ»: فَهُوَ، «القِيَاسُ».

فَهَذِهِ أَبْوَابُ طُرُقِ الفِئَةِ.

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ الإِسْتِدْلَالِ بِهَا، فَهُوَ «بَابُ التَّرَاجِيحِ».

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ حَالِ المُسْتَدِلِّ بِهَا: فَالَّذِي يَنْزِلُ حُكْمُ الله تَعَالَى بِهِ: إِنْ كَانَ عَالِمًا، فَلأَبْدَ لَهُ مِنَ الإِجْتِهَادِ، وَهُوَ: «بَابُ شَرَائِطِ الإِجْتِهَادِ»، وَأَحْكَامِ المُجْتَهِدِينَ»، وَإِنْ كَانَ عَامِيًا، فَلأَبْدَ لَهُ مِنَ الإِسْتِفْتَاءِ، وَهُوَ: «بَابُ المُفْتَى وَالْمُسْتَفْتَى»؛ ثُمَّ نَحْنِمُ الأَبْوَابَ: بِذِكْرِ أُمُورٍ اِخْتَلَفَ المُجْتَهِدُونَ فِي كَوْنِهَا طُرُقًا إِلَى الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

فَهَذِهِ أَبْوَابُ أَصُولِ الفِئَةِ:

أَوَّلُهَا: اللُّغَاتُ، وَثَانِيهَا: الأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَثَالِثُهَا: العُمُومُ وَالخُصُوصُ، وَرَابِعُهَا: المُجْمَلُ وَالمُيَسَّنُّ، وَخَامِسُهَا: الأَفْعَالُ، وَسَادِسُهَا: النَّاسِخُ وَالمَنْسُوخُ، وَسَابِعُهَا: الإِجْمَاعُ، وَثَامِنُهَا: الأَخْبَارُ، وَتَاسِعُهَا: القِيَاسُ، وَعَاشِرُهَا: التَّرَاجِيحُ، وَحَادِي عَشْرُهَا: الإِجْتِهَادُ، وَثَانِي عَشْرُهَا: الإِسْتِفْتَاءُ، وَثَالِثَ عَشْرُهَا: الأُمُورُ الَّتِي اِخْتَلَفَ المُجْتَهِدُونَ فِي أَنَّهَا هَلْ هِيَ طُرُقٌ لِالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، أَمْ لَا؟.

الشرح: قوله: «أما الطرق إما أن تكون عقلية أو سمعية الحصر ضروري»؛ وذلك لأن الطرق هي الأدلة والأمارات، وهي إما أن تكون مدركة بضرورة العقل أو بنظر العقل،

أو بدلالة الدليل عليه على ما هو مذهبهم، أو لا تكون مدركة بالعقل بإحدى الوجوه الثلاثة؛ فيلزم أن تكون مدركة بالسمع؛ فقد ظهر وجه الحصر.

وليس لقائل أن يقول: هنا<sup>(١)</sup> قسم ثالث، وهو المركب من السمع والعقل؛ لأننا نقول: ذلك لا يتصور بالتفسير المذكور، والتنازع فيه بين الأشاعرة والمعتزلة؛ وذلك لأنهم قالوا: حكم العقل في المنافع: الإباحة، وفي المضار: الحظر، وأما عند الأشاعرة، فالأحكام لا تتبع المصالح والمفاسد، بل تتوقف على خطاب الشرع بالإباحة أو بالحرمة.

ثم نقول: الأدلة السمعية: إما منصوصة أو مستنبطة من النصوص؛ والدليل عليه: أنه لا دليل أصالة إلا قول أو فعل صادر عن لا يجوز الخطأ عليه، والذي لا يجوز الخطأ عليه هو: الله، ورسوله، ومجموع الأمة؛ وذلك ظاهر:

وبيانه هو: أن الدليل دل على استحالة الخطأ على الله ورسوله. وأما [مجموع]<sup>(٢)</sup> الأمة، فقد دل الدليل على أن قولهم حجة، وهو المراد بقولنا: لا يجوز الخطأ على الأمة [٤٥/ب]. وأما استحالة الخطأ على الله: فظاهر غاية الظهور؛ وذلك لأنه لا حجة بالذات إلا قول الله، ويستحيل ألا يكون صوابا.

وأما قول الرسول: فذلك لدلالة المعجزة على صدقه.

وأما قوله: «قول أو فعل»؛ ليندرج في ذلك أقواله وأفعاله ﷺ.

وكذلك فعل جميع الأمة، وفعل بعض الأمة مع سكوت الباقيين.

وأما قول الصحابي أو فعله: فليس بحجة؛ على المختار<sup>(٣)</sup>.

(١) في «ب»: هذا.

(٢) سقط في «ب».

(٣) قبل الخوض في هذه المسألة أحب أن أقدم شيئا عن ما هو الصحابي، وما هو طريق معرفة الصحابي، فالصحابي لغة: مشتق من الصحبة، وليس مشتقا من قدر خاص منها، بل هو جار على كل من صحب غيره قليلا أو كثيرا.

كما أن قولك: مكلم، ومخاطب، وضارب، مشتق من المكالمة، والمخاطبة، والضرب، وجار على كل من وقع منه ذلك، قليلا أو كثيرا.

يقال: صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة، وهذا يوجب في حكم اللغة إجراؤها على من صحب النبي ﷺ ساعة من نهار.

قال السخاوي: «الصحابي لغة: يقع على من صحب أقل ما يطلق عليه اسم صحبة، فضلا عن طالت صحبته وكثرت مجالسته».

قال أبو الحسين في «المعتمد»: هو من طالت مجالسته له على طريق التبعية والأخذ عنه، أما من =



= طالت بدون قصد الاتباع أو لم تطل، كالوافدين فلا.

وقال إلكيا الطبرى: هو من ظهرت صحبته لرسول الله ﷺ صحبة القرين قرينه حتى يعد من أحزابه وخدمه المتصلين به.

قال صاحب «الواضح»: وهذا قول شيوخ المعتزلة. وقال ابن فورك: هو من أكثر مجالسته واختص به. قال ابن الصلاح حكاية عن أبي المظفر السمعاني أنه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثا أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة، وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ أعطوا كل من رآه حكم الصحابة.

وقال سيد التابعين سعيد بن المسيب: الصحابي من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين.

ووجهه أن لصحبته ﷺ شرفا عظيما فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص؛ كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التى يختلف فيها المزاج.

وقال بدر الدين بن جماعة: وهذا ضعيف؛ لأنه يقتضى أنه لا يعد جرير بن عبد الله البجلي، ووائل ابن حجر وأصراهما من الصحابة، ولا خلاف أنهم صحابة.

وقال العراقى: ولا يصح هذا عن ابن المسيب، ففى الإسناد إليه محمد بن عمر الواقدى شيخ ابن سعد ضعيف فى الحديث.

وقال الواقدى: ورأيت أهل العلم يقولون: كل من رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم فأسلم، وعقل أمر الدين ورضيه فهو عندنا ممن صحب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار.

وهذا التعريف غير جامع؛ لأنه يخرج بعض الصحابة ممن هم دون الحلم ورووا عنه كعبد الله بن عباس، وسيدى شباب أهل الجنة الحسن والحسين، وابن الزبير. قال العراقى: والتقييد بالبلوغ شاذ.

وقال السيوطى فى «تدريب الراوى»: ولا يشترط البلوغ على الصحيح، وإلا لخرج من أجمع على عده فى الصحابة. والأصح ما قيل فى تعريف الصحابي أنه «من لقى النبي ﷺ فى حياته مسلما ومات على إسلامه». ويعرف الصحابي بأحد الأدلة التالية:

أولا: التواتر، وهو رواية جمع عن جمع يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وبقية العشرة المبشرين بالجنة - رضى الله عنهم.

ثانيا: الشهرة أو الاستفاضة القاصرة عن حد التواتر؛ كما فى أمر ضمام بن ثعلبة، وعكاشة بن محسن.

ثالثا: أن يروى عن آحاد الصحابة أنه صحابي، كما فى حمزة بن أبى حمزة الدوسى الذى مات بـ«أصبهان» مبطونا، فشهد له أبو موسى الأشعري أنه سمع النبي ﷺ حاكم له بالشهادة؛ هكذا ذكره أبو نعيم فى «تاريخ أصبهان».

= رابعا: أن يخبر أحد التابعين بأنه صحابي؛ بناء على قبول التزكية من الواحد العدل وهو الراجح.

خامسا: أن يخبر هو عن نفسه بأنه صحابي بعد ثبوت عدالته ومعاصرته، فإنه بعد ذلك لا يقبل ادعاؤه بأنه رأى النبي ﷺ أو سمعه؛ لقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «أرأيتمكم ليلتكم هذه، فإنه على رأس مائة سنة منه لا يبقى أحد ممن على ظهر الأرض...».

يريد بهذا انحراف ذلك القرن، وقد قال النبي ﷺ ذلك في سنة وفاته، ومن هذا المأخذ لم يقبل الأئمة قول من ادعى الصحبة بعد الغاية المذكورة.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في «الإصابة» هنا ضابطا يستفاد منه معرفة جمع كثير من الصحابة يكفي فيهم بوصف يتضمن أنهم صحابة، وهو مأخوذ من ثلاثة آثار:

أحدها: أنهم كانوا لا يؤمرون في المغازي إلا الصحابة، فمن تتبع الأخبار الواردة من الردة، والفتوح وجد من ذلك الكثير.

ثانيها: أن عبد الرحمن بن عوف قال: كان لا يولد لأحد مولود إلا أتى به النبي ﷺ فدعا له، وهذا أيضا يوجد منه الكثير.

ثالثها: أنه لم يبق بالمدينة ولا بمكة ولا الطائف ولا من بينهما من الأعراف إلا من أسلم وشهد حجة الوداع، فمن كان في ذلك الوقت موجودا اندرج فيهم؛ لحصول رؤيتهم للنبي ﷺ وإن لم يرههم هو.

قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة «رتن» ٤٥/٢ «وما أدراك ما رتن؟» شيخ دجال بلا ريب، ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة، والصحابة لا يكذبون، وهذا جرى على الله ورسوله، وقد ألقت في أمره جزءا.

وللصحابة رضى الله عنهم أجمعين خصيصة، وهى أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، وذلك أمر مسلم به عند كافة العلماء؛ لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الشرع من الكتاب والسنة، وإجماع من يعتد به فى الإجماع من الأمة.

والمراد بقول الصحابي هو مذهبه فى المسألة الاجتهادية، وهو ما نقل إلينا، وما ثبت لدينا عن أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى ومن قضاء لم يكن فيهما من كتاب أو سنة، ولم يحصل عليها إجماع.

واتفق الأصوليون على أن مذهب الصحابي فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على صحابي مجتهد آخر؛ لأن الصحابة رضوان الله عليهم قد أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فى الاجتهاد، ولو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من الصحابة لما جاز لغيره مخالفته؛ كما اتفقوا على أن قوله لا يكون حجة إذا ظهر رجوعه عنه.

واتفقوا على حجية قوله والعمل به إذا كان فيما لا يدرك بالرأى والاجتهاد؛ لأن الظاهر فى مثل هذا أن يكون عن سماع من الرسول ﷺ فهو من قبيل السنة، والسنة من أقوى الحجج الشرعية باتفاق المسلمين.

=واختلفوا فيما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة، وكان هذا القول منه صادراً عن الرأى والاجتهاد، هل يكون حجة على المجتهدين الذين جاءوا بعدهم؛ كالتابعين ومن بعدهم فيجب عليهم العمل به، ولا يجوز لهم مخالفته، أم لا.

فتحريم محل النزاع:

١- يكون قول الصحابي حجة على العوام مطلقاً، سواء في عصره أو في غير عصره من العصور المتأخرة.

٢- مذهب الصحابي لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين. وفي هذا يقول الآمدي: «اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً».

٣- مذهب الصحابي لا يكون حجة بالاتفاق إذا ظهر رجوعه عنه أو خالفه فيه غيره: إذا صار برجوعه أمراً لا يعتد به.

٤- مذهب الصحابي لا يكون حجة فيما تعم به البلوى، وتقع الحاجة للكل قال صاحب مسلم بالثبوت: «والنزاع فيما لم تعم بلواه، وأما فيما عمت به البلوى ورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبينين لا يجب الأخذ به بالاتفاق».

٥- ولا يكون مذهباً للصحابي إذا قال قولاً وانتشر ولم ينكر؛ فإنه يكون إجماعاً سكوتياً أو كان قوله مما لا مجال للرأى فيه، كالذى روى عن علي - كرم الله وجهه - أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدة فإن هذا حجة بالاتفاق وإن كانوا قد اختلفوا في حمله على التوقيف. قال الفتوحى: «يكون قول الصحابي المحمول على التوقيف حجة على صحابي عندنا».

٦- لا يكون مذهباً للصحابي إذا كان يعضده دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لأن الحجة حينئذ فيما عضده من تلك الأدلة.

أما آراء العلماء في قول الصحابي العارى عن كل ما سبق، وكان في حادثة شرعية ليس فيها نص، ووصل إلينا بطريق صحيح، فهل يكون حجة أم لا؟. للعلماء في ذلك أقوال عدة نذكرها فيما يلي:

١- رأى يقول بأن قول الصحابي حجة مطلقاً. وهذا رأى الإمام مالك والشافعى، وظاهر الروايتين عن الإمام أحمد، وفي هذا يقول ابن القيم: «فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعد لها إل غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه»، ثم قال: «وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع من الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً».

٢- يقول أصحاب هذا الرأى: إن قول الصحابي ليس بحجة. وهذا القول منسوب لجمهور الأشاعرة والمعتزلة، ولأبى حسين الكرخى من الأحناف، ولأحمد فى إحدى روايته.

وإذا ظهر أن المنصوص هو قول من لا يجوز الخطأ عليه: فإما أن يكون الدليل على الحكم هو النص بالذات أو لا يكون كذلك [بل] بواسطة دلالة على الحكم أولاً، ثم (١) يستنبط علة ذلك الحكم من المنصوص عليه، ثم تعدى الحكم إلى غير المنصوص عليه، وهو المراد بـ «المستنبط»؛ فقد ظهر انحصار الدليل السمعي في المنصوص والمستنبط.

ثم نقول: الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية؛ لأن الأقوال وضعت للدلالة على المعاني، والأفعال ما وضعت للدلالة على المعاني؛ ولهذا: الفعل لا يدل وحده؛ بل بواسطة الدلالة القولية؛ وذلك لأن فعله ﷺ حجة على تفصيل فيه بواسطة القول الدال على وجوب التأسى به، وكذلك فعل الأمة حجة؛ لدلالة القول على كون الصادر من مجموع الأمة حجة [قولاً] (٢) كان أو فعلاً، والدلالة القولية إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي «الأوامر والنواهي»، وما يؤدي معنى أحدهما؛ كالتخير الدال على معنى أحدهما، وإما في عوارضها.

= ولم يكن هذا رأى الإمام أحمد في مذهبه، وإنما هو أحد أقواله؛ كما نقل ذلك عنه الأصوليون ولكننا إذا تتبعنا في العمل بقول الصحابي أصول الإمام أحمد - نجد أن العلماء قد نقلوا عنه ثلاثة أقوال. ولعل السبب في هذا تحرزه - رضى الله عنه - ورغبته الأكيدة في اتباع الأثر والأخذ بما ورد عنهم - رضوان الله تعالى عليهم.

٣- أنه حجة إذا كان يخالف القياس. وقد نسب هذا القول لأبى حنيفة، والدليل على ذلك: أنهم في ضمان عين البهيمة أخذوا بقضاء عمر - رضى الله عنه - وقالوا حجة لمخالفته القياس؛ ولأنهم في مسألة ابن الأرقم أخذوا بقول عائشة - رضى الله عنها - وتركوا القياس، وقالوا: إنه لما كان القياس مخالفاً لقولها تعين جهة السماع فيه.

٤ - يقول أصحاب هذا الرأى بأن الحجة هو قول الخلفاء الراشدين.

٥ - ذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن قول أبى بكر وعمر دون غيرهما يكون حجة.

ينظر: البحر المحيط للزرخشى ٥٣/٦، البرهان لإمام الحرمين ١٣٥٨/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٣٠/٤، التمهيد للأسنوى ٤٩٩، نهاية السؤل له ٤٠٣/٤، منهاج العقول للبدخشى ١٩٢/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٤٠، التحصيل من المحصول للأرموى ٣١٨/٢ حاشية البناني ٣٥٤/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٩٢/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١٩٤/٤، تخريج الأصول على الفروع للزنجاني ١٧٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٦/٢، المعتمد لأبى الحسين ٤٣٤/٢، إعلام الموقعين لابن القيم ٩٢/٤، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤٣.

(١) فى «ب»: لم.

(٢) سقط فى «أ».

اعلم: أن لكل شيء ماهية هو بها قائم، فلأمر ماهية، وللنهي ماهية، وهاتان الماهيتان من باب الماهيات القولية الدالة على الماهيات النفسانية، أعنى: معنى الأمر والنهي القائمين بالنفس عند من يقول بالمعنى القائم بالنفس، أو مجردين عن المعنى القائم بالنفس عند منكريه.

ثم نقول: ماهية الأمر والنهي تتقدم على عوارضها؛ ضرورة أن المعروض يتقدم على العارض.

وعارض ماهية الأمر والنهي: العموم والخصوص، والإجمال والبيان؛ لأن الأمر والنهي يكونان مرة عامين، وأخرى يكونان خاصين، وأخرى مجملين، وتارة مفصلين، والدليل على ذلك: وجود ماهية الأمر والنهي مع العموم والخصوص والإجمال والبيان، وعارض الشيء متأخر عن معروضه بالضرورة؛ فيلزم تأخر العموم والخصوص والإجمال والبيان عن ماهية الأمر جزماً، ثم العموم والخصوص عارضان للدلالة القولية التي هي الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص يعرض<sup>(١)</sup> لهما بسبب استغراق التعلق وعدم استغراقه، فإن كان مستغرقاً على التفسير الذي يأتي في حد العام فهو العام، وإلا فهو الخاص. وبه يعرف معنى العموم والخصوص كل واحد منهما: إن كان مدلولاً عليه دلالة غنية عن بيان آخر [٤٦/أ]، عرض لهما البيان، وإلا عرض لهما الإجمال؛ فقد صح الترتيب الذي ذكره المصنف؛ وهو ترتيب حسن.

لا يقال: قوله: «الفعل لا يدل إلا مع القول» وفيه نظر؛ وذلك لأن الفعل إذا لم يكن له دلالة إلا بالقول، فلا دلالة للفعل، والفعل كثيراً ما يستقل بالدلالة، فأما إذا رأينا مراراً أن النبي ﷺ اقتصر في مسح الرأس على مسح الناصية -: علمنا أن استيعاب الرأس بالمسح غير واجب<sup>(٢)</sup>، وإذا رأيناه مهما ترك التشهد الأول، جبر بالسجود قبل

(١) في «ب»: بعرض

(٢) قبل الحديث عن المسألة هيبن أن الفقهاء قاطبة اتفقوا على استحباب مسح جميع الرأس، وعلّة ذلك؛ كما صرح بذلك الإمام النووي: بأنه طريق إلى استيعاب الرأس ووصول الماء إلى جميع الشعر. وأصل الاختلاف في هذا الاشتراك الذي في الباء في كلام العرب، وذلك أنها مرة تكون زائدة مثل قوله تعالى: ﴿تَنبِتْ بِالذَّهْنِ﴾ على قراءة من قرأ: تنبت بضم التاء وكسر الباء من أنبت، ومرة تدل على التبويض؛ مثل قول القائل: أخذت بثوبه وبعضه، ولا معنى لإنكار هذا في كلام العرب، أعنى: كون الباء مبعضة، وهو قول الكوفيين من النحويين، فمن رآها زائدة أوجب مسح الرأس كله، ومعنى الزائدة ههنا كونها مؤكدة، ومن رآها مبعضة أوجب مسح بعضه.

= وإن سلمنا أن الباء الزائدة بقي ههنا أيضا احتمال آخر، وهو: هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها؟ وعلى ضوء هذا اختلف أهل العلم في القدر المفروض من المسح، فذهب مالك وأهل العترة، والمزني والجبائي، وإحدى الروایتين عن أحمد إلى أن مسح جميع الرأس فرض. وقال الشافعي - رضى الله عنه - والطبري صاحب التفسير كما نبه على ذلك ابن سيد الناس في شرح «جامع الترمذى»: يجب أن يمسح قدر ما ينطلق عليه اسم المسح وإن قل. وقال أبو حنيفة - رحمه الله -: يجب مسح ربع الرأس، وقال الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد: يجزئ مسح بعض الرأس، ويمسح المقدم وهو قول الإمام أحمد. والظاهرية تنوعت آراؤهم في هذا، فذهب بعضهم إلى وجوب الاستيعاب، وبعضهم قال باكتفاء البعض.

واستدل الإمام مالك بحديث عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رجلا قال لعبد الله بن زيد بن عاصم وهو حد عمرو بن يحيى: «هل تستطيع أن ترينى كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ قال عبد الله بن زيد: نعم؛ فدعا بوضوء، فأفرغ على يده اليمنى فغسل يده مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل يديه مرتين، مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدير، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه، ثم غسل رجليه» أخرجه البخارى: ١/٣٤٧ (١٩١)، (١٩٢)، (١٩٧)، (١٩٩)، ومسلم: ١/٢١٠ (٢٣٥/١٨). واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ والرأس حقيقة اسم لجميعه والبعض مجاز. ورد بأن الباء للتبويض، وأجيب بأنه لم يثبت كونها للتبويض، وقد أنكره سيويه في خمسة عشر موضعا من كتابه، ورد أيضا بأن الباء تدخل في الآلة، والمعلوم أن الآلة لا يراد استيعابها كمسحت رأسى بالمنديل، فلما دخلت الباء فى المسوح كان ذلك الحكم، أعنى: عدم الاستيعاب فى المسوح، أيضا قاله التفتازانى. قالوا: جعله حار الله مطلقا، وحكم على المطلق بأنه مجمل. وبينه النبى - ﷺ - بالاستيعاب، وبين الجمل الواجب واجب.

ورد بأن المطلق ليس بمجمل لصدقه على الكل والبعض، فيكون الواجب مطلق المسح؛ كلاً أو بعضا وأيا ما كان وقع به الامتثال ولو سلم أنه مجمل لم يتعين مسح الكل. لورود البيان بالبعض عند أبى داود من حديث أنس بلفظ: «إنه - ﷺ - أدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم رأسه، ولم ينقض العمامة»، وعند مسلم (٢٣٠/١) حديث (٢٧٤/٨١)، وأبى داود والترمذى من حديث المغيرة بلفظ: «إنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة»، قال ابن القيم فى زاد المعاد (١/١٩٣): «إنه لم يصح عنه - ﷺ - فى حديث واحد أنه اقتصر على مسح بعض رأسه ألبتة، ولكن كان إذا مسح بناصيته أكمل على العمامة.

قال: وأما حديث أنس فمقصود أنس أن النبى ﷺ لم ينقض عمامته حتى يستوعب مس الشعر كله، ولم ينف التكميل على العمامة، وقد أثبت حديث المغيرة، فسكوت أنس عنه لا يدل على نفيه»، وأيضا قال الحافظ: إن حديث أنس فى إسناده نظير وأجيب بأن النزاع فى الوجوب، وأحاديث التعميم - وإن كانت أصح وفيها زيادة - وهى مقبولة، لكن أين دليل الوجوب، =

التسليم، فإذا تذكر بعد التسليم، لا يسجد، ومتى ترك التشهد الواجب، أعاد ولم يجز بالسجود - : علمنا أن التشهد الأخير من أركان الصلاة دون التشهد الأول، وأن سجود السهو يشرع قبل التسليم لا بعده من غير احتياج إلى القول؛ وأمثال ذلك كثير. فقد أمكن دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال<sup>(١)</sup>؛ ولا شك: أن الاستدلال بالفعل على الحكم بمقدمات عقلية.

وعلى هذا: الاستدلال بفعل الله تعالى مع امتناع السهو والنسيان عليه بمقدمات عقلية على الأحكام - أولى، فإذا علمنا في بعض الأفعال أنه تعين طريقاً مقصوداً أو مطلوباً من مطلوبات الخالق في إيجاد الأشياء على مثال ما ذكرناه من الشكر - : حكمنا بوجود ذلك الفعل، ومتى عرفنا في فعل أنه يفضى إلى تفويته مقصود - : حكمنا بجرمته، ومتى رأيناه منتفعا به بالجملة - : حكمنا بإباحته إذا لم يكن فيه ضرر. والمقصود من هذا التقدير: أن الاعتراف بدلالة الفعل على الأحكام يوجب الاعتراف بأن الطرق العقلية لها مجال في الأحكام.

وأما قوله في الدلالة القولية: «بأن النظر في ذاتها هي الأوامر والنواهي» - فيه نظر، وذلك لأن القول لا يوجب أن يكون لذاته أمراً أو نهياً، بل كونه أمراً أو نهياً يعرض للقول، وكذا العموم أو الخصوص يعرض للقول، بل أصل الألفاظ التي [يؤلف] منها

= وليس إلا مجرد أفعال، ورد بأنها وقعت بيانا للمجمل فأفادت الوجوب. والإنصاف أن الآية ليست من قبيل المجمل، وإن زعم ذلك الزمخشري، وابن الحاجب في مختصره والزرخشى، والحقيقة لا تتوقف على مباشرة آلة الفعل بجميع أجزاء المفعول؛ كما لا تتوقف في قولك: ضربت عمرا على مباشرة الضرب لجميع أجزائه، فمسح رأسه، يوجد المعنى الحقيقي بوجود مجرد المسح للكل أو البعض، وليس النزاع في مسمى الرأس فيقال: وهو حقيقة في جميعه، بل النزاع في إيقاع المسح على الرأس، والمعنى الحقيقي للإيقاع يوجد بوجود المباشرة، ولو كانت المباشرة الحقيقية لا توجد إلا بمباشرة الحال لجميع المحل لقل وجود الحقائق في هذا الباب، بل يكاد يلحق بالعدم؛ فإنه يستلزم أنه نحو: ضربت زيدا وأبصرت عمرا من إجاز لعدم عموم الضرب، والرؤية، وقد زعمه ابن جنى منه، وأورده مستدلا به على كثرة إجاز، والحاصل أن الوقوع لا يتوقف وجود معناه الحقيقي على وجود المعنى الحقيقي لما وقع عليه الفعل، وهذا هو منشأ الاشتباه والاختلاف، فمن نظر إلى جانب ما وقع عليه الفعل جزم بإيجاز ومن نظر إلى جانب الوقوع جزم بالحقيقة، وبعد هذا فلا شك في أولوية استيعاب المسح لجميع الرأس، وصحة أحاديثه، ولكن دون الجزم بالوجوب مفاوز وعقبات.

القول أو الكلام هو الأسماء، وكونه أمراً أو نهياً عارض، فكيف يكون هو ذات القول، وعلى هذا، فلا فرق بين اعتبار الأمر والنهي واعتبار العموم والخصوص. وكذلك: ما ذكره في العموم والخصوص، والجمل والمبين عند أصحابنا؛ بل لقائل أن يقول: النظر في الجمل والمبين [نظر] <sup>(١)</sup> في نفس دلالة اللفظ: هل هي دلالة واحدة أو هناك دلالات متعددة؟

وأما النظر في العموم والخصوص، فهو نظر [في] <sup>(٢)</sup> مدلول اللفظ أنه كثير أم واحد، والدلالة أقدم من المدلول وألزم للفظ؛ فكان يجب تقديم الجمل والمبين على العموم والخصوص من هذا الوجه؛ لأننا نقول: معنى قولنا: «الفعل لا يدل إلا مع القول»: أن الألفاظ هي الموضوعة للدلالة على المعاني، وأما الأفعال فما هي موضوعة للدلالة على المعاني. وهذا هو المدعى. فأما أن [٤٦ ب] فعلا ما لا يدل على شيء، فلا ندعيه أصلاً؛ كيف والأفعال من باب القرائن، وهي إذا كثرت أفادت القطع.

وأما أنه لماذا اصطلاحوا على الألفاظ دون غيرها، فسنذكره بعد الفصل الذي نذكر فيه الحكمة المقتضية لاتحاد الألفاظ للدلالة على المعاني دون غيرها؛ وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وبما ذكرنا يتبين معاني كلام المصنف؛ حيث قال: «الفعل لا يدل إلا مع القول» واندفع ما أورده من فصل مسح الرأس والتشهد؛ فإنه لا يرد على المدعى؛ على ما حررناه.

على أننا نقول: الفعل المنقول <sup>(٣)</sup> عنه و إذا دل، إنما يدل بواسطة القول؛ وذلك لأنه و قال: «هذا وضوءى ووضوء الأنبياء من قبلى؛ لا يقبل الله صلاة امرئ إلا به» <sup>(٤)</sup>.

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: المذكور.

(٤) أخرجه أبو داود (٩٤/١) كتاب الطهارة: باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، الحديث (١٣٥)، والنسائي

(٨٨/١) كتاب الطهارة: باب الاعتدال في الوضوء، وابن ماجه (١٤٦/١): كتاب الطهارة:

باب ما جاء في القصد في الوضوء الحديث (٤٢٢)، وابن خزيمة (٨٩/١): كتاب الطهارة:

باب التغلظ في غسل أعضاء الوضوء أكثر من ثلاث، الحديث (١٧٤)، وابن الجارود في المنتقى

(ص: ٣٥ - ٣٦) باب صفة وضوء رسول الله و، الحديث (٧٥) من طرق عن عمرو بن



في ضبط أبواب أصول الفقه ..... ٣٩٣

وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(١)</sup>، وقال ﷺ: «خذوا عني مناسككم»<sup>(٢)</sup>؛  
فحيث يدل الفعل إنما<sup>(٣)</sup> يدل بواسطة الأقوال. هذا إذا كان فعلا.

وأما إذا كان تركا من التروك، وقد واطب على تركه -: فلأن أفضل الخلق لا  
يواطب على<sup>(٤)</sup> ترك الواجب، دل ذلك على عدم وجوبه عليه، فإذا لم يجب عليه لا  
يجب علينا؛ لقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»؛ على أن التروك خارجة عن  
المدعى؛ فلا يرد أصلا.

وأما قوله: «الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية» - ففاسد؛ لما بينا  
أن الأقوال هي الدالة على المعاني وضعا<sup>(٥)</sup> واصطلاحا.

ودلالة الأفعال بواسطة الأقوال على ما لخصناه، ولا حاجة إلى مقدمات عقلية. وبه  
تبين فساد ما بنى عليه من أنه: "إذا دلت مقدمات عقلية على كون الفعل دليلا، يلزم أن  
تدل مقدمات عقلية على ثبوت الأحكام، وتستفاد الأحكام من مدارك العقول.

(١) أخرجه أحمد (٥٣/٥)، والبخارى (١١٠/٢): كتاب الأذان: باب من قال ليؤذن في السفر  
مؤذن واحد، والحديث (٦٢٨)، ومسلم (٤٦٦/١): كتاب المساجد: باب من أحق بالإمامة،  
والحديث (٦٧٤ / ٢٩٣)، وأبو داود (٣٩٥/١ - ٣٩٦): كتاب الصلاة: باب من أحق بالإمامة،  
الحديث (٥٨٩)، والترمذي (٣٩٩/١): كتاب الصلاة: باب ما جاء في الأذان والسفر، الحديث  
(٢٠٥)، والنسائي (٨/٢ - ٩): كتاب الأذان: باب أذان المنفردين في السفر، وابن ماجه  
(٣١٣/١): كتاب إقامة الصلاة: باب من أحق بالإمامة، الحديث (٩٧٩)، والدارمي (٢٨٦/١)  
والبيهقي (٣٨٥/١).

(٢) أخرجه أحمد (٣١٨/٣)، ومسلم (٩٤٣/٢): كتاب الحج: باب استحباب رمي جمره العقبة يوم  
النحر، الحديث (١٢٩٧/٣١٠)، وأبو داود (٤٩٥/٢): كتاب المناسك: باب رمي الجمار،  
الحديث (١٩٨٠)، والنسائي (٢٧٠/٥): كتاب المناسك: باب الركوب إلى الجمار واستئلال  
الحرم، وابن ماجه (١٠٠٦/٢) كتاب المناسك: باب الوقوف بجمع حديث (٣٠٢٣)، والترمذي:  
(٢٣٤ / ٣): كتاب الحج: باب ما جاء في الإفاضة من عرفات (٨٨٦) مختصرا. وابن خزيمة  
(٢٧٧/٤ - ٢٧٨)، وأبو يعلى (١١١/٤)، رقم (٢١٤٧) وقال الترمذي: هذا حديث حسن  
صحيح. من حديث جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته؛ يعني يوم  
النحر، وهو يقول: «لتأخذوا مناسككم [فإنى] لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتي هذه». ولفظ  
النسائي: «يأبها الناس خذوا مناسككم».

(٣) في «ب»: إما.

(٤) في «أ»: في.

(٥) في «أ»: وصفا.

ثم نقول: إن أراد بقوله: «لا شك أن الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية»: أن العقل يدل على حكم شرعى ويهتدى إليه - فذلك ممنوع؛ وقد تبين فسادُه بفساد قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

وإن أراد<sup>(١)</sup> به: أن الفعل [يدل] <sup>(٢)</sup> على كون الفعل دليلاً شرعياً - فهو ممنوع؛ وعلى تقدير التسليم: لا يجديه نفعاً، ولا معتصم له بذلك فى إثبات الأحكام الشرعية بالطرق العقلية؛ على ما يختاره هو والمعتزلة؛ وهذا واضح عند التأمل؛ ولهذا صح عن بعض أصحابنا: كون الإجماع على دليل عقلى يعتد صحته، ولا يلزم من ذلك أن يكون قائلاً بالتحسين والتقيح العقليين.

وبما ذكرنا من شرح كلام المصنف اندفع قوله: «القول لا يوجب أن يكون لذاته أمراً أو نهياً، بل كونه أمراً ونهياً يعرض للقول، وكذا العموم والخصوص»:

وبيان اندفاعه: أن المصنف ما ادعى أن القول يجب أن يكون [٤٧/أ] أمراً أو نهياً، [بل قال: «الأمر والنهى لهما ماهيتان»]<sup>(٣)</sup> وأما كونه أمراً أو نهياً يعرض للقول، فلا يناقض كلام المصنف؛ وذلك لأنه جاز أن يكون الأمر والنهى من عوارض القول، ولهما ذاتان، بل سائر العوارض كذلك، وكونه عارضا للقول لا يلزم منه ألا يكون هو فى نفسه ذاتاً وماهية، وبه تبين فساد قوله: «وعلى هذا لا فرق بين اعتبار الأمر والنهى، واعتبار العموم والخصوص»؛ لأنه بناه على ذلك الأصل الفاسد.

فإذا اتضح ما ذكرناه اتضاحاً جيداً، اندفع جميع ما أورده ههنا؛ فليفهم ذلك.

لا يقال: «كيفية دلالتها، وهى الجمل والمبين» - وفيه نظر؛ وذلك لأن هذه الكيفيات داخلية فى قوله<sup>(٤)</sup>: «عوارضها بحسب متعلقاتها»؛ بدليل أنك لو قطعت النظر عن متعلقاتها، لما كان فى نفس اللفظ إجمال ولا بيان.

قوله: «الدليل المستنبط هو القياس» - فيه نظر؛ وذلك لأن الاستنباط من خصائص المعلل، والقياس فيه أركان وشروط، وهو عبارة عن ذلك المجموع.

قوله: «كيفية الاستدلال بها من باب التراجيح» - فيه نظر؛ فإن كيفية الاستدلال غير التراجيح؛ لأننا نقول: لا نسلم ذلك؛ وهذا لأن عموم التعلق وخصوصه غير كيفية التعلق.

(١) فى «ب»: أريد.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: قولك.

وأما قوله: «القياس فيه أركان وشروط، وهو عبارة عنه»:

قلنا: نعم؛ ويصدق عليه أنه الدليل المستنبط.

والسؤال الآخر: منازعة في التسمية، ولا معنى لها إلا في الاصطلاح، ولا مناقشة فيه.

واعلم: أننا قد بينا أن الأوامر والنواهي ذوات وماهيات، ولها عوارض، ثم إن تلك العوارض تنقسم إلى قسمين:

عارض يعرض لها بحسب المتعلق<sup>(١)</sup>. وعارض يعرض [بحسب كيفية التعلق]<sup>(٢)</sup>.

وبيان ذلك هو: أن لفظ الأمر لا بد له من التعلق، ويستدعي ذلك متعلقاً قطعاً، فإن كان المتعلق جميع ما تناوله اللفظ المستغرق بوضعه، عرض له العموم، وإلا عرض له الخصوص. ثم ذلك التعلق إن كان غيباً<sup>(٣)</sup> عن المبين؛ بل هو مفهوم من الأول -: عرض له البيان، ويقال له: «المبين»، وإلا عرض الإجمال، ويقال له: «المجمل». فقد اتضح أن ذات الأمر والنهي يتقدم على جميع عوارضه، وأن من جملة عوارضه: العموم والخصوص، وهو يتقدم على الإجمال، فلهذا قدم باب الأوامر والنواهي على باب الخصوص والعموم، وقدم باب العموم والخصوص على باب الإجمال والبيان؛ لأن العموم والخصوص نشأ من المتعلق<sup>(٤)</sup>، والإجمال والبيان كيفية<sup>(٥)</sup> ذلك التعلق، وكيفية التعلق متأخرة عن نفس التعلق؛ لكونه نسبة بينهما، وهو التعلق والمتعلق، والنسبة بين الشئيين متأخرة عنهما قطعاً؛ فلهذا تأخر باب الإجمال والبيان عن باب العموم والخصوص.

ثم بعد ذلك: باب الأفعال، وإنما تأخر عن الأقوال؛ لما بينا أنه لا دلالة للأفعال أصالة على ما لخصناه؛ بخلاف الأقوال؛ فلهذا تأخر باب الأفعال، وتقدم باب الأوامر والنواهي.

(١) في «ب»: التعلق.

(٢) في «أ»: بحسب المتعلق.

(٣) في «أ»: عسا.

(٤) في «أ»: التعلق.

(٥) في «ب»: كيفيته.

ثم هذه الدلائل ترد تارة لإثبات الحكم وتارة لرفعه، فلا بد من بيان النسخ؛ فهذا تقدمت [٤٧ب] تلك الدلائل، وتأخر النسخ، وقدم النسخ على الإجماع؛ لأن الإجماع لا [ينسخ، ولا] ينسخ به، على ما سيأتى بيانه<sup>(١)</sup> مفصلاً؛ وكذا القياس.

ثم هذه الدلائل يتمسك بها من لا يشاهد النبي ﷺ، ولا أهل الإجماع؛ فيحتاج إلى وصول هذه الأدلة إليه، وليس ذلك إلا بالنقل، ولا بد من البحث عن النقل المفيد للعلم والنقل المفيد للظن، وذلك «باب الإخبار»، وفيه تبين حقيقة التواتر وشرائطه وأحوال المخبرين، وكذلك تبين حقيقة الخبر الذى لا يفيد اليقين بل الظن؛ وهو خير الواحد.

فهذه جملة أبواب أصول الفقه بحسب الأدلة المنصوصة، والاستدلال بالمنصوص لا يتصور إلا بواسطة اللغات، فلماذا قدمنا «باب اللغات» على جميع الأبواب.

وأما الدليل المستنبط، فهو القياس، وأما أبواب كيفية الاستدلال بتلك الأدلة فهو [من]<sup>(٢)</sup> باب التراجيح، وأما كيفية حال المستفيد، فالذى ينزل به حكم الله، أى: ينزل به أمر يحتاج إلى معرفة حكم الله تعالى فيه: إما أن يكون عالماً، ولا بد له من الاجتهاد؛ ولأن معرفة حكم الله تعالى فى الوقائع، إما أن تكون بطريق العلم، أو بطريق التقليد، والتقليد حرام على المجتهد المتمكن من معرفة الحكم فى الواقعة بطريق العلم، فلا بد للمجتهد من تحصيل المعرفة بحكم الله تعالى بطريق الاجتهاد<sup>(٣)</sup>.

(١) فى «ب»: بيايه.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) الاجتهاد لغة: بذل الطاقة: فى تحصيل ذى كلفة؛ واصطلاحاً: بذل الطاقة من الفقيه فى تحصيل حكم شرعى ظنى، وينقسم من حيث الحكم إلى واجب علينا على المسئول إذا خاف فوت الحادثة؛ وفى حق نفسه إذا نزلت به، وكفاية لسوالم يخف وثم غيره، ومندوب قبلهما أى قبل وجوبه علينا وكفاية، ومع سؤال فقط، وإلى حرام وهو الاجتهاد فى مقابلة دليل قاطع من نص كتاب أو سنة أو إجماع ولهذا قالوا: إن ما فيه نصاً كرىماً لا يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيه، بخلاف النص شرعاً: لقوله تعالى: ﴿اتبع ما أوحى إليك من ربك﴾، وذلك لا يكون فى الأمور الاعتقادية: والطقوس الدينية فإنه يمنع الاجتهاد فيها لوجود النصوص المقيدة للقطع أما ما لا نص فيه فيجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيه؛ لأن له سلطة التشريع عن الله تعالى؛ باعتباره مبلغاً معصوماً، والاجتهاد وحى باطن؛ كما قال به الحنفية؛ ولأنه منصب شريف مُحَرَّمَةٌ وتناوله أمته ولأكثرية الثواب لأكثرية المشقة، ولقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار، وهو عام فى الرسول وغيره، فيتناول الأمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال، وإلا كان عاصياً، وهو مع عصمة النبوة محال وأنكر قوم ذلك، ومنعوه بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وهو =

=عام وبأنه لو جاز اجتهاده لجازت مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ في الاجتهاد، وبأنه لو أمر بالاجتهاد لم يؤخر جوابا وكثيرا ما أحرر. وأجيب عن الأول بتخصيصه بسبب النزول لنفى دعواهم افتراءه، ولو سلم عمومهم فالقول الناتج عن الاجتهاد ليس عن الدين بل عن الأمر به وأجيب عن الثاني بأن اجتهاده وحى باطن كما قال الحنفية، وليس كاجتهاد غيره، فقد خصه الله بقوة الإدراك التامة؛ وهو أقرب إلى ربه منا، وأجيب عن الثالث بأن التأخير يجوز أن يكون لاشتراط الانتظار أو لاستدعائه - أى الاجتهاد زمنا لغموضه.

والظاهر من كلام أهل العلم جواز الخطأ عليه ﷺ في اجتهاده لأنه لو لم يكن احتمال الخطأ في اجتهاده لكان مثل الوحى في عدم احتمال له وإذن فلا وجه للانتظار الذى اشترطه الحنفية، إلا أنه لا يقر عليه بخلاف غيره وقيل بامتناعه؛ لأنه أولى بالعصمة: عن الخطأ من الإجماع؛ لأن عصمته لنسبته إليه، وللزوم جواز الأمر باتباع الخطأ، وأجيب بأن اختصاصه حاصل برتبة النبوة، وأن رتبة العصمة للأمة لاتباعهم إياه لا يقتضى لزوم هذا الرتبة له فى اجتهاده كالإمام لا تلزم له رتبة القضاء، وأكثر أهل العلم على أنه ﷺ كان مأمورا بالاجتهاد ومطاعا فى الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية. وقيل كان له الاجتهاد فى الأمور الدينية والحروب دون الأحكام، وقيل فى الحروب فقط.

وأجيب أيضا بمنع جواز الأمر باتباع الخطأ، كيف واجتهدون ومن يقلدهم مأمورون باتباع ما أدى إليه الاجتهاد إجماعا وهو جائز الخطأ بل لقد وقع الخطأ فى اجتهاده ﷺ فعلا فى الحروب والأحكام الشرعية: والأمور الدينية: وهناك ما يثبت ذلك...

اجتهاده ﷺ فى الحروب. قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾، عاتبه الله على إذنه للمنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك ولا عتب فيما عن الوحى... فى الأمور الدينية: قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾ الآية، عاتبه الله على أخذه براءى أبى بكر فى أخذه الفداء من أسارى بدر وتركه رأى عمر فى التقتيل، وكانت المصلحة الإسلامية تقتضيه.

فى الأحكام الدينية: قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدرت لما سقت الهدى» وسوقه متعلق حكم المندوب، والندب حكم شرعى فيريد النبى ﷺ - ما ظهر عنده من المشقة: عليه، وعلى من تبعه فى سوقه الملزم دوام الإحرام إلى قضاء مناسك الحج لما سقته، بل كنت أحرمت العمرة ثم أحللت بعد أدائها كما هو دأب المتمتع، فثبت اجتهاده فى الأحكام أيضا.

واجتهاده للمصلحة العامة، قال ﷺ فى مكة: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها»، قال له العباس رضى الله عنه: إلا الإذخر يا رسول الله لبيوتنا وقبورنا فقال: «إلا الإذخر»، وهذا منه ﷺ استثناء باجتهاده أحابه للعباس للمصلحة العامة وأيضا لما نزل بيدر للحرب قال له الجباب بن المنذر: إن كان بوحي فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاد فليس هو الرأى، قال: بل باجتهاد ورحل. وأخيرا حسينا من قوله: ﷺ فى الحديث الشريف من طريق أم سلمة: زوجه رضى الله عنها، قال: جاء رجلان يختصمان فى مواريث قد درست ليس بينهما بيعة؛ فقال رسول =

= الله ﷺ: «إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم أحن بحجته من بعض، وإنما أفض بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها أسطاما في عنقه يوم القيامة فيكى الرجلان وقال كل واحد منهما: حتى لأخي، فقال رسول الله ﷺ: أما إذن فقوموا فاذهبا فاقتما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه»، حسينا من هذا أنه لم يكن معصوما في الأمور والأحوال التشريعية التي لم يرد فيها نص، وأما في التبليغ فكان معصوما بالنسبة له، أى أنه ﷺ كان مأمورا باتباع ما أوحى إليه فكان معصوما باعتباره مبلغا عن الله، وباعتباره مشرعا فيما لا نص فيه لم يكن معصوما، وثبت ذلك بما تقدم.

اجتهد كثير من الصحابة في عصره ﷺ، وثبت أن كان يرضى بذلك ويسر به ويرتاح إليه، فإنه ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء. قال: أفضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله قال: فبسنة رسول الله، قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله، قال: أجتهد رأى لا ألو، قال: فضرب رسول الله ﷺ بيده على صدرى وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله، وقد روى أن صحابيين خرجا فى سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فضليا، ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما، ولم يعد الآخر فصوبهما رسول الله ﷺ، وقال للذى لم يعد أصبت السنة، وأجزأتك صلاحك، وقال للذى أعاد: لك الأجر مرتين، وقد حكم على كرم الله وجهه باجتهاده فى أصحاب الزبية، حينما وجهه النبي ﷺ قاضيا إلى اليمن روى الإمام أحمد والبخاري وغيرهما أن قوما احتفروا بئرا باليمن فسقط فيها رجل فتعلق بأخر، والثاني بالثالث، والثالث بالرابع فسقطوا جميعا فارتفع أولياؤهم إلى على بن أبى طالب فقال: اجمعوا من حفر البئر من الناس، وقضى للأول بربع الدية؛ لأنه هلك فوقه ثلاثة، والثاني بثلثها لأنه هلك فوقه اثنان، والثالث بنصفها؛ لأنه هلك فوقه واحد، والرابع بالدية فأتوا رسول الله العام القابل، فقصوا عليه القصة: فقال: هو ما قضى بينكم. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا من اجتهاده ﷺ وأصحابه فى عهده، فقد يظن أن الاجتهاد مصدر ثالث للشرعية: فى عهده ﷺ، ولكننا نعلم أن اجتهاد النبي مرجعه الوحي؛ فإن كان صوابا أقر عليه، وإن كان غير ذلك نبه إلى وجه الخطأ فيه.

وأما اجتهادات الصحابة، فإنها ما كانت تحصل إلا فى الحالات التى يتعذر الرجوع فيها إلى الرسول واستفتاؤه فى الأمر، ومع ذلك فقد كان هؤلاء الصحابة يرجعون باجتهاداتهم إليه ﷺ فيقف بهم على حقيقته الحكم، ويصوبهم أو يخطئهم.

وعلى هذا لا يصح نظريا اعتبار الاجتهاد فى عصره ﷺ مصدرا مستقلا للشرعية إذ كان مرجعه إلى السنة، وإن كان النبي أقره كمصدر لها حيث يعوز الفقيه الكتاب والسنة ووضع أصوله الأولى؛ كما يدل على ذلك حديث معاذ.

ينظر نص كلام شيخنا أحمد سليمان فى التشريع الإسلامى، وينظر: البرهان لإمام الحرمين-

وفي هذا الباب: تبين شرائط الاجتهاد<sup>(١)</sup> وأحكام المجتهدين، وإن كان عامياً<sup>(٢)</sup>:

= ١٣١٦/٢، البحر المحيط للزرکشی ١٩٥/٦، سلاسل الذهب للزرکشی ص ٤٣٧، التمهيد للأسنوی ص ٥١٩، نهاية السؤل له ٤/ ٥٢٤، زوائد الأصول له ص ٤٢٨، منهاج العقول للبدخشی ٣/ ٢٦٠، غاية الوصول للشیخ زکریا الأنصاری ص ٢٢٥، التحصیل من المحصول للأرموی ٢/ ٢٨١، المنحول للغزالی ص ٤٥١، المستصفی له ٢/ ٣٥٠، حاشية البناني ٢/ ٣٧٩، الإبهاج لابن السبکی ٣/ ٢٤٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٤/ ٢٤٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٤٢٠، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ص ٦٠٧، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/ ٥٢٥، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٤/ ١٧٨، التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٣/ ٢٩١، ميزان الأصول للسمرقندی ٢/ ١٠٤٨، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ٢٨٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢/ ١١٧، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٢٥، الوجيز للكراماستي ص ٨٤، الموافقات للشاطبي ٤/ ٨٩، تقريب الوصول لابن جزى ص ١٥١، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٠، شرح مختصر المنار للکوراني ص ١٠٥، نشر البنود للشنقيطي ٢/ ٣٠٩، شرح الكوكب المنير للقتوحی ص ٦٠٦.

(١) قال شيخنا العلامة الخضر حسين في «رسائل الإصلاح» ٣/ ٢١ - ٢٧:

إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها. أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما؛ كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب: كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة؛ كالعلم بأصول الحديث، وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات، فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والجمل والمبين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والجاز، والحكم والمتشابه، والصريح والكنائية، والمعاني التي يدل عليها الكلام بنفسه، والمعاني التي يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستتبات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد: العلم باللغة والنحو، والمعاني والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفاً باللسان العربي، ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكاناً عالياً.

أما طرق الترجيح: فمنها ما يعرف بالنظر في علوم الشريعة كتقديم ما يتلى في الكتاب؛ الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة كتقديم ما يرويه البخاري على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة؛ كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم، ولاسيما آيات الأحكام التي قدرها الغزالي وابن العربي بمسماة آية، واقتصرنا في تقديرها على هذا العدد؛ لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان، -

= وهو أول من أفرد آيات الأحكام فى تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية، وقد نازعهم ابن دقيق العيد فى هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر فى هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ فى علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة فى القصص والأمثال.

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا فى تفسيرها خاصة؛ كما فعل منذر ابن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥، وأبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠، وأبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٤٦٨، وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩.

وأوردنا فى شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ، وقد اختلف أهل العلم فى القدر الذى فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربى فى كتاب المحصول: هى ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل أن الأصول التى يدور عليها العلم ينبغى أن تكون ألفاً ومائتين، ويذهب ابن القيم إلى أن الأصول التى تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث، وهى مفصلة فى نحو أربعة آلاف حديث.

والحق فى جانب من يقول: إنه لا يثق الاجتهاد إلا لمن كان عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأمهات الست، وما يلحق بها من الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون؛ إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكيم صراحة، ويأتى الاستنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الأستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنة تنص على حكمها. فى كتاب القضاء لأبى عبيد؛ أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فرما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنهنا النبى ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به؛ وكان عمر يفعل ذلك.

والحديث الذى يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينبى عن صحته، يسوغ للفقهاء متى عرف مذهب الراوى فى التعديل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسلم فى صحيحهما. وأما ما يروى فى الكتب التى لا تخلو من الضعيف، فلا بد له من النظر فى سند الحديث، والبحث عن سيرة من يجهل حاله حتى يكون على بينة من أمره.

وأخذنا فى شروط المجتهد أن يكون قائماً على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ فى فهم الكلام العربى مبلغ العرب الناشئين فى الجاهلية أو فى صدر الإسلام، قال أبو إسحاق الشاطبى: لا =



=غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها طبعاً غير متكلف.

وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر؛ فإنه يقتضى أن يسلك الفقيه في البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التى سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلاً يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوهر، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول، أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه، ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول، أو تعريف الطرفين يفيد الحصر. وتكليفه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لا بد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعى تعين عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم، إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد في أحكام الشريعة وإن ساع له التقليد في العلوم التى هى وسائل الاستنباط يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف فى رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها جرد نظره؛ لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة.

ومسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر فى الكتاب والسنة، ومنها ما يستمد من النظر فى علوم اللغة العربية، فيمكن من تضلع من موارد الشريعة ورسخ فى فهم لسان العرب أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهى مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده فى استقرارها ويرسل فكره فى اقتناصها، باحثاً عنها فى أبواب متفرقة وموارد متشعبة، وعلى أى حال كان طالب الاجتهاد فى الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب، إلا أن ينظر فى الأصول نظراً الباحث المستقل، بحيث لا يبنى فى الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلاً، ولا يقرر الحكم اعتماداً على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابي، متابعة لمن يقول بحجيتها فالاجتهاد فى الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد فى الأحكام، فلا يدخل فى قبيل المجتهد المطلق من يبنى فى تقرير الأحكام على أصول قررهما إمامه وتلقاها منه بتقليد.

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ فى أصول الفقه، ويبحث مسائله بنظر قائم =

=بنفسه، حتى لا يعتمد في الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البيئة وتقوم عليه الحجة.

ويظهر في بادئ الرأى أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التى استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة؛ ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدما عليها فى الوجود؛ فهو مستقل عنها، وجائز أن يتحقق بدونها، ولو قدرنا ناشئا درس علوم اللغة حتى أصبح فى ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربى الخالص، ثم أقبل على التفقه فى الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة - لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها؛ كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء.

والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم فى سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق فى بلوغها مجهودا كبيرا وزمنا طويلا. ثم إنه يأمن العثار والخطأ فى الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبى حامد الغزالي؛ إذ قال: «إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان».

وهذا يحمل ما ينقل عن السلف من حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم، قال هشام بن عبد الله الرازى: من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقير. وقال عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه. وقال سفيان بن عيينة: أجزأ الناس على الفتوى أقلهم علما باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبى عمرو: من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالما.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

ويذكر الأصوليون فى شرط الاجتهاد؛ أن يكون عارفا بمواقع الإجماع، وهذا فى الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط فى بلوغ رتبة الاجتهاد وإنما أخذوا هذا شرطا لصحته؛ لئلا يقرر الفقيه حكما يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هى فى نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالي فى هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التى وقع عليها الإجماع، فالواقعة التى علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التى يعرف من حالها أنها وليدة عصره، ولم يقع لها مثل فى العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتى فيها بما قام الدليل على رجحانه، وإن لم يكن ملما بالمسائل التى انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف، ولم يتق بأنها وليدة عصره بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد وفصل لها حكما مطابقا. وهل يعد فى شروط الاجتهاد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟ هذا ما يراه أبو إسحاق =

فوظيفته الاستفتاء، وهو «باب المفتى والمستفتى»، وقد عد المصنف الأبواب في «المحصل» على الترتيب الذى اختاره ترتيباً، ووجهه.

\* \* \*

### حُكْمُ تَعَلُّمِ أَصُولِ الْفِقْهِ

قَالَ الْمَصْنَفُ: وَلَنَخْتِمُ هَذَا الْفَصْلَ بِذِكْرِ بَحْثَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْعِلْمِ فَرَضٌ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْوَقَائِعِ النَّازِلَةِ بِالْمُكَلَّفِينَ - وَاجِبَةٌ، وَلَا طَرِيقَ إِلَى تَحْصِيلِهَا إِلَّا بِهَذَا الْعِلْمِ؛ وَمَا لَا يَتَأَدَّى الْوَاجِبُ الْمَطْلُوقُ إِلَّا بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ - فَهُوَ وَاجِبٌ.

=الإسرايىنى، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين، وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزناً.

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعد الظاهرى الذى تحققت فيه الشروط الآتفة فى قبيل أهل الاجتهاد، وينبنى على هذا أن يكون خلافهم معتدا به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأستاذ أبو منصور البغدادى؛ أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح: إنه الذى استقر عليه الأمر.

وسنسوق فى مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل أصول الشريعة الغراء. ليست العدالة شرطاً لتحقق وصف الاجتهاد فى نفسه، وإنما هى شرط فى قبول فتوى المجتهد؛ إذ الفتوى من قبيل الإخبار، والنفس لا تركز إلى خير الفاسق، ومن يعمل سوءاً يسهل عليه أن يقول زوراً، والتقوى هى التى تحمل المجتهد على التزوى فى تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر فى الواقعة، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكماً يطابقها، قال مالك بن أنس: ربما وردت على المسألة فتمنعنى من الطعام والشراب والنوم، فقبل له: يا أبا عبد الله، والله ما كلامك عند الناس إلا نقر فى حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. وقال: ربما وردت على المسألة فأفكر فيها ليلال. وكان إذا سئل عن المسألة يقول للسائل: انصرف حتى أنظر فيها فينصرف السائل ويعجل مالك يردد النظر فى المسألة، فقبل له فى ذلك، فقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم: وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع فى الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده فى تعرف حكمها ثم أفتى.

(٢) فى «ب»: عامنا: والصواب المذكور؛ لأن العامى الذى لا يعرف حكم الله تعالى هو الذى يسأل أهل العلم لمعرفة حكم الله تعالى.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبَةٌ؛ لِلإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْمُكَلَّفَ غَيْرُ مُخَيَّرٍ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فِي الْوَقَائِعِ النَّازِلَةِ؛ بَلْ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ، أَوْ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ - أَحْكَامٌ مُعَيَّنَةٌ عَلَى الْمُكَلَّفِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا بِهَذَا الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامِيًّا، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ عَامِيًّا: فَفَرَضَهُ السُّؤَالُ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]؛ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ انْتِهَاءِ السَّائِلِينَ إِلَى عَالِمٍ، وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوْ التَّسْلُسُ؛ وَعَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ: فَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَصِيرُ مَعْلُومًا.

وَإِنْ كَانَ عَالِمًا: فَالْعَالِمُ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَعْرِفَ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا بِطَرِيقٍ؛ لِانْتِعَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ بِمُجَرَّدِ التَّنْهَى غَيْرُ جَائِزٍ، وَلَا مَعْنَى لِأُصُولِ الْفِقْهِ إِلَّا تِلْكَ الطَّرِيقُ.

فَثَبَّتْ: أَنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى، إِلَّا بِأُصُولِ الْفِقْهِ.

وَأَمَّا بَيَانُ «أَنَّ مَا لَا يَتَأَدَّى الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ - كَانَ وَاجِبًا» - فَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ فِي «بَابِ الْأَمْرِ»؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الْبَحْثُ الثَّانِي: أَنَّهُ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ؛ لِأَنَّا سَنُقِيمُ الدَّلَالََةَ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ الْمُفْتَى وَالْمُسْتَفْتَى»؛ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ بِأَسْرِهِمْ طَلْبُ الْأَحْكَامِ بِالْدَّلَائِلِ الْمُفْصَلَةِ، بَلْ يَجُوزُ الْإِسْتِفْتَاءُ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْعِلْمِ لَيْسَ مِنْ فُرُوضِ الْأَعْيَانِ، بَلْ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى أن تحصيل هذا العلم فرض على الكفاية، ورتب المصنف الكلام فيه على بحثين:

الأول: أنه فرض.

والثاني: أنه ليس بفرض عين، بل هو فرض كفاية.

أما أنه فرض: فدليله مركب من مقدمات ثلاثة:

الأولى<sup>(١)</sup>: أن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة على ذلك المكلف.

الثانية: أنه لا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم.

الثالثة: أن ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب<sup>(٢)</sup>.

أما المقدمة الأولى: فالدليل عليها: انعقاد الإجماع على أن المكلف غير مخير في الواقعة النازلة بين النفي والإثبات، بل لله تعالى في كل واقعة وفي أكثر الوقائع أحكام معينة، ليس للمكلف العدول عنها.

وإنما قال المصنّف: «في كلها أو في أكثرها»؛ لاختلاف الأصوليين في أن المسائل الاجتهادية: هل لله تعالى فيها حكم معين.

وأما المقدمة الثانية، فالدليل عليها: أن المكلف: إما أن يكون عامياً أو لا، فإن كان عامياً، فوظيفته الاستفتاء، والمفتي إذا كان عامياً، فوظيفته السؤال والاستفتاء أيضاً.

فلا بد من انتهاء السائلين [٤٨/أ] إلى عالم بحكم الله تعالى، وإلا يلزم التسلسل إن كان أفراد<sup>(٣)</sup> المفتي والمستفتي العاميين غير متناهية، والدور إن كانت متناهية.

وإنما كان لا يصير حكم الله - تعالى - معلوماً؛ لعدم انتهائه إلى العالم به؛ لأننا نتكلم على هذه التقدير.

وأما إن كان عالماً: فالعالم لا يمكنه معرفة حكم الله - تعالى - إلا بطريق صحيح؛ لانعقاد الإجماع على أنه لا يجوز الحكم والإفتاء بمجرد التشهي، ولا بد من طريق، ولا معنى لأصول الفقه إلا تلك الطرق. فعلم أنه لا يمكن معرفة حكم الله - تعالى - إلا بعد العلم بأصول الفقه؛ فقد صحت المقدمة الثانية؛ ويمكن أن يقال: لو لم ينته إلى عالم، لا يصير حكم الله - تعالى معلوماً والملازمة بكنه ذاتها؛ فلا حاجة للدور والتسلسل. وأما المقدمة الثالثة: فسيأتى تقريرها.

(١) في «أ»: الأول

(٢) وقوله: «وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب» يجتزأ بقوله: «المطلق» عن الواجب الذي قيد في أصل التكليف به بوجود سبب، أو شرط، أو انتفاء مانع؛ فإن أسباب التكليف وشروطه وانتفاء موانعه لا تجب إجماعاً، فلا يجب تحصيل ملك النصاب لتجب الزكاة.  
ينظر: نفائس الأصول ٤٢٦/١.

(٣) في «ب»: من أفراد.

وإذا ثبتت المقدمات الثلاثة، لزم وجوب معرفة أصول الفقه؛ وهو المطلوب.

وأما البحث الثاني: فالدليل على أن معرفة «أصول الفقه» ليست من فروض الأعيان: [جواز<sup>(١)</sup>] الاستفتاء، وأنه لا يجب على كل واحد معرفة الأحكام الشرعية بالدلائل التفصيلية؛ فثبت أن تعلم أصول الفقه من فروض الكفاية؛ فوجب أن يكون في كل قطر من أقطار بلاد المسلمين إنسان عالم بهذا الفن.

فإن قيل: «هذا الدليل يتركب<sup>(٢)</sup> من أكثر من مقدمتين، والدليل لا يتركب من أكثر من مقدمتين إلا في القياس المركب؛ وهذا ليس منه»:

قلنا: هذه المقدمات يتركب منها دليل واحد مركب من مقدمتين.

وبيان ذلك: أن نقول: معرفة أصول الفقه شرط للواجب، وكل ما هو شرط للواجب فهو واجب، وينتج أن معرفة أصول الفقه واجبة، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، وهذا الدليل يدل على أن معرفة النحو واللغة والتصريف واجبة.

وبعضهم استدل به في إثبات وجوب تعلم «المنطق»؛ بناءً على قول من قال بوجوب معرفة الله تعالى بالأدلة القاطعة.

\* \* \*

(١) في الأصول: لجواز.

(٢) في «أ»: مركب.

## الكَلَامُ فِي اللُّغَاتِ

وَفِيهِ تِسْعَةُ أَبْوَابٍ:

### البَابُ الْأَوَّلُ

#### فِي الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ لِلُّغَاتِ

اعلم: أَنَّ البَحْثَ: إمَّا أَنْ يَقَعَ عَن مَاهِيَّةِ الكَلَامِ، أَوْ عَن كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهِ، وَلَمَّا كَانَتْ دَلَالَتُهُ وَضْعِيَّةً - فَالْبَحْثُ: إمَّا أَنْ يَقَعَ عَنِ الوَاضِعِ، [أَوْ عَنِ المَوْضُوعِ]، أَوْ عَنِ المَوْضُوعِ لَهُ، أَوْ عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي بِهِ يُعْرَفُ الوَضْعُ.

الشرح: اعلم: أَنَّ المصنف - رضی اللہ عنہ - جعل الكلام في اللغات (١) متقدمًا على سائر أبواب أصول الفقه، وقد بينا وجهه، ثم جعل الكلام في اللغات مرتبًا على تسعة أبواب:

الباب الأول: في الأحكام الكلية للغات.

الباب الثاني: في تقسيم الألفاظ.

الباب الثالث: في الأسماء المشتقة.

(١) البرهان إمام الحرمين ١/١٦٩، البحر المحيط للزركشي ٢/٥٠، الإحكام في أصول الحكم للآمدی ١/٧، سلاسل الذهب للزركشي ص ١٦٣، التمهيد للأسنوي ص ١٣٥، نهاية السؤل ٢/١١١، زوائد الأصول له ص ٢١١، منهاج العقول للبدخش ١/٢٢٠، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٤١، التحصيل من المحصول للأرموي ١/١٩٣، المنحول للغزالي ص ٧٠، المستصفي له ١/٣١٨، حاشية البناني ١/٢٦٩، الإبهاج لابن السبكي ١/١٩٤، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/٦٠، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٣٥٢، الإحكام من أصول الأحكام لابن حزم ١/٤٢، التحرير لابن الهمام ص ١٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٤٩، حاشية التفنازاني والشريف على مختصر المنتهى ١/١١٥، تقريب الوصول لابن جزى ص ٧١، نشر البنود للشنقيطي ١/١٠٤، فواتح الرحموت نظام الدين الأنصاري ١/١٧٧، وشرح الكوكب المنير للفتوحى ص ٢٨.

الباب الرابع: فى أحكام الترادف والتأكيد.

الباب الخامس: فى الاشتراك.

الباب السادس: فى الحقيقة والمجاز.

الباب السابع: فى التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ.

الباب الثامن: فى تفسير حروف [تشتد] الحاجة فى الفقه إلى معرفة معانيها.

الباب التاسع: فى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ورسوله ﷺ؛ وبه انختم الكلام

فى اللغات [٤٨/ب].

أما قوله: «الباب الأول: فى الأحكام الكلية للغات» - فقد احترز بقوله: «الكلية» عن الأحكام الجزئية للغات؛ مثل قولنا: «ضرب» موضوع لكذا، و«قام» موضوع لكذا؛ فإن ذلك وظيفة اللغوى، والأصولى إنما يبحث عن الأحكام الكلية.

أما قوله: «إن البحث عن اللغات: إما أن يقع عن ماهية الكلام، أو عن كيفية دلالاته» - فمقصوده من ذلك: حصر مباحث هذا الباب، ووجه الحصر هو: أن الأحكام الكلية للغات تنقسم إلى قسمين؛ وذلك لأن الحكم الكلى: إما أن يكون شيئاً من النظر فى ماهية الكلام من حيث هو كلام من غير اختصاصه بلغة قوم، أو من النظر فى عارضه الخارج عن ماهيته؛ وانحصار النظر فى هذين القسمين ضرورى.

النظر الأول: فى ماهية الكلام.

النظر الثانى: فى كيفية دلالاته، وهو النظر فى الخارج عن ماهية<sup>(١)</sup> العارض لها، ودلالاته وضعية.

فالبحث: إما أن يقع عن الواضع، وفيه خلاف سيأتى بيانه، أو عن الموضوع، وهو الألفاظ، أو عن الموضوع له، وهى المعانى، أو عن الطريق الذى به يعرف الوضع<sup>(٢)</sup>، وهو النقل<sup>(٣)</sup>: إما بطريق التواتر، أو بطريق الآحاد، وانحصار مباحث هذا النظر فى الواضع، [والموضوع]<sup>(٤)</sup> والموضوع له، والطريق الذى يعرف به<sup>(٥)</sup> الوضع: ظاهر؛

(١) فى «ب»: ماهيته.

(٢) فى «أ، ب»: الموضوع، والصواب ما أثبتناه من المحصول.

(٣) فى «أ، ب»: العقل. والصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»: بها، والصواب ما أثبتناه؛ كما فى المحصول.



وذلك لأن الدلالة وضعية، ووضع اللفظ بإزاء المعنى؛ يستدعى واضعاً [وموضوعاً] (١) وموضوعاً له بالضرورة، ثم معرفة الوضع لا بد منها، وليس ذلك إلا بالنقل، والنقل: إما تواتر أو آحاد، فقد ظهر وجه الحصر.

\* \* \*

### النَّظَرُ الْأَوَّلُ: فِي الْبَحْثِ عَنْ مَاهِيَةِ الْكَلَامِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: اعْلَمْ: أَنَّ لَفْظَةَ «الْكَلَامِ» عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ - مِنَّا - تُقَالُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى: «الْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ»، وَعَلَى «الْأَصْوَاتِ الْمُتَقَطَّعَةِ الْمَسْمُوعَةِ».

وَالْمَعْنَى الْأَوَّلُ: مِمَّا لَا حَاجَةَ فِي «أُصُولِ الْفِقْهِ» إِلَى الْبَحْثِ عَنْهُ.

إِنَّمَا الَّذِي تَتَكَلَّمُ فِيهِ الْقِسْمُ الثَّانِي: فَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ: الْكَلَامُ هُوَ: «الْمُنْتِظِمُ، مِنَ الْحُرُوفِ، الْمَسْمُوعَةِ، الْمَتَمَيِّزَةِ، الْمَتَوَاضِعِ عَلَيْهَا»، وَرُبَّمَا زِيدَ فِيهِ، فَقِيلَ: «إِذَا صَدَرَتْ عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ»:

الشرح: اعلم: أن لفظ «الكلام» مشترك بين المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بهذه الألفاظ، وبين المركب من الألفاظ المصطلح عليها (٢) الدالة على معانيها. هذا عند

(١) سقط في «أ».

(٢) الكلام عند اللغويين عبارة عن القول، وما كان مكتفياً بنفسه؛ كما ذكره في القاموس. يعني أن الكلام في اللغة يطلق على القول، أي: كل ما نطق به ولو مفرداً مهماً، وعلى ما كان مكتفياً بنفسه، أي يفيد الدلالة على المعنى المقصود؛ وذلك كالخطوط والإشارة، والعقد والنصب، وغير ذلك مما يفيد معنى، وليس بلفظ وإطلاقه على المعنى الأول حقيقة عند اللغويين، وعلى الثاني مجاز، فعلى هذا إذا نطقت بزبد كان كلاماً في اللغة حقيقة، وإن كتبتة فهو كلام مجازاً، ويطلق الكلام في اللغة أيضاً على الحديث الذي هو التكليم تقول: أعجبنى كلامك هذا أي: تكليمك إياها قال الشاعر:

قالوا: كلامك هنذا وهى مصغية يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

وعلى ما فى النفس من المعانى، قال الأخطل:

إن الكلام لفسى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهل إطلاقه على هذا حقيقة أو مجاز خلاف، واشترط بعضهم فى هذا صحة التعبير عنه باللفظ المفيد؛ كما إذا قام بنفسك معنى زيد عالم، أما إذا قام بنفسك معنى العلم أو معنى زيد وهو المعنى المعبر عنه عند المناطقة بالتصوير، فلا يسمى كلاماً على هذا الاشتراط، فترك معان أربعة، وإنما اقتصر الشارح على معنيين لأنهما أنسب بالمعنى الاصطلاحى؛ لأن المعنى الأول اعتبر فيه =

المُحَقِّقِينَ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ. وَالْأَشْعَرِيُّ يَقُولُ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَوَّلِ، مَجَازٌ فِي الثَّانِي.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إنما تمس الحاجة في «أصول الفقه» إلى البحث عن الأدلة الشرعية الدالة على الأحكام، والدال على الأحكام إنما هو الكلام المركب من الحروف دون المعنى القائم بالنفس؛ فإنه المدلول؛ فلا تمس الحاجة في أصول الفقه إلى البحث عن المعنى القائم بالنفس، بل يتسلمه من الأصول المتكلم، ثم المتكلم يقرر وجوده في علم

= كونه لفظاً، والمعنى الثاني كونه مفيداً.

وفي اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالنفس أى: أن لفظ كلام عند المتكلمين إذا أطلق ينصرف للصفة النفسية القديمة المنزهة عن الحروف والأصوات القائمة بذاته تعالى أما المعنى القائم بأنفسنا الحادث فلا يسمى كلاماً في اصطلاحهم بل هو اصطلاح لغوي نعم هم يستدلون به على ما هو اصطلاح لهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد ويطلق أيضاً عندهم على الألفاظ المقروءة المتلوة واختلف هل هو حقيقة فيهما فيكون مشتركاً أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني الذي حققه السعد الأول والكلام عند جمهور الأشعرية مشترك بين الحروف المسموعة والمعنى النفسى؛ لأنه قد استعمل فيهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، أما استعماله في العبارات؛ فلقوله تعالى ﴿ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [سورة المجادلة/٨] ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾ [سورة الملك: ١٣]، وقيل: حقيقة فى النفس مجاز فى اللسانى، وقيل: عكسه، والثلاثة محكية عن الأشعرى، حكاها ابن برهان عنه.

والكلام النفسى عند الأشعرى نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم، ويعنون بالنسبة بين المفردين تعلق أحدهما بالآخر، وإضافته إليه على جهة الإسناد الإفادى.

أى: بحيث إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها، ويؤدى معناها - كان ذلك اللفظ إسناداً إفادياً. ومعنى قيام هذه النسبة بالمتكلم: أن الشخص إذا قال لغیره: اسقنى ماء، فقبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقى وحقيقة الماء، والنسبة الطلبية بينهما، فهذا هو الكلام النفسى والمعنى القائم بالنفس، وصيغة قوله: اسقنى ماء عبارة ودليل عليه.

وقال القرافى: معنى الكلام النفسى أن كل عاقل يجد فى نفسه الأمر والنهى، والخير عن كون الواحد نصف الاثنين، وعن حدث العالم، وهو غير مختلف، ثم يعبر عنه بعبارات ولغات مختلفة، فالمختلف هو الكلام اللسانى، غير المختلف هو الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى، ويسمى ذلك العلم الخاص سمعاً؛ لأن إدراك الحواس إنما هو علوم خاصة أخص من مطلق [علم]، فكل إحساس علم، وليس كل علم إحساساً. فإذا وجد هذا العلم الخاص فى نفس موسى المتعلق بالكلام النفسى القائم بذات الله تعالى - سمى باسمه الموضوع له فى اللغة وهو السماع.

وقال الغزالى فى بعض عقائده: من أحال سماع موسى كلاماً ليس بصوت ولا حرف. فليحل يوم القيامة رؤية ذات ليست بجسم ولا عرض.

الكلام فى البرهان. وإذا علمت ذلك، فاعلم: أن الكلام اللسانى ينطلق تارةً على المؤلف من الحروف المسموعة من غير دلالةٍ على معنى، وهو المهمل<sup>(١)</sup>، [وتارةً على المؤلف من الحروف المسموعة مع الدلالة على معنى؛ وهو غير المهمل]؛ ولهذا يقال فى اللغة: هذا كلامٌ مهملٌ، وهذا كلامٌ غير مهملٍ، سواءً كان إطلاق الكلام على المهمل حقيقةً أو مجازاً.

والغرض ههنا: بيان الكلام الذى [٤٩/أ] ليس بمهمل، فذهب أكثر الأصوليين إلى أنَّ الكلمة الواحدة إذا كانت مركبةً من حرفين فصاعداً كلامٌ؛ ولهذا قالوا فى حده ما ذكره أبو الحسين البصرى<sup>(٢)</sup>؛ قال المصنف: قال أبو الحسين البصرى: الكلام هو: «المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها»، وربما زيد فيها: «إذا صدرت من قادر واحد».

قَالَ الْمُصَنَّفُ: أَمَّا قَوْلُنَا: الْمُنتَظِمُ: فَاعْلَمْ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَجْسَامِ؛ لِأَنَّ النَّظَامَ هُوَ التَّأْلِيفُ، وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا فِي الْأَجْسَامِ؛ وَلَكِنَّ الْأَصْوَاتَ الْمُتَوَالِيَةَ عَلَى السَّمْعِ شَبَّهَتْ بِهَا؛ فَأُطْلِقَ لَفْظُ «الْمُؤَلَّفِ» وَ «الْمُنْتَظِمِ» عَلَيْهِ؛ مَجَازًا.

وقولنا: «مِنَ الْحُرُوفِ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ الْحَرْفِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: أَقْلُ الْكَلَامِ حَرْفَانِ: إِمَّا ظَاهِرًا، وَإِمَّا فِي الْأَصْلِ؛ كَقَوْلِنَا: ق، ش، ع، فَإِنَّهُ كَانَ فِي الْأَصْلِ: قِي، وَ شِي، وَ عِي؛ وَلِهَذَا يُرْجَعُ فِي التَّنْبِيَةِ إِلَيْهِ، فَيُقَالُ: قِيًا، شِيًا، عِيًا، إِلَّا أَنَّهُ اسْقَطَ الْيَاءَ لِلتَّخْفِيفِ.

(١) قال ابن فارس: المهمل على ضربين: ضرب لا يجوز اتلاف حروفه فى كلام العرب ألبتة، وذلك كجيم تولف مع كاف، أو كاف تقدم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبهه لا يأتلف. والضرب الآخر: ما يجوز تألف حروفه؛ لكن العرب لم تقل عليه؛ وذلك كإرادة مُريد أن يقول: عضخ، فهذا يجوز تألفه وليس بالنافر ألا تراهم قد قالوا فى الأحرف الثلاثة: خضع، لكن العرب لم تقل عضخ؛ فهذان ضربان للمهمل.

وله ضرب ثالث وهو أن يريد مريد أن يتكلم بكلمة على حمسة أحرف ليس فيها من حروف الذلف أو الإطباق حرف، وأى هذه الثلاثة كان؛ فإنه لا يجوز أن يسمى كلاما. وأهل اللغة لم يذكروا المهمل فى أقسام الكلام، وإنما ذكروه فى الأبنية المهملة التى لم تقل عليها العرب.

وقال ابن جنى فى «الخصائص»: أما إهمال ما أهمل مما تختمله قسمة التركيب فى بعض الأصول المتصورة أو المستعملة فأكثره متروك للاستئصال، وبقية ملحقة به ومقفأة على إثره.

فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب حروفه؛ نحو سص، وحص. ووطت، وتط، وضح، وشص.

ينظر: المزهري (١/٢٤٠، ٢٤١).

(٢) ينظر المعتمد (١/١٠).

وَقَوْلُنَا: «الْمَسْمُوعَةَ»: اخْتِرَازٌ عَنِ حُرُوفِ الْكِتَابَةِ.

وَقَوْلُنَا: «الْمُتَمَيِّزَةَ»: اخْتِرَازٌ عَنِ أَصْوَاتِ كَثِيرٍ مِنَ الطُّيُورِ.

وَقَوْلُنَا: «الْمُتَوَاضِعَ عَلَيْهَا»: اخْتِرَازٌ عَنِ الْمُهِمَلَاتِ.

وَقَوْلُنَا: «إِذَا صَدَرَ [ت] عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ»: اخْتِرَازٌ عَمَّا إِذَا صَدَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ حُرُوفِ الْكَلِمَةِ عَنِ قَادِرٍ آخَرَ؛ نَحْوُ: أَنْ يَتَكَلَّمَ أَحَدُهُمْ بِالنُّونِ مِنْ «نَصَرَ»، وَالثَّانِي بِالصَّادِ، وَالثَّلَاثُ بِالرَّاءِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُسَمَّى كَلَامًا.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا الْحَدَّ يَقْتَضِي أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: كَوْنُ الْكَلِمَةِ الْمُفْرَدَةِ كَلَامًا، وَهُوَ قَوْلُ الْأُصُولِيِّينَ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُمْ جَمَعُوا عَلَى فَسَادِ ذَلِكَ، وَقَالُوا: إِنَّ لَفْظَ «الْكَلَامِ» مَخْصُوصٌ بِالْجُمْلَةِ الْمُفِيدَةِ، وَنَقَلُوا أَيْضًا فِيهِ نَصًا عَنْ سَبِيحِيهِ؛ وَقَوْلُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي الْمَبَاحِثِ اللُّغَوِيَةِ رَاجِحٌ عَلَى قَوْلِ غَيْرِهِمْ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَقْلُ الْكَلَامِ حَرْفَانِ: إِمَّا ظَاهِرًا، أَوْ فِي الْأَصْلِ» يُشْكَلُ بِلَامِ التَّمْلِيكِ، وَبَاءِ الْإِلْصَاقِ، وَقَاءِ التَّعْقِيبِ؛ فَإِنَّهَا أَنْوَاعُ الْحَرْفِ الَّذِي هُوَ قَسِيمُ الْإِسْمِ، وَكُلُّ حَرْفٍ كَلِمَةٌ، وَكُلُّ كَلِمَةٍ كَلَامٌ؛ مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْحَرْكَةُ فِي الْحَقِيقَةِ حَرْفٌ، فَإِذَا ضُمَّتِ الْحَرْكَةُ إِلَى الْحَرْفِ، كَانَ الْجُمُوعُ مُرَكَّبًا»:

قُلْتُ: هَذَا - عَلَى بُعْدِهِ - لَوْ قَبَلْنَاهُ، بَقِيَ الْإِشْكَالُ بِ «الْيَاءِ» مِنْ غَلَامِي، وَ «نُونِ التَّنْوِينِ»، وَ «لَامِ التَّعْرِيفِ»؛ فَإِنَّهَا حُرُوفٌ مُفْرَدَةٌ، خَالِيَةٌ عَنِ الْحَرَكَاتِ؛ وَهِيَ مُفِيدَةٌ؛ فَالْأَوْلَى أَنْ نُسَاعِدَ أَهْلَ النَّحْوِ؛ وَنَقُولَ: «كُلُّ مَنْطُوقٍ بِهِ دَلٌّ بِالْإِصْطِلَاحِ عَلَى مَعْنَى - فَهِيَ كَلِمَةٌ»؛ فَهَذَا يَتَنَاوَلُ الْحَرْفَ الْخَالِيَّ عَنِ الْحَرْكَةِ، وَالْحَرْفَ الْمُتَحَرِّكَ، وَالْمُرَكَّبَ مِنَ الْحُرُوفِ.

وَأَمَّا الْكَلَامُ، فَهُوَ: الْجُمْلَةُ الْمُفِيدَةُ، وَهِيَ: إِمَّا الْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ؛ كَقَوْلِنَا: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، أَوْ الْفِعْلِيَّةُ؛ كَقَوْلِنَا: «قَامَ زَيْدٌ»، وَإِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُمْلَتَيْنِ، وَهِيَ الشَّرْطِيَّةُ؛ كَقَوْلِكَ: «إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُودًا».

قَالَ ابْنُ جَنِّي: الْكَلَامُ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ كَلَامًا تَارَةً بِالنَّقْصَانِ، وَتَارَةً بِالزِّيَادَةِ: أَمَّا بِالنَّقْصَانِ: فَإِذَا قُلْتَ: «قَامَ زَيْدٌ»، ثُمَّ اسْقَطْتَ اسْمَ زَيْدٍ، وَاقْتَصَرْتَ عَلَى مُجَرَّدِ قَوْلِكَ: «قَامَ» - لَمْ يَبْقَ كَلَامًا.

وَأَمَّا بِالزِّيَادَةِ: فَإِنَّكَ إِذَا أَدَخَلْتَ عَلَيَّ تِلْكَ الْجُمْلَةَ صَبِيغَةَ الشَّرْطِ؛ حَتَّى صَارَتْ هَكَذَا. «إِنْ قَامَ زَيْدٌ» - فَإِنَّهُ لِأَجْلِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ؛ خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ كَلَامًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مُفِيدًا مَا لَمْ يُضَمَّ إِلَيْهِ غَيْرُهُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه ذكر أبو الحسين البصرى للكلام حدين؛ أحدهما: هذا الذى نقله<sup>(١)</sup> المصنف، والحد الثانى: سنذكره بعد شرحنا لهذا الحد.

أما قوله<sup>(٢)</sup>: «المنتظم» - فقد قال المصنف: النظام هو التأليف، ودليله: النقل عن أئمة اللغة، وهذا التأليف حقيقة فى الأجسام؛ ودليله - على رأى المتكلم - أن الموجود: إما واجب أو ممكن، والواجب لا تأليف فيه؛ لأن براهين الناظر دلت على وحدة واجب الوجود، وبرأته عن التركيب والتأليف، والممكن: إما جوهر، أو عرض، والأعراض لا تأليف فيها حقيقة، وليس عندهم جواهر روحانية، وإن كانت فهى بسائط؛ فلم يبق إلا الجسم.

[فياذن]: التأليف حقيقة فى الأجسام؛ إلا أن الحروف لما توالفت على السمع، وأونست فى الخيال - حصل لها تأليف شبيه بالتأليف [الذى]<sup>(٣)</sup> للأجسام، فأطلق اسم «التأليف» عليها مجازاً؛ لما بينهما من المشابهة. وأما قوله: «من الحروف» - فاحترز به عن الحرف الواحد<sup>(٤)</sup>؛ فإن أهل اللغة قالوا: «أقل الكلام حرفان إما ظاهراً أو فى الأصل».

(١) فى «ب»: ذكره.

(٢) فى «أ»: قوله هو.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) قوله: «وقولنا: من الحروف احترزنا به عن الحرف الواحد» لا يستقيم؛ لأن الحرف الواحد يصدق عليه أنه من الحروف، بل إنما يستقيم الاحتراز بقوله: المنتظم، فإن الانتظام فى الحرف الواحد محال أو يغير عبارته، ويقول: هو الحروف المنتظمة.

وأما إذا قال: المنتظم من الحروف حصل الاحتراز بالمنتظم لا بقوله من الحروف ثم استشهاده بقول العرب: «ق، ع، ش» يطل كلامه؛ فإن الحروف الأصلية لم ينطق بها، وما لم ينطق به كيف يوصف بأنه منتظم مع المسموع؟ بل ينبغى له على هذا التقدير أن يقول: المنتظم من الحروف إلى آخره. ينظر: النفاثس: (٤٣٦/١).

أما قولنا: «ظاهراً» فأمثلته كثيرة، وأما قولنا: «فى الأصل» - فهو احتراز عن «ق» و«ش» و«ع» وأمثالها؛ «فإن الأصل فيه «قى» و«شى» و«عى»؛ والدليل عليه: هو أنه عند التثنية يقال: «عياً»، والتثنية ترد الألفاظ إلى أصولها، ثم أسقطت الياء للتخفيف<sup>(١)</sup>.  
وقوله: «المسموعة» - احتراز<sup>(٢)</sup> عن حروف الكتابة؛ فإنها ليست بمسموعة قطعاً.  
وقوله: «التميزة» احتراز عن أصوات كثير<sup>(٣)</sup> من الطيور؛ فإنها قد تسمع حروفاً، ولكن غير متميزة.

قوله: «التواضع عليها»<sup>(٤)</sup> - احتراز عن المهملات؛ فإنه لم يصطلح عليها.

قوله: «إذا صدرت من قادر واحد» - احتراز عما إذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر؛ كما لو تلفظ واحد بالضاد من «ضرب»، وتلفظ آخر بالراء منه، وتلفظ آخر بالباء منه؛ فإن ذلك لا يسمى كلاماً. هذا هو أحد الحدين [الذين] ذكرهما أبو الحسين البصرى فى «المعتمد». ثم قال المصنف: واعلم: أن هذا الحد يقتضى أمرين:

(١) قوله: «سقطت الياء للتخفيف» عبارة فيها بعد عن اصطلاح النحاة؛ فإن ما حذفه مقصود للدلالة على الجزم والنصب أو لغيره، لا يقال فيه: تخفيف، إنما يقال: حذف للتخفيف إذا حذف الشيء لا لمقصد يخصه؛ كما حذف التنوين والنون من اسم الفاعل إذا أضيف لما فيه لام التعريف؛ نحو: زيد ضارب عمرو غداً، أو الزيدون ضاربو عمرو غداً. ينظر النفاثس (١/٤٣٧).

(٢) فى «ب»: إحراز.

(٣) فى «أ، ب»: كثيرة والصواب ما أثبتناه؛ من المحصول.

(٤) وقوله: وقولنا: «التواضع عليها» احترازاً من المهملات فى غاية الإشكال، لأن هذا القيد يخرج الكلام كله من حد الكلام؛ وذلك أن العرب وضعت «قاف» مثلاً للحرف الأول من قال، و«ألفاً» للثانى منه، و«لاماً» للثالث منه، وكذلك بقية حروف ألف، باء، تاء، ثاء، الثمانية والعشرون. قال صاحب «الكشاف»: ومن حكمة هذه المواضع أنهم جعلوا مسمى كل اسم فى أوله إلا الألف ما أمكن جعله فى أول اسمه؛ لأنه ساكن، والابتداء بالساكن متعذر، فعوضوه بما يشاكله وهو الهمزة، وقال: ليست مركبة من قاف وألف ولام، وإلا كأن قال: تسعة أحرف؛ فإن كل واحد منها ثلاثة أحرف، وإنما ركبت العرب «قال» من مسميات هذه الأحرف لا منها، فظهر حينئذ أن الكلام كله إنما هو مركب من مسميات الحروف، وتلك المسميات لم تضع العرب واحداً منها لشيء بل المجموع. قال: هو الموضوع. أما كل حرف منه فلا، فحينئذ الكلام إنما هو مركب من الحروف المهملة لا من الموضوع، وخروج جميع الكلام عن حد الكلام ويطلب الحد ضرورة لاشتراطه الوضع، وعدم الإهمال والواقع الإهمال. ينظر: النفاثس (١/٤٣٨) -

أحدهما: كون الكلمة المفردة كلاماً<sup>(١)</sup>؛ وذلك باطل باتفاق النحاة: أما أنه يقتضى ذلك: فلأن الحد المذكور للكلام صادق على الكلمة. وأما إجماع النحاة على أن الكلمة الواحدة ليست كلاماً: فظاهر. وأما قوله: «لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة [٤٩/ب]، ونقل ذلك عن سيبويه»<sup>(٢)</sup> فذلك واضح. وأما قوله: «قول أهل اللغة فى المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم»، قلنا: الأمر على ما قاله فى المباحث التصديقية، وأما فى المباحث التصورية، فلا مناقشة فى الاصطلاحات.

الثانى: أن قولهم: «أقل الكلام حرفان إما ظاهر، أو فى الأصل» - يبطل بلام التمليك<sup>(٣)</sup>، وباء الإلصاق<sup>(٤)</sup>، وفاء التعقيب<sup>(٥)</sup>؛ والدليل عليه: أنها أنواع الحروف، أما

(١) قوله: «واعلم أن هذا يقتضى أن تكون الكلمة المفردة كلاماً» ممنوع، بل بعض ما هو كلمة كلام، فإن من جملة الكلمات حروف المعانى البسيطة؛ نحو: كاف التشبيه، ولام التمليك، ونحوهما، غير مندرج فى حده؛ لأنه اشترط تعدد الحروف. ينظر: النفائس (١/٤٣٩).

(٢) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد فى إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» فى النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائى. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفى بها سنة ١٨٠ هـ. وكانت فى لسانه حسبة، وسيبويه بالفارسية رائحة التفاح. ينظر الأعلام ٨١/٥، ابن خلكان ٣٨٥/١، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥، وطبقات النحويين ٦٦ - ٧٤.

(٣) فى كل ما يقبل الملك؛ نحو قوله تعالى ﴿لله ما فى السموات وما فى الأرض﴾ ونقل عن بعض النحويين إنكار الملك؛ بدليل قولك: هذا أخ لعبد الله، وأما قولهم: هذا الغلام لزيد، وإنما عرف الملك بدليل آخر، قال بعض المتأخرين المحققين: «والظاهر أن أصل معانيها الاختصاص»، وهو المعنى الثانى: وهو فيما لا يقبل الملك، ولكنه يختص به المسند إليه دون غيره من غير استحقاق؛ نحو: الجنة للمؤمنين، والحصير للمسجد، والسرج للدابة، والقميص للعبد. ينظر: مصابيح المغانى (٣٧٠، ٣٧١).

(٤) حرف مختص بالاسم، ملازم لعمل الجر. وهى ضربان: زائدة، وغير زائدة. فأما غير الزائدة: فقد ذكر النحويون لها ثلاثة عشر معنى: الأول: الإلصاق: وهو أصل معانيها. ولم يذكر لها سيبويه غيره. قال: إنما هى للإلصاق والاختلاط. ثم قال: فما اتسع من هذا فى الكلام، فهذا أصله. قيل: وهو معنى لا يفارقها. والإلصاق ضربان: حقيقى؛ نحو: أمسكتُ الحبل بيدي. قال ابن جنى: أى: ألصقتها به. ومجازى، نحو: مررت بزيد. قال الزنجشبرى: المعنى: التصق مرورى بموضع يقرب منه. قلت: وذكر ابن مالك أن الباء فى نحو: مررت بزيد، بمعنى «على»؛ بدليل: ﴿وإنكم لتمررون عليهم﴾. وحكاها عن الأحفش. الثانى: التعدية: وباء التعدية هى القائمة مقام الهمزة، فى إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به. ينظر: الجنى الدانى (ص ٣٦، ٣٧).

(٥) وأورد السيرافى على قولهم: إن الفاء للتعقيب، قولك: دخلت البصرة فالكوفة؛ لأن أحد =

أولاً: باتفاق النحاة، وأما ثانياً: فلصدق حد الحرف عليها، فكل واحد منها حرف، والمراد بالحرف ههنا: اللفظ الذى هو قسيم الاسم، وكل حرف كلمة باتفاق النحاة، وكل كلمة كلام عند الأصوليين القائلين بحد الكلام على الوجه المذكور مع أنها غير مركبة. ثم اعتذر المصنف عن الإشكال الثانى بجواب بعيد؛ فقال: النقض بلام التمليك، وباء الإلصاق، وفاء التعقيب - مندفع؛ لأنها متحركة، والحركة على الحقيقة حرف؛ فإذا: الحرف مع الحركة مركب. أجاب المصنف عن هذا بأن قال: هذا بعيد، ومع ذلك فنحن نورد غيرها من النقوض، فذلك كالياء من غلامى، ونون التنوين، ولام التعريف<sup>(١)</sup>؛ فهى حروف مفردة خالية من الحركات، فلا يمكن أن يعتذر عنها بكونها متحركة، ولما تبين الخلل فى الحد الذى يرتضيه الأصولى، فالأولى مساعدة أئمة العربية فنقول: كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى، فهو كلمة.

وشرح هذا الحد: أن المنطوق به<sup>(٢)</sup> جنس للكلام والكلمة؛ ويتناول المهملات.

وقوله: «دل بالاصطلاح» - أخرج الألفاظ المهمة، والدالّ بالطبع؛ كقولهم: «أف، أو أخ»، وهو يتناول الحروف المتحركة - والخالية عن الحركات - والمركبة منهما. قال (المصنف): وأما الكلام<sup>(٣)</sup> - فهو: الجملة المفيدة معنى.

فقولنا: «الجملة» يخرج ما ليس بجملة؛ كالكلمة الواحدة المفيدة معنى. يحسن السكوت عليه. والجملة: إما إسمية، أو فعلية، أو مركبة من جملتين. أما الإسمية: كقولك: زيد عالم، والفعلية كقولك: قام زيد، والمركبة من جملتين هى الشرطية المتصلة، أو المنفصلة.

والشرطية<sup>(٤)</sup> هى ستة أقسام؛ لأنها إما أن تتركب من جملتين، أو شرطيتين متصلتين،

=الدخولين لم يَلِ الآخر. وأجاب بأنه بعد دخوله البصرة لم يشتغل بشيء، غير أسباب دخول الكوفة. وقال بعضهم: تعقيب كل شيء بحسبه، فإذا قلت: دخلت مصر فمكة، أفادت التعقيب على الوجه الذى يمكن. ينظر: الجنى الدانى (٦١، ٦٢).

(١) فى «أ، ب»: باء الإلصاق والصواب ما أثبتناه؛ كما فى فى المحصول.

(٢) والاصطلاح لغة: الاتفاق، واصطلاحاً: اتفاق طائفة على أمر مخصوص إذا أطلق انصرف إليه.

(٣) وهو لغة: يطلق على: الخط والإشارة المفيدتين، وما يفهم من حال الشيء، والتكليم الذى هو المصدر - وإطلاقه على هذه الأربعة مجاز -، وعلى ما فى النفس من المعانى التى يعبر عنها، وعلى اللفظ المركب مطلقاً. وهل هو حقيقة فيهما، أو فى الأول فقط، أو الثانى فقط؟ ثلاثة مذاهب للنحاة. ينظر: الحدود فى النحو (ص ٥٧).

(٤) المراد: الشرطية المنفصلة.



أو شرطيتين منفصلتين، أو حملى ومتصل، أو من حملى ومنفصل، أو من متصل ومنفصل، وهما يشتركان فى هذه الأقسام الستة، وتفرد الشرطية المتصلة بثلاثة أقسام أخرى؛ وذلك لأن المركبات الثلاث الأخيرة: إما أن يكون المقدم حملياً والمتصل تالياً، أو عكسه، وكذلك فى المركب من الحملى والمنفصل، والمركب من المتصل والمنفصل. فإذا أقسام الشرطية المتصلة تسعة، وأقسام الشرطية المنفصلة ستة؛ ضرورة أن المقدم يتميز عن التالى بالطبع فى المتصل دون المنفصل. وفيه تقسيم آخر، ومباحث [٥٠/أ] غامضة تتعلق بعلم المنطق لا تحتملها كتب أصول الفقه.

ثم نقل المصنّف عن ابن جنى<sup>(١)</sup> قاعدة<sup>(٢)</sup>؛ فقال: الكلام يخرج عن كونه كلاماً: تارة بالزيادة، وأخرى بالنقصان؛ مثال الزيادة: هو أنك إذا قلت: قام: زيد - كان كلاماً، فإذا زدت<sup>(٣)</sup> فيه حرف الشرط، وقلت: إن قام زيد - لم يكن كلاماً وأما بالنقصان: فكما إذا قلت: قام زيد، ثم نقصت منه: قام، أو زيد، واقتصرت على إحداهما - فإنه لا يكون كلاماً وقد خرج بالنقصان عن كونه كلاماً. لا يقال: السؤال الأول مدفوع، وبيانه من وجهين؛ أحدهما: لا نسلم اقتضاء هذا التحديد كون الكلمة كلاماً؛ غاية ما فى الباب: أن الكلمة المفردة قد تتألف من حروف، لكن ليس كل مؤلف منتظماً؛ فإن التأليف ينقسم إلى منتظم وغير منتظم، فالمنتظم من التأليف فى كل شىء هو المستحسن المفيد فائدة الواقع موقعه، وانتظام الحروف إنما يتصور إذا صار التأليف مفيداً ومفهوماً للمعنى، وحسن السكوت عليه؛ وعلى هذا: فلا فرق بين اصطلاح النحاة والأصوليين، ويعلم من هذا: أن شرحه للمنتظم الذى هو الجنس فى الخد غير سديد.

والوجه الثانى فى الدفع: أن لكل<sup>(٤)</sup> طائفة اصطلاحاً خاصاً، ولا مناقشة فيه أصلاً،

(١) عثمان بن جنى الموصلى، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل، وتوفى فى بغداد سنة ٣٩٢هـ عن نحوه ٦٥ عاماً. وكان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلى. من تصانيفه رسالة فى «من نسب لأمه من الشعراء»، وشرح ديوان المتنبى «والمهجع» فى اشتقاق أسماء رجال الحماسة، «والمحتسب» فى شواذ القراءات؛ «والخصائص» و«اللمع»، و«المذكر والمؤنث»، و«المقتضب من كلام العرب». ينظر الأعلام ٤/٢٠٤، وإرشاد الأريب ١٥/٥ - ٣٢، ابن خلكان ٣١٣/١.

(٢) ينظر: الخصائص (١٩/١).

(٣) فى «ب»: ازدت.

(٤) فى «ب»: هو أن كل.

وقد نبهنا عليه. نعم: لو بين إخلاء هذا الاصطلاح عن الفائدة في هذا الفن، أو أن هذا الاصطلاح يشوش البحث في ذلك - كان ذلك قدحاً في ذلك الاصطلاح وإشكالا قوياً عليه، وإذا لم يظهر، تبين اندفاع ما ذكره.

وأما سؤاله الثانى: فإنما يراد أن لو كانت<sup>(١)</sup> لام التعريف أو نون التنوين<sup>(٢)</sup> أو الياء من «غلامى» - كلاماً - فيقال: وجد الحد بدون المحدود؛ ولكن ذلك ليس بكلام عند أحد.

وقوله: «وكل حرف كلمة، وكل كلمة كلام» - مجرد دعوى<sup>(٣)</sup>، ولا دليل عليه، وكل واحد منهما ممنوع، ولم يقل بذلك أحد، ولا لزم القول بذلك من الحد، ومن وجه آخر أن يقول: ذكر «المنتظم» مكان الجنس، وقوله: «المتواضع عليها» مكان الفصل الأخير، ولا شك أن الضمير فى قوله: «المتواضع عليها» عائد إلى الحروف التى منها يكون الانتظام؛ فالمراد بـ«الانتظام» إن كان ما ذكره من المعنى، وهو أن يقع التأليف بينهما مفيداً يحسن السكوت عليه، فقد حصل الاستغناء عن قوله: «المتواضع عليها»؛ لأن الحروف التى ينتظم منها الكلام لا تتصور إلا متواضعا عليها، سواء أردنا بالحروف ما هو قسيم الاسم والفعل الذى هو أحد أنواع الكلمة، أو أردنا بها حروف الهجاء؛ فإن الحرف لكل واحد من المعنيين متواضع عليه، وكونه متواضعا عليه مستعملاً فى جملة اللغات، داخل فى مفهوم الحروف، فيقع قوله: «المتواضع عليها» تكراراً، بل الانتظام فى الحروف يعنى عن ذلك، وإن كان المراد بالانتظام [ب/٥٠] ليس ذلك، بل مطلق التأليف - فعند ذلك يرد الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأنه: إن أريد بالتواضع<sup>(٤)</sup>: وضع الحرف بإزاء معنى - فهذا لا يتناول إلا الحروف التى هى نوع من الكلمة، وعند ذلك: لا تكون الجملة الإسمية، أو الفعلية كلاماً؛ لأنه لم ينتظم من الحروف على هذا التفسير، وهو كلام بالاتفاق؛ بل هو معظم الكلام؛ بل ينحصر الكلام فى مثل قولنا: هل<sup>(٥)</sup> بل<sup>(٦)</sup>، قد<sup>(٧)</sup>؛ وهذا لا يعد من الكلام؛ فضلاً عن أن

(١) فى «أ، ب»: كان، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ، ب» باء الإلصاق والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: الدعوى.

(٤) فى «أ»: بالمتواضع.

(٥) حرف استفهام، تدخل على الأسماء والأفعال؛ لطلب التصديق المرجب، لا غير؛ نحو: هل قام زيد؟ وهل زيد قائم؟ فتساوى الهمزة فى ذلك والأصل فى «هل» أن تكون للاستفهام؛ كما ذكر. وقد ترد لمعان آخر: الأول: النفى، وقد تقدم. الثانى: أن تكون بمعنى «قد». ذكر هذا قوم=

=من النحويين، منهم ابن مالك؛ وقال به الكسائى، والفراء، وبعض المفسرين، فى قوله تعالى:  
﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾، واستدل بعضهم على ذلك، بقول الشاعر:  
سائلٌ فوارس يربوع بشدَّتْنا أهلُ رأونا بسفح القفِّ، ذى الأكْمِ؟  
فالمعنى: أقد رأونا. ويدل على ذلك دخول الهمزة عليها. وأنكر بعضهم مرادفة «هل» لـ«قد»،  
وقال: يحتمل أن يكون «أهل رأونا» من الجمع بين أداتين لمعنى واحد، على سبيل التوكيد؛  
كقوله:

ولا للمابهيم أبداً دواءً

بل الجمع بين الهمزة و «هل» أسهل؛ لاختلاف لفظهما، ولأن أحدهما نثائى. وقال بعضهم: إن  
أصل «هل» أن تكون بمعنى «قد» ولكنه لما كثر استعمالها فى الاستفهام استغنى بها عن الهمزة.  
وفى كلام سيبويه ما يوهم ذلك، وهو بعيد.

الثالث: أن تكون بمعنى «إن». ولذلك يتلقى بها القسم؛ كما يتلقى بـ«إن» وهو قول ضعيف.  
الرابع: أن تكون للتقرير والإثبات. ذكره بعضهم فى قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي  
حِجْرِ﴾ وفى قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ وذكر بعض النحويين أن «هل» لم تستعمل  
للتقرير، وأن ذلك ممّا انفردت به الهمزة.

الخامس: أن تكون للأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾. فهذا صورته صورة الاستفهام،  
ومعناه الأمر، أى: انتهوا. والله أعلم. ينظر: الجنى الدانى (ص ٣٤١، ٣٤٣ - ٣٤٦)

(٦) حرف إضراب. وله حالان: الأول: أن يقع بعده جملة.

والثانى: أن يقع بعده مفرد. فإن وقع بعده جملة كان إضراباً عمّا قبلها، إما على جهة الإبطال؛  
نحو: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ حِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾، وإما على جهة الترك للانتقال من غير إبطال؛ نحو:  
﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ﴾، فظهر بهذا أن قول ابن  
مالك فى «شرح الكافية»: «فإن كان الواقع بعدها جملة فهى للتنبيه على انتهاء غرض، واستئناف  
غيره، ولا يكون فى القرآن إلا على هذا الوجه» - ليس على إطلاقه. فإن قلت: هل هى قبل  
الجملة عاطفة أو لا؟ قلت: ظاهر كلام ابن مالك أنها عاطفة. وصرح به ولده فى «شرح  
الألفية»، وصاحب «رصف المبانى». وغيرهم يقول: إنها قبل الجملة حرف ابتداء، وليست  
بعاطفة. وإذا وقع بعد «بل» مفرد فهى حرف عطف، ومعناها الإضراب. ولكن حالها فيه مختلف:  
فإن كانت بعد نفى نحو: ما قام زيد بل عمرو، أو نهى؛ نحو: لا تضرب زيداً بل عمراً، فهى  
لتقرير حكم الأول، وجعل ضده لما بعدها. ففى المثال الأول: قررت نفى القيام لزيد، وأثبتته  
لعمره. وفى المثال الثانى: قررت النهى عن ضرب زيد، وأثبتت الأمر بضرب عمرو. ووافق المبرد  
على هذا الحكم، وأجاز مع ذلك أن تكون ناقلة حكم النفى والنهى لما بعدها، ووافق على ذلك  
أبو الحسن عبد الوارث. قال ابن مالك: وما حوزّه مخالف لاستعمال العرب. وإن كانت بعد=

ينحصر فيه الكلام. وإن لم يرد بالتواضع ذلك؛ بل أراد أعمّ من ذلك؛ وهو: ما يكون مستعملًا في الجملة منطوقًا به -؛ فحينئذ تندرج فيه الحروف المفردة المهجائية، وكل ما يتألف من هذه الحروف يجب أن يكون كلامًا؛ إذ المراد بالانتظام ليس إلا التأليف، وبالتواضع<sup>(١)</sup> ليس إلا مجرد الاستعمال، فمن أخذ حروفاً متعددة، وركبها تركيباً غريباً<sup>(٢)</sup> غير مصطلح عليه - وجب أن يكون كلاماً مثل: ص. ط. ق، وظاهر أنه ليس ذلك كلاماً.

أما قوله: «المسموعة»، فالمفهوم منه: أنها مسموعة بالفعل، وهذا ليس بشرط؛ فإن من خلا بنفسه في بيت وأنشد شعراً -؛ فالكلام صدر منه وإن لم يسمع ذلك أحد. وأيضاً يصح أن يقال: كلمت فلاناً، فلم يسمعه، إلا أن يريد بالمسموعة: كونها مسموعة بالقوة؛ لكن [كان]<sup>(٣)</sup> يجب أن يتعرض لذلك في الحد؛ إذ الحد يراد للإيضاح. وأيضاً: فقوله: «التميزة» تكرار محض لا فائدة فيه؛ وذلك لأنه يتناول المنتظم من

=إيجاب؛ نحو: قام زيد بل عمرو، أو أمر؛ نحو: اضرب زيدا بل عمراً - فهي لإزالة الحكم عما قبلها، حتى كأنه مسكوت عنه، وجعله لما بعدها. ينظر: الجنى الداني (٢٣٥ - ٢٣٧)

(٧) لفظ مشترك؛ يكون اسماً وحرفاً. فأما «قد» الإسمية فلها معنيان: الأول: أن تكون بمعنى «حَسَبَ». تقول: قَدْنِي، بمعنى: حَسَبِي. والياء المتصلة بها مجرورة بالإنشاء. ويجوز فيها إثبات نون الوقاية؛ وحذفها. والياء في الحالين في موضع جر. هذا مذهب سيويته، وأكثر البصريين.

الثاني: أن تكون اسم فعل، بمعنى «كفَى». ويلزمها نون الوقاية مع ياء المتكلم؛ كما تلزم مع سائر أسماء الأفعال. والياء المتصلة بها في موضع نصب. وهذا القسم نقله الكوفيون عن العرب. وقول الشاعر:

«قَدْنِي مَنْ نَصَرَ الْخَبِيثِينَ قَلْدِي»

يحتمل قوله: «قَدْنِي» وجهين: أحدهما أن يكون بمعنى: «حَسَبَ»، والياء في موضع جر. والثاني: أن يكون اسم فعل، والياء في موضع نصب. وقوله آخر البيت: «قَدِي» يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون بمعنى «حَسَبِي»، ولم يأت بنون الوقاية على أحد الوجهين. وثانيها: أن يكون اسم فعل، وحذف النون ضرورة. وثالثها: أن يكون اسم فعل، والياء للإطلاق، وليست ضميراً. وأما «قد» الحرفية فحرف مختص بالفعل، وتدخل على الماضي؛ بشرط أن يكون متصرفاً، وعلى المضارع، بشرط تجرده من حازم وناصب وحرف تنفيس. واختلفت عبارات النحويين في معنى «قد». فقيل: هي حرف توقع. وقيل: حرف تقريب. ينظر: الجنى الداني (ص ٢٥٣، ٢٥٤).

(١) في «أ»: بالتواضع.

(٢) في «أ»: عربياً.

(٣) سقط في «أ».

الحروف، فقد تضمن تعدد الحروف وتميز بعضها عن بعض؛ فإن المنتظم من الحرف<sup>(١)</sup> الواحد بالتكرار لا يقال فيه: إنه منتظم من الحروف، [وإذا جاء التعدد فقد تميز كل واحد منهما عن الآخر بالضرورة]<sup>(٢)</sup>، وإذا دخل التمييز<sup>(٣)</sup> فى ذلك القيد، كان ذكره بعد ذلك تكراراً.

وأما قوله: «محتز به عن أصوات كثير من الطيور» - فهذا<sup>(٤)</sup> أيضاً غير سديد؛ وهذا لأن صوت الإنسان لا يسمى<sup>(٥)</sup> حرفاً؛ فضلاً عن أصوات الطيور، بل الصوت قسيم الحرف؛ فإنه يمكنك أن تقول: المسموع: إما حرف، أو صوت، ولا<sup>(٦)</sup> يكون الصوت نفس الحرف، ولا بالعكس، وإن فرض طائر ينطق بحروف عدة من الحروف التى يستعملها، فقد انتقض هذا الحد بذلك، ولا يقع ذلك القيد مفيداً.

قلنا: المنتظم هو: المؤلف؛ نقلاً عن أئمة اللغة؛ ولهذا يقال: هذا سلك منتظم انتظاماً حسناً، وهذا سلك فاسد النظام، وهذا الأمر انتظم انتظاماً فاسداً؛ فليس الاستحسان أو الحسن داخلاً فى مفهوم الانتظام.

وأما الثانى، فصحيح؛ وقد نبهنا عليه فى شرح المتن.

وأما جوابه عن السؤال الثانى، ففاسد؛ لما قرناه من الدليل على المقدمات التى للسؤال. وبما ذكرنا: ظهر أن ما ذكره ليس [إلا] مجرد دعوى.

وأما المسموعة، فالمراد بها المسموعة بالفعل.

وقوله: «من خلا بنفسه وأنشد بيتاً، يقال: تكلم، وإن [٥١/أ] لم نسمعه»:

قلنا: قد سمعه المتكلم، وذلك يكفى فى صدق كونها مسموعة، أو نقول: هى بحالة لو كان هناك من يسمع لسمعه؛ فاندفع ما ذكره.

وأما النقض المورد على حد الكلام، فجوابه فيه اعتبار آخر دافع له؛ وذلك لأننا نقول: الكلام هو «المنتظم من الحروف أصالةً أو تقديرًا، المسموعة المتميزة الصادرة عن قادر واحد انتظاماً مصطلحاً عليه»؛ وبهذا القيد يندفع النقض المذكور.

(١) فى «أ، ب»: الحروف، والصواب ما أثبتناه؛ كما فى الحصول.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: التمييز.

(٤) فى «أ»: فهو.

(٥) فى «ب»: لاسيما.

(٦) فى «ب»: فلا.

وأما قوله: «قيد الحروف يغنى<sup>(١)</sup> عن التميز». قلنا: لا نسلم؛ وذلك لأنه إما ألا يدل عليه أصلاً ورأساً، وإن دل عليه فإنما يدل بالالتزام<sup>(٢)</sup>، دون المطابقة<sup>(٣)</sup>. ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود؛ على ما تقرر<sup>(٤)</sup> في «علم المنطق»؛ فإنهم قالوا: دلالة الالتزام مهجورة، والمراد به ما ذكرنا؛ فلا يقال في حد الإنسان: إنه حيوان ضاحك؛ وذلك لأن الضاحك يدل بالالتزام على الناطق، والقاعدة مقررة في موضعها اللائق بها.

أما قوله: «صوت الإنسان لا يسمى حرفاً؛ فضلاً عن أصوات الطيور»:

قلنا: ما ادعاه أحد ولا قاله المصنف، والذي وقع الاحتراز عنه هو الحروف التي ينطق بها بعض الطيور؛ فإنها لا تكون متميزة [تميز]<sup>(٥)</sup> الحروف التي ينطق بها الإنسان، وغايته: أنه أطلق الصوت على الحروف المسموعة من الطيور باصطلاحه، ولا مناقشة فيه.

وأما قوله: «إذا فرضتم أن بعض الطيور ينطق بذلك - لا يقع القيد مفيداً»: قد بينا وجه الفائدة فيه، وذلك لأنه لا يتميز تميزاً حاصلًا في جنس كلام الإنسان.

واعلم: أن الحد الذي ذكره المصنف لـ «الكلمة» - باطل بـ «الكلام»؛ فإنه صادق عليه؛ فإذاً: الكلام كلمة، وليس ذلك من [اصطلاح]<sup>(٦)</sup> أئمة العربية<sup>(٧)</sup>، وقد حاول تحديد ذلك على اصطلاحهم.

فالصواب: أن يقال في حد «الكلمة»: «كل منطوق به مفرد، دل بالاصطلاح على معنى، فهو كلمة»، وبقولنا: «مفرد» - انفصلت<sup>(٨)</sup> الكلمة عن الكلام.

وأما قوله: «الكلام هو الجملة المفيدة» - فيه نظر؛ وذلك لأن الجملة ليست أعلى من الكلام، فهو تعريف الشيء بالمثل أو بالأخفى.

(١) في «أ»: يعني.

(٢) دلالة الالتزام: سيأتي الكلام عليها في مباحث الألفاظ.

(٣) دلالة التضمن: سيأتي الكلام عليها.

(٤) في «ب»: قررناه.

(٥) في «أ»: ميز.

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «ب»: العرب.

(٨) في «أ»: اتصلت.

لا يقال: «حد الكلام يبطل قولنا: «الرجل العالم»؛ فهو جملة مفيدة وليس بكلام»: لأننا نقول: لا نسلم أن قولنا: الجملة المفيدة تصدق على قولنا: الرجل العالم. قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup>: «كل منطوق به دل بالوضع، فكلمة، والكلام هو الجملة المفيدة»؛ ويرد عليه ما ورد على ما ذكره الإمام.

والحد الثانى ذكره أبو الحسين البصرى أولاً، وقال: اعلم: أن الكلام هو: «ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة»<sup>(٢)</sup>؛ فقد دخل فى ذلك كل ما هو كلام؛ كالحرفين فصاعداً لأن الحرفين موصوفان بأنهما من الحروف، وبهذا الحد ينفصل الكلام عما ليس بكلام؛ لأنه ينفصل عما ليس بحرف<sup>(٣)</sup> وعن حروف الكتابة؛ لأنها غير مسموعة، و[عن] أصوات كثير من البهائم؛ لأنها [٥١/ب] ليست بحروف متميزة، ومن الحرف الواحد نحو الزاى من «زيد»؛ لأنه ليس يوجد فى الحرف الواحد انتظام.

ومن حد الكلام: «بأنه المفيد» - يلزمه أن تكون الإشارة (والعد) كلامين، ومن شرط فى كونه كلاماً: وقوع المواضع عليه - يلزمه ألا تكون الحروف المؤلفة كلاماً، إذا لم يقع عليها الاصطلاح، مع أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى المهمل والمستعمل، فوصفوا المهمل بأنه كلام، وإن لم يوضع لشيء، وليس يبعد أن يشرط فى كون الحروف كلاماً وقوع الاصطلاح عليه، وأن يوصف المهمل بأنه كلام على سبيل المجاز؛ لأن من سمعناه يصل بين حرفين؛ نحو: الباء مع الباء، والألف مع الألف - لا يوصف بأنه متكلم، فإن علم أنه مصطلح عليه، وصف بأنه متكلم.

فإذا ثبت ذلك قلنا: «الكلام: هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها فى المعانى»؛ وإذا حددنا «الكلام» بهذا، كان الكلام كله مستعملاً.

واعلم أن صاحب «المعتمد» لم يذكر بقية القيود التى ذكرها الإمام، ويرد عليه ما احترز به الإمام بقوله: «إذا صدرت من قادر واحد» ولا بد من [قيود]<sup>(٤)</sup> «اتحاد الزمان» كما شرحناه. قال إمام الحرمين: «اللغة: من لغا يلغو: إذا لهج بالكلام، وقيل: لغا يلغى، والكلام هو المفيد، والمفيد جملة معقودة<sup>(٥)</sup> من مبتدأ وخبر، أو<sup>(٦)</sup> فعل وفاعل، والكلم

(١) ينظر: الحاصل (٢٧٣/١).

(٢) ينظر: المعتمد (٩/١).

(٣) فى «ب»: بحروف متميزة.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»: مقصودة، والصواب: ما أثبتناه كما فى البرهان.

(٦) فى «أ، ب»: «و». والصواب: ما أثبتناه من البرهان.

جمع الكلمة؛ كالنبيق والنبيقة، [واللبن واللينة] <sup>(١)</sup>؛ تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد». هذا ما قاله في كتاب «البرهان» <sup>(٢)</sup>.

وقال في كتاب «الإرشاد»: <sup>(٣)</sup>: «اعلم: أن المعتزلة ومخالفى أهل الحق تحبطوا في حد «الكلم»، ونحن نومئى إلى جملة من ألفاظهم، ونستعقبها بالنقض، فمما ذكره قد؛ ماؤهم: أن الكلام: حروف منتظمة وأصوات مقطعة دالة على أغراض صحيحة؛ وهذا باطل؛ إذ الحد ما يحوى آحاد المحدود، والحرف الواحد قد يكون كلاماً [مفيداً] <sup>(٤)</sup> فإنك إذا أمرت من «وقى» و«وشى» قلت: «ق»، و«ش»؛ فهذا الكلام ليس بحروف ولا أصوات، فإن قيل: الحرف الواحد لا ينطق به، بل إن جرد الأمر من هذه الأدوات، ووصل <sup>(٥)</sup> بهاء الاستراحة، فقيل: قه، وشه، فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه» - فهذا لا ينجيهم <sup>(٦)</sup>، [عما أريد بهم؛ فإن «ق»] <sup>(٧)</sup> فى درج «الكلام» <sup>(٨)</sup>. ووصله - كلام، وهو حرف واحد. وإنما غرضنا <sup>(٩)</sup>: إيضاح ذلك، [ثم لا معنى] <sup>(١٠)</sup> للتقييد بالإفادة؛ فإن من لفظ بكلمات لا تفيد. يقال تكلم <sup>(١١)</sup>، ولم يفد.

ثم نقول: الحروف: نفس الأصوات؛ فلا معنى لتكريرها، فإذا حذفوا الحروف، قيل: الأصوات المتقطعة <sup>(١٢)</sup> لا تفيد [لأنفسها] <sup>(١٣)</sup> ما لم يصطلح على نصبها أدلة، فإذا ارتضيتم ذلك، [واكتفيتم به] <sup>(١٤)</sup> لزمكم على مساقه [تسمية نقرات] <sup>(١٥)</sup> على

(١) ما بين المعقوفتين من البرهان.

(٢) ينظر: البرهان (١٧٧/١ - ١٧٨).

(٣) فى الإرشاد: والمحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد، فإذا قالوا الكلام: أصوات مقطعة وحروف منتظمة، فتقديره الكلام أصوات وأصوات.

(٤) ما بين المعقوفتين من الإرشاد.

(٥) فى «أ»: ووصلت.

(٦) فى «أ، ب»: لا يعينهم والمثبت من الإرشاد.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: والله أعلم.

(٩) بياض فى «أ».

(١٠) بياض فى «أ».

(١١) فى «ب»: متكلم.

(١٢) فى «ب»: المقطعة.

(١٣) ما بين معقوفتين مثبت من الإرشاد.

(١٤) ما بين المعقوفتين مثبت من الإرشاد.

(١٥) بياض فى «ب».



[أوتار] (١) مصطلح عليها كلاما.

ثم قال (٢): وقال شيخنا - رضى الله عنه - : الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما. وفيه نظر، والأولى أن يقول (٣): الكلام [هو القول] (٤) القائم بالنفس الذى تدل عليه [٥٢/أ] العبارات، وما يصطلح (٥) عليه من الإشارات.

واعلم: أن ما ذكره فى «الإرشاد» مناقض لما ذكره فى «البرهان» فى مواضع، منها: تصريحه بأن الحرف الواحد كلام، وأن غير المفيد كلام.

وأما الحد الذى اختاره فهو الكلام النفسانى، وفيه نظر [أيضا]؛ لا يخفى على المتأمل. والحد المنقول عن شيخنا الأشعرى فيه دور ظاهر، والله أعلم.

وأنت خبير بما يرد على هذا بعد فهمك لما ورد على غيره.

قال الغزالى فى كتابه الموسوم بـ«المستشفى»: الكلام: اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما فى النفس، وعلى مدلولات العبارات وهى: المعانى التى فى النفس؛ قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فى أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ [الملك: ١٣]؛ فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركا.

وتمسك - أيضا - بالشعر المشهور: [من الكامل].

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِى الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا (٦)

(١) بياض فى «ب».

(٢) بياض فى «ب».

(٣) فى «أ، ب»: يقول، وما أثبتناه من الإرشاد.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: يصلح.

(٦) قبله:

لا يعجبك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا  
وهما للأخطى التقلبي، وليس هما فى ديوانه، والشاهد فى البيت: أن العرب تطلق لفظ الكلام على المعانى القائمة فى نفس المتكلم، قبل أن ينطق بها، وأما الألفاظ والعبارات التى ينطق بها المتكلم، فإنما هى دلائل على هذه المعانى النفسية؛ كما أن الكتابة دالة على العبارات والألفاظ الدالة على الكلام النفسى. ينظر: شرح المفصل ٢١/١ الشذور (٢٨)، وشرح الجمل للزجاجى ٨٧/١، وينظر: الدرر ٢٦٥/١.

وقد قال قوم: وضع في الأصل للعبارات، وهو مجاز في مدلولها، وقيل عكسه.

وكلام النفس ينقسم إلى: خير واستخبار، وأمر ونهى، وتنبيه، وهي معاني تخالف بجنسها العلوم والإرادات، وهي متعلقة بمتعلقاتها لذاتها؛ كما تعلق القدرة<sup>(١)</sup>،

(١) القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، فخرج عنه العلم بعدم تأثيره، وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الإرادة كالطبيعة. وقيل: القدرة ما هو مبدأ للأفعال المختلفة، والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر. فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين، والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل الأفلاك ذات شعور وإرادة قدرة على التفسير الأول دون التفسير الثاني، لأنها ليست مبدأ لأفعال مختلفة، بل الحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني، لأنها مبدأ الأفعال المختلفة؛ كالغذية والتنمية، وتوليد المثل، وليست بقدرة على التفسير الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة والقوة العنصرية ليست بقدرة على الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، ولا على الثاني؛ لأنها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة، بل فعلها على نهج واحد، والقدرة غير المزاج؛ لأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، فيكون من جنس الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات، وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد ولا إرادة لها. قال في شرح «المواقف»: العجز عرض موجود مصاد للقدرة باتفاق عن الأشعرة وجهور المعتزلة خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله؛ حيث ذهب إلى أنه، أي: العجز: عدم القدرة. وذكر الأصفهانى: أن القدرة هي القوة المنبثة في العضلة، والعضلة بالفتحات كل عصبه معها لحم غليظة، ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق، والمريد غير قادر على تحريك الأعضاء، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا يريد. قال الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه: إن القدرة الحادثة مع الفعل، أي: أنها توجد حال حدوث الفعل، وتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله، فضلا عن تعلقها به. وقال أيضا بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله؛ أنها أي: القدرة لا تتعلق بالضدين. والألزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة، بل قال: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا، سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا، ولا على سبيل البدل؛ لأنها تحدث مع المقدور، ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر؛ كذا في شرح المواقف. والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، أي: لمجموع الأمور التي يترتب عليها الأثر؛ ولهذا زعم الشيخ أن القدرة إنما هي مع الفعل ضرورة وجود الأثر عند وجود العلة التامة، ومنع تعلقها بالضدين الفعليين مطلقا. والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة كعضلية قالوا بوجودها قبل الفعل، وتعلقها بالأمور المتضادة، كذا في شرح المواقف، والقوة مبدأ الفعل مطلقا، سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وإرادة أو لا فيتناول الفلكية والعنصرية، والنباتية والحيوانية، وقد يقال: القوة لإمكان الشيء مجازا والإرادة قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه، والقائل بذلك كثير من المعتزلة. وقيل: ليست الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بالداعية. وأما الإرادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو =

[والإرادة] <sup>(١)</sup>، والعلم وزعم قوم: أنه يرجع إلى العلم والإرادات، وليس جنسا برأسه،

=الظن؛ كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه، والتعريف الثانى ما ذكره المصنف، واقتصر عليه، مع أنه لبعض المعتزلة؛ كما صرح به فى شرح المواقف والمقاصد. ينظر: نشر الطوالع (١٥٠ - ١٥٤).

(١) الإرادة عند الأشاعرة صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع. أقول: لم يذكر أن الكراهة عند الأشاعرة ماذا؛ لأن إرادة الشئ هى كراهة ضده بعينه عند الشيخ الأشعرى وكثير من أصحابه. وأما الميل الذى يقوله المعتزلة فنحن لا ننكره، لكن ذلك الميل بإرادة؛ كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة، وكما أن اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بإرادتين كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة، وإن كانت الإرادة واقعة بسببهما فى الغالب الأثرى؛ أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان فى الإفضاء إلى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع؛ فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقد فيه، ولا على ميل يتبعه، أى: يتبع اعتقاد النفع، بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة، هذا حاصل ما فى شرح المواقف. وصرح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الإرادة: أن الإرادة عند الأشاعرة مقارنة للفاعل، أى: ليس سابقة عليه، ويفهم منه أن الإرادة على تفسير المعتزلة سابقة على الفعل.

اعلم أن الإرادة والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى شوق النفس إلى الأمور المستلذة والنفرة التى هى دفع النفس الأمور المؤلمة وانقباضها عنها؛ لأن الإرادة توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة، وأن الشهوة توجد فى اللذات المحرمة بدون الإرادة عند الزاهد، وقد يجتمعان، فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة؛ إذ فى الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للإرادة، وفى اللذات المحرمة توجد الكراهة من الزهاد بدون النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان فى حرام منفور عنه. كل ذلك من شرح المواقف.

أقول: المفهوم من كلامهم أن الإرادة والكراهة اختياريان، والشهوة والنفرة اضطراريان. وذكر فى شرح المواقف أن الإرادة القديمة وهى إرادة الله توجب المراد اتفاقا من أهل الملة والفلاسفة إن تعلقت بفعل نفسه، وأما إذا تعلقت بفعل غيره، ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة، فإن الأمر لا يوجب وجود المأمورية كما فى العصاة. (تمت). ذكر فى شرح المواقف أن إرادة الشئ عين كراهة ضده عند الشيخ الأشعرى وكثير من أصحابه، ورد هذا بأن الإنسان قد يريد شيئا ولا يخطر ضده بباله فضلا عن كراهته، ثم الذين ذهبوا إلى التغاير بين إرادة شئ وكراهة ضده اتفقوا على أن إرادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده إذا لم يخطر الضد بالبال.

وأما عند حضور الضد بالبال فاختلّفوا فى أن إرادة الشئ هل تستلزم كراهة ضده المشعور به أم لا، فقال القاضى أبو بكر، والإمام الغزالي: إن إرادة الشئ مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المرید، والظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام؛ بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية إذا استوى نفعهما، أو يترجح أحدهما إذا كان فيه راجح. واعترض عليه شارح المواقف؛ بأن إرادة الضدين معا إنما تتأتى إذا فسرت =

وإثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولي<sup>(١)</sup>.

ثم قال: كلام الله سبحانه وتعالى واحد، ومع وحدته: متضمن لجميع معاني الكتب؛ كما أن علمه واحد، ومع وحدته<sup>(٢)</sup>: محيط بما لا يتناهى، وأما كلام النفس فى حقنا، فمتعدد؛ وكذلك علومنا.

واعلم: أن هذا القدر لا يستغنى عن فهمه فى «أصول الفقه»، وإن كان [هو]<sup>(٣)</sup> من «علم الكلام»<sup>(٤)</sup>، والعلوم إذا كانت متجاذبة، فلا بد من التنبية على القواعد التى يتفرع عليها الجزئى بالنسبة إلى أصله الكلى.

قال ابن الحاجب: «الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد»<sup>(٥)</sup>.

قوله: «لفظ» - يشمل الكلمة وغيرها؛ لأنه لما يتلفظ به؛ سواء وضع لمعنى أو لا.

قوله: «وضع لمعنى» - يخرج المهملات؛ لأنها لم توضع لمعنى.

وقوله: «مفرد» احتراز من مثل «قام زيد» وشبهه؛ فإنه لفظ وضع لمعنى، ولكنه مركب، وهو يشبه القيام إلى زيد، فلولا إخراجهم لدخل الكلام فى حد الكلمة، وهما حقيقتان مختلفتان. والكلام: «ما تضمن كلمتين بالإسناد»: ف«ما تضمن كلمتين» - يشمل الكلام وغيره؛ لأن قولك: «غلام زيد» كلمتان، وليس كلاما.

وقوله: «بالإسناد» - ليخرج ما ليس بكلام، ونعنى به «الإسناد»: «نسبة أحد الجزئين إلى الآخر لإفادة المخاطب».

=الإرادة باعتقاد النفع، وما يتبعه من الميل. وأما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفى الفعل مقارنة له، كما هو رأى الأشاعرة فلا؛ لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا. ينظر: نشر الطوالع (ص ١٥٤ - ١٥٧).

(١) فى «ب»: العلوم على الأصولى.

(٢) فى «أ»: حدته.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ورفع الشبه عنها، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما ما يقصد به نفس اعتقاده؛ كقولنا: الله عالم قادر سميع، وتسمى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دون علم الكلام لحفظها، والآخر ما يقصد به العمل؛ كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة، وتسمى هذه الأحكام عملية وفرعية، وأحكاما ظاهرية، وقد دون علم الفقه لها. ينظر: نشر الطوالع (ص ٤).

(٥) ينظر: الكافية فى النحو له (٢/١).

وما ذكره هذا الفاضل في حد الكلمة والكلام - لا غبار عليه؛ وهو أحسن ما قيل في هذا الباب، والله أعلم.

\* \* \*

### النَّظَرُ الثَّانِي: فِي الْبَحْثِ عَنِ الْوَاضِعِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: كَوْنُ اللَّفْظِ مُفِيداً لِلْمَعْنَى: إمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَاتِهِ، أَوْ بِالْوَضْعِ؛ سِوَاءَ كَانِ الْوَضْعُ: مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ مِنْ [٥٢/ب] النَّاسِ، أَوْ بَعْضُهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَعْضُهُ مِنَ النَّاسِ؛ فَهَذِهِ احْتِمَالَاتٌ أَرْبَعَةٌ:

الأوَّلُ: مَذْهَبُ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ الصَّيْمَرِيِّ.

وَالثَّانِي - وَهُوَ الْقَوْلُ بِالتَّوْقِيفِ - : مَذْهَبُ الْأَشْعَرِيِّ، وَابْنِ فُورَكَ.

وَالثَّلَاثُ - وَهُوَ الْقَوْلُ بِالاصْطِلَاحِ - : مَذْهَبُ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَتْبَاعِهِ.

وَالرَّابِعُ: هُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّ بَعْضَهُ تَوْقِيفِيٌّ، وَبَعْضُهُ اصْطِلَاحِيٌّ، وَفِيهِ قَوْلَانِ: مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: ابْتِدَاءُ اللَّغَاتِ يَقَعُ بِالِاصْطِلَاحِ، وَالبَّاقِي لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَحْصُلَ بِالتَّوْقِيفِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ الْأَمْرَ، وَقَالَ: الْقَدْرُ الضَّرُورِيُّ الَّذِي يَقَعُ بِهِ الْإِصْطِلَاحُ تَوْقِيفِيٌّ، وَالبَّاقِي اصْطِلَاحِيٌّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْأُسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ.

وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُحَقِّقِينَ، فَقَدْ اعْتَرَفُوا بِجَوَازِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، وَتَوَقَّفُوا عَنِ الْجَزْمِ. وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ قَوْلِ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ: أَنَّ دَلَالََةَ الْأَلْفَاظِ، لَوْ كَانَتْ ذَاتِيَّةً - لَمَا اخْتَلَفَتْ بِاخْتِلَافِ النَّوَاحِي وَالْأُمَمِ، وَلَا هَتَدَى كُلُّ إِنْسَانٍ إِلَى كُلِّ لُغَةٍ؛ وَبُطْلَانُ اللَّزْمِ يَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِ الْمَلْزُومِ.

وَاحْتِجَّ عَبَّادٌ بِأَنَّهُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْأَسْمَاءِ وَالْمَسْمِيَّاتِ مُنَاسَبَةٌ بِوَجْهِ مَا - لَكَانَ تَخْصِيصُ الْإِسْمِ الْمُعَيَّنِ بِالسَّمِيِّ الْمُعَيَّنِ - تَرْجِيحاً لِأَحَدِ طَرَفَيْ الْجَائِزِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرْجِحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ حَصَلَتْ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ، فَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أننا بينا وجه الحصر في الأنظار المذكورة، وقد تكلمنا ههنا على ما تضمنه النظر الأول، وشرحناه أتم شرح، فلتتكلم على ما تضمنه النظر الثاني في البحث عن الواضع؛ فنقول: دلالة الألفاظ على المعاني معناها: إفادتها لتلك المعاني

للسامع العالم بالوضع<sup>(١)</sup>، وتلك الإفادة: إما أن تكون لذاته، أى: لذات اللفظ، أو لا لذاته؛ بل بالوضع<sup>(٢)</sup>؛ وذلك أعم من أن يكون كله من الله؛ أو كله من البشر، أو البعض من الله، [و]<sup>(٣)</sup> البعض من البشر: فإن كان لذاته، فهو مذهب عباد بن سليمان<sup>(٤)</sup>؛ وإن كان لا لذاته بل بالوضع<sup>(٥)</sup>، فإما أن يكون وضع جميع الألفاظ لمعانيها من الله أو لا؛ فالأول هو التوقيف. وإن لم يكن جميعه من الله: فإما أن يكون وضع الجميع من البشر أو لا؛ الأول هو الاصطلاح. وأما إذا لم يكن وضع الجميع من الله، والتقدير: أنه ليس وضع الجميع من البشر - يلزم أن يكون وضع البعض من الله، والبعض الآخر من البشر؛ لأننا نتكلم على تقدير الوضع. فعلم انحصار المذاهب المنقولة فى المسألة فيما نقله المصنف، وأنه يستحيل أن يكون هناك مذهب آخر خارج عما ذكره المصنف.

(١) الوضع فى اللغة: جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفى الاصطلاح تخصيص شىء بشىء متى أطلق أو أحس الشىء الأول - فهم منه الشىء الثانى والمراد بالإطلاق استعمال اللفظ وإرادة المعنى. والإحساس استعمال اللفظ أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أولاً. التعريفات (وضع).

(٢) فى «ب»: الوضع.

(٣) فى الأصول: أو.

(٤) عباد بن سليمان الصيمرى: البصرى المعتزلى من أصحاب هشام الفوطى. يخالف المعتزلة فى أشياء اخترعها لنفسه. وكان أبو على الجبائى يصفه بالخذق فى الكلام، ويقول: لولا جنونه. وله كتاب «إنكار أن يخلق الناس أفعالهم» وكتاب «تبيين دلالة الأعراض» وكتاب «إثبات الجزء الذى لا يتجزأ» ينظر سير الأعلام ١٠/٥٥١ - ٥٥٢.

قال القرافى: قوله: «عباد بن سليمان الصيمرى» وقع فى النسخ: الصيمرى، والضميرى، فالأول: منسوب إلى «صيمر»: ضيعة فى آخر عراق العجم، وأول عراق العرب قريب من دينور، والصحيح فتح الميم. وقيل بضمها صيمرى.

والثانى: منسوب إلى «ضمرة» قبيلة من العرب، والذى وجدته فى التواريخ هو الأول بالصاد المهلة والميم لا بالصاد المعجمة.

قالوا: وكان عباد من المعتزلة حتى كان بعض الملوك يقصد الاجتماع به، وهو يمتنع، فوجده يوماً فى الطريق فقال له: سل منى حاجة، فقال له: ألا أراك بعدها. وقال بعض المؤرخين: سلمان بغير ياء، وأَنَّ سليمان خطأ.

وقال المرزبانى فى كتابه «تاريخ المتكلمين»: سلمان وغيره، نقله كذلك بغير ياء، ولم أره فى جميع ما رأيته من نسخ «المحصول»، وغيره من كتب الأصول إلا بالياء بائنتين من تحتها، قالوا: وكتبته أبو سهل. ينظر النفاثس ١/٤٥٧ - ٤٥٨.

(٥) فى «ب»: الوضع.

الأول: مذهب عباد بن سليمان.

الثانى - [وهو] القول بالتوقيف -: وهو مذهب الأشعرى وابن فورك (١).

الثالث - وهو القول بالاصطلاح - مذهب أبى هاشم وأتباعه.

والرابع - وهو القول بأن بعضه توقيفى، وبعضه اصطلاحى -: فيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللغات وضع، والباقى لا يمتنع أن يكون بالتوقيف، ومنهم من عكس الأمر فقال: القدر الضرورى الذى يقع به الاصطلاح توقيفى، والباقى اصطلاحى؛ وهو قول الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى.

وأما جمهور المحققين: فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام سوى مذهب عباد؛ فإنهم جزموا ببطلانه.

قال صاحب «الإحكام» (٢): «ذهب بعض المعتزلة: إلى أنه لو لم يكن بين الألفاظ والمعانى مناسبة طبيعية؛ وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى أولى من غيره». والدليل على فساد قول عباد بن سليمان: أن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف (٣) النواحي والأمم، ولعرف كل إنسان اللغات بأسرها، واللازم باطل، فالملزوم كذلك. أما الملازمة فظاهرة؛ وذلك لأن الأمور الذاتية يهتدى إليها العقل، ولا يتصور الاشتراك فى طريق معرفة الشيء مع [٥٣/أ] الاختلاف فى [العلم والجهل] (٤).

وأما بطلان اللازم: فلأن اللغة لا يهتدى إليها بالعقل؛ وكذلك سائر اللغات. فيتفتى للزوم، فلا تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، وهو المطلوب.

قال صاحب الإحكام (٥): «لا امتناع أصلا فى أن يضع الواضع لفظ الوجود بإزاء

(١) محمد بن الحسين بن فورك، أبو بكر الأصفهاني، المتكلم، الأصولى، الأديب، النحوى الواعظ، أخذ طريقة أبى الحسن الأشعرى عن أبى الحسين الباهلى وغيره، أحيا الله تعالى به أنواعا من العلوم، وبلغت مصنفاته الشيء الكثير، وجرت له مناظرات عظيمة. مات سنة ٤٠٦ هـ.  
ينظر: طبقات ابن قاضى شعبة ١/١٩٠، طبقات السبكي ٣/٥٢، تبين كذب المفترى ص ٢٣٢.  
الأعلام ٦/٣١٣، مرآة الجنان ٣/١٧، النجوم الزاهرة ٤/٢٤٠.

(٢) ينظر: الإحكام (١/٧٠).

(٣) فى «أ»: باختلاف تلك.

(٤) فى «ب»: الكلام والجملة.

(٥) ينظر: الإحكام (١/٧٠).

العدم، أو بالعكس؛ بل قد وقع؛ كلفظ القرء<sup>(١)</sup>، ونحوه، والاسم الواحد لا يكون بطبعه متلبساً للشيء وعدمه.

واحتج عباد: بأنه لو لم تكن بين الألفاظ والمعاني مناسبة بوجه مالكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح؛ وهو محال، وإن حصلت بينهما مناسبة، فذلك هو المطلوب.

أجاب المصنف عن هذا: بأن قال: إن قلنا: الواضع هو الله تعالى، فالتخصيص بالإرادة؛ كما قلنا في تخصيص العالم في كميته بقدر معين لا أزيد ولا أنقص، وكقولنا في أجزاء الزمان واختصاصها بابتداء معين ومقدر ينشأ من الابتداء.

وإن قلنا: الواضع هو العبد، فالتخصيص إنما كان بخطران ذلك المعنى في اللفظ بالبال دون غيره<sup>(٢)</sup>.

ولا يقال: الكلام في خطران ذلك اللفظ بالبال دون غيره؛ لأننا نقول: أفعال العباد مستندة إلى إرادة الله تعالى، والجواب: أن ذلك لإرادته القديمة.

ولا يقال: [أن]<sup>(٣)</sup> نسبة الإرادة القديمة إلى هذا اللفظ كنسبته إلى غيره، فلو اقتضت الإرادة تخصيص ذلك دون غيره، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح: لأننا نقول: هذا السؤال وارد على قاعدة الإرادة، وهو وارد على جميع أنواع التخصيصات، فما هو الجواب العام في أصل المسألة هو الجواب ههنا، ولا يلزم في «علم أصول الفقه» الانفصال عن الأسئلة الواردة في<sup>(٤)</sup> قواعد «علم الكلام»؛ بل نسلم القاعدة ههنا، ونبرهن عليها ثمة.

ولا يقال: «أحد الأمرين لازم، وهو: إما بطلان دليل المصنف، أو دليل عباد بن سليمان». قلنا: نعم؛ وهذا أمر ضروري في كل دليلين دالين على أمرين لا يجتمعان، وهذا ليس بإشكال؛ لأن المقصود من ذكر الدليل إبطال مذهب الخصم، وقد بطل مذهب عباد؛ لدليلنا الدال على فساد مذهبه؛ ولأن الجواب المذكور عن كلامه جواب تام.

لا يقال: إن عباد بن سليمان: إن أراد بقوله: «لو لم يكن بين الأسماء والمعاني مناسبة،

(١) في «ب»: القر.

(٢) في «أ»: غيرهما.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: على.



لكان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين ترجيحاً من غير مرجح» - مرجحاً ضرورياً -:  
يجب اشتراك العقلاء [فيه]؛ فقد بطل عليه ما أبطله صاحب الكتاب، ثم لا يصدق عليه  
قوله: «وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح»؛ إذ لا يلزم من نفس الترجيح الضرورى نفى  
مطلق الترجيح، وإن أراد مطلق الترجيح، صح قوله: «لزم الترجيح من غير مرجح»،  
وبطل كلام المصنف، وهو قوله: «دلالة الألفاظ لو كانت [٥٣/ب] ذاتية، لما اختلفت  
باختلاف النواحي والأمم»؛ لاحتمال أن يكون ذلك المرجح نظرياً، أو لا نظرياً ولا  
ضرورياً، كما يجزم بأن حجر المغناطيس [يجذب الحديد، وذلك لمرجح لا يعلم لا<sup>(١)</sup>  
بالضرورة ولا بالنظر]<sup>(٢)</sup>.

ثم نقول: هذا الكلام مختل جداً؛ وبيانه: أن كون المرجح ضرورياً، أو نظرياً، أو  
مطلقاً - لازم من المناسبة الذاتية التى يدعيها عباد، ووجهه ظاهر، وإذا ثبت ذلك قلنا:  
إما أن يدعى عباد أن بين الألفاظ والمعانى مناسبة معلومة بضرورة العقل، أو بنظر العقل،  
أو مجهولة بإطلاقها أو بخصوصها، وأما كان، فكلامه فاسد؛ وأما إذا ادعى مناسبة ذاتية  
ضرورية، فلا [تنفى]<sup>(٣)</sup> الملازمة، وأما إذا ادعى كونها مجهولة بإطلاقها، فيتناقض كلامه،  
وأما إذا ادعى كونها مجهولة بخصوصها، كخاصية المغناطيس -: [فمسلم؛ الاشتراك  
العقلاء]<sup>(٤)</sup> فى معرفة الاختصاص بأمرها مع الجهل بخصوص ذلك الأمر؛ وليس الأمر  
كذلك. فقد بطل مذهب عباد من جميع تفاسير المناسبة التى يدعيها.

وأما قوله: إن أراد عباد مطلق الترجيح، صح قوله: «لزم الترجيح من غير مرجح»،  
وبطل قول الإمام: «لو كانت دلالة الألفاظ ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي  
[والأمم]<sup>(٥)</sup>؛ لاحتمال أن يكون ذلك المرجح نظرياً، أو لا نظرياً ولا ضرورياً» - فقد  
تبين اختلاله.

والذى يزيده وضوحاً: أن كل معلوم ضرورى أو نظرى؛ فيستحيل أن يكون المعلوم  
لا ضرورياً ولا نظرياً، وأما المغناطيس، فالعقلاء يعلمون اختصاصه بما يوجب الجذب،  
وإن جهل خصوصه.

وقد اتضح مما ذكرناه: أن كلام الإمام صحيح لا إشكال عليه، وكلام عباد باطل،

(١) فى «أ»: إلا والصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض فى «ب».

(٣) بياض فى «ب».

(٤) فى «أ»: فلم يشترك العقل.

(٥) سقط فى «ب».

وبه تبين فساد قوله: «أنه إن أراد عباد مطلق الترجيح، صح قوله، وبطل كلام الإمام».

واعلم: أن هذا الكلام على ما نص المورد مختل اللفظ والمعنى، وإنما نحن تكلفنا له وجهًا مع فساده. فإن قيل: «إن كان ما نقله عباد بن سليمان: أن بين اللفظ والمعنى مناسبة تقتضى أن يكون ذلك اللفظ موضوعًا بإزاء ذلك، ودالًّا عليه مطلقًا، بالقياس إلى كل الأمم، وفي كل الأعصار - فذلك بين البطلان، ويصح الاحتجاج المذكور، ولكن لا تنحصر الاحتمالات في الأربعة المذكورة؛ لاحتمال أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة أخرى لا على هذا الوجه، بل تلك المناسبة تختلف باختلاف النواحي والأمم، فبين لفظ الحجر ومعناه مناسبة بالقياس إلى العرب دون الفرس، فالعربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر إلا هذا اللفظ، وإن كانت تلك المناسبة (١) تختلف، فالدليل فاسد».

قلنا: مذهب عباد أن دلالة الألفاظ على [٥٤/أ] معانيها ذاتية، والأمور الذاتية للأشياء لا تختلف باختلاف البقاع والأمم، وإذا كان كذلك، استقام الدليل، وصح الحصر.

وعبارة صاحب الإحكام (٢): «أنه ذهب بعض المعتزلة: إلى أنه لو لم يكن بين الألفاظ والمعاني مناسبة طبيعية (وإلا) لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى أولى من غيره، ومن العلوم: أن المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلاف البقاع والأمم؛ فمن ادعى أن مذهب عباد غير ما نقله المصنف على الوجه الذي لخصناه، فعليه النقل من المصنفين والكتب المعتبرة في هذا الفن، ولم يصح ذلك، ولم يقل خلاف ما نقله المصنف. ثم نقول: من تأمل وأنصف، اعترف بأنه ليس بين الألفاظ والمعاني مناسبة تقتضى دلالتها وضعًا على المعنى الخاص مطلقًا، سواء اعتبرنا ذلك على الإطلاق، أو بالقياس إلى أمة من الأمم؛ فإنه ليس من المستحيلات وضع لفظ الحجر بإزاء معنى آخر مثلاً؛ كالمفهوم من لفظ آخز؛ ويلزم من مساق كلامهم: أن يكون بين اللفظ المشترك العربي وبين معانيه مناسبات كثيرة، وخصوصًا إذا كان الوضع من قبيلة واحدة، وأن تكون للألفاظ المترادفة مناسبة لمعنى واحد، سواء كان الوضع من لغة واحدة أو من لغات مختلفة.

وأما قوله: «العربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر إلا اللفظ المركب من الحاء، والجيم، والراء» - فهو بين البطلان بالضرورة؛ فلو وضع الواحد لفظًا واحدًا بإزاء

(١) في «أ، ب»: مناسبة والصواب ما أثبتناه.

(٢) ينظر: الإحكام (٧٠/١).

معنى لا مناسبة بينه وبين ذلك [اللفظ]؛ باتفاق المخالف - أمكنه ذلك ويسع الوضع، ويتكلم به، وبه يبطل مذهب عباد، وقد نقل أن لفظ «القرء» مشترك بين الحيض والطهر، ويستحيل أن يكون بين لفظ القرء وبين كل واحد من الحيض والطهر مناسبة ذاتية على ما تلخص، ويمكن وضع اللفظ بإزاء الضدين<sup>(١)</sup>؛ ويستحيل أن يكون بينه وبين كل واحد من الضدين<sup>(٢)</sup> مناسبة ذاتية.

لا يقال: «لا يلزم من اختلاف النواحي والأمم أن يخرج اللفظ عن كونه دالاً فى نفسه؛ فإن الأدلة العقلية دلالتها ظاهرة مع أنها لا يهتدى إليها كل واحد».

لأننا نقول: الملازمة المذكورة الدالة على نفى الدلالة الذاتية للألفاظ بينة بذاتها، فلا يقبل المنع، ولا يتجه ما ذكره منعاً.

وإن أورد الدلالة العقلية نقضاً، فإن دلالتها ذاتية مع أنها لا يهتدى إليها كل واحد.

قلنا: ما ذكرتم مندفع؛ فإن الدلالة العقلية لا تختلف باختلاف البقاع والأمم، ويهتدى إليها كل من هو مستعد لها.

قال المصنف: وَالْجَوَابُ: إِنَّ كَانَ الْوَاضِعُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى - كَانَ تَخْصِصُ الْأَسْمِ الْمُعَيَّنِ بِالْمُسَمَّى الْمُعَيَّنِ، [بِالْإِرَادَةِ الْقَدِيمَةِ] [٥٤/ب]؛ كَتَخْصِصِ وَجُودِ الْعَالَمِ بِوَقْتِ مُقَدَّرٍ دُونَ مَا قَبْلَهُ أَوْ مَا بَعْدَهُ، وَإِنْ كَانَ النَّاسُ، فَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ خُطُورَ ذَلِكَ اللَّفْظِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِالْبَالِ دُونَ غَيْرِهِ؛ كَمَا قُلْنَا فِي تَخْصِصِ كُلِّ شَخْصٍ بِعَلَمٍ خَاصٍّ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن<sup>(٣)</sup> الجواب المذكور مبنى على قاعدة كلامية، وهى: أن الممكن المعين اختص بخصائصه دون غيره للإرادة القديمة الأزلية؛ على ما هو مقرر فى علم الكلام؛ فإن كان الواضع هو الله تعالى، فسبب التخصيص هو الإرادة القديمة، وإن كان هو العبد، فسببه هو خطر أن ذلك المعنى بالبال دون غيره، واعلم: أن الواضع إن كان هو العبد - وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى - عاد الجواب إلى

(١) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان فى موضع واحد يستحيل اجتماعهما؛ كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين؛ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ كالعدم والوجود والضدين

لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. ينظر التعريفات ص ١٥.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: إن.

الأول، والجواب العام هو الأول لا غير، وقد نبهنا عليه قبل، وإنما أعدناه؛ لأنه أورد عليه سؤال، فأعدناه؛ ليتوجه الجواب عن السؤال بعد بيان وروده.

لا يقال: «هذا الجواب ضعيف؛ وبيانه: أن تخصيص وجود العالم بوقت مقدر معين إنما كان لمصلحة وحكمة، وكيف يمكن أن [يكون] ذلك لا المرجح، فلو لم يكن المرجح، لزم أن يكون ذلك اتفاقاً؛ على ما قرره المصنف قبل، وما كان اتفاقاً لا يكون مستندا إلى الاختيار؛ فيجب أن يقال: إن أفعال الله اتفاقية، وذلك ليس بصحيح، بل هو محال، وليس للمصنف أن يجيب؛ فيقول: الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه؛ فيكون هو المرجح؛ لأنه أبطل هذه القاعدة في مسألة التحسين والتقييح العقليين، فالآن لا يمكن الرجوع إليه أو التعويل عليه»: لأننا نقول: ما ادَّعى<sup>(١)</sup> المصنف أن ذلك واقع من غير مرجح - أعنى تخصيص العالم بوقت معين - بل مراده من هذا الجواب: أن وضع الألفاظ بإزاء معانيها من جملة أفعال الله، إذا قلنا: الواضع هو الله تعالى، فالذى يخص كل ممكن بما اختص به اقتضى تخصيص اللفظ المعين بالمعنى؛ ضرورة: أنه من جملة الأفعال؛ فهذه الصورة تدرج تحت تلك القاعدة الكلية، وقد تبين في «علم الكلام» أن الصفة المقتضية لتخصيص الأشياء بما اختص بها هي الإرادة، فالموجب للتخصيص ههنا هو تلك الصفة، والإشكال على قاعدة الإرادة لا نسمعه ههنا؛ فقد تبين أن المصنف ما ادعى [أن] ذلك واقع من غير مرجح.

وأما قوله: «إنما كان ذلك لحكمة ومصلحة اقتضت ذلك»:

قلنا: المصلحة أو الحكمة المقتضية لوجوده مختصاً بقدر معين من الأوقات: إما أن كانت حاصلة في الأزل أو لا:

فإن كانت حاصلة، فما لأجله حدث العالم كان حاصلاً قبل ذلك الوقت؛ فيلزم حدوث العالم قبل أن حدث؛ وذلك محال.

وإن لم تكن المصلحة حاصلة قبل ذلك الوقت؛ وإنما حصلت في ذلك الوقت: فإما أن يكون حدوثها مع جواز حدوثها، أو مع وجوب حدوثها: فإن كان الأول: لزم اختصاص ذلك [٥٥/أ] الوقت بتلك المصلحة إلى مخصّص آخر؛ ويتسلسل إلى غير نهاية؛ وهو باطل. وإن كان مع وجوب حدوثها، لزم حدوث الحادث من غير سبب؛ وذلك محال.

وإن شئت قلت: تلك الحكمة والمصلحة: إن كانت قديمة، لزم قدم العالم؛ وهو محال، وإن كانت حادثة، تَخَصَّصت، فلا بد لها من مَخَصَّص؛ والتسلسل محال، فلا بد من الانتهاء إلى الإرادة القديمة، وذلك يدفع الإشكال.

فإن قيل: «نسبة الإرادة القديمة إلى جميع التخصصات نسبة واحدة، فلو اقتضت واحدة بعينها، لزم الترجيح من غير مرجح؛ وذلك محال»:

قلنا: الجواب عن هذا السؤال من وجهين:

أحدهما: أن هذا الإشكال على أصل قاعدة الإرادة، فلا نسمعه ههنا؛ لأن الكلام بعد تقرير تلك القاعدة أو تقرير تسليمها، وقد ذكرناه قبل.

وثانيهما: أن ذلك التخصيص لنسبة خاصة عارضة للإرادة القديمة، فلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهذه نكتة شريفة، بها يخرج الجواب عن شبه القائلين بقدم العالم، ولا يحتمل هذا الفن بسط هذا الكلام أكثر من ذلك.

لا يقال: «يحمل مذهب عباد على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية، وهذا المذهب على هذا الوجه لا يبطل بالدليل الذي ذكره المصنف»: لأننا نقول: هذا المذهب غير منقول عن عباد على هذا الوجه، فمن أراد تقرير كلامه لا بد له من نقل هذا المذهب عنه - أعنى: التصريح به في بعض الكتب - ولم ينقل ذلك، والمذاهب لا تنقل بالاحتمال، فلا بد من نقله من الكتب الموثوق بمصنفها. على أننا نقول: هذا الاحتمال مع عدم صحة نقله عن عباد باطل؛ والدليل عليه: هو أنه يمكننا أن نضع ألفاظا لمعان من غير مراعاة المناسبة الذاتية المذكورة قطعاً، وهذا معلوم بالبديهة، ولو كان ذلك شرطاً، لما أمكننا ذلك، فلفظ «الحجر» مثلاً موضوع بإزاء معناه المشهور، فلو كان ما ذكره في مراعاة المناسبة في الوضع صحيحاً، لكان بينه وبين معناه مناسبة ذاتية، ولو كان كذلك لما أمكن وضعه (١) بغير الذي ليس بمناسب له، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله -: «كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص وإن لم تكن بينهما مناسبة»؛ وهذا الكلام واضح؛ فإن وضع الأعلام لمعانيها ما روعيت المناسبة الذاتية المذكورة فيها، والاستقراء دالٌّ عليه، ومنع بعضهم عدم المناسبة بين الأعلام ومسمياتها، وهو متع مكابرة.

(١) في «ب»: وصفه.

قال المصنّف: وأما الذي يدلُّ على إمكان الأقسام الثلاثة، فهو: أنّ الله تعالى قادرٌ على أن يخلق فيهم علماً ضرورياً بالألفاظ والمعاني، وبأنّ واضعاً وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني.

وعلى هذا التقدير: تكون اللغات توقيفية.

وأيضاً: فيصح من الواحد منهم أن يضع لفظاً معني، ثمّ إنه يُعرف الغير ذلك الوضع بالإيماء والإشارة، ويساعده الآخر عليه؛ ولهذا قيل: لو جمع جمع من الأطفال في دار؛ بحيث لا يسمعون شيئاً من اللغات، فإذا بلغوا الكبر، لأبد أن يحدثوا فيما بينهم لغة يُخاطب بها بعضهم بعضاً؛ وبهذا الطريق يتعلّم الطفل اللغة من أبيه، ويُعرف الأخرس غيره ما في ضميره.

فتبت إمكان كونها اصطلاحية.

وإذا ثبت جواز القسمين، ثبت جواز القسم الثالث، وهو أن يكون البعض توقيفياً والبعض اصطلاحياً.

ولمّا كنا لا نجزم بأحد هذه الثلاثة، فذلك يكفي في الطعن في طرق القاطعين.

الشرح: [٥٥/ب] اعلم: أن هذا الكلام واضح في نفسه؛ غير أنا نزيده إيضاحاً؛ فنقول: المدعى أن كون الألفاظ توقيفية<sup>(١)</sup> أمر ممكن إمكاناً عقلياً، [وكذلك: كونها

(١) قال أبو الفتح بن برهان: في كتاب الوصول إلى الأصول: اختلف العلماء في اللغة: هل تثبت توقيفاً أو اصطلاحاً؟ فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً، وذهبت طائفة إلى أنها تثبت توقيفاً. وزعم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع يثبت توقيفاً، وما عدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد من الطرفين. وقال القاضي أبو بكر: يجوز أن يثبت توقيفاً، ويجوز أن يثبت اصطلاحاً، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً وبعضه اصطلاحاً، والكل ممكن. وقال إمام الحرمين في البرهان: اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات؛ فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى؛ وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطوا؛ وذهب الأستاذ أبو إسحاق في طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف. والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله؛ فأما تجويز التوقيف فلا حاجة إلى تكلف دليل فيه؛ ومعناه أن يثبت الله تعالى في الصدور علوماً بديهية بصيغ مخصوصة بمعاني؛ فتبين العقلاء الصيغ ومعانيها؛ ومعنى التوقيف فيها أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإزادة والاختيار؛ وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله =

اصطلاحية أمرٌ ممكنٌ إمكانًا عقليًا؛ وكذلك: كون بعضها توقيفيا والبعض اصطلاحيا من الأمور الممكنة عقلاً، ولا حزم بوقوع أحد الأقسام الثلاثة، ويلزم من هذا صحة القول بالتوقف<sup>(١)</sup>.

= تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيارهم صيغاً، وتقترن بما يريدون أحوال لهم، وإشارات إلى مسميات؛ وهذا غير مستنكر؛ وبهذا المسلك ينطق الطفل على طوال ترديد المسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه؛ فإذا ثبت الجواز فى الوجهين لم يبق لما تخيله الأستاذ وجه؛ والتعويل فى التوقيف وفرض الاصطلاح على علوم تثبت فى النفوس؛ فإذا لم يمنع ثبوتها لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى، ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المبين.

وقال الغزالي فى المنحول: قال قائلون: اللغات كلها اصطلاحية؛ إذ التوقيف يثبت بقول الرسول، ولا يفهم قوله دون ثبوت اللغة. وقال آخرون: هى توقيفية؛ إذ الاصطلاح يعرض بعد دعاء البعض البعض بالاصطلاح؛ ولا بد من عبارة يفهم منها قصد الاصطلاح. وقال آخرون ما يفهم منه: قصد التواضع توفيقى دون ما عداه، ونحن نجوز كونها اصطلاحية؛ بأن يحرك الله رأس واحد فيفهم آخر أنه قصد الاصطلاح. وقال ابن الحاجب فى «مختصره»: الظاهر من هذه الأقوال قول أبى الحسن الأشعرى. قال القاضى تاج الدين السبكى فى شرح «منهاج البيضاوى»: معنى قول ابن الحاجب: القول بالتوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات. وترجيح مذهب الأشعرى بغلبة الظن. قال: وقد كان بعض الضعفاء يقول: إن هذا الذى قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد؛ لأن العلماء فى المسألة بين متوقف وقاطع. بمقالته؛ فالقول بالظهور لا قائل به. قال: وهذا ضعيف؛ فإن المتوقف لعدم قاطع قنْد يرجح بالظن؛ ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى فى العمل بها بذلك الترجيح، وإلا توقف عن العمل بها. ثم قال: والإنصاف أن الأدلة ظاهرة فيما قاله الأشعرى. فالمتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب، وإن ادعى عدم الظهور فغير مصيب. هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين منهم الشيخ تقي الدين محمد بن على المعروف بابن دقيق العيد فى شرح العنوان. وقال فى رفع الحاجب: اعلم أن للمسألة مقامين: أحدهما الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللغة إلا توقيفاً. ومن قائل: لا يجوز أن تكون إلا اصطلاحاً. والثانى: أنه ما الذى وقع على تقدير جواز كل من الأمرين؟ والقول بتجويز كل من الأمرين هو رأى المحققين، ولم أر من صرح عن الأشعرى بخلافه. والذى أراه أنه إنما تكلم فى الوقوع، وأنه يجوز صدور اللغة اصطلاحاً، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضى وغيره من محققى كلامه، ولم أرهم نقلوه عنه، بل لم يذكره القاضى وإمام الحرمين، وابن القشبرى، والأشعرى فى مسألة مبدأ اللغات ألبتة، وذكر إمام الحرمين الاختلاف فى الجواز، ثم قال: إن الوقوع لم يثبت، وتبعه القشبرى وغيره. ينظر المزهري ص ٢١ - ٢٤.

(١) فى الأصول: التوقيف.

الكاشف عن المحصول.....

أما الإمكان الأول: فلأن الله تعالى قادر على كل الممكنات، والقاعدة مقررة في «علم الكلام»، ووضع اللفظ بإزاء المعنى من الأمور الممكنة بالضرورة، والله تعالى قادر أيضا على أن يخلق فيهم علما ضرورياً بأن واضعاً وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني؛ فإذن: وضع الجميع من الله تعالى لمعانيها ممكن، وتعريف البشر اللفظ والمعنى بالطريق المذكور أيضاً ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات، ويلزم من ذلك إمكان كونها توقيفية قطعاً؛ وهو المطلوب.

لا يقال: «يلزم من سياق كلامكم أن تسمى التصديقات الضرورية توقيفية؛ وهو باطل».

قلنا: ذلك غير لازم؛ إذ ليست التصديقات ألفاظاً وضعت لمعان، ونحن ما ادعينا أن كل أمر ضروري يسمى توقيفياً سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرنا من قبيل الاصطلاح، ولا مناقشة في الاصطلاح.

وأما بيان إمكان كونها اصطلاحية بأسرها: وذلك لأنه يصح من الواحد من الناس: أن يتصور معنى، ويصطلح مع نفسه بوضع لفظ بإزاء ذلك المعنى؛ وذلك لا يستدعي إلا تصور اللفظ والمعنى والاصطلاح، والثلاثة ممكنة، وذلك ممكن جزماً، ثم إذا اصطلاح مع نفسه أمكنه أن يعرف الغير كون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك المعنى من خبرته<sup>(١)</sup> وذلك بالإيماء أو الإشارة، ويساعده الآخر على تفهم ذلك منه؛ ولهذا قيل: لو جمع طائفة<sup>(٢)</sup> من الأطفال الذين ما تعلموا اللغة<sup>(٣)</sup> من آبائهم ومخالطيهم [بعد]<sup>(٤)</sup>، ولا سمعوا شيئاً من اللغات - فلا بد وأن يحدث فيما بينهم لغة، إذا كبروا يخاطبون<sup>(٥)</sup> بعضهم بعضاً بتلك اللغة؛ وبهذا الطريق يتعلم الولد الطفل اللغة من أبويه ومخالطيهم، ويعرف الأخرس ما في ضميره للغير. فثبت إمكان [كون] اللغات اصطلاحية، وثبت إمكان كونها توقيفية، وذلك في الجميع، ويلزم من ذلك إمكان التوزع، وهو أن يكون البعض توقيفياً والبعض الآخر اصطلاحياً جزماً؛ وذلك هو المطلوب.

وأما أنه لا يجوز بوقوع أحد الأقسام الثلاثة الممكنة: فلأننا نقدر في أدلة الجازمين بإحدى الاحتمالات الممكنة؛ وبه يتضح صحة ما اخترناه.

(١) في «أ، ب»: جزئته، والصواب ما أثبتناه.

(٢) في «أ»: لو أنه جمع طائفة.

(٣) في «أ»: الفقه.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ، ب»: يخاطبوا، والصواب ما أثبتناه.



فإن قيل: «اختيار المصنّف أن لا فعل للعبد أصلاً، وكان اللائق به المناسب لمختاره: أن يختار التوقيف كما اختاره الأشعري؛ ضرورة أن لا فعل للعبد».

قلنا: الفرق بين كون الله تعالى فاعلاً وواضعاً، [و] بين كون البشر واضعاً [٥٦/أ] - واضح مع القول بأنه لا فعل للعبد، وبيانه هو: أن الوضع: إما أن يكون صادراً من العبد بواسطة خلق الله تعالى القدرة أو الإرادة الباعثة له على الوضع فيه، والفرق بين المفهومين واضح جداً.

قال المصنّف: اِحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالتَّوْقِيفِ بِالمَنْقُولِ وَالمَعْقُولِ:

أَمَّا المَنْقُولُ، فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ دَلٌّ هَذَا عَلَى أَنَّ الأَسْمَاءَ تَوْقِيفِيَّةٌ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِي الأَسْمَاءِ، ثَبَتَ - أَيْضاً - فِي الأَفْعَالِ وَالحُرُوفِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوّل: أَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالفَرْقِ.

والثاني: أَنَّ التَّكَلَّمَ بِالأَسْمَاءِ - وَحَدَهَا - مُتَعَدَّرٌ؛ فَلابدَّ - مَعَ تَعْلِيمِ الأَسْمَاءِ - مِنْ تَعْلِيمِ الأَفْعَالِ وَالحُرُوفِ.

والثالث: أَنَّ الإِسْمَ إِنَّمَا سُمِّيَ «اسمًا»؛ لِكَوْنِهِ عِلْمِيَّةٌ عَلَى مُسَمَّاهُ، وَالأَفْعَالُ وَالحُرُوفُ كَذَلِكَ؛ فَهِيَ أَسْمَاءٌ أَيْضاً.

وَأَمَّا تَخْصِيفُ لَفْظِ الإِسْمِ بِبَعْضِ الأَقْسَامِ - فَهَذَا عَرَفُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ.

وَتَانِيهًا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى ذَمَّ أَقْوَامًا عَلَى تَسْمِيَتِهِمْ بِبَعْضِ الأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ تَوْقِيفٍ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَا جُعِلَ دَلَالًا عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الأَسْمَاءِ - تَوْقِيفًا - لَمَا صَحَّ هَذَا الذَّمُّ.

وَتَالِثًا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاختِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الرؤم: ٢٢]، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنْهُ اخْتِلَافُ تَأْلِيفَاتِ الأَلْسِنَةِ وَتَرْكِيبَاتِهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ فِي غَيْرِ الأَلْسِنِ أَبْلَغُ وَأَجْمَلُ؛ فَلَا يَكُونُ تَخْصِيفُ الأَلْسِنِ بِالذِّكْرِ مَرَادًا؛ فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ اخْتِلَافَ اللُّغَاتِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ، فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ الْإِصْطِلَاحَ، إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يُعْرَفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِي ضَمِيرِهِ، وَذَلِكَ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِطَرِيقٍ؛ كَالْأَلْفَاظِ وَالْكِتَابَةِ:

وَكَيْفَمَا كَانَ - فَإِنَّ ذَلِكَ الطَّرِيقَ لَا يُفِيدُ لِدَاتِهِ؛ فَهُوَ: إمَّا بِالْإِصْطِلَاحِ؛ فَيَكُونُ الْكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي الْأَوَّلِ؛ وَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ - أَوْ بِالتَّوْقِيفِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَتَانِيهِمَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ بِالْمَوْضَعَةِ - لَارْتَفَعَ الْأَمَانُ عَنِ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّهَا لَعَلَّهَا عَلَى خِلَافِ مَا اعْتَقَدْنَاهَا؛ لِأَنَّ اللُّغَاتِ قَدْ تَبَدَّلَتْ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ، لاشتهر»:

قُلْتُ: هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْوَاوِعَةَ الْعَظِيمَةَ يَجِبُ اسْتِهَارُهَا؛ وَذَلِكَ يَنْتَقِضُ بِسَائِرِ مُعْجَزَاتِ الرَّسُولِ، وَبِأَمْرِ الْإِقَامَةِ؛ أَنَّهَا فَرَادَى أَوْ مُثَنَّةٌ؟

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالْإِصْطِلَاحِ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِالنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إِبْرَاهِيمَ: ٤]؛ فَهَذَا يَنْتَقِضِي تَقَدُّمَ اللُّغَةِ عَلَى بَعْتَةِ الرَّسُولِ؛ فَلَوْ كَانَتْ اللُّغَةُ تَوْقِيفِيَّةً، وَالتَّوْقِيفُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْبَعْتَةِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَأَمَّا الْمَعْقُولُ، فَهُوَ: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً - لَكَانَ إمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ - تَعَالَى - يَخْلُقُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِأَنَّهُ - تَعَالَى - وَضَعَهَا لِتِلْكَ الْمَعَانِي، أَوْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ: لَا يَخْلُقُ إمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ - تَعَالَى - يَخْلُقُ ذَلِكَ الْعِلْمَ فِي عَاقِلٍ، أَوْ فِي غَيْرِ عَاقِلٍ؛ وَبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ - تَعَالَى - فِي عَاقِلٍ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِأَنَّهُ - تَعَالَى - وَضَعَ تِلْكَ اللَّفْظَةَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى، يَتَضَمَّنُ الْعِلْمَ بِهِ - تَعَالَى - فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعِلْمَ ضَرُورِيًّا - لَكَانَ الْعِلْمُ بِهِ - تَعَالَى - ضَرُورِيًّا؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِصِفَةِ الشَّيْءِ - مَتَى كَانَ ضَرُورِيًّا - كَانَ الْعِلْمُ بِذَاتِهِ، أَوْ لِي أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا. وَلَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى ضَرُورِيًّا - لَبَطَلَ التَّكْلِيفُ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِمَا ثَبَتَ: أَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُكَلَّفًا.

وَبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ فِي غَيْرِ الْعَاقِلِ؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْبَعِيدِ أَنْ يَصِيرَ الْإِنْسَانُ غَيْرَ الْعَاقِلِ عَالِمًا بِهَذِهِ اللُّغَاتِ الْعَجِيبَةِ، وَالتَّرَكِّيَّاتِ النَّادِرَةِ اللَّطِيفَةِ.

وأما الثانى - وهو: ألا يخلق الله تعالى - العلم الضرورى بوضع تلك الألفاظ لتلك المعانى - فحينئذ: لا يعلم سماعها كونها موضوعاً لتلك المعانى إلا بطريق آخر. والكلام فيه كالكلام فى الأول؛ فيلزم: إما التسلسل، وإما الإنتهاء إلى الاصطلاح.

هذا ملخص ما عول عليه ابن متويه فى «التذكرة».

واحتج الأستاذ أبو إسحاق على قوله: بأن الاصطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما فى ضميره؛ فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحى - لزم التسلسل؛ فثبت: أنه لابد فى أول الأمر من التوقيف، ثم بعد ذلك: لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح؛ بل ذلك معلوم بالضرورة؛ ألا ترى أن الناس يحدثون فى كل زمان ألفاظاً ما كانوا يستعملونها قبل ذلك؟ فهذا مجموع أدلة الجازمين.

الشرح: اعلم: أن القائلين بالتوقيف احتجوا بالمنقول والمعقول: أما المنقول: فمن وجوه ثلاثة:

الأول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛<sup>(١)</sup> وجه التمسك به: أن الله تعالى صرح أنه علم آدم الأسماء كلها، وعلم، أى: أوجد فيه العلم؛ وذلك لأن التعليم تفصيل، وهو لإثبات الأثر الثلاثى المشتق منه، بالنقل عن أئمة اللغة؛ فيكون لإثبات العلم بالأسماء فى آدم؛ ويلزم من ذلك التوقيف؛ وذلك لأن الأسماء بأسرها توقيفية؛ على ما صرح به فى الآية، وبيننا وجه التمسك بها؛ فيلزم كون الأفعال والحروف - أيضاً - توقيفية؛ لوجوه ثلاثة:

أحدها: عدم القائل بالفصل؛ وذلك لأن من الناس من قال: تكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية، ومنهم من قال: تكون الجميع اصطلاحية؛ فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف - قول ثالث؛ وهو باطل بالإجماع.

الثانى: أنه يتعذر الإعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بالأسماء وحدها؛ فلا بد من تعلم الأفعال والحروف؛ ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعانى؛ فتكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية؛ وهو المطلوب.

(١) قال السيوطى فى المزهرة ١٧/١: فالأسماء كلها معلومة من عند الله بالنص، وكذا الأفعال والحروف؛ لعدم القائل بالفصل، ولأن الأفعال والحروف أيضاً أسماء؛ لأن الاسم ما كان علامة، والتميز من تصرف النحاة، لا من اللغة؛ ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر.

الكاشف عن الحصول ..... الثالث: هو أن الاسم مشتق من السمة، وهى العلامة، والأفعال والحروف علامات على مسمياتها؛ فيلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

أما الأول: فإنه مذهب بعض أئمة العربية، ونحن نفرِّع على هذا المذهب.

وأما الثانى: فظاهر. وأما تخصيص كل واحد من الاسمين باسم خاص - وهو الفعل والحرف -: فذلك عرف حادث، وهو عرف النحاة، وأما الوضع الأول، فهو ما ذكرناه.

الوجه الثانى: من الوجوه النقلية الدالة على التوقيف -: قوله تعالى: ﴿إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣].

وجه التمسك بالأية هو: أن الله تعالى ذمهم على تسمية بعض الأشياء بما سموها به، ولولا أن تسمية غيرها من الله توقيف، وإلا لما صح هذا الذم؛ لكون الكل اصطلاحاً منهم.

الثالث - من الوجوه النقلية -: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ﴾ [الرؤم: ٢٢].

وجه التمسك بها: أن هذه الآية إنما سيقت للدلالة [بها] (١) على كمال القدرة الأزلية، فبعد ذلك لا يخلو: إما أن يكون المراد بها اختلاف تأليفات الألسنة واختلاف صورها، أو اختلاف اللغات التى تجرى على اللسان.

ووجه الحصر: أن المراد من اللفظ: إما الحقيقة أو المجاز قطعاً، الأول: وهو الحقيقة، والثانى: وهو المجاز، وقد تعين بدليل [٥٦/ب] تبادره إلى الذهن دون غيره من مجازات هذا اللفظ. وإذا ثبت المراد فى أحدهما - فنقول: لا يجوز حمل اللفظ [عليهما] (٢) لأنه حمل للفظ على الحقيقة والمجاز معاً؛ وذلك لا يجوز على ما سيأتى؛ فتعين الحمل على أحدهما دون الآخر (٣).

وإذا ثبت ذلك - فنقول: الحمل على اللغات الجارية على الألسنة أولى من الحمل على الألسنة؛ لأن الاختلاف فى اللغات أبلغ وأكمل من الاختلاف فى الألسنة؛ وذلك

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ، ب» آخره، والصواب ما أثبتناه.

لأن صور الألسنة وأشكالها تتشابه جداً، ولا كذلك اللغات؛ فتكون دلالة اختلاف اللغات على ما سيقى الآفة لأجله أبلغ وأكد؛ فتعين الحمل عليه. ونقل ابن الحاجب الحمل على اللغات بالاتفاق (١) فصار تقدير الكلام - والله أعلم - : ومن آياته [خلق] (٢) اللغات؛ وذلك هو التوقيف. وأما المعقول: فمن وجهين:

الأول: هو أن الاصطلاح لا يتصور إلا بأن المصطلح يعرف غيره ما اصطلى هو عليه من الألفاظ التى وضعها، والمعانى التى وضع لها الألفاظ، ولا يمكن التعريف إلا بطريق، ولا طريق إلا الألفاظ والكتابة، وأما كان: فذلك الطريق لا يفيد لذاته؛ لما بينا أن دلالة الألفاظ ليست ذاتية؛ فتعين أن يكون الطريق هو: إما الوضع [و] (٣) الاصطلاح، والكلام فيه كما فى الأول؛ فيلزم التسلسل؛ وهو محال، أو التوقيف؛ وهو المطلوب.

الوجه الثانى - من وجهى المعقول - : هو أن الألفاظ لو كانت اصطلاحية لارتفع الأمان عن الشريعة؛ لأنها لعلها على خلاف الواقع بأن بُدلت وغيّرت؛ فلا يحصل لنا الوثوق بشيء من الأحكام المستفادة من الكتاب؛ لاحتمال أنها كانت فى الأصل المعنى، والمراد ذلك المعنى، ثم غيرت، ونحن نحملها على ما غيّرت إليه دون الأول؛ جهلنا به الآن.

ولا يقال: «هذا الاحتمال منقذ، وإن قلنا بكونها توقيفية»؛ لأننا نمنع ذلك؛ وذلك لأن طريق التوقيف هو العلم الضرورى بأن واضعاً وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى، ودخول التحريف فيه ممنوع؛ ولأن الوضع إذا كان من الله، فالله يصونه عن التغيير والتحريف غالباً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالْحَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] - أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من التعليم: أنه تعالى ألهمه الإحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه من العلوم ما لأجلها قدر على هذا الوضع.

وليس لأحد أن يقول: التعليم إيجاد العلم، بل التعليم: «فعلٌ صالحٌ لأن يترتب عليه حصول العلم» ولذلك يقال: «علمته فلم يتعلم»؛ ولو كان التعليم إيجاد العلم - لما صح ذلك.

(١) ينظر: حاشية السعد والعرض (١٩٤/١).

(٢) كذا، ولعل الصواب: «ومن آياته اختلاف اللغات»؛ وهو ما تدل عليه الآفة.

(٣) فى الأصول «أو»، والصواب ما أثبتناه؛ لأن الوضع هنا هو وضع البشر وهو الاصطلاح.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْلِيمَ إِجَادُ الْعِلْمِ؛ وَلَكِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي يَكْتَسِبُهُ الْعَبْدُ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى، فَالْعِلْمُ الَّذِي يَحْصُلُ بَعْدَ الْإِصْطِلَاحِ يَكُونُ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى.

فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] - لَا يُنَافِي كَوْنَهُ بِالْإِصْطِلَاحِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ «الْأَسْمَاءِ» الْعَلَامَاتِ وَالصِّفَاتِ؟ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنَّ الْخَيْلَ تَصْلُحُ لِلْكَرِّ وَالْفَرِّ، وَالْجَمَالَ لِلْحَمْلِ، وَالثَّيْرَانَ لِلزَّرْعِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ «الاسْمَ» مُشْتَقٌّ مِنَ السِّمَةِ أَوْ مِنَ «السُّمُوِّ»؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَكُلُّ مَا يَعْرِفُ عَنْ مَا هِيَ شَيْءٌ، وَيَكشِفُ عَنْ حَقِيقَتِهِ - كَانَ اسْمًا لَهُ.

وَأَمَّا تَخْصِيصُ لَفْظِ «الاسْمِ» بِهَذِهِ الْأَلْفَاطِ - فَهَذَا عُرِفَ حَادِثٌ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْأَسْمَاءِ» - الْأَلْفَاطُ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا كَانَتْ مَوْضُوعَةً بِالْإِصْطِلَاحِ مِنْ خَلْقِ خَلْقَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَبْلَ آدَمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَعَلَّمَهُ اللَّهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ؟!

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُمْ إِنَّمَا اسْتَحَقُّوا الدَّمَ؛ لِإِطْلَاقِهِمْ لَفْظَ الْإِلَهِ عَلَى الصَّنَمِ، مَعَ اعْتِقَادِ تَحَقُّقِ مُسَمَى الْإِلَهِيَّةِ فِيهَا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ «اللِّسَانَ» اسْمٌ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوصَةِ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلَأَبْدُ مِنَ الْمَجَازِ، فَلْيَسُوا بِصَرْفِهِ إِلَى اللُّغَاتِ أَوْلَى مِنْهَا بِصَرْفِهِ إِلَى الْقُدْرَةِ عَلَى اللُّغَاتِ، أَوْ إِلَى مَخَارِجِ اللُّغَاتِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّهُ بَاطِلٌ؛ بِتَعَلُّمِ الْوَلَدِ اللُّغَةَ مِنْ وَالِدِيهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَسْبُوقًا بِالتَّوْقِيفِ. سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بُدَّ - قَبْلَ الْإِصْطِلَاحِ - مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى؛ لِيَصْطَلِحُوا بِهَا عَلَى تِلْكَ اللُّغَةِ الثَّانِيَةِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ اللُّغَاتُ الَّتِي تَتَكَلَّمُ بِهَا - الْآنَ - اصْطِلَاحِيَّةً؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: كَانَ قَبْلَ هَذِهِ اللُّغَاتِ لُغَةٌ أُخْرَى، وَإِنَّهَا كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ - بِتِلْكَ اللُّغَةِ - اصْطَلَحُوا عَلَى [وَضْعِ] هَذِهِ اللُّغَاتِ؟! فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْإِعْتِرَافِ بِلُغَةٍ تَوْقِيفِيَّةٍ - فَلَنُعْتَرِفَ بِكَوْنِ هَذِهِ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةً، وَلَنَسْقِطَ مِنَ الْبَيْنِ تِلْكَ الْوَاسِطَةَ الْمَجْهُولَةَ»:

قُلْتُ: كَلَامُنَا فِى الْحَزْمِ، وَمَا ذَكَرْتَهُ لَيْسَ مِنَ الْحَزْمِ فِى شَيْءٍ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ التَّغْيِيرُ - فِى هَذِهِ اللَّغَةِ - لَاشْتَهَرَ وَنَقَضَهُ بِ«مُعْجَزَاتِ الرَّسُولِ» وَ«أَنَّ الْإِقَامَةَ فُرَادَى أَوْ مُثَنَّا» - فَسَيَجِئُ الْجَوَابُ عَنْهُ فِى «بَابِ الْأَخْبَارِ»؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

أَمَّا الَّذِى احْتَجَّ بِهِ الْقَائِلُونَ بِالِاصْطِلَاحِ - فَالْجَوَابُ عَمَّا تَمَسَّكُوا [بِهِ أَوَّلًا]: أَنَّ الْحُجَّةَ، إِنَّمَا تَتِمُّ؛ لَوْ لَمْ يَحْصُلِ التَّوْقِيفُ إِلَّا بِبِعْتَةِ الرَّسُولِ؛ وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ فِيهِمْ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِأَنَّ وَاضِعًا وَضَعَ هَذِهِ الْأَلْفَاطَ بِإِزَاءِ تِلْكَ الْمَعَانِي، وَإِنْ كَانَ لَا يَخْلُقُ فِيهِمْ الْعِلْمَ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ - تَعَالَى - يَخْلُقُ فِيهِمْ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛ فَلِمَ قُلْتُ: إِنَّهُ بَاطِلٌ؟

قَوْلُهُ: «لَأَنَّهُ يُنَافِى التَّكْلِيفَ»:

قُلْنَا: إِنَّهُ يُنَافِى التَّكْلِيفَ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا يُنَافِى التَّكْلِيفَ بِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ. سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَخْلُقُهُ فِى الْعَاقِلِ؛ فَلِمَ لَا يَخْلُقُهُ فِى غَيْرِ الْعَاقِلِ؟ وَلَمْ لَا يَجُوزُ فِى الْمَجْنُونِ: أَنْ يَعْلَمَ - بِالْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ - بَعْضَ الْأَحْكَامِ الدَّقِيقَةِ؟! فَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنْ وُجُوهِ الْقَاطِعِينَ؛ وَمَتَى ظَهَرَ ضَعْفُهَا، وَجَبَ التَّوْقُفُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن المصنّف لما اختار طريقة [التوقف] <sup>(١)</sup> فى المسألة، وذكر أدلة الجازمين - فلزمه أن يجيب عن أدلتهم حتى تتم طريقة [التوقف] <sup>(٢)</sup>؛ فقال - مجيباً عن التمسك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ - : لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظة «التعليم» أنه ألهمه إلى الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه لأجله قدر على الوضع؟! ولا [٥٧/أ] يقال: «التعليم إيجاد العلم»؛ لأننا لا نسلّم <sup>(٣)</sup>؛ بل هو: «الفعل الصالح لأن يترتب عليه العلم»؛ ولذلك يقال: علّمته فلم يتعلّم، فلو كان التعليم إيجاد العلم، لكان قولنا: «علّمته فلم يتعلّم» متناقضاً.

(١) فى «أ، ب»: التوقيف، والمنبت من المحصول، وهو الصواب.

(٢) فى الأصول: التوقيف، والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: لأننا نقول: لا نسلّم.

سلمنا: أن التعليم إيجاد العلم ولكن [العلم] الذى يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى؛ وهذا على أصيل الأشاعرة ظاهر؛ فعلى هذا: العلم الحاصل بعين الاصطلاح يكون مخلوقاً لله تعالى، فيصدق التعليم من الله تعالى مع أنها بطريق الاصطلاح.

سلمنا ذلك؛ لكن لم<sup>(١)</sup> لا يجوز أن يكون المراد من الأسماء العلامات والصفات؟! والمراد بها: خواص الأشياء؛ مثل أن يقال: إن الله تعالى علم آدم صلاحية الخيل للكر، والحمار للحمل، والثيران للزراعة؛ وذلك بعلامات موجودة فى تلك الحيوانات، وكذلك: خواص سائر الأشياء بعلامات فى تلك الأشياء خواص يستدل عليها بها؛ وهذا لأن الاسم مشتق من «السمة» أو من «السُمُو»؛ وأما كان: يصدق على العلامات: أما إذا كان مشتقاً من «السمة»: فلأنها العلامة، وأما إذا كان مشتقاً من «السمو»: فلعلو الدليل على المدلول، وخواص الأشياء يستدل عليها بأمارات موجودة فى المخلوقات، وعلى هذا: كل ما يعرف ماهية أو يكشف عنها - كان اسماً، وتخصيص لفظ «الاسم» بهاه الألفاظ - من اصطلاح النحاة، وذلك عرف حادث، والأصل حمل الألفاظ على مدلولاتها اللغوية.

سلمنا أن المراد بالأسماء الألفاظ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من كون الله تعالى علم آدم الأسماء - أن تكون توقيفية، وهذا لجواز أن تكون موضوعة لمعانيها باصطلاح قوم، ثم إن الله علم آدم تلك الأسماء المصطلح عليها من جهة خلق<sup>(٢)</sup> الله تعالى.

[و] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الأسئلة أوردها المصنف على الجازم بكونها توقيفية؛ متمسكا بالآية المذكورة.

واعلم: أن هذه الأسئلة يمكن أن يجاب عنها: أما حمل التعليم على الإلهام، فخلاف الظاهر، وأصل التعليم<sup>(٣)</sup> لإثبات الأثر الثلاثى المشتق منه، يقال: سوّته فتسوّد، ويبيّضه فتبيّض.

أما قوله: «العلم الذى يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى».

قلنا: تعليم الله تعالى آدم الأسماء ينافى الاصطلاح ظاهراً، فقد ثبت التعليم، فلا يحمل على ما ذكرتم.

(١) فى «أ»: ثم.

(٢) فى «أ»: خلقه.

(٣) فى «أ، ب»: التفصيل، والصواب ما أثبتناه، وهو الظاهر من السياق.



قوله: «علمه ما سبق فيه الاصطلاح»: قلنا: ذلك باطل بالأصل.

قوله: «علمه حقائق المسميات»: قلنا: ذلك مجاز؛ وهو خلاف الأصل. ولا يقال: «المراد به حقائق الأشياء؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾؛ إذ لا يصح أن يعود على المسميات؛ لأننا نقول: ذلك على إضمار المسميات للقرينة الدالة عليها؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١]. وإذ قد أجبنا عن الأسئلة التى أوردتها الإمام المصنف على الجازم بكونها توقيفية - فنقول: الحق أنه إن ادعى الجازم [٥٧/ب] القطع فى المسألة، فذلك فاسد، وإن ادعى الظاهر، فالحق ما قاله، ولانتقاص هذه الآية فى إفادتها؛ لكن لكون الأسماء توقيفية عن سائر الآيات التى يتمسك المصنف بها فى إثبات الأصول التى [هى] أعظم<sup>(١)</sup> من هذا الأصل؛ وذلك كالإجماع والقياس؛ فإنه لا دليل فيها سوى الظواهر.

وقد أورد بعضهم على كلام الإمام أسئلة ركيكة جداً أعرضنا عن بعضها لركاكتها؛ فلننبه على أقواها، فنقول:

لا يقال: قوله: «التكلم<sup>(٢)</sup> بالأسماء وحدها متعذر» - باطل بصور التراكيب الجزئية الاسمية، كقولك: «زيد عاقل، وعمرو جاهل».

قوله: «ألمه الله تعالى» إلى الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه ما لأجله قدر على الوضع بالاصطلاح - هذا الكلام يبطل بنظر الناظر مع نفسه؛ فإنه آلة صالحة، وفعل صالح لتحصيل العلم، ولا يقال: إنه تعلم: لأننا نقول: الإعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بمجرد الأسماء لا يمكن، فلا يرد على هذا ما ذكرتم من التعبير عن بعض المعانى ببعض الأسماء المجردة عن الأفعال والحروف.

وأما قوله: «يبطل ذلك بنظر الناظر مع نفسه».

قلنا: لا نسلم أن النظر المفيد للإنسان العلم لا يصدق عليه: أنه تعليم؛ وخصوصاً على أصل الأشاعرة.

لا يقال: «إن قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ...﴾ [النجم: ٢٣] - يدل على الاصطلاح». لأننا نقول: نحن لا ننكر أن فى الوجود ألفاظاً اصطلاحية؛ كيف ننكر ذلك: ولكل صناعة من الصناعات العلمية اصطلاحات، والنزاع أن الأسماء اللغوية توقيفية أو اصطلاحية، وكذلك الحروف والأفعال، وأما الاصطلاحات

(١) فى «أ، ب»، يعظ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «ب»: المتكلم.

الحادثة، فلا نزاع فيها في هذه المسألة، وفيها نزاع آخر سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى. أجاب المصنف عن الوجه الثاني من الوجهين الدالين على التوقيف بأن قال: [الجارحة] (١) المخصوصة غير مرادة من الآية المذكورة بالاتفاق، فلا بد من حمل اللفظ على مجاز:

فإن قالوا: «يحمل اللفظ على اللغات؛ لأن اللسان مجاز عن اللغة الجارية على اللسان». قلنا: متى يصار إلى ما ذكرتم من المجاز: إذا تعين مجاز، أم إذا زاحمه مجاز آخر؟! الأول ممنوع، والثاني مسلم، وقد زاحمه، وهو القدرة على اللغات، أو مخارج اللغات، فوجهها ظاهر.

والجواب عن الرابع: أنه باطل بتعليم الوالدين اللغة لولدهما؛ مع أن ذلك ليس يسبقه توقيف.

سلمنا سلامة دليلكم عن الانتقاض، وأنه لا بد وأن يكون قبل الاصطلاح لغة أخرى؛ ليتمكنوا بها من الاصطلاح على غيرها؛ ولكن لم قلت: «إن هذه اللغات التي يتكلم بها الآن ليست اصطلاحية؟! وهذا لجواز أن يقال: كانت قبل هذه اللغات لغة أخرى توقيفية، ثم إن الناس بتلك اللغة اصطلاحوا على [وضع] هذه [٥٨/أ] اللغة.

فإن قلت: «قد اعترفت بلغة توقيفية، وإنما تلك الواسطة مجهولة، فأسقطها من البين». قلنا: غرضنا من هذا الكلام القدح في الجزم، وتوجه الاحتمال المذكور مانع من الجزم. والجواب عن الخامس: أنه لو وقع التغيير (٢) في اللغة لاشتتهر، وخصوصاً مع كثرة البحث وشدة الحرص؛ لأن الداعي إلى الإشهار (٣) قائم، ولا مانع؛ فيلزم وجود الإشهار، ولو وجد الإشهار لاشتتهر؛ واللازم باطل.

وأما النقوض المذكورة، فسيأتي الجواب عنها في «باب الأخبار».

وأما الذي احتج به القائلون بالاصطلاح - فالجواب عنه: أن ما ذكرتم إنما يلزم لو لم يحصل التوقيف إلا ببعثة الرسل، وذلك ممنوع، بل يجوز حصوله بأن يخلق علماً ضرورياً في بعض الناس: أن واضعاً وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني. وهو الجواب عن الثاني.

(١) بياض في «ب».

(٢) في «أ، ب»: التغيير، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «أ، ب»: الإشهاد. والصواب ما أثبتناه.

أو نقول: [«لَمْ لَا يَجُوزُ»<sup>(١)</sup>] أن يخلق فيهم علماً ضرورياً بأن الله وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى؟!

قوله: «بأن ذلك ينافى التكليف»:

قلنا: بمعرفة الله، وأما سائر التكاليف، فلا. سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يخلقه فى غير العاقل؟! ولم لا يجوز أن يعلم المجنون بعض الأمور الدقيقة؟!

واعلم: أن بعض هذه النوع فى غاية الضعف؛ ولكن لما كان غرض المصنّف بيان عدم الجزم، كانت النوع الضعيفة كافية فى تحقيق عدم الجزم، والله أعلم. فقد تبين ضعف أدلة الجازمين؛ ويلزم من ذلك صحة التوقف<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

### النَّظَرُ الثَّالِثُ: فِى الْبَحْثِ عَنِ الْمَوْضُوعِ

قال المصنّف: اعلم أنّ الإنسان الواحد: لمّا خلق بحيث لا يمكنه أن يستقلّ وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه - فلا بدّ من جمع عظيم؛ ليعين بعضهم بعضاً؛ حتى يتمّ لكلّ واحد منهم ما يحتاج إليه؛ فاحتاج كلّ واحد منهم إلى أن يعرف صاحبه ما فى نفسه من الحاجات.

وذلك التعريف لا بدّ فيه من طريق، وكان يمكنهم أن يضعوا غير الكلام معرّفاً لما فى الضمير؛ كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة - معرّفات لأصناف الماهيات؛ إلا أنّهم وجدوا جعل الأصوات المتقطعة طريقاً إلى ذلك - أولى من غيرها؛ لوجوه:

أحدها: أنّ إدخال الصوت فى الوجود أسهل من غيره؛ لأنّ الصوت إنّما يتولّد من كَيْفِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ فى إخراج النفس، وذلك أمر ضرورى؛ فصرف ذلك الأمر الضرورى إلى وجه يتفع به انتفاعاً كلياً - أولى من تكلف طريق آخر قد يشقّ على الإنسان الإتيان به.

وثانيها: أنّ الصوت؛ كما يدخل فى الوجود: ينقضى؛ فيكون موجوداً حال الحاجة، ومعدوماً حال الاستغناء عنه.

(١) فى «أ»: لو لم يجوز.

(٢) فى «أ، ب»: التوقف، والصواب ما أثبتناه.

وَأَمَّا سَائِرُ الْأُمُورِ - فَإِنَّهَا قَدْ تَبَقَّى، وَرُبَّمَا يَقِفُ عَلَيْهَا مَنْ لَا يِرَادُ وَقُوفُهُ عَلَيْهَا. وَأَمَّا  
 الْإِشَارَةُ - فَإِنَّهَا قَاصِرَةٌ عَنِ إِفَادَةِ الْغَرَضِ؛ فَإِنَّ الشَّيْءَ رُبَّمَا كَانَ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُ الْإِشَارَةُ  
 إِلَيْهِ حِسًّا؛ كَذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَأَمَّا الْمَعْدُومَاتُ - فَتَعَدُّرُ الْإِشَارَةِ إِلَيْهَا ظَاهِرٌ،  
 وَأَمَّا الْأَشْيَاءُ ذَوَاتُ الْجِهَاتِ - فَكَذَلِكَ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْإِشَارَةَ، إِذَا تَوَجَّهَتْ إِلَى مَحَلٍّ فِيهِ  
 لَوْنٌ وَطَعْمٌ وَحَرَكَةٌ - لَمْ يَكُنْ أَنْصِرَافُهَا إِلَى بَعْضِهَا أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّ الْمَعَانِيَ الَّتِي يُحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا - كَثِيرَةٌ جَدًّا؛ فَلَوْ وَضَعْنَا لِكُلِّ  
 وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَامَةً خَاصَّةً - لَكَثُرَتْ الْعَلَامَاتُ؛ بِحَيْثُ يَعْسُرُ ضَبْطُهَا، أَوْ يَقَعُ الْإِشْتِرَاكُ  
 فِي أَكْثَرِ الْمَدْلُولَاتِ؛ وَذَلِكَ مِمَّا يُخِلُّ بِالتَّفْهِيمِ.

فَلِهَذِهِ الْأَسْبَابِ وَغَيْرِهَا: اتَّفَقُوا عَلَى اتِّخَاذِ الْأَصْوَاتِ الْمُتَقَطَّعَةِ مُعْرِفَاتٍ لِلْمَعَانِيَ لَا  
 غَيْرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا البحث: عن الموضوع، وبيان تعيين اللفظ  
 للوضع، والدلالة به على المعاني دون الأفعال أو الإشارات. والذي يوضح هذا المقصود:  
 أن الإنسان مدنى بالطبع؛ فلا يمكنه أن يستقل بنفسه منفردًا عن الغير؛ بحيث لا يستعين  
 بأحد في شيء من ضروراته وحاجاته.

وبيان ذلك: أنه لا بد للإنسان من مأكول، ومشروب، وملبوس، ومسكن، وكل  
 واحد من هذه الأشياء لا يتم إلا بتعاون خلق على ذلك؛ فإذا: لا بد للإنسان من آخر  
 يستعين به في مهماته وضروراته، ولا يتصور ذلك: إلا بتعريفه ما في ضميره.

ثم التعريف: إما بالألفاظ، أو بغيرها من الأفعال المختلفة الدالة على المعاني المختلفة،  
 فإنه من الممكن جعل الحركات المخصصة بالأعضاء المخصوصة دوالاً على المعاني  
 المخصوصة؛ لكن الألفاظ أولى؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: هو أن الألفاظ عبارة عن أصوات مخصوصة مقطعة تقطيعًا خاصًا،  
 فإدخال الصوت المخصوص [٥٨/ب] في الوجود أسهل من غيره؛ لأن الصوت إنما  
 يتولد من كيفية مخصوصة من إخراج النفس، وإخراج النفس أمر ضروري؛ وإلا أفضى  
 إلى اختناق الحرارة الغريزية وانطفائها؛ فيفضى إلى الموت؛ وذلك لأنه لالتقاء النفس من  
 إدخال التسيب البارد، وإخراج الدخان المحترق منه، وذلك هو التنفس، فالتنفس أمر

ضرورى، فصرف الأمر<sup>(١)</sup> الضرورى إلى وجه ينتفع به انتفاعاً كلياً، وهو تعريف الغير ما فى ضميره -: أولى من تكلف [أمر]<sup>(٢)</sup> آخر ليس له إليه ضرورة؛ ولذلك صار التنفس طبيعياً للحيوان.

الوجه الثانى: أن الصوت مخصوص بخاصية لا توجد فى غيرها؛ وذلك لأنها لا يتصور ثباتها وبقاؤها، بل كما يدخل فى الوجود ينقضى؛ فيلزم أن يكون موجوداً عند الحاجة إليه، معدوماً عند الاستغناء عنه؛ وذلك لأن معرفة الغير ما فى ضمير المتكلم، يحصل مع اللفظ، ويتقدم اللفظ من غير قصد إلى إعدامه، ولا فعل يوجب إعدامه<sup>(٣)</sup>؛ وهذه الخاصية لا توجد فى غيرها؛ فإنه قد يبقى وفى بقائه مفسدة؛ وذلك لأنه ربما يطلع عليه من لا يراد اطلاعه عليه.

وأما الإشارة: فإنها قاصرة عن إفادة المقصود؛ وذلك لأن الأشياء تنقسم إلى قسمين: قسم لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، وهو البارى - تعالى وصفاته المقدسة، والعقول والنفوس؛ على رأى من يثبت وجودها، وكذلك: المعدومات تتعذر الإشارة إليها إشارة حسية.

وقسم يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، ولكن قد يجتمع فى شىء واحد أشياء مختلفة والمحل واحد؛ كالطعم واللون والرائحة، فتخصيص التعريف بالإشارة إلى بعضها محال.

الوجه الثالث: هو أن المعانى التى يحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جداً، فلو وضعنا لكل واحد منها علامة خاصة، لكثرت العلامات، ثم وقع الاشتراك فى أكثرها، وتعسر ضبطها؛ وذلك مما يخل بالتفهم.

فهذه هى الحكمة فى اتخاذ الألفاظ معرفات للمعانى.

\* \* \*

### النَّظَرُ الرَّابِعُ: فِى الْبَحْثِ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ

قال المصنف: وَفِيهِ أَبْحَاثٌ أَرْبَعَةٌ:

الأوَّلُ: الأَقْرَبُ أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مَعْنَى لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ، بَلْ وَلَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ

(١) فى «أ، ب»: للأمر، والصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ، ب»: عدمه، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الكاشف عن المحصول.....

الْمَعَانِي الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ يُعْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، فَلَوْ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مَعْنَى لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ: إِمَّا عَلَى الْإِنْفِرَادِ، أَوْ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يُفْضَى إِلَى وُجُودِ أَلْفَاظٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ - أَيْضًا - لِأَنَّ تِلْكَ الْأَلْفَاظَ الْمُشْتَرَكَةَ: إِمَّا أَنْ يُوجَدَ فِيهَا مَا وُضِعَ لِمَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْوَضْعَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ التَّعْقُلِ. وَتَعَقُّلُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ عَلَى التَّفْصِيلِ - مُحَالٌ فِي حَقِّهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، امْتَنَعَ مِنَّا وَقُوعُ التَّخَاطُبِ بِمِثْلِ ذَلِكَ اللَّفْظِ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ مَدْلُولَاتُ الْأَلْفَاظِ مُتَنَاهِيَةً؛ لِأَنَّ الْأَلْفَاظَ إِذَا كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً، وَمَدْلُولُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُتَنَاهِيًا، فَضَمُّ الْمُتَنَاهِيِ إِلَى الْمُتَنَاهِيِ مَرَاتٍ مُتَنَاهِيَةً - لَا يُفِيدُ إِلَّا التَّنَاهِيَةَ؛ فَكَانَ الْكُلُّ مُتَنَاهِيًا؛ فَمَجْمُوعٌ مَا لَا نِهَائَةَ لَهُ غَيْرُ مَدْلُولٍ عَلَيْهِ بِالْأَلْفَاظِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا النظر هو الباحث عن المعاني بحثًا كليًا، وذلك بعد أن بحث عن الموضوع، وهو اللفظ - أيضا - بحثًا كليًا، فقال: الأقرب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه، ثم استدرك، وقال: بل لا يجوز.

أما قوله: «الأقرب» فهو دليل على أنه يجوز أنه يجب أن يكون لكل معنى لفظ، ثم إنه لم ينصب الدليل على عدم الجواز، بل نصب الدليل على عدم الوجوب، والفرق بين الوجوب والجواز ظاهر، وبينهما [٥٩/أ] عموم وخصوص، فكل واجب جائز، وذلك بمعنى الإمكان، وليس كل جائز واجبًا؛ فيلزم من عدم الجواز عدم الوجوب، ولا ينعكس. واعلم: أنه ليس المراد من الوجوب قسيم الامتناع والإمكان، ولا الوجوب الذي هو متعلق بإيجاب الله تعالى؛ بل الوجوب، بمعنى: دخول الممكن في الوجود؛ نظرًا إلى تحقق علته؛ والدليل عليه هو: أن المعاني التي يمكن تعقل كل واحد منها غير متناهية؛ وذلك لوجوه:

أحدها: أن الأعداد أحد أنواع المعاني، وهي غير متناهية جزئًا.

وثانيها: أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها، وتلك المعلومات يمكن تعقل كل واحد منها قطعًا، ولا ندعى إمكان تعقلها جملة، بل إمكان تعقل كل واحد منها بوجه ما.

وثالثها: أنه قد تحقق فى «علم المنطق»: أنه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبًا، ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة، ويضاف إليها أخرى؛ فيحصل نتيجة أخرى، ثم يجعل هو مقدمة مع أخرى وفيحصل نتيجة أخرى، ولا يقف الأمر.

قوله: إن المعانى التى يمكن أن يتعقل كل واحد منها غير متناهية، وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: لو وجب أن يكون لكل معنى لفظ: فإما أن يكون ذلك على سبيل الانفراد، أو على سبيل الاشتراك، واللفظ المنفرد مقابل للفظ المشترك، كما أن المنفرد يقابل المركب؛ والحصر ضرورى: وذلك لأنه لو وجب أن يكون لكل معنى لفظ: فإما ألا يكون فى جملة تلك الألفاظ ما هو موضوع لمعانى كثيرة، أو يكون:

[والثانى] (١): باطل؛ وإلا يلزم وجود ألفاظ مفردة غير متناهية دالة على معان غير متناهية بالضرورة؛ واللازم باطل؛ بدليل الاستقراء التام؛ فالملزوم باطل.

[والأول] (٢): باطل أيضًا؛ وذلك لأن تلك الألفاظ المشتركة: إما أن يوجد فيها ما هو موضوع لمعان غير متناهية، أو لا يوجد:

والأول: باطل؛ وذلك لأن وضع اللفظ بإزاء المعنى يستدعى تعقل اللفظ الموضوع، والمعنى الموضوع له جزما، وتعقل أمور غير متناهية على التفصيل فى حقنا محال؛ فيستحيل وقوع التخاطب بمثل ذلك، فلا يوجد ذلك، سواء قلنا: الواضع هو العبد، أو الله تعالى أما إذا كان الواضع هو العبد: فظاهرا؛ لاستحالة تعقل أمور لا نهاية لها دفعة واحدة بالنسبة إلى البشر. وأما إذا كان الواضع هو الله تعالى: فلأن ذلك - وإن كان غير ممتنع من الله تعالى - فلأن وضع ذلك بإزاء تلك المعانى لغرض ومصلحة: إما تبرُّعا أو وجوبا على اختلاف المذهبيين، وتلك المصلحة هى مصلحة التخاطب جزما؛ إذ لا يراد من وضع الألفاظ للمعانى سوى التخاطب بها، وتخاطب البشر بمثل هذه الألفاظ محال؛ فلا وضع من الله تعالى لتلك الألفاظ.

والثانى: يلزم منه عدم استيعاب [ب/٥٩] الألفاظ والمعانى؛ وذلك أن الألفاظ إذا كانت متناهية، ومدلول كل واحد منها متناه، وضم المتناهى إلى المتناهى مرات متناهية لا يلزم منه إلا أعداد متناهية - : فالجموع المركب من تلك الأفراد المتناهية متناه؛ فمجموع ما لا نهاية له من المعانى غير مدلول عليه بالألفاظ المفردة، وذلك هو

(١) فى الأصول: والأول.

(٢) فى الأصول: والثانى.

المطلوب. واعلم: أن صاحب «الحاصل» قال<sup>(١)</sup>: «لا يجب أن يكون [لكل]»<sup>(٢)</sup> معنى لفظ، ولفظ «المنتخب»: «لا يجوز».

ثم قال في الدليل: المعاني غير متناهية؛ لأن من جملتها الأعداد - وهي كذلك، أى: غير متناهية - فلو كان لكل معنى لفظ: فإما أن يكون على سبيل الانفراد؛ فيلزم وجود الألفاظ غير متناهية؛ وهو محال، أو على سبيل الاشتراك؛ فيلزم أن يكون بعض الألفاظ موضوعاً لما لا نهاية له من المعاني؛ ضرورة كون الألفاظ متناهية، إلا أن ذلك محال؛ لأن الوضع يستدعى تعقل المعنى، وتعقل أمور لا نهاية لها محال.

واعلم: أن المصنف - رحمه الله - قال - فى المسألة التى بيّنَ فيها إمكان اللفظ المشترك ووجوده -: «أما القائلون بالوجوب، فقد احتجوا بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي، لزم الاشتراك، ثم قال بعد ذلك: الجواب عن الأول - بعد تسليم المقدمتين الباطلتين -: أن الأمور التى يقصدها المسمون بالتسمية متناهية».

فإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن كلام صاحب «الحاصل» موافق لما فى «المحصول»، ولفظ «المنتخب» صريح فى نصب الدليل على عدم الجواز؛ بخلاف لفظه فى «المحصول»، وأما ما نقلناه عن المصنف فى المسألة الآتية بعد هذا من قوله: «والجواب عن هذا [و] ذلك بعد تسليم المقدمتين الباطلتين» - فهو مناقض لما ذكره فى هذه المسألة؛ وذلك لأن الدليل المذكور فى هذه المسألة بناه على أن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والحق: أن المعاني لا نهاية لها، فهذه مقدمة مبرهنة. فأما الألفاظ المركبة من الحروف المتناهية، فلا يلزم تناهيهها؛ لما بيناه فى مواضع أن المفردات إذا كانت متناهية، لا يلزم تناهى المركبات، وأما القدر الذى يدعيه المصنف ههنا، فهو بطلان وجود ألفاظ مفردة غير متناهية دالة على معاني غير متناهية، وخرّج على هذا أسماء الأعداد؛ فإن الأعداد غير متناهية؛ ولكن أسماؤها مركبة يتدى المركب من الخارج عشر إلى المائة، ثم يتدى المركب إلى الألف وبعد الألف، لا مفرد. وفى كلام صاحب «المنتخب» دعوى استحالة وجود ألفاظ مفردة غير متناهية، والمنع فيه محال.

ومنع بعضهم كون المعاني غير متناهية [٦٠/أ]؛ وهو منع مكابرة؛ لما قررناه.

(١) ينظر: الحاصل (١/٢٨٣).

(٢) سقط فى «ب».



واعلم: أنا قررنا الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه المنع الذى سنده مذهب إمام الحرمين فى مسألة الاسترسال<sup>(١)</sup>؛ فافهم ذلك.

قال المصنّف: إِذَا ثَبَتَ هَذَا الْأَصْلُ، فَتَقُولُ: الْمَعْنَى عَلَى قِسْمَيْنِ مِنْهَا مَا تَكْثُرُ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ، وَمِنْهَا مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ:

فَالأَوَّلُ: لَا يَجُوزُ خُلُوُ اللُّغَةِ عَنْ وَضْعِ اللَّفْظِ بِإِزَائِهِ؛ لِأَنَّ الْحَاجَةَ لَمَّا كَانَتْ شَدِيدَةً - كَانَتْ الدَّوَاعِي إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا مُتَوَفِّرَةً، وَالصَّوَارِفُ عَنْهَا زَائِلَةً، وَمَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا، وَارْتِفَاعِ الصَّوَارِفِ - يَجِبُ الْفِعْلُ.

وَأَمَّا الْأُمُورُ الَّتِي لَا تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا - فَإِنَّهُ يَجُوزُ خُلُوُ اللُّغَةِ عَنِ الْأَلْفَازِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المعانى على قسمين: أحدهما: ما تمس الحاجة إلى التعبير عنه؛ وذلك كالمأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن. ومنها: ما لا تمس الحاجة إليه؛ كأنواع الروائح.

أما الأول: فلا تخلو اللغات عن الألفاظ الدالة عليه على اختلاف اللغات؛ والدليل عليه: أن الحاجة داعية إلى هذه المعانى، والتعبير عنها محتاج إليه جزماً؛ فلا تعبیر إلا

(١) قال إمام الحرمين فى «البرهان» (١٤٥/١): تردد المتكلمون فى انحصار الأجناس كالألوان؛ فقطع قاطعون بأنها غير متناهية فى الإمكان كآحاد كل جنس، وزعم آخرون أنها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندرى أنها منحصرة أم لا، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذى أراه قطعاً أنها منحصرة؛ فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأجناس لا تنهاى على التفصيل، وذلك مستحيل.

قال ابن السبكي: واعتقاد أن هذا الإمام برىء من المخالفة فى واحد منها؛ بدليل تصريحه فى كتبه الكلامية بذلك، وأن واحداً من الأشاعرة لم ينقل هذا عنه، مع تتبعهم لكلامه، ومع أن تلامذته وتصانيفه ملأت الدنيا، ولم يعرف أن أحد أعز ذلك إليه، وهذا برهان قاطع على كذب من تفرد بنقل ذلك عنه؛ فإنه لو كان صحيحاً، لتوافرت الدواعى على نقله...، ثم قال: لقد فحصت عن كلام هذا الإمام فى كتبه الكلامية، فوجدت إحاطة علم الله - تعالى - عنده بالجزئيات أمراً مفروغاً منه، وأصلاً مقررّاً يكفر من مخالفه فيه، وهذه مواضع من كلامه.

قال فى «النشامل» - فى القول فى إقامة الدلائل على الحياة والعلم، بعد أن قرر إجماع الأمة على بطلان قول من يثبت علمين قديمين ما نصه: فلم يبق إلا ما صار إليه أهل الحق من إثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات. طبقات الشافعية (١٩٢/٥).

بالألفاظ؛ لما بيناه من الحكمة المقتضية لاتخاذ الألفاظ دوالاً على المعانى دون غيرها؛ فالحاجة إلى وضع الألفاظ بإزاء تلك المعانى شديدة، ولا مانع من الوضع بالعرض؛ فيلزم تحقق الوضع؛ لأن الداعى إلى الوضع قائم سالم عن المانع؛ فيلزم الوضع؛ عملاً بالداعى السالم عن المانع، وهذه الدلالة تسمى على القولين فى أن الواضع هو الله، أو العبد. فأماً إذا كان الواضع هو الله تعالى: فلما علم من قاعدة التفضُّل<sup>(١)</sup> والإحسان دون الوجوب. وأما إذا كان الواضع هو العبد: فظاهر.

تنبيه: اعلم: أن الحاجة داعية إلى المأكول؛ لضرورته فى اللغات كلها؛ وكذا الكلام فى المساكن والملابس.

وأما الروائح: فالحاجة إليها تكون دون الحاجة إلى غيرها؛ فهذا لم يوضع الاسم إلا لطرفيها دون الوسائط. وأما الألوان: فالحاجة إليها أكد؛ لذلك وضعت أسماء لها؛ وكذلك الطعوم؛ فالقاعدة مطردة.

قال المصنّف: البَحْثُ الثَّانِي: فِي أَنَّهُ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ اللُّغَاتِ أَنْ تُفَادَ بِالأَلْفَازِ الْمُفْرَدَةِ - مَعَانِيهَا:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ إِفَادَةَ الأَلْفَازِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمِّيَّاتِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى العِلْمِ بِكُونِهَا مَوْضُوعَةً لِتِلْكَ المُسَمِّيَّاتِ الْمُتَوَقَّفِ عَلَى العِلْمِ بِتِلْكَ المُسَمِّيَّاتِ، فَلَوْ اسْتَفِيدَ العِلْمُ بِتِلْكَ المُسَمِّيَّاتِ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَازِ الْمُفْرَدَةِ - لَزِمَ الدَّوْرُ.

بَلِ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ الأَلْفَازِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمِّيَّاتِهَا تَمْكِينُ الْإِنْسَانِ مِنْ تَفْهَمِ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ تِلْكَ المُسَمِّيَّاتِ، بِوَسْطَةِ تَرْكِيْبِ تِلْكَ الأَلْفَازِ الْمُفْرَدَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «مَا ذَكَرْتَهُ فِي المُفْرَدَاتِ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ فِي المُرَكَّبَاتِ؛ لِأَنَّ المُرَكَّبَ لَا يُفِيدُ مَدْلُولَهُ إِلَّا عِنْدَ العِلْمِ بِكُونِ ذَلِكَ اللَّفْظِ المُرَكَّبِ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ المَدْلُولِ، وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي سَبْقَ العِلْمِ بِذَلِكَ المَدْلُولِ، فَلَوْ اسْتَفِيدَ العِلْمُ بِذَلِكَ المَدْلُولِ مِنْ ذَلِكَ اللَّفْظِ المُرَكَّبِ - لَزِمَ الدَّوْرُ».

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الأَلْفَازَ المُرَكَّبَةَ لَا تُفِيدُ مَدْلُولَهَا إِلَّا عِنْدَ العِلْمِ بِكُونِ تِلْكَ الأَلْفَازِ المُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لِذَلِكَ المَدْلُولِ.

بَيَانُهُ: أَنَا مَتَى عَلِمْنَا كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ مَوْضُوعًا لِتِلْكَ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ، وَعَلِمْنَا أَيْضًا كَوْنَ حَرَكَاتِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ دَالَّةً عَلَى النَّسَبِ الْمَخْصُوصَةِ لِتِلْكَ الْمَعَانِي، فَإِذَا تَوَالَّتِ الْأَلْفَاظُ الْمُفْرَدَةُ بِحَرَكَاتِهَا الْمَخْصُوصَةِ عَلَى السَّمْعِ - ارْتَسَمَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةُ مَعَ نِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ فِي الذَّهْنِ.

وَمَتَى حَصَلَتْ الْمُفْرَدَاتُ، مَعَ نِسْبِهَا الْمَخْصُوصَةِ فِي الذَّهْنِ، حَصَلَ الْعِلْمُ بِالْمَعَانِي الْمُرَكَّبَةِ؛ لَا مَحَالَةَ.

فَظَهَرَ أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْعِلْمِ بِالْمَعَانِي الْمُرَكَّبَةِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لَهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى أنه ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها، بمعنى: أن الجاهل بمعانيها يستفيد منها تلك المعاني، بل يستحيل الاستفادة تصورات معانيها من تلك الألفاظ.

والدليل على ذلك: أن إفادة هذه الألفاظ لمعانيها يتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ موضوعة لمعانيها، والعلم بكونها موضوعة لمعانيها يتوقف على تصور معانيها، فلو استفيد تصور معانيها من تلك الألفاظ، لتوقف [٦٠/ب] تصور معانيها [المفردة] (١) على إفادة تلك الألفاظ لمعانيها، وكان قد توقف إفادة تلك الألفاظ لمعانيها على تصور معانيها، فيتوقف إفادتها لمعانيها على تصور معانيها، ويتوقف تصور معانيها على إفادتها لمعانيها؛ وذلك دور باطل، بل الغرض من وضع الألفاظ بإزاء معانيها: تمكن الإنسان من الاستفادة المعاني عند التركيب.

فإن قيل: «ما ذكرتم في المفرد (٢) قائم بعينه في المركب؛ وبيانه: هو أن استفادة المعنى المركب من اللفظ المركب يتوقف على العلم [بكون ذلك اللفظ المركب موضوعاً لذلك المعنى، والعلم بكونه موضوعاً لذلك المعنى يتوقف على العلم بذلك المعنى، فلو استفيد العلم] (٣) بذلك المعنى من اللفظ المركب، لزم الدور»:

قلنا: لا نسلم أن استفادة المعنى المركب من اللفظ المركب يتوقف على العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعاً لذلك المعنى المركب؛ وظاهر أنه لا يتوقف، وبيانه: أنه إذا

(١) ما بين المعقوفين مثبت من «المحصول».

(٢) في «ب»: المفردة.

(٣) سقط في «ب».

الكاشف عن المحصول.....

قيل: زيد قائم، فهنا مفردات ثلاثة: أحدها: زيد، وثانيها: قائم، وثالثها: الحركة الدالة على النسبة المخصوصة، فإذا سمع - وكان الإنسان عالماً بمدلول «الثلاثة المفردة» إن قسمت مدلولاتها في الذهن عند سماع تلك المفردات الثلاثة - [فقد] استلزم<sup>(١)</sup> انقسامها انقسام المعنى المركب في الذهن؛ ضرورة انقسام الحركة المخصوصة في الذهن الدالة على النسبة المخصوصة؛ وهذا واضح جداً.

تنبيه: اعلم؛ أنه - وإن كان قد قرر: أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفادة المعاني للجاهل بتصوراتها - لكن قد يكون الإنسان عالماً بلفظ ومعناه ثم ينسأهما، فقد يصير أحدهما مذكراً بالآخر؛ فيذكر اللفظ ليتذكر<sup>(٢)</sup> معناه، وبالعكس.

قال المصنف: البَحْثُ الثَّلَاثُ: فِي أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَا وُضِعَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ؛ بَلْ وُضِعَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعَانِي الذَّهْنِيَّةِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ: فَلَأَنَّ إِذَا رَأَيْنَا جِسْمًا مِنْ بَعِيدٍ، وَظَنَّاهُ صَخْرَةً، سَمَّيْنَاهُ بِهَذَا الْإِسْمِ، فَإِذَا دَنَوْنَا مِنْهُ، وَعَرَفْنَا أَنَّهُ حَيَوَانٌ، لَكِنَّا ظَنَّنَاهُ طَيْرًا، سَمَّيْنَاهُ بِهِ، فَإِذَا ازْدَادَ الْقُرْبُ، وَعَرَفْنَا أَنَّهُ إِنْسَانٌ، سَمَّيْنَاهُ بِهِ، فَاخْتِلَافُ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لَا دَلَالَةَ لَهُ إِلَّا عَلَيْهِ.

وَأَمَّا فِي الْمُرَكَّبَاتِ: فَلَأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: قَامَ زَيْدٌ، فَهَذَا الْكَلَامُ لَا يُفِيدُ قِيَامَ زَيْدٍ، وَإِنَّمَا يُفِيدُ أَنَّكَ حَكَمْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ، وَأَخْبَرْتَ عَنْهُ، ثُمَّ إِنْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ مُبْرَأً عَنِ الْخَطِئِ، فَحِينَئِذٍ نَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؛ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى مَا فِي الْخَارِجِ، فَلَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن ظاهر [كلام] المصنف في هذا الموضع يشعر بأن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية أصلاً؛ بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية؛ بل لفظه صريح في ذلك. وأما صاحب «الحاصل» فقد قال<sup>(٣)</sup>: «الألفاظ موضوعة [بإزاء الصور الذهنية، لا الماهيات الخارجية]»<sup>(٤)</sup> هذا صريح لفظه. وليس هذا

(١) في «ب»: واستلزم.

(٢) في «أ، ب»: ليذكر، والصواب ما أثبتناه.

(٣) ينظر: الحاصل (١/٢٨٤).

(٤) في «أ، ب»: بإزاء التصور الذهني، لا الصور الذهنية ولا الماهيات الخارجية. والمثبت من «الحاصل».

على إطلاقه؛ بل الصواب أن يقال: إنه إن أراد به: أنها ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداء، من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية - فهذا حق؛ وذلك لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجى<sup>(١)</sup> بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية.

وإن أراد به: أن الدلالة على الموجودات الخارجية، ليست مقصودة من وضع الألفاظ - فذلك باطل؛ وذلك لأن المخبر إذا أخبر لغيره بقوله: «جاء زيد» - فإن مقصوده الإخبار بمجىء زيد في الخارج؛ وكذا قوله: «قام زيد».

وأما الدليل المذكور [٦١/أ] - فحاصله يعود إلى أن اختلاف المسميات والأسماء لاختلاف الصور الذهنية دون الخارجية - دليل على ما ذكرنا من كونها موضوعاً للمعاني الذهنية دون الخارجية؛ وفيه نظر.

وبيانه هو: أنا نمنع اختلاف اللفظ الموضوع للخارجى، وجواز إطلاق اللفظ على الذهنى - مشروط بأنه كذا فى الخارج.

وأما قوله فى المركبات: «قام زيد»، فهذا لا يفيد قيام زيد: إن أراد به: أنه لا يدل على قيام زيد فى الخارج، فهو ممنوع، وفساده ظاهر، وإن أراد به: أنه لا يدل عليه ابتداء؛ بل بواسطة دلالة على المعنى الذهنى، ثم على الخارجى - فهذا حق. والأقرب: أن مراده ما ذكرنا، ولكن عبارته مشوشة.

وأما قوله: «ثم إن عرفنا أن ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ، فحينئذ: يستدل به على الوجود الخارجى، وأما أن يكون [اللفظ] دالاً على ما فى الخارج، فلا»: فليس على ظاهره؛ لأننا نستدل بذلك على الوجود الخارجى، سواء كان ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ أم لا؛ وهذا لأن الخبر دليل على المخبر عنه فى الخارج، وكون الحكم غير مبرأ عن الخطأ لا يقدح فى دلالة على الوجود الخارجى.

وأما قوله: «وأما أن يكون [اللفظ] دالاً على ما فى الخارج، فلا» - فقد عرفت ما فيه من الخلل، ثم نقول: استقرار<sup>(٢)</sup> اللفظ على المعنى الخارجى آخر دليل على أنه يدل عليه، بل هو المقصود.

**قال المصنف: البَحْثُ الرَّابِعُ: فى أَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْهُورَ الْمَتَدَاوِلَ بَيْنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ - لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى خَفِيٍّ لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْخَوَاصُّ؛ مِثَالُهُ: مَا يَقُولُهُ مُثَبِّتُو**

(١) فى «أ، ب»: الخارج، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: استقرأ.

الأحوال من المتكلمين: «أَنَّ الحَرَكَةَ مَعْنَى يُوجِبُ لِلذَّاتِ كَوْنَهُ مُتَحَرِّكًا»:

فَنَقُولُ: الْمَعْلُومُ - عِنْدَ الْجَمْهُورِ - لَيْسَ إِلَّا نَفْسَ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا، فَأَمَّا أَنَّ مُتَحَرِّكِيَّتَهُ حَالَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِمَعْنَى، وَأَنَّهَا غَيْرُ وَاقِعَةٍ بِالْقَادِرِ؛ فَذَلِكَ - لَوْ صَحَّ الْقَوْلُ بِهِ - لَمَّا عَرَفَهُ إِلَّا الْأَذْكَيَاءُ مِنَ النَّاسِ؛ بِالذَّلَائِلِ الدَّقِيقَةِ. وَلَفْظَةُ «الْحَرَكَةُ» لَفْظَةٌ مُتَدَاوِلَةٌ فِيمَا بَيْنَ الْجَمْهُورِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ الْمَعْنَى؛ بَلْ لَا مُسَمَّى لِلْحَرَكَةِ - فِي وَضْعِ اللُّغَةِ - إِلَّا نَفْسُ كَوْنِ الْجِسْمِ مُنْتَقِلًا؛ لَا غَيْرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المقصود من هذه المسألة: أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفى لا يعرفه إلا الخواص، والغرض: الرد على مثبتى الأحوال؛ لأنهم يقولون: إذا قامت الحركة بالمحل توجب للمحل المتحركة، والمتحركة حالة معللة، بمعنى: إنها غير واقعة بالقادر.

واعلم: أن الخصم ما ادعى أن هذا المعنى الخفى الدقيق مدلول عليه من هذا اللفظ المشهور حتى يرد عليه ما ذكره من الحجة؛ بل يدعى قيام الدليل على أن الحركة بالتفسير المشهور؛ إذا وقعت بالمحل: أوجبت للمحل المتحركة، وقد دل الدليل على أن المتحركة حالة معللة بمعنى: أنها غير واقعة بالقادر، وإذا ادعى الخصم ذلك، فلا يمكن الرد عليه بما ذكره المصنف، بل الشأن فى الدليل الذى يذكره الخصم، وذلك مستقصى فى «علم الكلام»، وهذا البحث [ليس] (١) من قبيل الأبحاث اللفظية أو اللغوية، بل من قبيل الأبحاث المعنوية.

وتمام هذا التحقيق: أن الإنسان [قد] (٢) يدرك معانى خفية لطيفة، ولا يجد لها لفظاً دالاً عليها؛ لأن ذلك المعنى مبتكر، ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه؛ لتفهيم الغير ذلك المعنى، سواء كان اللفظ من الألفاظ المشهورة المتداولة بين الناس أو لم يكن، فلا حرج فى [٦١/ب] الاصطلاحات، والكتب العلمية مشحونة بأمثال هذه الألفاظ؛ وذلك لا يمكن رده بالدليل.

نعم: إن ادعى الخصم أن هذا اللفظ المشهور موضوع بإزاء ذلك المعنى الخفى أولاً - فذلك مما يناقش فيه، وأسماء الله تعالى المقدسة، وأسماء صفاته من قبيل القسم الأول؛ فإن منها ألفاظاً مشهورةً بإزائها معانٍ دقيقة غامضة، لا يفهمها إلا الخواص من العلماء

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

العارفين بالله تعالى. وبما ذكرنا (١) يفهم معنى كلام المصنف، وما فيه من الخلل.

\* \* \*

### النَّظْرُ الْخَامِسُ: فِيمَا بِهِ يُعْرَفُ كَوْنُ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنَاهُ

قال المصنف: لَمَّا كَانَ الْمَرْجِعُ فِي مَعْرِفَةِ شَرْعِنَا إِلَى الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ، وَهُمَا وَارِدَانِ بُلْغَةِ الْعَرَبِ وَنَحْوِهِمْ وَتَصْرِيْفِهِمْ - : كَانَ الْعِلْمُ بِشَرْعِنَا مَوْقُوفًا عَلَى الْعِلْمِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ، وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكْفَفِ - فَهُوَ وَاجِبٌ.

ثُمَّ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ لُغَةِ الْعَرَبِ وَنَحْوِهِمْ وَتَصْرِيْفِهِمْ: إِمَّا الْعَقْلُ، وَإِمَّا النُّقْلُ، أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا:

أَمَّا الْعَقْلُ: فَلَا مَحَالَ لَهُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ؛ لِمَا بَيَّنَّا: أَنَّهَا أُمُورٌ وَضْعِيَّةٌ؛ وَالْأُمُورُ الْوَضْعِيَّةُ لَا يَسْتَقْبَلُ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهَا.

وَأَمَّا النُّقْلُ: فَهُوَ إِمَّا تَوَاتُرٌ، أَوْ أَحَادٌ؛ وَالْأَوَّلُ: يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَالثَّانِي: يُفِيدُ الظَّنَّ. وَأَمَّا مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْعَقْلِ وَالنُّقْلِ - فَهُوَ: كَمَا عَرَفْنَا بِالنُّقْلِ؛ أَنَّهُمْ جَوَزُوا الْإِسْتِثْنَاءَ عَنِ صَيْغِ الْجَمْعِ، وَعَرَفْنَا بِالنُّقْلِ - أَيْضًا - أَنَّهُمْ وَضَعُوا الْإِسْتِثْنَاءَ لِإِخْرَاجِ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ؛ فَحَيْثُ نَعْلَمُ بِالْعَقْلِ بِوَأَسْطَةِ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ: أَنَّ صَيْغَةَ الْجَمْعِ تُفِيدُ الْإِسْتِغْرَاقَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن معرفة اللغة والنحو والتصريف - فرض كفاية، وأنه يجب أن يقوم به في كل قطر شخص من المسلمين؛ والدليل على ذلك: أن معرفة الأحكام الشرعية واجبة؛ لما بينا أن التقليد لا يذهب إلى غير النهاية، أو يدور؛ بل لا بد من الانتهاء إلى عالم بحكم الله تعالى، ومعرفة أحكام الله تعالى بدون معرفة أدلتها مستحيل؛ فلا بد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم. فإذا توقف العلم بحكم الله تعالى على معرفة دليله، ومعرفة دليله توقف (٢) على معرفة النحو واللغة والتصريف، وما يتوقف عليه (٣) الواجب المطلق، وهو مقدور للمكلف - فهو واجب - فيأذن: معرفة النحو واللغة والتصريف واجبة.

(١) في «أ»: ذكرناه.

(٢) في «أ»: تتوقف.

(٣) في «أ»: على.

واعلم: أن هذا الدليل بعينه يدل على أن معرفة أصول الفقه واجبة، وهو بعينه يدل على أن معرفة المنطق واجبة، وذلك ظاهر، وقد نبهنا عليه قبل. ثم الطريق إلى معرفة النحو واللغة والتصريف: إما العقل، أو النقل، أو ما يتركب من العقل والنقل؛ والخصر ظاهر.

ثم نقول: العقل لا مجال له في الأوضاع<sup>(١)</sup>؛ فلم يبق إلا النقل المحض، أو المركب منهما: أما النقل المحض: فنظائره كثيرة؛ فإن أكثر اللغات<sup>(٢)</sup> ثابت بالنقل المحض. وأما المركب من العقل والنقل: فنظيره قولنا: اجمع الحلى بالألف واللام للعموم؛ وذلك لأنه يصح استثناء أى فرد شئنا منه؛ بالنقل عن أئمة اللغة، والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ.

ينتج [من تركيب]<sup>(٣)</sup> هاتين المقدمتين: أن صيغ الجمع الحلى بالألف واللام للعموم؛ فعلم بالعقل بواسطة تركيب المقدمتين أنها للعموم، وذلك هو المراد بقولنا: «المركب من العقل والنقل». فإن قيل: «هذا التقسيم فيه نظر. وبيانه: أن حاصل ذلك عائد إلى أن لمعرفة كون اللفظ موضوعاً لكذا [طريقتين]<sup>(٤)</sup>»:

أحدهما: النقل المحض؛ كقولنا: نغظة «الدار» لكذا، ولفظة «الرجل» لكذا؛ بالنقل عن أئمة اللغة.

والطريق الثاني: التركيب من العقل والنقل، وقد صار ذلك مفسراً بتركيب مقدمتين، وكون العقل يعرف [٦٢/أ] نتيجة التركيب المذكور؛ فينتظم من هذا الكلام: أن المراد من التركيب تعرف العقل النتيجة المذكورة بواسطة المقدمتين، وذلك لا يجعل الطريق المذكور مركباً من العقل والنقل؛ ضرورة كون كل واحدة من المقدمتين نقلية محضة، وعدم كون معرفة العقل النتيجة اللازمة عن المقدمتين جزءاً من الدليل.

ثم نقول: قول القائل: «هذه اللفظة لكذا بالنقل» - مقدمة واحدة، والمقدمة الواحدة

(١) قوله: «الأمور الوضعية لا يستقل العقل بدركها».

معناه: أن جميع الشرائع وغيرها من الأمور المكتسبة لا بد وأن يكون للعقل فيها مدخل؛ إذ من لا عقل له لا يحصل علماً ولا ظناً مكتسباً، لكن لا يستقل العقل إلا في ثلاثة مواطن: وجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، وما عدا هذه الثلاثة لا بد من أمر زائد على العقل من الحواس أو غيرها. ينظر النفائس (١/٥٢١).

(٢) في «أ»: اللغة.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: طريقتان.



لا ينتج جزؤها - على ما هو مبين فى علم المنطق - فلا بد وأن يضاف إليها مقدمة أخرى، وهى أن يقال: هذه اللفظة لكذا من منقولات الأصمعى، وكل منقولات الأصمعى صحيح؛ ينتج: أن هذه اللفظة لكذا صحيح.

وإذا ثبت ذلك عاد هذا القسم إلى [الثانى]<sup>(١)</sup>، وهو المركب من العقل والنقل؛ فلا طريق إلا واحد:

قلنا: لا شك فى أن المقدمة الواحدة لا تنتج، وأن معرفة العقل النتيجة اللازمة عن المقدمتين ليست مقدمة أخرى مأخوذة جزماً من الدليل.

بل نقول: المدعى الفرق بين قولنا: لفظه الرجل لكذا، وبين قولنا: صيغ الجمع للاستغراق؛ فإن الأول منقول عنهم قولاً صريحاً، والثانى مستنبط من المنقول عنهم صريحاً، وذلك ظاهر.

تنبيه: اعلم: أن حصر الطريق إلى معرفة النحو واللغة [والتصريف] فى النقل المحض أو المركب من النقل والعقل على التفسير المذكور.

ثم قال: «النقل المحض إما تواتر، أو آحاد<sup>(٢)</sup>»؛ فيلزم من ذلك: كون الطريق إلى

(١) فى الأصول: الأول.

(٢) قال الكمال أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنبارى فى كتابه: «لمع الأدلة فى أصول النحو»:

اعلم أن النقل ينقسم إلى قسمين: تواتر وآحاد.

فأما التواتر فلعغة القرآن وما تواتر من السنة، وكلام العرب؛ وهذا القسم دليل قطعى من أدلة النحو يفيد العلم. واختلف العلماء فى ذلك العلم؛ فذهب الأكثرون إلى أنه ضرورى، واستدلوا على ذلك بأن العلم الضرورى هو الذى بينه وبين مدلوله ارتباط معقول؛ كالعلم الحاصل من الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس؛ وهذا موجود فى خير التواتر، فكان ضرورياً. وذهب آخرون إلى أنه نظرى، واستدلوا على ذلك بأن بينه وبين النظر. ارتباطاً؛ لأنه يشترط فى حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب دون غيرهم؛ فلما اتفقوا علم أنه صدق. وزعمت طائفة قليلة أنه لا يفضى إلى علم ألبتة، وتمسكت بشبهة ضعيفة وهى أن العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم؛ فكذلك بنقل جماعتهم؛ وهذه شبهة ظاهرة الفساد؛ فإنه يثبت للجماعة ما لا يثبت للواحد؛ فإن الواحد لو رام حمل حمل ثقيل لم يمكنه ذلك؛ ولو اجتمع على حمله جماعة لأمكن ذلك؛ فكذلك ههنا. وأما الآحاد فما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شرط التواتر؛ وهو دليل مأخوذ به، واختلفوا فى إفادته: فذهب الأكثرون إلى أنه يفيد الظن، وزعم بعضهم أنه يفيد العلم؛ وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه. وزعم بعضهم أنه إن اتصلت به القرائن أفاد العلم ضرورة؛ كخير التواتر لوجود القرائن.

ثم قال: واعلم أن أكثر العلماء ذهبوا إلى أن شرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة إلى حد لا يجوز =

معرفة النحو واللغة والتصريف ثلاثة:

الأول: النقل المحض المتواتر.

والثاني: النقل المحض بطريق الآحاد.

والثالث: المركب من العقل والنقل على التفسير المذكور.

ويلزم أيضاً انقسام المركب إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون كل واحدة من المقدمتين النقليتين منقولة بالتواتر، أو بالآحاد، أو إحداهما بالتواتر والأخرى بالآحاد؛ فاعلم ذلك.

قال المصنف: **وَاعْلَمْ أَنَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ - إِشْكَالَاتٍ:**

**أَمَّا التَّوَاتُرُ: فَإِنَّ الإِشْكَالَ عَلَيْهِ مِنْ وُجُوهِ:**

أَحَدُهَا: أَنَا نَحْدُ النَّاسِ مُخْتَلِفِينَ فِي مَعَانِي الأَلْفَافِ الَّتِي هِيَ أَكْثَرُ الأَلْفَافِ دَوْرَانَا عَلَى أَلْسِنَةِ المُسْلِمِينَ - اِخْتِلَافًا لَا يُمَكِّنُ القُطْعُ فِيهِ بِمَا هُوَ الحَقُّ؛ كَلَفْظَةَ «اللَّهِ» تَعَالَى؛ فَإِنَّ بَعْضَهُمْ زَعَمَ أَنَّهَا لَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، بَلْ سُريَانِيَّةً، وَالَّذِينَ جَعَلُوهَا عَرَبِيَّةً اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهَا مِنْ الأَسْمَاءِ المُشْتَقَّةِ، أَوْ المَوْضُوعَةِ، والقَائِلُونَ بِالإِشْتِقَاقِ اِخْتَلَفُوا اِخْتِلَافًا شَدِيدًا، وَكَذَا القَائِلُونَ بِكُونِهِ مَوْضُوعًا اِخْتَلَفُوا - أَيْضًا - اِخْتِلَافًا كَبِيرًا، وَمَنْ تَأَمَّلَ أدْلَتَهُمْ فِي تَعْيِينِ مَدْلُولِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ - عَلِمَ أَنَّهَا مُتَعَارِضَةٌ، وَأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يُفِيدُ الظَّنَّ الغَالِبَ؛ فَضْلًا عَنِ اليَقِينِ.

وَكَذَلِكَ اِخْتَلَفُوا: فِي «الإِيمَانِ وَالكُفْرِ» وَ «الصَّلَاةِ وَالرَّكَاةِ»؛ حَتَّى إِنَّ كَثِيرًا مِنْ المُحَقِّقِينَ فِي «عِلْمِ الإِشْتِقَاقِ» - زَعَمُوا أَنَّ اِشْتِقَاقَ الصَّلَاةِ مِنَ «الصَّلَوَاتِ» - وَهُمَا: عَظْمًا الوَرِكِ - وَمِنْ المَعْلُومِ أَنَّ هَذَا الإِشْتِقَاقَ غَرِيبٌ.

=على مثلهم الاتفاق على الكذب، كتنقلة لغة القرآن، وما تواتر من السنة، وكلام العرب؛ فإنهم انتهوا إلى حد يستحيل على مثلهم الاتفاق على الكذب. وذهب قوم إلى أن شرطه أن يبلغوا سبعين. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا أربعين. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا اثني عشر. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا خمسة. والصحيح هو الأول، وأما تعيين تلك الأعداد فإنما اعتمدوا فيها على قصص ليس بينها وبين حصول العلم بأخبار التواتر مناسبة؛ وإنما اتفق وجودها مع هذه الأعداد، فلا يكون فيها حجة. انتهى ما ذكره ابن الأنباري.

وَكَذَلِكَ اِخْتَلَفُوا: فى «صَيِّغِ الأَوَامِرِ [٦٢/ب] وَالنَّوَاهِى» وَ «صَيِّغِ العُمُومِ» - مَعَ شِدَّةِ اسْتِهَارِهَا، وَشِدَّةِ الحَاجَةِ إِلَيْهَا - اِخْتِلَافًا شَدِيدًا.

وَإِذَا كَانَ الحَالُ فى هَذِهِ الأَلْفَافِ - الَّتِى هِىَ أَشْهُرُ الأَلْفَافِ، وَالحَاجَةُ إِلَى اسْتِعْمَالِهَا مَاسَّةً جِدًّا - كَذَلِكَ - : فَمَا ظَنُّكَ بِسَائِرِ الأَلْفَافِ؟!

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - ظَهَرَ: أَنَّ دَعْوَى التَّوَاتُرِ فى اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ مُتَعَدِّرَةٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن غرض المصنف إيراد الإشكال على الطريقة الثالثة، لا على الطريقة الأولى، وهى دعوى التواتر فى الألفاظ؛ فالإشكال عليه من وجوه:

الأول: أنه لا سبيل إلى دعوى التواتر فى شىء من الألفاظ أصلاً؛ فإنها باطلة؛ وذلك لأنه لو حصل التواتر فى شىء من الألفاظ بمعنى أنه ينقل نقلاً متواتراً: كون اللفظة الفلانية لكذا - : لحصل فى أشهر الألفاظ، مع قوة الحاجة إلى استعمالها.

ومن المعلوم: أن أشهر الألفاظ وأكثرها دوراناً<sup>(١)</sup> على السنة المُسَلِّمِينَ لفظة «الله»، ولو حصل التواتر فى شىء من مدلولات الألفاظ، لحصل فى هذه اللفظة؛ لما ذكرنا من قوة شهرتها، وزيادة الحاجة إلى استعمالها، ولو حصل ذلك، لحصل العلم بمدلولها حصولاً مانعاً؛ ضرورة وجود التواتر الراجع للشك وللاحتمال، واللازم باطل؛ لاختلاف الناس فى هذه اللفظة ومدلولها.

بيان الاختلاف: أن من الناس من قال: إنها عبرية، ومنهم من قال: إنها عربية، والذين قالوا: إنها عربية - اختلفوا فى كونها من الأسماء المشتقة، أو من الجوامد، والذين قالوا: إنها من المشتقات - اختلفوا فيما منه الاشتقاق؛ فمنهم من قال: إنها مشتقة من «وله»، ومنهم من قال: إنها مشتقة من «أله»، ومن تأمل أدلة الفريقين علم أنها متعارضة لا تفيد الظن الغالب فضلاً عن اليقين، ولولا الاحتراز من الإطالة، وإدخال ما ليس من علم الأصول فيه - لنقلنا أدلة الفرق.

وإذا عرفت ذلك: فقد صَحَّتِ الملازمة، وانتفى اللازم؛ ويلزم من ذلك عدم الملزوم؛ وهو المطلوب. وهكذا نقول: الكلام فى لفظ «الإيمان»، وأنه من الألفاظ المشهورة،

ومساس الحاجة إلى استعمالها، كالكلام في لفظة «الله»، واختلاف<sup>(١)</sup> الناس في مسمى لفظة «الإيمان» - اختلاف مشهور؛ وذلك لأن من الناس من قال: «إنه عبارة عن التصديق، بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان»<sup>(٢)</sup> ومنهم من قال: «إنه عبارة عن نفس التصديق»، ومنهم من يقول: «إنه عبارة عن العمل بالأركان».

واختلاف الناس في الكفر<sup>(٣)</sup> المقابل للإيمان - واضح.

وأما لفظة «الصلاة» - فقد قيل: بأنها مشتقة من «الصَّلَوَيْنِ» وهما عظماء الورك، وقيل: بل من الصلاة «بمعنى» - الدعاء، وقيل: بل من المصلّي التابع للسابق. وأما الزكاة: فقد قيل: بأنها اسم للفعل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]، وقيل: بل هو اسم للقدر<sup>(٤)</sup> المخرج من المال الواجب صرفه إلى المصارف المعينة. واختلاف الأصوليين في كون هذه الألفاظ منقولة، أو غير منقولة - اختلاف مشهور ظاهر، على ما سنبينه بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: لو حصل التواتر في شيء من مدلولات الألفاظ، لحصل في شيء من هذه الألفاظ المتقدم ذكرها؛ لشهرتها، وزيادة الحاجة إلى استعمالها، واللازم باطل؛ فاللزوم باطل. ولك<sup>(٥)</sup> أن تجعل اللازم حصول التواتر في كل واحد من هذه الألفاظ على التعيين، ثم تنفي اللازم بالطريق المذكور.

قال المصنّف: فَإِنْ قُلْتُمْ: «هَبْ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ دَعْوَى التَّوَاتُرِ فِي مَعَانِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ - عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ - وَلَكِنَّا نَعْلَمُ مَعَانِيهَا فِي الْجُمْلَةِ - فَنَعْلَمُ أَنَّهُمْ يُطَلِّقُونَ لَفْظَ «اللَّهِ»

(١) في الأصول: وإطلاق.

(٢) الإيمان هو في اللغة التصديق مطلقاً. وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بحججه به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً يعني أن الإيمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم بحججه الرسل به علماً تفصيلاً والتصديق الإجمالي له فيما علم بحججه به عاماً إجمالياً حتى إن الرجل إذا لم يعلم الأحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلاً يكفيه أن يعتقد بأن الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى. ثم إذا ورد عليه الأحكام الضرورية تفصيلاً يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفي فيه حيثئذ التصديق الإجمالي. ينظر نشر الطوابع ص ٣٧٣.

(٣) في «ب»: اللغو.

(٤) في «ب»: القيد.

(٥) في «أ»: وذلك.

عَلَى الْإِلَهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّ مُسَمَّى هَذَا اللَّفْظِ: أَهْوَ الْبَدَاتُ، أَمْ الْمَعْبُودِيَّةُ، أَمْ الْقَادِرِيَّةُ؟ وَكَذَا الْقَوْلُ فِي سَائِرِ الْأَلْفَاظِ:

قُلْتُ: حَاصِلُ مَا ذَكَرْتَهُ: أَنَّا نَعْلَمُ إِطْلَاقَ لَفْظِ «اللَّهِ» عَلَى الْإِلَهِ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - مِنْ غَيْرِ أَنْ نَعْلَمَ [أَنَّ مُسَمَّى] هَذَا الْإِسْمِ: ذَاتَهُ، أَوْ كَوْنَهُ مَعْبُودًا، أَوْ كَوْنَهُ قَادِرًا عَلَى الْإِخْتِرَاعِ، أَوْ كَوْنَهُ مُلْجَأَ الْخَلْقِ، أَوْ كَوْنَهُ بِحَيْثُ تَتَحَيَّرُ الْعُقُولُ فِي إِدْرَاكِهِ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَعَانِي الْمَذْكُورَةِ لِهَذَا اللَّفْظِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ نَفْسِي الْقَطْعَ بِمُسَمَّاهُ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ - فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ - مَعَ غَايَةِ شُهْرَتِهَا، وَنَهَايَةِ الْحَاجَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهَا -: كَانَ الْإِحْتِمَالُ فِيمَا عَدَاهَا أَظْهَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أورد المصنّف هذا الكلام جوابًا عن إشكاله الأول وحاصله: منع الجهل بمسمى لفظ «الله»؛ بل نعلم مسماه، وهو الإله - تعالى وتقدس - على سبيل الإجمال، وإن كنا لا نعلم تفصيله، وهو أن مدلوله: الذات المقدسة، أو صفة من صفات ذاته المقدسة؛ ككونه معبودا للخلق، أو ملجأ، أو قادرا على الاختراع، أو متحيرة فيه العقول.

ثم أجاب عن هذا الجواب؛ بأن قال: حاصل هذا الكلام عائد إلى ما ندعيه، وهو أن لفظة الجلالة - مع شهرتها، وقوة الحاجة إلى استعمالها - لا نعلم مدلولها على التعيين؛ أهو الذات، أو الصفة، فإن كان المدلول هو الصفة، فهل هو المعبودية، أو القادرية... إلى غير ذلك من المعانى المذكورة لهذا اللفظ؛ وذلك يفيد عدم القطع بمسماه على التعيين، وهو عين ما ادعينا؛ فثبت عدم القطع فى مدلول هذه اللفظة - مع نهاية شهرتها، وشدة الحاجة إلى استعمالها - ويلزم من ذلك أن تمكّن الاحتمال فيما عداها أظهر وأقوى.

هذا هو الوجه الأول من الإشكال الوارد على دعوى التواتر فى الألفاظ.

قال المصنّف: وَثَانِيهَا: أَنَّ مِنْ شَرْطِ التَّوَاتُرِ اسْتِوَاءَ الطَّرْفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ، فَهَبْ: أَنَّا عَلِمْنَا حُصُولَ شَرَائِطِ التَّوَاتُرِ فِي حُفَاطِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ - فِي زَمَانِنَا هَذَا - فَكَيْفَ نَعْلَمُ حُصُولَهَا فِي سَائِرِ الْأَزْمَانِ؟!

الشرح: اعلم [٦٣/ب] - وفقك الله - أن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة: معنى هذا الكلام: أنه يشترط فى التواتر أن يكون الرواة بلغوا عدد التواتر أول ما حصل

لهم العلم بما ينقلونه، ثم ينقل عن هؤلاء الناقلين البالغين عدد التواتر، وينقل عن عدد التواتر [عدد التواتر]... إلى أن يصل إلى آخر النقلة، فالطرف الأول أول النقلة، والطرف الأخير آخر النقلة، وبين الأول والأخير وسائط، وهذا هو المراد بالطرفين والواسطة، وعدد التواتر في الطرفين والوسائط.

والدليل عليه: أنه لو احتلَّ هذا الشرط في شيء من الطرفين والواسطة - لما أفاد الخبر اليقين جزماً، ويلزم من ذلك اشتراط ما ذكرنا من الشرط في التواتر، وأما عدد التواتر، فسيأتي في «كتاب الأخبار».

وأما إذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الإشكال الثاني على دعوى التواتر في النحو واللغة والتصريف - أن يقال: لا سبيل إلى التواتر فيها؛ والدليل عليه: أن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة؛ بالتفسير المذكور على ما قررناه، وهذا الشرط لا نسلم حصوله في حفاظ النحو واللغة والتصريف في زماننا.

سلمنا ذلك؛ لكن لا نعلم حصوله في سائر الأزمنة الماضية، وإذا جهلنا أمر التواتر، جهلنا التواتر؛ ضرورة أن الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط:

قال المصنّف: فَإِنْ قُلْتَ: «الطَّرِيقُ إِلَيْهِ أَمْرَانِ»:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الَّذِينَ شَاهَدْنَاهُمْ أَخْبَرُونَا: أَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُوهُمْ بِهِذِهِ اللَّغَاتِ - كَانُوا مَوْصُوفِينَ بِالصِّفَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُوا مَنْ أَخْبَرَهُمْ كَانُوا كَذَلِكَ... إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ النُّقْلُ بِزَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَافَ، لَوْ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ الْمَعَانِي، ثُمَّ وَضَعَهَا وَاضِعٌ لِهَذِهِ الْمَعَانِي - لَاشْتَهَرَ ذَلِكَ وَلَعُرِفَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا تَتَوَقَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ:

قُلْتُ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَغَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَّا، حِينَ سَمِعَ لُغَةً مَخْصُوصَةً مِنْ إِنْسَانٍ - فَإِنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَهْلِ التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ الَّذِينَ أَسْمَعُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ مُسْمِعِيهِ سَمِعُوهَا - أَيْضًا - مِنْ أَهْلِ التَّوَاتُرِ... إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ ذَلِكَ بِزَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - بَلْ تَحْرِيرُ هَذِهِ الدَّعْوَى - عَلَى هَذَا الْوَجْهِ - مِمَّا لَا يَفْهَمُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْأَدْبَاءِ؛ فَكَيْفَ يُدْعَى أَنَّهُمْ عِلْمُوهُ بِالضَّرُورَةِ!؟

بَلِ الْغَايَةُ الْقَصْوَى فِي رَاوِي اللُّغَةِ: أَنْ يُسْنِدَهُ إِلَى كِتَابٍ مُصَحَّحٍ، أَوْ إِلَى أَسْتَاذٍ

مُتَقِنٍ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَضَعِيفٌ - أَيْضًا - : أَمَّا أَوَّلًا: فَلِأَنَّ ذَلِكَ الْإِشْتِهَارَ: إِنَّمَا يَجِبُ فِي الْأُمُورِ الْعَظِيمَةِ؛ وَوَضَعَ اللَّفْظَةَ الْمَعْيَنَةَ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى الْمَعْيَنَةِ: لَيْسَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي يَجِبُ اشْتِهَارُهَا.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّ ذَلِكَ يَنْتَقِضُ بِمَا أَنَا نَرَى أَكْثَرَ الْعَرَبِ فِي زَمَانِنَا [٦٤/أ] هَذَا يَتَكَلَّمُونَ بِاللَّفَاطِ مُخْتَلَةً، وَإِعْرَابَاتٍ فَاسِدَةٍ، مَعَ أَنَا لَا نَعْلَمُ وَاضِعَ تِلْكَ الْأَلْفَاطِ الْمُخْتَلَةِ، وَلَا زَمَانَ وَضَعِهَا، وَيَنْتَقِضُ - أَيْضًا - بِاللَّفَاطِ الْعُرْفِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا نَقَلَتْ عَنِ مَوْضُوعَاتِهَا الْأَصْلِيَّةِ، مَعَ أَنَا لَا نَعْلَمُ الْمُغْيِرَ، وَلَا زَمَانَ التَّغْيِيرِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَشْتَهَرَ ذَلِكَ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَمْ يَشْتَهَرَ؛ فَإِنَّهُ قَدْ اشْتَهَرَ؛ بَلْ بَلَغَ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ: أَنَّ هَذِهِ اللُّغَاتِ إِنَّمَا أُخِذَتْ عَنِ جَمْعِ مَخْصُوصِينَ؛ كَالْخَلِيلِ، وَأَبِي عَمْرٍو ابْنِ الْعَلَاءِ، وَالْأَصْمَعِيِّ، وَأَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ، وَأَضْرَابِهِمْ، وَلَا شَكَّ أَنَّ هَؤُلَاءِ مَا كَانُوا مَعْصُومِينَ، وَلَا كَانُوا بِالْغَيْبِ حَدَّ التَّوَاتُرِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَمْ يَحْصُلِ الْقَطْعُ وَالْيَقِينُ بِقَوْلِهِمْ.

أَفْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: نَعْلَمُ - قَطْعًا - اسْتِحَالَةَ كَوْنِ هَذِهِ اللُّغَاتِ - بِأَسْرِهَا - مَنْقُولَةً عَلَى سَبِيلِ الْكُذْبِ؛ إِلَّا أَنَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ، وَنَقْطَعُ بِأَنَّ فِيهَا مَا هُوَ صِدْقٌ - قَطْعًا - لَكِنَّ كُلَّ لَفْظَةٍ عَيْنَاهَا، فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعَ بِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ مَا نُقِلَ صِدْقًا أَوْ كَذِبًا؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فِي لَفْظٍ مَعْيَنٍ أَصْلًا.

هَذَا هُوَ الْإِشْكَالُ عَلَى مَنْ ادَّعَى التَّوَاتُرَ فِي نَقْلِ اللُّغَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف أجاب عن الإشكال الثاني على دعوى التواتر من وجهين: أحدهما: أن الطريق إلى معرفة تواتر اللغات أمران:

أحدهما: بقول الذين شاهدناهم، وهم نقلة اللغات البالغون عدد التواتر، آخروننا: أن الذين آخبروهم بكون هذه اللغات موضوعة لهذه المعاني - كانوا موصوفين بالشرائط المعتبرة في التواتر، وأن الذين آخبروا من آخبرهم كانوا - أيضا - موصوفين بالصفة المعتبرة في عدد التواتر، ولا يزال نقل اللغات على هذه الصورة، إلى أن يتصل النقل بزمان الرسول ﷺ.

الكاشف عن المحصول .....

الوجه الثاني في الجواب: أنا ندعى أن هذه الألفاظ كانت موضوعة في زمن رسول الله ﷺ هذه المعاني، واستمر ذلك إلى زماننا؛ لأنها لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني في شيء من تلك الأزمنة، ثم يضعها واضع هذه المعاني - لاشتهر ذلك؛ لأن ذلك أمر غريب، والدواعي تتوافر على نقل الأشياء الغريبة، ولو اشتهر ذلك، لعرف؛ واللازم باطل؛ فإننا نعلم قطعاً أن ذلك غير معلوم؛ فينتفى الملزوم؛ ويلزم من ذلك: العلم بأنها لم تكن موضوعة في زمن الرسول إلا لهذه المعاني، وأن ذلك استمر إلى هذا الزمان.

هذا هو الجواب الثاني عن الإشكال الثاني المورد على دعوى التواتر في اللغات. واعلم: أن المصنف - رحمه الله - زيف كل واحد من الجوابين:

أما الجواب الأول: فهو أنا نقول: دعوى وجوب التواتر في اللغات على الوجه الذي حررتموه دعوى باطلة قطعاً؛ وذلك لأن كل واحد منا عند سماعه لفظة مخصوصة، وأنها موضوعة [٦٤/ب] للمعنى الفلاني - لم يسمع من مُسمِعِهِ: أنه سمعه من عدد التواتر، وأن مسمعى مسمعيه ذكروا - أيضاً - أنهم سمعوه من أهل التواتر، وهكذا إلى أن يتصل نقل تلك الألفاظ على التحرير المذكور بزمن الرسول ﷺ، ثم زاد على هذا، وقال: بل تحرير هذه الدعوى، وتلخيصها على الوجه الذي حررناه، ولخصناه - مما لا يفهمه كثير من الأدباء؛ فكيف يدعى المدعى من جهة الأدباء: أنهم نقلوا اللغات على هذا (١) الوجه، وهذه الزيادة من باب المبالغة، وليس إليها حاجة ولا ضرورة في الدليل المذكور.

ثم قال: بل الغاية القصوى في راوى اللغة: أن يسندوا روايتها إلى أستاذ متقن إلى زمن اللغة، أو إلى كتاب صحيح، ومن المعلوم - قطعاً - أن كل واحد من الطرفين لا يفيد اليقين.

وأما الثاني: فضعيف؛ يريد المصنف بـ «الثاني» الطريق الثاني لمعرفة نقل اللغات؛ فهو أيضاً ضعيف؛ وذلك لأن وضع اللفظ المعين بإزاء المعنى المعين ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها؛ فنمنع (٢) الملازمة، ونقول: لا نسلم أنه لو وضعها واضع لغير ذلك المعنى، لاشتهر، ولعرف؛ وإنما يكون كذلك أن لو توفرت الدواعي على نقلها، وإنما تتوفر الدواعي على نقلها أن لو كان ذلك الوضع والتغيير (٣) من الأمور

(١) في «ب»: ذلك.

(٢) في «ب»: فتمتنع.

(٣) في «أ، ب»: التفسير، والصواب ما أثبتناه.



العظيمة؛ وهذا لأن الدواعى إنما تتوفر على نقل الأمور العظيمة، أو الغريبة، فأما نقل الأمور التى ليست بعظيمة، ولا غريبة - فلا تتوافر الدواعى على نقلها، ووضع لفظ معين بإزاء معنى معين، وتغييره عما كان [عليه] أولاً من الوضع -: ليس بعظيم، ولا غريب؛ وذلك معلوم قطعاً، فلا يجب اشتهاً ذلك.

قال المصنف: «وأما ثانياً» فاعلم: أن هذا الثانى يعود إلى توقيف الطريق لنقل اللغات. وتحريره أن يقال: الطريق الثانى ضعيف؛ لوجهين:

أحدهما: ما سبق من منع اشتهاها لو غيرت اللفظة عن موضوعها؛ كما سبق.

وثانيهما: الذى ذكره الآن، وحاصله النقض؛ وتوجيه ذلك: أن نقول: لو وجب فى تغيير الألفاظ ونقلها العلم بناقلها، وزمن نقلها - لوجب أن نعلم نحن واضع الإعرابات الفاسدة المسموعة فى زماننا، وزمن تغييرها إلى ما غير وبدل؛ بعين ما ذكرتم من توافر الدواعى على نقلها، واللازم باطل قطعاً؛ فإننا لا نعلم المُغيِّرة، ولا زمن التغيير.

ثم قال: وينتقض - أيضاً - بالألفاظ العرفية؛ وتوجيهه: أن نقول: لو وجب فى نقل الألفاظ عن موضوعاتها إلى غيرها أن يعلم ناقلها، وزمن نقلها - لوجب ذلك فى الألفاظ العرفية؛ بعين ما ذكرتم، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

وبيان بطلان اللازم: ظاهر؛ فإننا لا نعلم ناقل لفظة «الدابة» وأمثالها عن موضوعاتها إلى غيرها، ولا زمن نقلها جزماً [٦٥/أ]، ويلزم من ذلك بطلان ما ذكرتم.

أما قوله: وكذا ههنا فالمراد به: أنه إذا جاز فى الألفاظ العرفية تغييرها عن موضوعاتها الأصلية إلى غير موضوعاتها الأصلية، ولا نعلم ناقلها ولا زمن نقلها -: فكذا ما نحن فيه (١) نتكلم من الألفاظ اللغوية غير العرفية، أى: إذا ثبت ما ذكرنا من الجهل بالناقل، وزمن النقل فى العرفية -: تطرق الاحتمال المذكور إلى ما ذكرنا من الألفاظ اللغوية؛ وليس ذلك من باب القياس.

قوله: «سلمنا أنه يجب أن يشتهر ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه لم يشتهر؛ فإنه قد اشتهر، بل بلغ مبلغ التواتر: أن هذه اللغات إنما أخذت عن جمع مخصوص؛ كأبى عمرو بن العلاء (٢)، والخليل (٣)، والأصمعى (٤)، وأبى عمرو الشيبانى (٥)، وأقرانهم، ولا شك

(١) فى «أ»: ما نحن فيها.

(٢) أبو عمرو بن العلاء بن عمار المازنى النحوى البصرى، أمير القراء السبعة، وأحد الأئمة عن=

أن هؤلاء ما كانوا معصومين، ولا كانوا بالغين حد التواتر؛ وإذا كان كذلك، لم يحصل القطع واليقين بقولهم. أقصى ما في الباب أن يقال: نعلم قطعاً أن هذه اللغات بأسرها غير منقولة على سبيل الكذب، إلا أنا نسلم ذلك، ونقطع بأن فيها ما هو صدق قطعاً؛ ولكن كل لفظة عينها؛ فإنه لا يمكننا القطع بأنها من قبيل ما نقل صدقاً أو كذباً؛ وحينئذ: لا يبقى القطع في لفظ معين أصلاً.

وهذا هو الإشكال على من (١) ادعى التواتر في نقل اللغات.

اعلم - وفقك الله - أن المصنف - رحمه الله - وذكر طريقتين لتقرير دعوى التواتر في اللغات:

=أنس وأبي رجاء وابن سيرين وجماعة. وعنه حماد بن زيد وشعبة وطائفة، وثقه ابن معين وغيره. وقال أبو عمرو الشيباني: ما رأينا مثله. وقال ابن مجاهد: كان مقدماً في عصره عالماً بالقراءة، قدوة في العلم متمسكاً بالأثر، حسن الاختيار. قال الأصمعي: مات سنة أربع وخمسين ومائة. ينظر الخلاصة (٣/٢٣٣ - ٢٣٤)، تهذيب الكمال ١٦٣٠، سير الأعلام ٤٠٧/٦.

(٣) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، الأزدي، اليماني، أبو عبد الرحمن ولد سنة ١٠٠هـ في البصرة. من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، عاش فقيراً صابراً. قال النضر بن شميل: ما رأى الرءوفون مثل الخليل، ولا رأى الخليل مثل نفسه. فكر في ابتكار طريقة في الحساب تسهله على العامة؛ فدخل المسجد وهو يعمل فكره؛ فصدته سارية وهو غافل فكانت سبب موته سنة ١٧٠هـ بالبصرة. من كتبه «العين»، و«معاني الحروف»، و«العروض»، و«النغم». ينظر: وفيات الأعيان ١/١٧٢، إنباه الرواة ١/٣٤١، نزهة الجليس ١/٨٠، الأعلام ٢/٣١٤.

(٤) عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي: راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. ولد ١٢٢هـ كان الرشيد يسميه شيطان الشعر، قال الأخصش: ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي وتصانيفه كثيرة منها: الإبل مطبوع، الأضداد مخطوط، خلق الإنسان مطبوع، وغيرها، توفي سنة ٢١٦هـ. ينظر: السيرافي ٥٨، جمهرة الأنساب ٢٣٤، ابن خلكان ١: ٢٨٨، تاريخ بغداد ١٠/٤١٠، نزهة الألباء ١٥٠، الأعلام ٤/١٦٢.

(٥) إسحاق بن مرار الشيباني بالولاء أبو عمرو: لغوي أديب، من رمادة الكوفة، سكن بغداد، ومات بها سنة ٢٠٦هـ، أصله من الموالي، جاور بني شيبان وأدب بعض أولادهم فنسب إليهم. وجمع أشعار نيف وثمانين قبيلة من العرب ودونها، وأخذ عنه جماعة كبار منهم: أحمد بن حنبل؛ كان يلزم مجالسه ويكتب أماليه، ومن تصانيفه «كتاب الخيل»، و«النوادر» المعروف بـ«كتاب الجيم». ينظر الأعلام: ١/٢٩٦، وفيات الأعيان ١/٦٥.

(١) في «أ، ب»: عن من. والأصوب ما أثبتناه.

الأول: قد سبق بيانه، وهو أن يقال: إن عدد التواتر نقلوا إلينا كون اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلانى، وهم يقولون: إن عدد مسمعيها بلغ عدد التواتر، وكذا الكلام فى مسمى مسمعيهم... إلى أن يتصل بزمن الرسول ﷺ.

الطريقة الثانية: أن يقال: هذه الألفاظ الموضوعة لمعانيها فى زمننا هذا كانت موضوعة لهذه المعانى بعينها فى زمن الرسول ﷺ؛ إذ لو لم يكن كذلك، كانت منقولة إلى هذه المعانى عن غيرها، ولو كان كذلك، لتوفرت الدواعى على نقل ناقلها، وزمن نقلها، ولو نقل ذلك، لعلمناه؛ واللازم باطل.

اعلم: أن هذا الدليل قياس استثنائى على اصطلاح المنطقيين؛ أما على اصطلاح الخلافيين، فيسمى بالتلازم، والاسم مختلف، والمعنى واحد؛ على ما بيناه فى «كتاب القواعد»، ولا بد فيه من إثبات التلازم، ثم يدعى انتفاء التلازم، أو وقوع الملزوم، وههنا ادعى المصنف الملازمة بين كونها منقولة عن غيرها إلى هذه المعانى، وبين الاشتهار؛ حيث قال: لو لم تكن موضوعة لهذه المعانى، ثم وضعها واضع هذه المعانى - لاشتهر، ولم يصرح بنفى اللازم اعتماداً على الفهم لوضوحه. ثم بعد ذلك اعترض على الطريقة الأولى بما ذكره فى المتن وشرحناه، واعترض على الطريقة الثانية بمنع الملازمة أولاً، واستروح إلى النقوض المذكورة، ثم سلم الملازمة، ومنع انتفاء اللازم؛ فقال: لا نسلم أنه لم يشتهر نقل اللغات عن موضوعاتها إلى غيرها؛ بل اشتهر نقلها عن موضوعاتها إلى غيرها، وزاد على ذلك فقال: بل بلغ مبلغ التواتر أن هذه اللغات إنما أخذت عن جمع مخصوص؛ كالخليل، والأصمعى، وأبى عمرو بن العلاء، وأقرانهم، ولم يبلغوا هؤلاء عدد التواتر؛ فلا يحصل اليقين بقولهم:

واعلم: أن هذا الكلام فيه نظر؛ وبيانه: أن كون اللغة مأخوذة عن من لم يبلغ عدد التواتر - لا يصلح أن يكون سنداً لمنعه عدم شهرة نقل اللغات عن موضوعاتها الأصلية إلى غيرها؛ لأن عدم عصمتهم لا يستلزم وقوع النقل والتغيير، بل يثبت به احتمال؛ وذلك لا يقدر فى دعوى انتفاء اللازم.

وأما قوله: «بل بلغ مبلغ التواتر أن هذه اللغات أخذت عن جمع مخصوص... إلى آخره» - فهو ممنوع، ودعوى تواتر ذلك يفسر تقريرها بل يتعين. نعم: يصلح هذا الكلام أن يورد ابتداء على من يدعى القطع واليقين فى نقل اللغات، ووجهه ظاهر، ولا يصلح أن يجعل سنداً للمنع فى دعوى انتفاء اللازم.

وأما قوله: «أقصى ما فى الباب أن يقال: [نحن لا ندعى]<sup>(١)</sup> أن هذه اللغات بأسرها باقية على موضوعاتها الأصلية، بل ندعى العلم القطعى<sup>(٢)</sup> بأن فيها ما هو صحيح قطعاً، وهو باق على موضوعه الأصلي، وأن التغيير والنقل لم يتطرق إلى كل فرد من الألفاظ؛ وهذه الدعوى - على هذا الوجه - واضحة بينة؛ وعلى هذا: لا يرد ما ذكرتم من الإشكال<sup>(٣)</sup>. ثم قال المصنف: نحن نسلم ذلك؛ ولكن يرد إشكال آخر؛ وذلك لأن هذه الدعوى على هذا الوجه تستلزم قطعاً تجويز تطرق النقل إلى شىء من اللغات، وحيث نذكر نقول: «ما من لفظة معينة إلا وتحتمل أن تكون منقولة عن موضوعها لغير موضوعها قطعاً؛ فلا<sup>(٤)</sup> يبقى القطع فى لفظ معين أصلاً». هذا، هو الإشكال على دعوى التواتر.

لا يقال: «من شروط التواتر أن يكون الإخبار عن أمر محسوس، فلا يضر اختلاف العلماء فى لفظ الإيمان والكفر والصلاة وغير ذلك؛ لأن تعلق الإرادات بالمعاني ليس محسوساً؛ فإنما حظ التواتر بسماع اللفظة، وأما ما هو المراد بها، فلا؛ وكذلك اختلافهم فى الاشتقاقات؛ لأن الاشتقاق ليس محسوساً؛ فإن حظ السمع أن يسمع «ضرب» بحروفه المعينة، [ويسمع فرعاً من فروع المعينة]<sup>(٥)</sup>، وأما أن أحدهما مأخوذ من الآخر، فلا، بل ذلك راجع إلى السمع»: لأننا نقول: السؤال الذى أورده الإمام على دعوى التواتر فى اللغات - لا يندفع بهذا.

وبيانه: أن نقول: المدعى أنه لا سبيل إلى تقرير دعوى التواتر فى وضع الألفاظ بإزاء معانيها؛ فإننا نمنع وجود شرائطه فى نقل شىء من الألفاظ، ودعوى وضعه بإزاء معنى معين.

وتحرير هذه [٦٥/ب] الدعوى لمدعيها: أن يقول عدد التواتر: إنا سمعنا من فلان أنه قال: إن اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلانى، ومن المعلوم أن شرط التواتر - وهو الإخبار عن أمر محسوس - موجود ههنا، وهو إخبارهم عن سماعهم من الأصمعى مثلاً كون اللفظة الفلانية موضوعة لكذا. وإذا تحرر ذلك؛ تبين عدم ورود السؤال على كلام الإمام؛ فإنه ما منع التواتر فى المراد بلفظ الإيمان، والصلاة، والصوم، والزكاة، وغيرها؛

(١) فى «أ»: نحن نعلم قطعاً.

(٢) فى «أ»: اللفظى.

(٣) فى «ب»: الإشكالات.

(٤) فى «ب»: ولا.

(٥) سقط فى «أ».

حتى يكون (١) جواب ذلك عدم دعوى منع التواتر فى المراد، ولا يدعى ذلك أحد؛ لفقدان شرطه؛ بل منع العلم بوضع اللفظ بإزاء المعنى بطريق السماع من أئمة اللغة تواتراً، وسنده منع التواتر.

وأما قوله: «حظ السمع أن يسمع [«ضرب» بحروفه]» (٢) المعينة، [ويسمع فرعاً من فروعه المعينة]، وأما أن أحدهما مأخوذ من الآخر فلا» (٣).

قلنا: لا نسلم؛ بل قد يصرح اللغوى بذلك؛ ويقول: لفظة كذا مشتقة من كذا.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: أَمَّا الْآحَادُ: فَالِإِشْكَالُ عَلَيْهَا مِنْ وُجُوهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الْآحَادِ لَا تُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَمَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، وَالْمَبْنِيُّ عَلَى الْمَظْنُونِ مَظْنُونٌ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَحْصُلَ الْقَطْعُ بِشَيْءٍ مِنْ مَدْلُولَاتِ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الْآحَادِ لَا تُفِيدُ الظَّنَّ، إِلَّا إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْقَدْحِ وَهَوَلاءِ الرِّوَاةِ مُحَرَّحُونَ:

يَبَيِّنُهُ: أَنَّ أَجَلَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ: «كِتَابُ سَيِّوِيَّةٍ»، وَ«كِتَابُ الْعَيْنِ».

أَمَّا «كِتَابُ سَيِّوِيَّةٍ»: فَقَدْحُ الْكُوفِيِّينَ فِيهِ، وَفِي صَاحِبِهِ - أَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ، وَأَيْضًا: فَالْمُبَرَّدُ كَانَ مِنْ أَجْلِ البَصْرِيِّينَ، وَهُوَ قَدْ أوردَ كِتَابًا فِي الْقَدْحِ فِيهِ.

وَأَمَّا «كِتَابُ الْعَيْنِ»: فَقَدْ أَطْبَقَ الْجُمْهُورُ - مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - عَلَى الْقَدْحِ فِيهِ.

وَأَيْضًا: فَإِنَّ ابْنَ جَنِيٍّ أوردَ بَابًا فِي كِتَابِ «الْخَصَائِصِ» فِي قَدْحِ أَكْبَرِ الْأَدْبَاءِ بَعْضِهِمْ فِي بَعْضٍ، وَتَكْذِيبِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَطَوَّلَ فِي ذَلِكَ، وَأفردَ بَابًا آخَرَ فِي أَنَّ لُغَةَ أَهْلِ الوَبْرِ أَصَحُّ مِنْ لُغَةِ أَهْلِ المَدَرِ، وَغَرَضُهُ مِنْ ذَلِكَ - الْقَدْحُ فِي الْكُوفِيِّينَ، وَأفردَ بَابًا آخَرَ فِي كَلِمَاتٍ مِنَ الْغَرِيبِ لَا يُعْلَمُ أَحَدٌ أَتى بِهَا إِلَّا ابْنُ أَحْمَرَ الْبَاهِلِيُّ.

وَرَوَى عَنِ رُوَيْبَةَ وَأَبِيهِ؛ أَنَّهُمَا كَانَا يَرْتَجِلَانِ أَلْفَاظًا لَمْ يَسْمَعَاهَا، وَلَمْ يُسَبِّقَا إِلَيْهَا؛ وَعَلَى نَحْوِ هَذَا قَالَ المَازِنِيُّ: مَا قِيسَ عَلَى كَلَامِ الْعَرَبِ، فَهُوَ مِنْ كَلَامِهِمْ.

(١) فى الأصول: يمكن. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: ضرباً بحروفه.

(٣) فى «أ»: أو لا.

وَأَيْضًا: فَالْأَصْمَعِيُّ كَانَ مَنْسُوبًا إِلَى الْخِلاَعَةِ، وَمَشْهُورًا بِأَنَّهُ كَانَ يَرِيدُ فِي اللُّغَةِ مَا لَمْ يَكُنْ مِنْهَا.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ؛ أَنَّهُمْ أَقَامُوا الدَّلَالََةَ عَلَى أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي الشَّرْعِ، وَلَمْ يُقِيمُوا الدَّلَالََةَ عَلَى ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ؛ وَكَانَ هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّ إِثْبَاتَ اللُّغَةِ كَالْأَصْلِ لِلتَّمَسُّكِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يُقِيمُوا الدَّلَالََةَ عَلَى ذَلِكَ - فَكَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَيْهِمْ: أَنْ يَبْحَثُوا عَنْ أَحْوَالِ رُوَاةِ اللُّغَاتِ وَالنَّحْوِ، وَأَنْ يَتَفَحَّصُوا عَنْ أَسْبَابِ جَرْحِهِمْ وَتَعْدِيلِهِمْ؛ كَمَا فَعَلُوا ذَلِكَ فِي رُوَاةِ الْأَخْبَارِ [٦٦/أ]؛ لَكِنَّهُمْ تَرَكَوا ذَلِكَ بِالْكُلِّيَّةِ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ اللُّغَةَ وَالنَّحْوَ يَجْرِيَانِ مَجْرَى الْأَصْلِ لِلِاسْتِدْلَالِ بِالنُّصُوصِ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الرَّاويِ إِنَّمَا تُقْبَلُ إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْمُعَارِضِ؛ وَهَهُنَا رِوَايَاتٌ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ اللُّغَةَ تَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا الزِّيَادَةُ، وَالنُّقْصَانُ:

أَمَّا الزِّيَادَةُ: فَلَمَّا نَقَلْنَا عَنْ رُوْبَةِ وَأَبِيهِ مِنَ الزِّيَادَاتِ، وَكَذَلِكَ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ وَالْمَازِنِيِّ. وَأَمَّا النُّقْصَانُ: فَلَمَّا رَوَى ابْنُ جَنِّيٍّ بِإِسْنَادِهِ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ الشُّعْرُ عِلْمَ قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحُّ مِنْهُ، فَجَاءَ الْإِسْلَامُ، فَتَشَاغَلَتْ عَنْهُ الْعَرَبُ بِالْجِهَادِ وَعَزَوْا فَارِسَ وَالرُّومَ، وَغَفَلَتْ عَنِ الشُّعْرِ وَرِوَايَتِهِ، فَلَمَّا كَثُرَ الْإِسْلَامُ، وَجَاءَتْ الْفَتْوحُ، وَأَطْمَأْنَنَتِ الْعَرَبُ فِي الْأَمْصَارِ - رَاجِعُوا رِوَايَةَ الشُّعْرِ، فَلَمْ يَتَوَلَّوْا فِيهِ إِلَى دِيْوَانَ مُدَوِّنٍ، وَلَا كِتَابٍ مَكْتُوبٍ، وَقَدْ هَلَكَ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ هَلَكَ؛ فَحَفِظُوا أَقَلَّ ذَلِكَ، وَذَهَبَ عَنْهُمْ أَكْثَرُهُ».

وَرَوَى ابْنُ جَنِّيٍّ - أَيْضًا - بِإِسْنَادِهِ، عَنِ يُونُسَ بْنِ حَبِيبٍ، عَنِ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ؛ أَنَّهُ قَالَ: «مَا انْتَهَى إِلَيْكُمْ مِمَّا قَالَتْ الْعَرَبُ إِلَّا أَقَلُّهُ؛ وَلَوْ جَاءَكُمْ وَأَفْرَأَ، لَجَاءَكُمْ عِلْمٌ وَشِعْرٌ كَثِيرٌ».

قَالَ ابْنُ جَنِّيٍّ: فَهَذَا مَا نَرَاهُ، وَقَدْ رَوَى فِي مَعْنَاهُ كَثِيرٌ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَنْقُلِ الْأَحْوَالِ بِهَذِهِ اللُّغَةِ، وَاعْتِرَاضِ الْأَحْدَاثِ عَلَيْهَا، وَكَثْرَةِ تَغْيِيرِهَا.

وَأَيْضًا: فَالصَّحَابَةُ - مَعَ شِدَّةِ عِنَايَتِهِمْ بِأَمْرِ الدِّينِ، وَاجْتِهَادِهِمْ فِي ضَبْطِ أَحْوَالِهِ - عَجَزُوا عَنِ ضَبْطِ الْأُمُورِ الَّتِي شَاهَدُوهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ، وَهُوَ: كَوْنُ الْإِقَامَةِ فُرَادَى أَوْ مُتَنَاةً، وَالنَّجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ، وَرَفْعُ الْيَدَيْنِ؛ فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ

كَذَلِكَ - فَمَا ظَنَّكَ بِاللُّغَاتِ، وَكَيْفِيَّةِ الإِعْرَابَاتِ، مَعَ قَلَّةِ وَقَعِهَا فِي الْقُلُوبِ، وَمَعَ مَا أَنَّهُ لَمْ يَشْتَغَلْ بِتَخْصِيلِهَا وَتَدْوِينِهَا مُحْصَلٌ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ عَصْرِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ؟!

وَأَمَّا مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ - فَلَا عِتْرَاضُ عَلَيْهِ: أَنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِالْمُقَدَّمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ عَلَى النَّبِيحَةِ - لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُنَاقِضَةَ غَيْرُ حَائِزَةٍ عَلَى الْوَاضِعِ؛ وَهَذَا إِنَّمَا يَثْبُتُ: إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْوَاضِعَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

فَإِنْ قُلْتَ: «النَّاسُ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى صِحَّةِ هَذَا الطَّرِيقِ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يُثْبِتُونَ شَيْئًا مِنْ مَبَاحِثِ عِلْمِ النَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، إِلَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ؛ وَالإِجْمَاعُ حُجَّةٌ»:

قُلْتُ: إِبْتِثَاتُ الإِجْمَاعِ مِنْ فُرُوعِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ؛ لِأَنَّ إِبْتِثَاتَ الإِجْمَاعِ سَمْعِيٌّ، فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ إِبْتِثَاتِ الدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ، وَالدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ لَا يَصِحُّ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ اللُّغَةِ وَالتَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ؛ فَالِإِجْمَاعُ فَرْعٌ هَذَا الْأَصْلِ؛ فَلَوْ أُثْبِتْنَا هَذَا الْأَصْلَ بِالِإِجْمَاعِ، لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. فَهَذَا تَمَامُ الإِشْكَالِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن تحرير هذا الكلام: أن يقال ابتداءً: إنه إما أن يدعى التواتر في كل مسألة من مسائل النحو واللغة والتصريف، أو يدعى الآحاد في كل مسألة مسألة منها، أو يدعى التواتر في البعض والآحاد في [٦٦/ب] البعض، والإشكال وارد على الأقسام الثلاثة: أما على القسم الأول: فقد مضى وقررناه مفصلاً. وأما على القسم الثاني - وهو أن تكون كل مسألة مسألة منها منقولة بالآحاد - : ف[الإشكال وارد] لوجوه:

الأول: أن رواية الآحاد <sup>(١)</sup> لا تفيد إلا الظن؛ على ما سيأتي في «كتاب الأخبار». فنقول: معرفة أحكام الله في الوقائع النازلة بالملكفين موقوفة على معرفة أدلتها، وأدلتها راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، [والإجماع والقياس] <sup>(٢)</sup> يثبت كونهما <sup>(٣)</sup> حجة بالكتاب والسنة؛ فإذا: معرفة أحكام الله تعالى موقوفة على معرفة الكتاب والسنة، ومعرفة الكتاب والسنة موقوفة على معرفة النحو واللغة والتصريف

(١) في «أ، ب»: الأخبار، والمثبت من الحصول.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: كونها.

[جزماً، ومعرفة النحو واللغة والتصريف] <sup>(١)</sup> إنما تثبت بأخبار الآحاد؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير، وهو أن تكون كل مسألة مسألة منها منقولة بالآحاد، وهى لا تفيد إلا الظن، والموقوف على المظنون مظنون؛ فيلزم أن تكون أحكام الله تعالى بأسرها مظنونة؛ وذلك باطل بالإجماع.

الوجه الثانى - من الإشكال على هذا القسم - أن رواية الآحاد لا تفيد الظن إلا إذا سلمت عن القدح، وسلم الرواة عن الجرح، وهذه القاعدة مقررة فى «باب الأخبار». ثم نقول: هؤلاء الرواة مجرحون؛ والدليل عليه أمور:

الأول: أن أصل الكتب المصنفة فى النحو واللغة: «كتاب سيبويه» <sup>(٢)</sup>، وكتاب «العين» <sup>(٣)</sup> وأما كتاب سيبويه: فقدح <sup>(٤)</sup> الكوفيين فيه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف وبيان،

(١) سقط فى «ب».

(٢) ولم يزل أهل العربية يفضلونه حتى قال المبرد: لم يعمل كتاب فى علم من العلوم مثله، ويقال: إن الكتب المصنفة فى العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج إلى غيره، وجميع حكاياته عن الخليل حيثما قال: سألته، أو أطلق اللفظ أراد الخليل؛ لأنه أستاذه، وهو كثير الأبواب حدًّا وعليه شروح وتعليقات، وردود نشأت من اعتناء الأئمة واشتغالهم به. فشرحه أبو سعيد حسن ابن عبد الله المعروف بالسيرافى المتوفى سنة ٣٦٨ ثمان وستين وثلثمائة شرحاً أعجب المعاصرين له، حتى حسده أبو على حسن بن أحمد الفارسى؛ لظهور مزاياه على تعليقه التى علقها عليه. وشرح أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد النحوى شواهده أيضاً. وشرحه أحمد بن أبان اللغوى الأندلس المتوفى سنة ٣٨٢، وشرح نكته إبراهيم بن سفيان الزيادى المتوفى سنة ٢٤٩ (تسع وأربعين ومائتين)، وشرحه على بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر المتوفى سنة ٣١٥ خمس عشرة وثلثمائة. وأبو الحسن على بن عيسى الرمانى النحوى المتوفى سنة ٣٨٤ أربع وثمانين وثلثمائة. وابن السراج (أبو بكر) محمد بن السرى (البغدادى) النحوى المتوفى سنة ٣١٦ ست عشرة وثلثمائة. ينظر كشف الظنون (١٤٢٧).

(٣) وهو فى اللغة، واختلفت الناس فى مؤلفه فقيل: للخليل بن أحمد النحوى المتوفى سنة ١٧٥ (خمس وسبعين ومائة). قال السيوطى فى «الزهر» وهو أول من صنف فيه (فى جمع اللغة)، وهذا الكتاب أول التأليف، ويفهم من كلام السيرافى فى طبقاته أنه لم يكمله، بل أكثر الناس أنكروا كونه من تصنيفه، قال بعضهم: وإنما هو لليث بن نصر بن سيار الخراسانى، وقيل عمل الخليل قطعة من أوله إلى آخر حرف العين، وكمله الليث؛ ولهذا لا يشبه أوله آخره. وعن ابن المعتز: كان الخليل منقطعاً إلى الليث فلما صنفه وقع عنده مرقعاً عظيماً فأقبل على حفظه وحفظ منه النصف، ثم اتفق أنه احترق ولم يكن عنده نسخة أخرى، والخليل قد مات فأملى النصف من حفظه وجمع علماء عصره؛ ليكملوه فكملوه على نمطه، أورد ذلك ياقوت فى معجم الأدباء. =



والمبرد (١) من أكابر البصريين، وهو أورد باباً في القدح [فيه] (٢).

[أما «كتاب العين»: فقد أطباق الجمهور من أهل اللغة - على القدح فيه] (٣).

والثاني: أن ابن جنى أورد باباً في كتاب «الخصائص» في قدح أكابر الأدباء بعضهم في بعض، وتكذيب بعضهم بعضاً، وأورد باباً آخر في أن لغة أهل الوبر أصح من لغة أهل المدر، ومقصوده القدح في الكوفيين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: يلزم من هذا الكلام انجراح القادح، أو المقدوح فيه؛ وهما من الأدباء.

بيان ذلك: أن نقول: القادح إن كان صادقاً، يلزم انجراح المقدوح فيه، وإن كان كاذباً، يلزم انجراح القادح جزماً.

وأورد ابن جنى باباً آخر في كلمات من الغريب [لا نعلم أن] (٤) أحداً أتى بها (٥) إلا ابن أحمr الباهلي (٦).

= وعن أبي الطيب اللغوى: أن الخليل رتب أبوابه، وتوفى من قبل أن يحشوه. قال ثعلب: وقد حشاه قوم من العلماء، إلا أنه لم يؤخذ عنهم رواية فاختل لهذا. وعن ابن راهويه: كان الخليل عمل منه باب العين وحده وأحب الليث أن ينفق سوق الخليل فنصف باقيه، وسمى نفسه الخليل من حبه له، فهو إذا قال فيه: قال الخليل بن أحمد فهو الخليل، وإذا قال: قال الخليل مطلقاً فهو يحكى عن نفسه، فجميع ما فيه من الخلل منه لا من الخليل، وأما قدح الناس فيه فقال ابن جنى في «الخصائص» أما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل؛ فضلاً عنه نفسه. واحتصره أبو بكر محمد بن الحسين (بن مدحج) الزبيدي (الأندلسي) اللغوى المتوفى سنة ٣٧٩ تسع وسبعين وثلاثمائة، سماه «الاستدراك على كتاب العين». ينظر: كشف الظنون ١٤٤١ - ١٤٤٢.

(٤) في «ب»: فقد صرح

(١) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد في زمنه. من كتبه: «الكامل»، و«المذكر والمؤنث»، و«شرح لامية العرب»، و«إعراب القرآن».

توفى ببغداد سنة ٢٨٦. ينظر: بغية الرعاة ١١٦، وفيات الأعيان ٤٩٥/١، الأعلام ١٤٤/٧.

(٢) سقط في «ب».

(٣) زيادة من الموصول.

(٤) في «ب»: يعلم.

(٥) في «ب»: به.

(٦) عمرو بن أحمr بن العمرد بن عامر الباهلي، أبو الخطاب: شاعر مخضرم عاش نحو تسعين عاماً. كان من شعراء الجاهلية، وأسلم. وغزا مغازى فى الروم، وأصيبت إحدى عينيه، ونزل بالشام=

واعلم: أن هذا القدر - وهو انفراد شخص بنقل شيء من اللغة العربية - لا يقدر في عدالته، ولا يلزم من نقل الغريب: أن يكون كاذباً في نقله؛ فإن كان ابن جنى أورد ذلك للقدح في راوى الغريب: فذلك لا دلالة له، وإن أورد له لبيان أن الراوى المذكور هو المنفرد برواية تلك الكلمات، لا على سبيل القدح فيه - فلا تمسك للمصنف بذلك. فأما قول ابن جنى: «إن رؤبة<sup>(١)</sup> وأباه<sup>(٢)</sup> كانا يرتحلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سبقا إليها» - فهذا الكلام من ابن جنى يلزم منه أحد الأمرين، وهو: إما كذب ابن جنى، أو كذب رؤبة وأبيه؛ على ما قررناه؛ وذلك لأن ابن جنى إن كان كاذباً لزم الأول، وإن كان صادقاً لزم الثاني. وأما ما نقل عن المازنى<sup>(٣)</sup> أنه قال: «ما قيس على كلام العرب، فهو من كلامهم» - فاعلم: أن هذا ليس بكذب، ولا تجويز للكذب؛ وذلك لجواز أن يرى القياس في اللغات؛ على ما سيأتى تحريره، أو يحمل كلامه على هذه القاعدة وأمثالها؛ وهى أن الفاعل فى كلام العرب مرفوع؛ [فكل ما كان]<sup>(٤)</sup> فى معنى الفاعل، فهو مرفوع، وهذا أيضاً ليس بكذب، ولا تجويز للكذب فى كلام العرب.

= مع خيل خالد بن الوليد، حين وجهه إليها أبو بكر. ثم سكن الجزيرة. وأدرك أيام عبد الملك بن مروان وله ديوان شعر. ينظر الأعلام (٧٢/٥) (٤٥٦)، خزنة الأدب للبغدادى (٣٨/٢)، الأغاني (٢٣٤/٨)، الشعر والشعراء (١٢٩).

(١) رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمى السعدى، أبو الجحاف، راجز من الفصحاء المشهورين، أخذ عنه أعيان أهل اللغة، كانوا يحتجون بشعره، ويقولون بإمامته فى اللغة، له ديوان رجز. لما مات قال الخليل: دفنا الشعر واللغة والفصاحة. توفى بالبادية ١٤٥ هـ. ينظر وفيات

١: ١٨٧ البداية والنهاية ١٠: ٩٦، الأمدى ١٢١، خزنة الأدب ١/٤٣، الأعلام ٣/٣٤.

(٢) عبد الله بن رؤبة بن ليلى بن صخر السعدى التميمى، أبو الشعثاء، العجاج: راجز مجيد، من الشعراء. ولد فى الجاهلية، وقال الشعر فيها؛ ثم أسلم، وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، ففلج وأقعد. وهو أول من دفع الرجز، وشبهه بالقصيد. وكان لا يهجو. وهو والد «رؤبة» الراجز المشهور أيضاً له «ديوان» فى مجلدين. توفى سنة: ٩٠ هـ. ينظر: شرح شواهد المغنى ١٨، الشعر والشعراء ٢٣٠، الأعلام ٤/٨٦.

(٣) بكر بن محمد بن حبيب بن بقية، أبو عثمان المازنى: من مازن شيبان. أحد الأئمة فى النحو، من أهل البصرة، من تصانيفه: «ما تلحن فيه العامة» «والألف واللام»، و «التصريف»، و «العروض»، و «الديباج» وتوفى بالبصرة سنة ٢٤٩ هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/٩٢، معجم الأدباء ٢/٢٨٠، إنباه الرواة ١/٢٤٦، الأعلام ٢/٦٩.

(٤) فى «ب»: وكما كان.

الثالث - [وهو]: أن الأصمعي كان منسوباً إلى الخلاعة، وأنه كان يزيد في اللغة [ما لم يكن] <sup>(١)</sup> منها - فاعلم: أنه قد يراد بـ«الخلاعة»: زيادة الانبساط في الخلق <sup>(٢)</sup>، من غير ارتكاب معصية، وهذا لا يقدر في العدالة، وليس من باب المطاعن. وإن أريد بـ«الخلاعة»: ارتكاب المعاصي، فذلك من باب المطاعن. وأما أنه كان يزيد في اللغة ما ليس منها، فهذا صريح في نسبه إلى الكذب.

ثم قال المصنّف: «والعجب من الأصوليين: أنهم أقاموا الدلالة على خير الواحد: أنه حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أولى؛ لأننا بينا أن اللغة والنحو والتصريف كأصل للتمسك بالكتاب والأخبار؛ والاعتناء بالأصل أولى من الاعتناء بالفرع»:

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف جداً؛ وذلك لأن الدليل الدالّ على أن خير الواحد حجة في الشرع - يمكن التمسك به في نقل اللغة أحاداً، إذا وجدت الشرائط المعتبرة في خير الواحد؛ فلعلهم أهملوا ذلك اكتفاءً منهم بالأدلة على أن خير الواحد حجة في الشرع.

وأما قوله: «كان الواجب أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو والتصريف، وأن يفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديهم؛ لكنهم تركوا ذلك مع شدة الحاجة إليه» - فهذا حق، وكان الواجب أن يفعل ذلك، ولا وجه لإهماله مع احتمال كذب من [لم] <sup>(٣)</sup> تعلم عدالته. هذا كله شرح الوجه الثاني من الوجوه القادحة في الآحاد.

قوله: وثالثها - من الوجوه القادحة في الآحاد -:

قال المصنّف: «إن رواية الآحاد إنما [تفيد الظن] <sup>(٤)</sup> إذا سلمت عن المعارض؛ وههنا روايات تدل على أن هذه اللغة تنطرق إليها الزيادة والنقصان».

واعلم: أن حاصل هذا الوجه يثول إلى أن رواية الآحاد إنما تقبل إذا سلمت عن المعارض المروى أيضاً بالآحاد؛ وذلك أنها: لو قبلت - مع عدم سلامتها عن المعارض المساوي - [ف] إنه يلزم الترجيح بلا مرجح؛ وذلك محال؛ وههنا روايات دالة على أن الزيادة والنقصان قد تنطرق إلى اللغة؛ فلا تقبل تلك الرواية:

(١) في «ب»: ما ليس.

(٢) في «ب»: لم يكن أصل في الخلق.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «ب».

أما الزيادة: فلما نقلنا عن رؤية وأبيه من الزيادات.

وأما النقصان: فلما روى ابن جنى بإسناده عن ابن سيرين<sup>(١)</sup>، عن عمر بن [٦٧/ب] الخطاب<sup>(٢)</sup> - رضى الله تعالى عنه - أنه قال: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فحاء الإسلام، فتشاعت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم، وغفلت عن الشعر وروايته، فلما جاءت الفتوح، واطمأنت العرب - راجعوا رواية الشعر، فلم يرجعوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، وقد هلك من العرب من هلك؛ فحفظوا أقل ذلك، وذهب [عنهم]<sup>(٣)</sup> أكثره.. وموضع التمسك: قوله - رضى الله عنه -؛ فحفظوا أقل ذلك، وذهب [عنهم أكثره]<sup>(٤)</sup>؛ فإنه يدل على ذهاب أكثر اللغة [العربية]<sup>(٥)</sup>، وأن القدر الذى بقى محفوظاً، ولم يندرس بموت من مات من العرب - هو القدر الأقل، ويدل على ذلك أيضاً قول أبى عمرو بن العلاء برواية ابن جنى، عن يونس

(١) محمد بن سيرين الأنصارى مولاهم أبو بكر البصرى إمام وقته، روى عن مولاة أنس، وزيد بن ثابت، وعمران بن حصين، وأبى هريرة، وعائشة، وطائفة من كبار التابعين، وروى عنه الشعبي وثابت، وقتادة وأيوب ومالك بن دينار وسليمان التيمي وخالد الخذاء والأوزاعى وخلق كثير. قال أحمد: لم يسمع من ابن عباس. وقال خالد الخذاء: كل شيء يقول يثبت عن ابن عباس إنما سمعه من عكرمة أيام المختار. قال ابن سعد: كان ثقة مأموناً عالياً رفيعاً فقيهاً إماماً كثير العلم. وقال أبو عوانة: رأيت ابن سيرين فى السوق فما رآه أحد إلا ذكر الله تعالى. وقال بكر المزنى: والله ما أدر كنا من هو أروع منه، وروى أنه اشترى بيتاً، فأشرف فيه على ثمانين ألف دينار، فعرض فى قلبه منه شيء فتركه. قال حماد بن زيد: مات سنة عشر ومائة. ينظر الخلاصة ٤١٢/٢، تهذيب التهذيب ٢١٤/٩، والكاشف ٥١/٣، تاريخ البخارى الكبير ٩٠/١، والوافى بالوفيات ١٤٦/٣.

(٢) عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لوى أبو حفص. القرشى. العدوى. أمير المؤمنين. الفاروق. أمه: حنتمة بنت هاشم بن المغيرة المخزومية، وقيل: حنتمة بنت هشام أخت أبى جهل، ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين قبل المبعث النبوى بثلاثين سنة، وقيل بدون ذلك. توفى: طعن يوم الأربعاء لأربع ليال يقين من ذى الحجة سنة (٢٣) ودفن يوم الأحد صباح هلال المحرم سنة (٢٤) على أرجح الأقوال. ينظر ترجمته فى أسد الغابة (١٤٥/٤) / الإصابة (٢٧٩/٤)، تجريد أسماء الصحابة (٣٩٧/١)، الاستيعاب (١١٤٤/٣)، الجرح والتعديل (١٠٥/٦)، تقريب التهذيب (٥٤/٢)، تهذيب التهذيب (٤٣٨/٧) الكاشف (٣٠٩)، تاريخ جرحان (٧٣٠).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

ابن حبيب<sup>(١)</sup>، عن أبي عمرو بن العلاء؛ أن هذه الروايات دالة على تطرق الزيادة والنقصان إلى اللغة؛ فلم تسلم تلك الرواية عن المعارض؛ فلا تقبل. فإن قيل: «تطرق الزيادة إلى اللغة على وجه الكذب قادح في حصول [غلبة الظن]<sup>(٢)</sup>، بمقتضى<sup>(٣)</sup> رواية اللغات على سبيل الآحاد، وأما تطرق النقص إليه: فلا نسلم أنه يقدر في حصول غلبة الظن بما بقي مروياً بطريق الآحاد، وهذا واضح؛ لأن موت حفاظ الشعر يدل على اندراس بعض ما كان من اللغة محفوظاً، ولا يقدر ذلك فيما بقي محفوظاً منها»:

قلنا: يقدر ذلك فيما بقي محفوظاً؛ وهذا لجواز كون المشترك فيما مضى من الزمان غير مشترك الآن؛ وذلك لموت من كان حافظاً لوضعه للمعنيين جميعاً، وقد تكون المجازات والاستعارات أكثر<sup>(٤)</sup> مما بقي محفوظاً بعد هلاك من هلك من العرب. فقد تبين أنه يقدر في ذلك؛ وأيضاً: بالإقامة مثني أو فرادى، والجره والإسرار، وغير ذلك من الأمور المتكررة؛ فهي من وظائف العبادات: وقع فيها اختلاف شديد - مع شدة عناية الصحابة - رضوان الله عليهم - بأمور الدين، فما ظنك بنقل اللغات مع قلة وقعها في قلوبهم؟! -

واعلم: أن هذا الكلام ركيك، وفي المتن لفظ: «عجزوا»، وليس ذلك الاختلاف لعجز القوم عن الضبط، واستعمال لفظ «العجز» ههنا بعيد عن الأدب، وليس بصحيح، بل الذي نقل الجهر، والذي نقل الإسرار - ضَبَطَ ما نقلاه، وكل واحد منهما صحيح؛ وهذا الوجه سخيف ليس بشيء.

واعلم: أنا كنا ذكرنا تقسيماً حاصراً لنقل الألفاظ؛ وهو: أنه إما أن يدعى التواتر في كل مسألة مسألة من مسائل العربية، أو يدعى الآحاد في كل واحدة واحدة من مسائلها، أو يدعى التواتر في البعض، والآحاد في البعض: أما القسم الأول والثاني: فقد توجه<sup>(٥)</sup> عليهما الإشكالات؛ وبها يعترض على القسم الثالث.

(١) يونس بن حبيب الضبي بالولاء، أبو عبد الرحمن، ويعرف بالنحوى: علامة بالأدب، كان إمام نخاة البصرة في عصره. وهو من قرية «حليل» على دجلة بين بغداد وواسط، أعجمى الأصل، أخذ عن سيبويه والكسائي والفرّاء وغيرهم من الأئمة، وكانت حلقتة بالبصرة ينتابها طلاب العلم وأهل الأدب، وفصحاء الأعراب ووفود البادية. وله كتب فيها «معاني القرآن» وغيرها، ولد سنة ٩٤هـ وتوفي سنة ١٨٢هـ. ينظر: مرآة الجنان ١/٣٨٨ نزهة الألباب ٥٩، وفيات ٤١٦/٢، الأعلام ٢٦١/٨.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»: مقتضى.

(٤) في «ب»: أكثرهما.

(٥) في أ: توجه.

واعلم: أن المصنف ذكر أن الطريق إلى معرفة النحو واللغة والتصريف: إما العقل، أو النقل، أو ما يتركب منهما، أما العقل المحض [٦٨/أ]، فلا مجال له فى اللغات، وأما النقل: فإما تواتر أو آحاد؛ فإذن. [الطرق الثلاثة]<sup>(١)</sup>: إما نقل محض، وهو إما تواتر أو آحاد، والمركب من العقل والنقل، ومثال المركب قد سبق.

ثم إنه أورد الإشكال على الطريقتين. وأما الإشكال على الطريق الثالث: هو أن الاستدلال بالمقدمتين على النتيجة، إنما يفيد المقصود أن لو لم يجز التناقض على الواضع؛ وإنما يمتنع ذلك أن لو كان الواضع هو الله تعالى؛ ولم يثبت ذلك بالبرهان.

وبيانه: أنه يجوز للواضع إذا كان غير الله أن يضع: أنه يجوز استثناء أى فرد - من شئنا - من صيغ الجموع، ويضع: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، ومع ذلك يضع أن صيغ الجموع ليست مركبة من المقدمتين النقليتين ينتج: أنها [ليست] للعموم، وغاية ما يلزم: التناقض على الواضع؛ وهذا<sup>(٢)</sup> لا يمتنع على غير الله تعالى؛ هذا من تمام الإشكالات الموردة على الطريق الثالث.

قال بعضهم: «ويعنى بالتناقض: إبطال الوضع المنقول؛ فإن البناء حيثئذ يكون على غير تفسير شئ»؛ وهذا تفسير لكلام المصنف؛ فإنه يُعلم فساده من شرحنا لمعنى التناقض. فإن قلت: «أجمع الناس على الطريق الثالث؛ فإنهم أثبتوا به كثيراً من مباحث النحو والتصريف، والإجماع حجة؛ على ما سيأتى»:

قلت: إثبات الإجماع من فروع هذه القاعدة؛ [وذلك لأن الإجماع - لما ثبت كونه حجة بالأدلة اللفظية، وتوقفت الأدلة اللفظية على هذه القاعدة]<sup>(٣)</sup>؛ ضرورة توقفها على نقل لغتها ونحوها وتصريفها - فلو أثبتنا شيئاً من الأدلة اللفظية [بالإجماع - لزم الدور. هذا ما قاله الإمام المصنف، وفيه نظر؛ وذلك لأن الإجماع يتوقف على الأدلة اللفظية]<sup>(٤)</sup>؛ ولكن لا يتوقف الإجماع على الطريق الثالث، وهو المركب من مقدمتين نقليتين؛ بل يتوقف على أحد الطريقتين الآخرين؛ فلا يلزم الدور.

بيانه: أن نقول: الطريق الثالث حجة بالإجماع، والإجماع حجة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١٥٥].

(١) فى «ب»: الطريق ثلاثة.

(٢) فى «ب»: وذلك.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

ودلالة هذه الآية على كون الإجماع حجة - لا يتوقف على الطريق الثالث؛ بل على أحد الطريقتين الآخرين؛ فلا دور.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالْجَوَابُ: أَنَّ اللُّغَةَ وَالنَّحْوَ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْمُتَدَاوِلُ الْمَشْهُورُ وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلٌ بِأَنَّهَا فِي الْأُزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ الْمَعَانِي؛ فَإِنَّا نَجِدُ أَنْفُسَنَا حَازِمَةً بِأَنَّ لَفْظَ [تِي] «السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» كَانَتْ مُسْتَعْمَلَتَيْنِ فِي زَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي هَذَيْنِ الْمُسَمَّيَيْنِ؛ وَنَجِدُ الشُّكُوكَ الَّتِي ذَكَرُوهَا جَارِيَةً مَجْرَى شُبِّهِ السُّوفِسْطَائِيَّةِ الْقَادِحَةِ فِي الْمَحْسُوسَاتِ الَّتِي لَا تَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ. وَثَانِيهِمَا: الْأَلْفَاظُ [٦٨/ب] الْغَرِيبَةُ؛ وَالطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا الْآحَادُ. إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فنقول: أَكْثَرُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ وَنَحْوِهِ وَتَصْرِيْفِهِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ فَلَا جَرَمَ قَامَتِ الْحُجَّةُ بِهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: فَقَلِيلٌ جِدًّا، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ، فَإِنَّا لَا نَتَمَسَّكُ بِهِ فِي الْمَسَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ، وَنَتَمَسَّكُ بِهِ فِي الظَّنِّيَّاتِ، وَنُثَبِّتُ وَجُوبَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ بِالْإِجْمَاعِ، وَنُثَبِّتُ الْإِجْمَاعَ بِآيَةٍ وَارِدَةٍ بِلُغَاتٍ مَعْلُومَةٍ لَا مَظْنُونَةٍ؛ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ يَزُولُ الْإِشْكَالُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أجاب المصنف عن جميع الإشكالات: بأن النحو واللغة والتصريف ينقسم إلى قسمين: قسم منه معلوم؛ أنه كان في زمن رسول الله ﷺ كان لهذه المفهومات التي هي بيازائها الآن، وتدعى: أن كل من زاول صناعه العربية يجد نفسه جازما بأن لفظة: السماء، والأرض، والماء، والهواء، والنار، وأمثالها - كانت موضوعة لهذه المعاني الظاهرة التي تستعمل فيها الآن، ويجد الشبه المذكورة جارية مجرى شُبِّهِ السُّوفِسْطَائِيَّةِ<sup>(١)</sup> القادحين في المحسوسات؛ وهي لا تستحق الجواب؛ فكذلك هذه.

(١) نسبة إلى «سوفسطا» ومعناها: الحكمة المزخرفة الموهبة، لأن «سوف» معناها الحكمة و«إسطا» معناها التمويه، فالسوفسطائيون هم أصحاب الحكمة المزخرفة.

مبدأ ظهورهم: ظهوروا في القرن السادس قبل ميلاد عيسى - عليه السلام - وعلموا الناس الجدل، وكانوا يأخذون أجورا على ذلك من تلامذتهم وأتباعهم. أثر مذهبهم في الحياة العامة: كان لمذهب هؤلاء تأثير كبير في الحياة الاجتماعية والأخلاقية، فقد أفسدوا على الناس عقائدهم، واستباحوا المنكرات، إلا أن مذهبهم كان سببا في ظهور فلاسفة كثيرين، اشتغلوا بالرد عليهم وإبطال مذهبهم. ومن الفلاسفة من حكم عليهم بأنهم ليسوا من الإنسانية في شيء؛ إذ يقول الفيلسوف «كانت»: «لو كان هؤلاء أناسا لما ترددوا لحظة في الإيمان بوجود الحقيقة». ومن أشهر السوفسطائية (بيرون)، (وبوتاجوراس). وقد تبع هؤلاء السوفسطائية في آرائهم قوم من-

وقسم منه مضمون، وهو قليل جداً في كتاب الله، وما كان كذلك فإننا لا نتمسك به فى المسائل القطعية، بل فى الظنيات، وثبتت<sup>(١)</sup> وجوب<sup>(٢)</sup> العمل [بالظن]<sup>(٣)</sup> بالإجماع، وثبتت كون الإجماع حجة بأية من القرآن واردة بلغات معلومة لا مضمونة؛ وبهذا الطريق يزول الإشكال.

فإن قيل: «أيش وجه دعوى الضرورة فى القسم الأول، مع أن العلم بكون اللفظ الفلانى<sup>(٤)</sup> موضوعاً بإزاء المعنى الفلانى - ليس من قبيل البديهيات، ولا من قبيل الوجدانيات، ولا من قبيل المحسوسات، ولا من قبيل الخبرات، ولا الحدسيات، ولا من

=المحدثين فى أوربا؛ مثل (داود هوم) الذى يقرر عدم وجود الحقائق - وهم فرق ثلاث: فرقة العنادية: وهم الذين ينكرون الحقائق مطلقاً، سواء أكانت موجودة أم معدومة أم نسبية، ويزعمون أنها أوهام وخيالات، فلا تميز بين حقيقة وحقيقة إلا بطريق الخيال والوهم، وهذه الفرقة لو اعترفت بوجود الإله لأشبهت طائفة من الصوفية سميت أرواحهم، وتعلقت بالإله سبحانه حتى لا يرون فى الوجود سوى الله تعالى؛ ولذلك قال الخلاج منهم: «ما فى الجبة إلا الله». وسميت هذه الفرقة عنادية لأنهم يعاندون ويكابرون فى الأشياء المحسوسة، أو لأنهم يقولون: ما من قضية إلا وهما معاند.

فرقة العندية: وهم الذين لا يعترفون بثبوت الحقيقة فى الواقع، بل يقولون: إن ثبوتها وتقررهما تابع للاعتقاد، فمن اعتقد حلاوة العسل كان حلواً. واعتقاد كل شخص عندهم مطابق لما فى نفس الأمر، فلا يشبه هذا المذهب مذهب النظام فى الصدق والكذب، حيث يقول: «إن الصدق هو المطابقة للاعتقاد ولو خطأ، والكذب عدم هذه المطابقة». فأنت ترى أن النظام لا يدعى أن الاعتقاد هو المطابقة لما فى الواقع، ولكن هؤلاء يقولون: إن الشخص لو اعتقد أن الجوهر عرض كان عرضاً، وكان ذلك مطابقاً للواقع، حيث طابق اعتقاده. إلا أن مذهبه له شبه برأى المصوبة، الذين يقولون: إن كل مجتهد مصيب، وليس هناك حكم معين فى الأزل عند الله إن صادفه اجتهد كان مصيباً، وإن لم يصادفه كان مخطئاً، بل حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فى حقه، ولا مانع من تعدده. وسواء عندية نسبة إلى «عند» التى تفيد الاعتقاد، كما يقال: هذا الحكم عند أبى حنيفة كذا، أى: فى رأيه واعتقاده. فرقة اللأدرية: وهم اللذين لا يجرمون بثبوت حقيقة ولا بنفيها، بل يقولون فى كل شىء: نشك، فإن قيل لهم: أنتم قائلون بالشك وجازمون به وذلك حقيقة قالوا: لا نجزم بالشك، بل نشك فى الشك وهكذا. مذكرة شيخنا الشيخ صالح موسى شرف ص ٢٨/٢٩.

(١) فى «أ»: وثبت.

(٢) فى «ب»: وجود.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: الأول.



القضايا التى قياسها<sup>(١)</sup> معها، ولم يبق من الاحتمالات الظاهرة إلا احتمال التواتر؛ وقد أبطله المصنف، ولم يلتزم فى الجواب دعوى التواتر؟! ثم إن العلم الضرورى غير مكتسب جزماً، ومن المعلوم: أن العلم يكون اللفظة المخصوصة بإزاء المعنى المخصوص - مكتسب!!».

قلنا: لا يدعى المصنف أنه من الأقسام المذكورة، بل ثبت قسم آخر؛ وهو العلم بالشىء عند توافر القرائن؛ فإنه إذا توفرت توفراً تاماً بالغاً، فإنه يفيد العلم، والذى يتوهم أن القرائن قد تكثر، ويبين أن الأمر بخلاف ما أشعرت القرائن به -: فذلك لأجل أن القرائن ما انتهت إلى حد أفادت العلم.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: من جملة الأمارات الدالة على كون اللفظة المخصوصة موضوعة بإزاء المعنى المخصوص: استعمالها [فى]<sup>(٢)</sup> المعنى المخصوص مجرداً عن القرائن. وفى غيره مقرناً بالقرائن [٦٩/أ]؛ فإذا تكرر ذلك من زمن رسول الله ﷺ وإلى هذا الزمن، فإننا نعلم على القطع والبت: أن تلك اللفظة [المخصوصة] موضوعة للمعنى المخصوص.

بيانه: أن فى زمن رسول الله ﷺ: كانت لفظة الأرض، والسماء، والخبز، واللحم، والماء - مستعملة فى هذه المعانى من غير قرينة، وكذلك فى الزمن الذى يليه... وهلم جرا إلى زماننا، يعلم ذلك المستأنس ببلغة العرب؛ وكذلك يعلم: أنه لم يزل الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، والمضاف إليه مجروراً، ومن طالع كتب القوم، فنظر فى النظم والنثر - علم ما ذكرنا قطعاً؛ فصار تكرر التجريد عن القرائن عند استعمالها فى معنى مخصوص، والتقريين بالقرائن عند استعمالها فى غيره متكرراً -: يفيدنا العلم القطعى بوضعها بإزاء ما تستعمل فيه مجرداً عن القرائن، ويمكن رد ذلك إلى الحدسيات.

ولا يقال: «نحن نمنع قول المصنف: إنه لا يمكن ادعاء التواتر فى شىء من الألفاظ ووضعها بإزاء معانيها أو [لا]<sup>(٣)</sup> نسلم بمنع أنه التواتر فى لفظ الجلالة، ويدعيه فى غيرها»؛ لأننا نقول: هذا الكلام فاسد صادر ممن لم يمارس العلوم البحثية؛ وهذا لأن المصنف هو المانع لدعوى من يدعى التواتر فى شىء من الألفاظ، وجواب المنع: ذكر الدليل على المدعى، لا المنع؛ فإن معارضة المنع بالمنع هَدْرٌ من الكلام ساقط، وبه تبين

(١) فى «أ»: قياساتها.

(٢) فى الأصول: والمعنى. والصواب ما أثبتناه.

(٣) سقط فى «ب».

فساد قوله: «أو [لا] نسلم ذلك في تلك اللفظة، وندعى التواتر في غيرها»؛ وهذا لأن المصنف يمنع وجود التواتر في شيء من الألفاظ، فأى شيء ادعى فيه التواتر، فالمصنف يمنع ذلك، ولا جواب إلا العدول عن دعوى التواتر إلى الطريقة التي ذكرناها.

واعلم: أن الإشكالات المذكورة على دعوى التواتر والآحاد في مباحث العربية، في بعضها ضعف ظاهر. وتكلف<sup>(١)</sup>، وقد نبهنا عليه في الشرح لكلماته في المتن. وأما هذه القاعدة فحسنة، ولكن في الوفاء بمقتضاها تفريراً - نظر.

بيانه: أن لقائل أن يقول: لا نسلم أن الإجماع اسم كونه حجة من قبيل الاسم الأول؛ وبيانه: بالرجوع إلى وجه دلالة الآية على كون الإجماع حجة؛ فليراجع ذلك؛ ليتحقق ورود السؤال. وفي القسم الثاني نظر أيضاً؛ فليتأمل.

\* \* \*

## محتويات الجزء الأول<sup>(١)</sup>

٣	مقدمة التحقيق: وتشتمل على ما يأتي:
٥	موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة
٨	موضوع علم أصول الفقه ويندرج تحته مطالب:
٨	المطلب الأول: أدلة الفقه وهي قسمان
٨	الأول: المتفق عليه وهو أربعة:
٨	١ - القرآن المجيد
٩	٢ - السنة النبوية الشريفة
٩	٣ - إجماع هذه الأمة، وهو نوعان:
٩	أ - النوع الأول: إجماع مستند إلى نص..
١٠	ب - النوع الثاني: إجماع مستند إلى المصلحة المرسلة
١١	٤ - القياس
١٢	الثاني: الأدلة المختلف فيها
١٢	المطلب الثاني: مقاصد الشريعة العامة وضوابطها الكلية...
١٣	المطلب الثالث: أحكام كلية لغوية استخرجها أهل الأصول من اللغة العربية
١٣	نشأة علم الأصول وأوّل من ألف فيه
١٦	بيان مفهوم الفلسفة عند القدامى
١٩	موقف أصول الفقه من الفلسفة الإغريقية
١٩	فائدة: لا دخل للعقل في وضع دليل حكم شرعى
٢٠	أصول الفقه بجميع مباحثه علم شرعى عربى أصيل
٢٠	وظيفة العقل فى أصول الفقه
٢١	موقف الأصول من منطق أرسطو
٢٢	موقف الأصوليين من منطق اليونان
٢٣	وظيفة المنطق
٢٣	علم المنطق ليس مقصوراً لذاته
٢٣	بجال علم المنطق
٢٤	إلى أى مدى استفاد الأصوليون منهجياً من منطق أرسطو
٢٧	إضاءة على أشهر الأحداث فى عصر الأصفهاني

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية شرح الأصفهاني الخاص بمسألة الحصول السابقة عليه.

٤٩٢	..... الكاشف عن الحصول
٢٧	..... الحملات الصليبية
٣٣	..... أعداء من الشرق
٣٤	..... الكشف عن صاحب الكاشف، شمس الدين الأصفهاني
٣٤	..... كنيته، نسبه، لقبه
٣٤	..... مولده ونشأته
٣٥	..... رحلته في طلب العلم وهي ثلاث مراحل:
٣٦	..... المرحلة الأولى
٣٦	..... المرحلة الثانية
٣٧	..... المرحلة الثالثة
٣٧	..... شيوخه
٣٨	..... ١ - تاج الدين الأرموى
٤٠	..... ٢ - أثير الدين الأبهري
٤٠	..... تلاميذه:
٤١	..... ١ - الإمام العلامة تقي الدين بن دقيق العيد
٤١	..... ٢ - علم الدين البرزالي
٤٢	..... جهوده العلمية ومصنفاته
٤٣	..... مكانته وثناء العلماء عليه
٤٤	..... ثناء العلماء على الكاشف
٤٤	..... عقيدته من كلامه
٤٤	..... وفاته
٤٥	..... ترجمة صاحب المقنن
٤٥	..... الرازي بين يدي أصحاب التراجم
٤٥	..... كنيته، اسمه، نسبه
٤٧	..... مولده
٤٧	..... نشأته
٤٨	..... شيوخه
٤٩	..... سلسلة شيوخه في فتى الفقه والأصول
٤٩	..... ترجمة هذه السلسلة
٥٢	..... ترجمة شيوخ سلسلة الفقه والأصول
٥٨	..... عوداً إلى شيوخ الفخر الرازي
٥٨	..... تلاميذه
٥٨	..... ترجمة تلاميذه
٦١	..... ثناء العلماء عليه

٤٩٣	محتويات الجزء الأول
٦٤	رقته وتواضعه
٦٥	مصنفاته
٦٩	وصيته ووفاته
٧١	الكلام على المحصول
٧٢	تحقيق نسبة الكتاب والخلاف في اسمه
٧٤	مصادر الرازي في المحصول
٧٥	شروحه
٧٥	أولاً: الشارحون
٧٥	ثانياً: المختصرون
٧٥	ثالثاً: المعلقون عليه
٧٦	مقدمة في علم أصول الفقه، وتشتمل على ما يلي:
٧٦	أولاً: تعريف علم أصول الفقه
٧٨	تعريف علم أصول الفقه بالمعنى الإضافي
٧٨	تعريف المضاف «أصول» لغة
٧٩	تعريفه اصطلاحاً ويطلق على أربعة معان
٧٩	الأول: الصورة المقيس عليها
٧٩	الثاني: القاعدة المستمرة
٧٩	الثالث: الرجحان
٧٩	الرابع: الدليل
٧٩	تعريف المضاف إليه «الفقه» لغة
٨١	الفقه في نظر أهل العلم ومذاهبهم فيه
٨٣	التعريف اللقبى لأصول الفقه
٨٥	ثانياً: موضوع أصول الفقه وللعلماء في هذا مذاهب:
٨٥	١ - المنهج الأول
٨٦	٢ - المنهج الثاني
٨٦	٣ - المنهج الثالث
٨٦	٤ - المنهج الرابع
٨٧	ثالثاً: نشأة علم أصول الفقه
٨٩	رابعاً: اختلاف العلماء حول وضع علم الأصول
٨٩	أولاً: الإمام محمد الباقر
٨٩	ثانياً: الإمام أبو حنيفة النعمان
٩٠	ثالثاً: محمد بن الحسن
٩٠	رابعاً: أبو يوسف

٤٩٤ ..... الكاشف عن المحصول

٩١ ..... الشافعي واضع علم الأصول

٩٢ ..... الرسالة والشافعي

٩٤ ..... خلاصة رسالة الشافعي

٩٤ ..... جهة العلم بالحكم

٩٥ ..... خامساً: مناهج العلماء في الدراسات الأصولية

٩٦ ..... أولاً: الاتجاه النظري

٩٦ ..... ١ - الشافعية

٩٨ ..... ٢ - المالكية

٩٨ ..... حوض المتكلمين في الاتجاه النظري

٩٩ ..... ثانياً: الاتجاه المذهبي المتأثر بالفروع

١٠٠ ..... ١ - الحنفية

١٠١ ..... ٢ - المالكية

١٠٢ ..... ٣ - الحنابلة

١٠٢ ..... ٤ - الشافعية

١٠٣ ..... ثالثاً: الاتجاه الجامع بين المذاهب

١٠٤ ..... سادساً: أصول الفقه والعلوم الأخرى

١٠٥ ..... أولاً: استمداده

١٠٥ ..... أولاً: علم الكلام

١٠٦ ..... ثانياً: علم اللغة العربية

١٠٧ ..... شبهة ورد

١٠٨ ..... سابعاً: فائدة علم أصول الفقه، وغايته

١١٠ ..... وصف النسخ

١١٠ ..... النسخة الأولى

١١٠ ..... النسخة الثانية

١١٠ ..... النسخة الثالثة

١١٠ ..... النسخة الرابعة

١١٠ ..... الرموز الواردة في الكتاب

١١٠ ..... عملنا في تحقيق الكتاب

١٢٤ - ١١٢ ..... صفحات من المخطوطات المعتمدة في التحقيق

١٢٨ ..... مقدمة الأصفهاني

١٢٩ ..... الكلام في المقدمات وفيه فصول

١٢٩ ..... الفصل الأول: في تفسير أصول الفقه [م]

١٢٩ ..... شرح الأصفهاني

٤٩٥	.....	محتويات الجزء الأول
١٣٤	(م).....	الفقه لغة
١٣٤	.....	شرح الأصفهاني
١٣٥	.....	الفقه اصطلاحاً [م]
١٣٥	.....	شرح الأصفهاني
١٤٠	.....	أسئلته حول التعريف
١٤٠	.....	الأول
١٤١	.....	الثاني
١٤١	.....	الثالث
١٤١	.....	الرابع
١٤١	.....	الخامس
١٤٢	.....	السادس
١٤٣	.....	السابع
١٤٣	.....	الثامن
١٤٣	.....	التاسع
١٤٤	.....	العاشر
١٤٤	.....	الجواب عن الأول وهو ضعيف وبيانه من وجوه
١٤٥	.....	الوجه الأول
١٤٥	.....	الوجه الثاني
١٤٥	.....	الوجه الثالث
١٤٧	.....	الجواب عن الثاني
١٤٨	.....	الجواب عن الثالث
١٤٨	.....	الجواب عن الرابع
١٤٨	.....	الجواب عن الخامس
١٤٨	.....	الجواب عن السادس
١٤٨	.....	الجواب عن السابع
١٤٨	.....	الجواب عن الثامن
١٤٨	.....	الجواب عن التاسع
١٤٩	.....	الجواب عن العاشر
١٤٩	.....	تنبيه: اعلم أنّ الحد الذي ذكره المصنف محتم ... إلخ
١٤٩	.....	فائدة الإضافة في قولنا «أصول الفقه» [م]
١٥٠	.....	شرح الأصفهاني
١٥٣	.....	تنبيه: اعلم أن الأصولي ينظر في كون القياس حجة أم لا ... إلخ
١٥٤	.....	الفصل الثاني: فيما يحتاج إليه أصول الفقه من المقدمات

٤٩٦ ..... الكاشف عن المحصول

١٥٤ ..... لا بد من تحرير الألفاظ [م].....

١٥٤ ..... شرح الأصفهاني.....

١٥٧ ..... تنبيه: اعلم أن لكل علم موضوعاً ومبادئ ومبادئ ..... إلخ.....

١٥٩ ..... الفصل الثالث: في تحديد العلم والظن، وفيه بحثان [م].....

١٥٩ ..... البحث الأول: في أن حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازماً أو لا يكون [م].....

١٦٠ ..... شرح الأصفهاني.....

تنبيهات: الأول: أنه يوجد من هذا التقسيم الذي ذكره المصنف عبارة محررة دالة على أحد نوعي

العلم ..... ١٧١

التنبيه الثاني: أنه تقرر بأن للعلوم مبادئ تصورية، ومبادئ تصديقية..... ١٧١

التنبيه الثالث: أن القضايا البديهية لا يجب أن تكون بأسرها مشتركة بين الناس... إلخ..... ١٧١

الرابع: أن اعتقاد المقلد ليس عن برهان حسي أو عقلي أو مركب منهما... إلخ..... ١٧٢

البحث الثاني: أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً [م]..... ١٧٦

١٧٧ ..... شرح الأصفهاني.....

القول في الظن [م]..... ١٨٠

١٨٠ ..... شرح الأصفهاني.....

زيادة بيان: اعلم أن الشيء قد يكون موقوفاً على أمور وشروط... إلخ..... ١٨١

١٨٢ ..... تنبيه: اعلم أن استخدام لفظ «الاعتقاد» في هذا الموضوع لا يخلو عن مسامحة من حيث الاصطلاح.....

١٨٣ ..... الفصل الرابع: في النظر، والدليل، والأمانة.....

١٨٣ ..... أما النظر... [م].....

١٨٣ ..... شرح الأصفهاني.....

١٨٨ ..... التصديقات المطابقة لمعلقاتها هي الصادقة... [م].....

١٨٨ ..... شرح الأصفهاني.....

تنبيه: اعلم: أن الحكم بشيء على غيره قد يكون بأمر ذهني صادق على ذهني آخر لا وجود لهما

في الخارج... ١٨٨

١٩١ ..... الفصل الخامس: في الحكم الشرعي

١٩١ ..... تعريفه [م].....

١٩١ ..... شرح الأصفهاني.....

الدليل على امتناع كون الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم بالمعنى المتقدم من وجوه تسعة،

والجواب عنها..... ١٩٥

٢١٢ ..... تنبيه: اعلم أن الكلام القديم له ذات، وله تعلقات... إلخ.....

٢١٥ ..... أسئلة وأجوبة في المسألة [م].....

٢١٧ ..... شرح الأصفهاني.....

٢٢٥ ..... الوجه الأول من الوجوه الدالة على فساد التعريف.....



٤٩٧	..... محتويات الجزء الأول
٢٢٧	..... الوجه الثاني
٢٢٧	..... الوجه الثالث
٢٢٨	..... الوجه الرابع
٢٢٨	..... الجواب عن الأسئلة: أمّا الأول..
٢٣٣	..... تنبيه: اعلم أن التعريف الخدّي مع استعمال كلمة «أو» فاسد... إلخ
٢٣٣	..... واعلم: أنا تكلمنا على الأسئلة مرتين
٢٣٤	..... الفصل السادس: في تقسيم الأحكام الشرعية
٢٣٤	..... التقسيم الأول: وهو من وجوه: خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء [م]
٢٣٤	..... شرح الأصفهاني
٢٣٧	..... في حد الواجب [م]
٢٣٨	..... شرح الأصفهاني
٢٤٤	..... في حد الواجب والفرص [م]
٢٤٤	..... شرح الأصفهاني
٢٤٧	..... في حدّ اخظور [م]
٢٤٧	..... شرح الأصفهاني
٢٤٨	..... في حد المباح [م]
٢٤٩	..... شرح الأصفهاني
٢٥٣	..... التقسيم الثاني: الفعل إمّا أن يكون حسناً أو قبيحاً [م]
٢٥٤	..... شرح الأصفهاني
٢٥٥	..... إشكال: هذه الحدود غير وافية بالكشف عن المقصود [م]
٢٥٦	..... شرح الأصفهاني
٢٥٨	..... تفسير «الاستحقاق»، و«الذم» [م]
٢٥٩	..... شرح الأصفهاني
٢٦٠	..... تنبيه: اعلم: أن الأثر يفتقر إلى المؤثر لذاته...
٢٦١	..... دفع: هذه الإشكالات غير واردة على قولنا [م]
٢٦١	..... شرح الأصفهاني
٢٧٠	..... التقسيم الثالث: خطاب الله تعالى قد يرد بجعل الشيء «سبباً» و«شرطاً» و«مانعاً» [م].....
٢٧١	..... شرح الأصفهاني
٢٧٥	..... التقسيم الرابع: الحكم قد يكون حكماً بالصحة، وقد يكون حكماً بالبطلان... [م].....
٢٧٦	..... شرح الأصفهاني
٢٨٣	..... تنبيه: اعلم: أن أصحابنا فرقوا بين الكتابة الفاسدة والباطلة...
٢٨٣	..... هل العبادات مجزية أم لا؟ [م]
٢٨٣	..... شرح الأصفهاني

٤٩٨ ..... الكاشف عن المحصول

التقسيم الخامس: العبادة توصف بـ«القضاء» و«الأداء» و«الإعادة» [م] ..... ٢٨٦

شرح الأصفهاني ..... ٢٨٦

بختان في المسألة: البحث الأول: لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه لو لم يشتغل به

لمات... [م] ..... ٢٨٧

شرح الأصفهاني ..... ٢٨٨

البحث الثاني: الفعل لا يسمى «قضاء» إلا إذا وجد سبب وجوب «الأداء»... [م] ..... ٢٨٨

شرح الأصفهاني ..... ٢٨٩

التقسيم السادس: الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به ..... ٢٩٠

شرح الأصفهاني ..... ٢٩١

تنبيه: اعلم أن الخلل في الاصطلاحات المصطلح عليها محصور في قاعدتين... ٢٩٢

الفصل السابع: في أن حُسْنَ الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع [م] ..... ٢٩٩

شرح الأصفهاني ..... ٣٠١

سؤال: فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: «القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح؟»

[م] ..... ٣٢٢

شرح الأصفهاني ..... ٣٢٥

الجواب عن السؤال السابق [م] ..... ٣٢٧

شرح الأصفهاني ..... ٣٢٨

مناقشة حجج الخصم في المسألة [م] ..... ٣٣٠

شرح الأصفهاني ..... ٣٣١

الجواب عما احتجوا به أولاً [م] ..... ٣٣٣

شرح الأصفهاني ..... ٣٣٤

الجواب عما احتجوا به ثانياً [م] ..... ٣٣٥

شرح الأصفهاني ..... ٣٣٨

تنبيه: اعلم أن الناظر في مسألة من المسائل يجب عليه من حيث هو محصل النظر في جميع ما قيل

في تلك المسألة... ٣٤٣

أدلة الأصحاب في المسألة ..... ٣٤٣

مسألتان لازمتان بعد هذه المسألة [م] ..... ٣٥٢

شرح الأصفهاني ..... ٣٥٢

الفصل الثامن: في أن شكر النعم غير واجب عقلاً وقالت المعتزلة بوجوبه [م] ..... ٣٥٤

شرح الأصفهاني ..... ٣٥٦

نفي الوجوب العقلي يستلزم نفي الوجوب الشرعي [م] ..... ٣٥٩

شرح الأصفهاني ..... ٣٦٠

جواب المصنف في هذه المسألة [م] ..... ٣٦١

٤٩٩	..... محتويات الجزء الأول
٣٦٣	..... شرح الأصفهاني
٣٦٨	..... الفصل التاسع: في حكم الأشياء قبل الشرع
٣٦٨	..... الوجه الأول: انتفاع المكلف بما ينتفع به: إمّا أن يكون اضطرارياً... إلخ [م]
٣٦٨	..... شرح الأصفهاني
٣٦٩	..... أفعال المكلفين في العقل ضربان: قبيح وحسن
٣٧٢	..... دليل القائلين بالإباحة [م]
٣٧٢	..... شرح الأصفهاني
٣٧٤	..... الوجه الثاني في أصل المسألة [م]
٣٧٥	..... شرح الأصفهاني
٣٧٧	..... حجة المخالفين في المسألة
٣٧٧	..... جواب المصنف عن أدلة المخالفين [م]
٣٧٧	..... شرح الأصفهاني
٣٧٧	..... الجواب عن حجة أصحاب الحظر [م]
٣٧٨	..... شرح الأصفهاني
٣٨٢	..... الفصل العاشر: في ضبط أبواب أصول الفقه [م]
٣٨٣	..... شرح الأصفهاني
٣٨٩	..... فائدة: اعلم أنّ لكل شيء ماهية هو بها قائم...
٤٠٣	..... حكم تعلم أصول الفقه وفيه بحثان
٤٠٣	..... البحث الأول: تحصيل هذا العلم فرض [م]
٤٠٤	..... البحث الثاني: أنه من فروض الكفايات [م]
٤٠٤	..... شرح الأصفهاني
٤٠٧	..... الكلام في اللغات: وفيه تسعة أبواب
٤٠٧	..... الباب الأول: في الأحكام الكلية للغات [م]
٤٠٧	..... شرح الأصفهاني
٤٠٩	..... النظر الأول: في البحث عن ماهية الكلام [م]
٤٠٩	..... شرح الأصفهاني
٤١١	..... في حدّ «الكلام» [م]
٤١٣	..... شرح الأصفهاني للحد الأول
٤١٦	..... حد الكلام عند المصنف
٤١٧	..... قاعدة نقلها الرازي عن ابن جنى: الكلام يخرج عن كونه كلاماً تارة بالزيادة... إلخ
٤٢٣	..... الحد الثاني
٤٢٥	..... حدّ الكلام عند الغزالي
٤٢٦	..... أقسام كلام النفس خير واستحبار... إلخ

- ٤٢٨ ..... كلام الله تعالى واحد.....
- ٤٢٨ ..... حد الكلمة عند ابن الحاجب
- ٤٢٩ ..... النظر الثاني: في البحث عن الواضع [م]
- ٤٢٩ ..... كون اللفظ مفيداً للمعنى.... وفيه مذاهب أربعة [م]
- ٤٢٩ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٣١ ..... رأى جمهور المحققين، ومناقشة حول مذهب عباد بن سليمان.....
- ٤٣٢ ..... حجة عباد بن سليمان
- ٤٣٥ ..... جواب الرازي عن هذه الحجة [م]
- ٤٣٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٣٧ ..... إشكال على جواب الرازي ودفعه
- ٤٣٨ ..... الدليل على إمكان الأقسام الثلاثة المذكورة في المسألة [م]
- ٤٣٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٤١ ..... اختيار الرازي: أن لا فعل للعبد أصلاً
- ٤٤١ ..... حجة القائلين بالتوقيف من المنقول والمعقول [م]
- ٤٤٣ ..... شرح الأصفهاني: الأدلة النقلية وفيها ثلاثة وجوه:
- ٤٤٣ ..... الوجه الأول من الأدلة النقلية
- ٤٤٤ ..... الوجه الثاني من الأدلة النقلية
- ٤٤٤ ..... الوجه الثالث من الأدلة النقلية
- ٤٤٥ ..... الأدلة العقلية وهي من وجهين
- ٤٤٥ ..... الوجه الأول
- ٤٤٥ ..... الوجه الثاني
- ٤٤٦ ..... جواب الرازي عن هذه الاحتجاجات [م]
- ٤٤٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٥١ ..... النظر الثالث: في البحث عن الموضوع [م]
- ٤٥٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٥٢ ..... التعريف إماً بالألفاظ أو بغيرها.... وبالألفاظ أولى وبيانه من وجهين
- ٤٥٢ ..... الوجه الأول
- ٤٥٣ ..... الوجه الثاني
- ٤٥٣ ..... النظر الرابع: في البحث عن الموضوع له، وفيه أبحاث أربعة
- ٤٥٣ ..... البحث الأول: الأقرب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه... [م]
- ٤٥٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٥٧ ..... المعاني على قسمين: منها ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه... [م]
- ٤٥٧ ..... شرح الأصفهاني

٥٠١	.....	محتويات الجزء الأول
٤٥٨	.....	تنبيه: اعلم أن الحاجة داعية إلى المأكول
٤٥٨	.....	البحث الثاني: في أنه: ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها[م]
٤٥٩	.....	شرح الأصفهاني
٤٦٠	.....	تنبيه: قد يكون الإنسان عالماً بلفظ ومعناه ثم ينسأهما
٤٦٠	.....	البحث الثالث: الألفاظ موضوعة للدلالة على المعاني الذهنية[م]
٤٦٠	.....	شرح الأصفهاني
٤٦١	.....	البحث الرابع: اللفظ المشهور لا يجوز أن يوضع لمعنى خفي[م]
٤٦٢	.....	شرح الأصفهاني
٤٦٣	.....	النظر الخامس: فيما به يُعرفُ به كون اللفظ موضوعاً لمعناه[م]
٤٦٣	.....	شرح الأصفهاني
٤٦٥	.....	تنبيه: اعلم أن حصر الطريق إلى معرفة النحو واللغة... إلخ
٤٦٦	.....	إشكالات على الطرق الثلاثة المذكورة: [م]
٤٦٦	.....	أولاً: إشكالات على التواتر وهي من وجوه[م]
٤٦٦	.....	الوجه الأول[م]
٤٦٧	.....	شرح الأصفهاني
٤٦٨	.....	جواب على الإشكال الأول[م]
٤٦٩	.....	شرح الأصفهاني
٤٦٩	.....	الوجه الثاني[م]
٤٦٩	.....	شرح الأصفهاني
٤٧٠	.....	جواب عن الإشكال الثاني[م]
٤٧١	.....	شرح الأصفهاني
٤٧٤	.....	طريقتان لتقرير دعوى التواتر في اللغات
٤٧٧	.....	ثانياً: إشكالات على الآحاد، وهي من وجوه[م]
٤٧٩	.....	ثالثاً: إشكالات على ما يتركب من العقل والنقل[م]
٤٧٩	.....	شرح الأصفهاني
٤٨٧	.....	جواب الرازي عن جميع الإشكالات[م]
٤٨٧	.....	شرح الأصفهاني
٤٩١	.....	محتويات الجزء الأول









# التكاشف عن المحصول في عام الأضوك

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد  
العجلي الأصفهاني  
المتوفى سنة ٦٥٣هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبد الموجود  
الشيخ علي محمد معوض

قدّمته  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الثاني

منشورات  
مركز أبي بصير  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب

العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة

أو إعادة تضخيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة

كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات

ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

© Copyright

All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

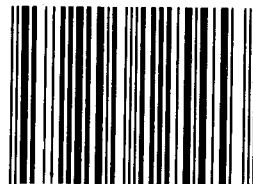
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floor.

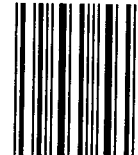
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 0 0 0 0 >



9 782745 125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>

e-mail : baydoun@dm.net.lb

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الباب الثاني في تقسيم الألفاظ

قال المصنف: وهو من وجهين:

التقسيم الأول: اللفظ: إما أن تُعتبر دلالاته بالنسبة إلى تمام مُسمّاه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المُسمّى؛ من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المُسمّى؛ من حيث هو كذلك: فالأول هو: «المطابقة». والثاني: «التضمن»، والثالث: «الإتزام» [٦٩/ب].

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قيل: إن دلالة اللفظ: فهم المعنى من (١) اللفظ، أي: للعالم بوضع اللفظ بإزاء المعنى؛ وفيه نظر؛ لأن الدلالة صفة اللفظ؛ فإننا نقول: اللفظ دال على كذا، وفهم المعنى من اللفظ ليس وصفاً للفظ؛ بل هو أمر راجع إلى السامع للفظ العالم بالوضع.

فالصواب أن يقال: إذا قلنا: اللفظ دالٌّ على كذا، فمعناه: أنه بحالة تفهم السامع العالم بالوضع معنى كذا؛ فالمعنى بدلالة اللفظ: كون اللفظ مفهماً لمعناه عند سماع من هو عالم بالوضع، والأول أيضاً مُصطلح عليه.

وإذا اتضح ذلك - فنقول: اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني، فإنه يدل على ذلك المعنى بالتفسير المذكور جزماً، وهذه الدلالة تسمى: دلالة المطابقة؛ فعلى هذا: كل لفظ وضع لمعنى، فهو يدل على ذلك المعنى مطابقة؛ سواء كان الواضع هو الشرع، أو العرف العام، أو العرف الخاص.

ثم نقول: قد يكون اللفظ موضوعاً لمجموع، فيدل على المجموع مطابقة، وعلى جزء ذلك المجموع تضمناً؛ وذلك أن فهم المجموع بدون جزئه - محال؛ وقد يكون للمعنى الموضوع له اللفظ لازماً خارجياً ينتقل الذهن منه إليه؛ فيدل اللفظ الموضوع للمعنى

(١) ينظر: شرح التنقيح (٢٤)، وحاشية شرح السلم ص (٥٠)، المطلع ص (١٢)؛ تحرير القواعد

على لازمه الذهني، ويسمى ذلك بالالتزام. فالدَّالُّ بالمطابقة: كل لفظ وضع لمعنى؛ فإنه<sup>(١)</sup> يدل على ذلك المعنى مطابقة.

والدال بالتضمُّن: كل لفظ وضع لمجموع؛ فإنه يدل على جزء ذلك المجموع تضمناً. والدَّالُّ بالالتزام: كل لفظ وضع لشيء له لازم خارج ينتقل الذهن إليه؛ فإنه يدل على ذلك اللازم ذهنًا بالالتزام.

وأما قول المصنّف: [اللفظ]<sup>(٢)</sup>: إما [أن]<sup>(٣)</sup> تعتبر [دلالته]<sup>(٤)</sup> بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما هو داخل فيه - فاعلم: أن اللفظ الموضوع للمعنى الخاص، فإن بينه وبين ذلك المعنى نسبة؛ ضرورة أن دلالة شيء على شيء تتوقف على تعقله مع غيره، فهي إذن من الأمور النسبية؛ فلهذا قال المصنّف: إما أن تعتبر<sup>(٥)</sup> [دلالته]<sup>(٦)</sup> اللفظ بالنسبة إلى تمام مسماه.

وأما مسمى اللفظ: فهو مدلوله الموضوع له اللفظ؛ وذلك كـ«الحيوان الناطق» بالنسبة إلى لفظة «الإنسان»؛ وبه يعرف جزء المسمى، ولازم المسمى ذهنًا. فنقول: إن اعتبر اللفظ الموضوع للمعنى بالنسبة إلى تمام مسماه - فهو يدل عليه جزماً.

وقوله: «فهي المطابقة»<sup>(٧)</sup> أي: تلك الدلالة تسمى بـ«المطابقة»<sup>(٨)</sup>، وإن اعتبر بالنسبة

(١) في «أ»: فهو.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: يعتبر.

(٦) سقط في «ب».

(٧) فالمطابقة: هي دلالة اللفظ على معناه، سواء أكان ذلك المعنى مركباً أو بسيطاً مثل الذرة؛ ولهذا كان هذا التعريف أشمل من قولهم في تعريفها: هي دلالة اللفظ على تمام معناه؛ فإن لفظة التمام تشعر بأن المعنى مركب، فلا يشمل المعنى البسيط، وسميت هذه الدلالة مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى؛ مثل دلالة لفظ محمد على الذات المشخصة، ودلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

(٨) البحر المحيط للزركشي ٣٧/٢ - ٤٠، التمهيد للأسنوي ص ٢٤٢، نهاية السؤل له ٣٢/٢، منهاج العقول للبدخشي ٢٣٩/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٣٦، التحصيل من الحصول للأرموي ٢٠٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٢٠٤/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٦/٢، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٨٣/١، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٦٣ =

إلى ما هو داخل في المسمى من حيث هو كذلك، أى: من حيث هو جزء منه -: فيدل على ذلك الجزء جزءاً؛ كدلالة الإنسان على الحيوان، وتسمى تلك الدلالة بـ«التضمن»<sup>(١)</sup>، وإن اعتبر بالنسبة إلى ما هو خارج عن المسمى من حيث هو خارج - فيدل ذلك اللفظ [٧٠/أ] الموضوع لمسماه على لازمه الذهني جزءاً، وتسمى تلك الدلالة بـ«الالتزام»<sup>(٢)</sup>؛ كدلالة الأسد على الشجاعة.

واعلم: أن الشرح المذكور للدلالات الثلاث - لا تكرر فيه؛ فإننا فسّرنا اللفظ الدالّ بالمطابقة، وفسرنا دلالة المطابقة، وهما متغايران قطعاً؛ وكذلك فعلنا في القسمين الآخرين، وقصدنا بذلك زيادة الإيضاح.

واعلم: أنه لا بد من الدليل على انحصار الدلالة في الثلاثة المذكورة؛ فنقول: اللفظ الدال على المعنى بتوسط الوضع - لا بد وأن تكون دلالة: إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً؛ وذلك بمعنى منع الخلوّ والجمع.

والدليل عليه: هو أن المعنى المدلول عليه بتوسط الوضع المفهوم منه لا بد وأن يكون مسمى للفظ، أو لازماً لمسماه [ذهناً]<sup>(٣)</sup>؛ وهذا لأنه لو لم يكن كذلك لما فهم منه، وإلاّ لكان فهمه منه دون غيره - ترجيحاً من غير مرجح؛ وذلك محال، واللازم باطل؛ فيلزم أحد الأمرين؛ فإن كان الواقع هو الأول، فهو: دلالة المطابقة؛ وهو أحد الأمور الثلاثة، وإن كان الواقع هو الثاني، فلا يخلو: إما أن يكون اللازم داخل في المسمى، أو خارجاً عنه بالضرورة، والأول: دلالة التضمن، والثاني: هو الالتزام<sup>(٤)</sup> فعلم أن اللفظ الدالّ على

---

= إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٠، الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٨، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٩٨/١.

(١) والتضمنية: هي دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ أى: محمداً، فإنه أطلق الناس، وأراد محمداً عليه السلام. ومحمد - عليه السلام - وإن كان فرداً من الناس، إلا أنه جزء من المجموعة للناس، وسُميت هذه الدلالة تضمنية لتضمن المعنى لجزئه، وفهم هذا الجزء ضمن المعنى.

(٢) والدلالة الالتزامية: هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذى وضع له اللفظ، ولا يدل اللفظ على كل خارج؛ لأن الخارج عن المعنى لا حصر له؛ لذلك اشترط في هذا الخارج أن يكون له صلة بالمعنى وارتباط به؛ فلا بد أن يكون لازماً له.

(٣) سقط في «ب».

(٤) أى: دلالة الالتزام.

المعنى بتوسط «الوضع»<sup>(١)</sup> لا بد وأن تكون دلالاته إحدى ثلاث؛ وهى: إما المطابقة، أو التضمن، أو الالتزام؛ فهذا دليل على منع الخلو.

وأما بمعنى منع الجمع؛ وذلك لأنه يستحيل أن تجتمع الدلالات الثلاثة باعتبار لفظ واحد، ومعنى واحد بعينهما؛ وإلا لكان الشيء الواحد تمام مسمى الشيء وجزء ذلك المسمى، ولازمه؛ وذلك باطل بالبدئية.

فإذن: قول الأئمة: اللفظ إما دال بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام - منفصلة حقيقية، وقد تم البرهان على ذلك.

برهان آخر يدل على الحصر، ذكره بعضهم؛ وذلك أن نقول: اللفظ الدالُّ على المعنى: إما أن تكون دلالاته عليه مطابقة أو لا، فإن كانت دلالاته عليه مطابقة، فظاهر، وإن لم تكن دلالاته عليه مطابقة: فإما أن تكون دلالاته عليه تضمناً أو لا، فإن كان الأول - يلزم الأمر الثانى، وإن كان الثانى - يلزم الأمر الثالث، وإلا لما كان دالاً عليه، والمفروض خلافه. فإن قيل: «لا نُسَلِّمُ أنه إن لم يكن دالاً بالمطابقة، يكن دالاً عليه بالتضمن، بل دلالة التضمن - على هذا التقدير - مستحيلة؛ وذلك لأن دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة جزماً، ولا وجود للتابع بدون المتبوع.

أو نقول: دلالة المطابقة أعمُّ، ودلالة التضمن أخصُّ، والتقدير انتفاؤها، ويلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، فتستحيل<sup>(٢)</sup> دلالة التضمن [٧٠/ب]؛ على تقدير انتفاء دلالة المطابقة»

قلنا: نحن لا نردد فى مطلق اللفظ، ومطلق المعنى؛ بل نقول: هذا اللفظ المعين دل على هذا المعنى بالفرض: فإما أن تكون دلالاته عليه مطابقة أو لا: فإن كان الأول، فظاهر؛ ضرورة لزوم دلالة المطابقة، وإن كان الثانى - وهو ألا يكون هذا اللفظ المعين دالاً على هذا المعنى<sup>(٣)</sup> بالمطابقة -: فإما أن يكون هذا اللفظ المعين دالاً على هذا المعنى المعين بالتضمن أو لا: فإن كان الأول، فهو دلالة التضمن، وإن كان الثانى، يلزم دلالة الالتزام، وإلا لما كان دالاً عليه. وعلى هذا: لا يرد المنع المذكور؛ لأننا ما سلبنا عن اللفظ نفس دلالة المطابقة؛ حتى يلزم ما ذكره من المحال؛ وإنما سلبنا عنه دلالة المطابقة على هذا المعنى، و[لا]<sup>(٤)</sup> يلزم من سلب الخاص سلب العام.

(١) فى «أ، ب»: المعنى، ولعل الصواب ما أثبتناه

(٢) فى «ب»: فيستحيل.

(٣) فى «أ، ب»: التعين، والصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط فى «ب».

وهذا الدليل ضعيف جداً؛ وهذا لأنه إنما يلزم من انتفاء دلالتى: المطابقة والتضمن - وجود دلالة الالتزام؛ لو انحصرت الدلالات الثلاثة<sup>(١)</sup> فى اللغة، والكلام فيه.

تنبيه: واعلم: أن قيد توسط الوضع أخرج دلالة اللفظ على اللفظ؛ فإنها بالعقل، وأخرج دلالة «أخ»<sup>(٢)</sup>، و«أف»؛ فإن دلالتهما بالطبع.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: تَنْبِيهَاتُ: الْأَوَّلُ: الدَّلَالَةُ الوُضْعِيَّةُ هِيَ: «دَلَالَةُ الْمُطَابَقَةِ»، وَأَمَّا الْبَاقِيَتَانِ فَعَقْلِيَّتَانِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ، إِذَا وُضِعَ لِلْمُسَمَّى - انْتَقَلَ الذَّهْنُ مِنَ الْمُسَمَّى إِلَى لِازِمِهِ، وَلَا زِمُهُ؛ إِنْ كَانَ دَاخِلًا فِي الْمُسَمَّى - فَهُوَ: «التَّضْمُنُ»، وَإِنْ كَانَ خَارِجًا - فَهُوَ: «الِاتِّزَامُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى: أن دلالة المطابقة مستفادة من الوضع، بمعنى: أنه لولا وضع اللفظ بإزاء المعنى، لما فهم المعنى من اللفظ قطعاً، ولا معنى لكونها وضعية إلا ذلك.

وأما دلالة «التضمن»، و«الالتزام»: فهما عقليتان؛ والدليل عليه: هو أن [اللفظ]<sup>(٣)</sup> الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئه<sup>(٤)</sup> بالعرض؛ فلا يدل عليه بالوضع؛ بل فهم الجزء من اللفظ ليس إلا بطريق العقل؛ وذلك لأن فهم المجموع بدون جزئه محال عقلاً؛ فهذه الدلالة عقلية.

وكذا الكلام فى فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم؛ لأن اللفظ يدل على الملزوم مطابقة، ثم ينتقل الذهن من الملزوم إلى لازمه، [و]<sup>(٥)</sup> تفهم اللازم بطريق انتقال العقل إليه من ملزومه - عقلى جزماً؛ فثبت أن دلالة المطابقة وضعية، والدالتان الأخريان عقليتان.

ومن الناس من قال: إنهما وضعيتان، وأراد بذلك: أن وضع اللفظ بإزاء المجموع متوسط بين فهم المجموع، وفهم جزئه؛ وكذلك نقول فى الالتزام؛ فإن وضع اللفظ بإزاء الملزوم متوسط بين فهم الملزوم وفهم لازمه من الملزوم، فالوضع متوسط بين الثلاثة؛ فإنهما وضعيتان، ويصح أن يقال: هما عقليتان بالتفسير الأول، وهما وضعيتان بالتفسير

(١) فى «أ»: الثلاث.

(٢) أخ: اسم صوت يدل على التوجع أو التعجب.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: بجزئته.

(٥) سقط فى «أ».

الثاني، ويصح أن يقال: هما عقليتان ووضعتان بالاعتبارين المذكورين، ولكن يتحقق أن وضع اللفظ بإزاء المعنى يختص بالمطابقة دون الباقيين، ولا خلاف بين العلماء في كونهما عقليتين، أو وضعيتين بالتفسير المذكور، ومن توهم ذلك فقد غلط، والتحقيق ما ذكرناه.

وأما تسمية الأولى بالمطابقة، والثانية بالتضمن، والثالثة بالالتزام -: فبالاصطلاح. ولمن يطلب المناسبات الاشتقاقية أن يقول: اللفظ الموضوع لمعنى، لا يزيد في دلالاته على ما وضع له، ولا ينقص عنه؛ فهو إذن منطبق عليه؛ بخلاف التضمن والالتزام؛ فإنه يزيد على مدلوليهما التضمني أو الالتزامي.

ووجه دلالتى التضمن والالتزام بما اختص كل واحد منهما به - ظاهر؛ وذلك لأن الجزء ضمن الكل، وأما الالتزام: فلكون الأمر الخارجى لازماً له.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الثَّانِي: إِنَّمَا قُلْنَا فِي «التَّضْمُنِّ»: «إِنَّهُ دَلَالَةٌ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمُسَمَّى؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ»؛ اخْتِرَازًا عَنْ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمُسَمَّى - بِالْمُطَابَقَةِ - عَلَى سَبِيلِ «الِاشْتِرَاكِ»؛ وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي «الِاتِّزَامِ».

الشرح: اعلم أن المصنف - رحمه الله - اعتبر في تعبير التضمن والالتزام قيداً انفرد به دون المتقدمين؛ وهو قوله: «من حيث هو كذلك»، فلنذكر أولاً ما يوجب اعتباره، ثم نذكر ما يتجه عليه من الإشكال:

أما وجه اعتباره: فذلك لأن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المجموع وجزئه<sup>(١)</sup>، وبين الملزوم<sup>(٢)</sup> ولازمه.

مثال الأول: لفظة «الإمكان»؛ فإنها مشتركة بين معنيين.

أحدهما: سلب الضرورة - بحسب الذات - عن طرفى الوجود والعدم.

وثانيهما: سلب الضرورة المذكورة: إما عن طرف الوجود، أو طرف العدم.

والثانى جزء من الأول؛ ضرورة أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء لسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم جزماً، والأول يسمى بـ «الإمكان الخاص»، والثانى بـ «الإمكان العام»، ويقال: الإمكان الخاص: سلب الضرورة - بحسب الذات - عن

(١) فى «أ»: جزئية.

(٢) فى «أ»: الملزوم.



جانبي الوجود والعدم، [والإمكان العام<sup>(١)</sup>]: سلب الضرورة عن الجانب المخالف، والمراد به: أن القضية إن كانت موجبة، فالضرورة مسلوبة عن طرف العدم، وإن كانت سالبة، فالضرورة مسلوبة عن طرف الوجود<sup>(٢)</sup>؛ ولهذا قيل: الإمكان العام: سلب الضرورة عن الجانب المخالف؛ فإذن: الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص قطعاً.

وإذا اتضح ذلك - فنقول: لو قيل فى تعريف التضمن: إنه دلالة اللفظ على جزء المسمى - لانتقض ذلك باللفظ الدال على جزء المسمى بالوضع فيما ذكرناه<sup>(٣)</sup> من الصورة، وهى: اللفظة المشتركة بين الجزء والكل؛ فإذن: صدق حد دلالة التضمن على المطابقة، ويوجب ذلك فساد التعريف المذكور، وبما ذكرنا تبين وجه اعتبار القيد [٧١/ب] المذكور فى تعريف دلالة الالتزام. هذا وجه اعتباره، وفيه نظر؛ وذلك أن اعتبار هذا القيد فى التعريف يوجب اعتباره فى المطابقة جزماً.

[و<sup>(٤)</sup>] يوجب أن نقول: المطابقة: دلالة اللفظ على تمام المسمى من حيث هو تمام، فإن اكتفى بقيرنة التمامية فى المطابقة، فذلك يقتضى وجوب الاكتفاء أيضاً بقيرنة الجزئية، واللازمية، واعتبار القيد المذكور فى الثلاثة، أو إسقاطه عن الثلاثة؛ كما فعله القدماء، والإسقاط عن الثلاثة لا يخلو عن ضعف؛ لما بينا من وجوب الاعتبار فى الثلاثة، ولكنه أشبه من الأول.

قال بعض الفضلاء من المتأخرين: الدلالة الوضعية للفظ على المعنى: إما أن يكون ثبوت ما وضعه بإزائه، وهى: المطابقة، وإما بإزاء ما يشتمل عليه، وهى: التضمن، وإما بإزاء ما يستلزمه فى الذهن إلزاماً خارجياً، وهى: الالتزام.

والتقييد بـ«الدلالة الوضعية» لإخراج ما يدل بالطبع؛ كدلالة: «أف» على الضجر، و«أخ» على الوجد، وتقييد التوسط المذكور فى المطابقة؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه بالتضمن: إذا كان موضوعاً لما دخل فيه المسمى أيضاً، وبالالتزام: إذا كان موضوعاً للزومه [ولازمه]؛ وذلك يعرف بقيد التوسط فى الدالتين الباقيتين؛ وهذا كلام صحيح لا يرد عليه ما ورد على الإمام من الإشكال.

لا يقال: لا حاجة إلى قيد التوسط فى المطابقة؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه

(١) فى الأصول: والخاص، والصواب ما أثبتناه بين المعرفتين.

(٢) فى «ب»: العدم.

(٣) فى «أ»: ذكرنا.

(٤) سقط فى أ.

بالتضمن: إذا كان موضوعاً لما دخل فيه المسمى أيضاً، وبالالتزام: إذا كان موضوعاً ملزومه ولازمه.

ولنقدم على هذا الكلام مقدمة؛ فنقول: فهُم مدلول المطابقة سابق على فهم مدلول التضمن والالتزام، فالماهية إذا ذكرت باسمها، فهت هي أولاً مجملة، ثم فهت في أثنائه مفصلة، ثم ينتقل الذهن منها إلى اللازم الذهني، وأما إذا ذكرت الماهية بالحد - كان الأمر بالعكس، فإذا قيل في حد الإنسان: إنه حيوان ناطق، فأنت تتمثل أولاً هذه الذاتيات في الذهن، ثم تتمثل الماهية. هذا كله في حق العالم بالوضع المحيط بالماهية. وعلى التقادير كلها فهم مدلول المطابقة سابق على فهم مدلول التضمن<sup>(١)</sup> والالتزام ولهذا حكمنا بأن دلالة المطابقة متبوعة، والدالتان الباقيتان تابعتان.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: لا حاجة إلى قيد التوسط المذكور؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه بالتضمن: إذا كان موضوعاً [لما دخل فيه المسمى أيضاً، وبالالتزام إذا كان موضوعاً]<sup>(٢)</sup> للازمه وملزومه؛ وذلك لأن اللفظ إذا كان مشتركاً بين الشيء وجزئه، فعند إطلاق اللفظ: يحصل فهم الجزء والكل معاً؛ بالنسبة إلى السامع العالم بالوضع؛ [ف] يكون اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل، وإذا حصل فهم الجزء بالمطابقة، ففهم الكل يستحيل [٧٢/أ] أن يحصل فهمه مرة أخرى مترتباً على فهم الكل متأخراً؛ فلا دلالة لهذا اللفظ على هذا الجزء إلا بالمطابقة، ولا يتصور دلالة التضمن في هذه الصورة أصلاً.

وكذلك: إذا كان اللفظ مشتركاً بين الشيء وملزومه - فإنهما يفهمان معاً من اللفظ؛ فلا يكون للفظ دلالة على هذا المعنى إلا بالمطابقة، ولا يتصور أن يصير مدلولاً عليه بالالتزام؛ اللهم إلا في حق من جهل الاشتراك، وفي حقه: لا حاجة إلى التحول؛ لأنه لم يصر للفظ دالتان بالنسبة إليه، فليس مشتركاً بالنسبة إليه؛ ولهذا يقال<sup>(٣)</sup>: إن الجملة التامة المؤلفة من جمل كثيرة تدل على أجزائها المذكورة بالمطابقة والتضمن؛ لأن تلك الأجزاء صارت مفهومة قبل فهم الكل؛ فلا يجوز جعل فهمها تابعة فهمه - يعنى: الكل - بل الأمر بالعكس أولى؛ بل لو قيل: «فائدة هذا القيد جعل الدلالات الثلاثة وضعية، بمعنى: أنها تتوقف على الوضع وإن افرقت في التوقف» - كان أحسن؛ لأننا نقول: المقدمة المذكورة صحيحة، وأما ما فرع عليها، فمندفع.

(١) في «أ»: لتضمن.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: أن يقال.

وبيانه؛ أن حاصل ما يقوله: أنه لا يجتمع للفظ الواحد دالتان على مدلول واحد مطابقة وتضمناً؛ فإنه إن قدم الكلام فى اللفظ المشترك بين الجزء والكل، للعالم<sup>(١)</sup> بالوضع لهما - فإنه يفهم الجزء والكل<sup>(٢)</sup> معاً مطابقة؛ فلا يتصور أن يفهم الجزء تضمناً؛ إذ شرطه الترتب، وقد فهم أولاً الجزء من غير ترتب، بل مع الكل، فلا يفهم تضمناً ثانياً مترتباً؛ وإلا يلزم تأخير فهمه مع تقدمه؛ وذلك محال.

وإن فرض فى حق الجاهل بالاشتراك، فاندفاعه كما بين، وجوابه: المنع؛ وذلك الجزء له ذات، وله<sup>(٣)</sup> عارض، وهو الجزئية، يفهم الذات أولاً من اللفظ المشترك، ويفهم ثانياً منه مترتباً مع عارضه، وهو الجزئية؛ فلا يلزم منه محال، والحاصل منه فهم الجزء أولاً مجملاً، وفهمه ثانياً مفصلاً.

تنبيه: اعلم: أن دلالة المطابقة توجد منفكة عن دلالة التضمن والالتزام: أما انفكاكها عن دلالة التضمن: فكما فى الألفاظ الموضوعية للبسائط. وأما انفكاكها عن دلالة الالتزام: فلأن الجزم بوجود ألفاظ دالة على المعانى - ليس لها لازم ذهنى.

قال الإمام: دلالة المطابقة تنفك عن التضمن؛ كما فى البسائط، ولا تنفك عن الالتزام؛ وذلك لأن لكل شىء لازماً، وأقله ليس غيره، وهو فاسد؛ لما مر. وأما التضمن والالتزام: فلا يوجدان على سبيل الاستقلال منفكين<sup>(٤)</sup> عن المطابقة؛ وذلك لأن التضمن: دلالة اللفظ على جزء المسمى؛ تبعاً لدلالته على المسمى مطابقة والالتزام: دلالة اللفظ على لازم المسمى؛ تبعاً لدلالته على الملزوم مطابقة؛ ووجود التابع مستقلاً بدون المتبوع محال. وأما التضمن والالتزام: فيوجد كل واحد [٧٢/ب] منهما منفكاً عن الآخر؛ وهذا لجواز وجود المركب بدون لازم ذهنى، وجواز وجود لازم ذهنى للمزومه لا وجه له.

وقال المصنف: الثالث: «دلالة الالتزام» لا يُعتبرُ فيها اللزومُ الخارجى؛ لأنَّ الجوهَرَ والعَرَضَ مُتلازمان، ولا يُستعملُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى أَحَدِهِمَا فى الآخر، والضَّدَّانِ مُتَنَافِيان، وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى أَحَدِهِمَا فى الآخر؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]؛ بَلِ الْمُعْتَبَرُ: «اللُّزُومُ الذَّهْنِيُّ»؛ ظَاهِرًا، ثُمَّ هَذَا اللَّزُومُ شَرْطٌ لَمْ يُوجِبْ.

(١) فى «أ، ب»: للعالم، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ، ب»: الكلام، والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: ولا، والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «ب»: منفكا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم مقدّمة على شرح كلام المصنّف في هذا الموضوع، فنقول: ههنا خمسة ألفاظ<sup>(١)</sup>: الاستعمال، والوضع، والحمل، والإطلاق، والدلالة، ولا بد من تمييز مفهومات بعضها<sup>(٢)</sup> عن [بعض]<sup>(٣)</sup>؛ فنقول: أما الوضع: فهو أن يجعل اللفظ المعتر دليلاً على معنى من المعاني؛ وذلك بالاصطلاح، وقد يغلب استعمال لفظ في معنى من المعاني، ويصير ذلك؛ بحيث إذا انطلق: يسبق إلى الذهن ذلك المعنى، ويقال لذلك أيضاً: الوضع؛ فيصير الوضع: لفظاً مشتركاً بين الاصطلاح، وغلبة الاستعمال، مثال الأول: الحقيقة اللغوية<sup>(٤)</sup>، مثال الثاني: الحقيقة العرفية الشرعية.

فالاستعمال: هو التلفظ به لإرادة معنى، حقيقة كان ذلك أو مجازاً؛ وهو المراد بالدلالة باللفظ.

والإطلاق: هو ذكره مجرداً عن القرينة المقيّدة؛ فهو استعمال خاصّ. والحمل: هو اعتقاد كون المراد منه كذا.

وأما الدلالة اللفظية: فهي<sup>(٥)</sup> فهم المعنى من اللفظ على بعض الاصطلاحات، أو تجعل صيغة اللفظ على ما مضى.

وإذا تقررت هذه المقدمة - فنقول: في هذا الكلام على الوجه الذي ذكره المصنّف ضعف؛ فلنورده أولاً بمعناه على الوجه الصحيح، ثم نبه على ما فيه من الخلل والضعف؛ فنقول: المدعى أن شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي:

بيان الأول: أن اللفظ إذا وضع لمعنى، ولذلك المعنى لازم ذهني لم يوضع له اللفظ - فإن اللفظ يدل على الملزوم مطابقة، وعلى لازمه الذهني التزاماً جزماً؛ فلو لم يكن بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الثاني ملازمة ذهنية، استحال فهم المعنى الثاني من ذلك اللفظ الموضوع لأول؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح؛ وذلك محال، وإذا استحال فهمه من ذلك اللفظ الموضوع عند انتفاء الملازمة الذهنية، دل ذلك على اشتراط اللزوم الذهني لدلالة الالتزام؛ إذ لا معنى لكون الشيء شرطاً لغيره، إلا أنه يلزم من انتفائه انتفاؤه، وقد تقرّر ذلك.

(١) في «ب»: ألفاظ خمسة.

(٢) في «أ»: بعضها البعض.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: العرفية.

(٥) في «أ»: هو.

وأما (١) [أن اللزوم] الخارجى ليس بشرط لدلالة الالتزام -: وذلك لأنه لو كان شرطاً لما دل لفظ العمى على البصر بالالتزام؛ لانتفاء [٧٣/أ] هذا الشرط فى جميع صور الإعدام والملكات، واللازم باطل؛ لتحقق دلالة الإعدام على الملكات؛ [فيتنقى اللزوم؛ فلزم عدم اشتراط اللزوم الخارجى لدلالة الالتزام؛ وذلك هو المطلوب.

وتوجيه آخر: وهو أن نقول: لا نعتبر اللزوم الخارجى فى دلالة الالتزام أصلاً؛ إذ لو اعتبر فيها: فإما أن يعتبر شرطاً لها، أو سبباً؛ والقسمان باطلان.

وأما الملازمة: فظاهرة. وأما انتفاء اللازمين: أما الأول - وهو انتفاء الاشتراط -: [فـ] يدل عليه ما سبق من دلالة الإعدام على الملكات (٢).

وأما الثانى: فيدل على انتفاء سببية ملازمة الجوهر والعرض فى الخارج، مع انتفاء الدلالة الالتزامية، وبعضهم منع عدم دلالة الجوهر على العرض التزاماً؛ وذلك لما بينهما من التقابل، والمنع ضعيف. هذا تحرير هذا الكلام على الوجه الصحيح.

وأما ما فيه من الخلل: فيبانه من وجهين:

أحدهما: أن دليبه إنما ينتظم دالاً على مدعاه، أن لو لزم من وجود الشرط وجود الشئ؛ وهو ظاهر الفساد؛ فإن الشرط هو الذى يلزم من عدمه عدم الشئ، ولا يلزم من وجوده وجوده.

وثانيهما: أنه قال: الجوهر والعرض متلازمان فى الخارج، مع أنه لا يستعمل اسم أحدهما فى الآخر، وهذا أيضاً مستحيل؛ وذلك لأن الكلام فى الدلالة دون الاستعمال، وقد سبق منا بيان الفرق بين الدلالة والاستعمال، وصورة دليبه هكذا:

وهو أن اللازم الخارجى ليس بشرط لدلالة الالتزام؛ إذ لو كان شرطاً لدلالة الالتزام، يلزم جواز استعمال لفظ جوهر فى العرض؛ لوجود الشرط، واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك. والإشكال على هذا الكلام ظاهر؛ للوجهين المذكورين.

لا يقال: «المراد بالشرط المذكور المُساوى، ويلزم من وجود الشرط المساوى وجود المشروط»: لأننا نقول: يلزم من ذلك ألا يكون اللزوم الخارجى شرطاً مساوياً لدلالة الالتزام؛ فلا يلزم من ذلك ألا يكون شرطاً مطلقاً؛ فإنه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء

(١) شرع فى بيان الثانى.

(٢) سقط فى «ب».

الأعم؛ ضرورة أن الشرط المساوي أخص من نفس الشرط؛ فَبَطَلَ هذا الاعتذار، ولفظه ظاهر لا حاجة إليه<sup>(١)</sup>.

وقد يعتذر عنه: بأنه احترز به عن اللازم إذا كان خفياً؛ كالبحر للأسد.

وأما قوله: «اللازم الذهني شرط» أي: هو شرط لدلالة الالتزام، وقد بينا ذلك.

وأما قوله: «لا موجب»، فليَحْمَلْ على أن الملزوم الذهني ليس بكافٍ في دلالة الالتزام؛ بدليل الملازمة الذهنية بين الشئيين مع عدم اللفظ الموضوع للملزوم؛ فإنه لا يوجد ثمة دلالة الالتزام مع وجود الملازمة الذهنية، بل الموجب لدلالة الالتزام هو اللفظ الموضوع للملزوم، وشرط هذا الموجب الملزوم الذهني على ما تقرّر.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَنَرْجِعُ إِلَى التَّقْسِيمِ؛ فنقول: اللفظ الدالُّ بـ«المُطَابَقَةِ»:

إِمَّا أَلَا يَدُلُّ شَيْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ عَلَى شَيْءٍ؛ حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وَهُوَ: «المُفْرَدُ»؛ كَالأَبْكُمْ.  
وإِمَّا أَنْ يَدُلَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ عَلَى شَيْءٍ؛ حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وَهُوَ: «المَرْكَبُ». وإِمَّا أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ جُزْأَيْهِ دُونَ الْآخَرِ، وَهُوَ غَيْرُ وَاقِعٍ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ ضَمًّا لِمُهْمَلٍ إِلَى مُسْتَعْمَلٍ؛ وَهُوَ غَيْرُ مُفِيدٍ:

أَمَّا المُفْرَدُ: فَيُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّ المُفْرَدَ: إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ مِنَ الشَّرِكَةِ، وَهُوَ: «الجُزْئِيُّ»، أَوْ لَا [٧٣/ب] يَمْنَعُ، وَهُوَ: «الْكُلِّيُّ».

الشرح: اللفظ الدال بالمطابقة: إما ألا يدل شيء من أجزائه؛ أي: من أجزاء اللفظ - على شيء، حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وهو المفرد. فجعل مورد التقسيم الدال بالمطابقة، فيصير<sup>(٢)</sup> هكذا: اللفظ الدال بالمطابقة: إما ألا يدل شيء من أجزائه حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وهو المفرد: والدال بالمطابقة: كالجنس، وقوله: «لا يدل شيء من أجزائه على شيء»: فصل له عن المركب، وقوله: «حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ»؛ ليدخل فيه مثل: «أبكم»؛ فإن «أب» دال على معنى من المعاني، و«كم» أيضا دال على معنى آخر؛ لكن عند الإفراد، وأما حال التركيب، فلا دلالة لهما على شيء بلفظ «أبكم». و«عَبْدُ الله» إذا جُعِلَ اسْمٌ عَلَمٌ وما يجري مجراهما مفرد.

وإما أن يدل كل واحد من أجزائه على شيء، حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وهو المركب؛ فصار

(١) في «أ»: إليها.

(٢) في «ب»: يصير.

رسم «المركب»: الدالُّ بالمطابقة الذي يدل كل جزء من أجزائه على شيء، حين هو جزؤه.

فقولنا: «الدال بالمطابقة» كالجنس، وقولنا: «يدل كل جزء من أجزائه على شيء [حين]»<sup>(١)</sup> هو جزؤه - فصل له عن المفرد<sup>(٢)</sup>.

وأما قوله: «حين هو جزؤه»<sup>(٣)</sup> فغايته أنه يشترط في المركب أن يدل كل جزء من أجزائه على شيء من المعنى حال التركيب، وأما إذا كان للجزء دلالة في نفس الأمر - وإن لم يكن حال التركيب - فذلك لا يجعل اللفظ مركباً؛ كـ «عبد الله»، وهو اسم علم. وإما أن يدل أحد جزأيه على شيء دون الآخر، فهو داخل في التقسيم، غير داخل في الوجود؛ لأنه ضم مهمل إلى مستعمل، وهو غير مفيد.

والتقسيم حاصر؛ وذلك لأن اللفظ: إما ألا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعنى، أو يدل كل جزء من أجزائه على شيء من المعنى، أو يدل أحد الجزأين دون الآخر؛ [و]<sup>(٤)</sup> الحصر ضروري.

هذا شرح كلام المصنف وفيه أبحاث.

**البحث الأول:** أن حد المفرد باطل بما إذا جعل «الحيوان الناطق» اسم علم على الإنسان<sup>(٥)</sup>؛ فإنه مفرد، وجزؤه يدل على شيء، حين هو جزؤه؛ وكذلك يبطل بـ «عبد الله» إذا جعل اسم علم؛ فإنه يدل جزؤه على شيء مما أفرد ما لم يدل جزؤه على شيء، وهذا مفرد دال، فالحد غير جامع، والمركب: ما يدل كل جزء من أجزائه على شيء، حين هو جزؤه، وهذا اللفظ كذلك؛ فوجب<sup>(٦)</sup> أن يكون مركباً حالة كونه علماً، وهو باطل؛ فقد تبين ضعف هذا التعريف.

فالحد الصحيح أن نقول: المفرد الدالُّ بالمطابقة الذي لم يقصد بجزأيه الدلالة على جزء المعنى؛ وعلى هذا لا يرد النقض.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ، ب»: المركب؛ وهو تبديل، والصواب ما أثبتنا.

(٣) في «أ»: جزء.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: اسم علم الإنسان.

(٦) في «أ»: فيوجب.

**البحث الثاني:** في أن مَوْرَدَ التقسيم الدال بالمطابقة، وشرط صحة التقسيم الاشتراك في مورده جزماً؛ فإنه لا يصح أن يقال: الحجر: إما إنسان أو فرس أو غيرهما؛ وذلك لأن مورد التقسيم غير مشترك؛ ويصح أن يقال: الحيوان: إما إنسان أو فرس أو غيرهما، ووجوب اشتراط الاشتراك في مورد التقسيم [لصحة التقسيم] <sup>(١)</sup> - بديهياً، وإنما ذكرنا النظائر طلباً للمثل؛ فإن الطباع تميل إلى المثل إذا لم تكن معتادة لاقتناص الكليات، فالبليد والمبتدئ إلى المثل أميل، والذكي الفطن إلى القواعد الكلية أشوق، وانتفاعه بها أكثر؛ ولما ثبت ما ذكرناه من القاعدة في صحة التقاسيم، لزم بالضرورة: أن يكون المفرد والمركب دالّين بالمطابقة، وقد تمنع دلالة المطابقة في المركبات؛ وذلك لأن الواضع <sup>(٢)</sup> إنما وضع المفردات، وأما المركبات فلا.

وجوابه: أنا ندعى أن مورد التقسيم مشترك، والمفرد والمركب يدل كل واحد منهما بالمطابقة؛ وذلك لأن المعنى من دلالة المطابقة فيهما يتحول الواضع <sup>(٣)</sup> لهما.

أما في المفردات: فظاهر. وأما في المركبات: فلأن <sup>(٤)</sup> الواضع وضع مفردات المركب، والهيئة المركبة للتركيب، ولا ندعى في المركب من المطابقة إلا ذلك.

**البحث الثالث:** في أن اصطلاحات المنطقيين تخالف اصطلاح الأدباء:

وبيانه: أن المفرد في اصطلاح النحاة: الكلمة الواحدة؛ نحو: «تأبَّطَ شراً» و«عبد الله» أعلاماً ومفردات على اصطلاح المنطقيين، مُرَكَّبٌ عَلَى اصطلاح النحاة، وكذلك أمثلة المضارع الثلاثة، وهي <sup>(٥)</sup>: «أَفْعَلٌ» و«نَفَعَلٌ»، و«تَفَعَّلٌ» مركبات على اصطلاح أهل المنطق باتفاق منهم.

وأما المستقبل: فلا بن سينا تَرَدُّدُ قول في إفراده وتركيبه. وأما أمثلة الماضي: فمفردات بالاتفاق من الأدباء والمنطقيين. وأما أمثلة الأوامر: فمركبات عند المنطقيين، وأوردوا على أنفسهم سؤالاً؛ فقالوا: إذا كان المركب ما يُقصدُ بجزئه الدلالة على جزء المعنى، حين هو جزؤه - وجب أن يكون الماضي مُرَكَّباً؛ لأن مادته تدل على المصدر، وهو رتبة تدل على خصوص المُضِيِّ.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: الوضع.

(٣) في «أ، ب»: الوضع، والصواب ما أثبتناه.

(٤) في «أ»: فإن.

(٥) في «أ، ب» هو، والأصوب ما أثبتناه.



وأجابوا عنه: بأن المعنى بقولنا: المراد من قولنا: «أجزاء المركب يقصد بها: الدلالة على أجزاء المعنى»، ليس مطلق الأجزاء، بل الأجزاء المترتبة في السمع، وعلى هذا لا ترد أمثلة الماضي؛ لأنَّ الهيئة والمادة لَيْسَتَا بهذه المثابة، ولا فرق بين المركب والمؤلف.

ومنهم من فرَّق بينهما، وقسَّم المفرد الدالَّ بالمطابقة: إلى ثلاثة أقسام؛ بأن قال: إما ألا يدل جزء من أجزاء اللفظ على جزء من أجزاء المعنى أصلاً، وهو: المفرد، أو يدل: فإما أن يدل على جزء معناه، وهو: المؤلف؛ كـ«زيد قائم»، أو لا [يدل] <sup>(١)</sup> على جزء معناه، وهو: المركب؛ كـ«عبد الله»، والاصطلاح أن لا فرق بين المؤلف والمركب عند الْمُحَقِّقِينَ.

واعلم: أنه استعمل لفظ «حين هو جزؤه» في المفرد والمركب، وفي التضمن والالتزام «حيث»، والواجب ذلك؛ لأن الأول يليق به ظرف الزمان، والثاني يليق به ظرف المكان وإن كان مَحَازًا، ولو عكس لم يحسن ذلك.

تنبيه: قد يتضمن قول المصنف القسم الثالث الموجود له [٧٤ب]؛ فإنه ضمَّ مُهْمَل إلى مُسْتَعْمَل، ولا يُفِيد؛ فقولنا: «غاق» مُهْمَل.

وجوابه: أنا ندعى هكذا أن ضمَّ مهمل إلى مستعمل - لا يفيد معنى مَرْدُودًا على تصور معناه، ولا ينتقض ما ذكرناه بقولنا: «غاق» لفظ مركب من حروف الهجاء، وحروفه ثلاثة... إلى غير ذلك، أو نقول: لا يفيد إسنادًا حُكْمِيًّا إلى مفهومه.

تنبيه ثان: لا <sup>(٢)</sup> معنى لقول القائل: «لَمْ قَسَمَ الْمُصَنِّفُ الدال بالمطابقة دون التضمن والالتزام؟!»، وهذا لأن المصنف قسم الالتزام، وقال: وأما [الدال] <sup>(٣)</sup> بالالتزام، فنقسمه كذا وكذا؛ على ما سيأتي؛ فلا يتجه السؤال في الالتزام، وأما التضمن: فسندكره بعد ذلك، وربما تركه؛ لعدم الحاجة إليه، أو لوضوحه.

وأجيب عن السؤال المذكور: بأن تقسيم الدالَّ بالمطابقة يشمل جملة أفراد اللفظ الموضوع؛ ضرورة أن كل لفظ موضوع - له دلالة بالمطابقة، دون التضمن والالتزام.

والجواب: ليس بشيء، وقد تبين عدم ورود السؤال.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: لو.

(٣) سقط في «أ».

تنبيه ثالث: اعلم: أنا نقول: إن الدالَّ بالمطابقة: إما أن يكون صادقاً على كل جزء من أجزاء اللفظ، وهو: المركب، أو لا يصدق على شيء من أجزاء اللفظ، وهو: المفرد، أو يصدق على أحد أجزاء اللفظ دون الآخر، وهذا داخل في التقسيم، غير داخل في الوجود، ولا يرد على ما ذكرناه: «أن مورد التقسيم غير مشترك؛ لأن المركب من المستعمل والمهمل غير دال بالمطابقة»؛ لأننا نمنع ذلك، ووجه الاشتراك فيه ظاهر بالتفسير الأول.

وقول بعضهم: «حكمه على القسم الثالث: «بأنه غير واقع؛ لأنه ضم مهمل إلى مستعمل» - [غير<sup>(١)</sup>] لازم؛ لأنه لا يلزم من كون اللفظ غير دال في حالة: أن يكون مهملاً، وكونه غير واقع لا يُوجب<sup>(٢)</sup> اطراحه» - لا يستحق الجواب لرُكَّته.

ثم قال المصنّف - رحمه الله - : - أَمَّا الْمُفْرَدُ: فَيُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمَفْرَدَ: إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ نَفْسَ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ مِنَ الشَّرِكَةِ، وَهُوَ: «الْجُزْئِيُّ»، أَوْ لَا يَمْنَعُ، وَهُوَ: «الْكُلِّيُّ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن امتناع الشركة: تارة يحصل من البرهان الدالَّ على كون المفهوم واحداً بالشخص كالإله؛ فإن الوحدة ثبتت؛ فقد امتنع وقوع الشركة في مفهومه، ولكن للبرهان الدال على الوحدة، وقد تمتع الشركة لنفس تصور مفهوم الشيء؛ كالتصور من مفهوم: «زيد هذا»؛ فإن نفس تصوره يمنع وقوع الشركة فيه؛ فبه يصير التلَفُظُ جزءاً.

وإذا عَلِمَ ذلك فحدُّ «اللفظ الجزئي»: أن يكون تصوُّر مفهومه مانعاً من الشَّرِكَةِ في المفهوم؛ بخلاف اللفظ «الكلِّي»؛ كالإنسان، فإن تصور مفهومه غير مانع من الشركة، فلفظة «نفس» للتأكد حتى يلحظ كون امتناع الشركة بأشياء من تصور مفهوم اللفظ دون غيره.

وأما لفظه: «تَصَوُّرُ الْمَفْهُومِ»، فهو واجب الاعتبار [١٧٥]؛ لإخراج ما يمنع الشركة فيه، لا لنفس تصور المفهوم؛ فهو إذن كلِّيٌّ لَا جُزْئِيٌّ.

وقوله: «من الشركة» أي: في المفهوم، وهو خير من استعمال لفظة «الكثرة»؛ فإن الشيء قد يكون كثيراً بالجزئيات، وقد يكون كثيراً بالأجزاء، وكونه جزئياً لا ينافي الكثرة بالأجزاء؛ كالمركب الشَّخْصِي.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: يوجب أيضاً.

وقولنا: «لا يمنع وقوع الشركة فيه» - لا يقتضى وقوع الشركة؛ لأنه لا يلزم من كون تصور مفهومه لا يمنع وقوع الشركة: أن تحصل [الشركة] <sup>(١)</sup>؛ فإنه لا يلزم من عدم مانع واحد للشركة وقوع الشركة، ولو ارتفعت الموانع <sup>(٢)</sup> بأسرها، لا يلزم من ذلك وقوع الشركة.

والمراد من الشركة: صدق المفهوم على كثيرين ذهناً، أو خارجاً. مثال «الكلى»: الإنسان، و[الخيل] <sup>(٣)</sup>، ومثال «الجزئى»: سائر الأعلام.

واعلم: أن لنا أموراً أربعة: اللفظ الدال على معنى تصوّره مانع من وقوع الشركة فى مفهومه، وثانيها <sup>(٤)</sup>: اللفظ الدال على معنى لا يمنع تصوّره [من] وقوع الشركة فى مفهومه؛ فنحصل على لفظين موضوعين بإزاء معنيين، فهو إذن أمور أربعة: اللفظ الدال على معنى جزئى، والثانى: معناه، والثالث: اللفظ الدال على معنى كلى، والرابع: معناه، وأنت بالخيار: إن شئت، أطلقت لفظ الجزئى على اللفظ ومعناه، وأطلقت لفظ الكلى على اللفظ ومعناه، وإن شئت، سميت اللفظ [الدال على معنى جزئى] <sup>(٥)</sup> بـ«العلم، والمضمّر»، ومعناه بـ«الجزئى»، وسمّيت اللفظ الدال على معنى كلى بـ«المطلق»، ومعناه بـ«الكلى».

تنبيهات: الأول: فى أقسام الكلى، فنقول <sup>(٦)</sup>: إما أن يمتنع وجوده؛ كشريك البارى، أو يمكن، وهو إما بالقوة؛ كالعنقاء، أو بالفعل، وهو على قسمين: أحدهما: ما يمتنع فيه الشركة؛ كالبارى تعالى.

وثانيهما: ما يمكن، وهو ينقسم إلى ما الشركة فيه بالقوة؛ كالشمس، وإلى ما الشركة فيه بالفعل؛ كالإنسان.

الثانى: الكلى ههنا جنس لأنواع خمسة: الجنس، والفصل <sup>(٧)</sup>، والنوع <sup>(٨)</sup>، والخاصة <sup>(٩)</sup>، والعرض العام <sup>(١٠)</sup>.

(١) فى «أ»: أكثر.

(٢) فى «أ، ب»: المواقع، والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: الخلد.

(٤) فى «ب»: وثانيهما.

(٥) سقط فى أ.

(٦) فى «أ»: نقول.

(٧) سيأتى تعريف الفصل.

(٨) سيأتى تعريف النوع.

(٩) سيأتى تعريف الخاصة.

(١٠) سيأتى تعريف العرض.

واللفظ الدالُّ على المعنى الكليّ: إذا أُطلق<sup>(١)</sup>، فهم كون الألفاظ المطلقة خمسة بحسب مدلولاتها الخمسة.

واعلم: أنه يمكن تقسيم المركب إلى «الكلي»، و«الجزئي»؛ فإننا نقول: المركب: إما «جزئي»؛ كقولنا: هذه الشمس المضيئة، أو «كلي»؛ كقولنا: الشمس المضيئة؛ فلا اختصاص للمفرد بهذا التقسيم، وتقسيم اللفظ الدال [إليهما]<sup>(٢)</sup> أحسن؛ فإنه يستوعب جميع الأقسام.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: ثُمَّ الْمَاهِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ: تَمَامَ الْمَاهِيَّةِ، أَوْ جُزْأَهَا، أَوْ خَارِجًا عَنْهَا: وَالْأَوَّلُ - هُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَالثَّانِي - هُوَ: «الذَّاتِي»، وَالثَّلَاثُ - هُوَ: «الْعَرَضِي».

الشرح: اعلم: أن من قوله: «دلالة اللفظ: إما بالمطابقة، أو بالتضمن...» إلى ههنا:- كان التقسيم واقعاً في اللفظ، ومن ههنا انتقل إلى التقسيم الرابع في المعنى.

وبيانه [٧٥/ب]: أنه قال: ثم الماهية الكلية: إما أن تكون<sup>(٣)</sup> تمام الماهية، أو جزأها، [أو خارجاً عنها]<sup>(٤)</sup>، [ومن المحال: كون اللفظ تمام الماهية الغير لفظية أو جزأها أو خارجاً عنها]<sup>(٥)</sup>، وقد صرح المصنف بذلك في آخر هذا التقسيم، وهذا خللٌ ظاهر فيه، وسنبيِّن بعد ذلك التقسيم المستقيم. ولنورد هذا الكلام على الوجه الصحيح، ثم نبين ما فيه من النظر، فنقول: الماهية الكلية لا بد لها من الجزئيات بالضرورة، فتلك الماهية الكلية: إذا اعتبرت بالنسبة إلى جزئياتها، فلا بد وأن تكون تلك الماهية: إما نفس ماهية جزئياتها، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها؛ والحصرُ ضروري.

وبيانه: التزديد الدائر بين النفس والإثبات؛ وذلك لأن تلك الماهية الكلية: إما أن تكون<sup>(٦)</sup> نفس ماهية جزئياتها، أو لا: فإن كانت، فهو أحد الأمور الثلاثة، وهو:

(١) في «أ، ب»: ينطلق، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) في «أ»: إليها

(٣) في «أ، ب»: كان، والأصوب ما أثبتناه.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «أ، ب»: كانت، والأصوب ما أثبتناه.

الأول، وإن لم تكن نفس ماهية جزئياتها: فإما أن تكون [جزءاً]<sup>(١)</sup> من ماهية جزئياتها، أو لا: فإن كان الأول، فهو: الأمر الثانى من أحد هذه الأمور الثلاثة، وإن كان الثانى، فهو: الأمر الثالث منها؛ فقد ظهر الحصر، ويسمى الأول بالمقول فى جواب «ما هو؟»، والثانى بـ«الذاتى»، والثالث بـ«العرضى». وأما ما ذكره المصنف، ففيه نظر: وبيانه: أنه إما أن يكون مراده بـ«تمام الماهية»: إما الماهية النوعية، أو تمام ماهية ما: فإن كان المراد هو الأول، لم تنقسم تمام الماهية إلى الأقسام الثلاثة، وهو المقول فى جواب [ما هو؟]<sup>(٢)</sup> بحسب الشركة المحضنة، والخصوصية المحضنة، والشركة [والخصوصية]<sup>(٣)</sup>، وقد قسمها المصنف إليها على ما سيأتى؛ ولأجل ذلك قال: والأول هو المقول فى جواب «ما هو؟» بحسب الأقسام الثلاثة؛ يدل على ذلك إطلاقه.

ووجه عدم الانقسام ظاهر؛ وذلك لأن الماهية النوعية يَسْتَحِيلُ أن تكون مشتركة بين مختلفات الحقائق؛ فلا تكون فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضنة.

تنبيه: قد جرت عادة القوم باستعمال ألفاظ ثلاثة فى هذا الموضع: لفظ «ماهيّة» و«مائيّة» و«هويّة». وكلمة «ما» و«ماهيّة» يسأل بهما عن تمام الحقيقة، وكلمة «أى» للسؤال عن المميز، سواء كان ذلك فصلاً أو خاصة، وذلك بالاصطلاح، ثم نسبوا الحقيقة إلى لفظها الذى به يسأل عنها<sup>(٤)</sup>، وألحقوا به ياء النسبة مشددة؛ كما تقرر ذلك فى قواعد العربية؛ فصار اللفظ: «مائيّة» و«ماهيّة»؛ كفظائرها؛ مثل «بدويّة» و«عربيّة».

وأما «هويّة»، فهو نسبة إلى اللفظ المخبر به عنها، وهو: «هو». فالأولان فيهما النسبة إلى لفظين استفهاميين، والثالث نسبة إلى لفظ يخبر به عنها.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: أَمَّا الْمَاهِيَّةُ: فإمَّا أَنْ تَكُونَ مَاهِيَّةً وَاحِدٍ، أَوْ مَاهِيَّةً أَشْيَاءَ: وَالْأَوَّلُ: هُوَ الْمَاهِيَّةُ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ. وَأَمَّا [٧٦/أ] الثَّانِي: فَبَلَدُ الْأَشْيَاءِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يُخَالَفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا صَاحِبَهُ؛ فِي التَّعْيِينِ: فإمَّا أَنْ يُحْصَلَ - مَعَ ذَلِكَ - مُخَالَفَةُ بَعْضِهَا بَعْضًا؛ فِي شَيْءٍ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ، أَوْ لَا يُحْصَلَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَتَمَامُ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا مِنَ الْأُمُورِ الدَّاخِلَةِ فِيهَا - هُوَ تَمَامُ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ؛ لِأَنَّ مَا هُوَ أَعْمُ مِنْهُ لَا يَكُونُ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ،

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: هما.

وَمَا هُوَ أَحْصَى مِنْهُ لَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا، وَمَا يُسَاوِيهِ: فَإِنْ سَاوَاهُ فِي الْمَاهِيَّةِ - فَهُوَ هُوَ لَا غَيْرُهُ، وَإِنْ سَاوَاهُ فِي اللَّزُومِ دُونَ الْمَفْهُومِ - لَمْ يَكُنْ هُوَ تَمَامَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ تَمَامَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا هُوَ تَمَامَ مَاهِيَّةِ كُلِّ مِنْهَا بَعْنِيهِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا - ذَاتِيٌّ آخَرُ وَرَاءَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ -: كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ بَيْنَهَا لَا بِالتَّعْيِينِ فَقَطُّ، بَلْ وَبِالذَّاتِيَّاتِ، وَقَدْ فُرِضَ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ فِي الذَّاتِيَّاتِ؛ هَذَا حُلْفٌ.

الشرح: قوله: «وأما الماهية» المراد به: القسم الأول من الكليات، وهو: تمام الماهية، ومقصوده: تقسيم تمام الماهية إلى أقسام ثلاثة:

الأول: هو الماهية بحسب الخصوصية المحضة، الثاني: هو الماهية بحسب الشركة المحضة، الثالث: هو الماهية بحسب الشركة والخصوصية.

وغرضه: أن تخرج من هذا التقسيم - وهو تمام الماهية - أقسام: الأول<sup>(١)</sup>: في جواب «ما هو؟»؛ والدليل على ما ذكره من التقسيم هو أن تمام الماهية: إما أن يكون تمام شيء واحد، أو تمام ماهية أشياء: فالأول: هو الماهية بحسب الخصوصية، واللفظ الدال عليها هو المقول في جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية<sup>(٢)</sup>.

والثاني: وهو تمام ماهية الأشياء؛ فلا بد لتلك الأشياء من الاختلاف باليقين، وإلا لكان كل واحد منها هو عين الآخر؛ فيلزم أحد الأمرين: إما وجود الكثرة بكون ألا [تكون] متساويين أفرادها، وألا تكون هناك كثرة؛ وهما محالان.

وإذا ثبت الاختلاف بالتعيين، فلا يخلو: إما أن يحصل مع ذلك مخالفة بعضها مع بعض في شيء من الذاتيات، وهي الأجزاء، أو لا يحصل: فإن كان الأول: فتمام القدر المشترك بينهما<sup>(٣)</sup> من الأمور الداخلة في الماهية - هو تمام الماهية المشتركة بينهما؛ وذلك لو لم يكن كذلك، يلزم: إما ما هو الأعم؛ وهو محال؛ لأن الأعم منه لا يكون تمام المشترك؛ [بل]<sup>(٤)</sup> بعض المشترك.

وإما ما هو الأخص من ذلك؛ وهو محال؛ لأن الأخص لا يكون مشتركاً؛ فيستحيل أن يكون تمام المشترك.

وإما ما يساويه؛ وهو محال؛ لأنه إما أن يساويه في المفهوم، فهو هو لا غيره، فإن

(١) في «أ»: القول.

(٢) أي: الخصوصية المحضة.

(٣) في «ب»: بينهما.

(٤) سقط في «ب».

ساواه في لزوم دون الحقيقة والمفهوم، لم يكن تمام القدر المشترك. وهذه اللوازم باطلة؛ فيلزم أن [٧٦/ب] يكون تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية المشتركة، واللفظ الدال عليه هو القول في جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة؛ كما إذا سئل عن الإنسان، والفرس، والطير: «ما هو؟»، فالجواب: تمام القدر المشترك، وهو: الحيوان.

وأما إذا لم يحصل بينها اختلاف بالذاتيات، فيلزم أن يكون تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية كل واحد منها؛ إذ لو كان لكل واحد منها ذاتي آخر غير القدر المشترك، كانت المخالفة بالذاتيات لا بالتعيين؛ والمفروض خلافة؛ هذا خلف. واللفظ الدال عليه هو المقول في جواب «ما هو؟» بحسب الشركة والخصوصية، كما إذا سئل عن أفراد نوع واحد «ما هو؟».

هذا شرح كلام المصنف، وفيما ذكره نظر نبهنا عليه قبل، ولنزدّه إيضاحاً، ونقدم عليه مقدمة، وهي: أن الواحد مقول على الواحد بالشخص، وعلى الواحد بالصنف، وعلى الواحد بالنوع، وعلى الواحد بالجنس:

مثال الأول: زيد شخص واحد، مثال الثاني: الهندي صنف واحد، مثال الثالث: الإنسان نوع واحد، مثال الرابع: الحيوان جنس واحد؛ فأخصّها الشَّخص، وأعمّها الجنس.

وإذا عرفت ذلك - فلا يخلو: إما أن يكون مراد المصنف بقوله: «ماهية شيء واحد» أى: تمام ماهية شخصية [واحدة]، أو: تمام ماهية صنفية واحدة، أو: تمام ماهية نوعية واحدة، أو: تمام ماهية جنسية واحدة، أو: تمام ماهية مآ؛ كيفما كانت تلك الماهية.

فإن كان مراده الأول: فليس ذلك مقولاً في جواب «ما هو؟»؛ لأنه إذا سئل عن ماهية شخصية، فلا بد وأن يدخل في تمامها الخواص التي بانضمامها إلى الماهية تتشخص الماهية، وليس ذلك هو المقول في جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية المحضة؛ ضرورة أن المقول في جواب «ما هو؟» هو تمام الماهية الكلية؛ لأننا نتكلّم على هذا التقدير، وتمام الماهية الشخصية لا يكون كلياً أصلاً؛ فبطل هذا [القسم].

وأما إن كان المراد: تمام الماهية النوعية - فيصير الكلام هكذا: تمام الماهية إما أن يكون تمام ماهية نوع واحد أو أنواع، فإن كان تمام ماهية نوع واحد، صح القسم الأول؛ وذلك لأنه إذا سئل عن نوع واحد بـ«ما هو؟» فجوابه بذكر الحدّ، وهو القول في جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية المحضة؛ إذ لا يقال هذا الجواب إلا إذا سئل عن هذا النوع خاصة دون غيره من الأنواع، ولكن يَحْتَلُّ مُقَابِلَهُ؛ وهو أن يكون تمام ماهية أنواع؛ فإنه يلزم أن يكون ذلك مقولاً في جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة.

ولا يخرج من هذا التقسيم القول في جواب «ما هو؟» بحسب الشركة والخصوصية، وكلام المصنف صريح في استخراجها من هذا [٧٧/أ] التقسيم<sup>(١)</sup>. ومما ذكرنا يتبين الإشكال على ما إذا حمل كلام المصنف على تمام الماهية الصنفيّة، أو الجنسيّة.

وأما إذا كان المراد: تمام ماهية [مآ] - فإنه يبطل التقسيم الأول، وهو: تقسيم الماهية الكلية إلى تمام الماهية الكلية، أو غيرها<sup>(٢)</sup>، أو الخارج؛ ضرورة أن الكلي أبدا تمام ماهية مآ؛ فيلزم أحد الأمرين جزمًا، وهو: إما فساد التقسيم الأول، أو التقسيم الثاني.

والصواب أن يقال: اللفظ الكلي: إما أن يدل على ماهية ما تحته من الجزئيات، أو على جزئها، أو على الخارج عنها، والدال على الماهية مقول في جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية المطلقة؛ إن صلح جوابًا حال أفراد الشيء بالسؤال عن حقيقته، ولم يصلح إذا جمع بينه وبين غيره في السؤال؛ كالحذّ بالنسبة إلى المحذود.

وإما بحسب الشركة المطلقة؛ وهو ما إذا كان بالعكس مما مر؛ كالجنس بالنسبة إلى أنواعه.

وإما بحسب الشركة والخصوصية معًا، إذا صلح في الحالين؛ كالنوع بالنسبة إلى أشخاصه.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا الذَّاتِيُّ: فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ، وَهُوَ: «الْجِنْسُ». أَوْ تَمَامَ الْجُزْءِ الَّذِي يُمَيِّزُهُ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِي الْجِنْسِ، وَهُوَ: «الْفَصْلُ». أَوْ الْمَجْمُوعَ الْحَاصِلَ مِنْهُمَا، وَهُوَ: «النَّوْعُ». وَإِمَّا أَلَّا يَكُونَ كَذَلِكَ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ: «جُزْءَ الْجُزْءِ»، وَهُوَ: إِمَّا «جِنْسُ الْجِنْسِ»، أَوْ «جِنْسُ الْفَصْلِ»، أَوْ «فَصْلُ الْجِنْسِ»، أَوْ «فَصْلُ الْفَصْلِ». ثُمَّ إِنَّ الْأَجْنَاسَ تَتَرْتَّبُ - مُتَصَاعِدَةً - وَتَنْتَهِي فِي الْإِرْتِقَاءِ إِلَى جِنْسٍ لَا جِنْسَ فَوْقَهُ، وَهُوَ: «جِنْسُ الْأَجْنَاسِ». وَالْأَنْوَاعُ تَتَرْتَّبُ - مُتَنَازِلَةً - إِلَى نَوْعٍ لَا نَوْعَ تَحْتَهُ، وَهُوَ: «نَوْعُ الْأَنْوَاعِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف قسم الماهية الكلية إلى تمام الماهية، وإلى جزئها، وإلى الخارج، ثم قسم تمام الماهية إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها فيما مضى من شرح كلامه، وهي: الماهية بحسب الخصوصية المحضة، والماهية بحسب الشركة المحضة، والماهية بحسبها<sup>(٣)</sup>، فلما فرغ من تقسيم القسم الأول، شرع في تقسيم القسم الثاني،

(١) في «أ»: القسم.

(٢) المراد: أو جزء الماهية الكلية.

(٣) في «أ»: بحسبها.



وهو الكلى الذى هو «جزء الماهية»، وهو المسمى بـ«الذاتى»، ويقال «الذاتى» على نفس الماهية» على اصطلاح بعضهم.

وأما العرضى<sup>(١)</sup>: فهو مقول على الخارج عن الماهية اللاحق لها: لا لأمرٍ أعمّ، ولا لأمرٍ أخصّ.

وإذا علمت ذلك - فنقول: إن الذاتى: إما أن يكون تمام الجزء المشترك بين الشئ وغيره، أو تمام المميّز<sup>(٢)</sup> بينهما عما يشاركه فى الجنس، أو ليس واحداً منهما<sup>(٣)</sup>:

القسم الأول: هو «الجنس» وحده على ما يختاره المصنف: كمال الجزء المشترك بين الشئ وغيره؛ كالحَيوان بالنسبة إلى غيره.

القسم الثانى: كمال الجزء المميز عما يشاركه فى الجنس، وهو «الفصل»<sup>(٤)</sup>، وهذا حدّه على اصطلاح المصنف، وله شرطان:

أحدهما: أن يكون كمال الجزء المميّز<sup>(٥)</sup>؛ [فإن بعض [٧٧ب] الجزء المميّز ليس بالنسبة إلى ما هو بعض له: فصلاً.

الثانى: أن يكون مميّزًا عما يشاركه فى الجنس؛ وهو يحتز بذلك عما يكون مميّزًا للشئ عما يشاركه فى التلبس بجنس كالمشتركين فى الوجود؛ فإنه ليس بفصل على رأيه. ثم قال: ومجموعهما هو «النوع» أى: كمال الجزء المشترك، وكمال الجزء المميز هو: «النوع».

القسم الثالث: ألا يكون كمال الجزء المشترك، ولا كمال الجزء المميز؛ فهو<sup>(٦)</sup>: إما «جنس الجنس»، أو «فصل الجنس»، [أو جنس الفصل]<sup>(٧)</sup>، أو «فصل الفصل».

والدليل على ذلك: أن الذاتى: إن لم يكن تمام المشترك<sup>(٨)</sup> بين الماهية وغيرها، ولا تمام

(١) فى «ب»: العرض الذاتى.

(٢) أى: تمام الجزء المميز.

(٣) فى «ب»: ولا واحد منهما.

(٤) فى «ب»: الفعل.

(٥) فى الأصول: المشترك.

(٦) أى: فهو جزء الجزء.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) أى تمام الجزء المشترك.

المميز<sup>(١)</sup> بالتفسير المذكور، وهو جزء الماهية - يلزم بالضرورة أن يكون جزء الجزء؛ فذلك الذى هو جزء الجزء: إما أن يكون جزءاً من كمال المشترك<sup>(٢)</sup>، أو جزءاً من كمال الجزء المميز:

فإن كان الأول: فلا يخلو: إما أن يكون جزءاً مشتركاً بين كمال الجزء المشترك وغيره، أو جزءاً مُخْتَصَّصاً بالمشترك دون غيره، فالأول: «جنس الجنس»، والثانى: «فصل الجنس».

وإن كان الثانى: فلا يخلو: إما أن يكون جزءاً مشتركاً بين كمال الجزء المميز وغيره، أو جزءاً مُخْتَصَّصاً به؛ والْحَصْرُ ضرورى:

فإن كان جزءاً من كمال الجزء المميز - فلا يخلو: إما أن يكون جزءاً مشتركاً بين كمال الجزء المميز وغيره، أو مُخْتَصَّصاً به قطعاً؛ فالأول: «جنس الفصل»، والثانى: «فصل الفصل». فلزم من ذلك انحصار أجزاء الماهية فى «الجنس»، و «الفصل»، و «جنس الجنس»، و «فصل الجنس»، و «جنس الفصل»، و «فصل الفصل».

مثال الجنس: «الحيوان»، مثال الفصل: «الناطق»، مثال جنس الجنس: «الجسم»، مثال فصل الجنس: «الحساس النامى»، مثال جنس الفصل: «المُدْرِك»، مثال فصل الفصل: «بالتعلم».

هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر: وبيانه: أن نقول: لأنسَلَمَ أنه إن لم يكن كمال الجزء المشترك، ولا كمال الجزء المميز - يلزم أن يكون على أحد الأقسام الأربعة؛ [وهذا لأنه لو كان على أحد الأقسام الأربعة]<sup>(٣)</sup> - لكان إما كمال الجزء المشترك بين الماهية وغيرها، أو كمال الجزء المميز بين الماهية وغيرها؛ ضرورة أن الجنس على رأيه عبارة عن «كمال المشترك»، والفصل عبارة عن «كمال المميز»، والمقدَّرُ خلافه.

لا يقال: المراد من الجنس فى قوله: «إن كان كمال الجزء المشترك...» - فهو الجنس القريب، وكذلك نقول فى الفصل، وإذا لم يكن على واحد من القسمين، جاز أن يكون على أحد الأقسام؛ لأننا نقول: لا نسلم أنه إن كان كمال الجزء المشترك بين الشئ وغيره، فهو الجنس القريب؛ فإن الجنس البعيد كذلك، وليس بقريب.

(١) أى: تمام الجزء المميز.

(٢) أى: كمال الجزء المشترك.

(٣) سقط فى «أ».

والذى يُبْطِلُ أَنْحِصَارَ ما ليس بجنس قريب، ولا فصل قريب فى الأربعة، إذا كان الفصل مفسراً بكمال [٧٨/أ] الجزء المميز - أن الجنس البعيد جاز أن يكون له ذاتيان متساويان، مع أن كل واحد منهما ليس بجنس ولا فصل على رأيه.

وأما قوله: «ومجموع الجنس والفصل هو النوع» - ربما يشعر بأن النوع هو المركب من الجنس والفصل، وما ليس كذلك فليس بنوع، وليس كذلك؛ فإن النوع قد يكون بسيطاً؛ كالمفارقات، فلا جنس لها، بل تتميز بما ساقه.

واعلم: أن الأجناس تترتب متصاعدة، وتنتهى فى الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه؛ وهو المسمى بـ«جنس الأجناس».

بيانه: أن الجنس قد يكون فوقه جنس؛ وذلك كالجسم النامى بالنسبة إلى الحيوان، وقد يكون لجنس جنس؛ كالجسم بالنسبة إلى الجسم النامى، ويرتقى إلى جنس لا جنس فوقه؛ كالجوهر؛ فإن فوق الجوهر الوجود، والوجود ليس جنساً لغيره، وإلا لكانت الماهيات البسيطة مركبة؛ هذا خلف.

والأنواع تترتب متنازلة، وتنتهى إلى نوع لا نوع تحته، ويسمى بـ«نوع الأنواع»، فالجوهر<sup>(١)</sup> تحته جسم، فهو نوع له، والجسم النامى تحته الجسم، فهو نوع له، وتحت الجسم الحيوان، فهو نوع له، وتحت الحيوان الإنسان، فهو نوع له، والحيوان هو جنس الأجناس، والإنسان نوع الأنواع؛ لأن تحت الأنواع الأصناف؛ كالهندى والرومى، ولا اختلاف بينها إلا بالعوارض، بخلاف الأنواع؛ فإن الاختلاف بينها بالفصول<sup>(٢)</sup>.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا الْوَصْفُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ، فَتَقْسِيمُهُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ ذَلِكَ الْخَارِجِيَّ: إمَّا أَنْ يَكُونَ لَازِمًا لِلْمَاهِيَّةِ، أَوْ لِلْوُجُودِ، أَوْ لَا يَلْزَمُ وَاحِدًا مِنْهُمَا: ثُمَّ لَازِمٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ: قَدْ يَكُونُ بَوَسْطِ، وَقَدْ يَكُونُ بغيرِ وَسْطٍ، وَالَّذِى يَكُونُ بَوَسْطٍ يَنْتَهَى إِلَى غَيْرِ ذِى وَسْطٍ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوْ التَّسْلُسُ. وَغَيْرُ اللَّازِمِ: قَدْ يَكُونُ سَرِيعَ الزَّوَالِ، وَقَدْ يَكُونُ بَطِيئَةً.

الثانى: أَنَّ الْوَصْفَ الْخَارِجِيَّ: إمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِنَوْعٍ وَاحِدٍ لَا يُوْجَدُ فِي غَيْرِهِ وَهُوَ: «الْخَاصَّةُ»، أَوْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ فِيهِ وَفِي غَيْرِهِ، وَهُوَ: «الْعَرَضُ الْعَامُّ».

(١) فى «أ»: والجوهر

(٢) فى «أ»: إما لإبانتها أو بالفصول.

وَهَذَا التَّقْسِيمُ - وَإِنْ كَانَ بِالْحَقِيقَةِ فِي الْمَعْنَى - لَكِنَّهُ عَظِيمُ النَّفْعِ فِي الْأَلْفَافِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قسم الكلى إلى ثلاثة أقسام؛ القسم الأول: نفس الماهية، القسم الثاني: جزء الماهية، القسم الثالث: الخارج.

وقد تكلم على القسمين الأولين بأقسامهما، ثم شرع في القسم الثالث منها، وقال: «وأما الخَارِجُ عن الماهية، فيمكن تقسيمه من وجهين:

الأول: أن ذلك الخارج - والمراد به الكلى الخارج عن الماهية - إما أن يكون لازماً للماهية، أو للشخصية<sup>(١)</sup>، والمراد بـ«الشخصية»: الوجود؛ على ما صرَّح به [٧٨/ب] في «الملخص»، أو لا يكون لازماً لواحد منهما:

مثال القسم الأول: لزوم الزوجية للأربعة. مثال القسم الثاني: السَّوَادُ لِلْحَبَشِيِّ. فإن ماهية الأربعة تستلزم الزوجية، وماهية الحبشى لا تستلزم السَّوَادَ؛ لأن ماهيته الحيوان الناطق، فلو كان الحبشى أسود لماهيته، لزم كون كل إنسان أسود؛ وذلك باطل جزماً؛ فلزم السَّوَادُ لِلْحَبَشِيِّ لوجوده الزائد على ماهيته، ويمكن بناء هذا الكلام على أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، ويمكن - أيضاً - بناؤه على أن وجود كل شيء - هو عينُ ماهيته، والأول: ظاهر، وأما الثاني: فذلك لأن الماهيات الممكنة مختلفة وهي عين وجوداتها تفرِّعاً؛ فوجوداتها مختلفة بالضرورة؛ فسواد الحبشى لازم لذلك الموجود الخاص.

مثال القسم الثالث: وهو إما ألا يكون لازماً للماهية، ولا للوجود، فهو إما سريعُ الزوال؛ كَحُمْرَةِ الْحَجَلِ، وَصُفْرَةِ النَّظَرِ، أَوْ بَطْيُءِ الزَّوَالِ؛ كَالشَّبَابِ وَالشَّيْخُوخَةِ، ثم نقول: كل واحد من القسمين الأولين: إما أن يكون لزومه للزومه بوسط، أو بغير وسط، واللوازم ذوات الوسائط لا يبد وأن تنتهى إلى لازمٍ بغير وسط؛ وإلا يلزم: إما الدَّوْرُ أَوْ التَّسْلُسُ.

بيانه: أن ما لزم الشيء بواسطة لزوم غيره، فلا يبد لذلك الوسط اللازم من أحد أمرين: إما يكون لزومه للزومه بوسط، أو بغير وسط: فإن كان بغير وسط، فقد تحصلنا على لازم بغير وسط؛ وهو المطلوب. وإن كان بوسط: فالكلام فى ذلك الوسط كالكلام فى الأول: فإن كان بغير وسط: فقد حصل المطلوب.

(١) فى «ب»: الشخصية.

وإن كان بوسط، فذلك: إما الذى كان لازماً فيه، أو غيره: فإن كان الأول، يلزم الدور. وإن كان الثانى، يلزم التسلسل. فلا بد من الانتهاء إلى لازم بغير وسط، وإلا يلزم: إما التسلسل، وهو أن يصير إلى ما لا يتناهى مَحْصُوراً بين حَاصِرَيْنِ، أو الدور؛ وهو محال؛ وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وهو محال؛ وهذا النوع من التسلسل باطل بالبديهة، ويلزم من ذلك وجود لازم بغير وسط.

ونقول: لو ذهبت اللوازم إلى غير النّهاية؛ فلزم كل لازم للزومه - لا بد وأن يكون بغير وسط؛ وإلا لكان ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين مرات لا نهاية لها؛ وهو باطل بالبديهة.

تنبيه: اللازم ينقسم إلى البين وغيره، والبين هو الذى يلزم من تصوّر المسمى تصوّره، أو الذى يكون تصور ذات الملزوم مع تصور ذات اللازم كافيًا فى حزم الذهن بلزومه له.

الثانى - من وجّهى التقسيم الرابع فى الكلى الخارج عن الماهية - وهو: أن الوصف الخارج عن الماهية: إما أن يعتبر من حيث إنه وجد فى نوع واحد [٧٩/أ] لا غير، أو من حيث إنه وجد، ولا ينبغى أن يلتفت إلى فهم من ظن؛ أن المصنّف أراد بلازم الشخصية لازم شخص معين؛ كطول زيد، وبنى على فهمه ما أورده من الإشكال، وهو أن المصنّف أحل بلازم الوجود؛ فإننا بينا أن المراد بـ«الشخصية»: الوجود؛ وذلك مشهور معلوم من مصطلح القوم.

اعلم: أن كل مُحَصَّلٍ لأبْدَ له من إحكام علم<sup>(١)</sup> المنطق بأجزائه، وإلا لا يوثق بشيء من معلوماته، ولا يستثنى من<sup>(٢)</sup> ذلك إلا الأنبياء - عليهم السلام - والأولياء، ولقد نصح الناس الإمام حجة الإسلام الغزالي فى وضعه فى أول «المُسْتَصْفَى»: المقدمة المشهورة، وابن الحاجب من المتأخرين وضع فى كتاب له فى «أصول الفقه»: جزءاً جيداً من المنطق الذى كان فهمه.

وأول ما تمس حاجة الإنسان المحصّل إليه من «المنطق»: معرفة الكليات الخمسة، وهى: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام. والقدر الذى ذكره المصنّف فى هذا الموضع لا يحصل به بعض المقصود، فلنذكر القدر الضرورى منها، ونؤخر تمام البيان إلى ما فى النفس من وضع مقدمتين: إحداهما: فى علم المنطق. والثانية: فى علم

(١) فى «ب»: على.

(٢) فى «أ»: عن.

الجدل. على أننا نجعلهما في أول هذا الكتاب إن أخراً لله في الأجل؛ على أن القدر الذى ذكرناه من العلمين فى «كتاب القواعد» فى العلوم الخمسة - : كاف للمُسْتَبْصِر؛ فنقول: «الجنس»: يرسم بأنه: «الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب [«ما هو؟»] ف«المَقُول»: يتناول الشخص والكليات الخمسة، وقولنا: «على كثيرين» يخرج عنه الشخص، لأن قولنا: «على كثيرين»: جنس للجنس، وبقولنا: «مختلفين»: يخرج عنه «النوع»، وبقولنا: «فى جواب [«ما هو؟»]»<sup>(١)</sup>: يخرج عنه<sup>(٢)</sup> «الفصل» و«الخاصة» و«العرض العام».

فإن قيل: «لو كان المَقُول على كثيرين جنساً للجنس، لكان أخص من الجنس المطلق؛ لكونه جنساً خاصاً، وهو أعم منه<sup>(٣)</sup>؛ هذا خُلفٌ».

قلنا: لا نسلم أنه خلف؛ وهذا لأن المقول على كثيرين أخص من الجنس المطلق؛ لكونه جنساً خاصاً، وهو أعم منه باعتبار ذاته، وهو ينقسم إلى المنطقيّ، والطبيعيّ، والعقلي. و[ينقسم] أيضاً إلى أربعة أقسام؛ وذلك لأن الجنس: إن لم يكن فوقه جنس، لكن تحته جنس - فهو الجنس العالى، وهو جنس الأجناس، وإن كان بالعكس؛ فهو الجنس السافل، وإن كان فوقه جنس وتحته جنس، فهو الجنس المتوسط، وإن لم يكن فوقه جنس ولا تحته جنس، فهو المفرد، والجنس المنطقي ليس جنساً لهذه الأربعة على رأى الإمام؛ [لأن امتياز]<sup>(٤)</sup> الثلاثة منها بقيود عَدَمِيَّة، والعدم لا يكون فصلاً؛ وفيه نظر. وأما «النوع الحقيقى» - فرسمه: «الكلى [المقول]<sup>(٥)</sup> على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فى جواب «ما هو؟» ونعنى به «الكثيرين» [٧٩ب]: الأفراد المكثرة: إما فى الذهن، أو [فى]<sup>(٦)</sup> الخارج؛ لِيُنْدَرِجَ ما يُنْحَصِرُ نوعه فى شخصه: ف«المقول على كثيرين»: جنس، وبقولنا: «فى جواب «ما هو؟»: يخرج عنه «الفصل» و«الخاصة».

ورسم «النوع» [الإضافى]: أنه: «الذى يقال عليه وعلى غيره: الجنس فى جواب «ما هو؟» قولاً أولياً»<sup>(٧)</sup>: وقيد الأولى يخرج الصنف كالهِنْدِيّ، والرُّومِيّ؛ فإنه يحمل عليه

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ما يخرج عنه.

(٣) فى «ب»: وهو أعم منه باعتبار ذاته.

(٤) فى «أ»: لامتياز.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»: أولاً.

الجنس بواسطة حمل النوع عليه. والحقيقيّ قد يصدق دون الإضافي؛ كالأنواع اللفظيّة، والإضافي قد يصدق دون الحقيقي؛ كالمتوسّطات من الأنواع، فليس بينهما عموم وخصوص على الإطلاق، بل من وجه دون وجه.

ومراتب الإضافي: أيضًا أربعة، [إلا أن] (١) السافل منها يسمى نوع [الأنواع] (٢).

وأما «الفصل» - فهو: «الكلّي الذاتيّ المقول على الشئ في جواب «أى شئ هو؟»:

«المقول على الشئ»: جنس للخمسة، وبقولنا: «في جواب «أى شئ هو؟»: يخرج

«الجنس»، و«النوع»، و«العرض العام»، وبقولنا: «الذاتي»: يخرج عنه الخاصّة، وقد يُزادُ

فيه: «من جنسه»؛ فيصير أخص من الأول.

ولا يجب أن يكون لكل فصل فصل؛ لوجوب الانتهاء إلى فصل بسيط؛ فلا يجب أن

تكون كل ماهية مركبة من الجنس والفصل، كتركب العشرة من الآحاد، وليس كل

جزء جنسًا أو فصلًا، بل كل جزء محمول.

ورسم «الخاصّة» بأنها: «كلية مقولة على [أفراد] (٣) حقيقة واحدة في جواب «أى

شئ هو؟» قولًا عرضيًا:

فبقولنا: «على حقيقة واحدة»: يخرج «العرض العام» و«الجنس»، وبقولنا: «في جواب

«أى شئ هو؟»: يخرج «النوع»، وبقولنا: «قولا عرضيًا»: يخرج «الفصل»، وهي: إما

شاملة لجميع أفرادها، [و] هي خاصة له لازمة لكل فرد منها، وإما غير لازمة، وهي:

إما بسيطة أو مركبة.

ورسم «العرض العام» أنه: «الكلّي المقول على حقائق مختلفة قولًا عرضيًا»:

فبقولنا: «على حقائق مختلفة»: يخرج «الخاصّة»، وبقولنا: «قولا عرضيًا»: يخرج

«الجنس» و«الفصل» و«النوع».

وهو (٤): إما شامل لجميع أفراد ما هو عرض له، أو غير شامل.

واعلم: أن الحدود والرُسوم إنما تتركب من الكليات الخمسة؛ فالمركب من الجنس

القريب والفصل هو: «الحدّ التام»، والمركب من الجنس (٥) والخاصّة هو: «الرسم التام»،

(١) في «ب»: لأن.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: وهي.

(٥) أى: الجنس القريب.

والتعريف بالفصل وحده يسمى «حدًا ناقصًا»، وبالخاصة وحدها «رسمًا ناقصًا»<sup>(١)</sup>، ونقتصر على هذا القدر منه، والإستقصاء في ذلك إلى الكتب المصنفة في هذا الفن.

\* \* \*

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِي لِلْفِظِ الْمَفْرُودِ: وَهُوَ: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا بِالْمَعْلُومِيَّةِ أَوْ لَا يَكُونُ: وَالثَّانِي هُوَ: «الْحَرْفُ».

وَالأَوَّلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ ذَالًا عَلَى الزَّمَانِ الْمُعَيَّنِ لِمَعْنَاهُ، وَهُوَ: «الْفِعْلُ»، أَوْ لَا يَدُلُّ، وَهُوَ: «الِاسْمُ»، ثُمَّ الْإِسْمُ تَقْسِيمُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْإِسْمَ: إِنْ كَانَ اسْمًا لِلْجُزْئِيِّ: فَإِنْ كَانَ [٨٠/أ] مُضْمَرًا، فَهُوَ: «الْمُضْمَرَاتُ»، وَإِنْ كَانَ مُظْهِرًا، فَهُوَ: «الْعَلَمُ». وَإِنْ كَانَ اسْمًا لِلْكُلِّيِّ، فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اسْمًا لِنَفْسِ الْمَاهِيَّةِ؛ كَلَفْظِ «السَّوَادِ»، وَهُوَ: الْمُسَمَّى بِـ«اسْمِ الْجِنْسِ» فِي اصْطِلَاحِ النُّحَاةِ - أَوْ لِمَوْصُوفِيَّةِ أَمْرٍ مَا بِصِفَةٍ، وَهُوَ: «الِاسْمُ الْمُشْتَقُّ»؛ كَلَفْظِ «الضَّارِبِ»؛ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ: أَنَّهُ شَيْءٌ مَا مَجْهُولٌ بِحَسَبِ دَلَالَةِ هَذَا اللَّفْظِ؛ لَكِنْ عُلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِصِفَةِ الضَّرْبِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْإِسْمَ هُوَ: الَّذِي يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى، وَلَا يَدُلُّ عَلَى زَمَانِهِ الْمُعَيَّنِ وَهُوَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ:

فَإِنَّ الْمُسَمَّى قَدْ يَكُونُ نَفْسَ الزَّمَانِ؛ كَلَفْظِ «الزَّمَانِ» وَ«الْيَوْمِ» وَ«الْعَدِيدِ». وَقَدْ يَكُونُ أَحَدَ أَجْزَائِهِ الزَّمَانِ؛ كـ«الِاصْطِبَاحِ وَالإِغْتِبَاقِ»، وَهَذَا يَنْطَرِقُ إِلَيْهِ التَّصْرِيْفُ. وَقَدْ لَا يَكُونُ زَمَانًا، وَلَا مُرَكَّبًا مِنَ الزَّمَانِ؛ كـ«السَّوَادِ» وَأَمْثَالِهِ.

الشرح: اعلم: أنه لا بد من تفسير قولهم: «الحرف لا يستقل بالمعلومية»، فنقول: الاسم وضع لمعنى مفرد؛ فهو يدل عليه وضعًا، من غير توقُّفٍ دلالاته على مدلوله المفرد على ذكر شيء غيره، وكذلك الفعل.

وأما الحرف: فهو موضوع لمعنى مفرد يدل عليه؛ بشرط ذكر متعلقه؛ فإذا: الحرف لا يدل على معناه المفرد إذا لم يذكر متعلقه؛ وعلى هذا: حصل الفرق بين قولنا: «الابتداء» و«الانتهاء»، و«ابتداء» و«انتهاء» و«من» و«إلى». وهذا المعنى الذى به حصل

(١) أى: التعريف بالخاصة وحدها يُسمى رسمًا ناقصًا.



الفرق بين الاسم والفعل والحرف - لا يتوقف تقريره إلا على النقل، وقد نقله ابن الحاجب وهو موثوق به فى منقوله ومعقوله، ولا يرد على هذا «فوق» «تحت» و«كل»، و«بعض»؛ فإنها - وإن لم تستعمل إلا كذا - إلا أنه لم يشترط فى وضعها دالة على ذلك، وما شذ من الباب يثبت إلحاقه به؛ طردا للقاعدة.

وعلى هذا المعنى: حمل قولهم: «الحرف يفيد معنى فى غيره»؛ فإن<sup>(١)</sup> «فوق» وضع لمعنى علو لمكان خاص، و«ذو» للتوصل للوصف بأسماء الأجناس؛ وكذلك<sup>(٢)</sup> الحروف: فإنها لا تدل بوضعها إلا بشرط ذكر متعلقها، ولا يرد عليه «الذى» و«التي» وما أشبه ذلك؛ لما سبق. فإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: اللفظ المفرد: إما أن يكون معناه مستقلاً بالمفهومية - على التفسير المذكور - أو لا: فإن لم يكن: فهو الحرف. وإن كان مستقلاً بالمفهومية، فإما: أن يدل على الزمن المعين لمعناه، [أو لا]<sup>(٣)</sup>؛ فالأول: الفعل، والثانى: الاسم. وظهر بذلك: انحصار اللفظ فى الاسم والفعل والحرف، وخرج من التقسيم حدّ كل واحد منها.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثانى: فلأننا نقول: الاسم [هو]<sup>(٤)</sup>: «اللفظ المفرد الدالّ على معنى مستقل بالمفهومية، من غير دلالة على الزمن المعين لمعناه؛ والمراد بالزمن المعين: إحدى الأزمنة الثلاثة، وهو: إما الماضى، أو الحاضر، أو المستقبل، واندفع من<sup>(٥)</sup> هذا: الصبوح<sup>(٦)</sup>، والغبوق<sup>(٧)</sup>؛ لأنه لا يدل على زمن معين من الأزمنة الثلاثة المذكورة، وهما داخلان فى حدّ الأسماء.

وكذلك: أسماء [ب ٨٠] الزمان؛ فإنها - وإن دلت على الزمان - إلا أنها لا تدلّ على زمن معين<sup>(٨)</sup>؛ ضرورة أن لا زمان للزمان؛ فاللفظ المفرد الدالّ على معنى-جنس للاسم والفعل والحرف.

(١) فى «أ»: قال.

(٢) فى «أ»: ولا كذلك.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: عن.

(٦) الصبوح: شرب أول النهار.

(٧) الغبوق: شرب آخر النهار مقابل الصبوح.

(٨) فى «ب»: معناه.

وقولنا: «مستقل بالمفهومية» كاجنس - فصل يخرج عنه الحرف.

وقولنا: «من غير دلالة على الزمن المعين لمعناه» - فصل له عن الفعل؛ فإن الدلالة على الزمان - بالتفسير المذكور - لا توجد في الأسماء.

وأما الفعل، فحده: «اللفظ الدال على معنى مستقل بالمفهومية، مع دلالة على الزمان المعين لمعناه» فصل<sup>(١)</sup> له عن الأسماء مطلقاً؛ فإنه بعضها لا دلالة له على الزمان، وبعضها يدل على الزمان؛ كأسماء الزمان؛ ولكن بمداته لا بصورته<sup>(٢)</sup>؛ بخلاف الأفعال؛ فإن دلالتها على الزمان بصورتها.

والحرف هو: «اللفظ الدال على معنى غير مستقل بالمفهومية»: فصل<sup>(٣)</sup> له عن الاسم والفعل.

تنبهات: الأول: بيان الفرق بين اصطلاح الأصوليين والأدباء والمنطقيين المتعلق بالاسم والفعل والحرف؛ فنقول:

اصطلاح الأصوليين والأدباء فيها واحد، وأما الكلمة<sup>(٤)</sup> فقد سبق بيان اختلاف الفريقين فيها.

وأما اصطلاح المنطقيين، فهو أن ما يسميه الأديب بـ«الفعل» يسميه المنطقي بـ«الكلمة» وأما الحروف، فهي المسماة بـ«الروابط»، وأما الاسم، فمشارك الاستعمال في الاصطلاحين؛ قال أبو علي: اللفظ المفرد: إما اسم، أو كلمة، أو أداة، وحد الاسم بأنه: لفظة [دالة]<sup>(٥)</sup> بالتواطؤ على معنى مجرد من<sup>(٦)</sup> الزمان، ولا يكون واحد من أجزائه دليلاً بانفراده، ويكون أبداً دليلاً بألفاظ على غيره.

ف: «اللفظ»: يخرج ما ليس بلفظ؛ كالإشارة، والأفعال، والحركات، والصوت الذي ليس بلفظ، وبـ«الدال»: اللفظ المهمل، وبـ«التواطؤ» ما يدل لا بالوضع؛ كالدال بالطبع، وتقدم دلالة الأجزاء مفردة للحركات، وبالذلالة على الزمان في الكلمة والتجرد عنها في الاسم - كل واحد منهما عن الآخر.

(١) أى: هذا الحد فصل له.

(٢) فى «ب»: صورته.

(٣) أى: هذا الحد فصل له.

(٤) فى «أ»: وأما لفظ الكلام.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب»: عن.

والزيادة الأخيرة فى الكلمة أدهى؛ لأنها - وإن لم يحتج إليها فى التعبير<sup>(١)</sup> - فىحتاج إليها لتمام الإحاطة بتمام الحقيقة؛ لأنها تدل على نسبة إلى موضوع، وليست حاجة الكلمة إلى هذه النسبة أقل من حاجتها إلى الزمان؛ لأنه ما لم تكن نسبة، لم يكن زمان نسبة.

واعلم: أن الأداة على ما ذكر<sup>(٢)</sup> لا تكون قسيمًا لهما، بل تكون قسمًا من الاسم، فإذا أريد خروجه عنهما، شرط فى الاسم الدلالة على معنى تام، أى: معنى يصح أن يميز به وحده على شىء.

والكلمة: إما حقيقية، وهى: التى تدل على معنى تام، ودالاتها: على حدث ونسبة إلى موضوع وزمان وتلك النسبة مثل «ضرب» - وإما وجودية، وهى: التى تدل على معنى غير تام؛ مثل «كان»، ودالاتها: على نسبة وزمان فقط.

فإذا شرط كون المعنى تاما فى الكلمة - خرجت عنها [أ٨١] الكلمات الوجودية، وتكون أدوات.

ونقول فى التقسيم: اللفظ المفرد إما دالٌّ على معنى [تام]<sup>(٣)</sup> إن كان دالٌّ على زمان أيضًا أى: بالتفسير المذكور بعد ذلك - : كان كلمة؛ وإلا كان اسمًا، وإما دالٌّ على معنى غير تام، وهو: الأداة، واندرجت الكلمات الوجودية تحت الأداة؛ وإن كانت كلمات بحسب لغة العرب.

وإن لم يشترط فى الكلمة ذلك - قلنا فى التقسيم: اللفظ المفرد: إن دالٌّ على معنى وزمان، بالتفسير الآتى ذكره - : كان كلمة؛ وإلا فإن كان مدلوله تامًا، كان اسمًا، وإن كان غير تام، كان أداة.

وحّد الاسم فى التقسيمين واحد، والكلمة فى التقسيم الثانى أعم؛ لأنها تدرج الكلمات الوجودية تحتها؛ كما هو فى لغة العرب. والأداة أخص؛ لأنه يندرج تحتها الروابط المُسمّاة عند النحويين فصلا وعمادا؛ زمانية كانت وهى الكلمات الوجودية، أو غير زمانية كلفظ «هو»، وسائر المُضمرّات روابط، وهى أسماء عند بعض أهل العربية.

وقد نقض حد «الكلمة» بالصباح والغبوق، وأسماء الزمان، والمتقدّم والمتأخّر، والماضى؛ وأجيب عنه بجوابين:

(١) فى «أ، ب»: التخيير، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: ذكرنا.

(٣) سقط فى «أ».

أحدهما: أن المعتبر أن يدل على الزمان بصيغته ووزنه، والدلالة على الزمان في تلك الأسماء بمَوَادِّهَا.

وثانيهما: أن المعتبر الدلالة على زمان ليس هو نفس المعنى، ولا جزؤه.

أورد على الأول: أن ذلك إنما يستقيم في لغة العرب، ولا يمتنع أن يدلّ لفظ مفرد على الزمان بمادته؛ ونظر المنطقي في مطلق اللغات لا في لغة خاصّة.

ومنع الجواب الثاني: وذلك إنما يصح أن لو خرج الزمان من مفهوم الكلمات؛ وهو ممنوع.

قال بعض الفضلاء من المتأخرين: كل من الجَوَائِبِ صحيح؛ وذلك بتلخيص القول في القيود المذكورة في حد الكلمة:

أما الأول من الجوابين: فنقول: الكلمة هي: «اللفظة المفردة الدالة على معنى تام، مع دلالة على الزمان بصيغته ووزنه، أو ما رادف مثل هذا اللفظ»؛ فيخرج مثل «الصبح»، ولا تُضَرُّ دلالة بعض الألفاظ [على الزمان] <sup>(١)</sup> بمادته.

وأما الثاني: فنقول: إن لفظة «شيء» تدل على وجود الشيء، ونسبته إلى موضوع وزمان لتلك النسبة، خارج عن ذلك الحدث وتلك النسبة، والصبح وأمثاله لا تدلّ على النسبة إلى الموضوع؛ لأن المراد بهذه النسبة نسبة تصدق بها على الموضوع صدق «شيء» على «زيد».

و«الكلمة» - في لغة اليونانيين - تدلّ على الزمان الحاضر من غير ضميمة، وعلى أحد الزمانين الباقيين بضميمة زائدة، وتسمى الأولى بـ«الكلمة القائمة»، والثانية بـ«الكلمة المصروفة»، وتسمى النحاة الكلمة: فعلا، وهي غير الفعل الذي هو مسمى المصدر؛ لكون هذا لفظاً، وذاك معنى.

الثاني: قيل [٨١ب]: من خواصّ الاسم: «أنه يصحّ الإخبار عن مسمّاه بمجرد ذكره. احتزنا بقولنا: «عن مسماه» حذراً عن الإخبار عن لفظ <sup>(٢)</sup> الكلمة والأداة، كقولنا: «مشى»: فعل ماضٍ، و«إلى»: حرف جر، وبقولنا: «بمجرد ذكره»: حذراً عن الإخبار عن مسمييهما معبراً عنهما باسم، أو اسم مع كلمة أو مع أداة؛ كقولنا: مسمى «ضرب»: غير مسمى «في».

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: لفظة.

وأما إذا قلنا: «زيد قائم»، كان الإخبار عن مسمى زيد معبراً عنه بلفظ «زيد» وحده<sup>(١)</sup>، ولا يقال للإخبار عن مسمى «ضرب» بمجرد ذكره: لفظة «ضرب» وحدها.

فإن قيل: «قولنا: «الكلمة لا يخبر عن مسمائها بمجرد ذكرها» - خير، فالمخبر عنه فيه: إن كان مسمى، وكل اسم يصح الإخبار عنه بمجرد ذكره -: فقد كذبت القضية، وإن لم تكن اسماً -: تناقضت».

قلنا: المخبر عنه كلمة أخبر عنها باسم، وهو لفظ «الكلمة»، وقد قلنا: إنه لا يخبر عن مسمى «الكلمة» معبراً عنه بها؛ فلا تناقض.

واعلم: أن لفظة «الكلمة» المستعملة فى هذا الموضوع على اصطلاح المنطقيين، دون اصطلاح النحاة.

قال المصنّف: ثم تقسيمه من وجهين - أى: تقسيم الاسم -:

الأول: أن الاسم: إما أن يكون مدلوله معنى جزئياً، أو معنى كلياً؛ لأن تصور مفهومه: إن منع من الشركة، فهو جزئى، وإن لم يمنع، فهو الكلى.

ثم الاسم الجزئى ينقسم: إلى العلم، والمضمّر؛ وذلك لأنه: إن كان الدالُّ على الجزئى اسماً ظاهراً: سمي بـ«العلم»، وإلا سمي بـ«المضمّر».

وأما الاسم الموضوع للكلى: فإما أن يكون موضوعاً لنفس الماهية؛ كالسّواد، والإنسان، وهو: المسمى بـ«اسم الجنس» فى اصطلاح النحاة، [أو لموصوفية أمر ما بصفة]<sup>(٢)</sup>، وهو: الاسم المشتق<sup>(٣)</sup>؛ كالضارب؛ فإنه يدل على موصوفية شىء ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ بصفة الضرب؛ وذلك لأن «الضّارب» وسائر المشتقات من المصادر - لا تدلُّ على خصوصيات تلك المحالّ التى قامت تلك الصّفاتُ بها.

هذا ما قاله المصنّف، وقد جعل المضمّر اسماً للجزئى؛ وفيه نظر:

وذلك لأن مدلول «أنا» و «أنت» وأمثالهما - لا يتحقّق إلا بقريضة حسية أو خيالية، وما كان مدلوله جزئياً: فإنه يتعين مدلوله بمجرد اللفظ الموضوع له من غير قريضة؛ كالحال فى الأعلام؛ فالأشبه أن تكون مدلولات المضمّرات كلية، فلفظة «أنا» موضوعة

(١) فى «ب»: وحدها.

(٢) فى «أ، ب»: أو لموصوفة أو بالصفة. والتميت من «المحصل».

(٣) فى «أ، ب»: المتعين. وما أثبتناه من «المحصل».

لمفهوم كلى، وهو: المتكلم، وكذلك أمثالها؛ فإنه يجرى هذا المجرى. وقد نقل الخلاف فى كونها [موضوعة]<sup>(١)</sup> لجزئيات. أو كليات.

تنبية: اعلم: أن الدالَّ على الجنس - على اصطلاح النحاة - ينقسم إلى اسم جنس؛ كـ«أسد»، وإلى علم؛ كـ«أسامة»، وليسا بمترادفين؛ فإن اسم الجنس<sup>(٢)</sup> موضوع للماهية الكلية، وعلم الجنس مَوْضُوع لتلك الماهية بقيد تَشَخُّصِها فى الذهن؛ فإن تلك الماهية لأبَدٌ أن تمتاز عن غيرها وتتشخص فى الذهن، ومع ذلك: فإنها تصدق على الأفراد الجزئية الخارجية على ما تلخص فى «علم المنطق» من صِدْقِ المعانى الكلية على الجزئيات.

الوجه الثانى - من وجهى تقسيم الاسم - : أن نقول: قد سبق أن الاسم هو الذى يَدُلُّ على معنى، ولا يدل على زمان ذلك المعنى؛ فلا يخلو ذلك عن أقسام ثلاثة؛ وذلك لأنه: إما أن يكون مدلوله نفس الزمان؛ كلفظ الزمان، واليوم، والغد، وأمس، أو لا يكون كذلك:

والثانى: إما أن يكون جزء مدلوله الزمان أو لا:

الأول: كـ«الاصطباح» والثانى: كلفظ «السَّوَاد» و«البياض» وأمثالهما؛ فإنه ليس مدلولها نفسَ الزمان ولا جزء مدلولها الزمان؛ بخلاف «الاصطباح»؛ فإن جزء مدلوله

(١) سقط فى «ب».

(٢) الجنس: هو جملة الشئ ومجموع أفرادها، وقد استعمله النحاة فى مجال الدلالة على الشئ العمومية فى النوع الواحد؛ ولهذا اقترن مفهوم الجنس بالتنكير. وأطلق النحاة هذا اللفظ فى مجال تقسيم العلم إلى علم شخص أو علم جنس، وكذلك فى اسم الجنس الذى قسموه إلى ثلاثة أقسام: الأول: اسم الجنس الجمعى: وهو ما دل على ثلاثة فأكثر، وفرق بينه وبين واحده بالياء؛ كعرب وعربى، أو بالتاء؛ كعنم وعنمة؛ وهو فى الحالين لا ترد ألفاظه على أوزان الجموع المعروفة، وهذا ما يفرقه عن الجمع القياسى. وقد رثى فيه كذلك؛ أنه حال من الدلالة على الأفراد، وأنه موضوع للماهية، صالحا للقليل أو الكثير. وعند إرادة التنصيص على الوحدة - يفرق بينه وبين مفردة بالياء، أو بالتاء - كما تقدم - وقد عد الكوفيون اسم الجنس الجمعى ضمن جموع التكسير، ولكن رد عليهم.

الثانى: اسم الجنس الإفرادى؛ فهو: ما صدق على القليل والكثير، ولم يفرق بينه وبين واحده بالياء أو التاء وذلك نحو: تراب وعسل وذهب وقد تدخل المصادر فى هذا النوع.

الثالث: اسم الجنس الآحادى؛ فهو: ما أريد به واحد غير معين، وذلك نحو: أسد، وذئب.

الزمان؛ ولهذا يتطرق إليه التصريف؛ فنقول: اصطحب، يصطحب، اصطباحًا. وهذا التنظير لا يخلو عن نظر؛ فليتأمل.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: الاسم ينقسم إلى ظاهر ومضمر وما بينهما؛ وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار:

فالأول: هو الظاهر.

والثاني: [إما ألا يقصد به<sup>(٢)</sup> التنبية، أو يقصد به]؛ فالأول: هو المضمر، والثاني: ما بينهما، فهو أسماء الإشارة؛ نحو: «ذا» و«هذا» و«أولى».

**قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ لِلْفِظِ الْمَفْرَدِ: وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى**

(١) ينظر الإحكام ٢٦/١، ٢٧. وعبارته: الاسم ينقسم إلى ظاهر، ومضمر، وما بينهما. وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار. فالأول هو الظاهر. والثاني إما أن لا يقصد معه التنبية أو يقصد: فالأول هو المضمر، والثاني ما بينهما... فأما الاسم الظاهر: إما أن لا يكون آخره ألفا، ولا ياء قبلها كسرة، أو يكون. فالأول هو الاسم الصحيح، فإن دخله حركة الجر مع التنوين، فهو المنصرف، كزيد وعمرو، وإن لم يكن كذلك؛ فهو غير منصرف، كأحمد وإبراهيم. والثاني هو المعتل، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرة، فهو المنقوص، كالقاضي والداعي؛ وإن كان في آخره ألف فهو المقصور كالدينا والأخرى، وإن كان في آخره همزة قبلها ألف، فهو الممدود، كالرداء والكساء. وأما المضمر، فهو إما منفصل، وإما متصل: والمنفصل نحو: أنا، ونحن، وهو، وهى ونحوه. والمتصل نحو: فعلت وفعلنا - وما بينهما فهو اسم الإشارة. وهو إما أن يكون مفردا، ليس معه تنبيه ولا خطاب، أو يكون: فالأول، نحو: ذا، وذان، وذين، وأولاء. وأما إن كان غير مفرد، فإن وجد معه التنبية لا غير، فنحو: هذا، وهذان. وإن وجد معه الخطاب، فنحو: ذاك وذانك. وإن اجتمعا معه فنحو: هناك، وهاتيك. ثم ما كان من الأسماء الظاهرة، فلا يكون من أقل من ثلاثة أحرف أصول، نفيًا للإجحاف عنه مع قوته بالنسبة إلى الفعل والحرف، إلا فيما شذ من قولهم: يد، ودم، وأب، وأخ ونحوه، مما حذف منه الحرف الثالث. وما كان من الأسماء المضمرة متصلاً، كان من حرف واحد كالتاء من فعلت. وإن كان منفصلاً، فلا يكون من أقل من حرفين، يبتدأ بأحدهما، ويوقف على الآخر: نحو هو، وهى. وكذلك ما كان من أسماء الإشارة، فلا يكون من أقل من حرفين أيضاً، نحو ذا، وذى ونحوه. وبالجملة فإما أن يدل على شىء بعينه، أو لا بعينه. فالأول هو «المعرفة» كأسماء الأعلام، والمضمرات، والمبهمات، كأسماء الإشارة، والموصولات؛ وما دخل عليه لام التعريف، وما أضيف إلى أحد هذه المعارف. والثاني هو «النكرة»، كإنسان وفرس. وما ألحق بآخره من الأسماء ياء مشددة، مكسور ما قبلها، فهو المنسوب، كالهاشمي والمكي ونحوه.

وَاحِدًا، أَوْ يَتَكَثَّرًا، أَوْ يَتَكَثَّرَ اللَّفْظُ وَيَتَّحِدُ الْمَعْنَى، أَوْ بِالْعَكْسِ:

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَالْمُسَمَّى، إِنْ كَانَ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ مَانِعًا مِنَ الشَّرَكَةِ، فَهُوَ: «الْعَلْمُ».

وَإِنْ لَمْ يَمْنَعْ - فَحُصُولُ ذَلِكَ الْمُسَمَّى فِي تِلْكَ الْمَوَاضِعِ: إِنْ كَانَ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُوَ: «الْمُتَوَاطِعُ». أَوْ لَا بِالسَّوِيَّةِ، فَهُوَ: «الْمُشَكَّكُ»؛ كـ «الْوُجُودِ» الَّذِي ثُبُوتُ مُسَمَّاهُ لِلْوَاجِبِ أَوْلَى مِنْ ثُبُوتِهِ لِلْمُمْكِنِ. أَمَّا إِذَا تَكَثَّرَتِ الْأَلْفَاظُ وَالْمَعَانِي - فَهِيَ: «الْمُتَبَايِنَةُ»، سَوَاءً تَبَايَنَتِ الْمُسَمَّيَاتُ بِذَوَاتِهَا، أَوْ كَانَ بَعْضُهَا صِفَةً لِبَعْضٍ؛ كـ «السَّيْفِ وَالصَّارِمِ»، أَوْ صِفَةً لِلصِّفَةِ؛ كـ «النَّاطِقِ وَالْفَصِيحِ». وَأَمَّا إِذَا تَكَثَّرَتِ الْأَلْفَاظُ وَاتَّحَدَ الْمَعْنَى - فَهُوَ: «الْأَلْفَاظُ الْمُتَرَادِفَةُ»، سَوَاءً كَانَتْ مِنْ لُغَةٍ وَاحِدَةٍ، أَوْ مِنْ لُغَاتٍ كَثِيرَةٍ. وَأَمَّا إِذَا اتَّحَدَ اللَّفْظُ وَتَكَثَّرَ الْمَعْنَى - فَهَذَا اللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وُضِعَ أَوَّلًا لِمَعْنَى، ثُمَّ نُقِلَ عَنْهُ إِلَى مَعْنَى آخَرَ، أَوْ وُضِعَ لَهُمَا مَعًا:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النُّقْلُ - لَا لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ وَالْمُنْقُولِ عَنْهُ، وَهُوَ: «الْمُرْتَجِلُ». أَوْ لِمُنَاسَبَةٍ؛ وَحِينَئِذٍ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ دِلَالَةُ اللَّفْظِ بَعْدَ النُّقْلِ عَلَى الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ - أَقْوَى مِنْ دِلَالَتِهِ عَلَى الْمُنْقُولِ عَنْهُ، أَوْ لَا تَكُونَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: سُمِّيَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ: «لَفْظًا مُنْقُولًا»، ثُمَّ النَّاقِلُ: إِنْ كَانَ هُوَ الشَّارِعَ، سُمِّيَ: «لَفْظًا شَرْعِيًّا» [٨٢ب]، أَوْ أَهْلَ الْعُرْفِ، فَيُسَمَّى: «لَفْظًا عُرْفِيًّا»، وَالْعُرْفُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامًّا؛ كَلَفْظِ «الدَّابَّةِ» أَوْ خَاصًّا؛ كَالِاصْطِلَاحَاتِ الَّتِي لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنَ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَأَمَّا إِنْ لَمْ تَكُنْ دِلَالَتُهُ عَلَى الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ أَقْوَى مِنْ دِلَالَتِهِ عَلَى الْمُنْقُولِ عَنْهُ - سُمِّيَ ذَلِكَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ الْأَوَّلِ: «حَقِيقَةً»، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِي: «مَجَازًا». ثُمَّ جِهَاتُ النُّقْلِ كَثِيرَةٌ، مِنْ جُمْلَتِهَا: «الْمُشَابَهَةُ»، وَهِيَ الْمُسَمَّى بِ«الْمُسْتَعَارِ» خَاصَّةً.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَيْنِ جَمِيعًا - فِيمَا أَنْ تَكُونَ إِرَادَةُ ذَلِكَ اللَّفْظِ لَهُمَا عَلَى السَّوِيَّةِ، أَوْ لَا تَكُونَ عَلَى السَّوِيَّةِ: فَإِنْ كَانَتْ عَلَى السَّوِيَّةِ - سُمِّيَتِ اللَّفْظَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا مَعًا: «مُشْتَرَكًا»، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: «مُجْمَلًا»؛ لِأَنَّ كَوْنَ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِهَذَا وَحَدَهُ، وَلِذَلِكَ وَحَدَهُ - مَعْلُومٌ؛ فَكَانَ «مُشْتَرَكًا» مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

وَأَمَّا أَنْ الْمُرَادَ مِنْهُ هَذَا أَوْ ذَلِكَ - فَغَيْرُ مَعْلُومٍ؛ فَلَا جَرَمَ كَانَ «مُجْمَلًا» مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ دِلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى أَحَدٍ مَفْهُومِيهِ أَقْوَى - سُمِّيَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى



الرَّاجِح: «ظَاهِرًا»، وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَرْجُوح: «مُؤَوَّلًا».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا اعتبرنا الألفاظ والمعاني، وجدناها واقعة على أربعة أقسام؛ وذلك لأنه إما أن تقع الوَحْدَةُ في اللفظ والمعنى، فاللَفْظُ واحد ومعناه واحد وحدة شخصية، أو نوعية، أو تقع الكثرة في اللفظ والمعنى، فاللفظ كثير، والمعنى كثير، وهذا القسم مقابل الأول.

أو تقع الوحدة في اللفظ فقط، وتلزمه الكثرة في المعنى، أو تقع الكثرة في المعنى فقط، وتلزمه الوحدة في اللفظ، فالقسمان الأخيران مُتَوَسِّطَانِ بين القسم الأول ومقابله.

والدليل على الحَصْر: أنه إما تكون الوحدة واقعة في اللفظ والمعنى، أو لا: فإن كان الأول، فظاهر؛ فإنه أحد الأقسام، وإن لم تكن: فإما أن تكون الكثرة واقعة فيهما، وهو القسم المقابل، أو لا؛ فيلزم بالضرورة أن تكون الوحدة في اللفظ والكثرة في المعنى، أو عكسه؛ فيلزم أحد القسمين المتوسطين؛ فيلزم انحصار الأقسام في الأربعة، فالقسمة رباعية جزمًا؛ فلنتكلم في كل قسم منها:

القسم الأول - وهو أن يكون اللفظ واحدًا، والمعنى واحدًا - فحيثئذ: إما أن يكون نفس تَصَوُّره مانعًا من الشركة، أو لا: فإنه كان مانعًا، فهو: «العلم»، وإن لم يكن مانعًا من الشركة فيه، فحصول ذلك المعنى في موارده: إما أن يكون بالسَّوِيَّةِ، أو لا: فإن كان بالسَّوِيَّةِ، فهو: «المتواطئ» كالإنسان، والخيَل، والإبل. وإن لم يكن حصوله في موارده بالسوية، فهو: «المشكك»<sup>(١)</sup>، كالسَّوَادِ، والبياض، والوجود، وأمثالها.

فأقسام هذا القسم ثلاثة: «العلم»، و«المتواطئ»، و«المشكك»، وينبغي أن تكون على رأى المصنف أقسامه أربعة؛ لأن مدلول الجزئى ينقسم إلى: العَلْمِ، والمُضْمَرِ؛ على ما سبق؛ فقد أُخِلَّ بقسم من الأقسام.

وأما عِلْمُ الجِنْسِ: فنفس تصور مفهومه غير مانع من الشركة بحسب أفرادها، وهو مانع بحسب خصوصيته الذى به امتاز عن غيره من الكليات.

وأما القسم المقابل لهذا القسم: وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعاني كثيرة، فهى: الألفاظ المُتَبَايِنَةُ، أى: تَبَايَنَتِ الألفاظ والمعاني، مثاله: «الإنسان»، و«الفرس»، و«الطير»

(١) المشكك: هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفرادها، بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر كالوجود، فإنه فى الواجب أولى وأقدم وأشد مما فى الممكن.

وغير ذلك من الألفاظ المختلفة، الموضوعة للمعاني المختلفة؛ سواء تباينت بذواتها، كالسيف والرمح، أو يكون<sup>(١)</sup> أحدهما اسماً للذات، والآخر اسماً لصفته؛ كالإنسان والفصيح، أو يكون صفة للصفة؛ كالناطق والفصيح؛ فإن الفصيح صفة للناطق. فهذه الألفاظ مُتَبَايِنَةٌ لا مُتَرَادِفَةٌ.

**القسم الثالث** - من القسمين المتوسطين، وهو: أن تكون الألفاظ كثيرة، والمعنى واحداً - فهى: «الألفاظ المترادفة»؛ كـ«الإنسان والبشر» و«السهم، والنشاب»؛ سواء كانت من لغة واحدة، أو من لغات مختلفة؛ فإن مدلولها واحد؛ بخلاف المتباينة؛ فإن مدلولاتها مختلفة، سواء تباينت بالذوات؛ كالسَّيْفِ والرمح، أو بالصفات كالناطق والفصيح.

**القسم الرابع** - وهو أحد القسمين المتوسطين، وهو: أن يكون اللفظ واحداً، والمعنى كثيراً - فهذا اللفظ: إما أن يكون قد وضع أولاً لمعنى، ثم نقل إلى غيره، أو وضع لهما معاً، ونعنى بقولنا: «أنه وضع لهما معاً»: أنه ليس كالمنقول؛ فإن المنقول أبداً يكون موضوعاً لمعنى واحد؛ فإنه فى الزمن الأول: كان موضوعاً للمعنى المنقول عنه، وفى الزمن الثانى: يكون موضوعاً للمعنى المنقول إليه؛ فالمنقول موضوع لمعنيين ولكن فى زمانين، والمشارك موضوع لمعنيين ولكن فى زمن واحد.

وهذا المعنى الذى ذكرناه لا يختلف الحال فيه؛ فإنه موجود فى المشترك الموضوع من قبيلة واحدة، أو من شخص واحد لمعنيين؛ ولذلك هو موجود فى المشترك، إذا وضع كل قبيلة، أو كل شخص: اللفظ الواحد لمعنى غير ما وضعه له الواضع الآخر، واشتهر كل واحد من الوضعين؛ فإننا ما عهدنا هذا اللفظ إلا موضوعاً لمعنيين فى الأزمنة التى اشتهر فيها كل واحد من الوَضْعَيْن. هكذا ينبغى أن يفهم معنى قوله: «وضع أولاً»<sup>(٢)</sup>.

وإذا علمت ذلك - فنقول: القسم الأول - وهو: أن يكون قد وضع أولاً لمعنى، ثم نقل إلى الثانى - ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما ألا يكون ذلك النقل لمناسبة بين المنقول عنه وإليه، أو لمناسبة بينهما. فالأول نسميه<sup>(٣)</sup> بـ«المُرتَجَل» بالاصطلاح الأصولي.

والثانى: فيما أن تكون دلالة اللفظ على المنقول إليه بعد النقل أقوى أو لا. فالقسم

(١) فى «ب»: تكون.

(٢) فى «ب»: وضعياً.

(٣) فى «ب»: تسميته.

الأول يسمى بـ«الألفاظ المنقولة»؛ سواء كان الناقل هو الشرع، أو العرف العام، أو العرف الخاص، والمراد بهذا النقل: غلبة الاستعمال، وتسمى هذه الألفاظ بـ«المنقولة».

فإن كان الناقل هو [٨٣/ب] الشارع تسمى بـ«الألفاظ الشرعية»؛ كـ«الصوم» و«الصلاة» و«الصوم» و«الحج» وأمثالها، وإن كان الناقل هو العرف العام يسمى ذلك بـ«الألفاظ العرفية»؛ كلفظة<sup>(١)</sup> «الدابة» وأمثالها، وإن كان الناقل هو العرف الخاص يسمى ذلك بـ«الألفاظ الاصطلاحية»؛ كالألفاظ المصطلح عليها من العلماء على اختلاف العلوم؛ فإن أهل كل صناعة من الصناعات العلمية اصطلاحوا على ألفاظ وضعوها بإزاء معان خاصة، وأمثلة ذلك كثيرة في العلوم بأسرها؛ وذلك كـ«الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر»، و«الموضوع والمحمول».

وكلام المصنف صريح في أنه<sup>(٢)</sup> يعتبر في الألفاظ المنقولة - على اختلاف الناقلين - مناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه، فإن وجدناها أدرجنا اللفظ تحت القسم المنقول، وإلا اندرج تحت القسم المسمى بـ«المرتل»، ولا إشكال أو لا مناقشة في الاصطلاحات. وأما إذا لم تكن دلالة اللفظ على المنقول إليه أقوى من دلالة على المنقول عنه - فاللفظ يُسمى بالنسبة إلى الأول: «حقيقة»، وبالنسبة إلى الثاني: «مجازاً»؛ ثم جهات النقل مجازاً كثيرة؛ على ما سيأتي بيانه مفصلاً؛ ومن جملة: المشابهة؛ كالفرس المنقوش على الخائط؛ فإنه يسمى فرساً مجازاً؛ لما بينهما من المشابهة.

وهذا النوع من المجاز يسمى بـ«المستعار» خاصة. هذا كله: إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى، ثم نقل إلى غيره.

وأما إذا كان اللفظ موضوعاً للمعنيين جميعاً - فإما: أن تكون إفادته لهما على السوية، أو لا تكون على السوية؛ فإن كانت<sup>(٣)</sup> إفادته لهما على السوية، بمعنى: أن دلالة اللفظ على كل واحد بعينه لا تزيد على دلالة على المعنى الآخر - فذلك اللفظ بالنسبة إليهما معاً يسمى: «لفظاً مشتركاً»، وبالنسبة إلى [كل] واحد منهما بعينه يسمى: «لفظاً مجزئاً»؛ وذلك لأن اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر، وهذا اللفظ كذلك؛ فيكون: «مشاركاً».

والمجمل هو: اللفظ المحتمل لمعنيين على السواء، بمعنى: أنه ليست دلالة على أحدهما

(١) في «ب»: كلفظ.

(٢) في «أ»: أن.

(٣) في «ب»: كان.

بعينه أقوى من دلالة على الآخر، وهذا اللفظ كذلك بالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه؛ فيكون: «مجملاً».

وأما إذا لم تكن إفادته لهما على السوية، سميت اللفظة بالنسبة إلى الراجح: «ظاهراً»<sup>(١)</sup>، وبالنسبة إلى المرجوح: «مؤولاً»<sup>(٢)</sup>. هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر: وذلك

(١) الظاهر يطلق في اللغة على الواضح أما عند علماء الأصول ففيه ثلاثة مذاهب: المذهب الأول: وهو مذهب المتقدمين: ما ظهر معناه الوضعي سبق له اللفظ، أو لم يُسَقَّ. الثاني: وهو مذهب المتأخرين من الحنفية: ما ظهر معناه الوضعي محتماً غير احتمالاً مرجوحاً بشرط عدم سوق الكلام له فرقا بينه وبين النص - الثالث: وهو مذهب علماء الشافعية: ما دل على معنى بالوضع الأصلي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، أو هو ما له دلالة ظنية. فإن قيل: كيف يكون الظاهر من أقسام العبارة، مع أن العبارة يشترط فيها السوق، والظاهر يشترط فيه عدمه على مذهب المتأخرين ولا يشترط فيه شيء على مذهب المتقدمين، فيكون مبيناً للظاهر، أما على مذهب المتأخرين فظاهر، وأما على مذهب المتقدمين؛ فلأن عدم الاشتراط معناه عدم التقييد بالسوق وعدمه فله صورتان، وفي صورة العدم يكون مبيناً. وفي الجواب على هذا الإشكال كلامان: الأول: اختيار أن يكون الظاهر من أقسام العبارة، ويجاب عن هذا البحث بأن السوق المشروط في العبارة معناه القصد المطلق أعم من أن يكون أصلياً أو تبعياً، والسوق المشروط عدمه - على الراجح - في الظاهر المراد به السوق الأصلي، فلا ينافي أن هناك سوقاً تبعياً؛ فيكون الظاهر من المرتبة الثانية من مراتب العبارة.

الثاني: اختيار أن الظاهر خارج عن العبارة. وأن العبارة تساوى النص وهو لصدر الشريعة، فقد قال عليه صاحب التلويح: «إن كلام المصنف - أي صدر الشريعة - مشعر بأن معنى السوق له في العبارة هو ما ذكره في النص والظاهر، فمعنى اشتراط السوق في العبارة السوق الأصلي، وهو بعينه معنى عدم اشتراط السوق في الظاهر، فيكون النص مساوياً للعبارة، والظاهر مساوياً للإشارة، غاية الأمر أن يفرق بينهما بأن الإشارة فيها تأمل دونه». وقد أشكل الاختيارين ملا خسرو في حاشيته على التلويح؛ حيث قال: يرد على كل من الكلامين بحث؛ أما على الأول - وهو الثاني هنا؛ فلأنه إذا ربط بما ذكره في النص، والظاهر اقتضى عدم الفرق بين الظاهر والإشارة، وكذا بين النص والعبارة. وأما على الثاني - وهو الأول هنا -؛ فلأنه يقتضى ألا يكون الثابت بالإشارة مقصوداً أصلياً، وهو باطل؛ لأن الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز ثابتة بالإشارة؛ كما صرح به شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني؛ أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى أن ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به قطعاً.

على أن كثيراً من الأحكام الشرعية ثابتة بالإشارة، والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الفساد. وقولهم: كم من شيء يثبت، ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام هذا كلامه، ثم اختار لنفسه مذهباً ثالثاً، وهو أن العبارة فيها سوق أصلي، والإشارة فيها سوق تبعي وأما النص: فالسوق فيه مشروط لزيادة الوضوح على الظاهر. والظاهر عنده ما =

لأنه جعل اللفظ المشترك منقسماً إلى الظاهر والمؤول، وذلك غير مستقيم؛ فإن دلالة اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين على التعيين على السواء، وإلا لما كان مشتركاً؛ فلا ينقسم إلى «المؤول»<sup>(١)</sup> و«الظاهر»؛ وقد تنبه لذلك صاحب «التلخيص»؛ فقال: ولا يحسن جعل الظاهر من قبيل وضع اللفظ لمعنيين.

وأما صاحب «الحاصل» فقد أعرض عن تقسيم اللفظ المشترك: إلى الظاهر والمؤول؛ وكذلك صاحب «المنتخب»، وذلك هو الصواب، فما ذكره ههنا غير مستقيم.

**تنبيهات: الأول: اعلم: أن هذا [٨٤] التقسيم فيه نظر:**

=ظهر معناه مطلقاً أعم من أن يكون سيق له الكلام أم لم يسق. علم هذا من قوله: «ولعل أن تختار ههنا ما اختاره المصنف وفي النص ما اختاره بعض الأصوليين». يلاحظ أنه لا يوجد مثال للظاهر بخصوصه من غير نص، لأنه إنما يكون في ضمن معنى سيق له الكلام. قال تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ظاهر في بيان حل البيع وحرمة الربا، إذ السياق يدل على أن بيان الحل والحرمة ليس مقصوداً لأنه في جواب الكفار عن قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾. قال تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ ظاهر في بيان حل النكاح، فإنه لم يسق له، وإنما سيق لبيان العدد في تعدد الزوجات، أما بيان الحل، فقد علم من آية أخرى وهي: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وهذا إنما يتم لو كانت آية الاقتصار على أربع متأخرة في النزول.

مثال الظاهر عند الشافعية قوله - ﷺ - لغيلان، وقد أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن» وهذا ظاهر في استصحاب النكاح.

(٢) وأما المؤول: فهو مشترك لم ينسد فيه باب الترجيح، بل ترجح بعض وجوهه بغالب الرأي. وعند الشافعية: هو اعتبار احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

وربما يشكل عد المؤول من العبارة؛ لأنه قد أضيف إليه رأى المجتهد. والجواب: هو أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن الإضافة إلى الدليل الأقوى أولى؛ ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافاً إلى النص لا إلى العلة لأنه أقوى منها، وإن كان في غير محل النص يضاف إلى العلة. مثال ذلك: حرمة الخمر؛ فإنها مضافة إلى النص، وهو قوله تعالى ﴿فاحتنبوه﴾ لا إلى العلة، وهي الإسكار، أما في محل التعليل فيقال: حرمت الخمر للإسكار وأما حكم المؤول عند الحنفية، فيمكنك أن تستخلصه من التعريف: وهو أن دلالة ظنية، إذا ترجح فيه بغالب الرأي، وكذلك عند الشافعية. دلالة المؤول ظنية؛ لأن اعتبار الاحتمال إنما هو بالدليل، والدليل ظني، وليس بقطعي، وإلا كان مفسراً لا مؤولاً، ولهذا لا يجرم التأويل بالرأى بخلاف التفسير، فإنه لا يكون إلا بقاطع، وبذلك تبين الفرق بين المفسر والمؤول.

(١) في «أ، ب»: النص. والصواب ما أثبتناه.

وبيانه: أن التقسيم الصحيح هو الذى تتقابل أقسامه؛ فلا يصدق بعضها على البعض؛ كما إذا قلنا: المعلوم: إما واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود، بالإمكان الخاص، فهذا التقسيم صحيح، ولا يصدق واجب الوجود على ممتنع الوجود، ولا على ممكن الوجود، وكذا كل قسم لا يصدق على الآخر.

فأما إذا صدق بعض الأقسام على بعض، كان التقسيم مختلفاً، وههنا كذلك؛ وذلك لأن<sup>(١)</sup> اللفظ الواحد قد يكون مشتركاً بين المعنى وغيره، وقد يكون مرادفاً لغيره، وقد يكون متواطئاً، وذلك كلفظ «العين»؛ فإنه مشترك بين معان كثيرة، وهو مبين لغيره من الألفاظ الكثيرة، مرادف لـ«الذهب»، و«الحدقة»، ومتواطئ؛ لأن حد المتواطئ صادق عليه، وهو: اللفظ الموضوع لمعنى كلى مستوف محاله، وبالجملة: معنى العلمية والمتواطئ لا يجتمعان فى لفظ واحد، وإلا صار المعنى الواحد كلياً وجزئياً باعتبار واحد، وهو محال، و«المتواطئ» و«المشكك» لا يجتمعان، وباقي الأقسام تجتمع.

ولا يجاب عنه: بأن التقابل واقع فى الحساب؛ لما بينا أن شرط صحة التقسيم عدم صدق أحد القسمين على الآخر.

الثانى: فى الجواب عن سؤال مشهور يورد على «المشكك».

ووجهه هو: أن «المشكك» لا بد وأن يختلف معناه فى موارد، وإلا لما كان مشككاً، فما به الاختلاف: إما أن يكون داخلاً فى المسمى أو لا: فإن لم يكن داخلاً فيه، كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد كلى مستوف محاله؛ فيكون اللفظ: متواطئاً؛ إذ لا معنى للفظ المتواطئ إلا هذا؛ فلا يكون مشككاً، والمفروض خلافه، وإن كان داخلاً فيه، كان اللفظ مشتركاً، فاللفظ: إما متواطئ، أو مشترك.

والجواب: المنع، وهو أنا نقول: لا نسلم أنه إن لم يكن داخلاً يكون اللفظ متواطئاً؛ وذلك لأن المتواطئ هو: اللفظ الذى وضع لمعنى لم يختلف محاله عما هو من جنس مسماه، والمشكك هو: الذى اختلف محاله عما هو من جنس مسماه، فهما مشتركان فى كون كل واحد منهما موضوعاً لمعنى؛ هو بالحقيقة فى المشترك موضوع لكل واحد من مختلفي الحد والحقيقة.

الثالث: المرجح - على ما اصطلاح عليه المصنف - هو: اللفظ الموضوع لمعنى إذا نقل إلى غيره لا لمناسبة بين المنقول عنه وإليه؛ فهو مسبوق بالوضع أولاً لمعنى، وربما اصطلاح

النحاة: أن المرئجل: ما لم يسبق بوضع، فإذا صح ذلك، فليس ذلك إشكالاً على كلام المصنف؛ لما علم أن الاصطلاحات قد تختلف، ولا مناقشة فيها.

الرابع: أن كلام المصنّف يدل على أنه يشترط فى اللفظ المنقول وجود مناسبة المنقول عنه وإليه، وذلك غير لازم؛ لأن كثيراً من المصطلحات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنه، وإن تحققت مناسبة بينهما؛ فليس تلك من المناسبات القريبة إلى الطبع.

ومما نقض به لفظ «الجوهر» فإنه موضوع لـ «الشيء» [٨٤ب] النفيس فى اللغة، ثم نقله المتكلم إلى «القائم بنفسه»، وقد يكون ذلك فى غاية الخسة، ولفظة «الذات» لذات النسبة إلى الشيء كـ «الصاحبة»، نقل إلى «نفس الشيء» الذى تستحيل فيه النسبة، وهو اصطلاح المتكلم، ويلزم أيضاً مما ذكره أن يكون المجاز الراجع منقولاً.

والجواب: أنه لا إشكال على كلام المصنف أصلاً؛ وذلك [لأنه] (١) إن لم يكن بين المنقول عنه وإليه مناسبة أصلاً، دخل اللفظ تحت القسم المسمى بـ «المرئجل»، وإن كان، دخل تحت القسم المسمى بـ «المنقول».

وأما النقوض المذكورة (٢): فمندفعة على قولنا: إنها لا بد وأن تدخل تحت أحد القسمين، على أن من يطلب المناسبة، فإنه يمكن تحقيقها فى لفظ «الجوهر»؛ لأن القيام بنفسه نفاسة؛ بخلاف العرض، وكذلك بين «الصاحبة» و«الذات» مناسبة الاتحاد، على أنه لا ينبغي أن يلتزم ألا يوجد لفظ منقول إلا مع وجود المناسبة المذكورة؛ فإنه يحجر على العلماء إبراز المعانى المتكررة التى لا يوجد بينها وبين غيرها مناسبة، ولا حرج فى ذلك أصلاً.

وأما المجاز الراجع: فيحوز أن يسمى أيضاً بـ «المنقول»؛ بشرط أن يفهم على حد المنقول إليه؛ وذلك بأن يصير (٣) ذلك هو المتبادر إلى الذهن دون غيره.

الخامس: أنه يعترض على قول المصنّف فى اللفظ المحتمل لمعنيين: إن كان موضوعاً لهما معاً، فإنه يسمى بالنسبة إليهما معاً: «مشتراك»، وإلى كل واحد منهما: «بجملًا»؛ فإن المعية مستحيلة ههنا، بل التعقيب واجب ههنا، فإن زمن وضع اللفظ بأحد المعنيين غير زمن وضعه للآخر؛ إن كان الواضع واحداً، وإن كان متعدداً: فاجتماعهما فى غاية الندور.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: المذكور.

(٣) فى «ب»: يفيد.

وهذا الكلام ركيك؛ لأننا بينا أنه إنما تعرض لذلك؛ للفرق بين المشترك والمنقول؛ فإن المشترك والمنقول اشتركا فى كون كل واحد منها موضوعاً لمعنيين، إلا أن المنقول موضوع لمعنيين فى زمانين؛ فإنه وضع فى الزمن السابق للمنقول عنه، وفى هذا الزمن المتأخر للمنقول إليه، والمشارك موضوع لمعنيين فى الأزمنة التى علمنا كون اللفظ مشتركاً فيها.

وأما قوله: «يتعذر وضع اللفظ لمعنيين فى زمن واحد، سواء قلنا: إن ذلك الواضع من واحد أو من اثنين» - فهو ضعيف جداً؛ فإنه لا استحالة فى أن يقول الشخص الواحد فى زمن واحد: وضعت لفظة «العين» لكذا أو لكذا، ولا تعذر فى ذلك.

وأما إذا كان الواضع متعددًا: فلا استحالة فى اتحاد زمن الوضع، وإن كان نادراً.

السادس: اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعداً مشترك؛ لوضعه بإزاء كل واحد منهما، وهو مجمل؛ وذلك لأنه إذا أطلق مجرداً عن القرينة لا يمكن حمله على أحدهما بعينه دون الآخر؛ فالإجمال يتطرق إليه بالنظر إلى المراد أو الحمل [٨٥/أ] والاشتراك بالنظر إلى الوضع، والإجمال لا يختص باللفظ المشترك، فقد يتطرق إلى غير ذلك؛ وذلك لأنه إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ [فإنه] <sup>(١)</sup>: إن <sup>(٢)</sup> تعين، فلا كلام، وإن كان اللفظ مجازاً ومتساويان، كان اللفظ مجملاً بالنسبة إليهما، والمحمل أعم من المشترك، فكل مشترك مجمل، وليس كل مجمل مشترك؛ لوجهين:

أحدهما: ما بينا. وثانيهما: المتواطئ بالنسبة إلى خصوص جزئياته مجمل، وليس بمشارك.

السابع: قيل: سميت الألفاظ إذا اختلفت بإزاء المعانى المختلفة بـ«المتباينة»؛ لأنها تباينت لفظاً ومعنى، وسميت الألفاظ المتحدة معنى المختلفة لفظاً بـ«المترادفة»؛ أخذاً من رديفى الدابة؛ كأنها كذلك؛ وسميت الألفاظ إذا اتحدت معانيها فى موارد بالسوية بـ«المتواطئة»؛ لأنها توافقت فى معنى واحد موجود فى محالٍ مختلفة، والتواطؤ: التوافق والتطابق؛ وسميت الألفاظ الموضوعه لمعنى واحد، ولكن ليست <sup>(٣)</sup> فى موارد بالسوية بـ«المشككة»؛ لأن الذهن يشك فى كونه من قبيل المتواطئة أو المشتركة؛ لكونها تأخذ شبهاً من كل واحد منهما.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: فإن.

(٣) فى «أ»: ليس.



وأما الموضوعة لأكثر من حقيقتين، فتسميتها بـ«المشتركة» ظاهر.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: تَبْيِيهُ: الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى - مُشْتَرَكَةٌ فِي عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ؛ فَهِيَ نَصُوصٌ وَأَمَّا الرَّابِعُ، فَيَنْقَسِمُ إِلَى: مَا إِفَادَتُهُ لِأَحَدٍ مَفْهُومِيهِ أَرْجَحُ مِنْ إِفَادَتِهِ لِلثَّانِي، وَهُوَ: الظَّاهِرُ، وَإِلَى مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ عَلَى السَّوِيَّةِ، وَهُوَ: «الْمُحْمَلُ»، أَوْ مَرْجُوحًا، وَهُوَ «الْمُؤَوَّلُ».

فَ«النَّصُّ» وَ«الظَّاهِرُ» يَشْتَرِكَانِ فِي الرَّجْحَانِ، إِلَّا أَنَّ «النَّصَّ»: رَاجِحٌ مَانِعٌ مِنَ النَّقِيضِ، وَ«الظَّاهِرُ»: رَاجِحٌ غَيْرُ مَانِعٍ مِنَ النَّقِيضِ.

فَهَذَا الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ الْمُسَمَّى بِـ«الْمُحْكَمِ»؛ فَهُوَ جِنْسٌ لِثَنُوعَيْنِ: «النَّصِّ» وَ«الظَّاهِرِ».

وَالَّذِي لَا يَقْتَضِي الرَّجْحَانَ، فَهُوَ: الْمُتَشَابَهُ، وَهُوَ جِنْسٌ لِثَنُوعَيْنِ: «الْمُحْمَلِ» وَ«الْمُؤَوَّلِ».

الشرح: اعلم: أن المصنف - رحمه الله - قسم الألفاظ إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، واندرج تحت هذا القسم: «العلم»، و«المضمر»، و«التواطىء»، و«المشكك».

القسم الثاني: أن يتعدد اللفظ والمعنى جميعاً، واندرج تحت هذا القسم الألفاظ المختلفة لفظاً ومعنى.

القسم الثالث: أن يتعدد اللفظ دون المعنى، واندرجت تحته: «الألفاظ المترادفة»؛ سواء كانت من لغة واحدة، أو من لغات شتى.

القسم الرابع: أن يتحد اللفظ، ويتعدد المعنى، واندرج تحته: «المشترك»، و«المنقول»، و«الحقيقة»، و«المجاز»؛ فالقسمة رباعية.

فالأقسام الثلاثة الأولى: اشتركت في أن كل لفظ محتمل لمعنى واحد؛ وهو المعنى بقوله: «الأقسام الثلاثة الأولى مشتركة في عدم الاشتراك»، ولو قال: «هي مشتركة في عدم احتمال معنيين» - كان أحسن.

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون اللفظ واحداً، ويتعدد المعنى، الذي اندرج تحته: «المشترك» و«المنقول» و«الحقيقة» و«المجاز»؛ فإنه يحتمل الاشتراك بالتفسير المذكور؛ ضرورة أن المشترك موضوع لمعنيين فصاعداً في زمن واحد، والمنقول موضوع لمعنيين في

زمانين على ما بينا، والحقيقة محتملة لمعنيين، وكذا الجمل؛ فإذن: القسم الرابع مخالف للثلاثة الأول؛ فالثلاثة نصوص؛ لأن المعنى بـ«النص»: اللفظ المحتمل لمعنى واحد لا يحتمل غيره حقيقة ولا مجازا. والثلاثة كذلك، فهي إذن نصوص بهذا التفسير.

وأما القسم الرابع: وهو أن يتحد اللفظ، ويتعدّد المعنى، فلا بد من احتمالهما لمعنيين قطعاً، فإفادته لأحد المعنيين: إما أن تكون أرجح من إفادته الثاني<sup>(١)</sup>، أو لا: فإذا كانت أرجح، سمى ذلك اللفظ بـ«الظاهر»، وإن لم تكن إفادته لأحد المعنيين أرجح من إفادته الثاني: فإما أن تكون إفادته لهما على السوية، أو لا على السوية: فإن كانت إفادته لهما على السوية، سمى اللفظ بالنسبة إليهما: «جملاً»، وإن لم تكن على السوية، يلزم أن تكون إفادته له مرجوحة؛ لأننا نتكلم على تقدير أن إفادته له ليست براجحة ولا مساوية لغيره؛ فلزم بالضرورة أن تكون مرجوحة؛ وهو المسمى بـ«المؤول».

فإذن: يتحصل على ستة ألفاظ: «النص»، و«الظاهر»، والقدر المشترك بينهما، وهو: «المحكم»، و«الجمل»، و«المؤول»، والقدر المشترك بينهما، وهو: «المتشابه».

فالنص: لفظ محتمل لمعنى لا يحتمل غيره؛ لا حقيقة ولا مجازا. والظاهر: لفظ محتمل لمعنى مع احتمالهما لغيره، إلا [أن]<sup>(٢)</sup> احتمالهما لأحدهما أرجح، ويشترك النص والظاهر في أن كل واحد منهما يفيد معنى إفادة راجحة؛ ضرورة أن المفيد لمعنى واحد لا يحتمل غيره يفيد ذلك المعنى إفادة راجحة، وأى رجحان أبلغ من عدم احتمالهما لغيره؟! والمفيد لمعنى مع احتمالهما للغير إذا كان فى إفادته<sup>(٣)</sup> لأحدهما أرجح - يشاركه فى إفادته لمعناه إفادة راجحة؛ فهما يشتركان فى كون كل واحد منهما يفيد معناه إفادة راجحة، وهذه القدر المشترك بينهما يسمى بـ«المحكم»؛ فالمحكم جنس تحته نوعان: النص، والظاهر.

وأما الجمل والمؤول، فنقول: الجمل: اللفظ المحتمل للمعنيين فصاعداً على السواء؛ فلا يفيد أحدهما إفادة راجحة على إفادته على الأخرى.

والمؤول هو: اللفظ المفيد لمعنى إفادة مرجوحة.

فهما يشتركان - أعنى: الجمل والمؤول - فى كون كل واحد [٨٦/أ] منهما يفيد معنى لا على سبيل الرجحان، إلا أن المؤول إفادته لمعناه غير راجحة، ومع ذلك إفادته

(١) فى «ب»: من الثانى.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ، ب»: إعادته، والصواب ما أثبتناه.

لمعناه مرجوحة، والمجمل إفادته لمعناه غير راجحة، إلا أنه ليست إفادته لمعناه مرجوحة، بل إفادته لهما على السواء، فالمجمل والمؤول يشتركان في كون كل واحد [٨٦/ب] منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، وهذا القدر هو المشترك بينهما، وهو المسمى بـ«المتشابه»؛ فالمتشابه جنس لنوعين: المجمل، والمؤول.

**تنبيهات: الأول:** اعلم: أن اللفظ قد يكون موضوعاً لمعنى من المعانى، وهو الأكثر، وقد يكون موضوعاً للفظ من الألفاظ؛ كلفظ «الكلمة»؛ فإنها موضوعة للاسم، والفعل، والحرف، والثلاثة ألفاظ. وسيأتى الكلام على هذا القسم فيما بعد؛ إن شاء الله تعالى.

وإذا عرفت ذلك، فهذه الألفاظ الستة - وهى: النص، والظاهر، والمحكم، والمجمل، والمؤول، والمتشابه - موضوعة لألفاظ ستة: فإن لفظ «النص» - على هذا الاصطلاح - موضوع للفظ آخر لا يحتمل إلا معنى واحداً، فالمدلول لفظ والبدال لفظ. مثال [النص]<sup>(١)</sup>: لفظة: «الله» و«الرحمن»، وقيل: أسماء<sup>(٢)</sup> الأعداد أيضاً.

و«الظاهر»: لفظ موضوع للفظ آخر محتمل لمعنيين، إلا أن احتمالهما لأحدهما أرجح، والمعنى بالرجحان: أنه يفهم من اللفظ من غير قرينة؛ كالألفاظ الموضوعية لمعان، ولها مجازات، كاليد؛ فإنه حقيقة فى الجارحة المخصوصة، مجاز فى القدرة. و«المحكم»: لفظ مفيد إفادة راجحة.

فهذا القدر مشترك بين النص والظاهر، وقد اقترن بهذا القدر المشترك بينهما فى فصل «النص»: المنع من النقيض؛ وهو: عدم احتمالته لغيره، واقترن به فى فصل «الظاهر»: احتمالته للنقيض، وهو: عدم المنع من الغير، لكن المحكم يوجد فى ضمن كل واحد من النص والظاهر، ولا يوجد مجرداً عن أحد الخصوصين؛ لاستحالة وجود الجنس مجرداً عن سائر الفصول؛ على ما تقرر فى «علم المنطق»؛ فيصدق على «النص»: أنه نص ومحكم، ويصدق على «الظاهر»: أنه ظاهر ومحكم؛ وذلك لأنه لو لم يصدق عليهما، لما كان مشتركا بينهما، والمفروض خلافه.

و«المجمل»: لفظ موضوع للفظ محتمل لمعنيين احتمالاً على السواء. و«المؤول»: لفظ محتمل لمعنيين، إلا أن احتمالهما لأحدهما مرجوح، وللآخر راجح. مثال المجمل: الألفاظ المشتركة بالنسبة إلى خصوص كل واحد من معانيه. مثال المؤول: الألفاظ الموضوعية

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: كأسماء.

للأعضاء، فهي مؤولة بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتقدسه<sup>(١)</sup> عن الجسمية. فالمشترك بين الجمل والمؤول: اللفظ المحتمل لمعنى احتمالاً غير راجح، إلا أنه في فصل الجمل هو غير راجح الإفادة؛ لكنه متساويها، وفي فصل المؤول مرجوح<sup>(٢)</sup> الإفادة؛ نظراً إلى الوضع، وهذا المشترك - وهو: اللفظ المفيد لمعنى إفادة غير راجحة - هو المسمى بـ«المتشابه»، وهو أيضاً جنس لنوعين: الجمل والمؤول، ولا يوجد إلا في ضمن أحد الخصوصيين؛ كما مر في القسم الأول.

واعلم: أن اللفظ الموضوع للفظ آخر لا بد وأن ينتهي إلى لفظ موضوع لمعنى؛ وإلا يلزم التسلسل؛ فيخلو [ب/٨٦] اللفظ عن المقصود من الوضع - وذلك لأن المقصود من وضع الألفاظ: التعبير بها عمماً في النفس - وذلك غير جائز.

الثاني: أن «النص» على اصطلاح المصنف قد بيّناه، وقد يقال: «النص» على الظاهر أيضاً؛ كصيغ العُموم، وقد يقال «النص» على ما يدلُّ على المعنى كيفما كانت تلك الدلالة، وإن كان في اللفظ إجمالاً.

الثالث: في اشتقاق هذه الألفاظ:

«النص»: من قولهم: نصّ، أى: أوصل السَّير إلى غايته؛ فالنص: لفظ دلَّ على معنى مع بلوغه إلى الغاية في الدلالة، ويقال: نصت الطيبة جيدها: إذا رفعت، ومنه: المنصّة للعروس؛ فعلى هذا: «النص» هو: الذى ارتفع في الدلالة على غيره<sup>(٣)</sup> من الألفاظ. واشتقاق «الظاهر» بيّن؛ من الظهور بالنسبة إلى أحد معنييه.

واشتقاق «المؤول» من: آل يئول: إذا عاد، أى: يعود إلى الظهور؛ لاقترانته بالدليل المنفصل الموجب لظهوره؛ أو لأن مآل العقل إلى فهمه.

وأما «المحكم»: فهو: من الإحكام، وهو: الإتيان، والأصل في هذا التركيب لفظة «الحكمة»، وهي التي تمنع الدابة من الحركات الغير موافقة للراكب، ويقال: البناء المحكم، [أى]<sup>(٤)</sup>: الذى يمتنع عليه الفساد، والحكمة: العلم بالشئ على ما يكون، وهي مانعة من [الأقوال] والأعمال والأخلاق الفاسدة، ويقال: المحكم: ما لا<sup>(٥)</sup> يتطرق إليه النسخ؛ فإن النسخ يُبطل مدلوله.

(١) في «أ»: لتقدسيه.

(٢) في «ب»: غير راجح.

(٣) في «ب»: غيرها.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ، ب»: لم.

واشتقاق «المحمل» من: «الإجمال» الذي لا تفصيل فيه ظاهر.

واشتقاق «المتشابه»: من «التشابه» المشتق من الشبه، وهو: المثل؛ وذلك لأن المتشابه ما كان مفيداً لأحد المعنيين في نفسه، من غير تعيين في دلالة عليه، فكأن دلالة على هذا شبه دلالة على ذلك، ولا ترجيح نظراً إلى اللفظ.

والمتشابه: مقولٌ على المحمل، وعلى المؤول، وعلى الحروف التي<sup>(١)</sup> في أوائل السور، وليس المتشابه: من اشتباه المراد لغيره، بل مما ذكرناه، فافهم ذلك.

الرابع: في مباحثات ضعيفة نذكرها ههنا:

أحدها: أن «النص» - على اصطلاح المصنف - ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ونظيره أسماء الأعداد، وكلمة الجلالة، و «الرحمن»: أما أسماء الأعداد: فيجوز التجوز بها؛ وذلك كقولهم: جئتكم مائة مرة، والمراد به: المبالغة، لا خصوص العدد، وكقولهم: كلمني كلمتين أو ثلاثة<sup>(٢)</sup>، وأمّش معي خطوتين، والمراد به: التقليل، لا العدد المخصوص؛ ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، والمراد: المبالغة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَرَعَهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾ [الحاقة: ٣٢]. وإذا احتملت أسماء الأعداد<sup>(٣)</sup> التجوز، فلا يصح التمسك بها؛ فلم يبق مثالٌ للنص إلا في كلمتين: كلمة: «الله»، و«الرحمن»، والاصطلاح العام لا يكون لأجل لفظين.

وثانيها: يجوز نسخ النص قبل العمل به [٨٧/أ] بالمراد من ظاهره.

وثالثها: في المتشابه ثلاثة معان: أحدها: المحمل؛ لاشتباه المراد بغيره.

والثاني: ما دل على معنى لا يليق بالربوبية؛ كآيات الموهمة للتجسيم.

وثالثها: يطلق على ما ليس بكلام؛ كالحروف التي في أوائل السور.

فإذا تقرر ذلك: فالمتشابه مُحَقَّقٌ فِي الْجَمَلِ، خَفِيٌّ فِي الْمَوْوَلِ؛ لأن المؤول لم يشتهه بغيره؛ فلا يكون المتشابه قدرًا مشتركًا بين الجمل والمؤول. وزاد صاحب الكتاب: أنهما اشتركا في عدم الاعتقاد في أن السامع لا يعتقد أن المؤول هو المراد، ولا يعتقد أن أحد

(١) في «ب»: الذي.

(٢) في «ب»: كلمتين وثلاثة. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) في «ب»: العدد.

محتملات اللفظ المَجْمَل هو المراد؛ لكن لا ينبغي أن يعبر عن هذا المعنى بـ«المتشابه»؛ فإن المتشابه من الأمور النسبية التي لا تعقل إلا بين شيئين، فالذى يقابل المؤول هو الظاهر، ولم يشابهه.

اعلم - وفقك الله - أن هذه الكلمات ركيكة، ومع ذلك لا بد من التنبه على فسادها؛ كيلا تتعلق بذهن بعض المتدئين؛ فنقول: أما قوله: «يجوز التَّجَوُّزُ بأسماء الأعداد» - فليس بإشكال على المصنّف؛ بل ولا على الأصوليّ؛ فإن الأصوليّ يُعْطَى القوانين الكلّية، وأما طلب الأمثلة، فليس على الأصوليّ، فالقاعدة صحيحة قلّت أمثلتها أو كثرت؛ على أننا نقول: لا نسلم أن قوله: «جئتكَ ألف مرّة» - من باب المجاز، بل هو من باب الكذب.

وأما قوله: «كلمتين»، فالمراد بها حقيقتها، ولا ضرورة إلى التَّجَوُّزِ فيمنع.

وأما أسماء الأعداد المذكورة في الآيات، فلا نسلم التَّجَوُّزُ بها، بل المراد بها حقائقها، غاية ما في الباب: أننا لا نَعْقِلُ فائدة خصوصٍ على العدد، ولا يلزم من ذلك أن يكون المراد منها المجاز.

وأما الثاني: فضعيف جداً؛ وذلك لأن تَسْخِخَ النصّ ليس من باب التَّجَوُّزِ؛ فلا يلزم من نسخحه قبل العمل به: أن يكون المراد منه المجاز.

وأما الثالث: فمندفع؛ وذلك مَبْنِيٌّ على فهم القَدْرِ المشترك بين المَجْمَلِ والمؤول؛ وقد بيناه.

وأما قوله: «لا ينبغي أن يعبر عن هذا المعنى بالمتشابه؛ فإن المتشابه من الأمور النسبية» - ففساد جداً؛ وذلك لأنه حَجْرٌ في باب الاصطلاحات، ولا يليق ذلك بالنظر، ولا سبيل إلى هذا الحَجْرِ أصلاً، ولكل أحد أن يصطلح بأي لَفْظٍ شاء على أى مَعْنَى شاء.

نعم: لا يلزم الغير اتباعه في اصطلاحه؛ على أننا بَيْنَا الاشتِقَاقَ اللَّغَوِيَّ في المتشابه، فليس ذلك اصطلاحاً مُخْتَرَعاً؛ بل مَلْمُوحاً فيه القواعد المنقولة من أهل اللسان.

وباقى كلامه ساقط جداً؛ فليتأمل؛ فإنه يظهر بأدنى نظر.

واعلم: أن الإمام نقل في كتاب «البرهان» عن الشافعي - رضى الله عنه - ما يدل على أن الشافعي - رضى الله عنه - سمى ما بلغ في البيان أقصاه<sup>(١)</sup> بـ«النص»، وقال:

(١) في «ب»: إلى أقصاه.

[٨٧/ب] ذلك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة ١٩٦].  
واعلم: أنه جاء في كتاب الله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ  
مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران ٧].

أما «المحكم» فقد قيل فيه أقاويل كثيرة:

أحدها: المحكم: ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، وهو موجود في كتاب الله تعالى.

والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال، وهو موجود في كتاب الله تعالى، إما [على  
جهة] (١) التساوي؛ كالألفاظ المجملة؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ  
ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨]، أولاً على جهة التساوي؛ كالأسماء المجازية، وما (٢) ظاهره  
موهم التشبيه.

وثانيها: المحكم: ما انتظم وترتب على وجه مفيد؛ إما مع التأويل، أو بدون التأويل،  
وهذا موجود في كتاب الله تعالى، ومقابله: ما فسد نظمه، واختل لفظه، وهو فاسد لا  
متشابه، وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى.

وقيل: المحكم: ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعيد والوعيد، ونحوه.

والمتشابه: ما كان من أهل القصص والأمثال.

قال الغزالي في «المستصفي»: قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ  
وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] اختلفوا في المراد به، وإذا لم يرد توقيف في معناه؛  
فينبغي أن يُفسر بما يعرفه أهل اللغة، ويناسب اللفظ من حيث الوضع، ولا يناسب قولهم:  
المتشابه هو (٣): الحروف المقطعة في أول السور (٤)، والمحكم: ما وراءه، ولا قولهم:  
المحكم: ما يعرفه الراسخون في العلم، والمتشابه: ما ينفرد الله تعالى بعلمه، ولا قولهم:  
المحكم: الوعد والوعيد، والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال.  
بل الصحيح: أن المحكم يرجع إلى أمرين (٥):

(١) في الأصول: لجهة.

(٢) في النسخ: وأما. والصواب ما أثبتناه.

(٣) في النسخ: هي. والصواب ما أثبتناه.

(٤) في «ب»: السؤال.

(٥) في «ب»: معنيين.

أحدهما: المكشوف المعنى الذى لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال.

وثانيهما: [أن] <sup>(١)</sup> المحكم ما انتظم، وترتب ترتيباً مفيداً: إما على ظاهره، أو على تأويله، ما لم يكن فيه متناقض ومختلف، لكن هذا المحكم يقابله الفاسد دون المتشابه.

وأما المتشابه يجوز أن يُعبرَ به عن الأسماء المشتركة؛ [كالقراء] <sup>(٢)</sup>، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ لتزده بين الزَّوْجِ وَالْوَالِيِّ.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الْمُرَكَّبُ: فَنَقُولُ: الْحَاجَةُ إِلَى اللَّفْظِ الْمُرَكَّبِ - كَمَا تَقَدَّمَ - : لِلإِفْهَامِ: فَالْقَوْلُ الْمُفْهَمُ: إِمَّا أَنْ يُفِيدَ طَلَبَ شَيْءٍ إِفَادَةً أَوْلِيَّةً، أَوْ لَا يُفِيدُهُ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَ طَلَبَ ذِكْرَ ماهِيَّةِ الشَّيْءِ، وَهُوَ: «الِاسْتِفْهَامُ». أَوْ طَلَبَ التَّحْصِيلِ، وَهُوَ: إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلَاءِ - فَهُوَ: «الْأَمْرُ»، وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْخُضُوعِ - فَهُوَ: «السُّؤَالُ»، وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ التَّسَاوَى - فَهُوَ: «الِاتِّمَاسُ». وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي طَلَبِ الْإِمْتِنَاعِ. وَأَمَّا الْقَوْلُ الْمُفْهَمُ الَّذِي لَا يُفِيدُ طَلَبَ شَيْءٍ إِفَادَةً أَوْلِيَّةً:

فِيمَا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّصْدِيقَ وَالتَّكْذِيبَ، وَهُوَ: «الْخَيْرُ». أَوْ لَا [٨٨/أ] يَكُونُ كَذَلِكَ، وَهُوَ مِثْلُ: «التَّمَنَّى» وَ«التَّرَجَّى» وَ«الْقَسَمِ» وَ«النَّدَاءِ»، وَيُسَمَّى هَذَا الْقِسْمُ بِ«التَّنْبِيهِ»؛ تَمْيِيزاً لَهُ عَنِ غَيْرِهِ.

وَأَنْوَاعُ جِنْسِ التَّنْبِيهِ مَعْلُومَةٌ بِ«الِاسْتِقْرَاءِ» لَا بِ«الْحَصْرِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد تقدم من المصنف - رحمه الله - تقسيم الدالِّ بالمطابقة إلى ثلاثة أقسام، وبيانه ما مضى فى شرحنا لكلامه، ولا بأس بالتلويح إلى الأقسام الثلاثة ههنا؛ فنقول: اللفظ الدال بالمطابقة: إما أن يَصْدُقَ على كل واحد من جزأى اللفظ، وهو: المركب، أو لا يصدق على شىء من جزأى اللفظ، وهو: المفرد، أو يصدق على أحد جزأيه دون الآخر؛ والتقسيم على هذا الوجه ما عليه إشكال.

ثم نقول: القسم <sup>(٣)</sup> الأول هو: المركب، وهو واقع، والقسم الثانى - أيضاً - موجود واقع، وهو: المفرد، وأما القسم الثالث - وهو: اللفظ الدالِّ بإحدى جزأيه

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: أو على مثل.

(٣) فى «ب»: التقسيم.



بالمطابقة، غير دال بالجزء الآخر - : فهو داخل فى التقسيم، غير داخل فى الوجود، وذلك لا يَقْدَحُ فى صِدْقِ الْمُنفَصِلَةِ؛ لما تقرر فى «عِلْمِ المنطِقِ»: أن أجزاء المنفصلة الصادقة قد تكون واقعة، وقد لا تكون واقعة.

وإذا عرفت ذلك، فإنما قال المصنّف: الحاجة إلى اللفظ المركّب - كما تقدّم - للإفهام؛ فإنه إنما يوقع التقسيم فى المركب الدال مطابقة بكل جزأيه، وأما المركب الدال بالمطابقة بأحد جزأيه فلا؛ وذلك لما ذكره، وهو أن الحاجة إلى اللفظ المركب للإفهام، فلما كان هذا التقسيم ضم مهمل إلى مستعمل، فلا إفهام، فلا حاجة إلى التركيب، بل لا تركيب فيه مفيداً؛ فلهذا يختص التقسيم بالمركب الدال بالمطابقة، وبكُلِّ واحد من [جزأيه] <sup>(١)</sup>.

وإذا اتضحت فائدة المقدمة التى قدمها - فنقول: «القول المفهم» احترازاً عما ذكرنا، وهو المركب الدال بأحد جزأيه دون الآخر، وأما «المركب المفهم»: إما أن يفيد طلب شىء إفادة أولية، أو لا يفيد: فإن كان الأول - وهو أن يكون اللفظ المركب مفيداً طلب شىء إفادة أولية - : فالدال على طلب الشىء إفادة أولية ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يفيد طلب ذكر ماهية، وهو: الاستفهام، أو طلب التحصيل، وهو مع الاستعلاء: «أمر»، ومع الخضوع: «سؤال»، ومع التساوى: «التماس».

فد: «الأمر»: اللفظ المركب الدال على طلب الفعل، وإن شئت قلت: المقيّد لطلب الفعل إفادة أولية؛ على سبيل الاستعلاء.

أما قولنا: «اللفظ المركب» - فهو جنس لسائر الألفاظ المركبة، وتركيبه بما فيه من الضمير، وهو لفظ «أنت»، وهو <sup>(٢)</sup> - والحالة هذه - دالٌّ على جزء معناه، ولا معنى للمركب إلا ذلك.

وأما قولنا: «الدال على طلب الفعل» - فنقول: ماهية الطلب وجدانية، أى: تصوّره حاصل بالوجدان؛ فإن كل أحد يجد من نفسه عند قوله: «قم واسقنى» معنى لا يجده فى حال كونه ناهياً أو مخبراً.

وأما قولنا: «على طلب الفعل» - فهو احتراز عن طلب الترك، وهو «النهى»، وعن الاستفهام، على ما تلخص من الفرق بين الأمر والاستفهام.

وأما قولنا: «دلالة أولية، أو إفادة أولية، أو بالذات، أو بالوضع» - فهو احتراز عن

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: محررة.

قولنا: «أنا طالب منك سقى الماء»، وعن «التمنى» و «الترجى» و «القسم» و «النداء»؛ فإن الأربعة لا تدل على طلب الفعل بالوضع والمطابقة، بل تدل على طلب الفعل بالالتزام. أما الأول: فظاهر.

وأما الثانى: فلأنه يلزم من كل واحد من الأربعة طلب الماء. وبالجمله: بعضهم يقول: دلالة أولية، [وبعضهم: إفادة أولية]، وبعضهم: بالذات، وبعضهم: بالوضع، واحترز كل منهم بما ذكره عما ذكرناه.

والاستفهام يشارك الأمر فى كون كل واحد يفيد طلب شئ إفادة أولية، إلا أن الاستفهام طلب ذكر ماهية الشئ، والأمر يفيد طلب التحصيل، أى: فعل شئ مجرد عن الذكر؛ فعلى هذا: فرق بين قولنا: «ما الروح»، و«أفهمنى ماهية الروح»: أن المطلوب فى الأول: ذكر ماهية الروح، والمطلوب فى الثانى: تحصيل فهم ماهية الروح للقاتل: أفهمنى ماهية الروح.

وأما قوله: «مع الاستعلاء» - فاعلم: أن من العلماء من يعتبر العلو فى حد الأمر، ومنهم من يعتبر الاستعلاء، ومنهم من لا يعتبر واحداً منهما؛ على ما سيأتى مفصلاً فى «كتاب الأوامر»، والمصنف ههنا اعتبر الاستعلاء.

والفرق بين الاستعلاء والعلو: أن الاستعلاء لا يستدعى حقيقة علو الرتبة، بل قد يستعلى من هو فى الرتبة نازل المرتبة غير عاليها، وهى هيئة تقوم بالأمر حالة الأمر، فيكون معها العلو مرة، ولا يكون معه أخرى، فقد يصدر الاستعلاء من العبد: إذا صدرت صيغة الأمر منه مخاطباً سيده، وهو فى الرتبة دون سيده، وأما حقيقة العلو، فهى للسيد دون العبد.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: باعتبار الاستعلاء صار طلب التحصيل منقسماً إلى الأمر، والنهى، والسؤال، والالتماس؛ لأنه إن كانت الصيغة الدالة على طلب الفعل بالذات صادرة منه على هيئة الاستعلاء، فهو الأمر، وإن كانت على هيئة الخضوع، فهو السؤال؛ كقولنا: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، أو على هيئة التساوى، فهو الالتماس. والخضوع والاستعلاء والتساوى صفات لنفس حال الكلام تدل عليها قرائن حال المتكلم، وهذا كله طلباً للفعل.

وأما طلب الترك، فالمراد بذلك: أن طلب ترك الفعل ينقسم إلى المنع من الفعل مستعلياً جزماً، وإلى المنع منه على وجه الخضوع، وإلى المنع منه على سبيل التساوى.

وأما القول المفهم الذى لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا يكون كذلك؛ فالأول هو «الخير»، والثانى سماه بـ«التنبيه»، فيندرج تحته التمنى [٨٩/أ] والترجى، والقسم، والنداء، والتعجب.

ف: «الخير» هو: «المركب المحتمل للتصديق والتكذيب، أى: يحسن أن يقال: صدقت، أو كذبت»؛ فقولنا: «المركب» جنس للأقوال المركبة، وقولنا: «يحسن أن يقال لقائله: صدقت أو كذبت» فصل له عن غيره من المركبات، وهى: الأمر، والنهى، والتمنى، والترجى، والقسم، والنداء؛ فإنه لا يحسن أن يقال لقائل شئ منها: صدقت أو كذبت.

واعلم: أن معنى قولنا: «الخير هو الذى يحتمل التصديق والتكذيب» أى: من حيث هو خير - محتمل للتصديق والتكذيب. وقد يكون بعض أنواعه صادقاً جزماً؛ كقولنا: «الإله موجود»، و«محمد رسول الله ﷺ». وكذلك الخير عن جميع الأمور الواقعة حساً أو عقلاً؛ كقولنا: النقيضان لا يحتمل اجتماعهما [أ] وارتفاعهما، والضدان يستحيل اجتماعهما. وقد يكون بعض أنواعه كاذباً جزماً؛ كقولنا: النقيضان يجتمعان، وكذا الضدان. بل المراد: أن جميع أنواع الخير يصح أن يقال لقائلها: «صدقت» [أو «كذبت»] أى: لا يقبح هذا القول، وهو قولنا: «صدقت» أو «كذبت» إذا قاله عند سماع الخير، بخلاف ما إذا قال ذلك عند قول القائل: ياليتنى كنت معهم، أو لعل الله يغفر لى؛ فإنه لو قال لقائلها: صدقت أو كذبت - كان هذراً من الكلام فاسداً. وهذا الحد للخير أورده المصنف فى «كتاب الأخبار»، وزيفه.

وأما ههنا: فقد صرح بالتقسيم الذى يخرج منه الخير على وجه (١) يصير حده ما ذكرنا؛ فيكون ذلك على خلاف ما اختاره ثمة.

واعلم: أن المصنف أدخل فى تقسيم المركب إلى أقسامه بالتراكيب التقييدية؛ وهى الحدود والرسوم، وكذلك بالتراكيب الناقصة، [و] ربما يعتذر عن التركيب الناقص، وأما التراكيب التقييدية، فلا عذر له فى الإخلال بها.

تنبيهه: الفرق بين التمنى والترجى: أن الترجى يقع فى الممكن القريب، وأما التمنى، فقد يقع فى المحال، والممكن البعيد جداً.

وأنواع «التنبيه» لا برهان على حصر أقسامه، نعم: الاستقراء يدل عليه، وهو يفيد الظن.

(١) فى «ب»: على وجه الخير.

لا يقال: «جعل المصنف الأمر من أقسام القول المركب، والأمر لا تركيب فيه»: لأننا نقول: الأمر مركب بما فيه من الضمير، وهو قوله: «أنت».

وأجاب بعضهم عن هذا السؤال بالالتزام [ب] أن الأمر غير مركب، ولا يلزم من انقسام القول المركب إلى الأمر وغيره: أن يكون الأمر مركباً، وإنما يكون كذلك أن لو كان التقسيم في الجنس<sup>(١)</sup> الأعم مطلقاً، أما إذا كان في الأعم من وجه فلا؛ وهذا الجواب فاسد فساداً ظاهراً؛ فإن صحة التقسيم المعنوي يستدعي صحة المقسم على كل واحد من القسمين، والقضية بينة بذاتها، ولا فرق في ذلك بين تقسيم الأعم مطلقاً، وبين تقسيم الأعم من وجه والأخص؛ فإن صحة التقسيم بدون الاشتراك [ب/٨٩] في مورد القسمة - محال؛ وقد أشرنا إلى ذلك في أول الكتاب.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: هَذَا كُلُّهُ تَقْسِيمٌ «دَلَالَةُ الْمُطَابَقَةِ». أَمَّا تَقْسِيمٌ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ، فَنَقُولُ: الْمَعْنَى الْمُسْتَفَادُ مِنْ «دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَفَاداً مِنْ مَعَانِي الْأَفْظَاظِ الْمُفْرَدَةِ، أَوْ مِنْ حَالِ تَرْكِيبِهَا:

وَالأَوَّلُ: قِسْمَانِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَذْلُولَ عَلَيْهِ بِالْإِلْتِزَامِ: إِمَّا يَكُونُ شَرْطاً لِلْمَعْنَى الْمَذْلُولِ عَلَيْهِ بِالْمُطَابَقَةِ، أَوْ تَابِعاً لَهُ؛ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ، فَهُوَ الْمُسَمَّى بِـ«دَلَالَةِ الْإِقْتِضَاءِ». ثُمَّ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةُ قَدْ «تَكُونُ عَقْلِيَّةً»؛ كَقَوْلِهِ (ﷺ): «رُفِعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسِيَانُ»<sup>(٢)</sup>؛

(١) في (أ، ب): «الجسم، والصواب ما أثبتناه.

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي حديث (٢٠٤٥) والعقيلي في «الضعفاء» (٤/ ١٤٥) والبيهقي (٧/ ٣٥٦ - ٣٥٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق المكره، كلهم من طريق محمد بن المصنف ثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس «أن رسول الله (ﷺ) قال: إن الله تعالى تجاوز لأمتي عما استكروها عليه وعن الخطأ والنسيان» ومن طريق محمد بن المصنف.

أخرجه أبو القاسم الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخى عاصم في «فوائده» والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» كما في «المقاصد الحسنة» (ص - ٢٢٩).

قال الحافظ البوصيري «في الزوائد» (٢/ ١٣٠): هذا إسناد صحيح إن سلم من الانقطاع والظاهر أنه منقطع، قال المزي في «الأطراف» رواه بشر بن بكر التنيسي عن الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس. انتهى وليس يبعد أن يكون السقط من صنعة الوليد بن مسلم. اهـ. وهذا كلام جيد من الحافظ البوصيري رحمه الله والطريق الذي أشار إليه الحافظ المزي:

أخرجه ابن حبان (١٤٩٨ - موارد) والدارقطني (٤/ ١٧٠ - ١٧١) كتاب النذور رقم (٢٣) والضحراوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٩٥) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، والحاكم =

= (١٩٨ / ٢) كتاب الطلاق، والبيهقى (٣٥٦ / ٧) كتاب الخلع والطلاق: باب طلاق المكره، الطبرانى فى الأوسط كما فى «التلخىص» (٢٨٢ / ١) كلهم من طريق بشر بن بكر عن الأوزاعى عن عطاء ابن رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس. قال البيهقى: جوده بشر بن بكر. وقال الطبرانى: لم يروه عن الأوزاعى مجوداً إلا بشر. ومن هذا الطريق صححه ابن حبان. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى.

وللحديث طرق أخرى عن ابن عباس:

الطريق الأول: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٣٣ / ١١ - ١٣٤) رقم (١١٢٧٤) من طريق مسلم بن خالد الزنجى حدثنى سعيد هو العلاف عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل تجاوز لأمتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»

قال الحافظ ابن رجب فى «جامع العلوم والحكم» (ض - ٣٢٦): أخرجه الجوزجاني وسعيد العلاف هو سعيد بن أبى صالح. قال أحمد: وهو مكى قيل له كيف حاله؟ قال: لا أدرى وما علمت أحدا روى عنه غير مسلم بن خالد. قال أحمد: وليس هذا مرفوعاً إنما هو عن ابن عباس قوله نقل ذلك عنه مهناً، ومسلم بن خالد ضعفوه. هـ.

الطريق الثانى: أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٢٨٢ / ٥) من طريق عبد الرحيم بن زيد العمى حدثنى أبى عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «عفى لى عن أمتى الخطأ والنسيان والاستكراه». وعبد الرحيم بن زيد: قال يحيى: ليس بشىء، وقال البخارى: تركوه، وقال السعدى: غير ثقة أسند ذلك عنهم ابن عدى فى «الكامل». وقال النسائى: متروك. وضعفه أبو داود وأبو زرعة. التهذيب (٢٧٣ / ٦) وزيد العمى قال الحافظ فى «التقريب» (٢٧٤ / ١): ضعيف.

وللحديث شواهد من حديث أبى بكره وأبى الدرداء وأم الدرداء وثوبان وعقبة بن عامر وابن عمر وأبى ذر:

١ - حديث أبى بكره: أخرجه أبو نعيم فى «أخبار أصبهان» (٩٠ / ١ - ٩١) وابن عدى فى «الكامل» (١٥٠ / ٢) من طريق جعفر بن جسر بن فرقد عن أبىه عن الحسن عن أبى بكره قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». قال الحسن: قول باللسان فأما اليد فلا. ومن هذا الوجه أخرجه الحافظ فى «تخريج أحاديث المختصر» (٥٠٦ / ١) وقال: هذا حديث غريب أخرجه ابن عدى فى «الكامل» عن حذيفة بن الحسن عن أبى أمية محمد بن إبراهيم عن جعفر وعده فى منكرات جعفر وقال: لم أر للمتقدمين فيه كلاماً. ولعل ذلك من قبل أبىه فإنى لم أر له رواية عن غيره. قلت - أى الحافظ - أبوه ضعفه يحيى بن معين والبخارى وغيرهما. هـ.

٢ - حديث أبى الدرداء: أخرجه الطبرانى كما فى «نصب الراية» (٦٥ / ٢) من طريق أبى بكر الهذلى عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله =

=تجاوز لأمتي عن النسيان وما أكرهوا عليه». قال الحافظ في التلخيص (١/ ٢٨٢): وفي إسناده ضعف.

٣ - حديث أم الدرداء: أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» كما في تخريج المختصر (١/ ٥٠٩) من طريق أبي بكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن النبي ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتي عن ثلاث عن الخطأ والنسيان والاستكراه». قال أبو بكر - الهذلي - فذكرت ذلك للحسن فقال: أجل أما تقرأ بذلك قرأنا ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قال الحافظ: وأبو بكر الهذلي ضعيف وفي الإسناد مع ذلك انقطاع أو إرسال بالنسبة لأم الدرداء لأنها إن كانت الكبرى فمقطع وإن كانت الصغرى فمرسل وفي شهر مقال أيضا. اهـ. والحديث ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (١/ ٦٦٥) وعزاه لابن أبي حاتم.

٤ - حديث ثوبان: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢/ ٩٧) رقم (١٤٣٠) من طريق يزيد بن ربيعة الرحبي ثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تجاوز عن أمتي ثلاثة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه» قال الهيثمي في «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبراني وفيه يزيد ابن ربيعة الرحبي وهو ضعيف. والحديث ضعف سنده الحافظ في «التلخيص» (١/ ٢٨٢).

٥ - حديث عقبة بن عامر: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٣) وعزاه للطبراني في الأوسط وقال: وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف.

٦ - حديث ابن عمر: أخرجه العقيلي في «الضعفاء» [٤/ ١٤٥] وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٥٢) والطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٣) كلهم من طريق محمد بن المصفي عن الوليد ثنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروهوا عليه». قال أبو نعيم: غريب من حديث مالك تفرد به ابن مصفي عن الوليد وضعفه العقيلي وأعله بابن مصفي ونقل تضعيفه عن الوليد وقال الهيثمي في «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن مصفي وثقه أبو حاتم وغيره وفيه كلام لا يضر وبقية رجاله رجال الصحيح.

٧ - حديث أبي ذر: أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي حديث (٢٠٤٣) من طريق أبي بكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أبي ذر مرفوعاً. قال البوصيري في «الزوائد» (٢/ ١٣٠) هذا إسناد ضعيف لاتفاقهم على ضعف أبي بكر الهذلي. قلت: وللحديث علتان أخريان ضعف شهر بن حوشب والانقطاع بينه وبين أبي ذر. قال العلامي في «جامع التحصيل» (ص - ١٩٧): شهر بن حوشب عن تميم الداري وأبي ذر وسلمان رضي الله عنهم وذلك مرسل اهـ. وحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» صححه الحاكم وابن حبان والضياء والذهبي والنورى فى الأربعين (ص - ٨٥) فقال: إنه حسن. وحسنه الحافظ فى تخريج المختصر (١/ ٥١٠) وقال: ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً. وتبعه تلميذه السخاوى فى «المقاصد» (ص - ٢٣٠). ورمز له السيوطى بالصحة فى «الجامع الصغير» (١٧٠٥).

فَإِنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى لَا يَصِحُّ - إِلَّا إِذَا أَضْمَرْنَا فِيهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ. وَقَدْ تَكُونُ «شَرْعِيَّةً»؛ كَقَوْلِهِ: «وَاللَّهِ، لَأُعْتِقَنَّ هَذَا الْعَبْدَ» فَإِنَّهُ يَلْزِمُهُ تَحْصِيلُ الْمَلِكِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ الْوَفَاءُ بِقَوْلِهِ - شَرْعًا - إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ تَابِعًا لِتَرْكِيبِهَا: فِيمَا أَنْ يَكُونَ مِنْ مُكَمَّلَاتِ ذَلِكَ الْمَعْنَى، أَوْ لَا يَكُونَ: فَالْأَوَّلُ: كَدَلَالَةِ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ، عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ؛ عِنْدَ مَنْ لَا يُثَبِّتُهُ بِالْقِيَاسِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالِاتِّزَامِ ثُبُوتِيًّا، أَوْ عَدَمِيًّا:

أَمَّا الْأَوَّلُ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وَمَدَّ ذَلِكَ إِلَى غَايَةِ تَبْيِينِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ؛ فَيَلْزَمُ فِيمَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا: أَلَّا يَفْسُدَ صَوْمُهُ؛ وَإِلَّا وَجَبَ أَنْ يُحْرَمَ الْوَطْءُ فِي آخِرِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ الْغُسْلُ فِيهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي، فَهُوَ: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ؟ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لما فرغ من التقسيم الواقع فى دلالة المطابقة - شرع فى التقسيم الواقع فى دلالة الالتزام؛ فقال:

دلالة الالتزام: إما أن تعتبر فى الألفاظ المفردة، أو الألفاظ المركبة:

القسم الأول: ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام: إما أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه مطابقة؛ فيتقدم عليه، أو تابعاً له؛ فيتأخر عنه:

والقسم الأول: إما يكون اشتراطه عقلياً أى: العقل دل على الاشتراط، أو شرعياً أى: الشرع دل على الاشتراط:

مثال الأول: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»؛ فإن العقل دل على [أن] رفع الخطأ عن الأمة لا يصح، إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعى فى الدنيا؛ وهو: لزوم الضمان مثلاً، أو الحكم الأخرى؛ وهو: التأثيم والعقاب، أو هما جميعاً؛ على ما سيأتى من عموم دلالة الاقتضاء، أو عدمها.

مثال الثانى: «والله لأعتقن عبداً»؛ فإن الشرع يقتضى عدم صحة العتق إلا بالملك؛ فتوقف العتق على الملك توقفاً شرعياً؛ بخلاف الأول؛ فإن العقل دل على أن الخطأ والنسيان والمستكره عليه - ما ارتفع عن الأمة؛ لوجود الثلاثة؛ فلا يصح هذا الرفع إلا بإضمار الحكم.

ومن نظائره: «اصعد السطح»، و«ارم السهم»؛ فإن الأول لا يتصور إلا بنصب [٩٠/أ] السلم، والثاني لا يتصور إلا بالإتيان. وهذا القسم تقسيمه يسمى بـ «دلالة الاقتضاء»<sup>(١)</sup>. وأما إذا كان تابعا متأخرا: فمثاله: دلالة الإنسان على القابلية للكتابة،

(١) الاقتضاء في اللغة: الطلب، ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أى: طلبه وأما فى الاصطلاح، فاعلم أنه اختلف فى المحذوف؛ مثل (أهل) من قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، هل هو من المقتضى؟. اختلف فى ذلك على مذهبين: الأول: مذهب القاضى الإمام، وابن الهمام، وجمهور الشافعية أن المحذوف من المقتضى. الثانى: مذهب محققى الحنفية؛ أنه ليس منه.

فعلى الأول: يعرف الاقتضاء: بأنه ما كان المدلول فيه مضرا؛ إما لضرورة صدق المتكلم، كما فى الخير؛ وإما لصحة وقوع الملفوظ به؛ كما فى الإنشاء؛ مثال ضرورة الصدق قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ»، «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنَبِيٍّ». وأما ضرورة صحة الملفوظ، فهى إما أن يكون ما تتوقف عليه الصحة عقلا ومثاله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، أى: أهلها. وإما أن يكون شرعا. ومثاله: أعتق عبدك عنى بألف.

أما على المذهب الثانى، فيعرف الاقتضاء بأنه دلالة المنطوق على معنى يتوقف عليه صحته شرعا. أو هو دلالة الشرع، على أن الكلام لا يصح إلا بزيادة معنى ضرورة؛ كالباع فى: أعتق عبدك عنى بألف، فإن هذا الكلام لا يبدل شرعا على التوكيل فى عتق عبد غير الموكل إلا بزيادة الملك اقتضاء، فقد استدعى التصحيح تقدير سابقة الملك اقتضاء، فطلب الزيادة هو الاقتضاء، والزيادة التى ثبتت شرطا، لصحة المنصوص شرعا هى المقتضى بالفتح، والمنصوص المقتضى. وعلم من هذه التعاريف أن المنصوص دال لدالتين: الأولى: معنى النص كالإعتاق فى المثال. الثانية: المعنى الذى استدعاه تصحيح النص، وهو سابقة الملك، غاية الأمر؛ أن الدلالة الأولى من اللغة، والثانية: من الشرع عند الحنفية، ومنه أو من العقل عند الشافعية. ووجه خروج المحذوف من المقتضى عند الحنفية؛ أن المحذوف يعرفه من لم يعرف الشرع، فحيث أضيفت الدلالة إلى الشرع كان ذلك إخراجا للمحذوف؛ لأن التصديق، والتصحيح فيه مما يستدعيه العقل لا الشرع. وإذ قد علمت أن المقتضى على مذهب المحققين خاص بالمعنى، ففى وسعك أن تعرف المقتضى بأنه معنى يفهم التزاما؛ لأجل تصحيح الكلام. ثم إنه لا بد أن يعتبر هذا المعنى المدلول للمنطوق مقدما؛ حيث كان شرطا لتصحيح الكلام، وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء؛ إذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط بخلاف المتأخر. وههنا سؤال، وهو أن شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه، وكون المقتضى حكما للنص يوجب تأخره عنه، وذلك مستحيل فى شىء واحد فى حالة واحدة. وجوابه: أنه ليس بحكم للنص حقيقة، بل هو حكم اقتضاء النص. بيان ذلك: أن فى الكلام نصا، واقتضاء، فهو شرط لصحة النص لتوقفه عليه وحكم للاقتضاء؛ لأنه ثبت به، فالبيع فى قولك: أعتق عبدك عنى بألف، ثبت لأجل تصحيح الإعتاق المطلوب بهذه الجملة، فكان شرطا لهذا النص، وهو ثابت باقتضاء هذا الكلام التصحيح، فكان حكما لهذا الاقتضاء، فالأقتضاء متقدم، والمقتضى حكمه، فهو متأخر عنه، ومع ذلك هو =



=متقدم على النص؛ لأنه شرطه، فهو بين الاقتضاء والنص على الاعتبارين. ولما كان المقتضى عند محققى الحنفية لا يشمل المحذوف، وكان من الصور ما يشتهه على الخصم؛ أنها من المقتضى مع كونها من المحذوف؛ نحو ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، «وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»، «وَرُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ....» إلخ فرق الحنفية بينهما. والفرق بينهما أن المقتضى يصح به المنطوق، ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عند الذكر، بخلاف المحذوف، فإنه عند ظهوره يتغير إعرابه فإن القرية فى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ كانت مفعولاً، وبذكر المحذوف صارت من المضاف إليه. وهذا الفرق أغلبي، فإن فى بعض الصور لا يتغير حكم الإعراب، كما فى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا اسْتَسْقَى...﴾ الآية، والأحسن الفرق بينهما بأن المحذوف يدرك بالعقل قبل ورود الشرع، والمقتضى لا يدرك إلا من الشرع. ثم إن المقتضى إنما ثبت ضرورة التصحيح، والضرورة تقدر بقدرها، فيسقط ما يحتمل السقوط شرعاً من الشروط، والأركان؛ ولذلك استغنى البيع عن القبول مع كونه ركناً فيه، فيما إذا قال للسيد: أعتق عبدك عنى بألف، فقال: أعتقت، فهذا الأمر لا يصح إلا إذا وقع البيع، فاعتبر تصحيحاً لأمره، ولا حاجة فيه إلى القبول؛ لأنه يسقط بالتعاطي؛ لوجود المراضة، ويقع العتق عن الأمر؛ خلافاً للشافعى وزفر رحمهما الله. بخلاف الهبة، فإنها لا تستغنى عن القبض؛ لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً، فلو قال: أعتق عبدك عنى، ولم يقل: بألف - لا يدل على الهبة اقتضاءً، ولا يمكن اعتبارها للتصحيح؛ لأنه لم يوجد القبض، وإذا عرف أن المقتضى ثبت بالضرورة، وأن الضرورة تقدر بقدرها، فلا يصح حمله على العموم؛ لأنه يعتبر زيادة على الضرورة، ولا يصح تخصيصه؛ لأن التخصيص نقص عن الضرورة، لكن محل ذلك ما إذا لم يقتضه التصحيح، فإذا اقتضى تصحيح الكلام اعتبار أمر مستغرق، أو اعتبار أمر خاص، فلا بد منه؛ لأنه مقتضى. من أجل ذلك لا تصح نية الثلاث فى قول الرجل لامرأته: أنت طالق وطلقتك؛ وذلك لأن الطلاق فى مثل هذه الصور ثابت بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة. وإنما الذى تعطيه العبارة لغة هو اتصاف المرأة بالطلاق. وهذا يقتضى سابقة الطلاق شرعاً عن الرجل بطريق الإنشاء، فهو أمر شرعى اقتضته ضرورة التصحيح، فلا يعم جميع ما تحته من الأفراد، وهو الثلاث، بخلاف: طلقى نفسك، فإن نية الثلاث فيه تصح؛ لأنه مختصر من افعلى فعل الطلاق، فلا يتوقف إلا على تصور وجوده، فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل، فيكون ثابتاً لغة لا اقتضاءً، فهو بمنزلة الملفوظ؛ فيصح حمله على الأقل، وعلى الكل. قال البزدوى فى «الكشف»: «والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به» ١. هـ، ولعله إنما كان يعدله؛ لأن المنصوص هو الدال على المعنى المقتضى، فالثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم، دون معناه المستنبط منه، حتى إن القياس لا يعارض هذه الدلالة. نعم لا تساوى دلالة الاقتضاء سائر الدلالات عند المعارضة؛ لأن الثابت بالنص، والإشارة، والدلالة يكون أقوى من الثابت بالمقتضى؛ لأن الثابت بها ثابت بالنظم والمعنى، أو بالمعنى لغة، فكان ثابتاً من كل وجه، بخلاف المقتضى، فإنه ليس من موجبات الكلام لغة، وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به. «مثال تعارض دلالة الاقتضاء مع دلالة النص»: باع=

وتأخر القابلية للكتابة عن وجود الإنسان ظاهر. هذا كله إذا كانت دلالة الالتزام مستفادة من الألفاظ المفردة.

وأما القسم الثاني - وهو أن تكون مستفادة من حال الألفاظ المركبة - فنقول: المدلول عليه التزاماً: إما أن يكون من مكملات المدلول عليه مطابقة، أو لا:

القسم الأول: مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإن تحريم التأنيف لا يكمل مع إباحة الضرب جزماً، وكون ذلك مستفاداً من حال الألفاظ المركبة ظاهر؛ وذلك لأن تحريم التأنيف استفيد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾؛ وذلك نهى، والنهى من أقسام اللفظ المركب؛ على ما بيناه قبل ذلك؛ بخلاف «الرفع» و«الرمي»؛ فإن مدلولهما لا يصح إلا بتلك الشرطية، فدلتهما الالتزامية ثابتة للفظ المفرد دون المركب، وبخلاف الاستعداد للكتابة؛ فإنه من لوازم الإنسان؛ فلفظ «الإنسان» يدل عليه التزاماً، وهو مفرد. هذا إذا لم نقل بأن تحريم الضرب مستفاد من القياس على تحريم التأنيف.

وأما إذا قلنا: بأن ذلك مستفاد من القياس، فلا يكون ما ذكر مثالا للقاعدة المذكورة.

وأما القسم الثاني - من قسمي هذا القسم، وهو: ألا يكون المعنى المدلول عليه التزاماً من مكملات المدلول عليه مطابقة -؛ فيما أن يكون المدلول عليه التزاماً - وجودياً أو عدمياً:

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٧]، ومد ذلك إلى غاية تبين الخيط الأبيض؛ فإنه يدل بصريحه على حل الوطاء إلى الصبح؛ ويدل بالالتزام على صحة صوم من أصبح جنباً؛ وذلك أمر وجودي؛ لأن الصحة من الأمور الوجودية؛ ودلالة الالتزام على صحة الصوم إنما نشأت من اللفظ المركب؛ وهو قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ ماداً ذلك إلى تبين الخيط الأبيض.

= رجل من آخر عبدا بألفى درهم، ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن: أعتق عبدك هذا عنى بألف درهم، فأعتقه - لا يجوز البيع؛ لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن أرقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن - توجب أنه لا يجوز، والاقتضاء يدل على الجواز، فترجح الدلالة على الاقتضاء. وإنما قلنا: إنه دلالة؛ لأن ثبوت الحكم في حق غير زيد إنما ثبت بمعنى النظم، لا بالنظم؛ كنبوت الرجم في حق غير معز. واعترض على هذا المثال بأنه ليس من باب التعارض؛ لأن من شرط المعارضة تساوي المحتين، ولا تساوي؛ لأن هذا كلام الأمر، والدلالة ثابتة بالسنة؛ فأني يتعارضان.

مثال القسم الثانى - وهو أن يكون المدلول عليه التزاماً عدمياً - هو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفى الحكم عما عداه؟ وسيأتى تفصيل الكلام فيه، وكون المدلول عليه التزاماً عدمياً فى هذا القسم - ظاهر؛ وذلك لأن قوله ﷺ: «فى سائمة الغنم الزكاة»<sup>(١)</sup> يدل بصريحه: على إيجاب الزكاة فى السائمة، ويدل بالتزامه: على عدم

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٤): كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة، حديث (١٥٦٨)، والترمذى (٢/ ٦٦، ٦٧): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم، حديث (٦١٧)، وابن ماجه (١/ ٥٧٣ - ٥٧٤): كتاب الزكاة: باب صدقة الإبل، حديث (١٧٩٨)، وابن أبى شيبة (٣/ ١٢١، ١٢٢): كتاب الزكاة: باب فى زكاة الإبل، وأحمد (٢/ ١٥)، والحاكم: (١/ ٣٩٢، ٣٩٣): كتاب الزكاة، والبيهقى (٤/ ٨٨): كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة، من حديث ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة فلم يخرجها إلى عماله حتى قبض فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض. وكان فيه: «فى خمس من الإبل شاة، وفى عشر شاتان، وفى خمس عشرة ثلاث شياه، وفى عشرين أربع شياه، وفى خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت فجذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا زادت على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة، وفى كل أربعين بنت لبون، وفى الشاء فى كل أربعين شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاة ففى كل مائة شاة شاة، ثم ليس فيها شىء حتى يبلغ مائة، ولا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة، وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية، ولا يؤخذ فى الصدقة هرمة، ولا ذات عيب». وقال الترمذى: حديث ابن عمر حديث حسن..... وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهرى عن سالم هذا الحديث ولم يرفعه وإنما رفعه سفیان بن حسين. قال المبار كפורى فى «التحفة» (٣/ ٢٠٥) قال الحافظ فى الفتوح: وسفیان بن حسين ضعيف فى الزهرى وقد خالفه من هو أحفظ منه فى الزهرى فأرسله. وقال المنذرى: وسفیان بن حسين أخرج له مسلم واستشهد به البخارى إلا أن حديثه عن الزهرى فيه مقال وقد تابع سفیان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج به وقال الترمذى فى كتاب العلل: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال أرجو أن يكون محفوظاً وسفیان بن حسين صدوق قال ابن عدى فى «الكامل» (٣/ ٤١٤): سمعت أبا يعلى يقول: قيل ليعلى بن معين - يعنى وهو حاضر - فحديث سفیان بن حسين عن الزهرى عن سالم عن أبيه فى الصدقات؟ فقال: وهذا لم يتابع سفیان عليه أحد ليس يصح رواه عن سفیان عباد بن العوام وغيره وقد وافق سفیان بن حسين على هذه الرواية عن سالم عن أبيه حديث الصدقات سليمان بن كثير أخو محمد بن كثير أ.هـ.

وللحديث شاهد قوى من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أخرجه أبو داود =

إيجاب الزكاة في المعلوفة - على رأى من يقول به - وكون عدم الإيجاب أمراً عدمياً ظاهراً، وكون دلالة الالتزام استفيدت من الألفاظ المركبة ظاهر أيضاً؛ وذلك لأن إيجاب الزكاة فى السائمة استفيد من اللفظ المركب جزءاً، فدل المركب على الإيجاب [٩٠/ب] فى السائمة مطابقة، ودل هذا المركب على عدم إيجابه فى المعلوفة - على رأى من يقول بهذا المفهوم.

[و] اعلم: أن المدلول عليه تضمناً يمكن أن يقع التقسيم فيه؛ كما وقع فى المطابقة والالتزام؛ فيقال: المدلول عليه تضمناً: إما أن يكون جنساً أو فصلاً؛ وذلك لأن المدلول عليه تضمناً لا بد وأن يكون جزءاً؛ فإما أن يكون جزءاً مشتركاً بين الشئ وغيره، أو جزءاً غير مشترك بين الشئ وغيره:

الأول: هو الجنس.

والثانى: هو الفصل.

تقسيم ثان فى المدلول عليه تضمناً: هو أن يقال: المدلول عليه تضمناً: إما يكون جزءاً، أو جزءاً جزءاً: أما الأول: فهو الداخلى فى جواب «ما هو؟» وأما الثانى: فهو الواقع فى طريق «ما هو؟».

تقسيم ثالث: المدلول عليه تضمناً<sup>(١)</sup>: إما أن يكون جزء ماهية طبيعية، أو جزء ماهية اعتبارية.

تقسيم رابع: المدلول عليه تضمناً: إما أن يكون جزءاً جنسياً أو فصلياً، أو جزءاً لا يكون جنساً ولا فصلاً؛ كالعدد المركب مما فيه.

واعلم: أن هذا النوع من التقسيم فى المدلول عليه تضمناً - لا ينتفع به الأصولى؛ فإنه لا ينشأ من ذلك دلالة لفظية أو معنوية تختلف الأحكام باختلافها؛ فلهذا أهمل دون القسمين الأولين، والله أعلم.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِي لِلْأَلْفَاظِ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَدْلُولُهُ لَفْظًا، أَوْ لَا يَكُونَ؛ وَالثَّانِي بِمَعزِلٍ عَنِ اعْتِبَارِنَا. وَالَّذِي مَدْلُولُهُ لَفْظٌ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ لَفْظًا مُفْرَدًا، أَوْ مُرَكَّبًا، وَكِلَاهُمَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَالًا عَلَى مَعْنَى، أَوْ لَيْسَ بِذَالٍ

(١) = (٤٩٤/١) كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة (١٥٧٥) والنسائى (٥/٤١) والدارمى (١/

٣٩٦) وابن الجارود (٣٤١) والحاكم (١/٣٩٨) والبيهقى (٤/١٠٥) وأحمد (٤/٢، ٤،

بلفظ: «فى كل إبل سائمة فى كل أربعين ابنة لبون».

(١) فى «أ»: تقسيم ثالث فى المدلول عليه تضمناً.

على معنى؛ فهذه أربعة:

أحدها: اللفظ الدال على لفظ مفرد ذال على معنى مفرد، وهو لفظ «الكلمة» وأنواعها، وأصنافها؛ فإن لفظ «الكلمة» يتناول لفظ «الاسم»، وهو لفظ مفرد يتناول لفظ «الرجل»؛ وهو لفظ مفرد ذال على معنى مفرد، وكذا القول فى جميع أسماء الألفاظ؛ كالأقوال والكلام، والأمر والنهى، والعام والخاص، وأمثالها.

وثانيها: اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب، وهو كلفظ «الخير»؛ فإنه يتناول قولك: «زيد قائم»، وهو لفظ مركب ذال على معنى مركب.

وثالثها: اللفظ الدال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى، وهو: «الحرف المعجم»؛ فإنه يتناول كل واحد من أحاد الحروف؛ وتلك الحروف لا تُفيد شيئاً.

فإن قلت: «أليس أنهم قالوا: لفظ «الألف» اسم لتلك المدّة؟!»: قلت: ليس المراد من قولى: «الحرف لا يُفيد شيئاً» - إلا نفس تلك المدّة؛ وكذا القول فى سائر الحروف.

ورابعها: اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى، والأشبه: أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يُصار إليه لغرض الإفادة؛ فحيث لا إفادة فلا تركيب.

واعلم أن فى البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف - دقائق غامضة، ذكرناها فى كتاب «المحرر فى دقائق النحو»، والله أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا تقسيم ثان للفظ باعتبار مدلوله؛ فنقول: مدلول اللفظ قد يكون معنى من المعانى، وهو الأكثر؛ كلفظ: الدار، والفرس، والجمل، وأمثالها، وقد يكون مدلوله لفظاً آخر: والأول ليس من مقصودنا فى هذا التقسيم؛ فإنه سبق الكلام فى تقسيم الألفاظ بحسب المعانى، واستوفينا أقسامه وشعبه. فلتكلم فى القسم الثانى، وهو: اللفظ الدال على اللفظ؛ فالمدلول لفظ والدال لفظ آخر، لكن لا بد وأن ينتهى بالآخر إلى الدلالة على معنى من المعانى، وإلا يلزم تعطيل الوضع عن المقصود؛ وذلك لأن المقصود بوضع اللفظ الدلالة به على المعانى؛ فلو وضع لفظ للفظ، واللفظ الثانى للفظ ثالث، وهلم جرا، ولا ينتهى إلى اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى - لتعطل اللفظ عن المقصود من وضعه؛ وذلك باطل.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: اللفظ الدال على اللفظ ينقسم بحسب مدلوله [إلى أربعة

أقسام]؛ وذلك لأن اللفظ الذى هو مدلوله: إما أن يكون لفظاً مفرداً، أو مركباً قطعاً، واللفظ المفرد المدلول: إما دال على معنى من المعانى، أو غير دال، واللفظ المركب المدلول: إما دال على معنى من المعانى، أو غير دال ضرورة، فالأقسام أربعة:

**القسم الأول:** اللفظ الدال على لفظ آخر هو دال على معنى<sup>(١)</sup>؛ [كـ]<sup>(٢)</sup> لفظ «الكلمة»؛ فإنها تدل على لفظ الاسم والفعل والحرف؛ فإن كل واحد منها مدلول الكلمة، وكل واحد منها دال على معنى من المعانى، وكذلك أنواع الاسم؛ كالأعلام والمشتقات وغيرهما؛ وكذلك أصناف الاسم؛ كأصناف الأعلام؛ مثل: علم الشخص، وعلم الجنس؛ وكذلك أنواع الأفعال؛ كالماضى والمضارع والأمر، وأصناف كل نوع منها؛ وكذلك القول فى لفظة: الكلام والقول، والعام والخاص، والمجمل والمؤول، والمحكم<sup>(٣)</sup> والمتشابه<sup>(٤)</sup>.

**القسم الثانى:** اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب؛ مثاله: لفظ «الخبر»؛ فإنه يدل على قولنا: زيد قائم، والأمير جالس، وأمثالهما، وكل واحد منها لفظ مركب دال معنى مركب.

**القسم الثالث:** اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال<sup>(٥)</sup>، مثاله: الحرف المعجم<sup>(٦)</sup>؛ فإنه يدل على كل واحد من آحاده، وشيء منها لا يدل على معنى.

**القسم الرابع:** اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى:

(١) أى: لفظ آخر مفرد.

(٢) أى: معنى مفرد.

(٣) المحكم: هو ما لا يحتمل شيئاً من ذلك، وحكمه ثبوت ما انتظمه على اليقين؛ ويرادفه المبين عند علماء الشافعية.

(٤) المتشابه هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ، ولا يدرك ذلك أصلاً لا بالعقل، ولا بالنقل، وعند الشافعية: هو غير المتضح المعنى، فيتناول أقسام الخفاء مثاله، الحروف فى أوائل السور، والعين فى قوله تعالى: ﴿وَلَتَصْنَعَنَّ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، واليد، والوجه، والسمع، والبصر، وجواز الرؤية إلى غير ذلك. وحكمه التوقف، لأنه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى على الراجح، وعلى هذا فالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واجب.

(٥) أى: غير دال على معنى.

(٦) قوله فى الكتاب: «إن حرف المعجم يتناول كل حرف» غير مستقيم، بل العبارة المنطقية أن يقول: كل حرف يتناول حرفاً من هذه الحروف، فإن كل واحد منها وضع لنوع من هذه الأنواع، ولم يوضع لكل الأنواع، وهذه الأنواع وأفرادها مهملة لم توضع لشيء، بل وضع لها فقط. ينظر النفائس: (١/٦٤٣).

قال المصنف - رضى الله عنه - : «والأشبه أنه لم يوجد؛ لأنه إنما يُصَار إلى التركيب لغرض الإفادة؛ فحيث لا إفادة فلا تركيب»؛ وفيه نظر.

ثم أورد المصنف على نفسه سؤالاً؛ بأن قال: «الألف اسم لتلك المدّة؛ فإذا: حروف [٩١ / ب] المعجم يدل كل واحد منها على معنى؛ وذلك خلاف ما قررتموه»:

أجاب عنه: بأننا لا نغنى بقولنا: «حروف المعجم لا تفيد شيئاً» إلا أنه لا تفيد أمراً زائداً على تلك الصور فى الألف أو غيرها من الحروف.

\* \* \*

## البَابُ الثَّالِثُ

### فِي الْأَسْمَاءِ الْمُسْتَقَّةِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالنَّظَرُ فِي مَاهِيَةِ الْأِسْمِ الْمُسْتَقِّ، وَفِي أَحْكَامِهِ: أَمَّا الْمَاهِيَّةُ: فَقَالَ الْمِيدَانِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «الِاشْتِقَاقُ: أَنْ تَجِدَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ تَنَاسُبًا فِي الْمَعْنَى وَالتَّرْكِيبِ؛ فَتَرُدُّ أَحَدَهُمَا إِلَى الْآخَرِ». وَأَرْكَانُهُ أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: اسْمٌ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى.

وَتَانِيهَا: شَيْءٌ آخَرُ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى.

وَتَالِثُهَا: مُشَارَكَةٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْأَسْمَيْنِ فِي الْحُرُوفِ الْأَصْلِيَّةِ.

وَرَابِعُهَا: تَغْيِيرٌ يَلْحَقُ الْأِسْمَ فِي حَرْفٍ فَقَطْ، أَوْ حَرَكَةٍ فَقَطْ، أَوْ فِيهِمَا مَعًا، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ بِالزِّيَادَةِ، أَوْ بِالنُّقْصَانِ، أَوْ بِهِمَا مَعًا؛ فَهَذِهِ تِسْعَةٌ أَقْسَامٌ:

أَحَدُهَا: زِيَادَةُ الْحَرَكَةِ، وَتَانِيهَا: زِيَادَةُ الْحَرْفِ، وَتَالِثُهَا: زِيَادَتُهُمَا مَعًا، وَرَابِعُهَا: نُقْصَانُ الْحَرَكَةِ، وَخَامِسُهَا: نُقْصَانُ الْحَرْفِ، وَسَادِسُهَا: نُقْصَانُهُمَا مَعًا، وَسَابِعُهَا: زِيَادَةُ الْحَرْفِ مَعَ نُقْصَانِ الْحَرَكَةِ، وَتَامِنُهَا: زِيَادَةُ الْحَرَكَةِ مَعَ نُقْصَانِ الْحَرْفِ، وَتَاسِعُهَا: أَنْ تَزَادَ فِيهِ حَرَكَةٌ وَحَرْفٌ، وَتَنْقُصَ مِنْهُ أَيْضًا حَرَكَةٌ وَحَرْفٌ.

فَهَذِهِ هِيَ الْأَقْسَامُ الْمُمَكِّنَةُ، وَعَلَى اللَّغْوِيِّ طَلَبُ أَمْثِلَةٍ مَا وُجِدَ مِنْهَا.

الشرح: اعلم: أن فيما نقله عن الميداني<sup>(١)</sup> من حد الاشتقاق نظرًا؛ وذلك أنه شرع

(١) أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري أبو الفضل الإمام الفاضل الأديب النحوي اللغوي قال ياقوت: قرأ على الواحدى وغيره، وأتقن اللغة العربية وصنف: الأمثال، السامى فى الأسامى، الأمودج فى النحو، المصادر، نزهة الطرف فى علم الصرف، شرح المفضليات، وغير ذلك. ووقف الزمخشري على كتابه الأمثال، فحسده عليه، فزاد لفظة «الميداني» نونا قبل الميم، فصار «التميداني» ومعناه بالفارسي: الذى لا يعرف شيئا، فعمد إلى بعض كتب الزمخشري، =



في حد الاشتقاق، فقال: «هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب؛ فترد أحدهما إلى الآخر»<sup>(١)</sup>.

=فجعل الميم نونا فصار «الزخشرى» ومعناه بائع زوجته. قرأ عليه أئمة. ومات في يوم الأربعاء الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثمان عشرة وخمسمائة. ينظر: بغية الوعاة رقم (٦٨٩) معجم الأدباء (٥/٤٥).

(١) قال ابن فارس في فقه اللغة: باب القول على لغة العرب؛ هل لها قياس؟ وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟. أجمع أهل اللغة - إلا من شذ منهم - أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، واسم الجن مشتق من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر: تقول العرب للذرع: حنة، وأحنه الليل، وهذا جنين، أى: هو فى بطن أمه. وأن الإنس من الظهور؛ يقولون: أنست الشيء: أبصرته. وعلى هذا سائر كلام العرب، علم ذلك من علم، وجهله من جهل. قال: وهذا مبنئ أيضاً على ما تقدم من أن اللغة توقيف؛ فإن الذى وقفنا على أن الاجتنان: الستر، هو الذى وقفنا على أن الجن مشتق منه؛ وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه؛ لأن فى ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها. قال: ونكتة الباب أن اللغة لا تؤخذ قياساً نقيسه الآن نحن. انتهى كلام ابن فارس. وقال ابن دحية فى التنوير: الاشتقاق من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - لأنه أوتى جوامع الكلم، وهى جمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ القليلة؛ فى ذلك قوله فيما صح عنه: «يقول الله: أنا الرحمن خلقت الرحم، وشققت لها من اسمى». وغير ذلك من الأحاديث. وقال فى شرح «التسهيل»: الاشتقاق: أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهى تتركب لها؛ ليدل بالثانية على المعنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفاً حرفياً أو هيكلياً؛ كضارب من ضرب، وحذر من حذر. وطريق معرفته تقليبُ تصاريح الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هى أصل الصيغ دلالة اطراد أو حرفاً غالباً؛ كضرب فإنه دال على مطلق الضرب فقط، أما ضارب، ومضروب ويضرب واضرب فكلها أكثر دلالة وأكثر حرفاً، وضرب الماضى مساوٍ حرفاً وأكثر دلالة، وكلها مشتركة فى «ض رب»، وفى هيكلة تركيبها، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المحتج به. وأما الأكبر فيحفظ فيه المادة دون الهيئته، فيجعل (ق و ل)، و (و ل ق)، و (و ل ق)، و (ل ق و)، وتقالبيها الستة، بمعنى الخفة والسرعة. وهذا مما ابتدعه الإمام أبو الفتح ابن جنى، وكان شيخه أبو على الفارسي يأنس به يسيراً، وليس معتمداً فى اللغة، ولا يصح أن يستنبط به اشتقاق فى لغة العرب؛ وإنما جعله أبو الفتح بياناً لقوة ساعده ورده المختلفات إلى قدر مشترك، مع اعترافه، وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصيغ، وأن تراكيبها تفيد أجناساً من المعانى مغايرة للقدر المشترك؛ وسبب إهمال العرب وعدم التفات المتقدمين إلى معانيه أن الحروف قليلة، وأنواع المعانى المتفاهمة لا تكاد تنهاى؛ فنحسوا كل تركيب بنوع منها؛ ليفيدوا بالتركيب والهيئات أنواعاً كثيرة؛ ولو اقتصرنا على تباين المواد، حتى لا يدلوا على معنى الإكرام والتعظيم إلا بما ليس فيه =

والاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب بين اللفظين فى المعنى والتركيب؛ بل الاشتقاق هو: «رد أحد اللفظين إلى الآخر؛ بشرط وجدان المناسبة بينهما فى المعنى والتركيب».

والمراد بـ«الرد»: جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً، والفرع مردود إلى الأصل.

قوله: «وأركانها أربعة» المراد بـ«الركن» ههنا: ما لا بد منه فى تحقق الشئ.

وقوله: «وثانيها: شئ آخر له نسبة إلى ذلك المعنى» المراد بـ«شئ آخر»: اسم آخر يدل على ذلك.

قوله: «وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين فى الحروف الأصلية، ورابعها: تغيير يلحق ذلك الاسم»:

وفيما ذكره مناقشة لفظية؛ وذلك لأن كلامه صريح [فى] أن أحد الركنين الأولين اسم، والركن الآخر اسم آخر، وصوابه: أن يستعمل «اللفظ» بدل «الاسم»؛ فإنا نقول: الأفعال مشتقة من المصادر، والأفعال ليست بأسماء.

لا يقال: «لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق، لكان جبريل وميكائيل وإسرافيل، مشتقات؛ لوجود حد الاشتقاق فيها، واللازم باطل؛ وذلك لأنها لو كانت مشتقة، لما كانت أعجمية؛ لكون العجمة منافية [٩٢/أ] للاشتقاق؛ لكنها أعجمية؛ وإلا لانصرفت؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك»:

لأننا نقول: إنما ذكرنا حد «الاشتقاق» الحاصل فى الألفاظ العربية، وتلك الألفاظ ليست بعربية.

---

= من حروف الإيلام والضرب؛ لمنافتهما لهما - لضاق الأمر جدا، واحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها، بل فرقوا بين معتق ومعتق بحركة واحدة بها تمييز بين ضدين. ينظر البحر المحيط للزركشى ٢/ ٧١، سلاسل الذهب له ص، ١٧١، التمهيد للأسنوى ص ١٥٣، نهاية السؤل له ٢/ ٦٧، «روائد الأصول» له ص ٢١٣، منهاج العقول للبدخشى ١/ ٢٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٤٤ التحصيل من المحصول للأرموى ١/ ٢٠٤، حاشية البنانى ١/ ٢٨٠، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٢٢٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢/ ٧٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٦٨، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٨/ ٥٨٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٦٧، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/ ١٧١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٧، نشر البنود للشنقيطى ١/ ١٠٧، الكوكب المنير للفتوحى ص ٦٤، الخصائص لابن جنى ٢/ ١٣٣، والمزهر للسيوطى ١/ ٣٤٦، أسرار اللغة العربية (١٧٣).

فإن قيل: «لا نسلم وجود حد الاشتقاق فى تلك الألفاظ»: قلنا: الدليل عليه: ما روى أنه ﷺ سأل جبريل - عليه السلام - : لم سميت جبريل؟ وكذلك سأل ميكائيل، وإسرافيل؟ فقال: لأنى أتى بالجنوت فى قبائل، وميكائيل سمي بذلك؛ لأنه يكيل الأرزاق، وإسرافيل سمي بذلك؛ لعظم خلقه .

وأما قوله: «فهذه هى الأقسام الممكنة - أى: التسعة - وطلب الأمثلة على اللغوى» - فيه نظر؛ لأنه يمكن استخراج ستة أقسام أحر.

ولعله - رضى الله عنه - لما رأى التغير بثلاثة أشياء: بزيادة، ونقصان، وبهما، وهما فى ثلاثة أشياء: حرف، وحركة، وفيهما - قال: ثلاثة فى ثلاثة: تسعة.

وليس كذلك؛ فإن الجنسين البسيطين - أعنى: الزيادة والنقصان - وإن كان لا يجيء منهما سوى ستة أقسام كما ذكره، وهى: زيادة الحرف، وزيادة الحركة، وزيادتهما معاً، ونقصان الحرف، ونقصان الحركة، ونقصانهما معاً - لكن الجنس المركب منهما يجيء منه تسعة أقسام؛ فإن مجموع الزيادة مع النقصان: إما أن يقع فى الحركة فقط، أو فى الحرف فقط، أو فيهما معاً؛ كما كان كل واحد من البسيطين كذلك: فالذى فى الحركة: نقصانها مع زيادتها، نقصانها مع زيادة الحرف، نقصانها مع زيادة الحرف والحركة؛ فهذه ثلاثة أقسام، ذكر منها الثانى فقط، وأغفل الأول والثالث. والذى فى الحرف: نقصانه مع زيادة الحرف، نقصانه مع زيادة الحركة، نقصانه مع زيادتهما معاً؛ فهذه ثلاثة أقسام، ذكر منها الثانى أيضاً، وأغفل الآخرين.

والذى فيهما معاً: نقصانهما مع زيادتهما، نقصانهما مع زيادة الحركة، نقصانهما مع زيادة الحرف، فهذه أقسام ثلاثة، ذكر منها الأول، وأغفل الآخرين.

فإذن: (١) الأقسام الممكنة التى لا مزيد عليها خمسة عشر قسمًا:

الأول: زيادة الحركة (٢)، الثانى: زيادة الحرف، الثالث: زيادتهما معاً، الرابع:

(١) فى «ب»: فإننا.

(٢) التغيرات بين الأصل المشتق منه والفرع المشتق خمسة عشر:

الأول - زيادة الحركة؛ كعلم وعلم.

الثانى - زيادة مادة؛ كطالب وطلب.

الثالث - زيادتهما؛ كضارب وضرب.

الرابع - نقصان حركة؛ كالفرس من الفرس.

- =الخامس - نقصان مادة؛ كثبت وثبات.
- السادس - نقصانهما؛ كنزا ونزوان.
- السابع - نقصان حركة وزيادة مادة؛ كغضبي وغضب.
- الثامن - نقص مادة وزيادة حركة؛ كحرم وحرمان.
- التاسع - زيادتهما مع نقصانهما؛ كاستنوق من الناقة.
- العاشر - تغاير الحركتين؛ كبطر بَطْرًا.
- الحادى عشر - نقصان حركة وزيادة أخرى وحرف، كاضرب من الضرب.
- الثانى عشر - نقصان مادة وزيادة أخرى؛ كراضع من الرضاعة.
- الثالث عشر - نقص مادة بزيادة أخرى وحركة؛ كخاف من الخوف؛ لأن الفاء ساكنة فى خوف لعدم التركيب.
- الرابع عشر - نقصان حركة وحرف وزيادة حركة فقط؛ كعُد من الوعد؛ فيه نقصان الواو وحركتها وزيادة كسرة.
- الخامس عشر - نقصان حركة وحرف وزيادة حرف؛ كفاخر من الفخار، نقصت ألف، وزادت ألف وفتحة.
- وإذا ترددت الكلمة بين أصلين فى الاشتقاق طلب الترجيح، وله وجوه:
- أحدها - الأمكنية؛ كمهدد علما من الهد أو المهذ، فيرد إلى المهذ؛ لأن باب كرم أمكن وأوسع وأفصح وأخف من باب كر فيرجح بالأمكنية.
- الثانى - كون أحد الأصلين أشرف؛ لأنه أحق بالوضع له والنفوس أذكر له وأقبل؛ كدوران كلمة «الله» - فيمن اشتقها - بين الاشتقاق من إله أو لوه أو وله؛ فيقال: من أله أشرف وأقرب.
- الثالث - كونه أظهر وأوضح؛ كالإقبال والقبل.
- الرابع - كونه أخص فيرجح على الأعم؛ كالفضل والفضيلة، وقيل عكسه.
- الخامس - كونه أسهل وأحسن تصرفا؛ كاشتقاق المعارضة من العرض بمعنى الظهور أو من العُرْض وهو الناحية؛ فمن الظهور أولى.
- السادس - كونه أقرب، والآخر أبعد؛ كالعقار يرد إلى عَقْر الفهم لا إلى أنها تسكر فتعقر صاحبها.
- السابع - كونه أليق؛ كإلهداية بمعنى الدلالة لا معنى التقدم، من الهوَادى بمعنى المتدمات.
- الثامن - كونه مطلقا فيرجح على المقيد؛ كالقرب والمقاربة.
- التاسع - كونه جوهرًا والآخر عرضًا لا يصلح للمصدرية، ولا شأنه أن يشتق منه؛ فإن الرد إلى الجوهر حينئذ أولى؛ لأنه الأسبق؛ فإن كان مصدرا تعين الرد إليه؛ لأن اشتقاق العرب من الجواهر قليل جدًا، والأكثر من المصادر، ومن الاشتقاق من الجواهر - قولهم: استَحَجَرَ الطين، =

= واستنوق الجمل. فوائد - الأولى - قال في شرح التسهيل: الأعلام غالبها منقولٌ بخلاف أسماء الأجناس؛ فلذلك قلَّ أن يُشتقَّ اسمٌ جنس؛ لأنه أصل مُرْتَجَل. قال بعضهم: فإن صحَّ فيه اشتقاقٌ حمل عليه. قيل: ومنه غُرَابٌ من الاعتْرَاب، وجرادٌ من الجَرْد. وقال في الارتشاف: الأصل في الاشتقاق أن يكونَ من المصادر، وأصدقُ ما يكون في الأفعال المزيّدة، والصفات منها، وأسماء المصادر، والزّمان، والمكان، ويغلبُ في العَلَم، ويقل في أسماء الأجناس كغُرَابٍ يمكن أن يُشتق من الاعتْرَاب، وجرادٌ من الجَرْد.

الثانية - قال في شرح «التسهيل» أيضا: التصريفُ أعم من الاشتقاق؛ لأن بناء مثل قردد من الضَّرْب يسمى تصريفا، ولا يسمى اشتقاقا؛ لأنه خاص بما بنته العرب.

الثالثة - أفرَد الاشتقاق بالتأليف جماعةً من المتقدمين، منهم الأصمعي، وقُطْرِب، وأبو الحسن الأخفش، وأبو نصر الباهلي، والمفضل بن سلمة، والمبرد، وابن دُرَيْد، والرَّجَاج، وابن السراج، والرماني، والنحاس، وابن خالويه.

الرابعة - قال الجواليقي في «المعرب»: قال ابن السراج في رسالته في الاشتقاق: مما ينبغي أن يُحذَر كل الحذَر أن يشتق من لغة العرب لشيء من لغة العَجَم، قال: فيكون بمنزلة مَنْ ادَّعى أن الطيرُ وُلد الحوت.

الخامسة - في مثال من الاشتقاق الأكبر: مما ذكره الرَّجَاج في كتابه قال: قولهم: شَجَرْتُ فلانا بالرمح، تأويله: جعلته فيه كالغصن في الشجرة، قولهم: للحلقوم وما يتصل به شَجْرٌ؛ لأنه مع ما يتصل به كأغصان الشجرة، وتشاجر القوم، إنما تأويله اختلفوا كاختلاف أغصان الشجرة، وكل ما تفرع من هذا الباب فأصله الشجرة. ويروى عن شيبه بن عثمان قال: أتيتُ النبي - ﷺ - يوم حُنين، فإذا أخذ بلحامٍ بَعْلته قد شَجَرها. قال أبو نصر صاحب الأصمعي: معني قوله: «قد شجرها»، أي: رفع رأسها إلى فوق. يقال: شَجَرْتُ أغصانَ الشجرة إذا تدلّت فرفعتها. والشَّجار مرْكَبٌ يُتخذ للشيخ الكبير، ومنَّ منَعته العلة من الحركة، ولم يؤمن عليه السقوط؛ تشبيها بالشجرة الملتفة، والنخل يسمى الشجر، قال الشاعر:

وأحبثَ طَلَعٌ طلَعكُنَّ لأهله وأنكر ما خيرت من شَجَرات

والمرعى يقال له: الشجر لاختلاف نبتة، وشجر الأمر إذا اختلط، وشجرتني عن الأمر كذا و كذا، معناه: صرفني؛ وتأويله أنه اختلف رأبي كاختلاف الشجر، والباب واحد، وكذلك شجر بينهم فلان، أي: اختلف بينهم، وقد شجر بينهم أمرٌ، أي: وقع بينهم. انتهى.

وفى قوله: والنخلُ يسمى الشجر فائدةً لطيفة؛ فإني رأيت في كتاب: «عمل من طب لمن حب» للشيخ بدر الدين الزركشي بخطه: أن النخلة لا تسمى شجرة، وأن قوله ﷺ فيها: «إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها...» الحديث. على سبيل الاستعارة؛ لإرادة الإلغاز، وما ذكره الرَّجَاج يردده، ويمشى الحديثُ على الحقيقة.

فائدة: قال ابن فارس في الجمل: اشتبه على اشتقاق قولهم: «لا أبالي به» غاية الاشتباه، غير أني =

=قرأت في شعر ليلي الأخيلية:

تبالي رزاياهم هباله بعدما ورذن وحول الماء بالجسم يرمى  
وقالوا في تفسير التبالي: المبادرة بالاستقاء، يقال تبالي القوم: إذا تبادروا الماء فاستقوه وذلك عند  
قلة الماء. وقال بعضهم: تبالي القوم؛ وذلك إذا قلّ الماء ونزح، استقى هذا شيئا، وينتظر الآخر  
حتى يَجْمُ الماء فيستقى، فإن كانَ هذا هكذا فلعلّ قولهم: لا أبالي به: أي: لا أبادر إلى اقتنائه  
والانتظار به، بل أنبذه ولا أعتد به.

فائدة: قال ابن دريد: قال أبو عثمان: سمعتُ الأخصش يقول: اشتقاقُ الدُّكان من الدُّكْدَك، وهي  
أرضٌ فيها غلظ وانبساط، ومنه اشتقاقُ ناقة دُكَاء، إذا كانت مفترشة السنام في ظهرها أو  
محبوبته.

لطيفة: قال أبو عبد الله محمد بن المعلّى الأزدي في كتاب الترقيص: حدثني هارون بن زكريا  
عن البلخي عن أبي حاتم قال: سألت الأصمعي لم سُميت منى منى؟ قال: لا أدري. فلقيت أبا  
عبيدة فسألته، فقال: لم أكن مع آدم حين علّمه الله الأسماء؛ فأسأله عن اشتقاق الأسماء، فأتيت  
أبا زيد فسألته فقال: سُميت منى لما يُمنى فيها من الدماء.

وقال ابن خالويه في شرح الدرديدية: سمعتُ ابنَ دريد يقول: سألت أبا حاتم عن «تأديق» اسم  
فرس؛ من أي شيء اشتق؟ فقال: لا أدري. فسألته الرياشي عنه، فقال: يا معشر الصبيان؛ إنكم  
لتنعمقون في العلم! فسألته أبا عثمان الأشنانداني عنه، فقال: يُقال: تُدَقُّ المطر إذا سال وانصبَّ  
فهو تأديق؛ فاشتقاقه من هذا.

فائدة: قال أبو بكر الزبيدي في طبقات النحويين: سئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل،  
فلم يعرف، فمرّ أعرابيٌّ مُحْرِمٌ فأراد السائل سؤال الأعرابي، فقال له أبو عمرو: دعني فيأني  
أطفئ بسؤاله وأعرف، فسأله. فقال الأعرابي: استفاد الاسم من فعل السير، فلم يعرف مَنْ  
حَضَرَ ما أراد الأعرابيُّ، فسألوا أبا عمرو عن ذلك، فقال: ذهب إلى الخيلاء في الخيل والعُجْب،  
ألا تراها تمشي العرضنة خيلاء وتكبرًا.

فائدة: قال حمزة بن الحسن الأصبهاني في كتاب «الموازنة»: كان الرَّجَّاج يزعم أن كل لفظتين  
اتفقتا ببعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإن إحداهما مشتقة  
من الأخرى؛ فنقول: الرحل مشتق من الرحيل، والثور إنما سُمي ثورا لأنه يُشير الأرض، والثوب  
إنما سُمي ثوبا لأنه تاب لباسا بعد أن كان غزلا، حسيبه الله! كذا قال.

قال: وزعم أن القرآن إنما سُمي قرآنًا لأنه مُطَبَّق لفجور امرأته، كالثور القرآن، أي المُطَبَّق  
لحمَل قرونه؛ وفي القرآن: ﴿وما كنا له مُقرنين﴾ أي مُطَبِّقين.

قال: وحكى يحيى بن علي بن يحيى المنجم أنه سأله بحضرة عبد الله بن أحمد بن حمدون النديم:  
من أي شيء اشتق الجرجير؟ فقال: لأن الريح تجرحه. قال: وما معنى تجرحه؟ قال: تجرره.  
قال: ومن هذا قيل للحبل الجريء؛ لأنه يجرُّ على الأرض. قال: والجرة لِم سميت جرة؟ قال: =

نقصان الحركة، الخامس: نقصان الحرف، السادس: نقصانها معاً، السابع: نقصان الحركة مع زيادتها، الثامن: نقصان الحركة مع زيادة الحرف، التاسع: نقصان الحركة مع زيادتها معاً، العاشر: نقصان الحرف مع زيادته، الحادي عشر: نقصان الحرف مع زيادة الحركة، الثاني عشر: نقصان الحرف مع زيادتهما، الثالث عشر: نقصانها معاً مع زيادتهما معاً، الرابع عشر: نقصانها [ب/٩٢] مع زيادة الحركة فقط، الخامس عشر: نقصانها مع زيادة الحرف فقط.

فهذه هي الأقسام الممكنة التي لا يمكن الزيادة عليها. وإذ قد أتينا على عددها، فلنشرع في مثلها؛ وقبل ذلك: لا بد من تقديم مقدمات أربع:

**المقدمة الأولى:** المذهب الحق: ما ذهب إليه أئمة «البصرة»: من كون الفعل مشتقاً من المصدر، ولهم فيه وجوه، فنقتصر منها على واحد؛ وهو: أن المصدر جزء من الفعل؛ أعني بكونه جزءاً: أن مدلوله جزء مدلوله، والأمر كذلك جزماً، والجزء سابق على الكل، والمشتق متأخر عن المشتق منه، ضرورة تأخر الفرع عن الأصل، فلو كان المصدر مشتقاً من الفعل، لزم تقدمه عليه وتأخره عنه؛ وهو محال.

**المقدمة الثانية:** الأفعال - وإن كانت مشتقة من المصادر - فأسماء الفاعلين والمفعولين مشتقة من الأفعال؛ نبه عليه أبو علي في «التكملة»؛ واستدل عليه بكونها جارية على سنن الأفعال وطريقها؛ وصرح بذلك عبد القاهر في الشرح، فقال: أسماء الفاعلين والمفعولين مشتقة من الأفعال.

فالأفعال أصولها القريبة، والمصادر أصولها البعيدة؛ إذ كانت أصول أصولها. وحينئذ يقال: مشتقة من الأفعال؛ لأصلتها القريبة، ومن المصادر؛ لأصلتها البعيدة. **المقدمة الثالثة:** أن الشيخ المصنف - رضى الله عنه - جعل الركن الثالث للاشتقاق؛ المشاركة في الحروف الأصلية، ونعني به: أنه لا بد من مشاركة المشتق والمشتق منه في الحروف الأصلية.

= لأنها تجرّ على الأرض. فقال: لو جرّت على الأرض لانكسرت! قال: فاجرّة لِمَ سميت بجرّة؟ قال: لأن الله جرّها في السماء جرّاً. قال فألجرجور الذي هو اسم المائة من الإبل، لِمَ سميت به؟ فقال: لأنها تجرّ بالأرمة، وتقاد قال: فالفصيل المجرّ الذي شقّ طرف لسانه لثلا يرضع أمّه، ما قولك فيه؟ قال: لأنهم جرّوا لسانه حتى قطعوه. قال: فإن جرّوا أذنه قطعوها تسميه مَجْرّاً؟ قال: لا يجوز ذلك! فقال يحيى بن علي: قد نَقَضْتُ العلة التي أتيت بها على نفسك، ومن لم يدر أن هذا مناقضة فلا حسّ له. انتهى. ينظر المهرج ١ / ٣٤٨ - ٣٥٤.

وجعل الركن الرابع للاشتقاق: تغييراً يلحق المشتق، ثم جعل أحد أقسام التغيير: نقصان الحرف.

وذلك تناقض في الظاهر؛ فإننا متى نقصنا أحد حروف المشتق، زالت المشاركة بينهما في الحروف الأصلية، وَحَلُّ ذلك بأمرين:

أحدهما: أن المشاركة بينهما قد تكون بحق الأصل، ثم يطرأ نقيضه لعارض، مثاله: قولنا: «خف» مشتق من الخوف، و«نم» مشتق من النوم؛ فإن الواو مسقطه بينهما بعد انقلابها ألفاً؛ لعارض، وهو النقاء الساكنين، فالمشاركة بينهما حاصلة بالفعل؛ لحصولها في الأصل قبل طرؤ العارض.

وثانيهما: أن المصادر ذوات الزيادة، كـ«الغشيان» و«النزوان» إذا اشتقنا منها أفعالاً<sup>(١)</sup> كـ«غشى» و«نزا» - حصلت المشاركة بينها وبين المصادر في الحروف الأصلية، ووقع التغيير بنقصان الحرف الزائد؛ فقد صدق مجموع الأمرين - أعنى: المشاركة، مع النقصان - فإننا لم نشترط المشاركة في الحروف الأصلية، مع نقصان حرف أصلي.

المقدمة الرابعة: أنه لما جعل الركن الرابع للاشتقاق: التغيير اللاحق للمشتق - استلزم ذلك [٩٣/أ] حصول التغيير في كل مشتق بالنسبة إلى أصله، وقد نجد أفعالاً مأخوذة من مصادر من غير تغيير ظاهر فيها؛ وذلك مثل: «طلب» من الطلب، و«هرب» من الهرب، و«غلب» من الغلب، و«جلب» من الجلب؛ فإن هذه الأفعال مساوية لهذه المصادر في الحروف والصيغ، من غير تفاوت؛ مع اشتقاقها منها، وذلك يقدر في كون التغيير ركناً للاشتقاق؛ إذ لا يتحقق الشيء بدون ركنه.

وَحَلُّه<sup>(٢)</sup> أن حركة حرف الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق غير مفيدة تغييراً؛ إذ الاشتقاق إنما يكون في صيغة المصدر التي بنى عليها، وحركة الإعراب طارئة على الصيغة بعد تمامها منتقلة غير قارّة.

وأما حركة البناء آخر الفعل الماضي: فإنها لثباتها، ولزومها، وبناء الكلمة عليها من أول وهلة - صارت داخلية في صيغة الفعل، جارية مجرى أوله وحشوه، فاعتد بها في الاشتقاق، وحصل التغيير بها زيادة ونقصاناً:

مثال الزيادة: الأفعال المذكورة؛ زيد فيها على مصادرها حركة البناء.

(١) في «ب»: منها أفعالاً كبيت وبيت. وهو خطأ.

(٢) في «أ»: وجعله.



مثال نقصان: «حَدِرَ» اسم الفاعل من «حَدِرَ» [حذف] من اسم الفاعل حركة البناء التي كانت في الفعل. فقد بان أن التغير لازم لجميع صور الاشتقاق.

فهذه هي المقدمات. فلنشرع الآن في الأمثلة، وبالله التوفيق؛ فنقول:

مثال زيادة الحركة فقط: طَلَبَ من «الطلب»: زدت حركة الباء للبناء.

مثال زيادة الحرف فقط: كاذِب من «الكذب»؛ زدت الألف فقط.

مثال زيادتهما معاً: طَالَبَ من «الطلب»؛ زدت الألف وحركة البناء.

مثال نقصان الحركة فقط: حَذِرٌ من «حَذِرَ»؛ نقصت حركة الراء للبناء.

مثال نقصان الحرف فقط: خَف من «الخوف»؛ نقصت الواو فقط.

مثال نقصانها معاً: عِد من «العدة»؛ نقصت الهاء التي هي عوض من الواو، وحركة الدال.

مثال نقصان الحركة مع زيادتها: كَرَم من «الكرم»، وشَرَف من «الشرف»؛ نقصت فتحة، وزدت ضمة<sup>(١)</sup>.

مثال نقصان الحركة مع زيادة الحرف: عَلِيم من «علم»؛ نقصت حركة الميم، وزدت الياء؛ وكذلك: عَادٌ من «عَدَّ»؛ نقصت حركة الدال، وزدت الألف.

مثال نقصان الحركة مع زيادتهما معاً: اضْرَب من «الضرب»؛ نقصت حركة الضاد، وزدت همزة متحركة، وكسرة الراء.

مثال نقصان الحرف مع زيادته: دَيَّانَةٌ من «الديانة»؛ نقصت ياء المصدر، وزدت ياء ساكنة مدغمة، وتاء التانيث.

مثال نقصان الحرف مع زيادة الحركة: ثَبِت من «الثبات»؛ نقصت الألف، وزدت فتحة البناء.

مثال نقصان الحرف مع زيادتهما [ب/٩٣] معاً: خَافَ من «الخوف»؛ نقصت الواو، وزدت الألف، وفتحة الفاء.

مثلث نقصانها معاً مع زيادتهما معاً: اَرَم من «الرمى»؛ زدت الألف متحركة،

(١) في الأصول: زدت ضمة وكسرة.

وكسرة الميم، ونقصت الياء، وفتحة الراء.

مثال نقصانها معاً مع زيادة الحركة<sup>(١)</sup> «عِدْ مِنْ «الوعد»؛ نقصت الواو متحركة، وزدت كسرة العين.

مثال نقصانها معاً مع زيادة الحرف فقط: كآلٍ من «الكلال»؛ نقصت الألف التي بين اللامين، وحركة اللام الأولى، وأدغمتها في الثانية، وزدت ألفاً بعد الكاف.

تنبية: هذه الأقسام منها ما هو جنس تحته أقسام؛ فإن الحركة: لما تنوعت ثلاثة أنواع، كان نقصانها فقط، وزيادتها فقط، ونقصانها وزيادتها معاً -: متنوعاً على حسب تنوعها؛ فإذا اعتبر ذلك، كثرت الأقسام جداً.

هذا آخر المثل الاشتقاقية، والله أعلم.

وقد ذكرنا جميع المثل للأقسام المذكورة، مع ضم ستة أخرى إليها أهملها المصنف في التقسيم؛ على ما بينا.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: «الاسم لا يخلو: إما أن يكون بحيث لا يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون، أو يصح: فالأول: هو اسم العلم كـ«زيد»، وغيره. والثاني: لا يخلو: إما ألا يكون صفة، أو هو صفة:

والأول: هو اسم الجنس، وهو: إما اسم عين؛ كـ«الإنسان» و«الفرس»، أو اسم معنى؛ كـ«العلم» و«الجهل». والصفة كالقائم والقاعد، وهو الاسم المشتق، والمشتق: ما غير من أسماء المعاني عن شكله: بزيادة، أو نقصان، في الحروف، أو الحركات، أو فيهما، وجعل دالاً على ذلك المعنى، وعلى موضوع له غير معين، وفيه معين، وفيه نظر؛ لاشتماله التغيير بالزيادة والنقصان معاً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الْأَحْكَامُ - فَتَذَكُّرُهَا فِي مَسَائِلَ:

المَسْأَلَةُ الْأُولَى: أَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ - لَا يَنْفَكُ عَنِ صِدْقِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ؛ خِلَافاً لِأَبِي عَلِيٍّ وَأَبِي هَاشِمٍ؛ فَإِنَّ «الْعَالِمَ» وَ«الْقَادِرَ» وَ«الْحَيَّ» - أَسْمَاءَ مُشْتَقَّةٍ مِنَ «الْعِلْمِ» وَ«الْقُدْرَةِ» وَ«الْحَيَاةِ». ثُمَّ إِنَّهُمَا يُطْلَقَانِ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ وَيُنْكَرَانِ حُصُولَ «الْعِلْمِ» وَ«الْقُدْرَةِ» وَ«الْحَيَاةِ» لَلَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ الْمُسَمَّى بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ هِيَ: الْمَعَانِي الَّتِي تُوجِبُ

(١) أى: نقصانها معاً مع زيادة الحركة فقط.

(٢) ينظر الإحكام (١/ ٥٠).

«العَالِمِيَّة» و«القَادِرِيَّة» و«الحَيِّيَّة»؛ وَهَذِهِ الْمَعَانِي غَيْرُ ثَابِتَةٍ لِلَّهِ تَعَالَى؛ فَلَا يَكُونُ لِلَّهِ - تَعَالَى - : عِلْمٌ، وَقُدْرَةٌ، وَحَيَاةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ.

وَأَمَّا أَبُو الْحُسَيْنِ، فَإِنَّهُ لَا يَتَقَرَّرُ مَعَهُ هَذَا الْخِلَافُ؛ لِأَنَّ الْمُسَمَّى عِنْدَهُ بِالْقُدْرَةِ: «نَفْسُ الْقَادِرِيَّةِ»، وَبِالْعِلْمِ: «نَفْسُ الْعَالِمِيَّةِ»، وَهَذِهِ الْأَحْكَامُ حَاصِلَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى؛ فَيَكُونُ لِلَّهِ تَعَالَى عِلْمٌ، وَقُدْرَةٌ.

لَنَا: أَنَّ الْمُسْتَقَّ مُرَكَّبٌ؛ وَالْمُسْتَقُّ مِنْهُ مُفْرَدٌ؛ وَالْمُرَكَّبُ بِدُونِ الْمُفْرَدِ - غَيْرُ مَعْقُولٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن أصحابنا اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حى بالحياة؛ خلافاً للفلاسفة، والمعتزلة.

وتحقيق محل الخلاف: أن نفاة الأحوال [٩٤/أ] منا زعموا: أن العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان على الذات.

واعترف أبو على، وأبو هاشم بهذا الزائد، إلا أنهم قالوا: لا نسمى هذه الأمور علماً، وقدرة، بل عالمية، وقادرية؛ فيكون الخلاف - فى الحقيقة - لفظياً، بل ذهب أبو هاشم: إلى أنها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن يعلم الدالُّ عليها.

وهذا القول باطل قطعاً؛ ضرورة أن التصديق مسبق بالتصور، وما لا يتصور فى نفسه، استحال التصديق بثبوته لغيره.

وأما أبو على: فإنه سلم أنها معلومة؛ فعلى هذا: لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوى.

وأما مثبتو الحال: فقد زعموا أن عالمية الله - تعالى - معللة بمعنى قائم به، وهو العلم، وبه يتحقق الخلاف بينه وبين المعتزلة فى المعنى.

وأما أبو الحسين البصرى: فلا يتقرر معه هذا الخلاف؛ لأن المسمى بالقدرة نفس القادرية، وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى.

واعلم: أن نفاة الأحوال من الصفاتية - كأبى الحسن الأشعري، وأبى إسحاق الإسفرايينى، وأبى بكر محمد بن الحسين بن فورك، وأكثر أتباعهم -: زعموا أنه لا فرق بين عالمية الله تعالى [وعلمه]، وقادرية الله تعالى وقدرته؛ وهؤلاء نفاة الأحوال.

وأما مثبتو الأحوال - كالقاضى أبى بكر محمد بن الطيب، وأتباعه -: فزعموا أن عالمية الله تعالى حالة معللة بالعلم؛ وكذا القول فى سائر الصفات.

والإمام المصنف: نقل مجموع هذه المذاهب: بعضها نص عليه في كتاب<sup>(١)</sup> «المحصّل»، والبعض الآخر نص عليه في مصنفه في نقل أقاويل فرق العالم.

وإذا عرفت ذلك، ظهر: أن الأشاعرة بأسرهم قالوا: إن الله عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة، واختلفوا بعد ذلك: فمنهم من يقول: العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية. و[منهم] من يقول: هي زائدة عليها.

وإذا عرفت ذلك<sup>(٢)</sup>، فاعلم: أن ههنا لا بد من البحث عن أمرين: أحدهما معنوى، والآخر لفظي:

أما البحث المعنوى: فهو وظيفة المتكلم، وهو النظر في الدليل الدالّ على أن الله تعالى عالمية وعلماً، وقادرية وقدرة في الخارج؛ فهما شيئان ذهنياً وخارجياً، أو في الذهن: هما شيئان، وفي الخارج: شيء واحد؛ كما يقال في السواد: إنه عرض لون، وإنه مركب من جنس هو: اللون، وفصل هو: قابض<sup>(٣)</sup> للبصر؛ فإذا: التركيب واقع فيه عقلاً، وأما في الخارج: فهو شيء واحد. وهذا لا يتحقق إلا بالبراهين العقلية؛ وذلك من «علم الكلام».

وأما البحث الثاني: فهو أن العالمية والقادرية الصادقتان على الله تعالى هل ذلك جارٍ على قواعد الاشتقاق اللغوي عند الخصم؟ أو ذلك لا يدعيه الخصم؟ بل يقول: مقتضى قواعد العربية ما ذكرت، ولكن الدليل العقلي منع منه؛ فيستثنى ذلك من المشتقات؛ لوجود المانع الخاص. ومن المعلوم أن للخصم العدول عن الأول، وادعاء الثاني. وإذا تقررت هذه المقدمة، فلننظر - الآن - في الدليل الذي ذكره المصنف. قال: «لنا: أن المشتق مركب، والمشتق منه مفرد، وصدق المركب بدون المفرد - محال»:

أما أن المشتق مركب: وذلك لأن قولنا: «الضارب» مدلوله عبارة عن ذات قامت صفة الضرب بها؛ فهو يدل على الذات المتصفة بتلك الصفة، وهو المعنى بـ«التركيب»، وكذا غيره من المشتقات؛ كالعالم، والقادر، وغيرهما.

والمشتق على الله - تعالى - صادق، وهو العالم اتفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة. فقد صح أن المشتق مركب وصادق على الله تعالى.

(١) في «ب»: كتابه.

(٢) في «ب»: هذا.

(٣) أى: كونه قابضاً للبصر.

وأما أن المشتق منه مفرد: فلأنه<sup>(١)</sup> مشتق من المصدر، والمصدر جزء من الذات المأخوذ معها قيام الصفة التي هي المصدر؛ فمدلوله يسقط بالنسبة إلى الذات. فقد صحت المقدمة الثانية.

وأما أن وجود المركب بدون المفرد، محال - فواضح؛ لأنها مقدمة بديهية. وفيما ذكره نظره؛ لأننا نقول: إن عنيت بـ«صدق المركب»: أن العالمية صادقة على الله، بمعنى: الدلالة على الذات والعلم - فلا نسلم؛ وذلك أول النزاع. وإن عنيت به نفس الصدق - فمسلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من صدق العالمية بهذا التفسير وجود المركب بدون المركب .

فإن قيل: «لو لم تصدق العالمية على الله تعالى صدق غيرها من المشتقات على غيره تعالى وتقدس، يلزم أن يكون صدقها على خلاف القواعد المقررة في علم العربية، واللازم باطل»: قلنا: لا نسلم انتفاء اللازم؛ بل ذلك عين مذهب الخصم.

نعم: لو ادعى الخصم أنه تصدق العالمية على الله - تعالى - بدون المصدرية - تعالى وتقدس - صدقاً جارياً على القواعد المقررة في المشتقات كان الخصم ملزماً محجوجاً؛ ولكنه لا يدعيه. وغاية ما صار إليه: مخالفة الأصل إذا قام الدليل على وجوب المخالفة. ولم يبق في هذه المسألة إلا أن من قال: لا تصدق العالمية بدون العلم - كان كلامه جارياً على القواعد اللغوية شاهداً.

وغايته: أن من قال بخلافه، فقد خالف القواعد في الغائب دون الشاهد. وللخصم أن يقول: إنما خالفت القواعد اللغوية في الغائب؛ لدليل دلّ على وجوب المخالفة؛ فيحتاج إلى ذكر ما يعتقده دليلاً على أن الله عالم بذاته، وليس هناك زائداً على الذات العاملة شيء أصلاً؛ فيصير البحث معنوياً، ويخرج الكلام عن حد أصول الفقه، ويدخل في علم أصول الدين؛ فلا يكون البحث لفظياً، بل معنوياً.

فإن قيل: «منعتم دلالة لفظ «العالم» على «العلم، والذات» والدلالة اللفظية ثابتة جزماً؛ نظراً إلى الوضع [٩٥/أ]»:

قلنا: إذن تمنع ثبوت مدلوله بعد تسليم الدلالة اللفظية؛ فلا نسلم وجود المركب. ولا جواب عن هذا المنع إلا بالشروع في تقريره [ب] «القاعدة الكلامية»:

وهو أن الله عالم بالعلم، قادر بالقدرة، ويصح من المذهب ما تشهد بصحته البراهين العقلية، ولا ينفع في هذا المقام الاحتجاجات اللغوية.

قال صاحب «التلخيص»: البراهين العقلية دلت على أن الله تعالى حيٌّ، عالم، قادر، مرید، وأن هذه المفهومات المتعددة المتخالفة في الذهن لا بد وأن تكون متحدة في الخارج، والمرجع إلى الذات.

ولا امتناع في ذلك، وذلك كما تحكم على السواد؛ بأنه موجود في الخارج لا تكثير فيه أصلاً، مع أنه في الذهن يتكرر وينقسم إلى مفهومات متعددة متخالفة؛ فإنه عرض. وكيف وهو الجنس البعيد، ولون، وهو الجنس القريب، وله فصل، وهو كونه قابضاً للبصر!!

فهذه أمور متكررة في الذهن، متحدة في الخارج، ولا امتناع فيه؛ فإن الامتناع في تعددها في الخارج؛ وذلك لأنها لو كانت مغايرة للذات قائمة بها، امتنع أن تكون غنية عن الموجد؛ وذلك لأن القائم بالشيء ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى الموجد.

فالموجد لها: إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، والثاني باطل؛ وهو ظاهر، والأول أيضاً باطل؛ وذلك أنه: إما أن توجد القدرة بقدرة أخرى؛ والعلم بعلم آخر، والإرادة بإرادة أخرى؛ وحينئذ: يلزم عدم انتهاء الصفات؛ وهو باطل، أو يقال: هذه الصفات صدرت منه من غير علم، وقدرة، وإرادة؛ وذلك باطل؛ وإلا لجاز ذلك في سائر الأفعال؛ وذلك يبطل القول في الصفات، وهذا يوجب القول بأن المرجح لهذه الأمور هو الذات.

وإذا علمت ذلك، فقد علمت: أن العلم، والعالمية، والذات جميع ذلك شيء واحد في الخارج، وإنما التفاوت في الذهن، وهو عين الذات في الخارج؛ وليس الأمر كذلك في العلم، وعلى هذا لا يبعد أن يقال: إن أبا علي، وأبا هاشم امتنعا عن حمل «القدرة» و«العلم» عليه؛ لهذا المعنى؛ مع أنهما يحملان «القادر» و«العالم» عليه.

وأما أبو الحسين البصري: لما حكم أن الكل واحد في الخارج، فإذا جاز حمل العالم، جاز حمل العلم؛ ولم يلتفت إلى التعارف والوزان اللفظي.

ثم نقول: هل يجب في كل مشتق استدعاء وصف ثابت للذات، مغاير معناه معنى المشتق منه في الذهن، والخارج جميعاً: أمَّا المغايرة الذهنية - [فنعلم]. وأما في الخارج: ففي بعض الصور، وهل يجب في جميع الصور ذلك؟

وهذا مما<sup>(١)</sup> لم يقم عليه دليل، وكيف يقوم عليه دليل؛ وقد قرر أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الأحوال الموجودات الخارجية، بل للدلالة على الأحوال الذهنية؛ [٩٥/ب] فالمشتق لا يستدعي التركيب إلا ذهنياً، وأما [في] الخارج، فلا.

ثم نقول: قوله: «إن هذا [ال]خلاف مع أبي الحسين لا يتصور» - فيه نظر: لأن المؤلف يدعي أن صدق المشتق يستدعي وصفاً مغايراً للمشتق منه؛ كالأسود يستدعي صفة السواد، وما نُقِلَ عن أبي الحسين بخلاف هذا؛ فإن المنقول عنه: أن القدرة التي هي المشتق منه نفس القادرية، ولا مغايرة بينهما في الخارج؛ [فـ] ليس واحد منهما مركباً، والآخر مفرداً؛ فقد تقرر خلافه في هذه المسألة.

وأما وفاقه في مسألة أخرى؛ وهو أنه موافق على أن الله تعالى عالم بعلم، لكن لا يغير عالميته، وهما<sup>(٢)</sup> يقولان: إن الله عالم لا يعلم في الخارج - فقد وافقهم من حيث المعنى، وخالفهم من حيث إطلاق اللفظ، وكلهم خالفوا من أوجب استدعاء المشتق للوصف المغاير في الخارج.

هذا ما قاله؛ وهو ضعيف:

أما اختياره: أن الذات مع الصفات شيء واحد في الخارج - فهذا تصريح منه بنفي الصفات، ونفاة الصفات هم الفلاسفة؛ والمعتزلة يرجع مذهبهم إلى قريب من مذهب الفلاسفة.

وأما الشبهة التي عوّل عليها: ففاسدة؛ وبيان فسادها أن نقول: لا نسلم أن قيام الصفة بالمحل - أعني به: ذلك القيام الخاص الذي لصفات البارئ - يوجب افتقارها إلى الموجد؛ وما الدليل على ذلك؟!

أو نقول: ذلك يوجب افتقارها إلى المحل الموصوف بها، وليس ذلك من باب افتقار المعلول إلى العلة. ولئن سلمنا أنه يوجب ذلك الافتقار الخاص؛ ولكن لا نسلم أن هذا الافتقار الخاص يوجب إمكانها الذاتي المحوج إلى الموجد. ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن تكون الذات المقدسة موجبة لتلك الصفات إيجاباً ذاتياً، ثم بواسطة تلك الصفات تصدر منه الممكنات؛ فتكون مصدرية لتلك الصفات بغير واسطة تلك الصفات، وموجدية لسائر الممكنات بواسطة الصفات؛ فما المانع من ذلك؟!

(١) في «أ»: ما لم.

(٢) هما، أي: أبو علي، وأبو هاشم الجبائين.

وعلى هذا: يكون لله تعالى علم، وقدرة، وحياة؛ ولا يلزم منه التسلسل المذكور، ولا شيء من المحالات. هذه منوع واردة على تلك الشبهة؛ ولا جواب له عنها.

على أننا نقول: إن لله<sup>(١)</sup> تعالى صفات قديمة وجودية زائدة على الذات، ومن أراد استحضارها، فليراجع الكتب الكلامية.

وإنما تكلمنا على هذه الشبهة - في هذا الفن - لأن بعض المصنفين أورد هذه لشبهة ههنا؛ فلهذا تكلمنا عليها في هذا الموضوع.

وأما ما ذكره من النظر المستشهد به في دفع امتناع كون الشيء متكثرًا في الذهن، ومتحدًا في الخارج - فلم يعقله على الوجه:

وبيان ذلك: أن الذين قالوا: إن السواد واللون شيء واحد في الخارج، وهما في الذهن [٩٦/أ] شيان - أرادوا به<sup>(٢)</sup>: أن السواد واللون لم يعرض لكل واحد منهما تشخص<sup>(٣)</sup> في الخارج غير تشخص<sup>(٤)</sup> الآخر؛ فهما شيان متغايران ذهناً وخارجاً، إلا أنهما عرض لهما تشخص واحد<sup>(٥)</sup>، ولا يستقيم أصلاً قوله: هما متغايران في العقل، وهما واحد في الخارج؛ وإلا يلزم ألا يكون حكم العقل بالتغاير مطابقاً للخارج؛ وذلك محال.

وقول القائل: اللون عرض، وكيف، وجنس، معناه: هذه الأشياء مفهومات متغايرة ذهناً وخارجاً، إلا أنه عرض للجميع؛ تشخص واحد في الخارج؛ فليس في الخارج لكل واحد منها تشخص غير تشخص الآخر.

وهذه القضية ظاهرة غاية الظهور هكذا. وأما مناقشة هذا المعترض، في نقل مذهب أبي الحسين البصري؛ وذلك لأن أبا الحسين يذهب إلى إثبات: قدرة الله تعالى هي عين القادرية؛ فهو قائل بأن الله تعالى قادر، وله قدرة، وإن كانت هي عين القادرية.

بخلاف أبي هاشم لا يقول بهذا المذهب؛ فلا يتحقق هذا الخلاف مع أبي الحسين، وإن تحقق خلاف آخر معه؛ وهو أن القدرة ليست نفس القادرية في الخارج.

(١) في «ج»: على أن لله.

(٢) في «ج»: أراد به.

(٣) هي «ب»: تشخيص.

(٤) في «ب»: تشخيص.

(٥) أي: في الخارج.



واعلم: أننا لا نمنع كون الذهن أو العقل يتصور أموراً لا وجود لها في الخارج، بل لنا موجودات ذهنية صرفة لا وجود لها في الخارج؛ كالمعقولات الثوانسي، وإنما نمنع كون العقل يحكم بأن السواد مثلاً مركب من جنس وفصل، وهما ماهيتان متغايرتان ذهنياً، متحدتان في الخارج؛ فإن هذا باطل قطعاً، وحكم العقل مطابق<sup>(١)</sup>.

وهذه المسألة تنزع إلى الكلي المنطقي، والطبيعي، والعقلي، وإلى الأحوال التي يثبتها مثبتوها، وليس هذا موضع بيان هذه المفهومات.

وأما تحقيق الحق في ذلك: ففي أصول صناعة أخرى هي أجلُّ من هذه الصناعة؛ وهي: «علم الكلام»، وفي هذه المسألة تدقيقات حكمية وكلامية تركناها؛ طلباً للإيجاز.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّ بَقَاءَ وَجْهِ الْاِشْتِقَاقِ، هَلْ هُوَ شَرْطٌ لِيَصْدُقَ الْاسْمُ الْمُشْتَقُّ؟<sup>(٢)</sup> وَالْأَقْرَبُ: أَنَّهُ شَرْطٌ؛ خِلَافاً لِأَبِي عَلِيٍّ بْنِ سَيْنَاءَ<sup>(٣)</sup> مِنَ الْفَلَسَفَةِ، وَأَبِي هَاشِمٍ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ.

لَنَا: أَنَّ بَعْدَ انْقِضَاءِ الضَّرْبِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ وَإِذَا صَدَقَ ذَلِكَ وَجَبَ أَلَّا يَصْدُقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «ضَارِبٌ».

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» فِي هَذِهِ الْحَالِ، وَقَوْلُنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» - جُزْءٌ مِنْ قَوْلُنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» فِي هَذِهِ الْحَالِ، وَمَتَى صَدَقَ الْكُلُّ - صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ؛ فَإِذَنْ: صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ».

وَبَيَانُ الثَّانِي: أَنَّهُ لَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ ذَلِكَ - وَجَبَ أَلَّا يَصْدُقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «ضَارِبٌ»؛ لِأَنَّ قَوْلُنَا: «ضَارِبٌ» - يُنَاقِضُهُ فِي الْعُرْفِ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» [٩٦/ب]؛ بِدَلِيلٍ أَنَّ مَنْ قَالَ: «فُلَانٌ ضَارِبٌ»، فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ وَإِبْطَالَ قَوْلِهِ - قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ وَلَوْ أَنَّ

(١) أى: مطابق للخارج.

(٢) ينظر: الإبهاج ١/ ٢٢٧، نهاية السؤل ٢/ ٧٢، شرح التنقيح (٤٧)، إرشاد الفحول (ص ١٧)، حاشية البناني ١/ ٢٨٣، فواتح الرحموت ١/ ١٩٢.

(٣) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات، ولد ببخارى في سنة ٣٧٠هـ، طاف البلاد وناظر العلماء، واتسعت شهرته، من كتبه: الإشارات، الطير، الإنصاف، لسان العرب، وغيرها. توفي، ٤٢٨هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١: ١٥٢، ابن العبري ٣٢٥، آداب اللغة ٢: ٣٣٦ لسان الميزان، ٢:

نَقِيضُ الْأَوَّلِ، وَإِلَّا لَمَا اسْتَعْمَلُوهُ لِنَقْضِ الْأَوَّلِ؛ وَلَمَّا نَبَتَ كَوْنُهُمَا مَوْضُوعَيْنِ لِمَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ، وَقَدْ صَدَقَ أَحَدُهُمَا - فَوَجِبَ أَلَّا يَصْدُقَ الْآخَرُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن استعمال الاسم المشتق باعتبار المستقبل - مجاز إجماعاً، وإطلاقه واستعماله بحسب الحال - حقيقة إجماعاً، وأما إذا استعمله - بعد انتفاء ما منه الاشتقاق - كالضارب بعد انقضاء الضرب -: فهل ذلك بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز؛ فهذا هو محل الخلاف.

الذي يختاره الإمام المصنف: أنه مجاز، ونقله عن أبي علي بن سينا من الفلاسفة، وأبي هاشم من المعتزلة - يدل على أنهما قالوا: إن ذلك الصدق بطريق الحقيقة.

والفرق بين هذه المسألة والتي قبلها: أن المخالف في المسألة الأولى يقول بصدق المشتق كـ«العالم» و«القادر»، وإن لم يكن ما منه الاشتقاق قائماً بالمشتق منه، ولا في وقت ما.

وأما المخالف في هذه المسألة -: فإنه يقول: إن قام ما منه الاشتقاق بالشيء، فهو صادق [ - حينئذ - حقيقة، وإذا انقضى، ولم يبق به، فهو يصدق<sup>(١)</sup> عليه مجازاً، لا حقيقة؛ وعلى الرأي الآخر: يصدق حقيقة، لا مجازاً.

وقد نقل صاحب «الإحكام» اشتراطه في الممكن دون غيره<sup>(٢)</sup>؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنه ذكره الإمام في أثناء هذه المسألة على سبيل البحث: فإن كان مستند نقله هذا القدر، فهو ضعيف، وإن وجده منقولاً صريحاً عن بعضهم، فلا إشكال؛ والعهد على الناقل؛ وابن الحاجب نقل أيضاً هذا المذهب الثالث: فالله أعلم بمسندتهما في النقل.

واعلم: أن في نقل الخلاف عن ابن سينا، وأبي هاشم في هذه المسألة نظراً: أما ابن سينا: فلا يوجد له موضوع<sup>(٣)</sup> في أصول الفقه، أو في العربية؛ حتى يوجد خلافه في هذه المسألة في ذلك الموضوع.

نعم: قال: «إن الاصطلاح في «علم المنطق» في قولنا: «كل «ج» «ب»: أنا لا نعلم به: ما هو «ج» دائماً، أو في الحال، أو في وقت معين؛ بل ما هو أعم من ذلك؛ وهو أنه يصدق عليه أنه «ج»؛ سواء كان ذلك في الماضي، أو في الحال، أو دائماً، أو غير دائم».

(١) سقط في «ج».

(٢) ينظر: الإحكام (١/ ٥١).

(٣) أى: مصنف موضوع.

فهذا ما اصطُح عليه؛ فعلى هذا: إذا قال: «الإنسان الضارب متحرك» - لا يلزم أن يكون ذلك حكماً على الضارب في الحال، بل على ما صدق عليه الضارب، سواء كان ذلك الصدق في الماضي، أو في المستقبل، أو في الحال.

ومن المعلوم: أن الاصطلاحات لا مناقشة فيها، ولا يلزم من الاصطلاح المنطقي أن يكون موافقاً للأوضاع اللغوية العربية، إلا إذا ادعى صاحب الاصطلاح [٩٧/أ] الموافقة، وأبو علي<sup>(١)</sup> لا يدعى ذلك، ولا غيره من المنطقيين؛ فهذا النقل مشوش.

وأما ما نقله من مخالفة أبي هاشم: ففيه بحث أيضاً، والمصنف موافق لأبي هاشم على هذا الاصطلاح في كتبه المنطقية؛ وذلك لأنه نقل المصنف عنه في المسألة المقدمة أنه يجوز صدق المشتق بدون قيام ما منه الاشتقاق، وإذا حررنا ذلك، فلا يستقيم أن يشترط في صدق المشتق أن يقوم به ما منه الاشتقاق؛ وفي ذلك تناقض ظاهر.

وإنما قلنا: «إن أبا هاشم قائل باشتراطه في صدق المشتق قيام ما منه الاشتقاق»؛ وذلك لأن المصنف ومن تابعه يقول: إن الضارب لا يصدق حقيقة إلا حال صدور الضرب من الضارب، وأبو هاشم يقول<sup>(٢)</sup>: يكفي في صدق الضارب حقيقة أن يكون الضربُ وجد في الوجود، وانقضى، وأما إذا لم يكن الضرب وجد من أحد أصلاً، فلا يقول بصدق الضارب حقيقة؛ فيلزم ما ذكرناه من التناقض للغة؛ إلا إذا نقل عنه: أن ما نقله عنه أولاً، جوزّه في صفات الله المقدسة، وأما في غيرها من المشتقات، فلا، فإن نقل عنه هذا التفصيل، انتظم هذا الكلام.

وأما الدليل الذي ذكره: فلنشرحه أولاً، ثم نبين ما فيه من الخلل؛ فنقول: الدليل على المدعى: أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه: «أنه ليس بضارب في الحال» [جزماً، وإذا صدق عليه: «أنه ليس بضارب في الحال»]<sup>(٣)</sup> - فيصدق عليه «أنه ليس بضارب»؛ لأن قولنا: «ليس بضارب» جزء لقولنا: «ليس بضارب في الحال» بالضرورة، وقد صدق المجموع؛ فيلزم صدق أجزائه؛ وإلا يلزم صدق المجموع بدون صدق الجزء؛ وذلك محال؛ فيصدق عليه - بعد انقضاء الضرب - : «أنه ليس بضارب»، وإذا صدق عليه: «أنه ليس بضارب»، لا يصدق عليه: «أنه ضارب»؛ لأن قولنا: «ليس بضارب» نقيض قولنا: «ضارب» عرفاً.

(١) يعني بـ«أبو علي»: ابن سينا؛ إذ كنيته كذلك.

(٢) في «ج»: بقوله.

(٣) سقط في «ج».

والدليل عليه: أن من أراد تكذيب القائل: «فلان ضارب» - فإنه يبادر إلى استعمال هذه الصيغة، وهي قولنا: «ليس بضارب»، ولولا أنهما نقيضان، وإلا لما استعمله في تكذيبه، ومحاولته مناقضته؛ لأن القائل يحترز عن استعمال اللفظ في الدلالة على الشيء، مع أنه غير<sup>(١)</sup> دال عليه.

فقد ثبت أنهما نقيضان عرفاً، وقد صدق ههنا أحد النقيضين؛ وهو: «أنه ليس بضارب»؛ فلا يصدق [عليه]<sup>(٢)</sup> أنه ضارب حقيقة؛ لاستحالة صدق النقيض، وإذا لم يصدق عليه أنه ضارب حقيقة؛ فهو المدعى.

هذا شرح ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف جداً:

وبيانه: هو أننا نقول: لا نسلم أن قولنا: «ليس بضارب» جزء من قولنا: «ليس بضارب في الحال»، [فإن عנית به أن هذا اللفظ؛ وهو قولنا: ليس بضارب في الحال]<sup>(٣)</sup> - جزؤه اللفظي: «ليس بضارب» - فهذا صحيح؛ فلا سبيل إلى إنكاره، إلا أنه لا<sup>(٤)</sup> يحتمل نقضاً، فإننا نسلم له ذلك. وننقل المنع إلى المقام الثاني:

بيانه: أنه إذا قال - وقد صدق - : «إنه [ب/٩٧] ليس بضارب، في<sup>(٥)</sup> الحال» - لصدق معناه؛ فيصدق عليه «ليس بضارب»؛ لأنه جزؤه.

قلنا: لا نسلم أنه جزء معناه، بل هو سلب أخص؛ كقولنا: «الحمار ليس بحيوان ناطق»، ولا يلزم منه ألا يكون حيواناً، وليس هو سلب أخص، والفرق بينهما ظاهر، ومن المعلوم - بالضرورة - أنه لا يلزم من سلب الأخص سلب الأعم، ونظائره أكثر من أن تعد: منها: أن قولنا: زيد ليس بإنسان خاص؛ ضرورة أنه ليس بعمرو، لا يلزم منه أنه لا يكون إنساناً، وكذلك يصدق قولنا: زيد ليس بحيوان خاص؛ ضرورة أنه ليس بفرس، ولا يلزم منه ألا يكون حيواناً، وكذلك يصدق: الإنسان ليس بحيوان خاص؛ ضرورة أنه ليس بفرس، ولا يلزم منه ألا يكون حيواناً.

وبالجملة: القاعدة المقررة الصحيحة: أنه إذا ثبت وجود المجموع، يلزم بالضرورة وجود جميع أجزائه.

(١) في «ب»: غيره.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ج»: لو.

(٥) في «ج»: في في الحال.

ومن أمثلة ذلك: قول القائل: «علَى عشرة آلاف درهم» - يستحيل صدقه عند عدم وجوب درهم واحد من العشرة آلاف عليه، وقوله: «لا يجب على عشرة آلاف درهم» - يصدق، ولو تقدم بوجوب درهم واحد من العشرة آلاف. فهذا سؤال واقع لا جواب عنه أصلاً.

فالحاصل: أنه إن عنى بكونه جزءاً له: لفظاً - لا يجديه نفعاً؛ ولأن من قال: «علَى عشرة آلاف درهم إلا ثلاثة آلاف درهم»، لا يلزمه العشرة، وإن [كان] لفظ العشرة جزء من مجموع لفظ الأول!!

والعجب أن المصنف - رحمه الله - لم يتنبه لهذا السؤال.

وأما ما ذكره من المناقضة - فممنوعة؛ وذلك لما تبين في علم المنطق: أن من شرط التناقض الاتحاد في أمور ثمانية، ومن حملتها الاتحاد في الزمان، وهذا الشرط معدوم ههنا؛ ووجهه<sup>(١)</sup> ظاهر.

وأما ذكره من الصيغتين اللتين يستعملان عند قصد التكذيب -: فذلك لتوافق المتخاطبين على إرادة زمان واحد بعينه؛ حتى لو تنبه أحدهما لكونه مريداً بكلامه غير الزمان الواحد - يردُّ عليه؛ ويقول: ما يدل على عدم مناقضته؛ وهذا القدر معلوم من مُحَاظَبَاتِ النَّاسِ. ولو كان الأمر على ما ذكره، لكان قولنا: «ضارب في الحال»، كقولنا: «ضارب»، ولكان قولنا: «في الحال» زيادة لا حاجة إليها؛ وذلك باطل جزماً.

ثم نقول: ما ذكرتم معارض بمثله<sup>(٢)</sup>، وبيانه: أنه يصدق قولنا: «أنه ضارب في الماضي»، فيصدق عليه: «أنه ضارب»؛ لأن قولنا: «ضارب» جزء لقولنا: «ضارب في الماضي»، ويلزم من صدق المجموع صدق أجزائه، وإذا صدق عليه: «أنه ضارب» - لا يصدق عليه: «أنه ليس بضارب»؛ لما ذكر من المناقضة؛ فلا يتأتى للمصنف منع شيء من المقدمات، بل صدقها من جانبنا أقوى، وأوضح.

ولا يقال: «ما ذكرتم يطل بالمستقبل، وبيانه: أن نقول: لو صح ما ذكرتم، يلزم [٩٨/أ] صدق «الضارب» على من لم يصدر الضرب عنه، بل يتوقع صدوره منه في المستقبل؛ وذلك بأن نقول: يصدق أن يقال: «هذا ضارب في المستقبل»، وقولنا: «ضارب» جزء لقولنا: «ضارب في المستقبل» جزماً؛ لأننا نمنع عدم الحكم في صورة النقض على ذلك التقدير.

(١) في «ج»: ووجه.

(٢) في «ج»: عليه.

واعلم: أنه قيل: الحق التفصيل؛ وذلك لأننا نقول: إذا وجد معنى فى المحل، واشتق له منه اسم - فبعد ذلك: إن لم يطرأ على المحل ما يناقضه ويضاده - بقى صدق المشتق؛ وهذا كـ«القاتل» و«السارق» و«الزانى»، فأما إذا طرأ على المحل ما يضاده، واشتق له منه اسم المشتق الأول - فحينئذ لا يصدق المشتق الأول، وهذا كاللون إذا قام به البياض، يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال [له] فى حالة السواد: إنه أبيض.

والدليل على ذلك: أن الله تعالى أمرنا بجلد الزانى، وقطع يد السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً، لما أمكننا امتثال الأمر؛ لأنه - حالة الجلدِ والقطع - ليس بزَانٍ ولا بسارق حقيقة حينئذ.

ولا يقال: «إنه لما كان موصوفاً بالمشتق منه، وهو الزنا والسرقة - : وجب عليه ما هو مقتضى ذلك، ثم يستوفى منه ما وجب أولاً»: لأننا نقول: هذا غير دافع لما ذكرنا؛ لأن كلامنا مفروضٌ فى امتثال الأمر؛ وذلك الأمر أمر بجلد الزانى، وقطع السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً، لم يبقَ زانياً ولا سارقاً بعد انقضائهما؛ فلا يكون الجلد جلد الزانى، ولا القطع قطع يد السارق، فلا يقطع امتثالاً للأمر. وخرج على ما ذكرنا قوله: لا يقال: أكابر الصحابة كفره؛ باعتبار ما كان؛ لأنه طرأ على المحل ما يضاده، وهو الإيمان المضاد للكفر.

واعلم: أن ما اختاره المصنف ما يقوم عليه دليل، ولا يطرُد ضابطاً: لا من طرف الحقيقة، ولا من طرف المجاز؛ لأن المشتق قد يصدق بطريق الحقيقة فى مواضع كثيرة لا يمكن قيام المشتق منه بمن اشتق له؛ كما اعترف به فى مثل المكى، والمدنى، والخالق، والرازق. وأما فى الطرف المجاز: فإنه عد من وجوه المجاز إطلاق اسم المشتق بعد زوال المشتق منه، وهذا غير مستقيم؛ فإنه لا يقال للشيخ: إنه طفل باعتبار ما كان، ولا للشوب الأسود: إنه أبيض باعتبار ما كان.

واعلم: أن المكى، والمدنى لا يرد على رأى من يدعى أن المشتق من المصادر إنما يصدق حقيقة إذا قام الوصف بالمحل الذى اشتق له اسم؛ فإن المكى والمدنى غير المشتق من المصادر، وأما «الخالق» و«الرازق»: فإنه يمكن التزام ما ادعاه المصنف فيهما. وأما ما ذكره من طرف المجاز، فمندفع؛ لأنه [قد] (١) لا يدعى طرد ذلك.

(١) سقط فى: «أ».

قَالَ الْمُصَنِّفُ [٩٨/ب]: فَإِنْ قِيلَ: «لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ بَعْدَ انْقِضَاءِ الضَّرْبِ - أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»:

قَوْلُهُ: «لَأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فِي هَذِهِ الْحَالِ»؛ وَمَتَى صَدَقَ عَلَيْهِ [ذَلِكَ] - صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»:

قُلْنَا: حُكْمُ الشَّيْءِ وَحْدَهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُخَالَفًا لِحُكْمِهِ مَعَ غَيْرِهِ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ قَوْلِنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فِي الْحَالِ» - صِدْقُ قَوْلِنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ».

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ فَلِمَ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ «ضَارِبٌ»؟! بَيَانُهُ: أَنْ قَوْلِنَا: «فَلَانٌ ضَارِبٌ»، وَقَوْلِنَا: «فَلَانٌ لَيْسَ بِضَارِبٍ» مَا لَمْ نَعْتَبِرْ فِيهِ اتِّحَادَ الْوَقْتِ - لَمْ يَتَنَاقِضَا، وَلَا يَجُوزُ إِيرَادُ أَحَدِهِمَا لِتَكْذِيبِ الْآخَرِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ قَوْلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِوُجُوهٍ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ «الضَّارِبَ»: مَنْ حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ، وَهَذَا الْمَفْهُومُ أَعْمٌ مِنْ قَوْلِنَا: حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ فِي الْحَالِ، أَوْ فِي الْمَاضِي؛ لِأَنَّهُ يُمَكِّنُ تَقْسِيمَهُ إِلَيْهِمَا، وَمَوْرِدُ الْقِسْمَةِ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الْخَاصِّ نَفْيُ الْمُشْتَرِكِ؛ فَإِذَنْ: لَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الضَّارِبِيَّةِ فِي الْحَالِ - نَفْيُ الضَّارِبِيَّةِ مُطْلَقًا.

الثَّانِي: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ، إِذَا كَانَ فِي تَقْدِيرِ الْمَاضِي - لَا يَفْعَلُ عَمَلُ الْفِعْلِ؛ وَلَوْلَا أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَصِحُّ إِطْلَاقُهُ لِفِعْلٍ وُجِدَ فِي الْمَاضِي، وَإِلَّا لَكَانَ هَذَا الْكَلَامُ لَفَوًّا.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ شَرْطًا فِي كَوْنِ الْإِسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً - لَمَا كَانَ اسْمُ «الْمُتَكَلِّمِ» وَ «الْمُخْبِرِ» وَ «الْيَوْمِ» وَ «الْأَمْسِ» وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا - حَقِيقَةً فِي شَيْءٍ أَصْلًا؛ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ؛ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ:

بَيَانُ الْمَلْزَمَةِ: أَنَّ الْكَلَامَ: اسْمٌ لِمَجْمُوعِ الْحُرُوفِ الْمُتَوَالِيَةِ، لَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَمَجْمُوعُ تِلْكَ الْحُرُوفِ: لَا وُجُودَ لَهُ أَصْلًا، بَلِ الْمَوْجُودُ مِنْهُ أَبَدًا لَيْسَ إِلَّا الْحَرْفُ الْوَاحِدُ، فَلَوْ كَانَ شَرْطُ كَوْنِ الْإِسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً - حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ - لَوَجَبَ أَلَّا يَصِيرَ هَذَا الْإِسْمُ الْمُشْتَقُّ حَقِيقَةً أَلْبَتَّةَ.

فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: «الْكَلَامُ»: اسْمٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْحُرُوفِ!؟

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: «حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ شَرْطٌ فِي كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً؛ إِذَا كَانَ مُمَكِّنَ الْحُصُولِ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فلا؟!

أَوْ نَقُولَ: شَرْطُ كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً - حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ: إمَّا بِمَجْمُوعِهِ، أَوْ بِأَجْزَائِهِ، وَهَهُنَا: إِنْ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لِلْمَجْمُوعِ وَجُودٌ؛ لَكِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ ذَلِكَ لِلْأَحَادِ.

أَوْ نَقُولَ: لِمَ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: «هَذِهِ الْأَلْفَاظُ لَيْسَتْ حَقَائِقُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ أَصْلًا»!؟

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ. وَأَيْضًا: فَالْإِلْزَامُ عَائِدٌ فِي لَفْظِ «الْخَبِيرِ»؛ فَإِنَّهُ لَا شَكَّ فِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ حُرُوفِ «الْخَبِيرِ» لَيْسَ خَبِيرًا؛ وَكَذَلِكَ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ «الشَّهْرِ» وَ «السَّنَةِ» لَيْسَ بِشَهْرٍ وَلَا سَنَةٍ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ لَمْ يَقُلْ بِهِذَا الْفَرْقِ؛ فَيَكُونُ بَاطِلًا. وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مُسْتَعْمَلَةٌ، وَكُلُّ مُسْتَعْمَلٍ، فَإِنَّهُ: إمَّا أَنْ يَكُونَ [٩٩/أ] حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازًا، وَكُلُّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ؛ فَإِذَنْ: هَذِهِ الْأَلْفَاظُ حَقَائِقُ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ، وَقَدْ عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهَا لَيْسَتْ حَقَائِقُ فِيمَا عَدَا هَذِهِ الْمَعَانِي؛ فَهِيَ حَقَائِقُ فِيهَا.

الرَّابِعُ: الْإِيمَانُ مُفَسَّرٌ: إمَّا بِالتَّصْدِيقِ، أَوْ الْعَمَلِ، أَوْ الْإِقْرَارِ، أَوْ مَجْمُوعِهَا؛ وَالشَّخْصُ حَالِمًا لَا يَكُونُ مُبَاشِرًا لِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ - يُسَمَّى: «مُؤْمِنًا»؛ حَقِيقَةً؛ فَلَوْلَا أَنَّ حُصُولَ مَا مِنْهُ الْاِشْتِقَاقُ - لَيْسَ شَرْطًا لِصِدْقِ الْمُشْتَقِّ -؛ وَإِلَّا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ:

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - لما فرغ من ذكر الدليل على ما ادعاه، شرع في الاعتراض، فمنع المقدمة القائلة: إنه إذا صدق عليه أنه ليس بضارب في الحال - يصدق عليه أنه ليس بضارب.

فقال: «لا نسلم أنه يلزم من صدق الأول صدق الثاني»، وأسند المنع بأن قولنا: «ليس بضارب [في الحال] مركب، وقولنا: «ليس بضارب»<sup>(١)</sup> مفرد، ولا يلزم من ثبوت حكم الشيء وحده، ثبوت ذلك الحكم له إذا كان مع غيره؛ فإن حكم الشيء وحده جاز أن يكون مخالفًا لحكم ذلك الشيء إذا كان مع غيره.



ونظير ذلك: أن يقال: الجنس وحده له أحكام، وإذا انضم الجنس إلى فصل من الفصول لا تبقى تلك الأحكام؛ وكذلك لكل جزء من أجزاء الأدوية المركبة أحكام، فإذا انضم بعضها إلى البعض لا تبقى تلك الأحكام، ولولا ذلك لما حدث المزاج.

والاستقراء يحقق ذلك، ومن نظائر ذلك في الألفاظ: أن الخبر يحتمل التصديق والتكذيب، وإذا دخلت عليه همزة الاستفهام، لا يحتمل التصديق [ولا التكذيب]؛ وكذلك يخرج<sup>(١)</sup> عن احتمال التصديق والتكذيب إدخال أدوات الشرط عليه:

مثال الأول: «زيد قائم»؛ فإنه يحتمل التصديق والتكذيب، فإذا أدخلت عليه همزة الاستفهام، فقلت: «أزيد قائم؟» - لم يحتمل التصديق والتكذيب.

مثال الثاني: قولك: «قام زيد»، يحتمل التصديق والتكذيب، وإن أدخلت<sup>(٢)</sup> عليه «إن»، فقلت: «إن قام زيد...» - فإنه لا يحتمل ذلك.

سلمنا ذلك: وهو أنه متى صدق عليه: «ليس بضارب في الحال»، صدق عليه: «ليس بضارب».

ومن المعلوم أنه ليس كذلك؛ وهذا لما تقرر في علم المنطق: أن المطلقة العامة لا تناقضها مطلقة عامة؛ فالمطلقتان لا تتناقضان، وما ذكرتم من القضيتين من باب المطلقات؛ فلا تناقض. ولا يتوهم من قول بعض المنطقيين: إن شرط التناقض الاتحاد في الموضوع والمحمول فقط؛ فيتوهم أن اتحاد القضيتين في الزمان ليس بشرط عند بعضهم؛ لكونه خارجاً عن الموضوع والمحمول؛ بل ينبغي أن تعلم أن من شرط التناقض: الاتحاد في أمور ثمانية بالبرهان القاطع؛ وهو أنه متى لم يحصل الاتحاد في شيء من الثمانية - فلا تناقض؛ وذلك واضح.

غير [٩٩/ب] أن بعضهم رد الثمانية إلى ثلاثة؛ وهو: الاتحاد في الموضوع، والمحمول، والزمان، ومنهم من رد الثمانية: إلى اتحاد الموضوع والمحمول فقط؛ لاندرج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول؛ فرد ذلك إلى اثنين، ومنهم من رده إلى أمر واحد؛ وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لا غير؛ فتدرج الشروط الثمانية تحت هذا الشرط الواحد.

واتفق العقلاء على اعتبار الشروط الثمانية في التناقض، ثم ليس يعني ذلك: أن الشروط الثمانية معتبرة في تناقض كل واحدة واحدة من القضايا، بل القضية إن كانت

(١) في «ج»: ويخرج.

(٢) في «ج»: دخلت.

مكانية، تعتبر فيها وحدة الموضوع، والمحمول، والمكان؛ كقولنا: «زيد جالس»، «زيد ليس يجالس»، وإن كانت زمانية، يعتبر فيها وحدة الزمان<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: وحدة الموضوع، والمحمول - معتبرة في تناقض القضايا بأسرها، وأما بقية الشروط: [ف] بحسب ما يناسب قضية قضية؛ فافهم.

ولولا الحذر من الإطالة، لكننا بسطنا الكلام في هذه القاعدة، وأعطيناها حقها من الشرح والتفريع؛ فإنها قاعدة مهمة يجب على كل محصل تحقيقها.

فهذه مُنوعٌ على مقدمات الدليل، شرحناها مع إعطائها حقها من السند.

واعلم: أن المصنف لما فرغ من<sup>(٢)</sup> توجيه المنع على مقدمات الدليل - شرع في المعارضة في حكم المسألة، بعد تسليم مقدمات الدليل:

فقول: ما ذكرت - وإن دلَّ على أن شرط صدق المشتق حقيقة قيام ما منه الاشتقاق به - ولكن معنا ما ينفي ذلك:

وبيانه من وجوه: أحدها: أن «الضارب»: مَنْ حَصَلَ له الضرب؛ وذلك أعم من قولنا: حصل له الضرب في الحال، أو في الماضي؛ والدليل عليه: أنه يمكن تقسيم الضارب إلى القسمين المذكورين.

فيقال: الضارب: إما أن يكون ضاربا في الحال، أو في الماضي؛ ومورد التقسيم هو «الضارب» أعم من كل واحد من «الضارب في الحال»، و «الضارب في الماضي»؛ ضرورة أن التقسيم إلى الشئيين أعم من كل واحد من الشئيين؛ لأنه لو لم يكن أعم منهما، يلزم: إما أن يكون أخص من كل واحد منهما، أو مطلقا، أو من وجه دون وجه، أو يكون مساويا لكل واحد منهما، أو مابينا لكل واحد؛ وذلك لما تبين في «علم المنطق»: [أنَّ] انحصار المناسبة بين القَضَايَا: في العموم والخصوص على الإطلاق، أو من وجه دون وجه، أو التساوي، أو التباين، فإذا انتفى أحد الأمور على التعيين، يلزم بالضرورة تعيين إحدى الباقيات، واللازم باطل، وإلا لما صحَّ التقسيم قطعاً فثبت: أن مورد التقسيم أعم من كل واحد من القسمين؛ فقولنا: «ضارب» أعم من قولنا: «ضارب في الحال»، أو: «في الماضي».

(١) أى: يعتبر فيها وحدة الموضوع والمحمول والزمان.

(٢) في «ج»: فرع.

ثم نقول: صدق قولنا: «ليس بضارب في الحال» سلب لأحد الخاصين<sup>(١)</sup> [١٠٠/أ] على ما بينا، ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام بالضرورة، وقد سبق منا بيان نظائر ذلك. فإذن: يصدق قولنا: «ضارب» بعد انقضاء الضرب، وهو المدعى.

فإن قيل: «لا نسلم أنه يصدق بعد انقضاء الضرب حقيقةً، غاية ما في الباب: أنه يلزم الصدق، وهو أعم من الصدق حقيقةً أو مجازاً».

قلنا: الأصل صدقه بطريق الحقيقة، ومن ادعى أنه بطريق المجاز، فعليه البيان.

واعلم: أن هذا الكلام وجهه المصنف معارضةً في الحكم؛ [وذلك ظاهر]<sup>(٢)</sup>، ويمكن توجيه معارضته في المقدمة:

وبيانه: أن نقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دل على أنه يصدق بعد انقضاء الضرب أنه<sup>(٣)</sup> ليس بضارب - ولكن معنا ما ينفي ذلك؛ وذلك لأنه يصدق بعد انقضاء الضرب أنه ضارب، ودليله ما سبق، فإذا صدق قولنا: «ضارب» لا يصدق قولنا: «ليس بـ[ضارب]» - لما ذكره المصنف في الدليل، وهو أن قولنا: «ضارب» نقيض قولنا: «ليس بضارب».

فهذه المقدمة مشتركة بين المعلل والمعتز: فإن صحت فلا كلام، وإن فسدت فسدت الدليل المذكور؛ لكون صحتها موقوفة على هذه المقدمة.

وثانيها - من وجوه المعارضة في الحكم - : هو أن أئمة صناعة العربية قالوا: إذا كان اسم الفاعل في تقدير الماضي، لا يعمل عمل الفعل؛ فلا يقال: زيد ضاربٌ غلامه أمس بنصب «غلامه» بـ«ضارب»؛ كما لو قال: «زيد ضربَ غلامه أمس».

وهذا الكلام صريحٌ في كون اسمِ الفاعلِ يستعمل، والمراد به المضيُّ.

وثالثها - أى: من وجوه المعارضة في الحكم - : أنه لو كان من شرط صدق المشتق حقيقةً قيام ما منه الاشتقاق [بالمشتق]<sup>(٤)</sup> - : لما صدق المتكلم والمخبر والأمس واليوم، وما يجرى مجراها، على شيءٍ حقيقةً؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك:

(١) في «ج»: الخاصين.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: أن.

(٤) سقط في «ج».

بيان الملازمة: هو أننا نتكلم على تقدير اشتراط قيام ما منه الاشتقاق لصدق المشتق حقيقة، وهذا الشرط محال في المتكلم، والمخير؛ لأن «الكلام»: اسم لجملة من الحروف المركبة، ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم بالكلام؛ ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة، بل على التدرج، ثم إذا نطق بالحرف الأول لا يمكنه الانتقال إلى الحرف<sup>(١)</sup> الثانى إلا وقد انقضى الحرف الأول، فقيام الكل جملة واحدة بالمتكلم محال. وكذلك الكلام فى الخير؛ فإنه لا يمكن قيام جملة الخير بالمخير أصلاً.

فقد صحت الملازمة؛ واللازم باطل؛ فإن المتكلم والمخير صادقان حقيقةً على شخص من الأشخاص؛ فإنه يقال: زيد متكلم، وعمرو مخير؛ والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

واعلم: أن المصنف ذكر - فى سابق أمثلة المصادر السيالة التى يستحيل قيامها جملة بالمشتق - لفظة «أمس»، و«اليوم»؛ وفيه نظر؛ وذلك [١٠٠/ب] لأن الكلام فى المشتقات من المصادر. ولما منع أن يمنع اشتقاقها، ويقول: هما من الألفاظ الجامدة؛ ثم يسلم ذلك، ويقول: ليس كل واحد منهما مشتقاً من المصدر.

واعلم: أن المصنف أورد على المعارضة المذكورة أسئلة بأجوبتها، توجيهها ليس بواضح<sup>(٢)</sup> من كلامه.

فلنذكرها موجهة، ثم نشرع فى الجواب عنها، فنقول:

الدليل المذكور قياس استثنائى، وهو مركب من شرطية متصلة، ومن حملية هى رفع، أو وضع؛ ويقال - فى اصطلاح علم الجدل -: إحدى مقدمتيها: الملازمة، وهى الشرطية المتصلة بعينها، والمقدمة الأخرى: إما نفي اللازم، وهو المراد بقولهم: رفع، أو إثبات الملزوم، وهو المراد بقول المنطقيين: الوضع؛ فالاصطلاح مختلف والمعنى واحد.

فإذا عرفت ذلك، فنقول: منع أولاً صدق الملازمة، وهى قولهم: لو كان المشتق حقيقةً قيام ما منه الاشتقاق به - لما صدق المتكلم والمخير على شىء؛ لاستحالة قيام الكلام والخير جملةً بالمتكلم والمخير؛ واللازم باطل.

قلنا: لا نسلم صدق الملازمة، وإنما تصدق أن لو لم يكن الكلام اسماً لكل واحد من

(١) فى «ج»: الحروف.

(٢) فى «ب»: واضحاً.

تلك الحروف؛ فلم قلت<sup>(١)</sup>: إنه ليس كذلك؛ وهذا لأن اسم «الكلام» إذا كان اسماً لكل واحد من تلك الحروف - فلا يستحيل قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق؛ لإمكان قيام الحرف الواحد من الكلام بالتكلم.

سلمنا: أنه ليس الكلام اسماً لكل واحد من تلك الحروف؛ ولكن لا نسلم صدق الملازمة، وإنما يصدق أن لو اشترطنا في المشتق قيام ما منه الاشتقاق به على الإطلاق، وأما إذا قلنا بالاشتراط إذا كان ممكناً، وبعدم الاشتراط إذا كان مستحيلاً - فلا تصدق الملازمة؛ ضرورة الاستحالة في صدق المتكلم، والمخير.

سلمنا اشتراطه على الإطلاق، ولكن إنما تصدق الملازمة أن لو كان الشرط قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق جملة، أى: بمجموعه، وأما إذا شرطنا قيامه به: إما جملة، أو بأحد أجزائه - فلم قلت: إنه تصدق الملازمة؟! وإنما تصدق أن لو لم يكن الكلام بأحد أجزائه قائماً بالتكلم مقام أحد الحروف به ظاهراً؛ فالشرط موجود.

سلمنا صدق الملازمة؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم، وهو قوله: المتكلم والمخير صادقان حقيقة على شخص من الأشخاص؛ فإننا<sup>(٢)</sup> نمنع ذلك؛ وهذا لجواز ألا يصدق كل واحد منهما على شخص من الأشخاص.

هذه الأسئلة التي أوردها المصنف على المعارضة المذكورة، فقد تبين أنه منع الملازمة أولاً، وسند المنع مختلف، والمنع واحد، ثم سلم الملازمة، ومنع انتفاء اللازم. هذا هو تحرير هذه الأسئلة. أجاب المصنف عن الأول بأن قال: «قد ذكرنا الدليل على الملازمة».

أما قوله: «إنما يصدق أن لو لم يكن الكلام اسماً لكل واحد [١٠١/أ] من الحروف»: قلنا: هذا باطل بإجماع أئمة العربية؛ فإن أحداً منهم لا يقول بما ذكرتم؛ وهو أن يكون الكلام اسماً لكل واحد لتلك الحروف.

ثم نقول: ولئن سلمنا ما ذكرت من الفرق جدلاً، ولكن نحن لا نورد الملازمة في لفظ المتكلم، بل إنما نوردها في لفظ المخير؛ ووجهها ظاهر.

وما ذكرتم من السؤال مندفع عن الدليل على الوجه الذي حررناه؛ فإن أحداً من

(١) في «ح»: «قلت».

(٢) في «ح»: «فإننا».

الناس ما قال بأن كل جزء من أجزاء الخير يكون خيراً، فاندفع السؤال، وأعاد المصنف الإلزام بـ«الأمس» و«اليوم».

وفيما ذكره نظر، على ما ذكرنا أولاً. وبما ذكرناه خرج عن المعين المسندين بما ذكره.

ووجهه: أن يقال: إن القائل قائلان: قائل يقول بالاشتراط مطلقاً، وقائل يقول بعدم الاشتراط مطلقاً، والقول بالاشتراط في بعض الصور دون البعض ما قال به أحد.

والجواب عن الثالث - وهو منع انتفاء اللازم - أن نقول: إن هذه الألفاظ - وهى لفظة «المتكلم»، و«المخبر»، و«الأمس»، و«اليوم» مستعملة بالاستقراء، وكل لفظ مستعمل بعد الوضع الأول، فهو: إما حقيقة أو مجاز؛ وذلك لأنه: إما أن يكون اللفظ المستعمل مستعملاً فيما وضع له، فهو إذن حقيقة، أو فى غير ما وضع له، فهو مجاز.

ثم نقول: يلزم من ذلك أن تكون هذه الألفاظ حقائق فى شىء؛ وذلك لأننا بينا أنها مستعملة حقائق، أو مجازات، فإن كانت حقائق، فظاهر، وإن كانت مجازات فيما استعملت فيه، فكل مجاز فهو مسبوق بالحقيقة؛ وذلك لأن المجاز هو: «اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً»؛ فهو إذن مسبوق بالحقيقة؛ فيلزم أن يكون لهذه الألفاظ حقائق جزماً.

ثم نقول: هذه الألفاظ ليست حقائق فى غير هذه المعانى؛ يعلم ذلك من نظر فى الصناعة الأدبية وقواعدها، وهو المعنى بقول المصنف: «فعلم بالضرورة»، وكثيراً ما يطلق المصنف لفظة «الضرورة» فى الأمور المعلومة من قواعد الصنائع العلمية. فيلزم أن تكون هذه الألفاظ حقائق فى هذه المعانى؛ وهو المطلوب.

فقد انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم؛ فلا يكون صدق المشتق مشروطاً بقيام ما منه الاشتقاق به؛ وذلك هو المدعى. فقد تقرر الوجه الثالث من وجوه المعارضة.

ورابعها - وهو الوجه الرابع من وجوه المعارضة فى حكم المسألة - هو أن نقول: إن لفظ «الإيمان» مفسر: إما بالتصديق بالجنان، أو بالعمل بالأركان، أو بمجموعهما، وذلك بإجماع الأمة؛ وذلك لأنهم، وإن اختلفوا فى مدلوله، اتفقوا على أن مدلوله أحد الأمور: فالشخص يسمى مؤمناً: حقيقة حالماً لا يكون مباشراً شيئاً من هذه الأمور.

ثم نقول: لو [١٠١/ب] كان من شرط صدق المشتق حقيقة قيام ما منه الاشتقاق

«بالمشتق»<sup>(١)</sup> - : لما صدق «المؤمن» على شخص حينما لا يكون مباشرا لشيء من هذه المعاني؛ ضرورة أن لفظ «المؤمن» مشتق من الإيمان، واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم.

وجه الملازمة ظاهر، وأما انتفاء اللازم، فقد قدمه المصنف، والنظم الطبيعي للملازمات أن يذكر بعد ذكر الملازمة؛ وهذا أمر سهل؛ لا مناقشة في مثل ذلك لمثل المصنف.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «يَحْوِزُ أَنْ يَخْتَلِفَ حَالُ الشَّيْءِ بِسَبَبِ الْإِنْفِرَادِ وَالتَّرْكِيبِ»: قُلْنَا: مَدْلُولُ الْأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ لَيْسَ إِلَّا الْمُرَكَّبُ الْحَاصِلَ مِنَ الْمُفْرَدَاتِ الَّتِي هِيَ مَدْلُولَاتُ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ.

قَوْلُهُ: «وَحَدَّةُ الزَّمَانِ مُعْتَبَرَةٌ فِي تَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ»: قُلْنَا: هَذَا لَا نِزَاعَ فِيهِ؛ لَكِنَّا نَدْعِي أَنَّ قَوْلَنَا: «ضَارِبٌ» - يُفِيدُ الزَّمَانَ الْمُعَيَّنَ، وَهُوَ الْحَاضِرُ؛ بِدَلِيلِ مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ إِحْدَى اللَّفْظَتَيْنِ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي رَفْعِ الْأُخْرَى:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّا نَعْلَمُ - بِالضَّرُورَةِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - : أَنَّهُمْ مَتَى حَاوَلُوا تَكْذِيبَ الْمُتَلَفِّظِ بِإِحْدَى اللَّفْظَتَيْنِ - لَا يَذْكُرُونَ إِلَّا اللَّفْظَةَ الْأُخْرَى؛ فَيَكْتَفُونَ بِذِكْرِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عِنْدَ مُحَاوَلَةِ تَكْذِيبِ الْأُخْرَى؛ وَلَوْ لَا اقْتِضَاءُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِلزَّمَانِ الْمُعَيَّنِ، وَإِلَّا لَمَا حَصَلَ التَّكَادُبُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّ كَلِمَةَ «لَيْسَ» مَوْضُوعَةٌ لِلسَّلْبِ، فَإِذَا قُلْنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»، فَلَا بُدَّ وَأَنْ يُفِيدَ سَلْبَ مَا فَهِمَ مِنْ قَوْلِنَا: «ضَارِبٌ»؛ وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ لَفْظَةً «لَيْسَ» - مُسْتَعْمَلَةً لِلسَّلْبِ.

وَإِذَا تَبَتَّ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ مَوْضُوعَةٌ لِرَفْعِ مُقْتَضَى الْأُخْرَى، وَجَبَ تَنَاوُلُهُمَا لِذَلِكَ الزَّمَانِ الْمُعَيَّنِ؛ وَإِلَّا لَمْ يَحْصُلِ التَّكَادُبُ؛ ثُمَّ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ ذَلِكَ الزَّمَانَ لَيْسَ هُوَ الْمَاضِيَّ وَلَا الْمُسْتَقْبَلِ؛ فَتَعَيَّنَ أَنَّ يَكُونُ الْحَاضِرَ.

قَوْلُهُ فِي الْمَعَارِضَةِ الْأُولَى: «بُيُوتُ الضَّرْبِ لَهُ أَعْمٌ مِنْ بُيُوتِهِ لَهُ فِي الْحَاضِرِ أَوْ الْمَاضِيِّ بِدَلِيلِ صِحَّةِ التَّقْسِيمِ إِلَيْهِمَا»:

قُلْنَا: كَمَا يُمَكِّنُ تَقْسِيمَهُ إِلَى الْمَاضِيِّ وَالْحَاضِرِ، يُمَكِّنُ تَقْسِيمَهُ إِلَى الْمُسْتَقْبَلِ؛ فَإِنَّهُ

١٠٤ ..... الكاشف عن المحصول

يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: «تُبُوتُ الضَّرْبِ لَهُ أَعْمٌ مِنْ تُبُوتِهِ لَهُ فِي الْحَاضِرِ أَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ»؛ فَإِنْ كَانَ مَا ذَكَرْتَهُ يَقْتَضِي كَوْنَ «الضَّارِبِ» حَقِيقَةً لِمَنْ حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ فِي الْمَاضِي - فَلْيَكُنْ حَقِيقَةً لِمَنْ سِوَهُ الضَّرْبُ مِنْهُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَإِنْ لَمْ يُوْجَدْ أَلْبَتَّةَ: [لا] فِي الْحَاضِرِ، وَلَا فِي الْمَاضِي؛ وَإِنَّهُ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: إِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: «اسْمُ الْفَاعِلِ إِذَا أَفَادَ الْفِعْلَ الْمَاضِيَ لَا يَعْمَلُ عَمَلُ الْفِعْلِ»:

قُلْنَا: وَقَدْ قَالُوا أَيْضًا: إِذَا أَفَادَ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ عَمِلَ عَمَلُ الْفِعْلِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْاسْمُ الْمُسْتَقْبَلُ حَقِيقَةً فِيمَا سِوَهُ جَدُّ فِيهِ الْمُسْتَقْبَلُ مِنْهُ؛ وَلَا شَكَّ فِي فَسَادِهِ .

قَوْلُهُ ثَالِثًا: «يَلْزَمُ أَلَّا يَكُونَ اسْمُ «الْمُخْبِرِ» حَقِيقَةً أَصْلًا»:

قُلْنَا: الْمُعْتَبَرُ عِنْدَنَا: حُصُولُهُ بِتَمَامِهِ؛ إِنْ أَمْكَنَ، أَوْ حُصُولُ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ؛ [١٠٢/أ] وَدَعْوَى الْإِجْمَاعِ عَلَى فَسَادِ هَذَا التَّفْصِيلِ مَمْنُوعَةٌ.

قَوْلُهُ رَابِعًا: الشَّخْصُ يُسَمَّى: «مُؤْمِنًا»؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقْبَلًا فِي الْحَالِ بِـ«مُسَمًى الْإِيمَانِ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ ذَلِكَ الْإِطْلَاقَ حَقِيقَةٌ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي أَكْبَابِ الصَّحَابَةِ: إِنَّهُمْ كَفَرُوا؛ لِأَجْلِ كُفْرٍ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ إِيْمَانِهِمْ، وَلَا لِلْيَقْظَانِ: إِنَّهُ نَائِمٌ؛ لِأَجْلِ نَوْمٍ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما فرغ المصنف من إيراد جميع الأسئلة، شرع في الجواب عنها؛ فقال: أما قوله: «لا نسلم أنه إذا صدق عليه بعد انقضاء الضرب [أنه]: [ليس بضارب، [في الحال]]، ومتى صدق عليه ذلك] - [يصدق عليه: أنه [ليس بضارب]]»<sup>(١)</sup>؛ وإنما يصدق ذلك أن لو لم تختلف مدلولات الألفاظ بالافراد والتركيب»:

قُلْنَا: مدلولات الألفاظ المركبة ليست إلا المركب الحاصل من المفردات؛ وإلا يلزم التغيير؛ وهو خلاف الأصل.

لا يقال: «ما ذكرتم من الأصل باطل بتلك الصور التي ذكرتموها في السؤال»: لأننا

(١) سقط في «ج».



نقول: مقتضى الدليل عدم التغيير على الإطلاق؛ ترك الدليل فى تلك الصور، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

قوله: «وحدة الزمان معتبرة فى تحقق التناقض»: قلنا: هذا لا نزاع فيه، وليس معنى هذا الكلام دعوى الإجماع فى هذا المطلوب؛ حتى تثبت شرائط التناقض بالإجماع؛ فإن قضية اشتراط التناقض قضية برهانية؛ بل معناه: أن المعلل ما ادعى أن التناقض يتحقق بدون تلك الشرائط؛ بل يدعى أن هذا الشرط - وهو اتحاد الزمان - متحقق ههنا؛ فنقول: قولنا «ضارب» يفيد الزمن المعين؛ وهو الحاضر؛ والدليل عليه وجهان:

الأول: أن من زاول صناعة العربية، يعلم جزءاً من حال أهل اللغة أنهم متى حاولوا تكذيب المتلفظ بإحدى اللفظتين لا يذكرون إلا اللفظة الأخرى، ويكتفون فى تكذيب المتلفظ بإحدى اللفظتين بذكر اللفظة الأخرى، ولولا اقتضاء كل واحدة منهما للزمان المعين<sup>(١)</sup>، وإلا لما حصل التكذيب؛ لجواز صدق إحداهما بالنسبة إلى زمان، وصدق الأخرى بالنسبة إلى زمان آخر غيره؛ ولو لم يحصل التكذيب، لما استعملت كل واحدة من الصيغتين لرفع مقتضى الأخرى؛ لأن الظاهر من حال العاقل العارف<sup>(٢)</sup> بالوضع ألا يستعمل ما لا يفيد مقصوده باعتبار ذلك الوضع؛ واللازم باطل؛ لأن أهل اللغة يستعملون كل واحدة من اللفظتين لرفع مقتضى الأخرى.

الثانى: أن كلمة «ليس» موضوعة للسلب بالنقل عن أئمة اللغة، فإذا قلنا: «ليس بضارب» - فلا بد وأن يفيد سلب ما فهم من قولنا: «ضارب»؛ وإلا لم تكن لفظة «ليس» مستعملة للسلب، والمقدر خلافه.

وإذا ثبت أن كل واحدة من هاتين اللفظتين مستعملة لرفع مقتضى الأخرى - وجب [١٠٢/ب] تناولهما للزمان المعين؛ وذلك هو المطلوب. هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر: أما الوجه الأول، فنقول: لا نسلم أن أهل اللغة متى حاولوا تكذيب المتلفظ بإحدهما لا يذكرون إلا اللفظة الأخرى.

نعم: لا ينكر ذلك فيما إذا سبقت قرائن يفهم بها كل واحد<sup>(٣)</sup> من المتخاطبين

(١) فى «ج»: المعتبر.

(٢) فى «ج»: العارف العاقل.

(٣) فى «ج»: واحدة.

الزمان المعين الذى وقع فيه الضرب؛ فيقع الاكتفاء بكل واحد<sup>(١)</sup> من اللفظين؛ اعتماداً على فهم المقصود بالقرائن.

وأما على الإطلاق - كما ذكره المصنف - فممنوع؛ والعجب منه دعوى الضرورة. والذى يوضح ذلك أنه يحسن [من] أحدهما أن يقول لمن قال: «فلان ضارب»، أو: «فلان ليس بضارب»: إنه: فى أى وقت هو ضارب؟ ولو كان الزمن المعين مفهوماً من اللفظ المذكور بحسب الوضع، لما حسن ذلك.

وأما الوجه الثانى: فضعيف أيضاً؛ وذلك لأننا نسلم أن لفظ «ليس» موضوع للسلب، ولكن قولنا: «ضارب» مطلق، فقولنا: «ليس بضارب» سلب مطلق، ولا يلزم من نفس السلب، أو استعماله حرف السلب: أن يكون لحكمه فى الزمن المعين، وعدم لزومه واضح. فإن بنى هذا الوجه على قوله: «لأن كل واحدة موضوعة لمعنى يناقض مقتضى الأخرى» - فهو ممنوع؛ وهو عود إلى الأول؛ فلا يكون وجهاً ثانياً.

ولا يقال: «الأصل عدم القياس»؛ لأننا نقول: هذا لا يفيدكم؛ وذلك لأننا نمنع كون إحدى اللفظتين موضوعة لمعنى مناقض لمقتضى الأخرى، والاسترواح إلى الاستعمال لا يجديه نفعاً؛ لأننا نمنع الاستعمال إلا فى صور القرائن، وأما على الإطلاق، فلا، وهذا واضح غاية الوضوح؛ والدليل المبني على هذه المقدمة لا يتقرر؛ لفساد هذه المقدمة.

وقوله: «ثم لا نزاع فى أن ذلك الزمان ليس هو الماضى، ولا المستقبل؛ فتعين أن يكون هو الحاضر» مقدمة مبنية على ما ادعى من تناقض اللفظتين فى المقتضى، وقد تبين فسادها؛ والمبنى على الفاسد فاسد.

أما قوله - فى المعارضة الأولى - : «ثبوت الضرب له أعم من ثبوته فى الماضى، أو فى الحاضر؛ بدليل صحة التقسيم إليهما»:

فقد أجاب المصنف عنها بنقيض مشهور؛ فإنه يمكن تقسيمه إلى المستقبل وغيره؛ فإنه يقال: ثبوت الضرب له أعم من ثبوته فى الحاضر، أو فى المستقبل، فلو لزم من صحته ما ذكرتم من التقسيم، [وهو]: أن يكون المشتق حقيقة فى الماضى - : لزم من تقسيمنا أن يكون المشتق حقيقة فى المستقبل جزماً؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فينتفى المزوم؛ فلا يلزم من صحة التقسيم كونه حقيقة فيه.

قوله - في المعارضة الثانية - : «إن أئمة العربية قالوا: إن اسم الفاعل إذا أفاد الفعل الماضي، لا يعمل عمل الفعل»: قلنا: هذا الإطلاق من أئمة العربية معارض بمثله:

وبيانه: أنهم قالوا: إذا أفاد اسم الفاعل المستقبل، عَمِلَ عَمَلَ الفعل؛ فيقال: زيد ضاربٌ غلامه غدًا، على أن «غلامه» منصوب بـ«ضارب»؛ فلو لزم من الإطلاق مدلول المشتق حقيقة في الماضي، لزم من الإطلاق أن يكون المشتق حقيقة في المستقبل؛ بعين ما ذكرتم؛ واللازم باطل؛ فإنه مجاز في المستقبل إجماعًا؛ فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

ويمكن توجيهه على وجه يكون منعمًا لمقدمة الدليل؛ وبيانه: أن نقول: لا نسلم أن إطلاق أئمة العربية في قولهم: «اسم الفاعل إذا أفاد الفعل المستقبل حقيقة»<sup>(١)</sup>، وظاهر أنه ليس كذلك؛ وذلك لأنه<sup>(٢)</sup> لو كان حقيقة، لكان ما ذكرنا من الإطلاق الثاني - أيضًا - حقيقة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

ولقائل أن يقول: لو صحت الملازمة، يلزم زيادة المجاز، وهو على خلاف الأصل. والجواب عن المعارضة الثالثة - وهي قولهم: «يلزم ألا يكون «المخير» وأمثاله حقيقة في شيء أصلاً»: هو أن نقول: المسألة عندنا فيها تفصيل؛ وذلك لأنه: إن أمكن قيام المشتق [منه] به بتمامه - فذلك هو المشروط. وإن لم يمكن - فإننا لا نشترط قيامه بتمامه به، بل نشترط قيام آخر جزء من أجزائه به؛ وهذا القدر ممكن في «الخبر».

وأما قولهم: «ذلك على خلاف الإجماع»: قلنا: دعوى انعقاد الإجماع على فساد هذا التفصيل - ممنوعة.

وأجاب ابن الحاجب<sup>(٣)</sup> عن هذا السؤال؛ بأن قال: «لم تُبَنِّ اللغة على مثل هذه المشاحة؛ وإلا لتعدرت المشتقات، وجميع أفعال الحال».

والجواب عن المعارضة الرابعة، وهي قولهم: «لو اشترط ما ذكرتم، لما صدق «المؤمن» في الصورة التي فرضناها، واللازم باطل؛ فإنه صادق»: هو أن نقول: لا نسلم صدقه حقيقة، وإن كان الأصل صدقه بطريق الحقيقة النافي للمجاز.

(١) أي: عمل عما الفعل حقيقة.

(٢) في «ج»: أنه.

(٣) عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردى الأصل. ولد في إسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق وكان أبوه حاجبًا فعرف به، له تصانيف كثيرة منها «الكافية» في النحو، «الشافية» في الصرف، ولد سنة ٥٧٠هـ وتوفى سنة ٦٤٦هـ. انظر: وفيات: ١: ٣١٤، الطالع السعيد ١٨٨، مفتاح السعادة ١: ١١٧، غاية النهاية ١: ٥٠٨، الأعلام ٤/ ٢١١.

قلنا: هذا الجواز واقع؛ والدليل عليه: هو أنه لا يقال في أكابر الصحابة: إنهم كفره باعتبار ما كانوا [عليه]، ولا يقال لليقظان: إنه نائم، ولو صح ما ذكرتم، لصدق الكفر، والنوم في الصورة المذكورة؛ باعتبار الماضي من الزمان؛ واللازم باطل.

وفي هذا الكلام نظر؛ لأن الحقيقة قد تترك لعارض يقتضى الترك؛ كتعظيم [الصحابة - رضوان الله عليهم] - [ف] إذا عرف، جاز، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: اختلفوا في أَنَّ الْمَعْنَى الْقَائِمَ بِالشَّيْءِ: هَلْ يَجِبُ أَنْ يُشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ اسْمٌ؟ وَالْحَقُّ: التَّفْصِيلُ؛ فَإِنَّ الْمَعْنَى الَّتِي لَا أَسْمَاءَ لَهَا؛ مِثْلُ أَنْوَاعِ الرُّوَاحِ وَالْآلَامِ - فَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِيهَا.

وَأَمَّا الَّتِي لَهَا أَسْمَاءٌ - ففِيهَا بَحْثَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ أَنْ يُشْتَقَّ لِمَحَالِّهَا مِنْهَا أَسْمَاءٌ؟: الظَّاهِرُ مِنْ مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَّا: أَنَّ ذَلِكَ وَاجِبٌ؛ فَإِنَّ الْمُعْتَرِزَةَ، لَمَّا قَالَتْ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ كَلَامَهُ فِي جِسْمٍ، قَالَ أَصْحَابُنَا لَهُمْ: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَوَجِبَ أَنْ يُشْتَقَّ لِذَلِكَ الْمَحَلِّ اسْمُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ ذَلِكَ الْكَلَامِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَرِزَةِ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُشْتَقَّ لِمَحَلِّهِ مِنْهُ اسْمٌ، فَهَلْ يَجُوزُ [١٠٣ب] أَنْ يُشْتَقَّ لِغَيْرِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ مِنْهُ اسْمٌ؟: فَعِنْدَ أَصْحَابِنَا: لَا. وَعِنْدَ الْمُعْتَرِزَةِ: نَعَمْ. لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُسَمِّي مُتَكَلِّمًا بِذَلِكَ الْكَلَامِ.

وَاسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَرِزَةُ لِقَوْلِهِمْ فِي الْمَوْضِعَيْنِ: بِأَنَّ الْقَتْلَ وَالْجَرْحَ وَالضَّرْبَ قَائِمٌ بِالْمَقْتُولِ وَالْمَجْرُوحِ وَالْمَضْرُوبِ؛ ثُمَّ إِنَّ الْمَقْتُولَ لَا يُسَمَّى قَاتِلًا؛ فَإِذَنْ: مَحَلُّ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ اسْمُ الْفَاعِلِ، وَحَصَلَ ذَلِكَ الْإِسْمُ لِغَيْرِ مَحَلِّهِ.

وَأُجِيبُوا عَنْهُ: بِأَنَّ الْجَرْحَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنِ الْأَمْرِ الْحَاصِلِ فِي الْمَجْرُوحِ، بَلْ عَنِ تَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْقَادِرِ فِيهِ، وَذَلِكَ التَّأْثِيرُ حُكْمٌ حَاصِلٌ لِلْفَاعِلِ؛ وَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْقَتْلِ.

وَأَجَابَتِ الْمُعْتَرِزَةُ عَنْهُ: بِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِتَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ فِي الْمَقْدُورِ إِلَّا وَقُوعُ الْمَقْدُورِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ التَّأْثِيرُ أَمْرًا زَائِدًا - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا، وَهُوَ مُحَالٌّ؛ لِأَنَّ تَأْثِيرَ الشَّيْءِ فِي الشَّيْءِ نِسْبَةٌ بَيْنَهُمَا؛ فَلَا يُعْقَلُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ عَدَمِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا. أَوْ مُحْدَثًا؛ فَيَفْتَقِرُ إِلَى تَأْثِيرِ

آخراً؛ فَيَلْزِمُ التَّسْلُسُلُ. وَالَّذِي يَحْسِمُ مَادَّةَ الإِشْكَالِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ الْعَالَمِ، وَأَسْمُ «الْخَالِقِ» مُشْتَقٌّ مِنْ «الْخَلْقِ»، وَالْخَلْقُ نَفْسُ الْمَخْلُوقِ؛ وَالْمَخْلُوقُ غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى. وَالِدَلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخَلْقَ عَيْنُ الْمَخْلُوقِ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ غَيْرَهُ لَكَانَ: إِنْ كَانَ قَدِيمًا، لَزِمَ قَدَمَ الْعَالَمِ، وَإِنْ كَانَ مُحَدَّثًا، لَزِمَ التَّسْلُسُلُ.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْمُشْتَقِّ قِيَامُ مَنْ لَهُ الإِشْتِقَاقُ [به]: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الإِسْمِ الْمُشْتَقِّ لَيْسَ إِلاَّ أَنَّهُ ذُو ذَلِكَ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ، وَلَفْظُ «ذُو» لَا يَقْتَضِي الْحُلُولَ، وَلِأَنَّ لَفْظَةَ «اللَّابِنِ، وَالتَّامِرِ» وَ«الْمَكِّيِّ، وَالْمَدْنِيِّ» وَ«الْحَدَّادِ» مُشْتَقَّةٌ مِنْ أُمُورٍ يَمْتَنِعُ قِيَامُهَا بِمَنْ لَهُ الإِشْتِقَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأصوليين اختلفوا في أن المعنى القائم بالشيء: هل يجب أن يشتق لمحلّه منه اسم؟

قال الإمام المصنف: الحق هو التفصيل؛ وذلك لأن المعاني تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما له اسم؛ كمعنى: القتل، والجرح، والضرب؛ فإن لها أسامي، وهي هذه الألفاظ.

القسم الثاني: ما لا اسم له؛ كأنواع الروائح؛ لم يضع<sup>(١)</sup> لكل واحدة واحدة من الروائح اسماً خاصاً؛ فإننا نعلم أن بين الرائحة الطيبة والمنتنة وسائط كثيرة، وليس لشيء من تلك الوسائط اسم خاص.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: إذا لم يكن للمعنى اسم، استحال أن يشتق لمحلّه منه اسم بالضرورة؛ مثاله: أنواع الروائح، والآلام.

فأما إذا كان للمعنى اسم، فهل يجب أن يشتق لمحلّه منه اسم؟ وهل يجوز أن يشتق لغير محلّه اسم؟: في المسألتين خلاف بين الأشاعرة، والمعتزلة:

الذي يظهر من مذهب الأشاعرة: أنه يجب أن يشتق لمحلّه منه اسم، ولا يجوز أن يشتق لغير محلّه منه اسم. وأما عند المعتزلة: فلا يجب أن يشتق [لمحلّه منه اسم، ويجوز أن يشتق<sup>(٢)</sup> لغير محلّه [منه] اسم.

وبيان تحقيق الخلاف بين الفريقين: أن الله يطلق عليه اسم «المتكلم» باتفاق الفريقين،

(١) أي: لم يضع الواضع.

(٢) سقط في «ب».

وهو اسم مشتق من الكلام: ثم إن الأشاعرة أطلقوا هذا الاسم المشتق على الله، وما منه الاشتقاق قائم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفساني، ولا يطلقون ذلك على ما لم يقم به الكلام النفساني.

وأما المعتزلة: فإنهم يطلقون اسم «المتكلم» على الله تعالى؛ باعتبار أنه خالق للكلام في اللوح المحفوظ، أو في غيره، ولا يعترفون بالكلام النفساني؛ فيأذن: اسم «المتكلم» صادق على الله تعالى، ولم يقم بذات الله الكلام؛ فسمى متكلمًا [من لم يقم به الكلام]، وما قام به<sup>(١)</sup> لا يسمى متكلمًا. هذا تحقيق الخلاف بين الفريقين.

والمصنف اختار في هذا الكتاب تقرير مذهب المعتزلة في المسألتين.

احتجت المعتزلة على صحة قولهم في المسألتين: أن القتل والجرح والضرب - قائم بالمقتول والجروح والمضروب، ثم إن المقتول لا يسمى قاتلاً، والقاتل مقتولاً؛ فيأذن: ما منه الاشتقاق - وهو القتل [والجرح] والضرب - لم يحصل لمخالها منها أسامي الفاعلين، وحصل لغير محالها.

وبيانه: ظاهر؛ وذلك لأن الضرب قائم بالمضروب، والقتل بالمقتول، والجرح بالجروح، [وأنه]<sup>(٢)</sup> غير قائم بالقاتل<sup>(٣)</sup>. فلو صح ما ذكرتم، لوجب أن يشتق أسماء الفاعلين؛ فيلزم تسمية المقتول قاتلاً، والمضروب ضارباً، والقاتل مقتولاً، والضارب مضروباً، واللازم باطل.

أجابت الأشاعرة عن ذلك بأن قالوا: لا نسلم أن الجرح، والقتل، والضرب - غير قائم بالجرح، والقاتل، والضارب؛ وذلك لأن الجرح ليس عبارة عن الأمر الحاصل في الجروح، بل تأثير قدرة القادر فيه، وذلك التأثير قائم بالفاعل، حاصل له وكذا الكلام في أمثاله.

أجابت المعتزلة عن هذا الجواب بأن قالوا: هذا الجواب إنما يصح أن لو كان التأثير أمراً زائداً على وقوع المقدور بالقدرة، ويكون ذلك الزائد قائماً بذات المؤثر القادر؛ وأما إذا كان التأثير عبارة عن وقوع المقدور بالقدرة لا غير فلا يصح.

ثم نقول: الدليل على أنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور إلا وقوع المقدور [به]<sup>(٤)</sup> أنه لو كان التأثير أمراً زائداً على وقوع المقدور بالقدرة، لكان ذلك الزائد: إما عديمًا،

(١) أى: وما قام به الكلام.

(٢) أى: الجرح والقتل والضرب.

(٣) أى: وغير قائم بالجرح، ولا بالضارب.

(٤) سقط من «ب».

ولا سبيل إليه، وإلا لما بقى فرق بين التأثير وعدم التأثير؛ ضرورة أنه لا فرق في العقل بين تأثير عدسى، وعدم التأثير. أو وجوديًا؛ ولا سبيل إليه؛ لأنه: إما يكون قديمًا، أو حادثًا، والقسمان باطلان؛ فالتأثير ليس أمرًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة.

بيان الأول: ظاهر؛ وذلك لأن التأثير: إن لم يكن مسبوقًا بالعدم، يلزم قدمه؛ إذ لا معنى للتقديم إلا ذلك. وإن كان مسبوقًا بالعدم، يلزم حدوثه؛ إذ لا معنى للحدوث إلا ذلك [٤/١٠٤ ب].

بيان الثاني: هو أن نقول: يستحيل أن يكون تأثير المؤثر في الأثر - الزائد على وقوع المقدور<sup>(١)</sup> - قديمًا، لأن تأثير الشيء في الشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها عند عدم أحد الشيئين بالضرورة، فلو كان التأثير قديمًا، يلزم قدم المؤثر والأثر، وذلك محال؛ لإفضائه إلى قدم العالم؛ فقد تبين استحالة هذا القسم. ونقول أيضًا: القسم الثاني - وهو: أن يكون تأثير المؤثر في الأثر - الزائد على وقوع المقدور بالقدرة<sup>(٢)</sup> - حادثًا -: مستحيل؛ وذلك لأنه لو كان التأثير الموصوف حادثًا، لافتقر ذلك التأثير إلى تأثير ثان، والتأثير الثاني حادث مفتقر إلى تأثير ثالث، وهلم جراً؛ فيلزم التسلسل، وهو محال. فقد صحت المقدمتان؛ ويلزم من صحتهما: ألا يكون [التأثير بالقدرة] أمرًا زائدًا على وقوع الأثر المقدور [بالقدرة]؛ وذلك هو المطلوب.

ثم قال الإمام المصنف: «والذى يحسم مادة الإشكال» - أى: عن مذهب المعتزلة فى هذه المسألة الذى التزم المصنف تقريره - : أن الله خالق العالم بالبراهين القاطعة المقررة فى علم الكلام، والخالق مشتق من الخلق؛ لوجود حد الاشتقاق فيه وصدقه عليه، والخلق نفس المخلوق؛ لأنه لو كان غيره، لكان: إما قديمًا أو حادثًا؛ والقسمان باطلان: أما الأول: فلافضائه إلى قدم العالم، وأما الثانى: فلافضائه إلى التسلسل؛ وهما محالان. وهذا البرهان هو الأول بعينه إلا أنه كان الكلام فى مطلق التأثير.

وأما ما أورده ثانيًا: فإنه جعل الكلام فى تأثير البارى - جل وعلا - وهو تأثير خاص.

والفائدة فى ذلك تبديل المقدمة القائلة - فى المادة<sup>(٣)</sup> المطلقة -: تأثير الشيء فى

(١) أى: المقدور بالقدرة.

(٢) فى «ب»، «ج»: المقدور به.

(٣) فى «أ»، «ب»: المائدة.

الشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشئيين يستحيل ثبوتها عند عدم أحد الشئيين.

فقوله: «لو كان تأثير البارى فى خلق العالم قديمًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة، يلزم قدم العالم، وهو محال»؛ وبين المقدمتين فرق ظاهر.

وبالجملة: صورة الدليلين واحدة، والمادة فى الأول مطلقة، وفى الثانى مقيدة [فقد ثبت: أن «الخالق» مشتق من الخلق] (١) [و] (٢) ثبت: أن الخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى؛ فيلزم من هذا صحة مذهب المعتزلة [فى هذه المسألة] (٣) جزمًا.

ثم قال المصنف: «والذى يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق: أن المفهوم من الاسم المشتق ليس [إلا] أنه «ذو» ذلك المشتق منه، ولفظة «ذو» لا تقتضى الحلول؛ بدليل صدق قول القائل: فلان ذو الخيل، والجمال، والعبيد؛ فإن ذلك لا يقتضى الحلول».

وهذا دليل آخر ذكره لعين ما اختار تقريره. دليل ثالث: هو أن لفظة اللابن والتامر (٤) والحداد، والمكى والمدنى - مشتق من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق؛ وذلك واضح جدًا. هذا الذى ذكرناه شرح كلام المصنف.

والحق: مذهب الأشاعرة، لا ما اختار المصنف تقريره ههنا من مذهب المعتزلة؛ فلنذكر ما يدل على صحة مذهب الأشاعرة، ثم نجيب عما تمسك به المصنف للمعتزلة؛ وبه يتقرر كلام الأشاعرة:

أما الأول: فالدليل عليه: القطع باستقراء كلام العرب؛ أنه ليس كذلك؛ ومعناه: أنه لا يشتق اسم الفاعل [من] شىء باعتبار فعل قائم بغيره؛ مثاله: ما قاله المعتزلة من وصفه تعالى بـ«المتكلم» باعتبار قيام الكلام بغيره.

نقل هذا الاستقراء المقطوع به ابن الحاجب؛ وهو خبير بما ينقله من لغة العرب.

أما قوله: «التأثير نسبة بين الشئيين، ويستحيل ثبوتها بدون أحد المنتسبين»: قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن المتنع تقدم النسبة على محلها، وأما ثبوتها مع محلها عند عدم الآخر،

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: فقد.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ج»: والقامر.



فلا استحالة فيه، كالتقدم؛ فإنه يستحيل ثبوته بدون محله، ولا يستدعى ثبوته وجود المنسوب إليه؛ ألا ترى أنا نقول: «[إن]»<sup>(١)</sup> الله تعالى متقدم على العالم، ولا يستدعى ذلك التقدم وجود العالم مع ما تقدم عليه؟!

أما قوله: «لو كان الخلق حادثاً زائداً على وقوع المقدور بالقدرة يلزم التسلسل»: قلنا: لم قلت: إن مثل هذا التسلسل باطل؟! وذلك لأن هذا التسلسل في الآثار؛ وذلك غير ممتنع؛ وإنما الممتنع: التسلسل في المؤثرات والعلل.

ثم نقول: التأثير غير المؤثر والأثر، والقضية بينة بذاتها، بديهية. وبما ذكرنا من المنع: اندفع ما ذكره في الدليل المأخوذ من الخلق؛ ضرورة أن ذلك تسلسل في الآثار؛ ولا امتناع فيه.

هذا هو جواب صاحب «التحصيل» وفيه نظر؛ وذلك لأنه يلزم تجويز حوادث لا أول لها؛ وهو باطل في رأينا. وأجاب بعضهم عنه [أولاً] بأنه ليس ذلك لفعل قائم بغيره، ويعنى به الخلق، ثم قال ثانياً: بأنه للتعلم الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الحدوث؛ فلما نسب إلى البارئ، صح الاشتقاق؛ جمعاً<sup>(٢)</sup> بين الأدلة.

وأما قوله: «إن لفظة «ذو» لا تقتضى القيام به»: قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل ذلك في أسماء الأجناس؛ وهذا لأننا نقول: ذو العلم، وذو القدرة؛ والمراد: قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر.

أو نقول أولاً: لا نسلم: [أنه] لا معنى للمشتق إلا أنه «ذو» ذلك المشتق [منه] فقط؛ بل «ذو» ذلك المشتق [منه]. بمعنى: القيام به، وهذا أحص مما ذكرتم؛ وهذا المنع متقدم على الأول.

ثم نقول: يلزم المصنف المكي والمدني؛ فإنه زعم أنهما من المشتقات مع أنه ليس معناه «ذو مكة»، «وذو [ال]مدينة». وأما اللابن والتامر، والمكي والمدني، وأمثالها - : فلا يرد؛ لأننا ندعى الحكم المذكور في المشتقات من المصادر لا غير، وما ذكرتم ليست مشتقة من المصادر، فلا يرد. ثم نقول: الذي اختاره المصنف تقريراً مناقض لما اختاره في مسألة الكلام في الكتب الكلامية، ومناقض - أيضاً - لما تقدم اختياره في أن بقاء وجه الاشتقاق شرط في صدق الاسم المشتق [١٠٥/ب]!!

ولعل المصنف - رحمه الله - قصد إيراد هذه الباحثة؛ ليتأملها الناظر، والله أعلم بالصواب.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: جميعاً.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: «المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: مَفْهُومُ الْأَسْوَدِ: شَيْءٌ مَا لَهُ السَّوَادُ؛ فَأَمَّا حَقِيقَةُ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَخَارِجٌ عَنِ الْمَفْهُومِ؛ فَإِنَّ عُلْمَ، عُلْمَ بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ: أَنْكَ تَقُولُ: «الْأَسْوَدُ جِسْمٌ»؛ فَلَوْ كَانَ مَفْهُومُ «الْأَسْوَدِ» أَنَّهُ «جِسْمٌ ذُو سَوَادٍ»: لَتَنَزَلَ ذَلِكَ مَنزِلَةً مَا يُقَالُ: «الْجِسْمُ ذُو السَّوَادِ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ جِسْمًا»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن الأسماء المشتقة لا تدل على خصوصيات الذوات التي قامت تلك المعانى بها، فإذا قلنا<sup>(١)</sup>: «أسود» - فإنه يدل على شيء قام به السواد.

فأما أن ذلك الشيء جسم، فلا يدل اللفظ عليه مطابقة، بل إن دل اللفظ عليه، دل بالالتزام. والدليل على ذلك: أننا إذا قلنا: الأسود جسم، ليس ذلك بمنزلة قولنا: الجسم ذو السواد جسم.

ولو كان قولنا: «الأسود» دالاً على خصوصية ما قام به، وهو الجسمية - : لكان قولنا: «الأسود جسم» نازلاً منزلة قولنا: الجسم ذو السواد جسم؛ ومن المعلوم أنه ليس كذلك؛ ويلزم من هذا ألا تدل الأسماء المشتقة على خصوصيات الذوات التي قامت المصادر، أو غيرها بها. ثم نقول: إن دلت المعانى التي منها الاشتقاق على الخصوصيات - فإنما تدل بطريق الالتزام.

بيانه: هو أن البرهان دل على أن السواد لا يقوم إلا بجسم؛ فلو دل السواد على محله، وهو الجسم - لدل بالالتزام؛ وذلك بشرط وجود دلالة الالتزام؛ وهو اللزوم الذهني؛ على ما قررناه. فإذا قلنا: «ضارب» يدل على قيام الضرب بذات من الذوات، وأما أن تلك الذات: إنسان، أو حيوان، أو غيرها - فلا يدل اللفظ عليها مطابقة؛ على ما تقرر.

\* \* \*

## الباب الرابع في أحكام الترادف والتوكيد

قال المصنف: «الألفاظ المترادفة هي: «الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد؛ باعتبار واحد»: واحترزنا بقولنا: «المفردة»: عن الرسم، والحد.

وبقولنا: «باعتبار واحد»: عن اللفظتين، إذا دلا على شيء واحد؛ باعتبار صفتين؛ كـ «الصارم» و «المهتد»، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة؛ كـ «الفصيح» و «الناطق»؛ فإنهما من «المتباينة».

واعلم: أن الفرق بين «المترادف» و «المؤكد»: أن «المترادفين»: يفيدان فائدة واحدة؛ من غير تفاوت أصلاً.

وأما «المؤكد»: فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكد؛ بل يفيد تقويته.

والفرق بينه وبين «التابع»؛ كقولنا: «شيطان ليطان»: أن التابع وحده لا يفيد؛ بل شرط كونه مفيداً: تقدم الأول عليه.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الباب معقود لبيان أحكام [١٠٦/أ] الألفاظ المترادفة، ولا يمكن بيان أحكام [الألفاظ] المترادفة، إلا إذا عرفت حقيقة الألفاظ المترادفة؛ ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور.

فلهذا قدم المصنف حد الألفاظ المترادفة، ثم تكلم بعد ذلك في أحكامها، فقال: «الألفاظ المترادفة هي: الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد، باعتبار واحد»<sup>(١)</sup>: أما قوله: «الألفاظ» فهو جنس للمترادفات والمتباينات من الألفاظ.

(١) البحر الحيط للزرکشی ١٠٥/٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ٢٤/١، التمهيد للأسنوی ص ١٦١، نهاية السؤل له ١٠٤/٢، منهاج العقول للبدخشی ٢٨٦/١، غاية الوصول للشيخ زکریا الأنصاری ص ٤٥، التحصيل من المحصول للأرموی ٢٠٩/١، حاشية البنانی ٢٩٠/١، الإبهاج لابن السبکی ٢٣٨/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادی ٩٦/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٧٩/١، التحرير لابن الهمام ص ٥٦، تيسير التحرير ١٧٦/١، حاشية التفتازانی والشريف على مختصر المنتهى ١٣٤/١، إرشاد الفحول للشوکانی ص ١٨، نشر البنود للشنقيطي ١١٤/١، الكوكب المنير للفتوحی ص ٤١./ المختصر لابن اللحام ص (٤١).

أما قوله: «المفردة» فقد احتز به عن الحد، والرسم؛ إذا كانا لشيء واحد؛ فإنهما يدلان على ذلك الشيء قطعاً؛ مع أنهما من الألفاظ المتباينة؛ فقولنا: «المفردة» أخرجه عن التعريف؛ فإن الحد مركب تركيباً تقييدياً على ما بيناه في تقسيم الألفاظ؛ فهو إذن فصل له.

وقولنا: «الدالة على معنى واحد» أخرج الألفاظ المتباينة؛ فإنها ألفاظ مفردة ليست دالة على معنى واحد، بل على معان مختلفة متباينة.

وقولنا: «باعتبار واحد» أخرج الألفاظ الدالة على معنى واحد، ولكن باعتبارين مختلفين؛ وذلك كـ«الصارم» و«المهند»؛ فإنهما صادقان على شيء واحد، وهو: السيف، ولكن باعتبار صفتين مختلفتين؛ فإن «الصارم» معناه: القاطع، و«المهند»: المنسوب إلى الهند. إما عملاً، أو حديثاً؛ فالقاطع والمهند من الألفاظ المتباينة، أو باعتبار الصفة، وصفة الصفة؛ [كـ«الناطق» و«الفصيح»]<sup>(١)</sup>، فهما صادقان على شيء واحد، وهو: اللسان؛ لكنه باعتبارين مختلفين؛ لكون<sup>(٢)</sup> أحدهما صفة، والآخر صفة الصفة؛ فهما إذن من الألفاظ المتباينة.

فاجنس: الألفاظ، وما بعده مميز لها عن سائر الألفاظ غير المترادفة؛ فهو إذن فصل. هذا شرح التعريف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أن القيد الأول؛ وهو قوله: «الدالة على معنى واحد» كاف في الاحتراز عن الموضوع للصفة، والموضوع للذات؛ وذلك لأنهما ما دلا على معنى واحد، بل دلاً على معنيين؛ ضرورة كون الذات معنى، والصفة معنى آخر.

وكذلك: الكلام في الصفة، وصفه الصفة؛ فلا حاجة إلى قوله: «باعتبار واحد»؛ للاحتراز. نعم: لو قيل: «يفيد زيادة الإيضاح» - كان حسناً.

لا يقال: «لا حاجة إلى اعتبار قيد الأفراد؛ فإن قولنا: «خمسة: نصف العشرة»، و«عشرة: إلا خمسة» ألفاظ مترادفة، مع أنها ليست مفردة بأسرها؛ لأننا نمنع أنها مترادفة، وهذا اصطلاح أصولي، وليس للغوى فيه نص يخالفه، ولو كان له فيه نص، لا يوجب ذلك فساد هذا الاصطلاح؛ إذ لا مناقشة في الاصطلاحات. ويلزم هذا القائل إذا لم

(١) في الأصول: كـ«الفصيح» و«الناطق».

(٢) في «ب»: يكون.

يعتبر في الحد قيد الإفراد - كون الحد، والرسم<sup>(١)</sup> من الأسماء المترادفة؛ ويمكنه الانفصال بالتفصيل في الأول، والإجمال في الثاني. ثم اعلم: أن الفرق بين المترادف [١٠٦/ب] والمؤكد: أن أحد المترادفين يفيد عين فائدة الآخر، من غير تفاوت أصلاً. وأما المؤكد: فإنه [لا] يفيد عين فائدة المؤكد، بل يفيد تقويته. والفرق بينه، وبين التابع؛ كقولنا: «شيطان ليطان»: أن التابع وحده لا يفيد، بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه. فلو قال قائل ابتداء: «ليطان» مثلاً، أو «نائع»<sup>(٢)</sup> - لما أفاد معنى؛ لعدم الوضع - مفيداً استقلالاً.

ومن الناس من غلط في نحو: «عطشان نطشان» في الحد مع الرسم<sup>(٣)</sup> وتوهم أنها من الألفاظ المترادفة، وهذا باطل؛ لأن «نطشان»<sup>(٤)</sup> لا يستقل بالإفادة، وأما الحد والمحدود: فهو قول من قال: إنه لا معنى للحد إلا بتبديل لفظ بلفظ آخر؛ وهذا فاسد؛ لما قرر في «علم المنطق» من قاعدة الحدود والرسم، وأن الحد التام مركب من الجنس والفصل، والرسم التام من الجنس والخاصة؛ فهما يدلان على شيئين. وأما الاسم، فلا دلالة له إلا على شيء واحد.

نعم: ما ذكره في البسائط واضح؛ فحد الشيء البسيط، ورسمه<sup>(٥)</sup> - من الألفاظ المترادفة؛ ولا معنى للحدود والرسم في البسائط إلا بتبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه في الدلالة؛ وذلك بالنسبة والإضافة. وقد يكون لفظ مشهور متداول في إقليم من الأقاليم، أو أمة من الأمم، ومرادفه<sup>(٦)</sup> أخفى في غير تلك الأقاليم والأمم<sup>(٧)</sup>؛ فيصير الأجلى شرحاً للأخفى، وقد ينعكس ذلك باختلاف البقاع والأمم.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الْأَحْكَامُ: ففِيهَا مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي إِبْتِائِهِ: مِنَ النَّاسِ مَنْ أَنْكَرَهُ؛ وَزَعَمَ أَنَّ الَّذِي يُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الْمُتَرَادِفَاتِ - فَهُوَ مِنَ الْمُتَبَيِّنَاتِ الَّتِي تَكُونُ لِتَبَيِّنِ الصِّفَاتِ، أَوْ لِتَبَيِّنِ الْمَوْصُوفِ مَعَ الصِّفَاتِ.

(١) في «ب»، «ج»: الاسم.

(٢) أي: في قولنا: «جائع نائع».

(٣) في «ب»، «ج»: الاسم.

(٤) في «ج»: عطشان.

(٥) في «ب»، «ج»: اسمه.

(٦) في «ب»، «ج»: مرادفته.

(٧) في «ب»، «ج»: الأمة.

وَالْكَلَامُ مَعَهُمْ: إِمَّا فِي الْجَوَازِ؛ وَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ فِي الْوُقُوعِ، وَهُوَ: إِمَّا فِي لُغَتَيْنِ، وَهُوَ أَيْضًا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ فِي لُغَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُوَ مِثْلُ: «الْأَسَدُ وَاللَيْثُ» وَ«الْحِنْطَةَ وَالْقَمَحَ»، وَالتَّعَسُّفَاتُ الَّتِي يَذْكُرُهَا الْاِشْتِقَاقِيُّونَ فِي دَفْعِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَشْهَدُ بِصِحَّتِهَا عَقْلٌ وَلَا نَقْلٌ؛ فَوَجِبَ تَرْكُهَا عَلَيْهِمْ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من الناس من أنكر الترادف، وقال: «ليس في الألفاظ شيء من المترادفات»<sup>(١)</sup>. وينبغي أن يحمل كلام المنكر [للترادف] على منع

(١) قال التاج السبكي في شرح المنهاج: ذهب بعض الناس إلى إنكار الترادف في اللغة العربية، وزعم أن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يُؤنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة. وكذا الخندريس والعقار؛ فإن الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عقر الدنّ لثبوتها. وتكلف لأكثر المترادفات. مثل هذا المقال العجيب.

قال التاج: وقد اختار هذا المذهب أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها، ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب. قال: وهذا الكتاب كتبت منه ابن الصلاح نكناً منها هذه. وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح. انتهى. قلت: قد رأيت نسخة من هذا الكتاب مقروءة على المصنف، وعليها خطه، وقد نقلت غالب ما فيه في هذا الكتاب.

وعبارته في هذه المسألة: يُسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة؛ نحو السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا أن الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى. وقد خالف في ذلك قوم؛ فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلى معنى واحد، وذلك قولنا: سيف وعضب وحسام.

وقال آخرون: ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير معنى الآخر. قالوا: وكذلك الأفعال نحو مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام وهجع؛ قالوا: ففي قعد معنى ليس في جلس، وكذلك القول فيما سواه، وبهذا نقول؛ وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب واحتج أصحاب المقالة الأولى بأنه لو كان لكل لفظ معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن نعبر عن شيء بغير عبارة؛ وذلك أنا نقول في «لا ريب فيه»: لا شك فيه؛ فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ؛ فلما عبر بهذا عن هذا علم أن المعنى واحد. قالوا: وإنما يأتي الشاعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد؛ تأكيداً ومبالغة؛ كقوله:

وهند أتى من دونها النأي والبعد

قالوا: فالنأي هو البعد. ونحن نقول: إن في قعد معنى ليس في جلس؛ ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمقعد، وقعدت المرأة عن الحيض، وتقول لناس من الخوارج قعد، ثم تقول كان مضطجعاً فجلس؛ فيكون القعود عن قيام والجلوس عن حالة هي دون الجلوس؛ لأن =

=الجلس المرتفع، والجلوس ارتفاع عما هو دونه؛ وعلى هذا يجرى الباب كله. وأما قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر عن الشيء بالشيء؛ فإننا نقول: إنما عبر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول: إن اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ما قالوه؛ وإنما نقول: إن في كل واحدة منها معنى ليس في الأخرى. انتهى كلام ابن فارس.

وقال العلامة عز الدين بن جماعة في شرح جمع الجوامع: حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال: كنت بمجلس سيف الدولة بجلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً، وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات؛ وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة.

وقال الشيخ عز الدين: والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى؛ فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات. قال بعض المتأخرين: وينبغي أن يكون هذا قسماً آخر، وسماه المتكافئة.

قال وأسماء الله تعالى وأسماء رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من هذا النوع؛ فإنك إذا قلت: إن الله غفور رحيم قدير، تطلقها دالة على الموصوف بهذه الصفات. قال الأصفهاني: وينبغي أن يحمل كلام من منع على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكره عاقل.

فوائد الأولى: قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان:

أحدهما: أن يكون من واضعين، وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى الوضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر؛ وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية.

والثاني: أن يكون من واضع واحد وهو الأقل؛ وله فوائد: منها: أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الإخبار عما في النفس؛ فإنه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به؛ وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثغ، فلم يحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تعيينه على قصده لما قدر على ذلك.

ومنها: التوسع في سلوك طرق الفصاحة، وأساليب البلاغة في النظم والنثر؛ وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع، وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ.

الثانية: ذهب بعض الناس إلى أن الترادف على خلاف الأصل، والأصل هو التباين، وبه جزم البيضاوي في منهاجه.

الثالثة: قال الإمام: قد يكون أحد المترادفين أحلى من الآخر؛ فيكون شرحاً للآخر الخفى؛ وقد يعكس الحال بالنسبة إلى قوم دون آخرين.

الترادف في لغة واحدة، وأما في لغتين، فلا ينكره عاقل أصلاً.

قال المصنف: «الكلام معهم: إما في الجواز، أو في الوقوع»؛ وهذا تقسيم ظاهر؛ لأن الخصم: إما أن ينكر إمكان الترادف وجوازه، ويدعى استحالته، أو يسلم جوازه عقلاً، ويمنع وقوعه:

فإن أنكر جوازه، فالحجة عليه: أن إمكانه معلوم بضرورة العقل؛ فإن الممكن: ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، والترادف كذلك قطعاً؛ فهو إذن محجوج بضرورة العقل. هذا إن أنكر [١٠٧/أ] إمكانه وجوازه.

وأما إن سلم ذلك، وأنكر وقوعه: فإما أن ينكر وقوعه في لغتين، أو في لغة واحدة: فإن أنكر وقوعه في لغتين، فهو - أيضاً - محجوج بضرورة العقل؛ فإن كل أحد يعلم أنه لا بد في كل لغة من لفظة دالة على ما يدل عليه لفظ «الماء»؛ فإنه لا استغناء لأحد من الناس - على اختلاف لغاتهم - عن الماء؛ فلا بد في كل لغة من اللفظ الدال عليه؛ وكذا الكلام في مثله من الألفاظ. هذا هو الكلام في لغتين.

وأما في لغة واحدة: فلاستقراء التام يدل على ذلك؛ فلفظ «الأسد» و «الليث»، و «السهم» و «النشاب» وغير ذلك - من الألفاظ المترادفة في اللغة العربية.

وادعى المصنف في ذلك العلم الضروري، ومراده بهذا الكلام: أن من استقرأ كلام العرب، وخاض في البحث عن النظم، والنثر، والخطب -: علم، بالضرورة، بعد الاستقراء التام: أن المترادف واقع في لغة العرب.

= قال: وزعم كثير من المتكلمين أن التحديدات كلها كذلك؛ لأنها تبديل اللفظ الخفى بلفظ

أجلى منه. قال: ولعل ذلك يصح في البسائط دون المركبات.

الرابعة: قال ألكيا في تعليقه في الأصول: الألفاظ التي بمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة؛ فالمتواردة كما تسمى الخمر عقاراً وصهباءً وقهوةً، والسبع أسداً وليثاً وضيرغاماً. والمترادفة هي التي يقام لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد؛ كما يقال: أصلح الفاسد، ولم الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصدع. انتهى. وهذا تقسيم غريب.

الخامسة: ممن ألف في المترادف، العلامة مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس، ألف فيه كتاباً سماه الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف. وأفرد خلقاً من الأئمة كتباً في أسماء أشياء مخصوصة؛ فألف ابن خالويه كتاباً في أسماء الأسود، وكتاباً في أسماء الحية. ينظر المزهر ١/٤٠٣ -



ثم قال المصنف: «والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون مردودة عليهم؛ إذ لا يشهد بصحتها عقل، ولا نقل».

اعلم: أن هذا الكلام يجري مجرى الجواب عما يقوله الخصم المنكر للترادف؛ وذلك لأن منكر الترادف يسلم في كل لفظ مرادف لغيره: أنه مباين له؛ ويقول<sup>(١)</sup>: أحد اللفظين للذات، والآخر للصفة، أو أحدهما للصفة، والآخر للصفة الصفة؛ وذلك محض الدعوى، فإذا طُلب بالدليل على ذلك، لم يرجع في ذلك إلى برهان أصلاً: لا عقلاً، ولا نقلاً؛ فلنذكر من تكلفات الاشتقاقيين شيئاً من الأمثلة؛ لتحصل الإحاطة بمضمون كلامهم؛ قالوا: «الخمير» و«الراح» لفظان متباينان؛ فإن الأول مشتق من «الخمير»؛ [فإنه] يغطي<sup>(٢)</sup> العقل، والثاني من «الراحة»؛ فإن «الخمير» يوجب شربه<sup>(٣)</sup> الراحة التي هي ضد التعب. ولعل هذا الباب يقرب كلامهم من الصحة.

مثال آخر: قال الجمهور: «الحنطة» و«البر» و«القمح»: ألفاظ<sup>(٤)</sup> مترادفة، وليست من الألفاظ المتباينة. فأما الاشتقاقيون: فإنهم يقولون: هي من الألفاظ المتباينة؛ فلفظة «الحنطة» للذات، و«القمح» للصفة من «الإقماح»؛ وهو أن تشق عليه، أي: هذه الحنطة يتعب عليها، والبر من البر؛ [فإن] هذه الحبة بها قوام الإنسان؛ وهذه دعاوى لا يشهد بصحتها دليل؛ فوجب ردها على قائلها.

### قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

فِي الدَّاعِي إِلَى التَّرَادُفِ: الْأَسْمَاءُ الْمُتَرَادِفَةُ: إِمَّا أَنْ تَحْصُلَ مِنْ وَاضِعٍ، أَوْ مِنْ وَاضِعَيْنِ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبَ الْأَقْلَى، وَفِيهِ سَبَبَانِ:

الأول: التسهيل والإقذار على الفصاحة؛ لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشيء، ويصح مع الاسم الآخر، وربما حصل رعاية: السجع، والمقلوب، والمجنس [١٠٧/ب]، وسائر أصناف «البديع» مع بعض أسماء الشيء دون البعض.

الثاني: التمكن من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى.

(١) في «ج»: نقول.

(٢) في «ب»، «ج»: يعطى.

(٣) في «ب»، «ج»: شربة.

(٤) في «ج»: من ألفاظ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَيُشْبَهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبَ الْأَكْثَرَى، وَهُوَ: اصْطِلَاحُ إِحْدَى الْقَبِيلَتَيْنِ عَلَى اسْمٍ؛ لِشَيْءٍ غَيْرِ الَّذِي اصْطَلَحَتْ الْقَبِيلَةُ الْأُخْرَى عَلَيْهِ، ثُمَّ اشْتِهَارُ الْوَضْعَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: الْأَصْلُ عَدَمُ التَّرَادُفِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّهُ يُجِلُّ بِالْفَهْمِ التَّامِّ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَخَاطِبِينَ - غَيْرِ الْإِسْمِ الَّذِي يَعْلَمُهُ الْآخَرُ؛ فَعِنْدَ التَّخَاطُبِ: لَا يَعْلَمُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَادَ الْآخَرِ؛ فَيَحْتَاجُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى حِفْظِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ؛ حَذْرًا عَنْ هَذَا الْمَحْذُورِ؛ فَتَزْدَادُ الْمَشَقَّةُ.

الثاني: أَنَّهُ يَتَضَمَّنُ تَعْرِيفَ الْمُعْرَفِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المقصود في هذه المسألة بيان الداعى الحامل على وضع الألفاظ المترادفة؛ فنقول: الألفاظ المترادفة: إما أن تحصل بوضع واضع واحد، أو بوضع واضعين:

أما الأوّل: فالأشبه أنه السبب الأقل، وفيه مصلحتان:

إحدهما: تسهيل سلوك طريق الفصاحة، والاعتدال على أساليب البلاغة فى النظم والنثر.

ووجه ذلك: أن اللفظة الواحدة قد تكون فصيحة عذبة، ومرادفها يخالفها فى الفصاحة والعذوبة، وقد يكون اللفظ الواحد يتأتى استعماله بالسمع دون مرادفه، وكذا الكلام فى سائر أنواع البديع؛ فقد يتأتى بأخف اللفظين المترادفين دون الآخر.

وأما النظم: فاعلم: أن الناظم يحتاج إلى ما يحتاج إليه صاحب النثر من ملابسة الألفاظ، وعذوبتها، ولطفها، وفصاحتها، وتزداد حاجته عن صاحب النثر؛ لوجوب مراعاة الوزن والقافية فى الشعر دون غيره؛ فقد يتأتى ذلك باستعمال أحد اللفظين المترادفين دون الآخر.

فقد تبين وجه حاجة صاحب النظم، والنثر، والخطب: إلى الألفاظ المترادفة فهذا هو السبب الواحد<sup>(١)</sup> الداعى إلى وضع الألفاظ المفردة<sup>(٢)</sup>.

(١) أى: الأوّل.

(٢) فى «ب»: المقررة.

السبب الثاني: التمكن من التعبير عن المعنى الواحد بعبارتين مترادفتين؛ وهذه أيضاً مصلحة حسية؛ فإنه مهما كانت طرق التعبير عن المعنى الواحد أكثر، كان تمكن الإنسان من التعبير أكثر.

هذا هو الأول الأقل.

وأما الثاني - وهو السبب الأكثرى -: وذلك بأن تصطلح إحدى القبيلتين على وضع لفظ بإزاء معنى من المعاني، وتصطلح الأخرى على وضع لفظ آخر بإزاء ذلك المعنى بعينه، كـ «الليث»، «والأسد»، ثم يشيع الوضعان، ويشتهر كل واحد منهما من الألفاظ المترادفة.

تنبية: اعلم: أنه ذكر من فوائد الألفاظ المترادفة: أنه يتأتى باستعمالها مراعاة صناعة [١٠٨/أ] البديع، وذكر من جملة أنواع البديع: المقلوب، والمجنس، والسجع. أما السجع: فظاهر. وأما المقلوب، والمجنس: فلا بد من بيانها على سبيل الإيجاز، فنقول:

المقلوب على أنواع: منها: مقلوب بعض، ومنها: مقلوب كل، ومنها: مقلوب مشتق.

مثال الأول: «الدنيا حيةٌ ليينٌ مسها؛ قاتل سمها»، وقولهم: «انتقلنا من الأكوان؛ إلى الأكوار».

مثال الثاني: الحتف والفتح، والبرد والدرج.

مثال الثالث: ساكن كاس؛ ومنه: [مجزوء الرجز]:

أَسِ امْـرَأً إِذَا عَـرَا      وَارَعَ إِذَا المَـرءُ أَسَا  
أما التجنيس: فمنه (١) التام؛ كقول الشاعر [الكامل]:

لِشُّونٍ عَيْنِي فِي البُكَاءِ شُونٌ

ومنه الناقص: كقولهم: «جبة (٢) البرد جنة البرد»، وقولهم: «الزندقة شَرَكُ الشَّرِكِ». ولفظ «البديع»: اسم لمحاسن الكلام؛ كالترصيع، والتجنيس، وغيرهما؛ وضع هذا اللفظ بإزاء ما ذكرنا - ابن المعتز (٣)؛ نقل ذلك ابن أبي الإصبع (٤)؛ [و] ذكره في كتابه المسمى

(١) في «ب»: منع.

(٢) في «ج»: حنة.

(٣) عبد الله بن محمد المعتز بالله بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد العباسي: أبو العباس: الشاعر =

بـ«تحرير التحبير». ثم اعلم. أن من الناس من قال: الترادف على خلاف الأصل؛ والدليل عليه وجهان:

الأول: أن وضعها يتضمن زيادة المشقة، والظاهر من حال الواضع الاحتراز عنها.

بيان الأول: أن أحد المتخاطبين قد يعلم معنى أحد اللفظين المترادفين، ويفهمه منه عند التخاطب، وقد لا يعلم أن اللفظة الأخرى موضوعة بإزاء ذلك المعنى بعينه؛ فيختل الفهم إذا<sup>(١)</sup> سمع ذلك اللفظ الآخر.

ولا تندفع هذه المفسدة إلا بحفظ جميع الألفاظ المترادفة، وفي ذلك زيادة المشقة.

بيان الثاني: ظاهر.

ويلزم من هاتين المقدمتين كون المترادف على خلاف الأصل.

الوجه الثاني: أن المعنى الواحد قد حصل تعريفه بوضع لفظ واحد بإزائه؛ فلو وضع له لفظ ثان، يلزم تعريف المعرف؛ وهو باطل.

واعلم: أن كل واحد من هذين الوجهين إنما ينفى الترادف الحاصل بوضع واضع واحد، ولا ينفى الترادف الحاصل بوضع واضعين؛ وهذا ظاهر.

### قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ:

فِي أَنَّهُ، هَلْ تَجِبُ صِحَّةُ إِقَامَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَرَادِفِينَ مَقَامَ الْآخَرِ أَمْ لَا؟ الْأُظْهَرُ - فِي أَوَّلِ النَّظَرِ - ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْمُتَرَادِفِينَ لِأَبَدٍ وَأَنْ يُفِيدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَيْنَ فَائِدَةِ الْآخَرِ،

=المبدع، خليفة يوم وليلة ولد في بغداد سنة ٢٤٧هـ، أولع بالأدب فكان يقصد فصحاء الأعراب ويأخذ عنهم، وصنف كتباً منها: «الزهر والرياض»، «والبديع»، «والآداب»، «والجامع في الغناء»، وغيرها من الكتب توفي عام ٢٩٦هـ.

ينظر: الأغاني: ١٠: ٣٧٤، ابن خلكان ١: ٢٥٨، تاريخ بغداد ١٠: ٩٥، فوات الوفيات ١: ٢٤١، مفتاح السعادة ١: ١٩٩، الأعلام ٤/ ١١٨-١١٩

(٤) هو عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن أبي الإصبع العدواني. البغدادى ثم المصرى، شاعر من العلماء بالأدب، ولد سنة ٥٩٥هـ بـ«مصر»، له تصانيف حسنة؛ منها «بديع القرآن»، و«تحرير التحبير»، و«الخواطر السوائح في كشف أسرار الفواتح»، و«المختارات»، و«البرهان» فى إعجاز القرآن. توفي بـ«مصر» عام ٦٥٤هـ. ينظر: فوات الوفيات ١: ٢٩٤، النجوم الزاهرة ٧: ٣٧،

الأعلام للزركلى ٤/ ٣٠

(١) فى «ب»: إذا.

فَالْمَعْنَى لَمَّا صَحَّ أَنْ يُضْمَّ إِلَى مَعْنَى، حِينَمَا يَكُونُ مَدْلُولًا لِأَحَدِ اللَّفْظَيْنِ - لَا بُدَّ وَأَنْ يَبْقَى بِتِلْكَ الصَّفَةِ، حَالَ كَوْنِهِ مَدْلُولًا لِلْفَرْقِ الثَّانِي؛ لِأَنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ مِنْ عَوَارِضِ الْمَعَانِي، لَا مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرٌ وَاجِبٌ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ قَدْ تَكُونُ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ فِي «الْعَرَبِيَّةِ» بِلَفْظِ «مِنْ» - يُعْبَرُ عَنْهُ فِي «الْفَارِسِيَّةِ» بِلَفْظِ آخَرَ؛ فَإِذَا قُلْتَ: «خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ» - اسْتَقَامَ الْكَلَامُ؛ وَلَوْ أُبْدِلْتُ صِيغَةَ [ب/١٠٨] «مِنْ» - وَحَدَّهَا - بِمُرَادِهَا مِنَ الْفَارِسِيَّةِ - لَمْ يَجْزُ؛ فَهَذَا الْإِمْتِنَاعُ مَا جَاءَ مِنْ قِبَلِ الْمَعَانِي، بَلْ مِنْ قِبَلِ الْأَلْفَاظِ.

وَإِذَا عُقِلَ ذَلِكَ فِي لُغَتَيْنِ، فَلَمْ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي لُغَةٍ وَاحِدَةٍ!؟

### الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

إِذَا كَانَ أَحَدُ الْمُتَرَادِفَيْنِ، أَظْهَرَ - كَانَ الْجَلْبِيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَفِيِّ، شَرْحًا لَهُ، وَرَبَّمَا انْعَكَسَ الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قَوْمٍ آخَرِينَ. وَزَعَمَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ: أَنَّهُ لَا مَعْنَى لـ «الْحَدِّ» إِلَّا ذَلِكَ؛ فَقَالُوا: «الْحَدُّ»: تَبْدِيلُ لَفْظٍ خَفِيٍّ بِلَفْظٍ أَوْضَحَ مِنْهُ؛ تَفْهِيمًا لِلِسَائِلِ. وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرُوهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلِ الْمَاهِيَّةُ الْمُفْرَدَةُ، إِذَا حَاوَلْنَا تَعْرِيفَهَا بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ - لَمْ يَكُنْ إِلَّا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن من أحكام الألفاظ المترادفة أنه يجوز إقامة كل واحد منهما مقام الآخر؛ فيجوز أن نقول: هذا قمح جيد، ويجوز أن نقول: هذه حنطة جيدة.

والدليل عليه: أن صحة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض - تابعة لصحة ضم المعاني بعضها إلى بعض؛ ألا ترى أنه يجوز أن يقال: الإنسان حيوان ناطق، ويقال: البشر حيوان ناطق، ولا يجوز أن يقال: الفرس حيوان ناطق؟! (١). فعلم: أن صحة انضمام الألفاظ بعضها إلى بعض تابعة لصحة ضم المعاني بعضها إلى بعض، بل هي من اللوازم؛ وذلك لأنه لا فرق بين المعنى المدلول عليه بأحد اللفظين المترادفين، وبينه إذا كان مدلولاً عليه باللفظ الآخر المرادف للأول، ولا حرج في التركيبات أصلاً. هذا هو الحق.

قال المصنف: «إن ذلك غير واجب»؛ وينبغي أن يفهم من لفظ «الوجوب» - ههنا -

(١) سقط في «ج».

اللزوم، بمعنى: أن من لوازم صحة انضمام المعاني صحة الألفاظ الدالة عليها؛ على ما بينا. و«الوجوب» بتفسير آخر غير هذا - لا معنى له ههنا. فإذا عرفت ذلك، فقد اختار المصنف: أن جواز تبديل أحد المترادفين بالآخر - غير لازم؛ قال: «وذلك لأن صحة الضم قد تكون من خواص الألفاظ»؛ واحتج عليه بأنه يجوز أن يقال: «خرجت من الدار». فلو أبدل «من» بمرادفها من الفارسية، فقليل: «خرجت آز دار» - لا يجوز؛ وكذلك: لو أبدل «الله أكبر» بمرادفها من الفارسية، فقليل: «خدای أكبر» - لا يجوز. وإذا كان الأمر كذلك في لغتين، فلم لا يجوز ذلك في لغة واحدة؟!

واعلم: أن هذا الكلام يصح أن يكون معارضة في الحكم بطريق القياس؛ ووجهه ظاهر، وأما بـ[غير] طريق القياس: فلا توجه له أصلاً، ولا ورود؛ فافهم ذلك. والجواب عنه: أننا نمنع عدم الجواز فيما ذكره، بل ذلك جائز إذا كان السامع المخاطب عارفاً باللغتين جميعاً.

ولئن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم عدم الجواز في لغة واحدة، والفرق بينهما [١٠٩/أ] ظاهر؛ وذلك لما فيه من تخليط إحدى اللغتين بالأخرى؛ [و] هذا المعنى معدوم في اللغة الواحدة.

وأما المسألة الرابعة: فحاصلها يعود إلى أن أحد اللفظين المترادفين إذا كان مشهوراً عند قوم، واللفظ الآخر المرادف له غير مشهور عندهم - فإنه يصير المشهور شرحاً لما ليس بمشهور شهرته.

ثم قال: زعم كثير من المتكلمين أنه لا معنى للحد لإلتبدال لفظ بلفظ آخر أجلى وأوضح من الأول؛ وهذا إنما يصح في الماهيات البسيطة، إذ لا جنس لها، ولا فصل؛ فإنه لا يتصور تعريفها إلا كذلك، وأما المركب المعلوم أجزاؤه، فلا.

تنبيه: اعلم: أن من الناس من قال: التعريف الحقيقي للماهيات؛ بسيطةً كانت أو مركبةً - متعذر جداً. ومنهم من قال: هو مقيس جداً. ومنهم من قال: إن أريد تعريف الماهيات الطبيعية الواقعة في الأعيان - فذلك متعذر؛ وذلك لتوقف تعريفها على معرفة الأجزاء المشتركة بين الماهيات، ومعرفة الأجزاء غير المشتركة بينها؛ فلا يتأتى تعريف الماهية تعريفاً حقيقياً، إلا إذا عُرفت الأجناس والفصول كلها؛ وذلك متعذر.

وإن أريد تعريف الماهية المعقولة، فذلك متيسر كل [التيسر] <sup>(١)</sup>. وتحقيق الحق في ذلك في «علم المنطق»؛ فيطلب منه.

### قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

فِي التَّأْكِيدِ، وَأَحْكَامِهِ، وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

الأوَّلُ: التَّأْكِيدُ هُوَ: اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِتَقْوِيَةِ مَا يُفْهَمُ مِنْ لَفْظٍ آخَرَ.

الثَّانِي: الشَّيْءُ: إِمَّا أَنْ يُؤَكَّدَ بِنَفْسِهِ، أَوْ بِغَيْرِهِ:

فَالأوَّلُ: كَقَوْلِهِ ﷺ: «وَاللَّهِ لِأَعْرُوزٍ قُرَيْشًا، وَاللَّهِ لِأَعْرُوزٍ قُرَيْشًا، وَاللَّهِ لِأَعْرُوزٍ قُرَيْشًا». وَالثَّانِي: عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: فإِنَّ لَفْظَةَ «التَّأْكِيدِ»: إِمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بِهَا الْمُفْرَدُ، وَهُوَ: لَفْظُ «النَّفْسِ وَالْعَيْنِ»، أَوْ الْمُثْنِي، وَهُوَ: «كِلَا وَكِلْتَا»، أَوْ الْجَمْعُ، وَهُوَ: «أَجْمَعُونَ، أَكْتَعُونَ، أَبْصَعُونَ»، وَ«الْكُلُّ»، وَهُوَ أَمُّ الْبَابِ، وَقَدْ يَكُونُ دَاخِلًا عَلَى الْجَمَلِ مُقَدِّمًا عَلَيْهَا؛ كَصَيْغَةِ «إِنَّ» وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا.

الثَّالِثُ: فِي حُسْنِ اسْتِعْمَالِهِ، وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْمَلَا حِدَةِ الطَّاعِنِينَ فِي الْقُرْآنِ وَالنِّزَاجِ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ فِي جَوَازِهِ عَقْلًا، أَوْ فِي وَقُوعِهِ: أَمَّا الْجَوَازُ: فَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ التَّأْكِيدَ يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ اهْتِمَامِ الْقَائِلِ بِذَلِكَ الْكَلَامِ. وَأَمَّا الْوُقُوعُ: فَاسْتِقْرَاءُ اللَّغَاتِ بِأَسْرَها يَدُلُّ عَلَيْهِ. وَأَعْلَمُ: أَنَّ التَّأْكِيدَ - وَإِنْ كَانَ حَسَنًا - إِلَّا أَنَّهُ مَتَى أَمَكَّنَ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى فَائِدَةٍ زَائِدَةٍ -: وَجَبَ صَرْفُهُ إِلَيْهَا.

الرَّابِعُ: فِي فَوَائِدِ التَّأْكِيدِ؛ وَسَيَاتِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - ذِكْرُهَا فِي «بَابِ الْعُمُومِ»؛ عِنْدَ اسْتِدْلَالِ «الْوَاقِفِيَّةِ» بِحُسْنِ التَّأْكِيدِ عَلَى الْاِشْتِرَاكِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ههنا أموراً ثلاثة متغايرة؛ الأول: التأكيد، والثاني: المؤكّد. والثالث: المؤكّد، والتغاير <sup>(٢)</sup> بين المفهومات الثلاثة بين [١٠٩/ب]: فالتأكيد: هو التقوية، والمؤكّد: هو الشخص المستعمل [لصيغة التأكيد] <sup>(٣)</sup>، ويقال على اللفظ المستعمل للتأكيد، والمؤكّد: هو المعنى المقصود تقويته.

(١) في «ب»: التيسر.

(٢) في «ج»: والتقارير.

(٣) في «ج»: للتأكيد.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: قول المصنف: «التأكيد هو: اللفظ الموضوع للتقوية» ليس بحد؛ لما بينا أن ذلك هو التقوية، وذلك ليس بلفظ أصلاً.

وفيه نظر آخر: ويبان ذلك: أنه يخرج عن الحد مثل قوله: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً»؛ لأن هذه القضية ما وضعت للتأكيد، بل هي قضية إنشائية وضعاً، إلا أنه قصد بتكرارها التأكيد؛ فقول المصنف: «اللفظ الموضوع للتقوية» يخرج.

وقد ذكر صاحب «الحاصل» حداً آخر مثل ما ذكره المصنف؛ فإنه قال: «التأكيد: هو تقوية ما فهم من اللفظ الأول بلفظ ثانٍ مستقل بالدلالة»؛ ليخرج عنه التابع؛ فيدخل تحت ذلك جميع أنواع التأكيد على اختلافها، ولا يرد على هذا قوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضْتَهُمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٥] ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]؛ لدخولها تحت الحد المذكور؛ لأن «ما» و«الباء» أقيما مقام إعادة الجملتين، وإعادة الجملتين داخلية تحت الحد.

ثم قال المصنف: «الثاني - أي: من أبحاث التأكيد - أنه على ثلاثة أقسام؛ وذلك لأن الشيء إما أن يؤكد بنفسه، أو بغيره»، وعنى بقوله: «تأكيد الشيء بنفسه»: إعادة اللفظ الإنشائي؛ كقوله: «لأغزون قريشاً» ثلاثاً.

وأما تأكيدات الشيء بغيره: فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن يختص به المفرد، أو المثني، أو المجموع، وأمثلة الثلاثة ظاهرة مذكورة في المتن.

ومن جملة المؤكِّدات: «إن»؛ وهي داخلية على الجمل للتأكيد، والحد المذكور تناوله. الثالث - من أبحاث التأكيد - في حسن استعماله، والخلاف مع الملاحدة الطاعنين<sup>(١)</sup> في القرآن؛ والخلاف - أيضاً - في الجواز عقلاً؛ فالمخالف محجوج ببديهة العقل، أو في الوقوع، وهو - أيضاً - محجوج باستقراء سائر اللغات؛ فإن التأكيد واقع في جميع اللغات على اختلافها.

والمراد بـ«الضرورة» المذكورة ههنا: ما يحصل من العلم بالشيء بعد الاستقراء التام، ولا شك في حصوله.

ثم اعلم: أن التأكيد - وإن كان حسناً - إلا أنه: متى أمكن حمل اللفظ على فائدة زائدة على التأكيد - كان أولى؛ ليكون أشمل على الفوائد.



وأما فائدة التأكيد، فستأتي في «باب العموم والخصوص» إن شاء الله تعالى.

\* \* \*

## الباب الخامس

### فى الاشتراك

قَالَ الْمُصَنَّفُ: اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ: «الْلَفْظُ الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، وَضَعًا أَوْلاً؛ مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ»:

فَقَوْلُنَا: «الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْمَفْرَدَةِ.

وَقَوْلُنَا: «وَضَعًا أَوْلاً»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَمَّا يَدُلُّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ، وَعَلَى غَيْرِهِ بِالْمَجَازِ.

وَقَوْلُنَا: «مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ اللَّفْظِ «الْمُتَوَاطِعِ»؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةَ، لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُخْتَلِفَةٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف عقد هذا الباب فى بيان اللفظ المشترك وأحكامه، ثم قدم الكلام فى حده على سائر الأبحاث؛ لما عرف غير مرة أن التصديق مسبوق بالتصور.

فقال: «اللفظ المشترك هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين...»<sup>(١)</sup>: فقولنا:

(١) حذّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة؛ واختلف الناس فيه؛ فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع؛ لجواز أن يقع إما من واضعين، بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين فى إفادته المعنيين؛ وهذا على أن اللغات غير توقيفية؛ وإما من واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة، كما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه - وقد سأله رجل عن النبى - ﷺ - وقت ذهابهما إلى الغار: من هذا؟ قال: رجل يهدينى السبيل. والأكثرون أيضاً على أنه واقع لنقل أهل اللغة ذلك فى كثير من الألفاظ. ومن الناس من أوجب وقوعه - قال: لأن المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك.

وذهب بعضهم إلى أن الاشتراك أغلب - قال: لأن الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النحاة، والأفعال الماضية مشتركة بين الخير والدعاء؛ والمضارع كذلك، وهو أيضاً مشترك بين الحال والاستقبال، والأسماء كثير فيها الاشتراك؛ فإذا ضممنها إلى قسمى الحروف والأفعال كان=

«اللفظ» جنس مقيد متناول للمهمل والمستعمل الدال على معنى واحد، والدال على معنيين فصاعداً.

وقولنا: «الموضوع» فصل له عن المهمل.

وقولنا: «لحقيقتين» فصل له عن اللفظ الموضوع لمعنى واحد؛ وهو المسمى بـ «المفرد» في مقابلة المشترك؛ كـ «المفرد» في مقابلة «المركب».

وقولنا: «أو أكثر» يتناول الموضوع لمعنيين فقط، والموضوع لمعان كثيرة مختلفة الحقائق.

وقولنا: «وضعاً أولاً» ليخرج اللفظ الدالّ على معنيين، ولكن دلالاته على أحدهما بالحقيقة، وعلى الآخر بالجاز.

وقولنا: «من حيث هما مختلفان» احتزنا به عن الألفاظ المتواطئة؛ فإنها تتناول الماهيات المختلفة لا من حيث هي (١) مختلفة، بل من حيث هي مشتركة في معنى واحد؛ وفيه نظر؛ وبيانه من وجوه:

الأول: هو أنه لا حاجة إلى قوله مختلفتين؛ لأنه يستحيل تماثل حقيقتين؛ فلا حاجة إلى الاحتراز.

الثاني: أنه لا حاجة إلى قوله: «وضعاً أولاً»؛ وذلك لأنه خرج الجاز عن الحد بقوله: «الموضوع لحقيقتين»؛ ضرورة أن الجاز غير موضوع، والوضع المشروط في الجاز على رأى بعضهم هو استعمال العرب ذلك النوع، أو ذلك الجنس من الجاز؛ فذلك الوضع لا

=الاشتراك أغلب. وردّ بأن أغلب الألفاظ الأسماء والاشتراك فيها قليل بالاستقراء؛ ولا خلاف أن الاشتراك على خلاف الأصل. ينظر المزهري: (١/٣٦٩، ٣٧٠)، البحر المحيط للزركشى ١٢٢/٢، سلاسل الذهب له ص ١٧٥، الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ٢٠/١، نهاية السؤل للأسنوى ١١٤/٢، زوائد الأصول له ص ٢١٤، منهاج العقول للبدخشى ٢٩٧/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٤٨، التنصيل من المحصول للأرموى ٢١٢/١، حاشية البنانى ٢٩٢/١، الإبهاج لابن السبكي ٢٤٨/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١٠٠/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٨٤/١، التحرير لابن الهمام ٨١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٨١/١-١٨٥، كشف الأسرار للنسفى ١٩٩/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١٣٤/١، سمات الأسحار لابن عابدين ص ٨٥، ميزان الأصول للسمرقندى ٤٩١/١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٩، نشر البنود ١١٨/١، الكوكب المنير للفتوحى ص ٤٣، التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٢١٣/١.

يتناول هذا الوضع إن قلنا باشتراكه، وإن قلنا بعدم اشتراطه، فالوهم مندفع.

قوله: «والوضع» فيه نظر؛ فإن استعمال العرب المشروط عند بعضهم - أمر زائد على الوضع على القول بأن المجاز موضوع؛ لأنه على هذا القول موضوع بالوضع النوعي التابع لوضع الحقائق شخصياً أو نوعياً، ثم إنه هل يشترط استعمال العرب لذلك المجاز، أو لا؟ قيل: باشتراكه.

الثالث: أنه لا حاجة إلى قوله: «من حيث هما كذلك»؛ فإن الألفاظ المتواطئة لا تتناول الماهيات المختلفة أصلاً، بل صدقها على الماهيات المختلفة لوجود الحصص الموجودة فيها؛ بل صدقه عليها، وتلك الحصص متحدة بالحقيقة؛ ولهذا قيل في «علم المنطق»: طبائع الأجناس العادية إذا جردت عن الفصول - صارت أنواعاً حقيقية؛ فلا تتناول المختلفات الحقائق أصلاً. ثم المذكور في الحد لفظ «الموضوع» «دون المتناول».

الرابع: أنه يبطل بـ«العشرة»؛ فإنها موضوعة لاثنتين وثمانية؛ وهما حقيقتان مختلفتان، أو نقول: هي موضوعة لثلاثة وسبعة، أو أربعة وستة، وهذه حقائق مختلفة؛ على ما تبين في العلوم العقلية.

الخامس: أنه قد يكون اللفظ [١١٠/ب] موضوعاً لمعنى واحد وضعاً أولاً، ثم يستعمله أهل العرف في معنيين على السواء استعمالاً على السواء، ويهجر الوضع الأول؛ فهذه اللفظة مشتركة بين معنيين، ولم توضع لهما وضعاً أولاً.

وكذلك: يبطل بالذي يكثر استعماله في معنى مجازي، بحيث لا يتبادر إلى الذهن إلا هذا؛ فهذا اللفظ حقيقة فيه، ولم يوجد فيه الوضع الأول، وفي هذا الوجه نظر لا يخفى على المتأمل.

قال بعضهم: اللفظ المشترك: [هو] الدالُّ على معنيين مختلفين أو أكثر دلالةً على السواء؛ وهذا أيضاً ضعيف؛ لأنه يبطل بالدالِّ على معنيين مجازيين على السواء.

وقال بعضهم: اللفظ المشترك: هو الموضوع لكل واحدة من الحقيقتين فصاعداً؛ وهذا أيضاً ضعيف؛ لأنه يبطل بالمنقول. والصواب أن يقال: اللفظ المشترك: «هو الموضوع لكل واحدة واحدة من الحقيقتين فصاعداً وضعاً مستمراً»:

لفظة «كل» للاحتراز عن لفظ «العشرة» وأمثاله؛ فإن لفظ «العشرة» وأمثاله وضعت للمجموع، ولم توضع لكل واحدة واحدة من السبعة والثلاثة، والستة والأربعة... إلى غير ذلك. وأما قولنا: «وضعاً مستمراً»: فقد احتزنا به عن المنقول. هذا هو حد اللفظ المشترك.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: «الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي بَيَانِ إِمْكَانِهِ، وَوُجُودِهِ»:

وُجُودُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ مُمْتَنِعًا، أَوْ جَائِزًا، وَقَالَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قَائِلٌ: أَمَّا الْقَائِلُونَ بِ«الْوَجُوبِ» - فَقَدْ احْتَجُّوا بِأَمْرَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةً، وَالْمَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَالْمُتَنَاهِي إِذَا وُزِعَ عَلَى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي - لَزِمَ الْإِشْتِرَاكُ: وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةً»؛ لِأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَنَاهِيَةِ، وَالْمُرَكَّبُ مِنَ الْمُتَنَاهِي مُتَنَاهٍ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ»؛ لِأَنَّ الْأَعْدَادَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْمَعَانِي، وَهِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ. وَأَمَّا «أَنَّ الْمُتَنَاهِي إِذَا وُزِعَ عَلَى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي - حَصَلَ الْإِشْتِرَاكُ» - فَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْعَامَّةَ؛ كَ «الْوُجُودِ» وَ «الشَّيْءِ» - لَا بَدَّ مِنْهَا فِي اللُّغَاتِ، ثُمَّ قَدْ ثَبَتَ: أَنَّ وُجُودَ كُلِّ شَيْءٍ نَفْسُهُ مَا هِيَ بِهِ؛ فَيَكُونُ [وُجُودُ] كُلِّ شَيْءٍ مُخَالَفًا لِوُجُودِ الْآخَرِ؛ فَيَكُونُ قَوْلُ «الْمَوْجُودِ» عَلَيْهَا بِالْإِشْتِرَاكِ.

وَالْحَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ - بَعْدَ تَسْلِيمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْبَاطِلَتَيْنِ - أَنْ نَقُولَ: الْأُمُورُ الَّتِي يَقْصِدُهَا الْمُسَمَّونَ بِالتَّسْمِيَةِ مُتَنَاهِيَةٌ؛ فَإِنَّهُمْ لَا يَشْرَعُونَ فِي أَنْ يُسَمُّوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا نِهَائَةَ لَهَا؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْطُرُ بِبَالِهِمْ، فَكَيْفَ يَقْصِدُونَ تَسْمِيَتَهَا؟! بَلْ لَا يَقْصِدُونَ إِلَّا إِلَى تَسْمِيَةِ أُمُورٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا اسْمٌ مُفْرَدٌ.

وَأَيْضًا: فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَنَاهِيَةِ: إِنْ دَلَّ عَلَى مَعَانٍ مُتَنَاهِيَةٍ - لَمْ يَكُنْ جَمِيعُ الْأَلْفَاظِ الْمُتَنَاهِيَةِ دَالًّا عَلَى مَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لِأَنَّ الْمُتَنَاهِيَّ، إِذَا ضَوِّعَ مَرَّاتٍ مُتَنَاهِيَةً - كَانَ الْكُلُّ مُتَنَاهِيًّا. وَإِنْ دَلَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَوْ بَعْضُهَا عَلَى مَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ - فَالْقَوْلُ بِهِ مُكَابَرَةٌ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْعَامَّةَ ضَرُورِيَّةٌ فِي اللُّغَاتِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْوُجُودَ غَيْرُ مُشْتَرَكٍ فِي الْمَعْنَى. وَإِنْ سَلَّمْنَا؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ اشْتِرَاكُ الْمَوْجُودَاتِ - بِأَسْرِهِا - فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ سِوَى الْوُجُودِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِتِلْكَ اللَّفْظَةِ الْعَامَّةِ؟!!

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الناس اختلفوا في وجود اللفظ المشترك في اللغة، على ثلاثة مذاهب: المذهب الأول - وهو المختار - جوازه.

المذهب الثاني: وجوبه، بمعنى: أنه يجب ذلك الحكم لمصلحة، والحاجة العامة أن

يكون في اللغات الألفاظ المشتركة.

المذهب الثالث: أنه يمتنع أن يكون فى اللغات اللفظ المشترك؛ وذلك بحكم المفسدة التى يتضمنها اللفظ المشترك. فافهم من الوجوب والامتناع ما ذكرناه لا غير.

واعلم: أن المصنف شرع أولاً فى ذكر شبهة القائل بالوجوب على التفسير المذكور، ثم بين فسادها، ويذكر شبهة القائل بالامتناع، ويجيب عنها، ثم يذكر الدليل على الجواز، وهذا عكس الواجب؛ بل الصواب أن يقال: اللفظ المشترك جائز وقوعه؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

ثم يذكر أدلة المخالفين، ويجاب عنها؛ وبه يثبت المدعى؛ ولكن المصنف اختار ذكر دليل الخصم<sup>(١)</sup>، مع الجواب عنه، قبل نصب الدليل على المدعى، ونحن - أيضاً - نسلك مسلكه؛ فنقول: احتج من قال بالوجوب بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعانى غير متناهية، والمتناهى إذا وزع على غير المتناهى، لزم الاشتراك؛ فهذه مقدمات ثلاثة لا بد من تقريرها.

الأولى: أن الألفاظ متناهية؛ والدليل عليها أنها مركبة من الحروف، وهى متناهية؛ لكونها محصورة فى عدد، والمركب من المتناهى متناه.

والمقدمة الثانية: وهى أن المعانى غير متناهية؛ فالدليل عليها وجوه:

أحدها: أن الأعداد أحد أنواع المعانى جزماً، وهى غير متناهية؛ فإنه لا يمكن الانتهاء إلى عدد إلا وثمة عدد آخر أكثر منه.

وثانيها: أنه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوباً، ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة، ويضم إليها أخرى ينتجان مطلوباً ثانياً، ثم يضم هذه إلى أخرى؛ فتحصل نتيجة أخرى... وهكذا إلى غير النهاية.

وثالثها: أن المعانى البسيطة: إن كانت غير متناهية، فقد حصل المطلوب، وإن كانت متناهية، فالتركيب يحدث أنواعاً لا نهاية لها، ووجود الأوجه التى لا نهاية لها بهذا الطريق؛ وبعينها استخراج المبرز من الجدولين وجوهاً لا نهاية لها على المنكرات [١١١/ب]؛ على ما بيناه فى كتاب «القواعد». وأما المقدمة الثالثة: وهى: «أن المتناهى إذا وزع على غير المتناهى، لزم الاشتراك»:

فالدليل عليها: أن الألفاظ المتناهية: إذا وزعت على المعانى غير المتناهية، على سبيل الاستيعاب - يلزم الاشتراك بالضرورة.

الثانى: أن الألفاظ العامة؛ كـ «الوجود» و«الشيء» - لا يبد منها فى اللغات؛ فإن حاجة الناس داعية إلى التعبير عن معنى «الوجود» و«الشيء» جزماً؛ فلا يبد أن يوضع له لفظ «الوجود»، [و«الشيء»]، وللوجود<sup>(١)</sup> و«الشيء» مترادفان على رأى الأشاعرة؛ خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: المعنى المعلوم «شيء» إذا كان ممكناً.

ثم نقول: وجود كل شيء هو عين ماهيته؛ على ما تقرر فى علم الكلام؛ [خلافاً]<sup>(٢)</sup> للمعتزلة؛ ويلزم من ذلك أن يكون لفظ «الوجود» من الألفاظ المشتركة جزماً.

ثم اعلم: أن الناس اختلفوا فى الوجود: فقيل: إنه طبيعة واحدة فى الواجب والممكن؛ وهذا مذهب من قال: بأن الوجود زائد على الماهية.

وقيل: إنه طبائع مختلفة؛ وهذا مذهب من قال: إن وجود كل شيء هو عين ماهيته؛ وهو مذهب الأشاعرة، والأول مذهب المعتزلة.

وقالت<sup>(٣)</sup> الفلاسفة: إن الوجود زائد على الماهية فى الممكن دون الواجب. فعلى الأول: لفظ «الوجود» من الألفاظ المشتركة، وعلى الثانى: من الألفاظ المتواطئة، وعلى الثالث: من الألفاظ المشككة.

فإن قيل: «هل يمكن رد الدليل الأول إلى قياس أو شكل من الأشكال المنطقية؟»:

قلنا: نعم، وبيانه: أنا نرده إلى القياس الاستثنائى؛ فنقول: كلما صدق تنهى الألفاظ، وعدم تنهى المعانى، مع وجوب الاستيعاب - لزم الاشتراك بالضرورة، والمقدم حق؛ لما بيناه، فالتالى حق.

والجواب: هو أنا نقول: لا نسلم تنهى الألفاظ. وعدم تنهيهما بعين الدليل الدال على عدم تنهى المعانى، وهو أن التركيب يحدث أنواعاً لا نهاية لها. سلمنا: أن الألفاظ متناهية، ولكن لا نسلم أن المعانى المتضادة والمختلفة - وهى التى يكون اللفظ بالنسبة إليها مشتركاً - غير متناهية. سلمنا: أنها غير متناهية؛ ولكن المعانى التى يقصدها المسمون بالتسمية متناهية؛ وذلك لأن الواضع للغات: إن كان هو العبد، فيستحيل منه وضع الألفاظ بإزاء معانٍ لا نهاية لها؛ لأن وضع اللفظ للمعنى يستدعى تعقل المعنى، ويستحيل على البشر تعقل معانٍ لا نهاية لها؛ فيستحيل عليه وضع هذه الألفاظ.

(١) فى «ج»: الوجود.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «أ»: قال.

وإن كان الوضع هو الله تعالى، فلأن ذلك - وإن أمكن بالنسبة إلى الله تعالى - إلا أن ذلك إنما يصدر<sup>(١)</sup> من الله تعالى لفائدة التخاطب بها، والتخاطب بها مستحيل بالنسبة إلينا؛ لتوقفه على أمور لا نهاية لها على التفصيل؛ وذلك محال. ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك وجود المشترك، وإنما يلزم أن لو كانت المعاني مستوعبة بالوضع، وهذا غير لازم؛ فإننا نجد معاني كثيرة لم يوضع اللفظ بإزائها؛ كأنواع الروائح، والآلام، وكثير من الصفات.

وقد اتضح مما ذكرناه معنى قول المصنف: «والجواب بعد تسليم المقدمتين الباطلتين»: وجه بطلانها.

والحق: أن المقدمة الواحدة باطلة، وهي القائلة: إن الألفاظ متناهية، وأما المعاني، فإنها غير متناهية، وبرهانه قد مر.

ثم نقول: إنما يلزم من تسليم المقدمتين وقوع الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع؛ وهذا ظاهر.

ثم نقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما أن الاستيعاب باطل، أو<sup>(٢)</sup> يلزم القول بوجود لفظ دال على معان لا نهاية لها بالوضع، والثاني باطل؛ فتعين الأول:

بيان لزوم أحد الأمرين: وذلك لأنه: إما أن يكون في الألفاظ ما وضع لمعان لا نهاية لها بالاشتراك، أو لا؛ وأياً ما كان يلزم أحد الأمرين:

أما إذا لم يكن: فلأن المعاني لما كانت غير متناهية، والألفاظ متناهية، وليس في الألفاظ ما وضع لمعان غير متناهية - لأننا نتكلم على هذا التقدير - يلزم عدم استيعاب المعاني بوضع الألفاظ لها؛ وهو أحد الأمرين.

وأما إذا كان في الألفاظ ذلك، يلزم الأمر الثاني، والثاني منتف؛ فلا يلزم من تسليم المقدمتين وقوع الاشتراك. فاعلم: أن المصنف إنما أشار إلى مادة هذا الكلام، ولم يذكر توجيهه، ولا صورة الدليل على التحرير، وقد بينا صورته وتوجيهه. هذا هو الجواب عن الوجه الأول.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فهو أن نقول: لا نسلم أن وجود كل شيء عين ماهيته، بل الوجود طبيعة واحدة مشتركة بين الموجودات بالاشتراك المعنوي. سلمنا

(١) في «ج»: يصور.

(٢) في «ج»: «و».



ذلك - وهو أنه لا بد في كل لغة من لفظة عامة - ولكن لا نسلم أنه الوجود، بل جاز اشتراك الموجودات في حكم واحد سوى الوجود؛ وهو المسمى بتلك اللفظة العامة.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: «وَأَمَّا الْقَائِلُونَ بِ«الِامْتِنَاعِ» - فَقَدْ قَالُوا: الْمُخَاطَبَةُ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ لَا تَفِيدُ فَهْمَ الْمَقْصُودِ عَلَى سَبِيلِ التَّمَامِ؛ وَمَا يَكُونُ كَذَلِكَ، كَانَ مَنْشَأً لِلْمَفَاسِدِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ فِي مَسْأَلَةٍ: أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ؛ وَمَا يَكُونُ مَنْشَأً لِلْمَفَاسِدِ، وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ.

وَالْجَوَابُ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْفَهْمُ التَّامُ مِنْ سَمَاعِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ؛ لَكِنَّ هَذَا الْقَدْرَ لَا يُوجِبُ نَفْيَهُ؛ لِأَنَّ أَسْمَاءَ الْأَجْنَاسِ غَيْرُ دَالَّةٍ عَلَى أَحْوَالِ تِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ: لَا نَفْيًا وَلَا إِثْبَاتًا، وَالْأَسْمَاءُ الْمُشْتَقَّةُ لَا تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمَوْصُوفَاتِ أَلْبَتَّةَ؛ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ ذَلِكَ جِزْمُ الْقَوْلِ بِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ؛ فَكَذَا هُنَا.

الشرح: اعلم - وفقك [١١٢/ب] الله تعالى - أن هذا هو حجة القائلين بامتناع اللفظ المشترك في اللغات.

قالوا: الدليل على امتناعه بالتفسير المذكور: أن اللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام؛ وذلك لأن السامع إذا سمع اللفظ الموضوع للمعنيين فصاعداً، يحمل ذلك اللفظ على أحدهما لا بعينه؛ ضرورة أن اللفظ المشترك لم يوضع لمجموع المعنيين، أو المعاني، بل إنما وضع لأحد المعنيين على سبيل البدل؛ فلا يدل على خصوصه؛ فلا يحصل فهم الخصوص، ولا نعني بقولنا: «لا يفيد فهم المقصود على التمام» إلا هذا، وما كان كذلك، كان منشأً للمفسدة؛ على ما سيأتي بيانه مفصلاً - إن شاء الله تعالى - في باب: «أن الأصل عدم الاشتراك».

وما كان متضمناً للمفسدة وجب ألا يكون دفعاً لتلك المفسدة؛ لأن الوضع إنما هو للمصلحة؛ لمكان المناسبة، ولا مصلحة؛ لأن المفسدة موجودة في المشترك؛ على ما بينا، فلو وجدت المصلحة فيه - أيضاً - يلزم تعارض الموجب والمانع؛ فيلزم الترك بأحدهما؛ وذلك بخلاف الأصل؛ وما ظن أنه مشترك - فهو: إما متواطئ، أو مجاز: أجاب المصنف عن هذا بأن قال: «نسلم أنه لا يفيد الفهم التام؛ ولكن لا نسلم أن ذلك يقتضى عدم الوضع»، وسند المنع: أسماء الأجناس، والمشتقات؛ فإنها لا تفيد فهم الخصوصيات مع أنها موضوعة؛ ومنهم من منع كونه لا يفيد الفهم التام؛ بناء على جواز حمله على جميع معانيه، أو وجوبه؛ وهذا على مذهب من قال بوجوب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ وهذا المنع في التوجيه قبل المنع الذي ذكرناه.

قال صاحب «الإحكام»: والأقرب (١) أن يقال: اتفق إجماع الكل على إطلاق اسم «الموجود» على القديم والحادث حقيقة: فإما أن يكون اسم الموجود دالاً على ذات الباري، أو على صفة من صفاته زائدة على ذاته:

فإن كان الأول: فلا يخفى أن ذات الرب - تعالى - مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة؛ وإلا لوجب الاشتراك بينها، وبين ما شاركها في معناها في وجوب الوجود؛ ضرورة التساوي في مفهوم الذات؛ وهو محال. وإن كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى: فإما أن يكون المفهوم منه (٢) هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث، وإما خلافه:

والأول: يلزم منه أن يكون مسمى الوجود في الممكن واجباً لذاته؛ ضرورة أن وجود الباري تعالى واجب لذاته، أو أن يكون وجود الرب ممكناً؛ ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى؛ وهو محال. وإن كان الثاني: لزم منه الاشتراك؛ وهو المطلوب. هذا الذي عول عليه في وجوب الاشتراك؛ لوجوب كون لفظ «الوجود» مشتركاً؛ وهو ضعيف؛ وبيانه [١١٣/أ] سيأتي بعد هذا، إن شاء الله تعالى.

واعلم: أن ابن الحاجب أخذ هذه المادة بعينها، وسببها في صورة أخرى؛ فلنورد كلام ابن الحاجب، ثم نبين ضعفه:

قال: «لو لم يكن الاشتراك واقعاً، لكان «الوجود» في القديم والحادث متواطئاً؛ لأن الإجماع على أنه حقيقة فيهما؛ فيتعين التواطؤ.

واللازم باطل؛ لأن الوجود: إن كان للذات، فلا اشتراك، وإن كان للصفة، فهي واجبة في القديم، ممكنة في الحادث؛ فاختلفاً؛ فلا اشتراك». ولنبسط كلام ابن الحاجب؛ ليزداد بياناً ووضوحاً، فنقول: المدعى: أن لفظ «الوجود» - صادق على القديم والحادث بالاشتراك اللفظي؛ والدليل عليه: أنه مقولٌ على الحادث والقديم بطريق الحقيقة إجماعاً، ولو لم يكن قوله عليهما بطريق الاشتراك اللفظي، لزم أن يكون صدقه عليهما: إما بطريق المجاز فيهما؛ وهو خلاف الإجماع، أو بطريق المجاز في أحدهما دون الآخر؛ وهو - أيضاً - خلاف الإجماع، أو بطريق الاشتراك اللفظي؛ وهو خلاف التقدير، أو بطريق الاشتراك المعنوي؛ فيلزم التواطؤ.

والحصر ضروري، وانتفاء الثلاثة بالإجماع؛ فصحت الملازمة، وهو أنه لو لم يصدق

(١) ينظر الإحكام (٢٢/١).

(٢) في «ب»: منها.

«الوجود» على القديم والحادث بالاشتراك اللفظي - يلزم صدق الوجود على الواجب لذاته والحادث بطريق التواطؤ؛ واللازم باطل: لأن الوجود: إن كان للذات، وذات البارئ مخالفة لسائر الذوات؛ على ما برهن عليه في علم الكلام - فلا اشتراك بين الواجب والحادث؛ فلا يصدق الوجود على ذاتهما بطريق التواطؤ؛ فينتفى اللزوم. وإن كان الوجود للصفة، والوجود واجب في القديم، حادث في الممكن - فلم يشتركا من حيث المعنى؛ فلا يصدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ؛ لافتقار المتواطئ إلى الاشتراك المعنوي، وانتفائه حيثئذ. وهذا أيضًا ضعيف؛ فلنبين<sup>(١)</sup> ضعف كلام صاحب «الإحكام»، ثم نبين ضعف كلام ابن الحاجب:

أما قوله: «اسم الوجود: إن كان لذات البارئ، وذاته مخالفة لسائر الذوات - يلزم الاشتراك»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وسند المنع: أن الوجود عيّن ذاته، وهي تخالف وجود سائر الممكنات بالتجرد عن الماهية؛ وعلى هذا: لا يلزم الاشتراك، إلا إذا بين أن وجوده مخالف لغيره بمعنى غير ما ذكره المعترض.

أما قوله: «لو لم تكن ذاته مخالفة لسائر الذوات - يلزم الوجود في وجوب الوجود».

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان وجوب وجوده للوجود المشترك؛ ولم لا يجوز أن يكون ذلك الخصوص [ل]ذلك الوجود لا بد له من زمان؟!

وبعين هذا المنع تبين ضعف قوله: «إن كان الوجود للصفة، يلزم: (٢) إما إمكان واجب الوجود، أو وجوب ممكن...».

وإنما يلزم ذلك [١١٣/ب] أن لو كان وجوب الوجود المشترك، وأما إذا كان ذلك الوجود الخاص، فلا يلزم ذلك. وسند المنع: الأول، وإن لم يكن من المعتقدات الحقّة؛ ولكنه (٣) لا بد في تصحيح الدليل من إبطال هذا الاحتمال.

وأما قول ابن الحاجب: «لو لم يكن صدق الموجود على الحادث والقديم بالاشتراك اللفظي - يلزم أن يكون صدقه عليهما بطريق التواطؤ»:

قلنا: ممنوع؛ وهذا لجواز أن يكون صدقه عليهما بطريق التشكيك؛ لم قلت: «إنه ليس كذلك»؛ لأنه لا بد لهذا من دليل؟!

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ج»: لا يلزم.

(٣) في «ب»: ولكن.

قوله: «واللازم باطل» - قلنا: لا نسلم.

قوله: «الوجود إن كان للذات، يلزم الاشتراك» - قلنا: ممنوع، وسند المنع ما مرَّ.

قوله: «إن كان للصفة: فالوجود فى الواجب قديم، وفى الممكن حادث؛ فلا اشتراك». قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز أن يكون الوجود طبيعة واحدة، وبعض أفرادها واجب، والبعض الآخر ممكن؛ كما يقول المتكلم: العلم حقيقة واحدة شاهداً وغائباً، وكذا الإرادة والكلام، مع أن بعض أفرادها قديم، والبعض الآخر حادث. فقد تبين ضعف جميع ما استدل به فى كون الوجود من الألفاظ المشتركة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «وَإِذَا بَطَلَ هَذَا الْقَوْلَانِ - فَنَحْنُ نُبَيِّنُ «الإِمْكَانَ» أَوَّلًا، ثُمَّ «الْوُقُوعَ» ثَانِيًا: أَمَّا بَيَانُ «الإِمْكَانِ» - فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْمَوَاضِعَ تَابِعَةٌ لِأَعْرَاضِ الْمُتَكَلِّمِ، وَقَدْ يَكُونُ لِلإِنْسَانِ غَرَضٌ فِي تَعْرِيفِ غَيْرِهِ شَيْئًا عَلَى التَّفْصِيلِ، وَقَدْ يَكُونُ غَرَضُهُ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَلَى الإِجْمَالِ؛ بَحِثُ يَكُونُ ذِكْرُ التَّفْصِيلِ سَبَبًا لِلْمَقْسَدَةِ؛ كَمَا رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ لِلْكَافِرِ الَّذِي سَأَلَهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَقَتَ ذَهَابِهِمَا إِلَى الْغَارِ: «مَنْ هُوَ؟» فَقَالَ: «رَجُلٌ يَهْدِينِي السَّبِيلَ!!»، وَلِأَنَّهُ رَبَّمَا لَا يَكُونُ الْمُتَكَلِّمُ وَاتِّقَا بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عَلَى التَّعْيِينِ، إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ وَاتِّقَا بِصِحَّةِ وُجُودِ أَحَدِهِمَا لَا مَحَالَةَ؛ فَحِينَئِذٍ يُطْلَقُ اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ؛ لِئَلَّا يَكْذِبَ، وَلَا يَكْذَبَ وَلَا يَظْهَرُ جَهْلُهُ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّ أَىَّ مَعْنَى يَصِحُّ، فَلَهُ أَنْ يَقُولَ: «إِنَّهُ كَانَ مُرَادِي».

الثَّانِي: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَقَاسِدِ، لَوْ صَحَّ: فَإِنَّمَا يَفْدُخُ فِي أَنْ يَضَعَ الْوَاضِعُ لَفْظًا لِمَعْنَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الإِشْتِرَاقِ؛ لَكِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ الْمُشْتَرَكُ بِطَرِيقِ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ تَضَعَ قَبِيلَةَ اسْمَا لِشَيْءٍ، وَقَبِيلَةَ أُخْرَى [تَضَعُ] ذَلِكَ الإِسْمَ لِشَيْءٍ آخَرَ، ثُمَّ يَشِيْعُ الْوَضْعَانِ، وَيَخْفَى كَوْنُهُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَيْنِ؛ مِنْ جِهَةِ الْقَبِيلَتَيْنِ.

وَأَمَّا «الْوُقُوعُ» - فَمِنْ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إِنَّ كُلَّ مَا يُظَنُّ مُشْتَرَكًا - فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونُ «مُتَوَاطِنًا»، أَوْ يَكُونُ «حَقِيقَةً» فِي أَحَدِهِمَا «مَجَازًا» فِي الْآخَرَ؛ كَدُّ الْعَيْنِ؛ فَإِنَّهُ وَضِعَ - أَوَّلًا - لِلجَارِحَةِ الْمُخْصُوصَةِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الدَّيْنَارِ؛ لِأَنَّهُ فِي الْغُرَّةِ وَالصَّفَاءِ [١١٤/أ] كَيْلُكَ الْجَارِحَةِ، وَإِلَى الشَّمْسِ؛ لِأَنَّهَا فِي الصَّفَاءِ وَالضِّيَاءِ كَيْلُكَ الْجَارِحَةِ، وَإِلَى الْمَاءِ؛ لِوُجُودِ الْمَعْنَيْنِ فِيهِ.

وَعِنْدَنَا: أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ؛ وَالْأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ وَقُوْعُ الْمُشْتَرَكِ. وَالِدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَا إِذَا سَمِعْنَا «القرء» - لَمْ نَفْهَمْ أَحَدًا الْمَعْنِيِّينَ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ، بَلْ بَقِيَ الذَّهْنُ مُتَرَدِّدًا، وَلَوْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَوَاطِئًا، أَوْ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا مَجَازًا فِي الْآخَرِ - لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «كَانَ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا مَجَازًا فِي الْآخَرِ، ثُمَّ خَفِيَ ذَلِكَ؟!»: قُلْتُ: أَحْكَامُ اللُّغَاتِ لَا تَنْتَهِي إِلَى الْقَطْعِ الْمَانِعِ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الْبَعِيدَةِ، وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ لَا يَنْفِي كَوْنَهُ حَقِيقَةً فِيهِمَا الْآنَ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أننا بيننا أن للناس في اللفظ المشترك [ثلاثة أقوال]: وجوبه، وامتناعه، وإمكانه؛ فقال المصنف: «وإذ قد تبين بطلان القولين»؛ وهو القول بوجوبه، وامتناعه - «فنحن الآن نبين إمكان وجود اللفظ المشترك، ثم نبين وقوعه»؛ فنقول: الدليل على إمكانه وجهان:

الأول: أن وضع الألفاظ بإزاء المعاني إنما هو بسبب الحاجة الداعية إلى التعبير عن المعنى الذي تدعو الحاجة إلى التعبير عنه، أو الضرورة.

ولهذا قلنا: إن كل معنى معين تمس الحاجة إلى التعبير عنه، فقد وضع اللفظ بإزائه إذا كانت الحاجة عامّة؛ وذلك لوجود الموجب للوضع السالم عن معارضة<sup>(١)</sup> المانع؛ إذ لا مانع من الوضع، وهذا الدليل ينظم المدعى، ويدل عليه، سواء قلنا: بأن الواضع هو الله تعالى، أو البشر. وإذا ثبت ذلك، فنقول: كما أن الحاجة دعت إلى وضع اللفظ المنفرد - فكذلك تدعو الحاجة إلى وضع اللفظ المشترك:

وبيانه: هو أن حاجة الإنسان قد تمس إلى التعبير عن المعنى على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ وذلك بأن يكون بيان ذلك المعنى على سبيل [التفصيل]<sup>(٢)</sup> مفسدة في حقه؛ كما روى عن أبي بكر - رضى الله عنه - لما سأله الكافر عن النبي ﷺ أنه من؟ فقال: «هو رجل يهديني إلى السبيل»<sup>(٣)</sup>؛ وذلك وقت ذهابهما إلى الغار.

وبيانه: أن التصريح بالمستول عنه كان مفسدة، وذاك ظاهر. فد«الهداية» احتملت الإرشاد إلى سلوك قطعة من الأرض تسمى الجادة والسبيل، وتحتل الإرشاد إلى سبيل معرفة الله تعالى وطريق الآخرة.

(١) في «ج»: من معارضته.

(٢) سقط في «ب».

(٣) أخرجه البخارى (٦٦٢/٧) كتاب مناقب الأنصار، الحديث (٣٩١١) من حديث أنس بن

«والسبيل»: يتحمل سبيل المعارف الإلهية، وسبيل الآخرة، ويحتمل السبيل المحسوس؛ وهى الجادة المسلوكة للوصول إلى مكان مقصود بالوصول إليه، ولا يفهم من هذا النظر إلا بترك التفصيل، والعدول إلى الإجمال. وأما أن لفظ «الهداية» أو «السبيل»<sup>(١)</sup> من الألفاظ المشتركة - فلا يدعيه المصنف؛ ويقرب من ذلك قوله ﷺ أنه من الماء؛ لما سأله الأعرابي وقال: ممن أنت؟ ومن [١١٤/ب] نظائره: ما إذا أرسل الملك إنساناً ليكشف عن موضع فيه عين الماء، فقد يسأله الملك عن القضية بحضور من لا يراود اطلاعه على القضية، فإذا قال: رأيت العين؟ فيقول الرسول: نعم، رأيت عينه - حصل المقصود، ولو صرح بالمقصود مفصلاً، فقال: رأيت ينبوع الماء، وهو كذا - كان متضمناً للمفسدة.

وبالجملة: كون البيان التفصيلي منشأً للمفسدة فى وقت من الأوقات - ظاهر. فقد لاح من هذا: أن الحاجة تدعو إلى اللفظ المشترك؛ فوجب وضعه. ومن المصالح فى وضع اللفظ المشترك: قد لا يكون المتكلم واثقاً بصحة وجود شىء معين، وقد يكون واثقاً بوجود أحد مدلولات اللفظ المشترك جزماً؛ وحينئذ: يتعين إطلاق اللفظ المشترك؛ فيسأل من ظهور جهله، ومن الكذب وهذه مصلحة ظاهرة متعلقة بوجود اللفظ المشترك.

الوجه الثانى: أنه لا استحالة فى وضع الألفاظ المنفردة وهى موضوعة، وذلك يستلزم وجود اللفظ المشترك.

بيانه: أنه قد يضع أحد الشخصين أو إحدى القبيلتين لفظاً لمعنى، ويضعه الشخص الآخر أو القبيلة الأخرى لمعنى غير الأول، ثم يشيع كل واحد من الوضعين، ويجهل كون أحد الوضعين من شخص، والآخر من غيره، ولا يترجح أحد المعنيين على التعيين إلى الذهن دون الآخر إلا بقريئة؛ فيصير اللفظ مشتركاً. فإذن: يلزم من إمكان اللفظ المنفرد إمكان اللفظ المشترك قطعاً، ولزم من وقوعه وقوعه.

وأما قول المصنف: «وإن المفاصد التى ذكرت من اللفظ المشترك كذلك؛ إنما يلزم لو لزم من وضع شخص واحد اللفظ الواحد بإزاء المعنيين، أو من وضع قبيلة واحدة ذلك. وأما إذا كان كل لفظ موضوعاً لمعنى، ووضعه غير من وضع الآخر - فلا تلزم تلك المفاصد - والحالة هذه - ضرورة أن كل واضع إنما وضع لفظاً واحداً بإزاء معنى واحد؛ فهذا اللفظ عنده وعند من هو عالم بوضعه لا يحتمل إلا معنى واحداً بطريق الحقيقة؛ فلا تلزم تلك المفاصد؛ إذ الاشتراك بحسب هذا الوضع المعين، وكذلك بحسب ذلك الوضع المعين»:

هذا ما قاله الإمام؛ وفيه نظر: وبيانه: أن اللفظ يصير مشتركاً بعد شيوع الوضع بإزاء هذا المعين، وبإزاء ذلك المعين، وينسى كون اللفظ من الألفاظ المنفردة أولاً؛ فتلزم تلك المفاصد جزماً. وجوابه: أننا لا ندعى أن المفاصد الناشئة من كون اللفظ لا يلزم من هذا النوع من اللفظ المشترك؛ وهو ما إذا صار مشتركاً بوضع واضعين، بل ندعى أن هذه المناسبة لا تتمع الواضع من وضع مثل هذا اللفظ؛ ضرورة أن كل واحد من الواضعين [١١٥/أ] ما وضع إلا لفظاً واحداً بإزاء معنى واحد؛ فلم يضع كل واحد منهما إلا لفظاً منفرداً؛ فلا يتحقق في حقه مفاصد الاشتراك حتى يمنعه من الوضع، ولم ينبق إلا أن الغير ربما يضع ذلك اللفظ بإزاء معنى آخر، وهذا القدر لا يمنع الواضع من الوضع؛ وإلا لما وضع بإزاء معنى لتحقيق هذا الاحتمال في حقه؛ واللازم باطل.

فإن قلت: «قد يضع الواحد لفظاً بإزاء معنى، بعد علمه بأن غيره وضع ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر، ويشيع كل واحد من الوضعين، فيصير اللفظ مشتركاً»: قلنا: هذا محتمل، ولكن الغرض للمعلل لا للمعتز؛ فاندفع هذا السؤال.

وأما وقوع الألفاظ المشتركة: فمن الناس من قال: لم يقع ذلك أصلاً؛ فكل ما يظن أنه مشترك، فهو ليس بمشترك، بل هو متواطئ؛ بأن يكون للقدر المشترك بين المعنيين أو بين المعاني، أو يكون حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر.

مثاله: لفظ «العين»؛ فإنه وضع أولاً للجارحة المخصوصة، ثم نقل إلى الدينار؛ لأنه في الغرة والصفاء مثل تلك الجارحة، ونقل إلى الشمس؛ لأنها في الصفاء والضيء كذلك الجارحة، ونقل إلى الماء، لوجود المعنيين فيه. فعلى هذا: هو حقيقة في الجارحة المخصوصة لا غير، مجاز فيما عداه. ويمكن أن يقال: هو من باب الألفاظ المتواطئة؛ فيجعل القدر المشترك بينهما، وهو الجسم الصافي العزيز.

ثم قال المصنف: «وعندنا أن كل ذلك ممكن، والأغلب على الظن وقوع المشترك؛ والدليل عليه: أننا إذا سمعنا «القرء»، لم نفهم أحد المعنيين من غير قرينة، بل يبقى الذهن متردداً، ويلزم من هذا ألا يكون متواطئاً، ولا حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر؛ إذ لو كان متواطئاً، أو حقيقة في أحدهما، لتبادر إلى الذهن من غير قرينة؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة؛ وذلك لأن هذا الأصل يقتضى غلبة الظن بأن ذلك هو المراد؛ وغلبة الظن بأنه المراد؛ موجب للتبادر؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك».

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يكون «القرء» لفظاً منقولاً نقلاً مساوياً للمنقول عنه؛ فيكون المنقول عنه وإليه في درجة التساوي؟! ودليلكم لا يرفع هذا الاحتمال؛ لأنه

يقتضى التبادر إلى الذهن، وذلك إنما يتصور عند الرجحان، وأما مع التساوى فلا: قلنا: اللفظ المنقول لا بد وأن يشتهر في المنقول بكثرة استعمال المستعملين؛ حتى يتبادر إلى الذهن المنقول إليه دون المنقول عنه. ودليلنا يمنع كون القرء منقولاً على هذا التفسير. وأما إذا فرض النقل؛ بحيث لا يشتهر، بل يتبادر الذهن إلى كل واحد منهما [١١٥/ب] على السواء، فلا نسلم أن اللفظ - والحالة هذه - من باب المنقول، بل هو إلى المشترك أقرب.

فإن قلت: لم لا يجوز كونه حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر، ثم خفى ذلك وذلك بغلبة الاستعمال في أحدهما؟:

قلت: أحكام اللغات لا تنتهى إلى القطع المانع من الاحتمالات، والحاصل: أننا لا ندعى القطع؛ بأن لفظ «القرء» مشترك، بل ندعى غلبة الظن؛ فيها ذكرتم [ثم] (١) إنما يقدح في القطع لا في غلبة الظن، وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة في المعينين - الآن (٢) - بحكم غلبة الظن؛ وذلك هو المطلوب.

قال صاحب «الإحكام» ناقلاً عن أبي الحسين (٣) البصرى (٤) أنه قال: «أطلق أهل اللغة اسم «القرء» على الطهر والحيض (٥)، وهما ضِدَّان؛ فدلَّ على وقوع الاسم

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»، «ج»: لأن.

(٣) في «ج»: الحسن.

(٤) ينظر: الإحكام (٢١/١).

(٥) لا خلاف بين أهل اللغة في أن القرء من الأسماء المشتركة لفظياً بين الحيض والطهر. وقد أطلق على كل منهما إطلاقاً حقيقياً. أما إطلاقه على الحيض ففي قوله - ﷺ: «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها»، أى: حيضها. وأما إطلاقه على الطهر، ففي قوله ﷺ: «لا ينقض الحيض الصلاة» - «إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبالاً، فتطلقها لكل قرء تطليقة» أى: طهر؛ لأن الطهر هو الذى يسن إيقاع الطلاق فيه. وإنما الخلاف بينهم فيما هو المراد منه فى قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ هل المراد منه الحيض أم الطهر؟ ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الحنفية لا يدل على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازاً، فلا بد من الحمل على أحدهما. فذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض. وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر ولكل أدلة. فاستدل الشافعية بالأدلة الآتية: أولاً: بحديث ابن عمر؛ وهو أنه ﷺ أمره أن يراجع زوجته حين طلقها فى الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: «فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء»، فهذا نص على أن العدة هى الطهر.

ببانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها لعدتها بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾، واللام بمعنى «فى» والطلاق يوقع فى الطهر لا فى الحيض، فكان هو العدة.



= وثانياً: أن القرء بمعنى الحيض، يجمع على أقراء، قال ﷺ: دعى الصلاة فى أيام أقرائك، وبمعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى [الطويل]:

أفى كل عام أنت حاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائها  
مورثة مالاً وفى الحى رفقاً لما ضاع فيها من قروء نساتها

أراد بالقروء الأطهار، لأن الحيض لا يختص ضياعه بزمن ضائع السنة، لأنه ضائع دائماً، فيكون المراد من القروء المذكورة فى الآية الأطهار لا الحيض.

وثالثاً: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعدود، وهو القروء مذكر، فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعاً: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض، إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذى يجتمع الدم لا الحيض. واستدل الحنفية على مدعاهم بالكتاب، والسنة، والمعقول:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾، ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أزيد ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأطهار، لجازا إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفى فى انقضاء العدة، وهو لا يجوز، فلا يمكن أن يراد من القروء الأطهار.

فإن قيل: قد أطلق اسم الجمع على اثنين وبعض الثالث فى قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾، وهى: شوال، وذو القعدة، وبعض ذى الحجة قلنا: قياس مع الفارق، لأن اسم الجمع فى هذه الآية لم يقرنه بالعدد، بخلاف اسم الجمع فى الآية التى معنا فإنه قرن بالعدد.

وقوله تعالى: ﴿واللائى يمسن من الحيض من نساكنم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب؛ أن الله تعالى جعل الأشهر بدلا عن القروء عند اليأس عن الحيض، والمبدل هو الذى يشترط عدمه؛ لجواز إقامة البدل مقامه، فدل على أن المبدل هو الحيض، فكان هو المراد من القروء المذكورة فى الآية.

نظير ذلك قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ فإن الله تعالى لما شرط عدم الماء عند ذكر البدل، وهو التيمم دل على أن التيمم بدل عن الماء، فكان المراد منه الغسل المذكور فى آية الوضوء، وهو الغسل بالماء. وأما السنة فقوله ﷺ: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان».

ووجه الاستدلال بالحديث؛ أن النبى نص على أن عدة الأمة بالحيض، ومعلوم أن الأمة لا تخالف الحرة، فى جنس ما تجب به العدة، بل فى المقدار، فتكون عدة الحرة أيضاً بالحيض. وأما المنقول:

فهو أن العدة وجبت لتعرف براءة الرحم، وهى إنما تعرف بالحيض لا بالطهر. ينظر تحرير التنبيه

ص/٢٩٤. الإنصاف للبطلينوسى (٣٧)، الأضداد فى كلام العرب ٥٧١/٢ تهذيب الأسماء واللغات ٨٥/١ م (قرأ) لسان العرب ٣٥٦٤/٤ قرأ، الكلبيات ٥٢/٤ المصباح المنير (٦٠٥)

المفردات (٦٠٦) التوقيف ٥٨٠ (قرأ).

المشترك في اللغة»، ثم اعترض صاحب «الإحكام» على أبي الحسين البصري؛ فقال:  
ولقائل أن يقول: القول بكونه مشتركاً غير منقول عن أهل الوضع، بل غاية المنقول  
اتحاد الاسم، وتعدد المسمى، ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك [بينهما، لا  
باعتبار اختلاف حقيقتهما، أو أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وإن خفى علينا  
موضع الحقيقة والمجاز، وهذا هو الأولى:

أما بالنظر إلى الاحتمال الأول: فلما فيه من نفى التجوز والاشتراك. وأما بالنظر إلى  
الاحتمال الثاني: فلأن التجوز أولى من الاشتراك<sup>(١)</sup>.

ولجيب أن يجيب عنه: بما نقله ابن الحاجب؛ فإنه قال: «دليل وقوع المشترك إطباق  
أهل اللغة على أن «القرء» مشترك بين الحيض والطمهر على البدل، وكذا «عسعس»  
مشترك بين الإقبال والإدبار؛ ونقل ابن الحاجب في «المباحث الأدبية» أرجح من نقل  
غيره؛ كيف وقد نقل إجماع أهل اللغة على ذلك؟!.

### قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: فِي أَقْسَامِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ:

الْمَفْهُومَانِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا مُتَبَايِنَيْنِ؛ كَ «الطُّهْرِ» وَ «الْحَيْضِ» الْمَسْمُومَيْنِ بِ«الْقُرْءِ»، أَوْ لَا  
يَكُونَا مُتَبَايِنَيْنِ؛ بَلْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا جُزْءًا  
مِنَ الْآخَرِ، أَوْ لَا يَكُونُ:

فَالأَوَّلُ: مِثْلُ مَا إِذَا سُمِّيَ مَعْنَى عَامًّا بِاسْمٍ، وَسُمِّيَ مَعْنَى خَاصًّا - تَحْتَهُ - بِذَلِكَ  
الاسْمِ؛ فَوُقُوعُ الْإِسْمِ عَلَيْهِمَا - وَالْحَالَةُ هَذِهِ - يَكُونُ بِالِاشْتِرَاكِ؛ مِثْلُ «الْمُمْكِنِ»؛ إِذَا  
قِيلَ لـ «غَيْرِ الْمُمْتَنِعِ» لـ «غَيْرِ الضَّرُورِيِّ»؛ فَإِنَّ «غَيْرِ الْمُمْتَنِعِ» أَعْمٌ مِنْ «غَيْرِ الضَّرُورِيِّ»؛  
فَإِذَا قِيلَ «الْمُمْكِنِ» عَلَيْهِمَا - فَهُوَ بِالِاشْتِرَاكِ. وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ عَلَيَّ «الْخَاصُّ» وَخَدَهُ -  
قَوْلٌ بِالِاشْتِرَاكِ أَيْضًا؛ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا جُزْءًا مِنَ الْآخَرِ - فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا صِفَةً لِلْآخَرِ؛  
وَهُوَ كَمَا إِذَا سُمِّيَ شَخْصٌ أَسْوَدُ اللَّوْنِ بِ«الْأَسْوَدِ» فَإِنَّ قَوْلَ «الْأَسْوَدِ» عَلَيْهِ؛ مِنْ حَيْثُ  
إِنَّهُ لَقَبٌ بِالتَّوَاطُؤِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُشْتَقٌّ - بِالِاشْتِرَاكِ، ثُمَّ إِذَا نَسَبْتَ ذَلِكَ الشَّخْصَ إِلَى  
«القَارِ»: فَإِنَّ اعْتَبَرْتَ لَوْنَهُ - كَانَ «الْأَسْوَدُ» مَقُولًا عَلَيْهِ وَعَلَى القَارِ بِالتَّوَاطُؤِ، وَإِنْ

(١) بدل ما بين المعقوفتين في «أ»: من قولهم قرأت الماء في الحوض أى: جمعته، فالقرء للجمع،  
فالحيض في أيام الطهر مجتمع في البدن، وفي أيام الحيض مجتمع في الرحم؛ فهو إذن متواطىء؛  
أو يكون حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر، وهذا أولى بالاشتراك؛ لكونه دافعاً للاشتراك  
والمجاز.

اعتبرت اسمه، كَانَ «الأسودُّ» مَقُولًا عَلَيْهِ، وَعَلَى الْقَارِ بِالِإِشْتِرَاكِ.

**دَقِيقَةٌ:** لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَدَمِ الشَّيْءِ وَثُبُوتِهِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بِحَالٍ مَتَى أُطْلِقَ أَفَادَ شَيْئًا، وَإِلَّا كَانَ عَبَثًا؛ وَالْمُشْتَرَكُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ لَا يُفِيدُ إِلَّا التَّرَدُّدَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ؛ وَهَذَا مَعْلُومٌ لِكُلِّ أَحَدٍ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - ذكر أولاً حد اللفظ المشترك، ثم ذكر الدليل على إمكانه، ثم على وقوعه، ثم شرع الآن في بيان أقسامه، مع ذكر الدليل على انحصار الأقسام.

فنقول: لا بد للفظ المشترك من مفهومين فصاعداً، فالمفهومان: إما أن يكونا متباينين، أو لا ؟ :

**الأول:** كالحيض، والطهر؛ فإن لفظ «القرء» موضوع لهما، فهما متباينان؛ فإن الحيض لا يصدق على الطهر، والطهر لا يصدق على الحيض، ولا معنى للمتباينين إلا ذلك.

**والثاني - [و] هو ألا يكونا متباينين - [و] هو واقع على قسمين؛ وذلك لأنه حيثئذ لا بد وأن يكون لأحدهما تعلق بالآخر، والمعنى به صدق أحدهما على الآخر من بعض الوجوه؛ لأنه لو لم يتحقق ذلك، يلزم تباينهما، والمقدّر خلافه.**

وإذا ثبت ذلك، فنقول حيثئذ: إما أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو لا: فالأول: مثاله: لفظ «الممكن»؛ فإنه مقول حقيقة على معنيين؛ أحدهما عام، والآخر خاص؛ فإنه موضوع لما سلبت الضرورة فيه عن طرف [الوجود] والعدم، فيقال لما ليس بممتنع [الوجود]:<sup>(١)</sup> إنه ممكن، مقول على ما ليس بضروري العدم، ولا بضروري الوجود أيضاً بطريق الحقيقة، وسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم، فصار الممكن - لفظ الممكن - مشتركاً بين معنيين: أحدهما جزء من الآخر.

وخصّصوا الأوّل بالإمكان الخاص؛ وذلك لأن الأول أعم من الثاني؛ لأنه متى صدق سلب الضرورة عن [الطرفين - أعنى: طرف الوجود والعدم - لزم صدق سلب الضرورة عن]<sup>(٢)</sup> طرف العدم جزماً، ولا ينعكس، فالأول أخص من الثاني، والثاني أعم، فكيف قيل: اشتقاق لفظ «الأعم» ههنا من «العموم» المقابل للخصوص.

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «ب».

وأيضاً: الإمكان الخاص حقيقة ذهنية مركبة بين جزأين: أحدهما: سلب الضرورة عن جانب الوجود. وثانيهما: سلب الضرورة عن جانب العدم.

وهما مفهومان مختلفان بالحقيقة؛ فلفظ «الممكن» مقول على المجموع، وعلى جزئه؛ فهو مشترك بالنظر إلى ما فيه من المجموع والجزء؛ فيكون مشتركاً بهذا الاعتبار الآخر. وقيل: إن اشتقاقه من لفظ «العامة»؛ فإن العامة تستعمل هذا اللفظ، فتقول: هذا ممكن، وتريد به أنه ليس بممتنع. هذا كله إذا كان أحدهما جزءاً من الآخر.

وأما [١١٦/ب] إذا لم يكن أحدهما جزءاً من الآخر، فلا بد وأن يكون أحدهما صفة للآخر؛ وذلك كما إذا سمينا إنساناً أسود اللون بـ «أسود» فإنه تصدق عليه اللفظة لمفهومين مختلفين؛ أحدهما: كونه لقباً، والثاني: كونه صفة، ومفهوم اللقب غير مفهوم الصفة بالحقيقة؛ فيكون مشتركاً جزئياً.

وأما قولنا: «لا بد وأن يكون أحدهما صفة للآخر» - فالدليل عليه: أنا نتكلم على تقدير عدم تباين المفهومين، وعلى تقدير أنه ليس أحدهما جزءاً من الآخر؛ فيلزم أن يكون أحدهما صفة للآخر؛ لأنه لو لم يكن صفة للآخر وليس بجزء له، يلزم أن يكونا متباينين بالضرورة، والمقدّر خلافه.

ثم نقول: إذا نسبنا ذلك الشخص إلى «القار» كان لفظ «الأسود» مقولاً عليهما بالتواطؤ؛ وذلك باعتبار كونه مشتركاً بينهما؛ وذلك باعتبار اللقب، والصفة؛ ضرورة اختلاف المفهومين.

وقد تحصل من هذا: أن أقسام اللفظ المشترك ثلاثة:

الأول: اللفظ المشترك بين مفهومين متباينين هما ضدان.

الثاني: اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين؛ أحدهما أعم من الآخر؛ وهو جزء

منه.

الثالث: اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين؛ أحدهما لقب، والآخر صفة. ثم قال المصنف: «دقيقة» وهي<sup>(١)</sup>: أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين وجود الشيء وعدمه؛ والدليل عليه هو: أن وضع اللفظ للمعنى إنما هو لإفادة السامع معنى عند الإطلاق، وذلك المعنى يجب ألا يكون حاصلاً للسامع قبل سماع هذا اللفظ؛ وإلا لكان الوضع والإطلاق عبثاً؛ وذلك باطل، والموضوع للنقيض لا يفيد إلا التردد بينهما؛ وذلك حاصل بالعقل<sup>(٢)</sup> لكل أحد.

(١) في «ج»: وهو.

(٢) في «ج»: بالفعل.

فإن قيل: «لا نسلم أن الوضع المذكور عبث، وإنما يكون عبثاً أن لو لم يشتمل على فائدة، وبيان اشتماله على فائدة هو: أنه يحتاج العقل إلى دليل مستقل للدلالة على الوقوع قبل الوضع، وبعد الوضع تكفيه قرينة معينة للواقع منهما. سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرتم من الدليل إنما ينفي وضع الشخص الواحد أو القبيلة اللفظ بإزاء النقيضين<sup>(١)</sup> وذلك لا ينفي وضع شخصين أو قبيلتين، وهذا هو الأكثرى وقوعاً. سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرتم ينتقض<sup>(٢)</sup> بقول القائل: الواقع أحد النقيضين، أو: الواقع إما الوجود أو العدم؛ فإن ذلك معلوم بالعقل.

ومن النقوض: الواحد نصف الاثنين، الضدان لا يجتمعان، النار محرقة... إلى غير ذلك من القضايا الأولية، والوجدانية، والحسية<sup>(٣)</sup>»:

قلنا: الجواب عن الأول: أن تلك القرينة إن كانت معينة، استقلت بتعيين ما هو معلوم بالعقل قبل الوضع؛ فلا فائدة في الوضع [١١٧/أ]، وإن لم تكن معينة، بطل السؤال.

وأما السؤال الثاني: فقد أجاب عنه بعضهم بأن قال: اللفظ إنما يصير مشتركاً بوضع واضعين، إذا خفي أنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى واضع معين، ووضع هذا اللفظ للمعنى آخر<sup>(٤)</sup>، وإلا لكان من الألفاظ المنفردة والمفروض خلافه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: العقلاء يمتنعون من إطلاق اللفظ لمعنى حاصل للسامع قبل الإطلاق؛ فلا بد وأن يرجحوا إفادته لأحدهما بالمطابقة؛ دفعاً للمفسدة المذكورة. وإذا تقررت هذه المقدمة الثانية، فنقول: الدليل الذي ذكرناه ينفي كون اللفظ مشتركاً بين النقيضين، سواء كان ذلك بوضع واضع واحد، أو بوضع واضعين:

أما إذا كان بوضع واضع واحد: فظاهر. وأما إذا كان بوضع واضعين<sup>(٥)</sup>: فلائنه لا بد وأن يترجح إفادته لأحدهما مطابقة؛ لما ذكرناه<sup>(٦)</sup> في المقدمة الثانية؛ فيمنعون من وضع اللفظ للنقيضين؛ لما بينا أن ذلك يقتضى أن يكون كل واحد من المعنيين بالنسبة إلى دلالة اللفظ على السواء.

وبينا في المقدمة: أنه لا بد من ترجيح دلالاته على أحد المعنيين مطابقة؛ فيجتمع

(١) في «ب»، «ج»: النقيض.

(٢) في «ب»: يقض.

(٣) في «ج»: الجنسية.

(٤) أى: للمعنى الآخر.

(٥) أى واضع آخر.

(٦) في «ب»، «ج»: ذكرنا.

النقيضان؛ وذلك محال.

وهذا الجواب فاسد؛ وذلك لأنه إن ترجّحت دلالته على أحدهما، فليس ذلك من قبيل اللفظ المشترك - والحالة هذه - وإن لم ترجح، بطل الجواب؛ فهذا الإشكال واقع لا جواب له.

وأما النقوض<sup>(١)</sup>، فالجواب عنها: أنا ادعينا امتناع مانع مفرد بإزاء النقيضين، ولم ندع امتناع اللفظ المركب الدال على معنى معلوم قبل سماع ذلك اللفظ المركب؛ فالنقوض المذكورة لا ترد على الدعوى.

وهذا الجواب فاسد؛ لأن المعترض يورد النقوض على المعنى، والمانع من وضع اللفظ المفرد بإزاء النقيضين.

وغاية ما يقال في الجواب: منع صدق قول القائل: «الواقع أحد النقيضين، أو الفرق؛ فإننا نطلب الفرق بين قول القائل: «الواقع: الوجود، إذا نقلنا لفظ «الوجود» مشتركاً بين الوجود والعدم»، وبين الأوّل، وهو قولنا: «الواقع أحد النقيضين، أو أحدهما» فلم يبق إلا المنع، أو الفرق؛ والمنع فاسد، والفرق عسير.

### قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي سَبَبِ وَقُوعِ الْإِشْتِرَاكِ:

السَّبَبُ الْأَكْثَرُ هُوَ: أَنْ تَضَعَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقَبِيلَتَيْنِ تِلْكَ اللَّفْظَةَ لِمُسْمًى آخَرَ، ثُمَّ يَشْتَهَرُ الْوَضْعَانِ؛ فَيَحْصُلُ الْإِشْتِرَاكُ.

وَالْأَقْلَى هُوَ: أَنْ يَضَعَهُ وَاضِعٌ وَاحِدٌ لِمَعْنِيَيْنِ؛ لِيَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّكَلُّمِ بِالْمُحْمَلِ؛ وَقَدْ سَبَقَ فِي الْفَصْلِ السَّالِفِ: أَنَّ التَّكَلَّمَ بِالْكَلَامِ الْمُحْمَلِ مِنْ مَقَاصِدِ الْعُقَلَاءِ وَمَصَالِحِهِمْ.

وَأَمَّا السَّبَبُ الَّذِي يُعْرَفُ بِهِ كَوْنُ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا - فَذَلِكَ: إِمَّا الضَّرُورَةُ، وَهُوَ أَنْ يُسْمَعَ تَصْرِيحُ أَهْلِ اللَّغَةِ بِهِ. وَإِمَّا النَّظَرُ؛ وَذَلِكَ أَنَا سَنَذَكُرُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - الطَّرِيقَ الدَّالَّةَ عَلَى كَوْنِ اللَّفْظَةِ حَقِيقَةً فِي مُسَمَّاهَا، فَإِذَا وَجِدْتَ تِلْكَ الطَّرِيقَ فِي اللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنِيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ - حَكَمْنَا بِالْإِشْتِرَاكِ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ذَكَرَ فِيهِ طَرِيقَيْنِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ حُسْنَ الْإِسْتِفْهَامِ يَدُلُّ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِفْهَامَ عِبَارَةٌ عَنِ طَلَبِ الْفَهْمِ، وَطَلَبُ الشَّيْءِ - حَالٌ حُصُولِهِ - مُحَالٌ؛ وَالْفَهْمُ إِنَّمَا لَا يَكُونُ حَاصِلًا لَوْ كَانَ

في الاشتراك ..... في الاشتراك  
اللفظ مُتردداً بين المعنيين.

الثاني: قالوا: استعمال اللفظ في معنيين؛ ظاهراً - يدلُّ على كونه حقيقةً فيهما؛  
وذلك يقتضي الاشتراك.

وَأَعْلَمُ: أَنَا سُبُّيْنُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ الْعُمُومِ»: أَنَّ هَذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ لَا  
يَدُلَّانِ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المسألة واضحة غنية عن الشرح، وحاصلها  
يعود إلى أن السبب في وقوع الاشتراك أمران:

أحدهما - وهو الأكثرى - وهو: أن يضع كل واحد من الشخصين، أو من  
القبيلتين اللفظ الواحد بإزاء معنى غير المعنى الذي وضع له الشخص الأول، أو القبيلة  
الأخرى، ثم يشتهر الوضعان؛ وعلى هذا يكون اللفظ من الألفاظ المنفردة دون الألفاظ  
المشتركة، وذلك باعتبار كل وضع بعينه دون الآخر، ثم يشتهر كل واحد من الوضعين،  
ويخفى كون كل واحد منهما صادراً من وضع آخر، فيصير مشتركاً. والأقلسى هو: أن  
الشخص الواحد، أو القبيلة الواحدة تضع اللفظ الواحد بإزاء معنيين مختلفين، والفائدة  
فيه التمكن من التكلم بالجملة؛ وقد سبق بيان المصالح المتعلقة بالتكلم بالجملة.

وأما الطريق الذي به يعرف كون اللفظ مشتركاً - فذلك: إما بالضرورة، أو بالنظر:  
أما بالضرورة: فهي السماع من أهل اللغة: التصريح بالاشتراك، وإنما سمى هذا الطريق  
مشتركاً بالضرورة؛ لأنه إنما حصل العلم بكونه مشتركاً بالسماع الذي هو قرع الحاسة  
السامعة، والعلوم الحاصلة بسبب الإحساس بالحواس الخمس تسمى ضرورية اصطلاحاً  
لقوم.

أو بالنظر، وهو الاستدلال، وبيانه: أنا سنذكره - إن شاء الله تعالى - عند ذكرنا  
الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة في المسمى الواحد، فإذا وجدت الطريقة بالنسبة  
إلى معنيين، يلزم دلالتها على الاشتراك.

ومن الناس من ذكر طريقين آخرين: الأوّل: قالوا: حسن الاستفهام عن المعنى المراد  
يدل على الاشتراك؛ وذلك لأن حسن الاستفهام إنما يكون عند عدم فهم المعنى المعين من  
اللفظ؛ لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب الفهم مع حصول الفهم - محال.

وعدم الفهم إنما يكون إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنيين مختلفين؛ فيبقى الذهن متردداً  
بينهما؛ ويلزم من ذلك دلالة حسن الاستفهام على الاشتراك

الثاني: استعمال اللفظ في المعينين - يدلُّ ظاهراً على كونه حقيقة فيهما [١١٨/أ]؛ عملاً بالأصل المتقضى لإرادة الحقيقة.

ثم قال المصنّف: وسنبيّن ضعف هاتين الطريقتين فلي «باب العموم»؛ إن شاء الله تعالى.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ الْمَفْرَدِ فِي مَعَانِيهِ؛ عَلَى الْجَمْعِ:

وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ، وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - إِلَى جَوَازِهِ؛ وَ[هُوَ] قَوْلُ الْجُبَّائِيِّ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ.

وَذَهَبَ آخَرُونَ: إِلَى امْتِنَاعِهِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَالْكَرْخِيِّ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا: فَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى الْقَصْدِ، وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ؛ لِأَمْرِ يَرْجِعُ إِلَى الْوَضْعِ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَقَبْلَ الْخَوْضِ فِي الدَّلِيلِ لِأَبَدِّ مِنْ مُقَدِّمَةٍ، وَهِيَ: أَنَّهُ لَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنِيَيْنِ عَلَى الْبَدَلِ - أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لَهُمَا جَمِيعًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْمُغَايِرَةَ بَيْنَ الْمَجْمُوعِ وَبَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْمُوعُ مُسَاوِيًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُسَمًّى بِاسْمٍ - كَوْنُ مَجْمُوعِهِمَا مُسَمًّى بِهِ. إِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ - فَالدَّلِيلُ عَلَى مَا قُلْنَا: أَنَّ الْوَاضِعَ إِذَا وَضَعَ لَفْظًا لِمَفْهُومَيْنِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ قَدْ وَضَعَهُ مَعَ ذَلِكَ لِمَجْمُوعِهِمَا، أَوْ مَا وَضَعَهُ لَهُمَا:

فَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ مَا وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ - فَاسْتِعْمَالُهُ لِإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ - فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ لِإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ وَحْدَهُ، أَوْ لِإِفَادَتِهِ مَعَ إِفَادَةِ الْأَفْرَادِ. فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ مُفِيدًا إِلَّا لِأَحَدٍ مَفْهُومَاتِهِ؛ لِأَنَّ الْوَاضِعَ: إِنْ كَانَ وَضَعَهُ بِإِزَاءِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ عَلَى الْبَدَلِ، وَأَحَدَهَا ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ - فَلَسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيهِ وَحْدَهُ لَا يَكُونُ اسْتِعْمَالًا لِلَّفْظِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَفْهُومَاتِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ فِي إِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ وَالْأَفْرَادِ عَلَى الْجَمْعِ» - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ



إِفَادَتُهُ لِلْمَجْمُوعِ مَعْنَاهُ: أَنَّ الْإِكْتِفَاءَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِهِمَا، وَإِفَادَتُهُ لِلْمُفْرَدِ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَحْصُلُ الْإِكْتِفَاءُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهُ؛ وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِضَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَقَبَّتْ: أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ - لَا يُمَكِّنُ اسْتِعْمَالَهُ فِي إِفَادَةِ مَفْهُومَاتِهِ عَلَى [سَبِيلِ] الْجَمْعِ:

الشرح: اعلم أن الكشف يتوقف على أبحاث:

**البحث الأول:** بيان محل النزاع بين العلماء، فنقول: اختلف العلماء في حمل اللفظ المشترك المفرد إذا تجرّد عن القرائن على جميع معانيه، وفي حمل اللفظ على حقيقته وبجازه معاً، أو على جميع مجازاته إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة إذا تكلم به مرة واحدة، وأمكن الجمع بينهما. واحترزنا بـ«المفرد» عن المشترك المجموع، وسيأتى نقل المذاهب فيه.

وبقولنا: «إذا تكلم به مرة واحدة» عما إذا تكلم به مرات متعددة؛ فإنه يجوز أن يستعمله في كل مرة بمعنى غير ما استعمله فيه أولاً؛ حتى يستوجب [١١٨/ب] جميع المعاني التي وضع لها اللفظ توزعاً على المراتب.

واحترزنا بقولنا: «وأمكن الجمع» عن صيغة الأمر إذا قلنا: إنها مشتركة بين الأمر والتهديد؛ فإن الجمع بين الطلب والتهديد محال. والخلاف في حمله على الجميع على الجمع، وأما على البديل (١) فحائز اتفاقاً.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: ذهب الشافعي - رضى الله عنه - والقاضي أبو بكر: إلى جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه.

وهذا قول أبي علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (٢)؛ غير أن الشافعي - رضى الله عنه - ذهب إلى وجوب حمله على جميع معانيه، ولم يذهب إلى ذلك من جوزه من المعتزلة. وذهب إلى امتناعه آخرون؛ وهو قول أبي هاشم، وأبي الحسين

(١) في «ج»: البذل.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمزاني الأسدي، أبو الحسين قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم لقبونة قاضي القضاة. ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولى القضاء بالرى ومات فيها سنة ٤١٥ هـ. له تصانيف كثيرة منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن»، و«الأمالي»، وشرح الأصول الخمسة، و«المغنى في أبواب التوحيد والعدل». ينظر الأعلام ٣/٢٧٣، والسبكي ٢١٩/٣، ولسان الميزان ٣/٣٨٦.

البصرى، والكرخى<sup>(١)</sup>؛ بحكم الوضع. ثم اختلف المجوزون فى جواز استعماله فى الجميع بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز: اللائق بمذهب الشافعى: جواز الاستعمال بطريق الحقيقة؛ لأنه انفرد بالقول بوجوب حملها على جميع معانيه على الجمع، وميل إمام الحرمين إلى جوازه بطريق المجاز، وصرح باختياره فى ألا يستعمل فى الجميع إذا تجرد عن القرائن، وبالجواز مع قرينة متصلة. هكذا ذكره فى كتاب «البرهان»<sup>(٢)</sup>؛ وعلل المنع بكون الواضع إنما وضعه لهما على البدل، لا على الجمع. وصرح الغزالي<sup>(٣)</sup> باختيار عدم العموم فى اللفظ المشترك؛ معللاً بعدم الوضع لهما على الجمع؛ كما هو رأى<sup>(٤)</sup> شيخه الإمام صاحب «النهاية»<sup>(٥)</sup>، وأبى الحسين البصرى. وصرح الغزالي بالجواز بحكم الإرادة موافقاً لأبى الحسين البصرى على ذلك؛ نظراً إلى الإرادة. ولا فرق بين النفى والإثبات، وقيل: يجوز فى النفى دون الإثبات؛ أشار إليه صاحب «المعتمد»؛ وصرح به أبى الحاجب.

[واختار ابن الحاجب]<sup>(٦)</sup>: أنه يجوز استعماله فى الجميع مجازاً<sup>(٧)</sup>؛ فإنه قال: المشترك يجوز إطلاقه على معنيه مجازاً لا حقيقة، وكذلك مدلولاً الحقيقة والمجاز. ثم المانعون اختلفوا فى السبب المانع: فمنهم من قال: سببه الوضع، ومعناه ما سبق، وهو أن الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع، بل على البدل. ومنهم من قال: سببه أمر يرجع إلى الإرادة؛ وهو أنه يستحيل أن يراد باللفظ الواحد فى الزمن الواحد أكثر من معنى واحد وهذا ليس بشئ؛ إذ لا استحالة فى ذلك. والأول هو اختيار المصنف، واختيار السهروردى صاحب «التنقيحات» المنع أيضاً، معللاً بعدم الوضع، وقيل: إن مذهب المالكية مثل مذهب الشافعى فى المسألة المذكورة، ومذهب الحنفية المنع. واعلم: أن استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه، أو فى جميع مجازاته؛ فمذهب الشافعى الجواز، ومذهب القاضى المنع.

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخى، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق ولد ٢٦٠هـ، له رسالة فى الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير توفى فى بغداد ٣٤٠هـ. ينظر: الفوائد البهية ١٠٧ - الأعلام ١٩٣/٤ تاريخ بغداد ١٠ (٣٥٣-٣٥٥، هدية العارفين ١/٦٤٦).

(٢) ينظر: البرهان (١/٣٤٤)، (٢٤٦).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/٢٣، ٢٤)، المنحول (١٤٧).

(٤) فى «ج»: على رأى.

(٥) نهاية المطلب لإمام الحرمين فى فقه الإمام الشافعى رضى الله عنه.

(٦) سقط فى «ج».

(٧) ينظر: العضد (١/١٢٧).

قال إمام الحرمين في كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: ولقد اشتد نكير القاضى على من يقول بحمل اللفظ على حقيقته وبجازه.

فعلى هذا: مذهب القاضى التفصيل، ومذهب غيره التسوية بينهما تجويزاً، ومنعاً. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الشافعى.

تنبيه: اعلم: أن حمل اللفظ المشترك يحصل بطريقتين: أحدهما: الحمل على المجموع من حيث هو مجموع. والثانى: الحمل على كل واحد واحد. والأول: كل مجموعى، والثانى: كل عددى؛ والفرق بينهما بين؛ فإنه يصح قولنا: «كل أعضاء البدن إنسان» بالتفسير الأول، ولا يصح بالثانى، ولا يختلف الحال فى الإثبات بمقتضى اللفظ؛ فإننا<sup>(٢)</sup> إذا قلنا: «اعتدّى بالقرء»، وأردنا به الكل المجموعى - يجب عليها الإتيان بالحيز والظهر. وكذلك: إن أردنا الكل العددى؛ إلا أن بينهما فروقاً من حيث الدلالة.

فأما إذا قلنا: «اللفظ موضوع للمجموع من حيث هو مجموع فقط» - كان اللفظ دالاً على المجموع مطابقة، وعلى كل جزء من أجزائه الذى هو من أفراد مدلول اللفظ المشترك تضمناً؛ فيصير ذلك من باب حمل اللفظ على حقيقته وبجازه.

وإن قلنا: «إنه موضوع للمجموع، ولكل جزء من أجزائه» - فيصير كل جزء من أجزائه مدلولاً عليه؛ مطابقة وتضمناً.

فهذا هو الفرق بينهما من حيث الدلالة، ويفترقان حكماً حال النهى؛ فاعلم ذلك. وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: يجب البحث عن محل النزاع من وجه آخر؛ وهو أن الخلاف بين الشافعى - رضى الله عنه - وبين خصومه فى استعمال اللفظ المشترك: فى الكل المجموعى، أو الكل العددى، أو الأعم؛ بحيث يتناول كل واحد منهما؟ والذى وجدناه مصرحاً به، وهو فى كلام صاحب «التحصيل»؛ فإنه قال فى مختصره لكتاب «المحصول»: الخلاف فى الكل العددى، دون المجموعى.

وقال أيضاً فى وصف<sup>(٣)</sup> آخر: كلام الشافعى يحتمل كل واحد منهما، والأول هو الأظهر من كلام الأئمة - رضى الله عنهم - فإنهم صرّحوا بأن اللفظ المشترك عند الشافعى كالعام، ويتكلمون فى هذه المسألة فى «كتاب العموم»، فالأشبه هو الأول. وإذا قد تكلمنا على نقل المذاهب المنقولة فى هذه المسألة فى الدليل الذى ذكره المصنف -

(١) ينظر: البرهان (١/٣٤٤).

(٢) فى «ب»: لأننا.

(٣) أى: فى موضع آخر يصف فيه كلام الشافعى.

فلنقدم مقدمة على الدليل. وهى أن نقول: لا يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنيين على البدل: أن يكون موضوعاً لهما على الجمع؛ وذلك لأن كل مجموع، فهو مغاير لأجزائه، أى: لكل جزء من أجزائه بالضرورة؛ ولا يلزم مساواة المجموع لكل جزء من أجزائه فى جميع الأحكام؛ وإلا لكان كل جزء مجموعاً؛ ضرورة كون [كُون] الشئ مجموعاً حكماً من أحكامه، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. وإنما قدم المصنف هذه المقدمة؛ وذلك لأنه يريد أن يذكر التردد الآتى بعد هذه المقدمة.

قوله: إما أن يكون اللفظ موضوعاً للمجموع بعد وضعه لكل واحد من جزأيه، أولاً؛ وإنما كان يلزم حصول المطلوب؛ وهو عدم استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه؛ وذلك لأنه لو لزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنيين على البدل: أن يصير اللفظ موضوعاً للمجموع - لكان هذا التردد ترديداً فى الواقع؛ وهو قبيح فى اصطلاح النظائر.

مثال ذلك: أن نقول: إما أن يكون زيد إنساناً، أولاً، أو نقول: إما أن تكون الزكاة واجبة فى محل الإجماع، أولاً. فلما ثبتت تلك المقدمة، وهى: عدم استلزام وضع اللفظ لمعنيين على البدل وَضْعُهُ بإزاء المجموع - استقام أن يقال: «بعد ذلك: إما أن يكون موضوعاً للمجموع، أو لا»؛ فاندفع القبح المذكور. هذه فائدة المقدمة.

ثم قال المصنف: الدليل على ما قلنا: أن الواضع إذا وضع لفظاً لمفهومين على سبيل الانفراد: فإما أن يكون قد وضع مع ذلك لمجموع المفهومين، أو لا، وأما كان، يلزم حصول المطلوب، أو أمر محال؛ وذلك لأن الواقع: إن كان الأول، وهو أنه ما وضعه للمجموع، فاستعماله لإفادة المجموع استعمال للفظ فى غير ما وضعه الواضع؛ وذلك غير جائز. وإن كان الواقع هو الثانى، وهو أن الواضع وضعه للمجموع - فلا يخلو: إما أن يستعمله المتكلم به لإفادة المجموع، أى: لإفهام الغير المجموع فقط، أو لإفادته مع إفادة أفراده معه: فإن كان الأول، لم يكن اللفظ مفيداً إلا لأحد مفهوماته؛ ضرورة أنه موضوع حينئذ لثلاثة أشياء: المجموع، وكل واحد من جزأيه، ولم يفد إلا المجموع؛ وذلك هو المطلوب. وإن كان الثانى، وهو أنه يستعمله فى إفادة المجموع، وفى كل جزء من أجزائه على سبيل الجمع - فهو محال؛ لأن إفادة المجموع معناه: أن يتعين على السامع الفاهم ألا يكتفى فى فهم مقصود اللفظ إلا بحمله على المجموع، وإفادته المفرد معناه: يكتفى السامع الفاهم لمقصوده من اللفظ بحمله على أحد مفرديه على البدل، وعدم الاكتفاء بكل واحد منهما على البدل، بل يجب الحمل على المجموع؛ وذلك جمع بين النقيضين؛ وهو محال. واعلم: أن هذا الدليل ضعيف؛ وبيانه من وجوه: أحدها: أنه ما ينفى - بتقدير صحته - إلا حمل اللفظ المشترك على المجموع؛ من حيث هو مجموع؛ وليس ذلك محل النزاع على ما يظهر من كلام الأئمة.

الثانى: قوله: «إذا لم يكن موضوعاً للمجموع، فاستعماله فيه غير جائز» - ممنوع؛ وذلك لجواز الاستعمال مع عدم الوضع بطريق المجاز، أو نقول: إما أن نعنى بـ«الوضع»: الوضع المختص بالحقيقة، فلا يلزم من عدم الوضع عدم جواز الاستعمال بالتفسير المذكور. أو نعنى بـ«الوضع» الأعم من الوضع بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز؛ وحينئذ يتجه المنع على المقام الأول؛ فإنه لا يلزم من استعمال اللفظ فى جميع معانيه استعماله فى المجموع؛ لجواز أن يكون صدقه بطريق استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه؛ ضرورة شمول الوضع لهما بالتفسير الأعم.

الثالث: قوله: «استعماله فى المجموع، وفى كل واحد من مفرداته، يستلزم اجتماع النقيضين» - ممنوع؛ وذلك إنما يلزم أن لو كان مقتصراً على استعماله فى المفرد، وفى المجموع، يعنى: عدم وجوب الاكتفاء فى مراده إلا بالمجموع، وأما إذا كان الاستعمال لا بطريق الاقتصار على أحد مفرديه فى الاكتفاء به، بل كاستعمال اللفظ العام فى الأفراد - فذلك غير لازم.

الرابع: أن الدليل المذكور - بتقدير صحته - ينفى جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه إذا كان أمراً، أو خيراً إيجابياً. وأما إذا كان نهياً، أو خيراً سلبياً - فلا يلزم انتفاء الجواز فيهما؛ وذلك لأن الجمع بين النقيضين معلوم، إنما يلزم فى قول القائل: «اعتدى بالقرء»، وأما إذا قال: «لا تعتدى بالقرء» - فلا يلزم من حمله على جميع معانيه اجتماع النقيضين.

وقد نبهنا على هذا المعنى فى التنبيه المذكور أولاً. هذا كله إذا قلنا: لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى كل معانيه، والمراد بالكل المجموع؛ فإنه لا يلزم من انتفاء المجموع انتفائه بجميع أجزائه، فإذا قال: «لا تعتدى بالقرء»، وأراد بالقرء: المجموع المركب من الحيض والظهر، كل واحد من مفرديه على البدل - لا يلزم من ذلك المحال المذكور. فاعلم: أنه يمكننا أن نجيب عن هذه الوجوه بأجوبه دافعة للأسئلة المذكورة ظاهراً: أما الأول: فجوابه: أن الخلاف إن كان فى حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ [ب-معنى: الكل المجموعى فقط - سلم الخصم فى هذا المقام: أن دليل الإمام ينفىه؛ فقد حصل المقصود لوجود الدلالة على محل النزاع. وإن كان الخلاف فيما هو أعم من ذلك، فجوابه: أنه إذا ثبت عدم الجواز فى هذه الصورة - يلزم الجواز مطلقاً بالإجماع؛ لأن القائل قائلان:

قائل: يقول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه على الإطلاق. وقائل: [يقول] بجوازه على الإطلاق. فالقول بالجواز فى بعض الصور دون البعض قول ثالث، باطل بإجماع الفريقين من المجوزين، والممانعين. أو نقول: الخصم لا يقول بالجواز فى هذه الصورة؛ فإذا دللنا على الجواز فيها، فقد صار ملزماً محجوجاً.

بقي احتمال ثالث، وهو ألا يكون المجموع من حيث هو مجموع من محل النزاع في شيء لا عمومًا ولا خصوصًا؛ فهذا ممكن، ولكن قول المصنف ينافي ذلك. وعن الثاني: أن المراد بالوضع بطريق الحقيقة، فإذا لم يكن اللفظ موضوعًا له، فاستعماله فيه بطريق الحقيقة مجاز؛ ونحن لا ندعى في هذا المقام إلا هذا القدر. وعن الثالث: أن استعماله في المجموع، وفي كل واحد من مفرديه - يستلزم الجمع بين النقيضين؛ وذلك لأنه إذا كان مستعملًا في المجموع، وفي كل واحد من مفرديه؛ فإما أن يكون استعماله لإفادة كل واحد منهما، أو لإفادة أمر لا بد منه في حصول المقصود مع أنه كاف، أو لأمر ثالث؛ الحصر ضروري؛ لا سبيل إلى الأول؛ لأن هذا المقصود حاصل في استعماله في المجموع، واستعماله في كل واحد منهما عبث؛ وإنه باطل. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأنه لا بد وأن يكون استعماله لأحدهما، وإلا كان استعماله لما ليس بمقصود على سبيل الاكتفاء، ولا على ما هو أعم منه، فكان استعماله عبثًا، وإنه لا يجوز. فتعين الثاني وبه يحصل المطلوب. وعن الرابع: أنا لا ندعى ذلك في السلوب؛ فاندفع. والإنصاف: أن الأجوبة المذكورة إقناعية؛ والإمام يدعى أن المذكور من جملة البراهين القاطعة، وقد خرج الدليل المذكور عن كونه برهانًا للأسئلة المذكورة. نعم: لو ادعى أن دليله يفيد غلبة الظن لا غير - كانت الأجوبة المذكورة مقنعة كافية في تحصيل غلبة الظن؛ هذا هو الحق. فإن قيل: «هل يمكن رد هذا الدليل إلى صورة برهانية يشهد بصحتها صناعة المنطق؟»: قلنا: نعم، وبيانه أن نقول: لو استعمل اللفظ المشترك في جميع معانيه جوازًا بطريق الحقيقة - يلزم منه محال؛ التالي باطل؛ فالمقدم مثله: بيان الشرطية: أنه لو استعمل جوازًا بطريق الحقيقة - فإما أن يكون ذلك بطريق الوضع حينئذ، أو لا: أما إذا كان لا بطريق الوضع له، يلزم المحال؛ وذلك لأن استعمال اللفظ في المعنى حقيقة لا بطريق الوضع محال. وإن كان بطريق الوضع: فإما أن يستعمله فيه فقط، فيلزم المحال؛ وذلك لكون المجموع أحد مفهوماته، والتقدير استعماله في الجميع؛ فيلزم خلاف التقدير، أو يستعمله فيه وفي مفرداته، لا على سبيل البديل، فيلزم الجمع بين النقيضين؛ لما سبق؛ واللازم باطل؛ فقد ردنا صورته إلى قياس استثنائي.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: وَاحْتَجَّ الْمُجَوِّزُونَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةً، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارًا، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ كِلَا مَعْنَيْيْهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾

وَتَأْتِيهَا: [قَوْلُهُ تَعَالَى]: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾ [الْحَجُّ: ١٨].

أَرَادَ بِالسُّجُودِ [أ/١٢١] هَهُنَا الْخُضُوعَ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الدَّوَابِّ، وَأَرَادَ بِهِ - أَيْضًا - وَضَعَ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ؛ لِأَنَّ تَخْصِيصَ «كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ» بِالسُّجُودِ دُونَ مَا عَدَاهُمْ مِمَّنْ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ؛ مَعَ اسْتِوَائِهِمْ فِي السُّجُودِ بِمَعْنَى الْخُشُوعِ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي خُصُّوا بِهِ مِنَ السُّجُودِ هُوَ وَضَعَ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ؛ فَقَدْ صَارَ الْمَعْنِيَانِ مُرَادَيْنِ.

وَتَأْتِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٢٨] أَرَادَ بِهِ الْحَيْضَ وَالطَّهْرَ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ، إِذَا كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ - فَاللَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهَا [الْاِعْتِدَادَ] بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدَلًا عَنِ الْآخَرِ؛ بِشَرْطِ أَنْ يُؤَدَّى اجْتِهَادُهَا [إِلَيْهِ] أَوْ إِلَى الْآخَرِ.

وَرَابِعُهَا: قَالَ سَيَبَوِيهِ: «قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: الْوَيْلُ لَكَ - دُعَاءٌ وَحَبْرٌ؛ فَجَعَلَهُ مُفِيدًا لِكَلَا الْأَمْرَيْنِ. وَالْجَوَابُ عَنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ بِأَسْرِهِا: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ، لَوْ صَحَّ لَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ كَمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْأَحَادِ؛ فَهِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْجَمْعِ؛ وَإِلَّا لَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ اسْتَعْمَلَ اللَّفْظَ فِي غَيْرِ مَقْهُومِهِ؛ وَهُوَ غَيْرُ حَائِزٍ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ اسْتِعْمَالُهُ لِإِفَادَةِ الْجَمْعِ - اسْتِعْمَالًا لَهُ فِي إِفَادَةِ أَحَدٍ مَوْضُوعَاتِهِ، لَا فِي إِفَادَةِ الْكُلِّ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لما فرغ من إقامة الدليل على ما ادعاه من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه - شرع في المعارضة في حكم المسألة؛ فقال: يدل على ذلك أمور:

الأول: قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الْأَحْزَابُ: ٥٦]، والصلاة من الله: الرحمة، ومن الملائكة: استغفار، واللفظ واحد، فقد أراد باللفظ الواحد: كل واحد من المعنيين؛ وذلك يدل على الجواز؛ لاستلزام الوقوع الجواز.

الثاني: قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...﴾ [الحج: ١٨]

وجه الاستدلال بالآية: أن الله ذكر أنه يسجد له من في السموات، ومن في

الأرض، والشمس، والقمر والنجوم، والجبال، والشجر، والدواب، ثم قال تعالى ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]؛ فبعض المذكورين لا يتصور منهم السجود إلا بمعنى الخشوع؛ وهو جنس الدواب. وبعضهم يتصور منه السجود، بمعنى: وضع الجبهة على الأرض؛ لأن جميع الناس يتصور منهم السجود، بمعنى: الخشوع والانقياد، إلا أن بعضهم يسجد، بمعنى: وضع الجبهة على الأرض دون البعض؛ دل ذلك على أن المراد بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]: وضع الجبهة على الأرض؛ فقد أطلق السجود على معنيين:

أحدهما: الخشوع.

والثاني: وضع الجبهة على الأرض. وهما معنيان مختلفان بالحقيقة؛ فيلزم استعمال اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ وذلك هو المطلوب. هذا متصل بالتنبيه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ...﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وجه التمسك: أنه أراد من لفظ «القرء»: الحيض، والظهر، إذا أدى اجتهاد مجتهد إلى أنهما المراد؛ فلو كانت المرأة المجتهدة حائضاً، وأدى اجتهادها إلى أن المراد بالقرء كل واحد منهما - لزمها الاعتداد بالحيض والظهر معاً؛ ضرورة أن حكم الله في حقها ما أدى (١) اجتهادها إليه؛ فقد حمل اللفظ المشترك على معنيه معاً؛ وهو المطلوب.

ورابعها: قول سيوييه: «الويل له» دعاء وخير؛ فجعل الويل مفيداً لكلا الأمرين، وهو المطلوب. هذا مجموع الأدلة التي ذكرها المصنف محتجاً به على من جوز استعماله في جميع معانيه.

وخامسها: أن يقال: لا بد من تقديم مقدمات: الأولى: أنه يجوز أن يفاد باللفظ الواحد معان كثيرة، بمعنى «كل واحد»؛ ويدل عليه: أن لفظة «من» في قولنا: «من دخل دارى، فله درهم» - يجوز أن يفاد كل واحد واحد لا الكل؛ وكذلك لو صرح به، لم يستقبحه العقلاء، ولا أهل اللغة.

المقدمة الثانية: أن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من المعنيين حقيقة؛ لأنه لا معنى للحقيقة إلا باستعمال اللفظ فيما وضع له؛ وذلك يقتضى كون اللفظ حقيقة بالنسبة إلى كل واحد منهما.

المقدمة الثالثة: أن القرينة في اللفظ المشترك إنما يحتاج إليها؛ لإخراج أحد المفهومين،



١٦١ ..... فى الاشتراك  
لا لإفادة اللفظ المفهوم الآخر؛ إنما هو بالوضع لا بالقرينة. وإذا ثبتت هذه المقدمات، فنقول: المقتضى لجواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه، بمعنى: كل واحد قائم، والمانع زائل: أما وجود المقتضى: فلأننا بينا أن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من المعنيين حقيقة، والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

وأما زوال المانع: فلما بينا فى المقدمة الأولى. فثبت الجواز؛ عملاً بالمقتضى السالم عن المانع.

أجاب المصنف عن الوجوه المذكورة فى المتن بما يرجع حاصله إلى تلك الوجوه المعارضة بما ذكرنا: إما أن كانت فاسدة، أو صحيحة، وأما كان، فقد حصل الجواب: أما إذا كانت فاسدة، فلا إشكال؛ لاندفاعها بفسادها. وأما إذا كانت صحيحة، فهى تدل على أن هذه الألفاظ، وهى لفظ: «يصلون»، «ويسجد»، «والقراء»، «والويل»؛ كما هى موضوعة للآحاد، فهى - أيضاً - موضوعة للمجموع؛ لأنها لو لم تكن موضوعة للمجموع، لكان الله مستعملاً للفظ فى غير ما وضع له، وذلك غير جائز. وإذا ثبتت هذه المقدمة، يلزم كون الألفاظ مستعملة لإفادة أحد مفهوماته؛ لكون المجموع أحد مفهوماته، لا فى كلها؛ على ما بينا فى الدليل.

هذا هو الجواب الذى اعتمد عليه المصنف، وهو ضعيف؛ تفرعه على الدليل المذكور، وقد بينا ضعفه. والجواب الصحيح عن لفظ الصلاة، والسجود: يمنع أنها من الألفاظ المشتركة، بل هى من الألفاظ المتواطئة.

فالأول: لتعظيم النبى ﷺ.

والثانى: للحضوع المشترك بين الأنواع المذكورة فى الآية.

هذا الجواب اعتمد عليه الغزالي، وتقريره ظاهر؛ وذلك لأنه إذا دار الأمر بين الاشتراك، والتواطؤ؛ فالتواطؤ أولى.

والجواب الثانى: أن «يصلون» فيه ضمير الجمع، وذلك بمنزلة إعادة الفعل؛ فيصير الكلام هكذا: «الله يصلى، وملائكته يصلون»، ويكون المراد بالأول معنى، وبالثنانى معنى، ولا نزاع فى مثل ذلك؛ وإنما النزاع فى اللفظ المشترك إذا تكلم به مرة واحدة، ويمثله خرج الجواب عن التمسك بقوله تعالى: ﴿يسجد﴾؛ فإن العطف بمنزلة إعادة الفعل، ويمكن الجواب عنهما: يمنع كون الاستعمال بطريق الحقيقة، بل هو بطريق المجاز، وإذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالمجاز أولى. وأجاب أبو هاشم عن ذلك: بأن

قال: لعل هذا اللفظ - أى: المستعمل فى الآية فى المعنيين - هو بطريق نقل الشارع من مفهومه اللغوى إلى غيره، وأما التمسك بوجوب اعتداد المرأة المذكورة، فضعيف جداً؛ وذلك لأنه يدل على أنه إذا غلب على ظنها (١) أن المراد بالمشترك كلا معنييه - يجب عليها العمل بما غلب على ظنها، ولا نزاع فى ذلك؛ وإنما النزاع فى أن غلبة ظنها بناء على استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه: هل هى مطابقة للواقع، أو لا؟ وعدم مطابقتها لا يوجب عدم الجواز بالنسبة إليها؛ لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بما يغلب على الظن. وأما قول سيبويه: «الويل له» دعاء وخير» - فالمراد هو أنه حقيقة فى الخير، مجاز فى الدعاء، أو نقول: أخير عن كونه مشتركاً بين الدعاء والخير، لأنه استعمله فيهما، واستعماله فيهما محال؛ لأن الدعاء إنما يحسن إذا كان الشئ مجهول الثبوت، معدوماً عند الدعاء، والخير يكون عن معلوم الثبوت، أو مظنون؛ وبينهما تناقض.

ثم نقول: «ويل له» مركب، والاشتراك من خواص المفرد، بل قد يقع فى المركب؛ بناء على وضعه. والجواب عن الخامس: منع للمقدمة القائلة: «إن اللفظ المشترك حقيقة فى المجموع»؛ وسند المنع ظاهر. والجواب الثانى عنه: منع المقدمة القائلة: «إن القرينة فى اللفظ المشترك إنما يحتاج إليها؛ لإخراج أحد المفهومين عن الإرادة»؛ وهذا لأن اللفظ المشترك عندنا مجمل، ولا يدل اللفظ على أحد المعنيين على التعيين إلا بمرجح، وهى القرينة.

### قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى - : فَرَعَانِ :

الأوّل: بَعْضُ مَنْ أَنْكَرَ اسْتِعْمَالَ الْمُفْرَدِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ - جَوَزَ ذَلِكَ فِي لَفْظِ الْجَمْعِ: أَمَّا فِي جَانِبِ الْإِثْبَاتِ - فَكَقَوْلِهِ لِلْمَرْأَةِ: «اعْتَدَى بِالْأَقْرَاءِ». وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «اعْتَدَى بِالْأَقْرَاءِ» مَعْنَاهُ: اعْتَدَى بِقُرْءٍ وَقُرْءٍ وَقُرْءٍ، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ أَنْ يُفَادَ بِلَفْظِ «الْقُرْءِ» كِلَا الْمَذْلُوكَيْنِ - لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ أَيْضًا فِي الْجَمْعِ الَّذِي لَا يُفِيدُ إِلَّا عَيْنَ فَائِدَةِ الْإِفْرَادِ.

وَأَمَّا فِي جَانِبِ النَّفْيِ - فَكَذَلِكَ أَيْضًا، وَفِيهِ احْتِمَالٌ؛ لِأَنَّا إِنَّمَا مَنَعْنَاهُ مِنْ إِفَادَةِ الْمَعْنَيْنِ فِي جَانِبِ الْإِثْبَاتِ؛ لَمَّا قُلْنَا: إِنَّ الْوَاضِعَ مَا وَضَعَهُ لَهُمَا جَمِيعًا، وَأَمَّا فِي جَانِبِ النَّفْيِ - فَلَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى أَنَّ الْوَاضِعَ مَا اسْتَعْمَلَهُ فِي إِفَادَةِ نَفْيِهِمَا جَمِيعًا. وَيُمْكِنُ

أَنْ يُجَابَ عَنْهُ: بِأَنَّ النَّفْيَ لَا يُفِيدُ إِلَّا رَفْعَ مُقْتَضَى الْإِثْبَاتِ؛ فَإِذَا لَمْ يُفَيْدْ فِى جَانِبِ الْإِثْبَاتِ إِلَّا أَمْرًا وَاحِدًا - لَمْ يَرْتَفِعْ عِنْدَ حَرْفِ النَّفْيِ إِلَّا الْمَعْنَى الْوَاحِدَ. فَأَمَّا إِنْ أُرِيدَ حَمْلُهُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: «لَا تَعْتَدَى بِمَا هُوَ مُسَمَّى الْأَقْرَاءِ»؛ فَحَيْثُ يَكُونُ كَوْنُ الْحَيْضِ وَالطَّهْرِ مُسَمًى بِالْقُرَى - وَصَفًا مَعْقُولًا مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا؛ فَيَكُونُ اللَّفْظُ - عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - مُتَوَاطِفًا، لَا مُشْتَرَكًا.

الثانى: أَنَا لَوْ جَوَزْنَا أَنْ يُفَادَ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ جَمِيعُ مَعَانِيهِ - فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ ذَلِكَ. وَتُقَالُ عَنِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وَالْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ؛ أَنَّهُمَا قَالَا: «الْمُشْتَرَكُ إِذَا تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُخَصَّصَةِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى جَمِيعِ مَعَانِيهِ»: وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْضُوعًا لِلْمَجْمُوعِ - فَلَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا لَهُ - فَهُوَ أَيْضًا مَوْضُوعٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ؛ فَاللَّفْظُ دَائِرٌ بَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرْدَيْنِ، وَيَبِينُ الْمَجْمُوعُ؛ فَيَكُونُ الْجَزْمُ بِإِفَادَتِهِ لِلْمَجْمُوعِ دُونَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرْدَيْنِ - تَرْجِيحًا لِأَحَدِ الْحَاثِرَيْنِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «حَمْلُهُ عَلَى الْمَجْمُوعِ أَحْوَطُ؛ فَيَكُونُ الْأَخْذُ بِهِ وَاجِبًا»: قُلْتُ: الْقَوْلُ بِالِاحْتِيَاظِ سَتَنَكَلِمُ عَلَيْهِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لما فرغ من بيان عدم استعمال اللفظ المفرد فى جميع معانيه - فرّع (١) عليها فرعين:

الأول: اللفظ المشترك للمجموع [١٢٣/أ]؛ سواء كان فى سياق النفى، أو الإثبات: هل يجوز استعماله فى جميع معانيه، أم لا؟: الذى نقله المصنف فى هذا الموضوع: أنا إن قلنا بـ[عدم] جواز استعمال اللفظ المشترك للمجموع فى جميع معانيه - وإن منع ذلك فى اللفظ المشترك المفرد - فهل يمنع فى اللفظ المشترك للمجموع أم لا؟. منهم من بناه عليه، ومنهم من قال: وإن قلنا بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك المفرد فى جميع معانيه - قلنا (٢) بجوازه مجموعاً فى جانب النفى والإثبات. وفى جانب النفى احتمال أبداه صاحب «المعتمد» وتبعه المصنف؛ قيل: ما ذكر فى جانب النفى إذا كان مفرداً غير مجموع؛ هذا هو الذى يشعر به ظاهر كلام المصنف. ونقل صاحب «المعتمد»، وصاحب «الإحكام» (٣)

(١) فى «ج»: فرغ.

(٢) فى «ج»: نقول.

(٣) ينظر الاحكام (١/٢٢٣).

بناء الخلاف فى الجميع على الخلاف فى المفرد على السواء. والدليل على أن إذا فرعنا على قولنا: لا يجوز استعماله فى جميع معانيه مفرداً - يلزم ألا يجوز - أيضاً - استعماله مجموعاً فى جميع معانيه؛ نفياً كان أو إثباتاً - : هو أن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الأفراد؛ فلا يترجح عليه إلا بإفادته المعنى المستفاد من الجمع، وهو الكثرة، ويلزم من هذا - القول بالمنع من استعماله مجموعاً فى جميع معانيه؛ إذا قلنا بالمنع من استعماله فى جميع معانيه مفرداً؛ سواء كان ذلك فى سياق النفى، أو الإثبات.

وأما الاحتمال المذكور فى جانب النفى، فليس بشئ؛ لما مر من الدليل، وتوجيهه المذكور فى المتن لا يقبل التقرير: فأما إذا قيل: لا تعدى بالأقراء - أى: بمسمى الأقراء - فيصير اللفظ موضوعاً لمعنى مشترك بين الخيض والطهر؛ فيصير اللفظ متواطئاً، لا مشتركاً؛ ولا خلاف فى جواز استعماله فى ذلك المعنى المشترك حقيقة.

الفرع الثانى - أى: على قولنا بجواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه -: فهل يجب استعماله فيه أو يجوز: منهم من قال: بالوجوب؛ وهو المنقول عن الشافعى، والقاضى أبى بكر - رضى الله عنهما - ويشبه أن يكون تفريراً منهما على أنه يجوز حقيقة، لا مجازاً؛ فيكون اللفظ المشترك ظاهراً فى جميع معانيه. ومنهم من قال: بالجواز، ويشبه أن يكون ذلك تفريراً على القول: بأنه يجوز مجازاً.

ثم قال المصنف: فى القول بالوجوب نظراً؛ وذلك لأنه: إما ألا يكون موضوعاً للمجموع؛ فاستعماله حينئذ لا يجوز<sup>(١)</sup> على ما سبق. وإن كان موضوعاً للمجموع، فهو أيضاً موضوع لكل واحد من الأفراد؛ لأن الكلام [١٢٣/ب] مفروض فى مثل ذلك؛ فإذن: اللفظ موضوع لهذا الفرد وحده، ولذلك الفرد وحده، وللمجموع المركب منهما؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير؛ إفادته للمجموع: إما أن تكون مع إفادته لكل واحد من الفردين، أو لا؟:

الأول: يستلزم الجمع بين النقيضين؛ على ما مر فى الدليل.

والثانى: يستلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح. وكل واحد منهما محال؛ ويلزم من هذا عدم وجوب استعماله فى جميع معانيه. هذا بيان النظر فى كلام الشافعى، رضى الله عنه.

(١) قوله: «إن لم يضعه للمجموع امتنع استعماله فى المجموع» مصادرة على مذهب الخصم؛ فإن الخصم يقول: هذا من اجاز الجائز، فيجوز على تقدير عدم الوضع، فادعاه النوع مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل، وهذا أول المسألة، هل يجوز هذا أم لا؟ ينظر النفائس (٢/٧٤٤ -

واعلم: أن فى منع استعمال اللفظ المشترك للمجموع فى جميع معانيه - نظراً؛ وذلك لأن أئمة العربية قالوا: الجمع عبارة عن «تعدد الأفراد».

فقولنا: «اعتدى بالأقراء» أى: اعتدى بقرء، وقرء، وقرء، ولو تلفظ به مجموعاً؛ لأنه مرادفه؛ ويؤكد هذا: أنهم جوزوا جمع الأعلام؛ لإفادة الأشخاص المختلفة؛ فتقول: «مررت بزبودكم»؛ وتريد به: الأشخاص المختلفة، ويمكن أن يوجه هذا الكلام منعاً للمقدمة المذكورة، وجعل اللفظ موضوعاً إنما يستقيم إذا جعل للقدر المشترك بين الخيض والطهر. وأما إذا قيل: اعتدى بما يسمى بـ«القرء» - فليس ذلك من قبيل المتواطىء. وأما الدليل الذى تمسك به المصنف لنفى الوجوب رداً على الشافعى - رضى الله عنه -؛ ففيه نظر أيضاً؛ وذلك لأنه يتمسك به لنفى وجوب استعمال اللفظ المشترك على جميع معانيه بعد التفريع على جواز الاستعمال؛ مع أن الدليل كما ينفى الوجوب ينفى الجواز؛ فلا يستقيم التمسك به تفرعاً، مع أن الدليل المذكور ضعيف؛ لما سبق.

وأما قوله: «الحمل على المجموع أحوط»: هذا كلام يتجه على قول المصنف: «حملة على المجموع على تقدير الوضع له دون كل واحد من مفرديه ترجيح لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح»؛ وذلك لأننا نمنع كونه ترجيحاً من غير مرجح، بل هو لمرجح؛ لأن الحمل على المجموع أحوط؛ لكون المجموع مستلزماً لكل واحد من مفرديه؛ دون العكس؛ فكان الحمل عليه أولى؛ فكان ترجيحاً لمرجح. أجاب المصنف عن هذا الكلام: بأن قاعدة الاحتياط سنتكلم عليها، أى: نبين ضعف التمسك بها، والله أعلم بالصواب.

واعلم أن صاحب «الإحكام» التزام تقرير مذهب الشافعى - رضى الله عنه - ملتزماً التمسك بالنصين المذكورين، ويقول سيبويه.

فقال: [ليس] <sup>(١)</sup> لفظ «الصلاة» المذكورة فى الآية، ولفظ «السجود» كما <sup>(٢)</sup> ذكرت من الاعتناء، والانتقياذ حقيقة، وإلا لكان كل صلاة اعتناءً <sup>(٣)</sup>، وكل سجود خضوعاً وانقياداً؛ ضرورة أن الحقيقة يجب اطرادها؛ واللازم باطل؛ فإنه لا يسمى كل اعتناء بأمر: «صلاة»، ولا كل سجود: «انقياداً وخضوعاً»؛ فلا بد من تصوره، وبيان الاشتراك فيه.

فإن قيل: «يجب اعتقاد أنه كذلك؛ دفعاً للاشتراك، والجاز»: قلنا: إنما يصار إلى دفع

(١) سقط فى «ج».

(٢) فى «ب»: لما.

(٣) فى «ج»: المثناء.

هذا الاشتراك أن لو لم يكن اللفظ المشترك حقيقة في المجموع؛ كالعام؛ ومذهب الشافعي - رضى الله عنه - : أنه كالعام. وأجاب عما دفع به التمسك بالآية من دعوى النقل: يمنع ذلك. وأجاب عما دفع به التمسك بقول سيويه: يحمل كلام سيويه أنه لا انفكك في قول القائل: «الويل لك» عن الدعاء والخير، واللفظ واحد، ولا معنى للحقيقة سوى فهمهما من اللفظ عند الإطلاق. وهذا الأجوبة مندفة؛ وبيان اندفاعها: أما قوله: «لو كان حقيقة، لا طرد»:

قلنا: لا نسلم، ولا يلزم من كون اللفظ حقيقة لشيء اطرادها؛ وذلك باطل بـ«السحى» و«الأبلق» وسيأتى فساد هذه الطريقة في «باب الحقيقة». جواب ثان: يجب أن نقول: يجب اعتقادها للقدر المشترك؛ دفعاً للاشتراك وللمجاز.

وأما قوله: «إنما يصار إلى ذلك أن لو لم يكن حقيقة في المجموع»:

قلنا: نعم، وليس حقيقة في المجموع؛ لأن الواضع إنما وضعه بإزاء هذا وحده، وأما بإزاء المجموع، فلم يضعه الواضع نقلاً عن أئمة اللغة، ثم إننا أجبنا عن النصين: بجواب لا يرد عليه ما ذكره؛ وهو المعتمد. وأما قول سيويه على ما ذكره - فهو ممنوع، وليس ذلك ظاهر كلامه، بل ظاهر كلامه أنه قال: «إنه مشترك بين الدعاء والخير»، ولا يلزم من إخباره عن الاشتراك أن يكون هو مستعملاً فيهما، وإلا لكان كل من قال: «هذا للفظ مشترك بين معنيين» - كان مستعملاً فيهما؛ وذلك باطل.

خاتمة: اعلم: أن الإحاطة التامة بكل مسألة من المسائل العلمية - إنما تحصل إن اطلع الإنسان على كل ما قيل فيها، أو جُلِّه؛ فلا بد من نقل كلام الأئمة في هذه المسألة مع الاحتراز عن التكرار بقدر الإمكان، دون ما اقتضاه السهو، أو النسيان:

فنقول: قال صاحب «المعتمد»: شرط الشيخ أبو عبد الله في المنع من ذلك اتحاد المتكلم، والوقت، والعبارة، واختلاف المعنيين؛ بحيث لا ينظمهما فائدة واحدة، وقال - أيضاً - صاحب «المعتمد» في الإمكان: أن يراد باللفظ الواحد كل واحد من المعنيين: إما حقيقة في كل واحد منهما، أو حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر. والدليل عليه: أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض، وإرادتها بالطهر - ما يمنع من اجتماعهما؛ لو لم يكن المريد لذلك متكلماً باسم القرء؛ فوجب أن يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما؛ إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم؛ لأن الكلام لا يجعل ما ليس بعمتنع ممتنعاً؛ إذا كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافياً. وكذا القول في استعماله لفظة النكاح في العقد والوطء؛ لكونه حقيقة في الوطاء مجازاً في العقد؛ وكذا حجة من قال: «إنه لا يستحيل

اجتماع الإرادتين». واحتج أبو الحسين البصرى [١٢٤/ب] على أنه لا يجوز لغة: بأن يقال على أن اللغة تحظر أن يراد به كلا معنييه: إن أهل اللغة وضعوا لفظة «حمار» للبهيمة المخصوصة وحدها، وتجاوزوا فى البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً؛ ألا ترى أن الإنسان إذا قال: «رأيت حماراً» لم يفهم منه أنه رأى البهيمة والبليد؟! ولو قال: «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى أربعة أشخاص: بهيمتين وبليدين؛ وكذلك قولنا: «قرأ» وضعوه للحيض وحده، وللطهر وحده، ولم يضعوه لهما معاً؛ لأنه لو وضعوه لهما معاً، لكان المستعمل له فى أحدهما متجاوزاً على التحقيق؛ لأنه لم يستعمله على ما وضع له على التحقيق؛ وكان يجب أن يفهم من قول القائل: قرآن: طهران، وحيضان، ومن ثلاثة أقرأء: ستة؛ والأمر بخلافه؛ هذا ما اعتمد عليه صاحب «المعتمد». واحتج أبو عبد الله - من المعتزلة - على أنه لا يجوز استعمال اللفظة فى مجازها، وحقيقتها؛ بوجوه:

الأول: هو أن الإنسان يجد من نفسه تعذر الاستعمال فيهما؛ قال: وذلك يجرى مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به، فى حالة واحدة، بفعل واحد؛ وهو محال.

الثانى: أنه لو استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه معاً - لكان قد أراد استعمال اللفظ فيما وضع له، وأراد به العدول عنه أيضاً؛ وذلك يفضى إلى التنافى.

والثالث: أنه لا بد فى المجاز من إضمار كاف التشبيه، وفى الحقيقة من عدم إضماره، وبينهما تناف. وهذه الوجوه ضعيفة: أما الأول: فلا نسلم تعذر ذلك، بل نجد من أنفسنا خلاف ذلك.

أما قوله: «ذلك يجرى مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به»: قلنا: لا نسلم؛ وذلك لقيام فرق. وبيانه: أنه يميز الخصم أن يريد المتكلم الحقيقة والمجاز، بخطابين، فى وقت واحد، ولا يميز أن يعظم زيد عمراً، ويستخف به، بفعلين، فى وقت واحد؛ والاستحالة فى النظر واضحة، دون ما نحن فيه.

وعن الثانى: لا نسلم أنه إذا استعمل اللفظ فى مجازه مع استعماله فى الحقيقة يراد العدول عن الحقيقة، وإنما يكون كذلك أن لو كان مستعملاً للمجاز مقتصرًا عليه؛ وذلك ممنوع. وأما قوله: «لا بد من إدخال كاف التشبيه فى المجاز»:

قلنا: ذلك غير لازم؛ بل يجوز الإضمار وعدمه. واحتج ابن الحاجب على صحة ما اختاره فى اللفظ المشترك: بأنه يسبق إلى الفهم أحدهما، وذلك دليل الحقيقة، فإذا أطلق

عليهما كان على خلافها. أى: الحقيقة. وأما المجاز: فإنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، فوجب أن يكون مجازاً؛ لأن وضعه لهما فرع وضعه للمجاز مفرداً.

وأيضاً: لو كان حقيقة فيهما، لكان مشتركاً بين المفرد والمجموع؛ وذلك يؤدى إلى الاشتراك غالباً.

قال الغزالي: العرب إنما وضعت هذه الألفاظ وضعاً استعمل فى مسمياتها على البدل، أما على سبيل الجمع، فلا.

نعم [١٢٥/أ]: نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة، ونسبة العموم إلى أحاد المسميات متشابهة؛ لكن تشابه العموم فى الدلالة، وتشابه نسبة المشترك والمحمل فى الصلاح لأن يراد كل واحد منهما على البدل، وتشابه نسبة المفهوم فى السكوت عن الجميع<sup>(١)</sup> لا فى الدلالة، وتشابه الفعل فى إمكان وقوعه على كل وجه: فالصلاة المعينة من رسول الله ﷺ أمكن أن تكون: قضاء، وأداء، وفرضاً، ونفلاً، وظهرًا، وعصرًا، والإمكان شامل بالإضافة إلى علمنا فى إمكان وقوعه على كل وجه. وأما فى الواقع، وبالنسبة إلى علم الله تعالى - فواحد معين لا يحتمل غيره. فهذه أنواع التشابه، والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات، وأنواع هذا التشابه متشابهة. وإنما يسبق إلى بعض الأوهام: أن العموم كان دليلاً؛ لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات، والتشابه هكذا موجود؛ فيلزم حكم العموم، وهو غفلة عن تفصيل أنواع التشابه، وأن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته ودلالته على الجمع؛ بخلاف هذه الأنواع.

قال صاحب «التنقيحات»: دعوى عموم اللفظ المشترك لا تستقيم؛ فإنه إن عنى به: مجموع الآحاد، لا يكون الواحد مدلولاً حقيقة حينئذ مطابقة، بل جزء المطابق؛ فيكون المجموع مفهوماً واحداً، وكل واحد منهما جزءاً؛ فيكون هذا وضعاً ثالثاً: فيطلق مرة، ويراد أحد المفهومين؛ مثلاً، ويذكر؛ ويعنى به مجموعهما مدلولاً واحداً مطابقة، والمجموع غير الآحاد ضرورة؛ فصار الاشتراك فى ثلاثة مواضع؛ فهو وضع لغة، وإن اقتصر على أحدهما إذا ذكر؛ فلا شمول. واعلم: أن حاصل كلام المحققين عائد إلى أنه لم يوضع اللفظ المشترك لكل واحد واحد من المفهومات. ولصاحب «التلخيص» من المتأخرين طريقة أخرى لا بد من نقلها:

قال - رحمه الله - اللفظ المشترك لا بد وأن يكون: إما مفرداً أو جمعاً، والمفرد: إما منكرًا أو معرفًا بالألف واللام، والجمع: إما أن يكون مذكورًا بلفظ الكل، والجميع؛



مثل: أن تقول: «اعتدى بكل قرء، أو بالأقراء جميعاً»، أو بلفظ العموم؛ مثل أن تقول: «اعتدى بالأقراء»، ومع ذلك: فيما أن يكون مكرراً؛ مثل قولك: «اعتدى بقرء قرء»، أو: «اعتدى بالقرء والقرء»، أو: «اعتدى بالأقراء والأقراء». وكل ذلك: إما في طرف الإثبات، أو في طرف النفي:

الأول: كالأمر، والثاني: كالنهى. أما القسم الأول - وهو المفرد المنكر غير المكرر -: فلم يجوز استعماله جميعاً؛ سواء كان في طرف النفي، أو طرف الإثبات؛ لأن التنكير يقتضى التوحيد، والجمع بين المعنيين لا يتصور معه التوحيد. أمّا إذا كان مكرراً؛ مثل قوله: «اعتدى بقرء وقرء» - فقد جوز استعماله في المعنيين جميعاً؛ على سبيل الحقيقة؛ فإذا استعمل اللفظ لكل معنى على الانفراد [١٢٥/ب]. فما لم يكن هناك قرينة توجب الحمل على أحد المعنيين - حمل عليهما جميعاً. وأما المذكور بلفظ الكل، والجميع: فقد قالوا: يجب الحمل على معانيه جميعاً؛ لأنه لا كل، ولا جميع لهذا اللفظ في مثل هذه الصورة غير هذه المعاني؛ إذ ليس للحيض وحده، وللطهر وحده أفراد محصورة معينة؛ حتى يحمل اللفظ عليها. وأما إذا فقد تصور ذلك، فلا يجب الحمل، بل يجب توقف الأمر إلى ظهور القرائن. أما إذا كان بلفظ العموم والمفرد المعرف بالألف واللام، وكان مكرراً - كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق في المكرر. وأما إذا لم يكن مكرراً؛ فإن وجدت هناك قرينة تدل على أحد المعنيين بخصوصه - وجب الحمل عليه. وإن لم توجد القرينة إلى وقت الحاجة، فهناك يقع الخلاف الذي نريد أن ننظر فيه بين الشافعي، ومن خالفه: فالشافعي - رضى الله عنه - أوجب الحمل على المعنيين جميعاً في مثل هذا الوقت؛ لكن ليس معناه أن الحمل على ذلك المجموع يكون بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز؛ وهذا لأنه لا سبيل إلى التوقف وقت الحاجة، ولا سبيل إلى الحمل على أحد حقيقتي اللفظ؛ إذ ليس الحمل على أحدهما أولى من الحمل على الآخر، ولا سبيل إلى تعطيله، بل لا بد من الحمل على المجاز: والحمل على المجاز: إما بقرينة مقالية، أو بقرينة حالية: والقرائن اللفظية منتفية؛ لأن الكلام فيه. وأما القرائن الحالية: فذلك قد يكون بتعين الحمل المجازي بأن ينحصر المجاز في وجه واحد، ومحمل معين؛ فيتعين الحمل عليه. وقد يكون ترجيحاً من واحد من الوجوه على سائر الوجوه؛ فيجب الحمل عليه؛ لأن العمل بالراجح واجب. وفيما نحن فيه يجب الحمل على محمل مجازي؛ فانفتت القرائن اللفظية المخصصة؛ وكان الحمل على المجموع المعين وجهاً راجحاً على سائر الوجوه من وجوه:

أولها: أنه ألزم للحقيقة، وأشد ابتداراً إلى الفهم، وأسرع خطراً بالبال عند سماع اللفظ من سائر الوجوه.

وثانيها: أن نسبته إلى المعنيين على السواء، ولما لم تترجح إحداهما على الأخرى، لا يكون الحمل على مجاز أحدهما أولى من حملة على مجاز الآخر، بل يجب حملة على مجاز تساوت نسبه إليهما، وما ذكرناه كذلك؛ فيصير راجحاً.

وثالثها: أن هذا الحمل أحوط؛ لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها؛ فتعين الحمل عليه؛ وهكذا يحمل الكلام في العام؛ كالأقراء إذا لم يتكرر؛ فهذا نظر صائب لا يعطله ما ذكر في «كتب العموم». ولئن قال: «ليس المنقول عن هؤلاء على الوجه الذى ذكرته، بل المنقول عنهم: أن اللفظ المشترك يجب حملة على جميع معانيه بطريق الحقيقة، وأن نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه كنسبة اللفظ العام إلى أفراد [١٢٦/أ] العام: إذا تجرّد عن القرائن، يجب حملة على جميع الأفراد بطريق الحقيقة لذلك اللفظ المشترك؛ هذا هو المنقول عنهم»:

قلنا: جعل اللفظ المشترك بالقياس إلى معانيه المختلفة، كاللفظ العام بالقياس إلى أفرادها - بعيد عن هؤلاء العلماء؛ فإنه - عند ذلك - يكون اللفظ متواطئاً لا مشتركاً، بل لا يفيد أن يقال: إن الناقل زاد هذه الزيادة لما سمع منهم، ورأى فى كتبهم أنهم قالوا: «إذا تجرّد اللفظ المشترك عن القرائن، وجب حملة على جميع معانيه. زعم أن القوم إنما حكموا ذلك الحكم؛ لزعمهم أن اللفظ المشترك بالقياس إلى معانيه، كالعام بالقياس إلى أفرادها؛ لأن هذا حكمه»؛ فنقل عنهم ذلك. ومع ذلك نقول: ليس علينا من ذلك شىء، لأننا اخترنا احتمالاً ظاهراً، وقررنا بأنه واجب الأخذ فى مثل ما فرضناه من الصورة، فمن لم يوافق عليه، وذهب إلى غيره، ولم يذكر على هذا دليلاً - فلا يضرنا، وما ذكره دليلاً ليس على إبطال هذا المجاز. ولئن قال: «ما فرضت من الصورة ممتنع؛ وذلك لأنك فرضت انتفاء القرائن المخصصة وقت الحاجة، وهذا ممتنع؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ كما فى المفرد المنكر»:

قلنا: لا نسلم أن انتفاء القرائن المقتضية لحمل اللفظ على أحد المعنيين خاصة - يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وإنما يكون كذلك أن لو [لم] يكن عدم هذه القرائن قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنيه جميعاً، أما إذا كان، فيكون هو عين البيان؛ بخلاف المفرد المنكر؛ فإن تنكيهه أشعر بالتوحيد، والتوحيد مع الحمل على الجميع متعذر؛ فلا بد لتعيين المراد. بطريق غير ما ذكرنا، ولا يجوز ألا يظهر ذلك الطريق فى وقت الحاجة. هذا هو الذى اختاره صاحب «التلخيص»؛ وفيه نظر؛ وبيانه من وجوه:

الأول: أنه فرض صورة الخلاف بين الشافعى - رضى الله عنه - ومخالفيه فى هذه

المسألة: حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند الحاجة إلى العمل؛ وليس النزاع في ذلك، بل نقول: جواز الخطاب باللفظ المشترك عند الحاجة إلى العمل بمقتضاه - يبنى على أن اللفظ المشترك: هل يحمل عند إطلاقه على جميع معانيه، أم لا؟ فإن قلنا: بالحمل، فلا حاجة إلى البيان. وإن قلنا: بالمنع [منه] <sup>(١)</sup>، فلا يجوز وروده عند الحاجة من غير بيان؛ وذلك لأن الحمل على الجميع لا يجوز؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير، والحمل على أحدهما بعينه بدون القرينة المعينة - لا يتصور؛ فلا يجوز ورود هذا الخطاب عند الحاجة؛ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وذلك لا يجوز.

الوجه الثاني: أنه يحمله على جميع معانيه بطريق المجاز، وزعم أن ذلك مذهب الشافعي [١٢٦/ب]، وقد سبق أن الظاهر: أن مذهب الشافعي - رضى الله عنه - الحمل عليها بطريق الحقيقة.

الثالث: استبعاده للنقل المشهور؛ وهو أنهم قالوا: نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه [كنسبة اللفظ العام إلى أفراده]؛ وذكر أن وجه البعد: أن اللفظ العام بالنسبة إلى أفراده هو من باب الألفاظ المتواطئة، فلو جعل المشترك بالنسبة إلى أفراده المختلفة كالعام - يلزم كون المشترك متواطئاً؛ وذلك باطل.

ثم قال: هذه الزيادة لا يصح نقلها عن الأئمة؛ فلعلّه زيادة من الناقل لكلام الإمام. وهذا الذى ذكره ضعيف جداً؛ لأن هذا القدر منقول في كتب الأئمة الفضلاء الذين لا يظن بهم المسامحة فيما ينقلونه من غير تحرير، وتحقيق، ومن أراد ذلك، فليراجع كتب الأئمة، ثم الوجه الذى به استبعد النقل ضعيف؛ لأن مراد الأئمة: أن المشترك كالعام فى معنى استغراقه لمدلولاته، ووجوب الحمل على جميع معانيه المختلفة عند التجرد عن القرائن؛ فهو كالعام من هذا الوجه، لا أن الأفراد الداخلة تحت المشترك مثل الأفراد الداخلة تحت العام، حتى يلزم <sup>(٢)</sup> التواطؤ، فإذا حمل لفظ الأئمة على ما ذكرنا، اندفع الوهم بلا إشكال.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِي أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ: وَنَعْنَى بِهِ: أَنَّ اللَّفْظَ مَتَى دَارَ بَيْنَ الْإِشْتِرَاكِ وَعَدَمِهِ - كَانَ الْأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ عَدَمَ الْإِشْتِرَاكِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: يلوم.

أَحَدَهَا: أَنَّ احْتِمَالَ الْإِشْتِرَاكِ، لَوْ كَانَ مُسَاوِيًا لِاحْتِمَالَ الْإِنْفِرَادِ - لَمَا حَصَلَ التَّفَاهُْمُ بَيْنَ أَرْبَابِ اللَّسَانِ - حَالَةَ التَّخَاطُبِ - فِي أَغْلَبِ الْأَحْوَالِ؛ مِنْ غَيْرِ اسْتِكْشَافٍ، وَقَدْ عَلِمْنَا حُصُولَ ذَلِكَ؛ فَكَانَ الْغَالِبُ حُصُولَ احْتِمَالَ الْإِنْفِرَادِ.

وَتَأْنِيهَا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الْإِشْتِرَاكُ مَرْجُوحًا - لَمَا بَقِيَتِ الْأَدْلَةُ السَّمْعِيَّةُ مُفِيدَةً ظَنًّا؛ فَضْلًا عَنِ الْيَقِينِ؛ لِاحْتِمَالَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ تِلْكَ الْأَلْفَاظَ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ مَا ظَهَرَ لَنَا مِنْهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ غَيْرَ مَا ظَهَرَ لَنَا؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَتَقَيَّ التَّمَسُّكُ بِالْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ مُفِيدًا لِلظَّنِّ؛ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ الْاسْتِقْرَاءَ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْكَلِمَاتِ فِي الْأَكْثَرِ مُفْرَدَةٌ لَا مُشْتَرَكَةٌ؛ وَالْكَثْرَةُ تَفِيدُ ظَنَّ الرَّجْحَانِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْكَلِمَاتِ - فِي الْأَكْثَرِ - مُفْرَدَةٌ؛ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ إِمَّا حَرْفٌ، أَوْ فِعْلٌ، أَوْ اسْمٌ: أَمَّا الْحَرْفُ - فَكُتِبَ النَّحْوُ شَاهِدَةً بِأَنَّهُ مُشْتَرِكٌ. وَأَمَّا الْفِعْلُ - فَهُوَ إِمَّا الْمَاضِي، أَوْ الْمُسْتَقْبَلُ، أَوْ الْأَمْرُ: أَمَّا الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلُ - فَهُمَا مُشْتَرِكَانِ؛ لِأَنَّهُمَا تَارَةٌ يُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخَبَرِ، وَأُخْرَى فِي الدُّعَاءِ، وَلِأَنَّ صِيغَةَ الْمُضَارِعِ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْحَالِ، وَالْإِسْتِقْبَالِ، وَأَمَّا صِيغَةُ «افْعَلْ» فَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ مَشْهُورٌ. وَأَمَّا الْأَسْمَاءُ - فَفِيهَا اشْتِرَاكٌ كَثِيرٌ؛ فَإِذَا ضَمَمْنَا إِلَيْهَا الْأَفْعَالَ وَالْحُرُوفَ - كَانَتْ الْعَلْبَةُ لِلْإِشْتِرَاكِ»: قُلْتُ: الْأَصْلُ فِي الْأَلْفَاظِ الْأَسْمَاءُ، وَالْإِشْتِرَاكُ نَادِرٌ فِيهَا؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْإِشْتِرَاكُ أَغْلَبَ - لَمَا حَصَلَ فَهْمُ غَرَضِ الْمُتَكَلِّمِ فِي الْأَكْثَرِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّ الْغَالِبَ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ.

وَرَابِعُهَا: «أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ يُحِلُّ بِفَهْمِ الْقَائِلِ وَالسَّمَاعِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَلَّا يَكُونَ مَوْضُوعًا»: بَيَانُ أَنَّهُ [١٢٧/أ] يَقْتَضِي الْخَلَلَ فِي الْفَهْمِ: أَمَّا فِي حَقِّ السَّمَاعِ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْكَلَامِ حُصُولُ الْفَهْمِ، وَهُوَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِي الْمَشْتَرَكِ؛ لِتَرَدُّدِ الذَّهْنِ بَيْنَ مَفْهُومَاتِهِ.

الثَّانِي: أَنَّ سَمَاعَ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ رَبَّمَا يَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ الْاسْتِكْشَافُ؛ إِمَّا لِأَنَّهُ يَهَابُ الْمُتَكَلِّمَ، أَوْ لِأَنَّهُ يَسْتَنْكِفُ عَنِ السُّؤَالِ؛ وَإِذَا لَمْ يَسْتَكْشِفْ - فَرَبَّمَا حَمَلَهُ عَلَى غَيْرِ الْمُرَادِ؛ فَيَقَعُ فِي الْجَهْلِ، ثُمَّ رَبَّمَا ذَكَرَهُ لِغَيْرِهِ؛ فَيَصِيرُ ذَلِكَ سَبَبًا لِجَهْلِ جَمْعٍ كَثِيرٍ؛ وَلِهَذَا قَالَ أَصْحَابُ الْمَنْطِقِ: «إِنَّ السَّبَبَ الْأَعْظَمَ فِي وُقُوعِ الْأَغْلَاطِ - حُصُولُ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ».

وَأَمَّا فِي حَقِّ الْقَائِلِ: فَلَأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا تَلَفَّظَ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ - احْتِجَاجَ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَى أَنْ يَذْكُرَهُ بِاسْمِهِ الْمُرَادِ؛ فَيَقَعُ تَلَفُّظُهُ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَبَثًا، وَلِأَنَّهُ رَبَّمَا ظَنَّ أَنَّ السَّمْعَ مُتَنَبِّهٌ لِلْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْيِينِ الْمُرَادِ، مَعَ أَنَّ السَّمْعَ لَمْ يَتَنَبَّهْ لَهُ؛ فَيَحْصُلُ الضَّرَرُ؛ كَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «أَعْطِ الْفَقِيرَ عَيْنًا»؛ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ يَفْهَمُ أَنَّ مُرَادَهُ الْمَاءَ، ثُمَّ إِنَّهُ يُعْطِيهِ الذَّهَبَ؛ فَيَتَضَرَّرُ السَّيِّدُ بِهِ. فَتَبَّتْ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ؛ أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ مَنْشَأٌ لِلْمَفَاسِدِ؛ فَهَذِهِ الْمَفَاسِدُ إِنْ لَمْ تَقْتَضِ امْتِنَاعَ الْإِشْتِرَاكِ - فَلَا أَقَلَّ مِنْ اقْتِضَاءِ الْمَرْجُوْحِيَّةِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الْإِنْسَانَ مُضْطَّرٌّ فِي بَقَائِهِ إِلَى اسْتِعْمَالِ الْمُرَادَاتِ، وَلَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى الْمُشْتَرَكِ؛ فَيَكُونُ الْمُرَادُ أَغْلَبَ فِي الْوُجُودِ، وَفِي الظَّنِّ:

بَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُرَادَاتِ: أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَسْتَقِيلُ بِتَكْمِيلِ مُهِمَّاتِ مَعِيشَتِهِ بِدُونِ الْإِسْتِعَانَةِ بغيرِهِ، وَالْإِسْتِعَانَةُ بِالْغَيْرِ لَا تَتِمُّ إِلَّا بِالْإِطْلَاعِ الْغَيْرِ عَلَى حَاجَتِهِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْأَلْفَاظِ؛ وَذَلِكَ التَّعْرِيفُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْأَلْفَاظِ الْمُرَادَةِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى الْمُشْتَرَكِ غَيْرُ ضُرُورِيَّةٍ»؛ لِأَنَّهُمْ إِنْ احْتَجَّوْا إِلَى التَّعْرِيفِ الْإِجْمَالِيِّ - أَمْكَنَهُمْ ذِكْرُ تِلْكَ الْمُرَادَاتِ مَعَ لَفْظِ التَّرْدِيدِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ فِي اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ. وَإِذَا ظَهَرَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ، تَبَّتْ رُجْحَانُ الْمُرَادِ عَلَى الْمُشْتَرَكِ فِي الْوُجُودِ، وَفِي الذَّهْنِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا علمنا، أو ظننا: أن لفظاً من الألفاظ مشترك بين المعنيين - فلا نقول: هو غير مشترك بالأصل، بل إذا احتمل أن يكون مشتركاً، واحتمل ألا يكون مشتركاً - فنقول - والحالة هذه - : [هو] غير مشترك بالأصل. ولد «الأصل» تفسيران:

أحدهما: الدليل. والثاني: الغالب. ومنهم من فسره بـ «القاعدة» المقررة. فنقول: احتمال الاشتراك مرجوح في مثل هذه الصورة المذكورة؛ لوجوه:

أحدها: أنه لو لم يكن مرجوحاً، لكان مساوياً لاحتمال الانفراد، أو راجحاً عليه قطعاً؛ ضرورة أن الاحتمالات ثلاثة. ولو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد [أو] راجحاً عليه - لما حصل التفاهم في أغلب الأوقات بين أرباب اللسان إلا بعد الاستكشاف؛ ضرورة أن اللفظ الذي وقع به التخاطب، جاز أن يكون من قبيل المشترك، وجاز ألا يكون؛ وذلك [ب/١٢٧] فيما إذا لم يعلم ظهوره، أو [أن] معرفتهما

نادرة؛ فلماذا قال: في أغلب الأوقات، واحتمال الاشتراك راجح، أو مساو لاحتمال الانفراد حقيقة. ففهم معنى معين من اللفظ دون غيره من المعاني من غيره من غير استكشاف - يستلزم: إما ترجيح أحد المساويين على الآخر من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح؛ وكل ذلك محال؛ فيستحيل الفهم حينئذ؛ واللازم باطل؛ ضرورة حصول الفهم حالة التخاطب من غير استكشاف في غالب الأحوال؛ فيتنفى المزوم؛ وهو ألا يكون احتمال الاشتراك مرجوحاً؛ فيكون مرجوحاً؛ وذلك هو المطلوب.

وثانيها: أنه لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحاً، لما أفادت الأدلة السمعية ظناً؛ واللازم باطل: بيان الملازمة: بأن احتمال الاشتراك حينئذ يكون مساوياً لاحتمال الانفراد، أو راجحاً عليه؛ لما بينا، فغلبة الظن بأن المراد من هذا المفهوم المعين دون غيره: ترجيح لأحد المساويين على الآخر، أو ترجيح المرجوح على الراجح؛ وكل ذلك باطل؛ واللازم منتف؛ فالمزوم كذلك. فإن قلت: «ما الفرق بين الدليل الأول، والدليل الثاني؟»:.

قلنا: الفرق بينهما: أن اللازم في الملازمة الأولى: عدم حصول الفهم حال التخاطب، واللازم في الملازمة الثانية: عدم حصول غلبة الظن من الدلائل السمعية، ولا شك أن عدم حصول التفاهم غير عدم حصول غلبة الظن؛ فاللازم في الملازمة الأولى غير اللازم في الملازمة الثانية، وقد تقرر أن تقارير الملازمات بطرق ثلاثة: الأولى: تغيير الملازمات، والثانية: تغيير اللزوم، والثالثة: تغييرهما معاً.

قَالَ الْمُصَنَّفُ: وثالثها - أى: من الوجوه الدالة على أن الأصل عدم الاشتراك - : «الاستقراء»؛ وذلك لأن من استقرأ كلام العرب وغيره، علم أن الغالب في الكلمات: الأفراد دون الاشتراك.

فإن قلت: «لا نسلم أن الغالب في الكلمات الأفراد؛ وذلك لأن الكلمة: إما اسم، أو فعل، أو حرف؛ على ما تبين في أول اللغات: أما الحروف: فكتب النحو شاهدة على أنها مشتركة. وأما الفعل: فهو إما الماضي، أو المستقبل، أو الأمر، أو النهي: والماضي مشترك؛ لأنه يستعمل تارة في الخير، وتارة في الدعاء؛ كقولهم: زاده الله خيراً، [و] وفقه الله تعالى... إلى غير ذلك، وصيغة المضارع مشتركة بين الحال، والاستقبال، وأما صيغة «افعل»: فالقول باشتراكها بين الوجوب، والندب - مشهور عند الأصوليين. وأما الأسماء: ففيها ألفاظ كثيرة مشتركة، فإذا ضمنا إليها الأفعال المشتركة، والحروف المشتركة - كان الاشتراك غالباً على الألفاظ»: قلت: لا نسلم أن الأفعال بأسرها

مشتركة: أما قوله «المضارع مشترك بين الحال، والاستقبال»: قلنا: لا نسلم، بل هو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر.

قوله: «أمثلة الماضي [١٢٨/أ] مشتركة بين الخبر، والدعاء»: قلنا: كلامنا في أمثلة الماضي مفردة:

قوله: «وقفك الله - مركب، وقد يستعمل هذا المركب للمعنيين المذكورين جميعاً»: وليس كلامنا فيه؛ بل كلامنا في صيغة: وقف مكانه، وقعد، ولا نسلم الاشتراك في كل واحد منها. أما قوله: «الحروف مشتركة»:

قلنا: إن كان المدعى أن جميع الحروف مشتركة؛ بحيث لا يوجد حرف غير مشترك فذلك ممنوع، ولا سبيل إلى الأول؛ فإن كثيراً من الحروف لا اشتراك فيه.

وإن كان المدعى أن الحروف فيها اشتراك كثير - فهذا مسلم، و[لا] يجديك نفعاً؛ فإن أكثر الكلمات الأسماء، والاشتراك فيها قليل؛ لما ذكرنا من الاستقراء. وأعاد المصنف الدليل الأول، ولا حاجة إليه، بل يكفي المنع؛ وهو أن نقول:

لا نسلم أنا إذا ضمنا الأسماء المشتركة، والأفعال المشتركة - كان أكثر الكلمات [مشتركا]؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن الغالب في الأسماء عدم الاشتراك.

الوجه الرابع: أن الاشتراك مفسدة في حق السامع والقائل؛ وذلك يقتضى ألا يوضع اللفظ المشترك:

بيان الأول - أنه مفسدة في حق السامع - : وذلك من وجهين:

الأول: أن الغرض من الكلام حصول الفهم، وهذا الغرض لا يحصل باستعمال اللفظ المشترك؛ لأنه لا يوجب إلا التردد بين المعنيين، أو بين المعاني.

الثاني: أن سامع اللفظ المشترك ربما يتعذر عليه الاستكشاف؛ وهو أن يسأل المتكلم تعيين المراد باللفظ المشترك؛ وسبب التعذر أحد أمرين؛ وذلك لأنه ربما كان المتكلم مهيباً ذا حشمة ورياسة؛ وذلك مانع من الاستكشاف؛ وهذا كحال الملوك، ومن يجرى مجراهم بالنسبة إلى المخاطب، أو لأن السامع يستنكف من الاستكشاف؛ فإن الاستكشاف يدل على عدم الفهم؛ وكل عاقل يستنكف منه. [و] إذا لم يستكشف - فرمما حمله على غير المراد؛ فيقع في الجهل، وفي العمل بغير المراد، ثم ربما ذكره لغيره على الوجه الذي سمعه، وفهمه؛ فيصير ذلك سبباً لجهل جمع كثير؛ ولهذا قال: قيل في المنطق: من جملة أسباب الغلط: وقوع الاشتراك في الألفاظ؛ وذلك باستعماله غير مقترن

بقريته. وأما في حق القائل: فلأن المتلفظ باللفظ المشترك يحتاج في تفسيره إلى أن يذكره باسمه المفرد؛ فيلغو تلفظه باللفظ المشترك، ولأنه ربما ظن أن السامع قد تنبه للقريته الدالة على تعيين المراد، مع أن الأمر بخلافه؛ فيحصل الضرر؛ كمن قال لعبيده: «أعط الفقير عينا» على ظن أن العبد فهم أن المراد به الماء؛ فأعطاه الذهب؛ [فإنه يتضرر السيد به]. فثبت بهذه الوجوه: أن الاشتراك مظنة المفاصد ومنشؤها؛ فيمتنع وضع اللفظ المشترك؛ لأن [١٢٨/ب] الظاهر من حال الواضع الاحتراز عن وضع اللفظ الذي هو منشأ المفاصد، فإن لم يمتنع، فلا أقل من التقليل؛ وذلك يقتضى المرجوحية.

وخامسها: أن الإنسان مضطر في بقاءه إلى استعمال المفردات؛ لما بينا أن الإنسان لا يستقل بتهيئة جميع ما يتوقف عليه بقاءه؛ فلا بد له من معاون، ولا يتأتى ذلك إلا بالتعريف، والتعريف بالألفاظ المفردة؛ [وقد] دل ذلك على حاجته إلى استعمال الألفاظ المفردة. وأما الضرورة إلى الحاجة إلى المشترك: فمندفعة؛ وذلك لأنه إن احتاج إلى التعريف الإجمالى، أمكنه ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد؛ وحيثئذ: يحصل من المفردات المطلوب من استعمال اللفظ المشترك، ويلزم قيام الداعى إلى وضع الألفاظ [المفردة]، وعدم الداعى إلى وضع المشترك؛ ويلزم من ذلك: إما عدمه، أو قلته، وأدى المراتب قلته؛ فيلزم رجحان المفرد على المشترك فى الوجود الخارجى لا فى الذهن؛ لأنه لا يلزم من قلته فى الخارج قلته فى التصور ذهنى؛ وذلك هو المطلوب. واعلم: أنه جاء فى لفظ المصنف: «أن الاشتراك يخل بفهم القائل والسامع»؛ وذلك غير مستقيم، بل ينبغي أن يقال: «إن الاشتراك منشأ المفسدة فى حق القائل والسامع»؛ على ما قرناه.

لا يقال: قولنا: عدم الاشتراك أغلب وراجح، واحتمال الاشتراك مغلوب مرجوح بالقياس إلى كل البلاد، والأعصار، والأمصار، والقبائل، وأعم من أن يعتبر ذلك بالقياس إلى أهل قبيلة، أو بلدة، أو أهل عصر؛ وعلى هذا: جاز أن تكون اللغات وألفاظها كلها مشتركة، والغالب عليها الاشتراك، لكن أهل كل عصر، أو أهل كل مصر، أو قبيلة، يظنون أنه مفرد موضوع للمعنى الذى عرفوه فقط، ويحصل بينهم التفاهم عند التخاطب، ولا يحصل خلل فى الفهم، مع أن الألفاظ فى نفسها مشتركة. وإذا صحت هذه المقدمة، فمنع الملازمة، وسند المنع ظاهر، أو نقول: لا نسلم صدق الملازمة، وإنما تلزم أن لو [لم] يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه.

ثم نقول: الوجهان الأخيران إنما يمتنعان وقوع الاشتراك بوضع واحد؛ وأما القسم الثانى - وهو السبب الأكثرى - فلا يدلان على المنع منه؛ لأننا نقول: الجواب عن الأول: أنا ندعى صدق الملازمة بالنسبة إلى المتخاطبين العالمين بالاشتراك.



وعن الثانى: أنا بىنا عدم جواز حمل اللفظ المشترك على جمىع معانىة، وأما الفهم بطرىق الحجاز: فلتوقفه على القرىنة، ولا قرىنة بالفرض. والجواب عن الآخرى: أنا [لا] نفى المشترك مطلقاً؛ بالوجه الثلاثة الأولى، ونفى الاشتراك بوضع واضع واحد؛ بالوجهىن الآخرىن.

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ : فِيمَا يُعَيَّنُ مُرَادَ اللَّافِظِ بِاللَّفْظِ [١٢٩/أ] الْمُشْتَرَكِ :

اللفظُ المُشْتَرَكُ : إمَّا أَنْ تُوْجِدَ مَعَهُ قَرِيبَةً مُخَصَّصَةً ، أَوْ لَا تُوْجِدَ : فَإِنْ لَمْ تُوْجِدْ ، بَقِيَ «مُجْمَلًا» ؛ لِمَا ثَبَتَ مِنْ اِمْتِنَاعِ حَمْلِهِ عَلَى الْكُلِّ . وَإِنْ وُجِدَتِ الْقَرِيبَةُ - فِتِلْكَ الْقَرِيبَةُ : إمَّا أَنْ تَدُلَّ عَلَى حَالِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مُسَمِّياتِ اللَّفْظِ ؛ اِلْغَاءً أَوْ اِعْتِبَارًا ، أَوْ عَلَى حَالِ الْبَعْضِ ؛ اِلْغَاءً أَوْ اِعْتِبَارًا ، وَأَمَّا عَلَى حَالِ الْكُلِّ - مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ ؛ اِلْغَاءً أَوْ اِعْتِبَارًا - : فَهُوَ مُنْدرَجٌ تَحْتَ حَالِ الْبَعْضِ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ مُفِيدًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَفْرَادِ ، وَلِلْكُلِّ - مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ - : كَانَ الْكُلُّ أَحَدَ الْأُمُورِ الْمُسَمَّاةِ بِهِ ؛ فَتَكُونُ الْقَرِيبَةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ ؛ اِلْغَاءً أَوْ اِعْتِبَارًا - دَالَّةً عَلَى حَالِ بَعْضِ مَا اِنْدَرَجَ تَحْتَ تِلْكَ اللَّفْظَةِ .

فَأَمَّا الْقِيسْمُ الْأَوَّلُ ، وَهُوَ : مَا يُفِيدُ اِعْتِبَارَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي : فِتِلْكَ الْمَعَانِي : إمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَنَافِيَةً ، أَوْ لَا تَكُونَ : فَإِنْ كَانَتْ مُتَنَافِيَةً - بَقِيَ اللَّفْظُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَهَا كَمَا كَانَ ؛ اِلَى أَنْ يَظْهَرَ الْمَرْجُحُ . وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَنَافِيَةً - فَقَالَ بَعْضُهُمْ : الْأَدَلَّةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِحَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ - مُعَارَضَةٌ بِالذَّلِيلِ الْمَانِعِ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ ؛ فَتُعْتَبَرُ بَيْنَهُمَا التَّرْجِيحَاتُ . وَهَذَا خَطَأٌ ؛ لِأَنَّ الدَّلَالََةَ الْمَانِعَةَ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ - دَلَالََةٌ قَاطِعَةٌ ؛ فَلَا تَقْبَلُ الْمُعَارَضَةَ . سَلَمْنَا قَبُولَهُ لِلْمُعَارَضَةِ ؛ لَكِنْ لَا مُعَارَضَةَ - هَهُنَا - فَإِنَّ الدَّلِيلَيْنِ ، إِذَا اِقْتَضَيَا حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى كِلَا مَدْلُولَيْهِ - أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ كَمَا كَانَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالِاشْتِرَاكِ ، فَهُوَ - أَيْضًا - مَوْضُوعٌ لِلْجَمِيعِ ، أَوْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ تَكَلَّمَ بِهِ مَرَّتَيْنِ .

وَمَعَ هَذَيْنِ الْاِحْتِمَالَيْنِ ، زَالَ التَّعَارُضُ ، وَإِذَا بَطَلَ التَّعَارُضُ ، ثَبَتَ أَنَّهُ مَتَى قَامَتِ الدَّلَالََةُ عَلَى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَادًا - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِمَا .

الْقِيسْمُ الثَّانِي ، وَهُوَ : الَّذِي يُفِيدُ اِلْغَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي : وَحَيْثِيذٍ : يَجِبُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُلْغَاةِ - :

ثُمَّ لَا يَحْتَلُونَ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الْمُلغَاةُ بِحَالٍ، لَوْ لَمْ تَقُمْ الدَّلَالَةُ عَلَى إِغَائِهَا - كَانَ الْبَعْضُ أَرْجَحَ مِنَ الْبَعْضِ، أَوْ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَمَجَازَاتُهَا: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُرْبِ، أَوْ لَا تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً: فَإِنَّ تَسَاوُتِ الْمَجَازَاتِ فِي الْقُرْبِ، وَكَانَتْ إِحْدَى الْحَقِيقَتَيْنِ رَاجِحَةً - كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحًا. وَإِنْ تَفَاوَتِ الْمَجَازَاتُ - نُظِرَ: فَإِنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحًا - فَلَا كَلَامَ فِي رُجْحَانِهِ. وَإِنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ رَاجِحًا - وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازَيْنِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْمَجَازَ - وَإِنْ كَانَ رَاجِحًا - إِلَّا أَنَّ حَقِيقَتَهُ مَرْجُوحَةٌ، وَذَلِكَ الْمَجَازُ - وَإِنْ كَانَ مَرْجُوحًا - إِلَّا أَنَّ حَقِيقَتَهُ رَاجِحَةٌ؛ فَقَدْ اخْتَصَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِوَجْهِ رُجْحَانٍ؛ فَيُصَارُ إِلَى التَّرْجِيحِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْحَقَائِقُ مُتَسَاوِيَةً - فِيمَا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمَجَازَيْنِ أَقْرَبَ إِلَى حَقِيقَتِهِ مِنَ الْمَجَازِ الْآخَرِ إِلَى [الْحَقِيقَةِ] الْآخَرَى، أَوْ لَا يَكُونُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ - وَجِبَ الْعَمَلُ بِالْأَقْرَبِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - بَقِيَ اللَّفْظُ مُتَرَدِّدَةً بَيْنَ مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ؛ لِمَا ثَبَتَ مِنْ امْتِنَاعِ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى مَجْمُوعِ مَعَانِيهِ؛ سَوَاءً كَانَتْ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازِيَةً.

الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى إِغَاءِ الْبَعْضِ: فَالْلَفْظُ الْمُشْتَرَكُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ مَعْنِيَيْنِ فَقَطْ، أَوْ أَكْثَرَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ - فَقَدْ زَالَ إِجْمَالُ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَمَّا وَجِبَ حَمْلُهُ عَلَى مَعْنَى، وَلَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا هَذَانِ، وَقَدْ تَعَدَّرَ حَمْلُهُ عَلَى ذَلِكَ - فَيَتَعَيَّنُ حَمْلُهُ عَلَى هَذَا. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الْمَعَانِي أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ - فَعِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى إِغَاءِ وَاحِدٍ مِنْهَا -: بَقِيَ اللَّفْظُ مُجْمَلًا فِي الْبَاقِي.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ، وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الْبَعْضِ: فَهَذَا يَزِيلُ إِجْمَالَ، سَوَاءً كَانَتْ اللَّفْظَةُ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ مَعْنِيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اللفظ المشترك: إما أن يكون معه قرينة، أو لا: فإن لم يكن معه قرينة، بقي اللفظ على إجماله، إذا قلنا: بعدم جواز استعماله في جميع معانيه، وإن قلنا: بأنه حقيقة فيه، وجب حمل اللفظ عليه؛ فلا إجمال، وإن قلنا: بأنه مجاز فيه، وقلنا: بأن مثل هذا الجواز لا يقتصر إلا على عدم قرينة مخصصة - حمل

اللفظ عليه؛ وإلا<sup>(١)</sup> توقف على القرينة. هذا كله إذا لم تكن معه قرينة. وإن كانت معه قرينة: فتلك القرينة: إما أن تدل على حال كل واحد واحد من مفهوماته، أو على حال البعض: وإن دلت على حال كل واحد واحد: فإما أن تدل عليه دلالة تقتضي إلغاءه، أو تدل عليه دلالة تقتضي اعتباره. إذن: أقسام اللفظ المشترك إذا كان معه قرينة - أربعة لا مزيد عليها:

القسم الأول: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته.

القسم الثاني: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على إلغاء كل واحد واحد من مفهوماته.

القسم الثالث: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على إلغاء بعض مفهوماته.

القسم الرابع: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على اعتبار بعض مفهوماته. لا يقال: «أهملتم قسماً واحداً؛ وهو اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على اعتبار الكل من حيث هو كل، أو دالة على الغاية من حيث هو كل»: لأننا نقول: اللفظ إذا كان مفيداً لكل واحد من الأفراد، وللكل من حيث هو كل - كان الكل من حيث [هو] كل - أحد مفهوماته؛ فاندرج الكل من حيث هو كل تحت البعض. فالأقسام منحصرة في الأربعة الأول لا غير؛ وإذا قد تبين الحصر، فلنتكلم في حكم قسم قسم:

القسم الأول - أن يقترن به قرينة دالة على اعتبار كل واحد واحد - فنقول: إما أن تكون مفهوماته متنافية، أو لا: أما إذا كانت [١٣٠/أ] متنافية؛ كصيغة الأمر، إذا قلنا: بأنها مشتركة بين الطلب، والتهديد - فإنه يتعذر الحمل على جميع معانيه - والحالة هذه - فيبقى اللفظ على إجماله. وأما إذا لم تكن متنافية: فقد قال بعضهم: الأدلة المقتضية حمل اللفظ على جميع معانيه معارضة بالأدلة المانعة منه؛ فوقع التعارض بين الموجب والمانع؛ فيصار إلى الترجيحات.

قال المصنّف: وهذا خطأ؛ لأن الدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه قاطع، والقرينة ليست [معارضة للقاطع]<sup>(٢)</sup>؛ فتسقط القرينة المعارضة عن درجة الاعتبار؛ فلا معارض.

سلمنا كون القرينة معارضة؛ ولكن إنما يصار إلى الترجيح إذا لم يمكن الجمع بينهما؛ وهو ممكن: وبيانه: أنه أمكن أن يكون اللفظ كما هو موضوع لكل واحد واحد من مفرداته، فكذلك هو موضوع للمجموع، فإذا حمل اللفظ على جميع مفهوماته، كان

(١) في «ب»: ولا.

(٢) سقط في «ج».

ذلك حمل اللفظ المشترك على أحد مفهوماته؛ ضرورة أن المجموع أحد مفهوماته حينئذ؛ فلا يلزم الترك بالدليل الدال على عدم جواز حمل اللفظ المشترك على كل واحد واحد، بل على الجميع الذي [هو] أحد مفهوماته لا غير؛ وتكون القرينة الدالة على اعتبار كل واحد واحد معمولاً بها؛ ضرورة أنه يلزم من الحمل على الجميع اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته؛ فلا يلزم الترك بواحد من الدليلين أصلاً، ولا نعنى بزوال التعارض إلا هذا. وأما إذا قلنا: «إنه تكلم بالمشترك مرتين»؛ فلأنه إذا اعتبرنا كل واحد من مفهوماته؛ إعمالاً للقرينة الدالة على ذلك - لا يلزم الترك بالدليل الدال على أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، إنما ينتظم ما إذا تكلم به مرة<sup>(١)</sup>. وأما إذا تكلم به مرتين: فلا مانع من حملة على الجميع - وقد نبهنا على هذا القيد في المسائل السابقة على هذه المسألة - وإذا لم يلزم الترك بذلك الدليل الدال على عدم جواز حملة على جميع معانيه - يلزم عدم التعارض؛ إذ لا نعنى بالتعارض إلا أن العمل بالدليلين لا يستلزم الترك بالآخر. وإذا زال التعارض، ثبت أنه متى قامت الدلالة على كون كل واحد منها مراداً - يجب حمل اللفظ عليه. هذا هو الكلام عن القسم الأول.

القسم الثانى - وهو الذى يفيد إلغاء كل واحد من تلك المعانى - : وحينئذ نقول: يجب حمل اللفظ على مجاز من مجازات تلك الحقائق الملقاة، ولا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائدة؛ وذلك غير جائز. وإذا وجب حمل اللفظ على مجاز من تلك المجازات - بقى الكلام فى تعيين ذلك المجاز؛ فنقول: إما أن تكون تلك الحقائق الملقاة بحالة لو لم يقم الدليل على إلغائها [كانت] غير متساوية فى التبادر إلى الذهن [١٣٠/ب]، فإما يكون بعضها أسبق إلى الذهن من البعض، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول، فمجازاتها: إما أن كانت متساوية فى القرب من الحقيقة، أو لم تكن متساوية: فإن تساوت المجازات، نظرت: فإن كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحاً، فلا كلام فى رجحان ذلك، ووجوب حمل اللفظ<sup>(٢)</sup>؛ لأنه راجح فى نفسه على بقية المجازات، ويترجح - أيضاً - بكونه مجاز الحقيقة الراجحة. وإن كان مجاز الحقيقة المرجوحة راجحاً، فهنا يقع التعارض بين المجازين؛ لأن كل واحد منهما له جهة قوة، وضعف؛ وذلك لأن المجاز الراجح فى نفسه المرجوح حقيقته، يقوى؛ لرجحانه فى نفسه على غيره من المجازات. ويضعف لكونه مجازاً حقيقته مرجوحة، والأمر [فى المجاز الآخر] بالعكس؛ فيتساويان من هذا الوجه؛ فلا يحمل اللفظ على أحدهما إلا بمرجح. وأما إذا كانت الحقائق

(١) أى: مرة واحدة.

(٢) أى: حمل اللفظ عليه.

متساوية: فإما أن يكون أحد المجازين أقرب إلى حقيقته من المجاز الآخر إلى الحقيقة، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول: وجب: العمل بالأقرب؛ لكونه أشبه بالحقيقة. وإن كان الثاني: بقيت اللفظة مجملة بالنسبة إلى مجازات تلك الحقائق؛ ضرورة تكافؤ تلك المجازات. ولا يجوز الحمل على جميع تلك المجازات؛ لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على جميع معانيه، حقيقية كانت تلك المعاني أو مجازية؛ وهذا البحث مفرع على هذه القاعدة.

القسم الثالث - وهو الذى تدل عليه القرينة على إلغاء بعض معين - : فإما أن يكون ذلك اللفظ مشتركاً بين المعنيين فقط، أو يكون مشتركاً بين الأكثر من ذلك: أما إذا كان الواقع هو الأول: فقد زال الإجمال؛ لأنه لما دار اللفظ بين المعنيين فقط، وتعذر الحمل على واحد بعينه - تعين الحمل على الآخر؛ وإلا يلزم تعطيل اللفظ وإلغائه؛ وذلك غير جائز. وأما إذا كان الواقع هو الثاني، وقد قام الدليل على إلغاء بعضها، وهو واحد معين منها - بقي اللفظ على إجماله فى الباقي.

القسم الرابع - وهو الذى تدل عليه على اعتبار البعض - : فهذا يزيل الإجمال، سواء كانت اللفظة مشتركة بين معينين، أو أكثر؛ فإنه يصير اللفظ معمولاً به فى ذلك البعض؛ فلا إجمال. هذا شرح ما قاله المصنف؛ وفيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه قسم اللفظ أولاً إلى قسمين: القسم الأول: ما إذا لم يكن معه قرينة مخصصة.

القسم الثانى: أن يكون معه قرينة مخصصة. ثم قسم الثانى إلى أقسام أربعة؛ وذلك لأنه قال: القرينة: إما أن كانت دالة على حال كل؛ إلغاء أو اعتباراً، أو على حال البعض؛ إلغاء أو اعتباراً؛ فجعل مورد تقسيم الأقسام الأربعة: اللفظ المقترن [١٣١/أ] بقرينة مخصصة؛ ومن جملة الأقسام الأربعة: أن يكون اللفظ المشترك مقترناً بقرينة توجب اعتبار الكل، وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينة مخصصة؛ فيلزم فساد التقسيم المذكور؛ ولأن شروط صحة التقسيم اشتراك الأقسام فى مورد القسمة، وهذا الشرط منتف ههنا، ويلزم من ذلك فساد التقسيم المذكور.

الثانى: قوله: وأما الدال على حال الكل من حيث هو كل، وهو اعتبار كل واحد - الحمل على مجموع معانيه، واعتبار الكل من حيث هو كل - أيضاً - يقتضى ذلك؛ فلا فرق بينهما. وإذا كان اعتبار الكل مندرجاً فى اعتبار البعض، وكذلك اعتبار كل واحد - : فلا فرق - إذن - بين اعتبار البعض، وبين اعتبار كل واحد؛ وذلك خلاف ما يروم تقريره.

الثالث: استعمال اللفظ المشترك لما امتنع في جميع معانيه، وجب امتناع اعتبار كل واحد؛ وجوداً وعدمًا سواء؛ لامتناع العمل به.

الرابع: استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه لما كان استعمالاً له في أحد مسمياته لا يمكن اعتبار كل واحد [واحد] من معانيه، وفي كلام المصنف ما يدل على أنه يقول: حمل اللفظ على مجموع معانيه حمل له على أحد مسمياته؛ ثم إنه يحمله - والحالة هذه - على اقتضائه، لا اعتبار كل واحد واحد من مسمياته؛ وذلك لا يتصور.

الخامس: أنه أحد القسم الأول، وهو ما يفيد اعتبار كل واحد واحد؛ لأنه لا تعارض بينه، وبين الدليل الدال على منع حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ لأن اللفظ كما هو موضوع لكل واحد منها بالاشتراك، فهو أيضاً موضوع للجميع؛ فلا يكون استعماله فيه استعمالاً في مجموع معانيه، بل في أحد معانيه. وللأسئلة أن يقول: «إما أن يكون الحمل على المجموع حملاً على أحد المعاني، أو يكون حملاً على كل واحد: فإن كان الأول: لا يكون عملاً بالدليل الذي اقتضى اعتبار كل واحد، بل بالدليل الذي اقتضى اعتبار البعض. وإن كان الثاني: فقد وقع التعارض بين هذا الدليل، وبين الدليل المانع من استعمال اللفظ في جميع معانيه»: ولجيب أن يجيب عن هذه الوجوه؛ فيقول: أما الأول: فلا جواب له إلا بحمل التخصيص على البيان؛ فيصير معناه بالقرينة المبينة، أو بإسقاطها.

وأما الثاني: فجوابه: أنه لا يلزم من [هـ] ألا يكون بين اعتبار الكل، واعتبار كل واحد فرق؛ من حيث وجوب الإتيان بجميع الأفراد؛ إذا حملنا اللفظ على الكل من حيث هو كل، وأما إذا حملناه على كل واحد واحد، فيستويان فيما عدا هذا الحكم، وهو أن يندرج اعتبار كل واحد تحت اعتبار البعض؛ كما اندرج تحت اعتبار الكل من حيث هو كل؛ لأننا ما حكمنا بالتسوية بينهما مطلقاً، وإنما حكمنا باستوائهما في ذلك الحكم الخاص؛ فاندفع الإشكال.

وأما الثالث: فجوابه: أن هذا الذي ذكره الخصم ليس بإشكال على كلام المصنف؛ لأنه عين كلامه؛ فإنه قال في هذا الموضع بعينه: «قال بعضهم: الأدلة المقتضية لحمل اللفظ على كل معانيه معارضة بالدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه، وهذا خطأ؛ لأن المانع قاطع؛ فلا يعارضه الدليل الدال على حمله على جميع معانيه»؛ وهذا هو عين الثالث إذا تأملته؛ فلا يتجه ذلك إشكالاً على كلام المصنف.

وأما الرابع: فجوابه: أن حمل اللفظ على كل مفهوماته - حمل له على أحد مسمياته؛ ضرورة أن نجعل اللفظ مشتركاً بين الكل، وكل واحد من المفهومات؛ فيكون

الكل من حيث هو كل أحد مفهوماته؛ ويلزم من حمل اللفظ على الكل من حيث هو كل - وجوب الإتيان بكل واحد واحد؛ ولا يلزم من وجوب الإتيان بكل واحد واحد - اقتضاؤه حمله على الكل من حيث هو كل؛ وذلك: أن يكون ذلك الإتيان لأجل حمله على كل واحد واحد؛ حتى يكون ذلك جمعاً بين حمل (١) اللفظ على أحد مفهوماته لا غير، وبين (٢) حمله على كل واحد واحد من مفهوماته بل لأجل أن الحمل على المجموع اقتضى ذلك.

وأما الخامس: فجوابه: أنا نختار أن الحمل على المجموع حمل له على [أحد] مفهوماته. قوله: «إن ذلك لا يكون عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد»: قلنا: لا نسلم، وسند المنع: أن المعنى بكونه عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد: أن وجوب الإتيان بكل واحد واحد من مقتضيات الأول، وهو بعينه مقتض، لوجوب الدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد، ولا نعى بالعمل إلا هذا القدر. فاندفعت الإشكالات المذكورة. نعم: في هذه المسألة نظر آخر؛ وبيانه من وجهين: الأول: أن حمل اللفظ على المجموع من حيث هو مجموع، يلزم منه وجوب الإتيان بكل واحد واحد من الأفراد، ويلزم من ذلك أن يكون ذلك - أيضاً - عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته على الوجه الذى لخصناه؛ إذا كانت الصيغة أمراً، أو خيراً إيجابياً، وأما إذا كانت الصيغة نهياً، أو خيراً سلبياً - فلا يلزم ذلك. وقد نبهنا على ذلك في المسألة المتقدمة على هذه المسألة. الوجه الثانى: أن إلغاء البعض قد يدل الدليل عليه بالتعيين، وقد يدل الدليل على إلغاء بعض غير معين:

الأول: فيه التفصيل المذكور. وأما الثانى: فلا؛ بل يبقى اللفظ مع ذلك على إجماله. فإن قلت: «المراد من البعض بعض [غير] معين»، قلنا: إذن يمتنع انحصار الأقسام فى الأربعة، وسند المنع ظاهر؛ لكون البعض: إما معيناً، أو غير معين.

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - : الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ : فِي أَنَّهُ يَجُوزُ حُصُولُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَى ، وَفِي كَلَامِ رَسُولِهِ ﷺ ، وَالذَّلِيلُ عَلَى جَوَازِهِ وَقَوْعُهُ ، وَهُوَ [فِي] قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] ؛ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الإِقْبَالِ وَالِإِدْبَارِ . وَاحْتِجَّ الْمَانِعُ بِأَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ حُصُولَ الْفَهْمِ ، أَوْ لَا يَكُونَ ، وَالثَّانِي : عَبَثٌ .

(١) فى «ب»: جمع.

(٢) فى «ب»: ومن.

وَالأَوَّلُ: لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ حُصُولَ الْفَهْمِ بِدُونِ بَيَانِ الْمَقْصُودِ أَوْ مَعَ بَيَانِهِ، وَالأَوَّلُ: تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ.

وَالثَّانِي: لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْبَيَانُ مَذْكَورًا مَعَهُ، أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ كَانَ ذَلِكَ تَطْوِيلًا مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ؛ وَهُوَ سَفَهٌ وَعَبَثٌ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي أَمَكَّنَ أَلَّا يَصِلَ الْبَيَانُ إِلَى الْمَكْلَفِ؛ فَحَيْثُ نَزِدُ: يَبْقَى الْخِطَابُ مَجْهُولًا. وَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا غَيْرُ وَارِدٍ عَلَى مَذْهَبِنَا فِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنْهُ عَلَى مَذْهَبِ الْمُعْتَزِلَةِ فَسَيَأْتِي فِي «مَسْأَلَةِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ» إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم: أن هذه المسألة واضحة بنفسها غنية عن الشرح؛ ولا إشكال فيها أصلاً، والله أعلم.

\* \* \*



## البَابُ السَّادِسُ

### فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - : وَهُوَ مُرْتَبٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ، وَثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: أَمَّا  
الْمُقَدِّمَةُ - فَفِيهَا ثَلَاثُ مَسَائِلَ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: فِي تَفْسِيرِ لَفْظَتِي «الْحَقِيقَةَ» وَ«الْمَجَازِ» فِي أَصْلِ اللُّغَةِ: أَمَّا «الْحَقِيقَةُ»  
فَهِيَ: فَعِيلَةٌ مِّنَ «الْحَقِّ». وَيَجِبُ البَحْثُ هَهُنَا - عَنِ أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ «الْحَقَّ» فِي اللُّغَةِ هُوَ الثَّابِتُ؛ لِأَنَّهُ يُذَكَّرُ فِي مُقَابَلَتِهِ البَاطِلُ؛ فَإِذَا كَانَ  
البَاطِلُ هُوَ المَعْدُومَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الحَقُّ هُوَ الثَّابِتَ.

وَتَانِيَهُمَا: البَحْثُ عَنِ وَزْنِ «الفَعِيلَةِ»، وَفِيهِ - أَيْضًا بَحْثَانِ:

الأوَّلُ: أَنَّ «الفَعِيلَ» قَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى المَفْعُولِ، وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الفَاعِلِ؛ فَعَلَى التَّقْدِيرِ  
الأوَّلِ: مَعْنَى «الْحَقِيقَةَ» المَثْبُتَةُ، وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي: الثَّابِتَةُ.

الثَّانِي: أَنَّ التَّاءَ فِي «الفَعِيلَةِ»؛ لِتَقْلِ اللِّفْظِ مِنَ الوَصْفِيَّةِ إِلَى الاسْمِيَّةِ الصَّرْفَةِ؛ فَلَا يُقَالُ:  
شَاةٌ أَكِيلَةٌ وَنَظِيحَةٌ. وَأَمَّا «الْمَجَازُ». فَهُوَ «مَفْعَلٌ» مِّنَ «الجَوَازِ» الَّذِي هُوَ «التَّعَدَّى»: فِي  
قَوْلِهِمْ: «جَزْتُ مَوْضِعَ كَذَا»، أَوْ مِّنَ «الجَوَازِ» الَّذِي هُوَ قَسِيمُ الوُجُوبِ وَالإِمْتِنَاعِ، وَهُوَ  
- فِي التَّحْقِيقِ - رَاجِعٌ إِلَى الأوَّلِ؛ لِأَنَّ الَّذِي لَا يَكُونُ وَاجِبًا وَلَا مُمْتِنَعًا - كَانَ مُتَرَدِّدًا  
بَيْنَ الوُجُودِ وَالعَدَمِ؛ فَكَأَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنَ الوُجُودِ إِلَى العَدَمِ، أَوْ مِنَ العَدَمِ إِلَى الوُجُودِ؛ فَاللِّفْظُ  
المُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ الأَصْلِيِّ - شَبِيهُ بِالمُنْتَقِلِ عَنِ مَوْضِعِهِ؛ فَلَا جَرَمَ سُمِّيَ: «مَجَازًا».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف جعل مسائل هذا الباب مرتبة على  
مقدمة، وثلاثة أقسام: أما المقدمة، ففي تفسير لفظتي الحقيقة والمجاز، لغة واصطلاحًا،  
وما يناسب ذلك من المباحث. وأما الأقسام<sup>(١)</sup>:

فالقسم الأول: في أحكام الحقيقة.

القسم الثاني: في أحكام المجاز.

(١) في ب، «ج»: القسمان.

القسم الثالث: فى الأحكام المشتركة بين الحقيقة والجاز. أما المقدمة، ففيها مسائل: المسألة الأولى: فى تفسير لفظتى الحقيقة والجاز فى أصل اللغة: أما الحقيقة: فهى فعيلة من الحق. ولا بد فى تحقيق مفهومه لغة من البحث عن أمرين [١٣٢/ب]:

أحدهما: عن مفهومه لغة. وثانيهما: البحث عن وزن «الفعيلة»؛ وفيه أيضًا بحثان: أما الأول: فنقول: الحق - فى اللغة - هو الثابت<sup>(١)</sup>؛ لأنه يذكر فى مقابلة الباطل؛ وذلك لأننا نقول: هذا حق؛ فيقال: هذا ليس بحق؛ لأنه باطل، والباطل: هو المعدوم؛ فالحق: هو الثابت؛ وقال عبد القاهر<sup>(٢)</sup>: هو من: «حق الله الأمر»: إذا أثبتته، أو من:

(١) قال ابن فارس فى فقه اللغة: الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء الخقق، وهو المحكم؛ يقال: ثوب محقق النسج: أى محكمه. فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذى ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير؛ كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه. وهذا أكثر الكلام، وأكثر آى القرآن، وشعر العرب على هذا. ينظر: البحر المحيظ للزرشى ١٥٢/٢، سلاسل الذهب له ص ١٨٢، التمهيد للأسنوى ص ١٨٥، نهاية السؤل له ١٤٥/٢، منهاج العقول للبدخشى ٣٢٧/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٤٦، التحصيل من الحصول للأرموى ٢٢١/١، المستصفى للغزالي ٣٤١/١، حاشية البناني ٣٠٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٢٧١/١، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١٥٢/٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٣/١، المعتمد لأبى الحسين ١٤/١، ٤٠٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٤٣٧/٤، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٧٢/١، ٢/٢، كشف الأسرار للنسفى ٢٢٥/١، حاشية التفتازانى والشريف على المنتهى ١٣٨/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٧، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٥٨، الوجيز للكراماستى ص ٨، ميزان الأصول للسمرقندى ٥٢٧/١، تقريب الوصول لابن حذى ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٠، نشر البنود للشنقيطى ٢١/١، الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٩، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٢/٢.

(٢) عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجاني، النحوى، وكان شافعى المذهب متكلمًا على طريقة الأشعرى وفيه دين، وصنف كتبًا كثيرة، فمن أشهرها: كتاب الجمل وشرحه بكتاب سماه «التخليص»، وكتاب «العمد فى التصريف»، وغيرها من المصنفات ومن شعره:

كبر على العقل لا ترمه      ومل إلى الجهل ميل هائم

مات سنة ٤٧٤.

ينظر: طبقات ابن قاضى شعبة ٢٥٢/١، وفوات الوفيات ٢٩٧/١، طبقات السبكي ٢٤٢/٣ الأعلام ١٧٤/٤، إنباه الرواة ١٨٨/٢، النجوم الزاهرة ١٠٨/٥، شذرات الذهب ٣٤٠/٣.

«حققت الشيء»: إذا كنت فيه على يقين (١). وأما البحث الأول عن «الفعيلة»: فنقول: الفعيل (٢) قد يكون بمعنى المفعول، وقد يكون بمعنى الفاعل؛ أما الأول: فنحو: قَتِيل، بمعنى: مقتول (٣). وأما الثانى: كلفظ: قدير، بمعنى: قادر (٤). وأما البحث الثانى عن «الفعيلة»، فنقول: الياء المنقوطة بنقطتين من تحت هى لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وبيان ذلك: هو أن الاسم ينقسم إلى قسمين:

الأول: اسم صرف، ولا يمكن أن يصير وصفاً لغيره؛ كقولنا: زيد، وما يجرى مجراه.

الثانى: اسم هو فى نفسه اسم؛ ولكن يمكن أن يوصف به؛ كقولنا: الظريف والكريم، وأمثالهما، فإذا دخلت الياء على اللفظ، نقلته من الوصفية إلى الاسمية الصرفة؛ فلا يقال: شاة أكيلة؛ ونطيحة؛ على أن أكيلة ونطيحة (٥) من باب الصفات، ويقال:

(١) ينظر أسرار البلاغة ٢/٢٢٣.

(٢) فى «ج»: الفعيلة.

(٣) فى «ج»: المقتول.

(٤) اعلم أن فعيلاً يقع على قسمين: أحدهما: أن يكون اسم فاعل من فَعَّل - بضم العين - نحو كَرَّم فهو كريم، وشَرَّف فهو شريف، وظَرَّف فهو ظريف، فهذا لا مبالغة فيه من جهة تكرار الفعل، غير أنه موضوع لما يكون سجية للنفس، كالشجاعة، والسخاوة، فمن حيث إنه لا بد وأن يكون سجية هو أبلغ مما لا يكون كذلك؛ كضارب وخارج، ولم يوجد اسم الفاعل لهذا النوع إلا على هذا الوزن.

والقسم الثانى: ما كان له اسم فاعل يستحقه بأصل الوضع، ثم عدل عنه إلى فعيل؛ لأجل قصد المبالغة من جهة كثرة الفعل والمفعول؛ وهو ثلاثة أقسام: منه: ما يتعين بأصل السياق للفاعل نحو: عليم، وقدير، ورحيم؛ بمعنى: قادر، وعالم، وراحم. ومنه: ما يتعين للمفعول بالسياق نحو: جريح، وقتيل، بمعنى: مجروح، ومقتول. ومنه: ما يحتمل الأمرين ولا يعين السياق أحدهما نحو: «نبي»؛ يحتمل أن يكون بمعنى فاعل إن أخذناه من النبوة، أى: علا قدره وعظم، أو بمعنى مفعول، أى: نباه الله تعالى، «وولى» يحتمل أن يكون بمعنى فاعل؛ أى: تولى الله بطاعته، أو مفعول؛ أى: تولاه الله بإعانتة ولطفه، «وشهيد»، يحتمل أن يكون بمعنى فاعل؛ أى: شهد حضرة القدس، أو مفعول؛ أى: أشهده الله تعالى ذلك، أو شهد له بالجنة، ومن ذلك «حقيق» الذى مؤنثه «حقيقة» يحتمل أن يكون فاعلاً بمعنى حاقق، ومفعولاً بمعنى: محقوق. والمبالغة قد تكون فى اللفظ لأجل تكرار الفعل؛ نحو: قتال، وضراب، وقد تكون لتكرره فى المفعول؛ نحو: ذبحت الكباش؛ فإن الذبح يتكرر فى المفعول الواحد، والأول يقبله، ولتكنيئه من الفاعل؛ نحو: يركب الإبل بالثدي، أى: كثر الفعل باعتبار كثرتها لا لتكرره من كل واحد منهما، فهذه ثلاثة أسباب للمبالغة. ينظر: النفائس (٢/٧٨٤-٧٨٦).

(٥) سقط فى «ج».

شاة أكلة، ونطوحة؛ على أنهما صفتان فالحاصل: أن العرب إذا قالت: «أكلة» فهي تقصد الاسم، وإذا قالت: «أكلة» قصدت الوصف، فالناقل: هو الياء المنقوطة من تحت بنقطتين<sup>(١)</sup>. وأما المجاز:<sup>(٢)</sup> فهو مفعول من الجواز، بمعنى: الجواز الذى هو التعدى؛ من

(١) اعلم أن الحقيقة فيها «ياء وتاء» وكلاهما للنقل، ف«الياء» بائنتين من تحتها للنقل من الاسمية إلى الوصفية؛ لأن «حقاً» مصدر ليس بصفة. فإذا قلت: «حقيق» صار صفة، تقول: زيد حقيق بكذا، فتصفه بذلك، ولو قلت: «زيد حق» امتنع إلا على التأويل فى الوصف بالمصادر؛ نحو: زيد عدل ورضاً، ونسخ اليمين، وضرب الأمير. و«التاء» بائنتين من فوقها- للنقل من الوصفية للاسمية عكس «الياء»؛ لأن العرب إذا وصفت بفعل، ونطقت معه بالموصوف اكتفت بتأنيث الموصوف عن تأنيث الصفة؛ فيقولون: امرأة قتيل، وشاة نطوح، وكف خضيب، ولحية دهن، فالتأنيث فى الأول أغنى عن التأنيث فى الثانى، فإذا لم ينطقوا بالموصوف أثبتوا التاء؛ حذراً من اللبس؛ فيقولون: رأيت قتيلة بنى فلان، وأكلة السبع، ونطيحة الكبش، ونحو ذلك، فهي ههنا مفعول لا صفة، فهو معنى قوله: للنقل من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، أى: لم تجر على موصوف فى هذه الحالة، فهي اسم مجرد. ينظر: النفائس (٧٨٦/٢).

(٢) مأخوذ من جاز يجوز، إذا استن ماضياً تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس؛ هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا؛ أى: ينفذ ولا يرد ولا يمنع، وتقول: عندنا دراهم وضح وازنة، وأخرى تجوز جواز الوازنة؛ أى: أن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها وجوازها؛ لقرابها منها. فهذا تأويل قولنا «مجاز» يعنى: أن الكلام الحقيقى يعمى لسنه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقرابه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ما ليس فى الأول؛ وذلك كقولنا: عطاء فلان مزن واكف فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثير وافٍ. ومن هذا قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾. فهذا استعارة. وقال ابن جنى فى الخصائص: الحقيقة ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهى الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدت الثلاثة تعينت الحقيقة؛ فمن ذلك قوله (ﷺ) فى الفرس: «هو بحر»، فالمعانى الثلاثة موجودة فيه. البحر المحيط للزركشى ١٥٨/٢، سلاسل الذهب له ص ١٩٠، التمهيد للأسنوى ص ١٨٥، نهاية السؤل له ١٤٥ / ٢، منهاج العقول للبدخشى ٣٥٤/١، غاية الوصول للششيخ زكريا الأنصارى ص ٤٧، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٢١/١، المستصطفى للغزالي ٣٤١/١، حاشية البنانى ٣٠٤/١، الإيهام لابن السبكي ٢٧٣/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٥٢/٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٨٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٩/١، المعتمد لأبى الحسين ١٤/١، ٤٠٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام ٤٣٧/٤، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٧٣/١، ٣/٢، كشف الأسرار للنسفى ٢٢٦/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١٣٨/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢/١، حاشية نسيمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٨، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٥٩، الوجيز للكراماستى ص ٨، ميزان الأصول للسمرقندى ٥٢٧/١، تقريب الوصول =

قولهم: جزت موضع كذا، أى: تعديته. أو من الجواز الذى هو بمعنى الإمكان الذى هو قسيم<sup>(١)</sup> الوجوب والامتناع؛ وهذا قد تبين فى العلوم العقلية: أن المعقول على ثلاثة أقسام: واجب، وممكن، وممتنع؛ وذلك لأن الماهية إما ألا تقبل<sup>(٢)</sup> العدم لذاته، وهو واجب، أو لا تقبل الوجود لذاته، وهو الممتنع، أو تقبلهما جميعاً، بمعنى: أنه بالوجود مرة، وبالعدم أخرى، وهو الممكن، بمعنى: الجائز وجوده، الجائز عدمه؛ نظراً إلى ماهيته؛ فواجب الوجود: يجب وجوده لذاته، وواجب العدم: يجب عدمه لذاته، وهو الممتنع، والجائز الذى هو الممكن: لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته. وهو على التحقيق: راجع إلى الأول؛ لأن الذى لا يكون واجباً ولا ممتنعاً فى ذاته، فكأنه ينتقل من الوجود إلى العدم، أو من العدم إلى الوجود؛ فاللفظ الغير مستعمل فى موضوعه الأسمى، يشبه المنتقل عن موضعه؛ فلا جرم سمي بالمجاز<sup>(٣)</sup>:

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: فِي حَدِّ «الْحَقِيقَةِ» وَ «الْمَجَازِ»:

أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِيهِ: مَا ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَهُوَ: أَنَّ الْحَقِيقَةَ: «مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي أَصْلِ الْإِصْطِلَاحِ الَّذِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهِ»، وَقَدْ دَخَلَ فِيهِ الْحَقِيقَةُ اللَّغَوِيَّةُ، [أ/٣٣] وَالْعُرْفِيَّةُ، وَالشَّرْعِيَّةُ.

وَالْمَجَازَ: «مَا أُفِيدَ بِهِ مَعْنَى مُصْطَلَحٍ عَلَيْهِ، غَيْرُ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي أَصْلِ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهَا؛ لِعِلَاقَةِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ». وَهَذَا الْقَيْدُ الْأَجِيرُ - لَمْ يَذْكُرْهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَلَا بَدَّ مِنْهُ؛ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْعِلَاقَةُ - لَمَا كَانَ مَجَازًا؛ بَلْ كَانَ وَضْعًا جَدِيدًا.

وَقَوْلُهُ: «مَعْنَى مُصْطَلَحٍ عَلَيْهِ» - إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَقُولُ: «الْمَجَازُ لِأَبَدٍ فِيهِ مِنْ الْوَضْعِ»، فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ حَذْفُهُ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «غَيْرُ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي أَصْلِ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ» - ففِيهِ سَوْأَلٌ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَفْتَضِي خُرُوجَ «الِاسْتِعَارَةِ» عَنِ حَدِّ الْمَجَازِ.

= لابن جزى ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢، نشر البنود للشنقيطى ١/١٢٤،

الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٩-٥٦، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٢/٢.

(١) فى «ب»: قسم.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) معناه: أن الجواز العقلى سمي جوازاً؛ إما لأن الجائز ينتقل من حيز الوجود إلى حيز العدم، ومن حيز العدم إلى حيز الوجود على سبيل الاستعارة والمجاز، وإما لأن العقل يحكم بوجوده تارة، وبعده أخرى، فالعقل ينتقل فيه من أحد النقيضين للأخر انتقالاً مجازياً، فكان الأصل هو العبور من حسم إلى حسم كمعابر الأنهار وغيرها. ينظر النفائس ٢/٧٨٦-٧٨٧.

بَيَانُهُ: أَنَا إِذَا قُلْنَا؛ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعَارَةِ: «رَأَيْتُ أَسَدًا» - فَالتَّعْظِيمُ الْحَاصِلُ مِنْ هَذِهِ الْإِسْتِعَارَةِ: لَيْسَ لِأَنَا سَمِّيْنَاهُ بِاسْمِ الْأَسَدِ؛ أَلَا تَرَى أَنَا لَوْ جَعَلْنَا الْأَسَدَ عَلَمًا لَهُ - لَمْ يَحْصُلِ التَّعْظِيمُ أَلَيْتَهُ؟ إِبِلِ التَّعْظِيمِ إِنَّمَا حَصَلَ؛ لِأَنَا قَدَرْنَا فِي ذَلِكَ الشَّخْصِ صَيْرُورَتُهُ فِي نَفْسِهِ أَسَدًا؛ لِبُلُوغِهِ فِي الشَّجَاعَةِ - الَّتِي هِيَ خَاصِيَةُ الْأَسَدِ - إِلَى الْغَايَةِ الْقُصْوَى؛ فَلَمَّا قَدَرْنَا: أَنَّهُ صَارَ أَسَدًا فِي نَفْسِهِ - أَطْلَقْنَا عَلَيْهِ اسْمَ «الْأَسَدِ»؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَكُونُ اسْمُ «الْأَسَدِ» مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ.

وَجَوَابُهُ: أَنَّهُ يَكْفِي فِي تَحْصِيلِ التَّعْظِيمِ: أَنْ يُقَدَّرَ أَنَّهُ حَصَلَ لَهُ مِنْ الْقُوَّةِ مِثْلُ مَا لِلْأَسَدِ؛ فَيَكُونُ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ الْأَسَدِ فِيهِ - اسْتِعْمَالًا لِلْفِظِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا وضع الواضع لفظاً معنئ، فهناك أمور: الوضع، والواضع، والموضوع، والموضوع له: أما الوضع: فقد يطلق إطلاقاً غالباً بإزاء الاصطلاح، وهو أن يتصور الإنسان لفظاً، ويتصور معنى، [و] يعزم على أنه متى أراد التعبير عن ذلك المعنى، فإنه يتلفظ بذلك اللفظ. وقد يراد بالوضع: قول القائل: سميت هذا حائطاً، ويعرف الغير بطريق من الطرق؛ بأنه متى تكلم بذلك اللفظ، فمراده بذلك اللفظ ذلك المعنى<sup>(١)</sup>؛ فكل من يتكلم بلغته مراعيّاً اصطلاحه، يتعين عليه حمل ذلك اللفظ على ذلك المعنى عند عدم القرينة؛ فقد ظهر معنى الوضع. وقد يطلق بإزاء غلبة الاستعمال؛ وذلك كالألفاظ الشرعية والعرفية العامة والخاصة؛ فإنه لم ينقل عن الشارع وضع لفظ «الصلاة» و«الصوم» وأمثالهما بإزاء معانيها الشرعية على التفسير الذي ذكرناه، بل غلب استعمال الشارع هذه الألفاظ، بإزاء تلك المعاني الشرعية غلبة ظاهرة؛ بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة في هذه الألفاظ؛ فلا يتبادر إلى الذهن عند الاستعمالات الصادرة من الشارع ومن حملة الشريعة إلا هذه المعاني الشرعية؛ وكذا: العرفية العامة، والخاصة؛ فقد صار الوضع مفسراً بتفسيرين. وأما الواضع والموضوع له: فقد سبق الكلام في تحقيقهما، وما يتعلق بهما من الباحث. وإذا اتضحت

(١) فإن قيل: فيجب، إذا قال الواضع: سمو هذا «حائطاً» أو قال: قد سميت هذا «حائطاً» ألا يكون قوله: «حائط» في تلك الحال حقيقة للحائط قيل: كذلك نقول؛ لأنه لم يتقدم ذلك مواضع، فيكون قد أفاد بقوله: «حائط» ما اقتضته تلك المواضع. ولا يكون أيضاً مجازاً؛ لأنه لم يتقدمه مواضع بخلاف ما أفاد به الآن، فيكون مجازاً. فإن قيل: فيجب، إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفي أو الشرعي، أن يكون مجازاً؛ لأنه غير المواضع الأصلية، قيل: هو مجاز بالإضافة إلى المواضع الأصلية، وليس بمجاز بالإضافة إلى المواضع العرفية؛ لأنه لم يفد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له؛ وكذلك القول في الاسم الشرعي. ينظر المعتمد ١١/١، ١٢.

هذه المقدمة، فنقول: اللفظ المستعمل في موضوعه، غير استعماله في معناه وغير معناه، والغرض<sup>(١)</sup> تحديد اللفظ، فنقول: الحقيقة [١٣٣/ب]: «ما أفيد بها [ما وُضِعَتْ له، في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به]»: [و] المراد بـ«ما»: اللفظ الذي يفاد به المعنى؛ وذلك يتناول اللفظ المفيد للمعنى الموضوع له، والمفيد لمعنى لم يوضع له، فهو<sup>(٢)</sup> الجنس لتناوله المفيد، حقيقة ومجازاً.

وقولنا: «ما وضعت له»: يصح حمله على كل واحد من التفسيرين المذكورين، دون الثالث.

وقولنا: «ما وضعت له» فصل له عن المجاز؛ لأن المجاز لم يوضع له اللفظ، بالتفسير المذكور للوضع.

وقولنا: «في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به» إنما ذكر ذلك؛ ليتناول الاصطلاحات الثلاثة: الاصطلاح اللغوي، والعرفي، والشرعي؛ فيتناول الحقائق الثلاثة. ولفظة «أصل» لمنع المجاز من الدخول في الحد، على قول من يعتبر الوضع في المجاز عند التحقيق وهو للتأكيد، حتى يلمح الناظم الاصطلاح الأول. ولو لم يذكر لما أخل بالمعنى، ولهذا أسقطه صاحب «الحاصل»، فقال: إنها اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التخاطب، ولو صرح باللفظ هكذا: الحقيقة: «اللفظ الذي أفيد به ما وضع<sup>(٣)</sup> له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به» - كان حسناً؛ بل هو أحسن مما ذكره؛ فهذا حد الحقيقة.

وحد المجاز: «ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول<sup>(٤)</sup>»: فقولنا: «ما أفيد به» المراد بـ«ما»: اللفظ المفاد به معنى مصطلح؛ فذلك هو الجنس.

وقولنا: «غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع»<sup>(٥)</sup> فصل له عن الحقيقة.

وقولنا: «لعلاقة بينه وبين الأول» المراد<sup>(٦)</sup> منه: أنه لا بد وأن يكون بين المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له، وبين المعنى المجازي علاقة؛ كالمشابهة بين الأسد والشجاع في

(١) في «ج»: في الغرض.

(٢) في «ب»: وهو.

(٣) في «ج»: ما وضعت.

(٤) سقط في جميع النسخ والمثبت من المحصول والمعتمد.

(٥) سقط في «ج».

(٦) سقط في «ب».

خاصية الأسد التي هي الشجاعة البالغة أو غيرها من أنواع العلاقة، على ما سيأتي، وهذا القيد لم يذكره أبو الحسين، ولا بد منه؛ لأنه لو لم يعتبر، لكان ذلك وضعاً جديداً، فكان حقيقة لا مجازاً.

وقولنا: «مصطلح عليه» إنما اعتبر على رأى من اعتبر الوضع فى المجاز، على التفسير الآتى ذكره، أما من لم يعتبر ذلك، فيجب عليه حذفه. وأما قولنا: «غير مصطلح عليه فى أصل تلك المواضع» فقد أورد المصنف عليه سؤالاً، وهو أنا إذا قلنا: «زيد أسد» على طريق المجاز، فالمقصود تعظيم أمره فى الشجاعة، وأنه بلغ فيها الغاية العظيمة؛ فالمقصود من التعظيم، لا يحصل بتسميته أسداً، من غير أن يقدر معنى الأسد له؛ بل إنما يحصل<sup>(١)</sup> التعظيم إذا تخيلنا أنه الأسد، فإذا أطلقنا اسم الأسد عليه - والحالة هذه - يكون ذلك حقيقة لا مجازاً؛ لأننا إنما أطلقناه على المتصور الذهني.

وجوابه: أنه يكفى فى التعظيم أن نقدر أنه حصل له من القوة مثل ما للأسد، وبه يحصل التعظيم؛ فلا يلزم إطلاق الأسد على التخيل أسداً. واعلم: أن الحد المذكور للحقيقة فيه نظر، وبيانه: أن الوضع له معنيان مختلفان: الحقيقة والماهية؛ وذلك لأن الوضع الصادر من أهل اللغة: هو الاصطلاح [١٣٤/أ] على التفسيرين المذكورين على ما لخصناه، وأما الوضع المختص بالألفاظ العرفية العامة، والخاصة، والشرعية - فليس مفسراً بهذا، بل هو مفسر بغلبة الاستعمال، والاصطلاح وغلبة الاستعمال معنيان مختلفان بالحقيقة وبالضرورة: فإن خصصنا لفظ الوضع بالاصطلاح: خرجت الحقيقة الشرعية، والعرفية الخاصة والعامة عن الحد؛ فلا يكون الحد جامعاً للحقائق؛ فيبطل قوله: وتدخل فيه الحقيقة الشرعية والعرفية. وإن لم نخصصه بأحدهما: يلزم أن يكون مشتركاً بينهما، ولا يجوز استعماله فيهما؛ لما مر. ولو استعمل فيهما: يلزم استعمال اللفظ المشترك فى الحد، وذلك عبث فى الحدود، ولا مشترك بينهما، حتى يكون<sup>(٢)</sup> لفظ الوضع حقيقة فى [القدر] المشترك.

والصواب: أن يحد للحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة، بحد آخر غير حد الحقيقة اللغوية؛ فنقول: «الحقيقة اللغوية: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، ويقابله المجاز، وهو: اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً؛ لعلاقة بينه وبين الأول»، وإن اعتبرنا الوضع فى المجاز، قلنا: المجاز: المستعمل<sup>(٣)</sup> فى معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح

(١) فى «ج»: حصل.

(٢) زيادة ليستقيم بها المعنى.

(٣) أى المجاز: هو اللفظ المستعمل.



عليه أولاً؛ لعلاقة بينهما»، وتفسير الوضع المشترط في المجاز على رأى بعضهم: أن يكون نوع ذلك المجاز استعمالته العرب؛ فإنه ينقل عن العرب استعمال الكل في الجزء وعكسه، وإن لم ينقل آحاد الكَلَّات والأجزاء؛ فالوضع المشترط في المجاز غير الوضع في الحقائق على تفاسيره. فهذا حد الحقيقة اللغوية، ومجازها وأما حد الشرعية<sup>(١)</sup>، والعرفية العامة، والخاصة، فحدها: اللفظ المستعمل فيما غلب استعماله في الاصطلاح الذي [وقع] به التخاطب، ومجازه المقابل له: اللفظ المستعمل في غير ما غلب استعماله فيه في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به»، ودخل تحت الحد المذكور الحقيقة الشرعية، والعرفية العامة، والخاصة.

لا يقال: هذا التحديد فيه شك؛ وذلك لأن الوضع: إما أن يكون هو الاصطلاح، أو غيره: فإن كان عينه، فكل لفظ أفيد به معنى مصطلح عليه، فقد أفيد به ما وضع له في أصل هذا الاصطلاح، فكان حقيقة وكان المجاز حقيقة. وإن كان الوضع هو غير الاصطلاح؛ بل الوضع: هو أن يضع الواضع ابتداءً لفظاً بإزاء معنى، ثم يعرف غيره ذلك الوضع - فلا يكون هناك من الحقائق إلا الحقيقة اللغوية؛ لأن المعاني العرفية، والشرعية، إنما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع. وعلى هذا التفسير: فإن أهل العرف لم يضعوا لفظ «القارورة» للظرف المعين من الزجاج، ثم اشتهر ذلك الوضع، ولا الشرع وضع لفظ «الزكاة» لقطع طائفة من مال زيد، وصرفها إلى الفقراء أولاً، ثم اشتهرت، بل إنما صارت هذه الألفاظ شرعية [١٣٤/ب]، وعرفية بكثرة الاستعمال، دون أن يسبقه وضع لهذه الأمور. وإذا عرفت ذلك: فالأولى أن يفسر الوضع بأحد أمرين: إما بأن يضع الواضع لفظاً بإزاء معنى، ثم يعرف غيره ذلك الوضع حتى يشتهر بينهم، وإما بكثرة الاستعمال كثرة موجبة للشهرة، ناسخة للوضع السابق إن كان. وإذا تفسر الوضع بأحد هذين الأمرين - قلنا في حد الحقيقة: إنه استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الأول، مصطلح عليها. أما حد الحقيقة: فتندرج فيه الحقيقة اللغوية، والشرعية؛ وذلك لأن اللفظ: إن كان موضوعاً في أصل اللغة لمعنى، واستمر ذلك المعنى من غير طريان ناسخ عليه، فلا حقيقة سوى اللغوية؛ فمتى استعمل هذا اللفظ في موضوعه اللغوي كان حقيقة، وإلا فلا. وأما إذا طرأ على الوضع اللغوي ناسخ من الشرع أو العرف، صار الوضع للشرع أو العرف نقلاً للأول، فإن استعمل في موضوعه الشرعي، كان حقيقة، وإلا فلا. واعلم: أن هذا الشك مندفع عن الحد الذي ذكرناه؛ وكذلك عن الحد الذي ذكره

المصنف عن أبي الحسين البصرى واختاره: وبيان اندفاعه عن ذلك هو: أنا نختار أن الاصطلاح هو عين الوضع، إلا أن الوضع المعتبر فى الحقيقة غير الوضع المعتبر فى المجاز؛ فإن المعتبر فى الحقيقة: وضع لفظ بإزاء المعنى الذى جعل اللفظ حقيقة له، وأما الوضع المعتبر فى المجاز على خلاف فيه، فإن المراد به<sup>(١)</sup>: أن يكون نوع ذلك المجاز منقولاً عن العرب استعماله فيه؛ على ما نبهنا عليه، وسيأتى زيادة بيانه فى موضعه. وإذا اتضحت هذه المقدمة: لا يلزم من كون الوضع عين الاصطلاح أن يصير المجاز حقيقة، فانقطع ما ذكره. وأما قوله فى حد الحقيقة: «هو استعمال اللفظ فيما وضع له» - فهو مختلٌّ من وجهين:

الأول: هو أن الحقيقة: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له باتفاق القوم، واستعمال اللفظ الموضوع للمعنى غير الحقيقة المستعملة؛ فلا يستقيم تفسير الحقيقة بالاستعمال، وعين ذلك وارد على حد المجاز.

الوجه الثانى: لفظ الوضع مشترك بين الاصطلاح وغلبة الاستعمال؛ على ما نبهنا عليه؛ فلا يستعمل فى الحد، ولا مشترك بينهما حتى يجعل اللفظ متواطئاً، فالحد المذكور فاسد. ولنتنقل الآن إلى ما قاله غير المصنف من العلماء، فى حدى الحقيقة والمجاز؛ لتحصل الإحاطة التامة بالمسألة: قال الغزالى<sup>(٢)</sup> - رحمه الله -: اعلم: أن اسم الحقيقة مشترك بين ذات الشئ وحده، ويراد به حقيقة الكلام؛ ولكن إذا استعمل فى الألفاظ، أريد به: ما استعمل فى موضوعه، والمجاز: ما استعمله العرب فى غير [١٣٥/أ] موضوعه. هذا ما قاله الغزالى، ولم يتعرض للحقائق الثلاثة.

قال «ابن الحاجب»<sup>(٣)</sup>: حقيقة الشئ: ذات الشئ اللازمة له؛ من: «حق الشئ»: إذا لزم وثبت، وفى الاصطلاح: اللفظ المستعمل فى وضعه الأول، فى الاصطلاح الذى به التخاطب، وهى لغوية، وشرعية، وعرفية، وقد علم بذلك تحديدها. وقال فى حد المجاز: إنه اللفظ المستعمل فى غير وضعه الأول، على وجه يصح على التفسيرات الثلاثة.

ولم يتعرض للعلاقة، ولا بد منها، ولفظة «الأول» لا حاجة إليها، وفيه نظر آخر من وجهين:

الأول: لفظة «فى وضعه» ليس بحسن فى هذه الموضع، وإن كان استعمال الوضع، وأراد به الموضوع، فهو مجاز فى الحد، مستغنى عنه.

(١) فى «ج»: فالمراد به.

(٢) ينظر المستصفى (١/٣٤١).

(٣) ينظر شرح العضد (١/١٣٨).

والثاني: ما نبهنا عليه أولاً. قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> - في حد الحقيقة اللغوية - : إنه اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً<sup>(٢)</sup> وأما الحقيقة العرفية اللغوية: فهي<sup>(٣)</sup> اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي، ثم قال: هي<sup>(٤)</sup> قسمان:

الأول: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته؛ كاختصاص لفظ «الدابة» بذوات الأربع عرفاً، وإن كان في أصل اللغة: لكل ما دب؛ [وذلك: إما لسرعة دبيبه، أو كثرة مشاهدته، أو كثرة استعماله، أو غير ذلك].

والثاني: أن يكون الاسم في أصل اللغة لمعنى، ثم اشتهر بعرف استعمالهم [بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي]؛ بحيث إنه يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره، ونظيره: لفظ «الغائط». وأما الحقيقة<sup>(٥)</sup> الشرعية: فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع. ثم قال: وإن شئت أن تحد الحقيقة على وجه يعم جميع الاعتبارات قلت: الحقيقة - هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب<sup>(٦)</sup>.

ثم قال<sup>(٧)</sup>: - حد المجاز - في اللغة الوضعية - : هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولاً في اللغة؛ لعلاقة بينهما، ومن لم يعتقد كونه وضعياً، قال في هذا: المجاز - في اللغة الوضعية - : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً؛ وعلى هذا: لا يخفى حد التجوز عن الحقيقة الشرعية والعرفية. وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع - قلت: هو اللفظ المتواضع على استعماله - أو المستعمل - في غير ما وضع له أولاً، في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب؛ لما بينهما من التعلق». واعلم: أن جميع ما ذكره في حد الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية ضعيف؛ ويعلم ضعفه واختلاله مما نبهنا عليه؛ وكذا ما ذكره من حد المجاز، وكذا تخصيص الحقيقة الشرعية بالاسم الشرعي - فيه نظر؛ فإن الحقيقة الشرعية أعم من الاسم والفعل، وصوابه أن يقول: «هو اللفظ الشرعي»؛ ليكون أعم، ولفظة «أولاً»؛ لا حاجة إليها؛ لأنه إنما يجتزأ بها عن

(١) ينظر الإحكام (٢٨/١).

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: فهو.

(٤) في «ج»: هو.

(٥) سقط في «ج».

(٦) ينظر الإحكام (٢٨/١).

(٧) ينظر الإحكام (٢٨/١).

المجاز؛ إذا قلنا باشتراك الوضع فيه، وعن بقية الحقائق، ولا حاجة إلى الاحتراز؛ لأن لفظة «الوضع» تخرج الكل؛ لأن المجاز غير موضوع الوضع المعتبر في الحقيقة [١٣٥/ب]، وإن قلنا: باشتراك الوضع فيه، فالمراد به: استعمال العرب ذلك النوع، والحقائق الشرعية، والعرفية العامة والخاصة، جارٍ جزماً به بلفظ الوضع، وقد نبهنا على ذلك؛ وإنما أعدناه ليعلم صدق الإشكال عليه أيضاً. واعلم: أن جميع ما ذكر من حدود المجاز إنما يتناول المجاز (١) المفرد، وأما المجاز (٢) في التركيب، فلا يتناوله، والمصنف لما كان معتقداً وجود المجاز في التركيب كان الصواب أن يذكر حد المجاز بحيث يعمهما، ولكن ذلك يتعذر: فحد الحقيقة، والمجاز في المفرد قد بيناه. وأما حد الحقيقة في المركب، فنقول: كل جملة وضعتها على أن حكمها المفاد بها على ما هو في العقل، فهو حقيقة في المركب، مثاله: «خلق الله الأرض»، وكل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عما هو في العقل، فهو المجاز في المركب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَأَعْلَمُ: أَنَّ النَّاسَ ذَكَرُوا فِي تَعْرِيفِ «الْحَقِيقَةِ» وَ«الْمَجَازِ» وَجُوهًا فَاسِدَةً:

أَحَدُهَا: مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ: أَلَا وَهُوَ أَنَّ الْحَقِيقَةَ: «مَا انْتَضَمَ لَفْظُهَا مَعْنَاهَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ، وَلَا نَقْصَانٍ، وَلَا نَقْلِ».

وَالْمَجَازَ هُوَ: «الَّذِي لَا يَنْتَضِمُ لَفْظُهُ مَعْنَاهُ: إمَّا لِزِيَادَةٍ، أَوْ لِنَقْصَانٍ، أَوْ لِنَقْلِ: فَالَّذِي يَكُونُ لِلزِّيَادَةِ - هُوَ: الَّذِي يَنْتَضِمُ عِنْدَ اسْقَاطِ الزِّيَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشُّورَى: ١١] فَإِنَّا لَوْ اسْقَطْنَا «الْكَافَ» اسْتَقَامَ الْمَعْنَى. وَالَّذِي يَكُونُ لِلنَّقْصَانِ - هُوَ: الَّذِي يَنْتَضِمُ الْكَلَامَ عِنْدَ الزِّيَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢]، وَلَوْ قِيلَ: «وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةَ» - صَحَّ الْكَلَامُ. وَالَّذِي يَكُونُ لِأَجْلِ النَّقْلِ قَوْلُهُ: «رَأَيْتُ أَسَدًا»، وَهُوَ يَعْنِي الرَّجُلَ الشُّجَاعَ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ خَطَأٌ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ، إِنَّمَا كَانَ مَجَازًا؛ لِأَنَّهُ نَقِلَ عَنِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَوْضُوعٍ آخَرَ فِي الْمَعْنَى، وَفِي الْإِعْرَابِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَجْزِ جَعْلُهُمَا قِسْمَيْنِ فِي مُقَابَلَةِ النَّقْلِ.

أَمَّا فِي الْمَعْنَى - فَلِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ [الشُّورَى: ١١] يُفِيدُ

(١) في «ج» الخال.

(٢) في «ج»: الخال.

نَفَى مِثْلَ مِثْلِهِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي نَفْيَهُ - تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَلِك - إِلَّا أَنَّهُ نُقِلَ عَن هَذَا الْمَعْنَى إِلَى نَفْيِ الْمِثْلِ؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ...﴾ [يُوسُفُ: ٨٢] مَوْضُوعٌ لِسُؤَالِ الْقَرْيَةِ، وَقَدْ نُقِلَ إِلَى أَهْلِهَا.

وَأَمَّا فِي الْإِعْرَابِ - فَلِأَنَّ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، مَتَى لَمْ يُغَيَّرَا إِعْرَابَ الْبَاقِي - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَجَازًا؛ فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُو» - فَهُوَ فِي الْأَصْلِ: «جَاءَنِي زَيْدٌ، وَجَاءَنِي عَمْرُو»؛ إِلَّا أَنَّهُ حُذِفَ أَحَدُ اللَّفْظَيْنِ؛ لِذِلَالَةِ الثَّانِي عَلَيْهِ؛ لَكِنْ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْحَذْفُ سَبَبًا لِتَغْيِيرِ الْإِعْرَابِ - لَمْ يُحْكَمْ عَلَيْهِ بِكَوْنِهِ مَجَازًا؛ وَهَكَذَا الْكَلَامُ فِي جَانِبِ الزِّيَادَةِ.

وَأَمَّا إِذَا أَوْجَبَا تَغْيِيرَ الْإِعْرَابِ - كَانَا مَجَازَيْنِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ نَقْلِ اللَّغَةِ اللَّفْظَ مِنْ إِعْرَابٍ إِلَى إِعْرَابٍ آخَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المراد بهذا الكلام: أن اللفظ الدال على مقصود المتكلم ومراده: تارة يدل<sup>(١)</sup> عليه من [١٣١/أ] غير أن يحتاج في الدلالة عليه إلى زيادة لفظ آخر عليه، أو نقصان شيء من اللفظ منه، أو نقل ذلك اللفظ من معنى إلى معنى آخر؛ وذلك هو الحقيقة، وتارة يدل على مقصوده ومراده: إما بأن يزيد في لفظه شيئاً آخر غير ملفوظ به، أو ينقص من الملفوظ به شيئاً، أو ينقل ذلك من معنى إلى معنى آخر؛ وهذا هو المجاز: مثال الأول<sup>(٢)</sup>: «رأيت الأسد» والمراد به السبع المفترس، ومثال الزيادة: «أليس كمثله شيء» [الشورى: ١١]؛ فإن المراد نفي المثل، ولا يدل اللفظ على هذا، إلا بحذف «الكاف» من «مثله» وإسقاطه، ومثال النقصان: «واسأل القرية» [يوسف: ٨٢]؛ فإنه لا يدل على المراد، إلا بزيادة لفظة «أهل». هذا الحد نقله أبو الحسين البصرى في «معتمده»، عن أبي عبد الله البصرى من المعتزلة، ثم اعترض عليه أبو الحسين البصرى على هذا الحد، بما ذكره المصنف، غير أن المصنف زاده بسطاً؛ فقال: كلام أبي عبد الله على أن المجاز ثلاثة أقسام: المجاز بالزيادة، المجاز بالنقصان، المجاز بالنقل؛ فيصير المجاز منقسماً إلى الثلاثة، والثلاثة أقسامها، وشرط صحة التقسيم إلى أقسام تقابلها وعدم صدق بعضها على بعض؛ ألا ترى أنا إذا قلنا: الإنسان: إما: هندي، أو رومي، أو غيرهما، كان تقسيماً صحيحاً، وإذا قلنا: الإنسان: إما هندي، أو رومي، أو حيوان، كان فاسداً. وإذا عرفت ذلك: فالجواز بالزيادة والنقصان، إنما كان مجازاً؛ لنقلهما عن موضوعهما إلى غير موضوعهما، فإن المجاز بالزيادة موضوع لنفي مثل المثل،

(١) في «ب»: ينزل.

(٢) أى: النقل.

نقل إلى نفي المثل، وسؤال القرية - وهو المجاز بالنقصان - موضوع لسؤال القرية، ثم نقل إلى سؤال الأهل. فالجواز بالزيادة والنقصان، لا بد فيهما من نقلهما من معنى إلى معنى آخر، ولا بد وأن تكون الزيادة والنقصان (مغيرة) <sup>(١)</sup> أيضاً للإعراب؛ الدليل عليه: هو أنا إذا قلنا: جاءني زيد وعمرو، لم يكن مجازاً، مع أنه مشتمل على النقصان؛ فإن أصله: جاءني زيد، وجاءني عمرو؛ وإنما لم يكن مجازاً، لكونه لم يغير الإعراب؛ وكذا الكلام في جانب الزيادة؛ فإن الزيادة - إن لم تغير الإعراب - لا يصير اللفظ بها <sup>(٢)</sup> مجازاً؛ نظير ذلك: زيادة الفاعل بعد حذفه لدلالة اللفظ عليه، فلو صرح به، لزيد في الكلام مع أنه <sup>(٣)</sup> ليس من باب المجاز؛ فإنه لم يغير الإعراب، بخلاف زيادة «الأهل» في الكلام؛ فإنه يغير الإعراب. فقد ظهر مما ذكرناه؛ أن المجاز بالزيادة إنما كان مجازاً بعد النقل، من معنى إلى معنى آخر، ومن إعراب إلى إعراب. وإذا اتضحت هذه المقدمة، لا يجوز جعل المجاز بالنقل قسماً للمجاز بالزيادة، والنقصان؛ لكون المجاز بالنقل صادقاً على كل واحد منهما، فشرط صحة كون الأشياء أقساماً لشيء واحد: عدم صدق بعضها على بعض، أو نقول: المجاز بالنقل قسيم المجاز بالزيادة والنقصان؛ ضرورة انقسام المجاز إلى ثلاثة [١٣٦/ب] أقسام، وأحد القسمين لا يصدق على الآخر؛ لكن أحد القسمين ههنا يصدق على الآخر؛ فلم يكونا قسمين؛ فلا تصح القسمة.

**تنبيهان:** الأول: أن لقائل أن يقول: المجاز بالزيادة والنقصان، من باب المجاز في التركيب، لا في الأفراد؛ الدليل عليه هو أن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الحقيقة، مع التواضع على استعمال نوعه، وكل واحد من الزيادة والنقصان لم يستعمل في غير ما وضع له: أما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فلأن «الكاف» زائدة لا معنى لها، فليست مستعملة في شيء، فضلاً عن استعمالها في غيره. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]: فلأن «الأهل» غير منطوق به، فهو غير مستعمل؛ إذ <sup>(٤)</sup> الاستعمال فرع النطق به، ولا مجاز في «السؤال» و«القرية»، فهو إذن من باب المجاز في التركيب: وذلك لأن وضع أداة التشبيه لدخولها على المشبه به، والعرب إنما وَضَعَتْهَا لدخولها على ما ذكرت، فتركها مع أداة التشبيه من باب المجاز في التركيب، وأما «السؤال»: فلأن وضع تركيبه مع من يصلح لأن يكون مجيئاً، والقرية ليست كذلك؛ فهو إذن من المجاز، لا في الأفراد، بل في

(١) في «ب»: مغيراً.

(٢) في «ب»: به.

(٣) في الأصول: مع ليس والصواب ما أثبتناه.

(٤) في «ج»: وإذا.

التركيب. ولجيب أن يجيب عن هذا؛ بأن الكلمة - كما توصف بالمجاز؛ لنقلها عن معناها - فقد توصف به؛ لنقلها عن حكم كان لها، إلى حكم ليس بحقيقة.

بيانه: أن المضاف إليه، يكتسب إعراب المضاف فى قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢]، والحكم الذى يجب<sup>(١)</sup> للقرية فى الأصل هو الجر، والنصب فيه مجاز، ولا ينبغى أن يجعل وجه المجاز فى ذلك مجرد الحذف؛ لأن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما<sup>(٢)</sup> بقى بعد الحذف، لم يسم مجازاً؛ ألا ترى أنهم يقولون: «زيد منطلق وعمرو» فيحذف الخير، ثم لا توصف جملة الكلام من أجل ذلك: أنه مجاز؛ لأنه لم يؤد إلى تغيير حكم فيما بقى، وأيضاً «المجاز»: إذا كان معناه أنه تجوز بالشىء أصلاً، فالحذف بمجرد لا يستحق الوصف بذلك؛ لأن ترك الكلمة وإسقاطها لا يكون نقلاً لها؛ لأن النقل إنما يتصور فيما يدخل تحت النطق، وإذا امتنع وصف المحذوف بالمجاز، بقى القول فيما لم يحذف:

فما لم يحذف<sup>(٣)</sup>، ودخل تحت الذكر - لا يكون زائلاً عن موضعه، حتى يتغير حكم من أحكامه، والزيادة كالحذف فيما ذكرنا؛ وذلك لأن الزيادة أن يكون سقوطها وثبوتها سواء، ومحال أن يكون ذلك مجازاً؛ لأن المجاز: هو الكلمة التى أريد بها غير ما وضعت له فى الأصل، والزائد - الذى سقوطه كثبوته -: لا يتصور<sup>(٤)</sup>، أما إذا حدث بسبب ذلك الزائد حكم تزول لأجله الكلمة عن أصلها<sup>(٥)</sup> جاز حينئذ أن يوصف ذلك الحكم، أو ما وقع فيه، بأنه مجاز؛ كقولك فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ [الشورى: ١١]: إن الجر فى «المثل» مجاز؛ لأن أصله النصب، والجر عرض من أجل زيادة الكاف، ولو كانوا [١٣٧/أ] إذا جعلوا الكاف مزيدة لم يعملوها؛ لما كان لحديث المجاز سبيل. هذا ما قاله الإمام فى كتاب «نهاية الإيجاز، فى دراية الإعجاز».

الثانى: قيل: إن الكاف فى قوله تعالى<sup>(٦)</sup> زائدة، وهو الحق، وقيل: ليست زائدة: أما من قال: بأنها زائدة، فحجته: أنها لو لم تكن زائدة، لكانت نافية لواجب الوجود؛ وهو محال. وأما من قال: بأنها ليست بزائدة، فقد توهم خيالاً عجيباً، وهو أن نفى المثل ينفى لازمه ومن لوازم المثل أن يكون مثلاً، فنفى مثل المثل: نفى للمثل؛ لانتفاء لازمه، ولا

(١) فى «ب»: تجب.

(٢) فى «ب»: أحكامها.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: لا يتصور فيه ذلك.

(٥) فى «ب»: من أصله.

(٦) أى: فى قوله تعالى: ﴿... كَمِثْلِهِ...﴾.

يلزم من ذلك نفي واجب الوجود؛ لأنه يقتضى [نفى] مثل المثل من حيث هو مثل، لا من حيث هو ذاته، وهذا خيال فاسد؛ فكأن نفي المثل معناه نفي ما صدق عليه أنه مثل؛ لأن موضوع القضية ما صدق عليه ما عبر عنه به محكوماً عليه، لا الذات؛ فيلزم من نفي مثل المثل: نفي الواجب وجوده جزماً؛ وذلك محال، والحق أنها زائدة.

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رحمه الله تعالى - : وَثَانِيهَا أَيْضًا: مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ ثَانِيًا، فَقَالَ: «الْحَقِيقَةُ: مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ، وَالْمَجَازُ: مَا أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ»: وَهَذَا - أَيْضًا - بَاطِلٌ:

أَمَّا قَوْلُهُ فِي الْحَقِيقَةِ: «إِنَّهَا مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ» - فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يُدْخِلُ فِي الْحَقِيقَةِ مَا لَيْسَ مِنْهَا؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ «الدَّابَّةِ»، إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الدُّودَةِ وَالنَّمْلَةِ - فَقَدْ أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ؛ مَعَ أَنَّهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ الْعُرْفِيِّ - مَجَازٌ؛ فَقَدْ دَخَلَ الْمَجَازُ الْعُرْفِيُّ فِيمَا جَعَلَهُ حَدًّا لِمُطْلَقِ الْحَقِيقَةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَقَوْلُهُ فِي الْمَجَازِ: «إِنَّهُ الَّذِي أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ» - فَهُوَ بَاطِلٌ بِالْحَقِيقَةِ الْعُرْفِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ؛ فَإِنَّ اللَّفْظَةَ أُفِيدَ بِهَا - وَالْحَالَةَ هَذِهِ - غَيْرُ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ؛ فَقَدْ دَخَلَتْ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ فِي الْمَجَازِ.

وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ: «مَا أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ بِدُونِ الْقَرِينَةِ، أَوْ مَعَ الْقَرِينَةِ: وَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يُفِيدُ الْبَتَّةَ بِدُونِ الْقَرِينَةِ.

وَالثَّانِي: يَنْتَقِضُ بِمَا إِذَا اسْتُعْمِلَ لَفْظُ «السَّمَاءِ» فِي «الْأَرْضِ»؛ فَإِنَّ اللَّفْظَ قَدْ أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ؛ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجَازٍ فِيهِ. وَأَيْضًا: يَنْتَقِضُ بِالْأَعْلَامِ الْمُنْقُولَةِ. فَإِنْ قُلْتَ: «الْعَلَمُ لَا يُفِيدُ»:

قُلْتُ: حَقٌّ أَنَّ الْعَلَمَ لَا يُفِيدُ فِي الْمُسَمَّى صِفَةً، وَلَيْسَ بِحَقٍّ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ أَصْلًا؛ بَلْ هُوَ يُفِيدُ عَيْنَ تِلْكَ الذَّاتِ، لَكِنَّهُ لَا يُفِيدُ صِفَةً فِي الذَّاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذين الحدين ذكرهما أبو عبد الله البصرى من المعتزلة ثانياً؛ فقال: «الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له»:

فقوله: «ما أفيد بها» أى: اللفظ الذى يفاد به ما وضع له.



وقوله: «اللفظ الذى يفاد به» جنس للحقيقة والمجاز؛ لأن كل واحد منهما: لفظ يفاد به معنى ما.

وقوله: «ما وضعت له» فصل له عن المجاز؛ لأن المجاز لم يوضع له اللفظ، بخلاف الحقيقة. وحد المجاز: «اللفظ الذى يفاد به غير ما وضع له»: فقوله: «اللفظ الذى يفاد به» جنس [١٣٧/ب] لهما.

وقوله: «غير ما وضع له» فصل له عن الحقيقة. هذا شرح هذين الحدين. قال المصنف: «حد الحقيقة باطل؛ لأنه يدخل فى الحقيقة ما ليس منها»، ومعناه: أن شرط الحد أن يكون جامعاً مانعاً، وهذا الحد ليس بمانع.

وبيانه: أنه يدخل فى الحقيقة ما ليس منها؛ وذلك لأن لفظ «الدابة» إذا استعمل فى الدودة، والنملة<sup>(١)</sup>، فهو حقيقة باعتبار الوضع اللغوى، ومجاز<sup>(٢)</sup> باعتبار الوضع العرفى، ويصدق على المجاز العرفى: أنه لفظ أفيد به ما وضع له فى أصل اللغة؛ فهو حقيقة، فقد صح أنه يدخل المجاز العرفى، فيما جعل حدًا لمطلق الحقيقة سواء كانت لغوية، أو عرفية عامة أو خاصة، فالحد ليس بمانع؛ فهو إذن فاسد. وحد المجاز أيضًا باطل؛ وذلك لأنه يدخل فى المجاز الحقيقة الشرعية، والعرفية؛ فإنه يصدق على الحقيقة الشرعية، والعرفية: أنه لفظ أفيد به غير ما وضع له، فالحقيقة الشرعية، والعرفية مجاز؛ وذلك باطل. وأيضًا: ما ذكره حدًا للمجاز، باطل من وجه آخر؛ وذلك لأن قوله: «المجاز: ما أفيد به غير ما وضع له»: إما أن يكون المراد بالإفادة؛ إفادة المعنى المجازى مع القرينة، أو لا مع القرينة. الأول باطل؛ باستعمال لفظ «السماء» فى «الأرض» مع القرينة؛ فإنه لا يجوز، والثانى باطل؛ لاستحالة إفادة اللفظ المعنى المجازى بدون القرينة. ثم نقول: ما ذكرتم باطل بالأعلام المنقولة؛ كمحمود، وأحمد، وغيرهما؛ فإنه يصدق عليها: أنها أفيد بها ما وضعه واضع اللغة، مع أن الأعلام ليست حقائق ولا مجازات؛ لخروجها عن حديهما<sup>(٣)</sup> وأما ما ذكره من كون العلم لا يفيد صفة فى الذات، بل يفيد عين الذات، فواضح، وهو حق. واعلم: أن أبا عبد الله البصرى من المعتزلة ذكر أولاً فى حد الحقيقة، والمجاز: ما انتظم (لفظها معناها)<sup>(٤)</sup> من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل... إلى آخر الحد الذى شرحناه أولاً، وذكر ثانيًا فى حديهما: ما أفيد به ما وضع له... إلى آخره، والمصنف

(١) فى «ب»: القملة.

(٢) فى «ز»: ومجازًا.

(٣) فى «ج»: حديهما.

(٤) فى «ب»: لفظه معناه.

زيف كل واحد منهما، كما سبق وشرحناه، وكذلك صاحب «المعتمد»؛ فإنه يختار فساد الحدين المذكورين - كما هو اختيار المصنف - في كتابه المسمى بـ «المعتمد». وأما القاضى عبد الجبار من المعتزلة، فإنه يذهب إلى تصحيح الحد الذى ذكره «أبو عبد الله» أخيراً، ويقول: إن ما ذكره أولاً هو صفة الحقيقة والمجاز، وليس مجداً؛ قال: لأن الاسم إذا كان تارة حقيقة، وتارة مجازاً، فلا يجوز أن يرجع كونها حقيقة أو مجازاً إلى حقيقتها؛ لأنها لا تختلف، والحقيقة والمجاز يختلفان، بل يرجع إلى كيفية الإفادة بها، فإذا أفادت فائدة واحدة فى الأحوال كلها، لم تكن مرة حقيقة، ومرة مجازاً؛ فلا بد إذا كانت حقيقة من أن يفاد بها غير ما أفيد بها إذا كانت مجازاً، ولا يذكر فى ذلك إلا ما قدمناه. [١٣٨/أ] هذا ما قاله القاضى عبد الجبار فى تقرير هذا الحد. وأما أبو الحسين البصرى، قلب عليه هذا الكلام فقال: إن اللفظ لا يكون حقيقة بصيغتها بعين ذكرت، لكن الذى يدخل به فى أن يكون حقيقة هو أن ينتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل، وهذه كيفية فى الإفادة مَبَيَّنَةٌ لإفادة المجاز المعنى بالزيادة، أو النقصان، أو النقل. وهذا القلب صحيح لا جواب له، ذكره فى «المعتمد»، وفى «شرح المعتمد»، ثم قال فى «شرح المعتمد»: ويمكن أن يقال فى نصرة هذا الحد: إن كون اللفظة حقيقة، مقابل لكونها مجازاً، وهى كالنقيض له؛ فيجب أن يكون حد أحدهما مقابلاً ونقيضاً لحد الآخر، والمعقول من قولنا: «إن اللفظة مجاز فى هذا المعنى»: أن التكلم تجوزُ بها فيه، وترخص: بأن وضعها فى غير حقها وموضعها<sup>(١)</sup>، ولا تكون كذلك إلا ولها موضع هى أحق به؛ فينبغى أن يجد هذا المجاز بأنه: ما أفيد به غير ما وضع له؛ لأن هذا الحد يبنى أن اللفظة مكاناً هى أحق به، وقد بينا أن ذلك معقول من وصفنا اللفظة بأنها مجاز، والشىء إنما يجد بما هو معقول من معناه، وإذا كان هذا معقولاً من معنى المجاز، فالمعقول - إذن - من قولنا: «إن اللفظة حقيقة فى هذا المعنى» هو: أن المستعمل<sup>(٢)</sup> لها فيه، لم يترخص باستعمالها فيه<sup>(٣)</sup>، بل وضعها فى حقها ومكانها الذى تستحقه، ولا تكون كذلك إلا إذا لم يكن لتلك اللفظة مكان هى أحق به من هذا المعنى، وإذا كانت اللفظة مفيدة لمعنى، ولم تكن موضوعاً لشيء سواه، فهى موضوعة له؛ لأنه لا يجوز أن تكون مفيدة، وليست موضوعة لشيء أصلاً. فإذا كان [هذا]<sup>(٤)</sup> هو المعقول [من]<sup>(٥)</sup> وصفنا

(١) فى «ز»: وموضوعها.

(٢) فى «ب»: يستعمل.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) زيادة ليستقم بها المعنى.

(٥) سقط فى «ب».

اللفظة: بأنها حقيقة - صح أن تحد الحقيقة بأنها: ما أفيد به ما وضع له؛ لأن هذا الحد يشتمل على ما هو معقول من قولنا: «اللفظ حقيقة». فأما القول: بأن الحقيقة هي: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل - فليس هذا هو معنى قولنا: ما أفيد به ما وضع له. فإذا كان هذا هو المعقول من وصفنا اللفظة بأنها حقيقة - وجب أن يكون هذا هو الحد لا غير. فإن قيل: «فلعل المراد بقوله: ما انتظم لفظه معناه، أي: ما انتظم الذي وضعت [الحقيقة]»<sup>(١)</sup> له، قيل<sup>(٢)</sup>: لو كان هذا هو المراد، لوجب أن يصرح به في الحد، فيقال: ما انتظم معناه الذي وضع له، ولو قيل ذلك، لكان الحد الأول، وأيضاً: لو أريد ذلك، لما قيل: من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل؛ لأن ذلك يقتضى أن يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه الذي وضع له في الأصل، إلا بزيادة أو نقصان أو نقل؛ وليس الأمر كذلك. وقد تبين مما نقلناه عن أبي الحسين في «شرح المعتمد» [١٣٨/ب] أنه يختار الحد الذي ذكره الشيخ أبو عبد الله أخيراً، وقد زيفه في كتاب «المعتمد»، وأن الشيخ أبا عبد الله ذكر في هذا الحد زيادة لم ينقلها صاحب «المعتمد» في كتابه، ولا المصنف، وهي قوله: «ما أفيد بها ما وضعت له: إما في اللغة، أو في الشرع، أو في العرف»، وهذه الزيادة تدفع النقص الذي أورده المصنف.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - وَتَالِثُهَا: مَا ذَكَرَهُ ابْنُ جَنِّي وَهُوَ «أَنَّ الْحَقِيقَةَ: مَا أُقِرَّ فِي الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللَّغَةِ، وَالْمَجَازُ: مَا كَانَ بِضِدِّ ذَلِكَ»: وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي حَدِّ «الْحَقِيقَةَ» - تَخْرُجُ عَنْهُ الْحَقِيقَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ، وَهُمَا يَدْخُلَانِ فِيمَا جَعَلَهُ حَدًّا الْمَجَازِ.

وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ: «وَالْمَجَازُ مَا كَانَ بِضِدِّ ذَلِكَ» - مَعْنَاهُ: أَنَّ الْمَجَازَ هُوَ الَّذِي مَا أُقِرَّ فِي الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللَّغَةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ «الْأَرْضِ» فِي «السَّمَاءِ» - مَجَازًا.

وَرَابِعُهَا: مَا ذَكَرَهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ النَّحْوِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فَقَالَ: «الْحَقِيقَةُ: كُلُّ كَلِمَةٍ أُرِيدَ بِهَا عَيْنٌ مَا وَقَعَتْ لَهُ فِي وَضْعٍ وَاضِعٍ؛ وَقَوْعًا لَا يَسْتَبْدُ فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ؛ كَالْأَسَدِ لِلْبَهِيمَةِ الْمَخْصُوصَةِ، وَالْمَجَازُ: كُلُّ كَلِمَةٍ أُرِيدَ بِهَا غَيْرُ مَا وَقَعَتْ لَهُ فِي وَضْعٍ وَاضِعِهَا؛

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: «فإن قيل»، والصواب ما أثبتناه.

لِمَلاحَظَةِ بَيْنِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي:»

وَهَذَا التَّعْرِيفُ - أَيْضًا - لَيْسَ بِجَيِّدٍ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي خُرُوجَ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعُرْفِيَّةِ عَنْ حَدِّ الْحَقِيقَةِ وَدُخُولَهُمَا فِي حَدِّ الْمَجَازِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المراد بلفظة «ما»: اللفظة، فيصير حد الحقيقة: «اللفظة التي أقرت في الاستعمال على أصل وضعها في اللغة»؛ فقوله: «اللفظة» جنس للحقيقة والمجاز وتناول (١) المهمل. وقوله: أقرت في الاستعمال يخرج المهمل.

وقوله: على أصل وضعها في اللغة يخرج المجاز .

وقوله: «المجاز ما كان بضد ذلك» يفيد أن حد المجاز: «اللفظ الذي ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة».

فقوله (٢): «اللفظ» جنس. وقوله: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه» معناه: أنه استعمل في غير وضعه في اللغة، وذلك فصل له عن الحقيقة. هذا شرح هذين الحدين.

قال المصنف: وهذا ضعيف؛ لأن الحد الذي ذكره للحقيقة، يخرج عنه الحقيقة الشرعية، والعرفية؛ وذلك لأن كل (٣) واحدة منهما: ما أقرت في الاستعمال على أصل وضعها في اللغة؛ فيلزم من ذلك دخولهما في حد المجاز. وأما حد المجاز: فهو باطل بلفظة «السماء» إذا استعملت في «الأرض» من غير قرينة؛ فإنه لفظ ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة؛ وليس بمجاز. هذان الحدان منسوبان إلى ابن جنى. وأما الحد الذي ذكره «عبد القاهر النحوى»، المذكور في المتن، فلنشرحه أولاً، ثم نورد عليه ما ذكره المصنف: قال عبد القاهر: «الحقيقة: كل كلمة أريد بها عين ما وقعت له في وضع واضح وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره».

فقوله: «الكلمة» جنس [١٣٢/أ] للحقيقة والمجاز.

وقوله: «أريد بها عين ما وقعت له» فصل له عن المجاز، إذا لم يشترط فيه الوضع؛ لأن المجاز: «ما أريد به غير ما وضع له اللفظ».

وقوله: «في وضع واضح» يتناول الحقائق الثلاثة.

(١) في «ج»: وتناول.

(٢) في «ب»، «ز»: وقولنا.

(٣) سقط في «ج».

وقوله: «وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره» يحترز بذلك عن المجاز، إذا شرطنا فيه الوضع؛ فإنه يستند إلى الحقيقة.

وقوله: «المجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له»: فـ«الكلمة الموصوفة» جنس لهما.

وقوله: «غير ما وضعت له في وضع واضح»، فصل له عن الحقيقة، ويتناول المجاز الذي هو حقيقة شرعية، والمجاز الذي هو حقيقة عرفية. هذا شرح هذين الحدين.

قال «المصنف»: وهو ضعيف؛ وذلك لأنه يقتضى خروج الحقيقة الشرعية، والعرفية، عن حد الحقيقة، ودخولهما في حد المجاز.

واعلم: أن ما أورده على حد الحقيقة، التي ذكرها ابن جنى - مندفع؛ وذلك لأن ابن جنى إنما ذكر حد الحقيقة اللغوية؛ يدل على ذلك تصريحه في الحد بقوله: «على أصل وضعها في اللغة». وأما ما أورده على الحد الذي ذكره للمجاز، فهو وارد. وأما الذي أورده على الحد الذي ذكره عبد القاهر - ففيه نظر؛ لأنه يتناول الحقائق الثلاثة؛ غاية ما في الباب: أنه يصدق على كل واحدة حد المجاز أيضاً؛ فيلزم أن يكون كل واحدة منها حقيقة، فكأنه إذ ذاك باعتبارين مختلفين. واعلم: أن إبدال لفظة «كل» بالكلمة متعين؛ لأن الحد يجب أن يكون للماهية المشتركة بين الأفراد، لا لكل واحد واحد.

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي أَنَّ لَفْظَتِي «الْحَقِيقَةَ» وَ«الْمَجَازَ» بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَفْهُومَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ - حَقِيقَةٌ أَوْ مَجَازٌ؟ الْحَقُّ: أَنَّ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ فِي هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ مَجَازَانِ؛ بِحَسَبِ أَصْلِ اللَّغَةِ - حَقِيقَتَانِ؛ بِحَسَبِ الْعُرْفِ.

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَمَا فِي الْحَقِيقَةِ؛ فَلَأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّهَا مَأْخُودَةٌ مِنَ الْحَقِّ، وَبَيَّنَّا أَنَّ الْحَقَّ حَقِيقَةٌ فِي الثَّابِتِ، ثُمَّ إِنَّهُ نُقِلَ إِلَى الْعَقْدِ الْمُطَابِقِ؛ لِأَنَّهُ أَوْلَى بِالْوُجُودِ مِنَ الْعَقْدِ غَيْرِ الْمُطَابِقِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الْقَوْلِ الْمُطَابِقِ؛ لِعَيْنِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِيهِ تَحْقِيقٌ لِذَلِكَ الْوَضْعِ؛ فَظَهَرَ أَنَّهُ مَجَازٌ وَأَقْعٌ فِي الرَّتْبَةِ الثَّلَاثَةِ؛ بِحَسَبِ اللَّغَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

وَأَمَّا الْمَجَازُ - فإِطْلَاقُهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ - أَيْضًا - لَوْجِهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: هُوَ أَنَّ حَقِيقَتَهُ الْعُبُورُ وَالْتِدَادِي؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي انْتِقَالِ الْجِسْمِ مِنْ حَيْزٍ إِلَى حَيْزٍ، فَأَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ - فَلَا؛ فَتَبَّتْ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ.

الثاني: هُوَ أَنَّ الْمَجَازَ «مَفْعَلٌ»، وَبِنَاءِ الْمَفْعَلِ حَقِيقَةٌ: إِمَّا فِي الْمَصْدَرِ، أَوْ فِي الْمَوْضِعِ، فَأَمَّا الْفَاعِلُ، فَلَيْسَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ فإِطْلَاقُهُ عَلَى اللَّفْظِ الْمُتَّقِلِ - لَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا.

هَذَا إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْمَجَازَ مَاخُودٌ مِنَ «التَّعَدَّى». وَأَمَّا إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ مَاخُودٌ مِنَ «الجَوَازِ» - كَانَ حَقِيقَةً لَا مَجَازًا؛ لِأَنَّ الْجَوَازَ، كَمَا يُمَكِّنُ [١٣٩/ب] حُصُولَهُ فِي الْأَجْسَامِ - يُمَكِّنُ حُصُولَهُ فِي الْأَعْرَاضِ. فَالْلَفْظُ يَكُونُ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ الْجَوَازِ؛ لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِجَوَازِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ؛ فَيَكُونُ حَقِيقَةً مِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ؛ إِلَّا أَنَا قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الْجَوَازَ إِنَّمَا سُمِّيَ جَوَازًا؛ مَجَازًا عَنْ مَعْنَى الْعُبُورِ وَالتَّعَدَّى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن لفظتي «الحقيقة والمجاز»، مجازان بحسب الوضع<sup>(١)</sup> اللغوي، حقيقتان بحسب الاصطلاح العرفي الأصولي<sup>(٢)</sup>: بيان الأول: أن الحق - في اللغة - هو الثابت في الخارج، ثم نقل إلى الاعتقاد المطابق، مجازًا؛ فإنه يقال للاعتقاد المطابق للواقع، كاعتقاد وجود الإله ووحده: إنه حق، ووجه المجاز المشابهة؛ لأن الأول ثابت في الخارج؛ والثاني أولى بالوجود من الاعتقاد الباطل؛ لأنه أولى بالعدم، ثم نقل من الاعتقاد المطابق للواقع، إلى القول المطابق للواقع، وهو القول الصدق؛ فيقال: هذا قولٌ حقٌّ؛ فهو مستعملٌ فيه مجازًا بطريق النقل من الاعتقاد المطابق للواقع، إلى القول المطابق للواقع؛ بعين هذه العلة، وهي: أن القول المطابق للواقع، أولى بالوجود من القول غير المطابق للواقع، ثم [نُقِلَ] من القول المطابق للواقع، إلى اللفظ المستعمل في موضوعه، فهو مجاز واقع في الرتبة الثالثة؛ لأنه ابتداءً المجاز نقلًا من الاعتقاد المطابق، ثم منه إلى القول المطابق، ثم منه إلى اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي، ومراعاة هذا الترتيب متعينة؛ لأن المشابهة بين الاعتقاد المطابق، والقول الصدق: هو أنهما دالان على ما في الخارج، ومتعلقاتهما في الخارج. وأما القول المطابق الصادق، واللفظ المستعمل في موضوعه: فلأنهما لفظان بعد الاشتراك في أولوية الوجود؛ فالتشبيه بين اللفظ الذي هو حقيقة، وبين اللفظ الصادق - أتم من الشبه بين اللفظ والاعتقاد؛ وهذا واضح. فإن قيل: ما هو أولى بالثبوت، فهو ثابت وزيادة؛ لأن الثبوت بقيد<sup>(٣)</sup> الأولوية، أحص من مطلق الثبوت؛ فيكون حقيقة لا مجازًا، فتعليله للمجاز يفرض إلى إبطال المجاز، بل يصير اللفظ على تقديره، كلفظ النور في إطلاقه على نور

(١) في «ج»: الموضوع.

(٢) في «ج»: الأصلي.

(٣) في «ب»: يفيد.

الشمس، ونور السراج، وهو في أحدهما أولى؛ لأنه حقيقة فيهما، بل الصواب أن يقال: لفظ الحق: موضوع للثابت من الأجسام لغة، ثم إنه استعمل في الاعتقاد الصحيح؛ لكون متعلقه ثابتاً في نفس الأمر، والباطل لم يثبت له متعلق، فيكون من باب إطلاق ما يستحقه التعلق على المتعلق؛ ويدل على تأييد هذا الاحتمال: قوله في تعليل المجاز: «إنه لا يكون حقيقة إلا في جسم»؛ فهو إشارة إلى أصل ما ذكرنا من التعليل. قلنا: هذا الإشكال مندفع؛ وذلك [٤٠/أ] لأنه لا يلزم من صدق قولنا: «هذا الشيء أولى بالثبوت من غيره»: أن يكون ثابتاً، ونظائره كثيرة، وذلك قد يكون شيئان لم يثبت واحد منهما بعد، ويكون أحدهما أولى بالثبوت من الآخر؛ وذلك كالاقتقاد الحق والباطل بالنسبة إلى الشخص الذي لم يتصف بواحد منهما، بل هو مجازي عنهما، مع أن اتصافه بالاقتقاد الحق أولى. وأما قوله: «الحق موضوع للثابت من الأجسام» فليس كذلك؛ وإلا لكان إطلاق الحق على الله تعالى مجازاً؛ وهو باطل. وينبغي أن يفهم كلام المصنف هكذا، وهو: أن الحق: الموضوع للثابت في الخارج، ثم استعمل مجازاً في الاقتقاد الحق مجازاً، والاقتقاد الحق ليس من الموجودات الخارجية، بل هو من الموجودات الذهنية؛ وكذلك الاقتقاد الباطل هو من الموجودات<sup>(١)</sup> الذهنية؛ إلا أن الاقتقاد الحق أشبه بالوجود<sup>(٢)</sup> الخارجي من الاقتقاد الباطل؛ لكون متعلق الاقتقاد الحق ثابتاً في الخارج دون متعلق الاقتقاد الباطل؛ فهو أشبه بالوجود الخارجي، وهو أولى بالوجود الذهني؛ وعلى هذا لا إشكال. وأما المجاز: فإما أن نقول: إنه مشتق من الجواز، بمعنى: التعدى والعبور، أو من الجواز، بمعنى: الإمكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع؛ وإنما كان يلزم أن يكون مجازاً لغوياً: إذا قلنا: إنه مشتق من الجواز، بمعنى: العبور، ويكون مجازاً لوجهين: الأول: أن العبور والتعدى انتقال من مكان إلى مكان، وذلك من خواص الأجسام، واللفظ عرض، والانتقال على الأعراض محال؛ فقول القائل: «هذا اللفظ مجاز» فهو مجاز باعتبار الوضع اللغوي.

الثاني: أن المجاز مفعل<sup>(٣)</sup>، وبناء المفعل مجاز في الفاعل، حقيقة في الوضع، والمصدر. وأما إذا قلنا: «إنه مشتق من الجواز الذي هو قسيم الامتناع والوجوب» - فهو حقيقة؛ وذلك لأن الجواز بمعنى الإمكان حاصل للأجسام والأعراض حقيقة، فهو من هذا الوجه ليس بمجاز، إلا أننا بينا أن الجواز إنما قيل على الإمكان بمعنى التعدى والانتقال في

(١) في «ج»: الوجودات.

(٢) في «ب»: الموجود.

(٣) في الأصول: مستعمل، والمثبت هو الصواب.

الممكن؛ لكونه منتقلاً من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود؛ فيصير عند التحقيق مجازاً.

فتبت أنه مجاز، سواء قلنا باشتقاقه بمعنى الانتقال، أو من الجواز الذى هو قسيم الامتناع والوجوب.

ولقائل أن يمنع كون الجواز مقولاً على «الإمكان»؛ لوجود [معنى] (١) الانتقال.

\* \* \*

### القِسْمُ الْأَوَّلُ: فِي أَحْكَامِ الْحَقِيقَةِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي إِثْبَاتِ الْحَقِيقَةِ اللَّغْوِيَّةِ:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ - هَهُنَا - أَلْفَاظًا وُضِعَتْ لِمَعَانٍ، وَلَاشَكَّ أَنَّهَا قَدْ اسْتُعْمِلَتْ بَعْدَ وُضْعِهَا فِيهَا، وَلَا مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ [١٤٠/ب] إِلَّا ذَلِكَ.

وَاحتجَّ الجُمهورُ عَلَيْهِ بِأَنَّ اللَّفْظَ: إِنْ اسْتُعْمِلَ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ - فَهُوَ الْحَقِيقَةُ، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ - كَانَ مَجَازًا؛ لَكِنَّ الْمَجَازَ فَرَعُ الْحَقِيقَةِ، وَمَتَى وُجِدَ الْفَرَعُ - وَجَدَ الْأَصْلُ؛ فَالْحَقِيقَةُ مَوْجُودَةٌ، لَا مَحَالَةَ؛ وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَسْتَدْعِي إِلَّا مُجَرَّدَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا قَبْلَ ذَلِكَ لِمَعْنَى آخَرَ، وَسَتَعْرِفُ أَنَّ اللَّفْظَ فِي الْوَضْعِ الْأَوَّلِ لَا يَكُونُ حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا؛ فَالْمَجَازُ غَيْرٌ مُتَوَقِّفٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى إثبات الحقيقة اللغوية:

احتج - المصنف - على ذلك بأن قال: لا شك في وجود ألفاظ موضوعة لمعان من واضع اللغة، وتلك استعملت في معانيها اللغوية، ولا معنى للحقيقة اللغوية إلا اللفظ المستعمل في موضوعه اللغوى.

واحتج جمهور الأصوليين على ذلك: بأن قالوا: اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى: إما أن يستعمل فى موضوعه الأصلى، أو فى غيره: فإن استعمل فى موضوعه الأصلى، فهو الحقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك، وإن استعمل فى غير موضوعه الأصلى، كان مجازاً؛ إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك، والمجاز فرع الحقيقة؛ لأنه اللفظ المستعمل فى غير موضوعه؛ فيستدعى تقدم وضع ذلك اللفظ بإزاء معنى من المعانى، فذلك اللفظ بحالة



متى استعمل فيه، كان حقيقة فيه، ولا نغنى بوجود الحقيقة اللغوية إلا ما ذكرنا. قال المصنف: هذا ضعيف؛ لأن المجاز لا يستدعى سبق استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، بل إنما يستدعى سبق وضع اللفظ بإزاء المعنى، وذلك ليس بحقيقة؛ لما نبين - إن شاء الله تعالى - أن اللفظ في الوضع الأول ليس بحقيقة ولا مجاز. واعلم: أنا حررنا<sup>(١)</sup> الدليل على وجه لا يرد عليه ما ذكره المصنف: قال بعضهم: هذا الكلام يقتضى بحثين:

أحدهما: أن يكون اللفظ مجازاً<sup>(٢)</sup>: ألا يستعمل في موضوعه الأصلي لا غير، وليس الأمر كذلك، بل للمجاز شرط آخر، إذ جاز أن يستعمل المهمل في معنى من المعاني، ويكون ذلك مجازاً، ولا بد لهذا الاحتجاج من ضميمة أخرى؛ فهذا هو البحث الأول. وأما البحث الثاني أن نقول: كل واحد من الاحتجاجين غير مفيد للمطلوب؛ إذ كل واحد منهما يدل على أن ههنا ألفاظاً وضعت - في أصل اللغة - لمعان، استعملت فيها أو لم تستعمل، على اختلاف إثبات الحجتين، وهذا القدر مما لا ينكره أحد، ولا يقع [فيه] نزاع؛ حتى يحتاج إلى إثباته على المخالف. بل الذي يمكن أن يقع فيه النزاع، ويحتاج فيه إلى إثبات - هو أن يقول القائل: الحقائق اللغوية انتسخت<sup>(٣)</sup> بأسرها وصارت الألفاظ بأسرها شرعية، أو عرفية؛ لكثرة النقل والتغيير في استعمالات أهل العرف؛ وعلى هذا: يجب اتباع [١٤١/أ] الحقائق الشرعية إن وجدناها في الألفاظ التي في الخطاب، وإن لم نجدها، فالحقائق العرفية. وأما ما ينقل من واضعي اللغات، فلا يجوز العمل بها؛ لأنها تغيرت وانتسخت؛ فلا يخاطبنا الشرع [بها] بعد انتساخها. [ولا شك]<sup>(٤)</sup> أن الجواب عن هذا السؤال لا يحصل<sup>(٥)</sup> بمجرد ما ذكروه، بل يحتاج فيه إلى تكلف<sup>(٦)</sup> آخر يوجب بقاء أوضاع اللغات على ما كانت عليه:

والجواب عن الأول: هو أننا نقول: قد<sup>(٧)</sup> جرت عادة العلماء بتحقيق حدود الأشياء في الأبواب الثلاثة بها، ثم بعد تحرير تلك الحدود، قد يتساهل في ذكرها من غير تحرير؛ بناء منهم على أن ذلك أمر واضح جلى سبق بيانه؛ يعلم ذلك بالرجوع إلى عرف

(١) في «ج»: جوزنا.

(٢) أى: شرط أن يكون اللفظ مجازاً.

(٣) في «ب»: انتسخت.

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «ج»: لا يحمل.

(٦) أى: تكلف جواب آخر.

(٧) في «ج»: لقد.

العلماء في كتبهم. فإذا تقررت هذه المقدمة، فإنما وقع التساهل في تحرير الجواز؛ وذلك لما سبق من بيان حده وشرطه، وهو: «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة بينه وبين الموضوع له، مع التواضع على نوعه»، وبه يندفع النقض بالمهمل.

وأما الجواب عن البحث الثاني: هو أن المقصود من ذكر الدليل على الشيء إيقاع التصديق في النفس؛ فإن ذكر القضية مجرداً عن البرهان لا يكون موقعاً للتصديق النفساني ولا يكون علماً أو ظناً<sup>(١)</sup> إلا إذا قرن<sup>(٢)</sup> المدعى بما يفيد التصديق إفادة علمية أو ظنية: فإن كان في المسألة مخالف، حصل مجموع أمرين، وهو: الاحتجاج على الخصم، وإيقاع التصديق في النفس، وإن لم يكن، حصل المقصود الأول، وهو مقصود عظيم من مقاصد العلماء؛ ألا ترى أنا نندل على [أن]<sup>(٣)</sup> الأصل عدم الأصل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي، وإن لم يعلم في المسائل المذكورة مخالف.

وأما قوله: «الذي يمكن أن يقع [فيه] النزاع كذا وكذا» - فهو من العجائب؛ لأنه التزم أولاً ألا يقام الدليل إلا على المختلف فيه، وما ذكره يمكن أن يقع فيه الخلاف<sup>(٤)</sup> بزعمه، ولا يلزم من إمكان الخلاف وقوعه، فما ذكره متناقض.

وأما قوله: «جواز تغير الأوضاع اللغوية»: قلنا: نعم، هذا جائز؛ ولكنه غير واقع؛ بناء على الاستصحاب<sup>(٥)</sup>.

(١) في «ب»، «ج»: لفظاً.

(٢) في «ج»: أقرن.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «ج»: الاختلاف.

(٥) وهو لغة: من المصاحبة، وهي الملازمة، وعدم المفارقة. واصطلاحاً: ثبت أمر في الزمن الثاني، بناء على ثبوته في الزمن الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير. ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعلية البيان، كما في الحسيات أن الجوهر إذا شغل المكان يبقى شاغلاً إلى أن يوجد المزيل، مأخوذاً من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغير، فيقال: الحكم الفلاني قد كان، فلم نظن عدمه، وكل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء. ينظر مباحثه البحر الخيط للزركشى: ١٦/٦، والبرهان لإمام الحرمين: ١١٣٥/٢، وسلاسل الذهب للزركشى (٤٢٥)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدى: ١١/٤، والتمهيد للأسنوي (٤٨٩)، ونهاية السؤل له ٣٥٨/٤، ومنهاج العقول للبدخشي: ١٧٧/٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (١٣٨)، والتحصيل من الحصول للأرموي: ٣١٥/٢، والمنحول للغزالي (٢٧٣)، وحاشية البناني: ٣٤٧/٢، والإبهاج لابن السبكي: ١٦٨/٣، والآيات البيئات لابن قاسم العبادي: ١٨٥/٤، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١٧٢)، وحاشية العطار على جمع=

قَالَ الْمُصَنَّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: فِي الْحَقِيقَةِ الْعُرْفِيَّةِ:

اللَّفْظَةُ الْعُرْفِيَّةُ - هِيَ «الَّتِي انْتَقَلَتْ عَنْ مُسَمَّاهَا إِلَى غَيْرِهِ؛ يُعْرَفُ الْإِسْتِعْمَالُ»، ثُمَّ ذَلِكَ الْعُرْفُ قَدْ يَكُونُ عَامًّا، وَقَدْ يَكُونُ خَاصًّا، وَلَا شَكَّ فِي إِمْكَانِ الْقِسْمَيْنِ، إِنَّمَا النَّزَاعُ فِي الْوُقُوعِ؛ فَنَقُولُ:

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ - فَالْحَقُّ: أَنَّ تَصْرُفَاتِ أَهْلِ الْعُرْفِ مُنْحَصِرَةٌ فِي أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَشْتَهَرَ الْمَجَازُ؛ بِحَيْثُ يُسْتَنَّكِرُ مَعَهُ اسْتِعْمَالُ الْحَقِيقَةِ، ثُمَّ لِلْمَجَازِ جِهَاتٌ كَمَا سَيَأْتِي تَفْصِيلُهَا - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - مِنْهَا: حَذْفُ الْمُضَافِ، وَإِقَامَةُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مُقَامَهُ؛ كِإِضَافَتِهِمُ الْحُرْمَةَ إِلَى الْخَمْرِ وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ مُضَافَةٌ إِلَى الشُّرْبِ.

وَمِنْهَا: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّيْءَ بِاسْمِ شَبِيهِهِ؛ كَتَسْمِيَتِهِمْ حِكَايَةَ [١٤١/ب] كَلَامِ زَيْدٍ، بِأَنَّهُ كَلَامُ زَيْدٍ.

وَمِنْهَا: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّيْءَ بِاسْمِ مَا لَهُ بِهِ تَعَلُّقٌ؛ كَتَسْمِيَتِهِمْ قَضَاءَ الْحَاجَةِ بِالْغَائِطِ الَّذِي هُوَ الْمَكَانُ الْمُطْمَئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ، وَكَتَسْمِيَتِهِمْ الْمَزَادَةَ بِالرَّأْوِيَةِ الَّتِي هِيَ اسْمُ الْجَمَلِ الَّذِي يَحْمِلُهَا.

وَتَأْنِيهِمَا: تَخْصِيصُ الْاسْمِ بَعْضُ مُسَمِّيَاتِهِ؛ كِ«الدَّابَّةِ»؛ فَإِنَّهَا مُشْتَقَّةٌ مِنَ «الدَّيْبِ»، ثُمَّ إِنَّهَا اخْتَصَّتْ بِبَعْضِ الْبَهَائِمِ، «وَالْمَلِكُ»: مَاخُودٌ مِنَ «الْأَلْوَكَةِ»، وَهِيَ الرِّسَالَةُ، ثُمَّ اخْتَصَّ بِبَعْضِ الرُّسُلِ، وَ«الْجُنَّ»: مَاخُودٌ مِنَ «الْاجْتِنَانِ»، ثُمَّ اخْتَصَّ بِبَعْضِ مَنْ يَسْتَبْرُ عَنْ الْعُيُونِ، وَكَذَا «الْقَارُورَةُ» وَ«الْخَابِيَةُ»: مَوْضُوعَتَانِ لِمَا يَسْتَقَرُّ فِيهِ الشَّيْءُ وَيُحْبَأُ فِيهِ، ثُمَّ خَصَّصًا بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ فَالْتَصْرُفُ الْوَاقِعُ - عَلَى هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ: هُوَ الَّذِي ثَبَتَ مِنْ أَهْلِ الْعُرْفِ؛ فَأَمَّا عَلَى غَيْرِ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ - فَلَمْ يَثْبُتْ عَنْهُمْ؛ فَلَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ.

=الجوامع: ٣٨٨/٢، والمعتمد لأبي الحسين: ٣٢٥/٢، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي (٦٩٤)، وإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥/٥، وإعلام الموقعين لابن القيم: ٢٥٥/١، وحاشية التفنيز والشريف على مختصر المنتهى: ٢٨٤/٢، وتقريب الوصول لابن جزى (١٤٦)، والمسودة (ص ٤٨٨)، وروضة الناظر (ص ٢٧٩)، والكافية في الجدل (ص ٣٨٢)، والترياق النافع: ١٦٢/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد (ص ١٣٣). والوصول لابن برهان: ٣١٧/٢، وشرح تنقيح الفصول (٤٤٧)، ومنتهى السؤل والأمل (٢٠٣)، وكشف الأسرار: ٣٧٧/٣.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّصَرُّفِ: أَنَّ عِلَامَاتِ الْحَقِيقَةِ - كَمَا سَنَذْكُرُهَا - حَاصِلَةٌ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ عُرْفًا؛ فَوَجَبَ كَوْنُهَا حَقِيقَةً فِيهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي، وَهُوَ الْعُرْفُ الْخَاصُّ - فَهُوَ: مَا لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْإِصْطِلَاحَاتِ الَّتِي تَخْصُهُمْ: كـ «النَّقْضِ» وَ«الْكَسْرِ» وَ«الْقَلْبِ» وَ«الْجَمْعِ» وَ«الْفَرْقِ» لِلْفُقَهَاءِ، وَ«الْجَوْهَرِ» وَ«الْعَرْضِ» وَ«الْكَوْنِ» - لِلْمُتَكَلِّمِينَ، وَ«الرَّفْعِ» وَ«النَّصْبِ» وَ«الْحَرِّ» - لِلنُّحَاةِ؛ وَلَا شَكَّ فِي وُقُوعِهِ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن اللفظ قد يكون موضوعاً لمعنى، ثم ينقله بعضهم إلى معنى من المعاني؛ لغرض من الأغراض، ثم يشتهر ذلك الاستعمال في جميعهم، أو في طائفة عظيمة منهم، ثم يستفيض فيهم ويكثر، فلا يعقل بعضهم من بعض عند إطلاق اللفظ إلا المعنى الثاني دون الأول، ولا يستعملون في ذلك اللفظ إلا ذلك المعنى، فإذا اشتهر ذلك اللفظ في ذلك المعنى؛ بحيث لا تفهم تلك الطائفة من اللفظ إلا ذلك المعنى - فقد انتقلت اللفظة من مسماها اللغوي إلى غيره بكثرة الاستعمال.

وإذا صحت هذه المقدمة، فنقول: الحقيقة العرفية: «هى اللفظة التى انتقلت عن مسماها إلى غيره؛ بعرف الاستعمال». أما قولنا: «اللفظة» فهى الجنس لسائر الألفاظ الحقيقية، والمجازية وقولنا: «انتقلت عن مسماها إلى غيره» يخرج الحقيقية اللغوية، والمجازات اللغوية.

وقولنا: «بعرف الاستعمال» بيان أن النقل ليس بتصريح<sup>(١)</sup> القائلين بالنقل، بل سببه كثرة الاستعمال، على ما لحصناه. واعلم: أن [فى]<sup>(٢)</sup> الحد نظراً؛ لأنها تبطل بالحقيقة الشرعية. فإن قيل: «بعرف الاستعمال» يخرج ذلك؛ فإنه لا بد فى الألفاظ الشرعية المنقولة أن يتكلم المتعبد بالاسم الشرعى، ويعنى به المعنى الشرعى، ونرى أنه عنى ذلك ببيان متقدم أو مقارن<sup>(٣)</sup> إن قلنا: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، أو بيان متأخر إن قلنا: يجوزاه. قال بعض [١٤٢/أ] المعتزلة: إنه لا بد إذا أراد أن يكلفنا الصلاة: أن يقول قبل ذلك جبريل، وللنبي ﷺ: «إنسى أريد أن أتعبد الأمة بأفعال صورتها كذا، أسميها صلاة»:

(١) فى «ح»: تصريح.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ح»: مقارن.

قلنا: ما ذكرتم لا يدفع النقص، بل الصواب: أن نزيد في الحد قيداً آخر، فنقول: الحقيقة العرفية: «هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها إلى غيرها؛ يعرف الاستعمال، لا من جهة الشرع».

ولو قيل: «اللفظة الدالة على معنى، انتقلت إليه عن موضوعه الأصلي؛ يعرف الاستعمال، لا من جهة الشرع» - لكان أحسن. ثم اعلم: أن العرف: إما عام أو خاص، ولا شك في إمكان القسمين، وإنما النزاع في وقوعه: والدليل على الإمكان: أنه لا استحالة عقلاً أن ينقل لفظ إلى معنى؛ لغرض من الأغراض؛ فإن الوضع والنقل تابعان للأغراض، وتعلق الغرض به يمكن<sup>(١)</sup> [قطعاً]<sup>(٢)</sup>، وأما قول المصنف: «إنما النزاع في وقوعه» تصريح منه بوقوع النزاع في وقوع الألفاظ العرفية ونقلها عرفاً؛ والخلاف في الألفاظ الشرعية، ونقلها - مشهور، وأما في الألفاظ العرفية، وكونها منقولة - فغير مشهور!!

ثم قال: الحق أن تصرفات أهل العرف محصورة في قسمين: الأول: الإكثار من استعمال المجاز إكثاراً يحصل به اشتهار المجاز بكثرة الاستعمال اشتهاً يستنكر معه استعمال الحقيقة، ثم للمجاز جهات كثيرة؛ على ما سيأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - من جملتها: حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه؛ كقولهم: الخمر محرمة، جعلوا الخمر متعلق التحريم، والحرم لا تتعلق بالأعيان، فالخمر لا تحرم، وإنما يحرم شربها؛ والدليل على ذلك: أن أصل التحليل، والتحريم من جملة أحكام الله تعالى، والحكم: هو الخطاب القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء، أو التخيير، فالأحكام لا تتعلق بالأعيان، وإنما تتعلق بالأفعال، وقد بلغ هذا الاستعمال في الشهرة عندهم، إلى حد يستنكر معه استعمال الحقيقة، وهي قولنا: «شرب الخمر حرام». ومنها: تسمية أهل العرف الشيء باسم شبيهه؛ كتسميتهم حكاية كلام زيد بأنه كلام زيد؛ وذلك لأن المعلوم بالضرورة: أن زيدا إذا قال: [قام]<sup>(٣)</sup> الأمير، ثم إن عمراً أو عمر حكى كلامه، كان المحكى كلام عمرو حقيقة، إلا أنه يشبهه كلام زيد؛ من حيث المعنى؛ فيسمى كلام عمرو: كلام<sup>(٤)</sup> زيد؛ تسمية للشيء باسم شبيهه، وهذا أحد وجوه المجاز على ما سيأتي. ومنها: تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق، كتسميتهم الفضلة المستقدرة،

(١) في «ج»: ممكن.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «ب»: وكلام.

بالغائط، والغائط: هو المكان المنخفض من الأرض؛ وهذا لأن عادة الناس جارية بالاستتار عند قضاء الحاجة، والجلوس [١٤٢/ب] في أمثال هذه المواضع؛ فصار لمثل هذا المكان تعلق بالفضلة المستقدرة؛ فسمى به؛ تحرراً من التصريح بذكر الفضلة المستقدرة. ومنها: تسميتهم الزادة بالراوية<sup>(١)</sup>، والراوية: هي اسم للحمل الذى يحملها؛ وذلك لما بين الحامل والمحمول من التعلق. هذا هو القسم الأول من قسمي تصرفات أهل العرف. القسم الثانى: تخصيص الاسم المطلق ببعض مقيداته؛ مثال ذلك: لفظة «الدابة»؛ فإنها لما يدب؛ لا اشتقاقها من الدبيب: فتصدق حقيقة بحسب هذا الوضع على كل ما يدب سواء كان من ذوات الأربع، أو من غيرها، ثم إنها اختصت بالعرف ببعض البهائم؛ وكذا لفظ «الملك» فإنه مشتق من الألوكة، وهى الرسالة، ثم إنه اختص<sup>(٢)</sup> ببعض الرسل؛ فلا يقال للرسل من البشر؛ وكذا لفظ «الجن» مأخوذ من الاجتنان، ثم اختص ببعض من استتر عن العيون؛ فلا يصدق على المستتر عن<sup>(٣)</sup> العيون من الإنس؛ على هذا الاصطلاح العرفى؛ وكذا لفظ «القارورة» و«الخاوية»، فهما موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه، ثم تخصصا بشيء معين. فتصرف العرف فى الألفاظ محصور فى هذين القسمين. والزائد على ذلك لم يصح عنهم؛ فلا يجوز إثباته. والدليل على أن هذا النوع من التصرف صادر منهم: أن علامات الحقيقة موجودة فى هذه الألفاظ بالنسبة إلى أهل العرف؛ فوجب كونها حقيقة [فيه]<sup>(٤)</sup>. هذا هو القسم الأول، وهو العرف العام.

[أما]<sup>(٥)</sup> القسم الثانى - وهو العرف الخاص -؛ وذلك كالأصطلاحات المخصوصة لكل طائفة من أرباب العلوم على اختلاف أصنافها؛ كالفقه، والخلاف، وعلم الكلام، وعلم النحو: أما ما يختص بالفقهاء: كالجمع، والفرق، وتفسيرهما ظاهر، وسيأتى تحرير حديهما؛ إن شاء الله تعالى. وأما ما يختص بعلم الخلاف: كالنقض، والكسر، والقلب: أما النقض: فهو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة، والكسر: نوع منه. وأما القلب: فهو ترتيب ضد المدعى، على عين الدليل. وأما ما يختص بعلم الكلام: فكالجوهر<sup>(٦)</sup>،

(١) فى «ج»: بالزواية.

(٢) فى «ب»، «ج»: اختصت.

(٣) فى «ب»: من

(٤) سقط فى «ب»، «ج».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) قال فى شرح الملخص: لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظى على معان أربعة؛ الأول: الموجود الغنى عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى. الثانى: الماهية التى إذا وجدت كانت لا فى الموضوع، وهذا المعنى يقتضى زيادة الوجود على الماهية والشيخ ذهب إلى أن وجوده تعالى عين =

والعرض<sup>(١)</sup> والكَوْنُ<sup>(٢)</sup> فالجوهر: هو الممكن القائم بنفسه على اصطلاح، والعرض: هو القائم بغيره. وعلى اصطلاح آخر: فالجوهر: هو الغنى عن الموضوع، والعرض: هو المفتقر إليه. والكون هو: الحصول في الحيز. والرفع والنصب والجر: لا حاجة إلى تفسيرها؛ لوضوحها. ولا شك في وقوع هذا النوع من النقل من أهل العلم.

قَالَ الْمُصَنَّفُ - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ:

وَهِيَ اللَّفْظَةُ الَّتِي اسْتَفِيدَ مِنَ الشَّرْعِ وَضَعَهَا لِلْمَعْنَى: سَوَاءَ كَانَ الْمَعْنَى وَاللَّفْظُ مَجْهُولَيْنِ - عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ. أَوْ كَانَا مَعْلُومَيْنِ؛ لَكِنَّهُم لَمْ يَضْعُوهَا [١٤٣/أ] ذَلِكَ لِاسْمِ لِدَلِكِ الْمَعْنَى. أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَجْهُولًا وَالْآخَرُ مَعْلُومًا؛ وَاتَّفَقُوا عَلَى إِمْكَانِهِ، وَاخْتَلَفُوا فِي وَقُوعِهِ: فَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مَنَعَ مِنْهُ مُطْلَقًا، وَالْمُعْتَزَلَةُ أَتْبَتُوهُ مُطْلَقًا، وَزَعَمُوا: أَنَّهَا مُنْقَسِمَةٌ إِلَى أَسْمَاءٍ أُجْرِيَتْ عَلَى الْأَفْعَالِ، وَهِيَ: الصَّلَاةُ، وَالرَّكَاءَةُ، وَالصَّوْمُ، وَغَيْرُهَا - وَإِلَى أَسْمَاءٍ أُجْرِيَتْ عَلَى الْفَاعِلِينَ؛ كَالْمُؤْمِنِ، وَالْفَاسِقِ، وَالْكَافِرِ؛ وَهَذَا الضَّرْبُ يُسَمَّى: بِ«الْأَسْمَاءِ الدِّيْنِيَّةِ»؛ تَفَرُّقَةً بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا أُجْرِي عَلَى الْأَفْعَالِ، وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ عَلَى السَّوَاءِ فِي أَنَّهُ «اسْمٌ شَرْعِيٌّ». وَالْمُخْتَارُ: أَنَّ إِطْلَاقَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي؛ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ - مِنَ الْحَقَائِقِ اللُّغَوِيَّةِ.

لَنَا: أَنَّ إِفَادَةَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ لِهَذِهِ الْمَعَانِي: لَوْ لَمْ تَكُنْ لُغَوِيَّةً - لَمَا كَانَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا - وَفَسَادُ اللَّازِمِ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمَلْزُومِ. أَمَّا الْمُلَازِمَةُ - فَلِأَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مَذْكُورَةً فِي الْقُرْآنِ؛ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ إِفَادَتُهَا لِهَذِهِ الْمَعَانِي عَرَبِيَّةً - لَزِمَ أَلَّا يَكُونَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا. وَأَمَّا فَسَادُ اللَّازِمِ - فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُفُ: ٢]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إِبْرَاهِيمُ: ٤].

=ذاته؛ فلا يطلق الجوهر عليه، والإمام ذهب إلى أن وجوده زائد فيتناوله. الثالث: القابل للصفة، والحكماء اتفقوا على أنه تعالى ليس جوهرًا بهذا المعنى؛ بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى. الرابع: الشيء الذي تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب، هذا إجمال ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا خفاء في تناوله للواجب. ينظر: نشر الطوابع ٢٣٤-٢٣٥.

(١) الموجد الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي: محل يقوم به؛ كاللون يحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به، والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد. وغير قار الذات، وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف قدم الكلام فى حد الحقيقة الشرعية، على الدليل الدالّ على إفادة التصديق، وهو الواجب؛ فإن التصور متقدّم على التصديق طبعاً، فليقدم عليه وضعباً، فقال: الحقيقة الشرعية: هى التى استفيد من الشرع وضعها للمعنى.

أما قوله: «هى التى» أى: هى اللفظة، وهى الجنس.

وأما قوله: «استفيد من الشرع وضعها للمعنى» فصل لها عن غيرها من الحقائق اللغوية والعرفية؛ وفيه نظر، وبيانه: أن المراد بالوضع: إما أن يكون الاصطلاح صريحاً، أو غلبة الاستعمال: الأول: ممنوع، وادعائه<sup>(١)</sup> على أصل المعتزلة يتقرر، ويمكن تمشيته.

وأما على أصل الأشاعرة، فلا نسلم ذلك، وقد نبهنا عليه فى الفصل المتقدّم على هذا، فالصواب أن يقال: هى اللفظة الدالة على معنى كائن، أو انتقلت إليه بغلبة استعمال الشارع. وهذا هو الكلام فى المقام الأول.

أما المقام الثانى، فنقول: اختلف الناس فى وجود الألفاظ الشرعية المنقولة، على أقوال ثلاثة<sup>(٢)</sup>:

(١) فى «ج»: وادعاه.

(٢) اتفق الأصوليون على أن الأسماء الشرعية المستعملة فى لسان أهل الشرع؛ من نحو الصلاة، والصوم، والزكاة، والبيع، والإحارة، والنكاح، والطلاق - حقائق شرعية فى معانيها المعلومة لها شرعاً إذا استعملت على ألسنتهم؛ إذ يتبادر منها هذه المعانى بلا قرينة، والتبادر علامة الحقيقة. وسواء أكانت هناك مناسبة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى، فيكون اللفظ منقولاً، أم لم تكن هناك مناسبة، فيكون اللفظ موضوعاً مبتدأ. واختلفوا بعد ذلك فى هذه الحقيقة على مذهبين: «الأول» أنها حقيقة عرفية فى المعنى الشرعى عند المشرعة خاصة؛ لوضعهم هذه الألفاظ لهذه المعانى، أو اشتهارها فيها عندهم لحاجتهم إلى التعبير بها عن تلك المعانى، فهى فى تخاطبهم تدل بلا قرينة على معانيها الشرعية، وأما الشارع فقد تجوز بها عن معانيها اللغوية إلى تلك المعانى بالقرائن، فهى مجازات لغوية فى لسانه، فعند عدم القرينة تحمل تلك الألفاظ فى لسانه على المعنى اللغوى، وإلى هذا ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى من الشافعية. «والثانى» أن هذه الألفاظ حقائق فى المعانى الشرعية بوضع الشارع لها مع المناسبة أو عدمها، حتى إنها تدل على تلك المعانى إن وردت على لسانه بدون قرينة، وإليه ذهب جمهور الأصوليين وهو المختار. وقول فخر الاسلام والقاضى أبى زيد وشمس الأئمة السرخسى: إن هذه الأسماء كانت مستعملة فى معانيها اللغوية، ثم استعملت فى المعانى الشرعية لمناسبة، يريدون أنها مجازات لغوية هجرت معانيها الحقيقية لغة، فليس مذهباً آخر، بل هو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى بناء على أن كثرة استعمالها فى هذه المعانى المجازية صيرتها كالحقائق لا أنها حقائق شرعية فيها كما قال =



=الجمهور، ولم يذكر الأمدى فى الأحكام ولا الرازى فى المحصول سوى المذهبين: «الأول» كونها حقيقة شرعية ونسبها إلى المعتزلة، وصرح الأمدى بنسبته أيضاً إلى الخوارج والفقهاء. «الثانى» نفى ذلك، ونسبه كل منهما إلى القاضى أبى بكر وكلام ابن الحاجب فى المختصر يوافق هذا، وقال شارحه العضد: والحق أنه لا ثالث لهما، وتبعه فى ذلك صاحب مسلم الثبوت. فعلى هذا يرى القاضى وموافقوه أن هذه الألفاظ المتداولة شرعاً إنما استعملها الشارع فى المعانى الشرعية للمناسبة، ومع القرينة مجازاً لغوياً من غير وضع معنى عن القرينة، ثم غلبت عند أهل الشرع واشتهرت فيها لكثرة دورانها على ألسنتهم مستعملة فى هذه المعانى دون المعانى اللغوية، فأضحت حقيقة عرفية يفهم منها المعنى الشرعى عندهم بلا قرينة؛ لأن اللفظ كما يكون حقيقة فى المعنى بوضعه له، يكون بأن يغلب استعماله فيه ويشتهر حتى يفهم منه بدون القرينة. ويرى جمهور الأصوليين أن هذه الألفاظ حقائق فى معانيها الشرعية بوضع الشارع لها ابتداءً، سواء أكان مع المناسبة بين الشرعى واللغوى أم مع عدمها، وهذا هو الموافق لما قرره علماء الكلام والأصوليون والفقهاء من أن الألفاظ التى تقع فى كلام الشارع إذا كان لها معنى عرف عنه استعمالها فيه وجب حملها عليه، إلا إذا وجدت قرينة تصرفها عنه، لأن هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقى عنده فى اصطلاح تخاطبه، فإن وجدت قرينة تدل على استعمال الألفاظ الواردة على لسان الشارع فى معانيها الشرعية، فهى قرينة مجاز على رأى القاضى وموافقيه وقرينة النقل من اللغوى إلى الشرعى عند الجمهور، وإن لم توجد قرينة تعين أحد المعنيين واشتبه الأمر هل اللفظ مستعمل فى المعنى اللغوى أو الشرعى؟ فالجمهور يحمله على الشرعى، إذ هو المعنى الحقيقى للفظ عندهم، واللغوى مجاز لا بد لدلالة اللفظ عليه من القرينة؛ والقاضى يحمله على اللغوى إذ هو الحقيقى عنده، والشرعى مجاز يحتاج إلى القرينة. واستدل «الجمهور» على كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع بأننا نقطع بفهم الصحابة فى زمنه (ﷺ) المعانى الشرعية قبل حدوث الاصطلاحات، وهذا الفهم فرع الوضع لها.

«ونوقش» بأن الفهم قد يكون فرع الاستعمال المجازى مع نصب القرينة. «وأجيب» بأن اعتبار القرينة لتعريف النقل أوجه من اعتبارها لتعريف المجاز، للعلم باستمرار الشارع على قصد المعنى الشرعى من اللفظ أبداً، إلا القرينة صارفة عنه إلى غيره، واستمرار القصد المذكور أمانة على نسخ إرادة المعنى الأول؛ فيكون منقولاً لا مجازاً. واستدل «القاضى» وموافقوه على عدم النقل بأنه لو نقلها الشارع من معانيها اللغوية إلى غيرها لفهما للصحابة؛ لأنهم مكلفون بما تضمنته، ولو فهمها إياهم لنقلوا ذلك إلينا؛ لأننا مكلفون به أيضاً، ولزم تواتر النقل عادة لتوفر الدواعى عليه، ولم يتواتر النقل إلينا؛ فلم يقع التفهيم؛ فلم يقع نقل الشارع لها من معانيها اللغوية.

«ونوقش». بمنع وجوب نقل التفهيم بالعبارة ونحوها؛ لأننا نقطع بفهم الصحابة المعانى الشرعية، وفهمنا أيضاً هذه المعانى وبعد حصول المقصود وهو الفهم لا يلزم تعيين طريقه، ولو التزمنا تعيين طريقه جاز أن يكون ذلك التفهيم بالترديد بالقرائن عند سماع الصحابة تلك الأسماء، ثم سماع من بعدهم منهم كما يتعلم الأطفال اللغات بالترديد بالقرائن من غير تصريح. ينظر نص كلام شيخنا: عبد المجيد فتح الله فى أثر النهى فى العبادات.

القول الأول: مذهب القاضى منا، وطوائف من الفقهاء، وجميع الخوارج: أن هذه الألفاظ لم تنقل أصلاً، وأنها باقية على أوضاعها؛ إلا أنه زيد في الاعتداد بمدلولاتها أمور أخرى.

القول الثانى: مذهب المعتزلة، وهو أن هذه الألفاظ نقلت عن معانيها اللغوية، إلى معان أخرى شرعية، من غير مراعاة النقل إلى المجاز اللغوى.

القول الثالث: اختيار المصنف وإمام الحرمين: أن هذه الألفاظ منقولة شرعاً، ولكن [١٤٣/ب] إلى معان هي مجازات لغوية، وهذا القول مخالف للقولين الأولين: أما مخالفته لمذهب القاضى: فظاهر؛ وذلك لأن القاضى يقول: إنها ما نقلت أصلاً، وهذا القول فيه التصريح بالنقل إلى المجازات اللغوية. وأما مخالفته لمذهب المعتزلة: فلأنهم ما شرطوا فى نقل هذه الألفاظ أن يكون المنقول إليه مجازاً لغوياً، وقد اشترط هذا الشرط فى هذا القول على رأى ما يختاره. واعلم أن المسألة لها صور ثلاثة:

الأولى: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة، ولكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لهذا المعنى.

الثانية: أن يكونا مجهولين.

الثالثة: أن يكون أحدهما معلوماً لهم، والآخر مجهولاً. والنزاع فى الصور الثلاثة على السواء. ونقل أبو الحسين فى شرح «المعتمد» عن قوم الخلاف فى إمكانه، فقال: وقد أبى قوم جواز ذلك، واختلف تعلييلهم؛ فعلة بعضهم: دالة على أنه منع من إمكان ذلك، وعلة الآخرين: دالة على أنهم منعوا من حسنه. وقال صاحب «الإحكام»: الحق عندى إمكان كل واحد من المذهبين، وقال: لا شك فى إمكانها؛ وإنما الخلاف نفيًا وإثباتًا فى الوقوع. والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة؛ كالصوم والصلاة: هل خرج به عن وضعهم أم لا؟ فمنع القاضى أبو بكر ذلك، وأثبت المعتزلة والخوارج، والفقهاء، قال الإمام فى كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: قال قائلون: نقل الشارع ألفاظاً لغوية عن حكم وضع اللسان إلى مقاصد الشرع، وقال آخرون هي مقررة<sup>(٢)</sup> على حقائق اللغات، لم تنقل، ولم يزد<sup>(٣)</sup> فى معناها، وهذا اختيار القاضى أبى بكر، وذهب طوائف من الفقهاء: إلى أنها أقرت، وزيد فى معناها فى الشرع، وقالت المعتزلة: الألفاظ تنقسم ثلاثة أقسام:

(١) ينظر: البرهان (١/١٧٤).

(٢) فى «ج»: مقرة.

(٣) فى «ج»: فلم يرد.

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

القسم الثاني: الألفاظ اللغوية، [وهي القارة<sup>(١)</sup>] على قوانين اللسان.

القسم الثالث: الألفاظ الشرعية، وهي: الصلاة، والصوم، وأخواتهما، وهي مستعملة في فروع الشرع. وسر مذهبهم في الدينية، والشرعية: يتول إلى ما حكيناه عن الفقهاء، في أنها مقررة زيد في معناها.

قال «الغزالي»<sup>(٢)</sup>: قالت المعتزلة، والخوارج، وطائفة من الفقهاء: الأسماء لغوية، ودينية، وشرعية؛ أما اللغوية: فظاهرة، وأما الدينية: [١٤٤/أ] فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين؛ كلفظ الإيمان، والكفر، والفسق، وأما الشرعية: فكالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة. ثم قال: والمختار عندنا: أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، كما ظنه قوم؛ ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء، من وجهين:

أحدهما: التخصيص ببعض المسميات، كما في «الدابة»، فتصرف الشرع في الصوم، والحج من هذا الجنس؛ إذن: للشرع تصرف في الاستعمال كما للعرف.

والثاني: [في]<sup>(٣)</sup> إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء، [ويتصل به]<sup>(٤)</sup> كتسميتهم الخمر محرمة، [والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطؤها]<sup>(٥)</sup>، فتصرفه في الصلاة كذلك؛ لأن السجود، والركوع، شرطه الشرع في تمام الصلاة، فشمله<sup>(٦)</sup> الاسم بعرف<sup>(٧)</sup> استعمال الشرع؛ [إذ أركانه كون السجود والركوع ركنين من الصلاة ومن نفسها بعيد؛ فتسليم هذا الشرع من تصرف الشرع أهون من إخراج الركوع والسجود

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: المستصفى (١/٣٢٦، ٣٢٧).

(٣) سقط في «ج».

(٤) المثبت من المستصفى.

(٥) المثبت من المستصفى.

(٦) في «ج» قسمناه.

(٧) في «ج»: معرف.

من الصلاة. فليتأمل الناظر المذاهب المنقولة في هذه المسألة، وأنه هل اتفقت كلمة الأئمة في نقل الخلاف في شيء واحد، أو لا؟]. ووافق ابن الحاجب المعتزلة. ثم اعلم: أن المعتزلة قسموا الألفاظ المنقولة الشرعية: [إلى] (١) قسمين:

فقالوا: هي منقسمة إلى أسماء أحریت على الأفعال؛ كالصوم، والصلاة، والحج؛ وذلك لأنها أسام للأفعال، وإلى أسماء أحریت مجرى الفاعلين؛ كالمؤمن، والكافر، والفاستق؛ وهذا الضرب مسمى عندهم بالأسماء الدينية؛ تفرقة بينهما من حيث الاصطلاح، وإن كان الكل على السواء في وقوع النزاع فيها. ومن الناس من اعترض على المعتزلة في الفرق بين النوعين، والاعتراض ساقط؛ إذ لا مناقشة في الاصطلاحات. وإذا عرفت ذلك: فقد تمسك المصنف على ما اختاره: بنظر التلازم، وهو قياس استثنائي مادته البديهة والنص؛ فقال: إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني من الحقائق اللغوية، والمراد بالحقائق اللغوية: أنها مجازات لغوية؛ والدليل عليه: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن عربية، بمعنى أنها مجازات لغوية، أو حقائق (٢) لغوية، لما كان القرآن كله عربياً؛ ضرورة اشتمال القرآن على هذه الألفاظ، والتقدير أن إفادتها لمعانيها ليست عربية، بمعنى: أنها ليست مجازات لغوية، ولا حقائق لغوية؛ فيلزم صدق الملازمة جزماً؛ واللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَرَأَانَا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُفُ: ٢]، وقوله تعالى (٣): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤] وجه الاستدلال بالآية الأولى: التصريح بكون القرآن عربياً، وبالتالي: أن يقال: أخبر عن كونه ما أرسل رسولاً إلا بلسان قومه، ومحمد رسول الله ﷺ من العرب؛ فيجب (٤) أن يكون [١٤٤/ب] مبعوثاً بلسان العرب؛ فيلزم كون القرآن عربياً. واعتراض بعضهم على هذا الموضع بأسئلة:

أحدها: أن بين ما ذكره حداً للحقيقة الشرعية، وبين ما اختاره عند الإثبات مناقضة؛ لأنه ذكر وقال (٥): «هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى» (٦). ثم قال عند الإثبات: المختار أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية، وهذا مناقضة؛ وذلك لأن إطلاق الشرع لما كان مسبوقةً بالحقائق اللغوية،

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: الحقائق.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «ج»: ويجب.

(٥) أى: في حد الحقيقة.

(٦) في «ج»: للحق.

ومجازاتها، فوضع هذه الألفاظ صار مستفاداً من اللغات بالقياس إلى معانيها الحقيقية، والمجازية جميعاً، والشرع لم يحدد وضعاً؛ غير أنه استعمل اللفظ فى المعنى المجازى فلا يكون الوضع لذلك المعنى مستفاداً منه. فلئن قال: «الوضع الجديد مستفاد من الشرع».

قلنا: لم يذكر فى طرق<sup>(١)</sup> الإثبات من الشرع غير الإطلاق على المعنى المجازى، وذلك ليس بوضع<sup>(٢)</sup> جديد على الإطلاق؛ اللهم إلا أن يقيد بقيود أخرى، وهى كثرة الاستعمال كثرة ناسخة للوضع الأول؛ فيكون الشرع مسبقاً بوضع اللغة ناسخاً له، وهو لم يذكر هذا [فى]<sup>(٣)</sup> الحد، بل الحد يتنافى هذا. ثم يرد<sup>(٤)</sup> الشك من وجه آخر؛ لأنه إذا انتسخ الوضع الأول، لم يبق الوضع العرفى، ولا يكون القرآن عربياً، فلا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور.

**وثانيها:** أنه ذكر فى الحد معنى عاماً، وقال: سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة، أو معلومين، ثم اختلفوا فى وقوع هذا، ثم اختار هو أنه ثابت على وجه مخصوص؛ فهذا الإثبات يكون للمحدود الذى سبق ذكره؛ وهذا الذى سبق ذكر الدليل على ثبوته، ووقوعه<sup>(٥)</sup> - ليس هو ذلك الذى حده أولاً؛ لأن الذى أثبتته لابد وأن يكون اللفظ والمعنى [معلومين] لأهل اللغة؛ لأن أهل اللغة لابد وأن يعلموا المعانى الحقيقية والمجازية للألفاظ التى وضعوها، ويعلموا الألفاظ أيضاً، والمحدود كان غير هذا؛ لأنه كان أعم.

**وثالثها:** أنه بعد الفراغ من التحديد، قال: اختلفوا فى وقوعه، ثم قال: والمختار إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز، وهذا لم يتبين منه: أنه يردُّ على القائل بالوقوع، أو ينصره، وكأنه ترك ذلك الاختلاف، واشتغل بشيء آخر.

**ورابعها:** المناقضة بين نتيجة ما ذكره حجة، وبين ما ذكره حداً للحقيقة الشرعية؛ لأنه قال: إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى: لو لم تكن لغوية، لما [كان] القرآن كله عربياً، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم؛ فنقول: نتيجة هذا القياس: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى لغوية، وإذا كانت لغوية لا تكون مستندة إلى جهة [١٤٥/أ] أخرى؛ فلا تكون شرعية؛ فلا تثبت الحقيقة الشرعية؛ لأن الحقيقة الشرعية هى التى تكون إفادتها

(١) فى «ب»، «ج»: طرف.

(٢) فى «ب»: بوضع.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) فى «ج»: من يرد.

(٥) فى «ج»: وقوعه.

من الشرع، ويستفاد منه الوضع على ما ذكرنا فى الحد. ثم هذا الكلام يمكن أن يجعل منه سؤال<sup>(١)</sup> من جهة من منع وقوع الحقيقة الشرعية، وهو: القول بالموجب، فنقول: إنما اعتبرت بموجب هذا الدليل، وهو: أن الألفاظ التى استعمالها الشارع، إفادتها للمعنى إفادة لغوية، سواء استعمالها فى المعانى الحقيقية، أو المجازية التى كان العرب يستعملونها فيها، ثم أنت تعلم أنه لم<sup>(٢)</sup> يذكر فى هذه المسألة بطولها ما يزيد على هذا، وبهذا لا يصير الخصم محجوجاً.

وخامسها: أنك قد علمت فيما سبق: أن الحقيقة هى استعمال اللفظ فى موضوعه غير مرة، وههنا جعل الحقيقة: عبارة عن نفس اللفظ؛ فكان الجنس فى الحد، وهذا يناقض ما سبق. ويعلم من هذا: أن مجرد إطلاق اللفظ من الشرع، أو العرف - لا يكفى فى إحداث حقيقة متجددة، فإن أهل العرف كثيراً ما أطلقوا لفظ الأسد على الشجاع، ولفظ الحمار على البليد، ومع ذلك لم يصير حقيقة فيه<sup>(٣)</sup>، وكذلك الشرع: أطلق لفظ اليد على القدرة، ولفظ الاستواء على الاقتدار، بل لفظ «الم»<sup>(٤)</sup> على العلم، ولم يصير حقيقة شرعية، بل شرط ذلك: ترك استعمال الألفاظ<sup>(٥)</sup> فى حقائقها اللغوية، واستعمالها فى غير تلك المعانى استعمالاً كثيراً كثرة ناسخة للوضع الأول؛ بحيث يتدر إلى فهم السامع عند سماعه من هذا الناقل<sup>(٦)</sup> المعنى الثانى دون الأول، من غير قرينة توجب ذلك الابتدار. ثم نظر الراسخون فى العلم فى الألفاظ الشرعية، واستعمال تلك الألفاظ فى معانيها الغامضة من وجه آخر، وهو أنهم قالوا: إن الواضع للغات هو الله تعالى، وهو العالم بمسميات هذه الألفاظ، وحقائقها، ثم إنه وقع تفهيم تلك المعانى فى عباده من البشر، على قدر قوتهم واستعدادهم لفهم تلك المعانى؛ بحسب اختلاف أشخاصهم، وانقلاب كل شخص فى الأطوار، ففى بدء الأزل: لا يستعد كل أحد لفهم تلك المعانى الغامضة، التى هى مسميات أكثر الألفاظ التى يخاطبنا الله بها؛ لقصور أفهام البشر فى بدء الأمر، واقتصار إدراكهم على الأمور المحسوسة، والأحوال البدنية، ومسميات تلك الألفاظ معان عقلية شريفة غامضة، وأحوال غامضة من مبدئها، ومفادها، وسلوكها، وبلوغها إلى القصد، وما يمنعها، وما يعينها على ذلك، وهذه

(١) فى «ج»: «إلاً».

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى جميع النسخ الما، والصواب ما أثبتناه، وهو من فواتح السور المعروفة.

(٥) فى جميع النسخ: اللفظ، والأصوب ما أثبتناه.

(٦) فى «ج»: التأمل.

المعاني بعيدة عن تصوراتهم في بدء الأمر، فيفهمون من هذه الألفاظ معاني متعلقة بالمحسوسات، وأحوالاً<sup>(١)</sup> متعلقة بالأبدان، ثم إنهم يدعون أن تلك المعاني التي فهموها<sup>(٢)</sup> هي حقائق هذه الألفاظ، فإذا تنبهوا للمعنى آخر عقلي، وتبين لهم أن الشرع يستعمل اللفظ المشهور عندهم فيه - قالوا: هذا الاستعمال [١٤٥/ب] بطريق التجوز، وحسبوا حمل اللفظ عليه تأويلاً للكلام، وأما التحقيق: فتعلم أن الأمر بالعكس؛ ونظير ذلك: أن الوالد إذا قال لولده الصغير: «أريد أن أسلمك إلى المعلم ليعلمك الخط» - فالصغير يفهم من معنى «التعليم»، و«الخط» معنى ما، لكن دون ما هو حقيقة التعليم والخط، ثم بعد ما شرع في التعليم والخط، وبلغ من علم الخط إلى حد - يتنبه حقيقة التعليم، وحقيقة الخط. فالله تعالى: وضع الألفاظ بإزاء تلك المعاني العقلية الغامضة، وخاطب الناس بها، وفهموا هم المعاني<sup>(٣)</sup> التي تناسب مسمياتها الحقيقية، ولما كانت النفس مختلفة بالجبلية في استعداداتها، وكذا في أزمنة كمال الاستعداد، لا جرم: نجد طبقات الناس مختلفين في فهم معاني خطاب الشارع؛ وكمال النفس وقوتها لا يبعد أن يبلغ إلى البطن السابع<sup>(٤)</sup> من بطون معاني القرآن؛ لكن ذوق هذا الكلام لا يليق بكل فقيه، ولا بكل أصولي؛ بل يدرك هذا بنوع آخر من الفقه والأصول.

**والجواب عن الأول:** تقييد الإطلاق بالكثرة البالغة إلى حد تصير ناسخة للوضع الأول؛ فلا تناقص. والمناقضة تندفع بتقييد المطلق؛ وحيثئذ: يعود حاصل السؤال: أن الصواب هو: التقييد، والإطلاق في موضع التقييد خطأ؛ وهذا سؤال ركيك.

قوله: «إذا انتسخ الوضع الأول لم يبق الوضع العرفي، ولا يكون القرآن عربياً؛ فلا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور»:

قلنا: لا نسلم أنه إذا انتسخ الوضع العرفي بمعنى انتساخ الحقيقة اللغوية - لا يكون القرآن عربياً؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن مجازاً لغوياً، ولا يلزم من الأول الثاني. أو نقول: إذا انتسخ الوضع العرفي، بمعنى: انتساخه حقيقة ومجازاً - يلزم خروج القرآن عن كونه عربياً، ولكن لا نسلم ذلك، وليس هذا مذهباً للمصنف أصلاً؛ وسند المنع ظاهر؛ بل يكون القرآن مشتملاً على الحقيقة اللغوية أو المجاز اللغوي، وكل ذلك من لغة العرب.

(١) في «ج»: وأحوال.

(٢) في «ب»: فمفهومها.

(٣) أى: فهموا من تلك الألفاظ المعاني.

(٤) في «ج»: السامع.

قوله في الوجه الثاني: «إن المحدود أعم من الذى أثبتته». قلنا: نعم؛ ولكن يلزم من إثبات الأخص إثبات الأعم.

قوله في الوجه الثالث: «إن قول المصنف: «والمختار: أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى، على سبيل المجاز، وهذا لم يتبين منه: أنه يرد على القائل بالوقوع أو ينصره؟»: قلنا: قد بينا فى أول المسألة معنى هذا الكلام، وبه تبين أنه يرد على المعتزلة والقاضى جميعاً.

قوله فى الوجه الرابع: «المنافضة حاصلة بين ما ذكره نتيجة للقياس المذكور، وبين ما ذكره حدًّا للحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنه لا يلزم من قياسه أن تكون الإفادة لغوية؛ فلا [١٤٦/أ] تكون الإفادة مستندة إلى جهة الشرع»:

قلنا: المناقضة مندفة؛ لأن المراد من الإفادة اللغوية صيرورة هذه الألفاظ دالة على هذه المعانى، بطريق المجاز اللغوى. وكونه مجازاً مستنداً إلى اللغة، وكونه سابقاً إلى الذهن بكثرة الاستعمال ذهنى مستنداً إلى الشرع؛ فلا مناقضة أصلاً.

قوله فى الوجه الخامس: «إن الحقيقة: هى استعمال اللفظ فى موضوعه؛ عند المصنف» - غلط فاحش من هذا المعترض؛ فإنه قد سبق فى كلام المصنف ما يدل على أن الحقيقة - عنده - «هى<sup>(١)</sup> اللفظ المستعمل فيما وضع له، فى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به»؛ وذلك لأنه اختار الحد الذى ذكره أبو الحسين البصرى، وذلك صريح فيما ذكرناه؛ نعم: الفرق بين اللفظ المستعمل فى موضوعه، وبين استعمال اللفظ فى موضوعه - ظاهر. وقد سبق لنا بيان أن هذا المعترض هو الذى قال: «الحقيقة<sup>(٢)</sup>: هى استعمال اللفظ فى موضوعه». وأما ما ذكره من نظر الراسخين فى العلوم، لا بد من شرحه وإيضاحه، ثم بعد ذلك نشرع فى الجواب عنه، فنقول: اعلم: أن هذا الكلام رمز من قائله إلى مذهب التناسخية، وحاصله: أن الأرواح البشرية إنما تكمل بعد انتقالات كثيرة من بدن إلى بدن؛ ففى بدء الأمر - لضعفه - لا يستعد لفهم معنى كلام الله تعالى؛ فيَحْمِلُ اللفظ المشار به إلى معنى غامض: على المجاز، ويعتقد أن ذلك المجاز هو المعنى الغامض، وأما المعنى الظاهر الدال عليه اللفظ حقيقة فهو معنى ظاهر وضع له اللفظ، والأمر بالعكس؛ فإن اللفظ وضع لذلك المعنى الغامض، وهو مجاز فى المعنى

(١) فى «ج»: هو.

(٢) سقط فى «ج».



الظاهر، ففى أول الأمر - لضعفه - يعتقد ذلك الغامض مجازاً. وإذا [عريت] (١) الأنفس كثرة الانتقالات، واستعدت لفهم معنى كلام الله تعالى، تعلم أن الأمر على العكس، فتقلب الحقيقة عنده مجازاً، وإلى هذا أشار بقوله: إن هذا المعنى إنما يدرك بذوق آخر، وأصول آخر، وفقه آخر، وهذا المذهب باطل؛ لما تقرر فى «علم الكلام». ولقد يتعجب الناظر فى هذا الكتاب من أنه كيف يدل هذا اللفظ على مذهب التناسخية، فلا يتعجب؛ فإن صاحب الإشكالات حصل به اجتماعات كشفت (٢) عن مذهبه، وتحققنا منه: أنه يعتقد ذلك، وله مصنف فى تصحيح هذا المذهب الفاسد.

واعلم: أن الخد الذى ذكره الإمام للحقيقة الشرعية، هو حد الحقيقة الشرعية على أصل المعتزلة؛ وكذا التقسيم المذكور عقبيه، قال صاحب «المعتمد» (٣): الاسم الشرعى هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى، وقد دخل تحت ذلك: أن اللفظ والمعنى لا يعرفهما أهل اللغة، أو أن يكونوا يعرفونهما غير أنهم لم يضعوا الاسم [١٤٦/ب] لذلك المعنى، أو أن يكونوا عرفوا الاسم، ولم يعرفوا المعنى؛ نحو الصلاة الشرعية، أو أن يكونوا عرفوا المعنى، ولم يعرفوا الاسم؛ كل هذه الأقسام داخلية تحت ما ذكرناه. هذا لفظه؛ ثم ذكر الدليل على إمكانه، ثم ذكر الدليل على وقوعه على الوجه الذى يقتضيه مذهبه (٤)؛

(١) فى «ب»: عرفت.

(٢) فى «ج»: كشف.

(٣) ينظر: المعتمد (١/١٨).

(٤) قال البصرى فى معتمده: ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوى يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر ونفى قوم من المرجئة ذلك. وبعض عللهم تدل على أنهم أحلوا ذلك، وبعضها تدل على أنهم قبحوه. ونحن نذكر ما الاسم الشرعى، ثم نبين إمكان نقل الاسم بالشرع عن معناه اللغوى، ثم نبين حسن ذلك، ثم نبين أن من الأسماء ما قد انتقل بالشرع. أما الاسم الشرعى فذكر قاضى القضاة أنه ينبغى أن يجمع شرطين: أحدهما أن يكون معناه ثابتاً بالشرع، والآخر أن يكون الاسم موضوعاً له بالشرع وينبغى أن يقال: الاسم الشرعى هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى، وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللغة؛ وأن يكونوا يعرفونهما، غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم؛ كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه. فأما الدلالة على إمكان نقل الأسماء فهى أن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له؛ وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضع، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به؛ نحو أن يسمى البياض سواداً، إلى غير ذلك، فإذا كان كذلك، جاز أن يختار يختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره؛ إذ كان ذلك تابعاً للاختيار فإن قالوا: لو سلب الاسم عن المعنى وعوض غيره، انقلبت الحقائق - قيل: إنما يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك. فأما الدلالة على حسن =

وهذا منتظم؛ فإن التصور مناسب للتصديق. وأما ما ذكره المصنف: فإنه غير منتظم: وبيانه: أنه ذكر الحد للحقيقة الشرعية، والتقسيم المذكور ما يقتضيه رأى المعتزلة، وخالفهم فى المذهب والاختيار؛ فإذن: التصور غير مناسب للتصديق، بل لا ينتظم أصلاً، فالصواب فى حد الحقيقة الشرعية على رأينا: أن يذكر ما ذكرناه. ولنعد ذلك، فنقول: الحقيقة الشرعية هى: «اللفظة الدالة على معنى مجازى، انتقلت إليه بغلبة استعمال الشرع فيه».

ثم نقول: لا بد وأن يكون ذلك اللفظ؛ وذلك المعنى؛ من حيث هو مجاز لغوى - يعلمهما أهل اللغة؛ لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية إلى معنى هو مجاز لغة، ولا يعرفهما أهل اللغة بعرف المنقول إليه بخصوصه، ولا بد وأن يعرف بعموم كونه مجازاً لغوياً، ولا بد وأن تعرف اللفظة المنقولة، وأنها فى أصل اللغة، لماذا؟. فلا يستقيم ذلك التقسيم الذى ذكره المعتزلة على أصلنا المخالف لأصلهم، فالواجب على من خالف أصل قوم: أن يخالفهم فى فروعهم المختصة بذلك الأصل، وأما المخالفة فى الأصل، والموافقة فى الفروع المختصة بذلك الأصل، فغير سديد ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: قال أهل الحق: العالم حادث، والمراد بالحدوث: تقدم عدم العالم على العالم تقدماً مغايراً للتقدمات الخمسة المشهورة.

وقالت<sup>(١)</sup> الفلاسفة: العالم حادث، والمراد بالحدوث: تقدم عدم العالم على العالم بالذات. فقد اختلف تصور الحدوث، باختلاف المذهبيين.

=نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر بالشرع، فهى أنه لا يمتنع تعلق مصلحة بذلك، كما لا يمتنع ثبوتها فى جميع العبادات، ولا يكون فيه وجه قبح. وإذا لم يمتنع ذلك، لم يمتنع حسنه؛ إذ المصلحة وجه حسن. وأيضاً فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة فى اللغة، فلم يكن بد من وضع اسم لها لتتميز به من غيرها؛ كما يجب ذلك فى مولود يولد للإنسان، وفى آلة يستحدثها بعض الصناع. ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ، وبين أن ينقل إليهما اسم من أسماء اللغة مستعمل فى معنى له شبه بالمعنى الشرعى، بل نقل اسم لغوى إليه أولى؛ لأنه أدخل فى أن يكون الخطاب لغوياً. فإن قالوا: إنما قبح نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر؛ لأنه يقتضى تغير الأحكام المتعلقة به؛ نحو أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة ونعنى به الدعاء، فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان بغير الفرض، قيل: هذا يمتنع من نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض، ولا يمتنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض.

وأيضاً فلو نقل الله سبحانه اسم الصلاة عن الدعاء، لم يسقط فرض الدعاء عن المكلفين، ولو أوجب ذلك سقوط الدعاء عنهم لأمكن أن يدلنا الله على بقاء الفرض بأن يقول: «ما كنت أوجبه عليكم، فوجوه باق عليكم».

ينظر: المعتمد (١/١٨، ١٩).

فالتصديق المبني على أحد التصورين، يكون مخالفاً للتصديق الآخر المبني على التصور الآخر؛ وأما الموافقة في التصور، والاختلاف في التصديق المبني عليه - [ف] لا يتصور انتظامه؛ فمن خالف في التصديق، لا بد وأن يخالف في التصور؛ فافهم ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا الدَّلِيلُ فَاسِدُ الوَضْعِ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الأَلْفَاظُ مُسْتَعْمَلَةً فِي عَيْنِ مَا كَانَ العَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهِ؛ وَبِالاتِّفَاقِ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ «الصَّلَاةَ» لَا يُرَادُ بِهَا - فِي الشَّرْعِ - نَفْسُ الدُّعَاءِ، أَوْ المُتَابِعَةُ فَقَطُّ؛ فَإِذَنْ: مَا يَقْتَضِيهِ هَذَا الدَّلِيلُ لَا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لَا يَقْتَضِيهِ هَذَا الدَّلِيلُ؛ فَكَانَ فَاسِداً.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَيْسَ فَاسِدَ الوَضْعِ؛ لَكِنَّ المُلَازِمَةَ مَمْنُوعَةٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ إِفَادَةَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ لِهَذِهِ المَعَانِي، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً؛ لَكِنَّهَا - فِي الجُمْلَةِ - الأَلْفَاظُ عَرَبِيَّةٌ؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِهَا فِي الجُمْلَةِ، وَإِنْ كَانُوا يَعْنُونَ بِهَا غَيْرَ هَذِهِ المَعَانِي؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَتْ هَذِهِ الأَلْفَاظُ عَرَبِيَّةً.

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي غَيْرِ مَعَانِيهَا العَرَبِيَّةِ - لَا تَكُونُ عَرَبِيَّةً؛ لَكِنَّ لِمَ يَلْزِمُ أَلَّا يَكُونَ القُرْآنُ عَرَبِيًّا!؟

بَيَانُهُ: أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ قَلِيلَةٌ جَدًّا؛ فَلَا يَلْزِمُ خُرُوجُ القُرْآنِ بِسَبَبِهَا عَن كَوْنِهِ عَرَبِيًّا؛ فَإِنَّ «الثَّوْرَ الأَسْوَدَ» لَا يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُ اسْمِ «الأَسْوَدِ» عَلَيْهِ؛ لِوُجُودِ شَعْرَاتٍ بَيْضٍ فِي جِلْدِهِ، وَ«الشَّعْرُ الفَارِسِيُّ» يُسَمَّى فَارِسِيًّا، وَإِنْ وُجِدَتْ فِيهِ كَلِمَاتٌ قَلِيلَةٌ عَرَبِيَّةً.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّ لِمَ لَا يَجُوزُ خُرُوجُ كُلِّ القُرْآنِ عَن كَوْنِهِ عَرَبِيًّا؟ - وَأَمَّا الآيَاتُ - فَهِيَ لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ القُرْآنَ بِكَلِمَتِهِ عَرَبِيٌّ؛ لِأَنَّ القُرْآنَ يُقَالُ بِالإِشْتِرَاقِ عَلَى مَجْمُوعِهِ، وَعَلَى كُلِّ بَعْضٍ مِنْهُ؛ لِأَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: لَوْ حَلَفَ أَلَّا يَقْرَأَ القُرْآنَ، فَقَرَأَ آيَةً - حَيْثُ فِي يَمِينِهِ؛ وَلَوْ أَنَّ الآيَةَ الوَاحِدَةَ مُسَمَّاةً بِالقُرْآنِ - وَإِلَّا لَمَا حَيْثُ.

الثَّانِي: أَنَّ الدَّلِيلَ يَقْتَضِي أَنَّ يُسَمَّى كُلُّ مَا يَقْرَأُ قُرْآنًا؛ لِأَنَّهُ مَا خُوذَ مِنَ القِرَاءَةِ أَوْ القُرْءِ، وَهُوَ: «الجَمْعُ»، خَالَفْنَاهُ فِيمَا عَدَا هَذَا الكِتَابَ، فَتَمَسَّكُ بِهِ فِي «الكِتَابِ» بِمَجْمُوعِهِ وَأَجْزَائِهِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا كُلُّ القُرْآنِ، وَهَذَا بَعْضُ القُرْآنِ»؛ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ القُرْآنُ إِلاَّ اسْمًا لِلْكَلِّ - لَكَانَ الأَوَّلُ تَكَرُّرًا، وَالثَّانِي نَقْضًا.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ يُوسُفَ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُفُ: ٢]،  
وَالْمُرَادُ مِنْهُ تِلْكَ السُّورَةُ.

فَتَبَّتْ: أَنَّ بَعْضَ الْقُرْآنِ قُرْآنٌ؛ وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْ كَوْنِ الْقُرْآنِ عَرَبِيًّا كَوْنُهُ  
بِالْكَلِمَةِ كَذَلِكَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ - مِنَ الدَّلِيلِ - يَقْتَضِي كَوْنَ الْقُرْآنِ بِالْكَلِمَةِ عَرَبِيًّا؛ لَكِنَّهُ  
مُعَارِضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِالْكَلِمَةِ عَرَبِيًّا؛ فَإِنَّ الْحُرُوفَ الْمَذْكُورَةَ فِي أَوَائِلِ السُّورِ  
لَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، وَ«الْمِشْكَاةُ» مِنْ لُغَةِ الْحَبَشَةِ، وَ«الْإِسْتَبْرَقُ» وَ«السَّجِيلُ» فَارِسِيَّتَانِ، مُعَرَّبَتَانِ،  
وَ«الْقِسْطَاسُ» مِنْ لُغَةِ الرُّومِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِأَدْلَةٍ أُخْرَى؛ مِنْ حَيْثُ  
الْإِجْمَالُ وَالتَّفْصِيلُ:

أَمَّا الْإِجْمَالُ - فَهُوَ: أَنَّهُ قَدْ ثَبِتَ بِالشَّرْعِ مَعَانٍ لَمْ تَكُنْ ثَابِتَةً قَبْلَهُ؛ وَمَا لَمْ يَكُنْ مَعْقُولاً  
لِلْعَرَبِ - لَا يَجُوزُ أَنْ يَضَعُوا لَهُ اسْمًا؛ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا شَيْءٌ مِنَ الْأَسْمَى، وَاحْتِجَاجٌ إِلَى  
تَعْرِيفِهَا - فَلَا بُدَّ مِنْ وَضْعِ الْأَسْمَى لَهَا؛ كَالْوَلَدِ الْحَادِثِ، وَالْأَدَاةِ الْحَادِثَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا السؤال المسمى بفساد الوضع، عبارة عن  
كون الدليل دالاً على غير محل النزاع، وهو غير ممنوع على اصطلاح المتأخرين؛ إذ لا  
توجيه له؛ لكونه خارجاً عن المنع والمعارضة<sup>(١)</sup>. وحاصله: عائد إلى أنه يقتضى دليلكم  
كون الألفاظ المستعملة في القرآن بأسرها مستعملة في عين ما كانت العرب تستعمله  
[١٤٧/ب] فيه، وليس كذلك بالاتفاق؛ فيأذن: دليلكم دالٌّ، على أمر هو على خلاف  
الإجماع، ولا معنى لفساد الوضع إلا ذلك.

وبيان أن دليلكم يقتضى ذلك، أن نتيجة دليلكم: أن القرآن كله عربى، ولا معنى  
لكون كله عربياً، إلا أن جميع الألفاظ المستعملة فيه مستعملة في عين ما كانت العرب  
تستعمله فيه، وهذا على خلاف الإجماع؛ فثبت أنه فاسد الوضع.

سلمنا سلامته عن فساد الوضع؛ ولكن لا نسلم صدق الملازمة:  
وسند المنع: أنه لا يلزم من كون إفادتها غير عربية: ألا يكون القرآن عربياً؛ وإنما  
يلزم ذلك أن لو لم تكن العرب تتكلم بها، وإن كانوا لا يعنون بها هذه المعانى.  
والحاصل: أن كونها عربية أمر منوط باستعمال العرب تلك الألفاظ، وإن لم يكن في  
هذه المعانى.

سلمنا أنها إذا استعملت [فى] غير معانيها اللغوية لا تكون عربية؛ لكن لم يلزم من كون هذه الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربياً.

وسند المنع: أن هذه الألفاظ قليلة جداً فى القرآن؛ فلم قلت: «إنه يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربياً؟!». وهذا لأن الأسود الموجود فيه شعرات بيض، يقال: إنه أسود؛ وذلك لقلّة تلك الشعرات البيض؛ وكذلك القصيدة الفارسية، يقال: إنها فارسية، وإن اشتملت على ألفاظ قليلة عربية.

سلمنا ثبوت الملازمة؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم: وأمّا الآيات: فلا نسلم دلالتها على أن القرآن بكلّيته عربى؛ وهذا لأن القرآن مطلق<sup>(١)</sup> على كل القرآن حقيقة؛ وكذلك على كل بعض منه؛ لوجوه:

الأول: هو أنه لو حلف ألا يقرأ القرآن، فقرأ آية - حنث، ولو لم يكن القرآن اسماً للبعض، وإلا لما حنث.

الوجه الثانى: هو أن مقتضى الدليل أن يقال: القرآن [يطلق] على كل ما يقرأ؛ لكون القرآن مستفاداً من القراءة، أو من القرء، وهو الجمع<sup>(٢)</sup>.

(١) سقط فى «ب».

(٢) لفظ «قرآن» قد اختلف فيه العلماء من جهة الاشتقاق أو عدمه، ومن جهة كونه مهموزاً أو غير مهموز، ومن جهة كونه مصدرًا أو وصفاً على أقوال يحملها فيما يأتى: - أما القائلون: بأنه «مهموز» فقد اختلفوا على رأيين: الأول: قال جماعة منهم «اللحيانى»: القرآن: مصدر «قرأ» بمعنى: تلا؛ كالرححان والغفران، ثم نقل من هذا المعنى المصدرى. وجعل اسماً للكلام المنزل على نبينا «محمد ﷺ» من باب «تسمية المفعول بالمصدر»، ويشهد لهذا الرأى ورود القرآن مصدرًا بمعنى: القراءة فى الكتاب الكريم؛ قال تعالى: ﴿إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ إِذَا قرَأناه فاتبع قرآنه﴾ أى: قرأته. وقول «حسان بن ثابت» يرثى «ذا النورين» عثمان - رضى الله عنه - :  
ضحوا بأشمت عنوان السجود به      يقطع الليل تسييحًا وقرآنًا  
أى: قراءة.

الثانى: قال جماعة منهم «الزجاج»: إنه وصف على «فعالان» مشتق من «القرء». بمعنى الجمع؛ يقال فى اللغة: «قرأت الماء فى الحوض» أى: جمعته، ثم سمي به الكلام المنزل على النبى ﷺ جمع السور والآيات فيه أو القصص والأوامر والنواهي، أو لجمعه ثمرات الكتب السابقة. وهو على هذين الرأيين مهموز، فإذا تركت الهمزة؛ فذلك للتخفيف، ونقل حركتها إلى الساكن قبلها والألف واللام فيه ليست للتعريف، وإنما للمح الأصل. والقائلون بأنه غير مهموز اختلفوا فى أصل اشتقاقه:

(١) فقال قوم منهم «الأشعرى»: هو مشتق من «قرنت الشيء بالشيء» إذا ضمت أحدهما =

= إلى الآخر، وسمى به «القرآن» لقران السور والآيات والحروف فيه.

(٢) وقال «الفراء»: هو مشتق من «القرائن»؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضاً، ويشابه بعضها بعضاً، وهى قرائن، أى: أشباه ونظائر، وعلى هذين القولين: فنونه أصلية، بخلافه على القولين الأولين: فنونه زائدة.

رأى خامس مقابل للأقوال السابقة: وهو أنه اسم علم غير منقول، وضع من أول الأمر علماً على الكلام المنزل على «محمد» ﷺ وهو غير مهموز. وهذا القول مروى عن الإمام «الشافعى»؛ أخرج البيهقى والخطيب وغيرهما عنه أنه كان يهمز قراءة، ولا يهمز «القرآن»، ويقول: «القرآن» اسم وليس مهموز ولم يؤخذ من قراءة ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل. وبالتخفيف قرأ «ابن كثير» وحده؛ أما بقية السبعة فقرأوا بالهمزة وأرجح الآراء وأخلقها بالقبول «الأول» ويليهِ الرأى الثانى، ومما يقوى مذهب القائلين بالهمز أنهم خرجوا التخفيف تخريجاً علمياً صحيحاً، ولا أدرى ماذا يقول القائلون بالرأى الأخير فى توجيه قراءة لفظ «القرآن» بالهمز، مع أن عليها معظم القراء السبعة، كما ذكرنا آنفاً؟.

رأى آخر: يرى بعض الباحثين أن «قرآن» مأخوذ من «قرأ» بمعنى «تلا» وهذا الفعل أصله فى اللغة الآرامية ثم دخل العربية قبل الإسلام بزمن طويل، ولو صح هذا، فلا ضير فيه؛ لأن هذه الكلمة وأمثالها - وإن كانت فى الأصل أعجمية - فقد صارت بعد التعريب عربية بالاستعمال وبإخضاعها لأصول العرب فى نطقهم ولغتهم، واندججت فيها حتى صارت جزءاً منها فنزل القرآن بها، وهى على هذا الحال.

«تعريف القرآن» عند الأصوليين، والفقهاء، وأهل العربية: هو كلام الله المنزل على نبيه «محمد» ﷺ المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته المنقول بالتواتر، المكتوب فى المصاحف، من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس». وقد خرج بقولنا: المنزل على نبيه (محمد) المنزل على غيره من الأنبياء؛ كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والصحف. وخرج بـ «المعجز بلفظه المتعبد بتلاوته» الأحاديث القدسية؛ على الرأى بأن لفظها من عند الله؛ فإنها ليست معجزة ولا متعبداً بتلاوتها. وخرج بقولنا: (المنقول بالتواتر... إلخ) جميع ما سوى القرآن المتواتر من منسوخ التلاوة، والقراءات غير المتواترة، سواء نقلت بطريق الشهرة؛ كقراءة «ابن مسعود» فى قوله تعالى فى كفارة الأيمان: ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ بزيادة «متتابعات»، أو بطريق الآحاد؛ مثل قراءة: ﴿متكئين على رفارف خضر وعباقرى حسان﴾ بالجمع، فإنها ليست قرآناً؛ ولا تأخذ حكمه. ثم إن العلماء بحثوا فى الصفات الخاصة بـ «القرآن» فوجدوا أنها تنحصر فى الإنزال على النبى - ﷺ - والإعجاز، والنقل بالتواتر، والكتابة فى المصاحف، والتعبد بالتلاوة. فرأى بعض العلماء زيادة التوضيح والتمييز، فعرفه بجميع هذه الصفات كما ذكرنا آنفاً. واقتصر بعضهم على ذكر الإنزال على النبى، والإعجاز، لأن ما عدهما من الصفات ليس من الصفات اللازمة؛ لتحقق القرآن بدونها فى زمن النبى - ﷺ - فقالوا فى تعريفه: «هو الكلام المنزل على محمد ﷺ، المعجز».

واقتصر بعضهم على الإنزال والكتابة فى المصاحف، والنقل تواتراً؛ لأن المراد تعريفه لمن لم =

إلا أنا خالفنا هذا الدليل فيما عدا كتاب الله تعالى؛ فيجرى فيما عداه على قضية الدليل؛ ويلزم من هذا كون بعض القرآن قرآنًا.

الوجه الثالث: أنه<sup>(١)</sup> يصح أن يقال: هذا كل القرآن، ولو كان القرآن اسمًا للكلمة، لكان هذا تكرارًا؛ واللازم باطل.

ويصح أن يقال: هذا بعض القرآن، ولو كان القرآن للكلمة<sup>(٢)</sup>، لكان نقضًا، واللازم باطل<sup>(٣)</sup>؛ فثبت: أن بعض القرآن قرآن؛ وإذا ثبت ذلك، لا يلزم من كون القرآن عربيًا: أن يكون كله عربيًا.

= يدرك زمن النبوة. وإنزال الألفاظ والكتابة فى المصاحف والنقل تواترًا، من أبين اللوازم للقرآن وأوضحها، بخلاف الإعجاز؛ فليس من اللوازم البينة؛ إذ لا يعرفه إلا الخواص الواقفون على أسرار اللغة وأساليبيها. كما أنه ليس شاملًا لكل جزء؛ إذ المعجز هو السورة أو مقدارها. واقتصر البعض على النقل فى المصاحف تواترًا؛ لأنه كافٍ فى الغرض المقصود، وهو تمييز القرآن عن جميع ما عداه، فقد ثبت أن الصحابة - رضوان الله عليهم - بالغوا فى ألا يكتب فى المصحف ما ليس منه، مما يتعلق به، حتى النقط والشكل واحتاطوا فى ذلك غاية الاحتياط؛ حتى لا يختلط القرآن بغيره. واقتصر بعضهم على ذكر الإعجاز فحسب؛ لأنه وصف ذاتى للقرآن؛ إذ هو الآية العظمى المثبتة لرسالة نبينا «محمد» ﷺ، ولكون القرآن المنزل عليه من عند الله لا من عند البشر. ولما كان بحثنا فى هذا العلم إنما يتعلق بنظمه العربى المبين، فقد آثرت ألا أتعرض للقرآن من حيث كونه كلام الله وصفة من صفاته؛ لأن هذا البحث محله علم الكلام. وذهب المحققون من الأصوليين، والفقهاء، وأهل العربية: إلى أن لفظ القرآن «علم شخصى» مدلوله: الكلام المنزل على النبى ﷺ - من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس» وعلميته: باعتبار وضعه للنظم المخصوص، الذى يختلف باختلاف المتلفظين، ولا عبرة بتعدد القارئ والمحال. وعلى هذا، فما ذكره «الأصوليون» وغيرهم من تعاريف للقرآن، ليس تعريفًا حقيقيًا؛ لأن التعريف الحقيقى لا يكون إلا للأمر الكلية، وإنما أرادوا بتعريفه: تمييزه عما عداه مما لا يسمى باسمه؛ كالتوراة، والإنجيل، والأحاديث القدسية، وما نسخت تلاوته. ويرى بعض العلماء: أن لفظ القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل وأجزائه، فسماه: كلى؛ كالمشترك المعنوى. ويرى فريق ثالث أنه مشترك لفظى بين الكل وبين أجزائه؛ فهو موضوع لكل منهما بوضع.

والحق: أنه علم شخصى، مشترك لفظى بين الكل وأجزائه، فيقال لمن قرأ اللفظ المنزل كله: قرأ قرآنًا، ويقال لمن قرأ بعضه: قرأ قرآنًا. وهو ما يفهم من كلام الفقهاء، حينما قالوا: «يحرم على الجنب قراءة القرآن» فإنهم يقصدون: قراءة كله أو بعضه على السواء. ينظر: المدخل فى علوم القرآن (ص ١٧: ٢٢).

(١) سقط فى «ب».

(٢) أى: ولو كان القرآن اسمًا للكلمة.

(٣) سقط فى «ب».

سلمنا ما ذكرتم من الدليل الذى<sup>(١)</sup> يدل على أن القرآن عربى بكليته؛ ولكن معنا ما يأتى ذلك؛ وذلك لأن الحروف التى فى أوائل السور - كقوله تعالى: ﴿حَم﴾ [غافر: ١] و: ﴿يس﴾ [يس: ١] وأمثالهما<sup>(٢)</sup> - ليست عربية.

والدليل عليه: أن العرب ما فهمت منها معنى، ولو كانت من الأوضاع، لفهمت العرب معانيها. والمشكاة: من لسان الحبشة، والسجيل والإستيرق: فارسيتان، والقسطاس: من لغة الروم.

هذه جملة الاختلافات الواردة على مقدمات الدليل؛ فلما فرغ منها، شرع فى المعارضة فى حكم المسألة؛ فقال: ما ذكرتم من الدليل الدال على حكم المسألة معارض، بأدلة أخرى من حيث الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال: فهو أنه تجددت فى الشرع معان لم تكن ثابتة قبل الشرع؛ وذلك كالوضوء، والصلاة، والصوم، وأمثالها.

ولا شك فى أنها لم تكن معقولة للعرب، ومتى تجددت معان حادثة، فلا بد لها من ألفاظ خاصة؛ ليتمكن التعبير عن تلك المعانى الحادثة؛ ألا ترى أنه يحدث بسبب الصنائع الحادثة أسماء لأدوات يحتاج إليها رب تلك الصناعة؛ واستقراء تلك الصنائع يدل على صحة ما ذكرناه؛ فإن النجار له أدوات يحتاج إليها فى صناعته، ولها أسماء لم يضعها واضع اللغة؛ بل وضعها من احتاج إلى تلك الأدوات؛ ويلزم من ذلك: تجدد<sup>(٣)</sup> وضع ألفاظ بإزاء معان حدثت<sup>(٤)</sup> فى الشريعة، ولم يكن ذلك من الأوضاع اللغوية؛ وهو المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله - : **أَمَّا التَّفْصِيلُ - فَهُوَ: أَنْ يَتَبَيَّنَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَافِ؛ أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ لَا فِي مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةِ:**

**أَمَّا «الْإِيمَانُ»: فَهُوَ - فِي أَصْلِ اللَّغَةِ - : عِبَارَةٌ عَنِ التَّصْدِيقِ، وَفِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَنِ فِعْلِ الْوَأَجِبَاتِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ ثَمَانِيَةٌ أَوْجُهُ:**

**الْأَوَّلُ: أَنَّ فِعْلَ الْوَأَجِبَاتِ هُوَ «الدِّينُ»، وَالدِّينُ هُوَ «الإِسْلَامُ»، وَالْإِسْلَامُ هُوَ:**

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ج»: وأمثالها.

(٣) فى «ب»: تجديده.

(٤) فى «ج»: الحديث.



«الإِيمَانُ»؛ فَفِعْلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ: «الإِيمَانُ»: وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴿٥﴾ [الْبَيْتَةُ: ٥]؛ فَقَوْلُهُ: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ يَرْجِعُ إِلَى كُلِّ مَا تَقَدَّمَ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا تَقَدَّمَ دِينًا. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الدِّينَ هُوَ الإِسْلَامُ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١٩]. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الإِسْلَامَ هُوَ الإِيمَانُ»؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الإِيمَانَ، لَوْ كَانَ غَيْرَ الإِسْلَامِ لَمَا كَانَ مَقْبُولًا مِمَّنْ ابْتِغَاهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٨٥].

وَالثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى اسْتَنْبَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذَّارِيَاتُ: ٣٥ - ٣٦]؛ وَلَوْلَا الْإِتِّحَادُ - لَمَا صَحَّ الْاسْتِنَاءُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم (١) مقدمتين؛ هما من «علم الكلام»؛ لأنه (٢) يتوقف تمام (٣) الإحاطة بالمسألة التي نحن نتكلم فيها على فهمهما؛ فلا بد من ذكرهما:

الأولى: الكلام في لفظ الإيمان لغة واصطلاحاً: أما لغة: فقد اتفقوا على أنه للتصديق اتفاقاً؛ هكذا نقله «المصنف» في بعض [كتبه]. وأما من حيث الاصطلاح الشرعي: فمنهم من جعله عمل القلب، ثم فيه وجهان [١٤٨/ب]: منهم من زعم أنه المعرفة؛ وهو مذهب جهم بن صفوان (٤)، وإحدى الروایتين عن الأشعري، وأكثر أهل البيت؛ ولاسيما الشريف المرتضى (٥). ومنهم من زعم: أنه التصديق النفساني؛ وهو المذهب

(١) في «ج»: تقدم.

(٢) في «ب، ج»: إلا أنه، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «ب»: بتمام.

(٤) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالى بنى راسب: رأس «الجهمية» قال الذهبي: الضال المتبدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيماً. كان يقضى في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقاءه، فقال نصر: «لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت» وأمر بقتله، فقتل سنة ١٢٨ هـ. ينظر: ميزان الاعتدال: ١٩٧، الأعلام ٢ / ١٤١.

(٥) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن =

الظاهر للأشعري. ومنهم من زعم: أنه عمل الجوارح، ولهم فيه وجهان: فمنهم من خصها بالواجبات. ومنهم من أدخل المندوب فيها.

ومنهم من زعم: أنه عبارة عن التلطف بكلمتى الشهادتين، وزعم أن المناق مؤمن؛ وهو مذهب الكرامية.

ومنهم من زعم: أنه عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان؛ وهو مذهب السلف، رضى الله عنهم<sup>(١)</sup>.

= أبى طالب: نقيب الطالبين، وأحد الأئمة فى علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال. وولد سنة ٣٥٥ هـ وتوفى سنة ٤٣٦ هـ ببغداد. له تصانيف كثيرة، منها «الغرر والدرر» يعرف بأمالى المرتضى، و«الشهاب فى الشيب والشباب» و«الشافى فى الإمامة» و«تنزيه الأنبياء» و«الانتصار» فقه، و«المسائل الناصرية» فقه. ينظر: الأعلام ٤/ ٢٧٨ - ٢٧٩، وابن خلكان ١/ ٣٢٦، وميزان الاعتدال ٢/ ٢٢٣.

(١) الإيمان هو فى اللغة: التصديق مطلقاً، وفى الشرع: تصديق الرسول (عليه السلام) فيما علم بجيئه به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، يعنى أن الإيمان هو التصديق التفصيلى للرسول فيما علم بجيئه الرسول به علماً تفصيلاً، والتصديق الإجمالى له فيما علم بجيئه به علماً إجمالياً، حتى إن الرجل إذا لم يعلم الأحكام الضرورية التى جاء بها النبى (عليه السلام) تفصيلاً يكفيه أن يعتقد بأن الرسول (عليه السلام) صادق فيما جاء به من عنده تعالى. ثم إذا ورد عليه الأحكام الضرورية تفصيلاً، يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفيه - حينئذ التصديق الإجمالى. وفسر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال؛ كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك. وقال أيضاً: يكفى الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه، وبحرمة الخمر عند السؤال عنها - كان كافراً. أقول: يفهم منه أن الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر. ثم ههنا مسألة وهى أن التصديق المعتبر فى الإيمان هل هو المعرفة، وإن كانت بلا اختيار؛ كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، أو شيء آخر غير المعرفة - لم أورد هنا؛ لأنها مذكورة تفصيلاً فى شرح العقائد وحواشيه. وكون الإيمان هو التصديق مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري، والقاضى أبى بكر، والأستاذ أبى إسحاق، وأكثر الأئمة من أهل السنة؛ كذا قاله الأصفهاني. فالإقرار شرط عندهم لإجراء الأحكام فى الدنيا؛ لما أن التصديق القلبي أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه - فهو مؤمن عند الله، وإن لم يكن مؤمناً فى أحكام الشرع. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق، فهو كافر عند الله وإن كان مؤمناً فى أحكام الدنيا؛ وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور (رحمة الله تعالى عليه) والنصوص معاضدة لذلك؛ قال الله تعالى: ﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾ وقال تعالى: ﴿وقلبه مطمئن=

الثانية: اختلف المسلمون في «صاحب الكبيرة»، على وجوه أربعة:

أحدها: القطع بأنه لا يعاقب؛ وهو قول المرجئة الذين يقولون: المعصية لا تضر مع الإيمان.

وثانيها: القطع بأنه يعاقب؛ وهذا قول المعتزلة الوعيدية<sup>(١)</sup>، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من حكم بأنه يقبح من الله العفو؛ وهو مذهب البلخي<sup>(٢)</sup> وأصحابه، ومنهم من جوزه عقلاً، ومنع منه سمعاً؛ وهم أكثر البصريين. ثم اختلفوا من وجه آخر، وهو أنه هل يبقى مخلداً في النار أم لا؟: وأكثر الوعيدية: حكموا بالتخليد، والخالدي: زعم أنه يخرج من النار.

= بالإيمان ﴿كذا في شرح العقائد. وقالت الكرامية: الإيمان هو كلمة. وقالت طائفة: هو التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) كذا في شرح الواقف. والإيمان مجموع أمور ثلاثة: تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج، ومن أحل بالاعتقاد فهو منافق، ومن أحل بالإقرار فهو كافر، ومن أحل بالعمل فهو فاسق وفاقا، وكما أنه فاسق فهو كافر أيضاً عند الخوارج وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة؛ كذا ذكره البيضاوي. أقول: هؤلاء الطوائف الثلاثة بعد اتفاقهم على أن العمل جزء من الإيمان، اختلفوا: فذهب الخوارج وبعض المعتزلة؛ كالعلاف، وعبد الجبار إلى أنه الطاعات كلها فرضاً أو نفعاً.. وذهب أكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل؛ كذا في شرح الواقف. ولم أجد التصريح بأن مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو، لكن قالوا: في بيان خروج العمل من الإيمان بعطف الأعمال على الإيمان في مثل قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾. وأما قوله (عليه السلام): «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»- فمعناه: شعب الإيمان بضع وسبعون الحديث؛ لأن إمطة الأذى غير داخله في الإيمان اتفاقاً، انتهى. وهذا الاتفاق يشعر بأن مرادهم من العمل غير النوافل، وكذا المخل بالعمل فاسق عندهم يشعر بذلك. ثم أقول: هذا المخل لا يخلو عن الاضطراب، فليتأمل. وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان في شرح العقائد، هما أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ وأن الإيمان والإسلام شيء واحد أم لا؟ ينظر: نشر الطوائف. ص (٣٧٣: ٣٧٧).

(١) في «ب»: أبو عبيدة.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل «بلخ»، أقام بـ«بغداد» مدة طويلة. له كتب، منها «التفسير» و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، وصنف في «الكلام» كتباً كثيرة وانتشرت كتبه بـ«بغداد». ولد سنة ٢٧٣ هـ وتوفي سنة ٣١٩ هـ. انظر: «تاريخ بغداد» ٩/ ٣٨٤، المقرئ ٢/ ٣٤٨، الأعلام ٤/ ٦٥.

وثالثها: الذين قطعوا بأن الله يعاقب صاحب الكبيرة في الجملة، قطعوا بأنه لا يخلدهم، وقطعوا - أيضاً - بالعمو عن بعضهم؛ لكنه توقف في أمر كل واحد من العصاة، وهو مذهب أبي حنيفة - رضى الله عنه - وأكثر أهل السنة، واختيارنا. ومنهم: من توقف في الكل.

وإذا اتضحت هاتان <sup>(١)</sup> المقدمتان، فنقول: الإيمان - في اللغة - عبارة عن التصديق بالاتفاق، وقد نقله الشرع إلى فعل الواجبات؛ يدل على ذلك وجوه:

**الأول:** أن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان؛ ففعل الواجبات هو الإيمان:

إنما قلنا: إن فعل الواجبات هو الدين؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥].

وجه الاستدلال بالآية: أن قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] كلمة «الاستثناء» من قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ فهو استثناء من النفى، وهو إثبات، قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البينة: ٥] هو المستثنى؛ فيكون إثباتاً.

فيدل على أنهم أمروا بالعبادة الخالصة لله تعالى، وإيتاء الزكاة، وما أمروا بغيرها. وقوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ كلمة «ذلك» إشارة إلى جميع ما تقدم ذكره؛ فيجب [١٤٩/أ] أن يكون كل ما تقدم ديناً.

وكل ما تقدم هو الإيمان؛ فالإيمان هو الدين، والدين هو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]. وإنما قلنا: إن الإسلام هو الإيمان؛ لوجهين:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام، لما كان مقبولاً ممن ابتغاه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]؛ لكنه مقبول إجماعاً؛ فلا يكون الإيمان غير الإسلام؛ فيكون الإيمان هو الإسلام.

الثاني: أنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ

(١) في «ب، ج»: هذه. والصواب ما أثبتناه.

في الحقيقة وانجاز ..... ٢٣٧  
فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٥﴾ [الذاريات: ٣٥] فدل على أن الإسلام هو الإيمان، وإلا لكان ذلك استثناء من غير الجنس، وذلك غير جائز؛ لكونه على خلاف الأصل.

واعلم: أنه يتأتى رد هذا الدليل إلى صورة القياس المركبه الموصول، ويأتى رد إلى المفهوم منه، ووجهها ظاهر. فصح ما ادعيناها: أن الإيمان - فى اللغة - عبارة عن التصديق [بالقلب]<sup>(١)</sup>، وقد نقله الشارع إلى فعل الواجبات، وذلك هو المطلوب.

وأنت تعلم: أن هذا تقرير لمذهب من قال من المعتزلة: إن الإيمان هو فعل الواجبات، وأخرج عنه فعل الندوبات، على ما بيناه فى المقدمة الأولى.

قال المصنف - رحمه الله - : الثانى: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، قِيلَ: صَلَاتِكُمْ.

الثالث: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ [النور: ٦٢]، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الرَّسُولَ ﷺ فِي آخِرِ هَذِهِ الْآيَةِ؛ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لَهُمْ؛ وَالْفَاسِقُ لَا يَسْتَغْفِرُ لَهُ الرَّسُولُ - حَالُ كَوْنِهِ فَاسِقًا - بَلْ يَلْعَنُهُ وَيَذْمُهُ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُؤْمِنٍ.

الرابع: أَنَّ قَاطِعَ الطَّرِيقِ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ فَقَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُدْخِلُهُ النَّارَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ. فَقَدْ أَخْزَى: أَمَّا الْأَوَّلُ؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي صِفَتِهِمْ: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وَأَمَّا الثَّانِي؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى؛ حِكَايَةَ عَنْهُمْ: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، وَلَمْ يُكَذِّبْهُمْ؛ فَدَلَّ عَلَى صِدْقِهِمْ فِيهِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

الخامس: لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - عِبَارَةً عَنِ التَّصَدِيقِ: - لَمَا صَحَّ وَصْفُ الْمُكَلَّفِ بِهِ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَكُونُ مُشْتَغَلًا بِهِ؛ عَلَى مَا مَرَّ بَيَانُهُ فِي «بَابِ الْأَشْتِقَاقِ»؛ لَكِنْ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ مَنْ أَتَى بِأَفْعَالِ الْإِيمَانِ، وَلَمْ يُحْبِطْهَا - يُقَالُ: «إِنَّهُ مُؤْمِنٌ»؛ بَلْ

(١) فى «ب»: فى القلب.

حَالُ كَوْنِهِ نَائِمًا يُوصَفُ بِأَنَّهُ: «مُؤْمِنٌ».

السَّادِسُ: يَلْزَمُ أَنْ يُوصَفَ بِ«الإِيمَانِ» كُلُّ مُصَدِّقٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ، سِوَاءَ كَانَ مُصَدِّقًا بِاللهِ تَعَالَى، أَوْ بِالْحَبِيبِ وَالطَّاعُوتِ.

السَّابِعُ: مَنْ عَلِمَ بِاللهِ تَعَالَى، ثُمَّ سَجَدَ لِلشَّمْسِ - وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا؛ وَبِالإِجْمَاعِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

الثَّامِنُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يُوسُفُ: ١٠٦]؛ أَثَبَتَ الإِيمَانَ مَعَ الشِّرْكِ، وَالتَّصَدِيقُ بِوَحْدَانِيَّةِ اللهِ لَا يَجْمَعُ الشِّرْكَ؛ فَالإِيمَانُ غَيْرُ التَّصَدِيقِ. أَمَّا «الصَّلَاةُ» - فَهِيَ - فِي أَصْلِ اللُّغَةِ: - إِمَّا لِلْمُتَابَعَةِ؛ كَمَا يُسَمَّى الطَّائِرُ الَّذِي يَتَّبِعُ السَّابِقَ: «مُصَلِّيًا». وَإِمَّا لِلدُّعَاءِ؛ كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:

وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَمَ .....

أَوْ لِعَظْمِ الْوَرِكِ كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ: الصَّلَاةُ إِنَّمَا سُمِّيَتْ صَلَاةً؛ لِأَنَّ الْعَادَةَ فِي الصَّلَاةِ: أَنْ يَقِفَ الْمُسْلِمُونَ صُفُوفًا، فَإِذَا رَكَعُوا كَانَ رَأْسُ أَحَدِهِمْ عِنْدَ صِلَا الْآخِرِ، وَهُوَ: عَظْمُ الْوَرِكِ. ثُمَّ إِنَّهَا - فِي الشَّرْعِ - لَا تُفِيدُ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَا إِذَا أَطْلَقْنَاهَا لَمْ يَخْطُرُ بِبَالِ السَّامِعِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، وَمِنْ شَأْنِ الْحَقِيقَةِ الْمُبَادَرَةِ إِلَى الْفَهْمِ.

الثَّانِي: أَنَّ صَلَاةَ الإِمَامِ وَالْمُنْفَرِدِ صَلَاةً، وَلَمْ يُوجَدْ فِيهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُتَابَعَةِ، وَلَا يَكُونُ رَأْسُهُ عِنْدَ عَظْمِ وَرِكِ غَيْرِهِ، وَإِذَا انْتَقَلَ الْإِنْسَانُ مِنَ الدُّعَاءِ إِلَى غَيْرِهِ - لَا يُقَالُ: إِنَّهُ فَارَقَ صَلَاتَهُ، وَلِأَنَّ صَلَاةَ الْآخِرِ صَلَاةً، وَلَا دُعَاءَ فِيهَا. فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ غَيْرُ مُسْتَعْمَلَةٍ فِي مَعَانِيهَا اللُّغَوِيَّةِ.

وَأَمَّا «الرِّكَاتُ»: فَإِنَّهَا فِي اللُّغَةِ: لِلنَّمَاءِ وَالزِّيَادَةِ، وَفِي الشَّرْعِ: لِتَقْيِصِ الْمَالِ؛ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ.

وَأَمَّا «الصَّوْمُ» - فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ: لِمُطْلَقِ الإِمْسَاكِ، وَفِي الشَّرْعِ: لِلإِمْسَاكِ الْمَخْصُوصِ، وَلَا يَتَبَادَرُ الذَّهْنُ عِنْدَ سَمَاعِهِ إِلَى مُطْلَقِ الإِمْسَاكِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الخصم عارض في حكم المسألة، من حيث الإجمال والتفصيل: أما الإجمال: فقد سبق بيانه، وشرحه مفصلاً.

وأما التفصيل: فهو أن نبين أن كل واحدة من هذه الألفاظ، وهي: الإيمان، والصلاة، والصوم - إنما نقلها الشارع من معناها اللغوي إلى معنى آخر؛ وقد بين ذلك في لفظ الإيمان، بما مر من الوجه الأول.

**والوجه الثاني -** من الوجوه الدالة على أن لفظ الإيمان منقول شرعاً إلى معنى آخر غير المعنى اللغوي - قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ وجه الاستدلال بالآية: أن الإيمان - في اللغة - عبارة عن التصديق بالقلب؛ بالنقل عن أئمة اللغة، وفي الشريعة: عبارة عن الأعمال؛ لأن أهل التفسير قالوا: المراد من الإيمان في الآية: الأعمال، وقيل: بل المراد الصلاة؛ فيلزم أن يكون لفظ الإيمان منقولاً شرعاً: إما إلى الأعمال، أو الصلاة، وأيما كان، فالمطلوب حاصل.

**الوجه الثالث:** قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [النور: ٦٢] الآية، وجه التمسك: أن الله حصر المؤمنين في المذكورين في الآية؛ لأنه ذكر بكلمة «إنما» وهي للحصر، على ما سيأتي بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

ثم إنه تعالى أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام - في آخر هذه الآية أن يستغفر لهم، والفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقاً، بل يلعنه ويذمه؛ ويلزم ذلك ألا يكون الفاسق مؤمناً.

بيانه: أن كل مؤمن النبي ﷺ يستغفر له بالآية، ولا شيء من الفاسق يستغفر له الرسول - عليه الصلاة والسلام - ينتج من الشكل الثاني: كون الفاسق غير مؤمن؛ ويلزم من ذلك: كون الإيمان في الشرع منقولاً إلى العمل بالأركان؛ وذلك هو المطلوب.

**الوجه الرابع:** أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة؛ فقاطع الطريق ليس بمؤمن:

بيان الأول: أن لهم عذاباً عظيماً؛ لأن الله تعالى ذكر ذلك في صفتهم، وذلك هو النار، وكل من أدخل النار فقد أخزى؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢] حكاية عنهم، ولم يكذبهم؛ فدل على صدقهم فيه؛ فقد صحت المقدمة الأولى.

وإنما قلنا: إن المؤمن لا يخزى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨]؛ فدل على صحة المقدمة الثانية. وينتج التركيب من

الثانى: كون قاطع الطريق ليس بمؤمن؛ ويلزم من ذلك: كون الإيمان منقولاً إلى العمل بالأركان؛ وذلك هو المطلوب.

الخامس: لو كان الإيمان فى عرف المشرّع عبارة عن التصديق بالقلب، لما صح وصف المكلف بالإيمان، إلا فى الوقت الذى يكون المكلف مشتغلاً به؛ على ما بينا فى «باب الاشتقاق»: أن صدق المشتق يتوقف على قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق.

واللازم باطل؛ فإن من أتى بأفعال الإيمان، ولم يحبطها بما يضادها - يقال: إنه مؤمن؛ بل يوصف بذلك حال النوم، وإن لم يكن مباشراً للتصديق فى تلك الحالة؛ فقد انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم، وهو: أن الإيمان فى الشرع عبارة عن التصديق بالقلب؛ فيلزم كون الإيمان منقولاً شرعاً؛ وهو المطلوب.

السادس: هو أنه لو كان فى الشرع عبارة عن التصديق بالقلب؛ لكان كل مصدق بشىء من الأشياء - أى شىء كان - يسمى مؤمناً شرعاً؛ فيلزم كون المصدق بالجب (١) والطاغوت (٢) مؤمناً شرعاً؛ واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم، والتقريب ما مر.

السابع: هو أنه لو كان الإيمان عبارة عن التصديق، لكان كل من صدق بالله، ثم سجد للشمس، يكون مؤمناً؛ واللازم باطل بالإجماع؛ فالملزوم كذلك.

الثامن: التصديق بوحدانية الله تعالى، لا يجمع الشرك قطعاً، والإيمان بالله [١٥٠/ب] يجمع الشرك؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾

(١) الجبت فى أصل اللغة الجبس، وهو الغسل الذى لا خير فيه. وقيل: التاء بدل من سين حبس؛ تنبيهاً على مبالغته فى الغسولة كقول الشاعر [من الرجز]:

عمرو بن يربوع شرار الناس

أى: حساس الناس. والمعنى الغسالة وعدم الخير. قال ابن عرفة: الجبت كل ما عبد من دون الله. وقال غيره: هم الكهان والسحرة والشيطان. ينظر عمدة الحفاظ ١/ ٣٤٥.

(٢) وأصل الطاغوت مصدر بنى على فعلوت مبالغة كالملكوت والرغبوت. وأصله: طغوت أو طغيوت؛ فقلبت الكلمة بأن أخرجت عينها إلى موضع لامها، ولامها إلى موضع عينها، فصارت: طوغوتا أو طيغوتا، فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلب الفاء؛ فوزنه بعد القلب فلعوت. وقيل: هو فعلوت، فلامه واو أو ياء؛ بدليل قولهم: طغوت وطغيوت وطغواناً وطغياناً، ولغة القرآن الياء؛ قال تعالى: ﴿فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾. ويكون واحداً ويكون جمعاً، ويذكر ويؤنث؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِذَا هُمُ الطَّاغُوتُ﴾ فأخبر عن جمع. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ احْتَبَتُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾ فأنث، وفى موضع آخر: ﴿وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ فذكر ينظر عمدة



في الحقيقة والجماز ..... ٢٤١  
[يوسف: ١٠٦]؛ دل ذلك على أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق بوحداية الله في الشرع؛ فيلزم<sup>(١)</sup> النقل. فثبت بهذه الوجوه: كون لفظة الإيمان منقولة شرعاً.  
وأما لفظ الصلاة: فهي في أصل اللغة: إما للمتابعة؛ بدليل تسميتهم الطائر الذي يتبع السابق: المصلي.

وإما للدعاء؛ كما في قول الشاعر<sup>(٢)</sup>: [من المتقارب]

..... وصلى على دنها...

أو لعظم الورك؛ وذلك اختيار بعضهم؛ فإنه قال: إنما سميت الصلاة صلاة؛ لأن عادة المسلمين في الصلاة أن يقفوا صفوفًا؛ فيكون عند الركوع: رأس أحدهم عند صلا<sup>(٣)</sup> الآخر، وهو عظم الورك.

والحاصل: أن لفظة الصلاة مشتقة: إما من الصلاة، بمعنى: المتابعة، أو من الصلاة بمعنى: الدعاء، أو من الصلاة، بمعنى: عظم الورك.

وفي الشرع: لا يفيد شيئاً من هذه المعاني الثلاثة؛ لوجهين:

الأول: هو أنه لو كان في الشرع عبارة عما يفيد إحدى المعاني الثلاثة، لتبادر إلى الذهن أحدها عند الإطلاق؛ فإن من لوازم الحقيقة المبادرة إلى الذهن؛ واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك؛ فلا تكون في الشرع عبارة عن إحدى [معاني ثلاثة]<sup>(٤)</sup>؛ فيلزم أن تكون لفظة الصلاة منقولة شرعاً؛ وذلك هو المطلوب.

ولأن صلاة الإمام والمنفرد صلاة، ولم يوجد في صلاة الإمام المتابعة، ولا كون رأسه

(١) في «ج»: فيكره.

(٢) جزء من عجز بيت للأعشى في مدح قيس بن معديكرب وصدوره:

وقابلها الريح في دنها ..... وارتسم

وهو في ديوانه (١٦٨) والمعاني الكبير (٤٤٧) وتفسير الطبرسي ٦٧ / ٥ والنيسابوري ١ / ١٣٥ والطبري ١ / ٢٤٢ ومعجم مقاييس اللغة ٣ / ٣٠٠ [صلا] الصحاح ٥ / ١٩٣٣ رسم [صلا] اللسان (٣ / ١٦٤٦) [رسم].

وقوله: «قابلها الريح» أي: جعلها قبالة مهب الريح، وذلك عند نزلها وإزالة ختمها، ويروى: «فأقبلها الريح» وهو مثله. وارتسم الرجل كبر ودعا وتعوذ بخافة أن يجدها قد فسدت، فتبور تجارتها.

(٣) في «ب»: صلاة.

(٤) في «ج»: معاني ثلاث.

عند [عظم ورك] (١) غيره؛ دل ذلك على أن لفظة الصلاة منقولة شرعاً، وذلك هو المطلوب. ولأن الإنسان، إذا انتقل من الدعاء إلى غيره، لا يقال: إنه فارق صلاحه، ولو كانت الصلاة في الشرع عبارة عن الدعاء، لقليل (٢) ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فيلزم النقل شرعاً، ولأن صلاة الأخرس صلاة شرعاً، ولا دعاء فيها.

ويلزم من هذا كله: كون اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية؛ فيلزم النقل الشرعي.

وأما لفظ الزكاة: فهو - في اللغة - عبارة عن النماء والزيادة؛ نقلاً عن أئمة اللغة. وفي الشرع: عبارة عن تنقيص المال، على وجه مخصوص.

وأما لفظة الصوم: فإنها - في اللغة - عبارة عن نفس الإمساك، وفي الشرع: عبارة عن إمساك مخصوص، ولا يتبادر إلى الذهن عند سماعه مطلق الإمساك؛ دل ذلك على النقل شرعاً.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الدَّلِيلُ فَاسِدٌ أَوْضَعُ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي كَوْنَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ مَوْضُوعَةً فِي الْمَعَانِي الَّتِي كَانَتْ الْعَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهَا»:

قُلْنَا: هَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِي كَوْنَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْمَعَانِي الَّتِي كَانَتْ الْعَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهَا: عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ فَقَطْ، أَوْ سَوَاءَ كَانَتْ حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازًا؟  
الأوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ.

بيانه: أَنَّ الْعَرَبَ كَمَا كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِالْحَقِيقَةِ [١٥١/أ] - كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِالْمَجَازِ؛ وَمِنَ الْمَجَازَاتِ الْمَشْهُورَةِ: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّيْءَ بِاسْمِ جُزْئِهِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلزَّنَجِيِّ: «إِنَّهُ أَسْوَدٌ»، وَالدُّعَاءُ أَحَدُ أَجْزَاءِ هَذَا الْمَجْمُوعِ الْمُسَمَّى بِالصَّلَاةِ، بَلْ هُوَ الْجُزْءُ الْمَقْصُودُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وَلِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الصَّلَاةِ التَّضَرُّعُ وَالْخُضُوعُ؛ فَلَا حَرَمَ: لَمْ يَكُنْ إِطْلَاقُ لَفْظِ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ خَارِجًا عَنِ اللَّغَةِ، فَإِنْ كَانَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزَلَةِ فِي هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ - ذَلِكَ - فَقَدْ ارْتَفَعَ النَّزَاعُ، وَإِلَّا فَهُوَ مَرْدُودٌ بِالدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «مِنْ شَرْطِ الْمَجَازِ اللَّغَوِيِّ: تَنْصِيبُ أَهْلِ اللَّغَةِ عَلَى تَحْوِيزِهِ؛ وَهَهُنَا لَمْ يَوْجَدْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي [مَا] كَانَتْ مَعْقُولَةً لَهُمْ؛ فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهُمْ

(١) ما بين المعقوفين مثبت من المحصول.

(٢) في «ب»: لنقل.

جَوَزُوا نَقْلَ لَفْظِ «الصَّلَاةِ» مِنَ الدُّعَاءِ الَّذِي هُوَ أَحَدُ أَجْزَاءِ هَذَا المَجْمُوعِ - إِلَيْهِ؟!». قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ شَرْطَ حُسْنِ المَجَازِ - تَصْرِيحُ أَهْلِ اللُّغَةِ بِجَوَازِهِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ إِلَّا أَنَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّ إِطْلَاقَ اسْمِ الأَجْزَاءِ عَلَى الكُلِّ؛ عَلَى سَبِيلِ المَجَازِ - جَائِزٌ فَدَخَلَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ فِيهِ.

قَوْلُهُ: «إِفَادَةُ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لِهَذَا المَعْنَى، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً - فَلِمَ لَا يَحْوِزُ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ عَرَبِيَّةٌ؟!». قُلْنَا: لِأَنَّ كَوْنَ اللَّفْظَةِ عَرَبِيَّةً لَيْسَ حُكْمًا حَاصِلًا لِذَاتِ اللَّفْظَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ؛ بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ ذَالَّةٌ عَلَى المَعْنَى المَخْصُوصِ؛ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ دَلَّالَتُهَا عَلَى مَعْنَاهَا عَرَبِيَّةً - لَمْ تَكُنِ اللَّفْظَةُ عَرَبِيَّةً.

قَوْلُهُ: «اشْتِمَالُ القُرْآنِ عَلَى أَلْفَاظٍ قَلِيلَةٍ - لَا يُخْرِجُهُ عَن كَوْنِهِ عَرَبِيًّا»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا وَجَدَ فِيهِ مَا لَا يَكُونُ عَرَبِيًّا، وَإِنْ كَانَ فِي غَايَةِ القِلَّةِ - لَمْ يَكُنِ المَجْمُوعُ عَرَبِيًّا.

وَأَمَّا التَّوَرُّ الأَسْوَدُ الَّذِي تُوَجَدُ فِيهِ شَعْرَةٌ وَاحِدَةٌ بَيْضَاءُ، وَالْقَصِيدَةُ الفَارِسِيَّةُ الَّتِي يُوجَدُ فِيهَا أَلْفَاظٌ عَرَبِيَّةٌ - فَلَا نُسَلِّمُ جَوَازَ إِطْلَاقِ الأَسْوَدِ وَالفَارِسِيِّ عَلَى مَجْمُوعِهِمَا؛ عَلَى سَبِيلِ الحَقِيقَةِ. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: جَوَازُ الاسْتِثْنَاءِ؛ وَلَوْ لَا أَنَّهُ بِمَجْمُوعِهِ لَا يُسَمَّى بِهَذَا الاسْمِ حَقِيقَةً - وَإِلَّا لَمَّا جَازَ الاسْتِثْنَاءُ.

قَوْلُهُ: «القُرْآنُ: اسْمٌ لِمَجْمُوعِ الكِتَابِ، أَوْ لَهُ وَبَعْضِهِ؟!». قُلْنَا: بَلْ لِلْمَجْمُوعِ؛ بِدَلِيلِ إِجْمَاعِ الأُمَّةِ عَلَى أَنَّ اللهَ تَعَالَى مَا أَنْزَلَ إِلَّا قُرْآنًا وَاحِدًا؛ وَلَوْ كَانَ لَفْظُ «القُرْآنِ» حَقِيقَةً فِي كُلِّ بَعْضٍ مِنْهُ - لَمَّا كَانَ القُرْآنُ وَاحِدًا.

وَمَا ذَكَرُوهُ - مِنَ الوُجُوهِ الأَرْبَعَةِ - مُعَارَضٌ بِمَا يُقَالُ فِي كُلِّ آيَةٍ وَسُورَةٍ: «إِنَّهُ مِنَ القُرْآنِ، وَإِنَّهُ بَعْضُ القُرْآنِ».

قَوْلُهُ: «وُجَدَ فِي القُرْآنِ أَلْفَاظٌ غَيْرُ عَرَبِيَّةٍ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ أَمَّا الحُرُوفُ المَذْكُورَةُ فِي أوَائِلِ السُّورِ - فَعِنْدَنَا أَنَّهَا أَسْمَاءُ السُّورِ.

وَأَمَّا «المِشْكَاةُ» وَ «القِسْطَاسُ» وَ «الإِسْتَبْرَقُ» - فَلَا مَانِعَ مِنْ كَوْنِهَا عَرَبِيَّةً، وَإِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي سَائِرِ اللُّغَاتِ؛ فَإِنَّ تَوَافُقَ اللُّغَاتِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا لَيْسَتْ بِعَرَبِيَّةٍ؛ لَكِنَّ العَامَّ إِذَا حُصَّ - يَبْقَى حُجَّةً فِيمَا وَرَاءَهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما فرغ من الأسئلة الواردة على مقدمات

الدليل في حكم المسألة، شرع في الجواب عنها:

أما قوله: «هذا الدليل فاسد الوضع».

قلنا: هذا السؤال لا توجيه له على اصطلاح المتأخرين، فلا يسمع، وأما على

اصطلاح المتقدمين، فهو مسموع:

والجواب عندنا: أنه، تلخيص المدعى، فنقول: لا شك<sup>(١)</sup>: في أن عادة العرب جارية باستعمال الحقيقة والمجاز، فنحن ندعى: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني واستعمالها فيها غير خارج عن استعمال العرب؛ وذلك لأن من المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم أحد أجزائه؛ كما يقال للزنجي: إنه أسود.

والدعاء: أحد أجزاء الصلاة، بل هو الجزء المقصود؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، ولأن المقصود من الصلاة التضرع والخضوع، فكان إطلاق اسم الصلاة الموضوع<sup>(٢)</sup> في اللغة عليه، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل؛ وذلك من المجازات اللغوية السائغة.

فإذا تلخص ذلك، عدنا إلى السؤال، فنقول: قوله: «إن ذلك يقتضى أن هذه الألفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيها»:

قلنا: إن قلتم ذلك بطريق الحقيقة فقط، فممنوع، وإن قلتم: إما حقيقة، أو مجاز، فهو مسلم؛ وهذا؛ لأن العرب تستعمل الحقائق، والمجازات؛ وما ذكرناه مجاز؛ بطريق إطلاقهم الجزء على الكل؛ فلا يكون خارجاً عن استعمال العرب، ونحن لا ندعى إلا ذلك، وقد ثبت ذلك<sup>(٣)</sup> بالدليل المذكور.

فإذا كان<sup>(٤)</sup> ذلك مما يوافق عليه الخصم، فأهلاً وسهلاً بالوفاق، وإن كان مما يخالفه فيه، فقد صار محجوجاً بالدليل المذكور.

فإن قيل: «شرط المجاز اللغوي تصريح أهل اللغة، وتنصيبهم على تجويزه<sup>(٥)</sup>؛ وهذا الشرط معدوم ههنا؛ لأن هذه المعاني لم تكن متصورة للعرب قبل ورود الشرع؛ فلا

(١) في «ج»: لا يشك.

(٢) في «ج»: الوضع.

(٣) سقط في: «ج».

(٤) سقط في: «ب».

(٥) في «ب»: تجوزه.

يتصور تجويزهم تنصيماً للنقل لما بينا، فعلم أن التصريح بنقل لفظ من معنى إلى معنى فرع تصورهما:

قلنا: لا نسلم أن شرط المجاز، ما ذكرتم من تصريح أهل اللغة بمجازه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنهم ما صرحوا بإطلاق اسم الجزء على الكل، على سبيل المجاز، وهذه قاعدة كلية يدخل تحتها ما ذكرناه من الاستعمال الجزئي.

قوله: «إفادة هذه اللفظة لهذا المعنى، وإن لم تكن عربية؛ فلم<sup>(١)</sup> لا يجوز أن يقال: هذه اللفظة عربية؛ لأن العرب تستعملها في الجملة؟!»:

قلنا: لأن كون اللفظة عربية أو عجمية، ليس من الأحكام الذاتية للفظ، من حيث هو هو؛ وذلك لما بينا في أول الكتاب أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست ذاتية، بل هي تابعة للوضع. وإذا ثبت ذلك، فنقول: كون اللفظ عربياً أو عجمياً، حكم للفظ من حيث هو دال على المعنى المخصوص بوضع واضع هو: عربي، أو عجمي، أو هندي، أو رومي؛ وذلك لأننا إذا علمنا كون الوضع [١٥٢/أ] الأول صادراً من أحد الأصناف المذكورين، أطلقنا عليه: أنه عربي، أو عجمي، أو هندي، أو رومي، وإن لم نعلم شيئاً من ذلك، لا نطلق عليه: أنه عربي، أو عجمي، أو غير ذلك. وذلك بشرط دلالتها على المعنى: إما لكون اللفظ حقيقة لذلك المعنى وضعاً، أو لكون ذلك المعنى من جملة مجازات اللفظ لغة، ولا بد من أحد هذين الأمرين؛ إذ لا معنى لكون اللفظ عربياً، أو عجمياً، إلا ما ذكرنا بالأصل.

وأما<sup>(٢)</sup> قوله: «إن ذلك تابع لنفس استعمال العرب تلك اللفظة»:

قلنا: ذلك ممنوع؛ ومن ادعى ذلك، فعليه البيان.

وهذا الذي ذكرنا من القاعدة في كون اللفظ عربياً، أو عجمياً - يتقرر، سواء قلنا: الواضع هو الله، أو البشر:

أما إذا قلنا: الواضع هو الله، فتنسب إلى كل طائفة لسانها بالاستعمال. وأما إذا قلنا: الواضع هو البشر، فظاهر.

واعلم: أن كلام المصنف لا يتقرر على ظاهره، ولا بد من تلك القيود التي ذكرناها، ومع ذلك، ففيه نظر:

(١) في «ب»: لم.

(٢) في «ب»: أمّا.

وبيانه: هو أن لقائل أن يقول: لا نسلم أنه لا معنى لكون اللفظ عربياً إلا ما ذكرتم؛ بل له معنى آخر، وهو كون اللفظ موضوعاً من جهتهم أولاً، سواء استعمل في حقيقته الأصلية، أو في مجازه اللغوي، أو في ثالث ليس بحقيقة له، ولا مجاز؛ وما ذكرتم من الأصل، لا ينفى هذا لتحققه.

والذي يؤكد ما ذكرنا: أن أئمة العربية اتفقوا على أن «إبراهيم» لا ينصرف للعجمية والعلمية، وإن وضعت العرب لفظة «إبراهيم» لغير ما وضع له العجم لذلك، على أن كون اللفظ عجمياً، أو عربياً حكم منوط بكونه موضوعاً من جهة قوم وضعا<sup>(١)</sup>. أو لا: قوله: «اشتمال<sup>(٢)</sup> القرآن على ألفاظ قليلة، لا يخرجها عن كونه عربياً»:

قلنا: متى وجد في القرآن لفظة واحدة لا تكون عربية؛ بالتفسير المذكور -: لا يكون مجموع القرآن عربياً جزماً؛ لأننا نعني بكون مجموع عربياً: كون كل جزء من أجزائه عربياً؛ وإذا لم يكن لفظ<sup>(٣)</sup> من ألفاظه عربياً بالتفسير المذكور - خرج المجموع عن كونه عربياً بالضرورة. وأما الثور الأسود، والقصيد الفارسية، فلا نسلم جواز إطلاق اسم الأسود والفارسي على مجموعهما، بمعنى: كل جزء من أجزائه<sup>(٤)</sup>؛ بطريق الحقيقة.

[فإن]<sup>(٥)</sup>: قال: «إطلاق اللفظتين على مجموعهما؛ بالتفسير المذكور -: بطريق الحقيقة؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة»:

قلنا: الأصل معارض بجواز الاستثناء؛ فإنه يصح أن يقال: «هذا الثور أسود<sup>(٦)</sup> إلا شعرات بيضاء، وهذه القصيد فارسية إلا لفظة كذا».

وهذا الصديق حقيقة؛ بعين ما ذكرتم من الأصل المقتضى لإرادة الحقيقة، ويلزم من هذا: أن يكون صديق كل واحد منهما على مجموعهما، بالتفسير المذكور -: حقيقة؛ وإلا لما صدق<sup>(٧)</sup> الاستثناء حقيقة بالضرورة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

(١) في «ج»: وصفاً.

(٢) في «ب»: اشترك.

(٣) في «ب»: من لفظ.

(٤) أى: أجزاء كل واحد منهما.

(٥) سقط في: «ب».

(٦) في «ب»: الأسود.

(٧) في «ب، ج»: ولما صدق. والصواب ما أثبتناه.

قوله: «القرآن اسم لمجموع الكتاب [ب/١٥٢]، أوله ولبعضه؟!»:

قلنا: هو اسم للمجموع فقط؛ بدليل إجماع الأمة على أن الله تعالى ما أنزل إلا قرآنًا واحدًا. ولو كان القرآن اسمًا لكل<sup>(١)</sup> بعض منه، لزم كثرة القرآن جزمًا؛ واللازم باطل لما مر. هذا ما ذكره المصنف، جوابًا عن السؤال المذكور، وفيه نظر:

وبيانه: هو أن الإجماع منعقد على أن القرآن واحد، بمعنى أنه ما أنزل شيئًا خارجًا عن مجموعته مسمى بالقرآن؛ فإن ادعى الإجماع بتفسير آخر<sup>(٢)</sup>، فهو ممنوع، وإن ادعاه بهذا التفسير [فلا]<sup>(٣)</sup> يجديه نفعًا.

وأما قوله: «ما ذكره معارض بما [يقال]<sup>(٤)</sup> في كل آية: إنه بعض القرآن، وإنه من القرآن» - فضعيف؛ وهذا لأن جزء الشيء إذا شارك كل الشيء في الحقيقة لا يمتنع أن يصدق عليه اسم الشيء، واسم بعضه؛ كاللحم مثلاً؛ فإن جزء اللحم: لحم.

ولا يلزم من صدق اسم البعض عليه: ألا يصدق عليه اسم القرآن، وهذا بخلاف العشرة؛ فإنه لا يصدق على الخمسة، وعلى سائر أبعاضها<sup>(٥)</sup>؛ لما تبين في العلوم العقلية: أن حقائق الأعداد مختلفة.

ثم نقول: المعارض له وجوه أربعة، وما ذكرتم له وجه واحد، فيتعارض الوجه الواحد، من أحد الجانبين بالآخر؛ فتبقى الثلاثة الباقية سالمة عن المعارض.

قوله: «وجد في القرآن ألفاظ غير عربية»:

قلنا: لا نسلم؛ أما الحروف المذكورة، فعندنا: هي أسماء السور. هذا الجواب ضعيف.

وبيانه: أن هذه الألفاظ، إذا كانت أسامي السور - فليس ذلك بوضع العرب<sup>(٦)</sup>؛ فإن العرب ما عقلت هذه السور، حتى تضع لها أسامي.

ولا يقال: «إنها عربية، بمعنى: أن العرب وضعت «القاف»، لأول حرف [من] «قيل»: والياء لثانيه، واللام لثالثه؛ لأننا نقول: الكلام في مدلولاتها؛ فإن المتركب من مدلول:

(١) في «ب»: للكل.

(٢) في «ج»: الآخر.

(٣) سقط في: «ب».

(٤) في «ب، ج»: يعارضه، والمثبت من الحصول.

(٥) في «ب»: بعضها.

(٦) في «ب»: العربي.

«الكاف، والهاء، والياء، والعين، والصاد» - هو هذا، وهو قولنا: «كهيعص»، وذلك مهمل في لغة العرب جزءاً، فما ذكره ليس بجواب. وصاحب «الحاصل» أسقط هذا السؤال بالكلية، مع اتجاهه، ووروده؛ فلم يحتج إلى الجواب.

وأما المشكاة، والقسطاس، والإستبرق: فلا نسلم أنها ليست عربية؛ غاية ما في الباب: أنها وضعت في غير هذه اللغة؛ فلا<sup>(١)</sup> يلزم من وجودها في غير هذه اللغة ألا تكون عربية؛ فإن توافق اللغات جائز.

سلمنا: أنها ليست عربية؛ ولكن ما ذكرتم من النصوص عام، فيقتضى كون كل لفظ من ألفاظ القرآن عربياً؛ فإذا خرج النقص عنه بدليل منفصل، يبقى فيما وراءه حجة؛ لما سيأتي أن العامّ المخصوص حجة، وهذا الجواب فيه نظر:

وبيانه: هو أن الدليل المذكور يفسد إن صح هذا الجواب؛ وذلك لأن الدليل المذكور [١٥٣/أ] قياس استثنائي<sup>(٢)</sup>، لا ينتج إلا باستثناء نقيض التالي<sup>(٣)</sup>، أو باستثناء عين المقدم.

وأما ههنا: فقد استنتج المصنف الحكم المدعى، باستثناء نقيض التالي؛ حتى ينتج نقيض المقدم، ولا يتم الدليل المذكور، إلا إذا ثبت كون القرآن بكلية عربياً؛ لأن التالي: هو ألا يكون القرآن بكلية عربياً؛ فلا بد وأن تكون المقدمة الثانية: كون القرآن بكلية عربياً؛ حتى ينتج نقيض المقدم، وهو أن تكون إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني عربية.

وهذه المقدمة فسدت؛ لأنه سلم للخصم: أن القرآن فيه ألفاظ غير عربية، وهى: الإستبرق، والقسطاس، والمشكاة، والحال هكذا على اصطلاح أئمة النظر من علم [الخلاف]<sup>(٤)</sup>؛ فإنه قال: لو لم تكن إفادة هذه الألفاظ هذه المعاني عربية، لخرج القرآن عن أن يكون بكلية عربياً، فهذه ملازمة، والملزوم: عدم كون إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني عربية، واللازم: خروج القرآن عن أن يكون بكلية عربياً؛ فلا بد من نفي اللازم؛ فنحتاج أن نقول في نفي اللازم<sup>(٥)</sup>: لكن القرآن بكلية عربى؛ فينتفى الملزوم؛ فلا تتأتى له هذه المقدمة؛ لأنه سلم أن القرآن مشتمل على ألفاظ غير عربية، فمن أراد تقرير الدليل، فليعدل عن نظر التلازم إلى غيره.

(١) في «ج»: ولا.

(٢) في «ج»: استثناء.

(٣) في «ج»: الثانى.

(٤) في «ج»: الكلام.

(٥) في «ب»: نفس اللازم.



فنقول: إفادة هذه الألفاظ - وهي: الصوم، والصلاة، والزكاة، وأمثالها - لمعانيها - غير خارج عن قوانين العربية، بمعنى: أن معانيها مجازات لغوية، أو حقائق لغوية؛ وذلك لأن القرآن مشتمل عليها، والدليل يقتضى أن يكون القرآن بكليته عربياً؛ فيكون دالاً على إفادة هذه الألفاظ لمعانيها عربية بسبب ذلك عملاً بالدليل. وعلى هذا: يخرج الجواب عن السؤال المذكور، وهو الإلزام بالإستبرق والسجيل وأمثالهما.

ويندفع عن المستدل كثير من الأسئلة الواردة على نظم التلازم؛ ولكن يحتاج إلى إثبات كون الدليل يقتضى كون القرآن بكليته عربياً، وهذه المقدمة مشتركة بين المتكلمين.

ثم اعلم: أن العلماء اختلفوا في كون القرآن مشتملاً على ألفاظ معرّبة، فالمنقول عن ابن عباس<sup>(١)</sup>، وعكرمة<sup>(٢)</sup>: اشتماله عليها، ونفاه الأكترون، والدليل على ثبوته إجماع أئمة العربية على منع «إبراهيم» ونحوه من الصرف؛ للعجمة، والتعريف.

**قال المصنف - رحمه الله تعالى -** : قَوْلُهُ: هَذِهِ الْمُسَمِّيَاتُ حَدَّثْتُ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ حُدُوثِ أَسْمَائِهَا: قُلْنَا: لِمَ لَا يَكْفِي فِيهَا الْمَجَازُ، وَهُوَ تَخْصِيصُ هَذِهِ الْأَلْفَافِ الْمَطْلُوقَةِ بِبَعْضِ

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي، أبو العباس المكي ثم المدني ثم الطائفي، ابن عم النبي ﷺ وصاحبه وحرر الأمة وفقهها، وترجمان القرآن، روى ألفاً وستمائة وستين حديثاً، اتفقاً على خمسة وسبعين وانفرد البخاري بثمانية وعشرين، ومسلم بتسعة وأربعين وعنه أبو الشعثاء، وأبو العالية، وسعيد بن جبير، وابن المسيب وعطاء بن يسار وأمم. قال موسى بن عبيدة: كان عمر يستشير ابن عباس، ويقول: غواص. وقال سعد: ما رأيت أحضر فهماً، ولا ألب لباً، ولا أكثر علماً، ولا أوسع حلماً من ابن عباس، ولقد رأيت عمر يدعو للمعضلات. وقال عكرمة: كان ابن عباس إذا مر في الطريق قالت النساء أمر المسك أو ابن عباس؟. وقال مسروق: كنت إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، وإذا نطق قلت: أفصح الناس، وإذا حدث قلت: أعلم الناس. مناقبه حجة. قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وستين. قال ابن بكير: بالطائف، وصلى عليه محمد بن الحنفية. ينظر: الخلاصة ٢/ ٦٩-٧٠، والإصابة ت (٤٧٧٢) والأعلام ٤/ ٩٥.

(٢) عكرمة البربري مولى ابن عباس أبو عبد الله أحد الأئمة الأعلام. عن مولاه، وعائشة وأبي هريرة، وأبي قتادة ومعاوية وخلق. وعنه الشعبي وإبراهيم النخعي، وأبو الشعثاء من أقرانه وعمرو بن دينار وقتادة وأيوب وخلق. قال الشعبي: ما بقي أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة. رموه بغير نوع من البدعة. قال العجلي: ثقة برىء مما يرميه الناس به. ووثقه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم والنسائي. ومن القدماء أيوب السختياني. قال مصعب: مات سنة خمس ومائة. قرنه مسلم بآخر. ينظر: الخلاصة: ٢/ ٢٤٠، الكاشف: ٢/ ٢٧٦، تقريب التهذيب: ٢/ ٣٠.

مَوَارِدَهَا؟! فَإِنَّ «الْإِيمَانَ» وَ«الصَّلَاةَ» وَ«الصَّوْمَ» كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِمُطْلَقِ التَّصَدِيقِ،  
وَالدُّعَاءِ، وَالْإِمْسَاكِ، ثُمَّ تَخَصَّصَتْ بِسَبَبِ الشَّرْعِ؛ بِتَّصَدِيقِ مُعَيَّنٍ، وَدُعَاءِ مُعَيَّنٍ،  
وَإِمْسَاكِ مُعَيَّنٍ؛ وَالتَّخْصِيسُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِدْخَالِ قِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَى الْأَصْلِ. وَحَيْثُئِذٍ يَكُونُ  
إِطْلَاقُ اسْمِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ - إِطْلَاقًا لِاسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ.

وَأَمَّا «الزَّكَاةُ» - فَإِنَّهَا مِنَ الْمَحَازِ الَّذِي يُنْقَلُ فِيهِ اسْمُ الْمُسَبَّبِ إِلَى السَّبَبِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْمَعَارِضَةِ الْأُولَى: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ: «الدينُ»؛ أَمَا قَوْلُهُ  
تَعَالَى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥] - فنقول: لَا يُمَكِّنُ رُجُوعُهُ إِلَى مَا تَقَدَّمَ؛  
لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ «ذَلِكَ»: لَفْظُ الْوَحْدَانِ؛ فَلَا يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى الْأُمُورِ الْكَثِيرَةِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ مِنْ أَلْفَاطِ الذُّكْرَانِ؛ فَلَا يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى إِقَامَةِ الصَّلَاةِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ  
- فَلَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ يَقُولُوا: «ذَلِكَ الَّذِي أَمَرْتُمْ بِهِ - دِينُ الْقِيَمَةِ»؛  
وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَلْيُسَوِّأْ بِأَنْ يُضْمِرُوا ذَلِكَ أَوْلَى مِنَّا بِأَنْ نُضْمِرَ شَيْئًا آخَرَ، وَهُوَ أَنْ  
نَقُولَ: مَعْنَاهُ: أَنَّ ذَلِكَ الْإِخْلَاصَ، أَوْ ذَلِكَ التَّدِينُ - دِينُ الْقِيَمَةِ؛ فَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى:  
﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] - ذَالًا عَلَى الْإِخْلَاصِ.

وَإِذَا تَعَارَضَ الاحْتِمَالَانِ - فَعَلَيْهِمُ التَّرْجِيحُ، وَهُوَ مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّ إِضْمَارَهُمْ يُؤَدِّي إِلَى  
تَغْيِيرِ اللَّغَةِ، وَإِضْمَارُنَا يُؤَدِّي إِلَى عَدَمِ التَّغْيِيرِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُرَادَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ  
إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أَى: صَلَاتِكُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ؛ بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ مَوْضُوعُهُ  
اللُّغَوِيُّ، وَهُوَ: «التَّصَدِيقُ بِوُجُوبِ تِلْكَ الصَّلَاةِ».

وَعَنِ الثَّلَاثِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كَلِمَةَ «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِآيَاتٍ مِنْهَا: مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَحَلَّ الْإِيمَانِ هُوَ الْقَلْبُ؛ وَذَلِكَ  
يَدُلُّ عَلَى مُغَايِرَةِ الْإِيمَانِ لِعَمَلِ الْجَوَارِحِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ  
الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿يُشْرَحُ صَدْرُهُ  
لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وَكَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «يَا مُقَلَّبَ  
الْقُلُوبِ، تَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ».

وَمِنْهَا: الْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ أُمُورٌ مُضَافَةٌ إِلَى الْإِيمَانِ؛ قَالَ اللَّهُ

تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرَّعْدُ: ٢٩]؛ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [التَّغَابُنُ: ٩]، ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [الْأَنْبِيَاءُ: ٩٤] وَمِنْهَا: الآياتُ الدَّالَّةُ عَلَى مُجَامَعَةِ الْإِيمَانِ مَعَ الْمَعَاصِي؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الْأَنْعَامُ: ٨٢]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الْحُجُرَاتُ: ٩]. وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنْ سَائِرِ الْآيَاتِ الَّتِي تَمَسَّكُوا بِهَا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ لَازِمٌ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يُسَمَّى مُؤْمِنًا حَالَ كَوْنِهِ غَيْرَ مُبَاشِرٍ لِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّا نَعْتَرِفُ بِأَنَّ «الْإِيمَانَ» - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - لَيْسَ لِمُطَلَقِ التَّصَدِيقِ؛ بَلِ التَّصَدِيقُ الْخَاصُّ، وَهُوَ: «تَّصَدِيقُ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي كُلِّ أَمْرٍ دِينِي عِلْمٌ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُهُ بِهِ»، وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ السَّابِعِ وَالثَّامِنِ.

وَأَمَّا الَّذِي احْتَجُّوا بِهِ مِنْ أَنَّ «الصَّلَاةَ» وَ «الصَّوْمَ» - غَيْرُ مُسْتَعْمَلَيْنِ فِي مَوْضُوعَيْهِمَا الْغَوِيَّيْنِ -؛ فَمُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّهُمَا مُسْتَعْمَلَانِ فِي أُمُورٍ هِيَ مَجَازَاتٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ الْأَصْلِيَّةِ؛ وَهُمْ مَا أَقَامُوا الدَّلَالََةَ عَلَى فَسَادِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

[الشرح] تنبيه: اعلم: أنه تمسك القاضى فى منع النقل بمسلكين؛ لكن لم يوردهما المصنف، والصواب إيراده:

أما أولاً: فلأنه مخالفة، فلا بد من إيراد حجة الخصم للانفصال عنها؛ ولأنه<sup>(١)</sup> ثبوت للمدعى بدون الجواب عن المعارضة، وذلك يتوقف على إيرادهما.

وأما ثانياً: فلتوقف تمام الإحاطة بجميع ما قيل فى المسألة<sup>(٢)</sup> فلنوردهما، تم انفصل عنهما؛ فنقول: تمسك القاضى بمسلكين:

أحدهما: أنه لو نقل ألفاظاً لغوية إلى معان شرعية لوجب تعريفها للأمة بالتوقيف؛ وإلا لكان<sup>(٣)</sup> مكلفاً لهم بما لم يفهموه؛ وهو تكليف بالتحال؛ وذلك التوقيف يجب أن يكون بالتواتر؛ لعدم قيام الحجة فى مثل هذه القضية بالآحاد.

(١) فى «ب، ح»: لأن.

(٢) أى: على إيرادهما.

(٣) فى «ب»: كان.

الثاني: أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ، فلو لم تكن إفادتها لمعانيها لغوية، لخرج القرآن عن كونه عربياً بكليته، وهو [عربى بكليته]<sup>(١)</sup> بالنصوص التي تقدمت.

والجواب عن الأول: لا نسلم أنه يلزم التوقيف.

قوله: يلزم التكليف بالمحال.

قلنا: لم قلت: «إن ذلك غير جائز»؟! وجوابه على أصل الأشاعرة ظاهر.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: «إنه لا يبد من التوقيف بطريق التواتر»؟! ولكن [لم]<sup>(٢)</sup> لا يكفى فى ذلك القراءات الدالة على الكل، وقد تنتهى إلى حد يفيد اليقين.

سلمنا، لكن لم لا يكفى فيه الآحاد؟ لا يبد له من دليل.

والجواب عن المسلك الثانى: أن نقول: «لم لا يكفى فيه المجاز اللغوى؟! فلا يخرج

القرآن عن كونه عربياً».

قال المصنف - رضى الله عنه - : فُرُوعٌ عَلَى الْقَوْلِ بِالنَّقْلِ:

الأوّل: النّقلُ خِلافَ الأصلِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

أحدها: أَنَّ النّقلَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِثُبُوتِ الوَضْعِ اللُّغَوِيِّ، ثُمَّ نَسْخِهِ، ثُمَّ ثُبُوتِ الوَضْعِ الآخَرَ وَأَمَّا الوَضْعُ اللُّغَوِيُّ - فَإِنَّهُ يَتِمُّ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ. وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ - مَرْجُوحٌ بِالنّسْبَةِ إِلَى مَا لَا يَتَوَقَّفُ إِلَّا عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ.

وثانيها: أَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فى الحَالِ - يُفِيدُ ظَنَّ البَقَاءِ؛ عَلَى مَا سَنَقِيمُ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ فى «بَابِ الاستِصْحَابِ»؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ البَقَاءَ عَلَى الوَضْعِ الأوّلِ - أَرْجَحُ.

وثالثها: أَنَّهُ لَوْ كَانَ احْتِمَالُ بَقَاءِ اللُّغَةِ عَلَى الوَضْعِ الأصْلِيِّ - مُعَارِضًا باحْتِمَالِ التَّغْيِيرِ، لَمَا فَهَمْنَا عِنْدَ التَّخاطُبِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا سَأَلْنَا فى كُلِّ لَفْظَةٍ: هَلْ بَقِيَتْ عَلَى وَضْعِهَا الأوّلِ؟ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - ثَبَّتَ مَا قُلْنَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا فرعنا على قول القاضى: وهو أن الشارع لم ينقل لفظاً لغوياً إلى معنى ما أصلاً، فلا نقول: يحتمل كون اللفظ منقولاً نقلاً شرعياً، والأصل عدمه. وأما إذا فرعنا على: أن الشارع نقل ألفاظاً إلى غير معانيها، سواء قلنا:

(١) سقط فى الأصول.

(٢) سقط فى «ب».

إنه نقلها إلى مجازاتها اللغوية؛ كما اختاره المصنف والمحققون - أو إلى غير معانيها على الإطلاق؛ كما تقوله المعتزلة - : فإننا لا نجعل اللفظ منقولاً؛ إلا إذا دلنا الدليل عليه.

فإذا علمنا أو ظننا: أنه منقول، فلا نقول: هو غير منقول بالأصل، نعم: إذا علمنا أو ظننا كون اللفظ موضوعاً لمعنى في اللغة، ثم احتمل أن يكون الشارع نقله إلى غيره، واحتمل<sup>(١)</sup> أنه لم ينقله - احتمالاً على السواء - فإننا نقول - والحالة هذه - : هي [غير] منقولة بالأصل؛ والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أن النقل يتوقف على الوضع اللغوي؛ فإنه لا بد وأن يكون المنقول موضوعاً في اللغة لمعنى، ويتوقف<sup>(٢)</sup> على انتساحه؛ وإلا لكان باقياً على الوضع اللغوي، والمفروض خلافه، ويتوقف<sup>(٣)</sup> أيضاً على وضع جديد بإزاء معنى آخر، وأما عدم النقل: فإنه يتوقف على وضع واحد، وما يتوقف على ثلاثة أشياء، فهو مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على شيء واحد؛ وذلك لأن الأول عدمه بطرق ثلاثة؛ ضرورة أن ما يتوقف على اجتماع أمور ثلاثة، فعدمه بعدم كل واحد من تلك الأمور.

ولا كذلك المتوقف على شيء واحد؛ فإن عدمه بطريق واحد؛ فكل ما كان طرق عدمه أكثر، كان عدمه أغلب على الظن جزماً.

واعلم: أن شرط هذا [١٥٥/أ] الدليل: أن يكون الأول متوقفاً<sup>(٤)</sup> على مقدمات ثلاثة أو أربعة مثلاً، والثاني يتوقف على مقدمتين منها لاغير، أو على ثلاثة من الأربعة لاغير؛ فيتم الدليل المذكور. وأما إذا كان بعض الأشياء موقوفاً على مقدمات كثيرة، وبعضها موقوفاً على مقدمات قليلة ليست مشتركة بأعيانها بين الأمرين<sup>(٥)</sup> - : فإنه لا يتأتى هذا الترجيح؛ لأنه يجوز<sup>(٦)</sup> أن يكون الأكثر مقدمات أقوى في مقدماته<sup>(٧)</sup> من الأصل بمقدماته، بل شرطه ما ذكرنا، فافهم ذلك.

(١) في «ج»: واحتمله.

(٢) في «ج»: فيتوقف.

(٣) في «ب، ج»: فيتوقف.

(٤) في «ب»: يتوقف، وفي «ج»: موقف.

(٥) في «أ»: الأمر.

(٦) في «ب»: جوز.

(٧) في «ب»: مقدماتهن، في «ج»: مقدماتها.

الكاشف عن المحصول ..... الوجه الثاني: أن في احتمال عدم النقل «راجحاً» يقتضى الاستصحاب؛ بخلاف احتمال النقل؛ على ما سيأتى من الدلالة على «الاستصحاب» فى بابه.

الوجه الثالث: أن احتمال النقل لو كان مساوياً لاحتمال عدم النقل، لما فهمنا المعنى من اللفظ الذى احتتمل فيه الأمران على السواء، إلا بعد السبق إلى عرفانها على الوضع الأول؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه لما احتتمل النقل، وعدم النقل - احتمالاً على السواء - ففهم أحد المعنيين على التعيين منه - ترجيح من غير مرجح؛ وذلك باطل؛ فقد صحت الملازمة. وأما بيان انتفاء اللازم فظاهر؛ وذلك لحصول الفهم بدون الاستفهام<sup>(١)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **الْفَرْعُ الثَّانِي:**

لَا شَكَّ فِي ثُبُوتِ «الْأَلْفَافِ الْمُتَوَاطِئَةِ» فِي الْأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ؛ وَاخْتَلَفُوا فِي وَقُوعِ الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ.

وَالْحَقُّ وَقُوعُهَا؛ لِأَنَّ لَفْظَ «الصَّلَاةِ» مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعَانٍ شَرْعِيَّةٍ لَا يَجْمَعُهَا جَامِعٌ؛ لِأَنَّ اسْمَ «الصَّلَاةِ» - يَتَنَاوَلُ: مَا لَا قِرَاءَةَ فِيهِ؛ كَصَلَاةِ الْأَخْرَسِ، وَمَا لَا سُجُودَ فِيهِ، وَلَا رُكُوعَ؛ كَصَلَاةِ الْجَنَازَةِ، وَمَا لَا قِيَامَ فِيهِ؛ كَصَلَاةِ الْقَاعِدِ، وَالصَّلَاةُ بِالْإِيمَاءِ عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) - لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَلَيْسَ بَيْنَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ يَجْعَلُ مُسَمًى الصَّلَاةِ فِيهَا حَقِيقَةً، وَأَمَّا «الْمُتَرَادِفَةُ» - فَالْأَطْرَفُ: أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ أَنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أن الأسماء المتواطئة الشرعية موجودة؛ والدليل عليها: لفظ السجود، والركوع، وأمثالهما؛ وأما الأسماء المشتركة الشرعية: فقد اختلفوا فى وقوعها:

قال «المصنف»: الحق وقوعها؛ واستدل عليه بلفظ الصلاة؛ فإنها مستعملة فى معانٍ شرعية مختلفة بالحقيقة، ليس فيها قدر مشترك بين الجميع.

بيان الأول: أنها تستعمل فى صلاة الأخرس، ولا قراءة فيها، وفيما لا سجود فيها، ولا ركوع؛ كصلاة الجنابة، وفيما لا قيام فيها؛ كصلاة القاعد، وفيما لا قعود فيها كصلاة المومئ المستلقى على مذهب الشافعى - رضى الله عنه - وليس فيها شىء من

ذلك، وليس بين هذه الأفعال قدر [١٥٥/ب] مشترك معقول، يجعل مسمى اللفظ حقيقة [فيه].

ويلزم من ذلك: أن تكون حقائق مختلفة، ولفظ «الصلاة» مقول عليها بالاشتراك. هذا ما قاله «المصنف»، وفيه نظر؛ وذلك لأننا نمنع قوله: «ليس بينها شيء مشترك»؛ بل المشترك: أنه فعل مخصوص، واقع على أحد الوجوه المخصوصة، يقصد به تعظيم المعبود. وأما الألفاظ المترادفة الشرعية: فالأظهر عدم وجودها:

والدليل عليه: أن الترادف على خلاف الأصل؛ على ما بيناه في أول الكتاب؛ فيتقدر وقوعه بقدر الحاجة، ولا حاجة إليها؛ لحصول مقصود التعريف باللفظ الواحد.

### قال المصنف - رضى الله عنه - : الفَرْعُ الثَّالِثُ:

كَمَا وَجَدَ «الإِسْمُ الشَّرْعِيُّ»؛ فَهَلْ وَجِدَ «الفِعْلُ الشَّرْعِيُّ» وَ «الحَرْفُ الشَّرْعِيُّ»؟  
الأقْرَبُ: أَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَبِالاسْتِقْرَاءِ، وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّ الفِعْلَ صِيغَةً دَالَّةً عَلَى وَقُوعِ المَصْدَرِ بِشَيْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ. فَإِنْ كَانَ المَصْدَرُ لُغَوِيًّا - اسْتَحَالَ كَوْنُ الفِعْلِ شَرْعِيًّا، وَإِنْ كَانَ شَرْعِيًّا - وَجِبَ كَوْنُ الفِعْلِ أَيْضًا شَرْعِيًّا؛ تَبَعًا لِكَوْنِ المَصْدَرِ شَرْعِيًّا؛ فَيَكُونُ كَوْنُ الفِعْلِ شَرْعِيًّا - أَمْرًا حَصَلَ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى: أن الحرف الشرعي، والفعل الشرعي بالذات - لم يوجد؛ وذلك لوجهين:  
أحدهما: الاستقراء؛ وذلك ظاهر.

وثانيهما: أن الأفعال مشتقة من المصادر، وعلى الرأي الصحيح - وهو رأى البصريين - [و] الفعل<sup>(١)</sup>: صيغة دالة على وقوع المصدر لشخص غير معين، في زمن معين، والمراد به: أحد الأزمنة الثلاثة، فإن كان المصدر لغويًّا، فالفعل المشتق منه المستعمل فيما اشتق منه - لغوي جزمًا، وإن كان المصدر شرعيًّا، فالمستعمل<sup>(٢)</sup> فيه المشتق منه - شرعي أيضًا، لكن ينقله للمصدر، فيستحيل كون الفعل شرعيًّا بالذات؛ وهو المطلوب؛ لا يقال: ما ذكره من حد المصدر منقوض بالتقدم والتأخر؛ فإنه صيغة دالة على وقوع المصدر لشخص غير معين، في زمن معين: لأننا نقول: لا نسلم انتقاضه؛

(١) في «ب، ج»: والنقل.

(٢) في «ب، ج»: والمستعمل، والمقصود: فالفعل المستعمل فيه.

ظاهر للمتأمل في ذلك؛ لأن وقوع المصدر [لشخص] <sup>(١)</sup> غير معين، في زمن معين - يستدعى وجود الحدث في زمن معين، ليس ذلك الحدث عين الزمان.

والتأخر والمتقدم نفس التقدم والتأخر، ويستحيل كون التقدم والتأخر في زمان؛ وإلا يلزم كون الزمان زمانين؛ وهو محال.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **الْفَرَعُ الرَّابِعُ: فِي أَنَّ صَيَغَ الْعُقُودِ إِنْشَاءَاتٌ، أَمْ إِنْشَاءَاتٌ؟**

لَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَهُ: «نَذَرْتُ، وَبَعْتُ، وَاشْتَرَيْتُ» صَيَغُ الْإِخْبَارِ فِي اللَّغَةِ، وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ فِي الشَّرْعِ - أَيْضًا - لِلْإِخْبَارِ؛ وَإِنَّمَا [١٥٦/أ] النِّزَاعُ فِي أَنَّهَا حَيْثُ تَسْتَعْمَلُ لِاسْتِحْدَاتِ الْأَحْكَامِ إِنْشَاءَاتٌ أَمْ إِنْشَاءَاتٌ؟ وَالثَّانِي: هُوَ الْأَقْرَبُ؛ لِوُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ»: لَوْ كَانَ إِخْبَارًا - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ الْمَاضِي أَوْ الْحَالِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلِ؛ وَالْكَلُّ بَاطِلٌ؛ فَبَطَلَ الْقَوْلُ بِكَوْنِهَا إِخْبَارًا.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ الْمَاضِي وَالْحَاضِرِ - فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَأَمْتَنَعَ تَعْلِيْقُهُ عَلَى الشَّرْطِ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيْقَ عِبَارَةً عَنِ: «تَوْقِيفِ دُخُولِهِ فِي الْوُجُودِ؛ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِي الْوُجُودِ»؛ وَمَا دَخَلَ فِي الْوُجُودِ - لَا يُمَكِّنُ تَوْقِيفَ دُخُولِهِ فِي الْوُجُودِ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِي الْوُجُودِ؛ وَلَمَّا صَحَّ تَعْلِيْقُهُ عَلَى الشَّرْطِ - بَطَلَ كَوْنُهُ إِخْبَارًا عَنِ الْمَاضِي أَوْ الْحَالِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ إِخْبَارًا عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ - فَلِأَنَّ قَوْلَهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ» فِي دَلَالَتِهِ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنِ صَيْرُورِهَا مَوْصُوفَةً بِالطَّلَاقِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ - لَيْسَ أَقْوَى مِنْ تَصْرِيْحِهِ بِذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «سَتَصِيرِينَ طَالِقًا فِي الْمُسْتَقْبَلِ»؛ لَكِنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ؛ فَمَا هُوَ أضعْفُ مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ» - أَوْلَى بِالْأَقْتَضَى وَقُوعِ الطَّلَاقِ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الصَّيَغَ لَوْ كَانَتْ إِخْبَارًا - لَكَانَتْ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ كَذِبًا أَوْ صِدْقًا:

فَإِنْ كَانَتْ كَذِبًا - فَلَا غَيْرَةَ بِهَا، وَإِنْ كَانَتْ صِدْقًا - فَوْقُوعُ الطَّلَاقِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَقِّفًا عَلَى حُصُولِ هَذِهِ الصَّيَغِ، أَوْ لَا يَكُونَ: فَإِنْ كَانَ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْخَبَرِ صِدْقًا يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الْمُخْبِرِ عَنْهُ، وَالْمُخْبِرُ عَنْهُ - هَهُنَا - هُوَ: وُجُودُ



الطَّالِقِيَّةِ؛ فَالْإِخْبَارُ عَنِ الطَّالِقِيَّةِ يَتَوَقَّفُ كَوْنُهَا صِدْقًا عَلَى حُصُولِ الطَّالِقِيَّةِ - فَلَوْ تَوَقَّفَ حُصُولُ الطَّالِقِيَّةِ عَلَى هَذَا النُّخْبَرِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ - فَهَذَا الْحُكْمُ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ سَبَبٍ آخَرَ: فَبِتَقْدِيرِ حُصُولِ ذَلِكَ السَّبَبِ - تَقَعُ الطَّالِقِيَّةُ، وَإِنْ لَمْ يُوجِدْ هَذَا النُّخْبَرُ. وَبِتَقْدِيرِ عَدَمِهِ - لَا تُوْجَدُ، وَإِنْ وُجِدَ هَذَا الْإِخْبَارُ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ!

فَإِنْ قِيلَ: «لَمْ لَا يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ تَأْثِيرُ ذَلِكَ الْمُؤَثِّرِ فِي حُصُولِ الطَّالِقِيَّةِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ؟»: قُلْتُ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ، إِذَا كَانَتْ شَرْطًا لِتَأْثِيرِ الْمُؤَثِّرِ فِي الطَّالِقِيَّةِ - وَجَبَ تَقَدُّمُهَا عَلَى الطَّالِقِيَّةِ؛ لَكِنَّا بَيْنَا: أَنَا مَتَى جَعَلْنَاهَا خَبْرًا صَادِقًا - لَزِمَ تَقَدُّمُ الطَّالِقِيَّةِ عَلَيْهَا؛ فَيَعُودُ الدَّوْرُ.

الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِإِدَّتِهِنَّ﴾ [الطَّلَاقُ: ١] - أَمَرَ بِالتَّطْلِيقِ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى التَّطْلِيقِ، وَمَقْدُورُهُ لَيْسَ إِلَّا قَوْلُهُ: «طَلَّقْتُ»؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مُؤَثِّرٌ فِي الطَّالِقِيَّةِ.

الرَّابِعُ: لَوْ أَضَافَ الطَّلَاقَ إِلَى الرَّجْعِيَّةِ - وَقَعَ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا بِدُونِ الْوُقُوعِ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ إِنْشَاءٌ لَا إِخْبَارٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: الفرع الرابع: صيغ العقود - كقول القائل: بعته، وطلقت، وزوجت - لاشك في كونها [ب/١٥٦] إخبارات في اللغة عن أمور ماضية.

وفي الشرع: قد تستعمل أيضًا للإخبار؛ كما إذا صدر من الإنسان بيع، أو طلاق، أو غيرهما في الزمن الماضي، ثم قال: بعته، أو طلقت، ومراده الإخبار عما صدر منه في الماضي من الزمان. وأما إذا استعمل هذه الصيغ لاستحداث (١) أحكام لم تكن قبل؛ فهل هي إنشاءات - والحالة هذه - أم إخبارات باقية على الأوضاع اللغوية؟ أو انقلبت بالشرع؛ بمعنى: أن الشارع نقلها إلى الإنشاءات المخصوصة؟

فيه قولان: فالذي ذهب إليه الأكثرون: أنها إنشاءات؛ وهو اختيار المصنف؛ والذي ذهب إليه الأقلون: أنها إخبارات؛ ونسب هذا القول إلى الحنفية، وهو اختيار أئمة النظر من علم الخلاف.

وهذا تفريع من قوله بالنقل الشرعي: إما مطلقًا؛ كما قاله المعتزلة، أو إلى مجازاتها

اللغوية، ولا يتأتى هذا التفرع على رأى القاضى ومن تابعه. فلا بد من الفرق بين الإنشاء، والإخبار قبل الشروع فى تقرير المختار؛ فنقول: الإخبار عن ثبوت الشيء يستدعى تقدم ثبوته، فالمخير عنه: إن كان ثابتاً فى الواقع، فهو إخبار صادق والخير<sup>(١)</sup> صدق وإلا فهو إخبار كاذب، والخير كذب؛ هذا بحكم الاصطلاح على تفسير الصدق والكذب. وأما أن الصدق يستدعى ثبوت المخير عنه فى الواقع، أو فى زعمه، فهل بينهما واسطة أم لا؟ - فليس هذا موضوع بيانه.

هذا إذا كان إخباراً عن الماضى، وأما إذا كان إخباراً عن المستقبل، أو الحال - فلا. وأما الإنشاء: فلا يستدعى تقدم المنشأ على الإنشاء، بل يستعقبه استعقاباً يقتضيه التفرع على كون الأسباب عللاً ومؤثرات<sup>(٢)</sup>؟ أو هى أمارات ومعرفات؟ على ما سيتضح ما هو الحق فى ذلك، فى كتاب «القياس»؛ إن شاء الله تعالى؛ وهذا لأن الإنشاءات أسباب دون الإخبارات.

فرق ثان: أن الإنشاء لا يمتثل الصدق والكذب؛ بخلاف الإخبار.

فرق ثالث: هو أن الإنشاءات أسباب لتلك الأحكام التى تترتب<sup>(٣)</sup> عليها، وتقصد من مباشرتها.

وإذا اتضح الفرق بين الإخبار، والإنشاء، فنقول: المختار: أن هذه الصيغ إذا استعملت لاستحداث الأحكام فهى إنشاءات؛ والدليل عليه وجوه:

الأول: أن قوله: «أنت طالق» لو كان إخباراً: فيما أن يكون إخباراً عن طلاق صدر عنه فى الزمن الماضى، أو الحال، أو المستقبل بالضرورة؛ والثلاثة باطلة؛ فيبطل القول بكونها إخباراً:

أما أنه لا يمكن أن يكون إخباراً عن الماضى والحال: فلأنه<sup>(٤)</sup> لو كان إخباراً عن الطلاق الصادر منه فى الزمن الماضى، أو الحاضر - لاستحال تعليقه؛ واللازم باطل؛ والملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أن [١٥٧/أ] التعليق عبارة عن توقف دخول الشيء فى الوجود، على دخول غيره فى الوجود بالاتفاق، وما دخل فى الوجود سواء كان فى الماضى من

(١) فى «ب»: المخير.

(٢) فى «ج»: علل أو مؤثرات.

(٣) فى «ب»: يترتب.

(٤) فى «ب»: وذلك.

الزمان أو فى الحاضر منه، فإنه يستحيل تعليقه؛ واللازم باطل؛ لجواز التعليق إجماعاً؛ فاللزوم كذلك؛ فاستحال أن يكون ذلك إخباراً عن الطلاق الصادر منه فى الزمن الماضى، أو الحاضر.

وأما أنه يستحيل أن يكون إخباراً عن طلاق يصدر منه فى المستقبل من الزمان؛ فذلك لأن قوله «أنت طالق» لا يزيد دلالته فى صيرورتها موصوفة بالطلاق فى الزمن المستقبل على قوله: «ستصيرين»<sup>(١)</sup> مطلقة فى المستقبل من الزمان، ولو صرح بذلك لا يقع الطلاق؛ فكذا إذا تلفظ بالأضعف منه دلالة<sup>(٢)</sup>؛ واللازم باطل؛ لوقوع الطلاق بهذه الصيغة؛ فينتفى اللزوم؛ فلا يكون ذلك إخباراً عن وقوع الطلاق فى المستقبل. فقد بطلت الأقسام الثلاثة منه، فيستحيل كونها إخباراً.

واعلم: أن هذا الدليل هو قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى؛ لإنتاج نقيض المقدم<sup>(٣)</sup>.

الوجه الثانى: هو أن هذه الصيغة لو كانت إخباراً: فإما أن تكون صادقة، أو كاذبة؛ والقسمان باطلان؛ فيستحيل كونها [إخباراً]<sup>(٤)</sup>.

بيان التلازم: أنه على تقدير كونها إخباراً: فإما أن تكون كاذبة، أو صادقة، وذلك لأنها إما ألا تكون مطابقة للواقع، أو تكون: فإن لم تكن مطابقة للواقع، لزم الأول، وإن كانت مطابقة للواقع، لزم الثانى؛ فقد صحت الملازمة؛ وكل واحد من المتلازمين<sup>(٥)</sup> منتف: منتف:

أما بطلان الأول: فلأن الكذب لا عبرة به وجوداً، أو عدماً؛ وهو باطل.

وأما بطلان الثانى: فذلك لأنها لو كانت صادقة؛ فحصول الطالقية: إما أن يكون متوقفاً<sup>(٦)</sup> على حصول هذه الصيغة أو لا؛ وأيما كان يلزم أمر باطل: أما إذا كان متوقفاً: فلأنه أفضى إلى الدور المستحيل<sup>(٧)</sup>.

(١) فى «ج»: فستصيرين.

(٢) فى «ج»: دالة.

(٣) فى «ج»: المفهوم.

(٤) سقط فى «ج».

(٥) فى «ب»: المتلازمين.

(٦) فى «ب»: موقفاً.

(٧) فى «ب»: أفضى الدور المستحيل.

بيان إفضائه إلى الدور: وذلك لأننا نتكلم على تقدير توقف الطالقية على الصيغة الصادقة، وتوقف الصيغة الصادقة على الصادقية بالضرورة، وصادقية الصيغة تتوقف على وقوع مخير مَّا قبل التلفظ بها؛ فيلزم توقف الصيغة الصادقة على الطالقية، وتوقف الطالقية على الصيغة الصادقة؛ وذلك دور؛ وهو ممتنع جزماً. وإن لم يكن متوقفاً عليه، يلزم وقوع الطلاق بسبب آخر غير هذا؛ ضرورة أن هذا الحكم لا بد له من سبب يتوقف عليه هذا الحكم؛ وحينئذ يقع الطلاق إذا وجد ذلك السبب، وعدم هذا، ولا يقع إذا لم يوجد ذلك، وإن وجد هذا؛ وهذا باطل بالإجماع.

فإن [١٥٧/ب] قلت: «لم لا يجوز أن تكون هذه الصيغة سبباً لوقوع الطلاق، وتكون شرطاً لتأثير السبب أو المؤثر في الطالقية؛ وهذا لأن التقدير أنها ليست سبباً لوقوع الطلاق، ولا يلزم من عدم كونه سبباً، عدم كونه شرطاً؟!»:

قلنا: هذه الصيغة: إما أن تكون سبباً، أو شرطاً لوقوع الطالقية، أو لا تكون سبباً ولا شرطاً: لا سبباً إلى الأول، وإلا يلزم الدور؛ وذلك لأنها إن كانت سبباً أو شرطاً، وجب تقديمها على الطالقية؛ ضرورة وجوب تقدم السبب والشرط على المسبب والمشروط؛ فيلزم تقدمها على الطالقية، لكن الطالقية تتوقف على ذلك الخير الصادق، ويتوقف الخير الصادق على الصادقية، والصادقية تتوقف على تقدم المخير عنه؛ فيلزم تقدمها (١) على الطالقية، وتقدم الطالقية عليها (٢)؛ وذلك دور باطل.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَیَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]؛ أمر بالتطبيق؛ فيلزم أن يكون المكلف قادراً على التطبيق؛ وإلا يلزم التكليف بالمعجوز عنه؛ وذلك لا يجوز؛ بناء على أن التكليف بالمتنع باطل. ولا مقدور له إلا قوله: طلقت؛ دل على أن قوله: «طلقت» مؤثر في الطالقية؛ لأن يكون إنشاء.

الوجه الرابع: أنه لو قال للرجعية: «طلقتك، أو أنت طالق» - وقع الطلاق، ولو كانت الصيغة إخباراً، لما توقف صدقه على الوقوع؛ ضرورة صدقه بصدور الطلاق منه قبل هذا التلفظ.

هذه هي (٣) الوجه (٤) التي تمسك بها «المصنف»، ولأئمة النظر وجوه أخرى، سنذكرها في آخر الكتاب في قواعد الجدل؛ إن شاء الله تعالى.

(١) في «ج»: تقديمها.

(٢) في «ج»: عليهما.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ج»: هذه الوجه.

فإن قيل: لا نسلم أن هذه الصيغة لو كانت إخباراً؛ لما قبلت التعليق، وإنما تكون كذلك أن لو بقيت مفيدة للإخبار عند اقتران صيغة التعليق بها، وهذا لجواز أن يكون اللفظ عند تجرده مفيداً لأمر، وإذا اقترن به لفظ آخر، أو حكم، أو قرينة، تغيرت الإفادة؛ وذلك كلفظة «الأسد»: إذا تجرد عن القرينة، أفاد الحيوان المفترس، وإذا قال: رأيت أسداً يلعب بالكرة، فذلك يدل على أنه رأى رجلاً شجاعاً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن قوله: «أنت طالق، أو طلقتك» إذا تجرد عن حرف الشرط، كان إخباراً عن وقوع الطلاق قبل التلفظ بها، لكن إذا اقترن به حرف الشرط، تغيرت الإفادة؛ وصار يفيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود هذا الشرط.

وتوجيه هذا الكلام: أن نقول: لا نسلم أنه لو كان إخباراً على مجردة، لما قبل التعليق؛ [وإنما يكون] <sup>(١)</sup> كذلك لو بقيت مفيدة للإخبار عند التعليق.

أو نقول: لا نسلم أن الماضي لا يقبل التعليق؛ وإنما يكون كذلك لو كان [١٥٨/أ] ماضياً محضاً؛ وأما إذا كان ماضياً مقدرًا <sup>(٢)</sup>، فلا نسلم ذلك، وذلك لأننا نقدره في الزمن الماضي بعد حصول شرط المعلق عليه، وهذا بخلاف الماضي المحقق؛ فإنه لا يبقى <sup>(٣)</sup> للشرط فيه تأثير.

هذا الإشكال يتوجه على الأول من الوجوه.

وأما الوجه الثاني فنقول: لا نسلم تحقق <sup>(٤)</sup> الدور؛ بل لا دور على تقدير توقف الطالقية، فيقع أمور ثلاثة:

أحدها: الصيغة: ويترتب عليها تقدير الطالقية قبل الصيغة، ويترتب على تقدير الطالقية صدق الصيغة، وصدق الصيغة غيرها؛ لأن معناها المطابقة، ومطابقة اللفظ غير اللفظ؛ فتكون الصيغة متوقفاً عليها الطلاق، والصدق متوقفاً على الطلاق، وتقدير الطالقية في الزمن الماضي متوقفاً عليه الصدق؛ فلا دور.

وحاصله: أن الطالقية تتوقف على الصيغة، ولا تتوقف الصيغة على الطالقية؛ بل يتوقف صدق الصيغة على الطالقية، وصدق الصيغة غير الصيغة؛ فلا دور.

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ب»: مقلداً.

(٣) في «ج»: لا ينفي.

(٤) في «ج»: تحقق.

ومنهم من قال: هذا دور معيَّة، ولا استحالة فيها. هذا يتوجه على تقدير الطالقية على الصيغة.

وإذا لم تكن الطالقية موقوفة على الصيغة، فنقول: نحن نختار: أن هذا الإخبار صدق، وأن صدقه موقوف على حصول الطالقية قبيله، وأن حصول الطالقية غير متوقف على هذه الصيغة.

قوله: «هذا الحكم لا بدَّ له من سبب»: قلنا: وقد تحقق ذلك السبب، وهو العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ تصميمًا لا ينفك عنه التلفظ بهذا اللفظ ألبته، وقد تحقق مثل هذا السبب قبيل التلفظ. ولا فائدة في قوله: «بتقدير حصول ذلك، تقع<sup>(١)</sup> الطالقية، وإن لم يوجد هذا الخبر، وبتقدير عدمه، لا توجد وإن وجد هذا الخبر»؛ لأننا نقول: يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر؛ فاندفع ما ذكره.

ومن هذا التحقيق: يعلم ضعف الوجهين المذكورين، بعد هذين الوجهين؛ لأنك تقول على الوجه الثالث<sup>(٢)</sup>، إن التلفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له؛ فكذلك العزم الذى يتقدم<sup>(٣)</sup> اللفظ - أيضا - مقدور<sup>(٤)</sup>؛ وحينئذ: يمكنه الخروج عن عهدة<sup>(٥)</sup> الأمر بالإتيان بهما، ويكون أحدهما سببًا لوقوع الطلاق، والآخر علامة.

وأما الوجه الرابع: فضعيف؛ لأننا لا نوقع الطلاق عند صدور الصيغة تصديقًا لإخباره؛ حتى يمتنع عن الحكم بالإيقاع فى الرجعية؛ لإمكان تصديقه بدون الإيقاع؛ بل إنما نحكم بالإيقاع لدلالة هذه الصيغة على وجود العزم الذى هو سبب الوقوع.

وإذا عرفت ذلك، عرفت: أن السبب المؤثر فى هذه الأحكام الحادثة أمور باطنة، ونيات خفية، وهذه الصيغ [١٥٨/ب] علامات لتلك الأسباب الباطنة، وهى باقية على حقائقها من كونها إخبارات:

قلنا: الجواب الأول أن نقول: لو كانت الصيغة إخبارًا عن الماضى أو الحال - باقيًا على مدلوله - لما قبل التعليق بالضرورة؛ فالمنع مندفع، والمقدمة ضرورية.

ثم نقول: اللازم باطل؛ فينتفى الملزوم؛ فيلزم ألا يكون إخبارًا باقيًا على مدلوله؛ فيلزم

(١) فى «ب»: يقع.

(٢) فى جميع النسخ الثانى، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) هكذا فى جميع النسخ يتقدمه، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «ج»: مقدوره.

(٥) فى «ج»: عمدة.

انتفاء المجموع المركب من الإخبار وكونه باقياً على مدلوله؛ فيلزم انتفاء جزء من المجموع بالضرورة.

لا سبيل إلى انتفاء المجموع بعدم<sup>(١)</sup> البقاء؛ فتعين انتفاؤه بالجزء الثانى، وهو ألا يكون إخباراً.

وإنما قلنا: «إنه لا سبيل إلى انتفائه بعدم البقاء»؛ وإلا يلزم التركيب بالأصل المقتضى لبقاء ما كان على ما كان؛ فتعين الثانى؛ وهو المطلوب.

ولا يقال: «ما ذكرت من الأصل متروك فى الصور المستشهد بها، فإذن ما ذكرت من الأصل متروك»:

لأننا نقول: مقتضى ما ذكرنا من الدليل ألا يترك ما ذكرنا فى صورة من الصور؛ وحينئذ: نقول<sup>(٢)</sup>: النافى للترك قائم مطلقاً، ترك العمل بهذا النفسى فى [هذه] الصور؛ فيجرى فيما عداها على قضية الدليل.

وأما قوله: «التعليق ينافى الماضى المحقق، وأما الماضى المقدر، فلا»:

فجوابه: أن الصيغة لو كانت إخباراً عن ماض محقق الوجود فى الزمن الماضى، لما [قبل]<sup>(٣)</sup> التعليق، لكنه يقبل التعليق؛ فلا يكون إخباراً عن طلاق ماض محقق الوجود فى الزمن الماضى، ونحن لا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا يرد ما ذكره الخصم.

أو نقول: لو كانت إخباراً عن طلاق محقق الوجود، أو مقدر الوجود، فى الزمن الماضى - لما قبل التعليق، إذا كان محقق الوجود، وأما إذا كان مقدر الوجود فى الماضى من الزمان؛ فلأن المقدر وجوده فى الماضى من الزمان، يستحيل توقيف دخوله فى الوجود حينئذ؛ ضرورة [أن] حكم المقدر وجوده - على تقدير وجوده - هو حكم المحقق وجوده، ولأن عطاء المعدوم حكم الموجود يقتضى ذلك.

وأجواب عن منع الدور: أن نقول: لو كانت الصيغة إخباراً صادقاً، وتوقفت الطالقية على الصيغة الصادقة، يلزم الدور قطعاً؛ وذلك لأن حصول الطالقية يتوقف على صيغة الإخبار الصادق، وصيغة الإخبار [الصادق]<sup>(٤)</sup> يتوقف على الطالقية؛ فيلزم الدور.

(١) فى «ج»: بعد.

(٢) فى «ج»: يقول.

(٣) ساقطة من «ج».

(٤) سقط فى «ب».

أما الأول: فلأنا نتكلم على هذا التقدير.

وأما الثاني: فلأن (١) صيغة الإخبار الصادق تتوقف على صادقيتها؛ ضرورة أن صادقيتها مأخوذة مع المجموع جزءاً، وتتوقف المجموع على الجزء بديهى، [وصادقية] (٢) الصيغة تتوقف على حصول الطالقية؛ وذلك [دور] (٣) ممتنع. وهذا الذى قررناه واضح غاية الوضوح للمتأمل، وبه يندفع قول القائل [١٥٩/أ]: «هذا دور معية».

والجواب عن قوله «قد يحقق ذلك» (٤) سبب آخر، وهو العزم على التلفظ عزمًا مصممًا لا ينفك عن التلفظ - هو أنا نقول: إما أن يكون العزم على التلفظ على الوجه المذكور لحصول الطالقية حينئذ، أى: على تقدير قولنا: «حصول الطالقية لا يتوقف على هذه الصيغة»، أو لا يكون سببًا حينئذ، فإن لم يكن سببًا حينئذ: فقد اندفع الإشكال.

وأما إذا كان سببًا: فلأنه حينئذ يلزم المحال؛ وذلك لأنه حينئذ يلزم توقف حصول الطالقية على العزم المصمم، الذى لا ينفك عنه التلفظ؛ فتلزم الطالقية على التلفظ بالصيغة؛ ضرورة توقفه على ملزومه، وهو العزم المصمم الموصوف؛ والمقدر خلافه؛ فيلزم المحال.

أما قوله: «التلفُّظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له؛ فكذلك العزم الذى يتقدم اللفظ مقدور له»:

والجواب عنه: منع كون العزم مقدورًا له. ولنقرر هذا الوجه على طريقة يصير المنع من طرف المستدرك، وهذه دقيقة يجب على من يروم تقرير الدعاوى أن يحافظ عليها؛ ليسهل عليه دفع الأسئلة عن نفسه بمجرد المنع؛ ولهذا: لا يحصل لأحد ملكة التقرير إلا بإتقان علمى المنطق والخلاف، ومن لم يتقنهما، فإن الغالب على كلامه الفساد.

ووجه ذلك أن نقول: أمر المكلف بالتطبيق الموصوف؛ فوجب أن يكون التطبيق فعلاً من أفعال الجوارح مقدورًا عليه؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال، وإن منع كون التطبيق من أفعال الجوارح، فجوابه ظاهر؛ وذلك لأن التطبيق هو التلفظ بالطلاق، وذلك من فعل الجارحة التى هى اللسان، ولا مقدور له إلا قوله: «طلقت».

ومعنى هذا الكلام: أنه لا قدرة له على جنس ما يكون تطبيقاً لغة، أو شرعاً، وهو

(١) فى «ب»: فلأنا.

(٢) فى «ج»: صادقية.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى جميع النسخ: فى حد سبب آخر والصواب ما أثبتناه.



من أفعال الجوارح، إلا على التلفظ بلفظ الطلاق إن كان ناطقاً، أو على الإشارة إلى الطلاق إن كان أخرس، وإن منع ذلك، وأصر على المنع - تمسكنا بالأصل، وهو الاستصحاب؛ ويلزم من ذلك كون التطبيق إنشأ؛ على ما قررناه.

أما قوله: «العزم الذي يتقدم اللفظ أيضاً مقدور»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وسند المنع: أن العزم من باب الإرادات، وجنس الإرادة غير مقدور للمكلف؛ فإنه مقدور له عادة، أو تحقيقاً، ولهذا لو أراد الإنسان تحريك عضو من أعضائه أو تسكينه، ولا مانع له من ذلك، كان ذلك المراد يحصل عقبيها، ولو أراد أن يزيد، لا تترتب الإرادة الأولى على<sup>(١)</sup> الثانية، حسب ترتب الفعل على الإرادة؛ وبالجمل: فنحن من وراء المنع.

وإن<sup>(٢)</sup> سلمنا [١٥٩/ب] أنه مقدور له؛ لكن لا نسلم أن العزم على التلفظ سبب لوقوع الطلاق؛ وهذا لأنه لو صرح وقال: عزمت على التلفظ بلفظ الطلاق، عزمًا<sup>(٣)</sup> مصمماً لا يقع الطلاق؛ ولو كان سبباً له، لوقع.

سلمنا ذلك؛ ولكنه غير وارد علينا؛ لأننا إنما ادعينا أن لا مقدور له من جنس أفعال الجوارح، والعزم على التلفظ من أفعال القلوب، وليس ذلك من أفعال الجوارح، وعلى أن هذا القائل يلزمه أن يكون قوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ١] أمراً بالعزم على التلفظ حقيقة، ويدل على أن التلفظ به مجاز، وهذا واضح الفساد.

ويتبين مما ذكرناه: فساد ما ذكره بعد ذلك؛ لكونه مبنياً على أن العزم على التلفظ يوقع<sup>(٤)</sup> الطلاق.

\* \* \*

### القِسْمُ الثَّانِي: فِي الْمَجَازِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي أَقْسَامِ الْمَجَازِ:

الْمَجَازُ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ فِي مُفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ، أَوْ فِي مُرَكَّبَاتِهَا، أَوْ فِيهِمَا مَعًا:

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ج»: فإن.

(٣) في «ب»: عربياً.

(٤) في «ج»: لوقوع.

أَمَّا الَّذِي يَقَعُ فِي الْمُرَدَّاتِ: فَكَإِطْلَاقِ لَفْظِ «الأسد» عَلَى الشُّجَاعِ، وَ «الحمار» عَلَى الْبَلِيدِ.

وَأَمَّا الَّذِي يَقَعُ فِي التَّرْكِيبِ - فَهُوَ: أَنْ يُسْتَعْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُرَدَّةِ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لَكِنَّ التَّرْكِيبَ لَا يَكُونُ مُطَابِقًا لِمَا فِي الْوُجُودِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ - رَكَرُ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ

فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُرَدَّةِ - الَّتِي فِي هَذَا الْبَيْتِ - مُسْتَعْمَلٌ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لَكِنَّ إِسْنَادَ «أَشَابَ» إِلَى «كَرُّ الْغَدَاةِ» - غَيْرُ مُطَابِقٍ لِمَا عَلَيْهِ الْحَقِيقَةُ؛ فَإِنَّ الشَّيْبَ يَحْصُلُ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى لَا بِكَرُّ الْغَدَاةِ.

وَأَمَّا الَّذِي يَقَعُ فِي الْمُرَدَّاتِ وَالتَّرْكِيبِ مَعًا: فَكَقَوْلِكَ لِمَنْ تَدَاعَيْهِ: «أَحْيَانِي ائْتِحَالِي بَطَّلَعْتِكَ»؛ فَإِنَّهُ اسْتَعْمَلَ «الإحياء» لَا فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ، وَلَفْظَ «الائْتِحَالِ» لَا فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ، ثُمَّ نَسَبَ الإِحْيَاءَ إِلَى «الائْتِحَالِ»، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْتَسِبٍ إِلَيْهِ.

وَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ مِنَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ - شَيْءٌ كَثِيرٌ؛ وَالْأَصُورِيُّونَ لَمْ يَتَّبِعُوا لِلْفَرْقِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، وَإِنَّمَا لَخَّصَهُ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ النَّحْوِيُّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المجاز في المفرد قد علم بحده، وأما المجاز في المركب، فهو: «الإسناد إلى ما ليس بمسند إليه في نفس الأمر».

مثال الأول: لفظة «الأسد» المستعمل في الشجاع، و«الحمار» في البليد.

مثال الثاني [من المتقارب]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرِ - رَكَرُ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ<sup>(١)</sup>

(١) هذا البيت للصلتان العبدى، أحد شعراء ديوان الحماسة الذى اختاره أبو تمام، واسمه: قثم بن

حبيبة بن عبد القيس، وهو شاعر مشهور، قيل له: افض بين جرير والفرزدق، فقال: [الطويل]

أنا الصلتان الذبه قد علمتمو متى ما يحكم فهو بالحق صاعد

أنتنى تميم حين هابت قضاتها وإنى لبالفصل المبين قاطع

فى أبيات له. ومعنى البيت المستشهد به: أن كرور الأيام، ومرور الليالى يجعل الصغير كبيراً،

والطفل أشيب، والشيوخ فانيًا.

والشاهد فيه: حمل إسناد الإفناء إلى كرور الأيام، ومرور الليالى على الحقيقة؛ لكون إسناده إلى =

فإن المفردات المستعملة في هذا البيت، هي حقائق، ولا مجاز فيها، وإنما المجاز فيها في التركيب؛ فإن إسناد المشيب والإفناء إلى كسر الغداة، غير مطابق لما هو واقع حقيقة في نفس الأمر؛ فإن الإشابة والإفناء، يحصلان بفعل الله لا بغيره. وإذا علم كل واحد من مسمى المجاز، فاعلم: أن المصنف قال: المجاز إما في مفردات، وقد سبق مثاله، أو في المركب، أي: في الإسناد الحكمي، وقد سبق أيضاً، أو فيهما، ومثاله قول القائل: «أحيانى اكتحالى بطلعتك»؛ فإن لفظة «الإحياء»، استعملت في [١٦٠/أ] غير موضوعها؛ لأنها استعملت في السرور، والإحياء غير موضوع للسرور، واستعمل لفظ «الاكتحال» في الرؤية، ولم يوضع الاكتحال للرؤية؛ فالمجاز - إذن - واقع في مفردات ألفاظه، وفي مركبه أيضاً؛ لأنه أسند السرور إلى الاكتحال برويته، والسرور في نفس الأمر غير مسند إليه؛ فيلزم المجاز<sup>(١)</sup> في المركب، والمجاز في الإسناد. والفرق بين الأقسام الثلاثة، لخصه الشيخ عبد القاهر النحوى - رحمه الله -<sup>(٢)</sup>. وورد في الكتاب العزيز، والأخبار منه شيء كثير. وقد اصطاح عبد القاهر: على أن المجاز: إما في الإثبات، أو في المثبت:

ويريد بالمجاز في الإثبات: المجاز في الإسناد، ويريد بالمجاز في المثبت: المجاز في المفرد، فلا يظن أن أقسام المجاز تزيد بسبب قول عبد القاهر: «إن المجاز: إما في الإثبات، أو في المثبت»؛ لما بينا من اتحاد المفهومين.

فإن قيل: «أحد الأمرين لازم، وهو أن لا مجاز<sup>(٣)</sup> في قوله: «أحيانى اكتحالى بطلعتك»، أو لا مجاز في التركيب:

بيان أحد الأمرين: «أن لفظتى الإحياء والسرور: إن كانتا مستعملتين في

= ما هو له عند المتكلم في الظاهر. وبعد البيت:

إذا ليلة أهرمت يومها أتى بعد ذلك يوم فتى

نروح ونغدو لحاجاتنا وحاجة من عاش لا تنقضى

في قصيدة من المتقارب. ونسب الجاحظ في «كتاب الحيوان» هذه الأبيات للصلتان السعدى،

وقال: هو غير الصلتان العبدى. ينظر ديوان الحماسة ٤٢/٢، معاهد التنصيص ٧٥ / ١، شرح

ديوان الحماسة للتبريزى ١١١ / ٣، شروح التلخيص (١ / ٢٤٢)، وشرح الحماسة للمرزوقى

١٢٠٩ / ٣، ونهاية الأرب ١٩١ / ٨، والشعر والشعراء ٥٠٢ / ١، الآداب لأبى الفضل الأفضلى

(١٠٥)، معجم الشعر للمرزبانى (٤٩).

(١) في «ب»: الحال.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة (٢ / ٢٤٧).

(٣) أى: فى الأفراد.

موضوعهما، فلا مجاز في هذين المفردين؛ وهو أحد الأمرين، وإن لم تكونا مستعملتين  
شي موضوعهما، كان المراد بالإحياء السرور، وبالاكتحال الرؤية، وإسناد السرور إلى  
الرؤية ليس بمجاز:

قلنا: لا نسلم أن إسناد السرور المعبر عنه بالإحياء إلى الرؤية - ليس بمجاز، وقد  
مر الجواب عما أورد على قولنا: «المجاز بالنقصان أحد أقسام المجاز»؛ وذلك بعينه جواب  
عنه ههنا.

واعلم: أن ابن الحاجب يمنع المجاز في الإسناد، ويرى أن لا مجاز إلا في المفرد؛  
ونقول: إذا أريد بالإسناد الأمر العادى، سقط هذا الكلام.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية: في إثبات المجاز المفرد:**

الدليل عليه: أنهم يستعملون «الأسد» في الشجاع، و «الحمار» في البليد؛ مع  
اعترافهم بأن «الأسد» و «الحمار» غير موضوعين في أول الأمر لهذين المعنيين، بل إنما  
أطلقا عليهما؛ لما تبين مفهوميهما، وبين هذين الأمرين من المشابهة ولا معنى للمجاز  
إلا ذلك. واحتج المانعون منه: بأن اللفظ لو أفاد المعنى؛ على سبيل المجاز: فإما أن يفيد  
مع القرينة، أو بدون القرينة:

والأول باطل؛ لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك؛ فيكون هو مع تلك  
القرينة حقيقة فيه لا مجازاً، وبدون تلك القرينة غير مفيد له أصلاً؛ فلا يكون حقيقة  
ولا مجازاً. فظهر أن اللفظ على هذا التقدير - لا يكون مجازاً؛ لا حال القرينة، ولا  
حال عدم القرينة.

والثاني - أيضاً - باطل؛ لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة - لكان  
حقيقة فيه؛ لأنه لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلاً بالإفادة بدون القرينة.

والجواب: [١٦٠/ب] أن هذا نزاع في العبارة؛ ولنا أن نقول: اللفظ الذي لا يفيد  
إلا مع القرينة هو المجاز، ولا يقال: اللفظ مع القرينة حقيقة فيه؛ لأن دلالة القرينة  
ليست دلالة وضعية؛ حتى يجعل المجموع لفظاً واحداً ذالاً على المسمى.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المسألة؛ واضحة غنية عن الشرح والبسط؛  
غير أنا نجرى على العادة في الكلام على جميع مسائل الكتاب؛ [لأنه ربما] (١) يستشكلها  
إنسان، وإن كان الغير يرى أنها من الواضحات.

فنقول: ذهب جمهور المحققين: إلى أن المجاز المفرد موجود؛ وخالفهم في ذلك الأستاذ أبو إسحاق؛ والدليل على وجوده: أنهم استعملوا الأسد في الرجل الشجاع، والحمار في البليد، مع الاتفاق على أن لفظتى الحمار والأسد غير موضوعتين<sup>(١)</sup> فى أول الأمر لهذين المعنيين، بل إطلاق اللفظتين عليهما: لما بين مفهوميهما وبين هذين من المشابهة فى الشجاعة، والبلادة، ولا معنى للمجاز إلا ذلك.

ولأن قول القائل: «شابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وركب فلان متن الطريق وظهرها، والشمس فى كبد السماء... إلى غير ذلك»: فإما أن يكون هذا النوع من الكلام حقيقة، أو مجازاً: لا سبيل إلى الأول؛ لأنه حقيقة فى غيره بالاتفاق، فلو كانت حقيقة فى ظواهرها يلزم الاشتراك، ويلزم من الاشتراك عدم سبق أحدهما - على التعيين - إلى الدهن بدون القرينة؛ واللزام باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فتعين الثانى؛ وهو المطلوب.

واحتج المانعون بوجهين:

الأول: أن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز: فإما أن يفيد بدون القرينة، أو مع القرينة: لا سبيل إلى كل واحد منهما؛ فلا سبيل إلى كونه مجازاً، أما أنه لا سبيل إلى الأول: [ف]لأنه لو أفاده بدون القرينة، لانقلب المجاز حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك. ولا سبيل إلى الثانى: لأنه لو أفاده مع القرينة، فهو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره؛ فيكون حقيقة فيه، وبدون تلك القرينة: لا يفيد؛ فلا يكون اللفظ على هذا التقدير حقيقة، ولا مجازاً. واعلم: أنه يكفيهِ أن يقول: إن أفاد، فإما مع القرينة المخصوصة، فهو معها لا يحتمل غيره؛ فلا يكون مجازاً. أو بدون القرينة، ولا يفيد بدونها أصلاً؛ ولا حاجة إلى بقية المقدمات.

الوجه الثانى: أنه ما من معنى، إلا ويمكن التعبير عنه بلفظ موضوع له، فوجود المجاز لا تقتضيه الحاجة، ولا الحكمة؛ لافتقاره إلى القرينة دون الحقيقة؛ فلا يصير الحكم إليه.

والجواب: أنا نختار إفادته مع القرينة.

قوله: «هو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره؛ فيكون حقيقة فيه»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يكون مجازاً، ولنا أن نقول: «اللفظ الذى لا يفيد معنى إلا مع القرينة مجاز»؛ وهذا نزاع فى الاصطلاح.

قوله: «اللفظ مع القرينة حقيقة»:

(١) فى «ب»: موضوعين.

قلنا: دلالة القرينة [١٦١/أ] ليست وضعية حتى تجعل المجموع المركب من اللفظ والقرينة لفظاً واحداً، دالا على المسمى.

والحاصل: أن هذا نزاع في التسمية؛ فإننا نقول: اللفظ الدال على معنى من المعاني: إذا لم يفده إلا مع القرينة، نسميه بالمجاز، والخصم يقول: أسميه حقيقة؛ فلا نزاع من حيث المعنى. ولا يقال: هذا السلب العام غير مسلم؛ بل قد تكون دلالة القرينة وضعية؛ كقولنا: «رأيت أسداً كثير العطاء، من أهل الدين والصلاح»:

فإن هذه الألفاظ بالوضع، تدل على أن مرادنا بلفظ «الأسد»، إنما هو رجل شجاع؛ ولكنها دلالة الالتزام؛ فيخرج كونها وضعية على الخلاف في التضمن، والالتزام، وأنها وضعيان أو لا. لأننا نقول: هذه غفلة؛ لأن المنع لنا، والمانع لا يمنع منعه؛ وحاصله: يعود إلى مقابلة المنع بالمنع، وهذا هذرٌ من الكلام.

بل جواب المنع: الدليل على المنوع<sup>(١)</sup>، أو المطلوب إثباته. وهذا ظاهر: وذلك لأننا قلنا: «لا نسلم أن اللفظ مع القرينة حقيقة؛ وإنما يكون كذلك أن لو كانت دلالة القرينة وضعية. فجواب هذا المنع: إقامة الدليل على أن دلالة القرينة وضعية. وأما أن يقال: «هذا السلب العام غير مسلم» - فهو من باب مقابلة المنع بالمنع.

وأما قوله: «هذه الألفاظ تدل بالوضع على أن مرادنا بلفظ الأسد، رجل شجاع» - فهو فاسد أيضاً؛ وذلك لأن قوله: «كثير العطاء، من أهل الدين والصلاح» - يدل كلاً واحداً منهما بالوضع على مدلوله؛ فيدل الأول: على أنه من أهل الصلاح بالوضع، ويدل الثاني أيضاً كذلك، وثبوت مدلوليهما في حقه - قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وليس ذلك من القرائن اللفظية، فضلاً عن الوضعية.

وأما قوله: «يخرج ذلك على الخلاف في أن التضمن والالتزام وضعيان أو لا؟» - فهو تصريح منه بنقل الخلاف في هذه المسألة، وهذا غلط ممن توهمه. وبيان ذلك: أنه يصح أن يقال: التضمن والالتزام ليسا بوضعين؛ لأن اللفظ ما وضع بإزاء كل واحد منهما، أعنى: الجزء اللازم، ولا نعنى بالوضع إلا هذا.

ويمكن أن نقول: هما وضعيان؛ لتوقفهما على وضع اللفظ بإزاء المجموع، أو الملزوم، ولا خلاف في ذلك أصلاً، بل الوضع صادق عليهما باعتبار كما ذكرنا، وغير صادق عليهما باعتبار آخر، ويستحيل وقوع الخلاف في ذلك؛ بحيث يرد النفي والإثبات على مورد واحد؛ فيقول بعضهم مثلاً: «لفظ الإنسان الدال على الحيوان بالتضمن، موضوع للحيوان»، ويقول مخالفهم: «إنه غير موضوع له»:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الثالثة: في أقسام هذا المجاز:

والذي يحضرنا منه اثنا عشر وجهًا:

أحدها: إطلاق اسم السبب على المسبب، والأسباب [١٦١/ ب] أربعة: «القابل» و «الصورة» و «الفاعل» و «الغاية».

مثال تسمية الشيء باسم قابله - قولهم: «سال الوادي». ومثال التسمية باسم الصورة: تسميتهم اليد بالقدرة.

ومثال التسمية باسم الفاعل - حقيقة أو ظناً: تسمية المطر بالسما. ومثال التسمية باسم الغاية: تسمية العنب بالخمير، والعقد بالنكاح.

وتأنيها: إطلاق اسم المسبب على السبب؛ كتسمية المرض الشديد والمذلة العظيمة - بالموت، ويحتمل أن يكون وجه المجاز - ههنا - ما بين الأمرين من المشابهة، ثم ههنا بحثان:

البحث الأول: أن العلة الغائية؛ حال كونها ذهنية - علة العلة، وحال كونها خارجية - معلولة العلة؛ فقد حصلت لها علاقتا العلية والمعلولية؛ وكل واحد منهما علة لحسن التجوز؛ إلا أن نقل اسم السبب إلى المسبب - أحسن من العكس؛ لأن السبب المعين يقتضي المسبب المعين لذاته، وأما المسبب المعين فإنه لا يقتضي لذاته السبب المعين؛ على ما بينا الفرق بينهما في «الكتب العقلية». وإذا كان كذلك كان إطلاق اسم السبب على المسبب - أولى من العكس.

الثاني - هو: أن العلة الغائية، لما اجتمع فيها الوجهان: السببية، والمسببية - كان استعمال اللفظ المجازي فيها أولى من سائر المواضع؛ لاجتماع الوجهين.

وتأنيها: تسمية الشيء باسم ما يشابهه؛ كتسمية «الشجاع» أسداً، و «البليد» حماراً، وهذا القسم - على الخصوص - هو المسمى بـ «المستعار».

ورابعها: تسمية الشيء باسم ضده؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ويمكن جعل ذلك من باب المجاز للمشابهة؛ لأن جزاء السيئة يشبهها في كونه سيئة؛ بالنسبة إلى من يصل إليه ذلك الجزاء.

وَحَامِسُهَا: تَسْمِيَةُ الْجُزْءِ بِاسْمِ الْكُلِّ؛ كإِطْلَاقِ اللَّفْظِ الْعَامِّ، مَعَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْخُصُوصُ.

وَسَادِسُهَا: تَسْمِيَةُ الْكُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلزَّنْجِيِّ: «إِنَّهُ أَسْوَدٌ».

وَالأَوَّلُ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْجُزْءَ، لِأَزْمِ الْكُلِّ، أَمَّا الْكُلُّ فَلَيْسَ بِأَزْمٍ لِلْجُزْءِ.

وَسَابِعُهَا: تَسْمِيَةُ إِمْكَانِ الشَّيْءِ بِاسْمِ وُجُودِهِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلْحَمْرِ الَّتِي فِي الدَّنِّ: «إِنَّهَا مُسْكِرَةٌ».

وَتَامِنُهَا: إِطْلَاقُ اللَّفْظِ الْمُشْتَقِّ بَعْدَ زَوَالِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا لِلإِنْسَانِ بَعْدَ فِرَاقِهِ مِنْ الضَّرْبِ: «إِنَّهُ ضَارِبٌ».

وَتَاسِعُهَا: الْمُحَاوَرَةُ؛ كَنَقْلِ اسْمِ «الرَّأْيِيَّةِ» مِنْ «الْحَمَلِ» إِلَى مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ مِنْ ظَرْفِ الْمَاءِ؛ وَكَتَسْمِيَةِ الشَّرَابِ بِالْكَأْسِ، وَيُمْكِنُ جَعْلُهُ مِنَ الْمَجَازِ بِسَبَبِ الْقَابِلِ.

وَعَاشِرُهَا: الْمَجَازُ بِسَبَبِ أَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ تَرَكَوْا اسْتِعْمَالَهُ فِيمَا كَانُوا يَسْتَعْمَلُونَهُ فِيهِ؛ كـ«الدَّابَّةِ» إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي «الْحِمَارِ».

فَإِنْ قُلْتَ: لَفْظُ «الدَّابَّةِ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَجَازًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ صَارَ مُسْتَعْمَلًا فِي الْفَرَسِ وَحَدَهُ - أَوْ مِنْ حَيْثُ مُنِعَ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ فِي غَيْرِهِ:

وَالأَوَّلُ: مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ؛ فَلَا يَكُونُ قِسْمًا آخَرَ.

وَالثَّانِي: بِأَطْلٍ؛ لِأَنَّ «الْمَجَازِيَّةَ» [١٦٢/أ]: كَيْفِيَّةٌ عَارِضَةٌ لِلْفِطْةِ؛ مِنْ جِهَةِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَعْنَى، لَا مِنْ جِهَةِ عَدَمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْغَيْرِ:

قُلْتُ: لَفْظُ «الدَّابَّةِ» إِذَا اسْتُعْمِلَ فِي «الْحِمَارِ» وَ«الْكَلْبِ» - كَانَ ذَلِكَ مَجَازًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ الْعُرْفِيِّ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ؛ لِعِلَاقَةِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ مَوْضُوعِهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ حَقِيقَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْمَجَازَ مِنْ بَابِ الْمَشَابَهَةِ؛ فَلَا يَكُونُ - فِي الْحَقِيقَةِ - قِسْمًا آخَرَ.

وَحَادِي عَشْرَهَا: الْمَجَازُ بِسَبَبِ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا مِثَالَيْهِمَا، وَبَيَّنَّا كَيْفِيَّةَ الْحَالِ فِيهِمَا.

وَتَانِي عَشْرَهَا: تَسْمِيَةُ الْمُتَعَلِّقِ بِاسْمِ الْمُتَعَلِّقِ؛ كَتَسْمِيَةِ الْمَعْلُومِ عِلْمًا، وَالْمَقْدُورِ قُدْرَةً.



الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقدم بحثين:

الأول: أن السبب يطلق تارة، والمراد به: ما يتوقف عليه الشئ، وهو العلة والتأثير، ويطلق أخرى، والمراد به: ما يتوقف عليه وجود الشئ؛ والمراد بالسبب ههنا، السبب بالتفسير الثانى دون الأول.

الثانى: فى الدلالة على أن الأسباب بالتفسير الثانى أربعة؛ ولكن المدعى أن كل مركب تركيبياً طبيعياً يتوقف وجوده على الأسباب الأربعة؛ وذلك لأن الذى يتوقف عليه وجود المركب: إما أن يكون مؤثراً فى وجود الشئ أو لا: فإن لم يكن مؤثراً: فإما أن يكون داخلاً فى ماهيته، أو خارجاً عن ماهيته: فإن كان داخلاً فى ماهيته: فإما أن يكون الشئ به، وذلك الشئ بالقوة، وهو السبب القابلى<sup>(١)</sup>، أو يكون به ذلك الشئ بالفعل، وهو السبب الصورى.

هذا إذا لم يكن مؤثراً فى وجوده، وأما إن كان مؤثراً فى وجوده: فإما أن يكون مؤثراً فيه بوجوده، أو بماهيته: الأول هو السبب الفاعلى، والثانى هو السبب الغائى<sup>(٢)</sup>.

هذا هو البرهان على انحصار الأسباب بالتفسير المذكور فى الأربعة.

(١) هو: ما يصلح فى العادة أن يرد عليه مسبه؛ كالحفرة تقبل أن يرد عليها الماء فتسمى: وادياً؛ وكذلك الزير، والكوز، والكأس، وجميع هذا النوع كذلك، وتارة يقبل أن يرد عليه وينقام منه المسبب؛ كما تعمل من الشمع قدحا، ومن الخشب بابا، ومن الحديد سكيناً وهو الهىولى عند الفلاسفة، فالسبب المادى فى هذان القسمان. ينظر: النفائس (٢/ ٨٧٧).

(٢) والسبب الغائى: هو الثمرة المقصودة من الشئ الباعثة عليه؛ كالنوم على السرير، والسكنى فى البيت، وهذا السبب الغائى هو المراد بقول القدماء: أول الفكر آخر العمل، وآخر العمل أول الفكر، فأول ما يخطر للإنسان أن يكون له بيت يؤويه يشرع فى تحصيل اللبن، والبناء، وتصوير البيت، وبعد ذلك يحصل له أول فكرته وهو الاستتار والإيواء فى البيت، وكل شئ فى العالم له هذه الأسباب الأربعة؛ فالكتاب مادته الورق والخبر، وسببه الفاعل الناسخ، وسببه الصورى هو انتظام حروفه على الصورة المخصوصة، فلو كان محيطاً لم يحصل المقصود، وغايته حفظ الأسرار فيه والعلوم؛ ليطلع عليها عند حاجتها، ويحفظ عند الغفلة عنه. والإنسان له أربعة أسباب: النطفة سببه المادى، وما جعله الله تعالى فى الرحم من الحرارة الخاصة، والرطوبة، والكيفية فاعلة فى مجارى العادات بقدرة الله تعالى، وصورته الخاصة، وشكله الإلهى، وتوفيق مزاجه، وتهذيب أخلاقه، ورقة طبعه، وشفوف روحانيته هو سببه الصورى، وغايته القيام بأوامر الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]. قال ابن عباس رضى الله عنه: «لا أمرهم بعبادتي» وكذلك جميع الكائنات على هذا الترتيب فى هذه الأسباب الأربعة. ينظر: النفائس

وأما المثل<sup>(١)</sup>: فنقول: الدار مركب، وله أسباب أربعة؛ السبب القابلي، ويقال له المادى أيضاً: الطين، واللبن<sup>(٢)</sup>، والآجر<sup>(٣)</sup>، والخشب، والقصب.

والسبب الصورى: الهيئة الحاصلة للدار، التى إذا حصلت، صارت داراً [وهى]<sup>(٤)</sup> التى تمتاز بها عن الحمام، والطاحون، والمسجد.

والسبب الفاعلى: البناء.

والسبب الغائى: السكن فيها بحيث تصونه<sup>(٥)</sup> عن الحر، والبرد، والمطر، والثلج، والأهوية المزعجة التى يقصد بالمساكن دفعها، وذلك بحسب العوائد المختصة بإقليم إقليم، بقدر مراعاة القدر المشترك المطلوب من المساكن.

قال المصنف: الذى يحضرننا من أقسام المجاز اثنا عشر نوعاً، وعبر عنه بالوجه، والمراد بالمجاز: المجاز فى الأفراد دون التركيب؛ وهذا ظاهر؛ فنقول:

**النوع الأول:** إطلاق اسم السبب على المسبب، والأسباب أربعة:

القابل، والفاعل، والصورة، والغاية، وقد بينا انحصار الأسباب فى الأربعة.

قال: مثال تسمية الشيء باسم قابله<sup>(٦)</sup>: سال الوادى؛ وذلك لأن الماء هو السائل، ولكن لا بد وأن [١٦٢/ب] يسيل فى محله قابلياً<sup>(٧)</sup>؛ فذلك الوادى هو القابل للماء السائل، ويمكن أن يجعل ذلك من نوع آخر، وهو مجاز الخذف. ومثال التسمية باسم الصورة: تسميتهم اليد بالقدرة.

وبيان هذا النوع من المجاز: أن لكل عضو من الأعضاء صورة مختصة بها يتم الفعل المطلوب من ذلك العضو.

مثلاً: العين لها صورة خاصة، إن نقصت<sup>(٨)</sup> صورتها الطبيعية أو زادت. وبالجملة

(١) فى «ج»: المثال.

(٢) اللبن: المضروب من الطين يبنى به دون أن يطبخ.

(٣) الآجر: اللبن إذا طبخ. عمد الهمزة والتشديد أشهر من التخفيف، الواحدة آجرة وهو معرب. ينظر المصباح المنير ص ٢.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب، ز»، تصوره.

(٦) فى «ج»: قائله.

(٧) فى «ج»: قابلنا.

(٨) فى «ب»: نقصت.

تغيرت - يلزم تغير الفعل المطلوب من العين: إما إخلالاً، أو بطلاناً، وتلك الصورة: بها تتم قدرة ذلك العضو، على ما هو المقصود من خلقته؛ فالصورة الطبيعية للعضو سبب قدرة العضو على ما هو المطلوب منه. فالتعبير باليد عن القدرة - على سبيل المجاز - تعبير بالسبب الصوري عن سببه.

وفي هذا المثال نظر؛ وذلك لأن القدرة ليست نفس صورة اليد؛ بل القدرة لازمة لصورة اليد.

ومثال التسمية باسم الفاعل، حقيقة أو ظناً: تسمية المطر بالسماء، وإنما قال: حقيقة؛ وذلك لأن خالق المطر هو الله تعالى، فليس السماء فاعل المطر، ولكن قد يظن ذلك، والمراد بالسماء: إما السماء حقيقة، أو السحاب؛ وهذا لأن كل ما علا رأس الإنسان، يسمى سماء.

تنبيه: اعلم: أن هذا النوع من المجاز وغيره، إذا لم يشترط في المجاز استعمال العرف [في] نوعه، إنما<sup>(١)</sup> يجوز إذا لم يمنع منه مانع عقلي، أو سمعي؛ وهذا لأننا، إذا قلنا بجواز إطلاق اسم السبب على سببه، لا<sup>(٢)</sup> نقول بجوازه مطلقاً؛ حتى يجوز إطلاق اسم الخالق على المخلوق، أو إطلاق اسم المخلوق على الخالق، بل ذلك لا يجوز لوجود المانع، وأما إذا شرطنا في المجاز ذلك، فإن وجد هذا الشرط، ولم يمنع منه مانع - أطلقنا اللفظ عليه مجازاً؛ وإلا فلا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: ومثال تسمية الشيء باسم الغاية: تسمية العنب باسم الخمر، والعقد بالنكاح؛ وذلك لأن الغاية المقصودة من العنب - لكثير من الناس - هي الخمر، والغاية المطلوبة بالعقد هي<sup>(٣)</sup> النكاح. بمعنى الوطاء، ولا يقدر في كون التوالد والتناسل مقصوداً من العقد؛ لأن هذا المقصود، لا يتم إلا بالوطء. هذا هو الوجه الأول، وقد انقسم إلى أربعة أقسام.

الوجه الثاني من وجوه المجاز: إطلاق اسم المسبب على السبب، وهو عكس الأول؛ كإطلاقهم الموت على المرض الشديد، وعلى المذلة العظيمة؛ وذلك لأن المرض الشديد سبب الموت؛ وكذلك المذلة العظيمة، ويمكن أن يكون سبب المجاز - ههنا - المشابهة التي بين المرض الشديد، والمذلة العظيمة، وبين الموت؛ ووجه المشابهة ظاهر.

(١) في «ج»: إنها.

(٢) في «ب، ز»: لأننا.

(٣) في «ب»: هو.

واعلم: أن ههنا بحثين:

الأول: أن العلة الغائية لها حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون ذهنية، وهي تلك الصورة [١٦٣/أ] المتخيلة التي هي دهن<sup>(١)</sup> البناء الصالحة لدفع الحر والبرد وللسكن، وبها يصير الفاعل فاعلاً، فلولا تلك الغاية المطلوبة، لما صار البناء بناءً؛ ولما حصلت الصورة في المادة؛ فإذن: العلة الغائية حالة كونها ذهنية، علة العلل.

الحالة الثانية: أن تكون خارجية، وهي - في هذه الحالة - معلولة العلل؛ وهذا لأن تلك الصور<sup>(٢)</sup> المتخيلة ما صارت خارجة داخلية في الوجود، إلا بعد تقدم الأسباب الثلاثة.

فإذن: الثلاثة العلية يصدق عليها أنها علة، أي: حال كونها ذهنية، ومعلولة، أي: حال كونها خارجية، ولا استحالة في كون الشيء الواحد معلولاً وعلة؛ باعتبارين مختلفين. فإذا ثبت هذا، فقد حصل لها علاقتا العلية والمعلولية، وكل واحد منها سبب [لحسن المجاز] <sup>(٣)</sup>؛ بخلاف الثلاثة الباقية؛ فإنه ليس لكل واحد منها إلا علاقة واحدة إلا أن التجوز باسم السبب عن المسبب أولى، وأحسن من التجوز باسم المسبب عن السبب؛ وذلك لأن السبب المعين يستدعي مسبباً <sup>(٤)</sup> معيناً، والمراد بالسبب المعين: السبب التام، والدليل على أن السبب التام إذا وجد [يكون أولى - ما هو] <sup>(٥)</sup> مذكور في الكتب العقلية، فليطلب منه.

وأما المسبب المعين: فإنه يقتضى نوع السبب، وأما شخصه فلا: نظيره في الفقهيات<sup>(٦)</sup>: أن إباحة الدم لا بد له من سبب، وأما السبب المعين - وهو زنى بعد إحصان - فإنه يقتضى مسبباً معيناً، والذي اقتضى ذلك افتقار العلة إلى المعلول؛ وأما المعلول: فإنه يفتقر لذاته إلى علة معينة. ولا يقال: «بل العكس أولى؛ لأن وجود المسبب بدون السبب محال؛ فالمسبب لازم السبب، ولا ينعكس؛ لجواز تخلف المسبب عن السبب»: لأننا نقول: الكلام في السبب التام، ونمنع جواز التخلف عنه.

(١) في «ب»: زمن.

(٢) في «ب، ج»: الصورة، والمثبت هو الصواب.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «ب، ز»: سبباً.

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ج»: لفقهيات.

البحث الثاني: هو أن العلة الغائية<sup>(١)</sup> لما اجتمع فيها الأمران<sup>(٢)</sup>: السببية والمسببية - كان استعمال اللفظ فيها بطريق التحوز أولى من بقية العلل؛ لاجتماع الوجهين فيها دون غيرها.

الوجه الثالث من وجوه المجاز: تسمية الشيء باسم مشابهه، مثاله: تسمية الشجاع بالأسد، والبليد بالحمار.

اعلم: أنه بين الشيء وغيره مشابهة في أخص صفات الشيء، أو في أشهرها؛ فإنه يطلق اللفظ الذي لم يوضع للشيء عليه «بمجازاً»؛ بسبب المشابهة في الصفة المذكورة.

مثاله: تسميتهم الرجل الشجاع بالأسد مجازاً؛ للمشابهة في أخص الصفات، أو أشهرها، واحترزنا بالقيد المذكور عن البحر<sup>(٣)</sup> وما يجري مجراه، ويسمى هذا النوع من المجاز خاصة «بالمستعار»؛ على اصطلاح بعضهم.

وقال آخرون: كل مجاز مستعار، وكل مستعار مجاز، فليس بينهما عموم [وخصوص]، وعلى الاصطلاح الأول بينهما عموم وخصوص.

قال الإمام المصنف - رحمه الله - في كتاب «نهاية الإيجاز، في دراية الإعجاز»: [١٦٣/ب] المجاز أعم من الاستعارة؛ لأنها عبارة عن نقل الاسم من أصله إلى غيره؛ للشبه بينهما على حد المبالغة، وظاهر أن كل مجاز ليس للتشبيه، وأيضاً: فليس كل مجاز من باب البديع، وكل استعارة فهي من باب البديع، وأيضاً: فلأن العاربية<sup>(٤)</sup> أن يعطى للمستعير ما عنده، فإذا قلت: زيد أسد، فقد أثبت الأسدية للرجل، فقد حصل للمستعير ما كان حاصلًا للمعير، فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة، بما كان النقل لأجل التشبيه على سبيل المبالغة.

قال بعضهم: هذا الفرق بين المستعار باطل بالإجماع، ولا يخفى على المتأمل فساد هذا الاعتراض.

الوجه الرابع: من وجوه المجاز: تسمية الشيء باسم ضده؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ

(١) في الأصول العلة العلية، ولم نطلع على قسم من أقسام العلة بهذا الاسم، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في «ب»: الأمرين.

(٣) التَّنُّ في الفم وغيره. ينظر ترتيب القاموس ١/ ٢٢٣.

(٤) في «ب، ز»: العادية.

بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴿﴾ [البقرة: ١٩٤] ووجه هذا الكلام: أن الفعل الذى هو جزءاً (١) السيئة ليس بسيئة، بل هو حسنة؛ لأنها حق وعدل؛ فالفعل الأول سيئة (٢)؛ لأنه ظلم وجور؛ فإطلاق اسم «السيئة» على الفعل الذى هو جزءاً (٣) الأول: بسبب التضاد الذى بين السيئة والحسنة. ويحتمل أن يجعل وجه التحجوز (٤) «المشابهة»؛ لأن القول الذى هو الجزء، يشبه الأول فى كونه سيئة؛ بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزء.

الوجه الخامس من وجوه المجاز: تسمية الجزء باسم الكل؛ كإطلاق اللفظ العام مع أن المراد منه هو الخاص؛ ونظائره كثيرة فى القرآن، وهو جميع العمومات.

الوجه السادس من وجوه المجاز: تسمية الكل باسم الجزء؛ كإطلاق الأسود على الزنجى؛ فإن جزء الزنجى أسود؛ ضرورة بياض سنه وعينه.

الوجه السابع من وجوه المجاز: تسمية إمكان الشئ باسم وجوده؛ كما يقال للخمرة التى فى الدن: إنها مسكرة، وهى غير مسكرة حال كونها فى الدن بالفعل والوجود، بل يمكن أن تكون مسكرة؛ لأن شربها ممكن، ويترب على الشرب الإسكار.

الوجه الثامن من وجوه المجاز: إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه، وهذا على الخلاف الذى سبق ذكره؛ مثاله؛ إطلاق لفظ الضارب على الشخص بعد فراغه من الضرب.

الوجه التاسع من وجوه المجاز: المجاورة؛ كنقل اسم «الراوية» (٥) من الجمل إلى ما يحمل عليه، من ظرف الماء، وكنسمية الشراب باسم الكأس. ويمكن جعله من باب المجاز بسبب القابل.

الوجه العاشر من وجوه المجاز: هو أن أهل العُرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه، واستعملوه فى غيره، فاستعماله فى ذلك الغير يكون مجازاً عرفياً.

مثاله: لفظ «الدَّابة»، موضوع لما يدب مطلقاً، ثم إن العرف خصَّصه بالفرس مثلاً، أو الخمار مثلاً، فكان ذلك [١٦٤/أ] حقيقةً عرفيةً، ومجازاً لغوياً؛ وذلك باعتبارين

(١) فى «ب، ز»: جزء.

(٢) فى «ب، ز»: سيد.

(٣) فى «ب، ز»: جزء.

(٤) فى «ح»: المجاز.

(٥) فى «ح»: الرواية.

مختلفين؛ فإن ترك الاستعمال العرفى مثلاً، واستعمله أهل العرف<sup>(١)</sup> فى غيره: فإن استعمل فى الكلب أو النمل، كان ذلك مجازاً عرفياً وإن استعمل فى الحقيقة اللغوية أى: مطلق ما يدل - كان ذلك مجازاً عرفياً أيضاً؛ فلتفهم المسألة على هذا الوجه.

فإن قلت: «لفظة الدابة، إذا كانت حقيقة عرفية فى الحمار، ثم نقله العرف<sup>(٢)</sup> إلى الفرس مثلاً؛ فكونه مجازاً عرفياً فى الفرس: إما أن يكون لكونه صار مستعملاً فى الفرس وحده، أو من حيث منع استعماله فى غيره؛ وذلك لأنه وجد فى استعمالهم لفظ الدابة فى الفرس وحده، [وحرص]<sup>(٣)</sup> الاستعمال فيه حقيقة، ووجد أيضاً: منع استعماله فى الغير؛ وذلك لأنهم لما نقلوا اللفظ إليه، فمعناه: أنا إذا تكلمنا بهذا اللفظ، فإنما نريد به هذا المعنى، فمن تكلم بلغتنا، فليرد بهذا اللفظ عند استعماله ما ذكرنا، فإن أراد به غيره، فلا يبقى للفظ دلالة عليه بحسب هذا الوضع.

لا سبيل إلى الأول؛ لأنه من باب إطلاق اسم المطلق على المقيد؛ فلا يكون اسماً آخر، ولا سبيل إلى الثانى؛ لأنَّ المجاز<sup>(٤)</sup> كيفية عارضة للفظ، من حيث هى دالة<sup>(٥)</sup> على المعنى المخصوص؛ إذ لا معنى للمجاز، إلا ذلك، لا من حيث هى غير دالة على الغير):

قلت: لفظ الدابة إذا استعمل فى الحمار والكلب عرفاً، بعد أن كان العرف قد خصَّصه بغيرهما من الدواب - كان ذلك مجازاً عرفياً؛ وذلك لأنه يكون مستعملاً فى غير ما وُضِعَ له؛ لعلاقة بينه وبين الأول، والعلاقة ما بين الدابتين من المشابهة؛ فلا يكون فى الحقيقة قسماً آخر.

واعلم: أنَّ لفظ المصنف: أنَّ إطلاق لفظ الدابة على الفرس - [هو]<sup>(٦)</sup> من باب إطلاق اسم العام على الخاص.

وجوابه ما ذكرنا؛ وهو: أنه من باب إطلاق اسم المطلق على المقيد.

فإن قلت: «الجواب الذى ذكره المصنف غير مطابق للسؤال؛ لأنه عدل عن القسمين المذكورين إلى غيرهما»:

قلنا: حاصل الجواب: أنَّ لفظ «الدابة» المستعمل عرفاً فى دابة أخرى - غير ما كان

(١) فى «ب، ز»: أهل اللغة.

(٢) فى «ب، ز»: العرب.

(٣) فى «ب، ج»: حصر.

(٤) فى «ب، ز»: المجازية.

(٥) فى «ب»: دلالة.

(٦) سقط فى «ب».

اللفظ مستعملاً أولاً عرفاً فيه، هو مجازٌ، لا لما أبديتم من القسمين المذكورين فى السؤال؛ بل لثالث لم نذكره، وهو: المشابهة؛ لكن لا يصير هذا المجاز قسماً آخر.

تنبيه: اعلم: أنّ لفظ «الدّابة» لما كان موضوعاً لغة لما يدبُّ، فإذا استعمل فى دابة من الدواب: فإمّا أن يكون استعماله فيها لخصوصها، أو لا لخصوصها؛ بل لوجود<sup>(١)</sup> معنى الدبيب فيها: فإن كان الأوّل: فهو مجازٌ لغوى، وإن كان الثّانى: فهو حقيقة لغوية. وكذلك لفظ «الإنسان» إن استعمل فى «زيد» أو «عمرو» بالخصوص: [كان]<sup>(٢)</sup> ذلك مجازاً لغوياً، وإن استعمل فى الحصة الإنسانية: [كان]<sup>(٣)</sup> ذلك حقيقة.

الوجه الحادى عشر من أنواع المجاز: المجاز بالزيادة والنقصان: وقد سبق [١٦٤/ب] بيانهما، وبيان مثاليهما، وكيفية الحال [فيهما]<sup>(٤)</sup>.

وثانى عشر وجوه المجاز: تسمية المعلوم علماً، والمقدور قدرة؛ وهذا لما بين العلم والمعلوم من التعلّق؛ وذلك لأنك تعلم أنّ من العلم: صفة لها نسبة إلى المعلوم، وتلك [النسبة]<sup>(٥)</sup> نسّميتها بالتعلّق.

وهل العلم عبارة عن ذلك التعلّق أم لا؟ وذلك التعلّق أمرٌ وجودىٌّ، أو عدمىٌّ؟ كلُّ ذلك يتبيّن فى علم الكلام.

### خاتمة هذه المسألة:

اعلم: أنّ المصنف - رحمه الله تعالى - قال: «الذى يحضرننا من وجوه المجاز اثنا عشر وجّهاً»؛ فإنّ من وجد من أنواع المجاز ما لم يذكره المصنف، فلا يعد ذلك من باب الإشكال على المصنف؛ فإنّه ما ادّعى الحصر.

وإذا ظهرت هذه المقدمة، فنقول: من تتبع كلام العرب ومجازات القرآن العزيز، والنظم والنثر - فربّما يجد مجازاتٍ خارجةً عمّا ذكرها المصنف؛ فلنذكر بعض المجازات الخارجية عمّا ذكره المصنف.

أولها: إطلاق اسم المطلق على المقيد، ونظائره كثيرة. وليس لقائل أن يقول: ذلك داخل تحت القسم المسمى بـ «إطلاق العام وإرادة الخاص»: لأننا نقول: ذلك التقسيم هو

(١) فى «ج»: الوجود.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «ب، ج».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ج».



من باب إطلاق اسم الكل على الجزء؛ هكذا ذكره المصنف؛ فقد جعل العام هو الكل، والخاص هو الجزء، والمطلق والمقيد بالعكس من ذلك؛ ضرورة أن المطلق جزء المقيد.

ثانيها: إطلاق اسم المصدر على الفاعل أو المفعول:

أما القسم الأول: فمن نظائره: إذا أطلق المصدر على الفاعل مبالغة؛ كقول القائل: «زيدٌ ضربٌ»، ومنه لفظ «الحيض»، وهو السيلان<sup>(١)</sup>، وقد عبّر عن الدم السائل، ومنه: «رجلٌ عدلٌ». أى: عادل، وقيل: المراد به: ذو عدالة؛ فيكون على هذا القول من مجاز الحذف؛ وقد ذكره المصنف.

وأما القسم الثاني - وهو التعبير بالمصدر عن المفعول - فله نظائر منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، [آل عمران: ١٩٠] أى: مخلوقهما؛ هكذا ذكره بعض المتأخرين؛ وفيه نظر. ومنها: قوله تعالى: ﴿أَحِلُّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦] أى: مصيد البحر؛ وفيه نظر أيضا. ومنها: قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩] أى: مكتوب كريم. ومنها: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ﴾

(١) وأصله: السيلان، قال الجوهري: حَاضَتِ الْمَرْأَةُ تَحِيضًا وَحِيضًا، فهى حائض وحائضة أيضا، ذكره ابن الأثير وغيره. واستحيضت المرأة: استمر بها الدم بعد أيامها، فهى مُسْتَحِيضَةٌ. وتحيضت، أى قعدت أيام حيضها عن الصلاة. قال أبو القاسم الزمخشري فى كتابه «أساس البلاغة»: ومن الجواز: حاضت السمرة: إذا خرج منها شبه الدم. ينظر لسان العرب ٢/١٠٧٠، ترتيب القاموس ١/٧٥٠.

واصطلاحا: عرفه الشافعية بأنه: الدم الخارج فى سنِّ الحيض، وهو تسع سنين قمرية فأكثر من فرج المرأة، على سبيل الصحة. عرفه المالكية بأنه: دم كصفرة أو كذرة خرج بنفسه من قبل من تحمل عادة. وعرفه الحنفية بأنه: دم يفضه رحم امرأة سالمة عن داء. وعرفه الحنابلة بأنه: دم حيلة يخرج من المرأة البالغة فى أوقات معلومة. ينظر حاشية البيجورى ١/١١٢، الاختيار ١/٢٦١، المبدع ١/٢٥٨، أنيس الفقهاء ص (٦٣)، حاشية الدسوقي ١/١٦٧.

والأصل فى الحيض آية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَيْضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أى: الحيض، وخبر الصحيحين: «هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ». قال الجاحظ فى كتاب «الحيوان»: والذى يحيض من الحيوان أربعة: الأدميات، والأرنب، والضبع، والحفّاش. وجمعها بعضهم فى قوله: [الرجز]:

أَرَانِبٌ يَحِيضُنَّ وَالنَّسَاءُ ضَبْعٌ وَخَفَّاشٌ لَهَا دَوَاءٌ

وزاد غيره أربعة أحر: وهى الناقة، والكلبة، والوزغة، والحجر: أى الأنثى من الخيل، وله عشرة أسماء: حيض، وطمث - بالمثلثة - وضحك، وإكبار، وإعصار، ودراس، وعراك - بالعين المهملة - وفراك بالفاء وطمس - بالسین المهملة - ونفاس.

السَّمْعُ ﴿ [الحجر: ١٨] أى: المسموع من الملائكة اختطافا. ومنها: قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾ [النساء: ١١]؛ تجوز بالوصية عن المال الموصى به. ومنها: اللفظ المشترك؛ المستعمل في جميع معانيه، مجاز على رأى بعضهم، إذا قلنا بجوازه فيه. ومنها: إطلاق اسم العلة التامة على المعلول، وباعتبار آخر: إطلاق اسم الملزوم على اللازم. ومنها: التقدم والتأخر من أنواع المجاز؛ مثاله: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ [الرحمن: ١، ٢، ٣]، وقوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [الأعلى: ٥]؛ وفيه نظير.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» [١٦٥/أ] قال: التعلق بين الحقيقة ومحل التجوز: إما المشابهة بمحل الحقيقة في شكله وصورته، أو في صفته، أو بأنه كان [حقيقة] (١) فيه؛ كإطلاق اسم العبد على المعتق، أو لأنه يتول إليه غالباً أو لأنه مجاوز له غالباً؛ كقولهم: [جرى النهر في الميزاب، ونحوه] (٢).

ثم قال: «وجميع جهات المجاز - وإن تعددت - غير خارجة عما ذكرناه»؛ وهذا فاسد؛ لا يخفى فساده على متأمل.

وأقسام المجاز عند «الغزالي» ثلاثة أنواع: الزيادة، والنقصان، والاستعارة، وعند الشيخ «أبى إسحاق» صاحب «اللمع» أربعة أقسام: الزيادة، والنقصان، والاستعارة، والتقديم والتأخير.

واعلم: أننا إنما ذكرنا هذا القدر الزائد على ما ذكره المصنف؛ تنبيهاً للطالب على إمكان الزائد، وحثاً له على الطلب، والله أعلم.

قال المصنف: المسألة الرابعة: فى أنّ المجازَ «بالذات» لا يدخلُ دُخُولاً أَوْلِيّاً إلا فى أسماء الأجناس: أمّا «الخرْفُ» - فلا يدخلُ فيه المجازُ بالذات؛ لأنَّ مَقْهُومَهُ غيرُ مُسْتَقِيلٍ بِنَفْسِهِ؛ بَلْ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ؛ لِتَحْصُلِ الْفَائِدَةِ.

فإنَّ ضَمَّ إِلَى مَا يَنْبَغِي ضَمُّهُ إِلَيْهِ - فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِيهِ؛ وَإِلَّا فَهُوَ مَجَازٌ فِي الْمَرْكَبِ لا فى المَفْرَدِ. وأمّا «الفِعْلُ» - فَهُوَ: «لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِ شَيْءٍ لِمَوْضُوعٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، فى زَمَانٍ مُعَيَّنٍ» فَيَكُونُ الْفِعْلُ مُرَكَّباً من المَصْدَرِ وَغَيْرِهِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَدْخُلِ الْمَجَازُ فى المَصْدَرِ - اسْتَحَالَ دُخُولُهُ فى الفِعْلِ الَّذِي لا يُفِيدُ إِلا ثُبُوتَ ذَلِكَ المَصْدَرِ لِشَيْءٍ.

(١) سقط فى «ج».

(٢) المثبت من الأحكام.

وَأَمَّا «الاسم» - فهو: إمَّا «عَلِمَ»، أو «مُشْتَقٌّ»، أو «اسمُ جنسٍ»: أَمَّا الْعَلِمُ - فَلَا يَكُونُ مَجَازًا؛ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَجَازِ أَنْ يَكُونَ النُّقْلُ لِأَجْلِ عِلَاقَةٍ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ؛ وَهِيَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي الْأَعْلَامِ.

وَأَمَّا الْمُشْتَقُّ - فَمَا لَمْ يَتَطَرَّقِ الْمَجَازُ إِلَى الْمُشْتَقِّ مِنْهُ - فَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْمُشْتَقِّ الَّذِي لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا أَنَّهُ أَمْرٌ مَا حَصَلَ لَهُ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ.

فَإِذَنْ: الْمَجَازُ لَا يَتَطَرَّقُ - فِي الْحَقِيقَةِ - إِلَّا إِلَى «أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ المصنّف - رحمة الله - يدعى أَنَّ المجاز إنما يدخل بالذات فى أسماء الأجناس لا غير؛ فلنشرح ما قاله، ثم نوجه<sup>(١)</sup> عليه من الإشكالات ما يتجه إيراده، ثم نجيب عنها بقدر الإمكان.

فنقول: الكلمة: إمَّا اسمٌ، أو فعلٌ، أو حرفٌ، وقد سبق بيان الحصر. ثم نقول: لا يدخل المجاز فى الحروف والأفعال بالذات، ولا فى الأسماء إذا لم تكن اسم جنسٍ؛ ويلزم من ذلك: ألا يدخل المجاز بالذات إلا فى أسماء الأجناس.

أما أَنَّ الحروف لا يدخل فيها المجاز بالذات: لأننا بيننا أَنَّ الحرف<sup>(٢)</sup> لا يفيد إلا إذا انضم إلى غيره، فإن انضم إلى ما ينبغى ضمّه إليه، فهو حقيقة<sup>(٣)</sup>؛ وإلا فهو مجاز والمجاز<sup>(٤)</sup> والحقيقة إنما يعودان إلى التركيب، لا إلى الأفراد، وكلامنا فى المجاز فى الأفراد<sup>(٥)</sup> فقط.

وهذا البحث يتوقف تحريره وتقريره: على تحقّق معنى الحرف، وأنه لا يفيد<sup>(٦)</sup>

(١) فى «ب، ز»: توجد.

(٢) فى «ج»: الحروف.

(٣) قوله: «إن انضم لما ينبغى ضمّه إليه فهو حقيقة». قلنا: الضم ليس شرطاً فى كونه حقيقة؛ فإننا إذا نطقنا بلفظٍ، ثم بدا لنا فى الكلام، فإن كان مرادنا بتلك اللفظة الظرفية الحقيقية، كانت حقيقة، أو غيرها كانت مجازاً، فقد تقررت الحقيقة والمجاز بدون التركيب، فلا يكون التركيب شرطاً كما إذا قلنا: الأسد، ونريد أن نقول: الأسد مفترس، ثم سكننا، فإن كنا قد أردنا الحيوان المفترس، فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز إن أردنا زيدا الشجاع، ولا عيرة بالتركيب فى استعمال مفردات الألفاظ حقائق ولا مجازات بعد الأسماء والأفعال، والحروف. ينظر النفائس (١/٨٩٧).

(٤) فى «ب»: فالجواز.

(٥) فى «ب»: والأفراد.

(٦) فى «ج»: لا يفيد.

وحده؛ بل حكمه [١٦٥/ب] حكم المَهْمَلِ قبل الاقتران بما يقترن به؛ حتى يفيد، وقد سبق بيانه، وقد صرَّح بذلك ابنُ برهان<sup>(١)</sup> في كتابه المسمى بـ«التمهيد».

وأما أنَّ الفعل لا يدخل فيه الجواز بالذات: فلأنَّ الفعل: «لفظٌ دالٌّ على ثبوت معنى لموضوع غير معين في زمن معين».

أما أنه يدل على ثبوت معنى لموضوع: وذلك لأنه لا بد للفعل من دلالة على حدوث شيء لا يقوم بنفسه؛ ولهذا قال: «الموضوع»؛ دلٌّ بذلك على أنَّ المعنى لا يقوم بنفسه، [بل]<sup>(٢)</sup> لا بد له من محل يقوم به، وهو المسمى بالموضوع؛ وذلك كالقيام، والقعود، والأكل.

وأما قوله: «غير معين»: فهو إشارة إلى أن قام وقعد وأمثاله لا تدلُّ على صدور القيام من واحدٍ مُعَيَّن، وذلك ظاهرٌ في أمثلة الماضي. وأما في أمثلة المضارع: فلأنَّها موضوعة لصدور القيام في زمن الاستقبال، أو في الحال من مفهوم كلي؛ وذلك لأنَّ «تقوم» - بالتاء المنقوطة من فوق بنقطتين - موضوعٌ لمفهوم المخاطب الكلي، وهكذا نقول في الكلام في أخواتها؛ وهي قولنا: يقوم، ونقوم، وأقوم: إنَّ كل واحدة منها موضوع لمفهوم كلي، وإلى هذا المعنى أشار بقوله لموضوع [غير]<sup>(٣)</sup> معين.

وأما قوله «في زمن معين» المراد به [إحدى]<sup>(٤)</sup> الأزمنة الثلاثة، وهي: إما الماضي، أو المستقبل، أو الحاضر.

هذا شرح كلام «المصنف» في حدِّ الفعل، ولسنا نتصدى الآن لتصحيح هذا<sup>(٥)</sup> الحد، أو إفساده؛ فقد سبق بيانه في موضعه؛ فيكون الفعل مركباً من المصدر وغيره؛ وذلك لأنَّ مدلوله من الحدث وزمان ذلك الحدث جزماً، والدالُّ عليه - أيضاً - مركَّبٌ.

(١) أحمد بن علي بن محمد بن برهان، أبو الفتح، ولد سنة ٤٧٩هـ، وتفقه على الغزالي والشاشي، والكنيا الهراسي، وبرع في المذهب وفي الأصول، فكان هو الغالب عليه، وله من التصانيف المشهورة: البسيط، والوسيط، والوجيز وغيرهما. قال المبارك بن كامل: كان خارق الذكاء، لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه. توفى سنة ٥١٨. انظر: ط. ابن قاضي شهبة ٢٧٩/١، وفيات الأعيان ٨٢/١، ط. السبكي ٤٢/٤، وشذرات الذهب ٦١/٤، الأعلام ١٦٧/١، مرآة الجنان ٢٣٥/٣، والبداية والنهاية ١٩٤/١٢.

(٢) سقط في «ج».

(٣) زيادة من المحصول.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب، ز»: إذ.

والدليل عليه: أنَّ ضرب، يضرب، اضرب - صيغة الماضى والمضارع والأمر، والثلاثة مشتركة فى الحروف الأصلية، وهى: الضاد، والراء، والباء، وهى المسماة بمادة اللفظ، وتنفارق كلُّ واحدةٍ صاحبتهما فى الهيئة المخصوصة بالضرورة.

فالدلالة على الحدث والزمان: إمَّا أن تكون بالمادة المشتركة؛ وهو محالٌّ؛ وإلَّا يلزم الاشتراك فى الزمن المعين؛ وهو باطلٌ قطعاً.

أو الماهية<sup>(١)</sup> الخاصة؛ وهو محالٌّ؛ لانتفاء الهيئة الخاصة فى كلِّ واحدةٍ من الأقسام الثلاثة مع الدلالة على الحدث.

أو تكون المادة تدلُّ على الحدث، والصورة تدلُّ على الزمن المعين؛ وذلك هو المطلوب؛ ويلزم من ذلك تركيب لفظ الفعل.

لا يقال: يلزم<sup>(٢)</sup> مما ذكرت تركيب أمثلة الماضى، والمضارع؛ وهو باطلٌ؛ لأننا نقول: لا<sup>(٣)</sup> نسلّمُ بأنَّ صيغة المضارع مركبةٌ عند المنطقيين، وأمَّا صيغة الماضى، فهى غير مركبةٌ عندهم، ونحن نطلق عليها لفظ المركب بالتفسير الذى ذكرناه<sup>(٤)</sup>، ولا مناقشة فى الاصطلاح.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إذا قال إنسانٌ لغيره: «اقتل فلانا»، وأراد به: أن يوجهه ضرباً [١٦٦/أ] على سبيل التجوز بالقتل<sup>(٥)</sup> على الضرب المؤلم، فما لم يدخل المجاز فى لفظ المصدر، الذى هو فى ضمن الفعل الخاص، الذى هو الأمر ههنا - استحال دخوله فى الفعل، الذى هو الأمر؛ وذلك ظاهرٌ؛ لأنه إن أراد بقوله: «اقتله»: ما وضع له المصدر - كان أمراً بقتله المزهق لروحه، وهو خلاف الغرض، وكذلك إذا قال: «صلّى، أو صام» - كان المستعمل له استعماله مع إبقاء المصدر الذى فى ضمنه على وضعه الأول، وهو الدعاء فى الصلاة، والإمساك فى الصوم، واستحال أن يستعمله - والحالة هذه - فى المفهوم الشرعى؛ وهذا بينٌ واضح للمتأمل.

فقد صحت هذه المقدمة، وهى: أنَّ دخول المجاز فى الأفعال تبعٌ لدخوله فى المصادر

(١) فى «ب، ج»: ماهية.

(٢) فى «ب»: لا يلزم.

(٣) فى «ب، وج»: بل.

(٤) فى «ب، وج»: ذكرنا.

(٥) فى «ج»: بالنفل.

بالتفسير<sup>(١)</sup> الذى ذكرناه، وليراع المتأمل لهذا الكلام التفسير المذكور؛ ولأنه [لا] يُدعى سواه.

وأما الاسم: فهو إمّا علمٌ، أو مشتقٌ، أو اسم جنس، وذلك لأن مدلول اللفظ: إمّا أن يكون جزئياً، أو كلياً: أما إذا كان كلياً: فإمّا أن يكون ذاتاً، أو صفة لذات: الأول: هو العلمُ، وما يجرى مجراه من المضمرات، إن قلنا بتجزئة مدلولها<sup>(٢)</sup>.

والثانى: فهو اسم الجنس إن كان مدلوله الذات، أو الاسم المشتق إن كان مدلوله صفةً لذاتٍ.

أما العلمُ: فلا يدخله المجاز ولا الحقيقة؛ فلا يقال للعلم: «إنه حقيقة<sup>(٣)</sup>، أو مجازٌ»، والمراد<sup>(٤)</sup> بالحقيقة: اللغوية أو العرفية؛ وكذا المجاز<sup>(٥)</sup>: المراد به: المجاز اللغوى أو العرفى، والمدعى أن من سمى ولده بزيد مثلاً: إن<sup>(٦)</sup> قال: قم يا زيد قم، أو لا [تقم]<sup>(٧)</sup> لا تكون لفظة «زيد» المستعملة فى المسمى به حقيقةً ولا مجازاً، أعنى: إمّا اللغوى، أو العرفى، وليس المراد بقولهم: العلم ليس بمجاز لغوى ولا عرفى: أنه لا ينقل العلم عن المسمى به إلى غيره، مجازاً؛ فافهم ذلك؛ لأن العلم: إمّا أن يكون لفظاً مهملاً؛ ك«طغرل»<sup>(٨)</sup>، و«ماجور»، أو لفظاً مستعملاً؛ «كالخارث» و«عبد الله» و«أبى عبد الله» إلى غير ذلك؛ وأما كان، فلا تتطرقُ الحقيقة و[لا] المجاز إلى الأعلام.

أمّا إذا كان<sup>(٩)</sup> لفظاً مهملاً، كتسمية إنسان بـ«طغرل»<sup>(١٠)</sup> - فالمستعمل<sup>(١١)</sup> هذه اللفظة فى ولده المخصوص: إمّا أن يكون هو، أو غيره، وإمّا كان، فلا حقيقة ولا مجاز فى الأعلام:

(١) فى «ب»: والنقيضتين.

(٢) فى الأصول: بجرمة مدلولها.

(٣) فى «ج»: حقيقته.

(٤) فى «ب»: فالمراد.

(٥) سقط فى «ج».

(٦) فى «ب، ج»: وإن.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «ب»: طغرك.

(٩) سقط فى «ب».

(١٠) فى «ب»: طغرك.

(١١) سقط فى «ب».

أما إذا كان المستعمل هو: فلا تكون تلك اللفظة حقيقةً ولا مجازاً: أما أنه ليس بحقيقة: فذلك<sup>(١)</sup> لأنَّ الحقيقة اللغوية أو العرفية: «هى اللفظ المستعمل فيما وضعه أهل اللغة أو العرف»؛ وهذا اللفظ مهملاً فى اللغة والعرف [بالغرض]<sup>(٢)</sup>؛ فلا تكون اللفظة المذكورة حقيقةً لغويةً. وأما أنها ليست مجازاً لغويةً أو عرفياً؛ فذلك<sup>(٣)</sup> لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع»؛ ومن البين<sup>(٤)</sup> أنَّ كون<sup>(٥)</sup> اللفظ مجازاً لغويةً - يتوقف على وضع اللفظ: إمَّا فى اللغة أو العرف<sup>(٦)</sup>. بمعنى، ثم يستعمل ذلك فى غيره للعلاقة. وهذا [١٦٦/ب] الشرط مفقود ههنا؛ لانتفاء الوضع اللغوى والعرفى ههنا، [هذا]<sup>(٧)</sup> إذا كان العلم لفظاً مهملاً، وأما إذا كان مستعملاً؛ ك«عبد الله والحارث»، فالأمر كذلك، فليس ذلك اللفظ حقيقةً لغويةً [أو]<sup>(٨)</sup> عرفيةً، ولا<sup>(٩)</sup> مجازاً لغويةً أو عرفياً.

أما الأول: فظاهر؛ وذلك لما سبق من توقفهما<sup>(١٠)</sup> على الوضع اللغوى أو العرفى<sup>(١١)</sup>، وانتفائهما<sup>(١٢)</sup> بالغرض.

وأما الثانى: وذلك لتوقف المجاز مطلقاً<sup>(١٣)</sup> على العلاقة، و[لا]<sup>(١٤)</sup> علاقة ههنا.

أما التوقف: فظاهر<sup>(١٥)</sup>؛ لأنَّ حدَّ المجاز يقتضى ذلك. وأما انتفاء العلاقة: فذلك لأنَّ «الحارث» ليس مستعملاً ههنا لعلاقةٍ مشتركةٍ بين الموضوع له لغةً أو عرفاً، وبين محل

(١) فى جميع النسخ: «وذلك»، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى جميع النسخ: «وذلك»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «ج»: «وبين».

(٥) فى «ج»: «يكون».

(٦) فى «ب»: «المعرف».

(٧) سقط فى «ب».

(٨) سقط فى «ج».

(٩) فى «ب»: «أو».

(١٠) فى «ج»: «توقفاً».

(١١) فى «ب»: «والعرفى».

(١٢) فى «ج»: «وانتفاؤها».

(١٣) فى «ب»: «مطابقاً».

(١٤) سقط فى «ب».

(١٥) فى «ج»: «ظاهر».

الكاشف عن المحصول ..... التجوز؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، للزم من انتفاء تلك العلاقة عدم صدقه عليه تجوزاً قطعاً؛ واللازم منتفٍ؛ لأنَّ العلاقة تنتفى، و[لا] تنتفى العلميَّة.

ألا ترى: أنه لو كان «الحارث» وصفاً بأن كان زارعا حارثاً، ثم صار زاهداً، فسُمِّي زارعا، وحارثاً؛ علماً [له] (١)، والعلاقة هي أنه كان زارعا حارثاً (٢) للدنيا، والآن صار زارعا، حارثاً للأخرة، فلو صار فاسقاً متهتكاً، وترك الزهد، والعبادة -: فإنَّ العلاقة زالت، والعلم باق، صادق عليه؛ وكذلك: لو سُمِّي ولده بـ«صخر» أو بـ«مبارك» لمناسبة بينهما، وهي: القوَّة، والبركة، فتبدَّلت القوَّة بالضعف، والبركة (٣) بالشؤم -: فإنَّ العلميَّة تبقى؛ وكذلك: إذا سميَّه بـ«بالأسود» أو «الأحمر» أو «الطويل» أو «القصير»، ثم تبدلت الأوصاف -: فإنَّ العلمية تبقى، ولو كان مجازاً لغويًا، أو عرفياً للعلاقة - لما بقيت تلك الألفاظ مجازاً عند انتفاء العلاقة. والسرفى ذلك: أنَّ الأعلام وضعت للإشارة إلى الذات المخصوصة، من غير تناولها لشيء من الصفات؛ ولهذا قيل: «إنَّ الأعلام تجرى مجرى الأصوات»؛ فقد اتَّضح غاية الاتضاح: أنَّ الأعلام ليست حقائق ولا مجازاتٍ بالتفسير المذكور. وهذا (٤) كُله إذا كان المستعمل هو الواضع. وأمَّا إذا كان المستعمل غيره، فيتعين ما ذكرنا من الدليل من غير فصل، فيتضح (٥) أنَّ المجاز لا يتطرق إلى الأعلام. وقد بينا - أيضاً -: أنها لا تكون حقائق بالنسبة إلى مسمياتها.

وأما المشتقات كالضارب، والقاتل، فلا يتطرق إليها المجاز ما لم يتطرق إلى الأصل وهو المشتق منه، بعين ما ذكرنا من الدليل في الأفعال على التفسير الذى ذكرناه. فلا نعيده، فلم يبق إلاَّ أسماء الأجناس، فإذاً المجاز لا يتطرق بالحقيقة إلاَّ إلى أسماء الأجناس، وهو المطلوب.

واعلم: أنَّ كون الفعل لا يدخل فيه المجاز، إلاَّ بواسطة دخول المجاز فى المصدر، يتفرع على قولنا: «الأفعال مشتقة من المصادر»؛ على ما هو رأى البصريين دون عكسه. هذا شرح (٦) ما قاله «المصنف»، وقد اجتهدنا فى تقريره [١٦٧/أ] غاية الاجتهاد.

واعلم: أنَّ ما ذكره فيه نظر. وبيانه من وجوه:

(١) سقط فى «ج».

(٢) فى «ج»: جاء حارثاً.

(٣) فى «ب»: وبالبركة.

(٤) فى «ج»: هذا.

(٥) فى «ج»: فيصح.

(٦) فى «ج»: شرحنا.



الأول: هو أنه ادّعى أنّ الأفعال لا يدخل فيها المجاز، إلا بعد دخوله على مصادرها؛ وهو ممنوع؛ وسند المنع ظاهر؛ لأنّ صيغة الماضي قد تستعمل في المستقبل مجازاً، مع أنّ المراد بالمصدر الذي هو في ضمن الفعل الماضي «حقيقة» مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْتِنِ﴾ [المائدة: ١١٦] وهذه بصيغة الماضي، والمراد منها المستقبل. وعكسه: إن قام زيدٌ قام عمرو، فهذا مجازٌ واقعٌ في الفعل الماضي، مع عدم دخوله في المصدر.

الثاني: قوله: «المشتق لا يدخل عليه المجاز، إلا بعد الدخول على المصدر» - يبطل باسم الفاعل إذا أُريد به المفعول، واسم المفعول إذا أُريد به الفاعل، مع عدم دخول المجاز في المصدر، كما بيّنا في أمثلة المجاز، وكذلك يبطل بـ«الضارب»، بعد زوال الضرب؛ فإنّه مجازٌ على رأيه، ولا مجاز في المصدر منها.

الوجه الثالث: منع حصر الاسم فيما ذكره؛ فإنّ من جملة الأسماء: أسماء الإشارة، والمبهمات. وهذا منع يسهل جوابه للمتأمل.

[لا يقال] (١): «وما ذكرتم من تفسير دخول المجاز في الأفعال والمصادر، يدفع الذي

ذكرتموه»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا يدفعه مطلقاً، بل ينتقل المنع إلى مقام آخر وبيانه: هو أنّا نقول: نسلم انتفاء المجاز عن الأفعال، والمشتقات بالتقسيم (٢) المذكور، ولكن لم قلتم إنه يلزم انتفاء مطلق المجاز في الأفعال، والمشتقات، وظاهرٌ [عدم] (٣) انتفائه، وذلك لأنه لا يلزم من انتفاء جزئى، [انتفاء] جزئى (٤) آخر، ولا جواب عنها أصلاً، لا يقال: الأصل عدم غيره من المجازات؛ لأنّنا نقول: قد بيّنا وجود غيره، فما ذكرتم من الأصل متروك جزماً.

فإن قيل: الاعتراض على هذا الكلام على مسلكين:

الأول: أن نقول: لا نسلم أنّ مفهوم الحرف، غير مستقلّ بنفسه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم عدم دخول الحقيقة والمجاز بالذات في الحرف.

سلمنا ذلك؛ ولكن يقع مقيداً، إذا ضمّ إلى غيره، وله مسمّى في الجملة؛ فإنّ ما لا

(١) سقط في «ب، وج».

(٢) في «ج»: التفسير.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «ب، ز»: جرى مجرى.

مسمًى له كان مهملاً، وكلامنا في اللفظ الموضوع؛ فإذا ثبت أنّ الحرف له مسمًى.

فإذا استعمل في موضوعه الأصلي - كان حقيقةً، سواءً كان الاستعمال عند ضمّه إلى غيره، أو عند عدم الضمّ. فإنّ الاستعمال أعمُّ منهما، وقد ذكر في حدّ الحقيقة هذا القدر فقط، فكان حقيقةً. وأما إذا استعمله في غير موضوعه؛ لعلاقة بينه وبين موضوعه - كان مجازاً من غير تفاوتٍ، وأقرب مثال لذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]؛ فإنّ الصلب مستعملٌ في موضوعه الأصلي، وكذلك جدوع النخل، ولم يقع المجاز إلا في حرف «في»؛ فإنّها للظرفية في الأصل، وقد استعملت - ههنا - لغير الظرفية [١٦٧/ب] أيضاً.

ولو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات، لما دخل فيه الحقيقة بالذات، ولو كان كذلك، لما صحّ ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف؛ فإنه ذكر أكثر الحروف، وبيّن مسمياتها على طريق الحقيقة.

بيان الملازمة: هو أنه لو تعدّر دخول المجاز في الحرف (١) وحده، بل في التركيب - لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده، بل في التركيب، فكونه حقيقة أو مجازاً: إنّما يكون في التركيب، لا في المفرد؛ وليس كذلك؛ لما ذكره في الباب الثامن.

ثمّ نقول: [ما] (٢) الدليل على أنه إن ضمّ إلى ما لا ينبغى ضمّه إليه، فهو مجازٌ في التركيب، لا في الأفراد؛ ولم لا يجوز أن يكون الضمّ إلى شيء غير ملائم له، يصير قرينةً في المجاز المفرد؟! وهذا كما تقول في لفظ «الأسد»، إذا ضمّ إلى ما ينبغى أن يضمّ إليه، بأن تقول: رأيت أسداً يثبُ - كان حقيقةً، وإن ضمّ إلى ما لا ينبغى ضمّه إليه، بأن تقول: رأيت أسداً يرمى - صار ذلك قرينةً دالةً على أنه أراد بلفظ: «الأسد»: معناه المجازي، وهذا مجازٌ في المفرد، دون التركيب.

الوجه الثاني - من المناقشة: على حكمه بأنّ المجاز لا يدخل في الفعل، إلاّ بواسطة دخوله في المصدر -: فإنّ هذا يناقض قوله: «استعمال اللفظ مع زوال المشتق منه مجازاً».

فإذا قال القائل: زيد ضرب عمراً، بعد انقضاء الضرب بمدّة - كان هذا مجازاً، وليس في الأساس مجازاً، وكلُّ واحد منهما مستعملٌ في موضوعه لا في المصدر؛ لأنّ المصدر لم يستعمل ههنا أصلاً، وما لم يستعمل أصلاً، يمتنع أن يقال: إنه استعمل مجازاً، أو حقيقةً، وليس أيضاً مجازاً في التركيب؛ فتعيّن المجاز - ههنا - في الفعل من غير دخوله في المصدر. وهكذا يرد هذا النقض على حكمه على الاسم المشتق.

(١) في «ب، ز»: الحروف.

(٢) سقط في «ب، ج».

الثالث: على قوله: الأعلام لا يدخلها المجاز؛ فإنَّ القائل يقول: «جاءني تميم، أو قيس»؛ وهو يريد طائفة من بني تميم، فهذا ليس بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز؛ فقد فطَّرَ المجاز إلى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمَّى بذلك العلم من التعلُّق.

المسلك الثاني - من مسلكي الاعتراض - : أن نقول: إنَّ الذي اعتقد «المصنَّف» بسببه: أنَّ المجاز إنما يدخل في أسماء الأجناس دخولاً أولياً - : تحيُّله أنَّ اسم الجنس متى وقع فيه نقلٌ - دون ما اشتقَّ من الجنس - صار في نفسه مجازاً لغوياً في الرتبة الأولى؛ كالصلاة مثلاً، ثمَّ مهما اعتقد السَّامع نقل الصلاة والتَّجوُّز بها في العرف، لا يفهم من لفظ: «صلى، يصلي» إلاَّ المجاز اللغوي، ولا يستعمله إلاَّ فيه غالباً، وهذا متأثُّ في أسماء الأجناس، إذا نُقلت أو لا، ويحتمل أنَّ ألفاظها المستقيمة منها نقلت قبلها، فلمَّا نقلت، لم يفهم السَّامع من لفظ الجنس، إلاَّ المجاز؛ فيصير الأمر بعكس ما قاله صاحب الكتاب.

أمَّا إذا لم يقع نقلُ ألبتة؛ نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧] عبر بـ«يريد» عن مقاربة [١٦٨/أ] الانقضاض، من مجاز التشبيه؛ لأنَّ من أراد شيئاً، قارب فعله؛ فيكون المجاز في هذا الفعل. وأمَّا الإرادة التي هي اسم الجنس، فليس فيها مجازٌ ألبتة، لا بالذات ولا بالعرض؛ لأنَّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والإرادة لم تستعمل ألبتة، فلما استعمل الفعل المشتق منها، والفعل والمصدر متغايران لفظاً ومعنى - فلا يلزم من التجوز بأحدهما التجوز بالآخر، ولا دخول المجاز فيه؛ لأنَّ دخوله فرع النطق به، ولم ينطق.

فإن قلت: «الأفعال والمشتقات أحكامها بطريق، والذات في المشتق منه كالجزم؛ نحو: قام زيد: فالإخبار في الظاهر للفعل<sup>(١)</sup>، وفي التحقيق للمصدر؛ وكذلك في النفي؛ نحو قولك: ما قام زيد: النفي في الظاهر للفعل، وفي التحقيق للمصدر؛ وكذلك الإثبات، والتأكيدات، والتشبيهات؛ فعلم أنَّ الأحكام تدخل<sup>(٢)</sup> في الأفعال وسائر المشتقات بواسطة دخولها في أسماء الأجناس؛ فكذلك التجوز؛ لأنه من جملة الأحكام:

قلنا: هذا صحيح فيما ذكرتم، وهو أنَّ العرب وضعت الألفاظ والمشتقات؛ لتصف بها مسميات الأجناس إلى المحكوم عليه.

وأمَّا المجاز: فهو استعمال أسماء الأجناس [لا] <sup>(٣)</sup> مسمياتها، والفعل إنما يستتبع

(١) في «ج»: بالفعل.

(٢) في «ج»: لا تدخل.

(٣) سقط في «ب، ج».

مسمّى اسم الجنس، لا لفظه؛ عملاً بالجنس؛ فإنَّ الناطق بلفظ الفعل، لم ينطق بلفظ المصدر، وهو دالٌّ لمعناه، وأحكام المعاني ثبتت من الأفعال.

وأما لفظ المصدر الذى لا يستقلُّ<sup>(١)</sup> به الفعل، لا يفيد الفعل حكماً؛ وهذا هو الفرق بين ما ذكرتموه من النظائر، وبين ما نحن فيه. فعلم: أنَّ دعوى صاحب الكتاب لا تتأتى فى غير المنقول مطلقاً، ولا فى المنقول إذا تقدّم نقل المشتقات؛ وإنما تتأتى فى أحد قسمى المنقول، إذا تقدّم نقل المشتق منه، وهو اسم الجنس.

قوله: «وأما الأعلام: فلأنه يتوقف المجاز على علاقة بين الأصل [والفرع]، وانتفاؤها ظاهرٌ عنها»:

قلنا: يجوز ثبوت العلاقة فى العلم قبل وضعه، وبعد وضعه: أمّا قبل وضعه: فلأنَّ الإنسان قد يسمّى ولده «مباركاً»؛ لما اقترن بوضعه أو حمله من البركة، وعكسه: «جمرة» و«حنظلة» و«صخر» وما أشبه ذلك، وكذلك تسميته باعتبار ما يرى [منه]<sup>(٢)</sup> من الصفات لبعض الموجودات الحميدة، أو الذميمة، أو فى أخلاقه، فيندرج اللفظ بعد ذلك فى حدِّ المجاز، لأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لغة؛ فيكون مجازاً لغوياً.

وأما بعد الوضع: فالعلاقة توجد ويتحوّز باعتبارها؛ كقولهم: هذا حاتم جوداً، وزهير<sup>(٣)</sup> شعراً، فاستعملوا لفظ العلم فى غير موضوعه؛ لمشابهة الموضوع؛ فقد صحَّ وجود العلاقة قبل الوضع وبعده.

وأما الحروف، وأنه<sup>(٤)</sup> لا يدخل المجاز [فيها]<sup>(٥)</sup> بالذات - فعليه أسئلة:

أولها: أنَّ الحرف إذا انضمَّ إلى ما ينبغى ضمُّه إليه، فهو حقيقة كما قال، والضمُّ ليس بشرطٍ فى [١٦٨/ب] كونه حقيقةً.

فإذا نطقنا بـ«فى»، ثم بدا لنا فى الكلام، فإن كان مرادنا الظرفية الحقيقية، كانت حقيقةً، أو غيرها، كانت مجازاً، فقد تقرر فيها الحقيقة، والمجاز بدون التركيب؛ فلا يكون التركيب شرطاً، ونظيره: أنا إذا قلنا «الأسد» ونريد أن نقول: «الأسد شجاع»، ثم نسكت على قولنا «الأسد»: فإن كنا قد استعملناه فى السبع المفترس، فهو حقيقة؛ وإلاَّ

(١) فى «ب»: يستقبل.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ج»: أو زهير.

(٤) فى «ج»: فإنه.

(٥) سقط فى الأصول، وبما أثبتناه يستقيم المعنى.

فهو مجازٌ، ولا عبرة بالتركيب في استعمال مفردات الألفاظ، حقائق ولا مجازات في الأسماء، ولا في الأفعال<sup>(١)</sup>، ولا في الحروف.

وتانيها: أنّ ظاهر لفظه يقتضى أنّ ضمَّ الكلمة مع الكلمة يمكن أن يكون حقيقة لغوية؛ فيكون اعترافاً بوضع العرب المركبات، كما وضعت المفردات، وهو يبطل قوله فيما سيأتى من المجاز في التركيب، وأنه عقليٌّ.

وثالثها: أنّ قوله: «فهو مجازٌ في التركيب»: إن أراد به: أنه مجازٌ عقلي، فهو متحة، وإن أراد به لغوي<sup>(٢)</sup>، بطل قوله بعد هذا: «المجاز في التركيب عقلي»؛ ولا يفيد أصل دعواه من أنّ المجاز إنما يدخل بالذات في أسماء الأجناس؛ فإنّ المجاز في التركيب: إذا كان لغويّاً، فهو داخلٌ بالذات في المركبات؛ فبطل ما حصره من المجاز في أسماء الأجناس؛ لوجوده على هذا التقدير في الحروف.

ورابعها: أنا نقول: إنّ مجاز الافراد يدخل في الحروف؛ فإنّ «على» موضوعة للاستعلاء، واستعملت في تأكيد المعنى في النفس؛ كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٥] شبه تعالى تمكّنهم من الهدى بتمكن الراكب من دابته؛ فقد استعملت في غير الاستعلاء؛ فتكون مجازاً في نفسها.

وكذلك «في» موضوعة للظرفية، واستعملت في التمكّن العادي من الظرفية في قوله تعالى: ﴿وَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]. والجواب عن الاعتراضات<sup>(٣)</sup> في المسلك الأول: هو أن نقول: قد تقدّم تفسير قولنا: «لا يفيد الحرف معناه إلاً بالاقتران بغيره»؛ وحاصله: أنّ الحرف موضوعٌ لنسب مخصوصة، والنسبة المخصوصة بين الشيتين - دون ذكر الشيتين - لا تفهم أصلاً:

القضية الأولى: نقلية؛ نقلها ابن الحاجب في كتبه الأدبية، والأصولية.

والقضية الثانية: بديهية. وإذا ثبتت المقدمة، فنقول: لا نسلم أنّ الحرف إذا كان له سمى في الجملة، واستعمل في موضوعه الأصلي، كان حقيقة لغوية في الأفراد، وإنما يكون أن لو كان له معنى عند الأفراد، وذلك ممنوع؛ [على ما]<sup>(٤)</sup> تقرّر من مفهوم الحرف.

(١) في «ج»: في غير الأفعال.

(٢) أى: أنه مجاز لغوي.

(٣) في «ج»: الاعتراض.

(٤) بدل ما بين المعكوفين في «ج»: لما.

وأما قوله: «سواء كان الاستعمال عند ضمّه إلى غيره، أو عند عدم الضمّ» - فقد تبين أنه عند عدم الضمّ لا يفيد أصلاً، وهذا معنى قولهم: «الحرف يفيد معنىً في غيره»؛ فما لم يذكر ذلك الغير لا يفيد؛ نعم: عند ضمه إلى ملاممه، يكون حقيقةً عقليةً، أى: تركيبيةً لا لغوية.

وأما قوله: «لو لم يدخل المجاز بالذات في الحروف، لما دخلت الحقيقة فيها بالذات»: قلنا: نعم.

قوله: «ليس كذلك»: قلنا: ممنوعٌ؛ وقد علم أنّ الحقيقة والمجاز في الأفراد [١٦٩/أ] لا تتطرق إلى الحروف عند «المُصنّف»:

قوله: «لما ذكره في الباب الثامن»:

قلنا: لا نسلّم أنّ ما ذكره في الباب الثامن يقتضى كون الحقيقة تتطرق إلى الحروف؛ غاية ما في الباب: أنّه ذكر معاني الحروف، ولم يذكر أنّ الحروف تفيدها عند الأفراد، بل معناه<sup>(١)</sup>: أنّ الحروف لها معانٍ تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حدّه، وعرف من مذهبه.

أما قوله: «ما الدليل على أنّه إن ضمّ إلى ما [لا] ينبغى ضمّه إليه، كان مجازاً في التركيب لا في الأفراد؟! ولم لا يجوز أن يكون الضمّ إلى شيء لا يلائمه، يصير قرينةً في المجاز المفرد؟!»: الجواز المفرد؟!:

قلنا: هذا السؤال حقّه أن يتقدّم على ما مضى من الأسئلة؛ لأنه مطالبة بالدليل على المدعى؛ وذلك يتقدّم على غيره من الأسئلة؛ فتأخيره عن تلك الأسئلة غير جارٍ<sup>(٢)</sup> على الأوضاع المعطية لقوانين البحث.

ومع ذلك: فالجواب عنه أن نقول: الدليل عليه: ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى عند الأفراد أصلاً، بل يجرى مجرى المهملات؛ فاستحال أن تفيد القرينة ما ذكرتم.

وأما المثال المستشهد به: فهو فاسدٌ. أمّا أولاً: فلأنّ قوله: «رأيت أسداً» لا يفتقر في كونه حقيقةً على قرينةٍ أصلاً؛ فلا معنى لقوله: «يثب».

وأما قوله: «إذا قال القائل: «إنّ زيدا ضرب عمراً»؛ بعد انقضاء الضرب بمدة - كان ذلك مجازاً» - فهو مختلٌ جدّاً، وذلك لأنّ هذا الكلام ليس بمجاز أصلاً، وليس في هذا

(١) في «ج»: معناها.

(٢) في «ج»: جائز.

في الحقيقة والمجاز ..... في الحقيقة والمجاز  
الكلام إلا أنه قال: هذا الكلام بعد انقضاء الضرب: «ضرب زيد عمرا»؛ وهذا الكلام يقتضى - بطريق الحقيقة - صدور الضرب من زيد في الزمن الماضي، والأمر كذلك، فلا مجاز في هذا الكلام أصلاً.

وأما قوله: «يقال: «جاءنى تميم أو قيس» والمراد به طائفة من بنى تميم، وهذا بطريق المجاز؛ فقد تطرّق المجاز إلى العلم؟!»:

قلنا: قولنا: «العلم لا يتطرق إليه المجاز» معناه: أن لفظ «تميم» إذا كان علماً للشخص المعين، فاستعماله في ذلك الشخص المعين المسمى بذلك العلم - لا يكون مجازاً لغوياً ولا عرفياً، وقد قررنا ذلك بالدليل أتمّ تقرير، بحيث لا يوجد ذلك في غير كتابي هذا: وما ذكرتم لا يناقض ما ذكرنا، بل لا يتجه أصلاً على ما ذكرنا؛ فإن ما ذكرتم لا يدلُّ على أن لفظ تميم إذا جعل علماً، فاستعماله في مسماه العلمى يكون مجازاً لغوياً أو عرفياً، بل هذا المجاز من قبيل مجاز الحذف<sup>(١)</sup>. هذا هو الجواب عن جميع ما أورده، في هذا المسلك من الاعتراضات.

وأما الجواب عما أورده في المسلك الثانى: هو أنا<sup>(٢)</sup> نقول: مستند قول المصنف ما ذكرناه على أتمّ تلخيص، وهو على [غير] الوجه الذى تحيَّله صاحب هذا الاعتراض.  
وأما قوله: «هذا يتأتى في أسماء الأجناس إذا نقلت أولاً، ويحتمل أن أفعالها المشتقة منها نقلت قبلها»:

قلنا: ذلك ممنوع؛ بل ذلك [ب/١٦٩] محال؛ وذلك لأنه يستحيل التجوُّز بلفظة «قلته»<sup>(٣)</sup> أى: ضربه ضرباً مبرِّحاً مؤلماً؛ إلا وقد أدخل أولاً المجاز على المصدر الذى تضمَّنه «ضربه». وليس المراد من التقدم ههنا التقدم بالزمان بل المراد به؛ ما يفهم من تقدم الجزء على الكل؛ فلا يصير الأمر بعكس ما قاله «المصنف»، بل الأمر جاء على قاعدته.

وأما قوله: «إذا لم يقع نقلُ البتة؛ كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧]» - تقدم الجواب عنه بما شرحنا من كلام «المصنف». وقد كررنا: أنه يستحيل دخول المجاز في الأمثلة المشتقة من المصادر، أى: فيما دلَّ على معنى المصدر الذى هو فى ضمن كلِّ واحدٍ من الأمثلة، بدون إدخاله على ذلك المصدر.

وأما قوله: «هو غير مستعمل البتة»: قلنا: لا نسلم أنه غير مستعمل للمصدر، الذى

(١) فى «ب»: الخلاف.

(٢) فى «ب، ز»: أن.

(٣) فى «ج»: تقلد.

هو في ضمن الفعل. أو نقول: إن أردت به: أنه ما استعمل المصدر المجرد عن خصوص فعلٍ من الأفعال، فهذا مسلّمٌ؛ ونحن لا ندعى ذلك.

وإن أردت به: أنه ما استعمل المصدر الذي في ضمن الفعل، فهذا ممنوعٌ؛ وظاهر استعماله؛ وذلك لأنّ المتلفظ بـ«ضَرْبٍ» متلفظٌ بمادة (١) هذه الأمثلة، وهي: الضَّادُ، والراء، والباء، أعنى: بـ«المادة»: الحروف الأصلية المشتركة بين الماضي والمضارع والأمر، بحكم الأصالة؛ وذلك ألا يطرأ عارضٌ موجبٌ لإسقاط شيءٍ من الحروف الأصلية.

وأما قوله: «وهذا لا يتأتى في غير المنقول مطلقاً، ولا في المنقول إذا تقدّم نقل المشتقات». قلنا: المصنف لا يدعى المجاز في جميع أسماء الأجناس؛ وإنما يدعى وقوع التجوُّز في أسماء الأجناس على سبيل الاختصاص بها.

فقوله: «لا يتأتى في غير المنقول مطلقاً» - ليس بإشكال على «المصنف»؛ بل قول المعترض لا يتأتى [أنّ] ظاهره يقتضى أنه لا يقع المجاز في أسماء الأجناس، إلا فيما وقع فيه التجوُّز؛ لأنّ معنى النقل التجوُّز، وهذا كلامٌ مضطربٌ.

وأما قوله: «يجوز ثبوت العلاقة في الأعلام: قبل الوضع، وبعد الوضع» - فكلامٌ لا يتّجه على ما تلخّص من قول الأئمة الأعلام، لا يتطرق إليها المجاز؛ فإننا نلاحظ العلاقة في الأعلام قبل الوضع؛ فلا ينافي عدم دخول المجاز في الأعلام أصلاً.

وما ذكرنا يسقط توجيه قوله: «هذا حاتم جوداً، وزهير شعراً، مجازٌ في الأعلام».

واعلم: أنّ الإمام حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله تعالى - ذكر في «المستصفى»: «أنّ أسماء الأعلام لا يدخلها المجاز؛ كزيدٍ وعمرو؛ لأنّ الأعلام أسامي وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق بين الصفات؛ نعم: الموضوع للصفات قد يجعل علماً؛ فيكون مجازاً؛ كـ«الأسود بن الحارث»؛ فإنه لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له؛ فيكون مجازاً؛ وهذا مستقيمٌ على أصله؛ لأنّه ما اعتبر العلاقة في المجاز، بل قال: «المجاز ما استعملته [العرب]» (٢) في غير موضوعه» فما ذكره (٣) مستقيمٌ [١٧٠/أ] على أصله لا غير.

وأما ما أورده على الحروف: فالجواب عنه ما مرّ من الجواب على ما أورده في المسلك الأول من الاعتراض؛ فلا نعيده.

(١) في «ب، ز»: عادة.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: ذكرتم.



قال المصنف - رحمه الله: المسألة الخامسة: في أن استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع:

الدليل عليه: أن لفظ الأسد لا يستعار للرجل الشجاع إلا لأجل المشابهة في الشجاعة؛ لكن الرجل الشجاع - كما يشبه الأسد في شجاعته - فقد يشبهه في صفات أخرى؛ كالبحر وغيره؛ فلو كانت المشابهة كافية في ذلك - لجاز استعارة الأسد للبحر؛ ولما لم يجز ذلك - صح قولنا. ولأنهم قد يطلقون «النخلة» على «الرجل الطويل»، ولا يطلقونها على غير الإنسان؛ وذلك يدل على اعتبار الاستعمال في المجاز. واحتج المخالف بوجهين:

الأول: اتفقوا على أن وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها إلى تدقيق النظر؛ وما يكون نقلًا لا يكون كذلك.

الثاني: أنك إذا قلت: «رأيت أسدًا»، وعينت به الشجاع - فالعرض من التعظيم إنما يحصل بإعارة معنى الأسد له؛ فإنك لو أعطيت الاسم بدون المعنى - لم يحصل التعظيم. وإذا كانت إعارة اللفظ تابعة لإعارة المعنى، وإعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة - وجب ألا يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع.

والجواب عن الأول: أن المستخرج بالفكر - جهات حسن المجاز. وعن الثاني: أن هذه الإعارة ليست أمرًا حقيقيًا، بل أمرًا تقديريًا؛ فلم لا يجوز أن يمنع الواضع منه في بعض المواضع، دون البعض؟!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المراد بتوقف المجاز اللغوي على السمع كأن ينقل عن العرب استعمال ذلك النوع (١) الكلّي من المجاز، أو يصرح أهل اللغة بتجويزه، والخلاف واقع في ذلك؛ فالذي اختاره المصنف: التوقف على التفسير المذكور. وصار غيره: إلى عدم التوقف؛ مكثفياً بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز. وتوقف الأمدى صاحب «الإحكام» في المسألة. ومال ابن الحاجب: إلى عدم التوقف.

الدليل على ما اختاره المصنف: أن الأسد يشبهه الرجل في الشجاعة؛ فكذلك يشبهه في البحر وغيره.

فلو كانت المشابهة كافية في التجوز من غير اشتراط السمع: لجاز التجوز بالأسد

عن الأبخر؛ لوجود المشابهة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. ولأنه لو كانت المشابهة كافية؛ لجاز التجوز عن الأب بالابن، وعكسه، وعن الشبكة بالصيد، وعكسه، وعن الطويل غير الإنسان بالنخلة؛ واللازم باطل.

واعلم: أنّ الدليل المذكور فيه نظر؛ وبيانه هو أننا نقول: لا نسلم أنّ العلاقة لو كانت كافية في التجوز، لجاز التجوز في تلك الصورة.

وسند المنع: أنّ عدم الجواز جاز أن يكون [لعدم وجود] شرط في العلاقة؛ وهذا لأنهم شرطوا في العلاقة التي [صَحَّحت] التجوز، أن تكون [ب/١٧٠] من باب المشابهة في الخاصّة المشهورة، والبحر ليس من الخواصّ المشهورة للأسد، وبه يتبيّن ضعف غيره؛ وهذا جواز أن يكون الامتناع في جميع تلك الصُّور، لا لاشتراط النقل أو فقدانه؛ بل لفقدان شرط في العلاقة.

واحتجّ المخالف بوجوه:

الأول: أنهم اتفقوا على أنّ وجوه المجازات والاستعارات، تفتقر إلى تدقيق النظر وإعمال الفكر، ولو كانت المجازات نقلية، لما افتقرت إلى تدقيق النظر، وإعمال الفكر؛ لأنّ النقليات بأسرها لا تحتاج، بل يكفي فيها الرواية.

الوجه الثاني: هو أنّ المقصود من الاستعارة الذي هو أحد أنواع المجاز إنما هو التعظيم على وجه المبالغة - على ما بيّنا في حدّ الاستعارة - والمبالغة في التعظيم، إنما تحصل بإعطاء معنى الأسد لمعادله، دون إعارة اللفظ وإعطائه إيّاه فقط؛ وذلك لأنك لو سمّيت إنساناً بالأسد، على (١) أنه اسم علم دون أن يعيره معنى الأسد خاصة - لم تحصل المبالغة المطلوبة من الاستعارة؛ فعلم: أنّ المقصود من الاستعارة ما ذكرنا، وذلك لا يحصل إلا بإعارة المعنى؛ فلا يتوقف على السمع.

الوجه الثالث: هو أنه لو توقّف على السمع، لتوقّف أهل العربية عليه؛ واللازم باطل بالاستقراء (٢)، وهذا الوجه ذكره ابن الحَاجِب في كتابه (٣).

وأجواب: أمّا عن الأوّل: فبالمنع وذلك لأننا نقول: إنّما يتوقف على الفكر، استخراج وجوه حسن المجاز، وأمّا نفس المجاز فلا؛ وذلك لأنّ أحد أنواع المجاز الاستعارة، وله أنواع، وبعضها أحسن من بعض، وكذلك أنواع المجاز مختلفة بالحسن، ومن أراد تفصيل ذلك، فليراجع الكتب المصنفة في صناعة البديع.

(١) في «ج»: علم.

(٢) في «ج»: بالاستعمال.

(٣) ينظر العُضد (١/١٤٤).

وأما عن الثاني: فلأنَّ [هذه] (١) الإعارة (٢) ليست أمراً حقيقياً، فإنَّ الرجل الشجاع لا يصير أسداً حقيقةً بإعارته (٣) معنى الأسد. وأما ما تَمَسَّكَ به ابن الحَاجِبِ: فالجواب عنه أن نقول: لا نسلم أنَّ أهل العربية ما توقفوا عليه، فإن عُنيت به: تصریحهم بعدم التوقف، فذلك ممنوعٌ، ولا يكاد يوجد التصريح بذلك في كلماتهم، وإن عُنيت به: أنه يوجد شيءٌ من نظمهم أو نثرهم، وهو مجازٌ غير مسموعٍ؛ فلا نسلم بذلك؛ بل ما من مجازٍ إلا ويمكن ردهُ إلى قاعدةٍ كليةٍ من القواعد المسموعة عن العرب؛ وكيفما أمكننا حصر أنواع المَجاز، فجاز أن يكون ذلك من النوع الذي ما اطلعنا عليه.

واعلم: أن للفاضل نجم الدين النقشوانى - ههنا - كلماتٍ ركيكة جداً، عائدةٌ إلى الاستفسار عن صورة المسألة، والكلُّ مندفعٌ بما لخصناه من محل النزاع؛ ولرعاكها وضعفها، لم نر نقلها، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: فِي أَنَّ الْمَجَازَ الْمُرَكَّبَ عَقْلِيٌّ:

وَمِثَالُهُ فِي الْقُرْآنِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَنْثَالَهَا﴾ [الزَّلْزَلَةُ: ٢] وَقَوْلُهُ: ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ [١٧١/أ] [يس: ٣٦].

فالإخراجُ والإنباتُ غيرُ مُسْتَبْدَيْنِ - فِي نَفْسِ الْأَمْرِ - إِلَى الْأَرْضِ، بَلْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ حُكْمٌ عَقْلِيٌّ ثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ فَنَقَلُهُ عَنْ مُتَعَلِّقِهِ إِلَى غَيْرِهِ - نَقْلٌ لِحُكْمٍ عَقْلِيٍّ، لَا لِلْفِظِّ لُغَوِيٍّ؛ فَلَا يَكُونُ هَذَا الْمَجَازُ إِلَّا عَقْلِيًّا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: صَبِغَةٌ «أَخْرَجَ» وَأُنْبِتَ» وَضِعَتْ - فِي أَصْلِ اللَّغَةِ - بِإِزَاءِ صُدُورِ الْخُرُوجِ وَالنَّبَاتِ مِنَ الْقَادِرِ؛ فَإِذَا اسْتُعْمِلَتِ الصَّبِغَةُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهَا؛ فَيَكُونُ هَذَا الْمَجَازُ لُغَوِيًّا؟!»: قُلْتُ: إِنَّ أَمْثِلَةَ الْأَفْعَالِ لَا تَدُلُّ بِالتَّضْمُنِ عَلَى خُصُوصِيَّةِ الْمُؤْتَرِ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ الْمَفْهُومُ مِنْ لَفْظَةِ «أَخْرَجَ» -: أَنَّ الْقَادِرَ صَدَرَ عَنْهُ هَذَا الْأَثَرُ؛ فَيَكُونُ مُجَرَّدُ قَوْلِنَا: «أَخْرَجَ» خَبَرًا تَامًا، فَكَانَ يَلْزَمُ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ - وَحْدَهُ - التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب، ز»: الإعادة.

(٣) في «ب، ز»: بإعادته.

وَتَائِبِيهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «أَخْرَجَهُ الْقَادِرُ»؛ وَلَوْ كَانَ «الْقَادِرُ» جُزْءًا مِنْ مَفْهُومِ «أَخْرَجَ» - لَكَانَ التَّصْرِيحُ بِذِكْرِ «الْقَادِرِ» تَكَرَّرًا.

وَتَائِلُهَا: هَبَّ أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى صُدُورِ الْفِعْلِ عَنِ الْقَادِرِ؛ فَأَمَّا عَنِ الْقَادِرِ الْمَعْيَنِ، فَلَا؛ وَإِلَّا لَرَمَّ حُصُولُ الْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ بِحَسَبِ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْقَادِرِينَ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِذَا أُضِيفَ ذَلِكَ الْفِعْلُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْقَادِرِ الَّذِي هُوَ صَادِرٌ عَنْهُ - لَمْ يَكُنِ التَّغْيِيرُ وَأَقْعًا فِي مَفْهُومَاتِ الْأَلْفَاظِ، بَلْ فِي إِسْنَادِ مَفْهُومَاتِهَا إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ مُسْتَنَدُهَا.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: «مَا الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا الْمَجَازِ، وَبَيْنَ الْكَذِبِ؟»: قُلْنَا: الْفَارِقُ هُوَ الْقَرِينَةُ، وَهِيَ قَدْ تَكُونُ حَالِيَّةً، وَقَدْ تَكُونُ مَقَالِيَّةً:

أَمَّا الْحَالِيَّةُ - فَهِيَ: مَا إِذَا عَلِمَ أَوْ ظَنَّ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَا يَتَكَلَّمُ بِالْكَذِبِ؛ فَيَعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ هُوَ الْحَقِيقَةُ، بَلِ الْمَجَازُ.

وَمِنْهَا: أَنْ يَقْتَرِنَ الْكَلَامُ بِهَيْئَاتٍ مَخْصُوصَةٍ قَائِمَةٍ بِالْمُتَكَلِّمِ، دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ هُوَ الْحَقِيقَةُ، بَلِ الْمَجَازُ.

وَمِنْهَا: أَنْ يُعْلَمَ - بِسَبَبِ خُصُوصِ الْوَاقِعَةِ: أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِلْمُتَكَلِّمِ دَاعٍ إِلَى ذِكْرِ الْحَقِيقَةِ؛ فَيَعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْمَجَازُ.

وَأَمَّا الْقَرِينَةُ الْمَقَالِيَّةُ - فَهِيَ: أَنْ يَذْكَرَ الْمُتَكَلِّمُ - عَقِيبَ ذَلِكَ الْكَلَامِ - مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ، غَيْرُ مَا أَشْعَرَ بِهِ ظَاهِرُهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ المجاز الواقع في التركيب انفرد بالتبنيه عليه الفاضل عبدالقاهر النحوي - رحمه الله - وتبعه المصنف، وأنكر ذلك ابن الحاجب<sup>(١)</sup>.

ولنقدم على تحقيق ما اختاره المصنف مقدمات لا بد منها:  
المقدمة الأولى: في حده:

وقد سبق؛ فلنجدد العهد بذكره؛ لأنَّ الحاجة إليه<sup>(٢)</sup> ههنا أشدُّ، فنقول: كُلُّ جَمَلَةٍ أُفِيدَ بِهَا حَكْمٌ مُطَابِقٌ لِلوَاقِعِ، فَهِيَ حَقِيقَةٌ فِي التَّرْكِيبِ، وَتَقَابِلُهَا: الْجَمَلَةُ الَّتِي أُفِيدَ بِهَا الْحَكْمُ غَيْرَ الْمُطَابِقِ لِلوَاقِعِ؛ وَذَلِكَ مَجَازٌ فِي التَّرْكِيبِ.

(١) ينظر العضد (١ / ١٥٤).

(٢) في «ج»: إليها.

مثال الأول: أوجد الله العالم، وأنبت النبات، وأخرج من الأرض الأثقال.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾ [التوبة: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿تَوْتِنِي﴾ [١٧١/ب] أكلها﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقولهم: أخرج الربيع الأزهار، وأنبت الأمطار، وقولهم<sup>(١)</sup>: ليله قائم، ونهاره صائم.

#### المقدمة الثانية: في معنى نسبة الفعل إلى الفاعل:

فنقول: تارة يراد به وقوع الفعل بقدره الفاعل: إما حقيقة أو حكماً، وتارة يراد به اتصافه به:

والأول: مثل قولك: ضرب زيد. والثاني: مثل قولك: [مرض]<sup>(٢)</sup> زيد؛ بل علم الله كذا، وقدّر عليه.

وقد يتصور في الفعل أن يكون مستنداً إلى الفاعل بالاعتبارين جميعاً؛ مثل قولك: «قام زيد»؛ فإنّ القيام مستندٌ إليه؛ لكونه فعلاً له، ولكونه صفةً له، وهما متغايران. فإنه جهة الموصوفية بالقيام مشاركٌ للشجر القائم على ساقه، ولكن من حيث المؤثرية مغاير. وبالجملّة: لا شكّ في تغاير الاعتبارين، وعدم تلازمهما؛ والحقّ إمكان اجتماعهما، وإن كان لقوم فيه منع.

#### المقدمة الثالثة:

أنا لا ندعي أن العرب ما وضعت المركبات، بل نقول: العرب وضعت المفردات، ووضعت المركبات على وجه كلي، بمعنى: وضعت مركباً على وجه مخصوص، وسمته بالخبر، أو المبتدأ والخبر، ووضعت مركباً آخر سمته: المضاف والمضاف إليه، وبه يحصل الفرق بين قولنا: الدار لزيد، وبين قولنا: دار زيد.

#### المقدمة الرابعة: أنّ الأفعال تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يستحيل صدوره من غير الله؛ كالخلق، والإحياء، وإخراج النبات؛ وهذا القسم متى أسند إلى [غير]<sup>(٣)</sup> الله: فإنّ أسنده مُحقّق، كان ذلك مجازاً في التركيب، وإن أسنده مبطلٌ عن اعتقاد: كان ذلك كفراً؛ ومثاله: أخرج الربيع الأزهار، وأدر الأمطار، وأنطق الأطيّار.

(١) في «ج»: قوله.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ج».

القسم الثاني: ما لا يستحيل صدوره من غير الله: إمّا حقيقةً أو حكماً؛ كالأفعال الصادرة من الإنسان، أو غيره من الحيوان؛ كقولنا: قتل زيد عمراً، أو ضرب زيد، أو قتله الأسد؛ وهذا القسم لا ندعى فيه المجاز في التركيب؛ فليفهم ذلك.

وإذا ثبتت هذه المقدمات، فنقول: المدعى أنّ الجملة المفاد بها النسبة المطابقة للواقع - على الوجه الذى تلخص فى المقدمة الثانية - فهو حقيقةً فى التركيب، والجملة التى أفيد بها الحكم غير المطابق للواقع، فهو مجازٌ فى التركيب؛ على الوجه الذى تلخص فى المقدمة الرابعة.

والدليل عليه: هو أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢] الإخراج أسنده الصادق إلى الأرض، وهو فى نفس الأمر غير مستند إليها؛ بل إلى الله تعالى، وذلك حكمٌ فتقوله<sup>(١)</sup> عن متعلقه إلى غيره، يكون نقلاً لحكمٍ عقليّ ثابتٍ فى نفس الأمر، لا للفظية لغوية، وذلك مجازٌ فى التركيب؛ إذ لا معنى للمجاز فى التركيب إلا هذا القدر.

فإن قيل: «لا نسلم أنّ هذا مجازٌ فى التركيب، بل [هو]<sup>(٢)</sup> المجاز فى الأفراد؛ وذلك لجواز أن يكون «أخرج» و«أنبت» حقيقة فى صدور الإخراج والإنبات من القادر، وقد استعملت [١٧٢/ب] فى هذه المواضع فى غير القادر، أى: فى صدورهما عن<sup>(٣)</sup> غير القادر، وقد استعملت اللفظة فى غير موضعه؛ فيكون مجازاً لغويّاً، لا عقليّاً. إذ لا معنى للمجاز اللغويّ إلا ذاك»: قلت: إنّ أمثلة الأفعال لا تدلُّ بالتضمن على خصوصية المؤثر الفاعل؛ وذلك لأن «أنبت» و«أخرج» لا يدلّ واحد<sup>(٤)</sup> منهما إلا على صدور الخروج، والنبات من شىء.

وأما أنّ ذلك الشىء الفاعل هو قادرٌ أم غير قادر، أو حى أو ليس بحى، فلا يدلُّ<sup>(٥)</sup> عليه أصلاً؛ ويلزم من ذلك ألا يكون «أنبت، وأخرج» موضوعاً لصدور الإخراج والإنبات من القادر.

الدليل على الأول: وجوه:

الأول: أنّ أمثلة الأفعال لو دلت على خصوصية المؤثر، لكان المفهوم من لفظ

(١) فى الأصول: «عن تنقله». ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «ج»: من.

(٤) فى «ب»: واحق.

(٥) فى «ب»: ندل.

«أخرج»: أَنَّ القادر صدر عنه هذا الأثر؛ فيلزم أن يكون مجرد (١) قول القائل: «أخرج»، خيراً تاماً قطعاً، ولو كان ذلك خيراً تاماً، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ ضرورة [أَنَّ] (٢) من خواص الخبر تطرق التصديق والتكذيب إليه؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فلا تدلُّ أمثلة الأفعال على خصوصية الفاعلين؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني: قوله: يصح أن يقال: «أخرجه القادر»، ولا تكرير فيه، ولو دلَّ قولنا: «أخرج» على خصوص القادر، لكان قولنا: «أخرجه القادر» تكريراً؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الوجه الثالث: هو أننا نسلّم جدلاً أن «أخرج» يدلُّ على صدور الفعل من القادر (٣)، غير أننا نقول: إنها لا تدلُّ على صدور الفعل (٤) من قادر معين؛ وإلا يلزم الاشتراك بحسب كل واحد من القادرين؛ وذلك خلاف الأصل. فإذا استعملت هذه الصيغة في القادر الذي لم يصدر منه ذلك الفعل، كان ذلك مجازاً في الإسناد؛ وذلك هو المطلوب. لا يقال: قولكم: «أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤثر» - باطل؛ لأننا نقول: «أفعل وتفعل ونفعل»، وبالجمله: الأمثلة الثلاثة من المشتقات. ونقول أيضاً: ما الفرق بين المجاز العقليّ واللغويّ؟:

فإن أراد به: أن للعقل مدخلاً في التمييز بين الاستعمال بطريق الحقيقة، وبين الاستعمال بطريق المجاز - فهذا مشترك بين المفرد والمركب، بل ما من مجاز إلا ويعرف كذلك (٥)؛ فإن القائل إذا قال: رأيت أسداً يرمى، يعلم أن هذا الاستعمال مجاز؛ لأنَّ العقل حكم بأن الحيوان الذي هو مسمّى هذا الاسم، لا يتصور منه الرمي؛ فلا يمكن حمل اللفظ عليه بل يجب (٦) حمله على المعنى المجازي، وهو الرجل الشجاع، وهذا مجاز في الأفراد لغويّ باعتدافه، مع أن للعقل فيه مدخلاً. وإن (٧) أراد به أن دلالة اللفظ الذي يدخل المجاز العقليّ إنما يُعرف بالعقل، وأنَّ المركب من هذا القبيل - فهذا أيضاً غير سديد؛ لأنَّ كلَّ لفظٍ يدلُّ بالمطابقة، فإنَّ إفادته لمعناه الحقيقي تكون بالوضع لا بالعقل، نزلنا عن [ب/١٧٢] مقام الاستفسار، ولكننا نقول: المستفاد من العقل كون الأرض لا تحصل وجود الإنبات.

(١) في «ج»: بمجرد.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ج»: من قادر.

(٤) في «ج»: الفعلة.

(٥) في «ب»: لذلك.

(٦) في «ج»: سبب.

(٧) في «ب»: وأما.

أمَّا كون العرب ما وضعت لفظ «الإنبات»، فهذا محل النزاع؛ فإننا نعتقد أنَّ العرب وضعت ألفاظاً تتركَّب (١) مع محال، ليس لها في تلك الاتحادات أثر؛ نحو: سقط الحائط، وبرد الماء، ممَّا لا كسب فيه، وقتل (٢) زيدٌ عمراً، أو أكرمه؛ ممَّا فيه كسب عادي، واللَّه هو الخالق لهذه الأفعال في جملة هذه الأفعال.

وحاصل الكلام: أنَّ العرب لم تضع إسناد الأفعال لمخرج الحقائق من العدم إلى الوجود فقط، بل لموجدها على الحقيقة؛ نحو: أوجد الله، ولكاسبها - وإن لم يوجد - نحو: قتل زيدٌ عمراً، ولحلَّها - وإن لم يوجد، ولم يكتسب - نحو: مات زيدٌ، ولم تلاحظ العرب في وضعها الإسنادي أكثر من النسبة العامَّة كيف كانت، كان معها الإيجاد أو لا، والعقل حاكمٌ في الجميع بإضافة جملة هذه الآثار إلى قدرة الله تعالى، ولا يلزم من حكم العقل بإضافتها إلى الله تعالى: ألا تكون اللفظة حقيقة لغويةً ولا مجازاً: لأنَّ نقول: لفظ السؤال - مثلاً - وضعته العرب؛ لتركِّبه مع ما يصلح للإجابة (٣): فإن تركَّب معه، كان حقيقةً لغويةً، وإن كان الله تعالى هو الخالق للسؤال والإجابة على ألسنتهم، وإن تركَّب مع غيره، فهو مجازٌ لغويٌّ.

قوله: «أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤنر، وإلَّا كان قولنا: «أنبت» قضية». قلنا: دلالة اللفظ على المعنى: ثلاثة أقسام:

أحدها: دلالة على إضافة معنى، لمعنى، على سبيل التقييد، نحو: دلالة العشرة على إضافة الخمسة لخمسة، من الألفاظ المفردة؛ ودلالة قولنا: «غلامٌ زيدٌ» على تقييد الغلام بإضافته إلى زيد. وقد يدلُّ على المعنى دلالة تقييدية؛ كالصفة؛ نحو: كان زيدٌ الكاتبُ مسافراً، فإنَّ «الكاتب» قيدٌ في «زيدٍ» المحكوم عليه، لا أنه مسندٌ. وقد يدلُّ عليه دلالةٌ بإسنادٍ نحو: زيدٌ قائمٌ.

فتلخص: أنَّ دلالة اللفظ تنقسم إلى الدلالة على المفرد؛ نحو: الواحد، وإلى المركَّب تركيباً تقييدياً، واللفظ مركب؛ نحو: غلام زيدٍ، وإلى المركَّب تركيباً إسنادياً نحو: زيدٌ قائمٌ.

وإذا تقررت هذه القواعد، فنقول: قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضية إجماعاً؛ نحو: لفظة «العشرة»؛ فإنَّ مسماها ليس بقضية، وتفسيرها قضية.

(١) في «ج»: ترك.

(٢) في «ج»: قبل.

(٣) في «ج»: للإحاطة.



فإننا إذا فسرنا العشرة، قلنا: هي خمسة مع خمسة، أو خمسة وخمسة، فتفسيرها قضية، ومسمّاهَا ليس بقضية.

كذلك لفظ «أثبت»: يدلُّ على إضافة الإنبات إلى القادر، ولا يكون في نفسه قضية، وتفسيرها قضية، وهو قولنا: «أثبت القادر»؛ بل قد يكون مدلول اللفظ قضية، ولا يكون قضية في نفسه؛ نحو: الكلام والخير، والمخير والمتكلم؛ فإنه يدل على القضاء، وهذه الكلمات ليس فيها قضاء؛ فإنَّ من قال مخبراً وسكت، أو أخبر، لا يقول أحدٌ [١٧٣/أ] إنه قضى بشيءٍ.

فإنَّ دلَّ اللفظ على القضاء، بطلت الملازمة في قوله: «لو دل على القادر، لكان قضية»؛ بل الدلالة أعمُّ من ذلك؛ لانقسامها إلى الدلالة على التصورات؛ كدلالة الألفاظ المفردة تركيبياً إنسانياً تصديقياً، ومن المفردات: الخير والكلام، وبديل أنواع التقييدات المتقدمة؛ بدليل ما قررنا.

وقوله: «وإلا لكان قولنا: «أثبتته (١) القادر» تكراراً»: قلنا: لا نسلّم؛ لأنَّ «أثبت القادر» تفسير فيه قضاء، وهو ليس في «أثبت»؛ بمفردها، فقد أثبتنا ثانياً ما لم يكن ثابتاً أولاً (٢) فليس تكراراً؛ لأننا نقول: المدعى أنَّ أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤثر؛ بمعنى: أنها لا تستلزم الدلالة، ويدلُّ على ذلك ما ذكرناه من الدليل.

وأما النقوض بأمثلة المضارع: فلا ترد؛ لأنها لا تدلُّ على الاستلزام.

وأما الاستفسار: فجوابه قد مضى؛ وذلك لأنَّ حاصل الاستفسار عائدٌ إلى السؤال عن محل النزاع، وبالجمل: قد أبدى هذا المعترض احتمالات ليس شيءٌ منها مراداً، فالمراد ما لحصناه، وهو غير ما ذكره.

أما قوله: «المستفاد من العقل: كون الأرض لا تحصل وجود الإنبات، أما كون العرب ما وضعت لفظ «الإنبات»، فهذا محلُّ النزاع».

قلنا: لا نزاع أنَّ لفظ «الإنبات»، وضعتها العرب، ولا يخالف في ذلك.

والذي نقوله: إنَّ لفظ «الإنبات» موضوع لإسنادِ النبات إلى فاعلٍ يصدر عنه النبات، وأما أنَّ ذلك الفاعل قادرٌ، فلا يقتضيه اللفظ؛ بل ذلك معلومٌ بالعقل.

وقد دللنا على أن الفعل: إن كان للفظ لغويةً، كان مجازاً لغوياً، وإن كان لمفهوم عقلي، كان مجازاً في التركيب عقلياً.

(١) في «ج»: «أثبت».

(٢) في «ج»: «وإلا».

أما قوله: «إنَّ العرب وضعت ألفاظا تتركب مع محال؛ نحو: برد الماء، وسقط الحائط، وليس لها في تلك الاتحادات أثر»:

قلنا: قد بينا في المقدمات أنه يقول المصنف بذلك، ولا يقول: إنَّ كلَّ ما أسند إلى [غير] (١) الله، فهو مجاز عقلي، فالمعترض على كلامه بما سبق - وهم؛ لم يتلخص له ما يقوله المصنف في هذه المسألة؛ على الوجه الذي تقدّم بيانه.

وإذا فهم ما ذكره أنه إنما يقول ذلك في الأفعال المختصة بالله؛ نحو: «الإنبات، والإخراج» - فلا يتجه ما ذكره المعترض أصلاً.

وأما ما ذكره بعد كلامه الذي سّماه بالقواعد، وهو قوله: «قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضية إجماعاً، ويكون تفسيره قضية إجماعاً؛ نحو: لفظ «العشرة»؛ فإن سماها ليس بقضية، وتفسيرها قضية؛ فإننا إذا فسرنا العشرة، قلنا: هي خمسة وخمسة، أو خمسة مع خمسة؛ فتفسيرها قضية، ومسمّأها ليس بقضية.

كذلك: لفظ «أنبت» يدلُّ على إضافة الإنبات إلى القادر، ولا يكون في نفسه قضية، وتفسيره - وهو قولنا: «أنبته القادر» - قضية.

قلنا: المدعى: أن «أنبت» لا يدلُّ على إسناد النبات إلى القادر؛ لأنه لو دلَّ عليه، لكان قولنا: «أنبت» يرادفه: «أنبت القادر» بالضرورة [١٧٣/ب]؛ ويلزم منه اللوازم المذكورة؛ فالملازمة ضرورية.

فإنَّ التفسير المطابق للمفسر يكون مثلاً للمفسر، فتفسير المفرد المطابق له يكون مفرداً جزماً، وتفسير القضية إذا كان مطابقاً لها، يكون قضية بالضرورة؛ فقد صحَّت الملازمة قطعاً.

والمنع مندفع ساقط؛ لأنه أورد على مقدمة ضرورية الثبوت.

أما قوله: «قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضية إجماعاً، وتفسيرها قضية إجماعاً؛ كلفظ: «العشرة» فإنَّ مسمّأها ليس بقضية، وتفسيرها قضية»: قلنا: ذلك محال؛ على ما بينا من وجوب مطابقة المفسر بالمفسر، أما «العشرة» فهي لفظة مفردة جزماً.

قوله: «تفسيرها على خمسة وخمسة»:

قلنا: «هي» ساقطة لا اعتبار بها في التفسير؛ بل تفسيرها: «خمس وخمسة»، وبمجرد قولنا: «خمس وخمسة» ليس بقضية جزماً.

وقد تخيل المعترض: أن كلمة «هي» مأخوذة في تفسير العشرة، وهو باطل، لأنَّ

التصور يجب أن يكون تفسيره تصورا، والعشرة لفظ مفرد، ومدلوله تصور؛ فاستحال أن يكون تفسيره تصديقا، وقولنا: «هي خمسة وخمسة» - تصديق. فقد بان واتضح اندفاع ما ذكره المعترض، وتبين كون الملازمة ضرورية لا يتوجه عليها إلا مع مكابرة. وبما ذكرنا: سقط ما ادّعاه من الإجماع، وأنه دعوى الإجماع من غير تثبيت. أما قوله: «ما الفرق بين هذا المجاز، وبين الكذب؟».

قلنا: الفرق بالقرائن الخالية أو المقالية، وهو واضح؛ وذلك لأن هذا النوع من المجاز حاصله: الجملة التي تدل على امتياز غير مطابق لنفس الأمر، والكذب [ليس] كذلك.

قلنا: أما الفرق الناشئ من إحدى الجملتين، دون الأخرى؛ الراجع إلى مفرداتها، أو المركب - فمحال<sup>(١)</sup>؛ بل الفرق [بالقرائن] الخالية أو المقالية نحو: ما إذا علمنا صدور [الجملة] <sup>(٢)</sup> الخيرية من معصوم عن الكذب - علمنا: أنه مجاز في التركيب، وليس بكذب، وإذا لم توجد هذه القرينة؛ بل هو صادر ممن يجوز عليه الكذب - فلا يتعين لأحدهما إلا بقرينة؛ وهذا واضح، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: فِي جَوَازِ دُخُولِ الْمَجَازِ فِي خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَخِطَابِ رَسُولِهِ:

الْأَكْثَرُونَ: جَوَزُوا ذَلِكَ، خِلَافًا لِأَبِي بَكْرٍ بْنِ دَاوُدَ الْأَصْفَهَانِيِّ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الْكَهْفُ: ٧٧]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الْفَجْرُ: ٢٢] وَقَدْ ثَبَتَ بِالذَّلِيلِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهَا ظَوَاهِرَهَا؛ فَوَجَبَ صَرْفُهَا إِلَى غَيْرِ ظَوَاهِرِهَا؛ وَهُوَ الْمَجَازُ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: لَوْ خَاطَبَ اللَّهُ بِالْمَجَازِ - لَجَازَ وَصَفَهُ بِأَنَّهُ: «مُتَجَوِّزٌ» وَ«مُسْتَعِيرٌ».

وَتَابِعُهَا: أَنَّ الْمَجَازَ لَا يُنْبِئُ بِنَفْسِهِ عَن مَعْنَاهُ، فَوُرُودُ الْقُرْآنِ بِهِ يَقْتَضِي الْإِتْيَاسَ.

وَتَابِعُهَا: أَنَّ الْعُدُولَ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ - يَقْتَضِي الْعَجْزَ عَنِ الْحَقِيقَةِ؛ وَهُوَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّهُ حَقٌّ، وَكُلُّ حَقٍّ فَلَهُ حَقِيقَةٌ، وَكُلُّ مَا كَانَ

(١) في «ب»: مجاز.

(٢) سقط في «ب».

حَقِيقَةً؛ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ مَجَازًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ أَسَامِيَّ [١٧٤/أ] اللَّهُ تَعَالَى تَوْحِيفِيَّةٌ، وَبِتَقْدِيرِ كَوْنِهَا  
اصْطِلَاحِيَّةً؛ لَكِنَّ لَفْظَ «الْمُتَجَوِّزِ» يُؤْهِمُ كَوْنَهُ تَعَالَى فَاعِلًا مَا لَا يَنْبَغِي فِعْلُهُ؛ وَهُوَ فِي حَقِّ  
اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ لَا الْيَبَاسَ مَعَ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَرَادِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْعُدُولَ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ - لِأَعْرَاضٍ سَنَذْكُرُهَا؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ  
تَعَالَى.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّهُ حَقِيقَةٌ؛ بِمَعْنَى: أَنَّهُ صِدْقٌ، لَا بِمَعْنَى كَوْنِ  
أَلْفَاظِهِ - بِأَسْرِهِا - مُسْتَعْمَلَةً فِي مَوْضُوعَاتِهَا الْأَصْلِيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يجوز دخول المجاز في كلام الله وكلام  
الرسول عند أكثر العلماء، وهو المختار<sup>(١)</sup>؛ خلافاً لابن داود الأصفهاني<sup>(٢)</sup>، ومحمد بن

(١) حكاه ابن برهان في «شرح الإرشاد» عن الأستاذ وابن خويز منداد، وهو قول أبي العباس بن  
القاص من أصحابنا فيما حكاه العبادي في الطبقات، وحكوه عن داود الظاهري وابنه، وحكاه  
أبو الوليد الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية، وإليه ذهب منذر بن سعيد البلوطي في  
«أحكام القرآن». وحكاه أبو عبد الله الصيمري من الحنفية في كتابه في الأصول؛ عن أبي مسلم  
ابن يحيى الأصفهاني. وقال القاضي أبو يعلى من الحنابلة عن أبي الفضل التميمي: إنه حكاه في  
كتابه «الأصول» عن أصحابهم؛ ولذلك قال أبو حامد في «الأصول»: ليس في القرآن مجاز، لكن  
المنصوص عن أحمد خلافة. وقيل: إنما أنكرت الظاهرية مجاز الاستعارة، ونقله صاحب «الكيريت  
الأحمر» عن ابن الفتح المراغي. وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الداودي في  
كتابه الموسوم بـ «أصول الفتوى»، وهذا الكتاب عمدة الظاهرية فيما صح عن داود وابنه، فقال  
ما نصه: اختلف الناس في المجازات والاستعارات، فقال أكثرهم: في القرآن ما هو محمول على  
الظاهر والحقيقة، ومنها ما هو محمول على المجاز والتوسع، وما كان منه من المجاز والتوسع فهو  
مردود إليهما دون رده إلى الظاهر والحقيقة، وقال بعضهم: ليس في القرآن مجاز ألبتة والاستعارة  
بوجه وجميعه على ما هو به، وروى عن داود بن علي قريب من هذه الرواية، والله أعلم  
بصحتها، وذهب الأكثر من موافقيه إلى القول بذلك، وبه قال ابنه أبو بكر محمد بن داود في  
آخرين، وكان يقول: المستعير في الحقيقة هو الآخذ ما ليس له، فإذا سمى الرجل لفظه في القرآن  
مستعارة، فقد صرح بأنها قد وضعت في غير موضعها. قال: وهذا خطأ من قائله، لأن الكلمة  
الأصلية التي جعلت الأخرى مستعارة منها لن تخلو أن تكون إنما صارت أصلية لخاصية فيها  
موجودة في عينها، أو لأن اللغة جاءت بها، فإن كان الأول فما تلك العلة التي أوجبت ذلك =

= الاسم لها، ولم يجد مدع إلى تصحيحها سبيلاً؟ وإن كان إنما صارت أصلية، لأن العرب تكلمت بها - فهذه العلة موجودة في الكلمة التي سمتها مستعارة؛ فيجب على هذا الأصل ألا يزال اسم الاستعارة عنها، فتصير أصلية قائمة بها. فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة﴾ [سورة هود: ١٠٢] وقوله: ﴿وأسأل القرية﴾؟ [سورة يوسف: ٨٢] قيل: لهذه وجوه كثيرة: منها أن بعض أهل اللغة زعم أن اسم القرية يقع على جماعة الرجال، واحتج بقوله تعالى: ﴿وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ [سورة الكهف: ٥٩] وإلا لقال: أهلكتناهم، ويحتمل أن يكون اسأل القرية والبناء بخيرك عن صدقتنا، ويكون ذلك معجزة في أمر يعقوب وولده، ويحتمل أن يكون الأمر كما ادعاه خصومنا من أن قوله: ﴿وأسأل القرية﴾ أي: أهلها، وأن «قرية» اسم للبيان والأرض، وأن تكون استحالة سؤال الأرض دليلاً على أنه إنما أراد سؤال الناس، ويكون هذا حقيقة في معناها لا استعارة. ا هـ. ملخصاً. وقال أبو محمد بن حزم في كتاب «الإحكام»: اختلف الناس في الجاز؛ فقوم أحازوه في القرآن والسنة، وقوم منعوا منه، والذي نقول: إن الاسم إذا تيقنا بدليل نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده؛ قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [سورة البقرة: ٣١] وله أن يسمى ما شاء، فإن لم نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر، فلا يحل لمسلم أن يقول: إنه منقول؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [سورة إبراهيم: ٤] فكل خطاب مخاطبنا الله به أو رسوله، فهو على موضوعه في اللغة، فإذا وجدنا ذلك نقلناه إليه. قال: وهذا الذي لا يجوز غيره، فكل كلمة نقلها الله من موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، فإن تعبدنا بها قولاً وعملاً؛ كالصلاة، والزكاة وغير ذلك فليس شيء منها مجازاً بل حقيقة، وأما ما نقله عن موضوعه في اللغة إلى معنى قد تعبدنا به دون أن نسميه بذلك الاسم، فهذا هو الجاز؛ كقوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [سورة الإسراء: ٢٤] فإنما تعبدنا الله تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولن يلزمننا الله تعالى قط أن ننطق، ولا يديننا بأن للذل جناحاً، وهذا بخلاف الصلاة والصيام؛ فإنه لا خلاف في أنه افترض علينا تسميتها هذه بأعيانها. قال: واحتج من منع الجاز بأنه كذب، والله ورسوله يبعدان عنه، قال: فيقال له: صدقت، وليس نقل الله تعالى الاسم عما كان الله تعالى علقه عليه في موضع ما إلى موضع آخر كذباً، بل الكذب ما لم ينقله تعالى، بل ما نقله هو الحق نفسه. وقال في كلامه على قوله تعالى: ﴿وأسأل القرية﴾ [سورة يوسف: ٨٢] وقد ذكر رجل من المالكيين من أهل البصرة يعرف بابن خويز منداد، أن للحجارة عقلاً، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها، فقد شبه الله قوماً زاغوا عن الحق بالأنعام، وصدق سبحانه أنهم أضل سبيلاً. قال هذا الجاهل: من الدليل على أن للحجارة عقلاً قوله تعالى: ﴿وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق﴾ [سورة البقرة: ٧٤] الآية فدل على أن لها عقلاً. قال أبو محمد: ومن العجب استدلاله على أنه لا يخشى الله إلا ذو عقل وكيف يكون لها تمييز وعقل، والله شبه قلوب الكفار بالحجارة في أنها لا تعقل الحق ولا تدعن له. انتهى ملخصاً. ينظر البحر المحيط ٢ / ١٨٢، ١٨٣، ١٨٧ إلى ١٨٩.

خويز منداد<sup>(١)</sup> من المالكية، وبعض الحنابلة، والرأفة.

أما «أحمد بن حنبل»<sup>(٢)</sup> فقد نقل بعض أصحابه عنه: أنه قال بجوازه. ويتجه - ههنا - خلاف الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ومن تابعه في منع أصل المجاز في الكلام؛ لأنه منع أصل المجاز في الكلام، ولزم منه منعه ههنا.

ومنهم من شرط فيه: ألا يكون المجاز من السخف الذي ينسب قائله إلى العي.

واعلم: أن الخلاف في وجود المجاز في كلام الله تعالى، مشهور، وأما الخلاف في دخول المجاز في كلام النبي ﷺ، فليس بمشهور؛ والأشبه: أنه مما انفرد بنقله «المصنف»، فنقله من اختصر «المحصول» أيضا بطريق وجود النقل في «المحصول»<sup>(٣)</sup>.

= قال الصفدي: الإمام ابن الإمام، من أذكى العالم. كان يلقب بـ «عصفور الشوك» لنحافته وصفرة لونه. وهو ابن الإمام داود الظاهري الذي ينسب إليه المذهب الظاهري. من كتبه: «الزهرة» و «أوراق من ديوان» و «الوصول إلى معرفة الأصول». توفي مقتولاً بـ «بغداد» سنة ٢٩٧ هـ. ينظر: النجوم الزاهرة ٣ / ١٧١، تاريخ بغداد ٥ / ٢٥٦، الوافي بالوفيات ٣ / ٥٨، اللباب ٢ / ١٠٠، الأعلام ٦ / ١٢٠.

(١) محمد أبوبكر بن خويز بن منداد. كنيته: أبو عبد الله، تفقه على الأبهري، وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن. وكان يجانب الكلام، وينافر أهله، حتى يؤدي ذلك إلى منافرة المتكلمين من أهل السنة، ويحكم على الكل منهم بأنهم من أهل الأهواء كما قال مالك. انظر: الديباج ٢ / ٢٢٩، وشجرة النور ١ / ١٠٣.

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبو عبد الله المروزي ثم البغدادي. ولد سنة ١٦٤ هـ، أخذ الفقه عن الشافعي، وسلك مسلكه، صنف المسند. قال إبراهيم الحربي: كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين. توفي سنة ٢٤١. انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١ / ٥٦، وحلية الأولياء ٩ / ١٦١، وتذكرة الحفاظ ٢ / ٤٣١.

(٣) قال الزركشي في البحر ٢ / ١٨٤ ١٨٥: هو لازم من إنكاره في اللغة، وقال ابن حزم: لا يجوز استعمال مجاز إلا بعد وروده في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. والحاصل: خمسة مذاهب: المنع مطلقا. المنع في القرآن وحده. المنع في القرآن والحديث دون ما عداهما. الوقوع مطلقا. والخامس: التفصيل بين ما فيه حكم شرعي وغيره؛ وهو قول ابن حزم وسيأتي. والدليل على وقوعه في الحديث قوله ﷺ: (ولا تبيعوا الصاع صاعين) وأراد بالصاع ما فيه بإطلاق اسم الحبل على الخال، وقوله: (أنت ومالك لأبيك) وقوله: وقد ركب فرس أبي طلحة: (إن وجدناه لبحرا) وقال البخاري في كتاب أفعال العباد: أما بيان المجاز من التحقيق مثل قول النبي ﷺ للفرس: (وجدته بحرا). والذي يجوز فيما بين الناس والحقيقة أن مشيه حسن؛ كقولك: علم الله معنا وفينا. وقد صنف الشريف المرتضى مجلدا في مجازات الآثار، كما صنف الشيخ عز الدين في مجاز القرآن.

لنا: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧] فقد أطلق «يُرِيدُ» والمراد: الإشراف على الوقوع ولفظ «يُرِيدُ» غير موضوع للإشراف على الوقوع، وذلك من باب المجازِ بطريقِ المشابهة؛ لأنَّ من أراد فعل الشيء، فقد قارب فعله.

والدليل على أنَّ هذا اللفظ مستعمل في هذا النوع من المجاز: أنَّ حملَه على الحقيقة محالٌّ؛ لاستحالة قيام الإرادة بالجماد.

فإن قيل: «لا نسلم أنَّ حمل اللفظ على الحقيقة محالٌّ؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم تقم الحياة والعلم بالجدار حال الخطاب، وذلك جائز؛ لأنَّ الله تعالى قادرٌ على خلقهما فيه؛ وعلى هذا لا استحالة في قيام الإرادة بالحائط حال العلم والحياة»:

قلنا: أجاب بعضهم عن هذا السؤال: بأنَّ هذا من باب خرق العوائد؛ وذلك لا يكون إلا في زمن النبوة، وقصد النبيُّ التحدُّى به، ولا يكون ذلك في كلِّ وقتٍ على وفق اختيار الناس.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لم يكن ذلك للتحدُّى؛ فبطل هذا العذر. هذا جوابٌ ذكره صاحب «الإحكام»، ومنع بعضهم كونه لم يكن للتحدُّى في زمن النبوة.

وتمسَّك «المُصنِّف» بآيةٍ أخرى، وهى قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وجه التمسُّك به: أنَّ الجيء حقيقة في الحركة القائمة بالأجسام عن اختيار، حقيقةً أو عادة؛ وذلك على الله محالٌّ؛ لاستحالة الجسمية عليه؛ فالحقيقة غير مرادةٍ (١) ههنا جزماً؛ فيجب حمل اللفظ على المجاز؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أنَّه نقل أصحاب أحمد، عنه: أنه قال: يجوز الجيء على ذات الله تعالى في أحد قوليه: «إنَّه يجيء بذاته على وجه يليق به»، وفي قول آخر: ذهب إلى التأويل. وهذا المذهب باطلٌ؛ لأنَّ [١٧٤/ب] البرهان قد قام على استحالة الجيء بذات الله تعالى؛ لاستحالة الحركة - التى هى من عوارض الأجسام - على الله تعالى؛ وذلك لتقدُّسه عن الجسميَّة.

واعلم: أنَّ أحمدَ وافق على تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [الشعراء: ١٥]؛ وذلك مجازٌ. ومن استقرأ كلام الله تعالى وُجد فيه من المجاز ما لا يمكن إنكاره.

منها: قوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [الصف: ١٢]؛ لأنها غير جارية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] والذلُّ لا جناح له.

ومنها: قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ والأشهر ليست هي الحج، وإنما هي ظرفٌ لأفعالِ الحج.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَهَدَمْتَ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾ [الحج: ٤٠]؛ والصلواتُ لا تُهدَم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦].

ومنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿كَلِمًا أَوْ قَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَاءَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: ٢٩].

ونظائرُ ذلك كثيرةٌ في القرآن، ولا يتأتى للخصم إنكار المجاز في القرآن إذا استقرأ كلام الله، وكان عالماً بما يجوز على الله من الصفات والأفعال، وبما لا يجوز<sup>(١)</sup> عليه من الصفات والأفعال.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: لو خاطب الله تعالى بالمجاز، لوصف بـ«المتجوز» و«المستعير»<sup>(٢)</sup>؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أنَّ المتجوزَ والمستعيرَ هو المخاطبُ بالمجاز والاستعارة جزماً؛ والتقدير: أنه خاطب بالمجاز؛ فيلزم: أن يصدق عليه أنه متجوزٌ ومستعيرٌ. وأما بيان انتفاء اللازم: فظاهرٌ.

الوجه الثاني: هو أنَّ المجاز لا يُنبئُ بنفسه، بمعنى: أنه لا يدلُّ على المراد بمجردة؛ لعدم الوضع للمعنى المجازي؛ فلو ورد في القرآن، لأفضى إلى الإلباس؛ وذلك غير جائزٍ على الله تعالى.

(١) في «ب»: وما لا يجوز.

(٢) قوله: «لو وقع المجاز في القرآن لسمي الله تعالى متجوزاً مستعيراً». قلنا: ممنوع؛ لأن المتجوز هو فاعل المجاز، وهو القاعدة في كل اسم فاعل، أنه لمباشر الفعل، والله سبحانه وتعالى ليس هو الناطق باللفظ المجازي، بل جبريل، ورسول الله ﷺ والناس بعدهما، فهذا الاسم، لا يصدق على الله تعالى لعدم اتصافه بفعل المجاز. ينظر النفائس (٩٢١/٢).



الثالث: أنّ العدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز يقتضى العجز عن الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة أذلّ على المعنى، ومع القدرة [على] (١) الأوّل، لا يعدل إلى الأقلّ دلالة؛ واللّازم باطل؛ لاستحالة العجز على الله سبحانه وتعالى.

الرابع: أنّ كلام الله حقّ، وكلّ حقّ فله حقيقة، وكلّ ما كان حقيقة، لا يكون مجازاً قطعاً.

والجواب عن الأوّل: لا نسلم أنّه لو خاطب بالمجاز، لجاز وصفه بالمتحور والمستعير؛ وذلك لأنّ المجاز والاستعارة من عوارض الألفاظ الصّادرة من المتكلم بها حقيقة، والألفاظ مخلوقة لله تعالى، وهو فاعلها وخالقها ولا نسلم صدق المتحور والمستعير على خالق الألفاظ المجازية والمستعارة.

سلمنا ذلك؛ ولكن (٢) إنّما يجوز ذلك أن لو لم يكن مانعٌ منعٍ من إطلاق ذلك على الله تعالى، والمانع موجود؛ وذلك لأنّ التجوُّز يوهّم فعل ما لا يستحسن فعله؛ وذلك على الله محالّ.

سلمنا ذلك؛ ولكن إنّما يجوز إطلاقهما على الله، أن لو لم تكن أسماء الله تعالى توقيفيةً.

والجواب عن الثانى: منع الإلباس؛ وإنّما يكون كذلك (٣) أن لو لم يكن مع المجاز قرينة دالة على المراد؛ وذلك ممتنع.

والجواب عن الثالث: أنّ المنقول عن [١٧٥/أ] الحقيقة إلى المجاز لأغراض (٤) ومصالح، سنذكرها إن شاء الله تعالى.

وعن الرابع: أنّ كلام الله تعالى كله حقيقة، بمعنى أنّه حقّ، وصدق، لا بمعنى: أنّ الألفاظ المستعملة فيه بأسرها حقيقة، أى: مستعملة فى موضوعاتها الأصلية، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: فِي الدَّاعِي إِلَى التَّكَلُّمِ بِالْمَجَازِ:

الْعُدُولُ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ: إمَّا لِأَجْلِ اللَّفْظِ، أَوْ الْمَعْنَى، أَوْ لِهَمَّا:

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ج»: لكن.

(٣) فى «ج»: ذلك.

(٤) فى «ب، ز»: الأغراض.

أَمَّا الَّذِي لِأَجْلِ اللَّفْظِ - فِيمَا أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ جَوْهَرِ اللَّفْظِ، أَوْ لِأَجْلِ أَحْوَالِ عَارِضَةٍ  
لِلَّفْظِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ - فَهُوَ: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ - ثَقِيلًا عَلَى اللِّسَانِ:  
إِمَّا لِأَجْلِ مُفْرَدَاتِ حُرُوفِهِ، أَوْ لِتَنَافُرِ تَرْكِيبِهِ، أَوْ لِثِقَلِ وَزْنِهِ، وَاللَّفْظُ الْمَجَازِيُّ يَكُونُ عَذْبًا؛  
فَتَتْرَكَ الْحَقِيقَةُ إِلَى هَذَا الْمَجَازِ.

وَأَمَّا الثَّانِي - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ أَحْوَالِ عَارِضَةٍ لِلَّفْظِ - فَهُوَ: أَنْ تَكُونَ اللَّفْظَةُ  
الْمَجَازِيَّةُ صَالِحَةً لِلشَّعْرِ، أَوْ السَّجْعِ، وَسَائِرِ أَصْنَافِ الْبَدِيعِ؛ وَاللَّفْظَةُ الْحَقِيقِيَّةُ لَا تَصْلُحُ  
لِذَلِكَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنَّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز، لا بدَّ له من سببٍ  
جزماً.

فنقول: الموجب للعدول عن الحقيقة إلى استعمال المجاز: إمَّا أمرٌ يرجع إلى اللفظ، أو  
أمرٌ يرجع إلى المعنى، أو أمرٌ يرجع إليهما؛ الحصر ضرورى.

القسم الأول: هو أن يكون الموجب للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز  
أمر عائد إلى اللفظ، فذلك الأمر: إمَّا أن يكون عائداً إلى جوهر<sup>(١)</sup> اللفظ، أى: ذات  
اللفظ ونفسه، أو إلى الخارج عنه العارض له، والعائد إلى اللفظ منحصرٌ فى القسمين  
المذكورين؛ وذلك لأنَّ الأمر العائد إلى اللفظ: إمَّا أن يكون نفس اللفظ، أو الخارج عن  
نفس اللفظ، ولكن هو عارض لفظى من عوارض نفس اللفظ.

أما العائد إلى نفس اللفظ: فهو أن يكون اللفظ الدالُّ على الشئء بالحقيقة ثقيلاً على  
اللسان، واللفظ المجازى ليس ثقيلاً على اللسان فيستعملُ المجاز لذلك. وثقله على  
اللسان: إمَّا لأجل مفردات حروفه، أو لتنافر مركبه، أو لثقل وزنه:

والدليل على الحصر: أنه إذا انتفت الأمور الثلاثة، كانت<sup>(٢)</sup> مفردات اللفظ خفيفةً  
على اللسان، والمركب غير متنافر، وجملة المركب غير ثقيلة على اللسان؛ ويلزم من  
ذلك: ألا يكون اللفظ ثقيلاً. فعلم: أنَّ الموجب لثقل اللفظ أحد ثلاثة، ولا بدَّ من بيان  
أمثلتها؛ وذلك يتم بأبحاث ثلاثة.

(١) فى «ج»: وجود.

(٢) فى «ج»: كان.

البحث الأول: البحث عن مفردات الحروف التي تركبت الكلمة منها، وأنها متفاوتة في الخفة والثقل.

البحث الثاني: في تنافر المركب.

البحث الثالث: في ثقل الوزن.

أما البحث الأول: فنقول: قال علي بن عيسى (١): «إن مخارج الحروف ستة عشر» (٢)، وهو نقل ذلك عن النحاة، ولولا الاحتراز عن التطويل، لذكرت (٣) تفصيلها (٤). ثم نقول: الحروف المفردة على اختلاف مخارجها تختلف في الثقل والخفة:

(١) علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني: باحث معتزلي مفسر. من كبار النحاة. أصله من سامراء، وولد ببغداد سنة ٢٩٦ هـ وتوفي سنة ٣٨٤ هـ ببغداد. له نحو مائة مصنف؛ منها «الأكوان» و«المعلوم والمجهول» و«الأسماء والصفات» و«صناعة الاستدلال في الاعتزال»، سبعة مجلدات، وكتاب «التفسير» و«شرح أصول ابن السراج» و«شرح سيبويه» و«معاني الحروف» رسالة صغيرة، لعلها المسماة «منازل الحروف» و«النكت في إعجاز القرآن» رسالة. ينظر الأعلام ٣١٧/٤، وتبعية الوعاة ٣٤٤، ووفيات الأعيان ١/٣٣١.

(٢) مخارج حروف المعجم التسعة والعشرين سبعة عشر مخرجاً، وهذا هو الصحيح ومختار المحققين؛ كالخليل بن أحمد، ومكي بن أبي طالب، والهلذلي، وابن شريح وغيرهم، وهو الذي أثبتته ابن سينا في كتاب أفرده في المخارج. وقال سيبويه وكثير من القراء والنحاة: هي ستة عشر خاصة، فأسقطوا مخرج حروف المد وجعلوا مخرج الألف من أقصى الحلق، والواو والياء من مخرج المتحركتين. وقال قطرب والقراء والجرمي: هي أربعة عشر فجعلوا النون واللام والراء من مخرج واحد. واعلم أن مخارج الحروف دائرة على ثلاث: الحلق والقم والشفة، هذا عند سيبويه وصرح به، وأما عند الخليل فيمكن أن يقال: أربع فيزيد الجوف. ينظر شرح طيبة النشر ١/٢٧١ ٢٧٢.

(٣) في «ج»: لذكر.

(٤) المخرج الأول: الجوف للألف، والواو والياء الساكنتين بعد حركة تجانسهما. الثاني: أقصى الحلق، للهمزة والهاء. الثالث: وسطه، للعين والحاء المهملتين. الرابع: أدناه للقم، للعين والحاء. الخامس: أقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقف. السادس: أقصاه من أسفل مخرج القاف قليلاً، وما يليه من الحنك للكاف. السابع: وسطه، بينه وبين وسط الحنك، للميم والشين والياء. الثامن: للضاد المعجمة، من أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس من الجانب الأيسر، وقيل: الأيمن. التاسع: اللام من حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرفه، وما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى. العاشر: للنون من طرفه، أسفل اللام قليلاً. الحادي عشر: للراء من مخرج النون، لكنها أدخلت في ظهر اللسان. الثاني عشر: للطاء والذال والتاء من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا مصعداً إلى جهة الحنك. الثالث عشر: لحروف الضفير: الصاد والسين والزاي، من بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى. الرابع عشر: للضاد والتاء والذال، من بين طرفه، وأطراف الثنايا =

قال الخليل: الذَّلَاقَةُ (١) في المنطق، إنما تحصل بِطَرْفِ أَسَلَةِ (٢) اللِّسَانِ، وَذَلْتُ اللِّسَانِ: تَحْدِيدُ طَرَفِيهِ؛ كَذَلْتُ [١٧٥/ب] السَّنَانَ؛ وَلَا يَنْطَلِقُ طَرَفُ شَبَابَةِ اللِّسَانِ إِلَّا بِثَلَاثَةِ أَحْرَافٍ، وَهِيَ: الرَّاءُ، وَاللَّامُ، وَالنُّونُ؛ فَلِذَلِكَ تَسْمَى هَذِهِ: حُرُوفُ الذَّلَاقَةِ،

=العليا. الخامس عشر: للفاء، من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا. السادس عشر: للباء والميم والواو غير المدية بين الشفتين. السابع عشر: الخيشوم للغنة في الإدغام والنون أو الميم الساكنة. قال في النشر: فالهمزة والهاء اشتركا مخرجا وانفتاحا واستفالا، وانفردت الهمزة بالجهر والشدة، والعين والحاء اشتركا كذلك، وانفردت الحاء بالهمس والرخاوة الخالصة. والغين والحاء اشتركا مخرجا ورخاوة واستعلاء وانفتاحا، وانفردت الغين بالجهر. والجيم والشين والياء اشتركت مخرجا وانفتاحا واستفالا، وانفردت الجيم بالشدة، واشتركت مع الياء في الجهر، وانفردت الشين بالهمس والتفشي، واشتركت مع الياء في الرخاوة. والضاد والطاء اشتركا صفة جهرا ورخاوة واستعلاء، وإطباقا، وافتقا مخرجا وانفردت الضاد بالاستطالة. والطاء والذال والياء اشتركت مخرجا وشدة، وانفردت الطاء بالإطباق والاستعلاء، واشتركت مع الذال في الجهر، وانفردت التاء بالهمس، واشتركت مع الذال في الانفتاح والاستفال. والطاء والذال والتاء اشتركت مخرجا ورخاوة، وانفردت الطاء بالاستعلاء والإطباق، واشتركت مع الذال في الجهر، وانفردت التاء بالهمس، واشتركت مع الذال انفتاحا واستفالا. والصاد والزاي والسين اشتركت مخرجا ورخاوة وصغيرا، وانفردت الصاد بالإطباق والاستعلاء واشتركت مع السين في الهمس، وانفردت الزاي بالجهر، واشتركت مع السين في الانفتاح والاستفال؛ فإذا أحكم القارئ النطق بكل حرف على حدته موفى حقه، فليعمل نفسه بإحكامه حالة التركيب؛ لأنه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الأفراد، بحسب ما يجاورها من مجانس ومقارب، وقوى وضعيف، ومفخم، ومرفق، فيجذب القوى الضعيف، ويغلب المفخم المرفق، ويصعب على اللسان النطق بذلك على حقه إلا بالرياضة الشديدة: فمن أحكم صحة التلفظ حالة التركيب، حصل حقيقة التجويد. ومن قصيدة الشيخ علم الدين في التجويد ومن خطه نقلت:

لا تحسب التجويد مدا مفرطا	أو مدا ما لا مدا فيه لوان
أو أن تشدد بعد مدا همزة	أو أن تلوك الحرف كالسكران
أو أن تفوه بهمزة متهوئا	فيفر سامعها من الغثيان
للحرف ميزان فلا تك طاغيا	فيه ولا تك تخسير الميزان
فإذا همزت فحى به متلظفا	من غير ما بهر وغير توان
وامدد حروف المد عند مسكن	أو همزة حسنا أحسا إحسان

ينظر (الإتقان) ١/٣٤٨ .

(١) الذَّلَاقَةُ: يقال ذَلَّقَ اللِّسَانَ يَذَلِّقُ ذَلَّاقَةً: كان حادًا طلقا. ينظر: المعجم الوسيط (١/٣١٤).

(٢) الأَسَلَةُ: طرف الشيء المستدق ومنه أسلة اللسان. ينظر: المعجم الوسيط (١/١٨).

ويلحق بها الحروف الشفهية، وهي: الفاء، والباء، والميم. ثم قال: ولما<sup>(١)</sup> ذلقت هذه الحروف الستة، وذلك بهن<sup>(٢)</sup> اللسان، وسهلت عليه في المنطق - كثرت في أبنية الكلام؛ فليس شيء من أبنية الخماسي التام بعري<sup>(٣)</sup> منها، وإن وردت عليك كلمة خماسية أو رباعية معرأة عن حروف الذلق، وعن الحروف الشفهية - فاعلم: أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب.

وقال أيضا: والعين والقاف لا يدخلان في بناء إلا حسنتاه؛ لأنهما أطلق الحروف: أمّا العين: [ف] أفصح الحروف جرّسا وألذها سماعًا. وأمّا القاف، فأمتن<sup>(٤)</sup> الحروف وأصحها جرّسا. فإذا كانتا، أو إحداهما في بناء؛ حسن البناء لنصاعتهما. فإن لان لزمته السين والدال مع لزوم العين والقاف؛ لأنّ الدال لانت عن صلابة الطاء وكزازتها، وارتفعت عن خفوق التاء بين مخرج الصاد والراء.

[و] كذلك قال: والهاء تحمل للينها وهشاشتها، وإنما هي نفس لا اعتياض فيها. وهذه الاعتبارات لا بد من رعايتها؛ ليكون الكلام سلسا على الأسلات، عذبا على السامعين، وهي كالشرط للفصاحة، والبلاغة.

هذا تمام الكلام في البحث الأول.

البحث الثاني: في تركيب الحروف؛ والشرط فيه أن يكون التركيب معتدل المزاج؛ فإن من التركيبات ما يكون متنافرا جدا كقوله: [من الرجز]

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ      وَكَيْسَ قُرْبٍ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٍ<sup>(٥)</sup>  
وكقوله: [من الخفيف]

لَمْ يَضِرْهَا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ شَيْءٌ      وَأَنْتَنَتْ نَحْوَ عَرْفِ نَفْسٍ ذَهول  
ويقال: إنه لا يستطيع أحد أن ينشد هذين البيتين ثلاث مرّات، ولا يتتبع فيه، ولا يتلجج.

ومنها: ما يكون ثقيلًا؛ ولكن لا إلى هذا الحد؛ كقول أبي تمام<sup>(٦)</sup>: [من الطويل]

(١) في «ب، ج»: ولو.

(٢) في «ج»: بين.

(٣) في «ب»: عري.

(٤) في «ب، و، ج»: أميز.

(٥) ينظر الدر المصون ٣٤٣/٥، وحواشي التلخيص ٩٩/١.

(٦) حبيب بن أوس بن الخارث الطائي أبو تمام، الشاعر، الأديب: أحد أمراء البيان، ولد في ١٨٨ هـ، كان أسمر طويلا، فصيحًا، حلو الكلام، يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب، في =

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِي وَمَتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَخَدِي<sup>(١)</sup>

ومنها: ما يكون فيه كلفة<sup>(٢)</sup>؛ ولكن لا يبلغ أن يُعاب صاحبه. والسبب في هذا التنافر: إمَّا القرب من مخارجها؛ وذلك لأنَّ ما كان كذلك يحتاجُ فيه إلى حبس الصوت في زمانين متلاصقين؛ فلا يظهر الحرف الأول.

وإمَّا وجوب العود إلى ما منه البدء فكقولهم: ثم اعلم: أن هذه الدرجات كما هي متفاوتةٌ مرتبةٌ في جانب التثقل، فكذلك في جانب السلاسة.

البحث الثالث: في ثقل الوزن؛ فنقول: يعتبر في خفة الوزن أمران:

أحدهما: أن تكون الكلمة متوسطةً في قلة الحروف وكثرتها: أمَّا الحرف الواحد: فلا يفيد أصلاً. وأمَّا الكلمة المركبة من حرفين: فليس في غاية العذوبة؛ بل البالغ في العذوبة: الثلاثيات؛ [لاشتمالها] على المبدأ والوسط والغاية:

والسبب فيه: أنَّ الصوت تابع للحركة، والحركة لأبد لها من هذه الأمور الثلاثة، فمتى كانت هذه المراتبُ أتمَّ ظهوراً في الحركة، كان [١٧٦/أ] الكلامُ أجراً على اللسان.

وأمَّا الرباعيات والخماسيات: فلا يخفى ثقلها:

= شعره قوة وجزالة، له تصانيف منها فحول الشعراء، ديوان الحماسة، مختار أشعار العرب. توفي سنة ٢٣١هـ. ينظر: وفیات الأعيان ١: ١٢١، نزهة الألباب، ابن عساكر، معاهد ١: ٣٨ خزانة البغدادى ١: ١٧٢، الأعلام ٢/١٦٥.

(١) ينظر حواشى التلخيص ١/١٠٠.

(٢) إنَّ الأشياءَ التى تخرج الكلام عن أحكام البلاغة تنتظم فى ثلاثة أقسام: قسم يخص الألفاظ، وقسم يخص المعانى، وقسم يخص المركب منهما. فأما القسم الذى يخص الألفاظ فينقسم إلى ثمانية أنواع، وهى: استعمال الحوشى والمنفر والملحون، والاستعارتان القبيحة والمعيبة، والتعقيد، والتطويل، والتجميع، والتكرير، والمعاذلة، والتجنيس المعيب.

وأما القسم الذى يخص المعانى فينقسم إلى عشرة أنواع وهى: المستحيل، والممتنع، والمتناقض، وفساد التقسيم، وفساد المقابلة، وفساد التفسير، ونسب الشئ إلى ما ليس له، والتطبيق المعيب، والتخليط، وتحريف الاسم عن موضعه. وأما القسم الذى يخص التركيب من الألفاظ والمعانى فينقسم إلى أحد عشر نوعاً، وهى: الإخلال، عكس الإخلال، الانتقال، الهذر والتعبد، تكلف القافية والسجع، القلب، المتبور، اللفظ المشترك، الحشو غير المفيد، التزديد المعيب، التوسيع المعيب. ينظر مواد البيان ص (٣٦٦ ٣٦٧).

والسبب فيه: زيادتها على الدرجات [الثلاث] <sup>(١)</sup> التي يتعلق بها كمال الصوت.

الثاني: الاعتدال في حركات الكلمة، فإذا توالى خمس حركات، كان ذلك في غاية الخروج عن الوزن؛ ولذلك كان الشعر لا يحتملها، أمّا [إذا توالى] أربع حركات، فإنّها في غاية الثقل أيضا؛ بل المعتدل <sup>(٢)</sup> توالى حركتين يعقبهما سكون، وإن كان لأبداً فيلى حركتين.

اعلم: أنا <sup>(٣)</sup> بينا: أنّ الموجب للعدول عن الحقيقة إلى الحجاز: إمّا أمرٌ يرجع إلى اللفظ، أو المعنى، أو إليهما، وبيننا: [أنّ] <sup>(٤)</sup> العائد إلى اللفظ: إمّا أمرٌ راجع إلى ذات اللفظ، أو أمرٌ راجع إلى ما هو من عوارض اللفظ، وقد تكلمنا في القسم الأول منه.

أما القسم الثاني - وهو أن يكون الموجب للعدول أمراً راجعاً إلى عارضٍ من عوارض اللفظ -: وهو: أن يكون أحد اللفظين صالحاً للسجع، أو الوزن، أو القافية؛ وأمثلتها ظاهرة. بيان ذلك: أنك إذا تأملت قول الشاعر: [من البسيط]

فَأَمْطَرَتْ لَوْلُوا مِنْ نَرَجِسٍ وَسَقَتْ وَرَدًا وَعَعْضَتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرَدِ

عرفت: أن الألفاظ المجازية التي استعملها الشاعر في هذا البيت لو بدلت بألفاظٍ دالة على تلك المعاني بطريق الحقيقة، فسد الوزن والقافية.

وأما السجع <sup>(٥)</sup>: فهو أنه يتأتى مراعاة السجع باللفظ الحجاز، ولا يتأتى مراعاته بلفظٍ دال على ذلك المعنى بطريق الحقيقة. مثاله: ما قاله أعرابي، وقد سأل لثيماً: «نزلت بؤادٍ

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: المعتمد.

(٣) في «ج»: إذا.

(٤) سقط في «ز، ب».

(٥) والسجع مأخوذ من سجع الحمام وهو عند أهل الفن تواطؤ الفاصلتين من النثر أو النظم على حرف واحد، ويسمى في القرآن فاصلة؛ أخذنا من قوله تعالى: ﴿فَصَلَّتْ آيَاتُهُ﴾، وتادبا عن إطلاق ما شاع فيما يتكلف منه البشر، وهو ثلاثة أقسام: مطرف، ومرصع، ومتواز؛ فالمطرف: ما اختلفت فاصلته في الوزن؛ نحو قول الله عز وجل: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ فإن الوقار والأطوار مختلفان وزنا. المرصع وسيأتي. والمتوازي: ما كان الاتفاق فيه من أقل الألفاظ وزنا وتقنية؛ مثال قول الله عز وجل: ﴿فِيهَا سُررٌ مرفوعة وأكوابٌ موضوعة﴾ [الغاشية]. لاتفاق مرفوعة وموضوعة وهو الأقل. عقود الجمال ص ١٥٠، حواشي التلخيص ج ٤ ص ٤٤٥ حسن الصنيع ص ٢١١ وشرك الأمل ص ٧٦.

غَيْرِ مَمْطُورٍ، وَفِنَاءٍ غَيْرِ مَعْمُورٍ، وَرَجُلٍ غَيْرِ مَسْرُورٍ<sup>(١)</sup>.

فإنه لو أبدل اللفظ الأول بما يدل عليه حقيقة، لم يتأت له السجع، فنظائره كثيرة؛ وكذلك سائر أنواع البديع؛ كالترصيع<sup>(٢)</sup>؛ والتجنيس<sup>(٣)</sup>؛ والتطبيق<sup>(٤)</sup>؛ ونظائرها؛ فإنه

(١) وبعده: أو ارتحل بعدم. ينظر الصناعتين (٢٦٨).

(٢) الترصيع: أن يتفق فقر البيت وزنا وتقفية. وسماه في عقود الجمان المرصع، واستحسن هذه التسمية، ومثل له من القرآن بقوله تعالى: ﴿إِن إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّا عِلِينَا حِسَابُهُمْ﴾. الحاشية (٢٥) ٢٦) راجع عقود الجمان ص ١٥١. والتقفية: هي التوافق على الحرف الأخير.

(٣) يقال له الجناس، وهو تام وناقص، فالتام: أن تتفق الكلمتان في أنواع الحروف، وأعدادها، وترتيبها، وهيئتها كالنقى والنقا؛ الأول المكان الحجازي، والثانية اسم من أسماء الشيب. ويشترط فيه شروط أربعة: الأول: الاتفاق في أنواع الحروف، والثاني: أعدادها. والثالث: هيئتها. الرابع: ترتيبها، وهذا يظهر من كلام المصنف (رحمه الله) وهو أقسام: أحدها المائل: بأن تكون الكلمتان من نوع واحد؛ كاسمين أو فعلين، أو حرفين؛ كقوله تعالى: ﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾ [الروم: ٥٥]. الثاني: المستوفى: بأن تكون من نوعين كاسم وفعل وحرف؛ وحديث الصحيحين؛ أن النبي ﷺ: «أنك لن تتفق نفقة، تبتغى بها وجه الله، إلا أجزت عليها، حتى ما تجعل في في أمرتك». الإتيان ج ٣ ص ٢٧١، عقود الجمان ص ١٤٤. وأما الناقص: أن تنقص إحدهما حرفا عن الأخرى؛ كضرم. والجناس الناقص قسمان: أحدهما أن يقع الاختلاف بحرف واحد، إما عن الأول، أو الوسط، أو الطرف؛ وهو على أقسام: فالأول سماه الحافظ السيوطي بالمردف؛ لأن حرف الزيادة مردوف بما وقع فيه من التجانس؛ كقوله تعالى: ﴿والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق﴾ [القيامة: ٣٠]. والثاني سماه أيضا بالمكتنف؛ لأن حرف الزيادة فيه مكتنف، أي: متوسط بين ما اكتنفاه؛ نحو حديث النبي ﷺ: «ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء». الثالث: المطرف. عقود الجمان ص ١٤٤ - ١٤٥ والإتيان ج ٣ ص ٢٧٢.

وجناس القلب: أن تختلف الكلمتان في ترتيب الحروف تقديما وتأخيرا: مثل «واهل» «وواله». وحناس التطريف: أن ينقص أحدهما حرفا في الأولى كقلبي ولبي، وفي زيادة الطي والنشر المرتب أن يذكر عدد ثم عدد بقدره وكل من المتأخر يرجع إلى واحد من المتقدم. فقلبي راجع لواهل ولبي راجع إلى واله.

والجناس المحرف: أن تختلفا في الحركات فقط ككلم وكلم.

والمشوش: جناس يتجاذبه طرفان من الصيغة؛ نحو: محرف ومحترف؛ فإن التاء لو فقدت منه كان جناس تصحيف، ولو كانت القاف فاء كان جناسا ناقصا؛ نحو: جدى وجهدى، وهذا النوع لم يذكره أصحاب البديعيات ولا صاحب التلخيص، وهو في نهاية الإيجاز للرازي، والتبيان للطيبى. ينظر نظم البديع في مدح خير شفيع ٤٨ - ٥٢.

(٤) التطبيق والمطابقة بمعنى واحد. الطباق، وهو لغة: أن يضع البعير رحله في موضع يده؛ يقال: =



قد يتأتى بالفاظٍ مجازيةٍ، ولا يتأتى بالفاظٍ أخرى دالةٌ على المعنى بطريق الحقيقة، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: وَأَمَّا الَّذِي يَكُونُ لِأَجْلِ الْمَعْنَى - فَقَدْ تَرَكْتُ الْحَقِيقَةَ إِلَى الْمَجَازِ؛ لِأَجْلِ التَّعْظِيمِ، وَالتَّحْقِيرِ، وَلِزِيَادَةِ الْبَيَانِ، وَتَلَطُّيفِ الْكَلَامِ:

أَمَّا التَّعْظِيمُ - فَكَمَا يُقَالُ: «سَلَامٌ عَلَى الْمَجْلِسِ الْعَالِيِ»؛ فَإِنَّهُ تَرَكْتُ الْحَقِيقَةَ - هَهُنَا - لِأَجْلِ الْإِجْلَالِ.

وَأَمَّا التَّحْقِيرُ - فَكَمَا يُعْبَرُ عَنْ قَضَاءِ الْحَاجَةِ بِـ «الْعَائِطِ» الَّذِي هُوَ اسْمٌ لِلْمَكَانِ الْمُطْمَئِنِّ مِنَ الْأَرْضِ.

وَأَمَّا زِيَادَةُ الْبَيَانِ - فَقَدْ تَكُونُ لِتَقْوِيَةِ حَالِ الْمَذْكُورِ، وَقَدْ تَكُونُ لِتَقْوِيَةِ الذِّكْرِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ - فَكَقَوْلِهِمْ: «رَأَيْتُ أَسَدًا»؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ إِنْسَانًا يُشْبِهُ الْأَسَدَ فِي الشَّجَاعَةِ» لَمْ يَكُنْ فِي الْبَلَاغَةِ كَمَا إِذَا قَالَ «رَأَيْتُ أَسَدًا»، وَتَحْقِيقُ هَذَا الْفَرْقِ مَذْكُورٌ فِي كِتَابِنَا فِي «الْإِعْجَازِ».

وَأَمَّا الثَّانِي - فَهُوَ: الْمَجَازُ الَّذِي يُذَكِّرُ لِلتَّأَكِيدِ.

وَأَمَّا تَلَطُّيفُ الْكَلَامِ - فَهُوَ: أَنَّ النَّفْسَ إِذَا وَقَفَتْ عَلَى تَمَامِ كَلَامٍ، فَلَوْ وَقَفَتْ عَلَى تَمَامِ الْمَقْصُودِ لَمْ يَتَّقَ لَهَا شَوْقٌ إِلَيْهِ أَصْلًا؛ لِأَنَّ تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ تَقِفْ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ أَصْلًا - لَمْ يَحْصُلْ لَهَا شَوْقٌ إِلَيْهِ، فَأَمَّا إِذَا عَرَفَتْهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ [١٧٦/ب] دُونَ الْبَعْضِ - فَإِنَّ الْقَدْرَ الْمَعْلُومَ يُشَوِّقُهَا إِلَى تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِمَا لَيْسَ بِمَعْلُومٍ؛ فَيَحْصُلُ لَهَا - بِسَبَبِ عِلْمِهَا بِالْقَدْرِ الَّذِي عَلِمَتْهُ - لَذَّةٌ، وَبِسَبَبِ حِرْمَانِهَا مِنَ الْبَاقِي - أَلَمٌ؛ فَتَحْصُلُ هُنَاكَ لَذَاتٌ، وَأَلَمٌ مُتَعَاقِبَةٌ؛ وَاللَّذَّةُ إِذَا حَصَلَتْ عَقِيبَ الْأَلَمِ - كَانَتْ أَقْوَى، وَشُعُورُ النَّفْسِ بِهَا أَمَّ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَتَقُولُ: إِذَا عَبَّرَ عَنِ الشَّيْءِ بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهِ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ - حَصَلَ كَمَالُ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَلَا تَحْصُلُ اللَّذَّةُ الْقَوِيَّةُ.

= من طابق البعير، وقد يكون بين اسمين؛ نحو: ﴿وتحسبهم أيقاظا وهم رقود﴾ [الكهف: ١٨].

أو فعلين: ﴿يجى ويميت﴾. أو حرفين: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾... إلخ. راجع عقود

أَمَّا إِذَا عَبَّرَ عَنْهَا بِلَوَازِمِهَا الْخَارِجِيَّةِ - عُرِفَ لَأَعْلَى سَبِيلِ الْكَمَالِ؛ فَتَحْصُلُ الْحَالَةُ الْمَذْكُورَةُ الَّتِي هِيَ كَ «الدَّعْدَعَةِ النَّفْسَانِيَّةِ»؛ فَلَأَجْلِ هَذَا: كَانَ التَّعْبِيرُ عَنِ الْمَعَانِي بِالْعِبَارَاتِ الْمَجَازِيَّةِ - أَلَدَّ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد سبق أن الموجب للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز: إمَّا أمر عائذٌ إلى اللفظ؛ وقد سبق بيانه وشرحه، أو أمر يرجع إلى المعنى، وقد يكون ذلك هو معنى التعظيم، أو معنى التحقير، أو التأكيد، أو تلطيف الكلام؛ ولا شك: أنَّ هذه معانٍ؛ فنقول: أمَّا معنى التعظيم، فمثاله: ما جرت به عوائدُ الناس في كلِّ وقتٍ من الخطاب: إمَّا بالجلس العالی أو السَّامی، أو بالجناب العالی، أو بالحضرة العالیة؛ على حسب مراتب الناس، وما تقتضيه العوائد والمناصب.

وأنت تعلم: أنَّ من استعمل المجلس العالی في المكاتبات - فقد استعمل اللفظ في غير ما وُضع له لعلاقة؛ لأنَّ المراد بهذه الألفاظ: الإشارة إلى الأشخاص الذين كُتب إليهم، ولم توضع هذه الألفاظ بإزاء تلك الأشخاص؛ وذلك لأنَّه صار الشخص المكتوب إليه أعظم من أن يُخاطب باسمه أو كنيته؛ فعُدل عن الحقيقة إلى المجاز؛ لقصد التعظيم.

وأما قصد التحقير، فمثاله: التعبير عن الفضلة المستقدرة بلفظ «الغائط» الموضوع للمكان المطمئن من الأرض؛ فإنَّه لما استحققت الفضلة، وقع الاحتراز عن التصريح بذكرها؛ فعُدل عن الحقيقة إلى المجاز؛ ووجه المجاز المجاورة على ما سبق. ومن هذا الباب: التعبير عن الوطاء بالكنايات الدَّالة عليه مجازاً.

وأما زيادة البيان: فهو إمَّا لتقوية المذكور، أو لتقوية الذَّكر: أمَّا تقوية المذكور فمثاله: قول القائل: رأيت أسداً، على سبيل المجاز؛ فإن هذا الكلام أدلُّ على شجاعته من قوله: رأيت شجاعاً [أو] (١) رأيت إنساناً يشبه الأسد؛ فتقوية المذكور - وهو شجاعاً زيد - إمَّا تحصل إذا ذكره على الوجه الأول دون الثاني.

والدليل عليه: أنك إذا قلت: رأيت أسداً، فقد أعرت معنى الأسد للشخص، ثم أطلقت عليه اسم الأسد إعارَةً؛ تبعاً لإعارته معنى الأسد، وبهذا الطريق يحصل تقوية حال المذكور في الشجاعة؛ وهذا بخلاف ما إذا قال: رأيت شخصاً شجاعاً، أو يشبه الأسد [١٧٧/أ] في الشجاعة؛ فإنه لا يدلُّ هذا الكلام على تقوية حال المذكور في الشجاعة، مثل ما دلَّ الكلام الأول؛ فإنه ليس من يشبه الأسد كمن هو الأسد؛ وهذا

(١) سقط في الأصول وبما أثبتناه يستقيم المعنى.

ظاهراً غاية الظهور. ولهذا قيل: إذا قصدت الإعارة (١): فإمّا أن تسقط ذكر المشبّه، أو لا تسقط: فإن أسقطت: فهو استعارة بالاتفاق؛ كقولهم: رأيت أسداً، ووردتُ بحراً. وإن لم تسقط: فلا يخلو: إما أن تذكر الصيغة الدالة على المشابهة، أو لا تذكر: فإن ذكرتها: فليس من الاستعارة بالاتفاق؛ كقولهم: زيدٌ كالأسد، أو: كأنه الأسد، أو: يشبه الأسد، أو: مثل الأسد. وأمّا إن لم تذكر؛ مثل قولهم: زيدٌ أسدٌ، وهندٌ بدرٌ - اختلفوا في كونه استعارةً. والحقُّ: أنه ليس باستعارة. هكذا ذكره المصنف في كتاب «نهاية الإيجاز، في دراية الإعجاز»؛ وهو الكتاب الذي ذكره ههنا.

هذا هو القسم الأول، وهو لتقوية المذكور. وأمّا المجاز لتقوية الذكر، فنظائره كثيرةٌ: منها قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]؛ فإنه لو صرّحَ بالحقيقة - وهي الشيب، أو الشيخوخة - لم تكن دلالتُهُ عليه كدلالتِهِ على المقصود بذكر ما يدلُّ عليه مجازاً، وهو اشتعال الرأس.

وكقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وكقولهم: «شمرَّ عن ساق الجِدِّ»، وأمثالها.

وأمّا تلطيف الكلام: فالمراد به أنّ التعبير عن المعاني بالألفاظ المجازية، ألدُّ من التعبير عنها بالألفاظ الموضوعية لها، ولتقدم على بيان هذا المقصود مقدمةً فنقول: إذا لم تقف النفس على شيء بوجهٍ ما أصلاً، ولا يحصل لها به شعورٌ أصلاً - لم يحصل لها شوقٌ إليه بالضرورة، وأمّا إذا وقفت على الشيء، وأدرّكته بتمامه وكمالهِ - لم يبق لها شوقٌ إليه قطعاً، وأمّا إذا وقفت عليه من بعض الوجوه: فإن أدرّكته من وجهٍ دون وجهٍ - وذلك بسبب الشعور ببعض عوارض الشيء فقط - فيحصل لها بسبب الشعور بذلك القدر التشوق إلى ما لم يحصل لها به شعورٌ (٢)، فيحصل لها لذةٌ بسبب الشعور بذلك القدر، ويحصل لها ألمٌ بسبب الحرمان والجهل بالباقي؛ فيحصل هناك لذاتٌ وآلامٌ متعاقبة؛ ولذلك نقول: «العلم بالشيء بعد الشعور بعوارضه، وعدم الشعور بالكنه - ألدُّ»؛ وذلك لأن الشعور بالشيء عقيب الشعور بالمنافى أقوى؛ ولهذا حصلت اللذة التامة المذاقة (٣) بسبب الصحة الحاصلة له، وكلما كان الشعور أقوى، كانت اللذة أكمل وأتم.

(١) في «ز، ب»: الإعادة.

(٢) في «ج»: بالشعور.

(٣) في «ز، ب»: للذاقة.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: وإذا عبر عن المعنى باللفظ الدالّ عليه بطريق الحقيقة، لم تحصل اللذة القوية؛ لما مضى، وإذا عبر عن المعنى باللفظ الدالّ عليه مجازاً - وهو التعبير عنها بلوازمها الخارجية - عرف لا على سبيل الكمال؛ لتحصل حاله المذكورة، وهى الإدراك من بعض الوجوه مع قوّة الشوق إلى ما لم [١٧٧/ب] يدرك، وهذه الحالة كاللدغدة النفسانية، والمراد باللدغدة: حكمة الموضع الذى يحصل بها تفرق اتصال لطيف، والتحام لذلك التفرق عقيب ذلك التفرق؛ ولهذا قيل: «إنه تعظم لذة الوقاع». هذا ما قاله المصنّف؛ وفيه نظر؛ وذلك لأننا نقول: «لا نسلّم أنّ إدراك الشىء بلوازمه الخارجية ألذ من إدراك الشىء بكماله، بل الثانى ألذ، وسند المنع: الوجدان، نعم إذا حصل إدراك الشىء ببعض عوارضه ثم حصل إدراك الشىء بالكنه بعد الشعور ببعض عوارضه فقط مع الجهل بالكنه كان ألذ، على ما نبهنا عليه فى الشرح، وأمّا على الإطلاق فلا، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ إدراك الشىء بكماله - وإن<sup>(١)</sup> كان موجبا للذة - ولكن لذتها انقضت، ولا كذلك إذا حصل إدراك الشىء ببعض عوارضه، ولم يحصل الإدراك بكماله؛ فإنّه تدوم اللذة؛ وذلك لأنّ النفس تبقى طالبة للكنه<sup>(٢)</sup> على الدوام، شاعرة ببعض عوارضها، مشتاقة<sup>(٣)</sup> إلى اللذة؛ فبسبب<sup>(٤)</sup> العوق عن الكنه: يدوم الشوق إليه، مع الالتذاذ بما أدرك منه، وهو عارضه المختص به؛ فيدوم الشوق والعشق، ولا ينقطع؛ بخلاف ما إذا حصل إدراك الشىء بكماله؛ ولهذا قيل: «إنّ لذة العشق عظيمة جدّاً، وقويت لذة المحبين لله تعالى؛ فإنّ إدراك الكنه متعذّر، فإن قيل: «وإن قويت اللذة لما ذكرتم، فكذلك تقوى الآلام، بعين ما ذكرتم من كونها عقيب لذات»:

قلنا: نعم؛ ولكن تلك الآلام لا تخلو عن لذة ما<sup>(٥)</sup>؛ بسبب<sup>(٦)</sup> الالتفات إلى القدر المدرك منه. فإن قيل: «إنّما يلتذ السامع للمجاز: لا لما ذكرتم؛ بل لأنّه يحصل له الشعور بجودة قريحة المتكلم - نظماً كان أو نثراً - ودقة نظره، وصحة فطرته، وشدة ذكائه، وحسن اختياره لفظ العذب، مع الإتيان بأنواع البديع»:

قلنا: نحن ندرك تفرقة ضرورية بين إدراكنا للمعنى البديع، وبين إدراكنا للفظ السلس العذب الدالّ عليه، وبين إدراكنا لقوة قريحة الناظم والنثر، وصحة فطرته، وقوة ذكائه

(١) فى «ب»: فإن.

(٢) فى «ج»: لکنه.

(٣) فى «ج»: مشاققة.

(٤) فى «ز، ب»: فسبب.

(٥) فى «ج»: لما.

(٦) فى «ز، ب»: سبب.

على الإتيان بأنواع البديع؛ وكذلك ندرك التفرقة الحاصلة بين التذاذنا بالمعنى، أو باللفظ الرائق، وهي التذاذنا بإدراكنا قوة قريحة الناظم أو الناثر، أو جودة ذهنه.

وإذا ثبت ذلك، فنحن ندعى [أن] (١) اللذة الحاصلة من إدراك الشيء ببعض عوارضه أتم وأدوم من اللذة الحاصلة من الإدراك بالكنه، وهذه لذات أخر لا تنافى وجود تلك اللذة، بل تجامعها في بعض الصور، وهو: ما إذا حصل إدراك الشيء، وحصل مع ذلك ما ذكرتم من الشعور والتنبيه؛ لجودة قريحة الناظم والناثر، وعذوبة ألفاظهما، وقد لا يجتمع ذلك بأن يحصل الشعور ببعض دون البعض؛ [١٧٨/أ] ألا ترى أن العالم بصناعة النظم والنثر المتمكن من ذلك (٢)، يختص بهذا النوع من اللذة الحاصلة بإدراك تلك المزايا والمحسن، وأما من لم يدرك الفضائل لجهله بصناعة النظم والنثر، فإنه يكون محروماً عن تلك اللذات جزماً وقطعاً، لا يعرف الشعر إلا الشاعر، ولا يعرف نثر الناثر وخُطبة الخطيب إلا الناثر والخطيب. وإذا ثبت ما ذكرنا: اندفع ما أورد على هذا الموضوع من الالتذاذ بتلك الأمور الخارجة عن المجاز.

لا يقال: «العلم بالشيء إذا حصل دفعة، قلَّ وقعه في النفس، وإذا علم الشيء من وجه (٣) دون وجه، بقيت النفس متشوقة إلى كمال العلم، فإذا حصل العلم به بعد الحاجة، وتوفر (٤) الداعية، كان أوقع في النفس؛ فإنَّ العطاء بعد الطلب والمنع، أوقع في النفوس؛ كذلك لفظ المجاز يوهم الحقيقة وغيرها؛ فيحصل فيه جهلٌ وعلمٌ؛ فيحصل للنفس حاجة إلى الكشف، فإذا أزيلت الحاجة بالقرينة المعينة للمجاز، كان حصول العلم حينئذٍ أوقع في النفس»: لأننا نقول: لا نسلم أنَّ العطاء بعد المنع أوقع في النفس، ثمَّ نقول: ما ذكره منقوضٌ باللفظ المشترك؛ فإنه لا يحسن استعماله إلا في مواقع (٥) نصب الاحتمال، مع أنَّ ما ذكره يقتضى حسن استعماله مطلقاً، أو أنَّ استعماله أحسن من استعمال غير المشترك، وهو باطلٌ.

ولا يقال: «ما ذكره المصنف ههنا مناقضٌ لما اختاره من كون المجاز يتوقف على السمع؛ لأنه لا يبقى فرقٌ حينئذٍ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يكون معلوماً لأهل اللغة؛ فيحصل العالم بأحدهما كما يحصل بالآخر؛ غير أنهم اصطلاحوا على أن أحدهما مجازٌ يستعمل مع القرينة، والآخر تجرّد عن القرينة»: لأننا نقول: لا نسلم أنه لا يبقى بينهما فرقٌ، وغاية ما في الباب أنه صار كلُّ واحدٍ

(١) سقط في «ز، ب».

(٢) في «ج»: من ندرك.

(٣) في «ج»: من وجوه.

(٤) في «ج»: أوفر.

(٥) في «ز»: مواع.

منهما معلوماً لأهل اللغة، إلا أنه لا يلزم من استوائهما في المعلوماتية: ألا يبقى بينهما فرق. وهذا لأن المتشاركين في بعض الأمور، قد يختلفان بالحقيقة؛ وههنا: الأمر كذلك؛ وذلك لأن الحقيقة: اللفظ الموضوع للمعنى، والمعنى الحقيقي: ما<sup>(١)</sup> وضع اللفظ بإزائه، والمجاز: اللفظ الذي لم يوضع للشيء، واستعمل<sup>(٢)</sup> فيه لعلاقة<sup>(٣)</sup> بينهما، فهما مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في المعلوماتية، فلا تناقض أصلاً. نعم؛ لا يلزم من كون المجاز معلوماً: جواز استعمال اللفظ فيه، إلا إذا علمنا استعمال العرب ذلك النوع من المجاز، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة التاسعة: في أن المجاز غير غالب على اللغات:

قال أبو الفتح بن جنّي: «أكثر اللغة مجاز: أما في الأفعال، فنحو قولك: «قام زيد، وقعد عمرو»؛ فإن الفعل يُفيد المصدر، فقولك: «قام زيد» معناه: كان [١٧٨/ب] منه القيام؛ أي: هذا الجنس من الفعل، والجنس يتناول جميع الأفراد، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام؛ لأنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد، ولا في مائة ألف سنة - القيام كله الداخل تحت الوهم».

أقول: هذا ركيك؛ لأنه ظن أن «المصدر»: لفظ دال على جميع أشخاص تلك الماهية؛ وهو باطل؛ بل «المصدر»: لفظ دال على الماهية، أعني: القدر المشترك بين الواحد والكل، والماهية من حيث هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة؛ وإن كان كذلك - كان الفعل المشتق منه لا دلالة له على الكثرة، ولا على الوحدة.

وقال - أيضاً - : «قولك: «ضربت عمراً» مجاز من جهة أخرى؛ لأنك إنما ضربت بعضه لا جميعه؛ ولهذا إذا احتاط الإنسان - قال: «ضربت رأسه» وهذا - أيضاً - قد يكون مجازاً؛ وذلك عندما إذا ضربت جانباً من جوانب رأسه فقط».

اعترض أبو محمد بن متويه، فقال: «التألم بالضرب جملة عمرو، لا عضو منه».

أقول: هذا الاعتراض ساقط؛ لأن ابن جنّي إنما ألزم المجاز في لفظ «الضرب» لا في لفظ «التألم»؛ والضرب: عبارة عن إمساس جسم حيوان بعنق، وإمساس حكم يرجع

(١) في «ز، ب»: ما.

(٢) في «ج»: فاستعمل.

(٣) في «ز»: بعلاقة.

إلى الجزء، لا إلى الجملة بالاتفاق؛ فكان المَضْرُوبُ - بالحقيقة - هو الجزء الممسوس فقط؛ فظهر سقوط هذا الاعتراض.

وأقول: ههنا وجوه أخر من المحازات السائغة؛ فإنى إذا قلت: «ضربت زيدا» - ف«زيدا» ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة؛ لأننا نعلم أن زيدا هو الذى كان موجودا وقت ولادته، ونعلم أن أجزاءه وقت شبابه - أكثر مما كانت وقت ولادته، ولا شك أن زيدا هو: تلك الأجزاء الباقية من أول حدوثه إلى آخر فناءه، وتلك الأجزاء قليلة؛ فإذن المسمى بزید هو تلك الأجزاء.

فإذا قلت: «ضربت زيدا» - ففعل هذا الإساس ما وقع على تلك الأجزاء؛ فيكون الكلام - أيضا - مجازا؛ من هذا الوجه.

وأیضا إذا قلت: «رأيت زيدا» كان الكلام - أيضا - مجازا؛ لأن المرئى من لونه وسطحه، وليس «زيدا» عبارة عن هذا القدر، بل وعن الأجزاء الكامنة منه وسائر الأغراض القائمة، مع أن شيئا منها غير مرئى وكان الكلام مجازا من هذا الوجه.

ثم ههنا دققة وهى: أن هذه المحازات من باب المجاز العقلى؛ لأنك إذا قلت: «رأيت زيدا» و«ضربت عمرا» فصيعتا «رأيت» و«ضربت» مستعملتان فى موضوعيهما الأصليين؛ فلا يكون مجازا؛ وأما لفظة «زيد» - فهى من الأعلام؛ فلا تكون مجازا؛ فلم يبق إلا أن المجاز واقع فى النسبة فيكون مجازا عقليا، والله أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الغرض المقصود من المسألة الرد على ابن جنى ببيان فساد دليله، فنقول: قال ابن جنى: أكثر اللغة (١) مجاز؛ والدليل عليه: أن «قام

(١) بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز، ونقله ابن السمعاني عن أبي زيد الدبوسى، وقال تلميذ ابن جنى عبد الله بن متويه: الكل مجاز وهما شاذان، وعبارة ابن جنى: وأكثر اللغة لمن تأمل مجاز لا حقيقة، وذلك فى عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمرو، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر؟ وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للتوسع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير، وحكى قريبا من ذلك عن أبى على. وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لأفعال العباد كما صرح به بعد حيث قال: وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض. قال: لأنه تعالى لم يكن بذلك خالقا لأفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا، ويتعالى عن ذلك. قال: وكذلك علم الله بقيام زيد مجازا أيضا؛ لأنها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو، ولسنا نثبت له تعالى علمها، لأنه عالم بنفسه إلا مع ذلك، فعلم أنه ليست حالة علمه =

زيدٌ» معناه: أنه كان منه القيام، أى: هذا الجنس، والجنس يتناول جميع الأفراد، ومن المعلوم: أنه لم يصدر جميع أفراد القيام؛ لأنه لا يجتمع لشخصٍ واحدٍ من أفراد الإنسان جميع أفراد القيام الداخلة تحت الوهم، بل ولا فى مائة ألف سنة.

**قال المصنّف - رحمه الله تعالى -**: هذا ركيكٌ من الكلام؛ وذلك لأنّ ابن حنّى ظنَّ أنّ المصدرَ لفظٌ دالٌّ على جميع أشخاصِ الماهيةِ، واعلم: أنّ لك أن تمنع مُدعاهُ، وتطالِبُه بالدليل، ثم تقول: ما ذكرت باطلٌ، ولك أن تستدلَّ على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ المصدر لو دلَّ على أشخاصِ الماهيةِ الداخلة تحت الوهم، يلزم أن يكون قول الشارح: «صم، أو صلٌّ» تكليفاً بالمحال من حيث إنه أمر<sup>(١)</sup> بأفرادٍ لا نهاية لها؛ وذلك محالٌ؛ واللازم باطل بالإجماع. وأما<sup>(٢)</sup> عند من لا يقول بالتكليف بالمحال؛ فظاهر؛ وهم المعتزلة. وأما عند من قال بالتكليف بالمحال: فلأنه يقول: إنه تكليفٌ بالمحال من هذا الوجه.

الثانى: هو أنه لو دلَّ المصدر على أشخاصِ الماهيةِ: فإمّا أن يدلَّ على أشخاصٍ متناهيةٍ؛ وهو محالٌ؛ لأنه يلزم الترجيح من غير مرجح، أو على أشخاصٍ غير متناهيةٍ؛ وذلك محالٌ؛ لأنه يلزم أن يكون الواحد منّا إذا أمر بأمرٍ مريداً به الحقيقة؛ أن يتعقل أفراد الماهية التى لا نهاية لها دفعةً واحدةً؛ وذلك محالٌ.

الوجه الثالث: هو أنه لو دلَّ على الأفراد التى لا نهاية لها بطريق الحقيقة، فإذا استعمل<sup>(٣)</sup> فى الأفراد المتناهية: فإمّا أن يدلَّ على ذلك بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز: لا سبيل إلى الأوّل؛ وإلّا يلزم الاشتراك، ولا إلى الثانى؛ وإلّا يلزم المجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

الوجه الرابع: هو أنه لو قال قائلٌ: «قمتُ مرةً» لكان متناقضاً، ولكان قوله: «قمت مراتٍ لا نهاية لها» تكراراً؛ وهما على خلاف الأصل، ولكان قول القائل: «ما قمت» لا يفيد أمراً غير معلوم للسامع؛ ضرورة أنّ كلّ واحدٍ يعلم أنه ما صدر منه أفراد القيام

= يجلس عمرو هو حالة علمه بقيام زيد. قال: وكذلك ضربت عمرا مجاز؛ لأن الضرب إما وقع على بعضه. قلت: وقد استدرج بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها. ينظر: البحر المحيط للزركشى (٢/ ١٨١، ١٨٢).

(١) فى «ز»: مراد.

(٢) فى «ج»: أما.

(٣) فى «ج»: استعملت.



في الحقيقة والمجاز ..... في الحقيقة والمجاز. وفي بعض هذه الوجوه نظر؛ فليتأمل.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: المصدر يدلُّ على الماهية، وابن جنى معترفٌ بذلك حيث قال: «يدلُّ على الجنس»، وإن منع، فالدليل عليه ظاهر من بعض الوجوه المذكورة، والماهية لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة؛ لأنها لو استلزمت الوحدة، لم تكن الماهية إذا وجدت في ضمن تلك الأشخاص تلك الماهية؛ لانتفاء لازمها، وهى الوحدة، وتعيُن ذلك يدلُّ على أنها لا تستلزم الكثرة، وهذا معنى قولهم: «الماهية ليست واحدة، ولا كثيرة، ولا عامة، ولا خاصة».

وإذا ثبت ذلك، فنقول: «اللفظ الدالُّ على الماهية لا دلالة له على الوحدة والكثرة؛ فلا دلالة له على أشخاص الماهية أصلاً»، أو نقول (٢): «لو استلزمت الوحدة، لما وجدت الماهية الكثيرة الأشخاص [١٧٩/ب]، ولو استلزمت الكثرة، لما وجدت [الماهية] (٣)، التى نوعها فى شخصها؛ وكلُّ واحدٍ منهما باطلٌ؛ لوجود كلِّ واحدٍ من النوعين؛ دلَّ ذلك على أن الماهية لا تستلزم شيئاً منهما؛ فالدالُّ عليها لا دلالة له على الأشخاص أصلاً؛ وهو المطلوب».

ونقل المصنّف عن ابن جنى أنه قال: «ضربت عمرا» مجاز من جهةٍ أخرى؛ لأنك إنّما ضربت بعضه لا كله، أى: بعض عمرو لا كلَّ عمرو؛ وإذا احتاط الإنسان، واحترز عن المجاز، قال: «ضربت رأسه»، وهذا أيضاً قد يكون مجازاً؛ لأنَّ الرأس عبارةٌ عن جميعه، وهو إنّما ضرب جانباً من جوانب رأسه فقط، فإذا قال: «ضربت رأسه»؛ فقد أطلق اسم الكل، وأراد به البعض؛ وذلك مجازٌ.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : واعترض أبو محمد بن متويه؛ فقال: «المتألّم بالضرب [جملة] (٤) عمرو لا جزؤه أو عضوه».

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : هذا الاعتراض ساقط عن ابن جنى؛ لأنه إنّما ألزم المجاز فى لفظ الضرب لا فى لفظ التألّم، فالضرب عبارةٌ عن إمساس جسم حيوان

(١) سقط فى «ز، ب».

(٢) فى «ز»، «ب»: ونقول.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ج».

بعنفٍ، والإمساس: حكمٌ يرجع إلى الأعضاء لا إلى الجملة بالاتفاق، وأمّا التألم: فهو أثرُ ذلك الإمساس. فما ذكره ابن متويه المتكلم من الاعتراض على كلام ابن جنى ساقطٌ لا محالة لا توجيه له أصلاً. وأمّا أنّ النفس هي المدركة لسائر المحسوسات فقط، والحواس تحتل المحسوسات، وتعرضها على النفس، مع أنّها لا إدراك لها أصلاً، والحواسُ أيضاً تدرك المحسوسات وتوصلها إلى النفس -: فهذا مما اختلف فيه العقلاء، وهو أمرٌ خارج عما نحن فيه، لا يمكن تصحيح اعتراض «ابن متويه» على «ابن جنى» باختيار أحد المذهبين أصلاً.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: ههنا<sup>(١)</sup> وجوهٌ آخر من المجازات السائغة: فإنّ القائل إذا قال: «ضربت زيداً»، فدَ «زَيْدٌ» ليس هو عبارة عن جملة بنيته المشاهدة المحسوسة؛ فإنّ «زيداً» عبارة عن الأجزاء الموجودة حال حدوثه إلى آخر فنائه.

والدليل على ذلك: هو أنّ زيداً لو كان عبارة عن الجملة المشاهدة فى كلّ وقت، وتلك الأجزاء تغلُّ مرة، وتكثر أخرى -: يلزمُ ألا يكون زيدٌ الصغيرُ، هو زيدٌ ذلك الشخص إذا صار شاباً، وإذا صار شيخاً لا يكون هو ذاك الشخص بعينه؛ واللازم باطلٌ؛ دلّ ذلك على أنّ زيداً هو عبارة عن تلك الأجزاء الموجودة من أوّل عمره إلى آخره. مع الشخص العارض له.

وإذا كان كذلك: فإذا قلنا: «ضرب عمرو زيداً» - كان الكلام مجازاً؛ لأنّ الضرب عبارة عن الإمساس المذكور، ولا يحصل الإمساس المذكور لتلك الأصليّة؛ فيكون الكلام مجازاً من هذا الوجه، ولأنّك إذا قلت: «رأيت زيداً» فما رأيت إلا لونه وسطحه، وليس زيد عبارة عن لونه<sup>(٢)</sup> وسطحه، بل هو [١٨٠/أ] عبارة عن الأجزاء الباقية من أوّل عمره إلى حين فنائه، مع الأعراض القائمة به، مع أنّ شيئاً منها غير مرئى<sup>(٣)</sup>؛ فكان الكلام مجازاً من هذا الوجه أيضاً.

واعلم: أنّ هذا مجازٌ فى التركيب؛ وذلك لأنّ لفظ: «ضربت» و«رأيت» وما يجرى مجراه - قد استعمل فى موضوعه الأصليّ؛ فيكون حقيقةً لا مجازاً، وأمّا لفظُ «زَيْدٌ» فهو من الأعلام، وقد بينّا: أنّه لا مجاز فيها.

لا يقال: «ادّعى المصنّف فى أول المسألة: أنّ المجاز غير غالب على اللغات، ولم يذكر

(١) فى «ج»: فيها هنا.

(٢) فى «ج»: كونه.

(٣) فى «ج»: غير مرؤى.

عليه حجّة، بل (١) ذكر بعد ذلك ما يقوّى حجة الخصم؛ لأنه نبّه على أنواع غريبة من المجاز، ولأنّ ما ذكره من المجاز في: «ضربت زيدا» و«رأيت عمرا» غير لازم؛ وذلك لأنّ كون اللفظ حقيقة إنّما هو لأجل استعماله فيما صار موضوعا له: إمّا من واضع [واحد] (٢) في الأصل مع إعلامه، وإمّا بكثرة استعمال أهل اللّغة؛ كما تقرر ذلك في حدّ الحقيقة.

وقولنا: «ضربت زيدا أو عمرا» (٣) موضوعٌ بتركيبه، ومستعملٌ بين أهل اللّغة استعمالاً يمهّد وضعه بإزاء ما استعمل فيه، وهذا الوضع إنّما يكون لما يمكن وقوعه؛ وذلك لأنّهم إذا استعملوه في الدلالة على وقوعه، فهذا الوضع يستدعي إنكار وقوع المسمّى، والذي يمكن أن يُضرب من زيدٍ أو يُرى، هو ما يتعلّق بظاهر بشرته، فمسمّى: «ضرب زيد»، هو إمساس جسم ظاهرٍ بشرته بعنف، وكذلك مسمّى: «رأيت» هو إدراك البصر لسطحه، ولونه (٤)، وحجم بنيته، سواء كان زيدٌ ذلك في الحقيقة، أو هو عبارة عن (٥) غيره، من جوهر مفارق، أو آخر جسمانية كامنة. وإذا كان كذلك، كان هذا الاستعمال بطريق الحقيقة، لا بطريق المجاز.

ثم نقول: هب أنّ هذا مجازٌ؛ ولكن لا نسلم أنه في التركيب، ولم لا يجوز أن يكون في اللفظ المفرد، وهو زيدٌ أو عمرو؟!

فإنّه أطلق لفظ «زيد» لا على حقيقة (٦) زيد؛ بل على شيء يتعلّق به؛ وهو ظاهر بنيته وسطح بشرته، وذلك استعمال اللفظ (٧) في غير ما وضع له؛ لعلاقة بينهما، وقوله: «لا يدخل المجاز في الأعلام» فقد بينا ما فيه؛ وأيضا: «فلما منع ذلك بناء على ما زعم أن حصول العلاقة يمتنع في الأعلام، وما نحن فيه أقوى، مبطل لذلك؛ فإنّ جميع ما يشتمل عليه متعلّق بمعنى «زيد» الذي هو اسم علم؛ لأننا نقول: المقصود بيانه في هذه المسألة الردّ على ابن جنى في دعواه: أنّ المجاز غالبٌ على اللغات، والمقصود من الرد بيان فساد دليله، وقد بين ذلك؛ فقد وفي بما لأجله عقدت المسألة.

(١) في «ج»: قبل.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: وعمرا.

(٤) في «ج»: كونه.

(٥) في «ج»: من.

(٦) في «ز»، «ب»: الحقيقة.

(٧) في «ج»: للفظ.

أما قوله: «بل ذكر ما يقوى حجته؛ لأنه أبدى وجوهاً آخر من المجازات» قلنا: الذى أدعاه ابن جنى: أنّ المجاز المفرد غالبٌ على اللغات؛ وهذا ظاهرٌ من كلامه؛ ورُدَّ عليه ببيان فساد دليله، ثم نَبَّه على أنواعٍ أُخر من المجازات عائدة إلى المجاز فى التركيب، ووقوع [١٨٠/ب] المجاز فى التركيب لا يقوى حُجَّة من يدعى غلبة المجاز (١) فى الأفراد. وأما ما ذكره من أن: «لفظ زيد أو عمرو موضوع للدلالة على ما يمكن وقوعه... إلى آخره» فهو مسلمٌ؛ وذلك لأنَّه يقتضى أنه لا مجاز فى مفردات هذا اللفظ، والمصنّف معترفٌ بذلك، وإنما يدعى المصنّف المجاز فى التركيب.

أما قوله: «لا نسلم أنه مجاز فى التركيب؛ بل هو مجازٌ فى لفظ زيد وعمرو، وقوله: «لا مجاز فى الأعلام» فقد بينا ما فيه... إلى آخره»:

فالجواب عنه: أننا بينا أن المجاز لا يدخل فى أسماء الأعلام، والمراد بالمجاز: إمَّا المجاز اللغوى أو العرفى، ونقول: الدليل على أن الأعلام لم يضعها واضع اللغة، ولا نقل العرف، بل وضعها شخصٌ معيَّن.

وإذا ثبت ذلك، فلا يدخل فيها المجاز اللغوى ولا العرفى؛ لأنَّ المجاز اللغوى والعرفى يستدعى سبق وضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى من واضع اللغة، أو من أهل العرف؛ وذلك لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع له»؛ فقد تحقَّق: أنّ المجاز يستدعى سبق الوضع، ولم يتحقق فى الأعلام إلا وضع شخصٍ لفظاً بإزاء شخصٍ، وليس ذلك الشخص هو واضع اللغة، ولا أهل العرف، فمن استعمل ذلك العلم فى الشخص المعيَّن، لا يكون استعماله فيه بطريق كونه حقيقةً لغويةً؛ لانتفاء الوضع اللغوى، ولا بطريق كونه مجازاً لغوياً؛ لأنَّ المجاز اللغوى: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضعه واضع اللغة» (٢)؛ لعلاقةٍ بينهما، ولا علاقة بين المسميات أعلاماً، وبين الحقائق اللغوية، ولهذا لو سُمى ولد بـ «أسود» لسواد لونه - لا يكون استعمال لفظ «الأسود» حقيقةً لغويةً، ولا مجازاً لغوياً: أمَّا أنه ليس بحقيقةً لغويةً: فذلك (٣) لأنَّ الواضع إنما وضع لفظ «الأسود» بإزاء من قام به السواد، وما قام به السواد، أمَّا بإزاء هذا الشخص فلا. وأمَّا أنه ليس بمجاز لغوى: وذلك لاستدعاء المجاز اللغوى العلاقة، ولا علاقة ههنا سوى السواد، وهو ليس بعلاقة؛ وذلك لأنه لو تبدَّل

(١) فى «ب»، «ز»: من يدعى فيه المجاز.

(٢) فى «ز»: فى اللغة.

(٣) فى «ج»: وذلك.

في الحقيقة والمجاز ..... في الحقيقة والمجاز  
لونه للبياض، يبقى لفظ «الأسود» علما له؛ فلا علاقة مع تحقق<sup>(١)</sup> العلمية. فثبت: أنَّ  
الأعلام لا تدخل فيها الحقيقة، و[لا] يدخلها المجاز اللغويان أو العرفيان، وقد سبق منا  
بيان هذا؛ [وهذا] طلبا لتأكيد هذا المعنى في النفس، وقصدًا لتفهم المراد بقول الأئمة:  
«الأعلام لا تدخلها الحقيقة و[لا] المجاز»، فإنَّ [هناك] من يفسر<sup>(٢)</sup> دخول المجاز بتفسير<sup>(٣)</sup>  
آخر غير ما لخصناه، ويورده إشكالا على كلام «المصنّف»، وهو غير وارد.

أما قوله: «زعم المصنّف أنه يمتنع حصول العلاقة في الأعلام، وما نحن فيه أقوى<sup>(٤)</sup>،  
مبطلٌ لذلك؛ فإنَّ جميع ما تشتمل عليه البنية<sup>(٥)</sup> متعلقٌ بمعنى «زيد» الذي هو اسم علم»:  
قلنا: هذا مندفع؛ لأننا بينا أنَّ المراد بقولنا: «لا مجاز في الأعلام» هو المجاز اللغوي  
[١٨١/أ] أو العرفي؛ وهما متفريان ههنا جزما ضرورة؛ على ما قررناه. وإن قال: «هذا  
مجازٌ باعتبار وضع هذا الوضع، وهو الشَّخص المعين»:

قلنا: إذا اعتبرنا وضع هذا الشخص المعين لفظ «زيد» بإزاء ولده، فنحن إذا استعملناه  
فيه، لم يكن ذلك مجازا باعتبار هذا الوضع جزما. فإن قلت: «فيكون حقيقة باعتبار هذا  
الوضع»: قلنا: إن أطلق عليه: أنه حقيقة باعتبار هذا الوضع، فهو اصطلاح خاص، ولا  
مشاحة في الاصطلاحات أصلا.

تنبه: اعلم: أنَّ مراد المصنّف بقوله: «هذا مجازٌ في التركيب»: أنَّ قول القائل:  
«ضربت زيدا، ورأيت عمرا» - يقتضى إسناد الرؤية والضرب إلى زيد، الذي هو عبارة  
عن الأجزاء الأصلية الموجودة من أول عمره إلى يوم فئاته، وهو في الحقيقة ليس  
كذلك: أما الضرب: فلأنه ما صادف إلا بعض [الأجزاء] الأصلية. وأما الرؤية: فلأنها  
ما صادفت إلا لونه وشكله. ولا معنى للمجاز في الإسناد إلا ذلك.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : **المسألة العاشرة: في أنَّ المَجَازَ عَلَى خِلَافِ  
الأَصْلِ؛ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:**

أَحَدُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ، إِذَا تَجَرَّدَ: فَإِذَا أُحْمِلَ عَلَى حَقِيقَتِهِ، أَوْ عَلَى مَجَازِهِ، أَوْ  
عَلَيْهِمَا، أَوْ لَا عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَالثَّلَاثَةُ الأَخِيرَةُ بَاطِلَةٌ، فَتَعَيَّنَ الأَوَّلُ :

(١) في «ز»، «ب»: تحقيق.

(٢) في «ج»: تفسير.

(٣) في «ج»: تفسير.

(٤) في «ز»، «ب»: القوى.

(٥) في «ز»، «ب»: البيه.

وإنما قلنا: «إنه لا يجوز حملُه على مجازِه»؛ لأنَّ شرطَ الحملِ على المجازِ حصولُ القرينة؛ فإنَّ الواضحَ، لو أمرَ بحملِ اللفظِ عندَ تجرُّدهِ على ذلكِ المعنى: لكانَ حقيقةً فيه؛ إذ لا معنى للحقيقةِ إلا ذلكِ. وأمَّا أنه لا يجوزُ حملُه عليهما معًا فظاهرٌ؛ لأنَّ الواضحَ لو قال: «احملوه وحدهُ عليهما معًا» كانَ اللفظُ حقيقةً في ذلكِ المجموعِ، ولو قال: «احملوه إِمَّا على هذا، أو على ذلكِ» كانَ مُشترَكًا بينهما.

وأمَّا أنه لا يجوزُ أن يُحملَ على واحدٍ منهما ألبتةً فلأنَّه؛ على هذا التقديرِ: يكونُ اللفظُ حالَ تجرُّدهِ مِنَ المُهمَّلاتِ، لا مِنَ المُستعمَلاتِ. وإذا بطلتْ هذه الأقسامُ الثلاثةُ نعينَ القسمَ الأولُ؛ وهو المطلوبُ.

وثانيها: أنَّ المجازَ لا يتحقَّقُ إلا عندَ نقلِ اللفظِ مِنْ شَيْءٍ إلى شَيْءٍ؛ لإِلاقَةِ بينهما؛ وذلكَ يستدعي أمورًا ثلاثةً وضعه للأصل، ثمَّ نقله إلى الفرع، ثمَّ علةً للنقل. وأمَّا الحقيقةُ فإنه يكفي فيها أمرٌ واحدٌ، وهو: وضعه للأصل. ومِن المعلومِ: أنَّ الذي يتوقفُ على شَيْءٍ واحدٍ، أغلبُ وجودًا مما يتوقفُ على ذلكِ الشَيْءِ، معَ شَيْئَيْنِ آخَرَيْنِ معه.

وثالثها: أنَّ واضحَ اللفظِ للمعنى، إنَّما يضعه له؛ ليكتفى به في الدلالةِ عليه، وليستعملَ فيه؛ فكأنه قال: إذا سمعتموني أتكلُّمُ بهذا الكلامِ فاعلموا أنني أعني [به] هذا المعنى، وإذا تكلمتُ به متكلِّمٌ بلغتي فليغنِ به هذا. فكلُّ مَنْ تكلمَ بلغتي يجبُ أن يعنى به ذلكِ المعنى؛ ولهذا يسبقُ إلى أذهان السامعين ذلكِ المعنى، دونَ ما هو مجازٌ فيه. ولو قال لنا مثل ذلكِ في المجازِ لكانَ حقيقةً، ولم يكن مجازًا.

ورابعها: إجماعُ الكلِّ على أنَّ الأصلَ في الكلامِ الحقيقةُ، ورؤى عَنِ ابنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - أنه قال: «مَا كُنْتُ أَعْرِفُ مَعْنَى «الْفَاطِرِ»، حَتَّى اخْتَصَمَ إِلَيَّ شَخْصَانِ فِي بَيْرٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: «فَطَرَهَا أَبِي» أَي: اخْتَرَعَهَا. وَقَالَ الْأُصَمَعِيُّ: «مَا كُنْتُ أَعْرِفُ الدِّهَاقَ، حَتَّى سَمِعْتُ جَارِيَةً بَدَوِيَّةً تَقُولُ: «اسْقِنِي دِهَاقًا»، أَي: مَلَأَنَّ». فَهَهُنَا: اسْتَدَلُّوا بِالِاسْتِعْمَالِ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَلَوْلَا أَنَّهُمْ عَرَفُوا أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ وَإِلَّا لَمَا جَازَ لَهُمْ ذَلِكَ.

وخامسها: لو لم يكن الأصلُ في [الكلامِ] الحقيقةُ لكانَ الأصلُ: إمَّا أن يكونَ هوَ المجازُ؛ وهو باطلٌ بإجماعِ الأمةِ، أو لا يكونَ واحدًا منهما أصلًا؛ فحينئذٍ: يتردَّدُ كلُّ كلامِ الشَّارعِ بينَ أمرينِ، فيصيرُ الكلُّ مُجملاً؛ وهو باطلٌ بالإجماعِ.

وَيَلْزَمُ أَنْ يَصِيرَ كُلُّ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ فِي الْعُرْفِ مُجْمَلًا؛ لِتَرَدُّدِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ بَيْنَ حَقَائِقِهَا وَمَجَازَاتِهَا؛ وَلَوْ كَانَ الْكُلُّ مُجْمَلًا لَمَا فَهَمْنَا الْمُرَادَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ، إِلَّا بَعْدَ الْاسْتِفْسَارِ، وَطَلَبِ تَعْيِينِ الْمُرَادِ؛ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا عَلِمْنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم بحثين: الأول: أن الأئمة - رحمهم الله تعالى - يقولون تارة: «الأصل في الكلام هو الحقيقة»، ويقولون أخرى: «الأصل عدم المجاز، والمجاز على<sup>(١)</sup> خلاف الأصل» - وقولنا: «الأصل في الكلام هو الحقيقة»، مع قولنا: «المجاز خلاف الأصل» - مفهومان متغايران، ولكنهما متلازمان، وأما قولنا: «الأصل عدم المجاز» فمعناه: الدلالة على [عدم] حمل اللفظ على المعنى المجازي: فتارة: يكون المدعى ذلك؛ فنقتصر عليه لحصول المقصود. وتارة: يكون المقصود وجوب الحمل على الحقيقة، فيقال: هو غير محمول على المجاز؛ لكون الأصل عدم المجاز؛ فيحمل على الحقيقة؛ ضرورة أن اللفظ واجب الحمل: إما على الحقيقة، أو على المجاز.

الثاني: أن قولنا: «الأصل في الكلام هو الحقيقة» مركب، والمركب لا يُعلم إلا إذا علمت مفرداته، فنقول: يُطلق الأصل، ويراد به أحد أمورٍ ثلاثة:

الأول: الدليل. الثاني: الغالب. الثالث: الرَّاجِحُ<sup>(٢)</sup>.

وأما الكلام: فقد سبق بيانه، وأما الحقيقة، فلها مفهومان:

أحدهما: المفهوم المصطلح عليه في صناعة «أصول الفقه»، وقد مرَّ تحقيقه.

الثاني: المفهوم المصطلح عليه في صناعة «الجدل»، وهو المسمى بـ«علم الخلاف» في اصطلاح المتأخرين.

فنقول: الحقيقة بمقتضى اصطلاحهم تُطلق على: «اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له»، وتقابل الاستعمال بطريق المجاز. وتُستعمل - أيضا - ههنا لفظة «الإطلاق»، ويقال: «الأصل في الإطلاق الحقيقة» ويراد به مرة: التجريد عن القرينة، وأخرى: الاستعمال.

وإذا اتضحت هذه الأبحاث، فنقول: الأصل عدم المجاز، والمجاز على خلاف الأصل، والأصل في الكلام هو الحقيقة. والدعوى: أن اللفظ الموضوع للمعنى إذا تجرَّد عن القرينة الصارفة له عن موضوعه يجب [١٨١/ب] حمله على ما وضع له؛ وذلك لوجوه:

(١) في «ز»، «ب»: عين.

(٢) في «ز»، «ب»: الراج.

الأول: هو أنه إذا تجرّد عن القرينة: فإمّا أن يحمل على حقيقته فقط، أو على مجازه فقط، أو على أحدهما، لا على التعيين، أو عليهما، أو لا يحمل على شيء من الأقسام؛ الحصر ضروري؛ وذلك لأنّه إذا تجرّد عن القرينة: فإمّا أن يُحمل على الحقيقة على التعيين أو لا، فإن حُمِل على الحقيقة على التعيين: فهو الأول، وإن لم يحمل على الحقيقة على التعيين، فإما أن يحمل على المجاز على التعيين، أو لا: فإن حمل على المجاز: فهو القسم الثّاني، وإن لم يحمل على المجاز على التعيين: فإمّا أن يحمل على أحدهما لا بعينه أو لا: فإن كان الأوّل، لزم القسم الثالث، وإن لم يحمل على أحدهما لا بعينه: فإمّا أن يحمل عليهما معاً، أو لا: فإن حمل عليهما، لزم القسم الرابع، وإن لم يحمل عليهما، لزم القسم الخامس. والأربعة باطلة؛ فتعيّن الأول:

أمّا بطلان القسم الأوّل من الأربعة: وذلك لأنّه لو حمل اللفظ المجرد عن القرينة على المجاز، لصار المجاز حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يحمل عليه اللفظ المجرد عن القرينة. وأمّا بطلان القسم الثّاني منها: وذلك لأنّه لو حمل اللفظ المجرد عن القرينة على أحدهما لا بعينه، كان اللفظ من الألفاظ المشتركة؛ واللازم باطل.

وأمّا بطلان القسم الثالث منها: وذلك لأنّه لو حُمِل اللفظ على المجموع إذا تجرّد عن القرينة كان اللفظ موضوعاً للمجموع<sup>(١)</sup>؛ والمفروض خلافه.

وأمّا بطلان القسم الرّابع منها: [وذلك لأنّه لو لم يحمل اللفظ على شيء]، لصار اللفظ من المهملات؛ والمفروض خلافه. وإذا بطلت الأقسام الأربعة، تعيّن الأوّل؛ ضرورة انحصار الأقسام في الخمسة.

فإن قيل: «لا نسلم أنّه إذا حُمِل اللفظ على أحدهما لا بعينه، كان اللفظ من الألفاظ المشتركة؛ وهذا لأنّ المشترك ليس هو الذي يُحمل على أحد مفهوميه من غير قرينة، بل المشترك: «هو [اللفظ]»<sup>(٢)</sup> الذي لا يحمل على أحد معنيه إلا بقرينة».

سَلّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنّه إذا لم يُحمل اللفظ على شيء منهما، كان اللفظ من المهملات؛ وهذا لأنّ المهمل: «هو اللفظ الذي لم يوضع لمعيّن»، وكلامنا في اللفظ الموضوع للمعيّن:

قلنا: من خواصّ اللفظ المشترك: أنّه لا يُحمل على أحد معنيه على التعيين إلا بقرينة، وإن تجرّد عن القرينة، فاللفظ محمولٌ على أحدهما، ولهذا يتطرق الإجمال إلى المشترك؛

(١) في «ج»: الموضوع.

(٢) سقط في «ج».



فإذن حَمَلُ اللَّفْظِ عَلَى أَحَدِ الْمَعْنَيْنِ - لَا بَعِينَهُ - عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ؛ مِنْ خَوَاصِّ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ، وَهَذِهِ الْخَاصَّةُ قَدْ وُجِدَتْ هَهُنَا، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ: كَوْنُ اللَّفْظِ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَشْتَرَكَةِ؛ وَالْمَفْرُوضِ خِلَافَهُ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَا نَعْنِي بِالْمَهْمَلِ هَهُنَا: «اللفظ الذي لَا يُحْمَلُ عَلَى مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَى»؛ فَانْدَفَعَ مَا ذَكَرَهُ [١٨٢/أ].

الوجه الثاني - من الوجوه الدالة على أَنَّ المجاز خلاف الأصل - : أَنَّ المجاز يتوقف على وضع اللفظ بإزاء معنى، وهو المسمى بالأصل، ثم نقله إلى معنى ثانٍ سماه المصنف ههنا بالفرع، ثم يتوقف على علة النقل، وهي: العلاقة، والحقيقة توقفت على أمرٍ واحدٍ من تلك الأمور التي توقف عليه المجاز، وهو: الوضع للمعنى لا غير، والمجاز توقّف عليه وعلى غيره، ومن المعلوم: أَنَّ الموقوف على أمورٍ كثيرةٍ أندر وجوداً من الموقوف على أمرٍ واحدٍ من تلك الأمور؛ ضرورة أَنَّ الموقوف على أمورٍ كثيرةٍ ينعدم بانعدام كلِّ واحدٍ من تلك الأمور، والموقوف على أمرٍ واحدٍ منها ينعدم بطريقٍ واحدٍ، وكلُّ ما كان طرق عدمه أكثر، كان عدمه أكثر؛ فعدم المجاز أكثر من عدم الحقيقة.

لَا يُقَالُ: «كَوْنُ اللَّفْظِ بِمَجَازٍ فِي مَعْنَى مَعِينٍ، أَنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ اسْتُعْمِلَ فِيهِ كَانَ بِمَجَازًا - لَا يَتَوَقَّفُ أَيْضًا إِلَّا عَلَى الْوَضْعِ؛ لِأَنَّ الْوَاضِعَ إِذَا وَضَعَ لَفْظًا بِإِزَاءِ مَعْنَى - فَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ مَسْمَى اللَّفْظَ لَهُ عِلَاقَةٌ مَّا مَعَ مَعْنَى آخَرَ مِنَ الْعِلَاقَةِ الْمَجُوزَةِ لِاسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِيهِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى مَّا لَا يَخْلُو عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الْعِلَاقَةِ، فَبَعْدَ الْوَضْعِ: كَانَ اللَّفْظُ بِمَجَالَةٍ<sup>(١)</sup> - أَوْ بِحَيْثُ - لَوْ اسْتُعْمِلَ فِي مَسْمَاهِ الْمَنْصُوصِ مِنْ جِهَةِ الْوَاضِعِ، كَانَ حَقِيقَةً، وَلَوْ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَى آخَرَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ، كَانَ بِمَجَازًا؛ فَإِذَنْ: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فِيمَا ذَكَرَهُ»: لِأَنَّا نَقُولُ: هَذَا مَنْدَفَعٌ بِتَفْسِيرِ الْمَجَازِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَجَازَ: «هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ لِعِلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا»، وَالَّذِي أَبْدَاهُ مِنَ الْمَجَازِ هُوَ بِتَفْسِيرِ آخَرَ اخْتَارَهُ الْمَعْتَرِضُ، وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ: هُوَ اللَّفْظُ الصَّالِحُ [الَّذِي] لَا يَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ؛ فَلَا يَتَوَجَّهُ مَا ذَكَرَهُ أَصْلًا.

ثم نقول: ذلك يتوقف على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وعلى وجود معنى ثانٍ، وعلى علاقة بينهما، يتبين<sup>(٢)</sup> ذلك في كلِّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى، وقد نجد ألفاظاً<sup>(٣)</sup> لا يوجد بين

(١) في «ب»: «بجالة».

(٢) في «ز»، «ب»: «يبين».

(٣) في «ز»، «ب»: «ألفاظ».

معانيها وبين غيرها مناسبة. وتام هذا البحث سيأتي في المسألة التي يذكر فيها: أنَّ الحقيقة لا تستلزم المجاز.

الوجه الثالث - من الوجوه الدالة على أن المجاز خلاف الأصل - : وهو أنَّ الحقيقة تستدعي وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ لأنَّ الحقيقة: «هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له»، والمجاز لا يستدعي ذلك؛ لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له؛ لعلاقة بينهما»؛ وذلك بشرط كون ذلك المعنى ينقل عن العرب استعمال اللفظ في نوعه على رأى، وغير مشروط به على رأى آخر. وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الواضع للفظ إنما وضع اللفظ لمعنى استعمله فيه، ومعنى استعماله فيه: أنه يطلقه مريدا به ذلك المعنى من غير قرينة؛ فكأنه قال: «إذا تكلمت بهذه اللفظة، فاعلموا أنَّ مرادى بها هذا المعنى، واكتفوا به في الدلالة [١٨٢/ب] على ذلك المعنى، فمن تكلم بلغتي، فليكتف بها في الدلالة على ذلك المعنى بذلك اللفظ، ولا معنى للحقيقة إلا ذلك.

[لا يقال] (١): هذا الوجه مناقض لما شرطه من المجاز من سماع ذلك من أهل اللغة؛ وذلك لا بدَّ وأن ينتهي إلى السماع من الواضع: لأننا نقول: هذا مندفع بتغاير تفسير الوضع المشروط في المجاز لما هو المشروط في الحقيقة من الوضع؛ وقد سبق بيانه.

الوجه الرابع - من الوجوه الدالة على أنَّ الأصل في الكلام هو الحقيقة - : إجماع الكل على ذلك: والذي يوضح هذا الإجماع: كونهم استدلوا بنفس الاستعمال على أنه حقيقة. بيان ذلك: ما روى (٢) عن ابن عباس أنه قال: «ما كنت أعرف معنى «الفاطر» حتى اختصم إلى شخصان في بئر؛ فقال أحدهما: إنني فطرتها، أي: اخترعتها» - وقال الأصمعي: «ما كنت أعرف «الذهاق» حتى سمعت جارية تقول: اسقني دهاقا، أي ملآن» (٣).

فقد استدل هؤلاء بالاستعمال على أنه حقيقة، وأنهم (٤) عرفوا كون الأصل في الكلام هو الحقيقة؛ وإلا لما استقام الاستدلال باستعمال اللفظ في المعنى على أنه حقيقة فيه. لا يقال: «لعلهم عرفوا ذلك بقرينة حالية، أو مقالية؟!»:

قلنا: كلام ابن عباس والأصمعي صريح في أنهما إنما عرفا معنى اللفظ بمجرد

(١) في «ز»، «ب»: يقال.

(٢) في «ز»: بما روى.

(٣) ينظر لسان العرب (٢ / ١٤٤٢).

(٤) في «ب»: ولو أنهم.

الاستعمال؛ وذلك دليلٌ على أنَّ مجرد الاستعمال، أفاد حل وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الخامس - من الوجوه الدالة على أنَّ الأصل في الكلام هو الحقيقة - : وذلك لأنه لو لم يكن الأصل في الكلام هو الحقيقة، يلزم أحد الأمرين<sup>(١)</sup>: وهو أن يكون الأصل هو المجاز، أو لا يكون الأصل واحداً من الأمرين؛ وكلُّ واحدٍ منهما باطلٌ؛ ويلزم من هذا كون الأصل في الكلام هو الحقيقة.

بيان الملازمة: هو أنه لو لم يكن الأصل في الكلام هو الحقيقة: فإمّا أن يكون الأصل في الكلام المجاز أو لا على ذلك التقدير: فإن كان الأوّل، لزم الأول، وإن كان الثاني، لزم الأمر الثاني. وأمّا بيان انتفاء كل واحد منهما: أمّا انتفاء الأول: فبإجماع الأمة على أنه ليس الأصل في الكلام [هو المجاز]<sup>(٢)</sup>. وأمّا انتفاء الثاني: فلأنه إذا لم يكن الأصل واحداً من الأمرين، يلزم تطرق الاحتمال إلى كلام الشارع، وإلى سائر الألفاظ الصادرة من الناس في استعمالاتهم؛ فلا<sup>(٣)</sup> يفهم معنى من المعاني على التعيين إلا بعد الاستفسار؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَرَعُ:

إِذَا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ، وَالْمَجَازِ الرَّاجِحِ، فَأَيُّهُمَا أَوْلَى؟ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): الْحَقِيقَةُ الْمَرْجُوحَةُ أَوْلَى. وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ (رَحِمَهُ اللَّهُ): الْمَجَازُ الرَّاجِحُ أَوْلَى.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: يَحْصُلُ التَّعَارُضُ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَاجِحٌ عَلَى الْآخَرِ مِنْ وَجْهِهِ، وَمَرْجُوحٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَارُضُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ من الناس [١٨٣/أ] من قال: المسألة مفروضة فيما إذا ترجّح المجاز إلى حدِّ يساوي<sup>(٤)</sup> الحقيقة في التبادر إلى الذهن، ولم ينته إلى حدِّ الرجحان على الحقيقة، والمراد بالحقيقة: المساوية للمجاز. ومنهم من قال: صورة المسألة: ما يشعر به ظاهر اللفظ، وهي: أن يترجّح المجاز على الحقيقة، بمعنى:

(١) في «ب»: أمرين.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: ولا.

(٤) في «ج»: ساوى.

التبادر إلى الذهن، وتصير الحقيقة مرجوحة، بمعنى عدم التبادر إلى الذهن.

وقال بعضهم: «إن عُنى (١) بالمرجوحة: أنّ المعنى لا يخطر بالبال عند سماع اللفظ إلا نادراً؛ كلفظ «الراوية» بالقياس إلى الحمل، بل يتندر (٢) الفهم إلى معنى آخر - ففى مثل هذه الصورة: صار المعنى الثانى حقيقةً، والأوّل قد انتسخ، وهذا مما لا يُنزع فيه. وإن كان المعنى الأوّل والثانى متساويين فى الخطران بالبال عند سَماع اللفظ - فهما سيان، وكان اللفظ مشتركاً بينهما؛ لا يُحمل (٣) على أحدهما إلاّ بنية أو لقرينة. وإن كان الفهم إلى أحدهما أسرع انتقالاً من الآخر - فأحدهما حقيقةً، والآخر مجازاً.

وجوابه: تلخيص المدعى؛ على ما سيأتى بعد ذلك، إن شاء الله تعالى. أمّا المصنّف فقد ذكر المسألة فى «المعالم»، وجعل مثال المسألة لفظ «الطلاق»، وقال: «هو حقيقة مرجوحة بالنسبة إلى إزالة مطلق القيد، وهو مجازٌ راجحٌ بالنسبة إلى إرادة النكاح».

ومنهم من قال: «مثال المسألة: لفظ «النكاح»؛ فإنه حقيقة فى الوطاء لغةً، ومجازٌ فى العقد، إلاّ أنه كثر استعماله - من جهة الشرع - فى العقد إلى حدّ ارتفع عن درجة المجاز، ولم يترجّح على الحقيقة بل ساواها».

وكلام المصنّف فى «المعالم» يشعر باختيار تساوى الحقيقة والمجاز الراجح عند الإطلاق؛ فإنه تصدى لتقريره.

والمختار: هو أنّ صورة المسألة إذا فرضت فيما إذا ساوى المجاز الحقيقة، ولم يترجّح عليها - فالحق: ما اختاره فى «المعالم»؛ وذلك لأنّه يبقى اللفظ مجملاً، فلا يُحمل على أحدهما إلاّ بقرينة أو نية. ويتعذرُ تقرير المذهبين الآخرين؛ ووجه تعذره ظاهرٌ.

وأما إذا فرضت صورة المسألة فيما إذا ترجّح المجاز على الحقيقة؛ بحيث تبادر إلى الذهن عند الإطلاق دون الحقيقة؛ كالحقيقة الشرعية، والعرفية العامة أو الخاصة بالنسبة إلى اللغوية -: فإن كان ذلك صادراً من الشارع، فلا يُحمل إلاّ على الحقيقة الشرعية، وإن كان صادراً من أهل العرف العام، فلا يحمل إلا على الحقيقة العرفية العامة، وإن كان صادراً من أهل العرف الخاص، فلا يُحمل إلاّ على الحقيقة العرفية الخاصة. أمّا إذا صدر ممن لا عُرف له ولا قرينة، فهذه محل الخلاف، وفيه ثلاثة أقوال:

(١) فى «ج»: أعنى.

(٢) فى «ج»: ينتبه.

(٣) فى «ز»: لا يحتمل.

القول الأول - وهو المنسوب إلى أبي حنيفة - رضى الله عنه - : أن الحقيقة المرجوحة أولى. والقول الثاني - وهو المنسوب إلى أبي يوسف - رحمه الله تعالى - : أن المجاز الراجح أولى [١٨٣/ب]. القول الثالث - وهو المنسوب إلى قوم - : أنهما متساويان. ولا نختار تساويهما على الإطلاق؛ بل نختار تساويهما في المجاز الأجنبي مطلقاً؛ كالغائط، وفي تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الذى هو بعض أفراد الحقيقة، والكلام فى سياق الثبوت، وفى تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح الذى هو بعض أفرادها، والكلام فى سياق النفى. ولا ندعى ذلك فى صورة المجاز الراجح الذى هو بعض أفراد الحقيقة، والكلام فى سياق النفى، ولا فى صورة الحقيقة المرجوحة، والكلام فى سياق الثبوت، والمجاز بعض أفراده.

وإذا تلخصت صورة النزاع، فنقول: الدليل على المدعى: أنه اجتمع فى الحقيقة المرجوحة سببان؛ أحدهما: يقتضى قوتها، والآخر: يقتضى ضعفها:

أما سبب القوة: فكونها حقيقة؛ وذلك لما بينا أن الأصل فى الكلام هو الحقيقة، فكونها حقيقة من حيث القوة؛ نظراً إليها. وأما سبب الضعف: فلكونها مرجوحة. فقد اجتمع فيها سببان قوة وضعف؛ نظراً إلى كل واحد من الجهتين. وأما المجاز الراجح: فقد اجتمع فيه [أيضاً]<sup>(١)</sup> سببان قوة وضعف:

أما سبب القوة: فالرجحان. وأما سبب الضعف: فكونه مجازاً؛ وذلك لأن النظر إلى مجازيته توجب ضعفه. فيتساويان؛ نظراً إلى ما ذكرنا من وجود السببين فى كل واحد من الجانبين.

فإن قيل: «لا نسلم أنه اجتمع فى الحقيقة سببان قوة وضعف؛ وإنما يكون كذلك أن لو كانت الحقيقة تقتضى ترجيح<sup>(٢)</sup> الشيء؛ وإنما يوجب ترجحه أن لو كانت سابقة إلى الذهن، ولو سبقت إلى الذهن، لكانت الحقيقة راجحة؛ والمفروض خلافه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه اجتمع فى المجاز سببان قوة وضعف:

أما قوله: «أن كونه مجازاً سبب ضعفه»: قلنا: لا نسلم أن مجازيته تقتضى الضعف؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن راجحاً. سلمنا أنه اجتمع فى كل واحد منهما سببان؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك تساويهما؛ وإنما يلزم ذلك أن لو تساويا فى إفادة موجبيهما؛ وذلك ممنوع؛ وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن أحدهما أقوى وأرجح فى إفادة موجبه من الآخر؛ وذلك ممنوع.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ترجيح.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنَّ ما ذكرتم يقتضى تساويهما على الإطلاق؛ وإنَّما يكون كذلك أن لو لم يكن رجحان أحدهما على الآخر ثابتاً فى بعض صور تعارضهما؛ وهو ثابتٌ فى بعض صور تعارضهما جزماً؛ وذلك إذا كان الكلام فى سياق الثبوت؛ كقول (١) القائل: «فى الدَّارِ دَابَّةٌ»؛ فإنَّه لا يمكن تساويهما فى هذه الصورة، بل هذا الكلام يفيد إثبات الحقيقة المرجوحة جزماً، وهى شىءٌ ما له ديبٌ؛ لأنَّه: إن حُمِلَ على الحقيقة المرجوحة: فظاهرٌ. وإن حُمِلَ على المجاز الراجع: فذلك [١٨٤/أ] لأنَّه يلزم من ثبوت المجاز الراجع - وهو الحمار أو الفرس - ثبوت الحقيقة المرجوحة؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق الذى هو فى ضمنه. وكذلك: إذا كان الكلام فى سياق النفى؛ كقول القائل: «ليس فى الدَّارِ دَابَّةٌ»؛ فإنَّه يفيد نفي المجاز الراجع جزماً؛ لأنَّه: إن حُمِلَ على نفي المجاز الراجع - وهو الحيوانُ الخاص - يلزم انتفاؤه. وإن حُمِلَ على نفي الحقيقة المرجوحة: فلائنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد.

وبالجملة: فى الصورة الأولى - يثبت: إمَّا الأخصُّ أو الأعمُّ، وإيما (٢) كان، يثبت الأعمُّ.

وفى الصورة الثانية - يتنفى: إمَّا الأخصُّ أو الأعمُّ، وإيما كان، يلزم انتفاء الأخصُّ بالضرورة.

قلنا: أمَّا المنع الأوَّل: فمندفعٌ؛ لأنَّنا إنَّما ندعى اجتماع معنيين قوة وضعف فى كلِّ واحدٍ منهما؛ نظراً إلى كلِّ واحدٍ منهما من حيث هو هو، والأمر كذلك؛ وذلك لأنَّ الناظر إذا نظر إلى كونه حقيقةً من حيث هى، مع قطع النظر عن غيرها - يلزم ترجحها جزماً؛ وكذلك إذا جُرِّدَ النظر إلى المرجوحية؛ وكذلك إذا جرد النظر إلى مجرد مجازيته، أو إلى راجحيته.

وأما قوله: «إنَّما يلزم تساويهما؛ أن لو تساويا فى إفادة موجبيهما».

قلنا: نعم، وهما متساويان فى ذلك؛ نظراً إلى موجبي كلِّ واحدٍ منهما؛ وذلك ظاهرٌ. ومن ادَّعى رجحان أحدهما على الآخر فى إفادة موجبه، فذلك من باب المعارضة، فعليه البيان؛ وهو معارضٌ بالنافى للرجحان؛ وهو الأصل.

أمَّا قوله: «إنَّما يثبت تساويهما؛ أن لو لم يثبت رجحان أحدهما فى بعض الصور جزماً، وقد ثبت فى الصورتين المذكورتين»:

(١) فى «ز»: لقول.

(٢) فى «ج»: إنَّما.

قلنا: نحن لا ندعى التساوى عند التعارض مطلقا، وإنما ندعى التساوى فيما عدا هاتين صورتين، وقد صرّحنا بذلك في أصل الدعوى في أصل المسألة، والله أعلم.

\* \* \*

### القسم الثالث

## في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز

وفيه مسائل:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي أَنَّ دَلَالََةَ اللَّفْظِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى قَدْ تَخَلَّوْا عَنْ كَوْنِهَا حَقِيقَةً وَمَجَازًا:

أَمَّا فِي الْأَعْلَامِ - فَظَاهِرٌ. وَأَمَّا فِي غَيْرِهَا فَالْوَضْعُ الْأَوَّلُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ وَلَا مَجَازًا؛ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ: اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي مَوْضُوعِهِ؛ [فَالْحَقِيقَةُ لَا تَكُونُ حَقِيقَةً إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِالْوَضْعِ الْأَوَّلِ. وَالْمَجَازُ هُوَ: الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا مَسْبُوقًا بِالْوَضْعِ الْأَوَّلِ.

فَبِتَّ أَنْ شَرْطَ كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازًا حُصُولُ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ؛ فَالْوَضْعُ الْأَوَّلُ وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اللفظ قد يخلو عن كونه حقيقةً ومجازاً؛ صرّح بذلك «أبو الحسين البصري» في الوضع الأول، وأسماء الأعلام، ونصّ على ذلك في «المُعْتَمَدِ»<sup>(١)</sup>. وأمّا في شرح العمد نصّ على أن الأعلام ليست حقائق لغوية أو عرفية، ولا مجازات عرفية أو لغوية.

وقال في شرح «العمد»: «أن الأسماء التي ليست بألقاب لا تخلو عن كونها حقيقةً

(١) اعلم أن من أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يدخلان أسماء الألقاب؛ لأن الحقيقة هي ما أفيد بها ما وُضعت له، والمجاز هو ما أفيد به معنى غير ما وُضع له، على ما تقدم. ونعني بقولنا «ما وُضعت له» وضع أهل اللغة، وكون اللفظ حقيقةً ومجازاً تبعاً لكونها موضوعة لشيء قبل استعمال المستعمل، حتى إن استعمالها المستعمل فيما وُضعت له، كانت حقيقة؛ وإن استعمالها في معنى آخر، كانت مجازاً. وأسماء الألقاب لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة ولا من الشرع، حتى يكون من اتبعهم فيها في أصل موضوعهم كان قد استعمالها على الحقيقة؛ ومن استعمالها فيه على طريق التبعية كان متجاوزاً بها. ينظر: المعتمد (١/٢٧ - ٢٨).

ولا مجازاً»، ولم يتعرض للوضع الأول، وهو فى ذلك تابع للقاضى «عبدالجار»؛ فإنه لم يتعرض للوضع الأول، ولم يستثن من الحقيقة والمجاز إلا الأعلام لا غير. وأمّا «الغزالي» فقد نقلنا كلامه فى الأعلام، وأنه اختار التفصيل (١)، وأمّا الوضع الأول، فلم يُصرح فيه بشيء [١٨٤/ب]. وصاحب «الإحكام» قال: بأنّ اللفظ فى الوضع الأول، والأعلام - ليست بحقيقة ولا مجاز (٢)، ووافق «ابن الحَاجِب» فى الوضع الأول، ولم يتعرض للأعلام (٣). والمراد بقول الأئمة: «العلم ليس بحقيقة ولا مجاز» أى: الحقيقة اللغوية أو العرفية، وكذلك الكلام فى المجاز؛ والدليل على ذلك:

(١) واعلم أن كل مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز؛ بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز: الأول: أسماء الأعلام؛ نحو: زيد وعمرو؛ ولأنها أسامٍ وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق فى الصفات، نعم، الموضوع للصفات قد يجعل علماً فيكون مجازاً؛ كالأسود بن الحارث؛ إذ لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز، أما إذا قال: قرأت المزنى وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك إلا كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه: قرأت كتاب المزنى فيكون فى الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز. الثانى: الأسماء التى لا أعم منها ولا أبعد، كالمعلوم والمجهول، والمدلول والمذكور؛ إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازاً عن شيء. ينظر المستصطفى ٣٤٤/١ .٣٤٥

(٢) وتشترك الحقيقة والمجاز فى امتناع اتصاف أسماء الأعلام بهما، كزيد وعمرو؛ وذلك لأنّ الحقيقة على ما تقدم إنما تكون عند استعمال اللفظ فيما وُضع له أولاً، والمجاز فى غير ما وُضع له أولاً، وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازى فى وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال فى وضع اللغة، وأسماء الأعلام ليست كذلك؛ فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة له أولاً، ولا فى غيره؛ لأنها لم تكن من وضعهم؛ فلا تكون حقيقة ولا مجازاً. وعلى هذا، فالألفاظ الموضوعّة أولاً فى ابتداء الوضع فى اللغة، لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً؛ وإلا كانت موضوعّة، ولا مجازاً؛ وإلا كانت موضوعّة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض. وكذلك كلُّ وضع ابتدائى حتى الأسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، وإنما تصير حقيقةً ومجازاً باستعمالها بعد ذلك. وبهذا يُعلم بطلان قول من قال: إنّ كلّ مجاز له حقيقة ولا عكس؛ وذلك لأنّ غاية المجاز أن يكون مستعملاً فى غير ما وُضع له أولاً؛ وما وُضع له اللفظ أولاً ليس حقيقةً، ولا مجازاً، على ما عُرفَ وبالنظر إلى ما حقّقناه فى معنى الحقيقة والمجاز، يُعلم أنّ تسمية اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً حقيقةً، وإن كان حقيقةً بالنظر إلى الأمر العرفى، غير أنه مجازٌ بالنظر إلى كونه منقولاً من الوجوب والثبوت الذى هو مدلول الحقيقة أولاً فى اللغة على ما سبق تحقّقه. ينظر: الإحكام (١ / ٣٤).



أنَّ من سُمِّي ولده بـ «زيدٍ» أو بـ «صخرٍ» أو بـ «الأسود»؛ فإنَّ استعماله واستعمال غيره لفظ «زيدٍ» في ولده المعين - ليس لأنَّ الواضع من أهل اللغة أو من أهل العُرف، وضعه لذلك، فتبع أحدهما؛ فلا يكون حقيقة لغوية ولا عرفية؛ لأنَّ الحقيقة اللغوية: «هى اللفظة المستعملة فيما وضع له أهل اللغة» والحقيقة العرفية: «هى اللفظة المستعملة فيما غلب استعمال العرف فيه»؛ فيكون المستعملُ تابعا لأحد الوضعين: إمَّا اللغويُّ أو العرفيُّ، فظاهرٌ على التفسير المذكور: أنه ليس بحقيقة. وأمَّا أنه ليس بمجاز لغوي ولا عرفي: وذلك لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعملُ في غير ما وُضع له؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع له»؛ فيستدعى كونُ اللفظ مجازا سَبَقَ وضع ذلك اللفظ لغةً أو عرفًا لغيره؛ ليتأتى استعماله في غير ذلك الموضوع<sup>(١)</sup> بطريق المجاز؛ فإذن: يتوقفُ المجاز [اللغويُّ]<sup>(٢)</sup> والعرفيُّ على سبق وضع ذلك اللفظ لمعنى آخر لغةً أو عرفًا، وعلى علاقةٍ بين المعنيين، أعنى: الحقيقي أو المجازي قطعاً.

أمَّا التوقفُ الأول: فضروري، وأمَّا التوقف الثاني: فعلى رأى من يشترط العلاقة؛ فيلزم كون المجاز اللغويُّ والعرفيُّ تبعاً لوضع ذلك اللفظ بعينه بإزاء المعنى: إمَّا لغةً أو عرفاً؛ وهذه التبعية معدومة في الأعلام؛ وذلك لأنَّ كُلَّ من استعمل العلم في الشخص المعين، فإنه لا يستعمله بطريق التبعية لوضع ذلك اللفظ بإزاء معنى آخر لغةً أو عرفاً. فقد ظهر غاية الظهور: أنَّ الأعلام المستعملة في مسمياتها الشخصية ليست حقائق ولا مجازاتٍ.

وأمَّا الوضع الأول: فالمراد قول الواضع: «سمَّيت هذا الشخص بالحائط، أو سُمِّوه حائطاً»، فلفظة «الحائط» في حال تلفُّظ الواضع به، أعنى: التلفُّظ الأوَّل، ليس حقيقةً ولا مجازاً: أمَّا أنه ليس بحقيقة: لأنَّ الحقيقة: «هى اللفظ المستعمل فيما وُضع له أو لا، والمجاز: «هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له لعلاقةٍ أو لا»؛ فإذن كونه حقيقةً أو مجازاً يستدعى سبق الوضع للمعنى، ولم يسبق الوضع؛ لأنَّ الكلام فيه؛ فلا يكون حقيقةً ولا مجازاً جزماً.

فإن قيل: «يقال عند المناظرة في مسألة من النحو: «[هذا]»<sup>(٣)</sup> سيويوه يقول كذا، وكذا» يريدون به كتابه؛ فيتجاوز بهذا الاسم مع أنه لقب في الكتاب»:

(١) في «ج»: الوضع.

(٢) سقط في «ز»، «ب».

(٣) سقط في «ج».

قلنا: بل يريدون به «سيوييه» نفسه، وإنما يحضرون كتابه؛ ليستشهدوا به على أنه كان يقول ما ادَّعوه.

فإن قيل: «أليس (١) [يقول] (٢) الرجل: «معى (٣) المزنى وسيوييه» ويعنى به: كتابيهما؟ فيحذف المضاف؛ فهذا مجازٌ بالحذف والنقصان:

قلنا: إنا لم نمنع أن تستعمل أسماء الألفاظ فيما هي ألقاب له، وفيما لم يجعل ألقابا له، وإنما منعنا من وضعها بأنها حقيقة أو مجازٌ؛ من حيث لم يقع فى استعمالها الواضعون للغة الأصلية أو العرفية؛ فلم يدخل تحت الوصف بالحقيقة أو المجاز، وما سألت عنه لا يقدح فيما قلناه. هذان السؤالان مع الجوابين لأبى الحسين البصرى، ذكرهما فى شرح العمدة<sup>(٤)</sup>. وإنما نقلنا عنه هذا الكلام؛ ليعلم مراد الأئمة بقولهم: «الأعلام لا يدخلها المجاز».

واعلم: أنه قال «المصنّف» فى هذه المسألة: الحقيقة: «هى استعمال اللفظ فيما وُضع له»؛ وليس الأمر كذلك؛ فإنّ الحقيقة: هى اللفظة المستعملة فيما وُضع له؛ فكأنّه تساهل ههنا، والاعتماد على ما سبق من بيان حدّى الحقيقة والمجاز.

قال المصنّف: المسألة الثانية: فى أنّ اللفظ الواحد، هل يكون حقيقةً ومجازاً معاً؟ أمّا بالنسبة إلى معنيين فلا شكّ فى جوازِهِ. وأمّا بالنسبة إلى معنى واحدٍ فإمّا أن يكون بالنسبة إلى وضعين، أو إلى وضعٍ واحدٍ:

أمّا الأوّل فمجازٌ؛ لأنّ لفظ «الدابة» بالنسبة إلى «الجمار» حقيقةً؛ بحسب الوضْع اللغوى مجازٌ؛ بحسب الوضْع العرفى. وأمّا الثانى فهو مُحالٌ؛ لا مِتْناع اجتماع النفسِ والإثباتِ فى جهةٍ واحدةٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنّ المقصود فى هذه المسألة: بيان أنه كيف يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز، وفى أى صورة، وكيف يتعدّر اجتماعهما؟<sup>(٥)</sup>

(١) فى «ز»، «ب»: ليس.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «ج»: معنى.

(٤) ينظر المعتمد (١ / ٢٧).

(٥) للعلماء مذهبان فى هذه القضية: أولاً مذهب المانعين: وهم الأحناف وجمع من الشافعية على =

= رأسهم إمام الحرمين الجوينى، والقاضى أبوبكر الباقلانى من المالكية وأبو هاشم الجبائى وعمامة المتكلمين وجمهور البلاغيين والمفسرين على أنه لا يجوز استعمال الكلمة الواحدة فى حقيقتها ومجازها من متكلم واحد وسياق واحد. أنظر أصول الشاشى ٤٣، أصول السرخسى ١/١٧٣، الفصول فى الأصول للخصائص ١/٤٥، التقرير والتحبير ٢/٢٤، المعتمد ١/٣٠٠ - ٣٠١، الأحكام للآمدى ٢/٣٥٣، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ٢/١١٢، الأنبانى على البيانية ٧٤، ٩١، ٩٣، ١١٦، الصبان على شرح السمرقندية للعصام ٣٢، الأمير على شرح السمرقندية للملوى ٣٦، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٨، الكشف ١/٥٩٦، ٣/٢٣٧، ٢٦٥ وابن المنير عليه. جهة المنع: غير قليل من المانعين لا ينفون صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة وفى سياق بيانى واحد بحيث يكون المعنيان مناط الصدق والكذب والإثبات والنفى من جهة العقل، بل ينفون هذه الصحة من جهة اللغة فقط لعدم ثبوت هذا الجمع على هذا النحو عن العرب، وقد ذهب العطار إلى أن البيانين لم يقع منهم القول بالصحة العقلية بل صرحوا بالمنع لغة، وهذا يجرحه تصريح (السعد التفتازانى) بأن الجمع جائز عقلا ممتنع لغة، وهو بلاغى قبل أن يكون أصوليا وإن أورد قوله هذا فى كتابه التلويح دون أن ينص على أنه قول أحد معين، وما كان السعد ليقول فى علم رأيا. يقول هو بغيره فى علم آخر دون أن يعلق أو يبنه، ومن صرح بالمنع لغة لا عقلا الغزالى وأبو الحسن البصرى وهو اختيار أكثر المحققين كما يقول العلاء البخارى، وفيهم من يقول بالمنع عقلاً ولغة. انظر المعتمد ١/٣٠١، الكشف للعلاء البخارى ٢/٤٦، الرهاوى على شرح المنار لابن ملك ٣٨١، تيسير التحرير ٢/٣٨، فواتح الرحموت ١/٢١٦، إرشاد الفحول ٢٨، العطار على شرح المحلى، جمع الجوامع ١/٣٨٩، التلويح ١/١٦٥، المستصفى ٢/٧٥، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب ٢/١١٢، التقرير والتحبير ٢/٢٤. شرائط المنع: المانعون لا يقولون به إلا إذا تحققت شرائط عدة فى صورة الجمع بعضهم اشتراطها جميعا وبعضهم أغفل بعضها منها. أولاً: أن يكون الجمع فى لفظ مفرد، فإن كان غير مفرد جاز لتضمنين غير المفرد متعددا يكون أحد أفراده للحقيقة وغيره للمجاز، وقد ثبت قولهم: الكلم أحد اللسانين، والخال أحد الأبوين، ويراد بأحد اللسانين الجارحة والآخر الكلم، ويراد بأحد الأبوين الوالد وبالآخر الخال، فكان جمعا بين معنيين فى كلمة (اللسانين) أو (أبوين) ولكنها غير مفردة. وقد يجعل من قوله تعالى: ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق لها واحدا ونحن له مسلمون﴾. أطلق على كل من (إبراهيم وإسماعيل) كلمة (أب) مجازا، وعلى (إسحق) حقيقة، فكان جمعا فى كلمة غير مفردة، ولهذا الجمع فى غير المفرد وجوه:

١ - أنه من باب التغليب، وقد سبق تبيان ما بينه وبين الجمع من الحقيقة والمجاز المختلف فيه، وانتهينا إلى أنهما مختلفان.

٢ - أن شرط الجمع المنوع اتحاد المحل، فإذا اختلف المحل لتعدد، فيكون كالمتناقضين يصح =

= اجتماعهما إذا اختلفا محلا وإلى ذلك ذهب بعض العراقيين من الأحناف وغيرهم.

٣ - أنه يمكن اعتبار معنى كلي فيما ذكر فيجعل الحقيقي فردا منه، فيكون من عموم المجاز لا الجمع.

ثانيا: أن تكون الحقيقة والمجاز باعتبار واضع واحد فإن اختلف الوضع صح الجمع، فلفظ (الدابة) مثلا يطلق على ذى الحافر حقيقة ومجازا باعتبار وضعين: اللغوي والعرفي، فيكون اختلاف الواضع في قوة اختلاف المحل.

ثالثا: أن يكون الجمع من متكلم واحد وفي كلام ومساق واحد، فإذا انخرم شيء من ذلك جاز كأن يتكلم اثنان بعبارة واحدة في وقت واحد، ويستعملها أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز كذلك إذا تكلم واحد بعبارة واحدة مرتين إحداهما على الحقيقة والآخر على المجاز، وقد نسب إلى أبي بكر الباقلائي وهو من منكرى الجمع بين الحقيقة والمجاز أنه إذا جاء ما فيه معنيان مختلفان حقيقة ومجازا في كلمة واحدة جعلنا النص كأن الله عز وعلأ أمر به في وقتين فأراد أحد المعنيين في وقت والمعنى الآخر في الوقت الآخر، ومن ثم يصح أن تحمل قراءة في آية على وجه الحقيقة وقراءة أخرى فيها على وجه المجاز كما في قوله تعالى: ﴿أولامستم النساء﴾ قرأ حمزة والكسائي (أولامستم النساء) بغير ألف، والباقون (أولامستم) بالألف فتحمل قراءة حمزة والكسائي على الحقيقة، وقراءة الباقيين على المجاز.

رابعا: أن يكون كل من الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم ومناطه، وهما معا محل النفي والإثبات فإن كان أحدهما هو المناط والمقصود ومحل النفي والإثبات دون الآخر جاز الجمع بينهما ولذا جاز الجمع في الكناية.

خامسا: ألا تقوم قرينة حاملة على الجمع بينهما، فإن قامت صح الجمع بموجبها. والمراد بقيام القرينة وجودها لا قصدها؛ لأننا لا نطلع على قصد المتكلم ولا سيما في بيان الكتاب والسنة فنحن إنما نحمل الكلام على وجه من وجوه معناه وفق ما ندرکه من شواهد وآيات من عبارته على مستويها الإفرادي والتركيبي، وقد خالف بعضهم في هذا فجعل محل الخلاف بين المانعين وانجوزين إذا ما قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة على درجة سواء، فإذا لم تقم قرينة على هذه الإرادة بل على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده، فيحمل على ما قامت على إرادته، فإذا لم تقم على قصد المجاز ولا على نفيه فتحمل على الحقيقة وحدها. والحق أن النزول على مقتضى القرينة وما توجه لا يحتمل المنازعة، إنما المنازعة في ثبوتها أيستقيم لغة أن تقام قرينة حاملة على إرادة الحقيقة والمجاز معا على درجة سواء في كلمة واحدة؟.

سادسا: ألا ينتظم المعنيين المختلفين حقيقة ومجازا فائدة واحدة، نص على ذلك أبو عبد الله البصري، فذهب إلى جواز أن يراد بقوله تعالى: ﴿فلم يحدوا ماءً فتيما﴾ كل من الماء القراح والنبيد لأنه يجمعهما فائدة واحدة هي المائية، وهذا إلى عموم المجاز لا إلى الجمع المختلف فيه. هذه شرائط المانعين، وهي إنما تضيّق دائرة الخلاف بين المانعين والنجيزين، فأغلب ما عده =

=المجيزون من الجمع ينحرق فيه شرط من شرائط المانعين. انظر التقرير والتجسير ٢/ ٢٦، فواتح الرحموت ١/ ٢١٦، عناية القاضي حاشية الشهاب على البيضاوي ٧/ ٣٦١، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٢٢١، إرشاد الفحول ٢٨، نظم الدرر للبطائي ٢/ ١٨١، ١٨٢، أصول السرخسي ١/ ١٧٧، بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٦٤، المعتمد ١/ ٣٠٠، أصول الشاشي ٦٣، المسودة لابن تيمية ١٤٩ ١٥٠، المبسوط في القراءات العشر لابن مهران ١٥٧، روح المعاني للألوسي ٥/ ٤٢، سبل السلام ١/ ١٠٢ حديث رقم ٦٤. التلويح ١/ ١٦٤، تلقيح المفهوم في تنقيح صيغ العموم للعلائي ٤٤٧، الإبهاج ١/ ٢٢٦، حاشية العطار وتقرير الشرييني على جمع الجوامع ١/ ٣٩٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٥٢. حجج المانعين: أقام المانعون حججا على عدم جواز استعمال الكلمة في حقيقتها ومجازها على درجة سواء إذا ما تحققت الشرائط السابقة. وعكفنا أن نجمع حججهم في حجتين عقلية ولغوية. الحجة الأولى حجة عقلية كلية تركز على أن الجمع بينهما محالٌّ، ويؤدي إلى التناقض وعدم التصور، وكذلك وجوه عدة منها:

١ - الحقيقة أصل والمجاز مستعار، ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه ومستعارا في موضوع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة، كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على الملابس ملكا وعارية في وقت واحد.

٢ - توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلا عند إرادتهما لا يتم، وإن كانتا على سبيل الحقيقة، فكيف إذا كانت إحداهما على سبيل الحقيقة والأخرى على سبيل المجاز؟.

٣ - المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد لا يكون مستقرا في محل متجاوزا إياه.

٤ - تلزم إرادة الموضوع له لتحقيق المعنى وعدم إرادته لتحقيق المعنى المجازي وذلك محالٌّ.

٥ - الحقيقة غنية عن القرينة والمجاز إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات.

٦ - الحقيقة متبوعة والمجاز تابع والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به، ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح.

٧ - استعمال الكلمة في حقيقتها لا يحتاج إلى إضمار أداة التشبيه واستعمالها في مجازها يحتاج إليه، ومحالٌّ أن يضم الشيء ولا يضم، فيقول: رأيت أسدا ويريد به الحيوان المفترس والرجل الشجاع. هذه الحجة العقلية إنما يقول بها المانعون للجمع من جهة العقل واللغة معا.

الحجة الثانية: حجة لغوية ماثلة في أنهم لم يروا أهل اللغة قد استعملوا الكلمة الواحدة في معنيين مختلفين أحدهما حقيقة والآخر مجاز، ولم يقولوا: رأيت أسدا، ويريدون به الحيوان المفترس والرجل الشجاع معا وعلى درجة سواء في القصد، وهذه يكتفى بها المانعون من جهة اللغة وحدها. انظر أصول السرخسي ١/ ١٧٣، كشف الأسرار للعلاء البخاري ٢/ ٤٥، ٤٧، إرشاد الفحول ٢٨، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ٦٨، فواتح الرحموت ٧/ ٣٧١، الشرييني على شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣٩١، التلويح ١/ ٦٥، حاشية الخواش على أصول =

= الشاشي ٤٥، المعتمد ١ / ٣٠٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢ / ٢٤٢ الاحكام ٢ / ٣٥٤، تيسير التحرير ٢ / ٣٨ التبصرة للشيرازي ١٨٦. نقد حجج المانعين: ما احتج به المانعون لا يسلم من النقد سواء ما كان من قبيل الاحتجاج العقلي أو غيره:

أولاً: نقد وجوه الحجج العقلية (١) نقد الأول: لا ننكر أن الحقيقة أصل والمجاز فرع، ولكن جعل حالهما مع اللفظ كحال الملك والعارية مع الثوب الواحد على لابسه لا يستقيم؛ لأنه إن كان قياساً فهو باطل، إذ أن حال المقيس عليه محالٌ من وجهين: شرعي وعقلي. شرعي لاستحالة كون الثوب الواحد في حالة واحدة ملكاً وعاريةً باعتباره كله لا باعتبار نصفه ونصفه، وإلا رجعنا إلى القول باختلاف المحل كما سبق. وعقلي لاستحالة حصول شخصين في مكان يشغله كل منهما بتمامه، فتكون الملكية شاغلة الثوب بكامله والعارية شاغلة له أيضاً بكامله. المقيس عليه محالٌ عقلاً وشرعاً، ولا يلزم من ثبوت هذه الاستحالة فيه ثبوتها في المقيس لاختلافهما، إذ إن قياس المعاني على الذوات قياس غير مسلم وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك وجه أو أكثر من وجوه التناظر بين بعض المعاني وبعض الذوات، ولكن جعلها بمقياسها فتقاس الألفاظ والمعاني من جهة بالأثواب والأشخاص من جهة أخرى أمر لا يقال. وإن كان ذلك توضيحاً وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس لا قياساً فإن ما ينطبق على مثال لا ينطبق على آخر ولا ينجح بالأمثلة بل بالبراهين.

٢ - نقد الثاني: منع توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً تحكم لا يستند إلى واقع إدراكي فالنفس يمكن أن تتوجه إلى نسب عدة لا إلى نسبتين فقط، فإن قبلتم قياس الإدراك العقلي على الإدراك البصري على الرغم من أن العقلي أقوى وأوسع أفقاً، فإنكم لا تنكرون أن المرء يمكن أن يتوجه ببصيرته إلى عدة أشياء على سبيل التفصيل ويريدها معاً، ويجعلها مناط حكمة وإدراكه ألا ترى أنه يمكن أن يقال المحرم لا ينكح ولا ينكح وتريد الجماع والقصد معاً في آن واحد ويكونا معاً مناط الحكم.

٣ - نقد الثالث: غير مسلم أن الموضوع له بمنزلة المحل للفظ؛ بل اللفظ هو المحل والمعنى هو الحال وفي هذا مسامحة على أنا مسلمين وإن سلمنا جدلاً فإن ما يحتج به من هذا الوجه باطل ذلك أنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فيه.

٤ - نقد الرابع: رد هذا الوجه بعدم التسليم بأن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع بل هو مرید لما وضع له حقيقة ولما لم يوضع له.

٥ - نقد الخامس: الحقيقة وإن استغنت عن قرينة لإرادتها لتبادرها، فإنها لا تمنع إقامة قرينة على إرادة غيرها فقط معها متى كانت بينهما علاقة، ودعوى تنافي ما تستلزمه الحقيقة مع ما يستلزمه المجاز وتركيب تنافي الحقيقة والمجاز على هذا دعوى أقيمت على أن قرينة المجاز لا بد أن تكون مانعة من إرادة الحقيقة.

٦ - نقد السادس: رجحان المتبوع إنما يكون عند التجرد من القرينة المرجحة أحدهما، فإن =

= كانت على إرادة التابع مع المتبوع، فالمصير إليه، ونزاعنا فيما قامت فيه القرينة على الإرادة لا فيما تجرد عنها، ونقد الوجه الخامس يؤكد نقد هذا الوجه.

٧ - نقد السابع: إضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة إلى شيء واحد، وأما بالنسبة إلى شيئين فلا فإذا قلنا: رأيت السباع، وأردنا أسدا ورجالا شجعانا فلا يمتنع الإضمار في بعضهم دون بعض، لأن معنى الإضمار هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد، فضلاً عن أن ذلك لا يطرد في كل مجاز، وما كان غير مطرد لا يقوم أساساً أو حجة لحكم ما.

ثانياً: نقد الحجة اللغوية: دعوى عدم العلم باستعمال أهل اللغة الكلمة الواحدة في حقيقة ومجاز دعوى عريضة غير مسلمة ولا قائمة أصلاً فما ثبت في استعمال اللغة أكبر من أن يحيط به فرد أو جماعة. يقول الإمام الشافعي: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلم يحيط بجميع ألفاظه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء» فدعوى الثبوت لغة دعوى إحاطة وإبطال علم الآخرين ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والمثبت لما يصح عقلا وشرعا لا يحتاج إلى دليل؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة شرعا أو الجواز عقلا حتى يقوم دليل على المنع عقلاً أو شرعاً ولا دليل بالنفي ممن يحيط باللغة وهو النبي ﷺ، فإن كان عن جمع من أهل اللغة ينفي فعن آخرين نص يميز ويثبت وكفى بالشافعي من أهل اللغة مثبتاً وهو من أهل اللغة، وقد نقل ذلك عن كثير من الأئمة كابن حجر وأبي حسان الزنادي وأبي عثمان المازني والأصمعي وأبي العباس ثعلب وابن هشام النحوي والزمخشري. ينظر الرسالة ٤٣، توالى التأسيس لمعالى محمد بن إدريس ١٠٣، ٩٧، ٥٥، مناقب الشافعي للإمام البيهقي ٤٥/٢، ٥١، ٥٠، تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي ٥٠/٢، آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي ١٣٧، الكشاف ١/٩٧.

مذهب المحيزين: ذهب طائفة من العلماء على رأسهم الإمام الشافعي وعمامة أهل الحديث والحنابلة وجمهور المعتزلة، ومن النحاة ابن مالك ومن البلاغيين البهاء السبكي وغيرهم إلى أنه يجوز عقلا ولغة أن يقيم المتكلم عبارته على نحو يشتمل ما يؤذن بحمل عبارته على الجمع بين الحقيقة والمجاز في وقت واحد، ومساق واحد، فيكون المعنيان مناط الحكم، وسواء كان اللفظ مفرداً أو غير مفرد في إثبات أو نفي شريطة ألا يكون المعنيان متناقضين، بل إنه قد روي أن الشافعي ما اكتفى بالجواز وإنما أوجب الحمل على المعنيين إذا ما خلا الكلام عن القرينة الصارفة عن أى منهما. انظر المعتمد ١/٣٠١، المنحول ١٤٧، التبصرة ١٨٤، الإحكام للآمدي ٣٥٢/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٩٣، تليق الفهوم ٤٤٧، المسودة ١٤٩، ١٥٤، السعد على شرح العضد المختصر ١١٢/٢، نهاية السؤل ١/٢٤١، تخريج الفروع للزنجاني ٦٨، بدائع الفوائد ٦٤، عروس الأفراح ٤/٢٣٩، التحرير والتنوير لابن عاشور-

= ٩٨/١، ١٠٠ ١٢٣، ٦١٠، ٤٧/٢، ٢٣٦، ٤٢٣، من أسرار التعبير القرآنى د/ أحمد أبو موسى ١٥٥.

حجج المحيذين: احتجوا بحجج بعضها عقلى وبعضها لغوى:

١ - كل واحد من المعنيين جازر أن يكون مرادا باللفظ حال الأفراد فيجوز أن يكون كل منهما مراداً به حال الاجتماع، فما جاز منفردا جاز مجتمعاً ما لم يكن تناقض بينهما والحقيقة والمجاز لا تناقض بينهما إلا فى ما كانت علاقته التضاد أو كان من قبيل الاستعارة التضادية والعلاقة بين الحقيقة والمجاز قائمة على التلازم الوفاقى.

٢ - قد يجد المرء نفسه مريدا بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين، كما يجدها مريدة معنيين متفقين جميعاً، ونعلم ذلك من أنفسنا قطعاً، فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وعاند المعقول، فإن احتج بالمنع لاستحالة الاجتماع فى الإرادة أو لعدم صحة اللفظ للمعنيين مُنع ذلك بأنه لا يستحيل أن يريد بالملامسة فى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ الوطء وما دونه من المباشرة، فيصح أن يقال: إذا لامست باليد أو بالجماع فتطهر.

٣ - حُكى عن سيبويه أنه قال: يجوز أن يراد باللفظ الواحد الدعاء على إنسان والخير عن حاله مثل أن يقال (له الويل) فهو دعاء عليه بالويل وخير عن ثبوت الويل له، وهما أمران مختلفان ولا انفكاك فيه عنهما، ولا معنى لاستعمال هذا اللفظ فيهما سوى فهمهما عنه عند إطلاقه.

٤ - قال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: قبله الرجل امرأته وجسّها بيده من الملامسة فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء، وأجاز للجنب - أيضاً - التيمم بقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾. فحمله عليهما معاً حقيقة فى القبلة ومجازاً فى الجماع، ومثله عن ابن مسعود.

٥ - استدل ابن دقيق العيد بحديث الأعرابى الذى بشال فى المسجد فقال الرسول ﷺ: «دعوه وهريقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين». ووجه أن صيغة الأمر «هريقوا» توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذى يغمر النجاسة واجب فى إزالتها، فتناول الصيغة لهذا الواجب استعمال للفظ فى حقيقته وهو الوجوب، والقدر الزائد على ما يغمر النجاسة مستحب، وتناول صيغة الأمر له استعمال لها فى غير الحقيقة، فتكون صيغة الأمر هنا محمولة على الحقيقة والمجاز: الوجوب والندب ضرورة أن ما صب لم يك على قدر الواجب وحده دون زيادة كما هو الشأن فى إزالة النجاسات ولاسيما حين تكون فى المسجد. أنظر التمهيد لأبى الخطاب ٢/٢٤٥، تخريج الفروع للزنجانى ٦٨، كشف الأسرار للبخارى ٢/٤٥، عمدة الحواشى ٤٤، الإحكام للآمدى ٢/٣٥٤، أحكام القرآن للجصاص ٦/٤، المغنى لابن قدامة ١/١٨٦، ١٨٩ موسوعة فقه ابن عمر ٢٣٢، ٧٣٦، موسوعة فقه ابن مسعود ٥٧٥، الإبهاج لابن السبكي ١/٢٦٦.

نقد حجج المحيذين:

١ - نقد الأولى: ما كل ما جاز منفرداً جاز مجتمعاً مع غيره، وإن لم يك مناقضاً له، وهو فى =



=شئون الحياة جد كثير ألا ترى أنه لا يجوز الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها بينما يجوز نكاح أى منهما على انفراد.

٢ - نقد الثانية: ما يجده المرء في نفسه لا يصلح دليلاً على صحة الجمع لغة، فما يجده المرء فيها ليس بلازم وقوعه، إذ اللغة ليست من معين مرادات النفوس، فمن أراد أن يقول على نحو ما ليس بلازم أن تأذن له اللغة به، فهي من معين المواضع والأعراف الخطائية، وليس في تلك المواضع ما يقطع بصحة الجمع بين معنيين في كلام متكلم واحد وسياق واحد، وما يظن أنه من قبيل الجمع فيما ورد عن العرب أو في خطاب الشريعة حملة على عموم الجاز جازئ. أو هو مما لم تتحقق فيه شرائط المنع.

٣ - نقد الثالثة: ردت هذه الحجة بأن إن سلمنا أنّ قول سيويوه دال على أن العرب وضعت قولها «الويل له» للخير والدعاء، فإنه غير دال على إرادتهما معا بل معنى ما نقل عنه أنه يجوز أن يراد به الدعاء، ويجوز أن يراد به الخير، ونحن نقول به أى أن سيويوه إنما يبرز الإمكانات الدلالية للتركيب في أكثر من سياق والظاهر من تفرس كلام الإمام سيويوه موصولاً بما قبله في الباب في قوله «هذا باب من النكرة يجرى مجرى ما فيه الألف واللام من المصادر والأسماء الظاهر في كلامه وهو طويل أنه لا يرمى إلى القول بالجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى أو معنى الإخبار والدعاء في عبارة واحدة، فمعنى الدعاء في الويل له جاء من عرض العبارة ولم يستعمل فيها، وليس إلى المجازية في شيء بل هو من متبعات التراكيب يبين لك هذا ويحلوه قول النبي ﷺ: «ويل للذي يحدث القوم ثم يكذب ليضحكهم، ويل له ويل له». فهو إلى الدلالة على أن من يفعل ذلك قد دخل في الشر والهلكة فوجب له الويل.

٤ - نقد الرابعة: ما روى عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - غير قاطع إن صح في أنه استنبط صحة تيمم الجنب من قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فاحتمال علمه ذلك من السنة المقررة صحة تيمم الجنب عند فقد الماء احتمال ظاهر، فضلاً عن الذي ثبت عن ابن عمر أنه منع تيمم الجنب عند فقد الماء، وقال: «لا تيمم وإن لم يجد الماء شهراً فما استشهد به غير قائم بالعادة».

٥ - نقد الخامسة: القدر الزائد على الواجب في التطهير ليس ثم ما يدل على أنه مراد المتكلم ولا على أن السامع فهمه من كلامه، فحملة عليه، وفعله غير دال على إرادته، فلا هو من قبيل الحمل، ولا من قبيل الاستعمال، إذ الاستعمال من خصائص المتكلم، والحمل من خصائص السامع وما يكون من فعل السامع لا يدل على إرادة المتكلم فضلاً عن تعذر الفصل بين مقدار ما يحقق الواجب وما يدخل في دائرة الندب هنا، فهو ما فعله إلا تطوعاً أو حيلة فاستنباط ابن دقيق غير مسلم له. انظر كشف الأسرار للبخاري ٤٧/٢، الأحكام للآمدى ٥٦/٣، مسند الإمام أحمد ٣/٥.

الخلاصة: أنه إذا ما كان جمهور مانعي القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقولون بالمنع عقلاً =

وبيان ذلك: إما أن نعتبر اللفظ الواحد بإزاء المعنى الواحد، أو بإزاء معنيين:

أما القسم الأول: فإما أن نعتبر ذلك بحسب وضعين، أو بحسب وضع واحد؛ فإن اعتبر ذلك بحسب وضعين: فذلك جائز؛ ونظائره: الحقيقة الشرعية، والعرفية العامة والخاصة: فإن اعتبرنا الوضع اللغوي: كانت تلك الحقائق مجازات بحسب اللغة؛ وذلك لأنّ الواضع من أهل اللغة لم يضع تلك اللفظة بإزاء تلك الحقائق. وإن اعتبرنا الوضع الشرعي، أو العرفي: كانت حقائق.

وأما بالنسبة إلى وضع واحد: فذلك<sup>(١)</sup> محال؛ وإلا لكان اللفظ الواحد موضوعاً لمعنى واحد بعينه، وغير موضوع له من جهة واضع واحد؛ وهو محال. هذا كله إذا اعتبر<sup>(٢)</sup> اللفظ بحسب معنى واحد.

وأما إذا اعتبر<sup>(٣)</sup> ذلك بحسب معنيين مختلفين: فذلك ظاهر؛ ونظائره أكثر من أن تحصى.

تنبية: اعلم: أنّ لفظ «الدّابة» إذا وضعه أهل العُرف بإزاء «الفرس» - كان بالنسبة إلى الفرس حقيقةً عرفيةً، وبالنسبة إلى الحمار مجازاً عرفياً، مع أنه بالنسبة إليه حقيقةً

---

= بل بيانا وكانت طائفة من المانعين تجمع إلى المنع البياني المنع العقلي، فقد عرضت أدلة المانعين عقلا وأتبعنها بمناقشة الطائفة القائلة بجواز الجمع وهي مناقشة إلى النقص أقرب منها إلى النقد ولما كان القائلون بجواز الجمع قد اتخذوا أدلة عقلية يؤكدون بها مقالاتهم عرضت هذه الأدلة ونقدتها والكشف عن خواتمها وعجزها عن تقرير القول بجواز الجمع، فلم يبق إلا جانب المنع البياني وقد عرض د/ محمود توفيق لجملة من الآيات، وكان المنتهى إلى أن الجمع بين الحقيقة والمجاز على النحو الذي وقع فيه الاختلاف بين العلماء إنما هو حاضر زاهر في البيان القرآني تتناسق عطاءاته وتتأنف دلالاته في سياق الآية التي يبرز فيها على الرغم من تحققه في البيان القرآني ليس هو الراجح دائما على أساليب له بها اعتلاق، حتى أن التداخل بينه وبينها ليكاد يأخذ بالمتلقى فيقع في حيرة اصطفاة الأقرب إلى المساق والمهم أن الجمع بين الحقيقة والمجاز نهج عال من مناهج البيان القرآني وسنة من سنن الهدى البياني فيه. وما كتبناه في هذه القضية هو استخلاص لكتاب ا.د محمود توفيق، فقد صنعه لهذه المسألة خصوصا واسمه «إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني».

(١) في «ج»: وذلك.

(٢) في «ب»: اعتبرنا.

(٣) في «ب»: اعتبرنا.

في الحقيقة والمجاز ..... في الحقيقة والمجاز  
 لغوية إذا استعمل فيه، لا لخصوص كونه حماراً، بل إذا استعمل فيه بخصوص (١) كونه  
 حماراً، كان مجازاً لغوياً. نعم: إذا استعمل فيه بإزاء المطلق الذي يشتمل عليه هذا  
 الخاص، كان حقيقة لغوية.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الثالثة: في أنّ الحقيقة قد تصير مجازاً،  
 وبالعكس:**

**الحقيقة، إذا قلّ استعمالها صارت مجازاً عرفياً، والمجاز، إذا كثر استعماله -  
 صار حقيقة عرفية.**

**الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنّ صاحب «المعتمد» (٢) قال في شرح**

(١) في «ب»: لخصوص.

(٢) اعلم أنّ الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة، ويستعمل في شيء آخر على  
 سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة فالواجب حمله على حقيقته دون المجاز؛ لأنّ الغرض به الإفهام،  
 والمخاطب إنما يفهم من الخطاب حقيقته، ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه، فلو كلّفه الله تعالى أن  
 يفهم منه المجاز من غير قرينة، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلّفه. وحقيقة الخطاب ضربان:  
 إحداهما حقيقة أصلية، وهي اللغوية؛ والأخرى طارئة، وهي ضربان: إحداهما طارئة بمواضعة  
 عرفية، والأخرى بمواضعة شرعية، فمتى كان الخطاب مستعملاً في شيء من جهة اللغة،  
 ومستعملاً في غيره من جهة العرف، ولم يخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملاً  
 فيه من جهة اللغة، بل كان حقيقة في المعنى اللغوي وفي المعنى العرفي، فلا يكون أحدهما إلى  
 الفهم أسبق عند سماع الخطاب: فهو مشترك بينهما. وسيجيء القول في الاسم المشترك؛ لأنه هو  
 المفهوم من الخطاب؛ فجرى مجرى المجاز. والحقيقة اللغوية؛ ونظير ذلك اسم «العائط» كان حقيقة  
 في المكان المطمئن من الأرض، ثم صار في العرف حقيقة في قضاء الحاجة، مجازاً في المكان  
 المطمئن. وإذا استعمل الخطاب في العرف أو اللغة في شيء واستعمل في الشرع في شيء آخر،  
 وكان حقيقة في الشرعي واللغوي أو العرفي: فهو مشترك بينهما. وإن كان مجازاً في العرفي أو  
 في اللغوي، وجب حمله على الشرعي؛ لأنه المفهوم عند سماع الخطاب؛ وذلك اسم «الصلاة»  
 كان حقيقة في الدعاء؛ ثم صار مجازاً فيه، حقيقة في الصلاة الشرعية، لا يفهم من إطلاقه  
 سواها، فصار حمل الخطاب على معناه الشرعي أولى من حمله على العرفي، ثم على الحقيقة  
 اللغوية، وحمله على الحقيقة اللغوية أولى من حمله على مجازها، فإذا تعدّر ذلك، حُمِلَ على  
 مجازها؛ فإن خطاب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما في شيء، وعند الأخرى في  
 شيء آخر؛ فإنه ينبغي أن تحمله كل واحدة من الطائفتين على ما تتعارفه؛ لأنه السابق إلى  
 أفهامنا. فلو أراد أحد المعنيين من كلا الطائفتين، لدلّ الطائفة التي لا تعرف ذلك المعنى على أنه  
 قد أراده. فإن قيل: فما قولكم لو حرّم الله علينا أن نسمي الدعاء الصلاة، وأوجب أن نسمي =

«العمد»: اعلم أنّ الاسم إذا أفاد معنىً في اللغة على جهة الحقيقة، وأفاد غيره على جهة المجاز - فإنه يُجوزُ أن يصير بالعرف أو بالشرع مجازاً فيما كان حقيقةً فيه، وحقيقةً فيما كان مجازاً فيه، ويجوز أن ينتقل بالشرع عن موضوعه في العرف. وقد أبى قومٌ جواز ذلك، وأجازه آخرون. واختلفوا في ثبوته: فنفي بعضهم ثبوته، وأثبته الآخرون: والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف: إنما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغويُّ تعلقاً به حكم شرعيٌّ، وأمّا إذا تعلق به حكم شرعي، فإنه لا يجوز أن ينقل عن موضوعه إلى معنى آخر؛ لأمر يرجع إلى التكليف.

واعلم: أنّ اللفظ الموضوع لغةً لمعنى ما مستعمل فيه، وقد يكثر استعمال أهل العرف لذلك اللفظ في غيره كثرةً موجبةً لمبادرة الذهن إلى ذلك الغير عند الإطلاق؛ فيصير ذلك اللفظ حقيقةً عرفيةً في ذلك المعنى؛ وذلك كالألفاظ العرفية العامة والخاصة؛ كالصوم والصلاة، والموضوع والمحمول<sup>(١)</sup>، والمبتدأ والخبر، ويصير ذلك المعنى الموضوع له اللفظ مجازاً عرفياً، فيصير حدُّ الحقيقة العرفية: «اللفظ المستعمل في المعنى المتبادر إلى الذهن بغلبة الاستعمال»، والمجاز اللغوي قد صار بغلبة الاستعمال يتبادر إلى الذهن، فإذا استعمل فيه، صار حقيقةً عرفيةً، وإذا قلّ اللفظ في المعنى بحيث لا يفهم من اللفظ بل غيره، صار ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى مجازاً عرفياً؛ وذلك لأنه لما صار حقيقةً في المعنى المتبادر إلى الذهن بغلبه الاستعمال، صار مجازاً في غير ذلك المعنى المتبادر إلى الذهن، والحقيقة اللغوية؛ فيكون مجازاً فيه. فقد صار المجاز اللغوي حقيقةً عرفيةً، وصارت الحقيقة اللغوية مجازاً؛ فقد ظهر: أنه كيف تصير الحقيقة مجازاً، وكيف يصير المجاز حقيقةً!!

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِي أَنَّ اللَّفْظَ، مَتَى كَانَ مَجَازًا فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ، وَلَا يَنْعَكِسُ:

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْمَجَازَ هُوَ: الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ وَهَذَا تَصْرِيحٌ بِأَنَّهُ

= الصلاة الشرعية بذلك، وعصينا في ذلك؛ ولم تتعارف من اسم الصلاة إلا الدعاء؛ ثم قال لنا: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، على ماذا كان ينبغي لنا أن نحمله عليه؟ قيل: إن كان قد أبحرنا أنه لا يستعمل هذا الاسم إلا في الصلاة الشرعية، فإنه يريد به الشرعية. وإن لم يبحرنا بذلك، فإنه لا يريد به إلا الدعاء؛ لأنه المفهوم عندنا. وليس يجب، إذا قبح منا استعمال هذا الاسم في الدعاء، أن يقبح من الله تعالى ذلك. ينظر المعتمد (٢/ ٣٤٤ ٣٤٥).

وُضِعَ فِي الْأَصْلِ لِمَعْنَى آخَرَ؛ فَاللَّفْظُ مَتَى اسْتُعْمِلَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنَّ الْمَجَازَ هُوَ: الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ؛ لِمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا، وَنَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى أَنْ يَصِيرَ مَوْضُوعًا لِشَيْءٍ آخَرَ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ مُنَاسَبَةٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا خلاف في عدم استلزام الحقيقة المجاز، وأما العكس - وهو استلزام المجاز الحقيقة - ففيه خلاف: فالذي ذهب إليه «المصنف» و«أبو الحسين البصرى» والقاضى «عبدالجبار»: الاستلزام<sup>(١)</sup>. والذي ذهب إليه صاحب «الإحكام»: عدم الإلتزام.

قال «ابن الحاجب»: في «استلزام المجاز الحقيقة خلاف<sup>(٢)</sup> بخلاف العكس. والدليل على أن المجاز يستلزم الحقيقة: هو أن حدَّ المجاز: «اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له»<sup>(٣)</sup>؛ فلا يكون اللفظ مجازاً إلا وقد وُضِعَ لغير ذلك المعنى الحقيقي قطعاً، فمتى استعمل اللفظ في ذلك المعنى، كان حقيقةً، والحالة هذه؛ إذ لا معنى للحقيقة [١٨٦/أ] إلا: «اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي». وأما أن الحقيقة لا تستلزم المجاز: فظاهر<sup>(٤)</sup>؛ وذلك لأنَّ

(١) ينظر: المعتمد (٢٨/١)، والمستصفي (٣٤٤/١).

(٢) ينظر: شرح العضد (١٥٣/١).

(٣) في «ب»: عليه.

(٤) قالوا: لا خلاف في أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ إذ الوضع لا يستلزم الثانى، والأصل لا يستلزم الفرع، وليس كل الحقيقة تكون في غيرها علاقة فيها مسوعة للتجوز، بل الحقيقة يكون لها مجاز كالبحر، وقد لا يكون كالفرس. قال الشيخ أبو إسحاق: ومن حكم هذا أنه إذا ورد به الشرع، فهل هو على حقيقته ولا يعدل به عنها إلى المجاز إلا بدليل وكان ينبغي أن يجيء في هذه المسألة خلاف من الخلاف في أن الأول هل يستلزم ثانياً كما فرع عليه الفقهاء؟ إذ الحقيقة فيها قيد الأولية. ثم رأيت القاضى أبا بكر فى كتاب «التقريب» حكى عن بعض القدرية أن كل حقيقة لا بد لها من مجاز، وما لا مجاز له فلا يقال: إن له حقيقة، وهو يرد على حكايتهم الإجماع فيما سبق. واختلفوا فى المجاز هل يستلزم الحقيقة، على معنى أنه: هل يشترط فى استعمال اللفظ فى غير موضوعه أن تكون الحقيقة قد وجدت واستعملت فى ذلك المعنى أولاً؟ على قولين: أحدهما: نعم، وبه جزم الشيخ فى «اللمع» والقاضى أبوبكر، وابن فورك؛ قال: كما أن لكل فرع أصلاً، وابن برهان فى «الأوسط» وابن السمعانى فى «القواطع»، وأبو الحسين البصرى فى «المعتمد»، والقاضى عبد الوهاب فى «الملخص»، والقاضى عبد الجبار، والإمام فخر الدين، والأبيارى فى «شرح البرهان» وغيرهم، فكل مجاز لا بد له حقيقة؛ لأنه فرعها، والفرع يستلزم=

الحقيقة: «هى اللفظ المستعمل فى موضوعه<sup>(١)</sup> الأصيلى، ولا يلزم من كون اللفظ [غير] مستعمل فى موضوعه الأصيلى: أن يكون مجازاً؛ لأنَّ الجواز: «هو المستعمل فى غير ما وُضع له أصالة؛ لمناسبة بينه وبين الأوّل»، ومن<sup>(٢)</sup> اليّن: أنه لا يلزم أن يكون بين معنى اللفظ حقيقةً وبين غيره مناسبة، وأنت تجد لذلك نظائر كثيرة:

هذا ما قاله المصنّف - رحمه الله - وفيه نظر؛ بيانه: أنّ الجواز إنّما يستلزم اللفظ الموضوع بإزاء معنى من المعانى، والحقيقة ليست اللفظ الموضوع، بل اللفظ المستعمل فى معنى وُضع له اللفظ، والمصنّف نفسه أخذ الاستعمال قيّداً فى الحقيقة، وبهذا الطريق أخرج الوضع الأوّل عن كونه حقيقةً، وبدعم استلزام الجواز الحقيقة، وبيّن فيه دخول جمهور الأصوليين فى إثبات الحقيقة اللغوية؛ وذلك لأنّهم قالوا: اللفظ إنّ كان مستعملاً فيما وُضع له، فهو الحقيقة، وإلا فهو الجواز، والجواز هو المستعمل فى غير ما وُضع له، وذلك يستلزم كون اللفظ موضوعاً لغيره أصالة، وذلك هو الحقيقة، ومنع ذلك بأن قال: الجواز يستلزم سبق وضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى، ولا يلزم من وضع

=الأصل؛ ولأنّ الثانى يستدعى أولاً. وأصحهما عند الآمدى وابن الحاجب: المنع، ونقله ابن الساعاتى عن المحققين، واختاره البيضاوى فى «المرصاد»؛ لأنّ الجواز وإن كان مستعملاً فى غير ما وُضع له ففائدة الوضع التهيؤ للاستعمال؛ ولأنّ اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله لا حقيقة ولا مجاز، ويجوز أن يسمى به حينئذ غيره لعلاقة بينهما فيكون مجازاً لا حقيقة له. والحق: أن الجواز يفتقر إلى سبق وضع أول، لا إلى سبق حقيقة؛ وكذا قال الأصفهاني: الحق أن الجواز يستلزم اللفظ الموضوع، بإزاء معنى من المعانى، والحقيقة ليست اللفظ الموضوع بل المستعمل فيما وُضع له اللفظ، واختلف كلام الرازى فى «منتخبه» وأوّل ابن التلمسانى بأنه حيث قال: لا يستلزم وأراد به الجواز العقلى، وحيث يقال: يستلزمه، أراد به الوضع، فإننا لم نعرف أن الألفاظ موضوعة بإزاء ما دلت عليه إلا بالاستعمال، ولا نعرف عين الواضع من توقف أو مصطلح، وزعم بعضهم أن الخلاف فى هذه المسألة إنّما هو فى المفرد لا فى المركب. والمانعون تمسكوا بأنّ الرحمن مجاز فى البارى تعالى؛ لأنه موضوع للواحد المذكور الموصوف بالتعطف، وليس له حقيقة؛ لأنه لم يستعمل إلا فى الله، واعترض بأنه كان يقال على رحمان اليمامة. وأجيب بأنه على سبيل الجواز أيضاً، ومعناه: منعم اليمامة، وبأنه لا يلتفت إليهم، لأنه تعنت منهم. وقيل: فى الجواب نظر؛ لأنه لا ينفى الاستعمال فى حق البارى سبحانه، غاية أنه يعلل الواقع، وهو تأكد الاستعمال، لكنه ضعيف؛ إذ لا اعتداد بالاستعمال إذا كان على خلاف أصل الوضع مضاداً له منافياً إيّاه، وظهر من هذا أنه مجاز ليس بحقيقة. ينظر البحر المحيط ٢٢٢/٢ ٢٢٤.

(١) فى «ج»: موضوعها.

(٢) فى «ج»: وبين.

اللفظ لمعنى: أن يكون حقيقة؛ فإنَّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. والحاصل: أنه إما أن يأخذ الاستعمال قيدا في الحقيقة أو لا، وإيما كان، يتوجّه على كلامه الإشكال: أمّا إن أخذه: فلأنه يتوجه عليه هذا الإشكال. وأمّا إن لم يأخذه: فلأنه يبطل حدَّ الحقيقة؛ وذلك لأنه أخذ الاستعمال قيدا في حدَّ الحقيقة.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: بتفسير الاستلزام بأمر يدفع الإشكال؛ وهو أننا نقول: لا معنى باستلزام المجاز الحقيقة عدم الانفكاك عنه، بل نقول: المجاز يستلزم سبق وضع اللفظ بإزاء معنى (١) آخر أصالة جزما؛ وذلك يستلزم صدق قولنا: «متى استعمل فيه كان حقيقة»؛ فالجواز استلزم (٢) كون اللفظ موضوعاً بإزاء غيره، وكون اللفظ موضوعاً بإزاء غيره يستلزم صدق قولنا: «متى ما استعمل اللفظ - أو كلما استعمل اللفظ - في ذلك المعنى الموضوع له، كان حقيقة»، ولا معنى بالاستلزام إلا هذا، وعلى هذا لا يرد (٣) إشكال ولا مناقضة بين هذا الكلام، وبين ما سبق من الرد على الجمهور، وكون اللفظ في الوضع الأول لا يكون حقيقة ولا مجازا. لا يقال: «لا نسلم أنه يلزم من المجاز وضع اللفظ بإزاء معنى آخر أصالة؛ وهذا لأن كون اللفظ مستعملاً في غير موضوعه الأصلي، يصدق على وجهين:

أحدهما: أن يكون له موضوع أصلي، واستعمل في غيره.

الثاني: ألا يكون له موضوع أصلاً، ويصدق أنه استعمل في غير موضوعه الأصلي وإن لم يكن له موضوع أصالة؛ لأن غير الشيء لا يكون عين (٤) الشيء؛ فاللفظ المهمل إذا استعمل [ب ١٨٦] في أي معنى كان، كان ذلك استعمالاً للفظ في غير موضوعه الأصلي، ولا يستدعي ذلك موضوعاً أصلاً.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم كون الحقيقة لا تستلزم المجاز، وإنما يتم ما ذكره أن لو توقف المجاز على الوضع أو على السماع. أما إذا لم يكن كذلك، بل يكفي في ذلك كون اللفظ موضوعاً لمعنى بأن يكون للمسمى علاقة مع معنى آخر، وإنما يلزم من مجرد وضع اللفظ بإزاء المعنى: أن يكون مجازاً في غيره؛ إذ ما من معنى يصير موضوعاً أصلياً للفظ إلا ويكون بينه وبين معنى آخر علاقة ما؛ فيصير اللفظ مجازاً في ذلك المعين؛ فتصير الحقيقة مستلزماً للمجاز، لا أن المجاز يستلزم الحقيقة:

(١) في «ز»، «ب»: المعنى.

(٢) في «ج»: استلزام.

(٣) في «ز»، «ب»: الأيراد.

(٤) في «ج»: غير.

لأننا نقول: المجاز هو اللفظ المستعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الذى وضع له اللفظ؛ وهذا تصريح بأن المجاز يستلزم وضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى متى استعمل اللفظ فيه كان حقيقة؛ فالمنع مندفع؛ ولا يرد المهمل؛ لأنه إن استعمل فى معنى لا يصدق عليه: أنه لفظ استعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الذى وضع له اللفظ؛ إذ لو صدق عليه: لما كان مهملًا، والمفروض خلافه. نعم: لو قال قائل: «المجاز: هو اللفظ الذى لم يستعمل فيما وضع له» - بطل ذلك بالمهمل إذا استعمل فى معنى من المعانى، فلم يفرق هذا القائل بين قولنا: «المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه الأسمى»، وبين قولنا: «هو اللفظ الذى لم يستعمل فى موضوعه الأسمى»؛ والفرق بينهما ظاهرٌ بيّن.

وأما الثانى: فاندفاعه ظاهر؛ وذلك لأنه منع توقف المجاز، مكنتها بالعلاقة.

فنقول: إن توقف المجاز على الحقيقة، فظاهر، وإن لم يتوقف، فلا استلزام أيضا؛ وذلك لتوقف المجاز على العلاقة، ولا يلزم وجود العلاقة بين الحقيقة وغيرها، وكل لفظ هو حقيقة فى معنى من المعانى؛ والاستقراء يحققه؛ منها: لفظ «الرحمن»، قال ابن الحاجب: لو استلزم<sup>(١)</sup>، لصح إطلاق «الرحمن» على غير الله<sup>(٢)</sup>.

والثانية: اتفاق معنى فى اللازم، وهذا الكلام يصلح أن يكون دليلاً على عدم استلزام الحقيقة المجاز.

وقال أيضا: «لو لم يستلزم - أى: المجاز الحقيقة - لعرى الوضع عن الفائدة؛ واللازم باطل»؛ وهذا مندفع بالمنع؛ فإنّ الوضع يتوقف عليه المجاز، والمجاز فائدة.

وقال أيضا: «لو استلزم، لكان نحو: «قامت الحرب على ساق، وشابت لمة الليل»<sup>(٣)</sup> - حقيقة؛ واللازم باطل»، ثم عارض بأنه: «لو استلزم، يلزم أن يكون لمعنى متحقق؛ وليس كذلك، وهو مشترك الإلزام»: والجواب: منع انتفاء اللازم.

وأما قوله: «لو لم يستلزم، لكان لمعنى متحقق» - فهو ممنوع؛ وسند المنع ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِيمَا بِهِ تَنْفَصِلُ الْحَقِيقَةُ عَنِ

الْمَجَازِ:

الْفُرُوقُ الْمَذْكُورَةُ مِنْهَا صَحِيحَةٌ، وَمِنْهَا فَاسِدَةٌ:

(١) فى «ز»، «ب»: استلزام.

(٢) ينظر: العضد (١/١٥٥).

(٣) فى «ج»: لمتها بليل.



أَمَّا الصَّحِيحَةُ فَنَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ إِمَّا أَنْ يَقَعَ بِالتَّنْصِيفِ، أَوْ  
الِاسْتِدْلَالِ: أَمَّا التَّنْصِيفُ فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَقُولَ الْوَاضِعُ: هَذَا حَقِيقَةٌ،  
وَذَلِكَ مَجَازٌ. وَثَانِيهَا: أَنْ يَذْكَرَ أَحَدَهُمَا. وَثَالِثُهَا: أَنْ يَذْكَرَ حَوَاصَّهُمَا.

وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ فَمِنْ وَجُوهِ أَرْبَعَةٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَسْبِقَ الْمَعْنَى إِلَى أَفْهَامِ جَمَاعَةِ أَهْلِ  
اللُّغَةِ عِنْدَ سَمَاعِ اللَّفْظِ مِنْ دُونِ قَرِينَةٍ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِيهِ؛ فَإِنَّ السَّمَاعَ لَوْلَا أَنَّهُ اضْطُرَّ  
مِنْ قَصْدِ الْوَاضِعِينَ إِلَى أَنَّهُمْ وَضَعُوا اللَّفْظَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَمَا سَبَقَ إِلَى فَهْمِهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى  
دُونَ غَيْرِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ، إِذَا أَرَادُوا إِفْهَامَ غَيْرِهِمْ مَعْنَى اقْتَصَرُوا عَلَى عِبَارَاتٍ  
مَخْصُوصَةٍ، وَإِذَا عَبَّرُوا عَنْهُ بِعِبَارَاتٍ أُخْرَى لَمْ يَقْتَصِرُوا عَلَيْهَا؛ بَلْ ذَكَرُوا مَعَهَا قَرِينَةً  
فَيُعْلَمُ أَنَّ الْأُولَى حَقِيقَةٌ؛ إِذْ لَوْلَا أَنَّهُ اسْتَقَرَّ فِي قُلُوبِهِمْ اسْتِحْقَاقُ تِلْكَ اللَّفْظَةِ لِذَلِكَ  
الْمَعْنَى لَمَا اقْتَصَرُوا عَلَيْهَا.

وَثَالِثُهَا: إِذَا عُلِّقَتِ الْكَلِمَةُ بِمَا يَسْتَحِيلُ تَعْلِيلُهَا بِهِ عُلِمَ أَنَّهَا فِي أَصْلِ اللُّغَةِ غَيْرُ  
مَوْضُوعَةٍ لَهُ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهَا مَجَازٌ فِيهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢].

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَضْعُوا اللَّفْظَ لِمَعْنَى، ثُمَّ يَتْرُكُوا اسْتِعْمَالَهُ إِلَّا فِي بَعْضِ مَجَازَاتِهِ، ثُمَّ  
اسْتَعْمَلُوهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ عَلِمْنَا كَوْنَهُ مَجَازًا عَرَفِيًّا؛ مِثْلُ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ  
الدَّابَّةِ فِي الْحِمَارِ. فَالْحَاصِصَاتَانِ الْأُولَيَانِ لِلْحَقِيقَةِ، وَالْأُخْرَيَانِ لِلْمَجَازِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد اتضح أن حمل اللفظ على الحقيقة  
واجب بدون القرينة، وأنه لا يجوز حمله على المجاز إلا بقرينة، فقد تعبدنا بحكمين  
مختلفين في موردين مختلفين، لا يتأتى العمل والتفصي (١) عن العهدة فيهما إلا بعد  
معرفة [١٧٨أ] اختلافهما، وكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، فلننظر في أنه هل لنا  
طريق إلى الفرق بين الحقيقة والمجاز، أم ليس لنا طريق إلى ذلك؟

فنقول: أما على رأى من لا يقول بالتكليف بالمحال: فلا بد من الطريق إلى معرفة  
ذلك؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال. وأما على رأى من يجوز التكليف بالمحال، فنقول: ليس  
هذا باب التكليف بالمحال؛ فإن لنا طرقاً إلى معرفة ذلك.

وبيانه: أن الحقيقة تنفصل عن المجاز: إما بالتّصيص من واضع اللغة، أو لا بالتّصيص<sup>(١)</sup>، بل بالاستدلال: أما التّصيص: فمن وجوه ثلاثة:

الأول: أن يقول واضع اللغة: هذا حقيقة في ذلك اللفظ مجاز<sup>(٢)</sup> في كذا.

الثاني: أن يوجد من الواضع التّصيص على أحدهما؛ وذلك بأن يقول: هذا اللفظ إن عني<sup>(٣)</sup> به كذا، فقد عني به ما وضع له اللفظ، وإن عني به كذا، فقد عني به ما لم يوضع له اللفظ، بل ما هو غيره لمناسبة، ومن البيّن: أن هذا تنصيص على الحقيقة والمجاز؛ بالتّصيص على وجود حدّ الحقيقة في أحد المردين، وحدّ المجاز في الثاني.

الثالث: أن يوجد [من]<sup>(٤)</sup> الواضع التّصيصُ على خاصّة الحقيقة في مورد، وعلى خاصّة المجاز في غيره؛ وذلك بأن يقولوا: هذا اللفظ إن عني به كذا، فقد انتظم لفظه معناه، من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل، وإن عني به كذا، فلا ينتظم لفظه معناه إلا بزيادة، أو نقصان، أو نقل؛ بناء على أن هذا المعنى المعبر عنه بالانتظام خاصّة تساويه الحقيقة<sup>(٥)</sup>، وعدم الانتظام خاصة يساويه المجاز. فهذه أقسام التّصيص.

وأما الاستدلال: فما ليس للواضع فيه أحد النصوص الثلاثة<sup>(٦)</sup>؛ وهو من وجوه:

أحدها: سبق المعنى المخصوص إلى أفهام جماعة من أهل اللغة عقيب سماع ذلك اللفظ<sup>(٧)</sup> المخصوص من غير قرينة؛ فيستدلّ بسبق ذلك المعنى إلى أفهامهم من ذلك اللفظ دون غيره من المعاني من غير قرينة: أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى؛ وذلك

(١) في «ج»: أو بالتّصيص.

(٢) قوله: «التّصيص أن يقول الواضع: هذه حقيقة، وهذا مجاز». قلنا: هذا فرض مستحيل عادة، وأين الواضع؟ ومن الواضع؟ وهذا شيء ما علمه أحد، فكيف ينقل عنه؟ والصحيح مما تقدم الوقف في الواضع، هل هو الله تعالى، أو غيره، بل المنحّه أن يقول: التّصيص أن يقول أئمة اللغة، مع أنني لم أر أحدا تعرض لذلك تعرضا كليا إلا الزمخشري في «أساس البلاغة» يقول في كل لفظ: هو حقيقة في كذا، مجاز في كذا، وغيره من أئمة اللغة، إنما يذكر ذلك في بعض الألفاظ، ويسردون الباقي سردا من غير تعيين. ينظر النفائس (٢/٩٥٠).

(٣) في «ز»، «ب»: أعنى.

(٤) سقط في «ز»، «ب».

(٥) في «ز»، «ب»: يساويه للحقيقة.

(٦) في «ز»، «ب»: الثانية.

(٧) في «ز»، «ب»: الحرف.

[لأنه] <sup>(١)</sup> لولا أنه اضطر السامع من قصد [الواضعين] <sup>(٢)</sup> إلى أنهم وضعوا اللفظ لهذا المعنى المعين، وإلا لما سبق ذلك المعنى بخصوصه دون غيره إلى فهمه. ولا يقال: «ما ذكرتم يبطل باللفظ المشترك، وبالمجاز الرَّاجِح»: لأننا نقول: اللفظ المشترك تبادر معناه - أعنى: كل واحد منهما، أو منها - إلى ذهن من هو عالم بالوضع، وأما الاستعمال في الجميع، أو الحمل على الجميع إذا سمعه، فهو غير التبادر <sup>(٣)</sup>؛ فإذا: هو حقيقة بما هو متبادر إلى الذهن، وجواب <sup>(٤)</sup> صاحب «الإحكام» عنه بأنه حقيقة في أحدهما، فاسد؛ لأنه يلزم منه أن يكون مجازاً في كل واحد من الخاصين؛ وهو باطل. وأما المجاز الرَّاجِح المتبادر إلى الذهن، فهو حقيقة - والحالة هذه - فلا يرد.

وثانيها: أنهم [إذا] <sup>(٥)</sup> أرادوا إفهام الغير معنى من المعاني اقتصروا، على عبارة مخصوصة مجردة عن القرينة، وإذا عبَّروا عنه بعبارة أخرى، لم يقتصروا عليها، [بل] <sup>(٦)</sup> يقرونه بقرينة [١٨٧/ب]؛ فيعلم أن الأول حقيقة، والثاني مجاز؛ وذلك لأنه لولا أنه <sup>(٧)</sup> استقرَّ في أنفسهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى بمجرّد الوضع، لما اقتصروا عليها، فالإقتصار عليها دليل الحقيقة، وعدم الإقتصار دليل المجازة.

وثالثها: إذا علقت الكلمة على شيء يستحيل تعلُّقها به عقلاً، علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له؛ لأن الواضع لا يضع اللفظ إلا لما [لا] يستحيل تعلُّقه على الشيء الذي وضع له اللفظ؛ فعلم أنه مجاز فيه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ورابعها: أن يضع أهل اللغة لفظاً لمعنى عام في موارد، ثم يتركوا استعماله، إلا في بعض مجازيه، ثم بعد ذلك يستعملونه <sup>(٨)</sup> في عين ذلك الشيء؛ فإننا نعلم من ذلك: أن استعماله [في المهجور استعماله] في مجاز عرفي.

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في الأصول والمثبت من المعتمد ٢٦/١.

(٣) في «ب»: المتبادر.

(٤) في «ز»، «ب»: ولجواب.

(٥) سقط في «ز»، «ب».

(٦) سقط في «ز»، «ب».

(٧) في «ز»، «ب»: وذلك لا لولا أنه.

(٨) في «ز»، «ج»: يستعملونه.

ومثاله: لفظ «الدَّابَّة»؛ فإنها حقيقة فيما يدبُّ مطلقاً، ثم إنهم تركوا [استعماله] (١) في القملة والنَّملة، واستعملوه في نوع خاصٍّ مما له الدَّبِيب؛ كالفرس أو (٢) الحمار مثلاً، ثم استعملوه بعد ذلك في عين ذلك الشيء الذى كان قد ترك استعماله فيه؛ فيكون الاستعمال فى المَهْجور استعماله فيه مجازاً عرفياً، وهذا ظاهر؛ وذلك لأنه:

كان اللفظ حقيقةً فيما يدبُّ لغةً، ثم لما كثر استعماله فى نوعٍ خاصٍّ، وترك استعماله فى الأوَّل، صار حقيقةً عرفيةً بالنسبة إلى ذلك النوع؛ لوجود الحقيقة العرفية، وإذا صار ذلك حقيقةً عرفيةً، يلزم أن يكون استعماله فيما وُضع لغةً أولاً مجازاً عرفياً.

فالخاصَّتان الأوليان للحقيقة؛ وذلك لأن الخاصَّة الأولى تبيِّن السَّبْق إلى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون القرينة؛ وذلك يدلُّ على كون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، وأنه اللفظ المستعمل فيما وضع له.

والخاصَّة الثانية: هى تجريد اللفظ عن القرينة إذا قصد به إفهام معنى مخصوص للغير، وعدم تجريده عن القرينة إذا عبر عن ذلك المعنى بعبارة أخرى؛ فيدلُّ ذلك على كون استعمال اللفظ المُجرَّد عن القرينة عند [قصد] (٣) إفهام الغير ذلك المعنى - هو لكون اللفظ موضوعاً له، وأنه استعمله فيما وضع له، وعدم سبق المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ، لا يدلُّ على كون اللفظ مجازاً فيه؛ وهذا لجواز أن يكون اللفظ مشتركاً؛ ولهذا قال المصنّف: «الخاصَّتان الأوليان للحقيقة».

وأما كون الخاصَّتين الأخيرين (٤) للمجاز، فذلك ظاهرٌ.

واعلم: أن صاحب «المعتمد» ذكر أن الفرق بين الحقيقة والمجاز (٥) إما نصٌّ من أهل

(١) سقط فى «زه»، «ب».

(٢) فى «زه»، «ب»: و.

(٣) سقط فى «زه»، «ب».

(٤) فى «ح»: الأولتان.

(٥) قال القاضى عبدالوهاب فى كتاب الملخص: اعلم أنَّ الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يُعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يُعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة؛ والدليل على ذلك أن العقل متقدِّم على وضع اللغة، فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مخصوص امتنع أن يُعلم به أنهم نقلوه إلى غيره؛ لأن ذلك فرع العلم بوضعه، وكذلك السمع إنما يرد بعد تقرُّر اللغة، وحصول المواظبة، وتمهيد التخاطب، واستمرار الاستعمال، وإقرار بعض الأسماء فيما وُضع له، واستعمال بعضها فى غير ما وُضع له؛ فيمتنع لذلك أن يُقال إنه يعلم به أن استعمال أهل اللغة لبعض =

اللغة، وإما استدلال بعاداتهم، والأسبق إلى أفهامهم، وبما يجب للحقيقة والمجاز:

أما الأول: فنحو أن يقولوا: هذه حقيقة، وهذا مجاز، أو يقولوا: هذا الكلام إذا عنى به كذا، فقد عنى به ما وضع له اللفظ، وإذا عنى به كذا، لم يكن قد عنى به ما وضع له اللفظ، أو يقولوا: إذا عنى به كذا، ما انتظم لفظه معناه إما بزيادة، أو نقصان، أو نقل. هذا لفظه؛ فقد جعل وجوه التنصيص ثلاثة:

الأول: التنصيص على أن هذا حقيقة، وذلك مجاز.

=الكلام هو في غير ما وُضع له لا ممتنع أن يُعلم الشيء بما يتأخر عنه. قال: فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يُوقننا أهل اللغة على أنه مجاز ومستعمل في غير ما وُضع له؛ كما وقفونا في استعمال أسد، وشجاع، وحمار، في القويّ والبليد، وهذا من أقوى الطرق في ذلك. ومنها: أن تكون الكلمة تصرف بتنية وجمع اشتقاق وتعلق بمعلوم، ثم تجدها مستعملة في موضع لا يثبت ذلك فيه؛ فيُعلم بذلك أنها مجاز، مثل لفظة أمر، فإنها حقيقة في القول لتصرفها بالتثنية والجمع والاشتقاق؛ تقول: هذان أمران، وهذه أوامر الله، وأوامر رسوله، وأمر يأمر أمرا، فهو أمر. ويكون لها تعلق بأمر، ومأمور به، ثم تجدها مستعملة في الحال، والأفعال، والشأن، عارية من هذه الأحكام؛ فيُعلم أنها فيه مجاز، مثل: «وما أمرُ فرعونَ برشيد» يريدُ جملة أفعاله وشأنه. ومنها أن تطرد الكلمة في موضع ولا تطرد في موضع آخر من غير مانع، فيستدلُّ بذلك على كونها مجازاً؛ وذلك لأن الحقيقة إذا وُضعت لإفادة شيء وجب أطرادها، وإلا كان ذلك ناقضا للغة، فصار امتناع الأطراد مع إمكانه دالا على انتقال الحقيقة إلى المجاز؛ وذلك كتسمية الجدُّ أبا؛ فإنه لا يطرد، وكذا تسمية ابن الابن ابنا. قال: ومنها ما ذكره القاضي أبوبكر من أن تقوية الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة دون المجاز؛ لأن أهل اللغة لا يقوون المجاز بالتأكيد، فلا يقولون: أراد الجدارُ إرادة، ولا: قالت الشمس قولاً؛ كطلعت طلوعاً؛ وكذلك ورود الكلام في الشرع؛ لأنه على طريق اللغة؛ قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾؛ فتأكيده بالمصدر يفيد الحقيقة، وأنه أسمع كلامه، وكلمه بنفسه، لا كلاماً قام بغيره. انتهى ما ذكره القاضي عبد الوهاب. وفي تعليق ألكيا: قد ذكر القاضي أبوبكر فروقا بين الحقيقة والمجاز؛ فمن ذلك أن الحقيقة يُقاس عليها، والمجاز لا يُقاس عليه؛ فإن من وجد منه الضرب يقال: ضرب يضرب فهو ضارب؛ فيُطلق هذا الاسم على كل ضارب؛ إذ هو حقيقة، فيُطلق ذلك على من كان في زمنٍ واضح اللغة، وعلى من يأتي بعده، ولا يُقال: أسأل البساط، وأسأل الحصير، وأسأل الثوب بمعنى صاحبه قياساً على: «واسأل القرية». الثاني أن الحقيقة يشتق منها النعوت، يقال أمر يأمر فهو أمر، والمجاز لا يشتق منه النعوت والتفريعات. الثالث أن الحقيقة والمجاز يفرقان في الجمع، فإن جمع «أمر» الذي هو ضد للنهي، وأمر، وجمع الأمر الذي هو بمعنى القصد والشأن أمور. ينظر: المزهر للسيوطي (١/٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤).

الثاني: التنصيص على حلّهما.

الثالث: التنصيص [١٨٨/أ] على خواصهما.

فإن ما ذكره في الثالث هو التصريح بالخاصّة، وقد سبق بيان كونهما خاصّة في حد الحقيقة والمجاز مع ما فيه من البحث، وقد نقل المصنّف ذلك بعينه، إلا أنه زاد فيه لفظتي «الحد والخاصّة».

ثم قال صاحب «المعتمد»: «وأما الاستدلال: فأن يسبق إلى أفهام أهل اللّغة عند سماع اللفظ من دون قرينة معنى من المعاني دون معنى آخر؛ فيعلموا: أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم؛ لأنه لولا أنه قد اضطر السّامع [من] قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى، ما سبق إلى فهمه (١) ذلك المعنى دون غيره» (٢).

ثم قال: «ووجه آخر: أن يكون أهل اللّغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى من المعاني، اقتصروا على عبارة مخصوصة، وإذا عبّروا عنه بغيرها، لم يقتصروا عليها (٣) فيعلمون (٤): أنّ العبارة التي اقتصروا عليها هي حقيقة في ذلك المعنى؛ لأنه لولا ما استقرّ في أنفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة، وأنها تفيد وحده - ما اقتصروا عليها» (٥).

واعلم: أنا إنّما نقلنا عبارة صاحب «المعتمد» في هذا الموضوع؛ لأنها تشعر بأن المقصود من الاستدلال على الحقيقة والمجاز ههنا: ما يفيد العلم، ويوازيه في الإشعار كلام صاحب «العمد» (٦)؛ فليتأمل الناظر (٧) هذا الموضوع؛ فإنه صرّح المصنّف - أيضا - بأنه يعلم.

تنبيه: اعلم أن وجوه التنصيص ثلاثة؛ على ما شرحناه، ودلّ عليه - أيضا - كلام هذا المصنّف صريحا من كلامه:

الأوّل: [التنصيص] على أن هذه اللفظة حقيقة، وذلك بمجاز.

(١) في «ز»، «ج»: فهمهم.

(٢) ينظر المعتمد (٢٦/١).

(٣) في «ز»، «ج»: عليه.

(٤) في «ب»: فيعلموا.

(٥) ينظر: المعتمد (٢٦/١).

(٦) في «ز»: المعمد.

(٧) في «ز»، «ب»: الناظم.

الثاني: التَّنصيص على حدَّيهما.

الثالث: التَّنصيص على خواصَّهما.

ولفظ المصنَّف في «المحصل»: «أو بذكر حدَّيهما» وربما يوجد في بعض النسخ: «أو بذكر أحدهما»، وهو فاسدٌ، وليس بصحيح.

وصرَّح بما ذكرناه صاحب «الحاصل»؛ فقال<sup>(١)</sup>: «أو بتحديدتهما»، واشتبه ذلك على صاحب «التلخيص»، وغيره لذلك، ووجه<sup>(٢)</sup> فساده من حيث المعنى ظاهر<sup>(٣)</sup>؛ فإنَّ التَّنصيص على أنَّ أحدهما حقيقة - لا يكون تنصيصاً على أنَّ الآخر مجاز؛ وهذا واضحٌ غاية الوضوح. واعلم: أن الوجه الرابع، زيَّفه<sup>(٤)</sup> صاحب «المعتمد» فقال<sup>(٥)</sup>:

«هذا الوجه لا يصح؛ لأنَّا إنما علمنا بالعقل أن القرية لم ترد، وأما أن اسم القرية مجاز في أهلها، فيحتاج إلى دلالة؛ لأنه لا يجب إذا لم يرد المتكلم معنى من المعاني [بكلامه]<sup>(٦)</sup>، وأراد غيره أن يكون الكلام مجازاً في ذلك الغير<sup>(٧)</sup>؛ ألا ترى أنَّ الكلمة لو كانت مشتركة [بين]<sup>(٨)</sup> حقيقتين<sup>(٩)</sup>، وعلمنا استحالة إرادة الحكيم<sup>(١٠)</sup> لأحدهما، وأنه قد أراد الأخرى<sup>(١١)</sup> - لم تكن الكلمة مجازاً فيه؛ وهذا تزييف صحيح.

وقال بعض الفضلاء من المتأخرين: قد يكون الإنسان عالماً بمحدود أشياء كثيرة، ومحدِّد شئنين، ومع ذلك تشببه عليه تلك الأشخاص في بعض الأحوال، ولا ينفعه معرفة الحد في التمييز بين تلك الأشخاص: أن يعرف كُلاً نوع من أنواع الحيوان، ثم رأى من بُعد

(١) ينظر الحاصل (١/٣٦٤).

(٢) في «ز»: وجه.

(٣) في «ز»، «ب»: الظاهر.

(٤) في «ج»: نيفه.

(٥) ينظر المعتمد (١/٢٧٠).

(٦) سقط في «ج».

(٧) في «ج»: المعنى.

(٨) سقط في «ج».

(٩) في «ج»: حقيقتين.

(١٠) في «ز»، «ب»: الحكم.

(١١) في «ج»: الآخر.

أشخاصاً تتحرَّك، فعلم أنها (١) حيوانات [١٨٨/ب]؛ لكن لا يمكنه أن يعرف (٢) أنها من أى نوع هى، وهل بين تلك الأشخاص اختلاف بالنوع أو لا؟.

وكونه عالماً بحدِّ كلِّ نوع، لا يفيدُه فائدة في هذا الباب؛ بل لأبَدَّ من طريقٍ آخر يوصلُ إلى هذا المطلوب، فذكر حدَّ الحقيقة أو المجاز لا يغنى في التمييز ههنا؛ لأنه تَرَدَّد في أن الحد المذكور للحقيقة هل هو موجود في هذه الاستعمالات أم لا؟ أو في بعضها؟ وكذلك حدَّ المجاز. فذكرُ الحدَّ لا يعد من التنصيص، وأما ذكر الخواصِّ، فيندرج ذلك في باب الاستدلال، ولا يعد ذلك من التنصيص. هذا ما قاله، وهو مندفع عمَّا ذكره المصنف؛ لأن المراد من التنصيص على حديهما: قول أهل اللغة: حد الحقيقة صادق على هذا اللفظ، وحد المجاز صادق على هذه اللفظة.

أو نقول: هذا اللفظ إذا عُنى به كذا، فقد استعمل فيما وضع له، وإذا عنى به كذا، فقد استعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الموضوع له اللفظ. فالحاصل: أن المقصود من معرفة حدَّيهما [ليس] معرفتهما فقط، بل ذلك مع معرفة صدق حدَّ الحقيقة على لفظ (٣) كذا، وصدق حدَّ المجاز على لفظ كذا؛ فاندفع ما ذكره.

أما قوله: «ذكر الخواصَّ يندرج في باب الاستدلال» - فليس كذلك؛ لأنَّ المقصود من التنصيص: تصريح أهل اللغة بأن هذا اللفظ أو حد الحقيقة صادق عليه، أو خاصة الحقيقة المساوية لها موجودة ههنا؛ وكذا الكلام في جانب التَّمْيِيز، فقد وجد في كونه خاصة للحقيقة، ووجوده ههنا صريح لفظ ماضٍ على ما ذكرناه، وأما الاستدلال فهو أن يوجد دليل دالٌّ على كون اللفظ حقيقة أو مجازاً فيما إذا لم يوجد التنصيص على أحد أمور ثلاثة من اللغوى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَأَمَّا الْفُرُوقُ الضَّعِيفَةُ، فَقَدْ ذَكَرَ مِنْهَا الْعَزَلِيُّ وَجُوهًا أَرْبَعَةً:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْحَقِيقَةَ جَارِيَةٌ عَلَى الْإِطْرَادِ؛ فَقَوْلُنَا: «عَالِمٌ» لَمَّا صَدَقَ عَلَى ذِي عِلْمٍ وَاحِدٍ، صَدَقَ عَلَى كُلِّ ذِي عِلْمٍ، وَالْمَجَازُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا صَحَّ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢] صَحَّ «وَاسْأَلِ الْبِسَاطَ». وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الدَّعْوَى الْعَامَّةَ لَا تَصِحُّ بِالْمِثَالِ الْوَاحِدِ.

(١) في «ز»: أنه.

(٢) في «ز»، «ب»: يعترف.

(٣) في «ج»: لفظة.



وأيضاً، إن أراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع، فالمجاز أيضاً كذلك؛ لأنه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع، فلا ينفى بينهما فيه فرق. وإن أراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع؛ لكونه مشاركاً للمنصوص عليه في المعنى، فهذا هو القياس، وعنده لا قياس في اللغات.

سلمنا جواز القياس في اللغة؛ لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة؛ لأن الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة:

الأول: أن يمنع منه العقل؛ كلفظ الدليل عند من يقول: إنه حقيقة في فاعل الدلالة؛ فإنه لما كثر استعماله في نفس الدلالة، لا جرم لم يحسن استعماله في حق الله تعالى إلا مقيداً.

الثاني: أن يمنع السمع منه؛ كتسمية الله تعالى «بالفاضل والسخي» فإنها ممنوعة شرعاً مع حصول الحقيقة فيه.

الثالث: أن تمنع منه اللغة؛ كما تمنع استعمال «الأبلق» في غير الفرس.

فإن اعتدروا عنه بأن الأبلق موضوع للمتلون بهذين اللوئين بشرط كونه فرساً!! فنقول: جواز في كل مجاز لا يطرد أن يكون سبب عدم اطراده ذلك؛ وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازاً.

وثانيها: قال الغزالي رحمه الله: امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازاً؛ فإن الأمر، لما كان حقيقة في القول، اشتق منه الأمر والمأمور، ولما لم يكن حقيقة في الفعل، لم يوجد منه الاشتقاق.

وهذا ضعيف؛ لما تقدم أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد، ولأنه ينتقض بقولهم للبيد: حمار، وللجمع: حمر، وعكسه: أن الرائحة حقيقة في معناها، ولم يشتق منها الاسم.

وتالثها: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم، فيعلم أنه مجاز في أحدهما؛ إذ الأمر الحقيقي يجمع على الأوامر، وإذا أريد به الفعل، يجمع على أمور. وهو ضعيف؛ لأن اختلاف الجمع لا إشعار له بالثبوت بكون اللفظ حقيقة في معناه، أو مجازاً.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةَ، إِذَا كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْغَيْرِ، فَإِذَا اسْتُعْمِلَ فِيهَا لَا تَعَلُّقَ لَهُ بِشَيْءٍ، كَانَ مَجَازًا، فَالْقُدْرَةُ إِذَا أُرِيدَ بِهَا الصِّفَةُ، كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَقْدُورِ، وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْبَيَانِ الْحَسَنِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مُتَعَلِّقٌ، فَيُعْلَمُ كَوْنُهُ مَجَازًا فِيهِ.

وَهَذَا أَيْضًا ضَعِيفٌ جَدًّا؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِيهِمَا، وَيَكُونُ لَهُ بِحَسَبِ إِحْدَى الْحَقِيقَتَيْنِ مُتَعَلِّقٌ دُونَ الْأُخْرَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من الفروق بين<sup>(١)</sup> الحقيقة والمجاز اطراد الحقيقة، وعدم اطراد المجاز.

قال الغزالي<sup>(٢)</sup>: والدليل عليه أن العالم لما صدق على ذى علم واحد، صدق على كل ذى علم، وليس المجاز كذلك؛ فإنه يصدق «واسأل القرية» [يوسف: ٨٢] ولا يطرد ذلك، فإنه لا يصح أن يقال: «سل الفرس، أو البساط، أو الدار»، [والمراد: صاحب الفرس، والبساط، والدار].

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : وهذا ضعيف؛ لأننا نقول: الدعوى كلية، أو نقول: هي عامة من الدعاوى العامة، والعامة لا تصح بالمثال الواحد، فإن الخصم يسلم الحكم في هذا المثال الواحد والثلاثة<sup>(٣)</sup>، أو العشرة أو المائة بالغة ما بلغ من مراتب الخصر، وتمنع الدعوى الكلية أو العامة وسند المنع ظاهر، وهذا لجواز أن يكون الحكم في هذا المثال، أو هذه المثل كذا، ولا يكون فيما عدا هذا المثال أو ما عدا هذه المثل كذا. وأيضًا: فمن أراد باطراد الحقيقة جواز استعمال [أ/١٨٩] اللفظ في جميع صور نصّ الواضع، فلجواز أيضًا كذلك؛ لأنه يجوز استعماله في جميع صور استعمال العرب. وإن أراد به جواز استعمال اللفظ في غير موضوع الواضع؛ لكونه مشاركًا لموضع النص في المعنى المجوز للاستعمال - فهذا قياس في اللغات؛ وعند الغزالي: لا قياس في اللغات<sup>(٤)</sup>.

سَلَّمْنَا جَوَازَ الْقِيَاسِ؛ وَلَكِنْ دَعَوَى اطْرَادِ الْحَقِيقَةِ مَمْنُوعَةٌ؛ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَا تَطَّرِدُ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ:

(١) في «ز»، «ب»: تبيين.

(٢) ينظر المستصفي ١/٣٤٢.

(٣) في «ج»: والثالثة.

(٤) ينظر المستصفي (١/٣٢٢).

الأول: أن يمنع منه العقل؛ كلفظ «الدليل»؛ فإن من الناس من قال: إنه حقيقة في فاعل الدلالة، والله تعالى فاعل للدلالة، والعقل منع من استعماله في حق الله تعالى إلا مقيداً، فيقال: يا دليل المتحيرين، ولا يقال: يا دليل، فلا يستعمل إلا مقيداً؛ وذلك لأنه لما كثر استعماله في نفس الدلالة منع من ذلك دفعاً للإبهام والاشتباه.

الثاني: أن يمنع منه السَّمْعُ، أى: أن يمنع السَّمْعُ من الأطراد؛ وذلك كلفظ «الفاضل» و«الجواد» و«السخي» فإن الفاضل حقيقة فيمن وجدت فيه الفضيلة، والسخي فيمن وجد فيه السخاء، والجواد فيمن وجد فيه الجود، وقد وجدت هذه المعاني في البارئ - سبحانه وتعالى - ولا يجوز إطلاقها على الله تعالى، على أن قولنا: إن أسماء الله توقيفية<sup>(١)</sup>، ولا توقيف في هذه الألفاظ.

(١) تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية، يتوقف إطلاقها على إذن الشرع، ومعنى إذن الشرع: وقوع الإطلاق بذلك الاسم في الكتاب أو السنة؛ وذلك للاحتراز عما يوهم باطلاً ولم يكتف في عدم إبهام الباطل بإدراك العقل، بل يتوقف على إذن الشرع للاحتياط، وليس النزاع في أسمائه الأعلام الموضوعية لذاته في اللغات، كلفظة الله في العربية، ولفظة يزدان في الفارسية؛ فإنه لا نزاع في جواز إطلاقها من غير توقف على الإذن وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال؛ فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية، جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد؛ وكذا الحال في الأفعال؛ قال القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى، جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكرمائه، فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظة العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة. وقد ذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار. والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة، وليس في الصحيحين تعيين تلك الأسماء، ولكن البيهقي والترمذي عيّنا في روايتهما وإنما قيل في المشهور؛ إذ قد ورد التوقيف بغيرها؛ أما في القرآن فالمولى، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرب، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذو الطول، وذو القوة، وذو المعارج، إلى غير ذلك؛ وأما في الحديث فكالحنّان والمّنان. قال في شرح المواقيف: وقد ورد في هذا الحديث في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة؛ كالتمام، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي وغيرها؛ يعني أنه ذكر في رواية هذه الأسماء بدل بعض ما ذكر في رواية غيره والعدد بحاله. قال في شرح المقاصد: والمشهور أن معنى إحصائها عدّها والتلفظ بها، ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب؛ ليكون إحصاء. ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال. وقيل حفظها هو التأمل في معانيها. ينظر: نشر الطوابع ٣٠٩: ٣١١.

الثالث: أن يمنع منه أهل اللغة؛ وذلك كلفظة «أبلىق»؛ فإن أهل اللغة منعوا من استعماله في غير الفرس من الأشياء المتلوثة بهذين اللونين؛ فلا يقال: نعل أبلىق، ولا ثوب أبلىق، ولا جدار أبلىق، وإن وجد فيها التلون بهذين اللونين.

فإن قيل: «أبلىق - لغة -»: هو المتلون بهذين اللونين؛ بشرط كون هذين اللونين في الفرس»:.

قلنا: يلزم مما ذكرتم أن سبب عدم المجاز ما ذكرتم من المعنى، فلا يمكن أن يستدل بعدم الاطراد على المجاز.

واعلم: أن هذه الأسئلة واردة على كلام الغزالي؛ غير أن المصنف لم يوردها على الترتيب الصناعي المحرر في علم النظر، والصواب أن يقال: ما المعنى بالاطراد؟ إن أردتم به: جواز استعمال اللفظ في جميع صور المنصوص عليه من جهة الوضع - فالمجاز أيضا كذلك؛ فلا فرق. وإن أردتم: جواز استعمال اللفظ في غير مورد النص للمشاركة - فذلك من باب القياس في اللغات؛ ولا قياس في اللغات على رأى صاحب هذا الفرق. سلمنا؛ ولكن لا بد من الدليل على الاطراد، وتوجيهه: [أنا] لا نسلم اطراد الحقيقة.

وأما الدليل: فهو مثال أو مثل، وجاز اختصاص الحكم به أو بها. سلمنا ذلك؛ ولكن الحقيقة قد لا تطرد، لوجود مانع منه: إما عقلاً، أو سمعاً، أو لغة؛ فهذا هو الترتيب الصحيح للأسئلة.

واعلم: أن هذا الفرق غير مختص بالغزالي؛ بل ذكره غيره من الأصوليين.

والسؤال الآخر يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: [نحن] <sup>(١)</sup> لا ندعى الاطراد مطلقاً، وإنما ندعى اطراد الحقيقة فيما إذا لم يتحقق مانع عقلي أو سمعي أو لغوي؛ فالحقيقة تطرد عند <sup>(٢)</sup> عدم المانع المذكور [١٨٩/ب] من الاطراد، والمجاز لا يطرد مع عدم المانع المذكور.

قال أبو الحسن البصري: «والصحيح أن نفى الاطراد من غير مانع <sup>(٣)</sup> دليل على أن الاسم مجاز؛ لأنه قد ثبت وجوب اطراد الاسم في حقيقته <sup>(٤)</sup>، واطراده لا يدل على أنه

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ج»: وعند.

(٣) في «ب»: منع.

(٤) ينظر: المعتمد ٢٦/١

حقيقة؛ لأنَّ المجاز - وإن لم يطرد وجوباً - إلا أنه يجوز اطّراد بعضه، ولا مانع من ذلك، وما ذكره من التمثيل بـ «النخلة» فهو مثال واحد، ولا يمكن أن يدعى أنه استقرت الألفاظ كلها، فلم يوجد فيها مجاز مطرد، ولو كان ذلك قد علم، لكان قد علمت ألفاظ المجاز، وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفي اطّرادها؛ وذلك يقتضى أن يكون الفصل بينهما قد علم قبله.

قال هذا أبو الحسين البصرى في هذا الموضع <sup>(١)</sup> وقال في باب «ذكر أحكام الحقيقة والمجاز»: «إن من حكم الحقيقة أن تطرد في فائدتها على الحدّ الذى هو يفيدها: إما مشروطة، أو مطلقة، إلا أن يمنع من ذلك مانع:

مثال المطلقة: قولنا: «طويل» يفيد ما اختص بالطول، فإذا علمنا أن أهل اللغة سمو [الجسم] <sup>(٢)</sup> طويلاً؛ لاختصاصه بالطول، ولولا ذلك ما سموه طويلاً - علمنا أنهم سموه بذلك؛ لطوله؛ فسمّينا كلّ جسم فيه طول بـ «الطويل».

ومثال المشروطة: تسميتهم ما وجد فيه السواد والبياض من الخيل بأنه أبلق؛ فإنما تطرد ذلك فى [كل] <sup>(٣)</sup> فرس وجدا فيه دون سائر الأجسام، وهذا هو معنى قولنا: «إن القياس مستعمل فى الحقائق».

والمخالف فى ذلك: إما أن يخالف فى الاسم، أو يخالف فى المعنى: فإن وافق فى المعنى، وخالف فى الاسم: [فقوله: من جهة العبارة باطل؛ لأنه] <sup>(٤)</sup> قد أعطى معنى <sup>(٥)</sup> القياس، وهو إثبات حكم الشيء فى غيره بالردّ إليه؛ لعله من العلل. وإن خالف فى المعنى: فمن وجهين:

أحدهما: أن يمنع من تعدّى الاسم إلى غير ما شاهده أهل اللغة، وإن وقعت المساواة فى فائدة الاسم، وهذا إن قاله، ففيه انقطاع اللغة، وليس كذلك إذا لم يطرد المجاز؛ لأن الحقائق مستوعبة للمسميات، وليس يمنع من اطّراد الحقائق قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ لأن ذلك إنما يقتضى تعليمه أسماء ما حضره دون ما يحدث؛ ولأن نص الله - عز وجل - له على الأسماء، لا يمنع من لم ينص له على أن

(١) ينظر: المعتمد ٢٧/١.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «ج».

(٤) سقط فى «ج».

(٥) فى «ج»: حكم.

يقيس؛ على أنه إذا لم يجوز أن تكون [الأسماء] كلها توقيفية، وجب تخصيص قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والوجه الآخر: أن يطرد المخالف الاسم في معناه إلا أنه يقول: إنما فعلت [ذلك] (١)؛ لعلمي باطراد من قصد واضعي اللغة أنهم إنما سموا بقولهم «طويل» كل ما اختص بالطول مما حدث ومما سيحدث، ويمكن أن يقال له في ذلك: إنما علمت ذلك، لعلمك أنهم سموا الطويل طويلاً؛ لاختصاصه بالطول (٢)، وأنه إذا [كان] (٣) هذا غرضهم، وجب طرده.

ويقال له: «فهب أنك علمت ذلك ضرورة؛ أليس لو لم تعلم [ذلك] (٤) ضرورة، وعلمت أنهم سموا الطويل طويلاً؛ لاختصاصه [١٩٠/أ] بالطول لا غير - لكنت تعلم أن كل ما حصل فيه ذلك، فيجب أن يسمى طويلاً؛ لأبدي؛ فيقال له: قد تم غرضنا من وجوب اطراد الحقائق.

فأما المانع من اطراد الحقيقة: فضربان: أحدهما: أن يكثر استعمالها في المجاز كثرة توهم المجاز؛ فلا يجوز إطلاقها في موضع لا يحسن إيهام ذلك المجاز فيه؛ نحو: وصف (٥) الله تعالى بأنه دليل؛ عند من يقول: «إن قولنا: «الدليل» (٦) حقيقة في فاعل الدلالة»؛ لأنه قد كثر استعماله في الدلالة؛ فصار إطلاقه على الله وهما.

والضرب الآخر: السمع، فإنه منع من تسمية الله - تعالى عز وجل - بأنه فاضلٌ وسخى، وإن أفاد المدح.

وأما المجاز: فينبغي أن يقر في كل نوع ما استعمل فيه؛ فلا يعدى عنه إلى غيره؛ نحو: تسميتهم الرّجل [الطويل] (٧) بأنه نخلة؛ فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولا يجب أن يسمى غير الرجال بذلك، ولهذا لما سموا الرّجل (٨) الأسود [بأنه أسود] (٩)،

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ز»، «ب»: بالطويل.

(٣) سقط في «ز»، «ب».

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «ج»: وصفنا.

(٦) في «ز»، «ج»: دليل.

(٧) سقط في «ج».

(٨) في «ج»: الرجال.

(٩) سقط في «ز»، «ب».

جرى ذلك على غيره من الأجسام السود، ولو اطرّد المجاز كاطراد الحقيقة، لما بقى بينهما فصل.

فإن قيل: «الفصل بينهما أن الحقيقة أصلية، والمجاز طارئ»:

[قيل] (١): قد أوجب عن ذلك بأن الحقيقة - أيضا - قد تطرأ على الحقيقة.

فإن قيل: «الفصل بينهما أن المجاز يحتاج [فى حمله على ما هو مجاز فيه] إلى دلالة؛ وليس كذلك الحقيقة»:

قيل: بل قد تحتاج الحقيقة إلى دليل إذا كان اللفظ مشتركا بين حقيقتين.

ولقائل أن يقول: الفصل بينهما: أن المجاز لا يسبق إلى الفهم ما هو مجاز فيه، ويسبق إلى الفهم ما هو حقيقة فيه، سواء كان حقيقة فى معنى واحد، أو أكثر، ويمكن أن يحتج لنفى اطراد المجاز: بأن المتحوز بالاسم فى غير ما وضع له، إنما يرخص - به - فيه؛ لغرض لا يجب أن يوجد فى غيره؛ نحو: أن يكون قد اهتم بذلك الشيء، فدعاه شدة اهتمامه به إلى أن يبالغ فى وصفه؛ فيشبهه بغيره؛ نحو: تسميتهم الرجل الطويل بالنخلة، ولا يجب حصول هذا الغرض فى غير الناس، ولكنه قائم فى كل رجل وقع الاهتمام [به] (٢).

فإن قيل: «فقد طرّدت المجاز فى نوعه»: قيل: إن أريد باطراده هذا فلا نأباه.

فإن قيل: «فلعلهم تجوزوا بالنخلة فى الطويل؛ بشرط كونه من الرجال؛ فيطرّد الاسم فيما وجد فيه شرطه (٣) دون ما عداه، وهو ما عدم عنه شرطه؛ فيتساوى الحقيقة والمجاز فى ذلك»:

قيل: هذا تسليم لما نريده من أن المجاز لا يتعدى نوعه، وإن علّتموه بما ذكرتم، فلقائل أن يقول: إذا كانوا قد تجوزوا باسم (٤) النخلة فى الرجل الطويل؛ على طريق المبالغة فى وصفه بالطول؛ لاهتمامهم -؛ فيجب إذا حصل هذا الغرض فى غيره من الأجسام أن يتجوزوا بهذا الاسم فيه، وفى ذلك اطراد المجاز (٥). والجواب: إذا كان الغرض قد لا يحصل فى كل موضع، فقد تم ما أردناه من [١٩٠/ب] نفى وجوب اطراد المجاز.

(١) سقط فى «ج».

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «زه»، «ب»: شرط.

(٤) فى «ج»: هذا باسم.

(٥) فى «ب»، المعتمد: الاسم.

واعلم: أن ما أورده المصنف على الغزاليّ وارد بعينه على ما ذكره أبو الحسين البصرى؛ لأن الغزاليّ لا يقول بجريان القياس فى اللغات، ولا كذلك أبو الحسين؛ فإنه صرح - ههنا - بجريان القياس فى الحقائق اللغوية على ما نقلنا عنه. ثم حاصل ما تمسك به فى وجوب اطراد الحقائق؛ المشتقات؛ كالأطفال والفقير وأمثالهما، والمشتق موضوع لمعنى كلّى موجود فى موارد كثيرة؛ فيلزم صدق ذلك حيثما وجد ذلك المعنى الكلى، وإذا فرض ذلك المجاز فى أمر كلّى سائغ لغةً، يطرد المجاز - أيضا - فى جميع أفراد ذلك الكلّى مطلقا أو مقيدا، فلا فرق.

وبما ذكرنا تبين ضعف ما ذكره من كون الطويل موضوعا بإزاء ما كان حادثا عند الوضع، واستعماله فيما إذا لم يكن حادثا بطريق القياس؛ لما بينا أنه لا يفتقر إلى القياس؛ لكونه موضوعا لمعنى موجود فى تلك الموارد.

الفرق الثانى - من الفروق التى ذكرها الغزاليّ - : امتناع الاشتقاق، ومعناه: أن اللفظة إذا كانت حقيقة، تصرف فيه: تثنية، وجمع، واشتقاق اسم الفاعل والمفعول منه. بيانه: أن لفظ الأمر لما كان حقيقةً فى القول المخصوص، اشتق منه الفاعل والمفعول، ولما لم يكن حقيقةً فى الفعل بل مجازا فيه، ما اشتق اسم الفاعل والمفعول؛ فلا يقال فيمن صدر منه الأكل أو القيام: أمر. هذا ما قاله الغزاليّ، وزيفه الإمام المصنّف، بأن ما ذكره باطل طردا، وعكسا:

أما طردا: فلأن لفظ «الحمار» يقال على البليد مجازاً، ويثنى، ويجمع. وأما عكسا: فلأن لفظ «الرأحة» حقيقةً فيما وضع له، ولا يشتق منها اسم الفاعل والمفعول، وبأن القاعدة الكلية لا تصح بالمثال الواحد.

وإن قال: «المثال للتبنيى على القاعدة الكلية»: قلنا: قد سبق بيان أنه إذا كان كذلك، يطالب بالدليل، فإن تمسك بالاستقراء، منع ذلك، وقد سبق بيان فساده. وهذا الفرق ذكره أبو الحسين البصرى فى «المعتمد»، وزيفه بما ذكره الإمام المصنف. وأما عبد الجبار: فإنه ذكره، وارتضاه؛ فلننقل لفظه: قال: «ومن الفروقات بين الحقيقة والمجاز: أن يعلم أن للفظ (١) حكماً وتصرفاً (٢) من اشتقاق وتثنية وجمع، أو تعلقاً بالغير، فإذا استعملت فى مكان - وهذه الأحكام منتفية - كان مجازاً فيها؛ ولهذا قلنا: إن لفظ الأمر حقيقةً موضوعة للقول دون الفعل، وإنها فى الفعل مجازة؛ لأن الاشتقاق والتصرف فيها لا يصح إلا فى القول».

(١) فى «زه»، «ب»: اللفظ.

(٢) فى «زه»، «ب»: وتصرف.



قال أبو الحسن البصرى في شرحه لـ «العمد»<sup>(١)</sup>: واعلم: أن هذا فرق بين الحقيقة والمجاز من قبل تصرف اللفظ؛ كنحو: الاشتقاق، والتثنية، والجمع، والتعلق بالغير، فما حصل [فيه]<sup>(٢)</sup> ذلك، كان حقيقةً فيه، وما لم يحصل فيه ذلك، كان مجازاً فيه؛ وذلك لأن تصرف اللفظة يدلُّ على [١٩١/أ] تمكُّن اللفظة في المعنى، واستحقاقه لها، وبُعْدُ تصرفها فيه يدلُّ على أنها كالعارضة فيه، والأشبه أن يكون هذا تقريباً، وليس بطريقٍ مفضٍ إلى العلم.

وأيضاً: فإنَّ من الحقائق ما لا يشتقُّ منه؛ فإن اسم «الرَّائحة» لا يشتقُّ منها اسمٌ لفاعلها؛ كما يشتقُّ لمن سود<sup>(٣)</sup> المحل اسم «مسود»<sup>(٤)</sup>، ولمن حرَّكه اسم «محرك»، فقد<sup>(٥)</sup> يَشْتَقُّونَ من المِجاز، وقد يثنون المِجاز، ويجمعونه؛ فيصفون جماعة البلدِ بأنهم حمير، ويقولون للرجلين البليدين: «هذان حماران» كما يصفون البليد بأنه حمار، وفي الحقائق أسماء ليس لها من لفظها جموع. فإن زعم زاعمٌ: أن خلواً اللفظة من التثنية والجمع والاشتقاق بمجموعها<sup>(٦)</sup> له دلالةٌ على أنه مجازٌ، فاجتماع هذه كلها فيه دلالة على أنه حقيقة.

وقال: إن «الرَّائحة» - [و] إن لم يُشْتَقَّ منها - فإنها [تثنى وتجمع، ولفظ «الحمار» - وإن تُثْنِيَ وتجمع - فليس يتأتى فيه الاشتقاق؛ فلم تجتمع فيه هذه الأمور بأجمعها؛ فيلزم أن يكون]<sup>(٧)</sup> حقيقة .

فأكثر ما قيل في ذلك: إنَّ هذه أمارَةٌ لم تثبت فيه، فيرجع فيه إلى أمارَةٍ أُخرى؛ كان وجهها يقتضى الترجيح والظنَّ، وأما العلم فلا.

الفرقُ الثالث من الفروق التي ذكرها: اختلاف صيغة الجمع [على الاسم يدلُّ على أنه مجازٌ في أحدهما. مثاله: «الأمر». بمعنى القول، يجمع على «أوامر»، وبمعنى الفعل يجمع

(١) ينظر: المعتمد ٢٦/١.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: سعد.

(٤) في «ج»: مسعود.

(٥) في «ج»: وقد.

(٦) في «ج»: بمجموعهما.

(٧) سقط في «ج».

على «أمور». وهذا ضعيفٌ جداً؛ لما ذكره المصنّف، وهو: أنّ اختلاف صيغة الجمع<sup>(١)</sup> لا إشعار له بكون اللفظ حقيقةً أو مجازاً.

الفرقُ الرَّابِع من الفروق التي ذكرها الغزالي: هو المعنى<sup>(٢)</sup> الحقيقيّ الذي وضع له اللفظ إذا كان من الأمور التي لا بد لها من التعلُّق كالقدر فإنها من الأمور التي لها تعلُّق بالغير<sup>(٣)</sup>، فلا بد للقدرة من نسبة إلى المقدور، فإذا استعمل فيما لا تعلق [له]<sup>(٤)</sup>؛ كالنبات الحسن - كان مجازاً. وهذا الفرق ضعيف؛ وهذا لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين: أحدهما: أمرٌ نسبيٌّ، أو تعتبر النسبة فيه. والآخر: ليس له نسبة.

وإذ<sup>(٥)</sup> قد تكلمنا في الفروق التي ذكرها المصنّف، فلتكلم في الفروق التي لم يتعرض لها؛ كيلا يحتاج الناظر في هذا الكتاب إلى غيره من الكتب الأصولية.

فنقول: من الفروق بينهما: أنا إذا علمنا استعمال أهل اللغة اللفظة في معنى، ولم تدلّ دلالة على أنها مجاز فيه، كانت<sup>(٦)</sup> حقيقة فيه. وهذا ضعيف؛ لأن لقائل<sup>(٧)</sup> أن يقول: إنما علمنا أنها حقيقة؛ لعلمنا أنها<sup>(٨)</sup> غير مجاز، وإنما علمنا أنها<sup>(٩)</sup> غير مجاز؛ لنفي<sup>(١٠)</sup> أدلة المجاز عنها، وعن تلك الأدلة يسألون، فما هي؟.

وقيل أيضاً: إن الشيء إذا سمي باسم ما هو جزء<sup>(١١)</sup> عنه؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، أو باسم ما يؤدّي إليه كالنكاح، أو باسم ما يُشبهه؛ كتسمية البليد حمّاراً - كان مجازاً. وهذا ضعيف؛ فإن لقائل أن يقول: إنّ للشبيه<sup>(١٢)</sup> والجزاء وغير ذلك وجوها<sup>(١٣)</sup> لأجلها تجوزوا، وليست<sup>(١٤)</sup> أمارات للمجاز؛

(١) سقط في «ب»، «ز».

(٢) في «ب»: هو أن المعنى.

(٣) في «ب»: بالعين.

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «ج»: فإذا.

(٦) في «ب»: كان.

(٧) في «ب»، «ز»: القائل.

(٨) في «ج»: أنه.

(٩) في «ب»: أنه.

(١٠) في «ج»: لا للنفي.

(١١) في «ج»: جزءاً.

(١٢) في «ب»، «ج»: الشبه.

لأنه لا يمتنع أن [يستعملوا] <sup>(١)</sup> الاسم في الشيء، وفيما يشبهه، وفيما <sup>(٢)</sup> [هو] <sup>(٣)</sup> جزاء عنه، وفيما يؤدى إليه أصل <sup>(٤)</sup> الوضع؛ فينبغي أن يعلم أن الاسم [١٩١/ب] مجازاً فيما هو جزاء [عنه] <sup>(٥)</sup>؛ ثم يعلم أنهم إنما تجوزوا فيه <sup>(٦)</sup> لأجل ذلك. وهذا الفرق ذكره القاضى عبدالجبار، وارتضاه، وزيفه أبوالحسين البصرى فى «المعتمد»، وفى «شرح العمدة»؛ والتزييف صحيح.  
قال صاحب «الإحكام»:

من الفروق بين الحقيقة والمجاز: أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة فى غير المُسمَّى المذكور، [وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور] <sup>(٧)</sup>، فنعلم أنه مجاز فيه؛ وذلك كإطلاق اسم «الأمر» على «القول» وعلى «الفعل» فى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصْرِ﴾ [القمر: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ <sup>(٨)</sup> [هُود: ٩٧]؛ فإن جمعه فى جهة الحقيقة أوامر، وفى الفعل أمور. وهذا ضعيف؛ لأننا نمنع أن ذلك يدل على ما ذكره، [وما ذكره] <sup>(٩)</sup> مجرد دعوى لا دليل عليه.

قال: ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة، [ولا يصح] <sup>(١٠)</sup> أن يشتق لموضوعها منها اسم، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق؛ وذلك يدل على كونه مجازاً كلفظ الأمر إذا أطلق على الفعل؛ فإنه لا يشتق لمن قام به [منه] <sup>(١١)</sup> اسم الأمر، بخلاف [اسم] القارورة؛ فإنه [لا يطلق على الكوز] والجرة؛ فإنه ورد المنع من أهل اللغة، ولا ينتقض ذلك بالرأحة القائمة بالجسم؛ فإنه يشتق له اسم المتروح. وضعف هذا قد تبين بما ذكره

(١٣) فى «ب»، «ج»: وجوه.

(١٤) فى «ج»: فليست.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: وفيها.

(٣) سقط فى «ب»، «ز».

(٤) فى «ج»: فى أصلها.

(٥) سقط فى «ج».

(٦) فى «ب»، «ز»: به.

(٧) سقط فى «ب»، «ز».

(٨) سقط فى «ب».

(٩) سقط فى «ج».

(١٠) سقط من «ج».

(١١) سقط من «ج».

المصنف، وأما ما سماه بالنقض فهو العكس، ويكفى في فسادهما ذكرناه، ولا حاجة إلى دعوى بطلانه عكسا.

وقال أيضا: «ومنها أن يكون الاسم المشتمل على معنى (١) مما يتوقف إطلاقه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر، ولا كذلك بالعكس؛ فيعلم أن التوقف مجاز، وأن الآخر غير مجاز». وهذا ضعيف؛ لجواز وضعه لكل واحد منهما، ولأحدهما تعلق بالآخر، ولا يندفع ذلك بالأصل كما في الاشتراك؛ لما ذكرناه.

ومنها: صحّة نفيه في نفس الأمر؛ كقولك للبليد: «ليس بحمار»، بخلاف الحقيقة؛ فإنه لا يصح أن يقال «هذا ليس بإنسان»، وقولنا: «في نفس الأمر»؛ ليندفع: «ما أنت بإنسان»؛ وفيه نظر؛ لأنه يفضى إلى الدور.

ومنها: التزام (٢) تقييده في مسمى مخصوص؛ مثل: جناح الذلّ، ونار الحرب؛ وفيه نظر أيضا؛ لجواز كونه مشتركا بين معنيين؛ أحدهما: نسبي، والآخر: ليس بنسبي؛ فحيث التزم تقييده فذلك في المسمى النسبي، وحيث لم يلتزم فذلك في المسمى الذي ليس هو بنسبي. وليعلم: أن النافي للاشتراك لا يفيد إلا الظنّ، بأنه ليس حقيقة فيهما، وذلك لا يفيد فرقا راجعا إلى كون اللفظ المستعمل في موضعين حقيقة في موضع بعينه، ولا يفيد فرقا راجعا إلى شيء بعينه إذا وجدناه نستدل به على أنه حقيقة، أو على أنه مجاز؛ فلا فائدة بالتمسك بالنافي للاشتراك في هذا الموضع، والله أعلم.

\* \* \*

(١) في «ج»: المعنى.

(٢) في «ب، ز»: إلزام.

## الباب السابع

### في التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : اعلم أن الخلل الحاصل في فهم [١٩٢/أ] مراد المتكلم - يبنى على خمسة احتمالات في اللفظ: أحدها: احتمال الاشتراك.

وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع. وثالثها: احتمال المجاز. ورابعها: احتمال الإضمار. وخامسها: احتمال التخصيص.

فإن قلت: «تركت احتمال الاقتضاء!»: قلت: الاقتضاء: إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ لغة؛ كقول القائل: «اصعد السطح» فإنه يقتضى نصب السلم، لكن نصب السلم يتوقف عليه وجود الصعود، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ.

وإنما قلنا: إن الخلل في الفهم لأبد وأن يكون لأحد هذه الخمسة، لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل - كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار - كان المراد باللفظ ما وضع له؛ فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم، وإذا انتفى احتمال التخصيص - كان المراد باللفظ جميع ما وضع له.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام يتضح ببيان مقدمات؛ فلنذكرها: المقدمة الأولى: في بيان ماعقد الباب لأجله، فنقول: هذا الباب يتضمن بيان التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ، وأحوال الألفاظ هي الأمور العارضة للألفاظ دون غيرها، كالاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، ومن البين: أن هذه الخمسة من عوارض الألفاظ، وأما النسخ، وعدم المعارض العقلي، وصحة النقل - فليست من عوارض الألفاظ: أما النسخ: فلأنه من عوارض الأحكام المدلول عليها بالألفاظ، وأما نسخ التلاوة: فهو النسخ لحكم شرعي، وهو جواز تلاوة اللفظ، وأما عدم المعارض العقلي: فليس ذلك من عوارض الألفاظ بالضرورة، وأما صحة النقل -

لما مر - [في] راجع إلى الناقل لا إلى الناقل المنقول.

**المقدمة الثانية:** لبيان انحصار الأحوال العارضة للألفاظ بالتفسير المذكور، يفهم مراد المتكلم من كلامه في الخمسة؛ والدليل عليه: أن اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى: إما ألا يحتمل غيره أصلاً، أو يحتمل: فإن لم يحتمل: فلا يحصل عند سماعه خلل - فى فهم معناه - راجع إلى عارض من عوارض اللفظ أصلاً، وإن احتمل: فإما أن يكون احتمالته لذلك المعنى المغاير بطريق الحقيقة أو لا: أما الأول - وهو أن يحتمل ذلك بطريق الحقيقة - : فيلزم [أن يكون] موضوعاً لهما فى زمن واحد، أو فى زمانين: فإن كان فى زمان واحد: فهو المشترك؛ وينشأ منه احتمال الاشتراك. وإن كان فى زمانين؛ فهو المنقول؛ وينشأ منه احتمال النقل. وإن لم يكن بطريق الحقيقة: يلزم أن يكون احتمالته للمعنى المغاير للأول بطريق المجاز، والمجاز ينقسم إلى قسمين بالضرورة: أحدهما: المجاز الذى هو إضمار، أو تخصيص.

وثانيهما: ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

فقد انحصرت الألفاظ العارضة للأحوال على التفسير المذكور فى الخمسة بالدليل القاطع، وهو التردد بين النفى والإثبات<sup>(١)</sup>؛ [وليفهم هكذا: أن الاحتمالات المذكورة على التفسير المذكور منحصرة فى الاشتراك والنقل والمجاز، والمجاز ينقسم أولاً إلى قسمين: أحدهما: ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

وثانيهما: ما هو إضمار أو تخصيص، وهذا القسم ينقسم إلى إضمار، أو تخصيص،

فالمجاز يقسم إلى ثلاثة أقسام قطعاً:

**القسم الأول:** ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

**القسم الثانى:** ما هو إضمار أو تخصيص؛ فهما قسمان، فالمراد بالمجاز ليس مطلق

المجاز، بل المجاز القابل للإضمار والتخصيص<sup>(٢)</sup>.

**المقدمة الثالثة<sup>(٣)</sup>:** أن هذه الاحتمالات إن تعارض منها اثنان على السواء، فذلك

قادح فى الظن جزماً، وإذا كان قادحاً فى الظن كذلك، كان قادحاً فى اليقين

بالضرورة، ولا يتعكس؛ وذلك لجواز انتفاء اليقين وحصول الظن. فإن قيل: «فى هذا

الكلام نظر؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أنه قبل هذا: جعل المجاز منقسماً إلى أقسام، ومن جعلها التخصيص

والإضمار، وكان التخصيص من جملة الوجوه المذكورة، وهو إطلاق الكل وإرادة

(١) سقط فى «ب، ز».

(٢) سقط فى «ب، ز».

(٣) فى «ب»: المقدمة الثانية.

البعض، وههنا: جعل كل واحد من التخصيص والإضمار قسيماً للمجاز. فإن قلت: «هناك لما جعل المجاز قسيماً للحقيقة، وفى<sup>(١)</sup> مقابلتها، صار للمجاز عموم، واندرج فيه كل ما خرج عن الحقيقة، فصارت الأقسام مندرجة فى المجاز، وأما فى هذه الصورة: لما كان قصده معرفة حكم كل قسم فى القوة والضعف، وقدر بعده عن الحقيقة احتاج إلى التفصيل، وخصص اسم المجاز ببعض الوجوه»:

قلت: إنه لم يف بذلك؛ حيث قال: إنه متى انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له؛ فإن هذا غير لازم على هذا التقدير، ولأن التخصيص لما كان خارجاً عن المجاز واللفظ الذى نفى فيه احتمال التخصيص، لم يكن الجزم حاصلًا بأن المراد من اللفظ ما وضع له؛ فإذا: تبقى سائر الاحتمالات؛ لجواز أن يكون المراد باللفظ ما وضع له اللفظ؛ وبعض الشئ غير، وليس هو.

ثم نقول: لم قلت: إنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له؟! ثم نطالبه بتصوير وقوع التعارض بين النقل والاشتراك، وكذا بين النقل والمجاز فى لفظ واحد؛ لأن الاشتراك إنما يتحقق فى اللفظ عند استواء حالاته، ودلالته على المعنيين، أو على المعانى، واللفظ [١٩٢/ب] إنما يصير منقولاً إذا بطلت الدلالة [الأولى]<sup>(٢)</sup>، وانتسخت، أو ضعفت، والمجاز إنما يتحقق حيث تكون الدلالة على أحد المعنيين ضعيفة لا تفهم إلا بالقرينة، وتكون الدلالة على الأخرى قوية ظاهرة.

فإن قلت: «إذا خاطبنا الشرع بلفظ، ثم وجدنا اللفظ مستعملاً فى معنيين عند أهل العرف واللغة، فيقول قائل: هو مشترك بين هذين المعنيين: إما بالنقل عن واضع اللغة، وإما لأن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة، وإذا حصل الاشتراك، بقى<sup>(٣)</sup> اللفظ مجملاً موقوفاً على بيان ما يعرف المراد باللفظ؛ فإنك تقول: هو حقيقة فى هذا المعنى المعين، مجاز فى الآخر، ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا [المعنى]<sup>(٤)</sup> الحقيقى. فهذا تصوير التعارض بين المجاز والاشتراك، وكذا بين النقل والمجاز<sup>(٥)</sup>، فإن أحد القائلين يقول: هو مشترك؛ فلا يحمل على واحد إلا بقرينة، والآخر يقول: هو منقول إلى هذا المعنى بكثرة استعمال الشرع أو العرف؛ فيجب الحمل على المنقول إليه»:

(١) فى «ب»: فى.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى: «ب، زه: ييقى.

(٤) سقط فى «ب، زه.

(٥) فى «ج»: والاشتراك.

قلت: ليس مطالبتي بتصوير هذه الصورة؛ لبيان تفصيل كيفية تحرير المدعى للاشتراك وغيره، بل المقصود: أنه كيف يتصور ذلك بحيث لا ينكشف لهم ما تنازعوا فيه، ويوجههم إلى هذه الأدلة الضعيفة التي ذكروها لبيان الترجيح؛ كيف وقد أورد وجوها من الاعتراض في بعض الصور ولم يجب عنها، فكيف يبنى حكم الشرع على مثل هذه الأدلة؟! بل نقول في التصوير الأول: ينظر إلى دلالة اللفظ - والحالة هذه - فإن كان اللفظ دالا على كل واحد من المعنيين على السواء، حكم بالاشتراك والإجمال؛ ولا يحمل على واحد منهما إلا بدليل منفصل، سواء كانتا مستفادتين من الوضع الأصلي واستمرت، أو كانتا حادثتين بكثرة الاستعمال فيهما، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأصلي، والأخرى من كثرة الاستعمال، إلى حيث صارت الدلالة الحادثة مساوية للدلالة الأصلية؛ فالضابط في اللفظ المشترك والمحمل: هو تساوي الدالتين في القوة لا غير. وكذا في التصوير الثاني: فإن تساوي الدالتين يقتضى<sup>(١)</sup> الاشتراك والتوقف؛ سيما والآخر مشترك أو منقول، ورجحان أحد المعنيين في الدلالة عليه يوجب الحمل عليه بعينه، سواء كان الرجحان مستمرا بحكم الوضع الأصلي؛ فيكون حقيقة فيه، ومجازا في الآخر، أو كان حادثا بكثرة حتى صار الأول مرجوحا؛ فهذا<sup>(٢)</sup> هو الحمل على المنقول إليه، وترك المنقول [عنه]<sup>(٣)</sup>، وهذا أيضا حقيقة في الراجح المنقول إليه، ومجاز في المرجوح المنقول عنه، فيعلم من هذا: أن التعارض بين الأحوال ينكشف بأدنى تأمل بالنظر في هذه الضوابط، ولا يحوج إلى الاستدلال بما عُدَّ من هذه الوجوه الضعيفة.

ثم نقول أيضا: إن هذا الخلل في اليقين، لا [١٩٣/أ] في الظن؛ فإن الظن حاصل مع قيام الاحتمالات؛ فيتوجه على كلامه سؤالان:

أحدهما: قد ذكر أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط؛ منها: انتفاء هذه الخمسة، وانتفاء النسخ، والتقديم؛ والتأخير، وتغيير الإعراب والتصريف، وعدم التعارض العقلي، ومعلوم أن هذه الخمسة إنما أخلت<sup>(٤)</sup> باليقين، فتكون مضافة للخمسة الأولى، ويبطل حصرة في الخمسة.

وثانيهما: أن كلامه: إما أن يكون في أنواعها، أو في أصناف كل واحد منها: فإن

(١) في «ب، زه»: يقضى.

(٢) في «ب، زه»: وهذا

(٣) في الأصول: وترك المنقول إليه: والصواب ما أثبتناه.

(٤) في «ب، زه»: خلت.



كان [فى الأنواع]: فالأنواع ثلاثة: الاشتراك، والنقل<sup>(١)</sup>، والمجاز. وإن كان فى أصنافها: فقد ذكر من أصناف المجاز: الإضمار والتخصيص، و.. إلى بقية أنواعه، وذكر النقل ولم يتعرض لأصناف النقل. ثم قال باحتمال التقييد؛ فإن اللفظ المطلق يحتمل أن يكون المراد منه المقيد:

قلنا: الجواب عن الأول ما لخصناه، وهو حمل المجاز على نوعه، ثم تقسيم المجاز إلى قسمين:

أما قوله: «إنه لم يف بذلك؛ لأنه قال: «إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له»؛ فإن هذا غير لازم على هذا التقدير؛ لأن التخصيص لما كان خارجاً عن المجاز، فاللفظ الذى بقى فيه احتمال التخصيص، لم يكن الجزم حاصلًا بأن المراد من اللفظ ما وضع له»:

قلنا: كلامه محمول على أنه إذا انتفت<sup>(٢)</sup> الاحتمالات الأربعة، كان المراد من اللفظ ما وضع له إذا كان اللفظ خاصاً؛ وعلى هذا: [لا]<sup>(٣)</sup> إشكال. وأما الجواب عن المطالبة: فهو أن اللفظ الخاص إذا كان موضوعاً لمعنى، وانتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان اللفظ لمعنى واحد، فقد<sup>(٤)</sup> أريد به ذلك. وأما مطالبته بتصوير التعارض بين الاشتراك والنقل: فالجواب عنه ظاهر؛ وذلك كما إذا علمنا أن لفظاً من الألفاظ استعمل فى معنيين، واحتمل أن يكون استعماله فيهما بطريق الاشتراك، واحتمل أن يكون بطريق النقل، واحتمل أن يكون بطريق كونه حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر، احتمالاً على السواء، ولم نعلم<sup>(٥)</sup> تساوى الدلالة على المعنيين، ولارجحانها، بل لا نعلم سوى الاستعمال فيهما، وبها يندفع جميع ما ذكره؛ فإنه عول فى ترجيح أحد التعارضين على الآخر على رجحان إحدى الدالتين على الأخرى، [وفى]<sup>(٦)</sup> الإجمال على تساويهما، والفرض<sup>(٧)</sup> ياباه، فليصور أنواع التعارض على ما لخصناه. وأما الوجوه التى أوردتها، ولم يجب عنها: فلعلة فوض إلى الناظر التقصى عنها، وسنذكر الجواب عنها مفصلاً؛ إن شاء الله تعالى.

(١) فى وجه: العقل.

(٢) فى وب: وزه: تلتقت.

(٣) سقط فى وب: وزه.

(٤) فى وزه: وقد.

(٥) فى وجه: ولم نحمل.

(٦) سقط فى وجه.

(٧) فى وب: والغرض.

أما قوله: «الخلل في اليقين لا في الظن»:

قلنا: لا نسلم؛ بل تعارض احتمالين على السواء ينافي ظن أحد الاحتمالين جزماً؛ ضرورة أن ظن أحد المقابلين ما منع من ظن المقابل<sup>(١)</sup> الآخر؛ وإلا يلزم رجحان [١٩٣/ب] كل واحد من المقابلين على الآخر في ظنّ الظانّ في زمن واحد، [و] من المحال أن يظنّ كونه مشتركاً في وقتٍ، ويظنّ كونه منقولاً في ذلك الوقت؛ فتعارض احتمالين على التفسير المذكور قادح في الظن بالضرورة. أما قوله: «انحصار الاحتمالات في الخمسة المذكورة باطل؛ لإخلاله باحتمال النسخ، والمعارض العقلي، وصحة النقل، والتقديم والتأخير»

قلنا: احتمال النسخ، والمعارض<sup>(٢)</sup> العقلي، وصحة النقل - خارج عن الاحتمالات الناشئة من الأمور العارضة<sup>(٣)</sup> للألفاظ على ما بيننا، وأما التقديم والتأخير: فهو من عوارض الألفاظ المركبة، والكلام في الألفاظ المفردة؛ فلم يبطل الحصر المطلوب ههنا. أما قوله: «احتمال القيد خارج عما ذكره، والتقييد والإطلاق من عوارض الألفاظ».

قلنا: نعم؛ ولكنه يندرج بوجه ما تحت التخصيص؛ فإن المطلق له عموم بحسب الشيوخ، وصدق المطلق على جميع أفراد النوع، مندرج من هذا الوجه<sup>(٤)</sup> تحت التخصيص. فاندفعت الإشكالات كلها؛ ولكن إذا فهم كلامه على الوجه الذي لخصناه مشروحاً، أو يحمل<sup>(٥)</sup> كلامه عليه من أحسن الظن، وفهم ما ذكرنا من مجارى كلامه وقوته، والله الموفق.

واعلم: أن المصنف أورد على نفسه سؤالاً، فقال: «تركت احتمال الاقتضاء» ومعناه: أنك ادّعت انحصار الاحتمالات التي هي من عوارض الألفاظ في الخمسة، وهي غير منحصرة فيها؛ لأن من جملتها احتمال الاقتضاء.

أجاب المصنف عنه: بأن الاقتضاء: إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور<sup>(٦)</sup>، مثاله: قوله: أعتق، فإنه يقتضى تحصيل الملك؛ فإن العتق يتوقف على الملك شرعاً، فالأمر بالعتق يقتضى الأمر بتحصيل الملك، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، ومعناه: أن قول القائل لا يتوقف دلالتُهُ على طلب العتق، [و] على طلب الملك. بل الملك شرط لصحة العتق

(١) في «ب» و«ز»: للقابل.

(٢) في «ب» و«ز»: والمعارض.

(٣) في «ج»: المعارضة.

(٤) في «ب» و«ز»: النوع.

(٥) في «ج»: لحمل.

(٦) في «ج»: المشروط.

شرعاً، وليس بشرط لدلالة (١) اللفظ أصلاً، وإلا تعين المراد بلفظ العتق، وقد سبق بيان الاقتضاء؛ فلا نعيده. وأما قوله: «إذا انتفى [احتمال]» (٢) الاشتراك والمجاز والنقل... إلى آخره» - فقد اتضح مما ذكرناه، ويفهم هكذا: أن اللفظ إن كان خاصاً، وانتفت احتمالات، تعين لمعنى واحد، وإن كان عاماً، فلا بد من انتفاء [احتمال] (٣) التخصيص.

قال المصنف - رحمه الله -: «وَأَعْلَمُ أَنَّ التَّعَارُضَ - بَيْنَ هَذِهِ الاحْتِمَالَاتِ - يَقَعُ فِي عَشْرَةِ أَوْجُهٍ ؛ لِأَنَّهُ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الإِشْتِرَاقِ وَبَيْنَ الأَرْبَعَةِ البَاقِيَةِ، ثُمَّ بَيْنَ النُّقْلِ وَالثَّلَاثَةِ البَاقِيَةِ، ثُمَّ بَيْنَ المَجَازِ وَالأَوْجُهَيْنِ البَاقِيَيْنِ ثُمَّ بَيْنَ الإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ ؛ فَكَانَ المَجْمُوعُ عَشْرَةَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - بأن التعارض الواقع بين هذه الاحتمالات الخمسة ينشأ من عشرة أوجه من التعارض. وبيانه أنا نعتبر الاشتراك المحتمل مع ما يعارضه من الاحتمالات الأربعة والنفصلها، ونقول:

أحدها: احتمال الاشتراك [١٩٤/أ] والمجاز.

وثانيها: احتمال الاشتراك والنقل.

وثالثها: احتمال الاشتراك والإضمار.

ورابعها: احتمال الاشتراك والتخصيص. فهذه وجوه أربعة لا مزيد عليها. ولا يقال: «هذه ثمانية»: لأننا نقول: تعارض هذا مع ذلك هو بعينه تعارض ذلك مع هذا، تعارض (٤) الاشتراك والنقل، هو بعينه تعارض النقل والاشتراك بالضرورة. والضابط في هذه الأربعة: مرجوحية الاشتراك، ورجحان ما يعارضه؛ لأنه مجمل (٥) حال عدم القرينة؛ بخلاف البواقي. ثم يسقط الاشتراك من الاعتبار؛ لكونه اعتبر مع الأربعة، ونعتبر النقل مع الثلاثة الباقية، فينشأ منه ثلاث احتمالات متعارضة:

أحدها: احتمال النقل مع المجاز. وثانيها: احتمال النقل مع الإضمار. وثالثها: احتمال النقل والتخصيص.

(١) في «ج»: والدلالة.

(٢) سقط في: «ب».

(٣) سقط في: «ب، ز».

(٤) في «ب، ز»: لتعارض.

(٥) في «ج»: محمل.

فهذه ثلاثة أخرى، ولنسقط النقل من الاعتبار؛ لتكرره مع الجميع، ثم نعتبر المجاز مع الإضمار، والمجاز مع التخصيص؛ فينشأ منه اثنان. ويسقط المجاز من الاعتبار، ثم نعتبر الإضمار مع التخصيص؛ فينشأ منه نوع واحد من أنواع التعارض؛ فهذه عشرة أوجه من أنواع التعارض لا مزيد عليها؛ [تفصيلها: أربعة، وثلاثة، واثنان، وواحد؛ فالجموع عشرة] <sup>(١)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الأولى: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل، فالنقل أولى:**

لأنَّ عِنْدَ النَّقْلِ: يَكُونُ اللَّفْظُ لِحَقِيقَةٍ مُفْرَدَةٍ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ ؛ إِلَّا أَنَّهُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ مُفْرَدٌ بِالإِضَافَةِ إِلَى مَعْنَى، وَفِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ مُفْرَدٌ بِالإِضَافَةِ إِلَى مَعْنَى آخَرَ. وَالْمُشْتَرِكُ مُشْتَرِكٌ فِي الْأَوْقَاتِ كُلِّهَا. فَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى. فَإِن قِيلَ: لَا بَلَّ الإِشْتِرَاكُ أَوْلَى؛ لَوُجُوه:

أَحَدُهَا: أَنَّ الإِشْتِرَاكَ لَا يَقْتَضِي نَسْخَ وَضْعِ سَابِقٍ، وَالنَّقْلَ يَقْتَضِيهِ، فَالإِشْتِرَاكُ أَوْلَى مِنَ النَّسْخِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ أَوْلَى مِمَّا لَا يَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ حُصُولِ النَّسْخِ. وَثَانِيهَا: أَنَّ الإِشْتِرَاكَ مَا أَنْكَرَهُ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ، وَالنَّقْلَ أَنْكَرَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ؛ فَالْأَوَّلُ أَوْلَى.

وَالثَّلَاثُهَا: أَنَّ الإِشْتِرَاكَ: إِمَّا أَنْ يُوجَدَ مَعَ الْقَرِينَةِ، أَوْ لَا يُوجَدَ مَعَ الْقَرِينَةِ: فَإِن حَصَلَتْ الْقَرِينَةُ مَعَهُ عَرَفَ الْمُخَاطَبُ الْمُرَادَ؛ عَلَى التَّعْيِينِ. وَإِن لَمْ تَوْجَدِ الْقَرِينَةُ مَعَهُ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ، فَيَتَوَقَّفُ. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: لَا يُخْطِئُ فِي الْعَمَلِ. أَمَّا فِي النَّقْلِ: فَرُبَّمَا لَا يَعْرِفُ النَّقْلَ الْجَدِيدَ؛ فَيَحْمِلُهُ عَلَى الْمَفْهُومِ الْأَوَّلِ؛ فَيَقَعُ الْغَلْطُ فِي الْعَمَلِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الإِشْتِرَاكَ يُمَكِّنُ حُصُولَهُ بِوَضْعِ وَاحِدٍ؛ فَإِنَّا التَّكَلَّمَ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى التَّكَلِّمِ بِالْكَلَامِ الْمُجْمَلِ؛ فَيَقُولُ الْوَاضِعُ: وَضَعَ هَذَا اللَّفْظَ لِهَذَا وَلِهَذَا؛ بِالإِشْتِرَاكِ. أَمَّا النَّقْلُ: فَيَتَوَقَّفُ عَلَى وَضْعِهِ أَوَّلًا، ثُمَّ عَلَى نَسْخِهِ ثَانِيًا، ثُمَّ عَلَى وَضْعِ جَدِيدٍ.

وَالْمَوْقُوفُ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ أَوْلَى مِنَ الْمَوْقُوفِ عَلَى أُمُورٍ كَثِيرَةٍ.

وَحَامِسُهَا: أَنَّ السَّامِعَ قَدْ يَسْمَعُ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ، وَفِي الْمَعْنَى الثَّانِي،

وَلَا يَعْرِفُ أَنَّهُ نُقِلَ مِنَ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي؛ فَيُظَنُّ مُشْتَرَكًا؛ فَحِينَئِذٍ: يَحْصُلُ فِيهِ كُلُّ مَفَاسِدِ الْإِشْتِرَاكِ مَعَ مَفَاسِدِ أُخْرَى، وَهِيَ: جَهْلُهُ بِكَوْنِ اللَّفْظِ مَنْقُولًا، مَعَ جَمِيعِ الْمَفَاسِدِ الْحَاصِلَةِ مِنَ النُّقْلِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ الْمُشْتَرَكَ أَكْثَرُ وَجُودًا مِنَ الْمَنْقُولِ؛ فَلَوْ كَانَتْ الْمَفَاسِدُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ أَكْثَرَ - لَكَانَ الْوَاضِعُ قَدْ رَجَحَ مَا هُوَ أَكْثَرُ مَفْسَدَةً عَلَى مَا هُوَ أَقْلُ مَفْسَدَةً؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا نَقَلَ اللَّفْظَ مِنْ مَعْنَاهُ اللَّغَوِيِّ، إِلَى مَعْنَاهُ الشَّرْعِيِّ فَلَا بُدَّ أَنْ يَشْتَهَرَ ذَلِكَ النُّقْلُ، وَأَنْ يَبْلُغَ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: تَزُولُ الْمَفَاسِدُ الْمَذْكُورَةُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا إذا وجدنا لفظة مستعملة فى معنيين فصاعدا، واحتمل أن يكون مستعملا بطريق الاشتراك، واحتمل أن يكون مستعملا فيهما بطريق النقل: بأن وضع أولا لمعنى، واستعمل فيه، ثم نقل إلى غيره، واستعمل فيه، ولم تقترن بذلك قرينة مميزة للاستعمال بحكم النقل عن الاستعمال بحكم الاشتراك؛ مثاله: لفظة «الزكاة»؛ فإنها موضوعة للنماء، ومستعملة فيه، ثم نقلت إلى القدر المؤدى زكاة، واستعملت فيه، وهذا بناء على القول بالنقل؛ فنقول<sup>(١)</sup>: «احتمال النقل راجح على احتمال الاشتراك»؛ والدليل عليه: أن اللفظة المنقولة<sup>(٢)</sup> موضوعة لمعنى واحد فى الأزمنة كلها؛ أما قبل النقل: فللمنقول عنه، وأما بعد النقل: فللمنقول إليه، وأما المشترك: فإنه موضوع لمعنيين فصاعداً فى الأزمنة كلها؛ فقد تعارض فى هذا اللفظ احتمالان: احتمال الاشتراك، واحتمال الانفراد، واحتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة إلى احتمال الانفراد؛ لما سبق من بيان أن الأصل عدم الاشتراك. فإن قيل: ما ذكرت وإن دل على [أن]<sup>(٣)</sup> احتمال الاشتراك [مرجوح - ولكن معنا ما يدل على أن احتمال الاشتراك]<sup>(٤)</sup> راجح.

وبيانه من وجوه: أحدها: أن النقل لا يحصل إلا مع النسخ، والاشتراك يحصل بدون النسخ، وما يحصل بدون النسخ، فهو راجح على ما لا يحصل إلا مع النسخ.

(١) فى «ب»: ثم نقول.

(٢) فى «ب، ز»: اللفظ المنقول.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) سقط فى «ب، ج».

بيان الأول: أن الاشتراك [١٩٤/ب] يحصل بوضع اللفظ لمعنيين فصاعداً؛ وذلك لا يستلزم نسخ وضع أصلاً، وأما النقل: فإنه لا يحصل إلا بنسخ الوضع الأول، والمعنى بنسخه: ألا يسبق إلى الذهن المعنى الأول بعد أن كان يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، ولا نعى<sup>(١)</sup> بالنسخ في هذا المقام إلا هذا.

بيان الثاني: أن الاشتراك خير من النسخ؛ على ماسياتي بيانه - إن شاء الله تعالى - ويلزم من هذا: أن يكون الاشتراك جزءاً من النقل؛ ضرورة استلزام النقل للمرجوح، والمستلزم للمرجوح مرجوح.

وثانيها: أن الاشتراك قال به جميع المحققين، والنقل لم يقل به كثير من المحققين؛ ويلزم من ذلك رجحان الاشتراك على النقل؛ ضرورة أن ما ذهب إليه المحقق أولى مما أنكره المحقق.

ثالثها: أن [الاشتراك]<sup>(٢)</sup>: إما أن توجد معه القرينة، أو لا، وأبما كان، فلا يوقع الاشتراك في الغلط: أما إذا وجدت معه القرينة: فظاهر. وأما إذا لم توجد: فلأنه يتوقف على حمل اللفظ على معنى من المعاني، ولا غلط مع التوقف. فعلى التقديرين: لا يقع في الغلط. ولا كذلك النقل؛ فإنه ربما لا يعلم النقل الجديد؛ فيحمله على الأول؛ فيقع في الغلط<sup>(٣)</sup>، وصورته: أن نعلم النقل من معنى إلى معنى آخر، ولا نعلم<sup>(٤)</sup> عين المنقول عنه أو إليه.

ورابعها: أن الاشتراك قد يحصل بوضع واحد؛ وذلك لأن الحاجة قد تدعو إلى التكلم بالكلام المجمل - لما مر في أول الكتاب - فيحتاج إلى وضع اللفظ تحصيلاً لذلك الغرض؛ فيقول الواضع: وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا، وإبزاء هذا بالاشتراك، وأما النقل: فلا يحصل بوضع واحد؛ فإنه لا بد في النقل من أن يكون اللفظ موضوعاً أولاً بإزاء معنى، ثم يهجر استعماله في ذلك المعنى، ويوضع لمعنى آخر ثانياً، فيتوقف النقل على أمور ثلاثة؛ بخلاف الاشتراك. والموقوف على أمر واحد أولى من الموقوف<sup>(٥)</sup> على أمور كثيرة؛ [وذلك لأن الموقوف على أمور كثيرة]<sup>(٦)</sup> عدمه بانعدام كل واحد من تلك

(١) في «ب، ز»: أو لا نعى.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ج»: فيقع في اللفظ.

(٤) في «ج»: ولا يعلم.

(٥) في «ب، ج»: الوقوف.

(٦) سقط في «ب، ج».

الأمر قطعاً؛ فيكون عدمه أكثر، ولا كذلك الموقوف على أقلها؛ فإن عدمه<sup>(١)</sup> أقل، فكان ثبوتها أغلب على الظن.

وخامسها: أن السامع قد سمع استعمال اللفظ في المعنى الأول، وفي المعنى الثاني، وقد لا يعرف أنه نقل من الأول إلى الثاني؛ فيظنه مشتركاً؛ فيحصل فيه جميع مفاسد الاشتراك مع مفاسد أخرى، وهو جهله<sup>(٢)</sup> بكونه اللفظ قد نقل من معنى إلى معنى، مع المفاسد الحاصلة من النقل على ما بينا.

وسادسها: أن المشترك أكثر وجوداً من المنقول بالاستقراء؛ فلا تكون المفاسد الحاصلة من الاشتراك أكثر، وإلا لكان الواضع قد رجح ما هو أكثر مفسدة على ما هو أقل مفسدة [١٩٥/أ]؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

الجواب: اعلم: أن المصنف أجاب عن هذه الوجوه بأسرها بأن قال: الشارع إذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى شرعي، لا بد وأن يشتهر ذلك النقل على لسان حملة الشريعة، وأن ينقل ذلك نقلاً متواتراً؛ وذلك لأن الحاجة تدعو إلى نقلها ولا مانع، وإذا توفرت الدواعي، وانعدمت الصوارف، وجب النقل؛ إما متواتراً، أو قريباً من المتواتر؛ وعلى هذا: تزول المفاسد المذكورة. هذا ما ذكره المصنف، وهو ضعيف، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكلام في لفظ احتمال أن يكون مشتركاً، وأن يكون منقولاً، احتمالاً على السواء؛ فلا يتجه الجواب المذكور، والصورة هذه.

الثاني: أن اشتغاره لا يزيل نسخ الوضع الأول، وتوقفه عليه، وعلى وضع جديد.

الثالث: أن التواتر لو حصل، لا يحصل إلا مُتدرِّجاً، والمفاسد قائمة قبل حصول التواتر؛ فإن تمسك بآية متمسك بآية فيها منقول، وعارضه معارض بآية فيها لفظ مشترك، فالأول راجح على الثاني؛ لما ذكره في الدليل، ولا يرد على هذا النوع من الترجيح في المعارض المذكور شيء من تلك الوجوه.

واعلم: أنه يمكن<sup>(٣)</sup> الجواب عن تلك الوجوه على التفصيل؛ فنقول: معنى النسخ في هذا المقام ألا يسبق إلى الذهن من اللفظ المنقول المعنى الأول، وليس من النسخ الذي جعل الاشتراك راجحاً عليه. هذا، وإذا علم ذلك، اتجه المنع على الدليل المذكور، وبيانه أن نقول: مُسَلَّم أن النقل لا يحصل إلا مع النسخ على ما ذكرنا من التفسير، والاشتراك

(١) في «ب»: عدمها.

(٢) في «ب»، «ج»: حملة.

(٣) في «ج»: مكن.

يحصل بدون النقل، ولكن لِمَ قلت: «إنه يلزم من هذا رجحان الاشتراك على النقل»؟! غاية ما فى الباب: أنه راجح على النسخ الذى هو من لوازم النقل، فلم قلت: «إنه يلزم من ذلك رجحانه على النقل الذى هو ملزومه»؟! وظاهر أنه لا يلزم من رجحان الشيء على اللازم رجحانه على ملزومه.

أما قوله: «الاشترآك ما أنكره أحد من المحققين؛ ولا كذلك النقل»:

قلنا: لم قلت: «إنه يلزم من هذا القدر رجحان الاشتراك»؟! وهذا لأن قصارى الأمر أن النقل أنكره شخص من المحققين، ولا يلزم من إنكار شخص ومن تابعه مرجوحيته؛ فإنه قد لا يكون نظر المحقق فى هذه المسألة نظراً ساراً صحيحاً، والحق لا يصير باطلاً بإنكار محقق، ولا الباطل يصير حقاً بقول بعض المحققين، ولا نعلم<sup>(١)</sup> صحة المذاهب وفسادها بإنساب القول<sup>(٢)</sup> إلى المحقق<sup>(٣)</sup> والمبطل؛ فهذا القدر لا يفيد الرجحان.

أما قوله: «الاشترآك لا يوقع فى الغلط<sup>(٤)</sup> بخلاف النقل»: قلنا: ممنوع.

قوله: «لجواز ألا يعرف النقل الجديد، فيحمل على الأول»:

قلنا: لا نسلم أنه إذا عرف النقل، ولم يعرف النقل الأول، يحمل على الأول؛ بل يتوقف [ب/١٩٥] أيضاً إلى أن يعرف النقل الجديد، فمعرفة النقل الجديد كالقرينة، فإن عرف حمل اللفظ عليه، وإن لم يعرف، ولكن عرف نفس النقل، فإنه يتوقف، ولا فرق. [وأما قوله]<sup>(٥)</sup>: «الاشترآك ربما يحصل بوضع واحد»: قلنا: اللفظ دائر<sup>(٦)</sup> بتين كونه من النوع المشترك الذى هو أكثر أفراداً؛ لإمكان حصوله بوضع واحد، وبين كونه من النوع المنقول الذى هو أقل أفراداً؛ لتوقفه على مقدمات أكثر؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من هذا رجحان كونه من النوع الذى هو أقل أفراداً، وإنما يلزم أن لو لم يترجح نفس<sup>(٧)</sup> ماهية النوع، وهو الأفراد، وإن لم يترجح بنفس لازم النوع؛ فلا نسلم المرجوحية بنفس كثيرة الأفراد. وقلة الأفراد.

(١) فى ا ب، جـ: ولا يعلم.

(٢) فى ا ب، جـ: المقول.

(٣) فى ا ب، جـ: المحق.

(٤) فى ا جـ: اللفظ.

(٥) سقط فى ا ب، جـ.

(٦) فى ا ب، ز: جائز.

(٧) فى ا جـ: تعين.



أما قوله: السامع سمع استعمال اللفظ في الأول وفي الثاني، فيظنه مشتركاً. قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان الاستعمال دليل الحقيقة، وإن سلمنا ذلك؛ ولكن النافي للاشتراك يمنعه من ظن كونه مشتركاً؛ فلا تحصل المقاصد المذكورة.

أما قوله: «المشترك أكثر»: قلنا: ممنوع؛ ولا نسلم الاستقراء. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الكثرة ملازمة لرجحانه.

أما قوله: «وإلا لكان الواضع رجح الأكثر مفسدة، على ما هو الأقل مفسدة. قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم أن لو كان الواضع للمشترك، والناقل له واحداً، وهو ممنوع؛ [وفساد]<sup>(١)</sup> دعوى اتحاد الواضع ظاهر.

قال المصنف رحمه الله: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ، فَالْمَجَازُ أَوْلَى:

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأول: أَنَّ الْمَجَازَ أَكْثَرُ وَجُودًا فِي الْكَلَامِ مِنَ الْإِشْتِرَاكِ، وَالْكَثْرَةُ أَمَارَةٌ الظَّنِّ فِي مَحَلِّ الشُّكِّ.

الثاني: أَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي لَهُ مَجَازٌ: إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ حُمِلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَإِنْ لَمْ يَتَجَرَّدْ عَنْهَا حُمِلَ عَلَى الْمَجَازِ؛ فَلَا يَغْرَى عَنْ تَعْيِينِ الْمُرَادِ، وَالْمَشْتَرِكُ لَا يُفِيدُ عَيْنَ الْمُرَادِ عِنْدَ الْعَرَاءِ عَنِ الْقَرِينَةِ. فَإِنْ قِيلَ: بَلِ الْإِشْتِرَاكُ أَوْلَى؛ لَوْجُوه:

أحدها: أَنَّ السَّامِعَ لِلْمَشْتَرِكِ: إِنْ سَمِعَ الْقَرِينَةَ مَعَهُ عَلِمَ الْمُرَادَ عَيْنًا؛ فَلَا يُحْطِئُ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ، تَوَقَّفَ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مَحْذُورٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ: الْجَهْلُ بِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ. أَمَّا اللَّفْظُ الْمَحْمُولُ عَلَى الْمَجَازِ بِالْقَرِينَةِ - فَقَدْ يُسْمَعُ اللَّفْظُ، وَلَا تُسْمَعُ الْقَرِينَةُ؛ وَحِينَئِذٍ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَيَحْصُلُ مَحْذُورَانِ، أَحَدُهُمَا: الْجَهْلُ بِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، وَالْآخَرُ: اعْتِقَادُ مَا لَيْسَ بِمُرَادٍ مُرَادًا.

وثانيها: أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ يَحْصُلُ بِوَضْعِ وَاحِدٍ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وأما المَجَازُ: فَيَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُودِ الْحَقِيقَةِ، وَعَلَى وَجُودِ مَا يَصْلُحُ مَجَازًا، وَعَلَى الْعَلَاقَةِ الَّتِي لِأَجْلِهَا يَحْسُنُ جَعْلُهُ مَجَازًا، وَعَلَى تَعَدُّرِ الْحَمْلِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَمَا يَتَوَقَّفُ

عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ - أَوْلَى مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَشْيَاءَ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكَ: إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَعَدُّرِ أَحَدٍ مَفْهُومِيهِ يُعْلَمُ مِنْهُ كَوْنُ الْآخَرِ مُرَادًا. وَالْحَقِيقَةُ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَعَدُّرِ الْعَمَلِ بِهَا - فَلَا يَتَعَيَّنُ فِيهَا مَجَازٌ يَجِبُ حَمْلُهَا عَلَيْهِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكَ يُفِيدُ أَنَّ الْمُرَادَ هَذَا أَوْ ذَلِكَ؛ وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ - مِنَ الْمَعْنَى - حَقِيقَةٌ لَا مَجَازٌ؛ وَالْحَقِيقَةُ رَاجِحَةٌ عَلَى الْمَجَازِ؛ فَلَا إِشْتِرَاكَ رَاجِحٌ عَلَى الْمَجَازِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ صَرْفَ اللَّفْظِ إِلَى الْمَجَازِ يَقْتَضِي نَسْخَ الْحَقِيقَةِ، وَحَمْلَهُ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ فَكَانَ الْإِشْتِرَاكُ أَوْلَى.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ الْمُخَاطَبَ فِي صُورَةِ الْإِشْتِرَاكِ يَبْحَثُ عَنِ الْقَرِينَةِ؛ لِأَنَّ بَدُونَ الْقَرِينَةِ لَا يُمَكِّنُهُ الْعَمَلُ؛ فَيُبْعَدُ احْتِمَالُ الْخَطِإِ.

أَمَّا فِي صُورَةِ الْمَجَازِ - فَقَدْ لَا نَبَحْتُ عَنِ الْقَرِينَةِ؛ لِأَنَّ بَدُونَ الْقَرِينَةِ يُمَكِّنُهُ الْعَمَلُ؛ فَيُنْصَرَفُ احْتِمَالُ الْخَطِإِ.

سَابِعُهَا: أَنَّ الْفَهْمَ - فِي صُورَةِ الْإِشْتِرَاكِ - يَحْصُلُ بِأَدْنَى الْقَرَائِنِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كَافٍ فِي الرَّجْحَانِ.

أَمَّا فِي صُورَةِ الْمَجَازِ - فَلَا يَحْصُلُ رُجْحَانُ الْمَجَازِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ [قَوِيَّةٍ جَدًّا؛ لِأَنَّ أَصَالَهَ الْحَقِيقَةَ لَا تَتْرُكُ إِلَّا لِقَرِينَةٍ] تَعَادِلُهَا فِي الْقُوَّةِ، ثُمَّ تَزِيدُ [عَلَيْهَا] فَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذِهِ الْوُجُوهَ مُعَارَضَةٌ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْبَابِ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ فَوَائِدِ الْمَجَازَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا استعملت لفظة في معنيين، ولم نعلم أن استعماله فيهما بطريق الحقيقة؛ فيكون مشتركاً بينهما، أو بطريق الحقيقة في أحدهما، والمجاز في الآخر -؛ فكونه مشتركاً مرجوح، وكونه مجازاً في أحدهما، حقيقة في الآخر، راجح، ومثاله: لفظ «النكاح» المستعمل في العقد والوطء. والدليل على ذلك وجهان:

الأول: أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء، وجعل اللفظ من قبيل الأغلب أولى من جعله من قبيل الأندر: الدليل عليه: أننا إذا وجدنا فرداً من جملة أغلب أفرادها موصوف بصفة، وأندر أفرادها غير موصوف بها، فإنه يغلب على ظننا كون هذا الفرد

من قبيل الأغلب؛ فيغلب على ظننا كونه موصوفا بتلك الصفة. وهذه القاعدة - وهى: قاعدة إلحاق النادر بالغالب - من قواعد علم النظر، وستعرفها فى آخر الكتاب؛ إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى: أن اللفظ إذا كان له حقيقة ومجاز، فإن تجرد عن القرينة، حمل على الحقيقة، فيتعين مراد اللفظ باللفظ، وإن لم يتجرد وحمل على المجاز - فلا يخلو<sup>(١)</sup> عن تعيين المراد؛ ولا كذلك إذا جعل اللفظ مشتركا: فإنه عند وجود القرينة، يتعين المراد، وعند عدم القرينة، لا يتعين المراد؛ فجعله مجازا أولى.

فإن قيل: «ما ذكرت من الدليل الدال على أن المجاز [١٩٦/أ] أولى - معارض<sup>(٢)</sup> بوجه:

الأول: أن السامع للفظ المشترك: إما أن يطلع على القرينة أو لا، فإن اطلع على القرينة، علم عين المراد، ولا يخطئ، وإن لم يطلع، يتوقف؛ وحينئذ: لا يحصل إلا محذور واحد، وهو الجهل بمراد المتكلم، وأما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة: فقد يسمع اللفظ، ولا يطلع على القرينة؛ فيحمل اللفظ [على الحقيقة]؛ لأن الحمل على الحقيقة واجب عند عدم القرينة، أو عدم الاطلاع عليها؛ فيحصل محذوران: أحدهما: الجهل بمراد المتكلم.

وثانيهما: اعتقاد ما ليس بمراد مرادا.

الثانى: أن الاشتراك يتوقف على مقدمات أقل، والمجاز يتوقف على مقدمات أكثر؛ ويلزم من ذلك: أولوية الاشتراك: أما أن الاشتراك يتوقف على مقدمات أقل: فذلك لأن الاشتراك قد يحصل بوضع واحد على ما تقدم بيانه، وهو أن أحد سببى الاشتراك: أن يضع شخص واحد اللفظ الواحد بإزاء معنيين، أو<sup>(٣)</sup> يضع ذلك قبيلة واحدة. وأما المجاز: فيتوقف على [وضع]<sup>(٤)</sup> اللفظ بإزاء معنى لو استعمل فيه لكان حقيقة، وعلى وجود ما يصلح أن يكون مجازا، وعلى<sup>(٥)</sup> العلاقة التى لأجلها يحسن جعل اللفظ مجازا،

(١) فى «ب، ز»: يخلو.

(٢) فى «ب، ز»: يعارض.

(٣) فى «ب»: إذ.

(٤) سقط فى «ب، ز».

(٥) فى «ج»: أو على.

وعلى تعذر الحمل على الحقيقة. ووجه التوقف على هذه الأمور: ظاهر. فإذا<sup>(١)</sup>: المجاز يتوقف على مقدمات، وتتوقف الحقيقة على مقدمة واحدة، وهى وضع اللفظ بإزاء معنى إذا استعمل فيه كان حقيقة فيه؛ ويلزم من ذلك: أولوية الاشتراك؛ وذلك لأن الموقوف على مقدمات أكثر، عدمه بعدم كل واحد منها، وهى أقل؛ فعدمه أقل، ولا معنى لرجحانه إلا هذا القدر.

واعلم: أن شرط تمام هذا الترجيح [أن]<sup>(٢)</sup> يتوقف كل واحد من الأمرين المتعارضين على شيء واحد بعينه، أو على شيئين بعينهما، أو على أشياء بأعيانها، وينفرد أحدهما بتوقفه على غير ذلك، وأما أن أحد المتعارضين يتوقف على مقدمات أقل، والآخر يتوقف على مقدمات أكثر، ولا يكون بينهما اشتراك فى شيء من المقدمات -: فتوقف أحد المتعارضين على مقدمات أكثر - على هذا الوجه - لا يقتضى مرجوحيته<sup>(٣)</sup>؛ لجواز انفراده بالزيادة والقوة؛ فرجح كما حكيناه<sup>(٤)</sup>.

الثالث: أنه إذا دل الدليل على تعذر حمل اللفظ المشترك على أحد مفهوميته، تعين حمله على المفهوم الآخر، ولا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائدة؛ ولا كذلك المجاز: فإنه إذا دل الدليل على خروج الحقيقة عن الإرادة، لا يتعين حمله على مجاز يجب حمله، بل يجب حمله على مجاز من المجازات؛ احترازاً عن تعطيل اللفظ عن الإرادة؛ فتعين المراد فى المشترك ظاهر دون المجاز.

لا يقال: «يجوز أن يكون اللفظ المشترك بين معنيين، وبين جملة من المعانى، فإذا تعذر حمل اللفظ على معنى واحد من المعانى الكثيرة، لا يجب حمله على معنى من البواقى، بل على واحد [١٩٦/ب] منها؛ [فلا] فرق بينه وبين المجاز من هذا الوجه»: لأننا نقول: المجاز غير متعين ولا محدود عند تعذر الحمل على الحقيقة؛ ولا كذلك إذا تعذر حمل اللفظ على معنى من المعانى الذى جعل اللفظ مشتركاً بينه وبين غيره؛ فإن إلغاء واحد يعين على فهم الباقي؛ وبه حصل الفرق بينهما.

الرابع: أن اللفظ المشترك يفيد أحد الأمرين، أو أحد الأمور، وأيهما أفاد، كان اللفظ دالاً عليه بطريق الحقيقة؛ ولا كذلك المجاز: لأنه يستحيل دلالة اللفظ، ما لم يوضع

(١) فى «ب، ج»: وإذا.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب، ز»: مرجوحية.

(٤) فى «ب، ز»: كما حكمتنا.

له حقيقة؛ ويلزم من هذا رجحان الاشتراك على المجاز؛ وذلك لرجحان الحقيقة على المجاز.

الخامس: أن صرف اللفظ إلى أحد المعنيين، أو أحد المعاني الذي جعل اللفظ حقيقة له - لا يستلزم ترك الحقيقة؛ ضرورة كون كل واحد من تلك المعاني حقيقة، ولا كذلك صرف اللفظ إلى المجاز؛ فإنه يستلزم ترك الحقيقة والإعراض عنها، وهو المعنى بالنسخ؛ فجعله مشتركاً أولى.

السادس: أن فهم المعنى المعين من اللفظ يحصل بأدنى القرائن؛ ضرورة تساوى المعاني بالنسبة إلى اللفظ المشترك، ورجحان أحد المتساويين على الآخر يحصل بأدنى سبب، ولا كذلك فهم المعنى المجازي؛ وذلك لأن المعنى المجازي مرجوح لاحتمال الحقيقة، وترجح المرجوح على الراجح لا يكفى فيه أدنى القرائن، بل لابد من سبب قوى.

الجواب: أن ما ذكرتم معارض بمفاسد الاشتراك على ما سبق، وبفوائد المجاز.

قال المصنف رحمه الله: **المسألة الثالثة: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار - فالإضمار أولى:**

لأنَّ الإجمَالَ - الحَاصِلَ بِسَبَبِ الإِضْمَارِ - مُخْتَصٌّ بِبَعْضِ الصُّوَرِ، وَإِجْمَالٌ - الحَاصِلَ بِسَبَبِ الإِشْتِرَاكِ - عَامٌّ فِي كُلِّ الصُّوَرِ؛ فَكَانَ الإِشْتِرَاكُ أَحْلَى بِالفَهْمِ. فَإِن قُلْتُ: «الإِضْمَارُ يَفْتَقِرُ إِلَى ثَلَاثِ قَرَائِنَ: قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَصْلِ الإِضْمَارِ، وَقَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَوْضِعِ الإِضْمَارِ، وَقَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى نَفْسِ المُضْمَرِ. وَالمُشْتَرَكُ يَفْتَقِرُ إِلَى قَرِينَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَكَانَ الإِضْمَارُ أَكْثَرَ إِخْلَالًا بِالفَهْمِ»:

قُلْتُ: هَذَا لَا يَنْفَعُكُمْ؛ لِأَنَّ الإِضْمَارَ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثِ قَرَائِنَ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَالمُشْتَرَكُ يَحْتَاجُ إِلَى قَرَائِنَ فِي صُورٍ مُتَعَدِّدَةٍ؛ فَيَبْقَى بَعْضُهَا مُعَارِضًا لِلْبَعْضِ. عَلَى أَنَّ الإِضْمَارَ مِنْ بَابِ الإِيجَازِ وَالإِخْتِصَارِ، وَهُوَ مِنْ مَحَاسِنِ الكَلَامِ؛ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أُوتِيَتْ جَوَامِعُ الكَلِمِ، وَاخْتَصِرَ لِي الكَلَامُ اخْتِصَارًا»، وَلَيْسَ المُشْتَرَكُ كَذَلِكَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مثال المعارضة بين الاشتراك والإضمار: قوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة»<sup>(١)</sup>.

وبيانه: أن أحد الخصمين يقول: كلمة «في» مشتركة بين الظرفية<sup>(٢)</sup> والسببية؛

(١) سيأتي.

(٢) في «ح»: الظرفين.

لاستعمالها<sup>(١)</sup> فيهما بطريق الحقيقة: أما في الظرفية: فظاهر. وأما في السببية: فلقوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»<sup>(٢)</sup>؛ معناه: قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الإبل؛ لاستحالة أن تكون النفس المؤمنة ظرفاً لمائة من الإبل. والأصل في الاستعمال الحقيقية، وقد تعذر حملها - ههنا - على الظرفية؛ لاستحالة كون خمس من الإبل ظرفاً لشاة؛ فتعين حملها على السببية؛ فيكون الواجب مطلق المال؛ فلا تسقط الزكاة بهلاك النصاب لبقاء المطلق. والخصم الآخر يقول: كلمة «في» للظرفية فقط، إلا أن المضمّر ههنا مقدار شاة؛ فيكون الواجب جزء النصاب؛ فيسقط بهلاك النصاب. فقد وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار، فنقول: الإضمار أولى؛ والدليل عليه: هو أن الخلل الحاصل بسبب احتمال الإضمار يختص ببعض الصور؛ فإن أكثر الكلام يتم بدون الإضمار، والخلل الحاصل [١٩٧/أ] بسبب احتمال الاشتراك، لا يختص ببعض الصور،

(١) في «ب، ز»: لا استعمالها.

(٢) أخرجه النسائي (٥٧/٨) كتاب القسامة: باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له حديث (٤٨٥٣) والدارمي (٣٨١/١) كتاب الزكاة: باب في زكاة الغنم، وأبو داود في «المراسيل» رقم (٢٥٨، ٢٥٩) والحاكم (٣٩٥/١ - ٣٩٧) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣٤/٢) والبيهقي (٨٩/٤) كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة، وابن عبد البر في «التمهيد» (٣٣٩/٧ - ٣٤١) وابن حبان (٧٩٣ - موارد) وابن حزم في المحلى (٤١١/١٠) كلهم من طريق سليمان بن داود حدثني الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي. وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المحلى (٨٢/١): وهو إسناد صحيح وأخرجه مالك (٨٤٩/٢) كتاب العقول: باب ذكر العقول حديث (١) والشافعي في «الأم» (٥٧١/٨) والنسائي (٦٠/٨) كتاب القسامة والبيهقي (٨٢، ٧٣/٨) كلهم من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه، أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمر بن حزم في العقول: أن في النفس مائة من الإبل وفي الأنف إذا أوعى جدعا مائة من الإبل وفي المأمومة ثلث الدية وفي الجائفة مثلها وفي العين خمسون وفي الرجل الواحدة خمسون وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل وفي السن خمس وفي الموضحة خمس» وأخرجه عبد الرزاق مختصراً (٣١٦/٩) رقم (١٧٣٥٨) من طريق معمر بن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن جده ومن طريق عبد الرزاق أخرجه الدارمي (٣٨١/١) وابن خزيمة (١٩/٤) رقم (٢٢٦٩) والدارقطني (٢١٠/٣) رقم (٣٧٩) وتابع معمر ابن إسحاق، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٤١٣/٥ - ٤١٥). وأخرجه النسائي (٥٩/٨) كتاب القسامة، من طريق ابن وهب ثنا يونس بن يزيد عن الزهري قال: قرأت كتاب رسول الله ﷺ لعمر بن حزم وكان الكتاب عند أبي بكر بن حزم. وأخرجه الدارقطني (٢٠٩/٣) رقم (٣٧٧) من طريق محمد بن عمار عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: كان في كتاب عمرو بن حزم... فذكره.

بل هو عام في جميع الصور؛ فإنه ما من لفظة إلا ويحتمل أن تكون مشتركة، ويحتمل ألا تكون مشتركة؛ فكان الاشتراك أكثر إخلالا بالفهم، وحمل اللفظ على ما هو أقل إخلالا بالفهم - أولى؛ لما في مقابله من المفسدة الناشئة من الخلل في الفهم.

فإن قيل: «بل الاشتراك أولى؛ والدليل عليه: هو أن الإضمار يتوقف على مقدمات أكثر؛ لتوقفه على ثلاث قرائن: قرينة تدل على الإضمار، وقرينة ثانية تدل على المضمر، وقرينة ثالثة تدل على محل الإضمار؛ فإنه بوجود هذه القرائن: فهم الكلام، ويفهم المعنى على التمام، وبعدم واحدة من هذه القرائن: لا يحصل فهم الكلام.

وأما الاشتراك: فإن فهم الكلام المشترك يتوقف على مقدمة واحدة، وهي قرينة واحدة معينة للمراد، وتكفيه لغير المراد؛ فكان الإضمار أكثر إخلالا بالفهم؛ لأن الفهم كلما توقف على مقدمات أقل - كان أيسر من الفهم إذا توقف على مقدمات أكثر، ولا معنى لزيادة الخلل في الفهم إلا ذلك»:

قلنا: هذا النوع من الترجيح لا يجديكم نفعاً في هذا المقام؛ وذلك لأن احتمال الاشتراك عامٌ في جميع الصور، واحتمال الإضمار يختص ببعض الصور، والمشارك يفتقر إلى قرينة واحدة في جميع صور الاشتراك، وهي عامة، والإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن، ولكن في صور قليلة خاصة؛ فكان الخلل الحاصل من احتمال الاشتراك أكثر، وصارت كثرة الضمائر في صور الإضمار يعارضها عموم احتمال الاشتراك، ويترجح بعدم اختصاصه بلفظ دون غيره. ثم نقول: ما ذكرتم يعارضه: أن الإضمار من باب الاختصار والإيجاز الذي هو من محاسن الكلام؛ قال عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً»<sup>(١)</sup> وليس المشترك كذلك.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِشْتِرَاكِ

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٦٠/٢) رقم (١٤٣٦) من طريق علي بن زيد عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن عمر بن الخطاب مرفوعاً. وأخرجه العسكري في «الأمثال» كما في «المقاصد الحسنة» (ص ١٣٢ - ١٣٣) من طريق سليمان بن عبد الله النوفلي عن جعفر بن محمد عن أبيه مرفوعاً وقال السخاوي: وهو مرسل وفي سنده من لم أعرفه وللدليمي بلا سند عن ابن عباس مرفوعاً مثله بلفظ: أعطيت والحديث بدل الكلم. وأخرجه أبو يعلى كما في «مجمع الزوائد» (١/١٨٧) من طريق خالد بن عرفطة عن عمر بن الخطاب مرفوعاً. وفيه: يا أيها الناس إنني قد أوتيت جوامع الكلم وخواتمه واختصر لي اختصاراً. وقال الهيثمي: وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الراسطي ضعفه أحمد وجماعة.

والتخصيص، فالتخصيص أولى؛ لأنَّ التخصيص خيرٌ من المجاز؛ على ما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - والمجاز خيرٌ من الإشتراك؛ على ما تقدم؛ فالتخصيص خيرٌ من الإشتراك، لا محالة.

الشرح: مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، فيقول أحد الخصمين: الكلام<sup>(١)</sup> حقيقة في العقد فقط؛ دفعا للإشتراك؛ فتقتضى الآية: أنه لا يجوز نكاح منكوحة الأب، سواء كانت منكوحة بنكاح فاسد للفارق، فتبقى المنكوحة بنكاح صحيح داخلة تحت النص؛ فلا يصح نكاحها؛ فيبقى النص حجة في حرمة المصاهرة. ويقول الخصم الآخر: لفظة «النكاح» مشتركة بين العقد والوطء؛ للاستعمال فيهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولا يمكن حملها في الآية على العقد؛ وإلا يلزم التخصيص، وهو على خلاف الأصل؛ فتعين حملها على الوطء؛ فلا يكون للنص حجة في حرمة المصاهرة، فقد اندفع التعارض بين الإشتراك والتخصيص؛ والدليل عليه: هو أن التخصيص راجح على المجاز؛ على ما [١٩٧/ب] سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - والمجاز راجح على الإشتراك - على ما مر - ويلزم من هذا رجحان التخصيص على الإشتراك: ضرورة أن الراجح [على الراجح] على الشيء راجح على ذلك الشيء.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالْمَجَازِ - فَالْمَجَازُ أَوْلَى:

لأنَّ النَّقْلَ يَحْتَاجُ إِلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ اللِّسَانِ عَلَى تَغْيِيرِ الْوَضْعِ؛ وَذَلِكَ مُتَعَدِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ، وَالْمَجَازُ يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَمْنَعُ الْمُخَاطَبَ عَنِ فَهْمِ الْحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ مُتَيْسِّرٌ؛ فَكَانَ الْمَجَازُ أَظْهَرَ.

فإن قلت: «ما ذكرته معارض بشيء آخر، وهو: أنه إذا ثبت النقل - فهم كل أحد مراد المتكلم؛ بحكم الوضع؛ فلا يبقى خلل في الفهم».

وفي المجاز: إذا خرجت الحقيقة - فربما خفي وجه المجاز، أو تعدد طريقه؛ فيقع خلل في الفهم!! قلت: ما ذكرتموه يعارضه شيان آخران:

أحدهما: أن الحقيقة تعين على فهم المجاز؛ لأنَّ المجاز لا يصح إلا إذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال، وفي صورة النقل: إذا خرج المعنى [الأول] لقريته - لم يتعين

(١) أي: النكاح الوارد في الآية.



اللفظُ لِلْمَنْقُولِ إِلَيْهِ؛ فَكَانَ الْمَجَازُ أَقْرَبَ إِلَى الْفَهْمِ؛ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

الثانى: أَنَّ فِي الْمَجَازِ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْفَوَائِدِ، وَلَيْسَ فِي النُّقْلِ ذَلِكَ؛ فَكَانَ الْمَجَازُ أَوْلَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مثاله لفظ «الصلاة»؛ فإنه تعارض فيه احتمالان: أحدهما: النقل، وهو أن الشارع نقل هذا اللفظ من مفهومه اللغوى إلى هذه الأركان. وثانيهما: أن اللفظ مقر فى موضوعه الأسمى، إلا أنه يستعمل فى الأركان مجازا. والأول: مذهب المعتزلة، والثانى: مذهب أصحابنا؛ وهو مختار المصنف.

فنقول: إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز، فالمجاز أولى؛ لوجهين: الأول: أن النقل يفتقر إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، وذلك متعذر أو متعسر؛ لما تحقق من تعذر اتفاق طائفة على حكم لفظة واحدة تغييرا أو إبقاء، وأما المجاز: فإنه لا يفتقر إلى ذلك؛ بل يفتقر إلى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة، وذلك متيسر؛ فكان المجاز أظهر.

فإن قلت: ما ذكرتم معارض بوجه آخر يدل على أن النقل أولى. وبيانه: هو أنه إذا ثبت النقل، وعلم من الناقل [ذلك]<sup>(١)</sup>، فإن كل واحد يفهم مراد المتكلم بحكم الوضع؛ فلا يحتل الفهم أصلا، ولا كذلك المجاز؛ فإنه لا يشتهر اشتهاً المشترك.

فإن قيل: «هذا الترجيح يتأتى إذا علم النقل وثبت، وليس الكلام فى مثل هذه اللفظة، وإنما الكلام فى لفظة تعارض فيها احتمالان، ولم يعلم واحد منهما»:

[قلنا]<sup>(٢)</sup>: حاصل هذا الدليل<sup>(٣)</sup> راجع إلى أنه إذا نقلنا منقولا، فقد جعلناه من قبيل ما يجب اشتهاً؛ وهو أولى من عكسه؛ فاندفع ما ذكرتموه»:

قلنا: ما ذكرت وإن دل على أن النقل أولى - ولكن معنا ما يدل على أن المجاز أولى؛ وبيانه من وجهين [آخرين]<sup>(٤)</sup>:

أحدهما: أن الحقيقة تعين على فهم المجاز؛ وذلك لاشتراط<sup>(٥)</sup> العلاقة فى المجاز، ولا

(١) سقط فى: وب، جء.

(٢) سقط فى: «ب، زء.

(٣) فى «ب»: أن الدليل.

(٤) سقط فى: «ب، جء.

(٥) فى «ج، زء»: الاشتراك.

كذلك النقل؛ فإنه إذا خرج المنقول عنه عن أن يكون مراداً بدليل دل عليه، فإنه لا يتعين المعنى الثانى المنقول؛ فكان المجاز أقرب إلى الفهم من هذا الوجه.

وثانيهما: أن المجاز يشتمل على ما ذكرنا من الفوائد؛ فيصار<sup>(١)</sup> إليه تحصيلاً لها، ولا كذلك النقل؛ فكان المجاز أولى.

قال المصنف رحمه الله: **المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالِإِضْمَارِ، فَلَا إِضْمَارُ أَوْلَى:**

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: مَا ذَكَرْنَاهُ فِي أَنَّ الْمَجَازَ أَوْلَى، سَوَاءً بِسَوَاءٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ وذلك لأن أحد الخصمين يقول: الربا - فى اللغة - عبارة عن الزيادة<sup>(٢)</sup>، وهو مقدر<sup>(٣)</sup> على موضعه الأسمى ههنا، إلا أنه أضمر فيه «أخذ»؛ فيصير

(١) فى «ج»: فصار.

(٢) قال صاحب «المصباح»: الربا: الفضل والزيادة، وهو مقصور على الأشهر، ويبنى فيقال: ربوان بالواو على الأصل، وقد يقال: ربيان على التخفيف، وينسب إليه على لفظه، فيقال: ربوى. قاله أبو عبيد وغيره. وزاد المطرزي فقال: «الفتح فى النسبة خطأ. وربا الشيء يربو: إذا زاد ونما، وارتبى الرجل - بالألف - دخل فى الربا، وأربى على الخمسين زاد عليها». وفى «اللسان»: ربا الشيء يربو ربوا ورباء: زاد ونما، وأربيته: نميته. وفى التنزيل العزيز: ﴿وِيربى الصدقات﴾ ومنه أخذ الربا الحرام. وأربى الرجل فى الربا يربى، وقد تكرر ذكره فى الحديث. والأصل فيه الزيادة من: ربا المال إذا زاد وارتفع، والاسم: الربا مقصور، وأربى الرجل على الخمسين ونحوها زاد. وفى حديث الأنصار يوم «أحد»: لئن أصبحنا منهم يوماً مثل هذا لنزيرين عليهم. أى: لنزيدن ولنضاعفن. وفى حديث الصدقة: «وتربو فى كف الرحمن، حتى تكون أعظم من الجبل» وربا السويق ونحوه ربوا صب عليه الماء فانتفخ، وقوله عز وجل فى صفة الأرض: ﴿اهتزت ورببت﴾: قيل: معناه عظمت وانتفخت. وقرئ: وربأت؛ فمن قرأ: «وربت» فهو: ربا يربو إذا زاد على أى الجهات زاد. ومن قرأ: «وربأت» بالهمز فمعناه: ارتفعت. وسابَّ فلان فلانا، فأربا عليه فى السَّبَاب إذا زاد عليه. وقوله عز وجل: ﴿فَأَخَذَهُمُ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ أى: أخذته تزيد على الأخذات. قال الجوهري: أى: زائدة، كقولك: أربيت إذا أخذت أكثر مما أعطيت. انظر: الصحاح ٦/٢٣٥٠ والمغرب ١٨٢، والمصباح المنير ٣٣٣ والمطلع: (٢٣٩). واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: فَضْلُ مَالٍ خَالَ عَنِ عِيُوضٍ، شَرْطُ لِأَحَدِ الْعَاقِدِينَ، فِى مَعَاوِضَةِ مَالٍ بِمَالٍ. وعرفه الشافعية بأنه: عَقْدٌ عَلَى عِيُوضٍ مَخْصُوصٍ، غَيْرَ مَعْلُومِ التَّمَاثُلِ فِى مَعْيَارِ حَالَةِ الْعَقْدِ، أَى: مَعَ تَأْخِيرِ فِى الْبَدَلَيْنِ، أَوْ أَحَدَهُمَا. وعرفه المالكية بأنه: عَقْدُ مَعَاوِضَةِ عَلَى نَقْدٍ أَوْ طَعَامٍ مَخْصُوصٍ بِجَنْسِهِ، مَعَ التَّفَاضُلِ، أَوْ مَعَ التَّأْخِيرِ مَطْلَقًا. وعرفه الحنابلة بأنه: الزِّيَادَةُ فِى أَشْيَاءٍ مَخْصُوصَةٍ. وقد قَسَّمْ =

تقدير الكلام - والله أعلم - [١٩٨/أ] وحرم أخذ الزيادة. ويقول الآخر: الربا هو الزيادة في اللغة، إلا أنه نقل عن موضوعه إلى العقد الهذى يستحق به الزيادة. فعلى الأول: يكون المحرم أخذ الزيادة، ولا حرمة في العقد؛ فيفيد العقد للعاقدة<sup>(١)</sup> الملك على هذا وعلى الثانى: يكون المحرم هو العقد؛ فلا يفيد<sup>(٢)</sup> الملك، والعقد الفاسد لا يفيد الملك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالتَّخْصِيسِ، فَالتَّخْصِيسُ أَوْلَى:

لأنَّ التَّخْصِيسَ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي، وَالْمَجَازَ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ فَالتَّخْصِيسُ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مثال هذا النوع من التعارض: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]: فإن أحد الخصمين يقول: البيع عبارة عن مبادلة الشيء بالشيء؛ قال الشاعر: [من البسيط]

مَا بَعْتُكُمْ مُهَجَّتِي إِلَّا بِوَصْلِكُمْ وَلَا أَسْلَمْتُهَا إِلَّا يَدًا يَدِ  
خص عنه بعض المبادلات، وهى الباطلة؛ فيبقى الباقي مندرجا تحته؛ فيصح البيع الفاسد، ويفيد الملك.

وقال الآخر: البيع لفظة<sup>(٣)</sup> انتقلت بالشرع إلى مبادلة<sup>(٤)</sup> مال بمال مستجمعة لشرائط الصحة، ولم يوجد جميع تلك الشرائط فى البيع الفاسد؛ لفساده؛ فلا يكون النص

=الفقهاء الربا إلى قسمين، وزاد الشافعية قسما ثالثا:

- ١ - ربا الفضل: وهو البيع مع زيادة أحد العوضين عن الآخر.
- ٢ - ربا النساء: وهو البيع لأجل، أو تأخير أحد العوضين عن الآخر.
- ٣ - ربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما. انظر: شرح فتح القدير ٣/٧، تبين الحقائق شرح كنز الحقائق ٨٥/٤، تحفة الفقهاء للسمرقندى ٣١/٢، معنى المحتاج ٢١/٢، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ١٦١/١، المغنى ١٢٢/٤. مجمع الأنهر ٨٣/٢، كشف القناع ٢٥١/٣.

(٣) فى «ب، ز»: مقدرة.

(١) فى «ج»: العاقدة.

(٢) فى «ج»: ولا يفيد.

(٣) فى «ج»: لفظة البيع.

(٤) فى «ب، ج»: مناولة.

متناولا للبيع الفاسد. فقد وقع التعارض بين النقل والتخصيص، والتخصيص أولى<sup>(١)</sup>؛ لأن التخصيص راجح على المجاز على ما سيأتي، والمجاز راجح على النقل على ما تقدم؛ فيكون التخصيص راجحا على النقل؛ لأن الراجح على الراجح على الشيء راجح على ذلك الشيء بالضرورة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَالْإِضْمَارِ فَهَمَّا سَوَاءٌ:

لَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَمْنَعُ الْمُخَاطَبَ عَنِ فَهْمِ الظَّاهِرِ. وَكَمَا يُتَوَقَّعُ وَقُوعُ الخَفَاءِ فِي تَعْيِينِ الْمُضْمَرِ؛ كَذَلِكَ يُتَوَقَّعُ وَقُوعُ الخَفَاءِ فِي تَعْيِينِ الْمَجَازِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْحَقِيقَةُ تُعَيِّنُ عَلَى فَهْمِ الْمَجَازِ؛ فَكَانَتْ أَوْلَى». قُلْتُ: وَالْحَقِيقَةُ تُعَيِّنُ عَلَى فَهْمِ الْإِضْمَارِ؛ لِأَنَّ حَدَّ الْإِضْمَارِ: أَنْ يَسْقُطَ مِنَ الْكَلَامِ شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْبَاقِي.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن مثال هذا النوع من التعارض: قول القائل لعبده، وهو أكبر سنا منه: «هذا ابني»؛ فإنه يمكن أن تحمل البنوة مجازا على الحرية؛ فيعتق، ويحتمل أن تكون الكاف مضمرة فيه، وتقدير الكلام: «هذا كابني»؛ فلا يعتق، والاحتمالان على السواء؛ لأن كل واحد من المجاز والإضمار يفتقر إلى قرينة مانعة من فهم المخاطب الظاهر، واحتمال الخفاء في تعيين المضمّر، مثل احتمال الخفاء في تعيين المجاز، وإعانة الحقيقة على فهم المجاز، كإعانتها على فهم المضمّر؛ لأنه لا بد من دلالة ظاهر الكلام على المضمّر؛ لأن حد الإضمار أن يسقط من الكلام شيء يدل عليه الباقي.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَالتَّخْصِيسِ، فَالتَّخْصِيسُ أَوْلَى؛ لَوْجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ: إِذَا لَمْ يَقِفْ عَلَى الْقَرِينَةِ - يُجْرِيهِ عَلَى عُمُومِهِ؛ فَيَحْصُلُ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ وَغَيْرُ مُرَادِهِ.

وَفِي صُورَةِ الْمَجَازِ: إِذَا لَمْ يَقِفْ عَلَى الْقَرِينَةِ - يُجْرِيهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَلَا يَحْصُلُ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ، وَيَحْصُلُ غَيْرُ مُرَادِهِ.

الثاني: أَنَّ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ: انْعَقَدَ اللَّفْظُ دَلِيلًا عَلَى كُلِّ الْأَفْرَادِ؛ فَإِذَا خَرَجَ

الْبَعْضُ بِدَلِيلٍ - بَقِيَ مُعْتَبَرًا فِي الْبَاقِي؛ فَلَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى تَأْمُلٍ وَاسْتِدْلَالٍ وَاجْتِهَادٍ.

وَفِي صُورَةِ الْمَجَازِ: انْعَقَدَ اللَّفْظُ دَلِيلًا عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَإِذَا خَرَجَتْ الْحَقِيقَةُ بِقَرِينَةٍ احْتِيَجَ - فِي صَرْفِ اللَّفْظِ إِلَى الْمَجَازِ - إِلَى نَوْعِ تَأْمُلٍ وَاسْتِدْلَالٍ؛ فَكَانَ التَّخْصِيسُ أُبْعَدَ عَنِ الْاِسْتِثْبَاهِ؛ فَكَانَ أَوْلَى.

الشرح: (١): اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا وقع التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَالتَّخْصِيسِ، فَالتَّخْصِيسُ أَوْلَى. مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]: فَإِنْ أَحَدَ الْخَصْمِينَ يَقُولُ: الذِّكْرُ عِبَارَةٌ عَنِ التَّلْفِظِ بِاللِّسَانِ بِالنَّقْلِ؛ فَمَقْتَضَى عُمُومِ آيَةِ [١٩٨/ب]: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَكْلُ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا، إِلَّا أَنَّهُ خَصَّ عَنِ النَّصِّ لِلْفَارِقِ؛ فَيَجْرِي فِيهَا [بَقِيَ] عَلَى الْعُمُومِ، وَلَا يَحِلُّ أَكْلُهُ؛ فَالتَّزْمُ هَذَا الْقَائِلِ التَّخْصِيسِ. وَيَقُولُ أَحَدُ الْخَصْمِينَ: الذِّكْرُ بِمَجَازٍ عَنِ الذَّبْحِ؛ فَيَكُونُ النَّصُّ نَهْيًا عَنِ أَكْلِ غَيْرِ الْمَذْبُوحِ؛ فَالتَّزْمُ هَذَا الْقَائِلِ الْمَجَازِ. وَإِذَا عَلِمَ الْمَثَالُ، فَنَقُولُ: التَّخْصِيسُ أَوْلَى لَوَجْهِينَ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ: إِذَا لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى الْقَرِينَةِ الْمُخَصَّصَةِ يَجْرِي الْعَامُ عَلَى عُمُومِهِ؛ لِقِيَامِ الْأَصْلِ الْمَقْتَضَى لِإِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ؛ فَيَحْصُلُ مَرَادُ الْمُتَكَلِّمِ وَغَيْرِ مَرَادِهِ جُزْمًا. وَفِي صُورَةِ الْمَجَازِ: إِذَا لَمْ يَقِفْ عَلَى الْقَرِينَةِ الْمَخْرُجَةِ لِلْحَقِيقَةِ عَنِ الْإِرَادَةِ، نَجْرِيهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ لِقِيَامِ الْأَصْلِ الدَّالِّ عَلَيْهِ؛ فَلَا يَحْصُلُ مَرَادُ الْمُتَكَلِّمِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ مَرَادَهُ الْمَجَازَ، وَيَحْصُلُ غَيْرُ مَرَادِهِ لِلْغَرَضِ الْمَذْكُورِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ: انْعَقَدَ اللَّفْظُ دَلِيلًا عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ الدَّاخِلَةِ تَحْتَ اللَّفْظِ بِحُكْمِ الْعُمُومِ، فَإِذَا خَرَجَ الْبَعْضُ عَنِ الْإِرَادَةِ بِدَلِيلٍ - بَقِيَ الْعَامُ دَلِيلًا عَلَى الْبَاقِي؛ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى فِكْرٍ وَاجْتِهَادٍ؛ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمَجَازِ: لِأَنَّهُ إِذَا خَرَجَتْ الْحَقِيقَةُ عَنِ الْإِرَادَةِ بِدَلِيلٍ دَلَّ عَلَيْهِ، فَلَا يَبْدُ مِنْ صَرْفِ اللَّفْظِ [إِلَى الْمَجَازِ]، وَلَيْسَ الْمَجَازُ وَاحِدًا مُتَعَيِّنًا، فَيَحْتَاجُ فِي الصَّرْفِ إِلَى الْمَجَازِ إِلَى فِكْرٍ وَاجْتِهَادٍ، فَالِاسْتِثْبَاهُ فِي فَصْلِ الْمَجَازِ أَكْثَرُ، وَفِي فَصْلِ التَّخْصِيسِ أَقَلُّ.

قَالَ الْمَصْنُفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - : الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيسِ، فَالتَّخْصِيسُ أَوْلَى:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ التَّخْصِيسَ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ، وَالْمَجَازَ وَالْإِضْمَارَ سَيِّئَانِ؛ فَيُزْمُ أَنْ يَكُونَ التَّخْصِيسُ خَيْرًا مِنَ الْإِضْمَارِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى؛ والدليل عليه: أن التخصيص خير من المجاز - على ما مر - والمجاز والإضمار سيان؛ فيلزم رجحان التخصيص على الإضمار؛ ضرورة أن الراجح على أحد المتساويين راجح على الآخر.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]: منهم من يقول: هذا خطاب للورثة، ومعناه: أن القاتل بالقتل صار حرباً<sup>(١)</sup> [على الورثة]<sup>(٢)</sup>، فإذا قُتل اندفع شره عنهم<sup>(٣)</sup> فبقوا أحياء، وكان القصاص حياة لهم. ومنهم من يقول: بأن هذا الخطاب للقاتل؛ فإن القاتل إذا قتل، انمحي إثمه؛ فيبقى حياً في الدار الآخرة.

ومنهم من يقول: الخطاب لكافة الناس، لكن الشرع مضمّر فيه؛ تقديره<sup>(٤)</sup>: «لكم في شرع القصاص حياة» ومعناه: أن الناس إذا علموا: إن قتل اقتص منه، وقتل قصاصاً - انكف<sup>(٥)</sup> بعضهم عن البعض؛ فلا يقتل بعضهم بعضاً؛ فيبقون أحياء. فالأول والثاني التزم التخصيص، والثالث التزم الإضمار.

قال المصنف - رحمه الله -: فروع:

الأوّل: أنّك ستعرف - إن شاء الله تعالى - أنّ النسخَ تخصيصٌ في الأزمان؛ فحيث رجحنا التخصيص على الاشتراك - فإنما أردنا به التخصيص في الأعيان. أمّا لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك أولى؛ لأنّ النسخ يُحتاط فيه ما لا يُحتاط في تخصيص العام؛ ألا ترى أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس، ولا يجوز نسخ العام بهما؟

والفقه فيه: أنّ الخطاب - بعد النسخ - يصير كالباطل، وبعد التخصيص لا يصير كالباطل؛ فلا جرم يُحتاط في النسخ ما لا يُحتاط في التخصيص.

الثاني: أنّ اللفظ إذا دار بين التواطؤ والاشتراك فالواطؤ أولى؛ لأنّ مُسمّى اللفظ

(١) في «ب، ز»: حرياً.

(٢) سقط في «ب، ج».

(٣) في «ب، ز»: عندهم.

(٤) في «ج»: تقدير.

(٥) في «ب، ز»: كف.

المُتَوَاطِئِ وَاحِدٌ، وَالتَّعَدُّدُ وَقَعَ فِي مَحَالِّهِ، وَمُسَمَّى الْمُشْتَرَكِ لَيْسَ بِوَاحِدٍ وَالْإِفْرَادُ أَوْلَى مِنْ الْإِشْتِرَاكِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

الثَّالِثُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عِلْمَيْنِ، وَبَيْنَ مَعْنِيَيْنِ - كَانَ جَعَلُهُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عِلْمَيْنِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْأَعْلَامَ إِنَّمَا تَنْطَلِقُ عَلَى الْأَشْخَاصِ الْمَخْصُوصَةِ؛ كـ «زَيْدٍ» وَ«عَمْرٍو» وَأَمَّا أَسْمَاءُ الْمَعَانِي - فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْمُسَمَّى فِي أَيِّ ذَاتٍ كَانَ؛ فَكَانَ اخْتِلَالُ الْفَهْمِ بِجَعَلِهِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عِلْمَيْنِ أَقْلًا؛ فَكَانَ أَوْلَى.

الرَّابِعُ: جَعَلُ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عِلْمٍ وَمَعْنَى - أَوْلَى مِنْ جَعَلِهِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ مَعْنِيَيْنِ؛ لِأَنَّ الْإِخْتِلَالَ الْحَاصِلَ عِنْدَ الْإِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْمَعْنَى - أَقْلٌ مِمَّا عِنْدَ الْإِشْتِرَاكِ، بَيْنَ الْمَعْنِيَيْنِ.

الخَامِسُ: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا تَنَاوَلَ الشَّيْءَ بِجِهَةِ الْإِشْتِرَاكِ، وَبِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ - كَانَ اعْتِقَادُ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ بِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ أَوْلَى.

وَبَيَانُهُ: أَنَّ لَفْظَ «الْأَسْوَدِ» يَتَنَاوَلُ الْقَارَ وَالزَّنَجِيَّ؛ بِالتَّوَاطُؤِ - وَيَتَنَاوَلُ الْقَارَ وَالرَّجُلَ الْمُسَمَّى بِالْأَسْوَدِ؛ بِالْإِشْتِرَاكِ. فَإِذَا وُجِدَ شَخْصٌ أَسْوَدُ اللَّوْنِ، وَمُسَمَّى بِالْأَسْوَدِ، ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَيْهِ لَفْظُ الْأَسْوَدِ فَاعْتِقَادُ أَنَّهُ أُطْلِقَ عَلَيْهِ هَذَا الْإِسْمَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُلَوَّنًا أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ إِطْلَاقٌ بِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ، وَالْإِطْلَاقَ بِجِهَةِ التَّلْقِيبِ إِطْلَاقٌ بِجِهَةِ الْإِشْتِرَاكِ، وَالتَّوَاطُؤُ أَوْلَى مِنَ الْإِشْتِرَاكِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن هذه مسائل متفرعة على ما تقرر من القواعد في تعارض الاحتمالات العشرة؛ فلهذا أسماها المصنف بالفروع [١٩٩/أ].

الأول: اعلم: أن النسخ تخصيص في الأزمان - على ما سيأتي بيانه في «كتاب النسخ»؛ إن شاء الله تعالى - والتخصيص للأشخاص: إخراج بعض الأشخاص عن مقتضى اللفظ؛ فهما يشتركان في إخراج البعض، إلا أن النسخ يختص بالزمان، أي: يقتضى إخراج بعض الأزمنة عن مقتضى الخطاب الأول؛ بخلاف التخصيص. وإذا عرفت ذلك، فحيث قلنا: «إن التخصيص راجح على الاشتراك عند التعارض» أردنا به: التخصيص في الأشخاص. وأما إذا وقع التعارض بين<sup>(١)</sup> التخصيص في الأزمان، وهو النسخ، وبين الاشتراك: فالاشتراك أولى. والدليل عليه: أن اللفظ بعد النسخ لا تبقى له

فائدة أصلاً؛ فيصير كالباطل، ولا كذلك اللفظ<sup>(١)</sup>؛ فالمفسدة الناشئة من النسخ العائدة إلى اللفظ أعظم من المفسدة الناشئة من الاشتراك؛ فالزام الاشتراك أولى؛ ولهذا يحتاط فى النسخ ما لا يحتاط فى التخصيص؛ والدليل عليه: أنه لا يجوز [نسخ] المتواتر بخير الواحد والقياس، ويجوز تخصيصه بهما - وعلى ما سنقره فى باب - والقاعدة المقررة فى باب النسخ: أن نسخ المتواتر بالمتواتر جائز، ونسخ الأحاد بالأحاد جائز وبالمتواتر أيضاً، وأما نسخ المتواتر بالأحاد - فهو جائز عقلاً، غير واقع سمعاً؛ خلافاً لبعض أهل الظاهر، وأما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة - فواقع؛ خلافاً للشافعى، رضى الله عنه. وإنما ذكرنا هذه القاعدة ههنا؛ ليكون الناظر فى هذا الموضوع على بصيرة فيما ينقله من أحكام النسخ. ومنع بعضهم عدم جواز نسخ العام بخير الواحد والقياس؛ وقال: كلاهما جائزان. وبما ذكرنا من تفصيل أحكام النسخ خرج الجواب عنه.

الفرع الثانى: إذا دار اللفظ بين أن يكون متواطئاً أو مشتركاً، فالتواطؤ أولى. والدليل عليه: أن اللفظ المتواطئ موضوع لمعنى واحد لا تعدد فيه أصلاً، وإنما تعددت محاله، ولا كذلك المشترك؛ فإنه لفظ موضوع لمعان متعددة مختلفة بالحقيقة، فالتواطئ مفرد، وهو راجح على المشترك؛ لما مر.

الثالث: إذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ مشتركاً بين علمين، وبين معنيين، والمراد بالمعنى - ههنا - المعنى الكلى اصطلاحاً، وقد جعل المصنف الكلى فى مقابلة العلم الذى مدلوله جزئى. مثاله: لفظ «محمود»؛ فإنه [دائر] بين أن يكون مشتركاً بين علمين لشخصين، وبين ألا يكون علماً، بل هو عبارة عن الأمر الكلى، وهو الذى حمد فى أفعاله أو أخلاقه؛ فإن الأفعال الحميدة غير الأخلاق الحميدة بالماهية، فإذا جعل المحمود لفظاً مشتركاً بين هذين المعنيين، كان دائراً بين علمين، وبين معنيين؛ فجعله مشتركاً بين علمين أولى من جعله مشتركاً بين معنيين؛ لأن الأعلام إنما تصدق على ذوات مخصوصة مشخصة، وأسماء المعانى تنطلق على كل محل يوجد ذلك المسمى فيه، ولا يختص بذات مخصوصة دون أخرى. فكان [ب/١٩٩] اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين علمين، أقل من اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين معنيين كليين؛ وذلك لانحصار مدلول الأول، وتخصيصه، وعدم انحصار مدلول الثانى، وعدم تخصيصه؛ وبما ذكرنا ظهر وجهه.

الفرع الرابع والخامس: اللفظ إذا تناول أمراً يمكن أن يكون تناوله بطريق الاشتراك، ويحتمل أن يكون بجهة التواطؤ، فحمله عليه بجهة التواطؤ أولى.



بيانه: لفظة «الأسود» تتناول القارَ والزنجى بجهة التواطؤ؛ لأن صدقه عليهما لوجود معنى فيهما، وذلك هو المتواطىء، ويتناول القار والرجل بالاشتراك؛ لأنه لفظ موضوع لمعنيين مختلفين بالحقيقة، ولا معنى للمشترك إلا ذلك. فإذا جعل لفظ «الأسود» اسم علم لشخص ولونه أسود، فلفظ «الأسود» صادق على هذا الشخص بجهة التواطؤ، والعلمية، فإذا أطلق عليه الاسم<sup>(١)</sup>، كان الحمل على صدقه بجهة التواطؤ أولى من الصدق عليه بطريق العلمية؛ وذلك لما مر من أن التواطؤ خير من الاشتراك.

واعلم: أن اصطلاح<sup>(٢)</sup> المصنف تسمية الأمر الكلى بـ«المعنى»؛ على ما سبق، ولا وجه للمناقشة في ذلك؛ إذ لا مناقشة في الاصطلاحات، والله أعلم.

\* \* \*

---

(١) في «ب»: هذا الاسم.

(٢) في «ب»: صلاح.

## البَابُ الثَّامِنُ

فِي تَفْسِيرِ حُرُوفٍ تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ فِي الْفِقْهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِيهَا

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللهُ - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى : فِي أَنَّ الْوَاوَ الْعَاطِفَةَ - لِمْطَلَقِ الْجَمْعِ :

قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ : «أَجْمَعَ نَحَاةَ الْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ عَلَى أَنَّهَا لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ . وَذَكَرَ سَبِيؤِيهِ فِي سَبْعَةِ عَشَرَ مَوْضِعًا مِنْ كِتَابِهِ ؛ أَنَّهَا لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ . وَقَالَ بَعْضُهُمْ : إِنَّهَا لِلتَّرْتِيبِ : لَنَا وَجُوهٌ : الْأَوَّلُ : أَنَّ «الْوَاوَ» قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِيمَا يَمْتَنِعُ حُصُولُ التَّرْتِيبِ فِيهِ ؛ كَقَوْلِهِمْ : «تَقَاتَلْ زَيْدٌ وَعَمْرُو» وَ«لَوْ قِيلَ : «تَقَاتَلْ زَيْدٌ فَعَمْرُو» ، أَوْ «تَقَاتَلْ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرُو» لَمْ يَصِحَّ . وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِ التَّرْتِيبِ ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي التَّرْتِيبِ ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ .

الثَّانِي : لَوْ اقْتَضَتْ «الْوَاوُ» التَّرْتِيبَ - لَكَانَ قَوْلُهُ : «رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا بَعْدَهُ» - : تَكَرِيرًا ، وَلَكَانَ قَوْلُهُ : «رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا قَبْلَهُ» - : مُتَنَاقِضًا ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ صَحَّ قَوْلُنَا .

فَإِنْ قُلْتَ : يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ - بِإِطْلَاقِهِ - يُفِيدُ حُكْمًا ، ثُمَّ إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ تَغْيِيرَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ ؛ فَقَوْلُهُ : «زَيْدٌ فِي الدَّارِ» - يُفِيدُ الْجَزْمَ ؛ فَإِذَا أُدْخِلْتَ عَلَيْهِ الْهَمْزَةَ ، فَقِيلَ : «أَزَيْدٌ فِي الدَّارِ؟» - صَارَ لِلِاسْتِحْبَارِ ، وَبَطَلَ مَعْنَى الْجَزْمِ : قُلْتَ : حَاصِلُ هَذَا السُّؤَالِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ : «قَبْلَهُ» أَوْ «بَعْدَهُ» كَالْمُعَارِضِينَ لِمُقْتَضَى الْوَاوِ ، إِلَّا أَنَّ التَّعَارُضَ خِلَافَ الْأَصْلِ ؛ فَالْمُفْضَى إِلَيْهِ وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ .

الثَّلَاثُ : قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ : ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [الْبَقَرَةُ : ٥٨] وَفِي الْأَعْرَافِ : ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الْأَعْرَافُ : ١٦١] وَالْقِصَّةُ وَاحِدَةٌ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿وَاسْجُدْ وَارْكَعْ﴾ [آلْ عِمْرَانَ : ٤٣] مَعَ أَنَّ مِنْ شَرْعِهَا تَقَدَّمَ الرُّكُوعُ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿فَتَحْرِيرُ رَبَّةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النِّسَاءُ : ٩٢] وَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿أَوْ تَقَطُّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ [المَائِدَةُ : ٣٣] وَقَوْلُهُ

تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] وَقَوْلُهُ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢].

فَفِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ لَا تُفِيدُ التَّرْتِيبَ.

الرَّابِعُ: السَّيِّدُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشْتَرِ اللَّحْمَ وَالْخُبْزَ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ التَّرْتِيبُ.

الخَامِسُ: رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ - حِينَ أَرَادُوا السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ: «بِأَيِّمَا نَبْدَأُ؟» فَقَالَ: «ابْدِئُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» وَلَوْ كَانَتْ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ لَمَا اشْتَبَهَ ذَلِكَ عَلَى أَهْلِ اللِّسَانِ، وَلَمَا احتِجِجَ فِي بَيَانِ وَجُوبِ الْإِبْتِدَاءِ مِنَ الصَّفَا، إِلَّا إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ بِأَنَّهُ مَذْكَورٌ أَوْلًا؛ فَوَجَبَ أَنْ تَقَعَ بِهِ الْبُدْءُ.

السَّادِسُ: لَوْ كَانَتْ «الْوَاوُ» لِلتَّرْتِيبِ لَوَجَبَ أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا» ثُمَّ عَلِمَ أَنَّهُ رَأَاهُمَا مَعًا - أَنْ يَكُونَ كَاذِبًا؛ وَبِالْإِجْمَاعِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

السَّابِعُ: قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: «وَاوُ الْعَطْفِ» فِي الْأَسْمَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ - كَ«وَاوِ الْجَمْعِ وَيَاءِ التَّنْبِيَةِ» فِي الْأَسْمَاءِ الْمُتَمَاثِلَةِ؛ فَإِنَّهُمْ لَمَّا لَمْ يَتِمَكَّنُوا مِنْ جَمْعِ الْأَسْمَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ بِ«وَاوٍ» اسْتَعْمَلُوا فِيهَا «وَاوُ الْعَطْفِ».

وَلَمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ: «جَاعَنِي الزَّيْدَانِ، واجْتَمَعَ الزَّيْدُونَ» - يُفِيدُ الْإِشْتِرَاكَ فِي الْحُكْمِ، وَلَا يُفِيدُ التَّرْتِيبَ فِيهِ - فَكَذَا الْقَوْلُ فِي «وَاوِ الْعَطْفِ وَوَاوِ الْجَمْعِ»: يَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِكَ فِي إِفَادَةِ الْإِشْتِرَاكِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «وَاوُ الْعَطْفِ وَوَاوِ الْجَمْعِ» يَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِكَ فِي إِفَادَةِ الْإِشْتِرَاكِ، ثُمَّ «وَاوُ الْعَطْفِ» يَخْتَصُّ بِفَائِدَةِ زَائِدَةٍ، وَهِيَ التَّرْتِيبُ: قُلْتُ: إِنَّهُمْ نَصُّوا عَلَى أَنَّ فَائِدَةَ إِحْدَاهُمَا عَيْنُ فَائِدَةِ الْأُخْرَى، وَذَلِكَ يَنْفِي الْإِحْتِمَالَ الْمَذْكَورَ. <sup>(١)</sup>

(١) قال الزركشي في البحر المحيط ٢٥٣/١: وإنما احتاج الأصولي إليها؛ لأنها من جملة كلام العرب، وتختلف الأحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها. قال ابن السيد النحوي: يخبر عن تأمل غرضه ومقصده؛ فإن الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب، مؤسسة على أصول كلام العرب، وإن مثلها ومثله قول أبي الأسود: [الطويل]. فإن لا يكنها أو تكنه فإنه: أخوها غذته أمه بلبانها. قال ابن فارس في كتاب «فقه العربية»: رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم في أصول الفقه حروفاً من حروف المعاني، وما أدري ما الوجه في اختصاصهم إياها دون غيرها، فذكرت عامة المعاني رسماً واختصاراً. انتهى. وأقول: تنقسم حروف المعاني إلى ما هو على حرف واحد، وعلى حرفين، وما هو على أكثر من ذلك. ينظر البحر المحيط ٢٥٣/١.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا فى «الواو» العاطفة<sup>(١)</sup> على مذاهب:

المذهب الأول - وهو<sup>(٢)</sup> المختار -: أنها تقتضى الجمع المطلق<sup>(٣)</sup> من غير إشعار

(١) ينظر: الإحكام للآمدى ٥٩/١، العضد ٩٠/١، البرهان ١٨١/١ (٩١)، التبصرة ص(٢٣١) تخريج الفروع للزنجاني ص(٥٣)، البناني على جمع الجوامع ٣٦٥/١، تيسير التحرير ٦٤/٣، العدة ١٩٤/١، كشف الأسرار ١٠٩/٢، شرح الكوكب المنير ٢٣٠/١، الإبهاج ٣٣٨/١، التمهيد للأسنوى ص(٢٠٨)، نهاية السؤل له ١٨٥/٢، أصول السرخسى ٢٠٠/١، التقرير والتحرير ٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص(٩٩)، حاشية العطار ٤٦١/١، مغنى اللبيب ٤٠٨ - ٣٩١/١.

(٢) فى «أه» هى.

(٣) قال الزركشى فى البحر (٢٥٣/٢) وهو الصحيح أنها لا تدل على الترتيب فى الفعل كالفاء ولا فى المنزلة كثم، ولا فى الأحوال كحتى، وإنما هو مجرد الجمع المطلق كالتثنية فإذا قلت: مررت بزيد وعمرو، فهو كقولك: مررت بهما. قال سيبويه فى مررت برجل وحمار: لم يجعل الرجل منزلة تقدمك إياه يكون بها أولى من الحمار؛ كأنك قلت: مررت بهما، وليس فى هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء. انتهى. فتبين بهذا أنها مجرد الجمع، وأنها كالتثنية لا ترتيب فيها ولا معية؛ فلذلك تأتى بعكس الترتيب؛ كقوله تعالى: ﴿كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك﴾ [سورة الشورى/٣] والمعية، نحو: اختصم زيد وعمرو، وللترتيب؛ نحو ﴿والأرض بعد ذلك دحائها﴾ [سورة النازعات/٣٠] ولم توضع لشيء من ذلك بخصوصه، بل لما يعمها من الجمع المطلق. وفهم إمام الحرمين منه تعين إرادة الجمع، فاعترض عليهم بأننا نعلم أن القائل إذا قال: جاءنى زيد وعمرو، لا تفهم العرب مجيئهما معا، بل يحتمل المعية والترتيب. وقد علمت أن هذا خلاف مرادهم، وإنما عنوا أنها تدل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الذى أسند إليهما من غير أن تدل على أنهما معا بالزمان، أو أن أحدهما قبل الآخر. ونقل الفارسي والسيرافي فى «شرح سيبويه» والسهيلي وغيرهم، إجماع أئمة العربية عليه؛ قيل: ونص عليه سيبويه فى سبعة عشر موضعا من «كتابه» وحكاه أبو الطيب فى «شرح الكفاية» عن أكثر الأصحاب، وقال ابن برهان: هو قول الخنفيه بأسرهم ومعظم أصحاب الشافعى. قلت: وهو الذى صح عن الشافعى؛ فإنه نص على أنه إذا قال: هذه الدار وقف على أولادى وأولاد أولادى أنهم يشتركون فيه، بخلاف ما لو قال: ثم أولادى، فلو كانت الواو كـ«ثم» لكان ينبغى ألا يشارك كما فى «ثم»، ونص أيضا على أنه إذا قال: إذا مت فسالمة وغانم وخالد، أحرار، وكان الثلث لا يفى إلا بأحدهم؛ فإنه يقرع، فلو اقتضت الواو الترتيب لعتق سالم وحده. ومن حججهم قوله تعالى حاكيا عن منكرى البعث: ﴿إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾ [سورة المؤمنون/٣٧] كذا استدلل به ابن الخشاب وابن مالك، وفيه نظر؛ لأن هذا من عطف الجمل، وما أخرجه أبو داود والنسائى عن حذيفة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء»

بخصوص المعية أو الترتيب.

المذهب الثاني - وهو المنسوب إلى بعض الشافعية: أنها للترتيب<sup>(١)</sup>.

المذهب الثالث - وهو المنسوب إلى الحنفية -: أنها تقتضى الجمع بوصف المعية. قال إمام الحرمين: وقد زل<sup>(٢)</sup> الفريقان<sup>(٣)</sup>.

=فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم فلان» فلو كانت للترتيب لساوت «ثم» ولما فرق (عليه الصلاة والسلام) بينهما. قال ابن الخشاب: إذا تأملت الواو العاطفة فى التنزيل وحدتها كلها جامعة لا مرتبة؛ وكذا فى غير التنزيل. قال: وما أحسن ما سمي النحويون الحركة المأخوذة من الواو وهى بعضها عندهم بالضمه؛ لأن الضم الجمع، فكان ما هو من الضم للجمع ولا دلالة فيه على ترتيب. قال: وهذا من باب إمساس الألفاظ أشباه المعانى، وهو باب شريف فى العربية نبه عليه ابن جنى فى «الخصائص» وغيره. ينظر: البحر المحييط للزرکشى ٢/٢٥٣، إحكام الأمدى ١/٥٧، التمهيد للأسنوى ٢٠٨، نهاية السؤل له ٢/١٨٥، منهاج العقول للبدخشى ١/٣٩٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٥٣، التحصيل من الحصول للأزموى ١/٢٤٧، المتخول للغزالي ٧٩، حاشية البنانى ١/٢٥٨، ٣٣٥، الإبهاج لابن السبكى ١/٢٣٨ الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٢/١٦٩، حاشية العطار ١/٤٣٦، المعتمد لأبى الحسين ١/٣١، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ١٧٤، إحكام ابن حزم ١/٥١، التحرير لابن الهمام ١٨٦، تيسير التحرير لأمير بادشاة ٢/٦٣، كشف الأسرار للنسفى ١/٢٧٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين بن عمر التفتازانى ١/٩٨، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/١٨٥، حاشية نسيمات الأسحار لابن عابدين ١١٦، الوجيز للكراماسنى ٢٥، التقرير والتحرير لابن أمير اخاج ٢/٣٩.

(١) وهو منقول عن قطرب وتعلب، وأبى عمر الزاهد غلام تعلب، والرعبى، وهشام، وأبى جعفر الدينورى. ولكن قال هشام والدينورى: إن الواو لها معنيان: معنى اجتماع، فلا تبالى بأيهما بدأت، نحو: اختصم زيد وعمرو، ورأيت زيدا وعمرا، إذا آخذ زمان رؤيتهما. ومعنى اقتران، بأن يختلف الزمان، فالمتقدم فى الزمان يتقدم فى اللفظ، ولا يجوز أن يتقدم المتأخر. وعن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع. وقد علم بذلك أن ما ذكره السيرافى والفاريسى والسهيلى، من إجماع النحاة، بصريهم وكوفيهم، على أن الواو لا ترتب - غير صحيح. ينظر الجنى الدانى (١٥٨ - ١٥٩).

(٢) فى «ب»: وقد زال.

(٣) ينظر البرهان (١/١٨١) (٩١ - ٩٢). وقال ابن الخباز: وذهب الشافعى (رضى الله عنه) إلى أنها للترتيب. ويقال: نقله عن الفراء. وقال إمام الحرمين فى «البرهان»: أشتهر، من مذهب أصحاب الشافعى، أنها للترتيب، وعند بعض الحنفية للمعية، وقد زل الفريقان. وقال ابن مالك فى «التسهيل»: تنفرد الواو بكون متبعتها فى الحكم محتملا للمعية برححان، وللتأخر بكثرة، وللتقدم بقله. قيل: وهو مخالف فى ذلك لكلام سيبويه وغيره. وقال ابن كيسان: لما احتملت هذه الوجوه، ولم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء - كان أغلب أحوالها أن يكون الكلام على =

المذهب الرابع - وهو المنسوب إلى الفراء<sup>(١)</sup> - : أنها للجمع إذا تعذر الترتيب. والمختار هو الأول.

وقيل: إنها ترد بمعنى «أو»؛ كقوله تعالى: ﴿أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ [فاطر: ١].

وقد ترد للاستئناف؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. [آل عمران: ٧].

وقد ترد بمعنى «مع» في باب المفعول؛ تقول: جاء البرد والطيالسة<sup>(٢)</sup>. وقد ترد بمعنى «إذ»؛ كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن مَّوْءٍ مِّثْلُ الْبَلْغَامِ يَخَسِّ مِثْلِ الْقُبُورِ فَذَلِكُمُ الَّذِي تَنْكَرُونَ لَكُمْ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أُولَٰئِكَ جَزَاءُ الْفٰسِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٤] أي: إذ طائفة.

قال أبو علي<sup>(٣)</sup>: أجمع نحاة البصرة والكوفة: على أنها للجمع المطلق، وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه: أنها للجمع المطلق<sup>(٤)</sup>. وربما ينازع في قوله: «أجمع نحاة البصرة والكوفة: على أنها للجمع المطلق»؛ وذلك لما نقل من مذهب الفراء. لنا وجوه: الأول: أن «الواو» قد استعملت فيما يمتنع<sup>(٥)</sup> فيه الترتيب؛ كقولهم: تقاتل

=الجمع، في كل حال، حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق. ينظر الجنى الدانى (١٥٩) - (١٦٠) التسهيل (١٧٤).

(١) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي؛ مولى بنى أسد (أو بنى منقر) أبو زكرياء، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين فى النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة سنة ١٤٤هـ، وانتقل إلى بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنه، فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلى الكوفة فأقام أربعين يوما فى أهله يوزع عليهم ما جمعه ويبرهم. وتوفى فى طريق مكة سنة ٢٠٧هـ. وكان مع تقدمه فى اللغة فقيها متكلما، عالما بأيام العرب وأخبارها، عارفا بالنجوم والطب، من كتبه: «المقصود والمدود»، و«المعاني» ويسمى «معانى القرآن» وغيرها. ينظر الأعلام ٨/ ١٤٥ - ١٤٦، إرشاد الأريب ٧/ ٢٧٦، وفيات الأعيان ٢/ ٢٢٨، وغاية النهاية ٢/ ٣٧١.

(٢) الطيالسة جمع طيلسان وهو من لباس العجم (المصباح المنير/ ٤٤٤).

(٣) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسى الأصل، أبو علي: أحد الأئمة فى علم العربية. ولد فى فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة ٣٠٧هـ، وتجول فى كثير من البلدان ودخل حلب سنة ٣٤١هـ، فأقام مدة عند سيف الدولة. وعاد إلى فارس، فصحب عضد الدولة بن بويه، وتقدم عنده، فعلمه النحو، وصنف له كتاب «الإيضاح» فى قواعد العربية. ولد سنة ٢٨٨هـ وتوفى سنة ٣٧٧هـ. ينظر: وفيات الأعيان: ١/ ١٣١، نزهة الألباء ٣٨٧، الأعلام ٢/ ١٧٩.

(٤) ينظر الكتاب (١/ ٢١٨، ٢/ ٣٠٤) وغير ذلك.

(٥) فى «ج»: يجمع.

زيد وعمرو؛ فإن هذا البناء موضوع للفعلين إذا وقعا معا؛ ولهذا لو<sup>(١)</sup> قيل [٢٠٠/أ]:  
تقاتل زيد فعمرو، - تقاتل زيد ثم عمرو، ولم يصح هذا الكلام، ولم ينتظم، فإذا  
استعمله في صورة امتنع فيها الترتيب؛ فقد استعمله في غير الترتيب، فيكون حقيقة في  
غير الترتيب؛ [لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة؛ فلا يكون حقيقة في الترتيب]<sup>(٢)</sup>؛ وإلا  
يلزم الاشتراك بين الترتيب وعدمه؛ وذلك خلاف الأصل. وليس لقائل أن يقول: «هذه  
النكته<sup>(٣)</sup> مقلوبة، ووجهه: أنه يستعمل الواو للترتيب في قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ  
الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ١، ٢]؛ فيكون حقيقة في الترتيب؛  
فلا يكون حقيقة [في غير الترتيب]: دفعا للاشتراك»: لأننا نقول: لا نسلم استعماله في  
الترتيب؛ غاية ما في الباب: أن الترتيب واقع في تلك الصورة وفي أمثالها، ولا يلزم من  
وقوع الترتيب في تلك الصورة: استعمال اللفظ فيه<sup>(٤)</sup>، فإذا قلت: تقاتل زيد وعمرو،  
يمتنع الترتيب فيه؛ لمقتضى اللفظ؛ [و] اندفع القلب.

الوجه الثاني: أنه لو اقتضت<sup>(٥)</sup> «الواو» الترتيب، لكان قوله: «رأيت زيدا وعمرا قبله»  
متناقضا؛ وذلك لأن «الواو» اقتضت الترتيب؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير؛ وذلك يقتضى  
أن تكون رؤية [زيد]<sup>(٦)</sup> قبل رؤية عمرو، وكلمة «قبله» تقتضى أن تكون رؤية عمرو  
قبل رؤية زيد؛ فيكون زيد مرتبا قبل رؤية عمرو، ولا يكون قبله، بل بعده؛ ويلزم من  
ذلك الجمع بين المتناقضين؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. ولا يحمل لفظ المصنف ههنا  
على النقض<sup>(٧)</sup>، بل على التناقض على ما شرحنا؛ فافهم ذلك. ولأنه لو اقتضى «الواو»  
الترتيب، لكان قولنا: «رأيت زيدا وعمرا بعده» تكرارا؛ لأن كلمة «الواو» المقتضية  
للترتيب اقتضت أن تكون رؤية عمرو بعد رؤية زيد، ولفظة «بعد» اقتضت ذلك، فلو  
كان الواو للترتيب، لكان معنى البعدية مدلولا عليه مرتين؛ فيلزم التكرير؛ إذ لا معنى  
للتكرير إلا ذلك؛ واللازم باطل؛ إذ لا تكرار في هذا الكلام بالاتفاق؛ فينتفى الملزوم؛  
فلا تقتضى «الواو» الترتيب.

لا يقال: «لا نسلم أنه لو اقتضت كلمة «الواو» الترتيب، يلزم التناقض في قول

(١) في «ب، ز» له.

(٢) سقط في: «ب، ج».

(٣) والنكته بالضم: النقطة ج: نكات كبرام. ينظر ترتيب القاموس المحيط (٤/ ٤٣٥).

(٤) أى: على سبيل الحقيقة.

(٥) في «ج»: لو اقتضيت.

(٦) سقط في: «ب».

(٧) في «ب، ج»: على النقض.

القائل: «رأيت زيدا وعمرا قبله»؛ وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن اللفظ محمولا على المجاز، وهو الجمع المطلق، وهو «الواو»، فلفظة «قبل» تقتضى القدم؛ وعلى هذا: لا تناقض؛ وتمتنع الملازمة الثانية: ونقول: إنما يلزم التكرير على ذلك التقدير أن لو لم تفد لفظة «بعد» فائدة زائدة، وهى تفيد فائدة زائدة؛ وذلك لأن لفظ «بعد» يكون مقيدا لامتناع حمله على الجمع المطلق مجازا؛ لأننا نقول: أما الأول: فمندفع؛ لأننا نقول: لو اقتضت «الواو» الترتيب، لكان قولنا: «رأيت زيدا وعمرا قبله» مريدا به الحقيقة، متناقضا؛ ضرورة تناقض مدلول «الواو»، ولفظ «قبل» حيثئذ؛ واللازم باطل بالإجماع؛ فينتفى الملزوم.

أو نقول: ما ذكرت [٢٠٠/ب] من الاحتمال مندفع؛ عملا بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة. أما قوله: «للفظة «بعد» فائدة، وهى امتناع حمله على الجمع المطلق مجازا»: قلنا: تلك الفائدة حاصلة بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة؛ وإنما قررت هذه القاعدة لأن تستعمل فى أمثال هذه المواضع.

فإن قلت: «لفظة «بعد» محمولة على التأكيد [و] هى فائدة معتبرة فى المخاطبات»: قلنا: الأصل حمل كل لفظ على معنى زائد على ما أفاده الآخر، إذا لم يكن اللفظ للتأكيد.

فإن قلت: «جواز أن يكون اللفظ مفيدا لمعنى بإطلاقه، وإذا اقترن به غيره، لا يفيد ذلك. مثاله: «زيد فى الدار» خير، وإذا اقترن به همزة الاستفهام، لم يكن إخبارا؛ بل استخبارا<sup>(١)</sup>. وإذا تقررت هذه المقدمة، قلنا: «الواو» جاز أن تقتضى الترتيب، ولكن اقتران لفظة «قبل» و«بعد» تغير مدلوله، ونمنع كل واحدة من الملازمتين؛ وسند المنع ما ذكرناه»:

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن «الواو» لو اقتضت الترتيب، لكان المقتضى للترتيب قائما فى قول القائل: «رأيت زيدا وعمرا قبله» جزما، فكلمة «قبل» أو «بعد» إن لم [تكن]<sup>(٢)</sup> معارضا له، وجب أن يثبت الترتيب ثمة؛ عملا بالمقتضى السالم عن المعارض: أما المقتضى: فالواو. وأما السلامة عن المعارض: فلأننا نتكلم عن تقدير أن لفظة «قبل» و «بعد» ليستا

(١) فى «ب»: كان استخبارا.

(٢) سقط فى: «ج».



بمتعارضتين؛ واللازم باطل؛ فإن الترتيب غير ثابت في تلك الصورة اتفاقاً؛ فينتفى الملزوم. هذا إذا لم يكن معارضاً. وأما إذا كان معارضاً: فلأنه حيثئذ يلزم<sup>(١)</sup> التعارض بين دليلين؛ أحدهما: يقتضى الترتيب، والآخر: يمنع منه؛ فيلزم الترك بأحدهما جزماً، والترك بأحدهما باطل بالنافي للترك بالدليل.

أما قوله: «حاصل هذا الكلام أن لفظ «قبل» و«بعد» كالمعارض إلا أن المعارض خلاف الأصل؛ فالمفضى<sup>(٢)</sup> إليه وجب ألا يكون»: فمعناه: أن «قبل» و«بعد» إذا كان معارضاً لمقتضى «الواو» - فإنما أفضى إلى هذا التعارض كون «الواو» للترتيب جزماً؛ وأما إذا لم تكن «الواو» للترتيب، فلا تعارض؛ لافتقار التعارض إلى وجود دليل يقتضى وجود كل واحد عدم مدلول الآخر، فإذا فرضنا: أن «الواو» تقتضى الترتيب، يلزم التعارض بين «الواو» ولفظ «قبل»، وأما إذا قلنا: «الواو» لا تقتضى الترتيب، فلا تعارض بين «الواو» ولفظ «قبل» و«بعد».

وأما قوله: «المعارض خلاف الأصل»: فوجهه أنه يستلزم الترك بأحد المتعارضين. وقوله: «المفضى إليه، وجب ألا يكون»: معناه: ما ذكرنا أن هذا التعارض إنما أفضى إليه كون «الواو» تقتضى الترتيب؛ فوجب ألا تقتضى الترتيب؛ وإلا يلزم التعارض؛ وذلك تسليم بسكون لفظ «قبل» و«بعد» معارضاً لـ «الواو» المقتضية للترتيب. وإن ما ذكرنا أحسن، وما ذكره صحيح تام.

وأما الثالث: فحاصله يعود إلى أن «الواو» [٢٠١/أ] [لو]<sup>(٣)</sup> اقتضت الترتيب، يلزم الترك بالدليل في جميع هذه الصور؛ ضرورة وجود «الواو» فيها، مع عدم الترتيب إجماعاً، والترك بالدليل ممتنع؛ فينتفى الملزوم؛ فلا تقتضى «الواو» الترتيب، والصور التي ذكرها صور اجتماع الترتيب بدون ترتيب.

الرابع: إذا أمر السيد عبده بشراء الخبز واللحم، فإنه لا يفهم منه الترتيب، ولو كان «الواو» للترتيب، لفهم منه الترتيب من هو عارف بمقتضى هذه اللفظة. واعلم: أن أمثال هذه القضايا العرفية متعارضة؛ فإن مدلولاتها أفادتها قرائن عرفية تختص بتلك المواد وبيان التعارض: أن السيد إذا قال لعبده: اسقني [الماء]<sup>(٤)</sup>، واشتر الخبز واللحم؛ فإنه يفهم منه الترتيب، وهو أن يسقيه أولاً، ثم يشتري الخبز واللحم؛ وكذلك إذا قال:

(١) في «ج» فيلزم.

(٢) في «ب»: والمفضى.

(٣) سقط في: «ب».

(٤) سقط في: «ب».

اسق فلانا المريض الشراب، وروح إلى القرية، واحمل منها الغلة؛ فإنه يفهم منه الترتيب؛ فلا معتصم في التمسك بأمثال هذه القضايا، ولا ينبغي - أيضا - أن تمنع تلك القضية العرفية ذلك؛ بل سببها القرينة المقترنة بها؛ لأن الخصم ينفي القرينة بالأصل، بل ينبغي أن نعدل إلى المعارضة، وقلما تسلم قضية عرفية عن التعارض.

الخامس: روى أنه قيل له ﷺ حين أراد السعي بين الصفا والمروة: بأيهما بدأ؟ قال: «ابدءوا بما بدأ الله به»<sup>(١)</sup>؛ وجه الاستدلال به من وجهين:

الأول: أنه لو كان «الواو» للترتيب، لفهم أهل اللسان الترتيب منه، ولو فهموا ذلك، لما سألوا النبي ﷺ؛ واللازم باطل.

الوجه الثاني: أنه لو اقتضى «الواو» الترتيب، لفهمه أهل اللسان، ولو فهموا ذلك، لكانت البداءة بالصفا مفهومة من الواو المقتضية للترتيب، ولو فهموا ذلك منه، لما علل بكونه بدأ الله به، فليبدأ به؛ واللازم باطل.

السادس: لو كان «الواو» للترتيب لكان القائل: «رأيت زيدا وعمرا» - كاذبا، إذا علم أنه رآهما معا، ووجه اللزوم ظاهر؛ واللازم باطل إجماعا.

الوجه السابع: قال أئمة العربية: «واو العطف» في الأسماء المختلفة - ك «واو الجمع» و «ألف التثنية» في الأسماء المتماثلة؛ فالأسماء المختلفة: مثل قولنا: زيد، وعمرو، وبكر، وخالد، والأسماء المتماثلة: مثل قولنا: مسلم، ومسلم، [ومسلم]<sup>(٢)</sup>، وزيد، وزيد، [وزيد]<sup>(٣)</sup>، ولفظ «زيد» إذا كان علما لشخص هو مثل لفظ «زيد» إذا كان علما لآخر؛ وذلك لأن حقيقة التماثل: الاشتراك في تمام الحقيقة، والمثالان مشتركان<sup>(٤)</sup> في الحقيقة، والمختلفان لا يشتركان في الحقيقة.

وإذا عرفت ذلك: فلفظ «زيد» علما لشخص - مركب من الزاي، والياء، والبدال، وإذا كان علما لعمر، فحقيقته مركبة كما ذكرنا، فزيد وزيد علم لشخصين من الأسماء المتماثلة، ولم يقع فيهما اختلاف إلا في مساهما، والاختلاف في المسميين لا يوجب الاختلاف في اسميهما، وأما زيد وخالد وعمرو، فهي من الأسماء المختلفة؛ [٢٠١/ب] لاختلاف حقائقها.

(١) وهو جزء من حديث جابر في صفة حج النبي.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ب، ز»: المشتركان.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إذا أريد التعبير عن مجيء جماعة أساميهم متماثلة بالتفسير المذكور، أمكن التعبير عن ذلك بالإتيان بالواو والنون، فنقول: جاءني الزيدون، أو المسلمون، وإذا أريد التعبير عن مجيء جماعة أساميهم مختلفة على التفسير المذكور، لا يمكن التعبير بالإتيان بالواو والنون، بل يقال: جاءني زيد وعمرو وخالد.

ثم نقول: قال أئمة العربية: إن «واو العطف» في الأسماء المختلفة - ك«واو الجمع» و«ألف التثنية» في الأسماء المتماثلة، بمعنى: أن فائدة الأول عين فائدة الثاني، وواو الجمع في الأسماء المتماثلة لا تقتضى الترتيب؛ فإنك إذا قلت: «جاءني الزيدون» - لا يقتضى ذلك مجيئهم على الترتيب، فكذلك إذا قلت: «جاءني زيد وعمرو وخالد»، ولو اقتضى الثاني الترتيب، لما كان فائدة الأول عين فائدة الثاني، والمنقول عنهم خلافه. فإن قلت: «جائز اشتراك «الواو العاطفة» مع «واو الجمع» في فائدة التثنية في الحكم، وتختص الواو العاطفة بفائدة أخرى، وهي الترتيب»:

قلت: هذا الاحتمال مندفع؛ لتصريحهم وتنصيبهم على أن فائدة إحداها عين فائدة الأخرى. لا يقال: «إذا قلت: «خرج الزيدون»، فهذه أسماء متماثلة، وإذا قلت: «خرج زيد وعمرو وخالد»، فهذه أسماء مختلفة؛ ف«الواو» موجودة في الأسماء المختلفة؛ وكذلك في الأسماء المتماثلة، و«الواو» لا تقتضى الترتيب في الأسماء المتماثلة إجماعاً. فكذلك الثانية وهي محل النزاع، وعليه أسئلة:

الأول: أن «الواو» في صورة النزاع عاطفة، وفي محل الإجماع ليست عاطفة والعاطف لا يماثل غير العاطف.

والثاني: أنا لا نسلم أنها في أسماء متماثلة؛ فإننا لو جمعنا زيدا وزيدا [وزيدا]<sup>(١)</sup> لكان في وضع الجميع: ثلاث زيات، وثلاث ياءات، وثلاث دالات، وليس كذلك؛ بل العرب أتت بلفظ مفرد ضمت<sup>(٢)</sup> إليه علامة الرفع؛ كالعوض عن التنوين.

وثالثها: أن اللفظ في الأسماء المختلفة: يدل على كل واحد منها بالمطابقة؛ ولذلك لا يصح استثناءه؛ لأنه جميع ما نطق به في ذلك المفرد، واستثناء الكل من الكل لا يجوز. وفي صورة الجمع: اللفظ يدل [على]<sup>(٣)</sup> كل واحد منهم تضمناً، ولذلك يصح استثناءه. فلا تكون صورة الجمع مساوية لصورة النزاع. ولأن ثمة: جمعت بين أجزاء، وههنا: بين مسميات مستقلة»: لأننا نقول: لم يجعل المصنف دليلاً القياس على «الواو» في

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ج»: ضمنت.

(٣) سقط في «ب».

الأسماء المتماثلة، بل استنبط ما ذكره من الدليل من قول أئمة العربية: «واو» العطف فى الأسماء المختلفة كـ «واو» الجمع فى الأسماء المتماثلة، بمعنى: أنهما يفيدان فائدة واحدة من غير زيادة؛ لكن «الواو» فى الأسماء المتماثلة لا تفيد الترتيب؛ يلزم من ذلك: ألا تفيد «الواو» فى الأسماء المختلفة الترتيب؛ وإلا لأفادت فائدة غير فائدة الأول [٢٠٢/أ]؛ وذلك باطل؛ بتنصيبهم على خلاف ذلك. وبه يندفع جميع ما ذكر؛ فإنه لا قياس فى الدليل المذكور بلا أصل ولا فرع، ولا تتجه الفروق المذكورة؛ لأنها تتوجه على الأقيسة، فحيث لا قياس فلا فرق. ثم إنا نتكلم على تلك الكلمات على سبيل التفصيل: أما قوله: «الواو» فى صورة النزاع عاطفة، وفى محل الإجماع غير عاطفة، والعاطف لا يماثل غير العاطف»:

قلنا: قد اتضح أنه لا ذكر للقياس فى دليل المصنف؛ حتى ترتب عليه صورة النزاع فى موضع الإجماع. أما قوله: «العاطف لا يماثل غير العاطف»:

قلنا: حقيقة «الواو» واحدة بالبديهة؛ غاية ما فى الباب: أن مدلول «الواو» مختلف، ولا يلزم من اختلاف مدلول اللفظ: اختلاف اللفظ؛ ألا ترى أن اللفظ المشترك حقيقة واحدة، ومدلولاته مختلفة؛ لكن لا يلزم من كون مدلول أحد الواوين العطف، وليس مدلول الآخر العطف إلا يكونا متماثلين.

أما قوله: «لا نسلم أنها فى أسماء متماثلة»؛ فالجواب عنه: ما سبق من أن «زيد، وزيد، وزيد، وزيد» هى أعلام لأشخاص متماثلة، [و] أن كل واحد منها مركب من الزاى والياء والدال.

قوله: «لو جمعنا زيدا، وزيدا، وزيدا، لكان فى وضع الجمع: ثلاث زايات، وثلاث ياءات، وثلاث دالات» - كلام ساقط جدا؛ إذ لا نغنى بجمع لفظه ما ذكره، إلا أن تضم إلى لفظ «زيد» الواو والنون.

وأما ما ذكره فى الثالث والرابع: فهما فرقان ساقطان؛ لما بينا أنه لا قياس فى دليل المصنف؛ فلا تتجه على كلامه الفروق المذكورة.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» حمل الأدلة المانعة من الترتيب - وهى الاستعمالات؛ مثل قوله: تقاثل زيد وعمرو، وغير ذلك - على التجوز<sup>(١)</sup>؛ وهو مندفع؛ لما علمت من

(١) قال سيف الدين: لو كانت للترتيب لدخلت فى جواب الشرط كالفاء، فتقول: من دخل دارى وله درهم، كما تقول: فله درهم. جوابه: أن الفاء إنما دخلت فى جواب الشرط، لا لجرد وقوع الشرط قبل وجود المشروط فى زمان متقدم، بل ليصير المشروط مرتبطا بالشرط؛ فإن أئمة التحاة قد نصوا على أن الإنسان إذا قال: إن دخلت الدار أنت طالق، طلقت الآن؛ لأنه لم يأت بالفاء =

القاعدة، وهو أن الأصل في الكلام هو الحقيقة.

وأورد على الوجه السابع: أن «الواو» التي للجمع، جاز أن تكون جارية مجرى «الواو» العاطفة في إفادة الجمع، وتنفرد «الواو» العاطفة بإفادة الترتيب.

وهو مندفع - أيضا - لما بينا من نقل المصنف عن أئمة العربية: أن فائدة إحداهما عين<sup>(١)</sup> فائدة الأخرى. وانفرد صاحب «الإحكام» بوجه آخر يدل على أن «الواو» [أَيْسَتْ] للترتيب؛ وذلك الوجه هو أن نقول: لو كان «الواو» للترتيب، لدخلت في جواب الشرط؛ كالفاء، وزيفه بأنه لا يلزم من كونه للترتيب أن يكون كالفاء في جواب الشرط؛ وهذا لجواز أن يكون كالفاء في إفادته الترتيب، ويخالفه في أمر آخر.

قال المصنف - رحمه الله - : احتجَّ المخالفُ بأمور:

أحدها: أَنَّ وَاحِدًا قَامَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، وَقَالَ: «مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ اهْتَدَى وَمَنْ عَصَاهُمَا فَقَدْ غَوَى»؛ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «بئسَ الخطيبُ أنت! قل: وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى» وَلَوْ كَانَتِ الْوَائِلُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ لَمَا افْتَرَقَ الْحَالُ بَيْنَ مَا عَلَّمَهُ الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَيَبَيِّنُ مَا قَالَهُ الرَّجُلُ.

وَعَنْ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ سَمِعَ شَاعِرًا يَقُولُ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

..... كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «لَوْ قَدِمْتَ الْإِسْلَامَ عَلَى الشَّيْبِ لَأَجَزْتُكَ»، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّأخِيرَ فِي اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَى التَّأخِيرِ فِي الرَّئِيَةِ.

وَرَوَى أَنَّ الصَّحَابَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) قَالُوا لِابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا): «لِمَ تَأْمُرُنَا بِالْعُمْرَةِ قَبْلَ الْحَجِّ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾» [البقرة: ١٩٦] وَهُمْ كَانُوا فَصَحَاءَ الْعَرَبِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّهُمْ فَهِمُوا مِنَ الْوَائِلِ التَّرْتِيبَ.

=المصيرة للطلاق مرتبا على الدخول، ومرتبطا به، فالارتباط بالشرط أحص من وقوعه بعده، فكم من واقع بعد شيء لا يكون مرتبطا به، والواو على تقدير كونها موضوعة للترتيب لا تفيد الارتباط، فلا يحسن دخولها مكان الفاء؛ فظهر الفرق. ينظر: الإحكام (٥٩/١)، النفائس (١٠٠٧/٣، ١٠٠٨).

(١) في «ج»: غير، وهو تصحيف.

وثانيها: إِذَا قَالَ الزَّوْجُ لِامْرَأَتِهِ الَّتِي لَمْ يَدْخُلْ بِهَا: «أَنْتِ طَالِقٌ، وَطَالِقٌ» طَلَّقَتْ طَلْقَةً وَاحِدَةً، وَلَمْ تَلْحَقْهَا الثَّانِيَةَ؛ وَلَوْ لَا أَنَّ الْوَأُوَّ تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ - لِلْحَقِيقَةِ الثَّانِيَةِ؛ كَمَا أَنَّهَا تُطَلِّقُ طَلْقَتَيْنِ، إِذَا قَالَ لَهَا: «أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَتَيْنِ».

وثالثها: إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا» فَالتَّرْتِيبُ يَسْتَدْعِي سَبِيًّا، وَالتَّرْتِيبُ فِي الْوُجُودِ صَالِحٌ لَهُ؛ فَوَجِبَ جَعْلُهُ سَبِيًّا لَهُ إِلَى أَنْ يَذْكَرَ الْخَصْمُ سَبِيًّا آخَرَ.

ورابعها: أَنَّ التَّرْتِيبَ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّعْقِيبِ - وَضَعُوا لَهُ «الْفَاءَ» وَالتَّرْتِيبَ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاخِي - وَضَعُوا لَهُ «نَمْ».

وَمُطْلَقُ التَّرْتِيبِ، وَهُوَ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذَيْنِ النُّوعَيْنِ مَعْنَى مَعْقُولٍ أَيْضًا؛ فَلَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا «الْوَأُو».

فَإِنْ قُلْتَ: «الْجَمْعُ الْمُطْلَقُ مَعْنَى مَعْقُولٍ - أَيْضًا - فَلَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا «الْوَأُو»!!». قُلْتُ: لَمَّا حَصَلَ التَّعَارُضُ - وَجَبَ التَّرْجِيحُ، وَهُوَ مَعْنَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَوْ جَعَلْنَاهُ لِلتَّرْتِيبِ الْمُطْلَقِ - كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ الْمُطْلَقِ جُزْءًا مِنَ الْمُسَمَّى، وَلَا زِمًا لَهُ؛ فَجَازَ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ بِسَبَبِ الْمَلَازِمَةِ.

وَأَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ - لَمْ يَكُنِ التَّرْتِيبُ الْمُطْلَقُ لَازِمًا لَهُ؛ فَلَا يُمَكِّنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ لِعَدَمِ الْمَلَازِمَةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْوَأُوَّ فِي قَوْلِهِ: «وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ» - لَا تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ؛ لِأَنَّ مَعْصِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَعْصِيَةَ رَسُولِهِ (ﷺ) - لَا تَنْفَكُ إِحْدَاهُمَا عَنِ الْأُخْرَى؛ فَهَذَا بَأَنْ يَدُلَّ عَلَى فَسَادِ قَوْلِكُمْ - أَوْلَى بَلِ السَّبَبُ فِيهِ أَنْ قَوْلُهُ: «وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ» - إِفْرَادٌ لِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ ذِكْرِ غَيْرِهِ؛ فَكَانَ أَدْخَلَ فِي التَّعْظِيمِ. وَأَمَّا أَنْزَلَ عَمْرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّ الْأَدَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُقَدَّمُ فِي الْفَضِيلَةِ مُقَدَّمًا فِي الذِّكْرِ، وَأَمَّا أَنْزَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا): فَهُوَ مُعَارِضٌ بِأَمْرِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِيَّاهُمْ بِتَقْدِيمِ الْعُمَرَةَ عَلَى الْحَجَّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ السَّبَبَ فِي أَنَّ الطَّلَقَةَ الثَّانِيَةَ لَا تَلْحَقُهَا: أَنَّ الطَّلَاقَ الثَّانِيَّ - لَيْسَ تَفْسِيرًا لِلْكَلامِ الْأَوَّلِ، وَالْكَلامِ الْأَوَّلِ تَامٌ؛ فَبَانَتْ بِهِ، أَمَّا إِذَا قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَتَيْنِ» - فَالْقَوْلُ الْأَخِيرُ فِي حُكْمِ الْبَيَانِ لِلأَوَّلِ؛ فَكَانَ تَمَامَ الْكَلَامِ بِآخِرِهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الْإِبْتِدَاءَ بِالذِّكْرِ، لَمَّا كَانَ دَلِيلًا عَلَى التَّرْتِيبِ، لَمْ تَكُنْ بِنَا حَاجَةً إِلَى جَعْلِ الْوَاوِ لِلتَّرْتِيبِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ التَّرْجِيحِ مُعَارِضٌ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعْنَى الْأَعْمَى - أَشَدُّ مِنَ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعْنَى الْأَخْصَى؛ لِأَنَّهُ حَيْثُ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الْأَخْصِ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الْأَعْمَى لَا مَحَالَةَ ضِمْنًا؛ وَقَدْ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الْأَعْمَى حَيْثُ لَا يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الْأَخْصِ أَلْبَتَّةَ فَكَانَتْ الْحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِ الْأَعْمَى أَشَدَّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله [٢٠٢/ب] تعالى - أن من قال بأن «الواو» للترتيب، احتجَّ بوجوه:

الأول: أن واحدًا قام بين يدي رسول الله ﷺ وقال: «من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى»، فقال له رسول الله ﷺ: «بِئْسَ خَطِيبُ الْقَوْمِ أَنْتَ!! قُلْ: وَمَنْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى»<sup>(١)</sup>.

وهذا يدل على أن «الواو» ليست للجمع المطلق؛ إذ لو كانت للجمع المطلق، لكان قول القائل: «من عصى الله ورسوله» مثل قوله: «ومن عصاهما»؛ ضرورة أنهما لم يفترقا إلا بـ«الواو»؛ فيقتضى الجمع حينئذ؛ فلا يبقى فرق بين ما قاله الرجل، وبين ما لقنه رادًا عليه؛ واللازم باطل؛ ويلزم من ذلك ألا تكون «الواو» للجمع. الوجه الثاني: روى أن عمر - رضی الله عنه - سمع شاعرًا يقول: [من الطويل]

كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا<sup>(٢)</sup> .....

(١) أخرجه مسلم (٥٩٤/٢) كتاب الجمعة: باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث (٨٧/٤٨)، وأبو داود (٣٥٥/١-٣٥٦)، (٧١٤/٢) كتاب الصلاة: باب الرجل يخطب على قوس، حديث (١٠٩٩)، (٧١٤/٢) كتاب الآداب، حديث (٤٩٨١)، والنسائي (٩٠/٦) كتاب النكاح: باب ما يكره من الخطبة، وأحمد (٢٥٦/٤)، (٣٧٩)، والحاكم (٢٨٩/١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٩٦/٤)، وابن حبان (٣٧/٧) رقم (٢٧٩٨) من طريق عبد العزيز بن رافع عن تميم بن طرفة عن عدى بن حاتم أن رجلا خطب عند النبي ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال النبي ﷺ: بئس الخطيب قل: ومن يعص الله ورسوله.

(٢) عجز بيت، وصدرة: «عميرة ودع إن تجهزت غاديا»؛ والبيت من قصيدة طويلة تزيد على ستين بيتًا لسحيم عبد بنى الحسحاس، كلها نسيب وغزل بعميرة بنت سيده، وغيرها من النساء. وسحيم: مصغر أسحم وكان عبدًا أسود، من المخضرمين أدرك الجاهلية والإسلام، قال اللخمي: كان مولى سحيم جندل بن معبد من بنى الحسحاس، وكان أعجمي اللسان، ينشد الشعر ويقول: أهشند والله، يريد: أحسنت والله، وكان عبد الله بن أبي ربيعة قد اشتراه، وكتب إلى =

فقال عمر: لو قدمت الإسلام على الشيب، لأجزتك.

ولو كان «الواو» للجمع المطلق، لما كان التأخير في اللفظ دالا على التأخير في الرتبة جزماً، ولو لم يكن دالاً على ذلك، لما كان التأخير والتقديم سياناً<sup>(١)</sup>؛ وحينئذ لا يتوجه قول عمر - رضى الله عنه -: «لو قدمت الإسلام على الشيب، لأجزتك»؛ وذلك باطل.

دل ذلك على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة؛ وذلك هو الترتيب.

الوجه الثالث: هو أن الصحابة قالوا لابن عباس: «لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج، والله تعالى قال: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؟!؛ وجه الاستدلال: أنهم فهموا من «الواو» الترتيب، وقد صرحوا بالاستدلال.

الوجه الرابع - وهو الثاني من المتن -: وهو أنه إذا قال الإنسان لغير المدخول بها:

عثمان بن عفان (رضى الله تعالى عنه) إني قد ابتعت لك غلاماً شاعراً حبشياً. فكتب إليه عثمان: لا حاجة لي به فاردده، وإنما قصارى أهل العبد الشاعر إن شبع أن يشب بنسائهم، وإن جاع أن يهجوهم! فرده عبد الله، فاشتراه أبو معبد، فكان كما قال عثمان «رضى الله تعالى عنه»، شب بينته عميرة، وفحش بها وشهرها، فقتله سيده. ومما قال منها في هذه القصيدة:

توسدني كفاً وتثنى معصم	على وتحوى رجلها من ورائيا
وهبت لنا ريح الشمال بقرة	ولا ثوب إلا بردها وردايا
فما زال بردى طيباً من ثيابها	إلى الخول حتى أنهج البرد باليا
سقتني على لوح من الماء شربة	سقاها بها الله الذهب الغوايا
وأشهد عند الله أن قد رأيتها	وعشرين منها إصبعاً من ورائيا
أقبلها للجانبين وأتقى	بها الريح والشفاء من عن شماليا
ألا أيها الوادى الذى ضم سيله	إلينا نوى الحساء حيت واديا

ينظر البيت في ديوانه ص ١٦. وشرح أبيات مغنى اللبيب للبغدادي ٣٣٨-٣٣٩. وخزانة الأدب ٢٦٧/١، ١٠٢/٢، ١٠٣. وسر صناعة الإعراب ١/١٤١؛ وشرح التصريح ٨٨/٢؛ وشرح شواهد المغنى ١/٣٢٥، والكتاب ٢/٢٦، ٤/٢٢٥؛ ولسان العرب ١٥/٢٢٦ (كفى)؛ ومغنى اللبيب ١/١٠٦؛ والمقاصد النحوية ٣/٦٦٥؛ وبلا نسبة في أسرار العربية ص ١٤٤؛ وأوضح المسالك ٣/٢٥٣؛ وشرح الأشموني ٢/٣٦٤؛ وشرح عمدة الحفاظ ص ٤٢٥؛ وشرح قطر الندى ص ٣٢٣؛ وشرح المفصل ٣/١١٥، ٧/٨٤، ١٤٨، ٨/٢٤، ٩٣، ١٣٨، ولسان العرب ١٥/٣٤٤ (نهى).

(١) فى وجه: شيان.



أنت طالق وطاق، لم يلحقها إلا طلقة واحدة، ولو قال لها: أنت طالق طلقتين، لحقتها طلقتان؛ وهذا يدل على أن «الواو» للترتيب؛ وذلك لأنه لو كان للجمع المطلق، لكان قوله: «أنت طالق وطاق» مثل قوله: «أنت طالق طلقتين»، ولو كان كذلك، للحقها طلقتان بقوله: أنت طالق وطاق؛ وإنه باطل؛ دل ذلك على أن «الواو» للترتيب.

الوجه الخامس - وهو الثالث من المتن - إذا قال: رأيت زيداً وعمراً، فالترتيب في الذكر لا بد له من سبب؛ لأنه فعل الحكيم، وأفعال الحكيم معللة<sup>(١)</sup>، والتقدير في الوجود صالح لأن يكون سبباً للتقديم في الذكر؛ فإنه يصح أن يقال: إنما قدمه في الذكر؛ لأنه رآه قبله، والتعليل<sup>(٢)</sup> الذي نقله لا يستقيم، وحيث استقام: دل على أن سبب التقديم في الذكر، التقدم<sup>(٣)</sup> في الوجود؛ ويلزم من ذلك: اقتضاء «الواو» الترتيب، فإن ادعى الخصم أن للتقديم سبباً آخر، فذلك من باب المعارضة؛ فمن ادعى، فعليه البيان.

الوجه السادس - وهو الرابع من المتن - أن الترتيب على سبيل<sup>(٥)</sup> التعقيب: وضعوا له «الفاء»، وعلى سبيل التراخي: وضعوا له «ثم»، ومطلق الترتيب - وهو القدر المشترك [٢٠٣ / أ] بين الرتبتين الخاصتين - معنى معقول أيضاً؛ فلا بد من لفظ يدل عليه بالوضع؛ لأن الموجب لوضع اللفظ بإزائه قائم، وهو الحاجة إلى التعبير عنه، والمانع زائل، وذلك ظاهر؛ ويلزم من ذلك: وضع اللفظ له؛ عملاً بالموجب السالم عن المانع، وغير «الواو» لم يوضع له بالأصل؛ ويلزم من ذلك كون «الواو» موضوعاً له، وهو المطلوب. فإن قلت: «هو موضوع للجمع المطلق بعين ما ذكرتم»:

قلت: إذا تعارض الدليلان، فالترجيح معنا؛ وذلك لأننا إن جعلناه للترتيب المطلق، كان معنى الجمع المطلق جزءاً من المسمى، ولازماً له، فجاز جعله مجازاً عنه؛ لما بينهما؛ بخلاف العكس: فإننا لو جعلناه للجمع المطلق، لم يكن الترتيب المطلق لازماً له؛ فلا يمكن جعله عنه<sup>(٦)</sup> لعدم الملازمة. واعلم: أن هذا النوع من الترجيح مما يستعمله المصنف

(١) في «ج»: فطله.

(٢) في «ج»: التقليد.

(٣) في «ج»: التقديم.

(٤) في «ج»: ثم.

(٥) في «ج»: سبب.

(٦) أي: مجازاً عنه.

كثيراً، وينبغي أن يكون المدعى أنه تعارض احتمالان: أحدهما: احتمال كون اللفظ حقيقة في الأخص، مجازاً في الأعم. وثانيهما: كونه حقيقة في الأعم، مجازاً في الأخص:

فالأول أقل؛ لأن الأخص يستلزم الأعم، ولا ينعكس، فإذا جعلناه حقيقة في الأخص، كان مجازاً في الأعم، والملازمة محققة بينهما، فإذا جعلناه حقيقة في الأعم، لا يمكن أن نجعله مجازاً في الأخص بطريق الملازمة؛ لما علم.

والجواب: أن «الواو» في قوله: «ومن عصى الله ورسوله» لا تقتضى الترتيب؛ لأن معصية الله تعالى ومعصية الرسول - عليه السلام - متلازمتان<sup>(١)</sup>؛ لاستحالة أن يعصى الله بأمر، ولا يكون عاصياً للرسول بذلك، فلا تقتضى «الواو» الترتيب؛ وإلا لما كانتا متلازمتين؛ فهذه حجة لنا.

لا نسلم؛ بل سبب الإنكار: أن الأفراد بالذكر أدخل في التعظيم. فإن قيل: فقد قال ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ بِاللَّهِ؛ حَتَّىٰ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا»<sup>(٢)</sup>؛ فلم يفرّد الله بالذكر في قوله «سواهما»:

قلنا: النبي ﷺ أعرف الناس بالله، وكلما كانت المعرفة بالمعظم أتم، كان التعظيم أزيد، ولا شك أن أكثر الناس تعظيماً لله تعالى، هو الرسول ﷺ، فإذا علم ذلك، لم يكن الجمع مخلاً؛ بخلاف الخطيب والشاعر: فإن الجمع في كلامهما<sup>(٣)</sup> يوهم التسوية، وفي كلام الرسول ﷺ لا يوهم ذلك إلى القائل. وأما أثر ابن عباس: فهو معارض بأمر ابن عباس؛ فيبقى<sup>(٤)</sup> المذكور من الأدلة أولاً سالماً عن المعارض. وأما قوله: «أنت طالق وطاقق - لا يلحق الغير المدخول بها إلا واحدة» - فالجواب عنه من وجهين:

الأول: منع الحكم، وهو أننا نقول: لا نسلم أنه لا تقع الطلقتان، أو الثلاث على غير المدخول بها، إذا قال لها: أنت طالق وطاقق، أو قال لها: أنت طالق وطاقق وطاقق؛ وذلك لأن المنقول عن أحمد وقوعها عليها، وهو - أيضاً - منقول عن بعض المالكية،

(١) في «ج»: متلازمان.

(٢) أخرجه البخارى (٨٤/١)، كتاب الإيمان، باب حب الرسول ﷺ من الإيمان الحديث (١٥)، ومسلم (٢٩٠/١)، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله ﷺ أكثر من الأهل الحديث (٤٤) والنسائي (٨/١١٤)، كلهم من حديث أنس.

(٣) في «ب، ز»: كلاهما.

(٤) في «ج»: فيتبقى.

[٢٠٣/ب] والليث بن سعد<sup>(١)</sup>، وربيع<sup>(٢)</sup>، وابن أبي ليلي<sup>(٣)</sup>، ونقل صاحب «الإحكام» ذلك قولاً قديماً عن الشافعي، رضى الله عنه.

الثاني: أن قوله: أنت طالق وطالق - يحصل له ترتيب بحسب الزمان؛ فإنه لا يمكن التلفظ بهما دفعة، فتبين بالأولى؛ فلا تلحقها الثانية؛ بخلاف قوله: «أنت طالق طلقتين»؛ فإن قوله: «طلقتين» تفسير لقوله: أنت طالق، فلا يترتب بحسب الزمان؛ فيصير الواقع عليها دفعة واحدة للعبارة. أما قوله: «الابتداء بالذكر لا بد له من سبب»: قلنا: الابتداء بالذكر قد جعلته سبباً للتقدم في الوجود، وهو معنى الترتيب؛ وإذا صار ذلك سبباً للترتيب، لم يكن «الواو» متعيناً لأن يكون دليلاً على الترتيب؛ لوجود دليل آخر مستقل بإفادة الترتيب.

أو نقول: الابتداء: إما أن يكون سبباً للتقدم في الوجود أو لا: فإن لم يكن سبباً، بطلت مقدمة دليلكم، وإن كان سبباً، لم يكن «الواو» متعيناً، لأن يكون سبباً للترتيب.

وأما ما ذكرتم من الترجيح: فهو معارض بوجه آخر؛ لأن الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص؛ والدليل عليه: هو أنه حيث

(١) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي: بالولاء، أبو الحارث: إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً. قال ابن تغرى بردى: «كان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت أمره ومشورته». أصله من خراسان، مولده في قلقشندة سنة ٩٤ هـ، ووفاته في القاهرة سنة ١٧٥ هـ، وكان من الكرماء الأحرار. وقال الإمام الشافعي: الليث أفتح من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به. أخباره كثيرة. وله تصانيف. ولابن حجر العسقلاني، كتاب «الرحمة الغيثية في الترجمة الليثية». ينظر الأعلام ٥ / ٢٤٨، ووفيات الأعيان ١ / ٤٣٨، وتذكرة الحفاظ ١ / ٢٠٧، والنجوم الزاهرة ٢ / ٨٢.

(٢) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي أبو عثمان المدني الفقيه المعروف بريبعة الرأي. عن أنس والسائب بن يزيد وابن المسيب. وعنه سليمان ويحيى بن سعيد القطان وسعيد الليث وخلق آخرهم أنس بن عياض. وثقه أحمد وابن سعيد وابن حبان. قال سوار بن عبد الله: ما رأيت أعلم من ربيعة. توفي سنة ست وثلاثين ومائة. ينظر الخلاصة: ١ / ٣٢٢، تقريب: ١ / ٢٤٧، الكاشف: ١ / ٣٠٧.

(٣) محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي الأنصاري أبو عبد الرحمن، قاضي الكوفة وأحد الأعلام. عن أخيه عيسى والشعبي وعطاء ونافع. وعنه شعبة والسفيانان ووكيع وأبو نعيم. قال أبو حاتم: محله الصدق. شغل بالقضاء فساء حفظه. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال العجلي: كان فقيهاً، صاحب سنة، جازئ الحديث. قال البخاري: مات سنة ثمان وأربعين ومائة. ينظر الخلاصة ٢ / ٤٢٠، تهذيب التهذيب ٩ / ٣٠١، تقريب التهذيب ٢ / ١٨٤، لسان الميزان ٧ / ٣٦٦، تاريخ الفقات ٤٠٧.

احتاج إلى ذكر الأخص، فقد احتاج إلى ذكر الأعم ضرورة، وقد يحتاج إلى ذكر الأعم، ولا يحتاج إلى ذكر الأخص، [وكانت الحاجة إلى ذكر الأعم أشد<sup>(١)</sup>؛ فكانت الحاجة إلى وضع اللفظ بإزائه أولى.

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية: «الفاء» للتعقيب على حسب ما يصح:

فلو قال: «دَخَلْتُ بَغْدَادَ فَالْبَصْرَةَ» أَفَادَتِ التَّعْقِيبَ عَلَى مَا يُمَكِّنُ لَأَعْلَى مَا يَمْتَنِعُ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهَا لِلتَّعْقِيبِ»؛ لِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَيْهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ: بِأَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ لِلتَّعْقِيبِ - لَمَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَزَاءِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ بِلَفْظِ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ؛ لَكِنَّهَا تَدْخُلُ فِيهِ؛ فَهِيَ لِلتَّعْقِيبِ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ جَزَاءَ الشَّرْطِ قَدْ يَكُونُ بِلَفْظِ الْمَاضِي؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، أَكْرَمْتُهُ»، وَقَدْ يَكُونُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، يُكْرَمُ»، وَقَدْ يَكُونُ لَا بِهَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ؛ وَحِينَئِذٍ لَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ الْفَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، فَلَهُ دِرْهَمٌ» وَقَوْلِ الشَّاعِرِ: [مِنَ الْبَسِيطِ]:

مَنْ يَفْعَلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا .....

فَقَدْ أَنْكَرَهُ الْمُبَرِّدُ؛ وَزَعَمَ أَنَّ الرِّوَايَةَ الصَّحِيحَةَ: [مِنَ الْبَسِيطِ]:

مَنْ يَفْعَلُ الْخَيْرَ فَالرَّحْمَنُ يَشْكُرُهُ .....

وَإِذَا وَجَبَ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَى الْجَزَاءِ، وَبَيَّتَ أَنَّ الْجَزَاءَ لَا بُدَّ أَنْ يَحْصُلَ عَقِيبَ الشَّرْطِ - عَلِمْنَا أَنَّ الْفَاءَ تَقْتَضِي التَّعْقِيبَ. وَاحْتِجَّ الْمُنَازِعُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ «الْفَاءَ» جَاءَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَا بِمَعْنَى التَّعْقِيبِ؛ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١]؛ وَالْإِسْحَاتُ لَا يَقَعُ عَقِيبَ الْإِفْتِرَاءِ، بَلْ يَتَرَاخَى إِلَى الْآخِرَةِ، وَقَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مِقْبُوْضَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٣] مَعَ أَنَّ ذَلِكَ قَدْ لَا يَحْصُلُ عَقِيبَ الْمُدَائِنَةِ.

وَنَائِيهَا: أَنَّ «الْفَاءَ» قَدْ تَدْخُلُ عَلَى لَفْظِ «التَّعْقِيبِ»؛ وَلَوْ كَانَتْ الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ - لَمَا جَازَ ذَلِكَ.

وَتَالِيهَا: أَنَّ التَّعْقِيبَ يَصِحُّ الْإِخْبَارُ بِهِ وَعَنْهُ، وَالْفَاءُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ؛ فَالْفَاءُ مُغَايِرَةٌ لِلتَّعْقِيبِ. وَالْجَوَابُ عَنِ الْكُلِّ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ اسْتِدْلَالٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ؛ فَلَا يَقْدَحُ فِي

قَوْلِنَا، بَلْ وَجَبَ حَمْلُ مَا ذَكَرُوهُ أَوْلَى: عَلَى الْمَجَازِ، وَثَانِيًا: عَلَى التَّوَكِيدِ، وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَفِيهِ بَحْثٌ دَقِيقٌ؛ ذَكَرْنَاهُ فِي كِتَابِ «الْمَحْرَّرِ فِي دَقَائِقِ النَّحْوِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن «الفاء» للتعقيب<sup>(١)</sup>، ولا يعرف له مخالف أصلاً إلا ما دل عليه قوله: «احتج المنازع»، وهذا يدل على أن في المسألة خلافاً<sup>(٢)</sup>. ثم قال المصنف: «على حسب ما يصح»، ومعناه: أنه إذا قال قائل: دخلت بغداد [فالبصرة، فإنه لا يتصور أن يكون دخول «البصرة» عقيب دخول «بغداد»]<sup>(٣)</sup>، من غير أن يتخللها زمان قطع المسافة فيما بين «بغداد» و«البصرة»، بخلاف قوله: جاءني زيد فعمرو، ورأيت زيدا فعمراً.

قال إمام الحرمين: «الفاء» من مقتضاها: التّعقيب، والترتيب، والتسبيب<sup>(٤)</sup>؛ ولذلك تستعمل جزاء، فتقول: إن تأتني، [فأنا] أكرمك، ثم من ضرورة التسبيب الترتيب والتعقيب. وقد ترد «الفاء» مورد «الواو» في العطف والتشريك، وأكثر ما يُلفى ذلك في أسماء البقاع.

قال: والدليل على أن «الفاء» للتّعقيب: إجماع أئمة العربية على ذلك، وإجماع أهل كل صناعة، فهو حجة [على ما]<sup>(٥)</sup> سيأتى في باب الإجماع؛ ومن الناس من استدل على ذلك. فلنذكر مقدمة يجب تقديمها أولاً، ثم نشرع في الدليل، فنقول: الشرط لابد له من جزاء<sup>(٦)</sup>؛ ليتم الكلام [٢٠٤ / أ]، وذلك الجزاء: إما أن يكون بصيغة الماضي؛

(١) أى: أن المعطوف بعد المعطوف عليه بحسب ما يمكن، وهو معنى قولهم: إنها تدل على الترتيب بلا مهلة أى: في عقبه؛ ولهذا قال الحقون منهم: إن معناها التفرقة على مواصلة. وهذه العبارة تحكى عن الزجاج وأخذها ابن جنى في «لمعه». ومعنى التفرقة أنها ليست للجمع كالواو، ومعنى على مواصلة أى: أن الثانى لما كان يلى الأول من غير فاصل زمانى - كان مواصلاً له. ينظر البحر المحيط (٢/٢٦١).

(٢) وأورد السيرافى، على قولهم: إن الفاء للتّعقيب، قولك: دخلت البصرة فالكوفة، لأن أحد الدخولين لم يَلِ الآخر. وأجاب بأنه بعد دخوله البصرة لم يشتغل بشيء، غير أسباب دخول الكوفة. وقال بعضهم: تعقيب كل شيء بحسبه، فإذا قلت: دخلت مصر فمكة، أفادت التعقيب على الوجه الذى يمكن. ينظر الجنى الدانى (٦١-٦٢).

(٣) سقط فى «ب، ج».

(٤) ينظر البرهان ١ / ١٨٤ (٩٣) والنفائس (٣ / ١٠١٥).

(٥) سقط فى «ب».

(٦) قال الزخشرى فى «المفصل»، وغيره: يجب دخول الفاء فى الجزاء إذا كان أمراً أو نهياً، أو ماضياً مُضِيّاً صحيحاً أو مبتدأً أو خيراً؛ نحو: إن جاء زيد فأكرمه وإن أكرمك، فلا تهنه، وإن =

كقوله: «من دخل داري، أكرمته».

وإما أن يكون بصيغة المضارع؛ كقوله: «من دخل داري، يكرم». وإما ألا يكون بهاتين الصيغتين؛ فحينئذ: لا بد من ذكر «الفاء» في الجزاء؛ كقوله: «من دخل داري، فله درهم»؛ ويمنع حكاية هذا البيت: [من البسيط] مَنْ يَفْعَلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا<sup>(١)</sup> .....

= أكرمتني اليوم، فقد أكرمتك أمس وإن أكرمتني فأنت سيد؛ فقد وجب دخول الفاء في الماضي، وإنما مقصود المصنف إذا كان اللفظ ماضيًا، والمعنى مستقبلًا، أما الماضي الصريح في المعنى فتجب الفاء فيه، ووجه الاستدلال بدخوله في الجزاء على أنها للتعقيب: أن النحاة قالوا: إذا لم تدخل الفاء في هذه المواطن لا يرتبط الجزاء بالشرط، ويتعجل، فإذا قال: إن دخلت الدار أنت حر؛ عتق الآن لعدم الفاء الموجبة لارتباط عتقه بدخول الدار، فالفاء حينئذ هي الموجبة لتأخره عقب الشرط، وارتباطه به، فلو لم تكن للتعقيب لما حصل هذا المعنى بين الشرط، وجزائه. ينظر النفائس (٣/١٠١٠ - ١٠١١).

(١) صدر بيت، وعجزه: والشر بالشر عند الله مثلان. وقبل هذا البيت بيتان وهما:

إِنْ يَسْلَمْ الْمَرْءُ مِنْ قَتْلِ وَمِنْ هَرَمٍ      لِلذِّئْبِ الْعَيْشِ أَفْئَاهُ الْجَدِيدَانِ  
فَإِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا      كَالزَّادِ لِأَبَدٍ يَوْمًا أَنَّهُ فَايِنِ

وقد اختلف في قائل هذا الشعر؛ فقال جماعة: إنه لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري الشاعر ابن الشاعر، قيل: ولد في حياة النبي ﷺ. قال ابن قتيبة في كتاب «المعارف»: ولد لحسان ابن ثابت عبد الرحمن من أخت مارية أم إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، وكانت تسمى سيرين، وكان عبد الرحمن شاعرًا، وابنه سعيد بن عبد الرحمن شاعرًا، وانقرض ولده فلم يبق منهم أحد. انتهى. ونسبه جماعة إلى كعب بن مالك الأنصاري الخزرجي. شاعر رسول الله ﷺ، وكان مجودًا مطبوعًا، قد غلب عليه في الجاهلية أمر الشعر وعرف به، ثم أسلم وشهد العقبة، ولم يشهد بدرًا، وشهد أحدًا والمشاهد كلها إلا تبوك، فإنه تخلف عنها.

وقال الأعمش في شرح البيت: الشاهد فيه: حذف الفاء ضرورة، وزعم الأصمعي أن النحويين غيره، وأن الرواية: «من يفعل الخير فالرحمن يشكره» وأورده ابن عصفور في «الضرائر» قال: ومنه حذف الفاء من جواب الشرط إذا كانت جملة اسمية، أو فعلا مرفوعًا، لأنه - إذ ذاك - في تقدير جملة اسمية، نحو قوله: مَنْ يَفْعَلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا.

قوله: أَيْ لَا تَبْعُدْ فَلَيْسَ بِخَالِدٍ      حَىٌّ وَمَنْ تُصِيبِ الْمُنُونُ بَعِيدٌ

يريد: فهو بعيد. وقوله:

إِنَّكَ إِنْ يُضْرَعُ أَخْوَكُ تُضْرَعُ

يريد: فأنت تصرع. وقوله:

فَقَلْتُ تَحْمَلُ فَوْقَ طَوِّكَ إِنَّهَا      مُطَبَّعَةٌ مَنْ يَأْتِهَا لَا يَضِيرُهَا

على هذه الصورة. بل الرواية الصحيحة التي اختارها المبرد: [من البسيط]

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ فَالرَّحْمَنُ يَشْكُرُهُ .....

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: لو لم يكن «الفاء» للتعقيب، لما وجب دخوله على الجزء، إذا لم يكن بلفظ الماضي أو المضارع؛ واللازم باطل؛ والملزوم كذلك.

قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup>: بيان الملازمة: أن الجزء عقيب الشرط؛ فلا يدخل عليه لفظ [الفاء] إلا إذا ناسبه؛ وهذا ضعيف.

وأقوى ما تقرر<sup>(٢)</sup> به الملازمة: أن يقال: الجزء عقيب الشرط وجوباً، [الفاء إنما أدخل عليه وجوباً]<sup>(٣)</sup>: ليدل على هذا التأخر؛ وذلك لأنه لو لم يدلّ على هذا التأخر لما وجد دخوله على الجزء في الصورة المذكورة كغيره من الألفاظ التي لا تدل على التأخر، وهذا أيضاً ضعيف؛ لأننا نقول: لا نسلم أنه لو لم يدلّ على التأخر، لما وجب دخوله على الجزء في الصورة المذكورة.

وأما القياس: فلا نسلم أنه ظاهر هاهنا، وإنما يكون منتظماً أن لو كان عدم وجوب دخول غيره لمعنى مشترك، هو أنه هو لمعنى مشترك؛ لأنه يدلّ عليه الدوران؛ لأنه دار عدم وجوب دخول غير الفاء على الجزء الواجب تأخره، [مع]<sup>(٤)</sup> عدم دلالة على المتأخر المذكور وجوداً وعدمًا؛ أما وجودًا: ففي الصور التي لا يجب دخولها على الجزء، ولا يدلّ على التأخر: وأما عدمًا: فظاهر. والدوران دليل على عليّة المدار للدائر؛ فيلزم

=يريد: فهو لا يضيرها. وهو في ديوان كعب بن مالك في ص ٢٨٨؛ وشرح أبيات سيبويه ١٠٩/٢؛ وله أو لعبد الرحمن بن حسان في خزانة الأدب ٩/٤٩، ٥٢؛ وشرح شواهد المعنى ١/١٧٨؛ ولعبد الرحمن بن حسان في خزانة الأدب ٣/٣٥٦؛ ولسان العرب ١١/٤٧ (بجمل)؛ والمقتضب ٢/٧٢؛ ومعنى اللبيب ١/٥٦؛ والمقاصد النحويّة ٤/٤٣٣؛ ونوادير أبي زيد ص ٣١؛ ولحسان بن ثابت في الدرر ٥/٨١؛ والكتاب ٣/٦٥؛ وليس في ديوانه؛ وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ٧/١٤٤؛ وأوضح المسالك ٤/٢١٠؛ وخزانة الأدب ٩/٤٠، ٧٧، ١١/٣٥٧؛ والخصائص ٢/٢٨١؛ وسر صناعة الإعراب ١/٢٦٤، ٢٦٥؛ وشرح شواهد المعنى ١/٢٨٦؛ وشرح المفصل ٩/٢، ٣؛ والكتاب ٣/١١٤؛ والمحتمسب ١/١٩٣؛ والمقرب ١/٢٧٦؛ والنصف ٣/١١٨؛ وجمع الهوامع ٢/٦٠.

(١) ينظر الحاصل (١/٣٧٥).

(٢) في «ج»: تعذر.

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «ب».

أن يكون عدم الدلالة على التعقيب موجبا لعموم وجوب دخول الغير الدال على التأخر على الجزاء الواجب تأخره؛ فيصدق قولنا: لو لم يكن «الفاء» مفيداً للتعقيب، لما وجب دخوله على الجزاء الواجب تأخره؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ ويلزم من ذلك دلالة «الفاء» على التعقيب.

قلنا: ما ذكرت - وإن دلَّ على وجوب دخول «الفاء» على الجزاء؛ لإفادته التعقيب - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأننا نقول: إنما وجب دخول الفاء على الجزاء؛ ليدلَّ على كونه جزاء، والجزاء واجب التعقيب والتأخر؛ فيكون الفاء دالاً على كون ما دخل عليه جزاء؛ ويلزم من كونه جزاءً: أن يكون متأخراً [ لوجوب تأخر الجزاء عن الشرط طبعاً.

والحاصل: أن الفاء إنما تفيد كون الشيء جزاء، والدليل عليه<sup>(١)</sup> الدوران؛ ووجهه ظاهر. والمنع الذي أورده صاحب «التلخيص» على هذا الدليل المذكور في المتن مندفع، والمتوجه هو المعارضة على ما ذكرناه، ولا جواب له؛ كما ذكرنا في تقرير الدليل المذكور.

واحتج المخالف الأول بوجه:

الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ﴾ [طه: ٦١]؛ وذلك لأن «الفاء» لو أفادت التعقيب، لكان الإسحاح عقيب الافتراء؛ واللازم باطل فالملزوم كذلك.

وبقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَقْبُوضَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٣]؛ وذلك لأن الرهان المقبوضة قد لا تكون عقيب المدائنة.

الثاني: أن الفاء تدخل على التعقيب؛ تقول: جاءني زيد، فتعقبته، أو [فتعقبه]<sup>(٢)</sup> عمرو، ولو كان «الفاء» للتعقيب، لما جاز دخوله عليه؛ لما علم أن «الفاء» للتعقيب؛ فاستحال أن يفيد التعقيب في المعقب؛ فوجب ألا يجوز [دخوله] على التعقيب؛ واللازم باطل.

الثالث: أن التعقيب يصح الإخبار به وعنه؛ أما به: فإنك تقول: هذا تعقيب حسن، وأما عنه: فإنك تقول: تعقيب زيد لعمرو جيد.

و«الفاء» لا يخبر به وعنه؛ لكونه حرفاً من الحروف، والحرف لا يخبر عنه وبه.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».



أجاب المصنف عن هذه الوجوه بأن قال: ما ذكرنا من الدليل الدالّ على أن «الفاء» للتعقيب نص، ويعنى به: ما نقله من إجماع أئمة العربية على ذلك، وما ذكرتم تمسك بأدلة ظنية؛ والظن لا يعارض النص.

ثم قال: يجب حمل ما ذكرتموه أولاً، وهو التمسك بالآيات على أن «الفاء» استعملت فى تلك الآيات بطريق المجاز؛ توفيقاً بين القاطع والمظنون بقدر الإمكان.

وأما الدليل الوجودى - وهو التمسك بدخول «الفاء» على التعقيب - فطريق الجمع الحمل على التأكيد؛ بعين ما ذكرنا من التوفيق بين القاطع والمظنون.

وأما الثالث: فقد قال: فيه بحث دقيق ذكرناه فى كتاب «المحرر فى النحو». هذا ما ذكره المصنف من الأجوبة؛ ويمكننا الجواب عن تلك الوجوه بأجوبة مفصلة:

أما الجواب عن الآيات: فهو أن «الفاء» تقتضى التعقيب فى تلك الآيات بمعنى دلالة عليه، إلا أن مدلوله تخلف عنه فى الآية الأولى لمعارضة الآيات الدالة على تأخر الأجزئية إلى الدار الآخرة، ونحن لا ندعى ثبوت مدلولها إلا إذا سلم عن المعارض، وعدم ثبوت المدلول لا يقدح فى الدلالة. وأما آية المدائنة: فشرعية الرهان<sup>(١)</sup>، أو استحبابه ثابت فى

(١) الرهن يطلق لغة على العين المرهونة. قال ابن سيده: الرهن ما وضع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أخذ منه، يقال: رهنت فلاناً رهناً، وارتهنته إذا أخذته رهناً، والرهنينة - واحدة الرهائن - الرهن. والهاء للمبالغة كالشتمية والشتم، ثم استعمالاً فى معنى المرهون، فقليل: هو رهن بكذا، أو رهنينة بكذا. وفى الحديث: «كل غلام رهينة بعقيقته» ومعناه أن العقيقة لازمة له لا بد منها، فشبّه فى لزومها، وعدم انفكاكه منها بالرهن فى يد المرتهن. قال الخطاب -: تكلم الناس فى هذا، وأجود ما قيل فيه ما ذهب إليه أحمد بن حنبل: قال هذا فى الشفاعة، يريد أنه إذا لم يعق عنه، فمات طفلاً لم يشفع فى والديه، أى: أن كل غلام محبوس، ومرهون عن الشفاعة بسبب ترك العقيقة عنه. وقيل: معناه أنه مرهون بأذى شعره، واستدلوا بقوله: «فأميطوا عنه الأذى» وهو ما علق به من دم الرحم. ورهنته الشيء يرهنه رهناً، ورهّن عنده، كلاهما جعله عنده رهناً، ورهنته عنه جعله رهناً بدلاً منه. قال الشاعر: [الكامل]:

أرهنُّ بِنَيْكُ عَنْهُمُ أَرْهَنُ بِنَى

أى: أرهنُّ أنا بنى كما فعلت أنت. ويطلق على الدوام والحبس. قال ابن عرفة: الرهن فى كلام العرب: هو الشيء الملمزم، يقال: هذا رهن لك، أى: دائم محبوس عليك، وقوله تعالى: ﴿كُلْ نَفْسٌ مَّا كَسَبَتْ رَهِينًا﴾ و﴿كُلُّ امْرِئٍ مِّمَّا كَسَبَ رَهِينًا﴾ أى: محتبس بعمله، ورهينة محبوسة بكسبها. وحديث: «نفس المؤمن مرهونة بدينه حتى يقضى عنه» أى: محبوسة عن مقامها الكريم.

قال الشاعر: [البسيط]

وَقَارَقْتُكَ بِرَهْنٍ لَا فِكَاكَ لَهُ يَوْمَ الْوَدَاعِ فَأَمْسَى الرَّهْنُ قَدْ غَلِقَا

= شبه لزوم قلبه لها واحتباسه عندها لشدة وجده بها، بالرهن الذى يلزم المرتهن فيقيه عنده ولا يفارقه، وكل شئ ثبت ودام فقد رهن، ورهن لك الشئ أقام ودام، وطعام رهن مقيم.

وأشد الأعشى يصف قومًا يشربون خمرًا لا ينقطع: [البيسط]:

لَا يَسْتَفِيقُونَ مِنْهَا وَهِيَ رَاهِنَةٌ إِلَّا بِهَاتِ وَإِنْ عَلُّوا وَإِنْ نَهَلُوا

ورهن الشئ رهنا دام وثبت، وراهنة فى البيت ثابتة، ورهن الرهن اسمان. انظر: لسان العرب: ١٧٥٧ - ١٧٥٨، المصباح المنير ٣٣٠، الصحاح: ٢١٢٨ / ٥، المغرب: ١ / ٣٥٦.

واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: جعل الشئ محبوسًا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالدون. وعرفه الشافعية بأنه: جعل عين مال متمولة وثيقة بدين ليستوفى منها عند تعذر وفائه. وعرفه

المالكية بأنه: مال قبضه توثقًا به فى دين. وعرفه الحنابلة بأنه: المال الذى يجعل وثيقة بالدين ليستوفى من ثمنه إن تعذر استيفاؤه من ذمة الغريم. انظر: تكملة فتح القدير: ١٠ / ١٣٥، مجمع

الأنهر: ٢ / ٥٨٤، حاشية الشرفاوى على شرح التحرير: ٢ / ١٠٩، مغنى المحتاج: ٢ / ١٢١، حاشية الدسوقي: ٣ / ٢٣١، أسهل المدارك: ٢ / ٢٦٦، الإقناع فى فقه الحنابلة: ٢ / ١٥٠،

المغنى لابن قدامة: ٤ / ٣٦١. قال تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فرهان مقبوضة﴾

سبق أمر الله تعالى بكتابة الدين والإشهاد عليه قبل هذه الآية؛ احتياطًا لحفظ المال؛ كى يؤمن جحود أو طلب الزيادة فيه أو نسيانه، وكى يحوط الأمة بما يحفظ وحدتها ويحول بينها وبين

سلوك طرق قد تؤدي إلى التفرق والاخلال وإشعال نار الفتنة فى صفوفها. ولما كان السفر مظنة فقد الكاتب أو أدوات الكتابة فيتعذر أو يتعسر الكتب والإشهاد - شرع الله تعالى التوثق

بالرهن فىكون المعنى «وإن كنتم» أيها المتدائنون «على سفر»: مسافرين أو متوجهين إليه ولم تجدوا كتابا فى المدينة «فرهان مقبوضة»: فالذى يشتتوق به، أو فعليكم، أو فليؤخذ منكم، أو

فالمشروع رهان مقبوضة، وليس هذا التعليق لاشتراط السفر فى حواز الارتهان بل لبيان الواقع، فهو مخرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، وإنما لم يتعرض لحال الشاهد؛ لأنه فى حكم الكاتب

يغلب فقده والاحتياج إليه. وفعله ﴿﴿﴾﴾ روى عن أنس (رضى الله عنه قال): (رهن رسول الله ﴿﴾﴾

درعًا عند يهودى بالمدينة، وأخذ منه شعيرًا لأهله) رواه أحمد، والبخارى، والنسائى، وابن ماجه. وروى عن عائشة (رضى الله عنها) (أن النبى ﴿﴾﴾ اشترى طعامًا من يهودى إلى أجل

ورهنه درعًا من حديد) وفى لفظ: (توفى ودرعه مرهونة عند يهودى بثلاثين صاعًا من شعير) أخرجاهما. ولأحمد والنسائى وابن ماجه مثله من حديث ابن عباس (رضى الله عنه). وإجماع

المسلمين على حواز الرهن فى الجملة، والرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة فى طرف الوجوب كالكفالة، والجامع أن الحاجة إلى الوثيقة مآمن الجانبين؛ فإن صاحب الحاجة قلما

يجد من يقرضه مالا بلا رهن، والدائن يأمن بالرهن من ضياع ماله بالجحود أو بإسراف المدين وتبذيره فى ماله، بحيث لم يبق منه شئ، أو بمشاركة غيره من الغرماء؛ فكان فيه نفع لهما كما فى الكفالة والحوالة، فلذلك شرع، وبعبارة أوضح أن للدائن طرفين: طرف الوجوب وطرف =

تلك الصُّورَة ولم تتخلف الشرعية، أو الاستحباب عنه في تلك الصورة.

وأما الثاني: فقد أجاب عنه في المتن بجواب مفصل.

وأما الثالث: فما ذكره يدل على معارضة التعقيب لـ «الفاء»، وهذا أمر ثابت؛ ضرورة أن «الفاء» لفظ، ومعناه «التعقيب»، ومعنى اللفظ مغاير للفظ بالضرورة. فنتيجة الوجه الثالث نحن نقول؛ وقد صرح المصنف بهذه النتيجة في الوجه [٢٠٥ / أ] الثالث. فإن: قيل لو كانت «الفاء» للتعقيب، لكان لفظ «التعقيب» مرادفاً له جزماً، ولو كان مرادفاً له، يلزم المحال:

أما أولاً: لاستحالة مرادفة الاسم الحرف؛ وإلا لكان المعنى الواحد مستقلاً بالمفهومية، وغير مستقل بها؛ وذلك محال.

وأما ثانياً: فلأنه [يلزم] <sup>(١)</sup>: إما صحّة الإخبار بكل واحد منهما وعنهما، أو عدم صحّة الإخبار بكل واحد منهما وعنهما؛ ضرورة اشتراك المتزادين في الأحكام، وذلك باطل؛ ضرورة أنه لا يصحُّ الإخبار بـ «الفاء» وعنه، ويصحُّ الإخبار عن التعقيب وبه: قلنا: لا نسلم أن «الفاء» لو كان للتعقيب، لكان لفظ «التعقيب» مرادفاً له؛ وهذا لأن «الفاء» تدلُّ على تعقيب شيء معين، والتعقيب لا يدلُّ إلا على مطلق ذلك؛ فالتعقيب غير مرادف للفاء.

وأما قاعدة الإخبار عن الاسم وبه، وعدم جواز الإخبار عن الحرف: فتحقيقها أن يقال: الحرف لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره، وكذا الفعل، والاسم يخبر عن مسماه بمجرد ذكره، فإذا [قُلْتَ]: «ضرب» فعل ماضٍ، أو قلت: «فى» حرف جر - لم تخبر عن مسمييهما؛ بل أخبرت عن لفظيهما.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الثالثة:** لَفْظَةُ «فِي» - لِلظَّرْفِيَّةِ مُحَقَّقًا، أَوْ مُقَدَّرًا: **أَمَّا الْمُحَقَّقُ، فَكَقَوْلِهِمْ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ» وَأَمَّا الْمُقَدَّرُ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧٢]؛ لِمَمَكْنِ الْمَصْلُوبِ عَلَى الْجِدْعِ تَمَكَّنَ الشَّيْءُ فِي الْمَكَانِ.**

وقولنا: «فُلَانٌ فِي الصَّلَاةِ، وَشَاكُّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ» مِنْ هَذَا الْبَابِ.

وَمِنْ الْفُقَهَاءِ مَنْ قَالَ: إِنَّهَا لِلْسَّبَبِيَّةِ؛ كَقَوْلِهِ (عليه الصلاة والسلام): «فِي النَّفْسِ

=الاستيفاء؛ لأنه يجب أولاً في الذمة تم استوفى المال بعد ذلك، ثم الوثيقة لطرف الوجوب الذى يختص بالذمة وهى الكفالة، جائزة؛ فكذا الوثيقة التى تختص بالمال بل بطريق الأولى؛ لأن الاستيفاء هو المقصود والوجوب وسيلة إليه.

المُؤْمِنَةَ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ؛ وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ مَا ذَكَرَ ذَلِكَ، مَعَ أَنَّ  
الْمَرْجِعَ فِي هَذِهِ الْمَبَاحِثِ إِلَيْهِمْ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن في هذه المسألة احتمالات ثلاثة: الأول: أن  
تكون لفظة «في» للظرفية<sup>(١)</sup> المحققة؛ كقولنا: زيد في الدَّارِ، والمال في الكيس، وتكون  
حقيقة في ذلك، مجازاً في الظرفية المقدَّرة؛ نحو قولك: زيد في الصَّلَاةِ، وشاك في هذه  
المسألة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١].  
الاحتمال الثاني: أن تكون حقيقة في الظرفية المحققة والمقدرة<sup>(٢)</sup>، فتكون مشتركة بين  
حقيقتين مختلفتين.

الثالث: أن تكون حقيقة في القدر المشترك بين المحقق والمقدر. وبقي معنا احتمالان،  
وهو أن يكون مجازاً فيهما، أو يكون مجازاً في المحقق، حقيقة في المقدر.

فهذان احتمالان يُعلم أنه لم يذهب إلى أحدهما أحد. وأما الاحتمالات الثلاثة  
الأول، فاعلم: أن الذي يظهر من كلام الأدباء [أنه]<sup>(٣)</sup> حقيقة في الظرفية المحققة، مجاز  
في غيرها سوى الزمخشري<sup>(٤)</sup>.

وأما الاحتمال الثاني والثالث، فكلام المصنف محتملٌ لهما؛ وذلك لأنه يحتمل أن

(١) وهي الأصل فيه، ولا يثبت البصريون غيره وتكون للظرفية حقيقة؛ نحو: ﴿وَإِذْ كُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ  
مَعْدُودَاتٍ﴾ ومجازاً؛ نحو: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾. ينظر الجنى الدانى ٢٥٠.

(٢) قال القرافي في النفائس (٣/ ١٠١٦): قول الرازي: أو مقدرًا غير متجه؛ لأن البحث في هذه  
المسائل - بل في جميع الألفاظ في أصول الفقه - إنما هو عن تحرير الحقيقة اللغوية، وهي المرادة  
بقولنا: الأمر للوجوب، الأمر للتكرار، الصيغة للعموم إلى غير ذلك، والظرفية المقدرة؛ كقوله  
تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]. قال العلماء: هو مجاز تشبيه أى: شبه تمكن  
المصلوب من الجذع بتمكن المظروف من الظرف، وإذا كان مجازاً لا يذكر؛ لأن المقصود ضبط  
الحقائق؛ ليستقر كل لفظ في مركزه وموضوعه.

(٣) سقط في «ب».

(٤) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري، جاز الله أبو القاسم ولد سنة ٤٦٧ هـ -  
في زمخشري (من قرى خوارزم)، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، سافر إلى مكة  
فجاور بها زمناً فلقب بجار الله. أشهر كتبه: «الكشاف» و«أساس البلاغة» و«المفصل» ومن  
كتبه: «المقامات» و«مقدمة الأدب» و«نوابغ الكلم» و«ربيع الأبرار». توفى بالجزرانية بخوارزم  
سنة ٥٣٨ هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٢/ ٨١، لسان الميزان ٦/ ٤، الجواهر المضيئة ٢/ ١٦٠،  
آداب اللغة ٣/ ٤٦، الأعلام ٧/ ١٧٨.

يكون مراده بقوله: «لفظة «فى» للظرفية محققة كانت الظرفية أو مقدره» على أنه للقدر المشترك بينهما، و يحتمل أن يكون مراده بقول: «محققة أو مقدره» أنه مفهومان مختلفان ولفظة «فى» مشتركة بينهما.

والأشبه: حمل الكلام على الظرفية المشتركة؛ دفعا للاشتراك والمجاز. ويحتمل أن يكون متواطئاً أو مشككاً؛ فإن معنى الظرفية فى المحقق أظهر.

وإذا عرفت ذلك، فالذى يظهر من كلام أكثر الأدباء: ما نقلناه أولاً.

وأما الزمخشري: فقد نقل عنه ما يدل على أنه فى قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَبْنَكُمْ فِى جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: ٧١] [٢٠٥/ب] على بابها: فيكون كلامه موافقاً لكلام المصنف فى أحد احتماليه.

وأما كلام صاحب «المعتمد» والقاضى عبد الجبار: فظاهره موافق لكلام الأدباء؛ وهو أنه حقيقة فى المحقق، مجاز فى غيره، قال القاضى عبد الجبار: «وأما لفظة «فى» فهى للظرف؛ نحو قولهم: «زيد فى الدار»، وإن استعملت فى غيره. فعلى وجه المجاز:

قال أبو الحسين البصرى فى شرحه لهذا الكلام فى «العمد»: «وأما «فى» فإنها تفيد الظرف؛ تقول: «زيد فى الدار» أى: الدار ظرف له؛ فإذا قلت: «زيد فى الصلاة»، فعلى طريق التشبيه؛ لأنه لما اشتغل بالصلاة عن غيرها، صارت كالمكان الذى [انقطع] <sup>(١)</sup> إليه عن غيره. وكلامه فى «المعتمد» أيضاً يدل على ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المختار أنه [إن] <sup>(٢)</sup> كان بين المحقق والمقدر قدر مشترك، فلفظة «فى» للمشارك دفعا للاشتراك والمجاز، وإلا فهى حقيقة فى المحقق، مجاز فى المقدر؛ لأن الأصل وضع الألفاظ بإزاء المحقق دون المقدر.

ويمكن تنزيل كلام المصنف على أنه حقيقة فى المحقق، مجاز فى المقدر؛ وذلك بأن نقول: لفظة «فى» للظرفية المحققة على سبيل الحقيقة، وللظرفية المقدره على سبيل التشبيه بالمحقق؛ فيكون ذلك من مجاز التشبيه، إلا أن قوله: «لفظة «فى» للظرفية محققاً أو مقدرًا» يشعر ظاهراً بالوضع؛ وذلك يناقى المجاز.

قال المصنف: ومن الناس من قال: إنها للسببية فى قوله ﷺ: «فى نفس المؤمن مائة من الإبل» <sup>(٣)</sup>.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) تقدم.

ومعناه: قتلُ النفس المؤمنة سببٌ لوجوب مائة من الإبل؛ وذلك لأنَّ الظرفية - ههنا - مستحيلة؛ وذلك لاستحالة أن تكون النفس المؤمنة ظرفاً لمائة من الإبل. قال المصنف: «هذا ضعيف؛ لأنَّ أحدًا من أئمة العربية ما ذكر ذلك، مع أن المرجع في هذه المباحث إليهم».

واعلم: أن هذا<sup>(١)</sup> مما يناقض ما سيأتي بعد هذا في مسألة «الباء»، وأنها للتبعية مع إنكار ابن جنِّي ذلك، وكذا غيره من الأدباء.

يمكن أن يستدلَّ على أن «في» ليست للسببية؛ بأنها حقيقة في الظرفية؛ فلا تكون حقيقة في السببية؛ وإلا<sup>(٢)</sup> يلزم الاشتراك.

فإن قلت: «قد استعمل في قوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل» في السببية، أي: قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الإبل<sup>(٣)</sup>؛ وكذا في قوله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ فِي اللَّهِ، وَأَبْغَضَ فِي اللَّهِ»<sup>(٤)</sup> أي: من أحب بسبب طاعة الله، وأبغض بسبب معصية الله، والأصل في الاستعمال الحقيقة»:

قلنا: لا نسلم استعماله في هذه المواضع حقيقة، وما ذكرت<sup>(٥)</sup> - وإن دلَّ على ذلك - ولكن النَّافِي للاشتراك ينفيه، ثم نقول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى؛ لما بيناه في فصل التعارض، وهو على الخلاف.

لا يقال: «إن هذا القدر<sup>(٦)</sup> من التَّمَكُّن [الذي]<sup>(٧)</sup> للمصلوب على الجذع، لو كان [٢٠٦/أ] حقيقة للفظ، فتمكن الرجل على البساط، وتمكن الرجل على السرير، وتمكن العمامة على الرأس - أقوى من ذلك.

فإذا قال الرجل: «فلان في البساط، والمملك في السرير، والعمامة في الرأس، والقميص في البدن» - كان ذلك استعمالاً للفظ في موضوعه الأصلي، وحقيقة فيه، وليس كذلك؛ بل يعد هذا مُسْتَهْجَنًا من القول، ولا يُعَدُّ - أيضاً - من المجاز

(١) في «ج»: هذه.

(٢) في «ب، ج»: ولا.

(٣) سبق تخرجه.

(٤) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٢٠) كتاب السنة باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصه (٤٦٨١) وأحمد

(٤٣٨/٣)

(٥) في «ج»: وما ذكر.

(٦) في «ج»: اللغة.

(٧) سقط في «ب».

المستحسن؛ فدل على أن استعماله للآية إنما هو بطريق المجاز، وقد ذكرنا أن ذلك مجاز<sup>(١)</sup> فى اللفظ المفرد، وهو الحرف؛ وذلك ينافى ما ذكره من أن المجاز لا يدخل فى الحرف.

وأيضاً: اعترف ههنا بأن قول القائل: «فلان فى الصلاة، أو شاك فى المسألة»: أن هذا الاستعمال للتشبيه، والتشبيه إنما يكون بالمعنى الحقيقى؛ فىكون مجازاً لما ذكره من حد المجاز، فقد تحقق - إذن - دخول المجاز فى الحرف من حيث هو حرف؛ فقد ناقض ما ذكره قبل هذا.

وأيضاً: فقد بين - ههنا - أن هذه الحروف لها حقائق معينة، ومسميات مخصوصة.

ولا شك: أن بين هذه المسميات وبين غيرها من المعانى علائق، فإذا استعملت هذه الحروف فى تلك المعانى، كان الاستعمال بطريق المجاز؛ ويلزم من ذلك دخول المجاز بالذات<sup>(٢)</sup>.

لأننا نقول: لا نسلم أن كلمة «فى» للظرفية المحققة، أو المقدره مطلقاً؛ بل ذلك فى صور مخصوصة من الظرف والمظروف، ونحن لا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا تتجه تلك النقوض، واندفاعها بين، وإن ادعى مدع ذلك مطلقاً، فيلزم الحكم فى تلك الصور.

ونقول: لا نسلم أن تلك الاستعمالات [للتشبيه]؛ وبما ذكرنا: اندفع ما ألزم من كون ذلك مجازاً واقعاً فى الحرف بالذات.

وأما الوجه الثانى: فجوابه ما ذكرنا من تفسير الظرفية المقدره، وأن قول القائل: «فلان فى الصلاة» - من هذا القبيل؛ فىكون ذلك حقيقة على رأيه لا مجازاً، فلم يكن بين كلاميه تناقض. وأما قوله: «هذه الحروف لها مسميات، وبينها وبين غيرها من المعانى علائق»:.

قلنا: قد سبق الجواب عن ذلك؛ حيث قلنا: إن الحرف وحده لا يفيد، وإن انضم إلى ما يجب ضمه إليه، كان حقيقة؛ وإلا كان مجازاً فى التركيب.

قال المصنف رحمه الله: **المسألة الرابعة: المشهور أن لفظة «من» ترد لايتداء الغاية؛**

(١) فى وب: مجازاً.

(٢) أى: فى الحروف:

كَقَوْلِكَ: «سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى السُّوقِ».

وَلِلتَّبَعِيزِ؛ كَقَوْلِكَ: «بَابٌ مِنْ حَدِيدٍ». وَلِلتَّبِينِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].

وَقَدْ تَجَيَّءُ صِلَةً فِي الْكَلَامِ؛ كَقَوْلِكَ: «مَا جَاءَنِي مِنْ رَجُلٍ». وَالْحَقُّ عِنْدِي: أَنْهَا لِلتَّمْيِيزِ؛ فَقَوْلِكَ: «سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى السُّوقِ» - مَيَّزَتْ مَبْدَأَ السَّيْرِ عَنْ غَيْرِهِ، وَقَوْلِكَ: «بَابٌ مِنْ حَدِيدٍ» - مَيَّزَتْ الشَّيْءَ الَّذِي يَكُونُ مِنْهُ الْبَابُ عَنْ غَيْرِهِ، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] - مَيَّزَتْ الرِّجْسَ الَّذِي يَجِبُ اجْتِنَابُهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ» مَيَّزَتْ الَّذِي نَفَيْتَ عَنْهُ الْمَجِيءَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن لفظة «من» لها مفهومات مختلفة: منها: ابتداء الغاية<sup>(١)</sup>؛ تقول: سرت من الدار إلى السوق، أى: مبدأ السير: الدار، وغايته: السوق. ومنها: التبعية<sup>(٢)</sup>؛ كقولك: باب من حديد، أى: الباب بعض من الحديد. ومنها: تبيين<sup>(٣)</sup> الجنس؛ كقولك: كقولك تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾<sup>(٤)</sup> [الحج: ٣٠]؛ بين الجنس الذى يجب اجتنابه. وقد تجيء صلة [٢٠٦/ب] فى

(١) ابتداء الغاية، فى المكان اتفاقاً؛ نحو: ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾. وكذا فيما نُزِلَ منزلة المكان نحو: من فلان إلى فلان. وفى الزمان عند الكوفيين؛ كقوله تعالى: ﴿مِنَ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾. وصححه ابن مالك، لكثرة شواهد.

وتأويل البصريين ما ورد من ذلك تعسف. ونقل ابن يعيش عن الميرد، وابن درستويه، موافقة الكوفيين. وتأويل البصريين «من أول يوم» على تقدير: من تأسيس أول يوم فإن قلت: فما يصنعون بنحو قوله: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ قلت: ذكر ابن أبى الربيع فى «شرح الإيضاح» أن محل الخلاف إنما هو فى الموضع الذى يصلح فيه دخول «منذ». وهذا لا يصح فيه دخول «منذ» فلا يقع خلاف فى صحة وقوع «من» هنا. ينظر الجنى الدانى (٣٠٨-٣٠٩).

(٢) نحو: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ «بعض». ويجئها للتبعيض كثير. ينظر الجنى الدانى ٣٠٩.

(٣) فى «ج»: تبيين.

(٤) ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ﴾ قالوا: وعلامتها أن يحسن جعل «الذى» مكانها؛ لأن المعنى: فاجتنبوا الرجس، الذى هو وثن. ويجئها لبيان الجنس مشهور، فى كتب المعربين. وقال به قوم من المتقدمين والمتأخرين، وأنكره أكثر المغاربة، وقالوا: هى فى قوله تعالى: ﴿مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ لا ابتداء الغاية وانتهائها؛ لأن الرجس ليس هو ذاتها فمن «من» فى الآية كـ «من» فى نحو: أخذته من التابوت. وأما قوله: ﴿مِنَ سُنْدُسٍ﴾ فى موضع الصفة، فهى للتبعيض. ينظر الجنى الدانى (ص/٣١٠).



الكلام زائدة؛ كقولك: ما جاءني من أحد، أى: ما جاءني أحد.

قال الإمام: والحق عندى أنها للقدر المشترك بين الكل، وهو التمييز: بيان أنه مشترك بين الكل: وذلك لأنك إذا قلت: سرت من الدار إلى السوق، فقد ميزت [مبدأ] السير عن غير الدار، وقولك: باب من حديد، ميزت الشيء الذى يكون منه عن غيره من الأشياء التى يكون منها، وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]؛ ميز الرجس الذى يجب اجتنابه عن غيره، وقولك: ما جاءني من أحد، ميزت الشيء الذى نفيته<sup>(١)</sup> عنه المحيى عن غيره.

فإذن: التمييز قدر مشترك بين الكل؛ فوجب أن يحمل<sup>(٢)</sup> عليه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز. لا يقال: «كونها موضوعة لهذه المعانى منقول عن أئمة اللغة، وجعله للقدر المشترك يبطل وضعها بخصوص [كل واحد] واحد من هذه المعانى لأننا نقول: إن وضعها بخصوص كل واحد واحد [غير] منقول عن أئمة اللغة؛ بل غاية ما يوجد فى كلامهم: أن لفظة «من» ترد لكذا وكذا.

وأما التصريح بالوضع بإزاء كل واحد واحد: فلا يوجد فى كلامهم<sup>(٣)</sup>، وكون اللفظ يرد لكذا، أو يستعمل فى كذا - لا يدل على أنه بإزاء الخصوص؛ بل جاز أن يكون استعماله فى تلك الصورة [لأجل المشترك الموجود فى تلك الصورة]<sup>(٤)</sup> وغيرها. نعم: لو وجدنا نصًا صريحًا من أئمة اللغة: أنها موضوعة بإزاء خصوص كل واحد واحد، وليست موضوعة بإزاء القدر المشترك، وجب اتباع ذلك النص جزمًا. هذا تقرير ما قاله المصنف، ولننقل ما قاله غيره فى معنى هذه اللفظة:

قال صاحب «المعتمد»: وأما الابتداء: فلفظة «من»؛ تقول: «خرجت من البصرة إلى الكوفة»، وقد تكون صلة فى الكلام؛ لقول الله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: ٤] المراد: يغفر لكم ذنوبكم، وقيل: إنها تكون «للتبويض»؛ كقول القائل: «أكلت من هذا الخبز»، وقولنا: «باب من حديد».

(١) فى «ب، زه» بقت.

(٢) فى «ب، زه» لا يحمل.

(٣) وقول المصنف: «والحق عندى أنها للتمييز». يرد عليه: أن النقل مقدم على الاستدلال، وأعجب من ذلك قوله: وقولك: ما جاءني من أحد، ميزت الشيء الذى نفيته عنه المحيى مع أنه كان متميزًا بقولنا: ما جاءني أحد قبل دخول «من»، ولو صح ما قاله، تناقض ذلك مع قوله: إنها زائدة؛ لأن الزيادة تقتضى عدم اعتبارها فى المعنى، وما قاله يقتضى أنها معتبرة فى المعنى. ينظر

الفنائس ص/١٠٢١.

(٤) سقط فى «ج».

والصحيح أن قولنا: باب من حديد - يفيد الجنس دون التبويض؛ لأنه لو لم يكن فى الوجود حديد إلا ذلك الباب، ل قيل: باب من حديد<sup>(١)</sup>.

قال القاضى عبد الجبار: وأما «من» فقد ذكر شيخنا أبو هاشم: أنه يستعمل عندهم على ثلاثة أوجه:

منها: معنى التبويض؛ نحو قولهم: «أكلت من الخبز»، وقولهم: «هذا الباب من حديد» يدخل فى ذلك؛ لأنه إنما يُراد به أنه من هذا الجنس دون جنس آخر.

ومنها: بمعنى ابتداء الغاية؛ نحو قولهم: «هذا الكتاب من زيد إلى عمرو»، ونعنى به: أنه ابتداء غايته من زيد.

قال إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: [من]<sup>(٣)</sup> حرف جار خافض لا يدخل إلا على الاسم، ومعناه: التخصيص<sup>(٤)</sup>، والتبويض؛ تقول: أخذت الدراهم من الكيس، وقد يرد مؤكداً للتعميم، واستغراق الجنس.

قال سيبويه: إذا قلت: ما جاءنى رجل، فاللفظ عام، ولكن يحتمل أن يؤول، فتقول: ما جاءنى رجل، بل رجلان، أو رجال، فإذا قلت: ما جاءنى من رجل، اقتضى ذلك [٢٠٧/أ] نفى جنس الرجال على العموم من غير تأويل.

وقد تكون بمعنى «على»؛ قال الله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧] أى: على القوم. و«عن» بمعنى «من» إلا فى خصائص:

منها: أن «من» للانفصال، والتبويض، و«عن» لا تقتضى الفصل، تقول: أخذت من مال زيد؛ لأنك فصلته [عنه]<sup>(٥)</sup> وأخذت عن علمه؛ ولهذا اختصت الأسانيد بالنعنة. وأنت إذا تأملت هذه الكلمات، وجدت بين هذه الكلمات المنقولة عن الأئمة اختلافاً يسيراً؛ فليتأمل.

قال المصنف - رحمه الله -: وَأَمَّا «إِلَى» فَهِيَ لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ.

وَقِيلَ: «إِنَّهَا مُجْمَلَةٌ؛ لِأَنَّهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَيُّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] تَسْتَدْحِلُ الْغَايَةَ، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] تَقْتَضِي

(١) ينظر المعتمد (٣٣/١).

(٢) ينظر البرهان (١/ ١٩١) (٤٠١).

(٣) سقط فى «ب، ح».

(٤) فى «ج»: المخصوص به، وفى «ب»: المخصص به.

(٥) سقط فى «ب».

خُرُوجَهَا» وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ إِنَّمَا تَكُونُ مُجْمَلَةً أَنْ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِدُخُولِ الْغَايَةِ وَعَدَمِ دُخُولِهَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ؛ لَكِنَّا بَيَّنَّا: أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى ثُبُوتِ الشَّيْءِ وَعَدَمِهِ.

بَلِ الْحَقُّ أَنَّ الْغَايَةَ إِنْ كَانَتْ مُتَمَيِّزَةً عَنِ ذِي الْغَايَةِ بِمُفَصَّلِ حَسِّيٍّ؛ كَمَا فِي «الَلَّيْلِ وَالنَّهَارِ» وَجَبَّ خُرُوجُهَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَمَيِّزَةً عَنْهَا بِمُفَصَّلِ حَسِّيٍّ؛ كَمَا فِي «الْيَدِ وَالْمِرْقِ» وَجَبَّ دُخُولُهَا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ الْمَقَادِيرِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَلَيْسَ تَقْدِيرُ الْقَدْرِ الَّذِي يَجُوزُ إِخْرَاجُهُ مِنْ «الْمِرْقِ» عَنِ وُجُوبِ الْغَسْلِ بِقَدْرِ مُعَيَّنٍ - أَوْلَى مِنْ تَقْدِيرِهِ بِمَا هُوَ أَزِيدٌ أَوْ أَنْقَصٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلمة «إلى» هى لانتهاى الغاية<sup>(١)</sup>؛ تقول: «سرت من بغداد إلى البصرة، أى: منتهى سبرى إلى البصرة.

وذهب أبو عبد الله البصرى من المعتزلة: إلى أنها مجملة؛ لأنها تقتضى دخول الغاية فى قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وتقتضى خروجها فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الليل خارج عن إتمام الصوم، والمرافق تدخل فى إيجاب غسل اليد.

وتقريره: أن اللفظ فى إحدى الصورتين، استعمل لدخول الغاية، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، وفى الصورة الأخرى لخروجها؛ فتكون حقيقة؛ فيه، فتعين ما ذكرنا من الأصل المقتضى لإزالة الحقيقة، ولا معنى للمجمل إلا اللفظ المحتمل لمعنيين فصاعدا على السواء، واللفظ - [هنا] - كذلك؛ لما ذكرنا من الوضع بإزاء كل واحد منهما.

قال المصنف: وهذا ضعيف؛ لما بيَّنَّا أن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركا بين وجود الشيء وعدمه. وهذا الذى ذكره المصنف قد سبق منا بيانه؛ وذلك لأنَّ الدليل الذى ذكره إنما يمنع كون اللفظ [مشتراكا] بين وجود الشيء وعدمه؛ إذا كان الواضع واحداً.

(١) انتهاء الغاية فى الزمان، والمكان، وغيرهما، وهو أصل معانها. وفى دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها أقوال. ثالثها: إن كان من جنس الأول دخل، وإلا فلا. وهذا الخلاف عند عدم القرينة. والصحيح أنه لا يدخل، وهو قول أكثر المحققين؛ لأن الأكثر مع القرينة ألا يدخل، فيحمل عند عدما على الأكثر، وأيضا فإن الشيء لا ينتهى ما بقى منه شيء، إلا أن يتحوز فيجعل القريب الانتهاء انتهاء، ولا يحمل على الجاز ما أمكنت الحقيقة. فهو إذا غير داخل. ينظر الجنى الدانى

ثم قال المصنف: «بل الحق أن يقال: إن الغاية إن تميزت عن ذى الغاية بمفصل حسي؛ كما فى الليل والنهار فإن الليل يتميز عن النهار [حسًا]»<sup>(١)</sup> - فهنا يجب خروج الغاية عن ذى الغاية؛ لأن كلمة «إلى» تقتضى ذلك، ولا معارض له.

وإما ألا تتميز عنه بمفصل حسي؛ كالمرفق - : وجب دخولها فيه؛ وذلك لأنه ليس بعض المقادير الذى يجب إخراجه من المرفق عن غسل اليد أولى من غيره من المقادير، ولولا هذا المعارض، كان الواجب خروج المرفق عن غسل اليد.

والحاصل: أن كلمة «إلى» بوضعها تقتضى خروج الغاية؛ فيترب عليها مقتضاها إذا سلمت عن المعارض؛ [وإلا فليُنظر إلى]»<sup>(٢)</sup> المعارض ورجحانه أو مساواته. ومن الناس من منع كون المرفق غاية لغسل اليد؛ وهذا لأنّ المعنى<sup>(٣)</sup> يجب حصوله عند الغاية، وغسل اليد لا يحصل إذا انتهى إلى غسل المرفق؛ لأن اليد موضوع لجميع هذا العضو.

فإذا انتهى إلى المرفق يتحقق غسل بعض اليد، وبعض اليد ليس بيد على الحقيقة؛ بل نقول: المرفق غاية للمتروك؛ فإن تقدير الكلام: اتركوا من [٢٠٧/ب] أباطكم إلى المرفق، ويلزم أحد القائلين المجاز فى لفظ اليد، والآخر الإضمار، والمجاز راجح على الإضمار، على ما قاله المصنف فى «المعالم»، ويتساويان على ما قاله فى هذا الكتاب.

ثم نقول: التزام المجاز فى لفظ اليد [أظهر]<sup>(٤)</sup>؛ لأنه أسبق إلى الذهن من إضمار: «اتركوا»، ولأنه سيقى الآية لبيان ما يجب غسله، وهو مقصود بالذات، وما يجوز تركه من غسل البدن - فليس بمقصود بالذات، ولأننا أجمعنا على أنه [لو]<sup>(٥)</sup> غسل جميع اليد، ولم يترك من اليد شيئاً، لكان خارجاً عن العهدة، فلو أضمرنا لفظة «اتركوا» يلزم مجاز آخر؛ لما سيأتى أنّ صيغة الأمر للوجوب. واعلم: أن فى دخول الغاية فى ذى<sup>(٦)</sup> الغاية مذاهب أربعة: مذهبان متقابلان. والثالث: التفصيل بين الجنس وغيره؛ فلا يدخل غير الجنس فيها بخلاف الجنس؛ كما إذا قال: بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، فإن كانت الثانية من جنس الأولى، دخلاً، وإلا فلا.

(١) سقط فى «ب، ج».

(٢) سقط فى «ب، ج».

(٣) فى «ج»: المعنى.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ج»: ذلك.

الرابع: التفصيل من وجه آخر، وهو أن يتميز بمفصل حسي؛ كالليل والنهار، أو لا يتميز؛ كالمرافق؛ على ما اختاره المصنف؛ قال بعضهم: قال الجزولي<sup>(١)</sup>: إنها لانتهاه الغاية، وقد يدخلها معنى «مع»<sup>(٢)</sup>، ومعنى «عند»<sup>(٣)</sup>، ومعنى «في»<sup>(٤)</sup>؛ والأصل الأول.

وقال الزمخشري: «إلى» معارضة لـ«من»، وكونها بمعنى المصاحبة في نحو قوله تعالى:

(١) عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت الجزولي البربري المراكشي، أبو موسى: من علماء العربية. تصدر للإقراء بالمرية، وولى خطابة مراكش، وتوفي فيها سنة ٦٠٧ هـ. من كتبه «الجزولية» رسالة في النحو، و«شرح أصول ابن السراج» و«شرح قصيدة بانث سعاد» و«الأمالي» في النحو، و«مختصر شرح ابن جنى لديوان المتنبي». ينظر الأعلام ١٠٤/٥، والتكملة ٢/٦٩٠، مرآة الجنان ٤/٢٠.

(٢) بمعنى «مع»؛ كقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾. قال القراء: قال المفسرون: أي: مع الله، وهو وجه حسن. قال: وإنما تجعل «إلى» كـ«مع» إذا ضمنت شيئاً إلى شيء؛ كقول العرب: الذود إلى الذود إبل؛ قال: فإن لم يكن ضم، لم تكن «إلى» كـ«مع»؛ فلا يقال في «مع فلان مال كثير»: إلى فلان مال كثير. انتهى. وكون «إلى» بمعنى «مع» حكاية ابن عصفور، عن الكوفيين، وحكاية ابن هشام عنهم، وعن كثير من البصريين، وتأول بعضهم ما ورد من ذلك على تضمين العامل وإبقاء «إلى» علي أصلها، والمعنى في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾: مَنْ يُضَيِّفُ نَصْرَتَهُ إِلَى نَصْرَةِ اللَّهِ. و«إلى» في هذا أبلغ من «مع»؛ لأنك لو قلت: من ينصرني مع فلان، لم يدل على أن فلاناً وحده ينصرك، ولا بد، بخلاف «إلى» فإن نصرة ما دخلت عليه محققة واقعة، مجزوم بها؛ إذ المعنى على التضمين: من يضيف نصرته إلى نصرة فلان. ينظر الجني الداني ٣٨٥ - ٣٨٦.

(٣) موافقة «عند»؛ كقول أبي كبير الهدلي:

أم لا سبيل إلى الشباب، وذكره  
أشهى إلى من الرحيق السلسل  
أي: عندي. واعلم أن أكثر البصريين لم يشبوا لها غير معنى انتهاء الغاية. وجميع هذه الشواهد عندهم متأول. ينظر الجني الداني ص ٣٨٩.

(٤) ذكره القتيبي، وابن مالك؛ كقول النابغة:

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس، مطلى به القار، أحرِب  
أي: في الناس. قال ابن مالك: ويمكن أن يكون من هذا قوله تعالى: ﴿لِيَحْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. ورد ابن عصفور كون «إلى» بمعنى «في» بأنها لو كانت بمعنى «في» لساغ أن يقال: زيد إلى الكوفة، أي: في الكوفة. فلما لم تقله العرب وحسب أن يتأول ما أوهم ذلك. وتأول البيت على أن قوله «مطلى» ضمن معنى «مُبغض». وأوله غيره على تقدير: كأنني مضاف إلى الناس. فـ«إلى» تتعلق بمحذوف، دل عليه الكلام. واستدل بعضهم، على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكُمْ إِلَى أَنْ تَرَكَى﴾. وتؤول على أن المعنى: أدعوك إلى أن تزكى. ينظر الجني الداني ٣٧٨ -

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢] - راجع إلى معنى الانتهاء.

قال أبو الحسين البصرى فى «المعتمد»: وأما الانتهاء: فلفظة «إلى»، تقول: «سرت من البصرة إلى بغداد»، والغاية والحدُّ قد يدخلان فى الخطاب، وقد لا يدخلان [فيه]<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ أبو عبد الله: إن الغاية لما دخلت تارة، ولم تدخل أخرى - كانت جملة. والصحيح: أنها لا تفيد الدُّخول فى الخطاب؛ لأن قول الله عز وجل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] يكون نهايته المرافق، ومن غسل يديه إلى أول المرافق، صدق عليه القول بأن غسله ليديه [كان نهايته المرافق]<sup>(٢)</sup>؛ فيكون بذلك فاعلا لما اقتضاه الظاهر؛ فسقط عنه الأمر، وإنما يعلم وجوب غسل المرافق بدليل [زائد]؛ كما أن من قيل له: ادخل الدار، ففعل ما يقع عليه اسم الدخول إلى الدار - يسقط عنه الأمر؛ إذ الأمر يسقط بوجود أول الاسم؛ وكذلك من خرج من البصرة إلى أول بغداد يقال: قد انتهى إلى أول بغداد. فبان أنه ليس من شرط الغاية أن تدخل فى الخطاب. هذا ما قاله صاحب «المعتمد» فى «معتمده»<sup>(٣)</sup>، وذكر هذا الكلام بعينه فى شرح العمدة، وزاد إيراد سؤال على نفسه:

فإن قيل: «إذا غسل يديه إلى أول المرافق، لم يكن قد انتهى الغسل إلى المرافق؛ لأن أول المرافق لا يقال له مرافق»:

والجواب: أنه إذا غسل يديه إلى آخر المرافق، كان الغسل قد انتهى إلى آخرها، [٢٠٨/أ] وآخرها ليس هو المرافق؛ فينبغى ألا يكون على هذا السؤال ممثلا للخطاب.

قال القاضى عبد الجبار فى «العمدة»: «وأما «إلى» فهى للحد، وقد يدخل الحدُّ فى المحدود تارة، ولا يدخل أخرى، فهو بحسب قيام الدلالة وشاهد أخبار». قال إمام الحرمين<sup>(٤)</sup>: «وأما «إلى» فحرف جار، وهو للغاية».

قال سيويه [رحمه الله]: «إن اقترن بـ«من»، اقتضى تحديداً، ولم يدخل الحدُّ فى المحدود؛ فتقول: بعثك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة، فلا يدخلان فى البيع، وإن لم يقترن بـ«من»، فيحوز أن يكون تحديداً، وأن يكون بمعنى «مع»؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ينظر المعتمد (١/٣٣).

(٤) ينظر البرهان (١/١٩٢).

تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴿﴾ [النساء: ٢] معناه: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] [أى: مع الله]: وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] معناه: مع المرافق.

قال المصنف رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: «الْبَاءُ» إِذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَمْسَحُوا بَرُءُ وِسْكُمْ﴾ [المائدة: ٦] - تَقْتَضِي «التَّبْعِيضَ»؛ خِلَافًا لِلْحَفَظِيَّةِ. وَأَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهَا إِذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ لَا يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ؛ كَقَوْلِكَ: «كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ، وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ» - فَإِنَّهَا لَا تَقْتَضِي إِلَّا مُجَرَّدَ «الإِلْصَاقِ». لَنَا: أَنَا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْفَرْقَ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «مَسَحْتُ يَدِي بِالْمِنْدِيلِ وَالْحَائِطِ»، وَيَبِينُ أَنْ يُقَالَ: «مَسَحْتُ الْمِنْدِيلَ وَالْحَائِطَ»؛ فِي أَنَّ الْأَوَّلَ يُفِيدُ التَّبْعِيضَ، وَالثَّانِي يُفِيدُ الشُّمُولَ. وَاحْتِجَّ الْمُخَالَفُ بِأَمْرَيْنِ:

الأول: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَكَتَبْتُ بِالْقَلَمِ، وَطُفْتُ بِالْبَيْتِ» - عَقَلُوا مِنْهُ إِصْاقَ الْفِعْلِ بِالْمَفْعُولِ بِهِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مُقْتَضَى اللَّفْظِ لَيْسَ إِلَّا إِصْاقَ الْفِعْلِ بِالْمَفْعُولِ بِهِ. الثَّانِي: أَنَّ أَبَا الْفَتْحِ بْنِ جَنِّيٍّ ذَكَرَ أَنَّ الَّذِي يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيضِ - شَيْءٌ لَا يَعْرِفُهُ أَهْلُ اللُّغَةِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «مَرَرْتُ بِزَيْدٍ، وَكَتَبْتُ بِالْقَلَمِ» إِنَّمَا أَفَادَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «مَرَرْتُ زَيْدًا، وَكَتَبْتُ الْقَلَمَ»؛ فَلِذَلِكَ أَفَادَ مَا قَالُوهُ؛ بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا.

وَأَمَّا «الطَّوَّافُ» فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّوْرَانِ حَوْلَ جَمِيعِ الْبَيْتِ؛ وَلِهَذَا لَا يُسَمَّى مَنْ دَارَ بِبَعْضِهِ طَائِفًا؛ بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ مَنْ مَسَحَ بَعْضَ الرَّأْسِ يُسَمَّى مَاسِحًا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الشَّهَادَةَ عَلَى النَّفْسِ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ؛ فَلَمَّا أَنْ نُحَطِّيْ أَبْنَ جَنِّيٍّ بِالذَّلِيلِ الظَّاهِرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يتعين (١) نقل ما قاله الأدباء في هذه المسألة أولاً، ثم نذكر ما قاله المصنف، ونذكر ما هو الحق:

قال أبو على الفارسي في «الإيضاح»: «الباء» معناها الإلصاق<sup>(١)</sup> والاختلاط<sup>(٢)</sup>؛ كقولك «كتبت بالقلم» و«عمل النجار بالقدم»، وتكون زائدة في قوله تعالى: ﴿وَوَكَّفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٩].

قال الزمخشري: «إنها للإلصاق؛ كقولك: «به داء»: أى التصق به وخامره، و«مررت به» وارد على الاتساع، والمعنى: التصق مرورى بموضوع يقرب منه».

قال: «ويدخلها معنى «الاستعانة» فى قولهم: «كتبت بالقلم» و«بتوفيق الله حججت»، ومعنى «المصاحبة» فى نحو: «خرج بعشيرته» و«دخل عليه بثياب السفر» و«اشترى الفرس بسرجه»، وتكون «مزيدة» فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقال أبو البقاء<sup>(٣)</sup>: «الباء» أصله الإلصاق، وقد يستعمل فى غيره؛ على سبيل التشبیه به؛ كقولك: مررت بزید، أى: حاذيته، [وتكون]<sup>(٤)</sup> للبدل؛ كقولك: بعته بكذا<sup>(٥)</sup>.

(١) وهى للإلصاق الحقيقى والجازى، أى: إلصاق الفعل بالمفعول، وهو تعليق الشئ بالشئ واتصاله به؛ وقال عبد القاهر: قولهم الباء للإلصاق؛ إن حمل على ظاهره أدى إلى الاستحالة؛ لأنها تجيء بمعنى الإلصاق نفسه؛ كقولنا: ألصقت به، وحينئذ فلا بد من تأويل كلامهم، والوجه فيه أن يكون غرضهم أن يقولوا للمتعلم: انظر إلى قولك: ألصقته بكذا، وتأمل الملابس التى بين الملتصق والملصق به، تعلم أن الباء أينما كانت الملابس التى تحصل بها شبيهة بهذه الملابس التى تراها فى قولك: ألصقته به. انتهى. ينظر البحر المحيط (٢/ ٢٦٦).

(٢) وهو أصل معانيها. ولم يذكر لها سببويه غيره؛ قال: إنما هى للإلصاق والاختلاط، ثم قال: فما اتسع من هذا فى الكلام، فهذا أصله. قيل: وهو معنى لا يفارقها. والإلصاق ضربان: حقيقى؛ نحو: أمسكت الحبل بيدى، قال ابن جنى: أى: ألصقتها به. و«بجازى؛ نحو: مررت بزید؛ قال الزمخشري: المعنى: التصق مرورى بموضع يقرب منه. قلت: وذكر ابن مالك أن الباء فى نحو: مررت بزید: بمعنى «على»، بدليل ﴿وَأِنَّكُمْ لَمَمْرُونَ عَلَيْهِمْ﴾. وحكاها عن الأخفش. ينظر الجنى الدانى (٣٦ - ٣٧).

(٣) عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبرى البغدادي، أبو البقاء، حب الدين. ولد ٥٢٨ هـ، عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب، أصيب فى صباه بالجدرى فعوى، من كتبه: شرح ديوان المتنبي، التبيان فى إعراب القرآن، الترتيب فى التعريف وغيرها. توفى ٦١٦ هـ. ينظر: نكت الهميان ١٧٨، الوفيات ١: ٢٦٦، بغية الوعاة ٢٨١، ابن الوردي ٢: ١٣٨، آداب اللغة ٣: ٤٢، الأعلام ٤/ ٨٠.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) قال الزركشى فى البحر نقلا عن أبى البقاء: التبعض لا يستفاد من الباء بل من طريق الاتفاق، =



وقيل: «إنها قد تأتي بمعنى «على»؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾<sup>(١)</sup> [آل عمران: ٧٥] أى: على قنطار، وتكون بمعنى «من أجل»؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ﴾ [مريم: ٤] أى: من أجل دعائك، وقيل: فى دعائك.

وظهر من جملة ما نقلناه: أنها حقيقة فى الإلصاق بالاتفاق<sup>(٢)</sup>، وأما فى غيره من المعانى: فكلام بعضهم يشعر بكونه مجازاً فيه، وكلام غيره لا يشعر به. ونقول: إن كان بين صور الاستعمال قدر مشترك، وجب حمل اللفظ حقيقة فيه؛ دفعاً للاشتراك والمجاز، وإن لم يكن، تعين كونه حقيقة فى أحدهما، مجازاً فى الآخر، وهذه قاعدة مقررة تستعملها فى جميع الحروف؛ إذا استعملت فى موارد مختلفة، بل فى غير الحروف.

قال المصنف - رحمه الله -: أَلْبَاءُ الدَّاخِلَةُ عَلَى فِعْلٍ مُتَعَدٍّ بِنَفْسِهِ تَقْتَضِي التَّبَعِيضَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَافْسَحُوا بُرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وَأَحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ: «إِذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ مُتَعَدٍّ [ب] ٢٠٨ / ب» بِنَفْسِهِ عَنِ لَفْظَةِ «مَرٌّ» وَأَمْثَالِهَا فَإِنَّ «أَلْبَاءَ» فِيهَا وَفِي أَمْثَالِهَا لِلتَّعَدِّيَةِ؛ لِأَنَّهُ فِعْلٌ لَازِمٌ، فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْمَفْعُولِ<sup>(٣)</sup> بِنَفْسِهِ؛ فَلَا تَقُولُ: مَرَّرْتُ زَيْدًا، فَإِذَا

= وهو يحصل الغرض من الفعل بتبعيض الآلة، بل ظاهر الحقيقة يغطى الجميع؛ ألا تراك إذا قلت: مسحت رأس اليتيم، فحقيقته إن تم المسح بجميعة وإذا أمر ببعضه، صح أن يقال: ببعض رأسه، فلو كانت للتبعيض لا يستوى ذكر الكل والبعض وهو خلاف الحقيقة؛ ينظر البحر المحيط (٢/٢٦٨).

(١) قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ﴾ أى: على قنطار. كما قال: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾. ومنها: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ﴾ أى: عليهم؛ كما قال: ﴿وَإِنكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾. ومنه قول الشاعر:

أَرَبُّ يَبُولُ السُّعْلَبَانُ بِرَأْسِهِ لَقَدْ هَانَ مَنْ بَأَتْ عَلَيْهِ النَّعَالِبُ

ينظر الجنى الدانى (٤٢ - ٤٣).

(٢) رد كثير من المحققين سائر معانى الباء إلى معنى الإلصاق؛ كما ذكر سيبويه، وجعلوه معنى لا يفارقها، وقد ينجر معه معان أخرى. واستبعد بعضهم ذلك، وقال: الصحيح التنويع، وما تقدم من نيابة الباء عن غيرها من حروف الجر هو جار على مذهب الكوفيين، ومن وافقهم، فى أن حروف الجر قد ينوب بعضها عن بعض، ومذهب البصريين إبقاء الحرف على موضوعه الأول، إما بتأويل يقبله اللفظ، أو تضمين الفعل معنى فعل آخر، يتعدى بذلك الحرف. وما لا يمكن فيه ذلك فهو من وضع أحد الحرفين موضع الآخر على سبيل الشذوذ. ينظر الجنى الدانى (ص/٤٦).

(٣) فى «ب»: مفعول.

أَرَدَتِ التَّعْدِيَةَ، أَثَبَتَ الْبَاءَ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «خِلَافًا لِلْحَنْفِيَّةِ»: نَصَبَ الْخِلَافَ مَعَ الْحَنْفِيَّةِ؛ فَإِنَّا نَقُولُ: الْوَاجِبُ مَسْحُهُ مِنَ الرَّأْسِ أَقْلُ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْإِسْمُ، وَأَمَّا الْحَنْفِيَّةُ: فَإِنَّهُمْ قَالُوا بِإِجَابِ مَسْحِ رُبْعِ الرَّأْسِ، وَأَمَّا مَالِكٌ: فَهُوَ مُوجِبٌ مَسْحِ جَمِيعِ الرَّأْسِ. وَنَصَبَ الْخِلَافَ مَعَ أُمَّةِ الْفِقْهِ فِي مَدْلُولِ «الْبَاءِ» لَيْسَ بِحَسَنٍ؛ فَإِنَّهُمْ أَفْتَوْا بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ، لَا بِنَاءٍ عَلَى هَذَا الْمَدْرَكِ، وَهُوَ أَنَّ «الْبَاءَ» تَقْتَضِي التَّبْعِيضَ أَمْ لَا؟<sup>(١)</sup> فَإِذَا نُصِبَ الْخِلَافُ مَعَهُمْ، فَمَعَ<sup>(٢)</sup> مَالِكٍ أَظْهَرُ؛ فَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَائِلٌ بِإِجَابِ مَسْحِ الْبَعْضِ، وَهُوَ الرَّبْعُ. وَأَمَّا تَقْرِيرُ مَا اخْتَارَهُ الْمَصْنَفُ مُنْفَرِدًا بِهِ دُونَ الْمُحَقِّقِينَ، فَهُوَ شَيْءٌ قَالَهُ بَعْضُ ضَعْفَاءِ النَّظَرِ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ.

قال المصنف: إنا نعلم بالضرورة الفرق بين مدلول قول القائل: «مسحت يدي

(١) تأتي الباء بمعنى التبعض وغير بعضهم عن هذا بموافقة «من» يعنى التبعضية. وفي هذا المعنى خلاف، ومن ذكره الأصمعي، والفارسي في «التذكرة»، ونقل عن الكوفيين، وقال به القتيبي وابن مالك، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ أي: منها. وقول الشاعر:

[الطويل]

شَرِبْنَا بِمَاءِ الْبَحْرِ، نَمَّ تَرَفَّقْتُ      متى لُجج، حُضِر، لَهْنٌ تَيْجُ  
ويقوله الآخر: [الكامل]:

فَلْتَمُنْتُ فَاهَا، أَحِيدًا بِقُرُونِهَا      شَرِبَ النَّزِيفُ، يَرِدُ مَاءَ الْحَشْرِجِ  
وجعل قوم من ذلك الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وجعلها قوم زائدة. وجعلها قوم للإلصاق على الأصل. وقال بعضهم: إنها باء الاستعانة؛ فَإِنَّ «مسح» يتعدى إلى مفعول بنفسه، وهو المزال عنه، وإلى آخر بحر الجرح، وهو المزيل. فيكون تقدير الآية: فامسحوا أيديكم بِرُءُوسِكُمْ. ولم ترد باء التبعض عند مثبتها إلا مع الفعل المتعدى. وقد أنكروا قوم، منهم ابن جنى، ورود باء التبعض، وتأولوا ما استدلل به مثبتو ذلك، على التضمنين. قال ابن مالك: والأجود تضمين «شَرِبْنَا» معنى: روينا. وجعل الزمخشري الباء في الآية كالباء في: شربت الماء بالعدل. والمعنى: يشرب بها عباد الله الخمر. واعترض بعضهم كلام ابن جنى، وقال: شهادة على النفس، وهي غير مقبولة، وأجيب بأن الشهادة على النفس ثلاثة أقسام: معلومة، نحو: إن العرب لم تنصب الفاعل. وظنية عن استقراء صحيح؛ نحو: ليس في كلام العرب اسم متمكن، آخره واو لازمة، قبلها ضمة. وشائعة غير منحصرة؛ نحو: لم يطلق زيد امرأته، من غير دليل، فهذا هو المردود. وكلام ابن جنى من الثاني؛ لأنه شديد الاطلاع على لسان العرب. ينظر الجنى الداني (٤٣-٤٥).

بالمنديل وبالخائط»، وبين قوله: «مسحت المنديل أو الخائط»<sup>(١)</sup>، وذلك الفرق: هو أن الصيغة الأولى تفيد كون المنديل ممسوحاً بفضه؛ وكذا الخائط، [والصيغة الثانية أفادت كون المنديل ممسوحاً كله؛ وكذا الخائط]<sup>(٢)</sup>، واختلافهما في مدلوليهما، لا بد وأن يكون لكون إحدى الصيغتين انفردت بلفظة لم تذكر في إحدى الصيغتين، وذكرت في الأخرى، وليست<sup>(٣)</sup> تلك اللفظة إلا «الباء»؛ ويلزم من ذلك كون «الباء» تفيد التبويض. هذا غاية ما تقرر به كلام المصنف.

واعلم: أن ما ذكره ضعيف؛ لأننا نقول: لا نسلم أن لفظة «المسح» تتعدى بنفسها؛ وسند المنع: أنها تتعدى إلى مفعولين؛ أحدهما: بنفسه، والآخر: بالباء؛ تقول: «مسحت الخائط بيدي»؛ فالمفعول الثاني لا يتعدى إليه إلا بالباء. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الباء للتبويض.

قوله: «ندرك التفرقة بين مدلول قولنا: مسحت [اليدي]<sup>(٤)</sup> بالمنديل، وبين قولنا: مسحت المنديل»:

قلنا: نعم. وقوله: «وذلك هو تبويض الأول، وشمول الثاني»:

قلنا: ممنوع؛ وسند المنع: أن قوله: «مسحت اليد بالمنديل» يفيد أن المنديل آلة للمسح في هذه الصورة؛ كقولك: «كتبت الكتاب بالقلم» و«نحرت الخشبة بالقدم»، وأما إذا قال: «مسحت المنديل باليد»، فإن الأمر بالعكس، فاليد آلة للمسح، والمنديل ممسوح. والحاصل: أن كل اليد ممسوحة في قولك: «مسحت يدي بالمنديل»، وليست اليد بآلة، والمنديل آلة للمسح، وإذا قال: «مسحت المنديل باليد»، فالمنديل ممسوح كله، وليس هو آلة، واليد آلة للمسح؛ فلم ينحصر الفرق فيما ذكرتم.

فإن قلت: «قد سلمت الشمول إذا قال: مسحت المنديل باليد، وعدم الشمول في قوله: مسحت بالمنديل؛ لكون المنديل آلة، فالباء مادة كونه آلة، ويلزم من كونه [آلة] عدم [٢٠٩/أ] الشمول؛ فإذا: النقيض من لوازم ما سلمته»:

قلنا: لا يلزم من كونه آلة للمسح أن يكون [كله] ممسوحاً؛ فضلاً عن كون بعضه ممسوحاً. واعلم: أن المنع الأول مندفع؛ وذلك لأننا ندعى أن لفظ «المسح» يتعدى إلى

(١) في «ج»: «والخائط».

(٢) سقط في «ب»، «ج».

(٣) في «ج»: «فليست».

(٤) سقط في «ب»، «ز».

مفعول واحد بنفسه، وأما أنه يتعدى إلى مفعول لا بنفسه<sup>(١)</sup>، بل يتعدى بالباء -: فهذا لا يتأتى في<sup>(٢)</sup> مُدَعَانَا. بقى أن يقال: «[إن]<sup>(٣)</sup> «برءوسكم» في الآية احتمال أن يكون مفعولاً أولاً، ولا تكون «الباء» للتعدية، واحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً، وتكون الباء للتعدية»:

قلنا: كونه مفعولاً أولاً أولى<sup>(٤)</sup>؛ لأن الثاني هو الآلة، والآلة ليست مقصودة بنفسها، بل هي وسيلة إلى غيرها بخلاف الأول؛ فالاهتمام به أشد.

احتج المخالف بوجه: الأول: أن «الباء» حقيقة في الإلصاق؛ فإنه يقال: «كُتِبَ بالقلم، ومررت بزيد»، والمعقول من الإلصاق بقيد استعمل في الإلصاق، والأصل في الاستعمال الحقيقية؛ فيكون حقيقة في الإلصاق؛ فلا يكون حقيقة في التبعية؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل.

الثاني: أن ابن جنى ذكر أن الذى يقال من أن «الباء» للتبعية شىء لا يعرفه أهل اللغة؛ والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى أهل اللغة.

أجاب المصنف عن الأول: بأننا لا ندعى أن «الباء» تفيد التبعية<sup>(٥)</sup>، بل بشرط دخولها على فعل يتعدى بنفسه، وما ذكرتم من الأفعال التى [لا تقتضى]<sup>(٦)</sup> «الباء» فيها التبعية، أفعال لازمة لا تتعدى بأنفسها؛ فإنه لا يصح أن يقال: «مررت زيدا»، وكتبت القلم»؛ فلذلك أفاد الإلصاق دون التبعية.

وأجاب عن الثانى: بأن الطواف بالبيت هو عبارة عن الدوران حول جميع البيت، فالشمول نشأ من لفظة «الطواف» دون «الباء»، وأما لفظة «المسح» فلا تقتضى الشمول؛ بدليل أن من مسح بعض الرأس، فإنه يسمى ماسحاً.

وأجاب عن الثانى: بأن ما قاله ابن جنى شهادة على النفى، والشهادة على النفى غير مقبولة؛ قلنا أن نخطئ ابن جنى بالدليل الظاهر الذى ذكرناه.

واعلم: أن الجواب عن الأول ضعيف؛ وذلك لأنه إذا ثبت أنه لا يقتضى التبعية فى

(١) فى «ج»: ولا بنفسه.

(٢) فى «ج»: لا ينافى.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) فى «ب»: أوفى.

(٥) أى: مطلقاً.

(٦) فى «ب، ز»: تقتضى.

الفعل اللازم، بل لا يقتضى إلا الإلصاق - : وحب أن يكون كذلك مطلقاً؛ دفعا للاشتراك.

فإن قيل: «هو مُستعمل فى غيره - على ما نقلتم فى أول المسألة عن الأدباء - فلو كان «الباء» حقيقة فى الإلصاق، وهو مستعمل فى غيره، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ يلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل؛ فلا يكون حقيقة فى الإلصاق»:

قلنا: لا نسلم أنه مستعمل فى غيره بطريق الحقيقة؛ بل هو بطريق المجاز.

والحاصل: قد وقع [التعارض] بين الاشتراك والمجاز، وقد بينا أنه إذا وقع ذلك، فالجواز أولى.

وأما قوله: «إنه إنما أراد الإلصاق؛ لكون ذلك لا يتعدى بنفسه»:

قلنا: هذا لا يدفع ما ذكرناه [٢٠٩ / ب] من التمسك بـ«الباء» فى الاشتراك، بل لا يتجه عليه، نعم: يتجه ذلك على المتعدى وعلى اللازم، وجعل الموجب للإلصاق القدر المشترك بين [.....]؛ ونحن لم نفعل ذلك، ولم نتمسك بالقياس أصلاً، وكونه لا يدعى ذلك إلا فى الفعل المتعدى بنفسه لا يجديه نفعاً؛ لأن الدليل الذى ذكرناه يقتضى كونها للإلصاق مطلقاً؛ فلا فائدة فى جعل الدعوى خاصة مع عموم الدليل.

والجواب المذكور عما قاله ابن جنى ضعيف؛ وذلك لأن الذى ذكره ليس من باب الشهادة على النفى التى لا تقبل، بل هذا الكلام مقبول من الرجل العالم بفن من الفنون إذا علم منه التحقيق والاستحضار؛ كالعالم بفن الحديث النبوى، المطلع على رُواة الحديث جرحاً وتعديلاً، الحافظ الضابط؛ فإنه يقول: هذا الحديث [لم] <sup>(١)</sup> تتضمنه الكتب الصحاح؛ وكذلك الحافظ للغة والنحو، [العدل، كثيراً ما يقول: هذه اللفظة لم تتضمنها الكتب المعتمدة فى علم النحو واللغة] <sup>(٢)</sup>؛ وكذلك الفقيه قد يستحضر [«الوسيط»] <sup>(٣)</sup> و«الوجيز»، فيقول هذه المسألة لم تتضمنها أحد الكتابين. وأمثال هذه الأقاويل ليست شهادة على النفى، وهى مقبولة، ومن راجع كتب الحديث، وجدها مشحونة بما ذكرناه؛ هذا شارح الوجيز الإمام الرافعى، يذكر جملة من الوجوه فى مذهب الشافعى - رضى الله عنه - ويقول: «انفرد بنقلها الغزالي أو غيره من الأئمة».

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

ثم هذا الذى عول عليه - ههنا - مناقض لما ذكره فى مسألة «فى»، وأن من الفقهاء من قال: إنها للسببية، ثم قال: هذا ضعيف؛ لأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك؛ مع أن المرجع فى هذه المباحث إليهم.

قال إمام الحرمين: «ذهب بعض فقهاءنا<sup>(١)</sup>: إلى أن «الباء» إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه، اقتضى [تبعيضاً]؛ وزعموا أنه فى قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] يتضمن ذلك؛ وهذا خلف<sup>(٢)</sup> من كلام لا حاصل له، وقد اشتد نكير ابن جنى فى «سر الصناعة» على من قال [ذلك؛ فلا] فرق بين أن نقول: مسحت رأسى، ومسحت برأسى، والتبعيض يتلقى من غير «الباء».

قال صاحب المعتمد<sup>(٣)</sup>: «قال قاضى القضاة: الباء فى قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]: إن اللغة تقتضى تعميم الرأس؛ لأن المسح تعلق<sup>(٤)</sup> بما يسمى رأساً، وجملة الرأس تسمى رأساً دون أبعاضه؛ والعرف يقتضى إلحاق المسح بالرأس: إما جميعه، وإما بعضه؛ لأن المعقول من قولنا: «مسحت يدي بالمنديل» - فى العرف - ما ذكرناه، وعند الشيخ أبى عبد الله: أن قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] يحمل [يحتاج إلى بيان]<sup>(٥)</sup>؛ لأنه قد ترد هذه اللفظة، ويراد بها الكل مرة، وترد أخرى، والمراد بها البعض.

واعلم: أن المصنف ذكر دليلاً آخر على أن «الباء» تقتضى التبعيض؛ قال: «الباء» الداخلة على الفعل المتعدى بنفسه لا بد لها من فائدة؛ صوتاً للكلام عن العيب، ولا [٢١٠/أ] فائدة سوى التبعيض؛ لأن فائدة الإلصاق منتفية ههنا؛ وغيره منتف بالأصل؛ فتعين التبعيض فائدة لها.

وما ذكره ممنوع؛ لأن «الباء» تدخل على المسوح به؛ كقوله: «مسحت يدي بالمنديل»؛ فحذفت الباء للعلم، ونقلت الباء إلى المسوح؛ تنبيهاً على المحذوف؛ فصار تقدير الكلام: وامسحوا رءوسكم بالماء؛ فصار فى الكلام ضرب من القلب. نقله بعضهم عن «أحكام القرآن» لابن العربى<sup>(٦)</sup>.

(١) فى «ب، ج»: الفقهاء.

(٢) ينظر البرهان (١/ ١٨٠) (٩٠).

(٣) ينظر المعتمد (١/ ٣٣).

(٤) فى «ب، ج»: معلق.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الإشبلى المالكى، أبو بكر بن العربى. قاض، ولد ٤٦٨ هـ =

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة السادسة:** لَفْظَةُ «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ؛ خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ.

لَنَا ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا عَلِيٍّ الْفَارِسِيَّ حَكَى ذَلِكَ فِي كِتَابِ «الشَّرِيزَاتِ» عَنِ النُّحَاةِ وَصَوَّبَهُمْ فِيهِ؛ وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ. وَثَانِيهَا: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِ الْأَعْمَشِيِّ [مِنَ السَّرِيعِ]:

وَلَسْتُ بِالْأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَصِي  
وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَائِرِ  
وَيَقُولُ الْفَرَزْدَقُ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الذَّمَّارُ وَإِنَّمَا  
يُدَافِعُ عَن أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

[وَلَوْ لَمْ تُحْمَلْ «إِنَّمَا» هَهُنَا] عَلَى الْحَصْرِ - لَمَا حَصَلَ مَقْصُودُ الشَّاعِرِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ كَلِمَةَ «إِنَّ»: تَقْتَضِي الْإِثْبَاتَ، وَ«مَا»: تَقْتَضِي النِّفْيَ؛ فَعِنْدَ تَرْكِيبِهِمَا يَجِبُ أَنْ يَبْقَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ: فِيمَا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ «إِنَّ»: تَقْتَضِي ثُبُوتَ عَيْنِ الْمَذْكُورِ، وَكَلِمَةُ «مَا»: تَقْتَضِي نَفْيَ الْمَذْكُورِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ. وَإِمَّا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ «إِنَّ»: تَقْتَضِي ثُبُوتَ الْمَذْكُورِ، وَكَلِمَةُ «مَا»: تَقْتَضِي نَفْيَ غَيْرِ الْمَذْكُورِ، وَهَذَا هُوَ الْحَصْرُ؛ وَهُوَ الْمَرَادُ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالِفُ: بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، وَأَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ مَنْ لَيْسَ كَذَلِكَ - فَهُوَ مُؤْمِنٌ أَيْضًا. وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُبَالَغَةِ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلمة «إنما» للحصر؛ خلافًا لبعضهم<sup>(١)</sup>؛

= من حفاظ الحديث؛ بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، صنف كتابًا في الحديث والفقهاء والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، وولى قضاء إشبيلية. من مؤلفاته: أحكام القرآن والحصول، الناسخ والمنسوخ وغيرها كثير. توفي ٥٤٣ هـ. ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٤٦٨، وفيات ١/ ٤٨٩، نفع الطيب ١: ٣٤٠، قضاة الأندلس ١٠٥، جذوة الاقتباس ١٦٠، الأعلام ٦/ ٢٣٠.

(١) اختلف العلماء في إفادة «إنما» للحصر على منبهين: المذهب الأول: أنها تقييد الحصر أى قصر الأول على الثانى من مدخوليهما، بحيث لا يتجاوزوه إلى غيره بمعنى: أن تقييد الحكم بها يدل على إثباته للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره؛ مثل: «إنما الشفعة فيما لم يقسم»؛ فإنه يدل على إثبات الشفعة فى غير المقسوم ونفيها عما قسم، وهذا منهب أكثر العلماء. المذهب الثانى: أنها =

= لا تقييد الحصر، بمعنى: أن تقييد الحكم بها لا يدل إلا على تأكيد إثبات الشفعة فيما لم يقسم ولا دلالة له على نفيها عن غيره، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفى، ولا بإثبات، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة ممن أنكروا دليل الخطاب، واختاره سيف الدين الأمدى، وأبو حيان، ونسبه إلى النحويين البصريين، غير أن الكمال بن الهمام تعقب نسبة هذا المذهب إلى الحنفية: بأن الحنفية كثر منهم نسبتهم الحصر إلى «إنما» كما فى «كشف الأسرار» و«الكافى» و«جامع الأسرار» وغيرها. هذا هو حاصل الخلاف فى مفهوم الحصر «إنما». واستدل القائلون بإفادة «إنما» للحصر

بالدليلين الآتين: - الدليل الأول: أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر. قال الأعشى: [السريع]:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العززة للكائس  
وقال الفرزدق: [الطويل]:

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى  
وجه الاستدلال من الأول أن مقصود الأعشى تفضيل عامر على علقمة، ولا يحصل هذا المقصود إلا بحصر العزة فى الكائس. ووجه الاستدلال من الثانى أن مقصود الفرزدق التفاخر وعد المآثر بالمدافعة عنهم، وهذا المقصود لا يتم إلا بحصر المدافعة فيه؛ فدل ذلك على أنها للحصر، وإلا لما صح استعمالها فى هذه المواطن. الدليل الثانى: أنها تتضمن معنى «ما...» إلا المقيدين للحصر فتكون مفيدة للحصر مثلهما، وإنما قلنا إنها تتضمن معنى «ما...» إلا المقيدين للحصر لوجوه ثلاثة: الأول: قول المفسرين الموثوق بتفسيرهم؛ لكونهم من أئمة اللغة والبيان فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ - معناه ما حرم عليكم إلا الميتة. فإن قلت: فى هذا الاستدلال نظر من وجهين: - أحدهما: أنه لا معنى للاستدلال على معنى لفظ لغوى؛ لأن ذلك إنما يثبت بالنقل عن أهل اللغة لا بالاستدلال. والثانى: أن المفسرين إنما يستمدون تفسيرهم من فنون العربية، فكيف يستدل بتفسيرهم على الفنون العربية؛ لأن فى ذلك توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو دور. قلنا: إن هذا من باب الاستدلال بالنقل عن أهل اللغة؛ لأن المفسرين حيث قيدوا بكونهم من أئمة اللغة والبيان الموثوق بهم؛ فلم يقولوا إلا ما تقرر عندهم لغة وبياناً فاندفع النظر بوجهيه. الوجه الثانى: قول النحاة إن «إنما» لإثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه أى: سوى ما يذكر بعده مما يقابله، وهم إنما يقولون ما تقرر عندهم من جهة اللغة فالمراد بهم الذين أخذوا النحو من كلام العرب مشافهة، لا الذين تلقوا القواعد من الكتب المدونة، فالتنقل عنهم نقل عن اللغة؛ فدلالة «إنما» على إثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه؛ كما قال النحاة - دليل على تضمنها معنى «ما» التى هى للنفى ومعنى «إلا» التى هى للإثبات. الوجه الثالث: صحة انفصال الضمير معها فى حال إمكان وصله، والقاعدة أن الضمير إذا أمكن وصله وحب، ولا يعدل عن وصله إلا لوجوب. وموجبات الفصل: إما تقديمه على عامله، وإما وجود فاصل بينه وبين عامله من الفواصل التى علم أنها توجب فصل الضمير عن عامله، والتقديم هنا لم يحصل، والفواصل المعلومة فى النحو لا يصلح منها للتقدير فى موضع «إنما» إلا «ما» و«إلا» فتعين أن =



=صححة انفصال الضمير معها إنما هو لتضمنها معنى «ما» و«إلا»، وتعين كونها للحصر كـ«ما» و«إلا». قال الفرزدق:

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى  
فصل ضمير الفاعل مع «إنما» كما فصل مع «ما» و«إلا» فى قول عمرو بن معد يكرب:

قد علمت سلمى وجاراتها ما قطر الفارس إلا أنا

فثبت بهذه الوجوه أن «إنما» تتضمن معنى «ما» و«إلا» المفيدتين للحصر، وأنها تفيد الحصر مثلها وهو المطلوب. هذا حاصل القول فى استدلال القائلين بالحصر، وقد رأيت أنه استدلال

تام فى إثبات مطلوبهم وهو أن إنما تفيد الحصر أى: تدل على إثبات الحكم للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره. غير أنهم اختلفوا فى دلالتها على النفى، فقيل تدل عليه بالمفهوم؛ وإليه ذهب الأكثر، وقيل: تدل عليه بالمنطوق الإشارى؛ وإليه ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى

وحجة الإسلام الغزالى، وقيل: تدل عليه بالمنطوق الصريح، وإليه ذهب بعض الحنفية. أما القائلون بالمفهوم: فوجهتهم أن «إنما» لقصر الأول على الثانى بحيث لا يتجاوز به إلى غيره فتكون لإثبات الحكم للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره فيكون النفى حالاً لغير المذكور فى الكلام، فيكون مفهوماً لصدق حده عليه. وأما القائلون بالمنطوق الإشارى فقالوا: أما كونه منطوقاً فلأن قولك: إنما زيد قائم، وإنما القائم زيد، معناه فى الأول: لا قاعد، وفى الثانى: لا عمرو، فمحل النطق فى الأول زيد وفى الثانى القائم، والنفى فى كل حال من أحواله فيكون النفى منطوقاً؛ لأنه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق، ثم هذا النفى غير موضوع له اللفظ، بل لازم للموضوع له، فيكون غير صريح، ثم هو غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصححة؛ فيكون إشارة. هذا ما قالوه فى توجيه القول بالمنطوق الإشارى. وأنت خبير بأن هذا التوجيه يقتضى أن «إنما» لقصر الثانى على الأول ونفى غيره عنه؛ كما فى قصر القيام على زيد ونفى القعود عنه فى قولنا: إنما زيد قائم، بناء على ما قالوه وهو خلاف ما تقرر فى قاعدة الحصر بـ«إنما» وهى أنها لقصر الأول على الثانى ونفيه عن غيره على ما تقرر فى علم المعانى، وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الإشارى. وأما القائلون بالمنطوق الصريح فقالوا: إن كلام من الإثبات والنفى يتبادر إلى الفهم من لفظ «إنما» فتكون موضوعاً للمجموع؛ لأن التبادر تابع للوضع. هذا حاصل ما قالوه: وفيه أنه لا يلزم من التبادر الوضع، على أنه لو كان النفى منطوقاً صريحاً - كما قالوا - لما ساغ قولنا: إنما زيد قائم لا قاعد، وهو ظاهر البطلان، وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الصريح أيضاً. هذا تمام القول فى توجيهات الأقوال المتقدمة، ومنه يعلم أن الراجح هو القول بأن النفى مدلول عليه بطريق المفهوم لا للمنطوق، وننتقل بعد ذلك إلى استدلال القائلين بأن «إنما» لا تفيد الحصر فنقول: واستدل القائلون بعدم إفادة «إنما» للحصر بالدليلين الآتين: الدليل الأول: أنه لا فرق بين: إن زيداً قائم، وبين: إنما زيد قائم؛ لأن الثانى بمعنى الأول، غاية ما فى الأمر أنه زيد عليه كلمة «ما» والزيادة لا تغير أصل المعنى بل هى مؤكدة لمعنى «أن»، والأول لا يفيد الحصر اتفاقاً؛ فكذا الثانى، وإلا لم يكن بمعناه وهو خلاف =

والدليل عليه وجوه: الأول: ما قاله أبو علي الفارسي، وهو أن النحاة قالوا: كلمة «إنما»

= المفروض. فتم الدليل، وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل بأننا لا نسلم أن قولنا: إنما زيد قائم، بمعنى: إن زيدًا قائم، وأن «ما» زائدة للتأكيد؛ إذ الأصل التأسيس. وأجاب المستدل عن هذه المناقشة بأن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل أيضًا كالتأسيس، ومراعاة هذا الأصل أولى من مراعاة الأصل الأول؛ قياسًا على نظائره، نحو: إذا ما، وحيثما، وأتما؛ فإن هذه الكلمات لا يتغير معناها بزيادة كلمة «ما». ودفع هذا الجواب من قبل المخالف بأننا لا نسلم أن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل كالتأسيس، بل الأصل تغيره؛ لأن الأصل أن يكون معنى المركب غير معنى كل من جزأيه. فظهر بهذا أن المناقشة لا تزال قائمة، وأن الدليل غير تام في إثبات المطلوب. الدليل الثاني: أنه لو كانت «إنما» للحصر للزم من قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» - عدم صحة عمل ما بغير نية، والثالث باطل؛ فيبطل المقدم؛ فيثبت نفيها، وهو المطلوب. أما الملازمة فعملًا بالدليل؛ فإن الحديث - على التقدير المذكور - يدل على إثبات الصحة للعمل المنوي ونفيها عما لم يكن منويًا. وأما بطلان التالي: فلتحقق صحة كثير من الأعمال بدون نية، كغسل الثياب، والأكل، والشرب، وسائر الأعمال التي ليست بقربة - فتم الدليل، وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل: بأننا لا نسلم أنه لو كانت «إنما» للحصر للزم من حديث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» عدم صحة أى عمل بغير نية؛ لجواز ثبوت الصحة فى بعض الأعمال بدليل آخر راجح على دلالة «إنما» على الحصر؛ لأن المدعى دلالتها على الحصر ظاهرًا بحيث تقبل التخصيص. نعم، كان يتم كلام المستدل أن لو كان دلالتها على الحصر قطعًا بحيث لا تقبل التخصيص، وليس كذلك. فالخلاصة: أن الدليل المذكور لا يصلح لإثبات مطلوب المستدل. هذا حاصل استدلال القائلين بعدم إفادة «إنما» للحصر وقد تبين أنه استدلال غير تام في إثبات مطلوبهم. وبالنظر فيما قررنا به استدلال كل فريق على مذهبه، وما ورد على استدلال النافين - يتبين للناظر أن القول الذى تم دليله وسلم عن المعارضة هو القول بإفادة «إنما» للحصر، وهو الذى نختاره ونقول به. قال صاحب الإشارات: الأظهر أن «إنما» لقصر الحكم فى المذكور، وذلك يستلزم نفيه عما عداه للتبادر وإجماع النحاة؛ كما هو ظاهر كلام كثير من العلماء منهم: السكاكى، والكاتبى، والكاظمى، وكما هو صريح كلام أبى علي الفارسي وتصويبه مع كونه من أعظم علماء اللغة، ولتنقل عن أئمة اللغة والتفسير؛ كما قال التفتازانى وغيره، وعن أهل اللغة؛ كما قال الأزهرى وهو ظاهر كلام الجوهري والفيروزآبادى، ولا استدلال العلماء قديمًا وحديثًا على الحصر. مثل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» من غير تكثير. وبالجملة، فلوم يكن إلا الشهرة بين الأصوليين وعدم خلافه شاذًا، بل مثل قول الجوهري خاصة لكفى للاكتفاء به فى مثله. ينظر نص كلام شيخنا الحفراوى فى المفهوم والمنطوق. شرح الجلال على جمع الجوامع مع حاشية البثانى وتقرير الشريينى (١/ ١٦، ١٧)، والآمدى (٢/ ١٥٨)، التيسير (١/ ١٣٢)، التقرير والتحرير (١/ ١٤٣)، العطار على جمع (١/ ٣٠١)، حاشية السعد على الشرح العضدى (٣/ ١٨٣)، الشرح العضدى على مختصر ابن الحاجب (٣/ ١٨٣)، كاشف معانى البديع

للحصر، ويستصوبون ما قالوه؛ دلّ ذلك على أنها للحصر.

الوجه الثاني: التمسك بقول الأعشى<sup>(١)</sup>، [وهو قوله] [من السريع]<sup>(٢)</sup>:  
وَلَسْتُ بِالْأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَصَى وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَائِرِ<sup>(٣)</sup>

(١) ميمون بن قيس بن جندل من بني قيس بن ثعلبة الوائلي أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب العلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كل مسلك. وكان يغني بشعره، فسمى «صنّاجة العرب» قال البغدادى: كان يفد على الملوك ولاسيما ملوك فارس، ولذلك كثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ومطلع معلقته «ما بكاء الكبير بالأطلال - وسؤالي وما ترد سؤالي». وسمى بالأعشى لضعف بصره. مات سنة ٧ هـ. ينظر الأعلام ٧ / ٣٤١، معاهد التنصيص ١: ١٩٦، الأمدى ١٢.

(٢) سقط في «ب».

(٣) وهذا البيت من قصيدة للأعشى ميمون قبّحه الله تعالى: هجا بها علقمة بن علاثة الصحابي - رضى الله عنه -، ومدح ابن عمه عامراً المذكور - لعنه الله تعالى - وغلبه عليه في الفخر. وسبب هذه القصيدة أن علقمة بن علاثة الصحابي نافر ابن عمه عامر بن الطفيل عدو الله - والمنافرة: المحاكمة في الحسب والشرف - فهاب حُكّام العرب أن يحكموا بينهما بشيء، ثم إن الأعشى مدح الأسود العنسي فأعطاه خمسمائة مثقال ذهباً، وخمسمائة حلاًّ وعنبراً، فخرج فلماً مرّاً ببلاد بني عامر - وهم قوم علقمة وعامر - خافهم على ما معه، فأتى علقمة بن علاثة فقال له: أجزئني! قال: قد أجزتكم من الجن والإنس، قال الأعشى: ومن الموت، قال: لا. فأتى عامر بن الطفيل فقال له: أجزئني! قال: قد أجزتكم من الجن والإنس؛ قال الأعشى: ومن الموت؟ قال عامر: ومن الموت أيضاً! قال: وكيف تجيرني من الموت؟ قال: إن مُتْ في حوارى بعنت إلى أهلك الدية! قال: الآن علمت أنك قد أجزتني! فحرّضه عامر على تنفيره على علقمة، فغلبه عليه بقصائده، فلما سمع علقمة نذر ليقْتلَنَّه إن ظفر به، فقال الأعشى هذه القصيدة. ومطلعها:

شاقك من قتلّة أطلالها      بالشّطّ فالجزع إلى حاجر  
لو أسندت ميتاً إلى نحرها      عاش ولم يُنقل إلى قابر  
حتى يقول الناسُ ممّا رأوا      يا عجباً للميّتِ الناشر  
دعها، فقد أعذرت في ذكرها،      واذكر حتى علقمة الفاجر

ينظر ديوانه ص ١٩٣، والاشتقاق ١٦٥، وأوضح المسالك ٣ / ٢٩٥؛ وخزانة الأدب ١ / ١٨٥،  
٣ / ٤٠٠، ٨ / ٢٥٠، ٢٥٤؛ والخصائص ١ / ١٨٥، ٣ / ٢٣٦؛ وشرح التصريح ٢ / ١٠٤؛  
وشرح شواهد الإيضاح ص ٣٥١؛ وشرح شواهد المغنى ٢ / ٩٠٢؛ وشرح المفصل  
١٠٠ / ١٠٣؛ ولسان العرب ٥ / ١٣٢ (كثر)، ٩ / ١٤٧ (سدف)، ١٤ / ١٨٣ (حصى)؛  
ومغنى اللبيب ٢ / ٥٧٢؛ والمقاصد النحوية ٤ / ٣٨؛ ونوادر أبي زيد ص ٢٥؛ وبلا نسبة في  
جمهرة اللغة ص ٤٢٢؛ وخزانة الأدب ٢ / ١١؛ وشرح الأشموني ٢ / ٣٨٦؛ وشرح ابن عقيل =

وبقول الفرزدق<sup>(١)</sup>: [من الطويل]أَنَا الذَّائِدُ الحَامِي الذَّمَّارَ وَإِنَّمَا  
يُدَافِعُ عَنِّ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي<sup>(٢)</sup>

=ص ٤٦٥؛ وشرح المفصل ٦/٣. وينظر: شرح شواهد المغنى للبغدادي ٤/٣٢٧، شعراء  
النصرانية ٣/٣٩٧، ورسائل الجاحظ ٨٣، ومعجم مقاييس اللغة ٥/١٦١ وتهذيب الألفاظ  
٣٤، وصبح الأعشى ١/٣٨٩، والطبرسي ٣/٢٠٩، وروح المعاني ١٣/٢٢٦. ويستشهد  
بقوله: «بالأكثر منهم» حيث يدل ظاهره على الجمع بين «أل» الداخلة على أفعل التفضيل وبين  
«من» الداخلة على المفضول عليه، والقياس أن تأتي «من» مع أفعل التفضيل المنكر. وخرج العلماء  
هذا البيت على ثلاثة أوجه: الأول: أن «من» ليست متعلقة بأفعل التفضيل المذكور بل بأفعل آخر  
منكر محذوف. والثاني: أن «أل» هذه زائدة. والثالث: أنها مع مجرورها متعلقان بـ«ليس» لما فيه  
من معنى الفعل وهو النفي، أو محذوف يقع حالاً من اسم «ليس» والتقدير: ولست حالة كونك  
من هؤلاء الناس بالأكثر حصي.

(١) هو همام بن غالب بن صعصعة التيمي الدارمي، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء،  
من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، كان يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث اللغة، ولولا  
شعره لذهب نصف أخبار الناس. يشبه بزهير بن أبي سلمى. وكلاهما من شعراء الطبقة الأولى،  
زهير في الجاهليين، والفرزدق في الإسلاميين، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل،  
ومهاجاته لهما أشهر من أن تذكر. كان شريفاً في قومه. وفي شرح نهج البلاغة: كان الفرزدق  
لا ينشد بين يدي الخلفاء إلا قاعداً. وقد جمع بعض شعره في ديوان، و«نقاظ جرير والفرزدق»  
ثلاثة مجلدات. ينظر الأعلام ٨/٩٣، ابن خلكان ٢/١٩٦، جمهرة أشعار العرب ١٦٣.

(٢) البيت من قصيدة من الطويل، وسببها أن نساء بنى مجاشع بلغهن فحش جرير بهن، فأتين  
الفرزدق وهو مقيد، وأنه قيد نفسه لحفظ القرآن، فقلن: قبح الله قيدك، وقد هتك جرير عورات  
نسائك فلجيت شاعر قوم، فأحفظته، ففك القيد. وبعده.

ولو ضاع ما قالوا أرع منا وجدتهم شحاحاً على الغالي من الحسب الجزل

ويستشهد به على صحة انفصال الضمير مع «إنما» إلا أنه لما كان غرضه أن يخص المدافع لا  
المدافع عنه فصل الضمير، وهو «أنا»، وأخره؛ إذ لو قال وإنما أذاع عن أحسابهم، لصارت  
المدافعة مقصورة على أحسابهم دون غيرها، وليس هذا معناه، بل معناه أن المدافع عن أحسابهم  
هو لا غيره. الذائد: من ذاد يذود: إذا منع وقال الجوهري: «ذود» الذيادة: الطرد، وذدته عن كذا:  
طردته - والحامي: من الحماية وهي الدفع. والذمار: - بكسر الهمزة - ما لزمك حفظه مما يتعلق  
بك. والمعنى: ما يدافع عن أحساب القوم إلا أنا أو من يماثلني في إحراز الكمالات. والأحساب:  
جمع حسب، وهو ما يعد من مفاخر الآباء، أو هو المال أو الدين، أو الكرم أو الشرف في الفعل، أو  
الشرف الثابت في الآباء، وقد يكون الحسب والكرم لمن لا آباء له شرفاء، بخلاف الجحد. ينظر:  
ديوانه ٢/١٥٣؛ وتذكرة النحاة ص ٨٥؛ والجنى الداني ص ٣٩٧؛ وخزانة الأدب ٤/٤٦٥؛  
والدرر ١/١٩٦؛ وشرح شواهد المغنى ٢/٧١٨، ولسان العرب ١٥/٢٠٠ (قلا)، والمختضب  
١٩٥/٢؛ ومعاهد التنصيص ١/٢٦٠؛ ومغنى اللبيب ١/٣٠٩؛ والمقاصد النحوية ١/٢٧٧=

ووجه التمسك بهما: أن مقصود الشاعر المدح<sup>(١)</sup>، ولو لم تكن كلمة «إنمّا» للحصر، لما حصل المدح<sup>(٢)</sup> بقوله: «وإنمّا العزّة للكثير»؛ لمشاركة الغير إياه فى ذلك، وكذا الكلام فى البيت الثانى.

الوجه الثالث: أن لفظه «إنّ» تقتضى الإثبات، ولفظة «ما» للنفى عند الإفراد، فإذا تركتا، وجب أن تبقيا على مدلوليهما؛ عملاً بالأصل النافى للتغيير.

وإذا ثبت ذلك: فإما أن يعود النفى والإثبات إلى المذكور، [أو يعودا]<sup>(٣)</sup> إلى غير المذكور، أو يعود أحدهما إلى المذكور، [والآخر إلى غير المذكور، وذلك: إمّا بأن يعود النفى إلى المذكور، والإثبات إلى غير المذكور]<sup>(٤)</sup>، أو بالعكس، ولا سبيل إلى عودهما إلى المذكور، ولا غير المذكور، دفعاً للتناقض، ولا سبيل إلى عود النفى إلى المذكور، والإثبات إلى غير المذكور؛ بالإجماع؛ فتعين الرابع، وهو أن يعود النفى إلى غير المذكور، والإثبات إلى المذكور، ولا معنى للحصر إلا ذلك. وهذا الوجه ضعيف؛ لأننا نمنع كون «ما» ههنا نافية، بل هى كافّة عن العمل.

قال إمام الحرمين فى «البرهان»<sup>(٥)</sup>: «ما» الكافّة لا معنى لها؛ تقول: [إنّ] زيداً منطلقاً، [وإنمّا زيد منطلق]<sup>(٦)</sup>، ومنع أيضاً كون «إن» للإثبات. والمنع ضعيف. واحتج المخالف بالآية، وهى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]. والجواب عن هذه الآية، وأمثالها: أن كلمة «إنمّا» إذا وردت، فهى حقيقة فى الحصر، فتحمل عليه إذا أمكن، وإن تعذر، حملت على المبالغة مجازاً.

تنبيه: اعلم: أنّ أدوات الحصر أربعة: أحدها: «إنمّا»، وثانيها: النفى قبل «إلا»؛ كقولك ما زيد إلا قائم، وتقديم الخبر؛ كقوله ﷺ: «ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ»<sup>(٧)</sup>.

=ولأمية بن أبى الصلت فى ديوانه ص ٤٨ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ١١١/٢، ١١٤،

٢٤٢/٧؛ وأوضح المسالك ١/ ٩٥؛ ولسان العرب ١٣/ ٣١ (أنن)؛ وهمع الهوامع ١/ ٦٢.

(١) فى «ج»: المديح.

(٢) فى «ج»: المديح.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) ينظر البرهان (١/ ١٨٥) (٩٤).

(٦) سقط فى «ب، ج».

(٧) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة وهم: أبو سعيد الخدرى، جابر بن عبد الله، أبو هريرة،

عبد الله بن عمر، كعب بن مالك، أبو ليلى، أبو أيوب الأنصارى، عبد الله بن مسعود، على =

= ابن أبي طالب، عبد الله بن عباس، أبو الدرداء، أبو أمامة حديث أبي سعيد. أخرجه أحمد (٣١/٣) وأبو داود (٢٥٢/٣) كتاب الأضاحي: باب ما جاء في ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٧) والترمذي (٧٢/٤) كتاب الأطعمة: باب ما جاء في ذكاة الذبائح: باب ما جاء في ذكاة الجنين حديث (١٤٧٦) وابن ماجه (١٠٦٧/٢) كتاب الذبائح: باب ذكاة الجنين ذكاة أمه حديث (٣١٩٩) وعبد الرزاق (٥٠٢/٤) رقم (٨٦٥٠) وابن الجارود (٩٠٠) وأبو يعلى (٢/٢٧٨) رقم (٩٩٢) والدارقطني (٢٧٢/٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة رقم (٢٦، ٢٨) والبيهقي (٣٣٥/٩) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة. والبغوى فى «شرح السنة» (٢٨/٦) بتحقيقنا) من طريق مجالد بن سعيد عن أبى الوداك عن أبى سعيد به. وقال الترمذى: حديث حسن. وقال ابن حزم فى المحلى (٤١٩/٧): مجالد وأبو الوداك ضعيفان. قلت وفى كلامهما نظر. فأما قول الترمذى حديث حسن فليس بحسن أو لعله أراد لغيره لمتابعة يونس ابن أبى إسحاق لمجالد بن سعيد، فإن مجالد بن سعيد معروف بالضعف. أما قول ابن حزم فمردود أيضا فتضعيفه لمجالد مقبول، أما تضعيفه لأبى الوداك ففيه نظر. قال الحافظ فى «التلخيص» (١٥٦/٤): وأما أبو الوداك فلم أر من ضعفه وقد احتج به مسلم وقال يحيى بن معين: ثقة. فهذا السند ضعيف لضعف مجالد لكنه تابعه يونس بن أبى إسحاق عن أبى الوداك به. أخرجه أحمد (٣٩/٣) وابن حبان (١٠٧٧ - موارد) والدارقطني (٢٧٤/٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٣٠) والبيهقي (٣٣٥/٩) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة كلهم من طريق يونس بن أبى إسحاق عن أبى الوداك عن أبى سعيد به وصححه ابن حبان. وقال الزيلعى فى «نصب الراية» (١٨٩/٤): قال المنذرى: إسناده حسن ويونس وإن تكلم فيه فقد احتج به مسلم فى صحيحه وصححه أيضا ابن دقيق العيد كما فى تلخيص الخبير (١٥٧/٤) وللحديث طريق آخر عن أبى سعيد. أخرجه أحمد (٤٥/٣) وأبو يعلى (٤١٥/٢) رقم (١٢٠٦) والطبرانى فى «المعجم الصغير» (١/٨٨، ١٦٨) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٤١٢/٨) من طريق عطية العوفى عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وعطية العوفى فيه ضعف.

حديث جابر يرويه أبو الزبير عنه وله طرق عن أبى الزبير فأخرجه أبو داود (٢٥٣/٣) كتاب الأضاحي: باب ما جاء فى ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٨) والدارمى (٨٤/٢) كتاب الأضاحي: باب فى ذكاة الجنين ذكاة أمه، والحاكم (١١٤/٤) وأبو نعيم فى «الحلية» (٩/٢٣٦) من طريق عتاب بن بشير عن عبيد الله بن أبى زياد القداح عن أبى الزبير به. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى. وأخرجه الحاكم (١١٤/٤) وابن عدى فى «الكامل» (٢/٣٢٠) والبيهقي (٣٣٤ - ٣٣٥) من طريق الحسن بن بشر عن زهير بن معاوية عن أبى الزبير به. قال ابن عدى: وهذا حديث زهير عن أبى الزبير لم يروه غير الحسن. وأسند عن النسائى قال: ليس بالقوى. وقال الحاكم: تابعه من الثقات عبيد الله بن أبى زياد القداح. وهو الطريق الأول: وأخرجه أبو يعلى (٣٤٣/٣) رقم (١٨٠٨) من طريق حماد بن شعيب عن أبى الزبير =

= به بلفظ: ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا أشعر، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨). وقال: رواه أبو يعلى وفيه حماد بن شعيب وهو ضعيف - رواه أبو داود خلا قوله: إذا أشعر. وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٧/ ٩٢) من طريق إسحاق بن عمرو ثنا معاوية بن هشام ثنا سفيان الثوري عن أبي الزبير به. وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن الثوري وعنه إسحاق. وأخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٣) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٢٧) من طريق ابن أبي ليلى عن أبي الزبير به. حديث أبي هريرة أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص - ٣٧٧) رقم (٦٢٩) من طريق عبد الله بن سعيد المقرئ عن جده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وقال الحاكم: وقد روى بإسناد صحيح عن أبي هريرة ثم أخرجه وتعبه الذهبي فقال: عبد الله هالك وللحديث طريق آخر عن أبي هريرة. أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٤) من طريق عمر بن قيس عن عمرو بن دينار عن طاوس عن أبي هريرة به. وذكره الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٩٠) وقال: قال عبد الحق: لا يحتج بإسناده، وقال ابن القطان: وعلمته عمرو بن قيس وهو المعروف بسندل فإنه متروك. اهـ. حديث ابن عمر أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) من طريق محمد بن الحسن الواسطي عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «ذكاة الجنين إذا أشعر ذكاة أمه ولكنه يذبح حتى ينصب ما فيه من الدم».

ومن هذا الطريق أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢/ ٢٧٥) وقال محمد بن الحسن من أهل واسط يروى عن محمد بن إسحاق روى عنه أهل بلده يرفع الموقوف ويسند المراسيل. روى عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ.... وذكر الحديث. وقال: إنما هو موقوف من قول ابن عمر. وقال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٩٠): ورجاله رجال الصحيح وليس فيه غير ابن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالسماع فلا يحتج به. ومحمد بن الحسن ذكره ابن حبان في «الضعفاء» وروى له هذا الحديث ومحمد بن الحسن هذا ثقة احتج به البخاري وثقه. وللحديث طريق آخر عن ابن عمر أخرجه الطبراني في «المعجم الصغير» (٢/ ١٠٧) من طريق أحمد بن الفرات الرازي ثنا هشام بن بلال ثنا محمد بن مسلم الطائفي عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال الطبراني: لم يروه عن أيوب بن موسى إلا محمد بن مسلم ولا عن محمد إلا هشام تفرد به أبو مسعود. وذكره ابن أبي حاتم في «العلل» (٢/ ٤٤) رقم (٦١٤) فقال: سألت أبي عن حديث رواه هشام الرازي عن محمد بن مسلم الطائفي عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه قال أبي: هكذا رواه هشام في كتابي عنه ورواه أبو مسعود بن فرات عنه والناس يوقفونه على عبيد الله بن عمر وموسى بن عقبة، وغيرهم يروونه عن نافع عن ابن عمر موقوفاً وهو أصح. وللحديث طريق ثالث عن ابن عمر أخرجه الطبراني في «الصغير» (١/ ١٦) من طريق عبد الله بن نصر الأنطاكي حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به مرفوعاً. وقال الطبراني: لم يروه مرفوعاً عن عبيد الله إلا أبو أسامة تفرد به عبد الله بن نصر. [يترجم =

=عبد الله بن نصر الأنطاكي - وهو ضعيف]. وهذا الطريق لم يذكره الزيلعي في «نصب الراية». وقد تويع عبد الله تابعه مبارك بن مجاهد أخرجه الدارقطني (٢٧١ / ٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٢٤) والبيهقي (٣٣٥ / ٩) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة من طريق عصام بن مدرك عن مبارك بن مجاهد عن عبد الله بن عمر به. قال الزيلعي فى «نصب الراية» (١٩٠ / ٤): قال ابن القطان: وعصام رجل لا يعرف له حال. وقال فى التنقيح: مبارك بن مجاهد ضعفه غير واحد. وقال البيهقي: روى من أوجه عن ابن عمر مرفوعاً ورفع عن ضعيف والصحيح موقوف. وذكر الهيثمى فى «المجمع» (٣٨ / ٤) طريق محمد بن الحسن الواسطى عن ابن إسحاق عن نافع عن ابن عمر وقال: رواه الطبرانى فى الأوسط والصغير وفيه ابن إسحاق وهو ثقة لكنه مدلس وبقية رجال الأوسط ثقات. حديث كعب بن مالك أخرجه الطبرانى فى «المعجم الكبير» كما فى «نصب الراية» (٩١ / ٤) و«المجمع» (٣٨ / ٤) من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه مرفوعاً. وإسماعيل بن مسلم المكي ضعيف. قال ابن حبان فى «المجروحين» (١٢٠/١-١٢١) إسماعيل بن مسلم المكي أبو ربيعة ضعيف ضعفه ابن المبارك وتركه يحيى وعبد الرحمن بن مهدي روى عن الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه فذكر الحديث. قال: وإنما هو عن الزهرى قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه. هكذا قاله ابن عيينة وغيره من الثقات. وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٣٨ / ٤) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط وفيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف. حديث أبى ليلى أخرجه الطبرانى فى الأوسط كما فى مجمع الزوائد (٣٨ / ٤) أن رسول الله ﷺ سئل عن ذكاة الجنين فقال ذكاته ذكاة أمه. وقال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه حليس بن محمد وهو متروك.

حديث أبى أيوب أخرجه الحاكم (١٤ / ٤) من طريق ابن أبى ليلى عن أبى أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وذكره الهيثمى فى «المجمع» (٣٨ / ٤) وقال رواه الطبرانى فى الكبير وفيه محمد بن أبى ليلى وهو سىء الحفظ ولكنه ثقة. حديث ابن مسعود أخرجه الدارقطني (٢٧٤ / ٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٣١) من طريق أحمد بن الحجاج بن الصلت ثنا الحسن بن بشر بن مسلم ثنا أبو بكر بن عباس عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: أراه رفعه قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال الحافظ فى «التلخيص» (١٥٧ / ٤) حديث ابن مسعود رجاله ثقات إلا أحمد بن الحجاج بن الصلت بأنه ضعيف جدا. اهـ.

حديث على بن أبى طالب أخرجه الدارقطني (٢٧٤-٢٧٥ / ٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٣٣) من طريق موسى بن عثمان الكندى عن أبى إسحاق عن الحارث عن على قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وموسى بن عثمان قال ابن القطان: مجهول كما فى «نصب الراية» (١٩١ / ٤) وفيه نظر وهو معروف لكن بالضعف الشديد. حديث ابن عباس أخرجه الدارقطني (٢٧٥ / ٤) من طريق موسى بن عثمان الكندى عن أبى إسحاق عن عكرمة =



وتقديم المعمولات؛ كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥].

\* \* \*

---

= عن ابن عباس بمثل حديث على. وموسى بن عثمان مزرك وانظر حديث على.  
 حديث أبى أمامة وأبى الدرداء أخرجه البزاز (٢ / ٥٧٠ كشف) رقم (١٢٢٦) من طريق بشر  
 ابن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن أبى الدرداء وأبى أمامة قالا: قال  
 رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال البزاز: وهذا روى من وجوه رواه أبو سعيد الخدرى  
 وأبو أيوب وأعلى من رواه أبو الدرداء فذكرنا حديثه وحديث أبى أمامة وأخرجه الطبرانى فى  
 الكبير كما فى «نصب الراية» (٤ / ١٩١) من طريق بشر بن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن  
 راشد بن سعد عن أبى أمامة وأبى الدرداء به. وذكره الهيثمى فى «المجمع» (٤ / ٣٨) وقال: رواه  
 البزاز والطبرانى فى الكبير وفيه بشر بن عمارة وقد وثق وفيه ضعف.

**البَابُ التَّاسِعُ**  
**فِي كَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلَالِ بِخِطَابِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ)**  
**وَخِطَابِ رَسُولِهِ ﷺ عَلَى الْأَحْكَامِ**

وَفِيهِ مَسَائِلُ

قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ وَلَا يَعْنِي بِهِ شَيْئًا:

وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْحَشَوِيَّةِ. لَنَا وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ التَّكَلَّمَ بِمَا لَا يُفِيدُ شَيْئًا هَذَايَا، وَهُوَ نَقْصٌ؛ وَالنَّقْصُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَفَ الْقُرْآنَ بِكَوْنِهِ هُدًى، وَشِفَاءً، وَبَيَانًا؛ وَذَلِكَ لَا يَحْصُلُ بِمَا لَا يُفْهِمُ مَعْنَاهُ. وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ مَا لَا يُفِيدُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿كَهَيْعِصَ﴾ [مَرِيَمُ: ١] وَمَا يُشْبِهُهُ، وَقَوْلِهِ: ﴿كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصَّافَّاتُ: ٦٥]، وَقَوْلِهِ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البَقَرَةُ: ١٩٦]؛ فَقَوْلُهُ: ﴿عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ - لَا يُفِيدُ فَائِدَةً زَائِدَةً - وَقَوْلُهُ: ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً﴾ [الحَاقَةُ: ١٣] وَقَوْلُهُ: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْإِهْنِ اثْنِينَ﴾ [النحل: ٥١].

وَتَانِيَهَا: أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٧] وَاجِبٌ؛ وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ - لَزِمَ الْقَوْلُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ تَكَلَّمَ بِمَا لَا يُفْهِمُ مِنْهُ شَيْءٌ: بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّنَا لَوْ لَمْ نَعْرِفْ هُنَاكَ، بَلْ وَقَفْنَا عَلَى قَوْلِهِ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٧] فَإِذَا ابْتَدَأْنَا بِقَوْلِهِ: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٧] - كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ: «قَائِلِينَ: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ وَيَصِيرُ ذَلِكَ عَائِدًا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ السَّالِفَةِ؛ فَيَصِيرُ الْمَعْنَى: كَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَالرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَالُوا: «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ فَثَبِتَ أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٧] - وَاجِبٌ؛ وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ - ظَهَرَ أَنَّا لَا نَعْلَمُ تَأْوِيلَ الْمُتَشَابِهَاتِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبَ الْفُرْسَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يَفْهَمُونَ شَيْئًا مِنْهَا؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَلْيَجْزُ مُطْلَقًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ لِأَهْلِ التَّفْسِيرِ فِيهَا أَقْوَالَ مَشْهُورَةً؛ وَالْحَقُّ فِيهَا أَنَّهَا أَسْمَاءُ السُّورِ. وَأَمَّا ﴿رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ - فَقِيلَ: إِنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَسْتَقْبِحُونَ ذَلِكَ الْمُتَحِيلَ، وَيَضْرِبُونَ بِهِ الْمَثَلَ فِي الْقُبْحِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ - فَذَلِكَ لِلتَّأَكِيدِ؛ وَهُوَ الْجَوَابُ - أَيْضًا - عَنِ سَائِرِ الْآيَاتِ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَوْضِعَ الْوَقْفِ قَوْلُهُ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؛ وَمَا ذَكَرُوهُ - مِنَ الْإشْكَالِ - : فَغَايَتُهُ أَنَّهُ عَامٌّ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ؛ لِامْتِنَاعِ عَوْدِ ذَلِكَ الضَّمِيرِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ لِلْفُرْسِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَةِ الْخُطَابِ؛ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْعَرَبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة واضحة غنيّة عن البسط، إلا أن فيها إشكالات؛ فلننبّه عليها؛ فنقول: ليست صورة النزاع منقّحة؛ وذلك لأنه قال في هذا الموضوع: لا يجوز أن يتكلم الله ورسوله بشيء، ولا يعني به شيئاً، ثم الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى؛ فإنه قال في الاحتجاج: التكلم بما لا يفيد نقص، والنقص على الله محال، واحتجاجة يدل على أن الخلاف في أن يتكلم بما لا يفيد. وفرق بين ما لا يفيد، وبين ألا يعني بكلامه شيئاً؛ فإنه يمكن ألا يعني به شيئاً، وهو في نفسه مفيد، ويمكن ألا يكون مفيداً، يعني به شيئاً؛ فعدم الإفادة، وعدم العناية، معنيان مختلفان؛ فمحلّ النزاع غير منقّح.

ثم إنه جمع بين كلام الله، وكلام رسوله ﷺ - بدليل واحد، وهو: نفى النقص على الله تعالى؛ وما هو نقصٌ بالنسبة إلى الله تعالى، لا يلزم أن يكون نقصاً بالنسبة إلى الرسول ﷺ، ولم نطلع في شيء من الكتب على نقل الخلاف في كلام رسول الله ﷺ؛ فإن السهو والنسيان عليه جائز<sup>(١)</sup>، ولا يجوز على الله تعالى.

(١) السهو: الغفلة عن الشيء وذهاب القلب عنه وإلغائه لسهو بين السهو. وسها في صلته غفل عن شيء منها. وكذلك قال الجوهري في الصحاح. وقال ابن سيده في المحكم: السهو نسيان الشيء والغفلة عنه وذهاب القلب إلى غيره. يقال: سها يسهو سهواً وسهواً فهو ساه وسهوان. وقال الراغب السهو خطأ عن غفلة ثم جعله على ضربين: أحدهما: ما لا يكون الإنسان فيه منسوباً إلى تقصير ولم يتعاط ما يولده. والثاني: ما كان كذلك، كمن سكر بالخمير ثم فعل منكراً لا عن قصد. قال: وهذا الثاني هو الذي ذمه الله تعالى بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ =

= ساهون ﷺ، وكلام هؤلاء كلهم يدل على أن السهو والنسيان واحد. قال ابن الأثير فى النهاية: السهو فى الشئ تركه عن غير علم والسهو عنه تركه مع العلم. وهذا فرق حسن دقيق، وهو يرجع إلى قريب مما قاله الراغب، وبه يظهر الفرق بين السهو فى الصلاة الذى وقع من النبى ﷺ) غير مرة، والسهو عن الصلاة الذى ذم الله سبحانه، فاعله. ينظر نظم الفرائد (٢٨٥)، (٢٨٦، ٣٣٢ - ٣٤٨)، المحكم ٤/ ٢٩٣، والتهذيب (٦/ ٣٦٦)، الصحاح (١/ ٦٢٤). اتفق جميع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه، وذلك مما طريقه التبليغ عن الله سبحانه وتعالى؛ من دعوى الرسالة وما ينزل عليهم من الكتب الإلهية، إذ لو جاز خلاف ذلك لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال. وأما السهو والنسيان فقال سيف الدين الآمدى: اختلف الناس فيه: فذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى وكثير من الأئمة إلى امتناعه. وذهب القاضى أبو بكر إلى جوازه. وادعى الإمام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الإجماع على امتناعه. ونقل الخلاف فى بعضها. وحاصل الخلاف يرجع إلى أن ذلك هل هو داخل تحت دلالة المعجزة على التصديق؟ فمن جعله غير داخل حوزة لعدم انتقاص الدلالة. وفى كلام إمام الحرمين - رحمه الله - إن ذلك فيما يتعلق ببيان الشرائع، سواء كان قولاً أو فعلاً نازلاً منزلة قول فى اقتضاء البيان. وميل كلامه إلى جواز السهو فى ذلك. واحتج عليه بقصة ذى الديدن. وقال شيخنا إمام الأئمة أبو المعالى ابن الزملى (رحمه الله): والذى يظهر أن ما طريقه التبليغ فيه ما يقطع بدخوله تحت دلالة المعجزة على الصدق، فهذا لا نزاع فى أنه لا يجوز فيه التحريف ولا الخيانة ولا الكذب ولا السهو. وما لا يكون كذلك، وهو مما ليس طريقه التبليغ والبيان للشرائع، فهل يجوز فيها النسيان؟ هذا محل الخلاف، ويحمل إطلاق فخر الدين الإجماع فى بعض كتبه على القسم الأول، وذكره الخلاف فى بعض كتبه على القسم الثانى؛ فإنه والآمدى نقلًا الخلاف مطلقاً وهو محمول على التفصيل الذى أشار إليه إمام الحرمين. وقد قال القاضى أبو بكر بن الباقلانى فى كتابه الانتصار: «المعجزة تدل على صدق النبى فيما هو متفكر فيه عامد له. وذهور النفس وطريان النسيان وبوادى اللسان لا تدخل تحت الصدق المقصود الذى هو مدلول المعجزة». قال: وأما من زعم أن فى تجويز ذلك القدح فى الفقه بتبليغ الأنبياء - فهو قول عرّى عن التحصيل، وإنما يلزم هذا إذا حوز تقريرهم عليه معنى، وذلك ممتنع. ثم قال: وأما الحديث المشهور فى تحلله عن اثنتين فالنسيان فيه ظاهر، وهو حكمة من الله تعالى لظهور السنة فيه. وأما القاضى عياض (رحمه الله): فإنه نقل الإجماع على عدم جواز السهو والنسيان فى الأقوال البلاغية، كما سيأتى ذكره. وخص الخلاف بالأفعال وحاصل الخلاف يرجع إلى اندراجها تحت دلالة المعجزة كما ذكرناه. قال القاضى عياض: ذهب الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إلى أن المخالفة فى الأفعال البلاغية والأحكام الشرعية سهواً وعن غير قصد منه جائز عليه ﷺ كما تقدم من أحاديث السهو فى الصلاة، وفرقوا بين ذلك وبين الأقوال البلاغية بقيام دلالة المعجزة على الصدق فى القول =

=ومخالفة ذلك يناقضها. وأما السهو في الأفعال فغير مناقض لها ولا قادح في النبوة، بل غلطات الفعل وغفلات القلب سمات من البشر؛ كما قال (ﷺ): «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني» نعم، بل حالة النسيان والسهو هنا في حقه (ﷺ) بسبب لإفادة علم وتقرير شرح وهي زيادة له في التبليغ وتعام عليه في النعمة بعيدة عن سمات النقص وأعراض الطعن؛ إذ البلاغ بالفعل أحلى منه بالقول وأرفع للاحتمال. ثم حكى عن طائفة أنهم قالوا: كان النبي (ﷺ) يسهو في الصلاة ولا ينسى؛ لأن النسيان ذهول وغفلة، وآفة، والنبي (ﷺ) منزّه عنها. والسهو شغل فكان يسهو في الصلاة ويشغله عن حركاتها ما في الصلاة شغلا بها، لا غفلة عنها. قلت: سيأتي ما يتعلق بهذا القول، إن شاء الله تعالى. ثم نقل القاضي عياض عن الإمام أبي المظفر الإسفراييني وغيره، أنهم قالوا: لا يجوز عليه (ﷺ) السهو أصلاً، وحملوا جميع أحاديث السهو على أنه (ﷺ) تعمد ذلك؛ ليقع البيان فيه بالفعل وهذا قول ضعيف بل باطل لوجوه: إحداهما: أنه (ﷺ) صرح عن نفسه بالنسيان؛ فقال في حديث ابن مسعود المتفق عليه: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني» وسيأتي الكلام عليه، إن شاء الله تعالى. وثانيها: أن الأفعال العمدية تبطل الصلاة.

وثالثها: أن صورة الفعل العمدي والنسيان سواء وإنما يتميز للغير بالإخبار بذلك. ورابعها: أن البيان كاف بالقول، فلا ضرورة إلى تعمد الفعل. فالحاصل أن الراجح الذي ذهب إليه جمهور العلماء، جواز السهو والنسيان على الأنبياء (صلوات الله عليهم) في الأفعال؛ كما دلت عليه هذه الأحاديث، ولكن شرط ذلك الاتفاق ألا يقر عليه فيما طريقه البلاغ؛ لما يؤدي ذلك إليه من فوات المقصود بالتشريع. نعم، اختلفوا في أنه هل يشترط التنبيه على ذلك متصلاً بالفعل، أو لا يشترط ذلك بل يجوز التراخي إلى أن تنقطع مدة التبليغ وهو العمر؟ على قولين، ليس هذا موضع بسطهما. والجمهور شرطوا أن يتصل التنبيه بالواقعة، وميل إمام الحرمين إلى جواز التأخير. ولا شك أن أحاديث السهو كلها قد وقع فيها البيان على الاتصال. قال القاضي عياض: وأما ما ليس طريقه البلاغ ولا تنأتي الأحكام من أفعاله (ﷺ) وما يختص به من أمور دنياه وأذكار قلبه مما لم يفعله ليتبع فيه - فالأكثر من طبقات علماء الأمة على جواز السهو والغلط عليه في ذلك، لما كلفه من مقاساة الخلق وسياسات الأمة، ولكن يكون ذلك على سبيل الندور لا على سبيل التكرار. ثم حكى عن طائفة أنهم ذهبوا إلى منع السهو والنسيان والغفلات في هذا أيضاً جملة. وذكر الشيخ تقي الدين القشيري (رحمه الله) أن بعض العلماء خالف القاضي عياض في تقسيمه الفعل إلى ما طريقه البلاغ، وما ليس طريقه البلاغ؛ وقال: إن أقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله وتقريراته كلها بلاغ، واستفتح بذلك العصمة في الكل؛ بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقه البلاغ. وهذه كلها بلاغ، فهذه كلها تتعلق بها العصمة أعني القول والفعل والتقرير. قال الشيخ تقي الدين: ولم يصرح في ذلك بالفرق بين عمد وسهو، فإن كان يقول: إن العمد والسهو سواء في الأفعال، فهذا الحديث يرد عليه، والله =

=أعلم. أمّا ما يتعلق بأقواله (ﷺ) فقد تقدم نقل القاضى عياض (رحمه الله) فيها الإجماع فيما طريقه البلاغ من الله (عز وجل) أنه لا يقع منه خلف فيها لا عمدًا ولا سهوًا، وهذا لفظه؛ قال: وأما أقواله (ﷺ) فقامت الدلائل الواضحة بوضحة المعجزة على صدقه، وأجمعت الأمة - فيما كان طريقه البلاغ - أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها بخلاف مما هو به، لا قصدًا أو عمدًا، ولا سهوًا أو غلطًا. أما تعدد الخلف في ذلك، فمنتف بديل المعجزة القائمة مقام قول الله: صدقت اتفاقًا وإطباق أهل الملة إجماعًا. وأما وقوعه على جهة الغلط في ذلك، فهذه السبيل عند الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى ومن قال بقوله. ومن جهة الإجماع فقط وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبى ﷺ، لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضى أبى بكر الباقلانى ومن وافقه، لاختلاف بينهم فى مقتضى دليل المعجزة. فلنعمد على ما وقع عليه إجماع المسلمين، أنه لا يجوز عليه خلف فى القول من بلاغ الشريعة أو الإعلان بما أخبر عن ربه، وما أوحاه إليه من وحيه، لا على وجه العمد، ولا على غير العمد، ولا فى حالة الرضا والسخط، والصحة والمرض، ثم احتج على ذلك بقول عبد الله بن عمرو بن العاص (رضى الله عنهما): يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: نعم، قال: فى الرضا والغضب؟ قال: نعم، فإنى لا أقول إلا حقًا. ثم قرر: أن المعجزة دالة على صدقه ﷺ فيما يدعيه ويبلغه عن الله، وأنه لا يقول إلا حقًا، وأن المعجزة قائمة مقام قول الله تعالى: صدقت، فلو جوزنا عليه الغلط والسهو فيما يبلغه عن الله - لاختلط الحق بالباطل، وحصل ضد المقصود من البعثة الذى دلت عليه المعجزة، فتتزيه النبى ﷺ عن ذلك كله واجب شرعًا وإجماعًا؛ كما قال الأستاذ. قلت: وفى كلام إمام الحرمين ما يشعر بخلاف فى ذلك، وهو مثول على إرادة القسم الثانى الذى ليس طريقه البلاغ كما سيأتى. كذلك قال فخر الدين فى تفسيره: أما ما يتعلق بالتبليغ، فقد أجمعت الأمة على عصمتهم فيه عن الكذب والتحريف، لا عمدًا ولا سهوًا، ومن الناس من جوز ذلك سهوًا.

وهذا كلام متناقض، كما تراه؛ لأن القائل - إن كان ممن يعتد بخلافه - فكيف يكون إجماعًا؟ وإن لم يعتد بخلافه فلا أثر لقوله وهو محجوج بالإجماع، فالصواب ما قاله القاضى عياض (رحمه الله) ثم قال القاضى عياض بعد ذلك: أما ما ليس سبيله سبيل البلاغ فى الأخبار التى لا تستند إلى الأحكام ولا أخبار المعاد، ولا تضاف إلى وحى بل فى أمور الدنيا وأحوال نفسه - فالذى يجب اعتقاده تنزيه النبى (ﷺ) عن أن يقع خبره فى شيء من ذلك بخلاف مخبره، لا عمدًا ولا سهوًا، ولا غلطًا، وأنه (ﷺ) معصوم من ذلك فى حال رضاه وغضبه، وجده ومزاحه؛ ودليل ذلك اتفاق السلف وإجماعهم عليه؛ وذلك أنا نعلم من دين الصحابة وعاداتهم مبادرتهم إلى تصديق جميع أحواله والثقة بجميع أخباره فى كل شيء، وأنه لم يكن لهم توقف ولا تردد فى شيء منها ولا استنبات عن حالة ما هل وقع فيها سهوا أم لا؟ وأيضًا فإن أخباره وآثاره وسيره وشماله (ﷺ)، معتنى بها، مستقصى تفاصيلها، ولم يرد أصلًا فى شيء منها استدراكه (عليه الصلاة والسلام) لغلط فى قول قائله، ولا اعترافه بتوهم فى شيء أخبر به، ولو كان ذلك لنقل؛ =

= كما نقل من قصته (عليه السلام) في رجوعه عما كان أشار به في تلقيح النخل، وكان ذلك رأياً دنيوياً لا خيراً ولا تشريعاً؛ وكذلك قوله (ﷺ): «لا أحلف على يمين فأرى خيراً منها، إلا كفرت عن يميني وفعلت الذي هو خير» وأيضاً، فإن الكذب متى عرف من أحد في شيء من الأخبار، حصلت الريبة به واتهم في حديثه، ولم يقع قوله في النفوس موقعاً؛ ولهذا «ترك المحدثون الحديث عن عرف بالوهم والغفلة، وسوء الحفظ وكثرة الغلط مع ثقته» وأيضاً فإن تعمد الكذب في أمور الدنيا معصية، والإكثار منه كبيرة - بإجماع - مسقط للمروءة، وكل هذا مما ينزه عنه منصب النبوة. وأما المرة الواحدة منه فما كانت شنيعة، فتشنع صاحبها وتخل به، فهي كذلك أيضاً، وما لا تقع هذا الموقع، فإن عدداً منها من الصغائر فهل تجرى على حكمها من الخلاف؟ هذا يختلف فيه، ثم قال رحمه الله: والصواب تنزيه النبوة عن قليله وكثيره، سهوه وعمده؛ إذ عمدة النبوة البلاغ والإعلام والتبيين وتصديق ما جاء به، وتجويز شيء من هذا قاذح في ذلك، ومشكك فيه، ومناقض للمعجزة. فلنقطع عن يقين بأنه لا يجوز على الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) خلق في القول في وجه من الوجوه، لا بقصد ولا بغير قصد، ولا تتسامح مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم في حال السهو فيما ليس طريقه البلاغ هذا كله كلام القاضي عياض، وهو الصواب الحق إن شاء الله تعالى. وحينئذ فيشكل على ذلك حديث ذى البدين هذا، وقوله (ﷺ) له: «كل ذلك لم يكن» نافية لما كان قد وقع، وقد ذكر الأئمة عن هذه أحوية كثيرة: أحدها: التزام تجويز السهو والنسيان فيما ليس طريقه البلاغ من الأقوال؛ وهذا القول الذي أشار إليه القاضي عياض وضعفه فلا تفرع عليه. وثانيها: أن المراد أن القصر والنسيان لم يكونا معاً، بل كان أحدهما فيكون النفي للجميع لا للأفراد، ولا يلزم من نفي الكلية نفي كل جزء من أجزائها. وهذا حكاه الشيخ محيي الدين (رحمه الله) عن جماعة من أصحابنا، وهو ضعيف لوجهين: أحدهما: ما تقدم من القاعدة المستقرة عند أرباب المعاني والبيان، أن «كلام إذا تقدمت وخرجت من حيز النفي، ثم كان بعدها - فإنها تقتضى نفي كل فرد فرد لا نفي المجموع، وقد سبق هذا مقررًا، ويدل عليه جواب ذى البدين (رضي الله عنه) بقوله: «قد كان بعض ذلك، فدل على أن النبي (ﷺ) نفي كل فرد لا الكلية. وثانيهما: أن قوله (ﷺ) في الرواية الأخرى: (لم أنس ولم تقصر) يبطل هذا الوجه، فإنه صريح في نفي كل منهما وهو صحيح ثابت كما تقدم. وثالثها: أن قوله (ﷺ): «ولم أنس» راجع إلى السلام، أي: سلمت قصداً وسهوت عن العدد؛ فكانه نفي السهو في نفس السلام لا في غيره، ولا شك أن هذا كلام صحيح، وهذا الوجه محتمل ولكنه بعيد؛ من جهة أن مقتضاه أن النبي (ﷺ) حين قال: هذا، مريدًا لهذا المعنى كان عالماً بسهوه في العدد، ولو كان كذلك لم يسأل القوم الحاضرين مستتبًا منهم هل سها أم لا؟. ورابعها: الفرق بين السهو والنسيان، وأن النبي (ﷺ) كان يسهو ولا ينسى، ولذلك نفي عن نفسه النسيان، وقد سبقت الإشارة إلى هذا القول، وأن الفرق بين السهو والنسيان من حيث اللغة بعيد. وحاصل ما يقول هذا القائل أن النسيان عدم الذكر لأمر =

= لا يتعلق بالصلاة، والسهو عدم الذكر لأمر يتعلق بها، أو نقول: النسيان الإعراض عن تفقد أمور الصلاة حتى يحصل عدم الذكر، والسهو عدم الذكر لا لأجل الإعراض. وكل من هذين تخصيص للفظ بلا دليل، ثم إنه يبطل من أصله بما ثبت عنه (ﷺ) أنه قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». وخامسها: ذكره القاضي عياض، وقال: يظهر لي أنه أقرب من هذه الوجوه، أن قوله (ﷺ): «لم أنس» إنكار منه للفظ الذى نفاه عن نفسه وأنكره على غيره، بقوله: «بسم الله لأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت، بل هو أنسى، فلما قال له السائل: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ أنكرك قصرها كما كان، ونسيانه هو من قبل نفسه، وأنه إن كان جرى شيء من ذلك، فقد نسي حتى سأل غيره، فتحقق أنه أنسى، فكانه قال: لم أنس حقيقة، ولكن الله نساني، لأسن. وأيد هذه القولة بما روى أنه (ﷺ) قال: «لست أنسى، ولكن أنسى؛ لأسن». فقوله (ﷺ) هنا: «كل ذلك لم يكن» أو لم تقصر - حق وصدق، لا خلف فيه أصلاً؛ فإن الصلاة لم تقصر حقيقة، ولم ينس هو (ﷺ) حقيقة، ولكنه نسى. وهذا الوجه أيضاً فيه نظر، والاعتراض عليه من وجوه: أحدها: ما ثبت من قوله (ﷺ): «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». فقد أضاف هنا النسيان إلى نفسه. وثانيها: أن هذا القول لم يصدر من النبي (ﷺ) على جهة الزجر والإنكار، بل على جهة النفي لما قال ذو اليمين ولذلك سأل الصحابة (رضى الله عنهم) واستثبت منهم، ولو كان هذا الكلام منه على جهة الزجر عن إضافة النسيان إليه أو الإنكار لذلك - لم يكن ذلك جواباً لذي اليمين. وثالثها: أن الذى ذمه النبي (ﷺ) فى قوله: «بسم الله لأحدكم» ونهى عنه - هو إضافة نسيان الآية من القرآن إلى نفسه، وليس يلزم من النهى عن إضافة النسيان للآية إلى نفسه، النهى عن إضافته إلى كل شيء؛ فإن الآية من كلام الله المعظم، ويقبح بالمرء أن يضيف نسيان كلام الله تعالى إلى نفسه، ولا يلزم فى ذلك تعديه إلى غير كلام الله؛ لأنه لا يلزم من النهى عن الخاص النهى عن العام مع قيام الفرق بينهما؛ لأن إضافة نسيان الآية إلى نفسه يشعر بتهاون فى استذكاره وبحفظه؛ ولذلك أتبع النبي (ﷺ) قوله: «بسم الله لأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هو نسى». بقوله: «استذكروا القرآن؛ فوالذى نفسى بيده هو أشد تغلثاً من صدور الرجال من النعم من عقلها». فلا يلتحق غير القرآن به فى كراهة إضافة النسيان إليه. وسادسها: وهو الأصح الذى اختاره المحققون، أن نفيه (ﷺ) إنما كان بناءً على ما فى اعتقاده وظنه، وهو أنه لم يفعل شيئاً من ذلك فأخبر بحق؛ إذ غيره موافق لما فى نفسه (ﷺ). وكان النطق مقدر بذلك، وإن كان محذوفاً؛ لأنه لو صرح به وقال: لم تقصر الصلاة، وليس فى ظنى أنى نسيت، ثم تبين أنه كان خلافه فى نفس الأمر - كان إخباره صدقاً ولم يقتض ذلك أن يكون خلافه فى ظنه؛ فكذلك إذا كان مقدرًا مرادًا ليس فيه خلف ولا كذب، وهذا هو أولى الأوجه بالصواب وأحسنها وهو خارج على مذهب من يقول: إن مدلول اللفظ الخبرى هو للأمر النهائية؛ فإنه - وإن لم يذكر فى اللفظ - فهو الثابت فى نفس الأمر؛ ولهذا ذهب أكثر العلماء إلى عدم تحنيث الجاهل، ومن جملة صورته: «أن يحلف على شيء»



وإن من الأشياء ما هو نقص بالنسبة إلى الله تعالى، وليس بنقص بالنسبة إلى رسول الله ﷺ. واعلم: أن التحقيق أن يقال: إن جواز التكلم بما لا يعنى به [شيئاً] <sup>(١)</sup> - يتفرع على قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ ووجهه ظاهر.

والخلاف في أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشيء، ولا يعنى به شيئاً، فإنه تكرر في كلام القاضي عبد الجبار في «العمد»، وفي كلام أبي الحسين البصري في شرحه لـ «العمد»: ما يدل على أن الخلاف بما ذكرناه. وأما ابن برهان: فإنه قال: يجوز عندنا أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه، ونقل عن بعض العلماء: أنه لا يجوز ذلك.

ثم تمسك ابن برهان بقوله تعالى: ﴿حَم﴾ [غافر: ١]، ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١]، وقال: ومعلوم أن هذه الحروف لا يفهم معانيها، وقد تعبدنا بها، واشتمل كتاب الله عليها. وقد ظهر من كلامه: أنه يقول: الخلاف في أنه هل يجوز أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه أم لا؟ وأنت تعلم الفرق <sup>(٢)</sup> بين ألا يعنى به شيئاً، وبين ألا يفهم معناه.

واعلم: أنه إن كانت هذه المسألة التي نقلنا كلام ابن برهان فيها هي المسألة التي يتكلم القاضي عبد الجبار «العمد»، وصاحب المعتمد، والمصنف فيها - فكلام ابن برهان مخالف لكلام هؤلاء في نفس محل النزاع. وإن كانت المسألة غير هذه، بل هي أخرى، فلا اختلاف بين كلمات هؤلاء الأفاضل.

ثم ذكر ابن برهان تفصيلاً آخر، ولننقله؛ لتحصل الإحاطة بالمسألة: قال ابن برهان: «ما يتعلق به تكليف من أمر ونهى، لا بد وأن يكون معلوماً عندنا؛ إذ لا يجوز أن يخاطبنا <sup>(٣)</sup> الله في الأوامر والنواهي، ولا نفهم <sup>(٤)</sup> مراده ومقصوده من [٢١١/أ] ذلك؛ إذ لو جوّزنا ذلك، لأدّى إلى التّكليف بالحنال؛ وهو باطل، ولا كلام في مثل هذا؛ فإنه يسلم لهم ذلك، وإنما الكلام فيما لا يتعلق به تكليف وأمر ونهى، هل يجوز أن يشتمل الكتاب عليه؟»

=يعتقده، فيظهر أنه بخلاف ما حلف عليه، فتلك اليمين لاغية لا حنث فيها؛ لأنه لم يقصد إنهاك الاسم العظيم بالمخالفة مع القسم به، وهي التي لم يصفها الله إلى كسب القلب؛ بحيث قال: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ والله سبحانه أعلم.

(١) سقط من «ب».

(٢) في «ج»: الرق.

(٣) في «ج»: مخاطبنا.

(٤) في «ب»: ويفهم.

فإن كان لا يفهم معناه، فهذا هو محل<sup>(١)</sup> الخلاف، وإذا لم يفهم معنى مثل هذا، فلا يؤدّي إلى التكليف بالمحال». وهذا الكلام يشعر بأن الخلاف في المسألة على التفصيل الذى ذكره ابن برهان. ونقول نحن: وفيه بحث آخر، وهو أن المراد بكلام الله تعالى [الكلام]<sup>(٢)</sup> النفسانيّ، أو الكلام اللسانيّ:

فالأول: من الصفات القائمة بذات الله تعالى. والثاني: من قبيل الأفعال، ضرورة أن الأول قديم، والثاني حادث.

فالأول<sup>(٣)</sup>: يستحيل فيه ألا يكون له معنى، فهو عين المعنى. وأما الثاني: فحوازه بين؛ لأنه من قبيل الأفعال، ويجوز عندنا أن يفعل ما يهتدى به، وأن يفعل ما يضل به، وأن يفعل ما لا يضل به، ولا يهتدى به. وقد تمسك المصنّف بوجهين:

الأول: أن التّكلم بما لا يفيد هذيان، وهو نقص؛ وهو على الله تعالى مُحال. الثاني: أن الله وصف القرآن بأنه هدى وشفاء؛ وذلك لا يحصل بما لا يفيد، ووجههما ظاهر غنى عن الشرح.

وبما ذكرنا: يتبين وجه الخلل في الدليل المذكور، وتفرغ صحّة الدليل على قاعدة التحسين والتقييح العقليين - ظاهر؛ فلا يستقيم التمسك به إلا إذا صحّت تلك القاعدة، وقد تبين فسادها. وبما ذكرنا: تبين ضعف جميع مقدمات دليhle.

فإننا نقول: إن التّكلم بما ذكرت [ليس ب] هذيان؛ بل<sup>(٤)</sup> هو مهملّ. وأما التمسك بالآيات: فجوابه أن الآية الدّالة على أن القرآن هدى وشفاء مطلقه، ولا تدلّ على أنّ كل آية هدى وشفاء، فلا عموم للمطلقات.

على أنا نقول: قد يكون تلاوة ما لا يعنى به شيئاً إذا وقع التّعبد به هدى وشفاء، فلا احتجاج بالأثر، ولا نسلم أن التّكلم بالمهمل نقص، ولا نسلم استحالة الكلام المهمل على الله تعالى. واحتج المخالف بأمر:

الأول: أنه جاء في القرآن ما لا يفيد شيئاً؛ كقوله: ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١]، وأمثاله كالحواميم، وكقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصفات: ٦٥] ولا يفيد شيئاً<sup>(٥)</sup>.

(١) في «ب»: محال.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ب»: والأول.

(٤) في «ب»: بما.

(٥) تقريره أن المشبه به ينبغي أن يكون معلوماً للمخاطب؛ لأن التشبيه بالمجهول لا يفيد، =

وقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] <sup>(١)</sup>، فقوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لا يفيد فائدة زائدة على الثلاثة والسبعة.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾، لفظ «الواحدة» لا يفيد فائدة [زائدة] على لفظ «نَفْخَةٌ»، وقوله: ﴿إِلَهِينِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١] لفظ «اثنين» لا يفيد فائدة زائدة على «إلهين» <sup>(٢)</sup>.

وثانيها: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ ويلزم من ذلك حصول المطلوب <sup>(٣)</sup>.

=والشياطين غير معلومة للسامع؛ لعدم ظهورها للحس. وجوابه أنه قد تقرر في أذهان السامعين أن الشياطين شيء وحشبي الشكل والصورة، وأنه مرجف مزعج للبشرية، هذا متقرر في أذهان الناس من الصغر إلى الكبر، كما اشتهر ذلك في العقل، فالتشبيه وقع بتلك الصورة المعلومة في الذهن، فما وقع التشبيه إلا بمعلوم. ينظر النفائس (١٠٥٧/٣).

(١) الاستدلال بها للخصم من وجهين: الأول: هي قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ﴾ فإن المتقدم سبعة وثلاثة، ومن المعلوم بالضرورة أن السبعة، والثلاثة: عشرة؛ فلا فائدة فيه. الثاني: قوله: ﴿كَامِلَةٌ﴾ ومن المعلوم أن السبعة والثلاثة، عشرة لا تنقص، فقوله: ﴿كَامِلَةٌ﴾ لا فائدة فيه. أجاب العلماء عن الأول بأن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ﴾ أفاد رفع المجاز المتوهم في «الوار» العاطفة للسبعة على الثلاثة؛ لأن الوار يجوز استعمالها بمعنى أو؛ كقوله تعالى: ﴿أُولَىٰ أُنْحَاةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [فاطر: ٢١]، فإذا ن على تقدير قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ﴾ يعني أنها بمعنى «الوار» لا بمعنى «أو» فقد حصلت فائدة زائدة. وعن الثاني أن السامع إذا سمع ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] ربما توهم أن تأخير السبعة عن هذه المواطن الشريفة التي تعظم فيها أحوار الأعمال - وهو موضوع العبادة المحبوبة، وينبغي ألا يتأخر الجابر عن المحبور - أن ذلك ربما نقص الأجر، فأخبر الله - تعالى - أنها كاملة الأجر، لا كما يتوهم المتوهم، فقوله تعالى: ﴿كَامِلَةٌ﴾ لم يرد كاملة العدد، بل كاملة الأجر، وهذه فائدة زائدة. ينظر النفائس ١٠٥٧/٣ - ١٠٥٨.

(٢) أى: لفظ «إلهين».

(٣) قال أبو حيان في البحر المحيط: تم الكلام عند قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ ومعناه: أن الله استأثر بعلمه تأويل المتشابه؛ وهو قول ابن مسعود، وأبي، وابن عباس، وعائشة، والحسن، وعروة، وعمر بن عبد العزيز، وأبي نهيك الأسدي، ومالك بن أنس، والكسائي، والفراء، والجبائي، والأخفش، وأبي عبيد؛ واختاره الخطابي والفخر الرازي. ويكون قوله: (والراسخون) مبتدأ (ويقولون) خبر عنه، وقيل: (والراسخون) معطوف على (الله) وهم يعلمون تأويله، «ويقولون» حال منهم، أى: قائلين، وروى هذا عن ابن عباس أيضاً ومجاهد، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، =

=وأكثر المتكلمين، ورجح الأول بأن الدليل إذا دل على غير الظاهر، علم أن المراد بعض المجازات، وليس الترجيح لبعض إلا بالأدلة اللفظية وهي ظنية، والظن لا يكفى فى القطعيات؛ ولأن ما قبل الآية يدل على ذم طالب التشابه، ولو كان جائزاً لما ذم؛ لأن طلب وقت الساعة تخصيص بعض التشابهات وهو ترك للظاهر، ولا يجوز؛ ولأنه مدح الراسخين فى العلم بأنهم قالوا: أمانا به، ولو كانوا عالمين بتأويل التشابه على التفصيل، لما كان فى الإيمان به مدح؛ لأن من علم شيئاً على التفصيل لا بد أن يؤمن به؛ وإنما الراسخون يعلمون بالدليل العقلى أن المراد غير الظاهر، ويفوضون تعيين المراد إلى علمه تعالى، وقطعوا أنه الحق ولم يحملهم عدم التعيين على ترك الإيمان؛ ولأنه لو كان «الراسخون» معطوفاً على «الله» لزم أن يكون (يقولون) خير مبتدأ وتقديره: هؤلاء أو هم، فيلزم الإضمار - أو حال والمتقدم «الله» و«الراسخون»؛ فيكون حالاً من الراسخين فقط، وفيه ترك للظاهر؛ ولأن قوله: (كل من عند ربنا) يقتضى فائدة: وهو أنهم آمنوا بما عرفوا بتفصيله وما لم يعرفوه، ولو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل عرى عن الفائدة؛ ولما نقل عن ابن عباس: أن تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يقع جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى، وسئل مالك فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، انتهى ما رجع به القول الأول. وفى ذلك نظر، ويؤيد هذا القول قراءة أبى وابن عباس - فيما رواه طاوس عنه: (إلا الله ويقول الراسخون فى العلم أمانا به) وقراءة عبد الله: (وابتغاء تأويله إن تأويله إلا عند الله والراسخون فى العلم يقولون) ورجح ابن فورك القول الثانى، وأطنب فى ذلك وفى قوله ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» - ما يبين ذلك أى: علمه معانى كتابك، وكان عمر إذا وقع مشكل فى كتاب الله يستدعيه ويقول له: غص غواص، ويجمع أبناء المهاجرين والأنصار ويأمرهم بالنظر فى معانى الكتاب، وقال ابن عطية: إذا تأملت قرب الخلاف من الاتفاق، وذلك أن الكتاب محكم ومتشابه، فالمحكم المتضح لمن يفهم كلام العرب من غير نظر ولا لبس فيه، ويستوى فيه الراسخ وغيره، والمتشابه منه: ما لا يعلمه إلا الله؛ كأمر الروح وآماد المغيبات المخير بوقوعها وغير ذلك، ومنه ما يحمل على وجوه فى اللغة فيتأول على الاستقامة؛ كقوله فى عيسى: ﴿وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] إلى غير ذلك، ولا يسمى راسخاً إلا من يعلم من هذا النوع كثيراً بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ، فقوله: (إلا الله) مقتضى بيديه العقل أنه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعاً، والراسخون يعلمون النوع الثانى، والكلام مستقيم على فصاحة العرب، ودخلوا بالعطف فى علم التأويل، كما تقول: «ما قام لنصرى إلا فلان وفلان» وأحدهما نصرى بأن ضارب معك، والآخر أعانك بكلام فقط، وإن جعلنا (والراسخون) مبتدأ مقطوعاً مما قبله، فتسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى استوى فى علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفى أى شىء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع؛ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواقع المواضع، =

[وإنما] <sup>(١)</sup> قلنا: «إن الوقف <sup>(٢)</sup> على ما ذكرنا واجب»؛ لأننا لو لم نقف هناك، بل نقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فإذا ابتدأنا بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا [ب/ ٢١١] بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يصير «يقولون» عائداً إلى جميع المذكورات السابقة، فيصير معنى الكلام: أن الله والرَّاسِخِينَ <sup>(٣)</sup> في العلم قالوا: آمَنَّا [به] كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، وهذا القولُ على الله باطلٌ، واستحالته بينة. ويلزم من هذا: أن يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجباً. فإذا ثبت ذلك، ظهر أننا لا نعلم تأويل المتشابهات؛ فإذا ذن: في القرآن ما لا يفيد معنى.

وثالثها: أن الله تعالى خاطب الفرس بلغة العرب، مع أنهم لا يفهمون منها شيئاً، وإذا جاز ذلك، فليجز أن يخاطبنا بما لا نفهم منه شيئاً أصلاً، ولأن الإنسان قد يتكلم مع نفسه ولا يعنى به شيئاً، ولأنه تعالى كتب القرآن في اللوح المحفوظ قبل أن ينزل على محمد ﷺ ولا يعرف معناه. والوجهان ذكرهما صاحب «العمد».

والجواب: أما ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] وأمثاله، فلا نسلم أنه لا يفيد، بل يفيد، وفي تفسيره أقاويل، والمختار: أنها أسماء السُّور. وأما «رعوس الشياطين»: فلا نسلم أنها غير مفهومة، بل العرب تفهم منه الشيء البالغ في القبح الغاية القصوى، ويضربون المثل به. وأما قوله: ﴿عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] فهي للتأكيد، والتأكيد فائدة زائدة، وهو الجواب عن مثلها.

والجواب عن الآية: أن موضع الوقف في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وما ذكره - مندفع؛ لأن غاية ما يلزم من ذلك دخول التخصيص في الآية بدليل العقل؛ وذلك لاستحالة عود الضمير إلى الله تعالى.

= وإعراب «الراسخون» يحتمل الوجهين؛ ولذلك قال ابن عباس بهما، ومن فسر المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه فقط، فتفسيره غير صحيح؛ لأنه تخصيص لبعض المتشابه. انتهى، وفيه بعض تلخيص، وفيه اختياره أنه معطوف على «الله» وإياه اختار الزمخشري قال: لا يهتدى إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي: ثبتوا فيه، وتمكنوا، وعضوا فيه بضرر قاطع (ويقولون) كلام مستأنف موضع حال «الراسخون». بمعنى: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمتشابه. انتهى كلامه. ينظر البحر المحيط لأبى حيان (٢/ ٤٠٠ - ٤٠١).

(١) في «ج»: إنما.

(٢) في «ب، ج»: الواقف.

(٣) في «ج»: والراسخون.

على أنا نقول: لا دلالة للآية<sup>(١)</sup> على أن الله ما عنى بكلامه - والنزاع فيه - بل يدل على أنه يدل على معنى يعلمه الله تعالى، ولا يعلمه غيره.

وأما القرس: فلهم طريق إلى معرفة كلام الله تعالى بالرجوع إلى العرب. وأما قوله: «الإنسان يتكلم مع نفسه، ولا يعنى به شيئاً»:

فجوابه: أنا لا نمنع ذلك؛ [وإنما نمنع ذلك]<sup>(٢)</sup> في مخاطبته للغير. وأما قوله: «كتب القرآن في اللوح المحفوظ، ولم يعن<sup>(٣)</sup> به شيئاً إذ ذاك»: فجوابه المنع؛ والله أعلم بالصواب.

واعلم: أنه لا بُدَّ من العلم بما قاله صاحب «العمد» وصاحب «المعتمد»؛ فإنه أصل لما ذكره المصنف ههنا؛ فلننقل كلامهما بعبارتهما؛ لتلا يحتاج الناظر في «المحصول» المحصل لأصول الفقه إلى غير هذا الكلام.

قال صاحب «المعتمد» في شرحه لـ «العمد»: الحشوية<sup>(٤)</sup> تجوز أن يتكلم الله - عز وجل - بكلامه، ولا يعنى به شيئاً.

قال صاحب «العمد»: وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يخاطب، ولا يريد بالخطاب شيئاً ألبتة، فهو أن ذلك يوجب كَوْنَ خطابه عبثاً لا فائدة فيه - يتعالى الله عن ذلك - فإذا: يجب أن يريد به معنى؛ ليخرج عن حدِّ العبث.

(١) في «ب»: للأم.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ب»: ولم يعنى.

(٤) قال القرافي: «الحشوية» من المشايخ من يرى أنه لفظ يقال بسكون الشين؛ لأن منهم المجسمة، والجسم محشو؛ فهم ينسبون للحشو بسكون الشين. ومنهم من يقول الحشوية بفتح الشين، ويقول: سبب هذا الاسم أن الحسن البصرى كانوا في حلقتة، فوجد كلامهم ساقطاً، وكانوا بين يديه، فقال: ردوا هؤلاء حشاً الحلقة، أى: لجانبها، والجانب يسمى «حشاً» ومنه «الأحشاء» لجوانب البطن، والنسبة إلى «الحشأ» حشوى بفتح الشين؛ نحو عَصَى عَصَوِي، وَرَحَى رَحَوِي، وهذا هو أظهر القولين. تنبيه: مراده بقوله - المصنف - :خلافاً للحشوية قيل: هم الطائفة الذين لا يرون البحث في القرآن إذا تعذر إرادة ظاهره. نحو آيات الصفات؛ فإنهم لا يعتقدون ظاهرها، بخلاف المجسمة منهم؛ فإنهم يجرونها على ظواهرها، وهؤلاء يقولون: ما يعرف معنى هذه الآيات أصلاً، بل يفوضها إلى الله - تعالى - في تعين مجازها بعد أن يعتقد أن خفاءها غير مراده. ومقتضى هذا أن تكون الفهرسة: لا يجوز أن يتكلم الله - تعالى - بما لا يفهم، وهى عبارة المختصرات، وهذا هو الأقرب للصواب. النفائس (٣/١٠٦٠).

فإن قيل: «ما أنكرتم على أنه لا يريد ذلك؛ لكنه يتعبد بتلاوته فقط، وذلك فائدة تخرجه عن كونه عبثاً»:

قيل له: إن تجويز ما جوزته يمنع من أن يعلم أنه [٢١٢/أ] يتعبد بتلاوته؛ لأنه إنما يتعبد بذلك بخطاب آخر؛ فكيف يعلم [أنه] أراد هنا التلاوة - ولا طريق يذكر في ذلك إلا ويمثله يجب أن يريد بأوامره ونواهي ما وضع له - على أن التَّعَبُّدُ بتلاوة ما لا يفهم معانيه لا يحسن؛ لأنه لا يكون بينه وبين التَّعَبُّدِ بالتَّصْوِيتِ فضل.

وإذا كان كذلك، فأى فائدة في أن يجعل بعضه أمراً، وبعضه نهياً وخيراً وعظماً وتذكراً، إن لم يكن مفيداً لمعانيها؟! وكيف يصير ذلك خطاباً لقوم دون قوم إن كانت البغية به التلاوة فقط؟! وكيف يصح أن يخبر عنه أنه أنزله بلسان العرب، ومع ذلك لا يحتمل<sup>(١)</sup> على ما وضع في لسانها. وبعد: فإن التالي<sup>(٢)</sup> إما يتعبد بالتلاوة؛ لأنه عند تلاوته ما كان وعظماً منه يتعظ به، وما كان أمراً يأتمر به، وما كان فيه زجراً ينزجر به، ولو لم يكن مفيداً لمعانيه، لما كان للتَّعَبُّدِ<sup>(٣)</sup> بتلاوته معنى؛ لأنه إنما يتعبد بتلاوته من يعرف معناه، أو صحَّ أن يعرفه؛ ليقع<sup>(٤)</sup> له من الفائدة ما ذكرناه، وهذا بين. هذا ما قاله صاحب «العمد» في هذه المسألة.

قال صاحب «المعتمد» شارحاً هذا الكلام: اعلم: أن من جوز أن ينزل<sup>(٥)</sup> الله كلاماً لا يعنى به شيئاً؛ إما أن يقول: إنه كلام لم<sup>(٦)</sup> يوضع في شيء من اللغات لمعنى، [وإما أن يقول: إنه قد وضع في بعض اللغات لمعنى]<sup>(٧)</sup>:

فإن قال بالأوّل أو بالثاني: كان مضيئاً إلى الله سبحانه وتعالى ما ينفر عن أنبيائه نفرة، يشبه في هذه الحالة بالهذيان، ومن تأمل ذلك، علم أنه من أقوى ما تنفر عنه القوى. وأيضاً: فإن الذي له تحسن المخاطبة هو الإفادة لا غير؛ ولهذا<sup>(٨)</sup> يوصف كلام

(١) في وب: يحصل.

(٢) في وب: الثاني.

(٣) في وب: للتقيد.

(٤) في وب: ليقطع.

(٥) في وجم: يترك.

(٦) في وجم: ثم.

(٧) سقط في وب.

(٨) في وب: لهذا.

الهاذى بالنقص<sup>(١)</sup>، وإن كان له فيه غرض آخر؛ [لأنَّ]<sup>(٢)</sup> الهاذى قد يستروح إلى هذيانه ويلتذ؛ فيبطل بدليل قول من جوز ألا يعنى<sup>(٣)</sup> الله سبحانه بكلامه شيئاً إذا كان فى سماع ذلك الخطاب مصلحة، أو كان فى تلاوته مصلحة، أى: بأن يكون الغرض فى إتيانه الإيمان بأنه من عند الله؛ لأننا بيننا أن الكلام لا يحسن لغرض سوى ما ذكرناه.

وأيضاً: لو كانت الفائدة فى خطابه الموضوع فى اللغة لمعنى من المعانى: أن يتعبّد بتلاوته فقط - لوجب أن يخبرنا أنه قد تعبّدنا بذلك بخطاب موضوع له، فإذا جوزنا ألا يعنى بخطابه شيئاً، [و] لم نأمن ألا يعنى<sup>(٤)</sup> بذلك الإخبار شيئاً أصلاً، فلا نأمن مثله فى جميع خطابه؛ فلا يحصل فى خطابه كله غرض الإفادة، ولا غرض التعبّد بالتلاوة، وفى ذلك خلو<sup>(٥)</sup> كلامه عن فائدة استفاد منه.

فإن قيل: «يضطرنا الله تعالى إلى العلم بأنه قصدَ بذلك الإخبار التعبّد بتلاوة كلامه»: قيل: لا يجوز ذلك مع التكليف.

فإن قيل: «يضطر إلى ذلك بعض العقلاء ممن قد أغناه بالحسن عن القبيح<sup>(٦)</sup>؛ فلا يكون مكلفاً، وذلك العاقل يخبرنا بذلك»: قيل: إن أخبرنا، لا نثق بخبره؛ لأنه<sup>(٧)</sup> مضطر إلى العلم [٢١٢ / ب] بقصد القديم سبحانه؛ لتجوز كونه كاذباً.

فإن قيل: «نأمن كذبه بإظهار معجزة عند إخباره»: فالجواب: أن أعلى منازل التصديق بالقول، فإذا لزمكم ألا تستدلوا بقوله له: «صدقت» على أنه عنى تصديقه لو علمتم أنه كلامه، فالمعجزة بألا تدلّ على أنه قصد تصديقه أولى.

ولقائل أن يقول: إن الخطاب له دلالة على [ما]<sup>(٨)</sup> وضع له، ووجب أن يحمل [على] موضوعه إلى أن يدل الحكيم على أنه ما عنى به شيئاً؛ كما يجب عندكم حملة على

(١) فى جـ: بالقص.

(٢) سقط فى و ب.

(٣) فى و جـ: لا يعين.

(٤) فى و جـ: أن يعنى.

(٥) فى و ب: خلق.

(٦) فى و جـ: القبيح.

(٧) فى و ب، جـ: أنه.

(٨) سقط فى و ب.



موضوعه؛ إلا أن يدلُّ على أن المتكلم أراد غير ظاهره؛ فلا يلزمنا إذا أجزنا أنه لم يعنى ببعض كلامه شيئاً، وأنه أراد تلاوته فقط: أن يجوز فى هذا الخبر ألا يكون قد عنى به موضوعه؛ وإنما يلزم التوقف فى جميع كلامه من جواز ألا يعنى الله بخطابه شيئاً، ولا يدلُّ عليه حتى يخرج خطابه عن أن يكون له دلالة.

وقد قيل: إنه لا يجوز أن يتكلم الله بخطاب، ولا يعنى به شيئاً، ويكون الغرض التعبُّد بتلاوته؛ لحصول مصلحة فيها؛ لأنَّ حصول المصلحة متأخر عن حال المخاطبة، والفعل لا يقف حسنه على أمر متأخر.

ولقائل أن يقول: وجب ألا يحسن الكلام، وإن قصد به إفادة معناه؛ لأن فهم المخاطب معناه متأخر عن حال المخاطبة. فإن قلتم: «إنما حسن هذا الخطاب؛ لأنَّ المتكلم قصد إفادة معناه، وهذا يفارق الكلام»:

قلنا لكم: وإذا قصد التعبُّد بتلاوته، فهو مقارن بحال المخاطبة. وقيل أيضاً: إن المصلحة إنما تحصل بالتلاوة إذا اتعظ التالى بما يتلوه، واثمراً بأوامره، واتبع براهينه<sup>(١)</sup>، واعتبر بأخباره؛ وهذا لا يحصل إلا وقد علم أنَّ المتكلم قد عنى به شيئاً.

ولقائل أن يقول: فى هذا تخالفون: هل<sup>(٢)</sup> ما أنكرتم أن تكون المصلحة حاصلة بنفس التلاوة، وليس يجب أن يعرف وجه المصلحة، ولا يمتنع أن يكون فى نظم الكلام ما يدعوه إلى تلاوته؛ فيقع التشاغل به عن بعض المصالح، ويكون مصلحة من هذا الوجه.

وقيل أيضاً: إنه لو لم يعنى خلافه، لجرى مجرى التصويت، ولما حسن إنزاله، ولهم أن يلتزموا حسن التعبُّد بالتصويت.

فإن قيل: «فى التعبُّد بذلك التيسير»: قيل: هذا عود إلى الدليل الأول، لو لم يرد به شيئاً، لم يكن لإنزاله بلغة العرب معنى، ولا لاشتماله على أقسام الكلام فائدة.

ولقائل أن يقول: الفائدة فى ذلك: أن المصلحة لا تحصل إلا بما هذا سبيله؛ فإذا استحال ذلك، فبينوا وجه استحالته. واعلم: أنه قد تلخص مما ذكر فى هذه المسألة: أن أصل هذه المسألة قاعدة الحسن والقبح العقليين:

فالأشاعرة: لا يمكنهم تقرير هذه المسألة على ما اختاره المصنف؛ لأنهم لا يقولون

(١) فى «ب»: براهينه.

(٢) فى «ب»: بل.

بالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّينَ. وَأَمَّا الْمُعْتَزَلَةُ: فَهَمَّ الَّذِينَ يَسْهَلُ عَلَيْهِمْ تَقْرِيرُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ بِنَاءً عَلَى قَاعِدَةِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّينَ.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْنِيَ بِكَلَامِهِ خِلَافَ ظَاهِرِهِ، وَلَا يَدُلَّ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةُ؛ وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْمُرْجِئَةِ.

لَنَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْخَالِيَ عَنِ الْبَيَانِ أَبَدًا - يَكُونُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ مُهْمَلًا؛ وَقَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ التَّكَلَّمَ بِالْمُهْمَلِ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

فَإِنْ قِيلَ: «إِنَّ عَنَيْتَ بِالْمُهْمَلِ: مَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى، إِذَا تَكَلَّمَ بِمَا ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي الْوَعِيدَ؛ مَعَ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ ذَلِكَ - حَصَلَ مِنْهُ تَخْوِيفُ الْفُسَّاقِ، وَالتَّخْوِيفُ يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْإِقْدَامِ؛ فَقَدْ حَصَلَتْ هَذِهِ الْفَائِدَةُ. وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ لَا يَحْضُلُ مِنْهُ فَائِدَةُ الْإِفْهَامِ - فَهُوَ مُسَلِّمٌ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ مَا يَكُونُ كَذَلِكَ - فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ فَإِنَّ هَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ؟!»:

وَالْجَوَابُ: لَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابَ - لَمَا بَقِيَ الْإِعْتِمَادُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَبَرِ اللَّهِ وَخَبَرِ رَسُولِهِ ﷺ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ خَبَرٍ إِلَّا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ أَمْرًا وَرَاءَ الْإِفْهَامِ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ ظَاهِرُ الْفُسَّادِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بدَّ من نقل مذهب المرجئة<sup>(١)</sup> لتعلُّقه بهذه المسألة؛ لتتمَّ الإحاطة بها؛ فنقول: اختلف المسلمون [في مرتكب الكبيرة]، والوجوه التي يمكن أن تقال فيها أربعة: أحدها: القطع بأنه لا يعاقب؛ وهذا قول المرجئة الخالصة الذين يقولون: المعصية ما تضر مع الإيمان.

وثانيها: القطع بأنه يعاقب؛ وهذا قول المعتزلة الوعيدية، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من حكم بأنه يقبح من الله تعالى العفو، وهو مذهب [البلخي] وأصحابه. ومنهم من جوزّه

(١) المرجئة: اسم فرقة من كبار الفرق الإسلامية لقبوا به؛ لأنهم يرجئون العمل عن النية، أي يؤخرونها في الرتبة عنها وعن الاعتقاد، من أرجأه أي: أخره ومنه: «أرجه وأجأه» أي: أمهله وأخره، أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، فهم يعطون الرجاء. وعلى هذا ينبغي ألا يهمز لفظ المرجية، وفرقهم خمس: اليونسية، والعبيدية، والغسانية، والثوبانية، والثومنية، كذا في شرح المواقف، وتحقيق كل في موضعه. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/٣.

عقلاً، ومنع [منه] <sup>(١)</sup> سمعاً؛ وهم أكثر البصريين. ثم اختلفوا من وجه آخر، [هل] <sup>(٢)</sup> يبقى مخلداً في النار أم لا؟:

فإنَّ الوعيدية حكموا بالتخليد، والخالديّ زعم أنه يخرج من النار. وثالثها: الذين قطعوا بأن الله يعاقب صاحب الكبيرة في الجملة، وقطعوا بأنه لا يخلدهم، وقطعوا - أيضاً - بالعفو عن بعضهم؛ لكنهم توقفوا في أمر كل واحد من العصاة وهو مذهب أبي حنيفة، وأكثر أهل السنّة؛ قال الإمام صاحب «المحصول»: إنه اختيارنا.

ومنهم من توقف في الكل. هذه المذاهب هي المنقولة في هذه المسألة، ومنها ثار الخلاف في المسألة التي نحن بصدد شرحها في الكتاب.

واعلم: أنّ صاحب «العمد» ذكر أن الخلاف في هذه مع بعض المرجئة. والدليل على صحّة المختار: أن الكلام الذي ما أريد ظاهره، بل أريد غير ظاهره: إذا لم يقترن به ما يدلُّ على أن المراد غير ظاهره - هو كالمهمل بالنسبة إلى غير ظاهره؛ لأنّ اللفظ لم يوضع لغير الظاهر، ولم تقترن به قرينة دالة على أنّ المراد غير الظاهر.

فإذن: لا دلالة للفظ على غير الظاهر: لا بنفسه، ولا بالقرينة؛ فلا دلالة للفظ على ذلك، ولا نعى بالمهمل أو ما هو كالمهمل إلا هذا [٢١٣/ب]. والتكلم بالمهمل أو ما يجرى مجراه نقص، وهو على الله تعالى محال.

فإن قيل: «إن عنيت بالمهمل: ما لا فائدة فيه أصلاً - فهو كذلك؛ ولكن لا نسلم أن هذا الكلام الخالي عن البيان أبداً لا فائدة فيه، بل فائدته تحويف الفسّاق، وفي ذلك انزجارهم عن القبائح الشرعية.

وإن عنيت به: الخالي عن فائدة الإفهام - فلم قلت: إن ذلك لا يجوز على الله؟! وهذا هو أول المسألة، وهو محلّ النزاع»:

أجاب المصنف عن هذا السؤال بأن قال: لو فتحنا هذا الباب، لارتفع الأمان، ولما بقى الاعتماد على خير الله، وخير رسوله ﷺ إذ ما من خير إلا ويمكن فيه هذا الاحتمال، وهو أن يكون المقصود منه أمراً وراء الإفهام؛ وهذا واضح الفساد. واعلم: أن هذا الدليل ضعيف، وقد تبين في شرح كلام المصنف في المسألة المتقدمة على هذه المسألة، ومقدمات الدليل بأسرها ممنوعة.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».

وأما الجواب الذى ذكره عن السؤال، فليس ذلك بجواب<sup>(١)</sup> عنه، بل هو إعراض عن ذلك الدليل، واستئناف ذكر دليل آخر.

ووجهه: أنه لو جاز من الله تعالى أن يتكلم بشيء، ولا يريد به ظاهره، ولا يدل على ذلك أبداً - لتطرق هذا الاحتمال إلى كل فرد من أفراد كلامه؛ فلا يبقى الاعتماد على شيء من كلامه؛ واللازم باطل.

واعلم: أن هذه [المسألة]<sup>(٢)</sup> فرعها أبو الحسين البصرى على قاعدة الحُسن والقُبْح العقلين. وإذا أُريد تقرير هذه المسألة بدليل عام<sup>(٣)</sup>: فطريقه أن نقول: إما أن يكون التَّكَلُّم الذى ما أُريد ظاهره - مع خلوه عن البيان - جائزاً على الله تعالى أو لا؛ وإما كان، فالمطلوب حاصل: أما إذا لم يكن جائزاً: فظاهر. وأما إذا كان جائزاً: فنقول: القرائن القاطعة من أحوال الأنبياء - عليهم السَّلام - فى مخاطبتهم المتكررة لله مع طول اللَّيالى والأيام، واختلاف الوقائع والأزمان -: تدل دلالة قاطعة على أن الله تعالى أراد من آى الوعيد ظواهرها، مع تجويز المغفرة.

لا يقال: «هذه المسألة غير منقحة من جهة الكشف عن محل النزاع؛ فإن قوله: «لا يجوز أن يعنى<sup>(٤)</sup> بكلامه خلاف ظاهره، ولا يدلّ عليه» - للسائل أن يستفهم ماذا أُريد به؟ فإنه إن أراد أنه يجب عليه أن يدلّ عليه فى الجملة: فنسلم ذلك؛ ونقول: إن أراد أن يدلّ عليه بدلالات غامضة لا يفهمها إلا العلماء الرَّاسخون، فمسلم.

وإن أراد به أنه يجب عليه أن يدلّ عليه بدلالات ظاهرة يفهمها المخاطبون بأسرهم فهذا غير لازم، ولا يمكن أيضاً؛ لأن المعانى التى لا يتصورها [إلا] العالم، كيف يمكن أن يفهمها العامّة بدلالات ظاهرة؟! فلو أمكن ذلك، لما وقعت الحاجة إلى الخطاب بالأمر؛ لأنه الظاهر، ثم يدلّ [٢١٤/ب] عليه بدلالات ظاهرة، بل الخطاب بالكلام الواحد يمكن أن يفهم منه العلماء والخواصُّ معنى هو غامض عقلا، يتعلق بأحوال النفس فى العادة<sup>(٥)</sup>، ومنازلها فى السُّلوك، والعامّة لا تتصور تلك المعانى، ولا يمكن تفهيمهم الكلام مادامت نفوسهم جاهلة، لكن يفهمون معنى يتعلق بالمحسوسات والأجسام، وهى إلف<sup>(٦)</sup> مناسبات.

(١) فى «ج»: الجواب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: عامر.

(٤) فى «ب»: تعنى.

(٥) فى «ب»: المعاد.

(٦) فى «ب»: الغير.

وكل أحد يزعم أن للفظ<sup>(١)</sup> ظاهراً فيما فهمه من اللفظ، ولا يمكن خطاب كافة الأمم إلا كذا، فالواجب هو إطلاع البعض على ما هو المراد باللفظ حقيقة، لا إطلاع الكل دفعة؛ فذلك غير ممكن، ولو كان ممكناً، لكان الواقع هو ذلك لا هذا.

وإذا عرفت هذا، عرفت: أن مثل هذا الكلام لا يعدُّ من المهملات، بل هو مشتمل على أتمّ الفوائد. ثم قوله في الجواب: «لما بقى الاعتماد على شيء من خير الله» - ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن هناك طريق إلى معرفة المراد من كلِّ خير، وأمر ونهى، [وهو]<sup>(٢)</sup> تحصيل العلوم بالمعاني المعقولة، وكثرة الفكر، وطول التأمل في آيات الله تعالى، والإقبال على العلوم والمعارف الحكيمة.

فمن هداه الله إلى ذلك، فقد وقف على ما هو المراد، وإلا بقي جاهلاً، والواقع هكذا، وهو [من]<sup>(٣)</sup> الممكن في الوقوع؛ وكذا الحكم في المسألة التي نذكرها بعد، فمن كان عالماً بما ذكرنا، قطع.

لأننا نقول: كلام المصنف دالٌّ على الكشف عن محلِّ النزاع دلالة ظاهرة للمصنف؛ فإنه قال: «لا يجوز من الله تعالى أن يريد بكلامه خلاف ظاهره ولا يدلّ عليه»؛ وهذا كلام واضح الدلالة على المقصود. وأما قوله: «تلك الدلالة قد تكون، ولا يجب أن يفهمها المخاطبون»:

قلنا: المدعى أنه لا يخلو عن دلالة، وقد تكون واضحة، [وقد تكون]<sup>(٤)</sup> غامضة؛ ولكن يفهمها المحصل؛ فهذا هو محل النزاع.

وكل ما ذكر لا يتجه بعد تلخيص محل النزاع، على أنا<sup>(٥)</sup> قد فهمنا من كلام الإنسان، لمعرفتنا بمذهبه؛ وذلك لأنَّ الله جمعنا وإياه في زمان واحد في بلاد مختلفة، واجتمعنا في مباحث ومناظرات، اقتضت تلك الأمور معرفتنا بحقيقة مذهبه. وأنه يشير بهذه الكلمات: إلى أنَّ في القرآن آيات تدلُّ على أحوال المعاد<sup>(٦)</sup>.

(١) في «ب»: اللفظ.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «ج»: أنه.

(٦) حشر الأجساد، ويسمى المعاد الجسماني أيضاً: أجمع أهل الملل كلهم على جواز حشر الأجساد ووقوعه بعد اختلافهم في معنى الإعادة؛ فمن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم، قال: إن الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم. ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم، قال: إن الله تعالى يفرق أجزاء =

=أبدانهم الأصلية، ثم يُولف بينها ويخلق فيها الحياة. فنقول: أما جواز حشر الأجساد فلأن أجزاء الميت إن لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة، والله تعالى عالم بتلك الأجزاء، وإن فرضت أنها عدمت، حاز إعادتها؛ لما عرفت من جواز إعادة المعدوم. وأما وقوعه؛ فلأنه جاء في القرآن العظيم أكثر من أن يحصى بعبارات لا تقبل التأويل؛ كقوله تعالى: ﴿قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ وأنكرها الفلاسفة، وقالوا: إن المعاد الجسمانى غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الأكل، فذلك الجزء إما أن يعاد فى الأكل أو فى المأكول منه، وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه. والجواب: أن المعاد هو الأجزاء الأصلية والأجزاء الأصلية هى الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء، والأجزاء الأصلية التى هى للمأكول منه فضلة فى الأكل، فيرد إلى المأكول منه. (تذنيب) هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لا حزم فى هذه المسألة، لا نفيا ولا إثباتا؛ لعدم الدليل على شىء من الطرفين، والتمسك على إعدام الأجزاء بقوله تعالى: ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾ - تمسك ضعيف؛ لأن التفريق إهلاك كالإعدام، فإن هلاك كل شىء خروج الشىء عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشىء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا، ومثله يسمى فناء عرفا، فلا يتم الاستدلال أيضا على الإعدام بقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾؛ كذا فى شرح المواقف. حكاية مذهب الفلاسفة فى الميعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقل الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ووزائلها وهم أنكروا حشر الأجساد، وأثبتوا المعاد الروحانى، وقالوا: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة، وضبط الاحتمالات هنا أن النفس قبل مفارقة البدن إما عالمة بالله وصفاته، وإما جاهلة به جهلا مركبا بأن اعتقدت خلاف الواقع، أو جهلا بسيطا، وعلى كل من التقادير الثلاثة، فيما أن تكون للنفس هيئات ردية هى الإلف إلى المشتبهات أو لم تكن، فالعالمة النقية عن الهيئات الردية مبتهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمى، وبرينة عن ألم شوق المشتبهات؛ وذلك كالمؤمن التقى عندنا. وأما العالمة الكاسية للهيئات الردية، فهى - بعد المفارقة - متألمة بسبب اشتياقها إلى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية، لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الأمر، فيزول الألم أيضا؛ وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا. وأما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى اشتاقت إلى الكمال العلمى لكنها ضلت فى طريقه، فوصلت إلى النقصان، فعينها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم، فإذا فارقت البدن تتنبه لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة هى إليه، فتألم به ألما عظيما دائما أبدا لامتناع زوال نقصانها، وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد القوى البدنية التى تنكسب النفس بواسطتها المعارف؛ وذلك كالكافر عندنا. ولم يذكر فى «شرح المواقف» حال الجاهلية بالنسبة إلى الهيئات الردية، والظاهر أنها إن اكتسبت الهيئات الردية فهى متألمة بسببها أيضا؛ كما سبق، وإن لم يدم ذلك الألم. أقول: هنا إشكال وهو أن النفس بعد المفارقة إما أن تكون معها القوة المدركة، أو لا؛ فعلى الأول فلم لا يجوز أن يحصل بها كمالها الذى هو العقائد الحقّة؟ وكيف =

وهي تؤوّل على غير ظاهرها على المعاد الروحاني بمعنى التناسخ، وجميع هذه الإشارات إلى تلك المقاصد، وهو يعتقد أن العقل يرشد<sup>(١)</sup> إلى تلك التأويلات. واعلم: أن فساد المذهب يكفى في فساد تلك التأويلات.

وأما المنع الذي أورده على قول المصنّف: «لما بقى اعتماداً على شيء من خير الله» - فممنع مندفع؛ لأن الكلام في الآيات الدّالة على الوعيد، والعقل لا يدرك إلا إمكان تلك الأمور الدّالة عليها، أي: الوعيد. وأما وقوع مدلولاتها [٢١٤/ب]: فهو الذي نازع فيه من نازع؛ وذلك لا يدرك بالعقل.

وهذا كما يقول في عذاب القبر وغيره، مما أخرج عنه الصّادق، فالإمكان يدرك بالعقل، والوقوع بإخبار الصّادق، عليه السلام. ولننقل الآن كلام صاحب «المعتمد» في هذه المسألة؛ لتتم الإحاطة بجميع ما نقل في هذه المسألة:

=يصح ما قالوا من امتناع وصولها إلى الكمال؟ وعلى الثاني فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها؟ وأما الجاهلة بالله تعالى وصفاته جهلاً بسيطاً فيما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق إليه أو لا، فالثاني: إن خلت عن الهيئات الرديّة فهي ناجية من الألم؛ لسلامتها عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة الرديّة؛ كغير المكلفين عندنا، وإن كانت لها هيئات رديّة تتألم بها لكن لا يدم. والأول وهي الجاهلة التي بها شوق إلى الكمال، إن حصلت لها الهيئات الرديّة أيضاً، فهي بعد المفارقة متألمة أبداً بشوقها إلى الكمال وبأسها عن تحصيله، أو متألمة أيضاً بسبب الهيئات الرديّة، لكن هذا الألم لا يدم، لعدم دوام تلك الهيئات، كما عرفت، وإن لم يحصل لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق إلى الكمال فقط دائماً أبداً. قال شارح المواقف: واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة: الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، أقول: أي النفس المدركة بدون البدن، ثم أقول: لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بإدخال الروح والجسد لا الروح فقط. والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، والثالث: ثبوتهما معاً؛ وهو قول كثير من المحققين، كالحلي، والغزالي، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهو المكلف والمطيع، والعاصي والمثاب، والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق، خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلّق به ويتصرف فيه، كما كان في الدنيا. أقول: لعل المعاد الروحاني عند تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد. والرابع: إنكارهما معاً، وهذا قول الفلاسفة الطبيعيين. ولعلهم يقولون: النفس هي المزاج فينعدم عند الموت، ويستحيل إعادتها؛ زعمنا منهم أن إعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده، نعوذ بالله تعالى من العقائد الباطلة! والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادته، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد؟ (ينظر نشر الطوالع ص ٣٥٠ - ٣٥٦).

قال صاحب «المعتمد» فى شرحه لـ «العمد»: اعلم: أن من خاطب قومًا بكلام قد عنى به معنى من المعانى، فقد أراد إفهامهم ذلك المعنى؛ لأن إرادة الإفهام هو العقول من المخاطبة، فلو خاطب الله سبحانه قومًا بكلام له موضوع له فى اللغة، ولم يعن به موضوعه، ولم يدلهم على ما عناه - : لم يخل من أن يكون غرضه إفادتهم مراده، أو لا يكون [ذلك]<sup>(١)</sup> غرضه:

فإن لم يكن ذلك غرضه: نقض كونه مخاطبًا لهم، ووجب أن يكون كلامه عبثًا قبيحًا. وإن كان غرضه إفادتهم مراده؛ مع أن الخطاب إذا تجرد لا يدل على موضوعه - : كان قد رام أن يدلهم بما لا يدل، وهذا جار مجرى أن يروم تحريك الشيء بما لا يجره، وتسويده بما لا يسوده؛ ولأنه إن أراد أن يفهموا مراده بالخطاب، فقد كلفهم ذلك مع أنه لا سبيل لهم إليه؛ إذ كان الأسبق إلى الأفهام من الخطاب المتجرد موضوعه لا غير؛ وفى ذلك تكليف ما لا يطاق، ولأن إنزاله كلامه على لغة العرب يقتضى أن يعنى به ما يعنونه به، وما وضعوه له، وهم إنما وضعوا الكلام للحقيقة، وهى المفهومة عندهم من إطلاق الكلام، ولولا ذلك، لم يكن متكلمًا بلغة العرب؛ فصار إنزاله القرآن بلغة العرب كالإخبار منه بأنه يعنى به ما وضعوه له، وكالأمر بما أن يحملوه بما وضعوه له، إلا إذا قرن به قرينة.

ولو عنى بخطابه المتجرد غير ظاهره من غير دلالة: انتقض كونه متكلمًا بكلام العرب، وصار كأنه فعل خلاف ما أخبرنا به، وكأنه أمرنا أن نعتقد أنه عنى بالخطاب ظاهره، مع<sup>(٢)</sup> أنه لم يرد؛ وفى ذلك الإغراء بالجهل، والأمر به، تعالى الله عن ذلك. وهذه الوجوه تقتضى أن يريد بالخطاب إذا قرنه بقرينة: ما يقتضيه الخطاب مع القرينة؛ [لأن الخطاب مع القرينة]<sup>(٣)</sup> يفيد ذلك؛ كما يفيد الخطاب المتجرد<sup>(٤)</sup> موضوعه.

وجه آخر: هو أن الخطاب إنما يدل على أن المخاطب به قد عنى به بشرط أن يكون فاعله ممن يجب أن يعنى بكل خطابه المتجرد ظاهره؛ لأنه يمكن أن يتكلم المتكلم بالخطاب، ولا يعنى به ظاهره؛ فلا بد من شرط يقترن بالخطاب معه يدل الخطاب على أن المتكلم قد عنى به ظاهره، ولا شرط فى ذلك إلا أن يكون لا يجوز أن يعنى بخطابه

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى: «ب».

(٤) أى: عن القرينة.



التجرد غير ظاهره، فمن جوز على الله تعالى ألا يعنى ببعض خطابه ظاهره - : فقد أفسد الشرط الذى معه [٢١٥/أ] يمكن الاستدلال بخطابه على مراده؛ لأنه ليس بعض الخطاب بأن يجوز ذلك فيه أولى من بعض.

وإذا ساغ هذا التجوز، خرج خطابه أجمع عن أن يكون دالاً على مراده.

فإن قيل: «بعض خطابه لحصول هذا الشرط فيه أولى من بعض؛ لوجوه: منها: أن يكون الخطاب تكليفاً. ومنها: أن يكون غير محتمل. ومنها: أن يكون الخطاب مؤكداً.

أما التكليف: فيجب أن يريد الله به ظاهره؛ لأن الأمر والنهى لا بد وأن يعنى الله بهما ظاهرهما؛ لأنهما تكليفان، [فإن] <sup>(١)</sup> لم يعن ظاهرهما؛ كان قد كلفنا ما لا سبيل إلى العلم به؛ إذ الخطاب لا يدل عليه ولا غيره يدل عليه <sup>(٢)</sup>. فأما الإخبار عن الوعيد، لو لم يعن به ظاهره لم يؤد ذلك إلى تكليف بما لا يطاق؛ لأن الوعيد ليس بتكليف»:

قيل: الوعيد إذا كان خطاباً لنا وإخباراً، فهو تكليف؛ لأنه يفهم المراد به؛ لأن من أخبر غيره، فقد أراد منه أن يفهم مراده؛ فإن لم يعن بالخبر ظاهره، كان مكلفاً بما لا سبيل لنا إليه. فإن قيل: «ومن أين لنا أنه أراد أن نفهم مراده؟!»: قيل: ومن أين أراد امتثال أوامره ونواهيته؟! وما أنكرتم أنه ما أراد بالأوامر والنواهي امتثاله، فتخرج عن أن تكون أدلة؛ فلا يلزمنا عندها تكليف؛ وإن كان الظاهر من أوامره امتثال أوامره، كما أن الظاهر من مخاطب غيره: أنه قصد أن يفهم عنه.

وأيضاً: فإن هذا الاعتلال يقتضى أن يجوز <sup>(٣)</sup> فى وعيد الكفار، ألا يكون قد أراد به ظاهره. فإن قيل: «قد علمنا بالضرورة من دين محمد ﷺ: أنه أراد بوعيد الكفار ظاهره، ولولا ذلك ما قلنا»: قيل: فيجب أن تقولوا: إن الوعيد لا يدل عليه، وهذا خروج عن الإجماع. فإن قيل: «كيف علم النبي ﷺ ذلك حتى اضطررنا نحن إلى قصده» - فالكلام فيه كالكلام فيها.

وأيضاً: فإن كان قد عنى بالوعيد غير ظاهره، فما الفائدة فى إيراده؟! فإن قالوا: «ليقع به الإرهاب»: قلنا: أفأراد أن يعتقد ظاهره؟ فإن قالوا: بلى، [فقد] نسبوا إلى الله تعالى إرادة الجهل، وإن قالوا: أراد أن نشك فى حقوق العقاب بالفساق، قيل: قد كان هذا الشك حاصلًا من دون الوعيد.

(١) سقط فى: «ب».

(٢) سقط فى: «ب».

(٣) فى «ج»: جوز.

وأيضاً: قد كان يمكن أن يأتي بخطاب يفيد الشك من نحو قوله: لا تأمنوا أن أعاقب العصاة، وما أشبه ذلك. فإن قيل: «بل أراد أنه بظن نزول العذاب يشد الخوف»: قيل: وأى خوف يحصل وأتم قد قطعتم بنفى الوعيد على هذا القول؟!!

فأما إذا قالوا: «إن الخطاب الذى لا يحتمل أحق بأن يعنى به الحكيم ظاهره من الخطاب الذى يحتمل؛ فإذا تكلم بما لا يحتمل<sup>(١)</sup>، قطعنا على ظاهره» قيل لهم: إن التأكيد إنما يكون تأكيداً إذا أفاد ما يفيد المؤكد، فإن جاز ألا يعنى بالمؤكد بظاهره [٢١٥/ب]، جاز مثله فى التأكيد، ولأن التأكيد يحتمل المجاز كالمؤكد، فإذا لزم من جوازه ألا يعنى الله سبحانه بخطابه ظاهره، ولا يدلنا عليه: أن يخرج خطابه كله من أن يكون دلالة على قصده - لزمه ألا يعلم مراده عند خطابه أصلاً؛ إذ لا يجوز من الله أن يضطرنا إلى

معرفة<sup>(٢)</sup> ذاته، وذلك يمنع منه التكليف. [ولأنه لو اضطرنا إلى قصده التكليف<sup>(٣)</sup>]، لم يكن للكلام فائدة؛ ولأنه قادر على أن يخلق فينا العلم بقصده من دون كلامه.

والواحد منا لا يقدر على اضطرار الغير بأن يخلق فيه المعرفة بقصده، فلذلك لم يكن كلامه عبثاً إذا وقع الاضطرار عنده إلى قصده.

فإن قيل: الطريق إلى معرفة مراده أن يضطرنا إلى أن من دين النبي - ﷺ - أن الله سبحانه وتعالى قد عنى بالخطاب شيئاً هو ظاهره.

قيل: لا طريق إلى النبي - ﷺ - إلى ذلك من جهة الخطاب ولا من جهة الاضطرار، إلى قصد<sup>(٤)</sup> الله سبحانه وتعالى؛ كما أنه لا طريق لنا إلى ذلك.

واعلم أننا إنما نقلنا هذه الكلمات من شرح العمدة؛ لأنه لا يتقرر ماعول عليه المصنف فى الجواب، وهو قوله: أنه لو صح الاحتمال المذكور إلى أى الوعيد، تطرق ذلك إلى كل كلام الله تعالى.

وذلك واضح الفساد، إلا بإيراد هذه الأسئلة، والانفصال عنها، والأجوبة التى ذكرها صاحب المعتمد فى شرح العمدة، أجوبة حسنة تتقرر على أصول المعتزلة، وهى

(١) فى «ب» يحتمل.

(٢) فى «ب»: عرفة.

(٣) سقط: فى «ب».

(٤) فى «ب»: قصده.

القول بالتحسين والتفبيح العقليين؛ وبأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز.

وأما على أصول الأشاعرة [تتقرر] بعض الأجوبة، وبعضها يحتاج إلى مزيد تكلفات، فليتأمل الناظر ما ذكرناه.

واعلم أنه قد تلخص أن الخلاف مع بعض المرجئة في آى الوعيد والأحاديث النبوية الدالة على وعيد الفساق لا غير<sup>(١)</sup>، وإن كان الدليل المذكور من جهة المصنف لا يعلم الحديث النبوى، ولكنها متلازمان إجماعاً، فإذا ثبت الحكم فى أحدهما، ثبت فى الآخر؛ ولأن الخصم محجوج إذا صح الدليل فى واحد منهما، وأما الأوامر والنواهى فلا خلاف فىهما. ولما علم المصنف أن الدليل الذى يتمسك به المعتزلة، إنما يتقرر على قواعدهم - عدل عنه إلى قاعدة النقص والكمال، وفيهما ما نبهنا عليه.

فالعمدة دعوى العلم الضرورى؛ فإن من شريعة محمد (عليه السلام) أنه أريدت<sup>(٢)</sup> الظواهر من آى الوعيد، بل من سائر الشرائع وذلك العلم مستفاد من القرائن التى كثرت وانتهت<sup>(٣)</sup> إلى إفادة العلم؛ وفيه بحث؛ فليتأمله الناظر، والله أعلم.

**قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْخِطَابِ، هَلْ يُفِيدُ الْقَطْعَ أَمْ لَا؟**

مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ، وَقَالَ: «إِنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَدْلَةِ اللَّفْظِيَّةِ مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ، وَالْمَبْنِيُّ عَلَى الْمُقَدِّمَاتِ الظَّنِّيَّةِ ظَنِّيٌّ؛ فَالْإِسْتِدْلَالَ بِالْخِطَابِ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ». وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ»؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى نَقْلِ اللُّغَاتِ، وَنَقْلِ النَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، وَعَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ وَالنَّقْلِ وَالِإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالنَّاسِخِ وَالْمُعَارِضِ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ أُمُورٌ ظَنِّيَّةٌ؛ أَمَّا بَيَانُ أَنَّ نَقْلَ اللُّغَاتِ ظَنِّيٌّ؛ فَلِأَنَّ الْمَرْجِعَ فِيهِ إِلَى أُمَّةِ اللُّغَةِ، وَأَجْمَعَ الْعُقَلَاءُ عَلَى أَنَّهُمْ مَا كَانُوا بَحِيثٌ [يُقَطَّعُ] بِعِصْمَتِهِمْ؛ فَنَقَلَهُمْ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَتَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَدْ تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا النَّحْوُ وَالتَّصْرِيفُ - فَالْمَرْجِعُ فِي إِثْبَاتِهِمَا إِلَى أَشْعَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ؛ إِلَّا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِتِلْكَ الْأَشْعَارِ - مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ:

(١) فى «ب»: الأخير.

(٢) فى «ج»: ارتدت.

(٣) فى «ب»: انتهت.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَشْعَارَ رَوَاهَا الْآحَادُ، وَرِوَايَةُ الْآحَادِ لَا تُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

وَأَيْضًا: أَنَّ الَّذِينَ رَوَوْهَا، رَوَيْتُهُمْ مُرْسَلَةٌ لَا مُسْنَدَةٌ، وَالْمُرْسَلُ غَيْرُ مَقْبُولٍ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ، إِذَا كَانَ خَبِيرًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ فَكَيْفَ إِذَا كَانَ خَبِيرًا عَنْ شَخْصٍ لَا يُؤْبَهُ لَهُ، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ؟!

وَتَابِيهِمَا: هَبْ أَنَّهُ صَحَّ هَذَا الشَّعْرُ عَنْ ذَلِكَ الشَّاعِرِ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ الشَّاعِرَ لَا يَلْحَنُ؟! أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ عَرَبِيٌّ؛ لَكِنَّ الْعَرَبِيَّ قَدْ يَلْحَنُ فِي الْعَرَبِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الْفَارِسِيَّ قَدْ يَلْحَنُ كَثِيرًا فِي الْفَارِسِيَّةِ؛ وَالَّذِي يُؤَيِّدُ هَذَا الْاِحْتِمَالَ: أَنَّ الْأَدْبَاءَ لَحَنُوا أَكْبَرَ شُعْرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ كَأَمْرِئِ الْقَيْسِ، وَطَرْفَةَ، وَبَلِيدٍ؛ وَإِذَا كَانُوا مُعْتَرِفِينَ بِأَنَّهُمْ قَدْ لَحَنُوا - فَكَيْفَ يَجُوزُ التَّغْوِيلُ فِي تَصْحِيحِ الْأَلْفَازِ وَإِعْرَابِهَا عَلَى قَوْلِهِمْ؟!

ذَكَرَ الْقَاضِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجُرْجَانِيُّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي صَنَفَهُ فِي «الْوَسَاطَةِ بَيْنَ الْمُتَنَبِّيِّ وَخُصُومِهِ»: أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ أَخْطَأَ فِي قَوْلِهِ: [مِنَ السَّرِيعِ]

يَا رَاكِبًا بَلَغَ إِخْوَانَنَا  
فَنَصَبَ «بَلَغَ». وَفِي قَوْلِهِ: [مِنَ السَّرِيعِ]

فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ  
فَسَكَنَ «أَشْرَبَ». وَقَوْلِهِ: [مِنَ الْمُتْقَارِبِ]

لَهَا مَتْنَانِ خَطَّاتَا كَمَا  
فَأَسْقَطَ النُّونَ مِنْ «خَطَّاتَا» بِغَيْرِ إِضَافَةٍ.

وَقَوْلِ بَلِيدٍ: [مِنَ الْكَامِلِ]

تَرَاكَ أَمَكْنَةَ إِذَا لَمْ أَرْضَهَا  
فَسَكَنَ «يَرْتَبِطُ»؛ وَلَا عَمَلٌ لِي «لَمْ» فِيهِ.

وَقَوْلِ طَرْفَةَ: [مِنَ الرَّجَزِ]

قَدْ رُفِعَ الْفَخُّ فَمَاذَا تَحْذَرِي

فَحَذَفَ النُّونَ.

وَقَوْلِ الْأَسَدِيِّ: [مِنَ السَّرِيعِ]

كُنَّا نَرْفَعُهَا فَقَدْ مُزِّقَتْ  
وَأَتَسَعَ الْخَرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ

فَسَكَنَ «نُرُقِع».

وَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ: [مِنَ الطَّوِيلِ].

وَعَصُ زَمَانَ يَا بَنَ مَرَّوَانَ لَمْ يَدْعُ  
مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفًا  
فَضَمَّ «مُجَلَّف».

وَقَوْلِ ذِي الْخَرَقِ الطَّهَوِيِّ: [مِنَ الطَّوِيلِ]:

يَقُولُ الْخَنَا وَأَبْغَضُ الْعُجْمِ نَاطِقًا  
فَأَدْخَلَ الْأَلْفَ وَاللَّامَ عَلَى الْفِعْلِ.

وَقَوْلِ رُؤَبَةَ: [مِنَ الرَّجَزِ]:

أَقْفَرَتِ الْوَعَثَاءُ وَالْعَنَائِثُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَالْبُرْقُ الْبَرَارِثُ  
وَأِنَّمَا هِيَ «الْبِرَاثُ»: جَمْعُ بَرَثٍ، وَهِيَ: الْأَمَاكِينُ السَّهْلَةُ مِنَ الْأَرْضِ. وَقَوْلِهِ أَيْضًا:  
[مِنَ الرَّجَزِ]:

«قَدْ شَفَّهَا اللَّوْحُ بِمَا زُولِ ضَيْقِ

فَفَتَحَ الْبِيَاءَ؛ فَهَذِهِ وَأَمْثَالُهَا كَثِيرَةٌ. وَجَرَى بَيْنَ الْفَرَزْدَقِ وَبَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ  
الْحَضْرَمِيِّ فِي إِقْوَائِهِ، وَفِي لَحْنِهِ فِي قَوْلِهِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجْوَتُهُ وَلَكِنْ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلَى مَوَالِيَا  
فَفَتَحَ الْبِيَاءَ مِنْ «مَوَالِيَا»؛ فِي حَالِ الْحَرِّ. وَجَرَى لَهُ مَعَ عَنبَسَةَ الْفَيْلِ النَّحْوِيِّ؛ حَتَّى قَالَ  
فِيهِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

لَقَدْ كَانَ فِي مَعْدَانَ لِلْفَيْلِ شَاغِلٌ لِعَنْبَسَةَ الرَّاويِ عَلَى الْقَصَائِدَا  
وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَتَّبِعُونَ أَشْعَارَ الْأَوَائِلِ مِنْ لَحْنٍ وَغَلَطٍ، وَإِحَالَةٍ وَفَسَادٍ مَعْنَى. وَقَالَ  
الْأَصْمَعِيُّ فِي الْكُمَيْتِ: إِنَّهُ جَرَمَقَانِيٌّ مِنْ جَرَامِقَةِ الشَّامِ، لَا يُحْتَجُّ بِشِعْرِهِ، وَأَنْكَرَ مِنْ  
شِعْرِ الطَّرِمَّاحِ، وَلَحَنَ ذَا الرُّمَّةِ.

ثُمَّ إِنَّ الْقَاضِيَّ عَلِيَّ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ طَوَّلَ فِي هَذَا الْمَعْنَى؛ وَفِي هَذَا الْقَدْرِ كِفَايَةٌ؛ وَمَنْ  
أَرَادَ الْاسْتِيفَاءَ- فَلْيَطَّلِعْ كِتَابَ الْقَاضِيِّ عَبْدِ الْعَزِيزِ.

وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: الْمُرْجِعُ فِي صِحَّةِ اللُّغَاتِ، وَالنَّحْوِ، وَالتَّصْرِيفِ- إِلَى هَؤُلَاءِ

الأدباء، واعتَمادُهُمْ عَلَى تَصْحِيحِ الصَّحِيحِ مِنْهَا، وَإِفْسَادِ الْفَاسِدِ - عَلَى أَقْوَالِ هَؤُلَاءِ الْأَكْبَرِ مِنْ شُعْرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْمُحَضَّرِينَ؛ وَإِذَا كَانَ الْأَدَبَاءُ قَدَحُوا فِيهِمْ، وَبَيَّنُوا لَحْنَهُمْ وَخَطَأَهُمْ: فِي اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَى، وَالْإِعْرَابِ - فَمَعَ هَذَا: كَيْفَ يُمَكِّنُ الرَّجُوعُ إِلَى قَوْلِهِمْ، وَالِاسْتِدْلَالُ بِشِعْرِهِمْ؟!

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ - أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ الْأَغْلَاطُ نَادِرَةٌ، وَالنَّادِرُ لَا عِبْرَةَ بِهِ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: النَّادِرُ لَا يَقْدَحُ فِي الظَّنِّ؛ لَكِنْ لَا شَكَّ أَنَّهُ يَقْدَحُ فِي الْيَقِينِ؛ لِقِيَامِ الْإِحْتِمَالِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ وَالْإِعْرَابَاتِ؛ أَنَّهُ مِنْ ذَلِكَ اللَّحْنِ النَّادِرِ. فَتَبَّتْ أَنَّ الْمَقْصِدَ الْأَقْصَى فِي صِحَّةِ اللَّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ - الظَّنُّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا في أن الدلائل اللفظية هل تفيد [٢١٦/أ] القطع أم لا؟

على ثلاثة مذاهب: الأول - وهو مذهب المعتزلة وأكثر أصحابنا - أنه يفيد القطع. الثاني: أنه لا يفيد.

الثالث - وهو اختيار المصنف - أنه يفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدة، أو منقولة بالتواتر. احتج من قال: إنه لا يفيد القطع: بأن إفادتها لمعناها يتوقف على مقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون مظنون<sup>(١)</sup>.

(١) قال العلامة القرافي في نفاثه (ص ١٠٧١ - ١٠٧٢): على هذه العبارة مناقشة؛ فإن الموقوف على المقدمات الظنية قد يكون قطعياً، بل الموقوف على الشك قد يكون قطعياً، فضلاً عن الظن. يدل على ذلك صور: أحدها: ما تقدم أول الكتاب من أن الأحكام الشرعية كلها قطعياً مع أنها موقوفة على مقدمات ظنية، ولكن إذا قال: الإجماع عند ظن المجتهد هذا حكم الله تعالى، قطعنا بأنه حكم الله تعالى؛ لإخبار المعصوم به. وثانيها: إذا قال الله تعالى: متى ظننتم وجود زيد في الدار، فاعلموا أنني قد أوجبت عليكم ركعتين - فمتى حصل ذلك الظن قطعنا بوجود الركعتين علينا؛ لإخبار الله تعالى بذلك. وثالثها: قوله عليه السلام: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى، ثلاثاً، أو أربعاً؛ فليجعلها ثلاثاً، وليضف إليها ركعة أخرى». قطعنا عند الشك بوجود الركعة علينا؛ وكذلك إذا شكنا هل طلع هلال شوال أم لا؟ وجب علينا الصوم؛ لأجل هذا الشك، وإن كنا في نفس الأمر قد أكملنا الشهر، وكذلك إذا اختلطت أخته من الرضاع بأجنبية، أو طعام نجس بطاهر، أو ميتة بمذكاة - فإننا نقطع بتحريم ذلك عند الشك. ورابعها: إذا أشهدت البيعة عند الحاكم، وانتفت الريبة، وجميع الموانع الشرعية، وحصل له الظن المعتبر قطعاً، وقطع بوجود الحكم عليه - حتى لو جحد وجوبه - كفرناه، ففى هذه الصور كلها القطع متوقف على غير قطعي، وما لزم من ذلك عدم القطع بالمطلوب، وإنما الذي تذكره =

بيان المقدمة الأولى: وذلك لأنها تتوقف على أمور. منها: نقل اللغة والنحو والتصريف وغيرها مما سنذكرها، وهي مظنونة: أما توقفها على نقل اللغة والنحو: فظاهر؛ وذلك لأنه لا بد في كل دليل لفظي أن يكون مشتقاً على كلمات لغوية لا يعرف معناها إلا بالرجوع إلى أئمة العربية، ولا بد من إعراب خاص، إذا اختلف الإعراب، اختلف المعنى؛ رفع الفاعل، ونصب المفاعيل وغيره. فصارت دلالة جميع الأدلة اللفظية موقوفة على معرفة لغتها ونحوها.

وأما توقف دلالة اللفظ على التصريف: فظاهر أيضاً. وإذا ثبت ذلك، فنقول: نقل اللغات لا يفيد إلا الظن؛ لأن المرجع فيه إلى أئمة النحو، وأجمع العقلاء على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم؛ فلا يفيد نقلهم إلا الظن؛ لأن غاية ما يقال: الظاهر من حالهم الصدق وعدم الافتراء والكذب، وهذا القدر لا يفيد العلم. فعلم: أن اللغات توقفت على نقل الأدباء؛ وذلك يفيد الظن.

وأما النحو والتصريف: فلا عمدة يعول<sup>(١)</sup> عليها إلا التمسك بأشعار العرب المتقدمين؛ وذلك لا يفيد إلا الظن؛ لأنه يتوقف على مقدمتين مظنوتين: وذلك لأنها تتوقف على أنها أشعار أوائل الشعراء المتقدمين؛ ولم يثبت ذلك إلا بطريق الآحاد، والآحاد لا تفيد إلا الظن إذا كانت مسندة، وأما إذا كانت مرسله، فهي غير مقبولة عند كثير من العلماء، إذا كان خيراً لرسول الله - عليه السلام - فكيف إذا كان مروياً عن شخص لا [ينظر إليه]؟!

المقدمة الثانية: بعد تسليم أنها أشعار أوائل الشعراء؛ ولكن يتوقف الاستدلال بها على أن أولئك سلموا من اللحن في أشعارهم. ووجه التوقف على هذه المقدمة: ظاهر؛ وذلك لأنهم إذا لحنوا في أشعارهم، فلا يمكن التعويل في تصحيح الألفاظ وإعرابها على أقوالهم. والذي يدل على وجود اللحن في أشعارهم: ما ذكره القاضي أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجاني<sup>(٢)</sup> في مصنفه كتاب «الوساطة»<sup>(٣)</sup> بين المتنبي

=مخصوص. بما يتوقف على ظن ليس له مدرك غيره، أو يكون الدليل جزؤه ظني، وجزؤه قطعي؛ فيكون ظنياً، وقد تقدم في إثبات كون الأحكام معلومة الفرق بين المطلوب يتوقف على مقدمتين ظنية وقطعية، وبين المطلوب يدل عليه دليلاً قطعي وظني - أنه يكون قطعياً.

(١) في: «ب» ليعول.

(٢) أبو الحسن على بن عبد العزيز بن الحسن بن علي، الجرجاني، الفقيه الشاعر المطبق: كان من

مفاخر جرجان، وقال أبو إسحاق الشيرازي: كان فقيهاً أديباً شاعراً.. وهو القائل في قصيدة له:

يقولون لى فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل محجماً

ينظر: ابن شهبة ١ / ١٦٠، وفيات الأعيان ٢ / ٤٤١، المنتظم ٧ / ٢٢١.

(٣) سقط في «ج».

وخصومه<sup>(١)</sup>: أن امرأ القيس أخطأ في قوله: [من السريع]

يَا رَاكِبًا بَلَّغَ إِخْوَانَنَا      مَنْ كَانَ مِنْ كِنْدَةَ أَوْ وَاثِلٍ<sup>(٢)</sup>  
فَنَصَبَ بَلِغًا، وفي قوله: [من السريع]

فَالْيَوْمَ أَشْرَبُ غَيْرَ مُسْتَحْقَبٍ      إِثْمًا مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاعِثٍ<sup>(٣)</sup>

فسكن «أشرب»... إلى آخر ما ذكره المصنف في المتن. وعند هذا نقول: إذا كان المرجع في صحة اللغات والنحو والتصريف - إلى هؤلاء الأدباء، واعتمادهم [٢١٦ب/ب] في تصحيح الصحيح، وإفساد ما يفسد منه - على أشعار المتقدمين؛ فإذا كانوا قد قدحوا فيهم، وصرحوا بأنهم لحنوا، وبينوا أغلاطهم في اللفظ والمعنى والإعراب؛ فمع هذا: لا يمكن الرجوع إلى أقوالهم، والاستدلال بشعرهم. غاية ما في

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه في نقد شعره لأبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (المتوفى في سنة ٣٩٢) (اثنتين وتسعين وثلاثمائة). ينظر: كشف الظنون (٢٠٠٦-٢٠٠٧).  
(٢) ينظر: ديوانه ص (٢٥٨)، وشرح المفصل لابن يعيش (٤٥/٩)، والوساطة ص (١٢)، والضرائر ص (١٠١).

(٣) المستحقب المكتسب، وأصله من استحقب: أى وضع فى الحقيبة، وهى خرج يربط بالسرّج خلف الراكب (وإثما) مفعول مستحقب. كأن شربها بعد وفاء النذر لا إثم فيه بزعمه، الواغل: الذى يأتى شراب القوم من غير أن يدعى إليه، وهو مأخوذ من الوغول وهو الدخول. ومعناه أنه وغل فى القوم وليس منهم فالمنى عنده: اليوم يحل لى شرب الخمر فأشربها، دون أن أرتكب ذنباً يغضب الله، ولا أتطفل على أحد فى شربها. والشاهد فيه: سكن الباء، وفى تخريج قولان: الأول: أنه ضرورة؛ لإقامة زنة البيت، وفى بعض نسخ الكامل رواية «أسقى»، وعليها، فلا شاهد. الثانى: أن الشاعر أحرى المنفصل مجرى المتصل، ينظر: ديوانه ص ١٢٢؛ وإصلاح المنطق ص ٢٤٥، ٣٢٢؛ والأصمعيات ص ١٣٠؛ وجمهرة اللغة ص ٩٦٢؛ وحماسة البحترى ص ٣٦؛ وخزانة الأدب ٤/ ١٠٦، ٨/ ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥؛ والدرر ١/ ١٧٥؛ ووصف المباني ص ٣٢٧؛ وشرح التصريح ١/ ٨٨؛ وشرح ديوان الحماسة للرزوقى ص ٦١٢، ١١٧٦؛ وشرح شذور الذهب ص ٢٧٦؛ وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٥٦؛ وشرح المفصل ١/ ٤٨؛ والشعر والشعراء ١/ ٢٠٤، والكتاب ٤/ ٢٠٤، ولسان العرب ١/ ٣٢٥ (حقب)، ١٠/ ٤٢٦ (ذلك)، ١١/ ٧٣٢ (وغل)؛ والمختصب ١/ ١٥، ١١٠؛ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ١/ ٦٦، والاشتقاق ص ٣٣٧، وخزانة الأدب ١/ ١٥٢، ٣/ ٤٦٣، ٤/ ٤٨٤، ٨/ ٣٣٩، والخصائص ١/ ٧٤، ٢/ ٣١٧، ٣/ ٩٦، والمقرب ٢/ ٢٠٥، وجمع الهوامع ١/ ٥٤. وينظر: الإفادة من حاشيتى الأمير وعبادة (١٧٤)، الطيرسى ١/ ١١٢ و(١٥٤/٥)، والكشاف ٢/ ٢٥٣، البحر المحيط ٨/ ٣٦٥، روح المعانى ١٦/ ٢١٧، العقد الفريد ٥/ ٣٥٦، الزهر ١/ ٣٢٤، ومعجم مقاييس اللغة (٦/ ١٢٧).



الباب أن يقال: «هذه الأغلاط نادرة والنادر لا حكم له»:

قلنا: النادر يقدر في العلم؛ وذلك لأنه ما من لفظ ولا إعراب، إلا ويحتمل أن يكون من قبيل ذلك النادر - نعم: النادر لا يقدر في الظن، وأما قدحه في العلم، فواضح بين؛ فثبت أن ما يمكن تقريره: الظن الغالب في المباحث اللفظية، وأما العلم<sup>(١)</sup>، فلا سبيل إليه.

قال المصنف - رحمه الله - : **الظنُّ الثَّانِي**: عَدَمُ الإِشْتِرَاكِ؛ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ الإِشْتِرَاكِ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ هَذَا الْكَلَامِ - غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي اعْتَقَدْنَاهُ؛ لَكِنَّ نَفْيَ الإِشْتِرَاكِ ظَنِّيٌّ. **الظَّنُّ الثَّالِثُ**: عَدَمُ الْمَجَازِ؛ فَإِنَّ حَمَلَ اللَّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ - إِنَّمَا يَتَّعِينَ، لَوْ لَمْ يَكُنْ مَحْمُولًا عَلَى مَجَازِهِ؛ لَكِنَّ عَدَمَ الْمَجَازِ مَظْنُونٌ.

**الظَّنُّ الرَّابِعُ**: أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ عَدَمِ النَّقْلِ؛ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يُقَالَ: «الشَّرْعُ، أَوْ الْعُرْفُ - نَقَلَهُ مِنْ مَعْنَاهُ اللَّغَوِيِّ إِلَى مَعْنَى آخَرَ» - كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْمُنْقُولُ إِلَيْهِ، لَا ذَلِكَ الْأَصْلُ.

**الظَّنُّ الْخَامِسُ**: أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ عَدَمِ الإِضْمَارِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْحَقُّ هُوَ الإِضْمَارَ - لَكَانَ الْمُرَادُ هُوَ ذَلِكَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ بَعْدَ الإِضْمَارِ، لَا هَذَا الظَّاهِرَ. **الظَّنُّ السَّادِسُ**: عَدَمُ التَّخْصِيسِ؛ وَتَقْرِيرُهُ ظَاهِرٌ. **الظَّنُّ السَّابِعُ**: عَدَمُ النَّاسِخِ؛ وَلَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ مُحْتَمَلًا فِي الْجُمْلَةِ؛ وَبِتَقْدِيرِ وَقُوعِهِ: لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ ثَابِتًا. **الظَّنُّ الثَّامِنُ**: عَدَمُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ؛ وَوَجْهُهُ ظَاهِرٌ.

**الظَّنُّ التَّاسِعُ**: نَفْيُ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِيِّ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَامَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَقْلِيٌّ عَلَى نَفْيِ مَا أَشْعَرَ بِهِ ظَاهِرُ النَّقْلِ - فَالْقَوْلُ بِهِمَا مُحَالٌ؛ لِاسْتِحَالَةِ وَقُوعِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْقَوْلُ بَارْتِفَاعِهِمَا مُحَالٌ؛ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ.

وَالْقَوْلُ بِتَرْجِيحِ النَّقْلِ عَلَى الْعَقْلِ - مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ؛ فَلَوْ كَذَّبْنَا الْعَقْلَ - لَكُنَّا كَذَّبْنَا أَصْلَ النَّقْلِ؛ وَمَتَى كَذَّبْنَا أَصْلَ النَّقْلِ - فَقَدْ كَذَّبْنَا النَّقْلَ؛ فَتَضَحِيحُ النَّقْلِ بِتَكْذِيبِ الْعَقْلِ - يَسْتَلْزِمُ تَكْذِيبَ النَّقْلِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ تَرْجِيحِ الْعَقْلِ.

فَإِذَا رَأَيْنَا دَلِيلًا نَقْلِيًّا - فَإِنَّمَا يَبْقَى دَلِيلًا؛ عِنْدَ السَّلَامَةِ عَنِ هَذِهِ الْوُجُوهِ التَّسْعَةِ؛ وَلَا يُمَكِّنُ الْعِلْمُ بِحُصُولِ السَّلَامَةِ عَنْهَا إِلَّا إِذَا قِيلَ: «بَحَثْنَا وَاجْتَهَدْنَا؛ فَلَمْ نَجِدْهَا»؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِعَدَمِ الْوُجُودِ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

فَثَبَتَ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ - مَبْنَى عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ؛ وَالْمَبْنَى عَلَى الظَّنِّي ظَنِّي. وَذَلِكَ لَا شَكَّ فِيهِ؛ فَالْتَّمَسْتُكَ بِالذَّلَائِلِ النَّقْلِيَّةِ - لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ. فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُكَلَّفُ إِذَا سَمِعَ دَلِيلًا نَقْلِيًّا: فَلَوْ حَصَلَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْمَطَاعِينَ - لَوَجَبَ فِي حِكْمَةِ اللَّهِ أَنْ يُطَّلِعَهُ عَلَى ذَلِكَ»:

قُلْتُ: الْقَوْلُ بِالْوَجُوبِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى - مَبْنَى عَلَى قَاعِدَةِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّينَ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهَا. سَلَّمْنَا؛ وَلَكِنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُطَّلِعَهُ عَلَى ذَلِكَ؛ لَمَّا أَنَا نَجِدُ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ يَسْمَعُونَ آيَةً أَوْ خَبْرًا، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَا فِي نَحْوِهَا وَلَعْنَتِهَا وَتَضْرِيْفِهَا - مِنَ الْأَحْتِمَالَاتِ التَّسْنَعَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، وَإِنْكَارُ ذَلِكَ مُكَابَرَةٌ؛ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا - لَمَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ؛ فَعَلِمْنَا ضَعْفَ هَذَا الْعُدْرِ؛ وَفِيهِ وَجُوهٌ أُخْرُ مِنْ الْفَسَادِ، ذَكَرْنَاهَا فِي الْكُتُبِ الْكَلَامِيَّةِ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ الْإِنْصَافَ: أَنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى اسْتِفَادَةِ الْيَقِينِ مِنْ هَذِهِ الدَّلَائِلِ اللَّفْظِيَّةِ؛ إِلَّا إِذَا اقْتَرَنْتَ بِهَا قَرَأَيْنِ تُفِيدُ الْيَقِينَ، سَوَاءً كَانَتْ تِلْكَ الْقَرَأَيْنِ مُشَاهِدَةً، أَوْ كَانَتْ مَنقُولَةً إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل اللفظي يتوقف إفادته لدلوله المعين على عدم الاشتراك. وبيانه هو أنه: إذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فصاعداً، جاز أن يكون مراد الله من ذلك اللفظ غير المعنى الذي اعتقدنا أنه مراد الله تعالى، وبتقدير الاحتمال المذكور - وهو الاشتراك: لا يحصل القطع بأن المراد هو هذا المعنى بعينه؛ وكذلك يتوقف على عدم المجاز؛ فإن حمل اللفظ على ما وضع له، إنما يتعين إذا لم يكن محمولاً على المجاز؛ وكذلك يتوقف على عدم النقل؛ لأنه إذا جوزنا كون اللفظ منقولاً من معناه اللغوي إلى معنى آخر: إما نقلاً شرعياً، أو عرفياً - فإنه لا يتعين يقيناً: أن المراد من هذا [اللفظ هو] <sup>(١)</sup> المعنى المنقول عنه، أو المعنى المنقول إليه؛ وكذلك يتوقف على عدم الحذف والإضمار؛ فإنه إذا كان الإضمار محتملاً، جاز أن يكون المراد ذلك المعنى من اللفظ بعد الإضمار؛ فلا يتعين المعنى الواحد أن يكون مراداً من اللفظ، وهذا الاحتمال منقذ في كثير من الصور، وفي بعضها ينبو اللفظ عن الإضمار، ومع ذلك الاحتمال قائم.

ونظائر الحذف كثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١]، ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدًا﴾ [الأعراف: ١٢]. فإن أئمة التفسير قالوا: النفي في هذه المواضع إثبات. وكذلك يتوقف على عدم التخصيص، وذلك يختص بالألفاظ العامة.

ووجهه: أن المراد جاز أن يكون هو العموم، وجاز أن يكون هو الخصوص. وكذلك يتوقف على عدم النسخ، وهو محتمل في الجملة؛ لأنه إنما يحتمل ما يقبل النسخ، وأما ما لا يقبل النسخ، فلا يتطرق إليه هذا الاحتمال - على ما سنبينه في «كتاب النسخ» إن شاء الله تعالى - وبتقدير النسخ: لا يكون ذلك المعنى مراداً أصلاً: وكذلك يتوقف على عدم التقديم والتأخير؛ وقد بينا مثاله في أول الكتاب.

ومنه: قوله تعالى: ﴿عَوَجًا قِيمًا﴾ [الكهف: ٢١] وتقديره: أنه أنزله قيماً، ولم يجعله عوجاً؛ واختلال المعنى [٢١٧/أ] بالتقديم والتأخير واضح؛ فلا يتعين المعنى الواحد أن يكون مراداً من اللفظ إلا عند عدم التقديم والتأخير. وكذلك يتوقف على عدم المعارض العقلي؛ فإنه إذا قام دليل قطعي على عدم ما يدل عليه ظاهر [اللفظ؛ كالأيات الدالة على الوجه، واليد، والحب لله تعالى] <sup>(١)</sup> - فإننا نقول: دلت البراهين القاطعة على تنزه البارئ تعالى عما تشعر به الظواهر المذكورة، فقد تعارض القاطع والظاهر: فإما أن نعمل بهما؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، أو لا نعمل بهما؛ فيلزم الخروج عن النقيضين؛ وهما محالان، أو نعمل بالظاهر دون القاطع؛ وهو محال؛ لأن العقل أصل للنقل؛ لأن النقليات بأسرها استندت إلى نبوة محمد ﷺ بالعقل لا بالنقل - على ما هو مقرر في علم الكلام - ووجهه ظاهر؛ وذلك لأن النبوة إنما ثبتت بالمعجزة، وإنما ثبت كونها معجزة بنظر العقل، وتميزها عن غيرها من أنواع السحر وغيره، ولأننا لو أثبتناها بالنقل، لأفضى <sup>(٢)</sup> إلى الدور؛ وهو محال. فثبت: أن العقل أصل للنقل، فلو قدحنا في العقل لتصحيح النقل، لكننا قدحنا في الأصل لتصحيح الفرع، وفي ذلك القدح في الأصل والفرع؛ فيلزم المحال، فتعين ترجيح العقل وتأويل الفرع. فعلم: أن بتقدير وجود المعارض العقلي: لا يلزم أن يتعين كون المراد من اللفظ ما أشعر به ظاهره؛ لتوقف إفادته لمدلوله المعين على عدم المعارض العقلي.

(١) سقط في «ب، ج».

(٢) في «ب»: لأقصى.

فهذه أمور تسعة يتوقف عليها إفادة الدليل اللفظي لمدلولة المعين: أحدها<sup>(١)</sup>: نقل اللغة والنحو والتصريف. وثانيها: عدم الاشتراك. وثالثها: عدم المجاز. ورابعها: عدم النقل. وخامسها: عدم الحذف والإضمار. وسادسها: عدم التخصيص. وسابعها: عدم التقديم والتأخير. وثامنها: عدم النسخ. وتاسعها: عدم المعارض العقلي.

وزاد في «الأربعين» آخر<sup>(٢)</sup>: وهو عدم المعارض الظني؛ وذلك لأن بتقدير وجوده لا بد من العود إلى التراجيح الظنية؛ وذلك لا يفيد إلا الظن، والحق: أن المجموع عشرة؛ فثبت: أن [إفادة]<sup>(٣)</sup> الدليل اللفظي لمدلولة تتوقف على الأمور العشرة، وهي مظنونة؛ وذلك لأننا نقول: بحثنا وسيرنا؛ فلم نجد النسخ، ولم نجد المعارض، والأصل عدم المجاز، وعدم الاشتراك، وعدم النقل والإضمار والحذف والتخصيص.

وشيء من ذلك لا يفيد اليقين؛ لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود دلالة قاطعة<sup>(٤)</sup>؛ بل يفيد ظن عدم الوجود؛ وكذا الأصل النافي للاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار لا يفيد القطع، بل يفيد ظنا ضعيفا.

فقد صحت المقدمة القائلة: بأن الدلائل اللفظية تتوقف إفادتها لمدلولاتها على التعيين على أمور مظنونة، والموقوف على المظنون [٢١٧/ب] مظنون؛ وذلك لأن المظنون محتمل العدم، ومتى كان الشرط محتمل العدم، كان المشروط محتمل العدم؛ ضرورة أن احتمال عدم الشرط يوجب احتمال عدم المشروط.

لا يقال: «قوله: «الموقوف على المظنون مظنون» - لا نسلم صحة هذه المقدمة على إطلاقها، بل فيها تفصيل؛ وهو: أن الموقوف على المظنون تارة يوجد فيه المستعمل بإفادة اليقين، وإن كان متوقفا على الظن، فهنا: يكون المتوقف على الظن معلوما<sup>(٥)</sup>، وتارة لا يوجد:

وللأول مثالان: أحدهما: إذا قال الله تعالى: «إذا ظننتم وجود زيد في الدار، فاعلموا أن عمراً في الدار»، فالعلم بكون عمرو في الدار معلوم بإخبار الله تعالى، وإن كان مبنيًا على ظن وجود زيد في الدار.

(١) في «ب»: أحدهما.

(٢) في «ب»: آخر.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ب»: قطعية.

(٥) في «ب»: معلوم.

وثانيتها: أن الأحكام الشرعية متوقفة على الظنون من الأقيسة، وأخبار الآحاد، والعمومات، وهي معلومة بالإجماع المعصوم، ولما كان الإجماع دليلاً مستعملاً، حصل العلم به، لأننا نقول: هذه المقدمة مبرهنة، وبرهانها عامٌ الدلالة، ولا يحتمل أن يكون مدلول البرهان مفصلاً، مع أن دلالة البرهان دلالة مطلقة عامّة، والبراهين العقلية لا تحتمل التقييد والتخصيص في المدلول، إذا كان البرهان عاماً مطلقاً، والبرهان هو أن ثبوت الشيء إذا كان موقوفاً على أمر مضمون - فمعناه: أن شرط ثبوته أمر مضمون.

وإذا كان شرط ثبوته أمراً مضموناً: استحال أن يكون ثبوته معلوماً؛ لأن المشروط لو كان معلوم الثبوت، لكان الشرط معلوم الثبوت؛ لاستحالة العلم بثبوت المشروط، مع عدم العلم بثبوت الشرط، والتالي باطل بالفرض؛ لأننا نتكلم فيما إذا كان الشرط مضمون الثبوت؛ فالمقدم مثله. فهذا برهان قاطع، وهو قياس استثنائي مركب من مقدمتين صادقتين جزماً:

الأولى: لو كان المشروط ثبوته بأمر [غير] مضمون معلوم الثبوت، لكان شرط ثبوته معلوم الثبوت؛ وذلك لاستحالة العلم بثبوت المشروط، مع عدم العلم بثبوت الشرط. والثانية: بطلان اللازم؛ والدليل عليه الفرض؛ لأننا نتكلم فيما إذا كان مضمون الثبوت. فالمدعوتان صادقتان جزماً، فمادة الدليل صحيحة، وصورته أيضاً صحيحة؛ لأنه قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي؛ فينتج نقيض المقدم؛ فهو: إذن قياس صحيح، وبرهان قاطع لا يمكن أن يورد عليه كلمة واحدة.

وهو برهان عامٌ<sup>(١)</sup> مطلق، وإذا كان كذلك، استحال أن يقبل مدلوله التقييد أو الاستثناء أو التخصيص.

وأما ما تخيله المعترض حيث قال: «[إذا] ظننتم أن زيدا في الدار، فاعلموا أن قد أوجبت<sup>(٢)</sup> عليكم ركعتين»، مع فرض صدق هذا الكلام عن المعصوم - فهو مندفع؛ وذلك [٢١٨/أ] لأن العلم في الصورة المذكورة غير موقوف على الظن المذكور، بل الأمر بالعلم موقوف على الظن المذكور، ولا يلزم من توقف الأمر بالعلم على الظن المذكور، توقف العلم؛ والفرق بينهما بين ظاهر، والنقض على كلامنا: أن يبين<sup>(٣)</sup> المعترض ثبوت معلوم موقوف على شرط مضمون، وما ذكره ليس كذلك، فلا يرد.

(١) في «ب»: تمام.

(٢) في «ج»: أوجب.

(٣) في «ب»: بين.

ولا يقال: «إذا قال المعصوم: «اعلموا كذا»، حصل العلم بكذا لأن قول المعصوم: «اعلموا»، يوجب العلم»: لأننا نقول: لا نسلم أن قول المعصوم: «اعلموا» يوجب عند سماع المأمور اتصاف المأمور بالعلم!! بل يوجب توجه الأمر نحوه بالعلم؛ وأما اتصافه بمجرد وروده عليه وسماعه - فلا نسلم. وهذا كقول: «خف، أو افرح<sup>(١)</sup>، أو احزن»، فإنه لا يوجب سماع هذه الأقاويل - مع التصديق بعصمته - الاتصاف بشيء منها؛ وهذا ظاهر غاية الظهور.

ولا يقال: «نفرض الكلام فيما إذا قال المعصوم لغيره: «إذا ظننت أن زيدا فى الدار، فقد أخبرتك بأن عمرا فى الدار»؛ وعلى هذا لا يتجه ما ذكرتم من الجواب؛ لأن إخبار المعصوم يفيد العلم، وهو معلق على ظن وجود زيد فى الدار، ونفرض الكلام<sup>(٢)</sup> فيمن سمع هذا الكلام من المعصوم، أو بلغه بالتواتر، وفيما<sup>(٣)</sup> إذا وجدت القرائن الدافعة للاحتتمالات<sup>(٤)</sup> المتطرفة إلى ألفاظ هذا الكلام المانعة من اليقين بمدلولاتها؛ وحيثئذ يحصل لنا العلم بأن زيدا فى الدار إذا ظننا أن عمرا فى الدار، فهذا علم بثبوت الشيء مع كونه موقوفا على المظنون»: لأننا نقول: لا نسلم أن [هذا]<sup>(٥)</sup> علم<sup>(٦)</sup> يكون<sup>(٧)</sup> الشيء موقوفا على المظنون، بل هو موقوف على الظن المتعلق بوجود زيد فى الدار، والظن معلوم الثبوت والوجود؛ لكونه وجدانياً، والفرق بين الظن والمظنون ظاهر.

والحاصل: أن هذا علم موقوف على معلوم الثبوت والتحقق<sup>(٨)</sup>، فلا يرد نقضا على كلامنا، وهو أن الموقوف على مظنون الثبوت مظنون الثبوت. وأما قوله: «الأحكام المستفادة من أخبار الآحاد، والعمومات مظنونة، وهى معلومة بالإجماع المعصوم»:

قلنا: قد بينا فساد هذا الكلام فى أول الكتاب، والذى نريده - ههنا - أن من الناس من ذهب: إلى أن مخالف الحكم المجمع عليه يكفر، ولا ذاهب إلى<sup>(٩)</sup> أن مخالف

(١) فى «ب»: افراح.

(٢) فى «ج»: ونفرض من الكلام.

(٣) فى «ج»: فيما.

(٤) فى «ب»: للاحتتمال.

(٥) سقط فى «ج».

(٦) فى الأصول «أن هذا علماً، ولعلها على لغة من ينصب بـ «إن» وأحواتها الجزأين.

(٧) أى: علم بثبوت الشيء مع كونه موقوفاً على المظنون.

(٨) فى «ب»: ولتحقق.

(٩) فى «ج»: إلا.

الحكم المختلف فيه كافر، وإلا يلزم تكفير الأئمة حيث خالف بعضهم. وأدنى درجات مخالفة الحكم المجمع عليه: التفسيق؛ وهو باطل؛ لأن كل واحد من الأئمة قبله آخر أو آخران.

والحاصل: أن الحكم الذي اختلف فيه، استحال أن يكون ذلك الحكم بعينه مجمعا عليه؛ [وإلا لكان الشيء الواحد بعينه مجمعا عليه] (١)، ومختلفا فيه؛ وهو محال. نعم: المجمع عليه وجوب العمل بالمظنون، فيحمل الإجماع ههنا [على] وجوب العمل بالمظنون، ووجوب العمل بالمظنون غير نفس المظنون.

واعلم: أن المصنف أفرد سؤالاً على هذه القاعدة بعد تقريرها، وقال: فإن قلت: «إذا سمع المكلف دليلاً نقلياً، فلو حصل فيه شيء من [هذه] (٢) المطاعن، لوجب على الله بحكم حكمته أن يطلعه على ذلك»:

ومعنى [ذلك] (٣): أنه لو كانت الاحتمالات المذكورة منقذة في الدلائل اللفظية - لوجب على الله بمقتضى حكمته أن يطلع المكلفين على ذلك؛ لأنه لو لم يطلعهم على ذلك، مع احتمالها وانقذاحها - لكان ذلك إغراء بالجهل؛ وهو قبيح؛ وهو على الله محال.

والجواب عن هذا السؤال: أن نقول: لا نسلم أنه يجب على الله تعالى إطلاع (٤)

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) اعلم أن الأمة قد اجتمعت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب؛ أما الأشاعرة فقد قالوا كذلك؛ من جهة أن لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه؛ فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك؛ من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه، وكل ما يجب عليه يفعله؛ ومبنى ذلك أنهم يجعلون العقل حاكماً بقبح بعض الأفعال منه تعالى، وبوجوب بعضها عليه، وهذا باطل؛ لأنه تعالى يفعل ما شاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه؛ لأنه لو وجب عليه شيء: فإن لم يستوجب الذم بتركه، لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان البارئ تعالى ناقصاً لذاته، مستكملاً بفعل ذلك الشيء، وذلك لأنه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة، وقس عليه الاستقباح. ثم إن المعتزلة أوجبوا عليه أموراً خمسة: الأول: اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وأن ينتهي إلى حد الإلجاء؛ كبعثة الأنبياء؛ فيقولون: بعثة الأنبياء واجبة عليه تعالى، لأنها لطف، أي: تقرب العبد إلى الطاعة، وكل لطف =

المكلفين على ذلك، والقول بالوجوب مبنى على القول بالحسن والقبح العقليين؛ [وقد بينا بطلانه. سلمنا قاعدة الحسن والقبح العقليين]<sup>(١)</sup>؛ ولكننا نقطع أنه لا يجب على الله تعالى ذلك؛ إذ لو وجب عليه إطلاع المكلفين على ذلك - لدخل ذلك في الوجود؛

=فهو واجب عليه تعالى. فنقول: هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى، منها: أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى أن يعث في كل عصر نبيا، وأن يجعل في كل بلد معصوما، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يجعل جميع الحاكمين عادلين متقين؛ وذلك أنه لا شك أن هذه الأشياء لطف واجب عليه تعالى عندهم. الثاني: الثواب على الطاعة وهو - أى: الثواب - كما قاله الأصفهاني: نفع مستحق يقترن بالتعظيم والإجلال؛ فقالوا: العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته، والإجلال بما استحقه العبد قبيح، فالإتيان به واجب. والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا؛ لأن طاعته لا تكافئ النعم السابقة، فهو كأجير يأخذ الأجرة قبل العمل. الثالث: العقاب على الكبائر قبل التوبة؛ فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح، وفيه أيضا إذن للعصاة بالمعصية. والجواب: أنا لا نسلم التسوية؛ فإن الله تعالى، وإن عفى عن العاصي؛ لكنه لا يشبه إثابة المطيع، ولا نسلم الإذن؛ فإن رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية. الرابع: أن يفعل الأصلح للعبد؛ قال الدواني: ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب ما هو الأصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى، وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط، فيقال لهم: الأصلح للكافر الفقير المذبذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق مع أنه مخلوق. حكاية شريفة: قال الأشعري لأستاذه أبي على الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة، عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال الجبائي: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال الثالث: هلا عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟ قال الجبائي: يقول الرب تعالى: كنت أعلم منك لو عمرت لفسقت وفسدت؛ فدخلت النار. قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب، لم لم تمتني صغيراً؛ لئلا أذنب. فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير؟ فبهت الجبائي، فترك الأشعري مذهبه ورجع إلى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح، ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه. الخامس: العوض على الآلام، وهو - أى العوض - معرف عندهم بأنه نفع مستحق يخال عن التعظيم والإجلال، فإنهم قالوا: الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة، كألم الحد - لم يجب على الله تعالى عوضه، وإن لم يقع جزاء: فإن كان الإيلام من الله تعالى، وجب العوض عليه، وإن كان من مكلف آخر: فإن كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته وأعطى الجنى عليه عوضا للإيلام له، وإن لم يكن له حسنات، وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويض الجنى عليه من عنده تعالى بما يوازى إيلامه. (ينظر: نشر الطوالع ٢٨١ - ٢٨٤).



لوجود القدرة والداعي مقتضى<sup>(١)</sup> الحكمة، ولو دخل ذلك في الوجود، لما وجدنا كثيرا من العلماء جاهلين بما في الآيات من نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة؛ واللازم باطل؛ بدليل الاستقراء؛ فالملزوم كذلك، ومن أنكر<sup>(٢)</sup> جهل كثير من العلماء بما ذكرنا، فقد كابر. وبما ذكرنا: تبين فساد هذا العذر<sup>(٣)</sup>.

ثم قال المصنف: وفيه وجوه آخر من الفساد ذكرناها<sup>(٤)</sup> في الكتب الكلامية، والمراد بتلك الوجوه: الأدلة الدالة على أنه لا يجب على الله شيء، وتلك الأدلة المذكورة في الكتب الكلامية، فمن أراد الاطلاع عليها، فليراجع الكتب الكلامية.

ثم قال: واعلم: أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن معينة للمراد من اللفظ، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو منقولة إلينا على سبيل التواتر. وإنما قيد القرائن بأحد هذين الأمرين؛ لأنه إن لم تكن مشاهدة، ولا منقولة بالتواتر - لم تكن منقولة إلا بالآحاد؛ وذلك لا يفيد إلا الظن.

وإنما اعتبر أحد الأمرين - وهو إما المشاهدة، أو النقل المتواتر - وذلك لأن المستدل بالدلائل اللفظية مع القرائن، إما أن يكون ممن شاهد تلك القرائن؛ فتكفيه المشاهدة، وإن لم يكن ممن شاهد القرائن، فلا بد وأن تنقل له القرائن بطريق التواتر. وهذا الذي اختاره المصنف هو الحق.

قال المصنف - رحمه الله - : **المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِي كَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلَالِ بِالْخِطَابِ:**

الْخِطَابُ: إِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْحُكْمِ بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ، أَوْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهُ بَحِيثٌ لَوْ ضُمَّ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ، لَصَارَ الْمَجْمُوعُ دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ، وَقَدْ عَرَفْتَ: أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَعَرَفْتَ أَنَّ «الْحَقِيقَةَ» - ضَرْبَانِ: «أَصْلِيَّةٌ»، وَهِيَ: اللُّغَوِيَّةُ، وَ«طَارِئَةٌ»، وَهِيَ: العُرْفِيَّةُ، وَالشَّرْعِيَّةُ:

فَإِنْ كَانَ الْخِطَابُ مُسْتَعْمَلًا فِي اللُّغَةِ فِي شَيْءٍ، وَفِي العُرْفِ فِي شَيْءٍ آخَرَ، وَلَمْ

(١) في «ج»: يقتضى.

(٢) في «ج»: أنكم.

(٣) في «ج»: القدر.

(٤) في «ج»: ذكرها.

يَخْرُجُ بِالْعَرَفِ عَنِ أَنْ يَكُونَ «حَقِيقَةً» فِي الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ - فَإِنَّهُ يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا.  
وَأِنْ صَارَ مَجَازًا فِي الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْعُرْفِيِّ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَبَادِرُ إِلَى  
الْفَهْمِ؛ وَيَجِبُ مِثْلُ هَذَا فِي الْأَسْمِ الْمُنْقُولِ إِلَى مَعْنَى شَرْعِيَّةٍ.  
فَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْخِطَابَ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ، ثُمَّ الْعُرْفِيِّ، ثُمَّ الْمَعْنَى  
اللَّغَوِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، ثُمَّ الْمَجَازِ.

فَإِنْ خَاطَبَ اللَّهُ تَعَالَى طَائِفَتَيْنِ بِخِطَابٍ - هُوَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ إِحْدَاهُمَا فِي شَيْءٍ، وَعِنْدَ  
الْأُخْرَى فِي شَيْءٍ آخَرَ - وَجَبَ أَنْ تَحْمِلَهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلَى مَا تَعَارَفَتْهُ؛ وَإِلَّا لَزِمَ  
أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبَهُ بِغَيْرِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ عِنْدَهُ؛ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ  
بِالصَّوَابِ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ، وَهُوَ: الدَّلَالَةُ الْإِتْرَامِيَّةُ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي الْبَابِ  
الثَّانِي أَقْسَامَ الدَّلَالَةِ الْإِتْرَامِيَّةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الخطاب الدال على الحكم بوجه ما: إما أن  
يدل عليه [بلفظه] <sup>(١)</sup> [٨٩/أ]، وهي: الدلالة الوضعية، وتسمى بـ«المطابقة»؛ وذلك  
كثير النظائر.

مثاله: قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»، وقوله ﷺ: «أبما امرأة نكحت نفسها  
بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، باطل، باطل» <sup>(٢)</sup>. أو يدل عليه بمعناه، وهي: الدلالة  
الالتزامية وقد سبق بيانها، وبيان أقسامها. أو لا يدل عليه بلفظه ولا بمعناه؛ ولكن بحيث  
لو ضم إليه غيره، كان دالاً على الحكم؛ وسيأتي نظائره.

بيان الحصر: أن الكلام في الخطاب الدال على الحكم بوجه ما، وذلك إنما يكون  
دالاً على الحكم، أو على <sup>(٣)</sup> ما يكون هو وغيره منتجاً للحكم: والدال على الحكم: إما  
أن يكون دالاً عليه بالوضع، أو لا بالوضع <sup>(٤)</sup>: والأول: هي دلالة المطابقة. والثاني: هي  
الالتزام. فقد ظهر [وجه] <sup>(٥)</sup> الحصر في الأقسام الثلاثة.

(١) سقط في «ج».

(٢) تقدم.

(٣) في «ج»: «وعلى».

(٤) في «ج»: «أو بالوضع».

(٥) سقط في «ب».

القسم الأول: ما يدل عليه بلفظه، فنقول<sup>(١)</sup>: يجب حمل اللفظ المتجرد عن القرائن على الحقيقة؛ لما بينا من كون الأصل في الكلام هو الحقيقة: ثم إن كان للفظ حقيقة واحدة، ولم ينقل عنها إلى غيرها شرعا، أو عرفا - فظاهر؛ فإنه يتعين حمل اللفظ المجرد عن القرائن عليها. وإن نقل اللفظ عنها شرعا، أو عرفا - فاعلم: أن النقل الشرعي إنما يحصل بكثرة استعمال الشرع للفظ في مفهوم شرعي؛ وكذلك النقل العرفي.

وحينئذ: إما أن يكون الاستعمال الشرعي أو العرفي قد كثر وانتهى إلى حد يسبق إلى الذهن المفهوم الشرعي أو العرفي، أو لم يبلغ إلى هذا الحد، بل تساويا في التبادر إلى الذهن؛ بحيث لا يفهم أحد المفهومين إلا بقرينة:

فإن كان الأول: فقد صار المفهوم اللغوي مجازا؛ فإنه لا يفهم من اللفظ عند تجرده؛ فيجب حمله عند الإطلاق على المفهوم الشرعي أو العرفي؛ لأنه المتبادر إلى الذهن.

فإن تعذر حمله على أحدهما، حمل على مجازه، وهو المفهوم اللغوي.

وإن كان الثاني: فقد صار اللفظ مشتركا [بين المفهومين، وقد سبق بيان حكم اللفظ المشترك]<sup>(٢)</sup> عند الإطلاق.

والضابط: أن الصادر من الشارع يجب حمله أولا على المفهوم الشرعي، فإن تعذر أو لم يكن، حمل على المفهوم العرفي، فإن تعذر أو لم يكن، حمل على المفهوم اللغوي، فإن تعذر، حمل على المجاز.

فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحدى الطائفتين في شيء، وعند الأخرى في غير ذلك الشيء - فإنه يجب أن تحمل كل طائفة ذلك الخطاب على المفهوم الذي تتعارفه دون الأخرى.

مثاله: إذا فرضنا الخطاب بلفظ «القرء»، وهو عند إحدى الطائفتين حقيقة في الحيض، وعند الطائفة الأخرى حقيقة في الطهر - فإنه يتعين على كل طائفة أن تحمله على ما هو معروف عندها، دون المفهوم الآخر الذي لم يوضع له في [٢١٩/ب] عرفها؛ وذلك لأنه لو وجب عليها حمل اللفظ على ما لم يوضع له في عرفها، لكان الله مخاطبا لها بغير الظاهر من غير قرينة، وذلك لا يجوز على ما سبق، وفيه من الإشكال ما مضى.

(١) في «أ»: نقول.

(٢) سقط في «ج».

فإن قيل: «هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ فإن إحدى الطائفتين قد تطلع على ظاهر هذا اللفظ عند غيرها؛ فيكون نسبة الطائفتين إلى المتكلم نسبة واحدة؛ إذ ليس ظن أن المتكلم أراد أحدهما بأولى من الآخر؛ فيصير اللفظ كالشترك؛ فيجب<sup>(١)</sup> التوقف؛ اللهم إلا أن يكون عرف المتكلم عرف إحدى الطائفتين؛ فيترجح؛ وإنما دعواه إذا كانت إحدى الطائفتين غافلة عما عدا عرفها<sup>(٢)</sup>.

وثانيهما: أنه لا يلزم من عدم حملها على ما ظهر عندهما أن يكون المخاطب قد تكلم بالمهمل؛ لوجهين:

أحدهما: أن المهمل هو الذى لم يوضع لمعنى، ولا يلزم من عدم الحمل عدم الوضع. وثانيهما: جاز أن يكون اللفظ ظاهرا فى معنى ثالث عند طائفة ثالثة؛ فلا يكون اللفظ مهملا: لا فى حمله، ولا فى وضعه؛ بل غاية: أن يكون اللفظ قد انتهت فائدته بالنسبة إلى هاتين الطائفتين، وذلك لا يقدر فى لفظ المتكلم بإهمال ولا غيره»:

قلنا: هذا الكلام على إطلاقه؛ وذلك لأن الطائفة الثانية: إما أن كانت غافلة عن كون هذا اللفظ موضوعا لمعنى آخر عند طائفة أخرى أو لا؛ وإنما كان يتعين على كل طائفة حمل هذا اللفظ على المعنى المتعارف عندها<sup>(٣)</sup>.

أما إذا كانت غافلة: فظاهر. وأما إذا لم تكن: فلأن المعنى الثانى ليس ظاهرا بالنسبة إلى وضع هذه الطائفة؛ بل هو مجاز بالنسبة إليها، [ولا]<sup>(٤)</sup> قرينة تصرف اللفظ إليه؛ فلا يجوز حمل اللفظ عليه؛ لما تقرر أن حمل اللفظ على المجاز بدون القرينة لا يجوز، ولأننا نفرض الكلام فيما إذا كانت غافلة، ولا ندعى الحكم المذكور إلا فى مثل هذه الصورة.

أما قوله: «المهمل: ما لم يوضع»<sup>(٥)</sup>: قلنا: لم يصرح المصنف ببناء هذه المسألة على أنه يصير اللفظ - والحالة هذه - بالنسبة إلى غير الظاهر مهملا، وقد قررناه من غير البناء على الإهمال وعدمه.

أما قوله: «جاز أن يكون اللفظ ظاهرا فى معنى ثالث عند طائفة ثالثة»: قلنا: الحكم

(١) فى «ج»: ويجب.

(٢) هذا هو الأمر الأول.

(٣) فى «ج»: عنده.

(٤) فى «ج»: لا.

(٥) ما بين المعكوفين سقط فى «ب، ز».

المدعى لا يختلف؛ وذلك لأنه يتعين<sup>(١)</sup> على كل طائفة حمل اللفظ على ما هو المتعارف عندها<sup>(٢)</sup>؛ لأن غير المتعارف عندها مجاز بالنسبة إليها<sup>(٣)</sup>، ولا قرينة بالفرض، وحمل اللفظ على المجاز بدون القرينة - لا يجوز.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **القِسْمُ الثَّالِثُ** : مَا يَكُونُ بِحَيْثُ لَوْ ضُمَّ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخَرَ - لَصَارَ الْمَجْمُوعُ دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ؛ فنقول: ذَلِكَ الَّذِي يُضْمُّ إِلَيْهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا شَرْعِيًّا، وَهُوَ: نَصٌّ، أَوْ إِجْمَاعٌ أَوْ قِيَاسٌ، أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ بِشَهَادَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ؛ فَهَذِهِ وَجُوهٌ أَرْبَعَةٌ: أَحَدُهَا: أَنْ يُضْمَمَ إِلَى النَّصِّ نَصٌّ آخَرَ، فَيَصِيرُ مَجْمُوعُهُمَا دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ؛ وَلَهُ مِثَالَانِ:

الأوَّلُ: أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ النَّصِّينِ عَلَى إِحْدَى الْمَقْدَمَتَيْنِ، وَالثَّانِي عَلَى الثَّانِيَةِ؛ فَيَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ؛ كَقَوْلِنَا: تَارَكَ الْمَأْمُورَ بِهِ عَاصٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، وَالْعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

الثَّانِي: أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ النَّصِّينِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِشَيْئَيْنِ، وَيَدُلَّ النَّصُّ الْآخَرُ عَلَى أَنَّ بَعْضَ ذَلِكَ لِأَحَدِهِمَا؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِأَنَّ بَاقِيَ الْحُكْمِ ثَابِتٌ لِلثَّانِي؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الْحَمْلِ وَالرِّضَاعِ - ثَلَاثُونَ شَهْرًا، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الرِّضَاعِ سِتَانِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ مُدَّةُ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ.

الشرح: اعلم أن القسم الثالث: هو النص الذي لا يدل على الحكم المطلوب إثباته وحده، بل إذا ضم إليه [غيره]<sup>(٤)</sup>: صار المجموع دليلا على ذلك الحكم المطلوب.

والمضموم إلى الأول: إما نص، أو قياس، أو إجماع، وهو الدليل الشرعي، أو غيره، وهو شهادة حال المتكلم، والخصر في هذا الموضوع<sup>(٥)</sup> استقرائي: أما القسم الأول -

(١) في «ب، ز»: لا يتعين.

(٢) في «ج»: عنده.

(٣) في «ج»: إليه.

(٤) في «أ»: وحده.

(٥) في «أ»: الموضوع.

وهو أن يكون المضموم إليه نصاً، فقد ذكر المصنف لهذا القسم مثالين: أحدهما: أن يكون الدليل الدالُّ على المطلوب مقدمتين، ويدل أحد النصين على إحدى المقدمتين، ويدل النص الثاني على المقدمة الأخرى.

مثاله: الدليل الدالُّ على أن الأمر للوجوب، وهو قولنا: تارك المأمور به عاص، وكل عاص فهو يستحق العقاب؛ [فتارك المأمور به يستحق العقاب] (١).

الدليل على المقدمة الأولى: قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣] أى: [أ] تركت أمرى؟! والدليل على المقدمة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وثانيهما: أنه يدل أحد النصين (٢) على ثبوت حكم لمجموع شيئين، ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك [٢٢٠/أ] ثابت لأحدهما؛ فيلزم قطعاً أن يكون الحكم الباقي ثابتاً للثاني.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].  
فالنص الأول: دل على أن مجموع مدة الحمل والفصال ثلاثون (٣).

والنص الثاني: وهو قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] - يدل على أن المدة التي تشرع فيها الرضاعة ستان (٤)، فيلزم: أن

(١) سقط في «ب، ز».

(٢) في «ب»: النصين.

(٣) أى: ثلاثون شهراً.

(٤) من شروط الرضاع ألا يبلغ الرضيع حولين كاملين يقينا فى ابتداء الرضعة الخامسة، فلا أثر لرضاع من بلغهما، ولو بيسير من الزمن، فإن شك فى بلوغه وعدمه حرم؛ لأن الشك لا أثر له مع اليقين الذى هو الأصل وهو بقاء المدة. ولو بلغهما فى أثناء الرضعة الخامسة، حرم؛ لكفاية ما وجد من هذه الرضعة فى الحولين، ويعتبر الحولان بالأهله، فإن انكسر الشهر الأول ثم ثلاثين يوماً من الشهر الخامس والعشرين. والسنة الهلالية، وهى القمرية ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً وخمسة، وسدس من اليوم، والسنة الشمسية ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم إلا جزءاً من ثلاثمائة من اليوم، والفلكيون يعتبرونها ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً فقط إن كانت بسيطة، وستة وستين إن كانت كبيسة، والسنة العددية ثلاثمائة وستون يوماً لا تزيد ولا تنقص. وشرط عدم بلوغ الرضيع حولين كاملين، هو مذهب إمامنا الشافعى - رضى الله تعالى عنه - وهو قول أبى =

=يوسف، ومحمد -رضى الله تعالى عنهم أجمعين - وقول الإمام مالك في إحدى روايته؛ وبه قال من الصحابة: سيدنا عمر، وابنه، وسيدنا علي وابن مسعود، وابن عباس، وأبو هريرة، وأمّهات المؤمنين سوى سيدتنا عائشة -رضى الله تعالى عنهم- وقال سيدنا مالك -رضى الله عنه: مدته خمسة وعشرون شهراً، وقال الإمام أبو حنيفة: مدته ثلاثون شهراً، وقال زفر: مدته ثلاثة أحوال، فهي ستة وثلاثون شهراً، فكل هؤلاء يشترطون الصغر في الرضاع، غير أنهم قد اختلفوا فيما بينهم في مدته. وذهب بعض الفقهاء -ومنهم الأوزاعي، وداود الظاهري - إلى تحريم رضاع الكبير، ونسب هذا أيضاً إلى الإمام الليث بن سعد، وهو مذهب أم المؤمنين عائشة -رضى الله تعالى عنها- وقال الجصاص: إنه قول شاذ. واستدل إمامنا الشافعي -رضى الله تعالى عنه- ومن وافقه بالكتاب والسنة: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ فقد جعل الله تعالى تمام الرضاع مقدراً بحولين، وما حد في الشرع بغاية كان حكم ما بعد الغاية مخالفاً له، وحكمه في الشرع هو التحريم في الحولين؛ فوجب أن يكون حكمه عدم التحريم بعد الحولين. ونظير هذا القصر والإقراء في العدة. وأما السنة فكثيرة؛ منها ما رواه الدارقطني، والبيهقي عن النبي ﷺ قال: «لا رضاع إلا ما كان في الحولين» المعنى: لا رضاع محرماً. ومنها ما رواه الترمذی وحسنه: «لا رضاع إلا ما فتح الأمعاء، وكان قبل الحولين» فاستفيد من هذين الحديثين قصر الرضاع المحرم على ما كان في الحولين؛ فعلم نفي التحريم بعدهما. ومنها ما رواه سيدنا جابر -رضى الله عنه- عن النبي ﷺ - أنه قال: «لا رضاع بعد فصال ولا يتم بعد احتلام» رواه أبو داود الطيالسي في مسنده. وجه دلالة هذا الحديث: أن الفصال ورد في القرآن مقدراً بحولين، قال تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ فوجب الحمل على ما في الآية، دفعا للمنافاة؛ ولهذا أفتى بعض الصحابة بأن أقل مدة الحمل ستة أشهر، مستنداً بهذه الآية، وآيتي: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ قال ابن كثير: إن استنباط أن مدة الحمل ستة أشهر من هذه الآيات، استنباط قوى صحيح. روى محمد بن إسحاق عن معمر بن عبد الله الجهني قال: تزوج رجل من امرأة من جهينة، فولدت لتمام ستة أشهر، فانطلق زوجها إلى عثمان، فذكر ذلك له، فبعث إليها، فلما قامت لتليس ثيابها بكت أختها، فقالت: ما يبكيك؟ فوالله ما التبس بي أحد من خلق الله غيره قط، فيقضى الله في ما يشاء، فلما أتى بها عثمان أمر برجمها، فبلغ ذلك علياً، فأثاه فقال: ما تصنع؟ فقال: ولدت تماماً لسة أشهر، وهل يكون ذلك؟ فقال له علي: أما تقرأ القرآن؟ قال بلى، قال: أما سمعت الله يقول: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وقال: ﴿وفصاله في عامين﴾ فلم نجد قد بقي إلا ستة أشهر؟ فقال عثمان: والله ما فطنت لهذا، علياً بالمرأة. قال: فوجدوها قد فرغ منها. وفهم عبد الله بن عباس ذلك أيضاً من عمر رضي الله تعالى عنه - أنه حىء بامرأة وضعت لسة أشهر، فشاور في رجمها، فقال ابن عباس: إن خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم، ثم ذكر هاتين الآيتين. واستدل أبو حنيفة =

يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ وذلك لأن مجموع مدة الحمل والفصال<sup>(١)</sup> ثلاثون شهرا، وهذا لدلالة النص الأول، ومدة الرضاع المشروع أربعة وعشرون شهرا؛ يلزم بالضرورة أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذلك لو أمكن نقصانها، فلنفرضا خمسة أشهر، ومدة الرضاع المشروع أربعة وعشرون شهرا؛ لتصريح<sup>(٢)</sup> النص بالسنتين لمدة الرضاع، فتنقص مدة الحمل والفصال المشروع عن ثلاثين شهرا، وذلك لا يجوز؛ لأنه يستلزم تطرق الخلف<sup>(٣)</sup> إلى كلام الشارع؛ وهو محال.

فإن قيل: «لا نسلم أنه يلزم من كون مدة الحمل والفصال ثلاثين شهرا، وكون مدة الرضاع حولين: أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإنما يلزم ذلك أن لو فعلت وأرضعت حولين.

غاية ما في الباب: أن الله أمر بإرضاع الحولين، وجاز ألا تفعل؛ فيكون الباقي من الثلاثين للحمل أكثر من ستة أشهر؛ فلا يدل المجموع على أن أقل مدة الحمل ستة

= رضى الله عنه - بقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ إذ ليس المراد بالحمل حمل الأحشاء؛ لأنه لا يكون في سنتين؛ بل المراد من الحمل الحمل على الكف، وهو عبارة عن مدة الرضاع. ورد بأن هذا خلاف الظاهر من الكتاب، ومعارض بما قال أجلاء الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - فقد تقدم أن الإمام عليا - كرم الله وجهه - وسيدنا ابن عباس قالوا: المراد بالحمل حمل البطن من غير نكير. واستدل زفر بن الهذيل بالكتاب والسنة؛ أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ والآية مطلقة ليس فيها تقييد بالحولين. وأما السنة فقول النبي

ﷺ: «الرضاعة من الجماعة» فإنها سن يعتد فيها بالرضاع، واللبن يسد فيها جوعته. وأجيب بأن الإطلاق الذي في الآية مقيد بما تقدم في الأحاديث الدالة على اعتبار الحولين فقط، على أنه إذا سلم الإطلاق، فما دليله على التقييد بما يدعيه، وهو ثلاث سنين؟ وأجيب عن الحديث بأن عمومه مخصوص بما تقدم أيضا. وقوله: «إنها سن يعتد فيها بالرضاع... إلخ» منقوض بالشهر السابع والثلاثين؛ لأن الطفل يتغذى فيه باللبن أيضا، ولم يثبت بالرضاع فيه تحريم، وحيث ثبت أن الصغر في الاعتداد بالرضاع، وتحريمه شرط، فلا فرق بين أن يستغنى الرضيع بالطعام عن اللبن أم لا. وقال سيدنا مالك - رضى الله عنه -: «إنما يثبت التحريم بالرضاع إن لم يستغن عن اللبن بالطعام. ورد بأن التقدير بالحولين يقتضى الاعتداد بالزمن من غير نظر إلى غيره؛ وبأن تعليقه بالحولين علم من طريق النص، وتقييد الحكم بعدم الاستغناء بالطعام علم من الاجتهاد، وتعليق الحكم بالنص أولى من تعليقه بالاجتهاد، وأيضا فإن اعتبار الحولين فهم من عموم النص، والاستغناء بالطعام خاص، والتعميم أولى؛ حملا للنص على ظاهره واحتياطاً في الأحكام. ينظر: نص كلام شيخنا قاسم العبدى فى الرضاع.

(١) فى «ب»: والخصال.

(٢) فى «ب»: التصريح.

(٣) فى «ج»: الخلو.



أشهر. نعم: لو كانا أمرين؛ كما لو قال: أعط الدار لزيد وعمرو، وقال: أعط لزيد النصف - دل ذلك على أن النصف الباقي لعمرو، أو كانا خيرين؛ كما إذا قال: بمجموع هذه الدراهم لزيد وعمرو، ثم قال: لعمرو ربعها - يلزم أن يكون الباقي لزيد. أما إذا كان أحدهما أمرا، والآخر خيرا، فالحكم فيه ممنوع<sup>(١)</sup>؛ وسند المنع: ما ذكرناه. ولو صح<sup>(٢)</sup> ما ذكرت من دلالة مجموع النصين على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، لوجب ألا تزيد مدة الحمل على ستة أشهر، أو تنقص مدة الرضاعة المشروعة عن سنتين، يلزم زيادة مدة الحمل والفصال المشروع على ثلاثين شهرا<sup>(٣)</sup> قطعاً، واللازم باطل؛ لأن إطلاق الآية يدل على بطلانه:

قلنا: قد ذكرنا نحن في تقرير الدليل المذكور قيماً دافعا لهذا المنع<sup>(٤)</sup>، وذلك هو قيد المشروعية في الرضاعة. وبيانه: أن الآية الأولى دلت على أن مدة مجموع الحمل والرضاع المشروع ثلاثون شهرا، ودل النص الثاني على أن مدة الرضاعة المشروعة من هذه الجملة سنتان؛ يلزم بالضرورة: أن يكون الباقي<sup>(٥)</sup> من ذلك المجموع مدة الحمل، وهو الأول، ولا بد من تقييد الرضاع [٢٢٠/ب] بالمشروع؛ لا أننا حملناه على الواقع، فذلك يزيد وينقص، ولا ينحصر في الحولين.

وأما الجواب عن قوله: «يلزم مما ذكرتم أحد الأمرين، وهو: إما عدم زيادة مدة الحمل عن ستة أشهر، أو نقصان مدة الرضاعة عن سنتين في الصورة»: قلنا: لا نسلم. قوله: «لإطلاق النص»؛ قلنا: الحكم المقيد بعدد، نص في عدم النقصان، وليس بنص في عدم الزيادة؛ كما إذا قال: أعطه مائة درهم، لا يجوز نقصانه عن المائة، وأما الزيادة على المائة، فليس اللفظ نصاً في المنع منه.

وإذا تقييد ذلك، فنقول: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] نص في كون مدة الحمل والفصال ثلاثين شهرا، وليس بنص على أنه لا يزيد على ذلك. على أننا نقول: لا بد من حمل اللفظ على أقل ما يمكن، وأما الانحصار فيه مطلقا، فالواقع خلافه؛ فتحمل الآية على أقل ما يمكن من مدة الحمل، [والله أعلم بالصواب]<sup>(٦)</sup>.

(١) في «ب»: ممتنع.

(٢) في «ج»: فلو صح.

(٣) في الأصول: حولا، وما ثبتناه هو الصواب.

(٤) في «ب»: لهذا المنع وذلك المنع وذلك هو قيد.

(٥) في «ب»: «أن يكون بالضرورة الباقي».

(٦) سقط في «ج».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَثَانِيهَا: أَنْ يُضْمَّ إِلَى النَّصِّ إِجْمَاعٌ؛ كَمَا إِذَا دَلَّ النَّصُّ عَلَى أَنَّ الْخَالَ لَا يَرْتُ، وَدَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْخَالَهَ بِمَثَابَتِهِ. وَثَالِثُهَا: أَنْ يُضْمَّ إِلَى النَّصِّ قِيَاسٌ؛ كَمَا إِذَا دَلَّ النَّصُّ عَلَى حُرْمَةِ الرَّبَا فِي الْبُرِّ، وَدَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى أَنَّ التَّفَاحَ بِمَثَابَتِهِ.

الشرح: يلزم من مجموع النص والقياس: حرمة الربا في التفاح<sup>(١)</sup>؛ فالنص وحده ما

(١) روى الأئمة- واللفظ لمسلم- عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله - ﷺ - : «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد، فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء» وفي حديث عباد بن الصامت: «فإذا اختلفت هذه الأصناف؛ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» وروى أبو داود عن عباد بن الصامت أن رسول الله - ﷺ - قال: «الذهب بالذهب تيرها وعينها، والفضة بالفضة تيرها وعينها، والبر بالبر مدى ومدى، والشعير بالشعير مدى ومدى، والتمر بالتمر مدى ومدى. والملح بالملح مدى ومدى، فمن زاد أو استزاد فقد أربى. ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يدا بيد وأما نسيئة فلا. ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير بالبر أكثرهما يدا بيد وأما نسيئة فلا» وأجمع العلماء على القول بموجب تلك الستة؛ فقد نصت على ثبوت الربا في أصناف ستة: الذهب، والفضة، والبر والشعير، والتمر، والملح؛ لذا تجد فقهاء المسلمين جميعاً متفقين على ثبوت الربا في تلك الأصناف الستة. زاد الشعراني في الميزان «الزبيب» ولم أقف على دليله إلى الآن. وإنما اختلفوا فيما زاد عنها؛ فبعضهم يقصر ثبوت الربا على تلك الأصناف، وأكثرهم يعدى الحكم إلى غيرها. ثم اختلف الأكثر في ذلك الغير، الذي يتعدى الحكم إليه فكان لزاماً أن نسلك في ذكر الخلاف خطوتين أساسيتين. الخطوة الأولى: هل يزداد على تلك الأصناف، أو لا؟ الخطوة الثانية: ذكر الخلاف في تعيين المزيد. وهناك نذكر مذاهب الفقهاء في علة التحريم. الخطوة الأولى: الخلاف بين الجمهور وابن حزم: فذهب ابن حزم، وطاوس، وقتادة، وأهل الظاهر، والبتي إلى قصر ثبوت الربا على تلك الأصناف الستة؛ فلا يجزى في غيرها. ويرى جمهور الفقهاء: أن الربا يوجد في غيرها؛ بناء على المعنى الموحد في تلك الأصناف وسبب اختلافهم هو: هل هذه الأصناف المذكورة في الحديث من باب الخاص أريد به الخاص، أو الخاص أريد به العام؟ فإلى الأول ذهب ابن حزم، وموافقوه، وإلى الثاني ذهب الجمهور. وبالتالي: هل النص الذي ثبتت به الحرمة في الأصناف الستة معطل أو لا؟ بالأول قال الجمهور، وبالتالي قال ابن حزم ومن معه. دليل ابن حزم: استدلل بأن الحديث لم ينص على أكثر من هذا، ولا بيان بعد بيان رسول الله ﷺ ولا حرام إلا ما حرمه الله - تعالى - في كتابه، أو على لسان نبيه. وهذا ابن حزم بناء على إنكاره القياس. أما عثمان البتي فيرى أن قياس الشبه ضعيف. وهو وإنما يقول بالقياس إذا قام دليل على تعدية الحكم. دليل الجمهور: استدلوا بحديث الأصناف الستة، وقالوا فيه: إن هذه الأصناف ذكرت رمزاً لغيرها، مما وجد فيه معناها. فالبر والشعير: رمز للقتوت الأساسى. والتمر: رمز لكل طعام حلوا. والملح: رمز لكل ما يستصلح به. هذا عند غير الحنفية وموافقهم. أما هم فيقولون: إن الرموز إليه بهذه الأصناف: هو كل مكيل أو موزون وسنيسط-

=الخلاف في هذا في الخطوة الثانية. ودعوى ابن حزم أنه لا نص على الزيادة عن هذه الأصناف مردودة بما يأتي: أولاً: روى مالك بن أنس وإسحاق الحنظلي حديث الأصناف الستة وفيه زيادة: «وكذلك كل ما يكال ويوزن» فهو تنصيب على تعدية الحكم إلى سائر الأموال. ثانياً: روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، وهو واضح؛ إذ لم يرد به عين الصاع، وإنما أراد ما يدخل تحته وهو عام يشمل الأصناف الستة، وغيرها. ثالثاً: جاء في حديث عامل خيبر -رضي الله عنه- «أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ تمرا حنياً فقال رسول الله ﷺ «أو كل تمر خيبر هكذا؟» فقال: لا. ولكن دفعت صاعين من عجوة بصاع من هذا، فقال -ﷺ- «أرأيت هلا بعت تمرك بسلعة ثم اشتريت بسلعتك تمراً» ثم قال ﷺ: «وكذلك الميزان» يعني ما يوزن بالميزان؛ وبهذا يرد على عثمان البتي أيضاً؛ فقد قام الدليل بهذه الآثار على تعدية الحكم من الأصناف الستة إلى غيرها فإن قال ابن حزم وموافقوه: «ما الفائدة إذن في تخصيص هذه الأصناف الستة بالذكر». قلنا لهم: إن عامة المعاملات في عهد رسول الله ﷺ كانت فيها ويظهر مما قدمناه من الأدلة ومناقشاتها، رجحان مذهب الجمهور على مذهب ابن حزم ومتابعيه. أما ما قاله ابن حزم في استدلاله من طنطنة جوفاء، عول فيها على حدة لسانه في أكثر موافقيه من أئمة المسلمين، والكلام معه هنا مبني على الكلام في حجية القياس. وقد رجح هناك مذهب الجمهور على مذهب الظاهرية؛ لأن القياس دليل شرعي، فانبنى كلامه هنا على غير أساس. ولو مشينا مع الظاهرية في مبدئهم من عدم استعمال القياس، والوقوف عند ظاهر النصوص -لصاقت دائرة الأحكام الشرعية، وكانت الشريعة الإسلامية أشبه بلائحة فردية محدودة. كيف، والشريعة الإسلامية معظم مسائلها مبادئ عامة. تبسط. مرور الزمن، ويطبق عليها ما جد مما يشترك مع ما نص عليه في المعنى الذي وجد فيه؛ ضرورة أنها خاتم الشرائع. وشريعة الخلود. وإذن فلا معنى لعد ابن حزم القول بتعدية الحكم كفراً وتعدياً على نص رسول الله ﷺ بل ذلك منه عدوان وإساءة وظلم؛ إذ يجسر على تكفير أئمة المسلمين والشريعة لا تسوغ تأنيب شخص بدون مبرر، فضلاً عن تكفيره. الخطوة الثانية: بينا في الخطوة الأولى مذهب الجمهور القائلين بأن الحكم معلول ورجحانه على مذهب ابن حزم وموافقيه. والآن نبين تفصيل المذاهب في تعيين العلة ويستتبع ذلك بيان رأيهم، ومذاهبهم في الأموال الربوية، وبالتالي ما يجري فيه الربا من الأموال وما لا يجري. مذهب الحنفية: قالوا: علة تحريم الربا في الأصناف في الحديث السابق: الجنس مع الكيل في المكيل، أو مع الوزن في الموزون، فيحرم الفضل والنساء بوجودهما معاً، والنساء فقط بوجود أحدهما. والمراد بالكيل نصف الصاع فما فوق، وبالوزن ما ينسب إلى الرطل؛ مثل الحبة، لكن حقق العلامة الكمال بن الهمام في فتح القدير: عدم التقييد بنصف الصاع في الكيل وبما ينسب إلى الرطل في الوزن. وقال: لو فرضنا أن بلدنا تعاملت بمكيال دون الحفنة؛ لكان ذلك المكيال أداة للتقدير. وتقييد الشارع بنصف الصاع في الكفارات، لا يدل على إهدار غيره. والمراد بالجنس ما اختلف اسمه الخاص، والمقصود منه كالحنطة والذرة والشعير. وعلى هذا، المال الربوي عندهم هو كل مكيل أو موزون اتحد جنسه، أو اختلف. وكل متحد الجنس وإن لم يكن مكيلاً أو موزوناً. مذهب المالكية: أما المالكية فقد عللوا الذهب والفضة بعللة واحدة قاصرة هي النقدية، أي كونهما جوهر الأمان =

=وبقية الأصناف بالاقتيات والادخار. وعلى هذا، فالمال الربوى عندهم هو الذهب والفضة، وكل قوت مدخر. فأما ما يقتات، ولا يدخر، أو يدخر، ولا يقتات، ففيه خلاف عندهم. وأما ما ليس قوتا، ولا مدخرا؛ كالفاكهة، فليس مالا ربويا عندهم هذا بالنسبة لربا الفضل. وأما علة ربا النسيسة فمطلق الطعم، ولو فاكهة. مذهب الشافعية: علل الشافعية فيه تحريم الربا فى الذهب والفضة المنصوص عليهما فى الحديث السابق، بعللة واحدة قاصرة هى: كونها جنس الأثمان غالبا، ومنهم من يقول: كونهما قيم الأشياء؛ حزم به الشيرازى فى التنبيه، وحكاه النووى فى المجموع. ومن أصحابنا من جمع بين هذين التعبيرين، ولنا وجه ضعيف غريب: أن تحريم الربا فيهما لعينهما، لا لعلته؛ حكاه التولى، وغيره ونص الشافعى فى الأم: «والذهب والورق مبينان لكل شىء؛ لأنهما أثمان كل شىء، ولا يقاس عليهما شىء من الطعام ولا من غيره» وأما الأصناف الأربعة المذكورة فى الحديث، فعللها الجديد من مذهبنا بكونها مطعومة، والقديم تعليلها بكونها مطعومة مكيلة أو موزونة. والتفريع على الجديد. والمراد بالمطعوم عندنا ما يقصد لطعم الآدميين اقتياتا أو تفكها أو تداويا. ولو لم يكن مدخرا ولا مكيفا وإن لم يؤكل إلا حالة الضرورة. وعلى هذا فلا يجزى الربا عندنا إلا فى الذهب والفضة والمطعومات. مذهب الحنابلة: روى عن الإمام أحمد ثلاث روايات فى تعليل الأصناف الستة؛ أشهرها: أن علة الحرمة فى الذهب، والفضة؛ كونهما موزون جنس، وعللة الأعيان الأربعة؛ كونهما مكيل جنس. وهذه الرواية نقلها الجماعة عن أحمد. وقد ذكرها الخرقى وابن أبى موسى. والرواية الثانية: أن العلة فى الأثمان الثمنية وفيما عداها؛ كونه مطعوم جنس، فيختص بالمطعومات، ويخرج منه ما عداها. قال أبو بكر: روى ذلك عنه جماعة ولم يسمهم. والرواية الثالثة: العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيفا أو موزونا. وعلى هذا فالمال الربوى عند الحنابلة، كل مكيل، أو موزون اتحد جنسه، أو اختلف على الرواية الأولى. أما على الرواية الثانية فهو كجديد الشافعية: الذهب والفضة والمطعومات. وعلى الثالثة فى المطعومات؛ كالقديم عند الشافعية. أما الذهب والفضة فكالرواية الأولى. وهذه مذاهب الفقهاء الأربعة فى التعليل، وما يتبعه، وهى كما ترى منقسمة انقسامًا إجماليا إلى ما يأتى: أولا: إن العلة هى الجنس، والمعيار الشرعى فى الأصناف كلها، وهو مذهب أبى حنيفة، وأحمد فى الرواية الأولى ويروى عن النخعى والزهرى والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى. ثانيا: من يرى أن العلة فى الذهب والفضة كونهما أثمان الأشياء وفى غيرهما المطعومية، وهو المذهب الجديد لإمامنا الشافعى ورواية عن أحمد. ثالثا: من علل الأصناف الأربعة بالطعم والمعيار وهو قديم مذهب الشافعية والرواية الثالثة عن أحمد. رابعا: من علل الأصناف الأربعة بالاقتيات والادخار والذهب والفضة بالثمنية، كالشافعى، وهو مذهب مالك. وبتعبير آخر يمكن به ضبط المذاهب المذكورة بحسب الأصناف فيقال هكذا:

١- الذهب والفضة: منهم من عللها بكونهما ثمن الأشياء وهو مذهب الشافعى، ومالك ورواية أحمد. ومنهم من عللها بالوزن والجنس وهو مذهب أبى حنيفة ومن وافقه.

٢- بقية الأصناف: منهم من عللها بالمطعومية فقط؛ وهو جديد الشافعى، والرواية الثانية عن أحمد. أو بالطعم والمعيار؛ وهو قديم الشافعى، ورواية أخرى عن أحمد. ومنهم من عللها بالاقتيات والادخار وهو مذهب مالك. أو بالجنس مع المعيار، وهو مذهب أبى حنيفة، ومن=

دل على حرمة الربا في التفاح، وبانضمام القياس إلى النص، صار النص دالاً على ذلك. ومعنى دلالة النص على حرمة الربا في التفاح: كون النص دالاً على حرمة الربا في البر، وحرمة الربا في البر مقدّمة يحتاج إليها القياس الدالُّ على حرمة الربا في التفاح؛ وذلك لافتقار القياس إلى ثبوت الحكم في المقيس عليه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَرَابِعُهَا: [أَنْ يُضْمَّ إِلَى النَّصِّ شَهَادَةٌ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ؛ كَمَا إِذَا كَانَ كَلَامُ الشَّرْعِ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ وَالشَّرْعِيِّ - فَحَمْلُهُ عَلَى الشَّرْعِيِّ أَوْلَى؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بُعِثَ لِبَيَانِ الشَّرْعِيَّاتِ، لَا لِبَيَانِ مَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهِ؛ هَذَا إِذَا كَانَ الْخُطَابُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَهُمَا؛ أَمَا إِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ مَعَ أَحَدِهِمَا - لَمْ يَصِحَّ التَّرْجِيحُ بِذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ]»<sup>(١)</sup>.

الشرح: مثاله: قوله ﷺ: «الاثنتان فما فوقهما جماعة»: وهذا لأن هذا الكلام يحتمل أن يكون بيانا لحكم عقلي: وهو أن حقيقة الجماعة لا توجد في الواحد، وأما الاثنان فما فوقهما، فحقيقة الجماعة موجودة، بمعنى: أن جميع مراتب الأعداد يوجد فيها معنى اجتماع شيء مع شيء آخر، ولا شك أن هذا الحكم عقلي، بمعنى: أن هذا العقل يستقل<sup>(٢)</sup> بإدراكه.

ويحتمل أن يكون بيانا لحكم شرعي: وهذا لأنه روى أنه ﷺ نهى عن سفر الواحد وحده، وسئل عن سفر الاثنتين؟ فقال عليه السلام<sup>(٣)</sup>: «الاثنتان فما فوقهما جماعة»<sup>(٤)</sup>.

=واقفه. وهناك مذاهب أخرى نذكر منها ما يأتي:

أ - ابن سيرين، يرى أن العلة تقارب المنفعة في البلدين.

ب - سعيد بن جبير، يرى أن العلة كونهما جنسا.

ج - وربيعه، يرى أن العلة كونهما مما تجب فيه الزكاة. ينظر نص كلام شيخنا سليمان محمد في الرياض ٢٦ وما بعدها.

(١) المثبت من «المحصل» وفي «ب»: ورابعها: أن يضم إلى النص شهادة حال المتكلم. أما إذا كان كلام الشارع متردداً بين أن يكون قد ساقه لسان حكم شرعي - أو ساقه لسان حكم عقلي، وتكون دلالة على كل واحد منهما على السواء؛ فتترجح دلالة على الحكم الشرعي لشهادة حال المتكلم.

(٢) في «ب»: يستعمل.

(٣) في «أ»: ﷺ.

(٤) أخرجه ابن ماجه (٣١٢ / ١) كتاب الصلاة: باب الاثنان جماعة حديث (٩٧٢) والدارقطني

(٢٨ / ١) كتاب الصلاة: باب الاثنان جماعة حديث (١) وأبو يعلى (١٣ / ١٨٩ - ١٩٠) رقم

(٧٢٢٣) والحاكم (٤ / ٣٣٤) كتاب الفرائض: باب الاثنان فما فوقهما جماعة، ابن عدى في =

فنقول: يترجح الاحتمال الثاني؛ لكونه ﷺ إنما بعث لبيان الشرعيات؛ فإن [٢٢١/أ] العقل لا يستقل بإدراكها دون العقليات، وخصوصاً إذا كان ذلك الأمر من الجلى. أو يحمل على أن ثواب الجماعة<sup>(١)</sup> يحصل فيما إذا اقتدى واحد بآخر؛ فنواب الصلاة

= «الكامل» (٣/ ٩٨٩) والبيهقى (٣/ ٦٩) كتاب الصلاة: باب الاثنین فما فوقهما جماعة كلهم من طريق الربیع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: اثنان فما فوقهما جماعة. قال البوصیری فی «الزوائد» (١/ ٣٣١): هذا إسناد ضعيف لضعف الربیع ووالده بدر بن عمرو وللحديث شواهد من حديث عبد الله بن عمرو أخرجه الدارقطنی (١/ ٢٨١) كتاب الصلاة حديث (٢) من طريق عثمان بن عبد الرحمن المدني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وهذا إسناد ضعيف جدا. عثمان بن عبد الرحمن قال الحافظ فی «التقريب» (٢/ ١١): متروك وكذبه ابن معين. ومن حديث أبي أمامة أخرجه أحمد (٥/ ٢٥٤، ٢٦٩) من طريق عبيد الله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة به. قال الحافظ فی «التلخيص» (٣/ ٨٢): هذا عندي أمثل طرق هذا الحديث لشهرة رجاله وإن كان ضعيفا. وللحديث طريق آخر أخرجه الطبرانی فی الأوسط كما فی «مجمع الزوائد» (٢/ ٤٨). وقال الهيثمي: وفيه مسلمة بن علي وهو ضعيف. ومن حديث أنس أخرجه البيهقي (٣/ ٦٩) كتاب الصلاة: باب الاثنین فما فوقهما جماعة. قال الحافظ فی «التلخيص» (٣/ ٨٢): هو أضعف من حديث أبي موسى ومن حديث الحكم بن ظهير أخرجه ابن سعد (٧/ ٤١٥) وابن أبي خيثمة كما فی «التلخيص» (٣/ ٨٢). وقال الحافظ: إسناده واه. ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن المغلس فی الموضح كما فی «التلخيص» (٣/ ٨٢) وضعفه الحافظ فی «التلخيص».

(١) الجماعة لغة: الفرقة من الناس، والجمع: جماعات. وحقيقتها شرعا: الارتباط الحاصل بين الإمام، والمأموم، وهي من خصائص هذه الأمة، كالجمعة، والعیدین، والكسوفین والاستسقاء. فإن أول من صلى جماعة من البشر رسول الله ﷺ وأول فعلها كان بمكة، وإظهارها بالمدينة. لما ثبت من أن جبريل -عليه السلام- صلى بالنبي ﷺ والصحابة -رضوان الله عليهم- صبيحة الإسراء، وأيضا كان ﷺ يصلى بعد ذلك بعلي، وصلى أيضا بخديجة. فهي شرعت بمكة صبيحة ليلة الإسراء. وأما قول بعضهم: إنها شرعت بالمدينة فمحمول على أن مراده: شرع إظهارها وهي مشروعة بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ الآية.. وجه الاستدلال أنه تعالى أمر بها في الخوف، ففي الأمن أولى. وأما السنة: فللأخبار الواردة في ذلك، كخبر الصحيحين: (صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة). والمراد بالفذ: المنفرد. ففي المصباح: الفذ: الواحد، وجمعه فذوذ، مثل: فلس وفلوس. وفي رواية (بخمسة وعشرين درجة). قال ابن «دقيق العيدين»: الأظهر أن المراد بالدرجة الصلاة؛ لأنه ورد كذلك في بعض الروايات، وفي بعضها التعبير بالضعف، وهو مشعر بذلك. ولا منافاة بين الروايتين؛ لأن الإخبار بالقليل لا ينافي الإخبار بالكثير، أو مفهوم العدد غير معتبر، أو أنه أخصر أولا بالقليل ثم أعلمه الله -تعالى- بزيادة الفضل، فأخبر بها.. أو أن الفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين، فمن زاد خشوعه، وتدبره وتذكره عظمة من تمثل =

في كيفية الاستدلال بخطاب الله ..... ٥١٩  
بالجماعة في الاثنين إذا اقتدى أحدهما بالآخر وفيما<sup>(١)</sup> زاد على ذلك. وقد جعل  
صاحب «العمد» هذا أصلاً من الأصول، وعقد له باباً مستقلاً، وسنذكر فيه ما تمس  
الحاجة إلى معرفته؛ إن شاء الله تعالى.

قال صاحب «التنقيحات»: «إن هؤلاء حجروا على الشارع -صلوات الله عليه-  
[أن يتكلم]<sup>(٢)</sup> في المعقولات؛ وليس الأمر كما ذكره، بل ذكر ذلك في معرض  
الترجيح، وأما أنه ﷺ لا يتكلم في المعقولات، [أو]<sup>(٣)</sup> فيما هو من مدارك العقول -  
فلا يقوله أحد!! كيف: وقد أرشد ﷺ إلى كثير من موارد الأدلة العقلية، والقرآن  
مشحون بذلك؛ مثاله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]. وهذا إرشاد إلى مادة  
البرهان الدال على علمه تعالى بالممكنات؛ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٩]؛ وهذا إرشاد إلى مادة<sup>(٤)</sup> البرهان الدال على وجوده، وهو  
وجود الممكنات؛ وبالجملة: كل ذرة من أجزاء السماء والأرض تدل على وجوده  
المقدس؛ وهذا لاستحالة وجود الممكن بنفسه، أو بممكن آخر؛ من غير الانتهاء إلى  
واجب الوجود. وهذه قاعدة شريفة<sup>(٥)</sup> من قواعد أصول الدين، لا يحتمل استقصاءها  
هذا العلم؛ وقد بينا [بذلك]<sup>(٦)</sup> في كتابنا المسمى بـ«القواعد الكلية، في جملة من  
الفنون<sup>(٧)</sup> العلمية»، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِي الْخِطَابِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ  
حَمْلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ:**

**هَذَا الْخِطَابُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَاصًّا أَوْ عَامًّا: فَإِنْ كَانَ خَاصًّا، وَكَانَ حَقِيقَةً فِي**

= في حضرته، فله سبع وعشرون، ومن ليست له هذه الهيئة له خمس وعشرون أو أنه الاختلاف  
بحسب قرب المسجد وبعده، أو أنه الرواية الأولى في الصلاة الجهرية، والثانية في السرية؛ لأن  
السرية تنقص عن الجهرية بسماع قراءة الإمام، والتأمين لتأمينه. وذكر عدد خاص، إما لخصوصية  
فيه عرفها مقام الرسالة؛ وإما لأن في صلاة الجماعة فوائد تزيد عن صلاة الفذ بنحو ذلك العدد،  
كما ذكر الحافظه ابن حجر.

(١) في «أ»: فيما.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: ما ذكره.

(٥) في «أ، ب»: شرعية.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «ج»: النقول.

شئاً، ثم وجدت قرينة تصرفه عنه-: فإما أن تدلّ القرينة على أن المراد ليس ظاهراً، أو على أن المراد غير ظاهره، أو على أن المراد ظاهراً، وغير ظاهره معاً:

فإن دلّ على أن المراد ليس ظاهراً- خرج الظاهر عن أن يكون مراداً؛ فيجب حمله على المجاز. ثم إن المجاز: إما أن يكون واحداً، أو أكثر:

فإن كان واحداً- حمل اللفظ عليه، من غير افتقار إلى دلالة أخرى؛ صونا للكلام عن الإلغاء. وإن كان أكثر من واحد- فإما أن يدلّ دليل في واحد معين على أنه مراد، أو على أنه ليس بمراد، أو لا يدلّ الدليل في واحد معين؛ لا بكونه مراداً، ولا بكونه غير مراد: فإن دلّ الدليل على أنه مراد- قضى به، وإن دلّ الدليل على أنه غير مراد:- فإن لم يبق إلا وجه واحد- حمل عليه، وإن بقي أكثر من واحد- كان القول فيه؛ كما إذا لم يوجد الدليل على كونه مراداً، ولا على كونه غير مراد؛ وهذا هو القسم الثالث.

فنعول: وجوه المجاز: إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة؛ فإن لم تكن محصورة: فقال القاضي عبد الجبار: «لا بد من دلالة تدلّ على المراد؛ لأنه لا يجوز أن يريد ما أجمع مع تعذر حصرها علينا».

فقال أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إنه أرادها كلها على البدل؛ لأن ذلك ممكن مع فقد الدلالة، ومع فقد الحصر؛ فإنه تعالى: لو أوجب علينا ذبح بقرة- فإننا نكون مخيرين في ذبح أي بقرة شئنا، وإن لم يمكننا حصر البقرة.

فأما من لا يجيز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيين مختلفان- فيجىء على مذهبه: أنه لا بد من دلالة تدلّ على المراد بعينه؛ لأن اللفظ ما وضع للتخيير. وأما إن كانت وجوه المجاز محصورة: فإن كان البعض أقوى من الباقي- حمل على الأقوى؛ رعاية لزيادة القوة. وإن تساوت، حمل اللفظ عليها؛ بأسرها، [أما على الكل، وإما] على البدل: أما على الكل؛ فلا؛ لأنه ليس حمل الخطاب على البعض أولى من الباقي.

وأما على البدل- فلأن الخطاب ليس بعام؛ حتى يحمل على الجميع. هذا على قول من يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه، أما من لا يجوز- فإنه يقول: لا بد من البيان.



الشرح: اعلم -وقفك الله تعالى- أن الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره لدليل دل على المنع من الحمل على الظاهر: فإما أن يكون ذلك الخطاب عاماً، أو خاصاً؛ الحصر ضروري: فإن كان خاصاً، وكان حقيقة في شيء، ثم وجدت قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة- فإما أن تدل القرينة على [أن]<sup>(١)</sup> المراد [ليس] ظاهره فقط، أو تدل على أن المراد غير ظاهره فقط، أو تدل على أن المراد ظاهره وغير ظاهره معاً؛ فهذه أقسام ثلاثة:

**القسم الأول:** أن تدل القرينة على أن المراد ليس ظاهره؛ وحيثئذ: يجب خروج الظاهر عن الإرادة؛ فيجب حمل الكلام على المجاز، والمراد بالظاهر: ما وضع له اللفظ، [وبغير الظاهر: ما لم يوضع له اللفظ]<sup>(٢)</sup>، وهو المجاز، فإذا لم يكن الظاهر مراداً، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ صونا للكلام عن الإلغاء<sup>(٣)</sup>؛ ولأنه لا بد وأن يعنى بالكلام شيئاً، فإذا لم يحمل على الحقيقة، وجب حمله على المجاز.

ثم نقول: المجاز الذي يمكن [١٢٢/ب] حمل هذا اللفظ عليه: إما أن يكون واحداً، أو أكثر من واحد: فإن كان واحداً: حمل اللفظ عليه، ولا يحتاج في حمل اللفظ عليه في مثل هذه الصورة إلى قرينة موجبة لتعين المجاز؛ لكون الكلام لا يتحمل إلا ذلك المجاز، فلو لم يحمل عليه، يلزم إلغاء كلام الشارع، وإخراجه عن كونه مفيداً لفائدة؛ وذلك غير جائز:

أما على رأى المعتزلة: فلكونه عبثاً؛ وهو قبيح محال على الله تعالى. وأما على رأى الأشاعرة: فلكون هذا الكلام الحادث دالاً على المعنى القديم القائم بذاته، فإنزال هذا الكلام أو خلقه؛ للدلالة على ذلك المعنى القديم [بذاته]<sup>(٤)</sup>. هذا إذا كان المجاز واحداً. وأما إذا كان أكثر من واحد: قلنا: إما أن يدل الدليل على أن واحداً معيناً منه مراد، أو يدل الدليل على أن واحداً معيناً منه غير مراد، أو لا يدل الدليل على واحد من القسمين؛ الحصر ضروري؛ لأن الدليل بالنسبة إلى المفرد المعين: إما أن يدل<sup>(٥)</sup> على إرادته، أو يدل على عدم إرادته، أو لا يدل على شيء منهما؛ فهذه أقسام ثلاثة:

(١) سقط في و.أ.

(٢) سقط في و.ج.

(٣) في و.ب: إلغاء.

(٤) سقط في و.أ.

(٥) في و.ج: لا أن دل.

الأول: هو أن يدل الدليل على إرادة فرد معين من المجازات؛ فيعمل بمقتضاه، ويحمل اللفظ عليه. الثاني: أن يدل الدليل على عدم إرادة [فرد معين]؛ فإنَّ الفرد المعين يخرج عن أن يكون مراداً؛ عملاً بالدليل، فإن لم يبق إلا وجه واحد من المجازات، وجب حمل اللفظ عليه<sup>(١)</sup>، وإن بقي أكثر من واحد، فإن حكم هذا القسم حكم الثالث.

وبيان ذلك: أن هذا القسم -وهو الثاني من الأقسام الثلاثة- أن الأمر فيه إلى أن وجوه المجاز كثيرة، ولم يدل دليل على إرادة فرد معين، ولا على عدم إرادته. والقسم الثالث من الأقسام الثلاثة إنما هو: أن وجوه المجازات كثيرة، ولم يدل الدليل على إرادة فرد معين منها، ولا على عدم إرادته، فإذا كان كذلك، فلنتقل إلى القسم الثالث، ونبين حكمه، وبه يتبين حكم الثاني والثالث.

فنقول: أما القسم الثالث: وهو ألا يدل الدليل على إرادة فرد معين، ولا على عدم إرادته، ووجوه المجاز كثيرة: فإما أن تكون<sup>(٢)</sup> تلك المجازات محصورة، أو لم تكن محصورة: أما إذا لم تكن محصورة: فقد قال القاضي عبد الجبار: لا بد في هذه الصورة من دلالة دالة على أن المراد واحد معين من المجازات؛ لأنه لا يجوز أن يريد بها بأسرها؛ وإلا لزم التكليف بالمحال؛ ضرورة عدم حصرها، وعدم تبيانها.

قال أبو الحسين: لقائل أن يمنع قيد الدلالة على واحد معين، ومع عدم<sup>(٣)</sup> تناهي أفرادها، يمكن امتثال الأمر؛ وذلك بأن يحمل اللفظ على إرادة الكل على البدل؛ فيكون المكلف مخيراً بين الإتيان بأي فرد شاء، وهذا كقولنا في بقرة غير معينة إذا أمرنا بذبحها: إن المكلف [٢٢٢/أ] يكون مخيراً في ذبح أي بقرة شاء، مع تعذر حصر أفراد البقر. ثم قال أبو الحسين: إرادة الكل على البدل يتفرع على قول من يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيين مختلفان، وأما من لم يجوز ذلك، فيتفرع على مذهبه: أنه لا بد من دلالة تدل على أن المراد واحد معين من تلك المجازات؛ لأن اللفظ ما وضع للتخيير. والحاصل: أن الحقيقة إذا خرجت عن الإرادة لدليل دل عليه، ووجوه المجازات كثيرة، غير محصورة، وليس البعض أولى من البعض: فهل يفتقر في مثل هذه الصورة إلى دلالة تدل على أن المراد واحد بعينه من تلك المجازات، أم لا تفتقر؛ بل يكفي في العمل [في مثل]<sup>(٤)</sup> هذا

(١) في «ج»: على اللفظ.

(٢) في «ب»: كانت.

(٣) في جميع النسخ: وعدم. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في «ج»: بمثل.

النص الحمل على كل واحد بدلا عن<sup>(١)</sup> الآخر؛ فلا يفتقر في العمل بالنص على هذا الوجه إلى دلالة؟! اختلف في ذلك: فالذى ذكره القاضي عبد الجبار: أنه يفتقر إلى دلالة؛ لأن حمل النص على كل تلك المجازات، مع عدم تباينها<sup>(٢)</sup> محال، والحمل على واحد بعينه مع تساوى الكل محال، من غير دلالة على واحد بعينه. والذى ذكره أبو الحسين البصرى فى معرض الاعتراض<sup>(٣)</sup> على عبد الجبار<sup>(٤)</sup>: أن افتقار مثل هذا النص فى العمل به إلى دلالة معينة للمجاز، يتفرع على أنه هل يجوز أن يراد باللفظ معان مختلفة أم لا؟:

فإن قلنا: يجوز، فإنه لا يفتقر إلى ذلك؛ ولذلك يمكن العمل بهذا الخطاب - والحالة هذه - بالحمل<sup>(٥)</sup> على كل تلك المجازات على البدل، ولا استحالة فيه؛ لأن الاستحالة نشأت - على رأى القاضى عبد الجبار - من حمل النص على كل واحد واحد من تلك المجازات على الجمع، وهذه الاستحالة معدومة فى الحمل على الكل على البدل؛ وهذا كما إذا أمر بذبح بقرة، فإنه يمكننا الإتيان بالمأمور بذبح أى بقرة كانت، مع عدم حصرها؛ لكن هذا يتفرع على قول من قال: يجوز<sup>(٦)</sup> استعمال اللفظ الواحد فى جميع معانيه؛ وذلك لأنه حينئذ: يكون المتكلم قد أراد باللفظ الواحد - على رأى أبى الحسين - كل واحد واحد بدلا عن الآخر؛ فإن جوزنا ذلك، فلا حاجة إلى الدلالة. وإن لم يجوز، فتعين الافتقار إلى دلالة معينة للمراد من المجازات؛ على ما قاله عبد الجبار؛ وذلك لأن اللفظ ما وضع للتخيير بالفرض؛ لأن اللفظ إذا وضع للتخيير؛ كالصيغة فى الكفارة المخيرة، فالتخيير هناك إنما ثبت بمقتضى اللفظ الدال على التخيير بحكم الوضع؛ بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الكلام فى حمل اللفظ على كل واحد واحد من المجازات بدلا عن الآخر؛ فينبى ذلك على أنه: هل يجوز<sup>(٧)</sup> أن يراد باللفظ الواحد المعانى المختلفة أم لا؟

واعلم: أن فيما ذكره أبو الحسين نظرا؛ وذلك لأن حاصل ما ذكره أبو الحسين حمل اللفظ على أحد المجازات غير المتناهية لا بعينه، وحمل اللفظ [٢٢٢/ب] على أحد المعانى لا يتفرع على قول من قال: يجوز استعمال اللفظ فى كل معانيه؛ حتى يمتنع

(١) فى «ح»: على.

(٢) فى «ب»: اتحادها.

(٣) فى «أ»: الإعراض.

(٤) فى «ح»: العبد الجبار.

(٥) فى «ب»: الحمل.

(٦) فى «ب، ز»: يجوز.

(٧) فى «ح»: فينبى على ذلك أنه هل يجوز.

ذلك على رأى من لم يجوزه، فإن [حمل]<sup>(١)</sup> اللفظ على أحد المعاني، جاز من غير تفريع على تلك القاعدة، والخلاف بين العلماء فى الحمل على كل واحد فى الجمع، وأما على البدل فلا خلاف فيه. هذا حكمه إذا كانت وجوه المجاز غير محصورة. وأما إذا كانت محصورة: فإن كان بعض المجازات أقوى من البعض: حمل اللفظ عليه؛ وذلك بأن كان بعض المجاز أشبه بالحقيقة من البعض الآخر، أو علاقة أحد المجازين أقوى، بأن اجتمع فيها علاقتان، كما ذكرنا فى التعبير عن العلة بالمعلول، وعكسه، وكما بينا أن العلة الغائية اجتمع فيها علاقتا العلية والمعلولية. وأما إذا لم تكن أقوى؛ بل تساوت المجازات، حمل اللفظ على الكل: إما على الجمع، أو على البدل:

أما على الكل: فلأنه لا استحالة فى الحمل على الكل؛ لأن الكلام فيما إذا كانت وجوه المجازات محصورة، وليس حمله على البعض أولى من حمله على الباقي؛ فتعين حمله على الجميع. وأما وجه حمله على الكل على البدل: فلأن الكلام فى الخطاب الذى ليس بعام، فلو حمل على الكل، لكان عاما؛ إذ لا معنى للعام إلا ذلك، وهذا - أيضا - يتفرع على قول من يجوز استعمال اللفظ فى جميع معانيه، وقد بينا وجه هذا التفريع بما فيه من الإشكال. وأما من لم يجوز ذلك، فإنه يقول: لا بد من دلالة دالة على المراد بعينه؛ فإن الحمل على الكل على الجميع<sup>(٢)</sup>، أو على البدل - يتفرع على قول من يجوز استعمال اللفظ فى جميع [معانيه]<sup>(٣)</sup>، ونحن نتكلم على تقدير عدم الجواز على رأى من لم يجوز، فلا يحمل على الكل جمعا ولا بدلا؛ فيجب الحمل على واحد بعينه، ولا يمكن ذلك إلا بدلالة معينة؛ وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: «ما ذكره المصنف من التقسيم غير حاصر، بل هو تقسيم منتشر؛ وذلك لأنه لم يذكر سوى أقسام ثلاثة، والأقسام ستة.

بيان ذلك: هو أنا: إما أن نعتبر الظاهر، أو نعتبر غير الظاهر، أو نعتبر الظاهر وغير الظاهر: فإن اعتبرنا الظاهر: فإما أن تكون القرينة دالة على إرادته، أو تكون القرينة دالة على عدم إرادته؛ فالأقسام ستة.

ثم نقول: كل ما كان موجودا فى الخارج بوصف التعدد، ولم يكن عين الشئ - كان غيره بالضرورة؛ وعلى هذا: فالجموع المركب من الظاهر وغيره، هو غير الظاهر؛ لأن الجموع لا يكون عين الجزء، بل غيره قطعا.

(١) فى «ج»: محل.

(٢) فى «ج»: الحمل.

(٣) سقط فى «ج».

فإذا قلنا: القرينة دلت على أن المراد غير ظاهره، اندرج فيه كل غير، ومن جملة ذلك: ما يتركب من الظاهر وغير الظاهر؛ فلا يجوز جعل هذا القسم قسيما لما اندرج فيه؛ لأن أحد قسمي الشيء، لا يكون قسيما له.

وحينئذ: لا يستقيم [٢٢٣/أ] قوله في التقسيم: «فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس ظاهره، أو على أن المراد غير ظاهره، أو على أن المراد ظاهره وغير ظاهره»؛ لأن القسم الثالث من أقسام الثاني ومندرج فيه.

وأيضاً نقول: المركب من الظاهر وغير الظاهر: إن كان هو غير<sup>(١)</sup> الظاهر - بطل التقسيم، ولا يجوز ذكر هذا القسم في التقسيم؛ لأن مورد القسمة - ههنا - ما لا يمكن حمله على ظاهره؛ فكون الظاهر مراداً، لا يمكن أن يكون من أقسام هذه القسمة، وإن لم يكن غير الظاهر، تبين ما ذكرناه.

وأيضاً: فإن مورد التقسيم، لما كان تعذر إرادة الظاهر، كيف عدَّ العام الذي تجرد عن القرينة من هذا القسم، وجعله أحد أقسام هذا التقسيم؛ حيث قال: «وأما إن كان الخطاب عاماً بأن تجرد عن القرينة، وجب حمله على العموم»؟!.

فإذا ضمنت هذا الكلام إلى ما ذكره في ابتداء التقسيم، صار هكذا: «الخطاب الذي لم يمكن حمله على ظاهره: إن تجرد عن القرينة عاماً، حمل على عمومه»؛ [فيصير ما تعذر حمله على ظاهره، محمولاً على ظاهره]<sup>(٢)</sup>؛ وهو محال. هذا أحد الوجوه من الإشكالات.

الوجه الثاني: أن ما قيل من الاختلاف بين الشيخين المذكورين غير ملخص؛ لأن تلك الوجوه - وإن كانت مختلفة بالنوع - فلا وجه لما ذكره أبو الحسين، ولا المثال الذي ذكره من الأمر بذبح البقرة يشبه هذا الذي نحن فيه؛ لأن الأمر الوارد بذبح البقرة أمر بشيء واحد معين لا إجمال فيه، فهو كالأمر بإخراج درهم إلى الفقير<sup>(٣)</sup>، يخرج عن العهدة بإخراج أي درهم أنفق إلى أي فقير كان.

وأما وجوه المجاز إذا اختلفت بالنوع، ولم يترجح بعضها على بعض - كانت نسبة كل وجه إلى الحقيقة مثل نسبة الآخر؛ فيحصل الإجمال؛ إذ لا يمكن الحمل على الكل؛ لتعذر الإتيان به.

(١) في «ب»: عين.

(٢) سقط في «ب» و«ز».

(٣) في «ب»: الفقير.

وأما الحمل على الكل على سبيل البدل؛ بأن يصير مخيراً فيها - فذلك ليس إيجاباً للكل - بل هو إيجاب للبعض بصفة التخيير، والتخيير لم يثبت ههنا بدليل شرعي، بل بالتشهي، فكيف يجوز ذلك مع احتمال أن يريد الشارع نوعاً معيناً؟! بل يجب التوقف إلى ظهور قرينة. وإن أمكن ما يقوله أبو الحسين وجاز، فلم لا يجوز فيما إذا كانت الوجوه محصورة؟! وكذا في اللفظ المشترك إذا لم توجد قرينة مخصصة بأحد المسميات بعينه؛ لأن هذا طريق يزيل الإجمال بحيث يتناوله عند إمكانه؛ ألا ترى أننا لو فرضنا أن أفراد<sup>(١)</sup> البقرة محصورة في عدد معين، وأمرنا بذبح البقرة على الإطلاق - كنا مخيَّرين بين أي واحدة كانت؟! وكذا في إخراج الدرهم؛ فإن التخيير هناك لم يكن لخروجه عن الحصر؛ بل لأن المأمور به شيء واحد لا إجمال فيه؛ وأما ههنا: فوجوه المجازات [٢٢٣/ب] التي وجب حمل الخطاب على بعضها مختلفة؛ لا جرم: حصل الإجمال؛ فيجب التوقف. وأما إذا لم تكن مختلفة بالنوع: فهو وجه واحد من المجاز؛ فيجب حمل اللفظ عليه، والوجه الواحد قد يكون له أفراد لا تنحصر؛ كما في البقرة، لكن ذلك لا يوجب تردداً، بل المكلف [يأتي]<sup>(٢)</sup> بأى فرد أمكنه واتفق؛ فيكون آتياً بالمأمور به.

ثم قوله: «فأما من لا يميز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيين مختلفان؛ فيجىء على مذهبه: أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه»؛ وفيه نظر؛ لأن الكلمة الواحدة إن كانت مشتركة، فقد سبق الاختلاف فيه، وأما إذا كانت غير مشتركة بين معنيين، فلم يجوز أحد أن يريد بها معنيين مختلفين؛ فهذا الاختلاف [من] أين نشأ?!.

قلنا: الحق أن أقسام الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره خمسة، والمصنف قد أخرج قسمين، وذكر الثلاثة.

بيان ذلك: هو أن الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره، لا يمكن أن يكون أحد أقسامه الواقع، أو محتمل الوقوع: ما تدل القرينة على إرادة الظاهر منه بالضرورة؛ وذلك لأن الكلام في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره؛ فلا تدل القرينة على إرادة ظاهره. بقى من اعتبار الظاهر فقط قسم واحد؛ وهو: أن تدل القرينة على أن الظاهر غير مراد. وأما إذا اعتبرنا غير الظاهر، فهو منقسم إلى قسمين جزماً، وهو أن القرينة: إما أن تدل على أن غير الظاهر مراد، أو تدل القرينة على أن غير الظاهر غير مراد. وأما إذا اعتبرنا الظاهر وغير الظاهر، فهو منقسم إلى قسمين، وهو: أن تدل القرينة على أن

(١) في «ج»: لو فرضنا أفراد.

(٢) سقط في «ج».

الظاهر وغير الظاهر مراد، أو غير مراد. فأقسام هذا الخطاب خمسة جزماً؛ لأننا: إما أن نعتبر الظاهر فقط، ويحسب منه قسم واحد، أو نعتبر غير الظاهر فقط، وينقسم إلى قسمين، أو نعتبر الظاهر وغير الظاهر، وينقسم إلى قسمين؛ فصارت خمسة.

وليس لقائل أن يقول: «أحد أقسام هذه الخمسة، ما إذا دلت القرينة على أن غير الظاهر غير مراد؛ والكلام في الخطاب الذي دل الدليل على أن ظاهره غير مراد، فيفضي ذلك إلى إلغاء هذا الخطاب»: لأننا نقول: الكلام في أن أقسام هذا الخطاب غير منحصرة فيما ذكره المصنف، والأمر كذلك قطعاً، وأما ما ذكره، فهو يدل على أن هذا القسم غير واقع، وليس كلامنا فيه. والحاصل: أن ما ذكرنا منفصلة حقيقية، ولا يلزم من صدق المنفصلة صدق جميع أجزائها؛ على ما بيناه في «علم المنطق» الموضوع في أول هذا الشرح.

وليس لقائل أن يقول: «القسم الذي أدخل به يعرف حكمه من الأقسام التي لم يدخل بها»: لأننا [٢٢٤/أ] نقول: نحن نمنع الحصر؛ وأما أن ما لم يذكره يعرف حكمه مما ذكره: فذلك لا يدل على الحصر؛ فهذا سؤال واقع لا جواب له، فمن تنبه لذلك بطريق تحرير الكلام، اختار هذا التقسيم، وبيان أحكام أقسامها. وأما ما ذكر<sup>(١)</sup> من جعل أحد قسمي الشيء قسيماً له، فهذا أيضاً وارد، ويضع هذا السؤال ما نبهنا عليه في شرحنا لكلام المصنف، وهو أننا نقول: لا شك أن ههنا أقساماً ثلاثة: الظاهر فقط، أي: بمفرده، وغير الظاهر فقط، أي: بمفرده، والمجموع المركب منهما.

وإنحصار الأقسام في ثلاثة ضروري، وليس يتجه عليه السؤال المذكور؛ فإن المركب من الظاهر وغير الظاهر ليس قسماً لغير الظاهر فقط، أي: بمفرده.

وأما الوجه الثاني: فالجواب عنه أن نقول: الخلاف بين الشيخين ملخص؛ وذلك لأن المراد بكثرة المجازات: إذا اختلفت أنواعها، وأما إذا اتحد نوعها، فهو مجاز واحد، وليس في ذلك إلا حمل لفظ الكثرة على الكثرة بالنوع، ولفظ الوحدة على مقابله؛ ولعلها السابق إلى ذهن ههنا.

أما قوله: «أما أن يكون المراد بتلك المجازات أن تكون مختلفة بالنوع، فلا وجه لما ذكره أبو الحسين، ولا المثال يشبه هذا»:

قلنا: لا نسلم: قوله: «إذا اختلفت بالنوع، ولم يترجح بعضها على البعض - كانت

(١) في وجه: فأما ما ذكرت.

نسبة الكل إلى الحقيقة نسبة واحدة، ولا يمكن حمله على الكل؛ لتعذر الإتيان بالكل، وأما الحمل على البعض بصفة التخيير، والتخيير لم يثبت ههنا بدليل شرعي، بل بالتشهي، فكيف يجوز ذلك، مع أن مراد الشارع نوع معين؟! قلنا: لا نسلم أن التخيير ههنا لم يثبت بدليل شرعي<sup>(١)</sup>؛ بل بدليل شرعي:

وبيانه: أن الخطاب لا بد من حمله على معنى من المعاني؛ دفعا للإلغاء، وذلك المعنى: إما الحقيقة، أو المجاز ضرورة: لا سبيل إلى الأول بالفرض؛ فتعين<sup>(٢)</sup> الثاني: وذلك المجاز الذى يحمل اللفظ عليه<sup>(٣)</sup>: إما أن يكون يحمل تلك الأنواع التى لا نهاية لها، [أو نوع واحد منها بعينه]<sup>(٤)</sup>، أو نوع واحد منها لا بعينه؛ الحصر ضرورى:

لا سبيل إلى الأول؛ إذ هو غير محصور ههنا؛ لأن الكلام فيما إذا كانت مجازات اللفظ مختلفة النوع غير محصورة، فقد تعذر الحمل على الأول. ولا سبيل إلى الثاني؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فتعين الثالث؛ فيلزم ثبوت التخيير - ههنا - بمقتضى هذا الدليل؛ فقد تبين أن التخيير ليس بالتشهي؛ بل بالدليل المقتضى شرعيته على ما قررناه؛ فقد تلخص محل النزاع أيضا.

وأما قوله: «المثال لا يشبه هذا»: قلنا: المثال الذى ذكره أبو الحسين إنما ذكره لبيان مثال للتخيير، ولم يذكره بيانا للتخيير بين مختلفات النوع، وأن التخيير ممكن مع تعذر الحصر، وإنما المتعذر الإتيان بالكل، مع تعذر الحصر، ونقل لفظه الدال على ذلك.

أما قوله: «إن أمكن [٢٢٤/ب] ما يقوله أبو الحسين، وجاز، فلم لا يجوز فيما إذا كانت الوجوه محصورة؟!»: الفرق بينهما: إذا كانت وجوه المجازات محصورة، أمكن حمل اللفظ على كل تلك المجازات؛ لأنه ممكن مع الحصر وإذا لم تكن محصورة، فذلك متعذر؛ لعدم انحصارها. أما قوله: «وكذا فى المشترك إذا لم توجد قرينة مخصصة بأحد المسميات بعينه»:

قلنا: أبو الحسين قائل ذلك، وكذا غيره؛ فإن اللفظ المشترك المتجرد عن القرائن إذا قلنا: «لا يجوز استعماله فى جميع معانيه، فإنه عند الإطلاق [يدل] على أحد المسميات على البدل.

أما قوله: «الكلمة الواحدة إذا كانت مشتركة، فقد سبق الاختلاف فيه، وأما إذا

(١) فى «أ»: غير شرعى.

(٢) فى «أ»: فيتعين.

(٣) سقط فى «ب» و«ز».

(٤) سقط فى «ح».



كانت غير مشتركة، فلم يجوز أحد أن يريد بها معنيين مختلفين؛ فهذا الاختلاف من أين نشأ؟!»:

قلنا: الاختلاف في استعمال اللفظ في معانيه المختلفة - سواء كانت حقيقة، أو مجازاً، أو البعض حقيقة، والبعض الآخر مجازاً - مشهور بين علماء الأصول، مذكور في غير واحد من الكتب الأصولية. فقد اندفع ما أورده هذا المعترض على كلام المصنف.

لا يقال: «تقسيم المجاز إلى الأقوى والأضعف، لا يختص بالمحصور<sup>(١)</sup>، بل يأتي - أيضاً - في غير المحصور»: لأنا نقول: لا يتأتى في غير المحصور؛ لأن زيادة القوة المراد بها أن يدركها، ويحمل اللفظ على ذلك المجاز، وهذا في غير المحصور محال؛ وذلك لاستحالة ما هو الأقوى في أفراد لا نهاية لها؛ لأن إدراك ذلك بدون إدراك ما لا نهاية له محال، ولأن من فوائده: أنه إذا لم يكن<sup>(٢)</sup> فيها ما هو أقوى، حمل اللفظ<sup>(٣)</sup>، وحمل اللفظ على الكل مع فقد الحصر - محال.

واعلم: أن جميع ما ذكرناه من أحكام الأقسام، يتقرر، وتسهل تمشيته على قواعد المعتزلة القائلين بأن التكليف بالمحال لا يجوز؛ فإن القول بالحسن والقبح العقليين حق. وأما على رأى الأشاعرة مع قولهم بفساد القاعدتين المذكورتين: ففيما ذكره المصنف نظر لا يخفى على المتأمل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **القِسْمُ الثَّانِي**: وَهُوَ أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ غَيْرَ الظَّاهِرِ مُرَادٌ، فَذَلِكَ الدَّلِيلُ: إِمَّا أَنْ يُعَيِّنَ ذَلِكَ الْغَيْرَ، أَوْ لَا يُعَيِّنُهُ: فَإِنْ عَيَّنَهُ - وَجَبَ حَمَلُهُ عَلَيْهِ. وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنْهُ، فَالْقَوْلُ فِيهِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى أن حكم هذا القسم هو حكم القسم الأول<sup>(٤)</sup> من غير فرق: وذلك لأن الدليل إذا دل على أن غير الظاهر مراد، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ لما ذكر من الدليل: فإن عين هذا الدليل المجاز: وجب حمل اللفظ عليه؛ عملاً بالدليل. وإن لم يعين هذا الدليل المجاز - فلا يخلو: إما أن يكون المجاز واحداً بالنوع، أو أكثر: فإن

(١) في «ب» و«ز»: المحصور.

(٢) في «ج»: تكن.

(٣) أى: على الكل.

(٤) أى: حكم القسم الأول.

كان واحداً بالنوع: وجب حمل اللفظ عليه؛ لتعين هذا المجاز، ووجود<sup>(١)</sup> الدليل الدال على حمل اللفظ على المجاز. وإن كان أكثر من واحد: فإما أن يكون [٢٢٥/أ] دليل آخر غير<sup>(٢)</sup> الدليل الدال على أن المجاز هو المراد - [فيدل] على أن واحداً منها بعينه مراد، [أ] ويدل على أن واحداً بعينه منها غير مراد، أو لا يدل الدليل على واحد منها<sup>(٣)</sup>. فأقسام هذا القسم بأحكامها هي أقسام القسم الأول بأحكامها من غير فرق؛ فلا حاجة إلى الإعادة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْقِسْمُ الثَّلَاثُ وَهُوَ: أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ ظَاهِرَ الْخِطَابِ مُرَادٌ، وَغَيْرَ ظَاهِرِهِ مُرَادٌ: فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُعَيَّنًا - وَجَبَ الْحَمْلُ عَلَيْهِ؛ فَيَكُونُ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِهَمَا مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، أَوْ تُكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَرَّتَيْنِ. وَإِنْ لَمْ يَتَّعَيْنْ ذَلِكَ الْغَيْرُ - فَالْكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا دل الدليل على أن ظاهر الخطاب مراد وغير الظاهر مراد، فهذا الدليل يدل على حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز: فإن [كان]<sup>(٤)</sup> ذلك الغير معينا، فإما أن نقول: يجوز استعمال اللفظ في المعنيين، إذا كان أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً، أو لا نقول<sup>(٥)</sup> بذلك:

فإن قلنا: بالجواز، وجب حمل اللفظ عليهما؛ عملاً بالدليل الدال على ذلك، السالم عن المعارض. وأما إذا قلنا: بعدم الجواز، وجب حمل اللفظ عليهما؛ احترازاً عن القول بالدليل، لكن لا بناء على جواز استعمال اللفظ في المعنيين دفعة واحدة؛ لأننا نتكلم على خلاف هذا التقدير، بل هذا على أن اللفظ موضوع لهما من جهة اللغة، أو من جهة الشرع، أو أنه تكلم باللفظة الواحدة مرتين؛ جمعا [بين]<sup>(٦)</sup> الدليلين بقدر الإمكان، وهو الدليل الدال على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معاً، والدليل الدال على منع استعمال اللفظ في معنيين معاً دفعة؛ لأن الدليلين قد تعارضا؛ ضرورة أن التقدير أنه لا يجوز استعمال اللفظ في المعنيين معاً دفعة؛ لقيام الدليل الدال على [عدم]<sup>(٧)</sup> جوازه،

(١) في «أ»: ذلك.

(٢) في «ب»: من عين.

(٣) في «أ» و«ج»: منهما.

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «ج»: ولا نقول.

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «ج».

والدليل - أيضا - على وجوب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه - أيضا - بالفرض. ووجه الجمع<sup>(١)</sup> بينهما أن نقول: اللفظ وضع لهما لغة أو شرعا؛ فيكون اللفظ - والحالة هذه - مستعملا في معنى واحد؛ فلا يلزم من حمل اللفظ عليهما بالتفسير المذكور: الترك بالدليل الدال على أنه لا يجوز استعمال اللفظ في المعنيين؛ لأننا إنما حملناه على شيء واحد وضع له اللفظ، وذلك الواحد مركب منهما؛ ولذلك إذا حملناه على أنه تكلم به مرتين، فإنه في أحد المرتين أراد الحقيقة، وفي المرة الأخرى أراد المجاز، وهذا جائز اتفاقا، ولا مانع من ذلك.

وإنما الخلاف فيما إذا تكلم بلفظة واحدة دفعة واحدة<sup>(٢)</sup>، [٢٢٥/ب] مستعملا لها في معنييه، سواء كان حقيقة فيهما، أو حقيقة في أحدهما، مجازا في الآخر؛ على ما مر بيانه. هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر، وبيانه: أن الكلام في اللفظ الخاص الذي دل الدليل على حمله على ظاهره الذي هو الحقيقة، وغير ظاهره الذي هو المجاز، فإذا حملناه عليهما - بناء<sup>(٣)</sup> على أن واضع اللغة وضعه [لهما على ما مر - فإما أن يقال: إن واضع اللغة]<sup>(٤)</sup> وضعه لكل واحد واحد منهما، وهو الظاهر، وغير الظاهر، أو يقال: إنه وضعه بإزاء المجموع: [فإن]<sup>(٥)</sup> قيل: «إنه وضعه بإزاء كل واحد واحد، فيكون لفظا مشتركا بينهما من جهة اللغة؛ فيكون حقيقة في كل واحد واحد منهما؛ فيلزم صيرورة المجاز حقيقة؛ وهو محال.

وإن قيل: «إنه وضعه بإزاء المجموع المركب من الظاهر وغير الظاهر» فيصير الظاهر مجازا لهذا اللفظ؛ ضرورة أن اللفظ الموضوع للمجموع يدل بالمطابقة على المجموع، وبالتضمن على كل واحد من جزأيه، واستعمال اللفظ المجموع في أحد جزأيه الدال عليه ضمنا - مجاز.

وتحرير السؤال: أنه لو صح ما ذكره، يلزم أحد الأمرين: إما جعل الحقيقة مجازا، أو جعل المجاز حقيقة، وإن شئت قلت: يصير غير الظاهر لغة، ظاهرا لغة، أو الظاهر لغة، غير ظاهر لغة؛ وكل واحد منهما محال. هذا كله إذا كان ذلك الغير ظاهرا، وهو المجاز معينا. وأما إذا لم يكن معينا: فالكلام فيه كما في القسم الأول؛ وذلك أن يقال:

وأما إذا لم يكن ذلك المجاز معينا بحسب الوجوه لا بحسب الدليل: فيلزم أن تكون

(١) في «ج»: الجميع.

(٢) في «ب»: وحده.

(٣) في «أ»: الذي هو بناء.

(٤) سقط في «ج».

(٥) سقط في «أ».

وجوه المجاز كثيرة: فإما أن يدل الدليل في واحد معين على أنه مراد، أو على أنه غير مراد، أو لا يدل على واحد من القسمين، وتعود<sup>(١)</sup> الأقسام كلها بأحكامها<sup>(٢)</sup>؛ على ما سبق في القسم الأول. تنبيه: اعلم أن حيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، فذلك بشرط ألا تكون تلك المجازات متنافية؛ كالتهديد والإباحة إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة في الإيجاب، مجاز في الإباحة والتهديد.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : أَمَا إِنْ كَانَ الْخِطَابُ عَامًّا: فَإِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ - حُمِلَ عَلَى الْعُمُومِ، وَإِنْ لَمْ يَتَجَرَّدْ - فَهَذَا يَقَعُ عَلَى وَجْهِ: أَحَدُهَا: أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ظَاهِرُهُ، وَغَيْرُ ظَاهِرِهِ مَعًا؛ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُعَيَّنًا - حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ؛ عَلَى التَّفْصِيلِ الْمَذْكُورِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعَيَّنًا - فَالْكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي الْخَاصِّ؛ إِذَا دَلَّتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ غَيْرُ ظَاهِرِهِ.

وتأنيها: أن يدلَّ الدليل على أن المراد ليس ظاهره، وأن المراد غير ظاهره - فهنا: لأبد أن يوجد الدليل على التعيين؛ لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره - جاز أن يكون المراد بعض ما يتناوله، وجاز أن يكون المراد شيئًا آخر لم يتناوله الخطاب؛ فإذا لم يصحَّ اجتماعهما - فلا بد من دليل يُعَيِّنُ المراد.

وتأنيها: أن يدلَّ الدليل على أن بعضه مراد؛ وهذا لا يقتضي خروج البعض الآخر عن أن يكون مرادًا؛ لأنه لا ينافي ذلك؛ فإن دلَّ على أن المراد هو البعض - خرج البعض الآخر عن كونه مرادًا؛ لأن ذلك إخبار بأن ذلك البعض هو كمال المراد.

ورابعها: أن يدلَّ الدليل على أن بعضه ليس بمراد؛ وحينئذٍ يخرج عن كونه مرادًا؛ ويبقى ما عداه تحت ذلك الخطاب، والله أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا قد بينا أن الخطاب الذي لا يمكن إجراؤه على ظاهره: إما أن يكون خاصا أو عاما، وقد تكلمنا في القسم الأول بأقسامه وأحكامه، والآن نتكلم في القسم الثاني، ونبين أقسامه وأحكام تلك الأقسام؛ فنقول: إذا كان الخطاب عاما، وقد دلت القرينة على أن العموم غير مراد - يقع على أربعة أوجه؛ وذلك لأن العموم إذا لم يكن مرادا من الخطاب [٢٢٦/ أ] العام، يلزم من أن

(١) في «ب»: وتقول.

(٢) في «ب»: أحكامها.

يكون] (١) غير الظاهر منه مراد؛ لأن العموم هو الظاهر من الخطاب العام، فإذا لم يكن الظاهر منه مراد، كان غير الظاهر منه مراداً جزماً، والذي هو غير الظاهر بالنسبة إلى الخطاب العام: إما أن يكون [غير] (٢) داخل فى الخطاب العام أصلاً، وإما هو داخل فيه: أما (٣) القسم الأول - وهو: أن يكون ما هو غير داخل فيه أصلاً مراداً - : فإما أن يكون المراد هو فقط، أو يكون المراد [منه] (٤) ما هو الظاهر أيضاً:

وأما القسم الثانى - وهو: أن يكون المراد ما هو داخل فيه - : فذلك إما لأن القرينة دلت على إرادة ذلك البعض، أو لا بهذا الطريق، بل بطريقة (٥) أن القرينة دلت على عدم إرادة البعض الآخر. وإذا ثبت انحصار أقسام هذا القسم فى الأربعة التى ذكرناها فنقول: إما أن تكون القرينة دالة على أن المراد ظاهر العموم وغير ظاهره، وهو أحد الأقسام الأربعة، أو تكون القرينة دالة على أن المراد غير ظاهره، وأن ظاهره غير مراد، وهو قسم آخر من الأقسام الأربعة، أو تدل القرينة على أن البعض غير مراد، أو تدل القرينة على أن البعض مراد، وهما قسمان من الأربعة الأقسام. وإذا ثبت انحصار أقسام هذا الخطاب، فلنذكر أحكام الأقسام على الترتيب الذى ذكره المصنف:

فاعلم: أنه قال: «أحدها: أن تدل القرينة على أن المراد ظاهره وغير ظاهره معاً: فإما أن يكون ذلك الغير معيناً أو لا: فإن كان معيناً، حمل اللفظ عليه، وإن لم يكن معيناً، فالكلام فيه كما فى الخاص، إذا دلت الدلالة على أن غير ظاهره مراد.. وهو يشير بهذا الكلام إلى ما سبق من أقسام الخطاب الخاص، وتلك الأقسام هى التى تخرج من ذلك التقسيم، وهو أننا قلنا: إما أن يدل فى واحد معين على أنه مراد، أو على أنه غير مراد، أو لا يدل... (٦) إلى آخر التقسيم المذكور ثمة.

ثم قال المصنف: «وثانيها: أن يدل الدليل على أن المراد ليس ظاهره، وأن المراد غير ظاهره؛ فهنا: لا بد وأن يوجد الدليل على تعيين المراد؛ وذلك لأن المراد ليس ظاهر العموم، بمعنى: أنه ليس كل المراد، ولا بعض المراد، والمراد غير الظاهر، وغير الظاهر ينقسم إلى قسمين: قسم لم يتناوله الخطاب أصلاً، وقسم هو بعض ما تناوله الخطاب،

(١) فى «ج»: يلزم من ألا يكون.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ج»: وأما.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: بل الطريق.

(٦) فى «ج»: ولا يدل.

الكاشف عن المحصول .....

وانقسام غير الظاهر إلى هذين القسمين ظاهر؛ وذلك لأن ما ليس بظاهر من الخطاب؛ إما أن يكون داخلاً في أفراد العام، أو خارجاً.

وإذا ثبت انقسام غير الظاهر ههنا إلى هذين القسمين: فإما أن يمكن اجتماعهما، أو لا: فإن لم يمكن اجتماعهما: فلا بد من دليل ههنا يعين المراد؛ لأن غير الظاهر - ههنا - لما انقسم إلى القسمين المذكورين، فإرادتهما محال؛ لاستحالة اجتماعهما؛ لأن الكلام في مثل [٢٢٦/ب] ذلك، وحمل اللفظ على أحدهما دون الآخر محال؛ لتساويهما، واستحالة الترجيح من غير مرجح، وعدم إرادتهما محال؛ لأنه يفضى إلى إلغاء الخطاب؛ فتعين الافتقار إلى دليل معين للمراد؛ وهو المطلوب؛ وهذا بخلاف القسم الأول، وهو أن يدل الدليل على أن الظاهر، وغير الظاهر مراد؛ لأن غير الظاهر هناك - وإن انقسم إلى القسمين المذكورين ههنا بحكم العقل - لكن أحد القسمين، وهو أن يكون غير الظاهر: ما هو داخل في المراد لا يكون واقعاً في هذا القسم، وهو ما إذا كان الظاهر وغير الظاهر مراداً؛ لأنه لو كان داخلاً فيه، يلزم التكرير في المراد؛ ضرورة أن غير الظاهر هو جزء من الظاهر، أريد مرة بإرادة الظاهر، فلو حمل غير الظاهر على هذا في هذا القسم، يلزم التكرار<sup>(١)</sup> في المراد، وذلك لا يفيد فائدة زائدة. هذا إذا لم يمكن اجتماعهما. وأما إذا أمكن<sup>(٢)</sup> اجتماعهما: حمل<sup>(٣)</sup> هذا اللفظ على الكل، أو على أحدهما؛ على ما مضى.

قال المصنف: وثالثها: أن يدل الدليل على أن [بعضه مراد: فإما أن يدل الدليل]<sup>(٤)</sup> على أن ذلك البعض هو المراد، أو لا يدل على ذلك، بل يدل على أنه مراد: فإن كان الواقع هو الأول: انحصر المراد في ذلك البعض؛ فلا يكون غير ذلك البعض مراداً. وإن كان الواقع هو الثاني: لم ينحصر المراد في ذلك البعض، بل جاز أن يكون في البعض الآخر، وجاز ألا يكون.

قال المصنف: «ورابعها: أن يدل الدليل على أن بعضه غير مراد: فإما أن يدل الدليل على إرادة بعض معين، أو على إرادة بعض غير معين: فإن كان الأول: خرج ذلك البعض عن أن يكون مراداً، وبقي البعض الآخر مندرجاً تحت الخطاب. وإن كان الثاني: بقي الإجمال في الخطاب إلى أن توجد دلالة معينة».

(١) في «أ»: التكرير.

(٢) في «أ»، «ج»: لم يمكن.

(٣) في النسخ: احتمال ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط من «أ»، «ج».

واعلم: أن عبارة المصنف في أول هذا القسم - هي [هكذا] <sup>(١)</sup>: «أما إذا كان الخطاب عاما، فإن تجرد عن القرينة، حمل على العموم، وإن لم يتجرد، فهذا يقع على أوجه»: وفيها إشكال؛ وذلك لأنه قال في أول هذه المسألة: «الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره، هذا الخطاب: إما أن يكون خاصا أو عاما»، ثم ذكر الخاص وأقسامه وأحكامه، ثم ذكر: «وإن كان عاما، وتجرد عن القرينة، حمل على العموم»؛ وهذا محال في هذا القسم؛ لأن الكلام في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره؛ فلا يمكن أن يتجرد عن القرينة، ويحمل على الظاهر؛ فيصير ما لا يمكن حمله على ظاهره، محمولا على ظاهره، وهو محال. وإذا قد أتينا على شرح هذه المسألة، فلننقل ما قاله صاحب «المعتمد» في هذه المسألة؛ فإن بفهم كلامه: تحصل الإحاطة بهذه المسألة، والمصنف يأخذ منه، ويتصرف فيه، فيظهر <sup>(٢)</sup> الفرق بين التصريفين، وبين الطريقتين:

قال صاحب «المعتمد»: اعلم: أن خطاب الله وخطاب رسوله ﷺ لا بد وأن يفيد شيئا ما، ولا يخلو إما ألا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة، [أو يحتمل؛ فيكون مشتركا بينهما، والذي لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة] <sup>(٣)</sup>: إما أن يكون عاما، أو خاصا: فإن كان خاصا: فإما أن يتجرد عن القرينة أو لا: فإن تجرد عنها: حمل اللفظ على ظاهره، وإن لم يتجرد عنها: فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره، أو تدل على أن المراد هو ظاهره، [أو تدل على أن المراد ظاهر الخطاب] <sup>(٤)</sup> وغير ظاهره، فإن دلت على أن المراد ليس ظاهره: خرج الظاهر عن أن يكون مرادا، ولا يخلو ذلك الخطاب: إما أن يكون متجاوزا به على [غير] [ظاهره، أو غير متجاوز به] <sup>(٥)</sup> على غير ظاهره، بعد ذلك <sup>(٦)</sup>: وجب أن تقتزن به قرينة تدل على المراد؛ لأن الخطاب يتناول <sup>(٧)</sup> غير ظاهره؛ فيحمل عليه. وإن كان قد تجوز به في غير ظاهره، لم يخل وجه المجاز الذي يستعمل <sup>(٨)</sup> الخطاب فيه: إما أن يكون واحدا، أو أكثر من واحد: فإن كان واحدا: حمل اللفظ عليه

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: يظهر.

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) سقط في «ج».

(٦) في جميع النسخ: على بعد ذلك.

(٧) في المعتمد: ليس يتناول.

(٨) في «ب»، «ز»: استعمل.

من غير افتقار إلى دلالة زائدة؛ لأن الحكيم إذا جرد خطابه عن قرينة تدل على أنه أراد غير فائدته اللغوية، فلا بد وأن يعنى به ما يعنى به أهل اللغة، وإذا لم يعن به الحقيقة، عنى به المجاز. وإن<sup>(١)</sup> كان وجه المجاز الذى يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد: لم يخل من أن تدل دلالة مبتدأة على المراد بعينه، أو لا تدل دلالة على ذلك: فإن دلت دلالة مبتدأة على المراد بعينه: فلا تخلو وجوه المجاز: إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة: فإن لم تكن محصورة: فلا بد من دلالة على ما أريد منها. هذا ما ذكره قاضى القضاة، قال: «لأنه لا يجوز أن يريدها المخاطب كلها مع تعذر حصرها علينا»؛ ويمكن أن يقال: إنه [أرادها]<sup>(٢)</sup> كلها على البديل؛ لأن ذلك يمكن مع فقد الحصر، ومع فقد دلالة على التعيين، ولا يمكن سواه؛ يبين ذلك: أنه يحسن أن نؤمر بذبح<sup>(٣)</sup> بقرة، فنكون مخيرين فى ذبح أى بقرة شئنا<sup>(٤)</sup>، وإن لم يمكننا حصر البقر، فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر<sup>(٥)</sup>. فأما من لم يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفان: فإنه يجيء من<sup>(٦)</sup> مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه؛ لأن اللفظة ما وضعت للتخيير. فأما إن كانت وجوه المجاز محصورة: فإنه لا يخلو: إما أن تكون متساوية فى القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها، أو لا تكون متساوية فى ذلك: فإن كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض<sup>(٧)</sup>: حمل اللفظ عليه؛ لأنه أسبق<sup>(٨)</sup> إلى الأفهام؛ لقوة شبهه<sup>(٩)</sup> بالحقيقة، ويخرج الباقي عن أن يكون مراداً؛ كما أن الخطاب إذا حمل على حقيقته<sup>(١٠)</sup>، [لا يحمل]<sup>(١١)</sup> على المجاز إلا بدلالة؛ وهذا يتم على قول الفريقين. وإن كانت وجوه المجاز متساوية - لم يخل: إما أن تدل دلالة على أن بعضها غير مراد، أو لا تدل دلالة على ذلك: فإن لم

(١) فى «ب»: فإن.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «ب»: ذبح.

(٤) فى «ج»: شاء.

(٥) فى «ب»: مع قصد الحصر.

(٦) فى «ب»: عن.

(٧) فى «ب»، «ج»: البعض.

(٨) فى «ب»، «ج»: أسبقها.

(٩) فى «ب»، «ج»: الشبه.

(١٠) فى «ب»: حقيقة.

(١١) سقط فى «ب».



تدل دلالة على ذلك: حمل اللفظ عليها؛ لأنه ليس بعض الخطاب بحمل<sup>(١)</sup> اللفظ عليه أولى من البعض، فلو أراد الحكيم بعضها لدل عليه. فإذا حمل الخطاب عليه<sup>(٢)</sup> فإن كانت غير متنافية، وأمكن أن تراد بالكلمة الواحدة: حمل الخطاب عليها [أجمع]<sup>(٣)</sup>. وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة [الواحدة]<sup>(٤)</sup> معاً، حمل اللفظ عليها على البدل، والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء: إنه ينبغي أن يحمل اللفظ على البدل، وإن أمكن الجمع بينهما؛ لأن الخطاب ليس بعام؛ فيحمل على الجمع.

ومثال المعاني التي تنافى أن تراد بالكلمة الواحدة: قول القائل لغيره: «افعل»، إذا دلت الدلالة على أنه غير أمر؛ فإنه يصح أن تكون إباحة، وأن تكون تهديداً، واستعماله في كل واحد منهما مجاز<sup>(٥)</sup>، ولا يجوز أن يستعمل فيهما على الجمع، مع أنه متناول لفعل واحد.

فأما من يمنع أن يراد بالعبارة الواحدة المعنيان معاً، فإنه يقول: لا بد مع تساوى وجوه المجاز من أن يكون مراد<sup>(٦)</sup> المتكلم واحداً منها، ولا بد من أن يدل على مراده منها. وأما إذا دلت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يرد: فإنه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر، إذا لم يبق إلا واحد، وإن بقي أكثر من واحد، حمل عليها: إما على الجمع، أو على البدل؛ على رأى من جوز ذلك، ومن لم يجوز ذلك يقول: لا بد<sup>(٧)</sup> من قرينة، وإن كانت الدلالة على أن غير الظاهر مراد - فلا يخلو: إما أن تعينه أو لا تعينه: فإن لم تعينه: فالقول فيه كالقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر. وإن عينته وجب حمله على ذلك المعين.

قال القاضي عبد الجبار في الدرس: إنه لا تخرج الحقيقة عن أن تكون مرادة؛ لأنه لا يتنافى أن تكون الحقيقة مرادة، وأن يكون غيرها مراداً، إلا أن تدل الدلالة على أن المراد هو شيء غير الظاهر؛ [فيخرج الظاهر عن أن يكون مراداً؛ لأن قولنا: إن المراد هو غير

(١) في «ب»: يتحمل.

(٢) في «ب»، «ج»: عليها.

(٣) المثبت من المعتمد (٩١٨/٢).

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) المثبت من المعتمد.

(٦) في «ب»: المراد.

(٧) في «ب»: يقول ذلك لا بد.

الظاهر] <sup>(١)</sup>، قد يوجب أن جميع المراد هو غير الظاهر، وأما إذا دلت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد، وغير ظاهره [أيضاً] <sup>(٢)</sup> مراد، فإن عجمت ذلك الغير، وجب حمله عليهما، فيكون الخطاب مستعملاً فيهما من جهة اللغة، على قول من أجاز ذلك في اللغة، ومن منع ذلك في اللغة، فيقول: «إن الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لهما»، أو يقول: «إن المتكلم [تكلم] <sup>(٣)</sup> بها مرتين، أراد في إحداها [ظاهر الخطاب] <sup>(٤)</sup>، وفي الأخرى غير ظاهر الخطاب». وإن لم تعين القرينة ذلك الغير: فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما إذا دلت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر، ولم تعينه.

فهذا هو [الكلام في] <sup>(٥)</sup> الخطاب الخاص. وأما إن كان [٢٢٨/أ] الخطاب عاماً: فإنه إن تجرد عن القرينة، حمل على عمومه، وإن لم يتجرد عن قرينة، فلا يخلو: إما أن تدل القرينة على أن المراد ظاهره وغير ظاهره، أو تدل على أن المراد غير ظاهره، أو ليس <sup>(٦)</sup> هو ظاهره، أو تدل على أنه أريد بعضه، أو تدل على أن بعضه غير مراد: فإن دلت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره، حمل على ظاهره [وعلى] <sup>(٧)</sup> غير ظاهره، إن كانت الدلالة قد عينته، على ما تقدم تفصيله على قول الفريقين، وإن لم تعينه، فالقول فيه كالقول في الخطاب الخاص، إذا دلت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعينه. وإن دلت الدلالة على أن المراد [به] <sup>(٨)</sup> ليس هو ظاهره، أو أن المراد غير ظاهره ولم تعينه - لم يجوز تجرد هذه القرينة؛ لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره، جاز أن يكون المراد [هو] <sup>(٩)</sup> بعض ما تناوله الخطاب، وجاز أن يكون المراد شيئاً لم يتناوله الخطاب، فإذا انقسم إليهما، ولم <sup>(١٠)</sup> يصح اجتماعهما - احتجنا إلى دلالة تعين المراد. ويمكن أن تدل الدلالة في العام على أن بعضه مراد، ومتى دلت الدلالة على ذلك، لم

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «ب»، «ج».

(٣) سقط في «ج».

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) سقط في «ج».

(٦) في «ب»، «ج»: وليس.

(٧) سقط في «ب»، «ج».

(٨) سقط في «ب»، «ج».

(٩) سقط في «ب»، «ج».

(١٠) في الأصول: فلم، والمثبت من المعتمد.

يخرج البعض الآخر عن أن يكون مراداً؛ لأنه لا يتنافى [ذلك] <sup>(١)</sup>، فإن دلت الدلالة على أن المراد <sup>(٢)</sup> هو البعض، خرج البعض الآخر عن كونه مراداً؛ لأن ذلك إخبار بأن كمال المراد هو البعض <sup>(٣)</sup> فإن كانت الدلالة على أن بعض [العموم] <sup>(٤)</sup> ليس بمراد: خرج ذلك عن كونه مراداً، وبقي ما عداه تحت الخطاب. واعلم: أنا إنما نقلنا كلام صاحب «المعتمد» في الفصل برمته؛ لأنه أسد <sup>(٥)</sup> من كلام المصنف، ولا يرد عليه [جملة] <sup>(٦)</sup> ما ورد على المصنف؛ فيلتأمله الناظر في المسألة، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: فِي أَنَّ ثُبُوتَ حُكْمِ الْخِطَابِ، إِذَا تَنَاوَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ - لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُرَادٌ بِالْخِطَابِ:

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦]؛ فَإِنَّ قِيَامَ الدَّلَالَةِ عَلَى وَجُوبِ التَّيَمُّمِ عَلَى «الْمَجَامِعِ»؛ وَهُوَ الَّذِي تَنَاوَلَهُ اسْمُ «الْمَلَامَسَةِ»؛ عَلَى طَرِيقِ الْكِنَايَةِ - هَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِالْآيَةِ؟ فَذَهَبَ الْكَرَّخِيُّ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ: إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ. وَعِنْدَنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ:

لَنَا: الْمُقْتَضَى لِإِجْرَاءِ الْآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا مَوْجُودٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمَوْجُودُ، وَهُوَ: ثُبُوتُ حُكْمِ الْخِطَابِ فِيمَا تَنَاوَلَهُ؛ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ - لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهُ؛ لِاحْتِمَالِ ثُبُوتِهِ بِدَلِيلٍ آخَرَ؛ فَوَجِبَ إِجْرَاءُ الْآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا.

وَاحْتَجُّوا: «بِأَنَّ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي صُورَةِ الْمَجَازِ - لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ؛ وَلَا دَلِيلَ سِوَى هَذَا الظَّاهِرِ؛ وَإِلَّا لُنْقِلَ. وَإِذَا حُمِلَ الظَّاهِرُ عَلَى مَجَازِهِ - وَجِبَ أَلَّا يُحْمَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ لِامْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَجَازِهِ وَحَقِيقَتِهِ مَعًا»: وَالْجَوَابُ: لَا نَسَلَّمُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ سِوَى هَذَا الظَّاهِرِ. قَوْلُهُ: «لَوْ وَجِدَ - لُنْقِلَ»: قُلْنَا: لَعَلَّهُمْ اسْتَغْنَوْا بِالْإِجْمَاعِ عَنِ نَقْلِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة أن الخطاب الذي له حقيقة

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) في «ب»: مراد.

(٣) في جميع النسخ زيادة: «والآخر، هو ذلك البعض». والمثبت من المعتمد.

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) في «ج»: أمد.

(٦) سقط في «ج»، «ز».

ومجاز، وموجب المجاز ثابت في بعض الصور - فهل يقتضى ثبوت موجب المجاز: أن يستند ثبوته إلى ذلك المجاز؛ فيلزم من ذلك إرادة المجاز من ذلك الخطاب، ويستلزم إرادة المجاز من ذلك الخطاب: ألا يحمل ذلك الخطاب على الحقيقة؛ وإلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه؛ وهو باطل؛ لأننا نفرع هذه المسألة [٢٢٨/ب] على هذه القاعدة، أم لا يقتضى ثبوت موجب المجاز [في بعض الصور: ألا يستند إلى ذلك المجاز ثبوته؛ حتى لا يلزم من نفس ثبوت موجب المجاز] <sup>(١)</sup> إرادة المجاز من الخطاب؟! في هذا اختلفوا فالذى اختاره المصنف، والقاضى عبد الجبار: أن ثبوت موجب المجاز لا يدل على أنه مراد من الخطاب. والذى اختاره البصرى من المعتزلة: أنه يدل على أنه مراد من الخطاب؛ وهو المنسوب إلى الكرخى أيضاً.

مثاله: لفظ «الملامسة» حقيقة في اللمس الحاصل <sup>(٢)</sup> من شخصين، وهو مجاز في الوقاع بطريق الكناية عن الوقاع باللمس الحاصل من شخصين. وإذا ثبت ذلك، فنقول: موجب المجاز في الآية، وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة ٦] لانعقاد الإجماع على وجوب التيمم بالوقاع عند فقدان الماء، وثبوت موجب المجاز - ههنا - لا يدل على أنه مراد من الخطاب؛ فيستلزم ألا تكون الحقيقة مرادة من الخطاب؛ على ما بينا؛ فصار النزاع في أن [ثبوت] <sup>(٣)</sup> موجب المجاز في صورة من الصور يمنع إجراء الخطاب على حقيقته على رأى، ولا يمنع منه على رأى؛ فنقول: الحقيقة مرادة من هذا الخطاب؛ لأن المقتضى لإرادة الحقيقة من هذا الخطاب قائم، ولا معارض له؛ ويلزم من ذلك: إجراء الخطاب <sup>(٤)</sup>. أما أن المقتضى قائم: فذلك لما تقرر من كون الأصل في الكلام هو الحقيقة. وأما أنه لا معارض له: فلأننا نعنى بالمعارض

(١) سقط في «أ».

(٢) قال النقشوانى: لفظ الملامسة يتناول الجماع وغيره بالمعنى العام لغة، فإذا جرى على عمومته فى صورتين لا يحتاج إلى دليل آخر، ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز فاندفعت الأسئلة. جوابه: أن هذا السؤال نشأ عن خصوص المادة، وتمثيل المسألة بالملامسة أما على المسألة فلا، ولا يلزم من فساد المثال فساد المسألة، ولا اندفاع تلك الوجوه عنها وأمثلتها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، فإن الحكم ثابت فى صورة المجاز الذى هو العقد، فإن بالعقد على المرأة تحرم على الولد، والنكاح حقيقة فى التداخل، ولا يتناول اللفظ العقد لغة أصلاً، فتأتى البحوث بكما لها ههنا، ولا يرد السؤال. ينظر النفائس (٣/١١٠٢).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) أى: على حقيقته.

ثبوت موجب المجاز، وهو غير مانع [من إرادة الحقيقة؛ لأننا نعنى بما يعنىه استلزام ثبوت المجاز إرادة ذلك المجاز] <sup>(١)</sup> للخطاب، وهذا الاستلزام غير ثابت؛ وهذا لجواز أن يكون ثبوت موجب المجاز بدليل غير هذا المجاز. فعلم أن لا معارض بالتفسير المذكور؛ فيلزم إجراء الخطاب على حقيقته؛ عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

احتج الخصم: بأن ثبوت موجب المجاز فى صورة ثبوته لا بد له من دليل؛ وإلا يلزم ثبوت الحكم من غير دليل؛ وذلك باطل؛ ولا دليل إلا هذا المجاز؛ إذ لو كان غيره لنقل؛ لأن الظاهر من حالهم نقل الحكم مع دليله، ولو نقل، لوصل إلينا ولعرفناه؛ واللازم باطل؛ فلا دليل على هذا الحكم إلا هذا المجاز؛ فيلزم أن يكون المجاز مراداً من اللفظ؛ فلا تكون الحقيقة مرادة منه؛ وإلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ وهو باطل؛ لما تقرر. والجواب: لا نسلم أنه لا دليل سوى هذا المجاز.

قوله: «لو وجد، لنقل <sup>(٢)</sup>»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون أن لو لم يكن الإجماع مغنياً عن [نقله] <sup>(٣)</sup>، وأكثر <sup>(٤)</sup> المسائل المجمع عليها لا تنقل أدلتها؛ اكتفاء بالإجماع. وإذ قد أتينا على شرح ما قاله المصنف، فلننقل ما قاله القاضى عبد الجبار فى هذه المسألة؛ قال القاضى عبد الجبار فى «العمد»: اعلم: أنه يجب أن يعتبر الحكم الثابت بالدليل، فإن كان لفظ النص يتناوله على الحقيقة، قطعنا بأنه مراد به إن لم يمنع منه دليل، وإن كان لفظ النص يتناوله على وجه التوسع، لم يجب أن نقطع بذلك فيه؛ لأن الحكيم إذا خاطب بخطاب يقتضى إثبات الحكم فى شىء أو أشياء، ولم يدل على أنه لم يرد ذلك، فيجب أن نقطع على أنه مراد به؛ فلذلك قلنا ما قدمناه، ولا يجب أن يريد به المجاز إلا بدليل، فإن دل على ذلك دليل، قضى به، وإلا حكم بثبوته بالدليل الذى أوجب ذلك.

مثال ذلك: أنه إذا ثبت أن الصلاة تجب إقامتها، وكان قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة ٤٣] يتناولها على الحقيقة - قطع على أنه مراد به، وإذا ثبت أنه يجب على المصلى أن يصلى على محمد وعلى آله فى التشهد، وكان قولنا: «صلاة» لم يتناولها [إلا] على وجه المجاز - لم يجب أن يكون ذلك مراداً بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ إلا أن يدل دليل سوى ما ثبت وجوبه يدل على أنه قد أريد ذلك؛ ولهذا لم

(١) سقط فى «ج».

(٢) فى «أ»: لو نقل لوجد.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: أكثره.

يصح عندنا <sup>(١)</sup> إبطال ما يقوله الشافعي: أن اللمس [هو] <sup>(٢)</sup> باليد؛ بأن يقال: قد <sup>(٣)</sup> ثبت أن الجماع يتعلق به الحكم المذكور في الآية، وهو التيمم؛ فيجب أن يكون مرادًا بها، فإذا صار مرادًا بها، بطل أن يراد <sup>(٤)</sup> بها اللمس باليد؛ من وجهين:

أحدهما: أن كون <sup>(٥)</sup> الجماع مرادًا، لا يمنع كون اللمس مرادًا بها؛ لما قدمناه في الباب الأول.

والآخر: أن ثبوت هذا الحكم للجماع لا يوجب أن يكون مرادًا بالآية؛ لأنه مما يعقل باللمس على سبيل المجاز، ولا يوجب ثبوت حكم الآية فيما هي عبارته <sup>(٦)</sup> على سبيل المجاز: أن يكون مرادًا بالآية. وكذلك القول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] أن ثبوت الوطاء مراد به، لا يمنع ثبوت العقد مرادًا به، والله أعلم.

قال الفاضل نجم الدين [رحمه الله]: المسألة السادسة: في أن ثبوت <sup>(٧)</sup> الخطاب... [إلى آخره] <sup>(٨)</sup>: لما كان اللفظ عامًا <sup>(٩)</sup> يتناول أفرادًا كثيرة، وكان من جملة أفرادها الفرد الذي لو اقتضت الإرادة عليه، كان مجازًا - ففي هذه الصورة: يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ من حيث هو عام، وهو فرد من أفراد كسائر الأفراد، لا من حيث هو مجاز بخصوصه، وقد يكون يراد بهذا اللفظ عندما <sup>(١٠)</sup> يكون المراد باللفظ العام هو لا غير؛ فيكون هو مرادًا من حيث هو مجاز.

ويعلم من هذا أنه يتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز [في هذه الصورة؛ لأن المراد باللفظ إن كان هو الحقيقة وهو عموم الأفراد، فقد اندرج فيه هذا الفرد من حيث هو

(١) في «أ»: عند.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «أ»: هل قد.

(٤) في «أ»: أن يكون يراد.

(٥) في «أ»: يكون.

(٦) في «ج»: عبارة.

(٧) أي: ثبوت حكم الخطاب.

(٨) سقط في «أ».

(٩) كلفظ «الملازمة» في قوله تعالى: «أو لا مستم النساء»، وكلفظ «النكاح» في قوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء».

(١٠) في «ج»: عندنا.

فرد من أفراد الحقيقة، لا من حيث هو مجاز، فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز،<sup>(١)</sup> بل اللفظ المستعمل في حقيقته فقط. وإن لم يكن [٢٢٩/ب] المراد باللفظ هو الحقيقة، بل ذلك الفرد بخصوصه - فقد استعمل اللفظ في مجازه فقط، فلم يحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا كاللفظ المشترك بين العام وبين فرد من أفراد ذلك العام؛ فإنه إن أريد باللفظ العموم، فقد اندرج ذلك الفرد في المراد، لا من حيث هو مسمى اللفظ، بل من حيث هو فرد من أفراد المسمى؛ فلا<sup>(٢)</sup> يقال في هذه الصورة: إنه استعمل اللفظ المشترك في معنيه جميعا، بل في بعض معنيه، وهو العموم؛ وأما المعنى الآخر، فقد اندرج<sup>(٣)</sup> تحت هذا العموم؛ لأنه أريد من حيث هو مسمى؛ ولذلك فإن من يمنع من استعمال اللفظ المشترك في معنيه جميعا لا يمنع من إرادة العام؛ بحيث يندرج فيه ذلك الفرد الذي هو مسمى أيضا. وإذا عرفت هذا، ففي مسألتنا هذه نقول: وجد المقتضى لإجراء اللفظ على عمومه؛ فيجب الإجراء على العموم؛ لكونه حقيقة للفظ، ولا حاجة بنا أن نقول: الحكم ثبت في هذه الصورة بدليل آخر، بل يثبت بهذا الدليل، ولا يضرنا؛ لأننا بينا أن ثبوت الحكم في تلك الصورة بهذا<sup>(٤)</sup> اللفظ يكون بطريقتين:

أحدهما: أن ينحصر المراد فيه بخصوصه، ويكون ذلك مجازا.

وثانيهما: بطريق أنه اندرج تحت العموم؛ وإذا ثبت بهذا الطريق الثاني، فهو يستلزم إجراء اللفظ على ظاهره وعمومه، لا أنه<sup>(٥)</sup> يمنع منه. ويسهل<sup>(٦)</sup> الجواب - أيضا - عن السؤال الذي أورده؛ لأننا نقول: نسلم أن الحكم في تلك الصورة ثبت بهذا النص العام، ولكن لماذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؟! وإنما يلزم أن لو كان ثبوت الحكم في تلك الصورة بطريق إطلاق اللفظ على معناه المجازي؛ وذلك إنما يكون عند انحصار المراد من هذا اللفظ في تلك الصورة، وذلك مع إرادة العموم محال. هذا ما قاله هذا الفاضل.

واعلم: أن هذا الكلام صحيح في نفسه، غير أنه لا يرد على المصنف؛ فإن المسألة

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ج»: ولا.

(٣) في «ب»، «ز»: اندراج.

(٤) في «ج»: فهذا.

(٥) في «أ»: لأننا.

(٦) في «أ»: سهل.

ليست مفروضة في العام عمومًا لفظيًا، إذا أريد فرد من أفرادها؛ بل المسألة مفروضة فيما إذا كان اللفظ حقيقة ومجازًا، وثبت موجب المجاز، فثبوت موجب المجاز مانع من الحمل على الحقيقة على رأى، وغير مانع منه على رأى آخر.

ولا يقال: «نحن نفرض الكلام فيما إذا أريد من الخطاب العام فرد من أفرادها على وجه المجاز، وذلك بطريق انحصار المراد فيه من الخطاب. يجعله مجازًا عنه»: لأننا نقول: إذا فرضتم ذلك، وثبت موجب المجاز من اللفظ العام - يعود الخلاف المذكور في هذه الصورة؛ فلا يبقى لما ذكره المعارض فائدة أصلاً. وإن فرضتم ثبوت موجب إرادة فرد من العام لا بطريق المجاز: لم تكن هذه الصورة من صور النزاع؛ بل ذلك فرض من الكلام في مسألة أخرى غير هذه المسألة لا تعلق لها بها.

فالخاص: أن أحد الأمرين لازم، وهو: إما ألا يكون ما ذكره المعارض متوجهًا على المصنف أصلاً؛ لكونه فرض مسألة غير صورة النزاع، أو تكون من صورة النزاع بالطريق الذى ذكرناه، ولا يستغنى عن ذكرنا ادعاء المعارض الاستغناء عن ذكره؛ لما بينا أنه مانع، وعرض المصنف لوجود المقتضى ولعدم المانع؛ فلا يكون التعرض لعدم المانع مستغنى عنه<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

(١) ثبت في «ج»: [تم كتاب اللغات وشرحه بقدر الإمكان، والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى صحابته أجمعين، وسلم تسليمًا كثيرًا، دائمًا إلى يوم البعث].



## محتويات الجزء الثاني<sup>(١)</sup>

- الباب الثاني: فى تقسيم الألفاظ وهو من وجهين [م] ..... ٣
- التقسيم الأول للفظ المفرد: اللفظ من حيث دلالة على المعنى [م] ..... ٣
- شرح الأصفهاني ..... ٣
- تنبيه: اعلم أن قيد توسط الوضع أخرج دلالة اللفظ على اللاقط ..... ٧
- تنبيهات: التنبيه الأول: الدلالة الوضعية هى دلالة المطابقة ..... ٧
- شرح الأصفهاني ..... ٧
- التنبيه الثاني: وإنما قلنا فى «التضمن» إنه دلالة اللفظ على المسمى من حيث هو كذلك؛ احترازاً عن دلالة اللفظ ..... إلخ [م] ٨
- شرح الأصفهاني ..... ٨
- تنبيه: اعلم أن دلالة المطابقة توجد منفكة عن دلالة التضمن والالتزام ..... ١١
- التنبيه الثالث: دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجى [م] ..... ١١
- شرح الأصفهاني ..... ١٢
- مقدمة على شرح كلام المصنف لتوضيح خمسة ألفاظ وبيان مفهومها ..... ١٢
- تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة إلى المفرد، والمركب، وقسم غير مفيد [م] ..... ١٤
- أولا المفرد و أقسامه [م] ..... ١٤
- شرح الأصفهاني وفيه أبحاث ..... ١٤
- البحث الأول: أن حد المفرد باطل بما إذا جعل «الحيوان الناطق» اسم علم على إنسان ..... ١٥
- البحث الثاني: فى أن مورد التقسيم الدال بالمطابقة وشرط صحة التقسيم الاشتراك فى مورد جزماً ..... ١٦
- البحث الثالث: فى أن اصطلاحات المنطقين تخالف اصطلاح الأدباء ..... ١٦
- تنبيه: قد يتضمن قول المصنف القسم الثالث الموجود له ..... ١٧
- تنبيه ثان: لا معنى لقول القائل «لم قسم المصنف الدال بالمطابقة دون التضمن والالتزام» ..... ١٧
- تنبيه ثالث: اعلم أنا نقول: إن الدال بالمطابقة إما أن يكون صادقاً على كل جزء ..... إلخ ١٨
- شرح تقسيمات المفرد ..... ١٨
- تنبيهات: الأول: فى أقسام الكلى ..... ١٩
- التنبيه الثاني: الكلى هاهنا جنس لأنواع خمسة ..... ١٩
- تقسيم الماهية الكلية، وهى ثلاثة أقسام تمام الماهية، والذاتى، والعرضى [م] ..... ٢٠

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية شرح الأصفهاني الخاص بمسألة الحصول السابقة عليه.

- ٢٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٢١ ..... تنبيه: فى ألفاظ مستعملة وبيانها
- ٢١ ..... القسم الأول: تمام الماهية وهو ثلاث أقسام [م]
- ٢٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٤ ..... القسم الثانى: الذاتى وهو ثلاثة أقسام [م]
- ٢٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٧ ..... القسم الثالث: العرضى وتقسيمه من وجهين [م]
- ٢٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٨ ..... الوجه الأول من وجهى التقسيم
- ٢٩ ..... تنبيه: اللازم ينقسم إلى البين وغيره
- الوجه الثانى من وجهى التقسيم
- ٣٢ ..... التقسيم الثانى للفظ المفرد: اسم وفعل وحرف [م]
- ٣٢ ..... شرح الأصفهاني
- تنبيهات: التنبيه الأول بيان الفرق بين اصطلاح الأصوليين، والأدباء، والمنطقيين المتعلق بالاسم
- والفعل والحرف
- ٣٤ ..... التنبيه الثانى: قيل: من خواص الاسم: أنه يصح الإخبار عن مسماه بمجرد ذكره
- ٣٦ ..... فى تقسيم الاسم وهو من وجهين [م]
- ٣٧ ..... الوجه الأول: تقسيم الاسم من حيث وضعه للجزئى أو الكلى أو للموصوفية إلى: المضمرة والعلم
- واسم الجنس والمشتق
- ٣٧ [م] ..... شرح الأصفهاني
- ٣٧ ..... تنبيه: اعلم: أن الدال على الجنس - على اصطلاح النحاة ينقسم إلى اسم جنس كـ «أسد» وإلى
- علم جنس كـ «أساق»
- ٣٨ ..... الوجه الثانى من وجهى تقسيم الاسم: من حيث كونه يدل على معنى ولا يدل على زمانه
- المعين
- ٣٨ ..... التقييم الثالث للفظ المفرد: من حيث وحدة اللفظ والمعنى أو تكثرهما [م]
- ٣٩ ..... بيان تقسيم القسم الأول إلى: العلم، والمتواطىء، والمشكك وبيان كل قسم [م]
- ٤٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٤١ ..... تنبيهات: الأول: اعلم أن هذا التقسيم فيه نظر
- ٤٥ ..... التنبيه الثانى: فى الجواب عن سؤال مشهور يورد على «المشكك»
- ٤٦ ..... التنبيه الثالث: المرتجل - على ما اصطلاح عليه المصنف - هو اللفظ الموضوع لمعنى
- ٤٦ ..... التنبيه الرابع: أن كلام المصنف يدل على أنه يشترط فى اللفظ المنقول وجود مناسبة المنقول عنه
- ٤٧ ..... وإليه
- ٤٧ ..... التنبيه الخامس: أنه يعترض على قول المصنف فى اللفظ المحتمل لمعنيين

## محتويات الجزء الثاني ..... ٥٤٧

- التنبيه السادس: اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعداً مشترك؛ لوضعه بإزاء كل واحد منهما ..... ٤٨
- التنبيه السابع: قيل: سميت الألفاظ إذا اختلفت بإزاء المعاني المختلفة بـ «المتباينة» ..... إلخ ٤٨
- تنبيه: الأقسام الثلاثة الأولى مشتركة في عدم الإشتراك ..... [م] ٤٩
- شرح الأصفهاني ..... ٤٩
- تنبيهات: الأول: اعلم: أن اللفظ قد يكون موضوعاً لمعنى من المعاني، وهو الأكثر ..... ٥١
- التنبيه الثاني: أن «النص» على اصطلاح المصنف قد بيناه ..... ٥٢
- التنبيه الثالث: في اشتقاق الألفاظ السابق ذكرها في التنبيه الثاني ..... ٥٢
- التنبيه الرابع: في مباحثات ضعيفة وبيانها ..... ٥٣
- تقسيم دلالة الالتزام تفصيلاً [م] ..... ٦٠
- شرح الأصفهاني ..... ٦٣
- القسم الأول: المعنى المستفاد من معاني الألفاظ المفردة [م] ..... ٦٣
- القسم الثاني: أن يكون مستفاداً من الألفاظ حال تركيبها [م] ..... ٦٣
- شرح الأصفهاني ..... ٦٣
- التقسيم الثاني للألفاظ: اللفظ الدال على معنى إما أن يكون مدلوله لفظاً أو لا يكون [م] ..... ٦٨
- النوع الأول ينقسم إلى أربعة أنواع وبيانها [م] ..... ٦٩
- شرح الأصفهاني ..... ٦٩
- الباب الثالث: في الأسماء المشتقة [م] ..... ٧٢
- الكلام في ماهية المشتق وأحكامه وأقسامه [م] ..... ٧٢
- شرح الأصفهاني ..... ٧٢
- عرض الأقسام السابقة في المتن ..... ٧٢
- مقدمات أربع لازمة قبل التمثيل ..... ٧٩
- أمثلة على التقسيم الوارد في المتن ..... ٨١
- تنبيه: هذه الأقسام منها ما هو جنس تحته أقسام ..... ٨٢
- أحكام الاشتقاق وهو مذكور في أربع مسائل [م] ..... ٨٢
- المسألة الأولى: صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه [م] ..... ٨٢
- شرح الأصفهاني ..... ٨٣
- المسألة الثانية: هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق أو لا [م] ..... ٨٩
- أدلة الرازي في المسألة وبيانها [م] ..... ٨٩
- شرح الأصفهاني ..... ٩٠
- اعتراض في المسألة [م] ..... ٩٥
- شرح الأصفهاني: ..... ٩٦
- الجواب عن الاعتراضات السابقة [م] ..... ١٠٣
- شرح الأصفهاني ..... ١٠٤

- المسألة الثالثة: اختلفوا في أن المعنى القائم بالشيء هل يجب أن يشتق له اسم منه؟ [م] ..... ١٠٨
- بحثان في المعاني التي لها أسماء [م] ..... ١٠٨
- مذاهب المتكلمين في المسألة [م] ..... ١٠٨
- شرح الأصفهاني ..... ١٠٩
- المسألة الرابعة: في أن مفهوم الأسود: شيء ما له السواد، فأما حقيقة ذلك الشيء فخرج عن المفهوم [م] ..... ١١٤
- شرح الأصفهاني ..... ١١٤
- الباب الرابع: في أحكام الترادف والتوكيد [م] ..... ١١٥
- مقدمة في بيان حقيقة الألفاظ المترادفة [م] ..... ١١٥
- شرح الأصفهاني ..... ١١٥
- أحكام الباب، وفيه مسائل [م] ..... ١١٧
- المسألة الأولى: في إثبات الترادف [م] ..... ١١٧
- شرح الأصفهاني ..... ١١٨
- المسألة الثانية: في الداعي إلى الترادف [م] ..... ١٢١
- شرح الأصفهاني ..... ١٢٢
- تنبيه: اعلم: أنه ذكر من فوائد الألفاظ المترادفة: أنه يتأتى باستعمالها مراعاة صناعة البديع ..... ١٢٣
- المسألة الثالثة: هل تجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر أم لا؟ [م] ..... ١٢٤
- المسألة الرابعة: إذا كان أحد المترادفين أظهر [م] ..... ١٢٥
- شرح الأصفهاني ..... ١٢٥
- تنبيه: من الناس من قال: التعريف الحقيقي للماهيات متعذر جداً ..... ١٢٦
- المسألة الخامسة: في التأكيد وأحكامه، وفيه أبحاث [م] ..... ١٢٧
- البحث الأول: في التأكيد [م] ..... ١٢٧
- البحث الثاني: في الموكد [م] ..... ١٢٧
- البحث الثالث: في حسن استعمال التأكيد [م] ..... ١٢٧
- البحث الرابع: في فوائد التأكيد [م] ..... ١٢٧
- شرح الأصفهاني ..... ١٢٧
- الباب الخامس: في الاشتراك، ومباحثه [م] ..... ١٣٠
- تعريف اللفظ المشترك [م] ..... ١٣٠
- شرح الأصفهاني ..... ١٣٠
- أحكام المشترك وفيه مسائل [م] ..... ١٣٣
- المسألة الأولى: في بيان إمكان دليل المشترك ووجوده [م] ..... ١٣٣
- شرح الأصفهاني ..... ١٣٣
- حجة القائلين بامتناع وجود المشترك والجواب عنها [م] ..... ١٣٧

٥٤٩	محتويات الجزء الثاني
١٣٧	شرح الأصفهاني
١٤٠	رأى الرازى: إذا بطل القولان السابقان تبين الإمكان ثم الوقوع [م]
١٤٠	بيان الإمكان من وجهين [م]
١٤٠	الكلام على الوقوع وبيانه [م]
١٤١	شرح الأصفهاني
١٤٦	المسألة الثانية: فى أقسام اللفظ المشترك [م]
١٤٦	المفهومان: قد يكونا متباينين أو لا يكونا [م]
١٤٧	دقيقة: لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين عدم الشئ وثبوته [م]
١٤٧	شرح الأصفهاني
١٥٠	المسألة الثالثة: فى سبب وقوع الاشتراك [م]
١٥١	شرح الأصفهاني
١٥٢	المسألة الرابعة: فى أنه لا يجوز استعمال المشترك المفرد فى معانيه على الجمع [م]
١٥٣	شرح الأصفهاني وفيه أبحاث
١٥٣	البحث الأول: بيان محل النزاع بين العلماء
١٥٥	تنبيه: اعلم: أن حمل اللفظ المشترك يحصل بطريقتين
١٥٧	البحث الثانى: فى قول الرازى «إذا لم يكن موضوعاً للمجموع فاستعماله فيه غير جائز»
١٥٧	البحث الثالث: قوله «استعماله فى المجموع، وفى كل واحد من مفرداته يستلزم اجتماع النقيضين»
١٥٧	البحث الرابع: أن الدليل المذكور - بتقدير صحته - ينفى جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه
١٥٩	معارضة فى حكم المسألة [م]
١٥٩	شرح الأصفهاني
١٦٢	فرعان فى المسألة [م]
١٦٢	الفرع الأول: بعض من أنكر استعمال المفرد المشترك فى جميع مفرداته - جوز ذلك فى لفظ الجمع [م]
١٦٣	الفرع الثانى: أنا لو جوزنا أن يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه - فإنه لا يجب ذلك [م]
١٦٣	شرح الأصفهاني
١٦٦	حاشية: اعلم أن الإحاطة التامة بكل مسألة من المسائل العلمية إنما تحصل إن اطلع الإنسان على كل ما قيل فيها
١٧١	المسألة الخامسة: فى أن الأصل عدم الاشتراك [م]
١٧٣	تقريران المقصود بالمسألة من خمسة أوجه [م]
١٧٣	شرح الأصفهاني
١٧٧	المسألة السادسة: فيما يعين مراد الالفاظ باللفظ المشترك [م]

١٧٧	تقسيم اللفظ المشترك [م].....
١٧٨	شرح الأصفهاني.....
١٨٣	المسألة السابعة: في جواز حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ [م].....
١٨٤	الخلاف في المسألة واختيار الفخر الرازي [م].....
١٨٤	شرح الأصفهاني.....
١٨٥	الباب السادس: في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلاثة أقسام [م].....
١٨٥	المقدمة وفيها ثلاث مسائل [م].....
١٨٥	المسألة الأولى: في تفسير لفظي «الحقيقة» و«المجاز» [م].....
١٨٥	شرح الأصفهاني.....
١٨٩	المسألة الثانية: في حد «الحقيقة» و«المجاز» [م].....
١٩١	شرح الأصفهاني.....
١٩٦	وجوه فاسدة ذكرت في تعريف «الحقيقة» و«المجاز» [م].....
١٩٦	الوجه الأول [م].....
١٩٧	شرح الأصفهاني.....
	تنبيهان: الأول: أن لقائل أن يقول: المجاز بالزيادة والنقصان، من باب المجاز في التركيب، لا في الأفراد.....
١٩٨	التنبيه الثاني: قيل: إن الكاف في قوله تعالى «ليس كمثله شيء» - زائدة وهو الحق.....
٢٠٠	الوجه الثاني من الوجوه الفاسدة [م].....
٢٠٠	شرح الأصفهاني.....
٢٠٣	الوجه الثالث [م].....
٢٠٤	شرح الأصفهاني.....
	المسألة الثالثة: في أن لفظي الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى المفهومين المذكورين - فيما سبق - حقيقة أم مجاز [م].....
٢٠٥	اختيار الرازي: أنهما مجاز وتباين ذلك [م].....
٢٠٦	شرح الأصفهاني.....
٢٠٨	القسم الأول (من أقسام الباب السادس): في أحكام الحقيقة وفيه مسائل [م].....
٢٠٨	المسألة الأولى: في إثبات الحقيقة اللغوية [م].....
٢٠٨	شرح الأصفهاني.....
٢١١	المسألة الثانية: في الحقيقة العرفية [م].....
٢١١	في تعريف اللفظة العرفية [م].....
٢١١	في تقسيم العرف إلى عام وخاص [م].....
٢١١	القسم الأول: في الكلام على العرف العام وتفصيله [م].....
٢١٢	القسم الثاني: العرف الخاص وتفصيله [م].....

٥٥١	محتويات الجزء الثاني .....
٢١٢	شرح الأصفهاني .....
٢١٥	المسألة الثالثة: في الحقيقة الشرعية [م] .....
٢١٥	تعريف الحقيقة الشرعية والكلام عليها [م] .....
٢١٥	الخلافاً في وقوع الوضع الشرعي [م] .....
٢١٥	المختار عند الرازي في المسألة والدليل عليه [م] .....
٢١٦	شرح الأصفهاني .....
٢٢٧	معارضة على الدليل والجواب عنها [م] .....
٢٢٨	شرح الأصفهاني .....
٢٣٢	تفصيل الجواب: أن تبين في كل لفظة أنها مستعملة لا في معانيها الأصلية [م] .....
٢٣٢	الإيمان لغة، وشرعاً والدليل على ذلك [م] .....
٢٣٣	شرح الأصفهاني .....
٢٣٣	مقدمتان قبل الشرح لتمام الإحاطة بالمسألة .....
٢٣٣	المقدمة الأولى: الكلام في لفظ «الإيمان» لغة واصطلاحاً .....
٢٣٥	المقدمة الثانية: خلافاً في «صاحب الكبيرة» على وجوه أربعة .....
٢٣٦	عَوْرٌ إلى شرح المسألة .....
٢٣٦	الدليل على انتقال معنى «الإيمان» من اللغة إلى الشرع الوجه الأول .....
٢٣٧	باقي الوجوه المكتملة للدليل السابق [م] .....
٢٣٨	الصلاة والصوم والزكاة لغة واصطلاحاً [م] .....
٢٣٨	شرح الأصفهاني .....
٢٤٢	جواب الرازي عن الاعتراض على دليله [م] .....
٣٤٢	شرح الأصفهاني .....
٢٤٩	الدليل المعارض الإجمالي والأدلة المعارضة التفصيلية والإصابة التفصيلية عنها [م] .....
٢٥١	شرح الأصفهاني .....
٢٥٢	فروع: على القول بالنقل [م] .....
٢٥٢	الفرع الأول: النقل خلافاً للأصل، والدليل على ذلك [م] .....
٢٥٢	شرح الأصفهاني .....
	الفرع الثاني: لا شك في ثبوت الألفاظ المتواطئة في الأسماء الشرعية، والخلاف في وقوع «الأسماء
٢٥٤	المشتركة» [م] .....
٢٥٤	شرح الأصفهاني .....
	الفرع الثالث: كما وجد الاسم الشرعي، فهل وجد «الفعل الشرعي»، و«الحرف
	الشرعي» [م] ٢٥٥
٢٥٥	شرح الأصفهاني .....
٢٥٦	الفرع الرابع: في أن صيغ العقود: إنشاءات أم إخبارات [م] .....

- ٢٥٦ ..... تقرير وجوه أربعة على كونها إنشاءات أقرب [م].
- ٢٥٧ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٦٥ ..... القسم الثاني: في المجاز، وفيه مسائل [م].
- ٢٦٥ ..... المسألة الأولى: في أقسام المجاز [م].
- ٢٦٦ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٦٨ ..... المسألة الثانية: في إثبات المجاز المفرد والدليل عليه [م].
- ٢٦٨ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٧١ ..... المسألة الثالثة: في أقسام المجاز المفرد [م].
- ٢٧٣ ..... اثنا عشر وجهًا ذكرها الرازي في المسألة [م].
- ٢٧٣ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٧٥ ..... تنبيه: اعلم: أن هذا النوع من المجاز وغيره .... إلخ
- ٢٨٠ ..... خاتمة هذه المسألة
- ٢٨٢ ..... المسألة الرابعة: في أن المجاز «بالذات» لا يدخل دخولاً أولياً إلا في أسماء الأجناس [م].
- ٢٨٢ ..... الحرف لا يدخل فيه المجاز بالذات [م].
- ٢٨٢ ..... تعريف الفعل وبيان عدم دخول «المجاز بالذات» فيه [م].
- ٢٨٣ ..... تقسيم الاسم ال علم مشتق اسم جنس وبيان أن المجاز لا يدخل في النوعين الأولين [م].
- ٢٨٣ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٩٧ ..... المسألة الخامسة: في أن استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع [م].
- ٢٩٧ ..... اختيار الرازي، والدليل عليه [م].
- ٢٩٧ ..... حجة المخالف في المسألة والجواب عنها [م].
- ٢٩٧ ..... شرح الأصفهاني.
- ٢٩٩ ..... المسألة السادسة: في أن المجاز المركب عقلي [م].
- ٢٩٩ ..... معارضة في المسألة [م].
- ٢٩٩ ..... الجواب عن هذه المعارضة من وجوه [م].
- ٣٠٠ ..... الفرق بين المجاز المركب وبين الكذب [م].
- ٣٠٠ ..... شرح الأصفهاني ويتضمن مقدمات لا بد فيها
- ٣٠٠ ..... المقدمة الأولى: في حد المجاز الواقع في التركيب
- ٣٠١ ..... المقدمة الثانية: في معنى نسبة الفعل إلى الفاعل
- ٣٠١ ..... المقدمة الثالثة: أنا لاند أن العرب ما وضعت المركبات
- ٣٠١ ..... المقدمة: أن الأفعال تنقسم إلى قسمين
- ٣٠١ ..... عوداً إلى شرح المتن
- ٣٠٧ ..... المسألة السابعة: في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ [م].
- ٣٠٧ ..... حجة المخالفين في المسألة [م].



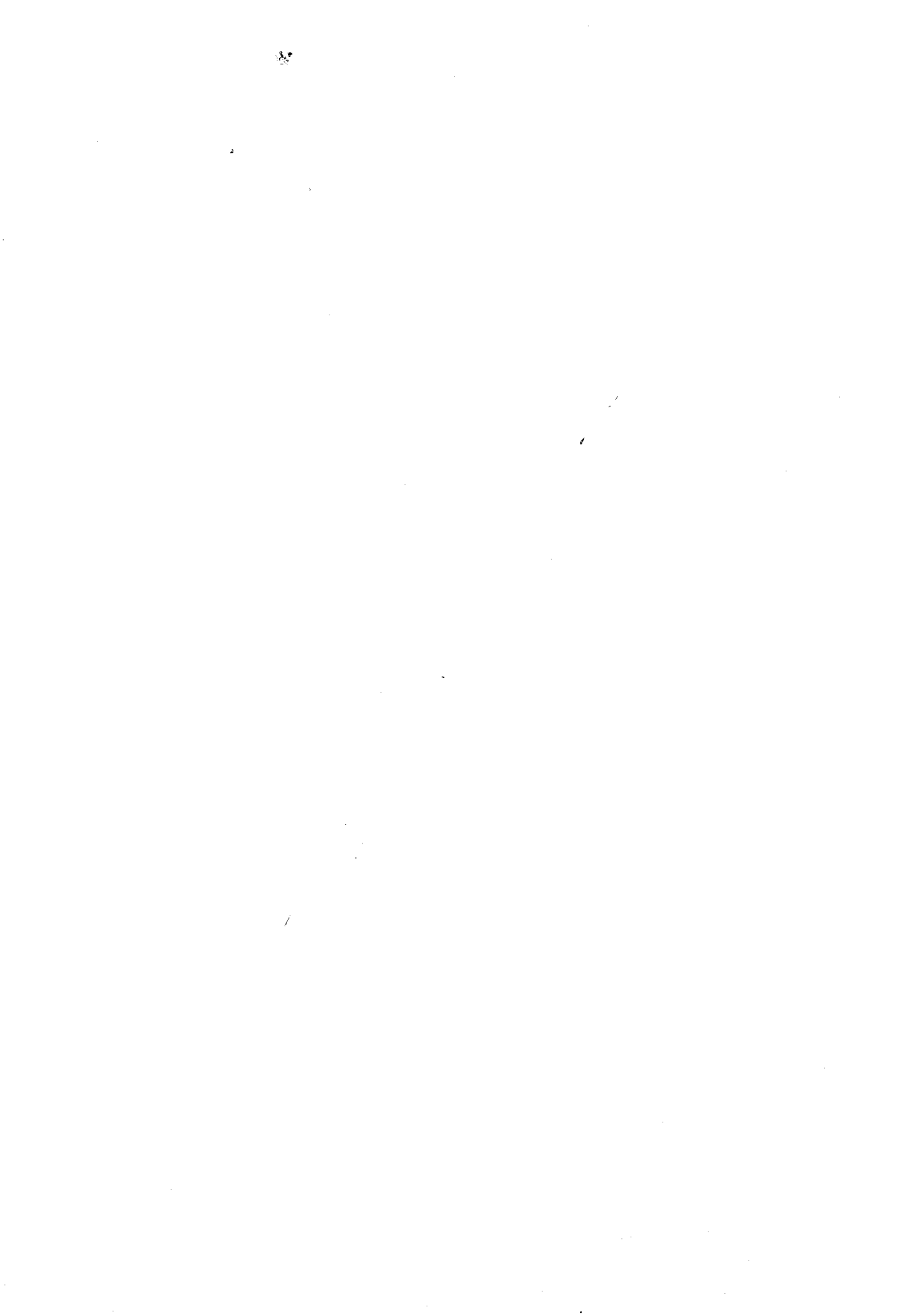
٥٥٣	..... محتويات الجزء الثاني
٣٠٧	..... الجواب عن حجة المخالفين [م]
٣٠٨	..... شرح الأصفهاني
٣١٣	..... المسألة الثامنة: في الداعي إلى التكلم بالجازر [م]
٣١٣	..... أولاً: العدول عن الحقيقة إلى الجازر لأجل اللفظ [م]
٣١٤	..... شرح الأصفهاني
٣٢١	..... ثانياً: العدول عن الحقيقة إلى الجازر لأجل المعنى [م]
٣٢٢	..... شرح الأصفهاني
٣٢٦	..... المسألة التاسعة: في أن الجازر غير غالب على اللغات [م]
٣٢٧	..... وجوه سائغة من الجازر [م]
٣٢٧	..... دقيقة في المسألة: هذه الجازرات عقلية [م]
٣٢٧	..... شرح الأصفهاني
٣٣٣	..... تنبيه: اعلم أن مراد المصنف بقوله: «هذا مجاز في التركيب».... إلخ
٣٣٣	..... المسألة العاشرة: في أن الجازر على خلاف الأصل والدليل عليه [م]
٣٣٥	..... شرح الأصفهاني
٣٣٩	..... فرع في المسألة: إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والجازر الراجح، فأيهما أولى [م]
٣٣٩	..... شرح الأصفهاني
٣٤٣	..... القسم الثالث: في المباحث المشتركة بين الحقيقة والجازر، وفيه مسائل [م]
٣٤٣	..... المسألة الأولى: في أن دلالة اللفظ بالنسبة إلى المعنى قد تخلو عن كونها حقيقة ومجازاً [م]
٣٤٢	..... ثبوت حكم المسألة في الأعلام ظاهر، والدليل على ثبوته في غيرها [م]
٣٤٣	..... شرح الأصفهاني
٣٤٦	..... المسألة الثانية: في اللفظ الواحد، هل يكون حقيقة ومجازاً معاً [م]
٣٤٦	..... شرح الأصفهاني
٣٥٤	..... تنبيه: اعلم: أن لفظ «الدابة» إذا وضعه أهل العرف بإزاء «الفرس» - كان بالنسبة إلى الفرس حقيقة عرفية
٣٥٥	..... المسألة الثالثة: في أن الحقيقة قد تصير مجازاً، وبالعكس [م]
٣٥٥	..... شرح الأصفهاني
٣٥٦	..... المسألة الرابعة: في أن متى كان مجازاً فلا بد وأن يكون حقيقة في غيره، ولا ينعكس [م]
٣٥٧	..... شرح الأصفهاني
٣٦٠	..... المسألة الخامسة: فيما به تنفصل الحقيقة عن الجازر [م]
٣٦٠	..... الفروق التي ذكرها العلماء فروق صحيحة وضعيفة أولاً: الصحيحة [م]
٣٦١	..... شرح الأصفهاني
٣٦٦	..... تنبيه: اعلم أن وجوه التنصيص ثلاثة
٣٦٨	..... ثانياً: الفروق الضعيفة [م]

- ٣٧٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٣٨١ ..... الباب السابع: في التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ [م]
- ٣٨١ ..... مقدمة [م]
- ٣٨١ ..... الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ينبنى على خمسة احتمالات في اللفظ [م]
- ٣٨١ ..... شرح الأصفهاني وفيه مقدمات
- ٣٨١ ..... المقدمة الأولى: في بيان ما عقد الباب لأجله
- ٣٨٢ ..... المقدمة الثانية: لبيان انحصار الأحوال العارضة للألفاظ بالتفسير المذكور
- ٣٨٢ ..... المقدمة الثالثة: أن هذه الاحتمالات إن تعارض منها اثنان على السواء فذلك قادح في الظن جزماً . . .
- ٣٨٧ ..... التعارض بين الاحتمالات المذكورة يقع في عشرة أوجه [م]
- ٣٨٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٣٨٨ ..... المسألة الأولى: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل، فالنقل أولى [م]
- ٣٨٨ ..... دليل الرازي في المسألة [م]
- ٣٨٨ ..... دليل القائلين بأن الاشتراك أولى، وجوابه [م]
- ٣٨٩ ..... شرح الأصفهاني
- ٣٩٣ ..... المسألة الثانية: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والحجاز، فالحجاز أولى [م]
- ٣٩٣ ..... دليل الرازي، وهو من وجهين [م]
- ٣٩٣ ..... دليل القائلين بأن الاشتراك أولى وجوابه [م]
- ٣٩٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٣٩٧ ..... المسألة الثالثة: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار، فالإضمار أولى [م]
- ٣٩٧ ..... دليل الرازي على اختياره، ومعارضة على دليله وجوابها [م]
- ٣٩٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٠ ..... المسألة الرابعة: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص، فالتخصيص أولى [م]
- ٤٠٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٠ ..... المسألة الخامسة: إذا وقع التعارض بين النقل والحجاز، فالحجاز أولى [م]
- ٤٠١ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٢ ..... المسألة السادسة: إذا وقع التعارض بين النقل والإضمار، فالإضمار أولى [م]
- ٤٠٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٣ ..... المسألة السابعة: إذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص، فالتخصيص أولى [م]
- ٤٠٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٤ ..... المسألة الثامنة: إذا وقع التعارض بين الحجاز والإضمار، فهما سواء [م]
- ٤٠٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٠٤ ..... المسألة التاسعة: إذا وقع التعارض بين الحجاز والتخصيص، فالتخصيص أولى [م]
- ٤٠٤ ..... شرح الأصفهاني

- المسألة العاشرة: إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص، فالتخصيص أولى [م] ..... ٤٠٥
- شرح الأصفهاني ..... ٤٠٦
- فروع فى المسألة: الأول: أنك ستعرف أن النسخ تخصيص فى الأزمان [م] ..... ٤٠٦
- الفرع الثانى: أن اللفظ إذا دار بين التواطو والاشتراك فالواطو أولى [م] ..... ٤٠٦
- الفرع الثالث: إذا وقع التعارض بين أن يكون مشتركاً بين علمين، وبين معنيين كان بين علمين أولى ..... إلخ [م] ..... ٤٠٧
- الفرع الرابع: جعل اللفظ مشتركاً بين علم ومعنى، أولى من جعله مشتركاً بين علمين [م] ..... ٤٠٧
- الفرع الخامس: أن اللفظ إذا تناول الشيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطو - كان اعتقاد أنه مستعمل بجهة التواطو أولى [م] ..... ٤٠٧
- شرح الأصفهاني ..... ٤٠٧
- الباب الثامن: فى تفسير حروف تشتد الحاجة فى الفقه إلى معرفة معانيها وفيه مسائل [م] ..... ٤١٠
- المسألة الأولى: فى أن الواو العاطفة لطلق الجمع [م] ..... ٤١٠
- أقوال النحاة فى المسألة [م] ..... ٤١٠
- الدليل أنها لطلق الجمع من وجوه سبعة [م] ..... ٤١٠
- شرح الأصفهاني ..... ٤١٢
- احتجاجات المخالفين فى المسألة [م] ..... ٤٢١
- شرح الأصفهاني ..... ٤٢٣
- المسألة الثانية: الفاء للتعقيب على حَسَبِ ما يصح [م] ..... ٤٢٨
- إجماع أهل اللغة على أن الفاء للتعقيب [م] ..... ٤٢٨
- أدلة المخالفين فى المسألة والجواب عنها [م] ..... ٤٢٨
- شرح الأصفهاني ..... ٤٢٩
- المسألة الثالثة: لفظه «فى» للظرفية محققاً أو مقدرًا [م] ..... ٤٣٥
- اختيار الرازى أنها للظرفية [م] ..... ٤٣٥
- مذهب بعض الفقهاء أنها للسببية وبيان ضعف هذا المذهب [م] ..... ٤٣٦
- شرح الأصفهاني ..... ٤٣٦
- المسألة الرابعة: المشهور أن لفظه من ترد لا ابتداء الغاية [م] ..... ٤٣٩
- شرح الأصفهاني ..... ٤٤٠
- فى معانى «إلى»، وأنها لانتهاى الغاية وقيل إنها محملة [م] ..... ٤٤٢
- شرح الأصفهاني ..... ٤٤٣
- المسألة الخامسة: «الباء» للتبعض أم للإلصاق؟ [م] ..... ٤٤٧
- شرح الأصفهاني ..... ٤٤٧
- المسألة السادسة: لفظه «إنما» للحصر؛ خلافاً لبعضهم [م] ..... ٤٥٥

- ٤٥٥ ..... دليل الرازي على أنها تقيد الحصر [م]
- ٤٥٥ ..... حجة المخالف في المسألة [م]
- ٤٥٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٦١ ..... تنبيه: اعلم أن أدوات الحصر أربعة
- الباب التاسع: في كيفية الاستدلال بخطاب الله عز وجل وخطاب رسوله ﷺ على
- الأحكام، وفيه مسائل [م] ..... ٤٦٦
- المسألة الأولى: في أنه لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بشيء ولا يعنى به شيئاً [م] ..... ٤٦٦
- شرح الأصفهاني ..... ٤٦٧
- المسألة الثانية: في أنه لا يجوز أن يعنى بكلامه خلاف ظاهره، ولا يدل عليه البتة [م] ..... ٤٨٢
- شرح الأصفهاني ..... ٤٨٢
- مذهب المرجئة في المسألة مع التفصيل ..... ٤٨٢
- المسألة الثالثة: في أن الاستدلال بالخطاب، هل يفيد القطع أم لا [م] ..... ٤٩١
- مذاهب العلماء في المسألة [م] ..... ٤٩١
- اختيار الرازي في المسألة والجواب عن أدلة المخالفين [م] ..... ٤٩١
- الظن الأول: النحو والتصريف وبيانه [م] ..... ٤٩١
- شرح الأصفهاني ..... ٤٩٤
- باقي المقدمات الظنية وبيانها [م] ..... ٤٩٧
- شرح الأصفهاني ..... ٤٩٨
- المسألة الرابعة: في كيفية الاستدلال بالخطاب، وهو ثلاثة أقسام [م] ..... ٥٠٥
- القسم الأول: ما يدل عليه بلفظه [م] ..... ٥٠٥
- القسم الثاني: ما يدل عليه بمعناه [م] ..... ٥٠٦
- شرح الأصفهاني ..... ٥٠٦
- القسم الثالث: ما يكون بحيث لو ضم إليه شيء آخر لصار المجموع دليلاً على الحكم، وهو أربعة
- أوجه [م] ..... ٥٠٩
- الوجه الأول: أن يضم النص إلى نص آخر [م] ..... ٥٠٩
- الوجه الثاني: أن يضم إلى النص إجماع [م] ..... ٥١٤
- الوجه الثالث: أن يضم إلى النص قياس [م] ..... ٥١٤
- شرح الأصفهاني ..... ٥١٤
- الوجه الرابع: أن يضم إلى النص شهادة حال المتكلم [م] ..... ٥١٧
- شرح الأصفهاني ..... ٥١٧
- المسألة الخامسة: في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره، وهو نوعان [م] ..... ٥١٩
- النوع الأول: أن يكون الخطاب خاصاً، وهو ثلاثة أقسام [م] ..... ٥١٩
- القسم الأول: أن تدل القرينة على أن المراد ليس ظاهره [م] ..... ٥٢٠

٥٥٧	.....	محتويات الجزء الثاني
٥٢١	.....	شرح الأصفهاني
٥٢٩	.....	القسم الثاني: أن يدل الدليل على أن غير الظاهر مراد [م]
٥٢٩	.....	شرح الأصفهاني
٥٣٠	.....	القسم الثالث: أن يدل الدليل على أن ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد [م]
٥٣٠	.....	شرح الأصفهاني
٥٣٢	.....	النوع الثاني: أن يكون الخطاب عاماً، وله صورتان [م]
٥٣٢	.....	الصورة الأولى: أن يتجرد عن القرينة، وبيانه [م]
٥٣٢	.....	الصورة الثانية: أن تصحبه القرينة، وهو على وجوه أربعة [م]
٥٣٢	.....	شرح الأصفهاني
		المسألة السادسة: في أن ثبوت حكم الخطاب، إذا تناوله على وجه المجاز، لا يدل على أنه مراد
٥٣٩	.....	بالخطاب [م]
٥٣٩	.....	شرح الأصفهاني
٥٤٥	.....	محتويات الجزء الثاني









# الكاشف عن المحصول في علم الأصوات

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد  
العجّلي الأصفهاني  
المُتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود      الشيخ عاي محمد معوض

قدّمه  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

للجزء الثالث

منشورات  
محمد عاي بيضون  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات صوتية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦١١٢٥ - ٦٠٢١٣٢ (١ ٩٦١) -  
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

Tel. & Fax: 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 782745 125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>

e-mail : baydoun@dm.net.lb

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الكَلَامُ فِي الْأَوَايِرِ وَالنَّوَاهِي

وَهُوَ مُرْتَبٌّ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

### أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ

فَفِيهَا مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لَفْظَةَ «الْأَمْرُ» - حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَاخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ: فَرَعَمَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْفِعْلِ أَيْضًا. وَالْجُمْهُورُ: عَلَى أَنَّهُ مَجَازٌ فِيهِ. وَرَعَمَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: أَنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَبَيْنَ الشَّيْءِ، وَبَيْنَ الصَّفَةِ، وَبَيْنَ الشَّانِ وَالطَّرِيقِ. وَالْمُخْتَارُ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ فَقَطُّ.

لَنَا: أَنَّا أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ اسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ؛ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: لَوْ كَانَ لَفْظُ «الْأَمْرُ» حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ - لَأَطْرَدَ؛ فَكَانَ يُسَمَّى الْأَكْلُ أَمْرًا، وَالشُّرْبُ أَمْرًا.

وَتَانِيهَا: وَلَكَانَ يُشْتَقُّ لِلْفَاعِلِ اسْمُ الْأَمْرِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ مَنْ قَامَ أَوْ قَعَدَ - لَا يُسَمَّى أَمْرًا.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ لَهُ لَوَازِمٌ، وَلَمْ يُوْجَدْ شَيْءٌ مِنْهَا فِي الْفِعْلِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ الْأَمْرُ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ: بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْأَمْرَ يَدْخُلُ فِيهِ الْوَصْفُ بِالْمُطِيعِ وَالْعَاصِي، وَضِدُّهُ النَّهْيُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ الْخَرَسُ وَالسُّكُوتُ؛ لِأَنَّهُمْ يَسْتَهْجِنُونَ فِي الْأَخْرَسِ وَالسَّاكِتِ أَنَّ يُقَالَ: وَقَعَ مِنْهُ أَمْرٌ. وَعَدُّوا «الْأَمْرُ» مُطْلَقًا مِنْ أَقْسَامِ الْكَلَامِ؛ كَمَا عَدُّوا «الْخَبْرَ» مُطْلَقًا مِنْهُ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يُنَافِي كَوْنَ الْأَمْرِ حَقِيقَةً إِلَّا فِي الْقَوْلِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ نَفْيُ الْأَمْرِ عَنِ الْفِعْلِ؛ فَيُقَالُ: إِنَّهُ مَا أَمَرَ بِهِ وَلَكِنْ فَعَلَهُ.

وَهَذِهِ الْوُجُوهُ ضَعِيفَةٌ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّا لَا نَسَلِّمُ أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْحَقِيقَةِ الْإِطْرَادَ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ [بَيَانٌ] هَذَا الْمَقَامِ. سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِلْأَكْلِ وَالشُّرْبِ: أَمْرٌ. وَعَنِ الثَّانِي: مَا تَقَدَّمَ فِي بَابِ الْمَجَازِ؛ أَنَّ الْإِشْتِقَاقَ غَيْرُ وَاجِبٍ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ. وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ إِنَّمَا حَكَمُوا بِتِلْكَ الصِّفَاتِ فِي الْأَمْرِ، بِمَعْنَى الْقَوْلِ؛ فَإِنْ ادَّعَيْتُمْ: أَنَّهُمْ حَكَمُوا بِهِ فِي كُلِّ مَا يُسَمَّى أَمْرًا - فَهُوَ مَمْنُوعٌ. وَعَنِ الرَّابِعِ: لَا نَسَلِّمُ أَنَّهُمْ جَوَّزُوا نَفِيَهُ مُطْلَقًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قال الشيخ أبو الحسن الأبيارى شارح كتاب «البرهان» لإمام الحرمين: الذى عليه الأصوليون: أن الأوامر (١) جمع «أمر»، وأهل العربية الذين وقفنا على كلامهم، كسيبويه (٢)، وأبى على، والمتأخرين - لا يرون هذا الجمع أصلا، ويقولون: لا يصح أن يجمع فعل على فواعل [وقد ذكروا أمثلة جمعه، وليس منها هذا] (٣)؛ إلا أن الجوهرى صاحب «الصحاح» (٤) قد قال: وتقول: أمرته بكذا أمرا،

(١) ينظر مباحث الأوامر فى البرهان لإمام الحرمين ٢٠٣/١، البحر المحيط للزرخشى ٣٤٢/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٢٠/٢، سلاسل الذهب للزرخشى ص ١٢٠، ٢٠١، التمهيد للأسنوى ص ٢٦٤، نهاية السؤل له ٢٢٦/٢، زوائد الأصول له ص ٢٣٨، منهاج العقول للبدخشى ٣/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٦٣، التحصيل من المحصول للأمرى ٢٦١/١، المنحول للغزالي ص ٩٨، المستصفى له ٨١/١، حاشية البنانى ٣٦٦/١، الإبهاج لابن السبكي ٣/٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢٠٣/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٦٤/١، المعتمد لأبى الحسين ٣٧/١، وإحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ص ١٩٠، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٢٦٩/٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣٣٤/١، ميزان الأصول للسمرقندى ١٩٣/١-١٩٨، كشف الأسرار للنسفى ٤٤/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٧٧/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى ١٥٠/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٤، شرح المنار لابن ملك ص ٢٧، الموافقات للشاطبى ١١٩/٣، تقريب الوصول لابن حزمى ص ٩٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٩١، شرح مختصر المنار للكورانى ص ٢٧، نشر البنود للشنقيطى ٤١/١، شرح الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٢٧، وينظر روضة الناظر ص ٩٨ مفتاح الوصول ص ٢١ المدخل ٢٢٣ الحدود للباحى ٥٢ للمع ص ٧ التبصرة ص ١٧ منتهى السؤل للآمدى ٣/٢ المنتهى لابن الحاجب ٦٥ العدة لابن يعلى ٢١٤/١.

(٢) فى «أ»، «ج»: وقد ذكروا أمثلة جمعه، وليس منها هذا البناء.

(٣) سقط من «ب».

والجمع: الأوامر، وهذا شاذ غير معروف عند أئمة العربية.

وقال بعض الناس<sup>(١)</sup>: إن هذا جمع [أمر] [اسم فاعل]<sup>(٢)</sup> «وفاعل» لا يخلو: إما أن يكون اسماً للمذكر<sup>(٣)</sup> جمع على [فواعل؛ نحو: خاتم وخواتم، وقابل وقوابل، أو صفة لمذكر لم يجمع على فواعل]<sup>(٤)</sup>، وقد شذ: فارس [وفوارس]<sup>(٥)</sup>، وهالك وهالك<sup>(٦)</sup> أما فارس<sup>(٧)</sup> فلعدم اللبس لا يتصف به مؤنث، وأما هالك<sup>(٨)</sup> فقصدت النفس، وهى مؤنثة.

وقال بعض الناس: المراد الصيغة؛ فإنه قد تسمى الصيغة أمراً تجوزاً، وإذا كان المفرد «فاعلة»<sup>(٩)</sup>، صح الجمع على «فواعل»، اسماً كان المفرد؛ كفاطمة وفواطم، أو صفة؛ ككاتبة وكواتب.

وهذا بعيد فى التجوز، وليس هو المقصود ههنا؛ إذ الكلام فى الأمر الحقيقى. وأما الألفاظ: فلم يأت الكلام فيها إلا أن يكون قصد الكلمة باعتبار كونها قائمة بالنفس، ويسمى الأمر أمراً. والظاهر عندى: أنهم قصدوا<sup>(١٠)</sup> ما ذكره صاحب «الصحاح» من جمع الأمر على أوامر، ثم لفظة الأمر مصدر، والمصدر لا يثنى، ولا يجمع؛ إلا إذا اختلفت أنواعه، [وقد بينا] أنه لا التفات عند أهل اللسان<sup>(١١)</sup> إلى تعدد المحال؛ كما قلنا: إن سيويه<sup>(١٢)</sup> منع جمع العلم، ولم يلتفت إلى تعدد متعلقاته؛ فلا يصح جمع الأمر إلا إذا تحقق اختلاف لا يرجع إلى تعدد المحال، وهذا ثابت فى الأمر؛

(٤) ينظر الصحاح م [أمر] ٥٨١/٢.

(١) ينظر: النفائس (١١٠٩/٣).

(٢) سقط فى «أ»، «ج».

(٣) فى «أ»، «ج»: لم.

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) فى «أ»، «ج»: فى الهوالمك.

(٧) زاد فى «ج»: وفوارس بينها.

(٨) «ج»: من الهوالمك؛ فإنه يحويه ناحية النفس إذا قصدنا بينها. وفى «أ»: فكأنه بجوابه ناحية النفس إذ قصدنا بينها.

(٩) زاد فى «أ»: كان.

(١٠) فى «أ»، «ج»: قصد.

(١١) فى «ج»: الشأن.

(١٢) ينظر الكتاب: (٧٠/١)، والنفائس: (١١٠٩/٣).

[٢٣٠/ب] إذ أمر الوجوب ينافي أمر الندب بالذات [لا] بالتعلق؛ فيصح جمعه لذلك. وقيل: إن لفظة «الأوامر»<sup>(١)</sup> جمع «أمرة»، ولفظة «النواهي» جمع «ناهية»؛ فإن العرب تقول: أمرته أمره، ونهيته ناهية.

وقيل: لفظة «الأوامر» جمع جمع؛ فإن لفظ الأمر يجمع على «أمر» الذى هو على وزن «أفعل»، و«أفعل» يجمع على أفاعل، نحو: «كلب» و«أكلب»، و«أكالب»؛ فيكون «أوامر» جمع الجمع. وهذا لا يتم فى التواهي؛ فإن النون فاء الكلمة، فيجعله من باب التغليب؛ نحو: الغدايا والعشايا؛ فإن الأصل فى «فعائل» أن يكون جمع فعيلة<sup>(٢)</sup>؛ نحو: «سرية وسرايا»؛ فتكون هذه الصيغة أولى فى عشية، وأما فى غدايا فجمع غدوة، وليس جمع «فعلة» على «فعائل» جمعه جمع عشايا؛ لأنه ضده، والعرب تحمل الشيء على الضد؛ كحمله على المثل.

وقيل على الأول: إنه لا يكون للفظ «الأمر» جمع على ما أجرينموه، ويكون لفظ «الأمر» جمع، والأول مشهور، والثانى غير مشهور، وجمع المشهور أولى، وهذا لا يلزم؛ لجواز ألا يكون للمصدر جمع مسموع، ويكون لغير المشهور جمع مسموع؛ فإن هذا الباب من الأمور الوضعية دون العقلية، ولا اعتراض فى الأوضاع.

وأورد على الثانى: أنه لو صح ما ذكرتم، لسمع جمعه؛ كما سمع جمع جمعه؛ كسائر النظائر، واللازم باطل. ويحتمل أن يكون «أمر» جمع على «أمور» على خلاف القياس. وإذا عرفت هذا، فنقول: رتب المصنف الكلام فى «الأوامر والنواهي» على مقدمة، وثلاثة أقسام:

أما المقدمة: ففى تفسير لفظ «الأمر» وحده، وما يتعلق بذلك من المباحث.

أما القسم الأول: ففى المباحث اللفظية.

وأما القسم الثانى: ففى المباحث المعنوية.

وأما القسم الثالث: ففى النواهي.

**الكلام فى المقدمة، وفيه مسائل:**

**المسألة الأولى فى لفظ الأمر:**

فنقول: اتفق العلماء على أن لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص؛ وهو قول

(١) فى «أ»: الأول من جمع أمره ونهيه ناهية، وقيل: إن لفظة: للأوامر.

(٢) فى «ط»: فعيلة.

القائل: «افعل» وما يجرى مجراه.

ثم اختلفوا: فزعم بعض فقهاء الشافعية: أنه حقيقة فى الفعل أيضاً؛ فيكون مشتركاً بينهما. واختيار الجمهور: أنه مجاز فيه؛ على ما صرح المصنف بنقله.

ونقل صاحب «الإفادة»<sup>(١)</sup> عن أصحاب مالك: أن لفظ الأمر حقيقة فى الفعل عندهم. ونقل عن أحمد بن حنبل: أنه ليس بحقيقة فيه؛ على ما هو اختيار الجمهور<sup>(٢)</sup>.

وذكر صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: أنه متواطئ؛ فيكون موضوعاً للقدر المشترك بين الفعل، والقول المخصوص.

قال المصنف: والجمهور على أنه مجاز فيه، أى: فى الفعل، فصارت المذاهب ثلاثة، أى: صدق الأمر على الفعل بطريق الاشتراك، أو بطريق المجاز، أو بطريق التواطؤ.

وقال ابن برهان: اتفق العلماء قاطبة على أن الأمر حقيقة فى الاستدعاء، وهل هو حقيقة فى الشأن، والفعل، والصفة، والمقصود، والغرض، أو لا؟.

اختلفوا فيه: فذهب كافة العلماء: إلى أنه حقيقة فى الكل، وذهب بعض العلماء والمتكلمين<sup>(٤)</sup>: إلى أنه حقيقة فى الاستدعاء، مجاز فى غيره من المعانى. هذا ما نقله ابن برهان فى كتابه، وبين ما نقله ومنقول المصنف اختلاف؛ فلتأمل.

وزعم أبو الحسين البصرى<sup>(٥)</sup>: أنه مشترك بين القول المخصوص، وبين الشئ، والصفة، وبين الشأن والطرائق.

(١) عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي: ولد سنة ٣٧٢هـ، أحد أئمة المذهب وكان حسن النظر، والعبارة، نظاراً للمذهب: ثقة حجة نسيج وحده، فريد عصره، سمع من الأبهري، وحدث عنه وأجازته، ومن تأليفه: «النفرة لمذهب إمام دار الهجرة»، «المعونة لمذهب عالم المدينة»، «والأدلة» فى مسائل الخلاف، «والإفادة»، و«التلخيص» فى أصول الفقه، وله غير ذلك من المصنفات، النافعة. توفى سنة (٤٣٠) انظر: الديباج ٢٦٦/٢، والمدارك ٤/٦٩١-٦٩٥، وشجرة النور ١٠٣/١، والعبر ٣/١٤٩، فوات الوفيات ٢/٢١، حسن المحاضرة ١/٣١٤، الأعلام ١٨٤/٤.

(٢) ينظر: العدة (١/٢١٦)، الإبهاج (٢/٢)، تيسير التحرير (١/١٣٤).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/١٢٦).

(٤) كالإمام أبى الحسن الأشعري، وموافقيه؛ كالرازي، وغيره.

(٥) ينظر: المعتمد (١/٣٩).

واعلم: أنه لا بد من تلخيص مفهوم هذه الأمور، وتمييزها عن غيرها؛ فلننقل أولاً عبارة أبي الحسين في دعوى الاشتراك بين هذه الأمور في كتابه «المعتمد» وشرح «العمد»، ثم ننظر في تلخيص المفهومات المذكورة، وتمييز بعضها عن بعض:

قال أبو الحسين في «المعتمد»<sup>(١)</sup>: وأنا أذهب إلى أن أقول: إن قول القائل: «أمر» مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق، وبين القول المخصوص.

بيان ذلك: أن الإنسان إذا قال: «هذا أمر» لم يدرك السامع أنه أى هذه الأمور أراد؛ كما إذا قال: «إدراك» لم يدرك ما الذى أراد من الرؤية، أو اللحوق؟.

فإذا قال: هذا أمر بالفعل، أو قال: أمر فلان مستقيم، أو قال: تحرك هذا الجسم<sup>(٢)</sup> لأمر من الأمور، [وجاء زيد لأمر من الأمور] - عقل السامع من الأول<sup>(٣)</sup>: القول المخصوص، ومن الثانى<sup>(٤)</sup>: الشأن، ومن الثالث<sup>(٥)</sup>: أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء، وأن زيداً جاء لشيء من الأشياء، ولغرض من الأغراض؛ فبان أن قولنا: «أمر» مشترك بين هذه الأشياء. هذا ما قاله أبو الحسين فى «المعتمد»<sup>(٦)</sup>، ونقلناه بعبارة.

وقال أبو الحسين - أيضاً - فى شرحه لـ «العمد»<sup>(٧)</sup>: واعلم: أنه لا يبعد أن يكون قولنا: «أمر» مشتركاً بين أشياء، ويتخصص ببعضها دون بعض؛ بحسب ما يقترن به من الألفاظ؛ فإذا قلنا: «إنه أمر بكذا» لم يعقل منه إلا القول.

وإذا قلنا: «قد جاء زيد لأمر من الأمور، أو فى أمر من الأمور» قام ذلك مقام قولنا: «فى شيء من الأشياء، أو لشيء من الأشياء».

وإذا قلنا: «أمور فلان مستقيمة»، أفاد شأنه وطرائقه التى تدخل فيها أفعاله،

(١) ينظر: المعتمد (٣٩/١).

(٢) فى «أه»، «ج»: الفعل.

(٣) المقصود من الأول المثال الأول: قول الإنسان: هذا أمر بالفعل يفهم من القول المخصوص.

(٤) والمقصود من الثانى المثال الثانى، وهو أمر فلان مستقيم، أى: طريقته وشأنه.

(٥) والمقصود من الثالث المثال الثالث، وهو تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور.

(٦) (٣٩/١)، والعضد (٧٧/٢).

(٧) ينظر: العمد (٤٠/١).



وأغراضه، وأكسابه، وتجاراته، وانتظام أحواله؛ وذلك يدخل فيه ما هو من فعله، وما ليس من فعله، وليس يجب أن يطرد اسم الأمر فى أجناس الأفعال؛ لأنه ليس ينبى عن جنس من الأفعال، وإنما ينبى عن جملة شأن الإنسان وطريقته؛ فيجب أن يطرد فى ذلك كله لا غير. ولا يجب أن يشتق منه اسم أمر؛ لما تقدم؛ ولأنه إذا دخل فى قولنا: «أمر فلان مستقيم» ما ليس من فعله؛ نحو: صحته وأكسابه - لم يجب أن يشتق منه اسم أمر؛ لأن ذلك يفيد الفعلية.

هذا ما قاله أبو الحسين فى شرحه لـ «العمد».

وقال [٢٣١/ب] العالمى: والصحيح أن اسم «الأمر» مشترك بين الشأن، والشىء، والقول المخصوص؛ فإن قائلاً لو قال: «أمر» لا يدرى السامع أى الأمور أراد، فإذا قال: «أمر كذا» فهم منه القول المخصوص، وإذا قال: «أمر فلان مستقيم» يفهم منه شئونه وضرائقه، وإذا قال: «جاءنى زيد لأمر من الأمور» يفهم منه شىء من الأشياء، وإن كان مستعملاً فى هذه الأشياء الثلاثة، لا يحمل على واحد منها إلا بدليل.

قال صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup>: لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص - فقط - عند الجمهور. وعند بعض الفقهاء: هو مشترك بينه وبين الفعل.

وعند أبى الحسين: هو مشترك بينهما، وبين الشأن، والشىء، والصفة، والطرائق.

وهذا الكلام مختل من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ «الأمر» ليس بحقيقة فى الفعل بخصوصه أصلاً عند أبى الحسين البصرى، وقد صرح بذلك فى «المعتمد»؛ فلا يمكن أن يكون لفظ «الأمر» عند أبى الحسين مشتركاً بين الفعل وغيره.

[وغلط فى هذا - أيضاً - صاحب «المنتخب»، وهو الفاضل ضياء الدين أبو الحسين؛ فهو مصنف «المنتخب»؛ فإن كلامه يدل على أن لفظ «الأمر» عند أبى الحسين مشترك بين القول والفعل بخصوصه وغيرهما؛ وليس الأمر كذلك؛ على ما صرح به أبو الحسين فى كتابه].

الوجه الثانى: أن مفهوم الشأن والطرائق واحد؛ على ما صرح به أبو الحسين [فى شرحه لـ «العمد»]، ونقلنا عنه.

أما تمييز مفهومات هذه الأمور بعضها عن بعض، فالذى يشعر به كلامه فى «المعتمد»: أن لفظ «الأمر» مشترك بين أمور أربعة:

الأول: القول المخصوص، وهو صيغة «افعل» وما يجرى مجراه. الثانى: الشأن والطريق، ومفهوم الشأن والطرائق واحد؛ وقد تلخص ذلك بقول أبى الحسين: أنه يدخل فيها أفعاله، وأغراضه، وأكسابه<sup>(١)</sup>، وتجارته، وانتظام أحواله، ويدخل فيها ما هو من فعله، وما ليس من فعله؛ كصحته. الثالث: الشيء. الرابع: الصفة. والفرق بين الصفة والشيء بين ظاهر.

وبما ذكرنا: تبين فساد تفسير بعضهم لكلام أبى الحسين: إنه مشترك بينهما، وبين الصفة والشأن والطريق، ويعنى بالطريق: العادة، وبالشأن: ما الأمر مستعد له؛ فهذه خمسة:

مثال الأمر بمعنى القول: قم. وبمعنى الفعل: زيد فى أمر عظيم؛ إذا كان فى سفر أو غيره. وبمعنى الصفة؛ كقولنا: [من الوافر] ..... لأمر ما يسود من يسود<sup>(٢)</sup>. أى: لصفة عظيمة من الصفات. وبمعنى الشأن؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أى: إنما شأننا فى إيجاد ذلك.

وبمعنى الطريق؛ كـ «أمرُ هذا الفريق على السكة الفلانية» أى: عادتهم وطريقتهم؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ [طه ٦٣].

وبيان فساد تفسيره من وجهين: أحدهما: تفسير الطريق بمعنى غير الشأن، والطريق

(١) فى «أ»، «ح»: واكتسابه.

(٢) عجز بيت، وصدرة: عزمتُ على إقامة ذى صباح ..... قال أبو محمد الأعرابى فى فرحة الأديب: هذا البيت لأنس بن مدركة الخنعمى. وذلك: أنه غزا هو ورئيس آخر من قومه بعض قبائل العرب متساندين، فلما قربا من القوم أمسيا، فباتا حيث جن عليهم الليل، فقام صاحبه فانصرف ولم يغنم، وأقام أنس حتى أصبح، فشن عليهم الخيل، فأصاب وغنم، وغنم أصحابه. فهذا معنى قوله: عزمت على إقامة ذى صباح.

ينظر: فى الحيوان ٣/٨١؛ وخزانة الأدب ٣/٨٧، ٨٩؛ والدرر ١/٣١٢، ٣/٨٥؛ وشرح المفصل ٣/١٢؛ ولأنس بن نهيك فى لسان العرب ٢/٥٠٣ (صبح)؛ ولرجل من خنعم فى شرح أبيات سيبويه ١/٣٨٨؛ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ٣/٢٥٨؛ والجنى الدانى ص ٣٣٤، ٣٤٠؛ والخزانة ٦/١١٩؛ والخصائص ٣/٣٢؛ والكتاب ١/٢٧٧؛ والمقتضب ٤/٣٤٥؛ والمقرب ١/١٥٠؛ وهمع الهوامع ١/١٩٧.

والشأن مفهومهما واحد عند أبى الحسين؛ على ما نقلناه من كلامه فى «المعتمد» فى شرحه لـ «العمد».

ثانيهما: جعل الفعل من الأمور التى جعل أبو الحسين لفظ الأمر مشتركاً بينها، وليس الأمر كذلك، بل الفعل من الأشياء التى يتناولها لفظ الشأن، أو الطريق بعمومه.

وأما أن الفعل بخصوصه من الأمور التى جعل أبو الحسين لفظ «الأمر» مشتركاً بينه وبين غيره - فلا يدل على ذلك قول أبى الحسين فى «المعتمد».

والدلالة على أن قولنا: «أمر» ليس بحقيقة فى الفعل: أنه لو كان حقيقة فى الفعل، لكان مطرداً؛ فكان يسمى الأكل أمراً، والشرب أمراً، وهذا صريح فيما ذكرناه. هذا ما يرجع إلى تلخيص مفهومات هذه الأمور.

ولنعد إلى تقرير المختار (١)، فنقول: لفظ «الأمر» حقيقة فى القول (٢) المخصوص بالاتفاق؛ فلا يكون حقيقة فى غيره؛ دفعا للاشتراك؛ وبهذا يبطل مذهب من جعل الأمر مشتركاً بين القول المخصوص وبين الفعل، ومذهب أبى الحسين البصرى - أيضا - كذلك. واعترض صاحب «الإحكام» على هذا الدليل بأسئلة، ونحن نوردها ونجيب عنها، وبه يتقرر كلام المصنف:

قال صاحب «الإحكام» (٣): لا نسلم أنه إذا كان حقيقة فى الفعل أن يكون مشتركاً؛ إذ أمكن أن يكون حقيقة فيهما؛ باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل؛ فيكون متواطئاً.

فإن قيل: «الأصل عدم ذلك المعنى المشترك؛ فلا تواطؤ»:

قيل: لا خفاء باشتراكهما فى صفات، وافتراقهما فى صفات؛ فأمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المعنى المشترك، كيف وإن الأصل ألا يكون اللفظ مشتركاً، ولا مجازاً؟! لما بينهما من الافتقار إلى القرينة المخلة بالتفاهم، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر. فإن قيل: «ما وقع به الاشتراك لا يخرج عن الوجود والصفة [والشبيه] وغير ذلك، وأى أمر قدر الاشتراك [فيه]» (٤)، فهو متحقق فى النهى وسائر أقسام الكلام، ولا يسمى أمراً.

(١) أى: المختار عند علماء الأصول، وهو أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص.

(٢) فى «أ»، و«ح»: الفعل.

(٣) ينظر: الإحكام (١٢٢/٢).

(٤) سقط فى «أ»، و«ح».

والقول بأنه متواطئ ممتنع؛ كيف وإن القائل قائلان: قائل [يقول]: إنه مشترك، وقائل [يقول]: إنه مجاز في الفعل، والقول بأنه متواطئ خارق للإجماع؛ وهو ممتنع<sup>(١)</sup>: قلنا<sup>(٢)</sup>: هذا غير صحيح؛ وذلك لأن مسمى اسم الأمر [إنما]<sup>(٣)</sup> هو الشأن والصفة، وكل ما صدق عليه ذلك كان نهياً، أو غيره، فإنه يسمى أمراً حقيقة؛ وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكره من خرق الإجماع.

فإن ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولاً لاسم الأمر؛ فمن جملة ما قيل: [إنه مدلول الأمر - الشأن والصفة]، وإن سلمنا أن ذلك يفضى إلى الاشتراك، ولكن لم قيل<sup>(٤)</sup> بامتناعه!.

والقول بأنه مجاز مخلٌ بالتفاهم؛ لافتقاره إلى القرينة، وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك [٢٣٢/ب] عند إطلاقه محمولاً على جميع محامله؛ وليس كذلك [على ما سيأتي من تقرير مذهب الشافعي - رحمه الله - والقاضي أبي بكر]. سلمنا أنه [على]<sup>(٥)</sup> خلاف الأصل؛ ولكن التجوز - أيضاً -<sup>(٦)</sup> على خلاف الأصل، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر<sup>(٧)</sup>. فإن قيل: [إن] محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز؛ فكان المجاز أولى:

وبيانه من وجوه: [الوجه]<sup>(٨)</sup> الأول: أن المجاز أغلب في لغة العرب؛ فكان<sup>(٩)</sup> أوفى بتحصيل مقصود الوضع، لما كان كذلك.

[الوجه] الثاني: أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبداً، بخلاف المجاز؛ فإن المحذور إنما يلزم بتقدير إرادة جهة المجاز؛ وهو احتمال نادر؛ إذ الغالب إنما هو إرادة [جهة] الحقيقة.

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) في «أ»، «ج»: قلنا: أما الأول.

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) في «أ»، «ج»: قلت.

(٥) سقط في «ج».

(٦) سقط في «ج».

(٧) أى: أن المشترك على خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

(٨) سقط في «أ»، «ج».

(٩) في «أ»: فكانه.

[الوجه] (١) الثالث: أن المشترك يفتقر إلى القرينة فى كل محمل من محامله؛ بخلاف الجواز؛ فكان أولى .

قيل: هذا معارض من عشرة أوجه:

[الوجه] (٢) الأول: أن المشترك لكونه حقيقة فى كل واحد من محامله مما يطرد؛ بخلاف الجواز، وما يطرد أولى؛ لقلّة اضطرابه.

[الوجه] (٣) الثانى: أنه يصح منه الاشتقاق؛ لكونه حقيقة، بخلاف الجواز؛ فكان أوسع فى اللغة وأكثر فائدة.

[الوجه] (٤) الثالث: أنه لكونه حقيقياً مما يصح التجوز به فى غير محل الحقيقة؛ [بخلاف الجواز]؛ فكان أولى؛ لكثرة فوائده.

[الوجه] (٥) الرابع: أنه - وإن افتقر إلى قرينة - إلا أنه يكفى أن يكون أولى مما يغلب على الظن؛ بخلاف الجواز؛ لافتقاره إلى قرينة مغلبة على الظن، وأن تكون راجعة على جهة ظهور اللفظ فى حقيقته؛ فكان تمكن الخلل فيه لذلك أكثر.

[الوجه] (٦) الخامس: أن الجواز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة تكون مصححة للتجوز باللفظ (٧)؛ بخلاف المشترك.

الوجه السادس: أن الجواز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة؛ ضرورة كونه مستعاراً منه؛ بخلاف المنقول؛ لأنه لا يتوقف فهم أحد مدلوليه على الآخر.

[الوجه] (٨) السابع: أن الجواز يتوقف على تصرف من قبلنا فى تحقيق العلاقة التى هى شرط التجوز؛ ولذا (٩) وقع الخطأ فيه؛ بخلاف اللفظ المشترك.

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) سقط فى «أ»، «ج».

(٣) سقط فى «أ»، «ج».

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) سقط فى «أ»، «ج».

(٧) سقط فى «أ»، «ج».

(٨) سقط فى «أ»، «ج».

(٩) فى «أ»، «ج»: وكذا.

١٤ .....الكاشف عن المحصول

[الوجه] (١) الثامن: أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة؛ بخلاف اللفظ المشترك؛ إذ [لا] يلزم من العمل به في أحد مدلوليه مخالفة ظاهر [أصلاً] (٢).

[الوجه] (٣) التاسع: أن المجاز تابع للحقيقة من غير عكس؛ [فكان] (٤) المشترك (٥) أولى.

[الوجه] (٦) العاشر: [أن السامع للمجاز] (٧) بتقدير عدم ظهور القرينة في فصل المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة، ويحصل الخطأ على سبيل احتمال أن المراد هو المجاز، ولا كذلك المشترك؛ فإنه بتقدير [عدم] ظهور القرينة يتوقف؛ فلا يحصل الخطأ.

فإن قيل: «المجاز تتعلق به فوائد؛ فإنه ربما يكون أبلغ وأوجز وأوفق في بديع الكلام ونظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة وحرف الروى في الشعر إلى غير ذلك»:

قلنا: كل ذلك منقذ في اللفظ المشترك [مع كونه حقيقة] (٨)؛ فكان اللفظ المشترك أولى، وإن لم يكن أولى، فلا أقل من المساواة، وهي كافية في مقام المعارضة [٢٣٣/أ].

هذا كله كلام صاحب «الإحكام». والجواب أن نقول:

أما (٩) قوله: «لا نسلم أنه يلزم الاشتراك»:

قلنا: لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص، بخصوص كونه قولاً؛ لوجهين: أما أولاً؛ بالإجماع.

وأما ثانياً؛ فلتبادره إلى الذهن عند الإطلاق، والتبادر (١٠) أمانة الحقيقة. وإذا ثبت

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) في «أ»، «ج»: فالمشترك.

(٦) سقط في «أ»، «ج».

(٧) المثبت من الإحكام.

(٨) سقط في «أ»، «ج».

(٩) في «ج» زاد: أن

(١٠) زاد في «أ»، «ج»: وذلك.

أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه، فلا يكون حقيقة فى الفعل بخصوصه؛ وإلا يلزم الاشتراك بالضرورة، وهو على خلاف الأصل؛ لما سبق فى أول الكتاب، وإذا لم يكن حقيقة فى الفعل، كان مجازاً فيه؛ فيلزم المجاز.

فإن قيل: «القائل بكون اللفظ مشتركاً بين القول المخصوص، وبين الفعل - يلزم الاشتراك، والقائل بكونه حقيقة فى القول المخصوص لا فى الفعل - يلزم المجاز؛ فلم قلت: إن إلزام المجاز أولى من [الحمل على] <sup>(١)</sup> الاشتراك؟!»: قلنا: لما بينا فى أول الكتاب [أنه] إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالجواز أولى.

قوله: «بل الاشتراك أولى لأوجه عشرة» <sup>(٢)</sup>. قلنا: نحن نجيب عنها، ونبين اندفاعها، ونرجع إلى القاعدة المذكورة فى المعارضة بعد الجواب عن هذه الأوجه. ولا يتجه على هذا شىء بطريق المنع. نعم: يتجه ما ذكره معارضة، [وهنا معارضة فى حكم المسألة، وهى] <sup>(٣)</sup> [بأن نقول]: لفظ «الأمر» استعمل فى القول المخصوص، وفى الفعل؛ فإنه يقال: «أمر فلان مستقيماً» ويراد به فعله؛ فوجب أن يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما؛ دفعاً للاشتراك والمجاز؛ فيكون لفظاً متواطئاً؛ فلا يكون حقيقة فى القول مجازاً فى الفعل. وهذه معارضة فى حكم المسألة متوجهة، وسنجيب عنها بعد الجواب عن الأوجه العشرة.

واعلم: أنه منع أولاً كون الاشتراك ممتنعاً. وأما قوله: «يخل بالتفاهم» إنما يمتنع ذلك أن لو لم يكن يحمل على جميع محامله عند الإطلاق؛ كما هو مذهب الشافعى، رضى الله عنه.

والجواب عن الأول: ما سبق من الدليل الدال على أن استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه لا يجوز؛ لا بناء على الدليل الذى ذكره المصنف؛ فإنه ضعيف على ما بيناه، بل بناء على ما عول عليه المحققون من كون اللفظ المشترك غير موضوع للمعنيين؛ على سبيل الجمع.

أما قوله: «الاشتراك أولى؛ لكون اللفظ حقيقة فى مفهومه، فيطرد؛ بخلاف المجاز»: قلنا: لا نسلم أنه إذا كان حقيقة يطرد، وقد سبق بيان ضعف دعوى اطراد الحقيقة؛ فيلزم اطراد المجاز.

(١) فى «أ»، «ج»: احتمال.

(٢) فى «ج»: وغيره.

(٣) سقط فى «أ»، «ج».

سلمنا ذلك؛ ولكن اطراد (١) الحقيقة، وعدم اطراد المجاز يوجب الترجيح مطلقاً، أما إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، فالأول ممنوع، والثاني مسلم.

ولكن اللفظ - ههنا - مشترك؛ فلم قلت: إنه ليس كذلك؟! وهذا لأن اطراد الحقيقة [٢٣٣/ب] المعين على فهم الحقيقة تعارضه الحقيقة الأخرى؛ لكون اللفظ موضوعاً حقيقة أخرى مطردة ولا قرينة.

[و] عن الثانی (٢): أن قوله: «الحقيقة يصح منها الاشتقاق دون المجاز؛ لكون المشترك حقيقة» (٣).

قلنا: هذا الوجه - أيضاً - قد تبين ضعفه في «باب الحقيقة والمجاز».

وعن الثالث: أنه إذا كان اللفظ مشتركاً، وله تحت كل مفهوم مجاز - يكثر من محامل اللفظ، [وكلما كثرت المحامل]، كان الخلل في الفهم أكثر، وكان المجاز أولى.

وعن الرابع: أنه يعارض ما ذكرتم افتقار المشترك إلى القرينة في كل محامله؛ بخلاف المجاز؛ فإنه لا يفتقر إليها إلا عند الحمل عليه.

وعن الخامس: أن المجاز - وإن افتقر إلى علاقة تعين على فهم المجاز (٤) - فتكون الحقيقة معينة على فهم المجاز بوجه ما، ولا كذلك المشترك؛ فإنه لا يكون أحد المفهومين معيناً على فهم الآخر.

وعن السادس: أن المجاز لما كان متوقف الفهم على فهم الحقيقة، والحقيقة مفهومة؛ فلا جرم: كان المفهوم الحقيقي معيناً على فهم المجاز؛ بخلاف المجاز.

وعن السابع: أن المشترك - أيضاً - يتوقف على تصرف من قبلنا في القرينة المعينة لأحد المفهومين أو المفهومات؛ فتعارضاً.

وعن الثامن: أنه يلزم في المجاز مخالفة الظاهر؛ ولكن بدليل راجح على الظاهر، [لما حمل على المجاز، ولا نسلم أن هذا محذور.

وعن التاسع: أن ذلك مجرد دعوى؛ فلم قلت: إن جعله في معنى واحد مجازاً في

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) سقط في «أ».



غيره بطريق التبعية على ما ذكرت، وليس يرد من جعله حقيقة فى معينين ليس أحدهما تابعاً للآخر، وما يجديك لفظ التبعية شيئاً.

وعن العاشر: أن المتوقف لم يعلم الخطاب ولم يعمل به؛ فجاز أن يكون مراد المتكلم العمل به؛ فيقع فى الخطأ على سبيل الاحتمال، وعلى أن العامل بظاهر اللفظ - عند عدم القرينة - خطؤه لم ينصب عليه أمانة ولا دلالة؛ فيمتنع كون مثل هذا الخطاب محذوراً.

أما قوله: «المصالح المذكورة فى المجاز لموافقتة<sup>(١)</sup> للحقيقة ليدفع الكلام مندرج فى المشترك»:

قلنا: ولكن المفاصد المذكورة فى الاشتراك، فقد اندفعت هذه الأوجه، وعدنا إلى القاعدة المقررة: أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى.

وقد آن لنا أن نجيب عن هذه المعارضة المذكورة فى حكم المسألة، فنقول: لا نسلم أنه متواطئ. أما قوله: «هو موضوع للقدر المشترك»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان بينهما قدر مشترك. سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن اللفظ موضوع له؟!.

قوله: «يندفع الاشتراك والمجاز»: قلنا: لا نسلم اندفاعهما. وإن قال: «عملاً بالأصل النافى للاشتراك، والنافى للمجاز»:

قلنا: النافى للمجاز - ههنا - معارض بما ذكرنا من الدليل الدال على [٢٣٤/أ] وقوع المجاز فى هذا اللفظ. ثم نقول بطريق المعارضة: ما ذكرت من الدليل على التواطؤ معارض بوجهين:

أحدهما: أن القول بالتواطؤ خلاف الإجماع؛ فيكون باطلاً<sup>(٢)</sup>، وذلك لأن القائل قائلان: قائل يقول بكونه من الألفاظ المشتركة؛ لكونه مشتركاً بين القول والفعل، وقائل يقول: إنه حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر؛ فالقول بكونه متواطئاً قول ثالث خارق للإجماع<sup>(٣)</sup>.

(١) فى «ج»: فى موافقتة.

(٢) زاد فى «أ»، «ج»: أما الأول.

(٣) سقط فى «أ».

الثاني<sup>(١)</sup>: أنه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه؛ لما ذكرنا من الوجهين؛ فلا يكون متواطئاً؛ وإلا يلزم أن يكون موضوعاً للقدر المشترك أيضاً؛ فيلزم الاشتراك باعتبار خصوص القول وعمومه، وهو على خلاف الأصل؛ ولأنه لو كان متواطئاً، لما فهم منه<sup>(٢)</sup> الخصوص؛ [واللازم باطل].

قال المصنف: ومن الناس من استدل على أنه ليس حقيقة في الفعل بوجوه:

الأول: أنه لو كان لفظ «الأمر» حقيقة في الفعل، لاطرد؛ على أن من شأن الحقيقة الاطراد، دون المجاز؛ فيلزم كون الأكل أمراً، وكون الشرب<sup>(٣)</sup> أمراً، وأمثالهما أمراً؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الثاني<sup>(٤)</sup>: أنه لو كان الأمر حقيقة في الفعل، لاشتق منه اسم الفاعل؛ لكون الاشتقاق من لوازم الحقيقة دون المجاز؛ فيلزم من هذا: أن يكون القاعد أمراً، وكذا<sup>(٥)</sup> الأكل والشارب؛ واللازم باطل.

الثالث: أن للأمر لوازم، ولم يوجد شيء منها في الفعل؛ فوجب ألا يكون الأمر حقيقة في الفعل.

بيان المقام الأول: أن من لوازم الأمر أن يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي؛ فيقال: إن قام بمقتضى الأمر، فإنه مطيع، وإن لم يقم به، فإنه عاص. ومن لوازم الأمر: كونه ضد النهي.

ومن لوازمه: أن يمنع منه الخرس والسكوت؛ وذلك لأنهم يستقبحون أن يقال: أمر الأخرس، أو أمر الساكت.

ومن لوازم الأمر: أنه قسم من أقسام الكلام؛ كما عدوا الخير - أيضاً - من أقسام الكلام؛ فعلم أن من لوازم الأمر جميع ما ذكرنا. فقد صح المقام الأول.

بيان المقام الثاني: أن هذه اللوازم منتفية عن الفعل بأسرها؛ فلا يدخل في الفعل الطاعة والعصيان، ولا يعد ضد النهي، ولا يمنع منه الخرس والسكوت، ولا يعد من أقسام الكلام؛ فلا يصدق الأمر على الفعل؛ لانتفاء لوازمه.

(١) في «ج»: وأما الثاني فظاهر الوجه الثاني.

(٢) في «ج»: معه.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»، «ج»: وثانيهما.

(٥) في «أ»، «ج»: كذلك.

وهذه الوجوه هى التى ذكرها المصنف، وقال: «هى ضعيفة»:

قال المصنف - رحمه الله [٢٣٤/ب] تعالى - : أما الوجه الأول<sup>(١)</sup>: لا نسلم أن من شأن الحقيقة الاطراد، وقد سبق بيان هذا المقام. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه لا يقال للأكل: أمر، بل يجوز أن يقال للأكل: أمر، وللشرب: أمر؛ عند من جعل لفظ «الأمر» حقيقة فى الفعل.

وعن الوجه الثانى: أن الاشتقاق غير واجب فى كل الحقائق؛ فيمتنع قوله: لو كان حقيقة فيه، لاشتق منه اسم «الأمر».

وعن الوجه الثالث: نقول: إن ادعيتم أن من لوازم مطلق الأمر تلك الأشياء، فلا نسلم؛ فإن أهل العرف إنما سلموا أن تكون تلك الأمور من لوازم الأمر بمعنى القول المخصوص، وإن ادعيتم أنه من لوازم القول المخصوص، فلا يجديكم نفعاً.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَاحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْفِعْلِ؛ بِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ يَسْتَعْمِلُونَ لَفْظَ «الْأَمْرِ» فِي الْفِعْلِ؛ وَظَاهِرُ الاسْتِعْمَالِ: لِلْحَقِيقَةِ. بَيَانُ الاسْتِعْمَالِ: الْقُرْآنُ، وَالشُّعْرُ، وَالْعُرْفُ:

أَمَّا الْقُرْآنُ: فَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ [هُودٌ: ٤٠]، وَالْمُرَادُ مِنْهُ: الْعَجَائِبُ الَّتِي فَعَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هُودٌ: ٧٣]، وَأَرَادَ بِهِ: الْفِعْلَ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هُودٌ: ٩٧]، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [الْقَمَرُ: ٥٠]، وَقَوْلُهُ: ﴿تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الْحَجُّ: ٦٥]، وَقَوْلُهُ: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الْأَعْرَافُ: ٥٤].

وَأَمَّا الشُّعْرُ: فَقَوْلُهُ: [مِنَ الْوَافِرِ]

لَأَمْرٍ مَا يُسَوِّدُ مَنْ يَسْوَدُ .....

وَأَمَّا الْعُرْفُ: فَقَوْلُ الْعَرَبِ فِي خَبَرِ الزَّبَاءِ: «لَأَمْرٍ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ»، وَيَقُولُونَ: «أَمْرٌ فَلَانٌ مُسْتَقِيمٌ، وَأَمْرُهُ غَيْرٌ مُسْتَقِيمٌ»؛ وَإِنَّمَا يُرِيدُونَ: طَرَائِقَهُ، وَأَفْعَالَهُ، وَأَحْوَالَهُ، وَيَقُولُونَ: «هَذَا أَمْرٌ عَظِيمٌ»، كَمَا يَقُولُونَ: «حَطَبٌ عَظِيمٌ، وَرَأَيْتُ مِنْ فُلَانٍ أَمْرًا هَالِكِيًّا».

وَأَمَّا أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِطْلَاقِ - الْحَقِيقَةُ - : فَقَدْ تَقَدَّمَ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّهُ قَدْ حُولِفَ بَيْنَ جَمْعِ الْأَمْرِ بِمَعْنَى الْقَوْلِ، وَبَيْنَ جَمْعِهِ بِمَعْنَى الْفِعْلِ؛ فَيُقَالُ فِي الْأَوَّلِ: «أَوَامِرُ»، وَفِي الثَّانِي: «أُمُورٌ»؛ وَالِاسْتِثْقَاقُ عَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ.

وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ عَلَى قَوْلِهِ بِأَنَّ مَنْ قَالَ: «هَذَا أَمْرٌ» - لَمْ يَذَرِ السَّمْعَ أَى هَذِهِ الْأُمُورِ أَرَادًا!!

فإذا قال: «هَذَا أَمْرٌ بِالْفِعْلِ، أَوْ أَمْرٌ فَلان مُسْتَقِيمٌ، أَوْ تَحَرَّكَ هَذَا الْجِسْمُ لِأَمْرٍ، أَوْ جَاءَ زَيْدٌ لِأَمْرٍ» - عَقَلَ السَّمْعُ مِنَ الْأَوَّلِ: «الْقَوْلُ»، وَمِنَ الثَّانِي: «الشَّأْنُ»، وَمِنَ الثَّلَاثِ: «أَنَّ الْجِسْمَ تَحَرَّكَ لِشَيْءٍ»، وَمِنَ الرَّابِعِ: «أَنَّ زَيْدًا جَاءَ لِعَرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ؛ وَتَوَقَّفَ الذَّهْنُ - عِنْدَ السَّمَاعِ -: يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْكُلِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام واضح غنى عن الشرح، وحاصله ذكر دليل من قال: إن الأمر حقيقة في الفعل، وذكر حجة أبي الحسين البصرى:

أما الأول: فحاصله عائد إلى التمسك بوجهين:

الوجه الأول: أن أهل اللغة استعملوا لفظ «الأمر» في الفعل، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

بيان الأول (١): الاستعمالات الواقعة في آى من كتاب الله تعالى؛ منها: قوله تعالى: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِمْح بِالْبَصْرِ﴾ [القمر: ٥٠]، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَسَخَّرَاتِ بِأَمْرِهِ﴾ [النحل: ١٢]، والمراد من الكل الفعل؛ وذلك لأن هذا يحمل صالح لأن يكون مرادًا من اللفظ؛ وغيره من المحامل معدوم بحكم الاستصحاب؛ فوجب حمل اللفظ على هذا؛ عملاً بالدليل الدالّ على صون اللفظ عن الإلغاء والتعطيل؛ فثبت أنه استعمل لفظ «الأمر» فى الفعل، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، ويتعين هذا بالتمسك بالعرف (٢) والشعر (٣).

الوجه الثانى: أن «الأمر». بمعنى الفعل يجمع على «أُمُورٍ» (٤)، وبمعنى القول (٥) يجمع

(١) فى «ب»: ذلك.

(٢) والعرف هنا قول العرب كما جاء فى المثل السابق ذكره: «لأمر ما جدع قصير أنفه».

(٣) والشعر قول أنس بن مدركة - وقد مرَّ أنفاً -:

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود من يسود

(٤) فى «أ»، «ح»: أوامر.

(٥) فى «أ»، «ح»: الفعل.

الكلام فى الأوامر والنواهى ..... ٢١  
على «أوامر»، والاشتقاق علامة الحقيقة؛ وذلك فُقيد.

الوجه الثالث: هو أنه لو لم يكن حقيقة فى الفعل، لكان مجازاً [٢٣٥/أ] فيه؛ لأنه استعمل فيه؛ فلو لم يكن حقيقة، لكان مجازاً، واللازم باطل؛ لأن المجاز: إما بالزيادة، وإما بالنقصان، أو بالحذف، أو بالمشابهة، أو غير ذلك من جهة المجاز، وشئ منها غير ثابت ههنا بالأصل المؤيد بالنافى للمجاز؛ ويلزم من هذا أن يكون مجازاً.

وأما حجة أبى الحسين البصرى: فقد سبق تلخيص مذهبه؛ وهو أنه يرى: أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص، والشئ، والصفة، والشأن؛ فهذه أمور أربعة.

ودليله: أن السامع للفظ «الأمر» يتردد فى حمله على أحد المحامل الأربعة بعينه عند التجرد عن القرائن؛ فلا يمكنه أن يحمل على واحد منها، إلا بقريئة معينة لذلك الحمل، صارفة للفظ إليه دون غيره، وتردد الذهن بين المحامل الأربعة دليل الاشتراك.

بيان التردد: أن القائل إذا قال: «هذا أمر» لم يفهم السامع واحداً معيناً من الأمور الأربعة: فإذا قال: «هذا أمر بالفعل» عقل منه القول المخصوص.

وإذا قال: «أمر فلان مستقيم» عقل منه الشأن والطريق.

وإذا قال: «تحرك هذا الجسم لأمر» عقل السامع [أنه تحرك لصفة من الصفات، وشئ من الأشياء] <sup>(١)</sup> وإذا قال: «جاء زيد لأمر» عقل منه أنه جاء لغرض. فعلم: أنه حصل التردد عند سماع لفظ «الأمر» مجرداً عن القرائن، وأنه زال التردد عند تلك القرائن؛ وذلك دليل الاشتراك؛ وذلك لأنه لو كان اللفظ حقيقة فى واحد بعينه دون غيره، لسبق ذلك إلى الذهن؛ لما بينا من أن علامة الحقيقة التبادر إلى الذهن.

واعلم: أنه ذكر - ههنا - الغرض، وجعله أحد الأمور الأربعة التى يجعل أبو الحسين لفظ «الأمر» مشتركاً بينها، وفى أول الفصل <sup>(٢)</sup>: ذكر بدل لفظ «الغرض»: «الصفة»؛ وهذا غلط موهم؛ وذلك الغلط إنما نشأ من عبارة أبى الحسين البصرى على ما نقلناه؛ وعلى أى حال: فلنحمل كلامه ههنا على ما هو مذكور فى أول الفصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّا لَا نَسَلِّمُ اسْتِعْمَالَ هَذَا اللَّفْظِ فِي الْفِعْلِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ فِعْلٌ.

(١) ما بين المعكوفين فى «أ»، «جاء»: أنه الشئ أى: لشيء.

(٢) ينظر: المعتمد (٣٩/١) وما بعدها.

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ [هُود: ٤٠] - فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْقَوْلُ أَوْ الشَّانُ؟! وَالْفِعْلُ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْأَمْرِ؛ لِعُمُومِ كَوْنِهِ شَأْنًا؛ لَا لِخُصُوصِ كَوْنِهِ فِعْلًا. وَكَذَا الْجَوَابُ عَنِ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هُود: ٩٧] - فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ هُوَ الْقَوْلُ؟! بَلِ الْأَظْهَرُ ذَلِكَ؛ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هُود: ٩٧] أَيْ: أَطَاعُوهُ فِيمَا أَمَرَهُمْ بِهِ!!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْقَوْلُ؛ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ شَأْنَهُ وَطَرِيقَهُ؟!

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [الْقَمَر: ٥٠] - فَنَقُولُ: لَا يَجُوزُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلأنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَاحِدًا؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ فِعْلٍ لِلَّهِ تَعَالَى - لَا يَحْدُثُ إِلَّا كَلْمَحٍ بِالْبَصْرِ فِي السُّرْعَةِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَإِذَا وَجِبَ صَرْفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ - عَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ تَعَالَى: مِنْ شَأْنِهِ أَنَّهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا - وَقَعَ كَلْمَحُ الْبَصْرِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥] [وقوله]: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف: ٥٤] - فَلَا يَجُوزُ حَمْلُ الْأَمْرِ - هَهُنَا - عَلَى الْفِعْلِ؛ لِأَنَّ «الْحَرِيَّ» وَ«التَّسْخِيرَ» إِنَّمَا حَصَلَا بِقُدْرَتِهِ، لَا بِفِعْلِهِ؛ فَوَجِبَ حَمْلُهُ عَلَى الشَّانِ وَالطَّرِيقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ لَفْظَ «الْأَمْرِ» مُسْتَعْمَلٌ فِي «الْفِعْلِ»؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ؟!

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لأنَّ الْأَصْلَ فِي الْكَلَامِ - الْحَقِيقَةُ!»: قُلْنَا: وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّفْظُ دَائِرًا بَيْنَ الْإِشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ - فَالْمَجَازِ أَوْلَى.

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ «الْأُمُورُ» جَمْعًا لِلْأَمْرِ؛ بِمَعْنَى «الشَّانِ»، لَا بِمَعْنَى الْفِعْلِ؟!

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْجَمْعَ مِنْ عِلَامَاتِ الْحَقِيقَةِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

فَأَمَّا مَا أَحْتَجُّ بِهِ أَبُو الْحُسَيْنِ: فَهُوَ بِنَاءٌ عَلَى تَرَدُّدِ الذَّهْنِ عِنْدَ سَمَاعِ تِلْكَ اللَّفْظَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي؛ وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي «الْقَوْلِ» - يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ التَّرَدُّدِ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا وَجَدَتْ قَرِينَةٌ مَانِعَةٌ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى الْقَوْلِ؛ كَمَا إِذَا اسْتُعْمِلَ فِي مَوْضِعٍ لَا يَلِيقُ بِهِ الْقَوْلُ؛ فَحِينَئِذٍ:

يَصِيرُ ذَلِكَ قَرِينَةً فِي أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ غَيْرُ الْقَوْلِ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن الأول؛ بأن قال: لا نسلم أنه استعمل اللفظ فى الفعل من حيث هو فعل.

وأما قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ [هُود: ٤٠] قلنا: لم لا يجوز أن يكون المراد منه القول، ولا يتناول الفعل أصلاً؟! أو يكون المراد منه: الشأن؛ فيتناول الفعل لا بخصوصه؛ بل بعموم كونه شأنًا، فالشأن يتناول الفعل بعمومه؛ فهذا هو الجواب عن قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾، وعن قوله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٦]، فلم لا يجوز أن يكون المراد به القول؟!.

والذى يدل على أن المراد منه القول: ما تقدم من قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هود: ٩٧] أى: أطاعوه [٢٣٥/ب] فيما أمرهم.

سلمنا أنه ليس المراد منه القول؛ فلم لا يجوز أن يكون المراد منه الشأن؛ فيندرج فيه الفعل بعمومه؟! وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالبَصْرِ﴾ [القمر: ٥٠]:

قلنا: لا يجوز أن يكون المراد من الآية - ههنا - الفعل مع إجراء الآية على ظاهرها؛ لوجهين:

أولاً: فلأنه يلزم أن يكون فعل الله تعالى واحداً؛ لأنه ظاهر إذا حملنا الأمر على الفعل؛ وهو باطل؛ لتعدد أفعاله بالضرورة.

ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون كل فعل من أفعال الله لا يحدث إلا كلمح بالبصر؛ فيكون هذا هو الذى يقتضيه ظاهر الآية. وهذا باطل؛ لأن استقراء أفعاله يدل على خلاف ذلك. وإذا وجب صرف اللفظ عن ظاهره، تعين حمله على محمل صالح، وهذا المحمل صالح، وهو: أنه من شأنه أنه إذا أراد شيئاً أن يقع كلمح بالبصر؛ فيكون لفظ

«الأمر» محمولاً على الشأن بطريق الحقيقة؛ على رأى من يجعله مشتركاً بين الأمور الأربعة، وبطريق المجاز؛ لما ذكرنا من الدليل الدال على القول الصحيح، وهو: جعل الأمر حقيقة فى القول المخصوص. والجواب عن قوله تعالى: ﴿لَتَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [إبراهيم: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف: ٥٤] هو أنا نقول: لا يجوز حمل لفظ «الأمر» ههنا على الفعل؛ لأن الجرى والتسخير إنما يحصلان بقدره الله لا بفعله؛ وهذا لما بينا فى «علم الكلام»: أن المؤثر فى جميع الحوادث قدرة الله تعالى؛ فيحمل لفظ «الأمر» ههنا على الشأن والطريق: إما بطريق الحقيقة على قول أبى الحسين، أو بطريق المجاز على القول الآخر، وحمل اللفظ على المجاز جائز إذا دل الدليل عليه، وقد دل، وهو ما ذكرناه؛ فيحمل عليه.

سلمنا أن لفظ «الأمر» استعمل فى الفعل؛ ولكن لا نسلم أنه بطريق الحقيقة، وأما الأصل المقتضى لإرادة الحقيقة - فهو معارض بالنافى للاشتراك.

ولئن قال: «إن ذلك يعارضه النافى للمجاز»: قلنا: قد بينا أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالجواز أولى.

والجواب عن الثانى: أن نقول: لا نسلم أن الأمور جمع أمر، بل الأمور والأمر بمعنى واحد.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الأوامر جمع الأمر، بمعنى: القول، وقد سبق فى أول الباب تحقيق ذلك.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة، وقد سبق بيان فساد هذه الدعوى. والجواب عن الثالث: لا نسلم انحصار وجوه المجاز فيما ذكرتم.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم انتفاء جميع وجوه المجاز ههنا؛ وذلك لأن الفعل يفهم من القول؛ فكل قول فعل، وليس كل فعل قولاً:

بيان الأول: أن القول من أفعال جارحة اللسان؛ [فالقول فعل اللسان].

وأما الثانى: فظاهر؛ لأن فعل اليد لا يسمى قولاً؛ وكذلك [٢٣٦/أ] فعل الرجل وغيرهما. والمراد بالقول ههنا: القول اللسانى، فبين فعلنا وقولنا عموم وخصوص على ما بينا، والعموم والخصوص من جهات المجاز. ويمكن أن يجعل جهة المجاز - ههنا - المشابهة؛ فإن الفعل يشبه القول فى الافتقار إلى مصدر يصدر به؛ وهذا يعم الأفعال [والأقوال، والأول يختص بذى الجارحة.



وقيل: إنه مجاز مقيد بزيادة معنوية؛ لأن جملة أفعال الإنسان: لما دخل فيها الأقوال، سميت الجملة<sup>(١)</sup> باسم جزئها؛ وهو قريب مما ذكرنا.

وقال أبو الحسين البصرى<sup>(٢)</sup>: هذا ضعيف؛ لأن الإنسان قد يقول: «أمر فلان فى تجارتة - أو: فى صحته - مستقيم»، ولا يدخل فى ذلك أمره الذى هو القول. وغرض أبى الحسين بهذا الكلام: ألا يكون القول جزء الفعل؛ [وفيه نظر لا يخفى على المتأمل].  
وقال أبو الحسين<sup>(٣)</sup>: وقيل أيضاً: إن الأفعال تشبه الأوامر فى أن كل واحد منهما يدل على سداد أغراض الإنسان، ولا يلزم أن يسموا الفعل والخير أمرين؛ لأن المجاز لا يطرد؛ وهذا لا يصح؛ لأن القول المخصوص إنما وقع عليه لفظ الأمر من حيث كان نعتاً مخصوصاً على الفعل؛ فكان يجب أن يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة، [وإن لم يشتهبا]<sup>(٤)</sup> فى فائدة تفهم من كل وجه، وكان يجب أن يكون التللفظ باسم «الأمر» إذا عنى به: الفعل - أن يعنى به ما ذكره من الشبه، ومعلوم أن ذلك لا يخطر بباله؛ ألا ترى أن الرجل [إنما] يجوز اسم «الأسد» فيه من حيث إنه أشبهه فى الشجاعة التى هى معظم فائدة قولنا: «أسد»، ومن يسمى الشجاع أسداً، [فإنه] يعنى به شجاعته؟! ولما استضعف أبو الحسين هذه الأجوبة - عول فى الجواب على هذه المعارضة؛ بأن قال: جوابنا عن هذه: أن اسم «الأمر» ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل: لا على سبيل الحقيقة، ولا على سبيل المجاز، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة، وهو المراد بقول الناس: «أمر فلان مستقيم».

وقد اتضح من كلام أبى الحسين: أن الفعل لا يتناول الأمر بخصوصه؛ لكون الأمر حقيقة<sup>(٥)</sup> فى الشأن، ومن جملة الشأن الفعل؛ فيتناوله بعمومه.

والجواب عما احتج به أبو الحسين: منع تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة، وهى لفظة «الأمر»؛ بل يسبق إلى الذهن عند سماعها<sup>(٦)</sup> القول المخصوص، وهذا المنع بسنده ظاهر عند من يجعل لفظة «الأمر»<sup>(٧)</sup> حقيقة فى القول المخصوص.

(١) سقط فى «ج».

(٢) ينظر: المعتمد (٤٢/١).

(٣) ينظر: المعتمد (٤٢/١).

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»، «ج»: ولا يتناوله لكون الأمر حقيقة.

(٦) فى «أ»، «ج»: سماعه.

(٧) سقط فى «أ»، «ج».

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اختار جعل لفظ «الأمر» مشتركاً بين القول المخصوص وبين الشأن؛ فقد عنى بأنه مشترك: فقال: لما علمت أن الطريق الذى به يثبت الوضع راجح على النافى للاشتراك والمجاز؛ وذلك هو تبادل المعنى إلى الذهن، وتردد [٢٣٦/ب] الذهن بين المعنيين على السواء عند التجرد عن القرائن - علمت أن لفظ الأمر حقيقة فيهما؛ فيجب أن يكون مشتركاً؛ كتردد الذهن عند سماعه مجرداً عن القرائن بين القول المخصوص وبين الشأن، وهى الحالة التى تعم الفعل والطريق والصفة؛ فإن كل هذه المقدورات تندرج تحت الشأن، ولكل واحد منها شأن مخصوص، وحالة مخصوصة؛ فإن القائل إذا قال: «أمر فلان» وسكت، تردد الذهن بين المعنيين، ويتوقع زوال التردد بما يقتزن به بأن يقال: يمتثل؛ فيعلم أن المراد بالأمر القول المخصوص، أو يقال: انصلح، فعلم أن المراد به الشأن، أو يقال: ابتدئ بمثل أمر فلان، أو يقال: صلح أمره، أو فسد أمره - لم (١) يتردد الذهن فى (٢) فهم المراد بخصوصه، وهذا علامة الاشتراك، فيجب الحكم بكونه مشتركاً بين القول والشأن. هذا ما ذكره صاحب «التلخيص».

وما ذكره صاحب التلخيص مندفع من وجهين: (٣): الوجه (٤) الأول: منع التردد؛ وقد سبق بيانه فى الجواب عن كلام أبى الحسين.

الوجه الثانى: هو أن ما ذكره باطل بالإجماع؛ لأن القائل قائلان؛ أحدهما يقول: يكون لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص فقط، مجاز فى غيره، وقائل يقول: هو مشترك بين القول والفعل فقط، أو هو مشترك بين الأمور الأربعة؛ على ما قاله أبو الحسين. فالقول بأنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشأن فقط - قول ثالث باطل بالإجماع.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

ذَكَرُوا فِي حَدِّ «الْأَمْرِ» بِمَعْنَى «الْقَوْلِ» - وَجَهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا قَالَهُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وَارْتِضَاهُ جُمْهُورُ الْأَصْحَابِ؛ أَنَّهُ هُوَ: «الْقَوْلُ

(١) فى «أ»: ثم.

(٢) فى «أ»: و.

(٣) فى «ج»: هذا وما ذكره، وهو يندفع من وجهين.

(٤) سقط فى «ج».

المُقْتَضَى طَاعَةَ الْمَأْمُورِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ: وَهَذَا خَطَأٌ: أَمَّا أَوَّلًا: فَلِأَنَّ لَفْظَتِي «الْمَأْمُورِ» وَالْمَأْمُورِ بِهِ - مُشْتَقَّتَانِ مِنَ «الْأَمْرِ»؛ فَيَمْتَنِعُ تَعْرِيفُهُمَا إِلَّا بِالْأَمْرِ؛ فَلَوْ عَرَّفْنَا «الْأَمْرَ»، بِهِمَا - لَزِمَ الدَّوْرُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّ «الطَّاعَةَ»؛ عِنْدَ أَصْحَابِنَا: مُوَافَقَةُ الْأَمْرِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ: مُوَافَقَةُ الْإِرَادَةِ؛ فَالطَّاعَةُ عَلَى قَوْلِ أَصْحَابِنَا: لَا يُمَكِّنُ تَعْرِيفَهَا إِلَّا بِالْأَمْرِ؛ فَلَوْ عَرَّفْنَا «الْأَمْرَ» بِهَا - لَزِمَ الدَّوْرُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه شرع المصنف فى ذكر حد الأمر اللسانى، ثم شرع بعد ذلك فى أحكام الأمر، وهذا الترتيب متعين؛ لما علمت أن التصور مقدم على التصديق بالطبع؛ فليتقدم عليه فى الوضع، ثم ذكروا له حدودا كثيرة على ما نذكرها بعد ذلك.

فذكر الحد الذى عول عليه المحققون من الأشاعرة، ثم ذكر حدود المعتزلة، وأتى

على ترتيب الكل بزعمه، ثم اختار حدًا آخر ذكره؛ فلنشرح الحد المذكور، وهو الذى ذكره القاضى (١) (٢)، والإمام (٣)، والغزالى (٤)، ولكن بعد أن نسقط من الحد لفظة «بنفسه».

والحاصل: أنك إن أتيت بهذه اللفظة، فإنه حد للكلام النفسانى، وإن أسقطتها، صار حدًا للكلام اللسانى، ويأتى لذلك مزيد إيضاح؛ إن شاء الله تعالى. واعلم: أنه نقل عن الأشعرى ومن تابعه: أنه لا صيغة خاصة بالأمر (٥).

وقال الإمام والغزالى (٦): هذه الترجمة لا تصح عن الأشعرى؛ فإن قَوْلَ القائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» [٢٣٧/أ] صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة. وإنما الخلاف فى صيغة «افعل»: هل هى خاصة بالأمر أم لا؟ لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة يأتى ذكرها.

(١) ينظر: البرهان (٢٠٣/١).

(٢) زاد فى «أ، ج»: وارتضاه الغزالى.

(٣) ينظر: البرهان (٢٠٣/١).

(٤) ينظر: المستصفى (٤١١/١).

(٥) ينظر: البرهان (٢١٢/١).

(٦) ينظر: البرهان (٢١٤/١) (١٣٠)، المنحول (١٠٥)، الأحكام (١٣١/٢).

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: واعلم أنه لا وَجْهَ لهذا الاستبعاد، وقول القائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» لا يرفع هذا الخلاف؛ إذ الخلاف إنما هو فى صيغة الأمر [الموضوعة] للإنشاء؛ [فأما]<sup>(٢)</sup> قول القائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» فيمكن أن يقال: إنه إخبارات عن الأمر لا إنشاءات، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للإنشاء.

واعلم: أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْقَوْلَ الْمَدْخُولَ متى نقل عن فاضل - لا ينبغي أن يستبعد ذلك؛ بسبب ضعف ذلك القول، وضعف دليله، ولا ينبغي أن يشتغل بالتأمل، بل ينبغي أن يرد عليه بتقدير صحة النقل عنه، ثم [نص] تزييفه؛ فنقول:

اعلم: أن الكلام عند الأشاعرة عبارة عن «المعنى القائم بالذات، المدلول عليه بالعبارات والإشارات»، وهو ينقسم إلى: أمر ونهى، وخبر واستخبار... إلى غير ذلك من أقسام الكلام، وهو واحد فى الغائب؛ وأما انقسامه بحسب تعلقاته: [ف] غير واحد فى الشاهد، هذه قاعدة مذهب الأشاعرة، وهذه القاعدة يتسلمها الأصولى من المتكلم، وتقرر بالبرهان فى «علم الكلام». ثم اختلف قول الأشعرى؛ فى أن الكلام صادق على الألفاظ الحادثة حقيقة، أم مجازاً؟.

وأما المعتزلة وكل من ينفى كلام النفس، فالأمر وسائر أقسام الكلام لا حقيقة له إلا العبارات. وإذا عرفت هذا، فالأمر المعروف: إما النفسانى، أو اللسانى:

أما النفسانى: فقد قال: «إنه القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به»، وشرحه [بعضهم]<sup>(٣)</sup> فقال: قوله: «الأمر هو القول» عدل عن لفظ «الكلام» الذى هو أخص إلى لفظ «القول» الذى هو أعم، وقد كُنَّا بَيْنَا أن الحادَّ يجتنب اللفظ البعيد إذا وجد القريب؛ ولكن قد قدمنا أن لفظ «الكلام» هل يرادف لفظ «القول»، أم لا يطلق إلا على المفيد؟ وهو الظاهر. وهل نقول: الأمر جملة حتى يكون كلاماً؟ أو مفرد، حتى يطلق عليه قَوْلٌ دون كلام؟ الصحيح: أنه مفرد؛ فإن الأمر هو: الكلمة الواحدة، وكلاهما يتعلق بمأمور؛ فيكون من الأمر، والضمير كلام، وإنما أراد ههنا حد الأمر على انفراد؛ فعدل عن الكلام إلى القول؛ لهذا.

قوله<sup>(٤)</sup>: «المقتضى» فيه نظر؛ فالناس عامة تقول: اقتضى فلان حقه من فلان، ولا

(١) ينظر: الإحكام (١٣١/٢).

(٢) فى «أ، ج»: ذكروا.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: قول.

يكون مقتضياً على هذه الصفة؛ فمعنى قوله: «المقتضى»: أنه لا يفعله إلا منسوباً إلى متعلقه.

قوله: «بنفسه» احترازاً عن العبارات الدالة عليه [٢٣٧/ب]؛ فإنه إنما لا تقتضى بنفسها؛ بل إنما تشعر بمعناها؛ بواسطة الوضع والاصطلاح.

قوله: «طاعة المأمور بفعل المأمور به»؛ لينفصل الأمر عن الدعاء والرغبة؛ وهل يسمى الدعاء أمراً؟؛ أما النحويون فيقولون: إنه يشاركه في الإعراب والبناء، وكذلك أكثر الأصوليين. ومنهم من يقول: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى.

فهذا شرح هذا التعريف، وهو تعريف الأمر النفساني، ومنه يتضح حدُّ الأمر اللساني؛ لأنك (١) إذا أسقطت ما به احتز عنه، صار حدًّا له [وهو] قوله: «بنفسه». وهكذا فصله الغزالي (٢)، رحمه الله.

هذا شرح هذا الحد، وأما تزييفه، وبيان فساده من أوجه: [الوجه (٣) الأول: أنه ذكر لفظ «الطاعة» في الحد، والطاعة عند أصحابنا هي: موافقة الأمر، وعند المعتزلة هي: موافقة الإرادة؛ فلا يمكن على رأى أصحابنا تعريف الطاعة إلا بالأمر، فإذا عرفنا الأمر لزم الدور.

فيصير هكذا: الأمر هو: «القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به»؛ فيقال: ما الطاعة؟ فنقول هي: موافقة الأمر؛ فقد عرف الأمر بما لا يمكن تعريفه إلا بالأمر؛ وذلك دور باطل.

[الوجه (٤) الثاني: أنه ذكر في حد الأمر المأمور والمأمور به؛ وهما لفظان مشتقان من الأمر، ومعرفة المشتق بدون معرفة المشتق منه مُحال؛ لأن المشتق مركَّب، والمشتق منه مفرد، ومعرفة المركب بدون معرفة مفرداته محال؛ فإذا عرِّف الأمر بالمأمور والمأمور به - لزم الدور؛ وهو باطل.

[الوجه (٥) الثالث: أنه يبطل علينا بقوله: «أوجبت عليك كذا»؛ فإنه قول يقتضى

(١) في «أ»: لا بل.

(٢) ينظر المستصفي (٤١١/١).

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «أ».

طاعة المخاطب بفعل ما يتناوله القول؛ وليس بأمر، وإن فسر القول بالأمر - وهو: «الصيغة المعلومة» - فقد جعل المحدود جنسًا في الحد، وهو خطأ ظاهر؛ وكذلك إن لم يفسر المأمور والمأمور به بما ذكرنا.

والوجهان الأولان أوردهما المصنف، وتنبه للثاني منهما السهروردي [صاحب التنقيحات] ولا دافع لهما [أصلاً]، وإن توهم بعضهم أن لهما دافعاً؛ على ما سنذكره بعد ذلك.

وأما الثالث: فمندفع بقوله: «القول»؛ فإنه للمفرد، وقول القائل: «أوجبت» فإنه مركب. ويمكن دفعه أيضاً بلفظي: «المأمور والمأمور به».

قال المصنف رحمه الله: وثانیهما: ما ذكره أكثر المعتزلة، وهو: أن «الأمر» هو: قول القائل لمن دونه: «افعل»، أو ما يقوم مقامه.

وهذا خطأ من وجوه: الأول: أنا لو قدرنا أن الواضع ما وضع لفظه «افعل» لشيء أصلاً، حتى كانت هذه اللفظة من المهملات - ففي تلك الحالة: لو تلفظ الإنسان بها مع من دونه - لا يقال فيه: إنه أمر. ولو أنها صدرت عن النائم والساهي، أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقاً، أو على سبيل الحكاية - لا يقال فيه: إنه أمر.

ولو أننا قدرنا أن الواضع وضع بإزاء معنى الأمر لفظ «افعل» وبإزاء معنى الخبر لفظ «افعل»: - لكان المتكلم بلفظ «افعل» - أمراً، والمتكلم بلفظ «افعل» - مخبراً. فعلمنا أن تحديد ماهية «الأمر» بالصيغة المخصوصة - باطل.

الثاني: أن المطلوب: تحديد ماهية «الأمر» من حيث إنه أمر، وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات؛ فإن التركيقي قد يأمر وينهى؛ وما ذكروه لا يتناول إلا الألفاظ العربية.

فإن قلت: «قوله»: «أو ما يقوم مقامه»: احتراز عن هذين الإشكاليين اللذين ذكرتهما:

قلت: قوله: «أو ما يقوم مقامه» - يعنى به: كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طالباً للفعل، أو يعنى به شيئاً آخر؟

فإن كان المراد هو الثاني - فلا بد من بيانه؛ وإن كان المراد هو الأول - صار معنى «حد الأمر» هو: قول القائل لمن دونه: «افعل»، أو ما يقوم مقامه؛ في الدلالة على

الكلام فى الأوامر والنواهى ..... ٣١

طَلَبِ الْفِعْلِ. وَإِذَا ذَكَرْنَاهُ؛ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ - كَانَ قَوْلُنَا: «الْأَمْرُ هُوَ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ» - كَافِيًا؛ وَحَيْثُذِي: يَقَعُ التَّعَرُّضُ لِخُصُوصِ صِيغَةِ «افْعَلْ» - ضَائِعًا.

الثَّالِثُ: أَنَا سُبِينٌ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -: أَنَّ الرُّبُوبَةَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ. وَإِذَا ثَبِتَ فَسَادُ هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ - فَنَقُولُ:

الصَّحِيحُ أَنْ يُقَالَ: «الْأَمْرُ: طَلَبُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ؛ عَلَى سَبِيلِ الاستِعْلَاءِ»، وَمِنْ النَّاسِ مَنْ لَمْ يَعْتَبِرْ هَذَا الْقَيْدَ الْأَخِيرَ.

الشرح: اعلم - [وَقَفَّكَ اللَّهُ] - أنه كان [قد] <sup>(١)</sup> قال: «ذكروا فى الأمر بمعنى القول وجهين».

أما قوله: «بمعنى القول» فالمراد به الكلام اللسانى.

[وأما قوله]: «وذكروا وجهين» فإنه ربما يوهم ذلك انحصار الحدود المذكورة للأمر اللسانى [فى الوجهين]؛ وليس كذلك.

ودفع الوهم: أن المراد بانحصاره فى الوجهين - إن سلمنا إيهامه الحصر - : أى الوجهين اللذين يعتمدان <sup>(٢)</sup>.

فالوجه الأول: هو معتمد الأشاعرة.

والوجه الثانى: هو الذى عول عليه أكثر المعتزلة، فقالوا: «الأمر هو: قول القائل لمن هو دونه: «افعل» أو ما يقوم مقامه»؛ وإنما قصدوا الأمر اللسانى؛ لأنهم لا يقولون بكلام النفس.

وأما قولهم: «أو ما يقوم مقامه» إنما ذكروا ذلك؛ ليتناول حد الأمر بسائر اللغات، ولو اقتصر على قوله: قول القائل: «افعل»، لخرج عنه الأمر بسائر اللغات غير العربية؛ فلا يكون الحد جامعًا لأداء المقصود من حد الأمر مطلقًا من غير اختصاص لغة دون لغة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «هَذَا خَطَأٌ مِنْ وُجُوهِ».

الشرح: واعلم أن هذه الوجوه واضحة غنية عن الشرح، والوجهان الأولان مندفعان عن المعتزلة بقولهم فى الحد: «أو ما يقوم مقامه» على ما اعترف به المصنف.

(١) سقط فى «أ، ج».

(٢) زاد فى «أ، ج»: وبغير بعض الاعتماد أو بعض الاعتبار.

أما قوله بعد ذلك: «وإذا كان الأمر على ما ذكرناه على هذا الوجه - كان قولنا: «الأمر هو: اللفظ الدال على طلب الفعل» - كافياً، ويقع التعرض لخصوص قوله: «افعل» ضائعاً» - ضعيف؛ لأنه ليس في ذلك إلا تغيير العبارات، وسبك معنى كلامهم بعبارة أخرى. وأما أنه إلباس: فاندفاعه ظاهر؛ لأنه لم يوجد في تلك الصورة قول القائل لمن دونه: «افعل»؛ وذلك لانتفاء الخطاب للغير.

قال صاحب «الحاصل»: وليس في حد المعتزلة خلل كبير<sup>(١)</sup>.

واعلم: أنه يرد على حدهم سؤال لا دافع [له] وهو أن نقول: المقصود من التعريفات الحدية - والرسومية - : معرفة الماهية الكلية، أو تمييزها عما عداها؛ وما ذكرتموه لا يفيد شيئاً من ذلك؛ إذ ليس فيه إلا الإشارة إلى صنف المحدود، [أو] شخص من المحدود، وصار هذا كما إذا قيل: ما الإنسان؟ فأشار إلى شخص، وقال: هذا إنسان، وهذا القدر لا يفيد معرفة الماهية الكلية، ولا تمييزها عما عداها.

وأما الحد الذي اختاره المصنف، فلنشرحه أولاً، ثم ننظر في صحته. قال المصنف: «والصحيح أن يقال: الأمر هو: طلب الفعل [بالقول]؛ على سبيل الاستعلاء، ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير».

أما قوله: «طلب الفعل» فستعلم أن الطلب وجداني التصور، ويمتاز به عن بقية أقسام الكلام؛ كالتهي وغيره.

أما قوله: «بالقول» ليخرج عنه الطلب النفساني، والطلب بالإشارات المفهومة والقرائن.

وأما قوله: «على سبيل الاستعلاء» فالمراد به حين الخطاب؛ [نحو: غلظة]، أو رفع الصوت<sup>(٢)</sup>، وبينه وبين العلو فرق ظاهر؛ وذلك لأن العلو صفة للأمر؛ كمنصب<sup>(٣)</sup>، أو علم، أو غير ذلك، [وأما الاستعلاء: فلا يستدعى سبباً من ذلك]؛ بل توجد تلك الهيبة المذكورة من الأدنى، ومن الأعلى، ومن المساوي.

والمذاهب ثلاثة في [٢٣٨/ب] اعتبار العلو والاستعلاء:

فمذهب أكثر المعتزلة: اعتبار العلو.

(١) ينظر: الحاصل (٣٩١/١).

(٢) في وأه: صوته.

(٣) في وأ، جه: نحو منصب.



ومذهب المصنف، وأبى الحسين البصرى: اعتبار الاستعلاء<sup>(١)</sup>.

والمنسوب إلى الأشاعرة: عدم اعتبارهما فى الأمر.

هذا شرح هذا الحد، وهو ضعيف؛ لأنه يبطل بقول القائل: «أنا طالب منك سقى الماء» مستعليًا؛ لأنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، ولا جواب له إلا تقييد القول بالمفرد. وبه يندفع قول القائل: «أوجبت عليك فعل كذا، وهذا واجب عليك، وإن تركت هذا عوقبت» إلا إذا أخذ قيد آخر فى الحد، فيقال: «الأمر هو طلب الفعل بالقول الدال عليه بالذات، أو دلالة أولية، أو بالوضع»، وبه يندفع النقض المذكور؛ لأنه خير عن كونه طالبًا منه السقى، فيدل بالذات، أو بالوضع على معنى الخير، ثم يدن بالالتزام على معنى الأمر.

والصَّواب أن يقال: حد الأمر اللسانى هو: «اللفظ الدال على طلب الفعل دلالة أولية؛ على سبيل الاستعلاء، أو العلو<sup>(٢)</sup>، أو بإسقاطهما؛ على ما يقتضيه الدليل باعتبارهما».

ولفظ «الذات» أو «الوضع» أيضًا يدل على ذلك، وأنت مخير فى استعمال أي لفظ شئت من الثلاثة فى دفع النقض.

وقول المصنف: [«الأمر»: طلب الفعل بالقول] - وضع مكان الجنس طلب الفعل، وهذا أمر نفسانى؛ فيوهم ذلك أن جنس الأمر اللسانى هو الطلب النفسانى<sup>(٣)</sup>؛ وليس

(١) ينظر: المعتمد (٤٩/١).

(٢) «تنبيه»: الفرق بين الاستعلاء، والعلو: أن الاستعلاء: هيئة للأمر، نحو رفع الصوت، وإظهار الترفع، وغير ذلك مما سلكه أرباب الحماقات.

والعلو: هيئة للأمر، كالأب مع ابنه، والسُّلطان مع رعيته، والسيد مع عبده، وهذا يظهر لك أن الاستعلاء ليس معتبرًا؛ لأن أوامر الله - تعالى - فى مواطن كثيرة فى غاية اللطف، وتذكير النعم، كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وفى موضع آخر: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]، إلى غير ذلك من أنواع تآلف القلوب والإحسان منه - سبحانه وتعالى - لعباده، وأجمع الناس على أنها أوامر مُطاعة.

(٣) هو: الطلب القائم بذاته - عز وجل - الذى هو مدلول الكلام النفسى المتنوع إلى أمر ونهى، وخير واستخبار.

فالأمر النفسى نوع من أنواع هذا المدلول.

فقيل. هو الطلب المتعلق بإيجاد الفعل على سبيل الحتم والإلزم؛ ولهذا يكون تعريفه: هو الخطاب الطالب للفعل طلبًا جازمًا. هذا إذا قلنا: إن الأصل فى الأمر الإيجاب.

كذلك؛ بل الصَّوَابُ: ما ذكرناه؛ وهو واضح.

واعلم: أن من الناس من حاول دفع الإشكالين المذكورين عن حد القاضي أبي بكر للأمر بكلمات لا بد من ذكرها، والتنبيه<sup>(١)</sup> على أنها غير دافعة؛ فيتقرَّرَ كلام المصنف<sup>(٢)</sup>:

قال صاحب «التلخيص» - رحمه الله - : أقول: الرجل يعنى بقوله: ما يؤدي هذا المعنى، وهو ما يفهم منه قول القائل: «الأمر هو القول المقتضى طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول»، ويعنى بالطاعة: الموافقة؛ وأما كون ذلك موافقة للأمر الوارد، فذلك أخص من هذا؛ فيندفع جميع ما ذكره، بل ما ذكره مدفوع عند التحقيق؛ وذلك لأن ماهية الأمر - وإن كانت مجهولة للأكثر، واحتاجت إلى تعريف حدى مشتمل على الجنس والفصل - لكنها معلومة من حيث يمكن أن يشتق منه المأمور والمأمور به؛ فإن الأمر معلوم لكل واحد بوجه ما علمنا<sup>(٣)</sup> ضروريًا؛ كما ذكر في المسألة الثالثة؛ وهذا القدرُ كافٍ في معرفة المأمور والمأمور به، وتتعرف<sup>(٤)</sup> به الماهية تعريفًا رسميًا، ويندفع الدَّوْرُ الذى ذكره، ولم يورد على هذا الحد سؤالاً آخر؛ فقد اندفع ما ذكره.

ثم قال: وأما الحد الذى اختاره المصنف - فغير مرض؛ لوجوه:

أولها: أن هذا ينافى ما اختاره فى المسألة الأولى: من أن [٢٣٩/أ] الأمر حقيقة فى القول [المخصوص] <sup>(٥)</sup>؛ لأن الحدَّ الذى ذكره يقتضى أن يكون الأمر حقيقة فى الطلب المخصوص، لا فى الأمر المخصوص؛ إذ الطلب مغاير للقول، بل هو حالة نفسانية؛ على ما شرح فى المسألة الثالثة.

وثانيها: [هو] أن الطلب حينئذ يكون جنسًا للأمر؛ فيكون داخلًا فى ماهية الأمر، والأمر يدور فى صور المباحات فى قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

وعلى هذا: يلزم أن يكون المباح مطلوبًا بتزجيج وجوده على عدمه؛ وذلك فى المباح محال.

(١) فى «ج»: والتنصيه:

(٢) فى «ج»: فتقيد كلام المصنف.

(٣) فى «أ»: علمنا.

(٤) فى «ج»: فتتعرف.

(٥) سقط فى «أ».

وثالثها: أن قول القائل: «طلبت منك السقى، وأوجبت<sup>(١)</sup> عليك كذا» - يجب أن يكون أمراً؛ لأنه وجد طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، وهذا لا يسمى<sup>(٢)</sup> أمراً. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: وطريق [تقرير] اختيار الجمهور أن يقال: إن البحث عن حقيقة الأمر لم يصدر عن جاهل بوضع اللغة، ولا بخواص أحكام الأمر جملة، بل عمّن عرف أن الأمر من أقسام الكلام، وأن من خاصيته التعلق بالمخاطب، والفعل المخاطب به؛ كأن<sup>(٣)</sup> يشق لهما اسم المأمور والمأمور به لغة، وأنه إنما أشكل عليه [كونه] من قبيل النطق اللسانى، أو الاقتضاء الجنانى، ثم إن كان اقتضاءً - فهل هو نفس إرادة المأمور به أو أمر آخر وراءها؟:

فميز القاضى ماهيته بموجب عقيدته رسماً: بأنه: «القول» يعنى: النطق النفسانى؛ تمهيداً لجنسه المقتضى فضلاً له عن الخبر، وما يضاويه من أقسام الكلام.

«طاعة المأمور» تمييزاً له عن السؤال وأمثاله، فعبر بالمأمور والمأمور به عن المخاطب والفعل المخاطب به؛ كأنه أوجز؛ اعتماداً على علمه بجدل السائل<sup>(٤)</sup>؛ فلو حذف «المأمور والمأمور به» - لم يحتمل حذفه الفهم.

أما حده الذى اختاره: فنقول: يعنى بـ «القول»: كلام النفس، أو نطق اللسان: فإن كان الأول: فذلك المطلوب، وهو المقتضى الذى وضعه الأصحاب.

وإن كان الثانى، فالجواب بالطلب: إما الصيغة، أو المعنى القائم بالنفس: فإن كان الأول: فهو ذلك القول؛ وهو حد المعتزلة، وسنبطله.

وإن كان الثانى: فهو حد الأصحاب؛ إلا أنه قيده بكونه مدلولاً عليه بالصيغتين؛ فيبطل بأمر الأخرس، وأمر العقلاء قبل وضع اللغات، وأمر الله تعالى قبل التبليغ ثم ما وجه استغنائه عن الاستعلاء، وبدونه يبطل بالدعاء والسؤال.

وقال بعضهم<sup>(٥)</sup>: لا نسلم لزوم الدور فى الحد الذى ذكره القاضى للمدعى؛ لأن الحد هو: شرح ما دل اللفظ عليه بطريق الإجمال.

(١) فى «أ»: فأوجبت.

(٢) فى «أ»: لاسيما.

(٣) فى «أ، ح»: كأنه.

(٤) فى «أ»: المائل.

(٥) القرافى - رحمه الله -.

وأما إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» [٢٣٩/ب]، فإنه إن كان الحيوان والناطق مجهولين للسامع - فسد الحد؛ لأن الحد بالمجهول لا يصح، وإن كانا معلومين - فهو عارف بالإنسان، وإنما سمع لفظ الإنسان، فعلم أن له مسمى ما مع خصوصيات أخرى؛ فهو سألنا عن تفصيل ذلك الجمل الذى فهمه، فشرحنا له التفصيل بالحد، فالحدود ترجع إلى تفصيل نسب الألفاظ إلى المسميات.

إذا تقرر هذا، فجاز أن يعلم السامع مسمى لفظ «الأمر» و«الطاعة» مفصلاً، ويجهل نسبة لفظ «الأمر» ومسامه، فبين له المجهول بالمعلوم، وكم من عالم يشتق، مع جهله بما اشتق منه وهو المصدر، فطالما<sup>(١)</sup> تنازع<sup>(٢)</sup> الأدباء فى مصادر الأفعال مع علمهم بأفعالها وبأسماء فاعليها ومفعوليها.

والجواب عما قاله الفاضل: أنه إذا قيل: «عنى القاضى أبو بكر بقوله فى الحد: «المأمور المخاطب بالطاعة»: نفس الموافقة الأعم من موافقة الأمر».

قلنا: إما أن يكون قد عنى بلفظه ما ذكرته<sup>(٣)</sup>، أو لا:

وأيما كان: فالإشكال متوجه عليه. وأما إذا لم يعن به ما ذكرته: بطل ظاهر ما يشعر به ظاهر اللفظ؛ فورود الإشكال واضح.

وأما إذا قلنا: إنه عنى به ما ذكرته: فإنه يتوجه عليه الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأن استعمال المأمور وإرادة المخاطب - مجاز؛ فإن المخاطب أعم من المأمور؛ لجواز أن يكون مخاطباً بكذا أو بغيره؛ فيلزم استعمال المجاز فى الحد من غير ضرورة؛ وذلك عبث فى الحدود، وغير جائز.

ثم نقول: المدعى أن الإشكال وارد على ظاهر لفظه، وما ذكرتم لا يدفع الإشكال عن ظاهر اللفظ.

وأما قوله: «المراد بالطاعة: الموافقة لا طاعة الأمر»:

قلنا: الإشكال على من فسر الطاعة بموافقة الأمر؛ وهو اختيار صاحب الحد.

وأما قوله: «وما ذكره مدفوع على التحقيق... [إلى آخره]». فاعلم: أن قصدَه بهذا

(١) فى «أ»: فصال.

(٢) فى «أ»: متنازع.

(٣) فى «أ، ج»: ما ذكرت.

الكلام: أن هذا لا يرد أصلاً على القاضي؛ وذلك لأن الأمر معلوم لكل واحد بوجه من الوجوه؛ فإن من لم يمارس الصنائع العلمية التى منها تعرف الحدود الكاشفة عن الماهيات - [قد] يأمر وينهى من غير معرفة حقيقة حد الأمر؛ وهذا دليل على أن الأمر معلوم لكل واحد بوجه ما من الوجوه؛ ويلزم من ذلك أن تكون ماهيته معلومة لهم من حيث يمكن أن يشتق منه المأمور والمأمور به؛ فيكون المأمور والمأمور به معلومين بوجه ما علمًا ضروريًا؛ فلا تتوقف معرفتهما على معرفة الأمر، وهذا القدر كافٍ فى معرفة المأمور والمأمور به، وتعرف به ماهية الأمر تعريفًا رسميًا؛ ويندفع الدور المذكور.

هذا شرح ما قاله هذا الفاضل؛ وهو لا يدفع لزوم [٢٤٠/أ] الدور عن حد القاضي. وبيانه: أن الأمر معلوم علمًا ضروريًا بوجه ما، وذلك الوجه هو: تمييزه عن النهى وسائر أقسام الكلام، وهو مجهول الفصل؛ للجهل بجنسه وفصله إن كان مركبًا منهما، أو بماهيته البسيطة إن لم يكن وجه منهما، والمأمور والمأمور به كذلك؛ فهما متميزان عن المنهى والمنهى عنه تمييزًا ضروريًا، وهما مجهولان تفصيلًا، ومعرفة كل منهما<sup>(١)</sup> تابعة<sup>(٢)</sup> لمعرفة الأمر إجمالاً وتفصيلًا، فإذا عرف الأمر بالمأمور والمأمور به: فإما أن يكون تعريفًا لذلك الوجه المعلوم للأمر ضرورة، وهو الإجمال، أو للوجه الثانى، الذى هو التفصيل بالضرورة:

فإن كان الأول: كان ذلك تعريفًا للأمر الضرورى معرفته؛ فيكون تعريفًا للمعرف؛ وهو باطل.

وإن كان الثانى: فالمأمور والمأمور به لا يفيدان ذلك التفصيل؛ لعدمه<sup>(٣)</sup> على العلم بالمأمور والمأمور به تفصيلًا بالضرورة، وتوقف العلم بالمأمور والمأمور به تفصيلًا على العلم بالأمر تفصيلًا؛ ضرورة كونهما مركبين منه ومن غيره، وتوقف العلم بالمركب تفصيلًا على العلم بأجزائه تفصيلًا؛ [فإذن] يلزم الدور؛ ولا دافع له. وأما ما أورده على الحد الذى ذكره المصنف - فمندفع:

أما الوجه الأول: ففاسد مختل، ولم يكن ذكره لائقًا منسوبيًا إلى الفضيلة. وبيانه: أن المصنف قال فى المسألة الأولى: لفظ «الأمر» المعنى به هو<sup>(٤)</sup>: حقيقة فى القول المخصوص، أى: الصيغة المخصوصة، وهو: قول القائل: «افعل» وما يجرى مجراه،

(١) فى «أ، ح»: ومعرفتهما.

(٢) فى «أ»: تابعان، وفى «ح»: تابعتان.

(٣) أى: لعدم توقف العلم بالأمر.

(٤) فى «أ، ح»: المركب من التقاسيم هو.

وقال: صيغة «افعل» وما يجري مجراها - حقيقة في الطلب؛ ولا مساواة بين القولين؛ فالوجه الأول مختل<sup>(١)</sup>.

وأما الوجه الثاني: فلا نسلم وُرُودَ الأَمْرِ في المَبَاحَاتِ وقوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]: أمر: قلنا: أهو أمر حقيقة، أو مَجَازٌ؟: الأول: ممنوع. والثاني: فهو مسلم؛ وهذا لأن الأمر عند المصنف يدخل في ماهية طلب الفعل، ولا<sup>(٢)</sup> نسلم طلب الفعل في المباحات؛ فلا يتحقق أمر في المباحات بطريق الحقيقة.

وأما الوجه الثالث: فهو مندفع بلفظ «القول»؛ فإنه للمفرد، والنقض المذكور؛ مركب.

وأما ما ذكره صاحب «التنقيح»: ففاسد فساداً من هذا الذي ذكره هذا القائل؛ بل هو كلام متهافت، ثم إنه يفسر كلام القاضي على غير وجهه.

وحاصل كلامه: تفسير الأمور بالمخاطب، والمأمور - به بالفعل المخاطب - به. والجواب عنه: ما مر؛ إلا أنا نبين اختلال كل ما ذكره في هذا الموضوع.

قوله: «الْبَحْثُ عن حقيقة الأمر لم يصدر عن جاهل بوضع اللغة، ولا بخواص أحكام الأمر جملة»:

هذا كله [٢٤٠/ب] كلام لا تعلق له بالمقصود؛ فلا يدفع ما أورده؛ لأن جلالته<sup>(٣)</sup> منصب الشخص في العلم لا تقتضى ألا يسهوا أو يغلطوا، أو يحتمل تحرير حد من الحدود، ولو اقتضى ذلك، لكان جواباً عن جميع الإشكالات الواردة على الفضلاء المتقدمين والمتأخرين، ولا نسد باب البحث.

وأما قوله: «إنما أشكل عليه كونه من النطق اللساني، أو الاقتضاء»<sup>(٤)</sup> ثم إن كان اقتضاء فهل هو نفس إرادة المأمور، أو أمر آخر وراءها؟:

فهذا الكلام من هذا القائل يشعر بأنه أشكل على القاضي - صاحب هذا الحد - هذه الأمور التي ذكرها.

[و] من المعلوم: أنه ليس كذلك؛ بل القاضي جازم بأن الأمر يطلق على النطق اللساني، وعلى الاقتضاء الجنائي [و] هل يصدق عليهما بطريق الحقيقة؟:

(١) في «أ، ح»: محتمل.

(٢) في «ج»: فلا.

(٣) في «ب»: دلالته.

(٤) أى: الاقتضاء الجنائي.

فيه ما سبق من الخلاف؛ ولذلك لم يشكل على القاضي كون الاقتضاء الجنائي من قبيل (١) الإرادة أم لا، بل هو جازم بأنه حقيقة مغايرة لإرادة المأمور به.

وقوله في شرح كلام القاضي: «[إِنَّ] (٢) المراد بالقول: النطق النفساني» - ليس بصحيح؛ لأن الكلام في الأمر بمعنى القول للسانى، دون الأمر بمعنى: الاقتضاء الجنائي؛ ولهذا قيل في حد الثاني: «القول المقتضى [بنفسه] (٣) طاعة المأمور»، [وقيل في حد الأول: «القول المقتضى طاعة المأمور» بدون لفظة «بنفسه»] (٤).

وأما قوله: «عبر بالمأمور والمأمور به، عن المخاطب والفعل المخاطب به» - فقد بينا الإشكال على هذا الجواب فيما مضى؛ فلا نعيده.

وأما قوله: «لو حذف المأمور والمأمور به، لم يحتمل حذفه الفهم» - فهو فاسد مختل؛ لأنه لو اقتصر على ما قاله، لصار حد الأمر هو:

«القول المقتضى طاعة»، وهذا القدر يبطل بالنهى؛ فإنه: قول مقتضى للطاعة. ثم إنه لم يتكلم على الدور اللازم من لفظ «الطاعة».

وأما قوله: «يعنى بالقول كلام النفس، أو النطق للسانى؟»:

قلنا: يعنى به النطق للسانى.

وقوله: «إن كان الثانى، فالمراد بالطلب: إما الصيغة، أو المعنى القائم بالنفس»:

قلنا: يعنى به المعنى القائم بالنفس.

وقوله: «هو حد الأصحاب»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن هذا الحد هو هكذا: «الأمر هو: طلب الفعل مدلولاً عليه بالقول»؛ ومن المعلوم: أنه (٥) ليس هذا عين حد الأصحاب مع اعتبار لفظه (٦) مدلولاً عليه، على ما اعترف به، وبدونه أيضاً؛ لأن حد الأصحاب: «القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به» بزيادة هذين القيدين في حد الأصحاب.

(١) فى «أ، ح»: فصل.

(٢) سقط فى «ح».

(٣) سقط فى «أ، ح».

(٤) سقط فى «أ، ح».

(٥) فى «أ، ح»: أن.

(٦) فى «أ»: لفظ.

وهما<sup>(١)</sup>: قيد المأمور والمأمور به<sup>(٢)</sup>.

أما قوله: «مع قيد كونه مدلولاً عليه» يبطل بأمر الأخرس، وأمر العقلاء قبل وضع اللغات، وأمر الله تعالى قبل التبليغ»:

قلنا: إما أن نجعل إشارات الأخرس المفهومة للأمر من جملة الدلالات [٢٤١/أ] اللفظية أو لا، فإن لم نجعل معنا كون الأخرس له أمر لسانى، وذلك لأن ما ذكرنا هو حد الأمر اللسانى، وهذا هو الجواب الصحيح.

وإن جعلناه: كان للأخرس أمر مدلول عليه بالإشارات النازلة منزلة العبارات.

وأما النقض الثانى: فاندفاعه بيبين؛ لأننا نمنع أن قبل وضع اللغات أمر مدلول عليه بالعبارات.

وأما أمر الله تعالى القائم بذاته قبل خلق شىء يدل<sup>(٣)</sup> عليه - فلا نسلم أنه أمر لسانى، وبعد خلق شىء يدل عليه وجد أمر لسانى؛ فلا إشكال.

وأما قول من منع الدور متروحاً إلى أن الحد هو: تفصيل<sup>(٤)</sup> ما دلّ اللفظ عليه<sup>(٥)</sup> إجمالاً، فاعلم أولاً: أن كون الحد هو هذا - ليس بحق؛ على ما تبين فى علم المنطق.

بل الحد هو: القول الدال على ماهية الشىء.

وأما أن الحد: هو تفصيل ما دل اللفظ عليه - فهو شىء يقوله الإمام المصنف فى بعض المضائق، وهو قد أخذه من أبى البركات البغدادى<sup>(٦)</sup>؛ حيث ناقض ابن سينا فى دعواه أن الحدود فى غاية الصعوبة؛ وذلك لأنه يفتقر إلى معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً؛ حتى يعلم القدر المشترك بين الأشياء المشتركة فى شىء داخل فى الماهية، والقدر

(١) فى «أ، ج»: هو.

(٢) فى «أ، ج»: المأمور به وسقوطه.

(٣) سقط فى «أ، ج».

(٤) فى «أ، ج»: إيصال.

(٥) سقط فى «أ، ج».

(٦) هبة الله بن على بن ملكا البلدى أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان: طبيب، من سكان بغداد، توفى بهمدان عن نحو ثمانين سنة، وحمل تابوته إلى بغداد، من كتبه «المعتبر» فى الحكمة، و«اختصار التشريح من كلام جالينوس»، و«مقالة فى سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهاراً» وغير ذلك. ينظر الأعلام ٧٤/٨-٧٥ وطبقات الأطباء ٢٧٨/١.



- الذى به تنفصل كل واحدة منها عن الأخرى، ولا شك فى صعوبة معرفتها على هذا الوجه؛ وبه يضعف تركيب الحدود الحقيقية للأمور الموجودة فى الخارج المطابق لها.  
هذه حجة ابن سينا.

وناقضه أبو البركات البغدادى؛ فقال: الحدود فى غاية السهولة؛ لأن الحدود هى حُدُودُ الأسماء، والأسماء أسماء الأمور المعقولة، وكل أمر معقول، فلا بد وأن يعقل أن كمال الجزء المشترك أيش هو، وكمال الحد المتميز أيش هو، وكان الحد سهلاً من هذا الوجه.

ثم قال المصنف فى «الملخص»: «والإنصاف: أنه إذا كان الغرضُ الْمُقْصُودُ منه تَفْصِيلَ مدلول الاسم - كان الأمر كما قاله صاحب «المعتمد»، وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة - كان ذلك فى غاية الصعوبة».

فإذا اتضحت هذه المقدمة، علم: أن الحدود الكاشفة للماهيات الموجودة ليست عبارة عن تفصيل ما دل اللفظ عليه إجمالاً، وبتقدير تسليمه جديلاً: لا يلزم من ذلك اندفاع الدور المورد ههنا؛ وذلك لأنه لا بد أن يكون المعرفة (١) للشئ لا تتوقف مَعْرِفَتُهُ على مَعْرِفَةِ المعرفة (٢)؛ فمتى كان فى التعريف دور، كان باطلاً جزئياً؛ فهذا ما نلخصه من الدور.

أما قوله: «الحيوان والناطق: إن كانا معلومين، فهو عارف بالإنسان»:

قلنا (٣): لا نسلم هذا؛ لجواز أن يكون عارفاً بكل واحد من الجزأين على بساطته، ولا يكون عارفاً بالمجموع المركب منهما، بل الحدود بأسرها كذلك؛ فإن السائل يكون عالمًا بأجزاء الماهية لا من حيث هى أجزاء هذه الماهية، بل لحقائقها من حيث هى؛ فيكون جاهلاً بالمركب منها، فإذا ذكرت تلك الأجزاء، عقل الماهية المركبة من هذين [الجزأين] (٤) مثلاً [٤١/٢/ب]؛ فإن فى التحديد إشارة لطيفة إلى كون تلك الماهية مركبة من هذين الجزأين.

وأما قوله: «جاز أن يعلم السامع مسمى لفظ «الأمر» و«الطاعة» مُفْصَلاً، ويجهل نسبة لفظ الأمر ومُسَمَّاهُ»:

(١) فى «أ»: العرف.

(٢) فى «ج»: العرف.

(٣) فى «ج»: فإننا.

(٤) سقط فى «أ، ج».

هذا مستحيل عقلاً؛ وقد بينا ذلك؛ فلا نعيده.

وأما منازعة الأدياء في مصادر الأفعال - فهي صحيحة؛ لكن منازعتهم فيها تقتضي تنازعهم في مدلولات تلك الأفعال، وأسماء الفاعلين.

وأما المنازعة في المصادر، مع الاتفاق في الأفعال المسببة من تلك المصادر، وأسماء الفاعلين المشتقة من تلك الأفعال المشتقة من تلك المصادر - فلا يتصور أصلاً. فقد اندفع عن المصنف جميع ما أُورِدَ عليه؛ والحمد لله وحده.

ومع ذلك: فالحد الذي لا عُيْبَارَ عليه أن يقال: «الأمر اللساني هو: اللفظ الدالُّ على طلب الفعل دلالة أولية».

[و] أورد على هذا وعلى كل من أخذ «الطلب» في حد «الأمر»: أن الطلب أخفى من الأمر، فهو تعريف بالأخفى.

أجاب صاحب «الإحكام» عن هذا؛ بأن قال: «أجمعنا على أن الأمر في الكلام موجود، ولا طريق إلا بالصيغة والإرادة، فإذا تبين أنه ليس واحد منهما تعين.

والجواب الحق: أن الطلب وجداني في هذا؛ فتصوره ليس بأخفى، وإنما أخذنا في حد الأمر اللساني: «اللفظ» بدل «القول» «والكلام»؛ لأنهما من الألفاظ المشتركة بين المعنى القائم بالنفس وبين الألفاظ الدالة عليها، وهو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، بخلاف اللفظ، فالواجب اعتبار «اللفظ» في حد الأمر اللساني؛ ليسلم الحدُّ من المجاز والاشترك.

وإذ قد قررنا ذلك، فلنذكر الحدود التي<sup>(١)</sup> ذكرت للأمر، فنقول:

قال بعض أصحابنا: «الأمر: عبارة عن الخير بالثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة أخرى»: وهذا فاسد:

أما أولاً: فلأنه يلزم أن يكون الأمر محتملاً للتصديق والتكذيب؛ وهو باطل.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم بلزوم الثواب والعقاب؛ وهو باطل.

أما لزومه: فلأنه لو لم يحصل، يلزم تطرق الخلف إلى خير الله تعالى؛ وذلك باطل.

وأما أن الثواب والعقاب غير لازم على أصلنا: فذلك واضح.

(١) في «ح»: الذي.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: «الأمر: هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء»:

والقول: بـ«جهة الاستعلاء» احترازاً عن الدعاء والالتماس، وهذا باطل بقوله: «أوجبت عليك الفعل، وأنت معاقب على تركه»؛ فلا بد له من قيدٍ آخر، واعلم: أن كل من اعتبر الاستعلاء فى حد الأمر، ففى حده نظر آخر:

وهو: أن الاستعلاء عبارة عن هيئة قائمة فى الأمر، وذلك يتحقق لنا فى الأخرس؛ فتعلم تلك الهيئة.

وأما العلم بتلك الهيئة فى حق الله تعالى: فمتعذر إلا فى مواضع اقتربت بها قرائن دلت على هيئة الاستعلاء، ولا يتحقق ذلك فى كل أمر إلا بتجرده عن هيئة السؤال والالتماس؛ فافهم ذلك.

وقيل: «هو عبارة عن استحقاق الثواب والعقاب»؛ فيرد عليه أحد الإشكاليين؛ [٢٤٢/أ] وهو اللزوم للخبر، ويندفع عنه الثانى.

وقال ابن الحاجب: «الأمر هو اقتضاء فعل غير كَفَّ على جهة الاستعلاء»<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب «التلخيص»: «الأمر هو: القول المقتضى بحقيقته وجوب ما يتناوله القول على المخاطب به اقتضاءً أولياً»: أما القول: فغنى عن الشرح.

و«المقتضى للشيء» نعى به: ما لا ينفك عن الشيء، ويترتب عليه.

وقولنا: «بحقيقته» نحتز به عن صور مميزة؛ فإن هذا القول مجاز<sup>(٣)</sup>، ولم يكن هناك اقتضاء الوجوب؛ لأنه إنما يقتضيه بحقيقته لا بمجازه.

وأما الوجوب، فقد ذكرناه فى المقدمات.

وأما قولنا: «اقتضاءً أولياً» فيحتز به عن قول القائل: «أمرتك بكذا، أو أوجبت عليك كذا»؛ فإن هذا يقتضى الوجوب بحقيقته؛ لكن لا اقتضاءً أولياً؛ لأن هذا الكلام وضع للإخبار بأنه موجب، ثم بواسطة الإخبار يقتضى الوجوب؛ فلا يكون اقتضاءً أولياً.

وهذا الحد فيه نظر؛ وذلك لأننا قد نستدلُّ بالأمر على الوجوب، وبمقتضى هذا الحد

(١) ينظر: الإحكام (١٢٩/٢).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٧٧/٢).

(٣) فى «أ، ح»: مجازى.

يَتَعَدَّرُ ذلك؛ لأن هذا الحد يقتضى أن الأمر هو الذي يقتضى الوجوب. بمعنى أنه لا ينفك عن الوجوب.

وإنما يكون أمراً أن لو استلزم الوجوب، والوجوب إنما يثبت فى بعض الصور بالأمر، فالأمر يتوقف على الوجوب، والوجوب يتوقف على الأمر؛ وهذا دور باطل.

وقال الشيخ أبو الحسن<sup>(١)</sup> الإيبارى: «الأمر: هو القول المقتضى تحصيل ما نسب إليه من المخاطب به؛ على وجه يكون الفاعل ممثلاً، واحترز بالقيد الأخير عن الدعاء والالتماس.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى<sup>(٢)</sup>: «الأمر: هو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»: وتحت كل كلمة معنى؛ فلا بد من ذكرها لأجله؛ فلا بد من ذكر الاستدعاء للفعل؛ لأن ما ليس باستدعاء للفعل ليس بأمر على الحقيقة؛ كالتعجيز؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَاتُوا بَعْشَرَ سَوْرٍ مِّثْلِهِ مُقْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، والتهديد نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، والتحقير نحو قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، والإباحة؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، فالصيغة صيغة أمر فى هذه المواضع؛ إلا أنه ليس بأمر على الحقيقة؛ لعدم الاستدعاء.

وإنما قلنا: «بالقول»؛ لأن الإشارة إذا عقل منها الأمر، لا نسميها أمراً على الحقيقة، وأفعال الرسول ﷺ هل تسمى أمراً؟  
فيه وجهان؛ والحق: ألا تسمى أمراً.

وإنما قلنا: «ممن هو دونه»؛ لأن استدعاء الفعل من النظير، أو ممن هو أعلى - لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما<sup>(٣)</sup> استعمل فيه الأمر على سبيل المجاز، وهذا الحد قريب مما ذكره المصنف.

واختلف فى اعتبار الاستعلاء أو العلو، وكأنه حدّ الأمر اللسانى.

والإشكال عليه: هو أنه: إن كان حدّاً للأمر اللسانى: فليس جنسه الاستدعاء؛ بل اللفظ الدال على الاستدعاء وإن كان حدّاً للأمر النفسانى: فيبطل ذلك بالأمر القديم؛

(١) فى «ج»: أبو الحسين.

(٢) ينظر: اللمع ص (٧).

(٣) فى «أ، ج»: إن.

وهو: الطلب القائم بذاته تعالى؛ فإنه أمر وليس هو طلب الفعل بالقول؛ إذ لا قول فى الأزل [٢٤٢/ب]؛ فإن الأقوال الدالة على المعانى القديمة حادثة.

وقال العالمى: «الأمر: هو القول المقتضى لاستدعاء الفعل بنفسه؛ على جهة الاستعلاء لا على جهة التذلل»:

فقد دخل فى هذا: «افعل» (١)، و«لتفعل» (٢)؛ فلا (٣) يلزمنا أن نسمى قول القائل: «أوجبت عليك أن تفعل» أمراً؛ لأنه لا يستدعى طلب الفعل بنفسه، بل بواسطة تصريحه بالإيجاب، ولا يلزمنا النهى عن أضداد الشئ حيث يفيد الطلب، وليس بأمر؛ لأنه لا يدل على الطلب بنفسه؛ بل بواسطة تصريحه بالإرادة؛ فكأنه (٤) حَدَّ الأمر اللسانى، وترك الاحتراز عن الأمر النفسانى بواسطة لفظة «بنفسه».

واعلم: أن فيما احترز عنه آخراً، وهو قوله: «أريد منك الفعل» نظراً؛ وذلك لأن عندنا: ماهية الطلب وماهية الإرادة مختلفان، والاختلاف بين (٥) الطلب والإرادة بالحقيقة، واستدعاء الفعل هو الطلب، والطلب لا يتناول الإرادة؛ فلا حاجة إلى الاحتراز؛ وكذا قوله: «لا على جهة التذلل» مستغنى عنه.

وقال ابن عقيل الحنبلى: «الأمر: هو الصيغة المَوْضُوعَةُ لاقتضاء الأعلى للأدنى بالطاعة فيما استدعاه منه، وعينها «افعل». لو قيل: كذا؛ ونقل ابن عقيل فى كتابه هذا حد الأمر، «ما كان مثله مُطَاعًا، والمؤتمر له مطيعاً».

وقيل (٦): «هو طلب الفعل على غير وجه الاستعلاء». والحدان للأشاعرة.

وقد فرّع ابن عقيل حد الأمر بالصيغة على مذهبه؛ فإنه وسائر الخابلية لا يقولون بالكلام القائم بالنفس، بل الكلام شاهداً أو غائباً عبارة عن: «الحروف، والأصوات» تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!!! (٧).

(١) فى «أ»: فعل.

(٢) فى «أ»: فليفعل.

(٣) فى «أ»: ولا.

(٤) فى «أ، ح»: وكأنه.

(٥) فى «أ»: من.

(٦) فى «أ، ح»: لو.

(٧) ينظر: العدة (٢١٧/١).

وقال القاضي عبد الوهاب من المالكية: «الأمر بمعنى القول:» [هو] <sup>(١)</sup> اقتضاء الفعل من الأعلى لمن دونه في الرتبة على وجه الاستعلاء والقهر».

[وقال السهروردي صاحب «التنقيحات»]: «وقد حده بعض المشايخ بأنه:» قول يطلب به القائل فعلا ممن هو دونه:»

وظاهر بأن القول يعم الكلام النفسي وغيره، وقولهم: «ممن هو دونه» فصل بين الأمر والدعاء <sup>(٢)</sup>؛ كقولهم <sup>(٣)</sup>: «اللهم اغفر لي».

وبالجملة: طلب الفعل ممن هو فوق القائل الذي قد يسمى السؤال، أو من المساوي الذي قد يسمى التماساً.

قال السهروردي: [وقد] <sup>(٤)</sup> زيفه بعضهم: بأن الأمر قد يتصور من غير العالی؛ فقد يأمر العبد سيده، ولا يستبعد أن يقوم بذات العبد أمر الباري، ويكون به عاصياً. وهذا التزييف مزيف لا وجه له؛ فإن العبد إنما يصنع ويضحك منه لتخيله أن سيده دونه، ولما حسب أنه أمره؛ وكذا غيره؛ حتى إن الكناس إذا قال: «أمرت الملك بكيت وكيت» [٢٤٣/أ] - : مُستَهْزَأُ به؛ لأنه جعل نفسه أعلى من الملك، فإن كان الأمر محققاً، يكون الطلب من الأدنى محققاً، وإن كان موهوماً فموهوماً، وإن كان مصدقاً فمصدقاً، أو مكذباً فمكذباً - بسائر الحدود والحقائق والمحمولات التي بأسمائها وحدودها.

وحاصل هذا المنع: أن الأدنى يمكن أن يقوم بذاته طلب هو أمر جازم للأعلى، بل قد يتخيل أنه أمره ويتبعه؛ فإنه يتخيل أنه أعلى من الملك، فأما أنه لا يتخيل أنه أعلى من الملك؛ فيأمره به - فذلك ممتنع.

والمعنى بقول: «بعضهم»: «الغزالي»، فالغزالي هو الذي زيف هذا الحد <sup>(٥)</sup>. وقال صاحب «الإفادة»: ومن الناس من يحده بأنه: «القول «افعل» فقط من غير قرينة تنضم إليه، أو بسبب يراعى من اختلاف بينة أو غيره»:

واستدل من ذهب إلى ذلك بأن قال: إن أهل اللغة بأسرهم وضعوا هذه الصيغة بأنها صيغة الأمر، مع علمنا بأنها تستعمل في أشياء مختلفة؛ كإيجاب الفعل وندبه وإباحته

(١) سقط في «أ، ح».

(٢) في «ح»: والدعاء له

(٣) في «أ»: كقولهم.

(٤) سقط في «أ».

(٥) ينظر: المستصفي (١/٤١١).

والتهديد والتكوين وغير ذلك؛ [فدل ذلك] (١) على أن جميع ما استعمل فيه موصوف بأنه أمر.

قالوا: ولأن ذلك ظاهر فى الاستعمال يقولون: «أمر فلان بكذا» إذا قال له: «افعل». ومنه الحديث: قال رسول الله ﷺ: «مُرُوا أبا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ» (٢)، ومفهومه: قولوا له: «صَلِّ» إلى غير ذلك من الاستعمالات.

وقال صاحب «الإفادة» أيضاً: وهذا الذى ذهبوا إليه غلط ظاهر؛ لأننا نعلم ضرورة من مذهب أهل العربية: أن التهديد والتعجيز مخالفان للأمر أشد من مخالفة الخير له، ومن ينازعنا (٣) فى ذلك لم نكلمه؛ لأنه إما أن يكون مكابراً، أو غير عارف بمواضعهم؛ ويدل على ذلك: تعلق الطاعة والمعصية بالأمر؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، وأما قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] فلا يتصور فيه طاعة بفعل ما يشاء، ولا معصية بأمر لا يفعله؛ فصح ما قاله.

أما تعلقهم بأن أهل اللغة قالوا: «صيغة الأمر»، فخصصوا الإضافة بالأمر دون غيره: فاجواب: أن إضافة الصيغة إلى مضاف إليه مخصوص لا تقتضى أن تكون متى استعملت فى شيء: أن يكون ذلك الاسم جارياً عليه؛ لأنهم وضعوا صيغة الخير؛ مثل قولنا: «زيد قائم»، «والمطلقة زينب» واستعملوها بعينها فى الأمر، ولم يجب - لأجل إضافتهم الصيغة إلى الخير - أن يكون جميع ما يجرونها عليه خيراً؛ وقد أجاب كثير من الأصوليين: بأن ذلك ليس بمحفوظ عن أهل اللغة، وإنما هو من استنباط المؤلفين ومصنفي الكتب؛ ومثل هذا لا يحتج به.

(١) سقط فى «أ، ج».

(٢) أخرجه البخارى (١٦٦/٢): كتاب الأذان: باب من قام إلى جنب الإمام لعله، الحديث (٦٨٣)، ومسلم (٣١٢/١) كتاب الصلاة: باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، الحديث (٩٧). ومالك (١٧٠/١-١٧١): كتاب قصر الصلاة فى السفر: باب جامع الصلاة حديث (٨٣) وأحمد (٩٦/٦) والترمذى (٥٧٣/٥) كتاب المناقب: باب فى مناقب أبى بكر وعمر حديث (٣٦٧٣) وابن ماجه (٣٨٩/١-٣٩٠) كتاب الصلاة: باب ما جاء فى صلاة رسول الله ﷺ فى مرضه حديث (١٢٣٣) وأبو يعلى (٤٥٢/٧) رقم (٤٤٧٨) وابن حبان (٢٠٩٥ - الإحسان) كلهم من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بقصة مرض النبي ﷺ وصلاة أبى بكر بالناس. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) فى «أ، نازعنا».

أما قوله ﷺ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ»<sup>(١)</sup>، وما يجرى مجراه - فجميع ذلك يدل على الاقتضاء، ومعناه: اقتضوا منه الصلاة بالناس، وأما قوله ﷺ: «مره فليراجعها»<sup>(٢)</sup>

(١) سقط في «أ».

(٢) أخرجه مالك (٥٧٦/٢) كتاب الطلاق: باب ما جاء في الأقرء (٥٣) والبخارى (٣٤٥/٩) كتاب الطلاق حديث (٥٢٥١) ومسلم (١٠٩٣/٢) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها حديث (١٤٧١/١) وأحمد (٥٤٠٦/٢) والشافعي (٣٣-٣٢/٢) كتاب الطلاق: باب ما جاء في أحكام الطلاق حديث (١٠٤٠٢، ١٠٤٠٤) والدارمي (١٦٠/٢) كتاب الطلاق بيباب السنة في الطلاق، والطيلالسي (١٨٥٣) وأبو داود (٦٣٢/٢، ٦٣٤) كتاب الطلاق بيباب طلاق السنة حديث (٢١٧٩) والنسائي (١٣٨/٦) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق للعدة، وابن ماجه (٦٥١/١) كتاب الطلاق باب طلاق السنة حديث (٢٠١٩) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٣٤) والروزي في «السنة» (٢٤٠) والدارقطني (٦/٤-١١) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء، والبيهقي (٣٢٤-٣٢٣/٧) كتاب الخلع والطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة...، وابن حبان (٤٢٤٩-الإحسان) والبعقوي في «شرح السنة» (١٤٨/٥ - بتحقيقنا) من طرق عن نافع عن ابن عمر به.

وأخرجه البخارى (٥٢١/٨) كتاب التفسير: باب سورة الطلاق حديث (٤٩٠٨) ومسلم (١٠٩٤/٢) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق حديث (١٤٧١/٥، ٤) وأبو داود (٦٣٤/٢-٦٣٥) كتاب الطلاق: باب «في طلاق السنة» حديث (٢١٨٢، ٢١٨١) والنسائي (١٣٨/٦) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق والترمذى (٤٧٩/٣) كتاب الطلاق: باب «ما جاء في طلاق السنة» حديث (١١٧٦) وابن ماجه (٦٥٢/١) كتاب الطلاق: باب «الحامل كيف تطلق» حديث (٢٠٢٣) والدارمي (١٦٠/٢) كتاب الطلاق: باب السنة في الطلاق وابن الجارود (٧٣٦) وأبو يعلى (٣٢٩/٩) رقم (٥٤٤٠) والطحاوى في «شرح معاني الآثار» والدارقطني (٧/٤-٧) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره والبيهقي (٣٢٤/٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة وطلاق البدعة، من طرق عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه به. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

وأخرجه البخارى (٢٦٤/٩) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق حديث (٥٢٥٢) ومسلم كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها... حديث (١٤٧١/١٢، ١١) وأحمد (٦١/٢، ٧٤) والطحاوى في.. «شرح معاني الآثار» (٥٢/٣) وابن الجارود (٧٣٥) والدارقطني (٦-٥/٤) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره من طريق شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر قال: طلق ابن عمر امرأته وهي حائض فذكر عمر للنبي ﷺ فقال: ليراجعها قلت: تحتسب قال: فمه.

وأخرجه البخارى (٢٦٤/٩) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق=



فليس بأمر حقيقة؛ بل هو مجاز تمييزاً له عن السؤال.

وقيل: «إنه اقتضاء الفعل على الإطلاق»؛ وهذا ينتقض بالسؤال والشفاعة.

وقيل: «إنه القول «افعل» إذا كان من الأعلى إلى [٢٤٣/ب] الأدنى»؛ وهذا ينتقض

بالتهديد والتعجيز.

وقيل: «هو اقتضاء الفعل من الأعلى إلى الأدنى»، وهذا باطل بالشفاعة.

وقيل: «إنه قول «افعل» إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة، وكان مریدا

للمأمور به»؛ وهذا باطل؛ لتفرعه على أصل المعتزلة.

وقيل: «ما كان المأمور بامتثاله مطيعاً، وبتركه عاصياً»:

ويرد عليه: أن الأمر لا يدل، ففي الحد مجاز، بل يترك امتثاله؛ ولأنه تحديد للأمر

بحكم من أحكامه.

وحدّه صاحب الإفادة بأنه: «اقتضاء الفعل من الأعلى إلى من هو دونه؛ على وجه

الاستعلاء والقهر».

وقال البلخي<sup>(١)</sup> من المعتزلة: «الأمر: [هو]<sup>(٢)</sup> قول القائل لمن دونه: «افعل» أو ما

= حديث (٥٢٥٣) والنسائي (١٤١/٦) كتاب الطلاق: باب الطلاق بغير العدة والطيالسي

(١٦٠٥) وعبد الرزاق (٣٠٨/٦) رقم (١٠٩٥٥) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٢/٣)

والبيهقي (٣٢٧/٧) من طريق سعيد بن جبیر عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فردها

عليه رسول الله ﷺ حتى طلقها وهي طاهر.

وأخرجه البخاري (٢٦٩/٩) كتاب الطلاق: باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق

حديث (٥٢٥٨) ومسلم (١٠٩٦/٢، ١٠٩٧) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير

رضاها حديث (١٤٧١/٩، ١٠٩) وأبو داود (٦٦٢/١) كتاب الطلاق: باب في طلاق السنة

حديث (٢١٨٣) والنسائي (١٤١/٦) كتاب الطلاق: باب الطلاق لغير العدة ما يحتسب منه

على المطلق والترمذي (٤٧٨/٣) كتاب الطلاق واللعان: باب ما جاء في طلاق السنة حديث

(١١٧٥) وابن ماجه (٦٥٠/١) كتاب الطلاق: باب طلاق السنة حديث (٢٠٢٢) وعبد

الرزاق (٣٠٩/٦) رقم (١٠٩٥٩) والطيالسي (١٦٠٣) والطحاوي (٥٢/٣) والبيهقي

(٣٢٦-٣٢٥/٧) من طريقين عن أبي غلاب يونس بن جبیر قال: قلت لابن عمر: رجل طلق

امرأته وهي حائض فقال: تعرف ابن عمر؛ إن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فأتي عمر النبي

ﷺ فذكر ذلك له فأمره أن يراجعها فإذا طهرت فأراد أن يطلقها فيطلقها قلت: فهل عد ذلك

طلاقاً؟ قال: أرأيت إن عجز واستحقم.

(١) ينظر الإحكام (١٢٦/٢-١٢٧).

(٢) سقط في «أ».

يقوم مقامه في الدلالة عليه» وهذا الحد هو الذي نقله المصنف عن المعتزلة، وزيفه بما سبق ذكره.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: هذا فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: أن مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق؛ كالتهديد في قوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠]، والإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢] إلى غير ذلك.

الثاني: يلزم [من ذلك] أن تكون صيغة «افعل» الواردة من النبي ﷺ [نحونا] أمراً [حقيقة؛ لتتحقق ما ذكره من شروط الأمر فيها]، ويكون هو الأمر [لنا]<sup>(٢)</sup> [بها]، ويخرج بذلك عن أن يكون رسولاً مُبلِّغاً.

واعلم: أن هذا الوجه فيه نظر لا يخفى على المتأمل؛ إذ لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل ولأوامره.

الثالث: أنه يلزم على هذا أن يكون السؤال والالتماس بهذه الصيغة.

ومن المعتزلة من يقول: «الأمر صيغة «افعل» عند تجردها من القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى جهة التهديد وما عداها من المحامل»: وهو فاسد من حيث إنه<sup>(٣)</sup> أخذ الأمر في حد الأمر، وإن اقتصر على قوله: «بأن الأمر صيغة «افعل» المجردة عن القرائن» لا غير - فليس هذا بأولى من قول القائل: «التهديد عبارة عن «افعل» المجردة عن القرائن»؛ إلا أن يدلَّ عليه دليل من جهة الشروع؛ وهو غير متحقق.

ومنهم من قال: «الأمر: عبارة عن صيغة «افعل» بشرط [إرادة] إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال»:

ف «إرادة إحداث الصيغة» احترازاً عن النائم إذا وجدت منه الصيغة، و«إرادة الدلالة بها على الأمر» احترازاً عما إذا أريد بها التهديد أو ما سواه من المحامل، و«إرادة الامتثال» احترازاً عن الرسول الحاكي [المبلغ]؛ فإنه لا يريد الامتثال.

وهذا أيضاً فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه أخذ الأمر في حد الأمر؛ وتعريف الشيء بنفسه محال.

(١) ينظر الإحكام (١٢٧/٢).

(٢) سقط في «أ.».

(٣) في «ج»: لأنه.

الثانى: أن الأمر الذى هو مدلول الصيغة<sup>(١)</sup>: إما أن يكون هو الصيغة؛ وهو محال؛ لأن الصيغة لا تكون دالة على الصيغة - أو غيرها؛ فيمتنع أن يكون هو الصيغة؛ وقد قال: «إنه صيغة «افعل» بشرط الدلالة بها على الأمر»؛ فإن الشرط غير المشروط، وإذا كان الأمر غير الصيغة، فلا بد من تعريفه.

ولما انحسرت عليهم طرق التعريف، قال قائلون منهم: «الأمر هو إرادة الفعل»؛ وسيأتى الكلام فى هذا الفصل الذى نبين فيه أن الطلب [هل] <sup>(٢)</sup> هو غير الإرادة؟ أم هو نفس الإرادة؟ على اختلاف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة.

وقال أبو الحسين البصرى [٢٤٤/أ] فى «المعتمد» <sup>(٣)</sup> فى الباب الذى يبين فيه أن قولنا: «أمر» إذا وقع على القول، ما الذى يفيدته؟:

«اعلم: أنه يفيد أموراً ثلاثة:

أحدها: يرجع إلى القول فقط، وهو: أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل لغة، نحو: قولك لغيرك: «افعل» أو: «لتفعل».

والآخران متعلقان بفاعل الأمر:

أحدهما: أن يكون قائلاً لغيره: «افعل» على طريق العلو، لا على طريق التذلل [والخضوع].

والآخر: أن يكون غرضه بقوله: أمل أن تفعل المأمور به، وذلك بأن يريد منه الفعل، أو يكون غرضه الداعى إلى القول: «افعل»: أن يفعل المقول له الفعل<sup>(٤)</sup>.

ثم قال: «إذا ثبت ذلك، حددنا الأمر بأنه: «قول يقتضى استدعاء الفعل بنفسه؛ لا على جهة التذلل»: فقد دخل فى ذلك: [قولنا] «افعل» وقولنا: «لتفعل»، ولا يلزم عليه أن يكون الخير عن الوجوب أمراً؛ لأنه ليس يستدعى بنفسه الفعل؛ لكن بواسطة صريحة بالإيجاب، وكذلك: قول القائل: «أريد منك أن تفعل» مُقتضى بنفسه إثبات إرادة الفعل، وبتوسطها يقتضى الباعث على الفعل.

وكذلك: النهى عن جميع أضداده ليس يستدعى فعل ذلك الشئ بنفسه، وإنما يقتضى ذلك بشرط اقتضائه صحة تلك؛ واستحالة الانفكاك عنها إلا إليه، وقد يدخل

(١) فى «أ»: المصنف.

(٢) سقط فى «أ»، جـ.

(٣) ينظر المعتمد. (٤٣/١)

(٤) فى «أ»، جـ: افعل.

في قولنا: «يقتضى استدعاء الفعل» الإرادة والغرض؛ لأننا [قد] بينا أنهما داخلان في تفصيل الاستدعاء والطلب<sup>(١)</sup>.

(١) تَنَوَّعَتْ آرَاءُ الْأَصُولِيِّينَ فِي تَعْرِيفِهِ، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ كَلِمَتُهُمْ اخْتِلَافًا بَيِّنًا، وَيَرْجِعُ هَذَا إِلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ:

١- لفظياً أم نفسياً.

٢- عدم صحّة التعريف عند فَرِيْقٍ؛ لِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنْ اعْتِرَاضَاتٍ جَعَلَتْ الْحَدَّ غَيْرَ مَانِعٍ أَوْ جَامِعٍ. وَيَنْقَسِمُ الْأَمْرُ إِلَى قِسْمَيْنِ:

القسم الأول: نَفْسِيٌّ: وَهُوَ الطَّلْبُ الْقَائِمُ بِذَاتِهِ - عَزَّ وَجَلَّ - الَّذِي هُوَ أَحَدُ مَدْلُولِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْمُتَنَوِّعِ إِلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وَخَيْرٌ وَاسْتِخْبَارٌ، فَالْأَمْرُ النَّفْسِيُّ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ هَذَا الْمَدْلُولِ. الْقِسْمُ الثَّانِي: لَفْظِيٌّ: وَهُوَ يَتَضَمَّنُ اللَّفْظَ الْوَارِدَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الْمُطَهَّرَةِ، الَّذِي قَامَ بِتَبْلِيغِهِ الرَّسُولُ ﷺ. تَعْرِيفُ الْأَمْرِ اللَّفْظِيِّ اصْطِلَاحًا: الْأَمْرُ اللَّفْظِيُّ الْمَرْكَبُ مِنْ «هَمْزَةٍ وَمِيمٍ وَرَاءَ»: أَمَا الْمُسَمَّى بِالْأَمْرِ اللَّسَانِيِّ، فَمُسَمَّى اللَّفْظِ الْمَرْكَبِ مِنَ الْحُرُوفِ الثَّلَاثَةِ بِهَيْئَتِهَا الْمُتَقَدِّمَةِ هُوَ صِيغَةُ الْأَمْرِ، مِثْلُ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [المزمل: ٢٠]، ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٦]، أَذْهَبَ، تَعَلَّمَ، وَنَحْوَ هَذَا مِنْ صِيغِ الْأَمْرِ الدَّالَّةِ عَلَى طَلْبِ الْفِعْلِ، فَإِنَّ صِيغَةَ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وَمَا عَطَفَ عَلَيْهَا لَمْ تَخْرُجْ عَنْ كَوْنِهَا أفعالًا طَائِبَةً لِلصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَالذَّهَابِ وَالتَّعَلُّمِ، هَذَا هُوَ مُسَمَّى الْأَمْرِ. أَمَا مَسْمَى الصِّيغَةِ، فَهِيَ دَلَالَتُهَا عَلَى الْوُجُوبِ، أَوْ النَّدْبِ. وَقَدْ اخْتَلَفَتْ آرَاءُ الْعُلَمَاءِ فِي مُسَمَّى الْأَمْرِ اللَّسَانِيِّ، وَمَعْنَاهُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَذَاهِبٍ: الْأَوَّلُ: مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ؛ فَقَدْ عَرَّفُوا الْأَمْرَ بِهَيْئَتِهِ الْمَذْكُورَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ - بِأَنَّهُ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ مُطْلَقًا، وَتَفْسِيرُ الْإِطْلَاقِ سِوَاهُ أَصْدَرَ الْأَمْرِ مِنَ الْأَعْلَى لِلأَدْنَى، كَأَوْامِرِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَوْامِرِ الْحَاكِمِ لِشِعْبِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - يَعْلَمُ عَنِ الْخَلْقِ؛ لِأَنَّهُ خَالِقٌ، وَكَذَا الْحَاكِمُ أَعْلَى مِنْ شِعْبِهِ، وَهُمْ الْمَحْكُومُونَ؛ وَهَذَا يَقُولُونَ: الْأَمْرُ الصَّادِرُ مِنَ الْحَاكِمِ بِرَقْمِ كَذَا، أَمْ كَانَ صَادِرًا مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى، أَمْ كَانَ صَادِرًا مِنَ الْمَسَاوِي لِمَسَاوِيهِ، فَكُلُّ هَذَا يُسَمَّى أَمْرًا فِي اللُّغَةِ. وَأَمَّا إِذَا حَصَرَ الْعَرَفُ الْأَمْرَ الصَّادِرَ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى بِالسُّؤَالِ، وَحَصَرَ الْمَسَاوِي بِ «الالتماس»، فَهَذَا اصْطِلَاحٌ عَرَفِيٌّ، وَكَلَامُنَا فِي مُسَمَّى الْأَمْرِ اللَّغَوِيِّ؛ فَإِنَّهُ أَمْرٌ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ؛ لِأَنَّ عُلَمَاءَ اللُّغَةِ لَمْ يَفْرُقُوا - فِي وَضْعِ لَفْظِ الْأَمْرِ عَلَى مَسْمَاهُ الَّذِي هِيَ صِيغَةُ «افعل» - بَيْنَ صُدُورِهِ مِنَ الْأَعْلَى رَتْبَةً، أَوْ مِنَ الْأَدْنَى، أَوْ مِنَ الْمَسَاوِي. وَإِلَى هَذَا مَالُ الْبَيْضَاوِيِّ فِي «المنهاج».

الثاني: يَرَى فَرِيْقٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ، وَطَائِفَةٌ كَبِيرَةٌ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ، أَنَّ الْأَمْرَ هُوَ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ بِشَرْطِ صُدُورِهِ مِنْ هُوَ أَعْلَى رَتْبَةً، لَمَنْ هُوَ أَدْنَى مِنْهَا.

الثالث: يَرَى الْإِمَامُ الرَّازِيُّ، وَابْنُ الْحَاجِبِ، وَالْأَمِيدِيُّ أَنَّهُ هُوَ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ بِشَرْطِ الِاسْتِعْلَاءِ. الْأَمْرُ النَّفْسِيُّ: مَا هَيْئَتُهُ: هُوَ الطَّلْبُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْإِجَادِ الْفِعْلِيِّ عَلَى سَبِيلِ الْحَتْمِ وَالْإِجْرَامِ؛ وَهَذَا يَكُونُ تَعْرِيفَهُ: هُوَ الْخِطَابُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ طَلْبًا حَازِمًا. هَذَا إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَمْرِ الْإِجْبَابِ. وَعَرَفَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي «مختصر المنتهى» بِأَنَّهُ «اقْتِضَاءُ فِعْلٍ غَيْرِ كَفٍّ»، وَلَمَّا رَأَى ابْنَ الْحَاجِبِ =

قال المصنف - رحمة الله تعالى - : المسألة الثالثة: فى ماهية الطلب:

اعلم: أن تصوّر ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الإضطرار؛ فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية، ولم يعرف الحدود والرُسوم - قد يأمر وينهى، ويدرك تفرقةً بديهيةً بين طلب الفعل، وبين طلب الترك، وبينهما، وبين المفهوم من الخبر، ويعلم: أن ما يصلح جواباً لأحدهما - لا يصلح جواباً للآخر؛ ولولا أن ماهية الطلب متصورةً تصوّراً بديهيّاً - وإلا لما صحّ ذلك.

ثم نقول: معنى الطلب ليس نفس الصيغة؛ لأن ماهية الطلب لا تختلف باختلاف النواحي والأمم؛ وكان يُحتمل فى الصيغة التى وضعوها للخبر - أن يضعوها للأمر، وبالعكس؛ فماهية الطلب - ليست نفس الصيغة، ولا شيئاً من صفاتها؛ بل هى: ماهية قائمة بقلب المتكلم تجرى مجرى علمه وقدرته؛ وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما حد الأمر اللسانى؛ بأنه<sup>(١)</sup>: «اللفظ الدال على [طلب]»<sup>(٢)</sup> الفعل؛ على سبيل الاستعلاء» وجب بيان مفهوم «الطلب» إفصاحاً للحد المذكور.

فقال: «ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصوّراً بديهيّاً»:

بيانه: هو أنه لو كان تصوّره مكتسباً، لما حصل لمن لم يعرف الحدود والرُسوم، ولم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية بالضرورة؛ واللازم باطل؛ فإن العقلاء بأسرهم يأمر بعضهم بعضاً، مع عدم اكتساب كثير منهم للصناعة المعطية للعلم. بموجب الحدود والرُسوم، واستفادة التصورات منها، فإذا لم يكن تصوّره مكتسباً - مع حصوله لكل العقلاء؛ بدليل أمر بعضهم بعضاً، يلزم أن يكون تصوّره بديهيّاً؛ ضرورة انقسام التصور

= القيد المختلفة فى التعريف قال: «على سبيل الاستعلاء». قال السعدى، وصاحب «التيسير»: هذا تعريف الأمر النفسى كما ذكر المصنف. وقد عرفه الغزالي بأنه «القول المتقضى طاعة المأمور بفعل المأمور به»، وهذا التعريف لإمام الحرمين، والقاضى أبى بكر الباقلاني كما ذكر المصنف. ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ٢٠٣/١، والبحر المحيطة للزر كشي: ٣٤٢/٢، والإحكام فى أصول الأحكام للامدى: ١٢٠/٢، وسلاسل الذهب للزر كشي (ص ١٢٠، ٢٠١)، والتمهيد للأسنوي (ص ٢٦٤).

(١) فى «أه» بأن.

(٢) سقط فى «أه».

إلى البديهي والمكتسب وافتقار<sup>(١)</sup> الثاني منه، فيلزم تعيين الأول جزماً؛ وهو المطلوب.

لأنهم يفرقون بين الأمر والخبر، وبين الأمر والنهي، وبالجملة: بينه وبين سائر أقسام الكلام - تفرقة بديهية.

ومعنى هذا الكلام: أنهم يعلمون أن الأمر غير الخبر وغير النهي علماً بديهياً، ويعلمون أن ما يصلح جواباً للأمر لا يصلح أن يكون جواباً لغيره علماً بديهياً، ولولا أن تصور الأمر بديهي، وإلا استحال أن يكون التمييز بينه وبين غيره بديهياً؛ لتوقف [٢٤٤/ب] تصور غيره على تصوره ضرورة، فلو لم يكن تصوره بديهياً، لما كان تصور تمييزه عن غيره بديهياً؛ لكون تصور المميز عن الغير موقوفاً على تصور مكتسب، والتصوير الموقوف على التصور المكتسب قطعاً؛ واللازم باطل؛ فيلزم من هذا كون تصوره بديهياً.

وبعين هذا: يظهر أنه لما علم بالبديهة أن ما يصلح جواباً لأحدهما لا يصلح جواباً للآخر - وجب أن يكون تصوره بديهياً.

والحاصل: أن الإنسان إذا قال: «اسقني»، أو قُم، ولم يجد في نفسه معنى يعبر عنه بقوله: «اسقني» أو «قم» إلى غير ذلك، مما يميزه ميزه عن غيره تمييزاً بديهياً؛ وذلك ليس نفس الصيغة.

لأن الصيغة الدالة على الطلب تختلف باختلاف النواحي والأمم، وماهية الطلب لا تختلف باختلاف النواحي والأمم؛ ويلزم من هذا ألا يكون الطلب نفس الصيغة، ولا شيئاً من صفاتها؛ بعين ذلك.

وإذا ثبت ذلك، فنقول:

ذلك الطلب هو: «المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالكلام النفساني، وهو معنى قائم بقلب المتكلم يجري مجرى علمه وقدرته وسائر صفاته القائمة به»؛ وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليها، وينفرد بإثباتها، والقول بها الأشاعرة دون غيرهم.

ومذهب المعتزلة: أن ذلك الطلب هو الإرادة على ما سيأتي، فإن قام الدليل على أن ذلك نفس الإرادة، يلزم من ذلك ثبوت كلام النفس؛ إذ لا معنى لكلام النفس إلا قيام معنى الطلب بالشخص المتكلم المغاير للإرادة.

(١) في «ب»: انتفاء.

قال المصنف - رحمه الله - : وَيَتَفَرَّغُ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: أَنَّ تِلْكَ المَاهِيَةَ - عِنْدَنَا - شَيْءٌ غَيْرُ الإرَادَةِ، وَقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: هِيَ إِرَادَةُ المَأْمُورِ بِهِ.

الشرح: اعلم أن التحقيق: أن الطلب وجدانى التصور، وفى التمسك بالوجدانيات على الغير إن كان منكرًا له نظر لا يخفى على المتأمل.

ثم نقول: الطلب الوجدانى المتصور: من خواصه: أن يتعلق بشيء ممكن الحصول، وأن يكون حصوله متضمنًا لغرض الطالب بكون حصوله له أولى من لا حصوله له، وأن يكون مفقودًا حال الطلب، فإذا حصل لا يبقى ذلك الطلب.

[فإن] (١) أراد المصنف بكون هذا الطلب الموصوف بديهى التصور - هذا -، فهو مسلم، ولكن لا يجديه نفعًا؛ إذ لا يمكن إثبات مثل هذا الطلب النفسانى لله على أصول الأشاعرة.

وإن ادعى غيره: فلا نسلم أنه بديهى التصور؛ ولا نسلم وجوده.

فإن قيل: «إن الإنسان قد يحكم بوجود الشيء حكمًا ضروريًا بديهيًا، ويفرق بينه وبين غيره تفرقة بديهية، ومع ذلك: لا يعرف ماهية ذلك الشيء؛ فضلًا عن أن يكون عارفًا به بالبديهية؛ وهذا لأن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبديهية، ويفرق بين الإنسان والطائر تفرقة (٢) بديهية، ثم إنه لا يعرف ماهية نفسه، ولا ماهية الطائر: بالجنس والفصل.

فثبت أن هذا الاستدلال غير صحيح، والمقصود منه غير حاصل.

وأيضًا قال: إنه يفرق بين الأمر [٢٤٥/أ] والنهى بالبديهية؛ وكذلك (٣) بينهما وبين الخبر، فيلزم أن تكون ماهية [كل] واحد منهما بديهية؛ فلم يشرع فى تحديد ماهية الأمر قبل هذه المسألة!؟

وأيضًا فإن بحثه عن هذا المعنى بحث عن هذا الكلام؛ فهذا منه تناقض.

وأيضًا: فإن شروعه فى أن الطلب هل هو مغاير للإرادة وهو (٤) من علم الكلام، فكيف خلطه (٥). بأصول الفقه!؟

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: معرفة.

(٣) فى «أ، ج»: كذا.

(٤) فى «أ، ج»: أم هو.

(٥) فى «أ، ج»: خلط.

وبالحقيقة: لست أرى لهذا البحث كثير فائدة ترجع إلى أصول الفقه، بل على الأصولى فى هذا المقام أن يبحث عن القول المخصوص الذى يسمى أمراً حقيقة، وأما المعنى القائم بذات التكلم الذى تدل عليه هذه الصيغة - فذلك من أبحاث المتكلمين. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: لو تمشى مثل هذه الطريقة، لاستغنى عن الحد والبرهان فى إثبات ماهية كلام النفس، بل وفى ماهية النفس والعقل والجسم والحركة باعتبار إرادة الناظر؛ بل ولاستعملنا ذلك ابتداءً فى تحقيق ماهية الأمر؛ إذ هو المطلوب الأول، ولم يحتج إلى تفسير الأمر بالطلب.

ثم دعوى كونه ضرورىً التصور لضرورة تصور الأمر، ضرورة للخصم أن يسلم ذلك ويقول: ذلك المعنى معبر عنه بـ «الأمر»، أما الطلب هو الإرادة وما وراءها، غير معلوم ولا يتصور، ولا نسلم أن كلام النفس صفة معنوية سوى العلم والقدرة والإرادة، ولا بد لنا<sup>(١)</sup> من إثباتها، ولا تمكن دعوى الضرورة فيه؛ إذ المنكرون له جم غفير من العقلاء.

والجواب هو أن نقول: نحن لا ندعى إلا تمييز ماهية الطلب عما عداها من الماهيات غير الإرادة تمييزاً بديهيًا، ولا ندعى أنها متصورة [ بكنهها ]؛ حتى يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها إن كان مركباً.

والدليل على ذلك: الأوامر الصادرة ممن لا يعرف الحدود والرسوم المفيدة لاكتساب التصورات.

ولا يقال: «البديهي لا يفتقر إلى الدليل على كونه بديهيًا، وأنت قد استدلت على كونه بديهيًا»:

لأننا نقول: قد يكون التصور بديهيًا، ويعرف التصور<sup>(٢)</sup> البديهي من التصورات، فيقال: التصور البديهي هو: الذى لا يفتقر فى حصوله إلى تصور آخر؛ فيعلم بالحد ماهيته، ولا يقدر ذلك فى بدايته؛ لأن بدايته غير ذاته، بل الذى يقدر فى بدايته توقف حصوله على تصور آخر.

وأما قوله: «الاستدلال غير صحيح، والمقصود غير حاصل»:

(١) سقط فى «أ، ج».

(٢) فى «أ، ج»: وبدايته لا يكون بديهيًا فنذكر حد البديهي.



فقد تبين: أنه إذا تلخصت الدعوى على الوجه الذى ذكرناه، فالاستدلال صحيح، والمقصود حاصل، والنقوض مندفة.

أما قوله: «إذا كانت التفرقة بين الأمر والخير تفرقة بديهية، يلزم أن تكون ماهية كل هذه الأشياء بديهية»:

قلنا: إن أردت بهذا الكلام لزوم الشعور البديهي، فنحن نلتزم ذلك.

وإن أردت المعرفة بالجنس والفصل، فذلك غير لازم من دليلنا، ولا ندعيه.

أما قوله: «إن<sup>(١)</sup> كان الأمر كذلك، فلم يشرع فى تحديد ماهية الأمر قبل هذه المسألة [٢٤٥/ب]!؟»:

قلنا: الحد الذى ذكره تفصيل لهذا الأمر المشعور به إجمالاً، وإجماله مشعور به شعوراً بديهيًا، والمذكور تفصيله، فلا تناقض.

وأما قوله: «وأيضاً بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام؛ فهذا منه تناقض»:

قلنا: المدعى: كون الشعور بالطلب - الذى هو مدلول الأمر - شعوراً بديهيًا أو وجدانيًا، وبداهته غير<sup>(٢)</sup> ذاته، وإنما نبه على بداهته بذكر حد البديهي من التصورات على ما بينا؛ فلا تناقض.

أما قوله: «كون الطلب غير الإرادة من علم الكلام، فكيف خلطه<sup>(٣)</sup> بأصول الفقه!؟»:

قلنا: الكلام فى «علم<sup>(٤)</sup> أصول الفقه» فى تحقيق مدلول الأمر، وأنه - الطلب المغاير للإرادة، أو هو الإرادة - أمرٌ ضرورى التحقيق فى أصول الفقه؛ لأن أصول الفقه علمٌ يبحث فيه عن دلالات الأدلة الشرعية على مدلولاتها التى هى الأحكام؛ فلا بد من النظر فى «علم أصول الفقه» فى صيغ الأوامر والنواهى، ودلالاتها على مدلولاتها؛ فلا بد من النظر فى مدلول الأمر، وأنه إرادة المأمور أو غيره؛ ولهذا سلك المحققون من الأصوليين - كإمام الحرمين<sup>(٥)</sup> والغزالي<sup>(٦)</sup> وغيرهما - هذا المسلك.

(١) فى «أ»: وإذا.

(٢) فى «ج»: خير.

(٣) فى «ج»: خلط.

(٤) سقط فى «ج».

(٥) ينظر: البرهان (٢٠٣/١).

(٦) ينظر: المستصفى (٤١٥/١).

نعم: كان مقتضى وضع ترتيب العلوم أن يتسلّم الأصوليُّ من التكلّم ههنا: كون الطلب مغايراً للإرادة، ويُقرّر ذلك في علم الكلام، إلا أن المصنف نحاً نحو من تقدم من الأصوليين في سلوك هذا المسلك، وقد اعترف صاحب «الإشكال» أنه كان من الواجب البحث عن صيغته وما تقتضيه.

وهذا الذي اعترف به هذا الفاضل هو الذي أوجب ذكر تمييز الطلب عن الإرادة؛ تبييناً لمقتضى الأمر، وكشفاً عنه؛ فقد اندفع بحمد الله جميع ما أورده هذا الفاضل، رحمه الله.

وأما قول صاحب «التنقيح»: «لو تَمَشَّى مثلُ هذه الطريقة، لاستغنى عن الحد»، بعد ذلك قال: «والبرهان في إثبات ماهية كلام النفس»: قلنا: إن أردت بقولك: يستغنى عن الحد المعطى للعلم بماهية قسم من كلام النفس تفصيلاً - : فلا نسلّم ذلك، وقد سبق منا بيان ذلك.

وإن أردت به: يستغنى عن الرسم المعطى للمشعور به - : فمسلّم؛ وهو المدعى.

وأما قوله «والبرهان - في إثبات ماهية كلام النفس»:

قلنا: إن أردت بهذا الكلام: أنه إذا ثبتت هذه المقدمة، وهي تمييز الطلب النفساني، ووجوده، بمعنى: أنه مشعورٌ به موجودٌ قائمٌ بالنفس مغايرٌ للإرادة - : يلزم من ذلك قطعاً كونه كافياً في إثبات كلام النفس؛ إذ لا معنى لكلام النفس إلا الذي أشرنا إليه: المغاير للإرادة والعلم والقدرة وسائر صفات النفس.

ولا لبس في مغايرته للعلم والقدرة والسمع والبصر وما عداها؛ إلا الإرادة: فإنها التبست بالطلب النفساني.

فإذا أقيم البرهان على مغايرته<sup>(١)</sup> الإرادة، كان ذلك كافياً في إثبات كلام النفس جزماً.

على أن إمام الحرمين<sup>(٢)</sup> أبي<sup>(٣)</sup> دعوى الضرورة في كتاب «البرهان»؛ لكن يجب أن يلخص على الوجه الذي ذكرناه.

(١) في «أ، ج»: مقارنة.

(٢) ينظر: البرهان (٢٠٥/١).

(٣) في «أ، ج»: إلى.

أما قوله: «بل وفى ماهية النفس والعقل والجسم والحركة»:

قلنا: هذه الطريقة تتمشى<sup>(١)</sup> فى دعوى الشعور بهذه الأشياء، وهى مذكورة فى كتب المصنّف، وأما دعوى العلم بها مفصلا فلا؛ وبه خرج الجواب عن غيره [٢٤٦/أ].

أما قوله: «للمخصم أن يسلم هذا، ويمنع وجود أمر مغاير للإرادة»:

قلنا: الجواب عن هذا المنع بتقرير المسألة التى تلى هذه، وذلك ببيان<sup>(٢)</sup> مغايرة الطلب النفسانى للإرادة.

قال المصنّف - رحمه الله -: لَنَا وَجُوهٌ:

أَوَّلُهَا: أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - مَا أَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ الْإِيمَانَ، وَقَدْ أَمَرَهُ بِهِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ غَيْرُ حَقِيقَةِ الْإِرَادَةِ، وَغَيْرُ مَشْرُوطَةٍ بِهَا:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ تَعَالَى مَا أَرَادَ مِنْهُ الْإِيمَانَ؛ لَوْجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا عَلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ؛ فَلَوْ آمَنَ - لَزِمَ انْقِلَابُ عِلْمِهِ جَهْلًا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ، وَالْمُضْطَرِّبُ إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ؛ فَصُدُّورُ الْإِيمَانِ مِنْهُ مُحَالٌ، وَاللَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِكُونِهِ مُحَالًا، وَالْعَالِمُ بِكُونِ الشَّيْءِ مُحَالٌ الْوُجُودِ - لَا يَكُونُ مُرِيدًا لَهُ بِالِاتِّفَاقِ.

فَبَيَّنَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُرِيدُ الْإِيمَانَ مِنَ الْكَافِرِ.

وَتَمَامُ الْأَسْئَلَةِ وَالْأَجْوِبَةِ؛ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ - سَيَأْتِي فِي مَسْأَلَةِ «تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ»؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الثانى: هُوَ أَنَّ صُدُّورَ الْفِعْلِ مِنَ الْعَبْدِ يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الدَّاعِي، وَالِدَّاعِي مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى؛ دَفْعًا لِلتَّسَلُّلِ، وَعِنْدَ حُصُولِ الدَّاعِي - يَجِبُ وَقُوعُ الْفِعْلِ؛ وَإِلَّا لَزِمَ وَقُوعُ الْمُمْتَكِنِ لَا عَنْ مُرَجِّحٍ - أَوْ افْتِقَارُهُ إِلَى دَاعِيَةٍ أُخْرَى؛ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلُّلُ، إِذَا كَانَتْ الدَّاعِيَةُ مَخْلُوقَةً لِلَّهِ تَعَالَى، وَعِنْدَ وُجُودِ الدَّاعِي: يَجِبُ حُصُولُ الْفِعْلِ؛ فَاللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ فِي الْكَافِرِ مَا يُوجِبُ الْكُفْرَ؛ فَلَوْ أَرَادَ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ وُجُودَ الْإِيمَانِ - لَزِمَ كَوْنُهُ مُرِيدًا

(١) فى «أ، ج»: تتمشى.

(٢) فى «أ، ج»: بيان.

لِلضَّادِّينَ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ حُصُومِنَا.

فَتَبَّتْ بِهِذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا أَرَادَ الْإِيمَانَ مِنَ الْكَافِرِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالْإِيمَانِ - فَذَلِكَ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَإِذَا ظَهَرَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ - تَبَّتْ أَنَّهُ وَجَدَ الْأَمْرَ بِدُونِ الْإِرَادَةِ؛ وَإِذَا تَبَّتْ ذَلِكَ - تَبَّتْ

أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ: مُغَايِرَةٌ لِحَقِيقَةِ الْإِرَادَةِ، وَعَظِيمٌ مَشْرُوطَةٌ بِهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأمر دالٌّ على الطلب؛ بالاتفاق بين

الأشاعرة والمعتزلة.

وأما الطلب: فحقيقته: إرادة المأمور به عند المعتزلة.

وأما عند الأشاعرة: فهو شيء غير الإرادة.

لنا وجوه:

الأول: أن الله تعالى ما أراد الإيمان من الكافر الذي مات على كفره، وقد أمره به؛

فيلزم<sup>(١)</sup> من ذلك أن يكون الأمر غير حقيقة الإرادة وغير مشروط بها:

بيان الأول: وجهان:

الأول: أنه لما تعلق علمه بأنه يموت على الكفر، فلو آمن، لزم انقلاب علم الله تعالى

جهلاً؛ ضرورة عَدَمِ المطابقة، ولا معنى للجهل إلا ذلك؛ وهو محال؛ والمفضى إلى المحال

محال؛ فتبَّتْ أن إيمانه محال، والله عالم باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يكون

مريداً له بالاتفاق؛ فتبَّتْ أنه ما أراد الإيمان من الكافر الذي تعلق علمه بأنه يموت على

الكفر. وتمام الأسئلة بأجوبتها ستأتى في «مسألة تكليف ما لا يطاق».

الوجه الثانى: بيان أن الله ما أراد من الكافر الذى عِلِمَ منه أنه يموت على الكفر -

الإيمان؛ لأنه أراد منه الكفر؛ فلا يكون مريداً لإيمانه؛ إذ إنه أراد منه الكفر.

وبرهانه<sup>(٢)</sup>: بتقرير قاعدة في خلق الأعمال وإرادة الكليات.

وقد علم من أصل الأشاعرة: أن الأعمال بأسرها مخلوقة لله تعالى، إيماناً كان أو

(١) في «أ، ح»: ويلزم.

(٢) في «أ، ح»: فبرهانه.

كفراً، طاعة كانت أو معصية، وأن الله مرید للكائنات؛ فلا يدخل فى الوجود شىء من الأشياء إلا بإرادته؛ خلافاً للمعتزلة.

والدليل على [هذه القاعدة] <sup>(١)</sup>: أن فعل العبد يتوقف على داعية مخلوقة لله تعالى موجبة للفعل، وخالق موجب الفعل مریداً له جزماً؛ فيكون مریداً لذلك الفعل الصادر من العبد، معصية كانت أو طاعة؛ فإن كانت معصية، يلزم أن يكون مریداً لها، ولا يكون مریداً منه للطاعة؛ وإلا يلزم إرادة الضدين؛ وهو محال.

واعلم: أن تقرير هذا الدليل يتوقف على أبحاث يتقرر بتقريرها الدليل المذكور:

البحث الأول: فى تفسير الداعى.

البحث الثانى: فى بيان توقف الفعل [على الداعى] <sup>(٢)</sup>.

البحث الثالث: [فى] <sup>(٣)</sup> بيان أن الداعى مخلوق لله تعالى.

البحث الرابع: كونه موجب الفعل <sup>(٤)</sup>.

[البحث] <sup>(٥)</sup> الخامس: أن خالق موجب الفعل مریداً لذلك الفعل.

ويلزم من صحة هذه الأبحاث تقرير الدليل المذكور.

البحث الأول: فى تفسير الداعى إلى الفعل:

فقول: الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد: أن له فى الفعل الفلانى مصلحة راجحة، فعند حصول إحدى هذه الثلاث: يحصل فى قلبه ميل جازم إلى الفعل، فإن كانت أعضاؤه <sup>(٦)</sup> سليمة، فإن عند حصول [٢٤٦/ب] ذلك الميل فى قلبه: يصدر عنه ذلك الفعل.

وأما إذا علم أو ظن أو اعتقد: أن له فى ذلك الفعل مفسدة راجحة، فعند حصول

(١) فى «ب»: بدل ما بين المعوقين حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «أ، ج».

(٤) فى «أ، ج»: كونها موجبة للفعل.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ، ج»: أعطائه.

هذا العلم أو الظن أو الاعتقاد: يحصل في قلبه نفرة صارفة<sup>(١)</sup> عن ذلك الفعل، فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتب الترك على تلك النفرة مع سلامة الأعضاء، فهذا هو المراد بالداعي ثم نقول: المدعى اسم للقول المخصوص، إلا إن الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد، أن له في الفعل خيراً راجحاً، فإنه يصير ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد داعياً إلى ذلك الفعل، ويسمى هذا العلم أو الظن أو الاعتقاد بالداعي لهذه المناسبة، فالداعي فى حقنا: إحدى الثلاث، وفى حق الله تعالى: العلم فقط؛ لاستحالة الاعتقاد والظن على الله تعالى.

ثم قالوا: تلك الحالة المقتضية لترجيح الفعل على الترك التى نجدها فى أنفسنا لا معنى لها إلا هذه الداعية.

ومن الناس من قال: الإرادة والميل حالة زائدة على هذه الداعية.

وتفصيل القول فى ذلك: أن نقول: ذهب أبو الهذيل والجاحظ والنظام والبلخى والخوارزمى [إلى] أنه لا معنى للإرادة شاهداً أو غائباً إلا الداعى والضارب.

وأما أبو الحسين فإنه أثبت الإرادة زائدة على الداعى والضارب فى الشاهد، وأقامه إلى الغائب.

وأما أصحابنا وسائر المعتزلة فإنهم أثبتوا المرادية صفة زائدة على العلوم والاعتقادات. واعلم أنه لا بد من بيان المذاهب فى مسألة الإرادة: فذهب النجار إلى أن معنى كونه تعالى مريداً أنه غير مغلوب ولا مستكره فجعل الإرادة وصفاً سلبياً.

وقال البلخى: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه: أنه موجودها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها.

وقال أبو الحسين البصرى: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه أنه دعاه الداعى إلى إيجادها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه دعاه الداعى إلى الحث عليها.

ومذهب الأشاعرة: أن المرادية صفة زائدة على كونه عالماً وفاعلاً، وعلى مذهب جمهور معتزلة البصرة.

واعلم أنا بسطنا الكلام فى مسألة الإرادة، وإن كان من علم الكلام؛ لأنه يتوقف فهم كلام المصنف فى هذه المسألة على فهم ما بسطناه والله أعلم.

وقد يسمى الداعى بالغرض والفرق تلك المنفعة المطلوبة المعلومة أو المظنونة، وأما الداعى فهو ذلك العلم أو الظن، والحكماء يسمونه بالعلّة الثانية أو الماسة.

وأما تفسير «الداعى» على الوجه اللائق بأصول المعتزلة: هو أن يقال: العلم بكون الفعل منفعةً: إما أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسه، أو إلى غيره: فالأول هو: داعية الحاجة.

والثانى هو: داعية الإحسان.

فداعية<sup>(١)</sup> الحاجة: اعتبار صفة الفاعل وبأن نعرفه محتاجاً لذلك الشيء.

وأما داعية الإحسان: فهي<sup>(٢)</sup>: مجرد صفة للفعل، وأعنى باعتبار صفة الفعل: كونه فى نفسه حسناً أو قبيحاً.

قالوا: وحكم هذين القسمين مختلف؛ لأن قبحه يدعوه إلى الترك على سبيل الجزم، ولا يجوز خلافه، أى: حسنه؛ فإنه يدعوه إلى الفعل لا على سبيل الوجوب.

هَذَا تفسير «الداعى» [٢٤٧/أ] على [الوجه اللائق] بأصول المعتزلة.

البحث الثانى: فى توقف الفعل على الداعى.

فاعلم: أن الناس اختلفوا فى ذلك:

فالذى ذهب إليه المحققون من الحكماء: هو التوقُّف؛ وإليه ذهب أبو الحسين البصرى.

والذى ذهب إليه أكثر المتكلمين: عدم التوقُّف.

والمختار: التوقف؛ والدليل عليه وجهان:

[الوجه] <sup>(٣)</sup> الأوَّل: أن القادر لما كانت نسبته إلى الفعل والترك على التسوية: فلو

ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجِّح، لكان قد ترجح أحد طرفى الممكن المتساوي الطرفين لا لمرجِّح؛ وذلك باطل بالضرورة.

[الوجه] <sup>(٤)</sup> الثانى: أنه لو كان مجرد القادرية كافياً فى تحصيل الأمر، لامتنع أن يكون

(١) فى «أ، ح»: فداعى.

(٢) فى «أ، ح»: فهو.

(٣) سقط فى «أ، ح».

(٤) سقط فى «أ، ح».

للداعي أثر في الترجيح لشيء من المواضع؛ واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك:  
 وبيان الملازمة: أن الوصف إذا كان مستقلاً باقتضاء الأثر<sup>(١)</sup>: فإذا انضم إليه شيء  
 آخر، فقد انضم هذا الزائد إلى شيء مستقل باقتضاء الأثر، فيقع الأثر بذلك الأمر  
 المستقل؛ فلا يكون للزائد أثر في وقوع الأمر؛ فثبت أن القادرية لو كانت مستقلة  
 باقتضاء الأثر، امتنع أن يكون للداعية أثر في اقتضاء الفعل؛ واللازم باطل؛ فإننا نعلم  
 بالضرورة: أنا قد ندفع الدرهم إلى الفقير؛ للعلم بفقره، ولولا هذا الاعتقاد، لما دفعناه  
 له؛ فثبت: أن الفعل بدون الداعي، لزم منه التوقف المذكور. وفي المسألة أدلة أخرى،  
 وللخصوم معارضات ضعيفة في حكم المسألة، تركناها؛ طلباً للإيجاز، ولكون الاستقصاء  
 بذلك يليق بالكتب الكلامية.

### البحث الثالث: في بيان أن تلك الداعية مخلوقة لله تعالى:

والدليل عليه: هو أن الداعية لو كانت من فعل العبد - وقد بينا توقف الفعل على  
 الداعية - يلزم توقُّفُ صدور الداعية من العبد على داعية أخرى منه، والكلام في  
 الداعية الثانية كالكلام في الأولى؛ فيلزم توقفها على داعية ثالثة من جهة العبد، أو  
 الترجيح من غير مرجح؛ فيلزم: إما التسلسل في المؤثرات، أو الترجيح المذكور، وهما  
 محالان؛ فيلزم كون الدواعي مخلوقة لله تعالى؛ وهو المطلوب.

### البحث الرابع: لبيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل من القادر:

واعلم: أن من الناس من قال: إنه يصير الفعل عند وجود<sup>(٢)</sup> الداعي أولى بالوقوع.  
 والمختار: أنه يجب وقوعه.

والدليل عليه وجوه:

الأول: أن عند وجود الداعي: إما أن يمكن ترك الفعل، أو لا:

فإن لم يمكن: لزم وجوب صدوره عنه؛ وهو المطلوب.

فإن أمكن: فيكون الفعل معدوماً مع الداعية المرجحة مرة، وموجوداً أخرى،  
 واختصاص أحد الوقتين بوجود الفعل مع استمرار الداعية في الحال: إما أن يكون  
 لمرجح أو لا:

(١) في «أ»: الأمر.

(٢) في «ج»: وجوده.



فإن لم يكن: لزوم الترجيح من غير مرجح. وإن كان: لزوم التسلسل: إما فى الدواعى، أو فى غيرها من المرجحات؛ وهو باطل. وهذا الوجه هو الذى عبّر عنه فى الكتاب بقوله: «وعند حصول الدواعى: يجب حصول الفعل؛ وإلا لزوم وقوع الممكن لا عن مرجح، أو التسلسل».

الثانى: أن عند حصول الداعية المقتضية للوجود: إما أن يترجح جانب [٢٤٧/ب] الوجود، أو لا.

فإن لم يترجح البتة: لزوم عدم كون تلك الداعية داعية؛ وهو محال.

وإن ترجح: فإما أن يكون العدم ممتنعاً أو لا: فإن كان ممتنعاً: فهو المطلوب؛ لأن ما يمتنع عدمه، يجب وجوده. وإن لم يمتنع، فنقول: كل ما لا يكون ممتنعاً، لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان تارة الأثر واقعاً، وأخرى غير واقع؛ كتمييز أحد الوقتين عن الآخر فى اختصاصه بوقوع الأثر فيه: فإما أن يتوقف على انضمام قيد آخر إليه؛ لأجله صار (١) أولى بالوقوع، أو لا: فإن توقف: فقد كان هذا الشيء قبل انضمام القيد (٢) الزائد إليه ممتنع الوقوع، فحيث حكمنا بأنه كان أولى بالوقوع، كان ممتنع الوقوع؛ وذلك محال.

وإن لم يتوقف، فنقول: نسبة حصول تلك الأولوية [إلى الوقتين على صورة واحدة؛ لأن تلك الأولوية] (٣) حاصلة وقت وقوع الأثر، ووقت عدم وقوع (٤) الأثر، واختصاص أحد هذين الوقتين بالوقوع فيه دون الثانى - ترجيح لأحد طرفى الممكن المتساوي على الآخر لا مرجح؛ وذلك محال؛ لأن هذه المسألة مفرّعة على أن القادر لا يصدر عنه الفعل إلا عند حصول الداعية المرجحة.

البحث الخامس: [فى] بيان أنّ خالق موجب الفعل مُريد لذلك الفعل:

فإن خلق موجب الشيء - مع العلم بموجبه، بدون إرادة موجبه - محال؛ والمقدمة بديهية.

فقد صحت الأبحاث كلها، وبصحتها يتقرر الدليل المذكور، ولزم من ذلك: كون

(١) فى «ج»: حاز.

(٢) فى «أ»: القدر.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

الأفعال الصادرة من العباد مرادةً لله تعالى؛ [ومن حملتها المعاصي؛ فتكون مرادة الوقوع، وكفر الكافر الذي علم الله أنه يموت على الكفر - منها؛ فيكون الكفر مراد الوقوع لله تعالى] (١)؛ فلا يكون إيمانه مراداً منه [تعالى] في تلك الحالة؛ وإلا لزم إرادة الضدين؛ وهو باطلٌ باتفاق الأشاعرة والمعتزلة.

فقد ثبت المقام الأول بهذين الوجهين.

وأما المقام الثاني - وهو أنه أمر ذلك الكافر بالإيمان - وذلك لانعقاد إجماع المسلمين كافة على أن الكفار بأسرهم مأمورون بالإيمان. [فقد صحت المقدمتان، وهما: (٢) أنه ما أراد الإيمان من الكافر] (٣)، وأنه أمره به.

والنتيجة بعد ذلك واضحة، وهي (٤): أنه يلزم وجود الأمر بالشئ الذى هو طلب ذلك الشئ، بدون إرادة المأمور به؛ فلا يكون الطلب هو الإرادة؛ وهو المطلوب. وهذا تمامٌ تقرير هذا الدليل على أتم بيان؛ والله المستعان.

قال المصنف - رحمه الله -:

فإن قيل: «ما المراد من قولك: «أمر الكافر بالإيمان؟»: إن أردت به: أنه أنزل لفظاً يدل على كونه مريداً لعقابه فى الآخرة، إذا لم يصدُر منه الإيمان - فهذا مُسلمٌ؛ لكن معناه: «تفُسُّ إرادة العقاب لا غير»؛ فلا يحصلُ مطلوبُكم من أنه أمر بما لم يرد» (٥) وإن عنت شيئاً آخر - فاذكره.

سَلِمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ الْإِيمَانَ، [وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِيْمَانَهُ مُحَالٌ] (٦)  
[٤٨٠/٢]. وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ هَذَا الْمَقَامِ فِي مَسْأَلَةِ «تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ».

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: وهو.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «أ»: وهو.

(٥) بدل ما بين المعقوفين في «أ»: وهي صيغة إخبار مدلولها إرادة عقاب تارك المأمور به، فلا يحصل مطلوبكم أنه وجد الأمر الدال على الطلب بدون إرادة المأمور به؛ ضرورة أن الوجود - والحالة هذه - الإخبار عن إرادة عقاب تارك الأمر.

(٦) بدل ما بين المعقوفين في «أ»: قوله: «الإيمان محالٌ الوقوع من الشخص المذكور». قلنا: لا نُسَلِّمُ استحالته.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُحَالَ غَيْرُ مُرَادٍ:

بَيَانُهُ - هُوَ: أَنَّ الْإِرَادَةَ مِنْ جِنْسِ الطَّلَبِ، وَإِذَا جَوَّزْتَ طَلَبَ الْمُحَالَ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مُحَالَاً - فَلِمَ لَا تُجَوِّزُ إِرَادَتَهُ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مُحَالَاً؟!:

وَالْحَوَابُ: قَوْلُهُ: «الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِخْبَارِ عَنِ إِرَادَةِ عِقَابِ تَارِكِهِ»:

قُلْتُ: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَتَطَّرَقَ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ إِلَى قَوْلِهِ: «آمِنُوا»؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ مِنْ شَأْنِهِ قَبُولُ ذَلِكَ، وَلِأَنَّ سُقُوطَ الْعِقَابِ جَائِزٌ؛ أَمَّا عِنْدَنَا - فَبِالْعَفْوِ، وَأَمَّا عِنْدَكُمْ - فَفِي الصَّغَائِرِ: قَبْلَ التَّوْبَةِ، وَفِي الْكَبَائِرِ: بَعْدَهَا؛ وَلَوْ تَحَقَّقَ الْخَبَرُ عَنِ وَقُوعِ الْعِقَابِ - لَمَا جَازَ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّ إِرَادَةَ الْمُحَالَ مُمْتَنِعَةٌ؟!»:

قُلْنَا: هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ.

وَأَيْضًا: فَلِأَنَّ الْإِرَادَةَ صِفَةً مِنْ شَأْنِهَا تَرْجِيحُ أَحَدِ طَرَفَيْ الْجَائِزِ عَلَى الْآخَرِ، وَذَلِكَ فِي الْمُحَالَ مُحَالَ؛ وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَقُولُ لِغَيْرِهِ: «إِنِّي أُرِيدُ مِنْكَ هَذَا الْفِعْلَ؛ لَكِنِّي لَا أَمْرُكَ بِهِ»؛ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ هُوَ الْإِرَادَةَ - لَكَانَ قَوْلُهُ: «أُرِيدُ مِنْكَ الْفِعْلَ، وَلَا أَمْرُكَ بِهِ» - جَارِيًا مَجْرَى أَنْ يُقَالَ: «أُرِيدُ مِنْكَ الْفِعْلَ، وَلَا أُرِيدُهُ مِنْكَ» وَقَوْلُهُ: «أَمْرُكَ بِهَذَا الْفِعْلِ، وَلَا أَمْرُكَ بِهِ»؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ صَرِيحُ التَّنَاقُضِ، ذُونَ الْأَوَّلِ.

وَتَأْلِثُهَا: أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَأْمُرُ عَبْدَهُ بِشَيْءٍ فِي الشَّاهِدِ، وَلَا يُرِيدُ مِنْهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ؛ لِإِظْهَارِ تَمَرُّدِهِ وَسُوءِ أَدَبِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «ذَلِكَ لَيْسَ بِأَمْرٍ، وَإِنَّمَا تَصَوَّرَ بِصُورَتِهِ!!»:

قُلْتُ: التَّجْرِبَةُ إِنَّمَا تَحْصُلُ بِالْأَمْرِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ سَيَظْهَرُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ النَّسْخِ»: أَنَّهُ يَجُوزُ نَسْخُ مَا وَجَبَ مِنَ الْفِعْلِ قَبْلَ مُضِيِّ مُدَّةِ الْإِمْتِنَالِ؛ فَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ عِبَارَتَيْنِ عَنِ الْإِرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى مُرِيدًا كَارِهًا لِلْفِعْلِ الْوَاحِدِ، فِي الْوَقْتِ الْوَاحِدِ، مِنْ

الْوَجْهِ الْوَّاحِدِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

الشرح: اعلم: أَنَّ المصنّف ترك الترتيب الصحيح في إيراد هذه الأسئلة على ما تقتضيه قاعدة علم النظر؛ وذلك لأن الواجب بمقتضى ذلك العلم: أن تمنع المقدمة الأولى، ثم الثانية منهما.

والدليل المذكور مقدمتان:

الأولى: أنه ما أراد من الكافر المذكور الإيمان.

الثانية: أنه قد أمره به<sup>(١)</sup>.

والمصنف عكس الواجب؛ فإنه منع الثانية، ثم منع الأولى.

ثم أجاب المصنّف عن الأولى بوجهين:

[الوجه] <sup>(٢)</sup> الأولى: هو: أنه <sup>(٣)</sup> قال: «[ليس] <sup>(٤)</sup> الأمر بالشئ عبارة عن الإخبار عن إرادة عقاب تاركه؛ لأنه لو كان كذلك، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ لأن الخير من شأنه ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الوجه الثاني: هو: أنه لو كان «الأمر» عبارة عن الإخبار عن إرادة عقاب تاركه - لما جاز العفو عن العقاب أصلاً؛ لكونه يستلزم تطرق الخلف إلى الخير الصادق؛ وهو محال؛ لكن العفو على الله جائز بالاتفاق:

أما عندنا: فظاهر.

وأما عندكم: فلأنكم تجوزون سقوط العقاب على الصغائر قبل التوبة، وأما عن الكبائر: فبعدها.

أما قوله: «لم قلت: «إن إرادة المحال ممتنعة»؟»:

قلنا: لوجهين:

أما الأول<sup>(٥)</sup>: فبالاتفاق بين<sup>(٦)</sup> الأشاعرة والمعتزلة.

(١) في «أ، ج»: بها.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «أ، ج»: أن.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ، ج»: أولاً.

(٦) في «أ، ج»: من.

أما الثانى<sup>(١)</sup>: فلأن الإرادة صفة من شأنها ترجيحُ أحدِ طرفيِ الجائزينِ على الآخر؛ وذلك يستدعى كونها إنما تتعلق بالجائز الممكن؛ وهو محال فى المستحيل.

الوجه الثانى: لبيان<sup>(٢)</sup> أن الطلب الذى هو مدلولُ الأمرِ هو غيرُ الإرادة:

وذلك: لأن الحكيم يقول: «أريدُ منك الفعل الفلانى، ولا آمرُك به»، فلو كان الطلب هو الإرادة، لزم التناقض؛ لأنه حينئذ يجرى هذا الكلام بجرى قوله: «أريده منك ولا أريده منك»؛ وذلك متناقض.

الوجه الثالث: لبيان أن الطلب الذى هو مدلول الأمر غير الإرادة:

وذلك: لأن السيد قد يأمر عبده بما لا يريده. فى الشاهد؛ وذلك بأن يريد السيد إظهار تمرده وعصيانه وسوء أدبه لبعض الناس، فإذا تحقق منه الأمر لعبده - والحالة هذه - فمن المعلوم أنه لا يريد إدخال المأمور به فى الوجود فى هذه الصورة؛ فالأمرُ قد تحقق، وإرادة المأمور به منتفية؛ دَلَّ ذلك على أن الطلب الذى هو مدلول الأمر غير إرادة المأمور به.

الوجه الرابع - لبيان أن الطلب المدلول عليه بالأمر غير الإرادة -:

هو: أن نسخ الشئ المأمور به قبل فعله جائز، بل واقع؛ على ما سيأتى بعد ذلك - إن شاء الله تعالى - ويلزم من ذلك أن يكون الشئ المأمور به فى حالةٍ منهياً عنه فى تلك الحالة؛ فلو كان الطلب هو الإرادة، لكان ذلك الشئ لكونه مأموراً به مراداً، ولكونه منهياً عنه غير مراد؛ بل يكون مكروهاً؛ وذلك محال.

هذه مجموع الوجوه التى تمسكُ بها المصنّف فى هذه المسألة.

ومن الأصحاب من تمسكُ بوجوه أخرى، فلنذكرها [٢٤٨/ب]؛ ليحصل العلم بجملة ما قيل [من] <sup>(٣)</sup> الأدلة فى هذه المسألة، ويجعلها وجهاً خامساً فنقول:

الوجه الخامس - من الوجوه الدالة على أن الطلب المدلول عليه بالأمر غيرُ الإرادة -:

وذلك: لأن الأمر لو دلَّ على الإرادة، لما جاز - إضافة الأمر إلى المكروه على الأمر؛ لانتفاء الإرادة عن المكروه، واللازم باطل؛ فإنه يقال: «أمرُ مكروهاً، أو مختاراً».

(١) فى «أ، ج»: ثانياً.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «أ، ج».

الوجه السادس - [من الوجوه الدالّة على] <sup>(١)</sup> أن الطلب الذي هو مدلول الأمر غيرُ الإرادة -:

وذلك: لأنه لا خلاف في أنّ رجلاً لو حلف لغريمه فقال: «والله لأقضيَنَّ دينَكَ غداً إن شاء الله تعالى»، وكان حالاً، ثم لم يقضه في غَدٍ - فإنه لا يحنث، وإن كان الله تعالى قد أمر بإيفاء الحقوق، ولو كان الأمر <sup>(٢)</sup> هو الإرادة أو مشروطاً بها، لكان يجب أن يحنث؛ لأن الله قد شاء أن يقضيه ما أمره.

هذا الوجه ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي <sup>(٣)</sup> [في مصنفه المسمى بـ «شرح اللمع»] <sup>(٤)</sup>.

واعلم: أنّ هذه الوجوه قد أورد عليها أسئلة، ونحن نقرّها، ثم نجيب عنها؛ وبعد الجواب عنها: يتبين ضعف هذه الوجوه التي ذكرها المصنف وغيره:

لا يقال: «لا نسلم أن الله ما أراد الإيمان من الكافر الذي علم أنه يموت على الكفر؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان في الكفار من لا يؤمن أصلاً؛ وهذا ممتنع؛ بل الله تعالى ما خلق الخلق إلا للمعرفة، ولا ذلك إلا بالإيمان؛ فكل عبد لا بد أن يؤمن، والمحقق في «علم الكلام» يعلم ما أخذ هذا الكلام <sup>(٥)</sup>؛ فإن <sup>(٦)</sup> رحمة الله سابقة <sup>(٧)</sup> على غضبه؛ وعلى هذا: ما من عبد إلا وأريد منه الإيمان، وأنه سيوجد منه الإيمان، وإن امتد في الجهل <sup>(٨)</sup>

(١) في «أ، ح»: لبيان.

(٢) في «أ، ح»: أمره.

(٣) في «أ، ح»: الفيروز آبادي.

(٤) ينظر: اللمع (١٢).

(٥) في «ب»: السؤال.

(٦) في «أ، ح»: وإن.

(٧) في «أ»: واسعة.

(٨) الجهل: ضد العلم، والعلم: تصوّر الشيء بما هو عليه، أو تصديقٌ لذلك، والجهل يقابله. وقيل: العلم ضروريٌّ فلا يحُدُّ، وقيل: كسبيٌّ. والجهل ضربان: بسيطٌ ومركبٌ، وأقبحهما الثاني لأن صاحبه يجهل ويجهل أنه يجهل. وقد قسمه بعضهم إلى ثلاثة أقسام: الأولُ خلُو النفس من العلم وهذا هو الأصل. ولذلك جعله بعض المتكلمين معنى مُقتضياً للأفعال الخارجة على النظام، كما جعل العلم معنى مُقتضياً للأفعال الخارجة من النظام. والثاني اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. والثالث فعل الشيء خلاف ما حقه. أن يفعل سواءً اعتقده صحيحاً أم فاسداً، كمن ترك الصلاة. وإذا أطلق الجهل فأكثر ما يراؤ به الذم، وقد لا يردُّ بهذا المعنى كقوله: ﴿يَجْسَبُهُمْ﴾

والكفر<sup>(١)</sup> والضلال<sup>(٢)</sup> زمنًا طويلاً، وأن الله يغفر الذنوب جميعاً حتى الشرك والكفر،

= الجاهل أغنياء من التعفف ﴿ يريدُ الجاهلُ بأحوالهم. واستجملت الرياحُ الغضا أي استخففته فحررته، فكانَ الجهلُ حقه العلمُ كالسفه. والجهلُ: الأرضُ التي لا تُنارُ بها. قال: [من الطويل]:

غدثٌ من عليه بعدما تمَّ ظمؤها      تصيلٌ وعن قبيضٍ بزيزاءٍ مجهلٍ  
والمجهلُ: أيضاً الأمرُ والنخلةُ الحاملةُ للإنسانِ على اعتقادِ الشيءِ بخلافِ ما هو عليه. وقد يُطلقُ  
الجهلُ على مُجازاته للمقابلة، كقوله: [من الوافر]:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا      فنجهلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا  
وفي الحديث: أنه عليه الصلاة والسلام أخذ أحد أبنيه وقال: «إنكم لتجهلون وتجنون وتبخلون» يعنى عليه الصلاة والسلام مثل قول العرب: الولدُ مَجْهَلَةٌ مَجْبَنَةٌ مَبْخَلَةٌ؛ يعنون أنه يُجنُّ عن حضور الحرب، ويجعلُ الرجلَ بخيلاً بماله، ويجهلون ما كان يعلمه خاطره بمعيشتهم.  
وفي الحديث: «إنَّ من العلمِ جهلاً» معناه أن العالمَ يكلفُ ما لا يعلمه فيجهله ذلك. وقال الجوهري: هو أن يتعلمَ ما لا يحتاجُ إليه كالكلام والنجوم وكتب الأرائل. وجهلته أي لم أعرفه. وجهلته بالشديد: نسبته إليه. واستجهلته: وجدته جاهلاً وأجهلته: جعلته جاهلاً. واستجهلته: حملته على الجهل أيضاً. ومثله استعجلَ أي حمَّله على العجلة. كقول القطامي: [من البسيط]:

فاستعجلونا وكانوا من حجابتنا      كما تعجل فرأط لـورادٍ  
ومنه: استجهلت الرياحُ القصبَةَ، كأنها حملتها على الجهل، وهو الحركة. ينظر: عمدة الحفاظ (١/٤٠٧:٤٠٩).

(١) الكفر أصله التغطية والستر. وسُمي الكافر الشرعي كافراً لأنه سترَ الحقَّ وغطى عليه. وسُمي الليلُ كافراً لستره الأشياءَ بظلامه. وأنشد ثعلبة: [من الكامل]:

فذكراً يُقالُ رثيداً بعدما      ألقَتْ ذكاءً يمينها فى كافرٍ  
ذكاءُ هي الشمسُ والكافرُ الليلُ، وهذا من أحسن الاستعارات حيثُ استعارَ للشمس يميناً، وأخبرنا عنها بأنها ألقَتْها في الليلِ يعنى بذلك غيوبتها. ومنه: كَفَرَ الغمامُ النجمَ، أى ستره، وأنشد: [من الكامل]:

فى ليلةٍ كَفَرَ النجومُ غمامها  
وسُمي الزارعُ كافراً لستره البذرَ بالتراب. ومنه في أحد القولين قوله تعالى: ﴿أَعْجَبَ الْكُفَّارُ نَبَاتَهُ﴾ أى الزُّراع. والثانى أنهم الكفارُ شرعاً وكَفَرَ النعمة: سترها بعدم أداء شكرها لأنه إذا شكرها نوهَ بذكرها فأظهرها، وإذا كتمها ولم يشكرها فقد سترها وغطاها. وغلبَ الكفرُ في تغطية الحق والدين، والكفرانُ في تغطية النعمة وجحودها.

والكفورُ مصدرٌ للكفر مستعمل في جحودِ الوجدانيةِ وجحودِ النعمةِ معاً. والكفور: المبالغُ في الكفر قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾. ينظر: عمدة الحفاظ (٣/٤٧٤-٤٧٥).

(٢) والضلالُ في الأصل: إما العدولُ عن الطريقِ المستقيمِ وإما الغيبوبةُ والضياغُ، والأوَّلُ يقابله الهداية، والثانى يقابله الوجدانُ. والضلالُ يقالُ لكلِّ عدولٍ عن المنهجِ عمداً كان أو سهواً، =

وذلك بأن يزيلهما ويهديهم إلى الإيمان والتوحيد.

هذا المنع وسنده لصاحب «التلخيص».

وقال مورداً على الوجه الثاني:

ثبت: أن الأمر كذلك في خلق الدواعي؛ ولكن الله تعالى لا يريد من الكافر الإيمان حالما يخلق فيه داعية الكفر معاً بل صار ما يحدث فيه داعية الإيمان، والأمر بالإيمان إحداث داعية الإيمان.

ثم نقول: التمسك بهذين الوجهين إنما يتمشى على رأى المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقيح العقليين.

وأما على رأى من لم يقل بذلك: فلا يستقيم ذلك؛ لأنه يقول: بجواز إرادة الضدين والنقيضين.

وأيضاً: كيف يتمسك بالاتفاق؛ والمسائل العلمية والكلامية لا يحتج فيها باتفاق جماعة.

سلمنا أنه ما أراد الإيمان؛ ولكن لا نسلم أنه أمر به الكافر الذى علم أنه لا يؤمن؛ بل حقيقة الأمر وجوب في حق من يؤمن إذا أمر به وأنذر به، وأما الذى علم منه: أنه لا يؤمن، فلم يوجد في حقه الأمر بحقيقته وإن وجد بصيغته، ولفظ التبليغ والإنذار؛ ليصير حجة؛ فيعاقب على الترك.

وقال غيره: الإجماع على كون الكافر مأموراً بالإيمان إجماع في التسمية لا في المعنى؛ وذلك لأن الكافر عند المعتزلة مأمور، بمعنى: أن الله تعالى خلق أصواتاً مقتضية لإيقاع إيمانه.

وعندنا: معناه: أنه قام بذاته طلب ليس بأصوات مقتضية لإيمانه؛ فلا اتفاق في المعنى بل في اللفظ [٢٤٩/أ].

ثم نقول على الوجه الثاني: قوله: «صدور الكفر من العبد يتوقف على داعية مخلوقة لله تعالى؛ دفعاً للتسلسل»:

قلنا: لا نسلم لزوم التسلسل على تقدير عدم الاختصاص بالله؛ لجواز أن يكون

---

=يسيراً كان أو كثيراً. قال بعضهم: لأن الطريق المستقيم الذى هو المرتضى صعب السلوك أو ممنوع إلا على من عصم الله تعالى. ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «استقيموا ولن تحصوا». ينظر: عمدة الحفاظ (٢/٤٤٢).



البَعْضُ من الله والبَعْضُ من العبد؛ نحو خلق الله تعالى اللسان للذوق، فإذا ذاق اللسان الطعام حصل منه عَزْمٌ على تناوله، والعزم والعلوم عند المعتزلة لا بِقُدْرَةِ الله تعالى، وهذا المجموعُ هو الداعيةُ، وهو مركَّبٌ منه؛ فاندفع التسلسل والترجيح من غير مرجح.

قوله: «لو كان الأمرُ على ما ذكرتم، لاحتمل التصديق والتكذيب»:

قلنا: لا نسلّم هذا؛ لأن اللفظ الدالّ على معنى الخير قد يكون لكونه خيراً؛ نحو قوله: «زيد في الدار»؛ فيدخله التصديق والتكذيب، وقد يكون دلالاته على الخيرية التزاماً لا مطابقة؛ نحو: «الاستفهام»؛ فإنه ليس خيراً بالمطابقة؛ فلا يدخله التصديق والتكذيب، وإن كان دالاً بالتزام على أن المستفهم جاهلٌ لما يستفهمه.

والجواب عن هذه الأسئلة:

أما الأول: فإنه مبنى<sup>(١)</sup> على قاعدة التناسخ، وفي كلامه إشارة إلى ذلك، وقد علمنا ذلك من مذهبه، وأنه كان يعتقد أنه لا بدّ للأنفس في أطوار الانتقالات إلى الأبدان وأدوارها، إلى أن تتطهّر وأن يحصل لها الإيمان والمعرفة، حتى أنفس الكفار والمشركين على ما صرّح به ههنا، وفي كتاب المصنّف في التناسخ.

وجوابه<sup>(٢)</sup>: بإبطال قاعدة التناسخ «في علم الكلام».

أما قوله: «إن الله إنما يريد الإيمان من الكافر لا حالاً يخلق فيه داعية الكفر، بل حالاً يخلق فيه داعية الإيمان، والأمر بالإيمان إحداث لداعية الإيمان» - فهو كلام مختلٌ جداً.

وبيانه: أنه سلّم أنّ الكفر والإيمان إنما هي الدواعي المخلوقة لله تعالى، وأن الكافر حال كفره مأمورٌ بالإيمان على ما يستدل عليه؛ فيلزم من هذا أن يكون الكافر مأموراً بالإيمان حال وجود داعية الكفر؛ فيسقط السؤال بالكلية.

وأما قوله: «الأمر بالإيمان إحداث لداعية الإيمان»:

قلنا: في حق من صدّق أنه أمر الله، وأما في حق من كذّب، فلا نسلّم.

وأما قوله: «التمسك بهذين الوجهين إنما يتم على رأي المعتزلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين، وأما من لا يقول بهما: فإنه يجوز إرادة الضدين والنقيضين»:

قلنا: هذا الكلام يدلّ على الجهل بالمذهب؛ فإن أحداً لم يذهب إلى تجويز إرادة الضدين والنقيضين؛ وإنما الخلاف في طلب الضدين والنقيضين.

(١) في «ج»: فقد علم أنه بناء، وفي «أ»: أنه بنى.

(٢) في «أ، ج»: فإذاً وجوابه.

فإن من قال: إن التكليف بالمحال جائز، جوز ذلك، ومن منع التكليف بالمحال، لم يجوز<sup>(١)</sup> ذلك.

أما قوله: «كيف يستقيم التمسك في المسائل العلمية [و] الكلامية بالاحتجاج بالإجماع»:

قلنا: ذلك جائز إذا كان المقصود إلزام الخصم، والإجماع لا يقتصر على المقدمات المسلمة، والمقدمات المسلمة يحتج بها؛ طلباً للاختصار.

أما قوله: «إنه يؤمر بالإيمان مَنْ عَلِمَ منه أنه يؤمن، وأما مَنْ عَلِمَ منه أنه لا يؤمن، فلم توجد حقيقة الأمر في حقه أنه لا يؤمن - وإن [٢٤٩/ب] وجدت بصيغته»:

قلنا: كل عاقل بالغ فهو مأمور بالإيمان؛ وذلك لإجماع الأمة قاطبة على ذلك، وعلى أن المراد من تلك الأوامر حقائقها لا مجازاتها<sup>(٢)</sup>، ولو فتح هذا الباب لما قامت الحجة على أحد بالأمر بالإيمان؛ وهذا فاسد.

أما قوله: «الإجماع في التسمية لا في المعنى»:

وذلك لأن الأشاعرة والمعتزلة اتفقوا على أنَّ الأمر الحادث: بمعنى الحروف والأصوات، وإن اختلفوا في الأمر النفساني:

فالأشعري: قائل بالأمر اللساني والنفساني، والمعتزلي: قائل باللساني فقط، والاتفاق بينهما هو مقتضى، فقد وقع الاتفاق على الأمر اللساني المقتضى، ولا ندعى الإجماع إلا في هذا القدر، ولا يضربنا بعد ثبوت هذا: الخلاف في الأمر النفساني.

وأما منع لزوم التسلسل: فهو مندفع؛ لما قررنا من توقف الفعل على الداعي، وكون الدواعي بأسرها من الله تعالى.

وإذا فهمت الأبحاث المذكورة على الوجه الذي حررناه: علمت لزوم التسلسل قطعاً، وأنه لا سبيل إلى اندفاعه، واندفاع الترجيح من غير مرجح، ولا يورد هذا السؤال إلا لمن لا يفهم الدليل على الوجه الذي حررناه.

أما قوله: «لا نسلم أنَّ الأمر لو كان عبارة عن الخير، لاحتمل التصديق والتكذيب»:

(١) في «أ، ج»: جائز لم يجوز.

(٢) في «أ»: حجاراتها.

قلنا: المدعى: أن الأمر لو كان عبارةً عن الخير مطابقةً، لاحتمل التصديق والتكذيب؛ فالملازمة ضرورية؛ والسؤال مندفع.

وأما أن الأمر عبارة عن الخير التزاماً: فذلك شيء لم يذكره الخصم، ولا نحن تصديناً لنتفيه.

أما الوجه الثاني من الوجهين الدالّين على أن الأمر ليس عبارة عن الخير - : فضعيف. وذلك لأنه يقال: إنه خير عن عقاب المخالف بشرط عدم التوبة في الكبائر، وعدم العفو في الصغائر؛ فلا يلزم الخُلفُ في تلك الصور؛ لانتفاء الخير في تلك الصور؛ لانتفاء شرطه؛ ولأن إرادة العقاب للمخالف ليست إرادة مستلزمة للعقاب عندهم. فقد تبين أن هذه الأسئلة بأسرها مندفعة عن المصنّف.

واعلم: أنّ الوجوه المذكورة للدلالة على أن الطلب المدلول عليه بالأمر غيرُ إرادة المأمور به - ضعيفة؛ وبيان ضعفها:

أما الوجه الأوّل - [و] هو: «أن الإيمان من الكافر الذي علّم موته على الكفر محالٌ مع كونه مأموراً به؛ فيلزم وجود الطلب بدون الإرادة» - : منقوض بالطلب؛ فإن إيمان هذا الشخص محال مع أنه مطلوب، وطلب المحال محال؛ فوجب ألا يكون إيمان هذا الشخص مطلوباً؛ وهو باطل.

فإن منعت المقدمة القائلة: «طلب المحال محال»، ادعينا البديهة، ومنعنا المقدمة القائلة: «إن إرادة المحال محال».

وللخصم أن يقول: إن كان إيمانه مستحيلاً، وجب ألا يكون مطلوباً؛ فإن البديهة حاکمة باستحالة طلب المحال؛ ولأن الطلب يستدعى مطلوباً بالبديهة حكماً<sup>(١)</sup>؛ واللازم باطل.

[وأما] <sup>(٢)</sup> الوجه الثاني: [فهو] <sup>(٣)</sup> ضعيف أيضاً؛ لأنه منقوض بالطلب<sup>(٤)</sup>؛ وذلك لأن خالق داعي الكفر طالبٌ منه الكُفر بالضرورة؛ فلا يكون الأمر بالإيمان طلباً

(١) في واء: ممكن.

(٢) سقط في واء، جء.

(٣) سقط في واء، جء.

(٤) في واء: الطلب.

للإيمان؛ وإلا لزم طلب الإيمان والكفر من الشخص الواحد، في حالة [٢٥٠/أ] واحدة، طلبًا نفسانيًا؛ [و] هو محال أيضًا بالبديهة.

[وأمّا] إلزام التكليف بالمحال<sup>(١)</sup>، فسنبين فساده؛ ونجيب عن الأوجه الدالة على ذلك.

وأما الوجه الثالث<sup>(٢)</sup>، فضعيف أيضًا، وبيان ضعفه من وجهين:

أحدهما: أن قوله: «أريد منك الفعل الفلاني» - هو مقتضى نفسه إثبات إرادة الفعل، وبتوسطها يقتضي البعث على الفعل، ولا كذلك الأمر؛ فإنه يقتضي البعث على الفعل بنفسه؛ فاندفع التناقض. نص على ذلك صاحب «المعتمد»<sup>(٣)</sup> [في كتابه].

الوجه الثاني: أن قوله: «لا أمرك» سلب للأمر اللساني، و«أريد» إثبات للإرادة القائمة بالنفس؛ ولا تناقض.

وإن ردّهما إلى ما يتحدان فيه، فيمتنع صدقهما؛ ولا جواب له.

واعلم: أن مذهب البلخي من المعتزلة: أن معنى كونه تعالى مريدًا لأفعال غيره: أنه أمرٌ بها، فيتوجّه المنع على مذهبه [في] <sup>(٤)</sup> الدليل الأول على مقدمته القائلة<sup>(٥)</sup>: «إنَّ الله لم يرد الإيمان من الكافر الذي عَلم أنه يموت على الكفر»؛ وذلك لأن إرادة فعل الغير عنده عبارة عن الأمر به، والأمر حاصلٌ؛ فلا بد من إبطال مذهبه في تفسير الإرادة، ولا بد من إبطال مذهب أبي الحسين في تفسير معنى كونه مريدًا لفعل غيره: «أنه دعاه الداعي إلى الحث عليه».

وما لم ندلل على فساد هذين المذهبين، أو نسلّم فسادهما - لا يتم الدليل أصلًا؛ لأن المنع متوجّه، ولا جواب له إلا ببيان فسادهما<sup>(٦)</sup>، أو نسلّمه ههنا.

والحاصل: أن «مسألة الإرادة» أصلُ هذه المسألة، فما تقرّر من المذاهب المنقولة فيها، تفرّع عليه هذه المسألة.

واعلم: أنه لأبَد من إبطال مذهب جهم بن صفوان في الحوادث؛ حتى يتمّ الدليل.

(١) سقط في جء.

(٢) في هـ، جء: الثاني.

(٣) ينظر: المعتمد (٤٩/١).

(٤) سقط في هـ، جء.

(٥) سقط في هـ، جء.

(٦) سقط في هـ، جء.

أما قوله: «إن السيد قد<sup>(١)</sup> يأمر عبده في الشَّاهد بما لا يريد؛ إظهاراً لتمرُّده وعصيانه» - فاعلم: أن هذا ضعيفٌ أيضاً؛ وهو عمدة الأصحاب.

وذلك لأننا نمنع كون السيد يأمر عبده بما لا يريد، غاية ما في الباب: أن صيغة الأمر تُوجدُ منه، وأمَّا الأمر حقيقة، فلا؛ وهذا لأنه كما لا يُريدُ إظهارَ كذبه؛ فكذلك لا يطلب إظهار كذبه ولا المستلزم لإظهار كذبه.

وقوله<sup>(٢)</sup>: «إن التجربة لا تحصل إلا بالأمر<sup>(٣)</sup>»:

قلنا: ممنوع؛ بل مقصوده يحصل بما يدلُّ على ذلك، وهي الصيغة الدالة على الطلب، وأمَّا أن تكون حقيقة الطلب قائمةً، فلا نسلم ذلك؛ ويدلُّ على عدمه عَيْنُ ما يدلُّ على عدم الإرادة.

وتحويلُ إمام الحرمين: بأن مَنْ أَنْكَرَ ذلك، فهو مباهتٌ مكابرٌ - كلام فارغ، ليس إلا محض التحويل؛ دُونَ ما يوثق به في التعويل.

ولما ذكر الغزالي هذا الدليل في «المستصفى»<sup>(٤)</sup> قال: «هذا منتهى كلامهم، وتحتته غور] لو كشفناه، لم تحتل الأصول<sup>(٥)</sup> التفصي عن عهدة ما يلزم [منه، ولتزلزلت] به قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين».

والذي يتخرَّج من كلامه ههنا: أنه يعتقد ضعف هذا الدليل، وإنما لم يبيِّن ضعفه؛ لما أشار إليه [٢٥٠/ب].

وأما الوجه الرابع: فتقريره محالٌّ على بيان هذه المسألة في «كتاب النسخ»، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً تقريراً وتقريراً.

فقد ذكر صاحب «التلخيص» في هذا الموضع مُنوِّعاً عجيباً، فلنذكرها مع بيان فسادها:

(١) سقط في «أ». .

(٢) في «أ»، جـ: قولهم.

(٣) في «أ»: يأمر.

(٤) ينظر: المستصفى (٤١٦/١).

(٥) المثبت من جـ: المستصفى.

قال: «لا نسلم جواز النسخ قبل الامتثال.

سَلَمناه؛ ولكن لا نسلم وجود الأمر هناك بحقيقته؛ بل بصورته ومجازه.

ثم نقول: لا نسلم الأمر والنهي عليه في حالة واحدة».

هذا ما قاله، وهو فاسد.

أما أولاً: فَلأَنَّ المصنّف ما أقام الدليل على المدعى - هنا - حتى نتكلّم عليه؛ بل قال: «سيظهر في باب النسخ»؛ فلا يحسن<sup>(١)</sup> المنع ههنا أصلاً؛ لأنه منع لما لم يقصد لإثباته ههنا.

وأما ثانياً: فلأن المنع الأول والثاني سيأتي جوابه هناك.

وأما الثالث: فباطل باتفاق:

أما عندنا: فظاهر؛ لأنه أمر بالذبح وقد فعل، ولكنه التزم أوامر بمقدّمات الذبح، وقد فعلها أيضاً.

وأما الوجه الخامس: فضعيف أيضاً؛ [وذلك] لأننا لا نسلم انتفاء اللازم.

أما قوله: «أو مكرها»:

قلنا: ذلك مجاز، وأما أنه يصدق حقيقة، فلا نسلم، والتمسك بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة لا يجدي نفعاً ههنا؛ لأن هذه المسألة تلميّة، والأصل المقتضى لإرادة الحقيقة لا يفيد إلا الظن الضعيف.

وأما الوجه السادس: فضعيف أيضاً؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أنّ قضاء الدين يتعلق على المشيئة التي هي مدلول الأمر حتى يحنث لتحقيق الأمر؛ بل هو معلق على المشيئة القائمة بذات الله تعالى التي لم يدل عليها الأمر، فإن صرح بتعليقه على تلك المشيئة منعنا حكم المسألة.

واعلم: أنّ مَنْ عَارَضَ في حكم المسألة، وقال: ما ذكرتم من الدليل الدالّ على وجود الطلب النفساني المغاير للإرادة - مُعَارَضٌ بأن الطلب الذي يدّعيه هو المدلول عليه بالأمر خاصّة، وما يدلّ عليه الخبر [مخالف]<sup>(٢)</sup> لماهية الطلب بالحقيقة؛ كما قرّره:

(١) في «أ»: لدلّوها فلا يحسن.

(٢) سقط في «أ».

من أن كل واحد يدرك تفرقةً ضروريةً بين الخير وبين الأمر والنهى ومدلوليهما، فمدلول الأمر والنهى كما هو قائم بذات الله تعالى، فكذلك مدلول [الخير] <sup>(١)</sup> والأمر والنهى؛ فيلزم قيام صفتين مختلفتين بذات الله تعالى؛ وهو باطل؛ لأن من أثبت الكلام النفسانى، أثبتهُ صفةً واحدة.

والجواب: أنها صفةٌ واحدة، والاختلاف فى التعلق.

هذا جواب أصحابنا؛ وفيه نظر.

والحق: أن هذه المسألة مشككة، وإثباتها بناء على إثبات كلام النفس صعب فى الشاهد، وفى الغائب أصعب، وبناء الشاهد على الغائب ضعيف، ولا يحتمل أصول الفقه تحقيق ذلك؛ فإنه خروج من الفن <sup>(٢)</sup> إلى فن آخر.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : **وَاحتجَّ الخِصْمُ بِوَجْهَيْنِ :**

الأوّل: أَنَّ صِيغَةَ «أَفْعَل» - مَوْضُوعَةٌ لِطَلْبِ الْفِعْلِ.

وَهَذَا الطَّلَبُ: إمَّا الإِرَادَةُ، أَوْ غَيْرُهَا؛ وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الطَّلْبَ الَّذِي يُغَايِرُ الإِرَادَةَ: لَوْ صَحَّ الْقَوْلُ بِهِ - لَكَانَ أَمْرًا خَفِيًّا لَا يَطَّلَعُ عَلَيْهِ إِلَّا الْأَذْكِيَاءُ؛ لَكِنَّ الْعُقَلَاءَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَضَعُوا هَذِهِ اللَّفْظَةَ لِلطَّلْبِ الَّذِي يُدْرِكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا الإِرَادَةُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ مَوْضُوعَةٌ لِلِإِرَادَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ إِرَادَةَ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَوْ لَمْ تَكُنْ مُعْتَبَرَةً فِي الْأَمْرِ - لَصَحَّ الْأَمْرُ بِالْمَاضِي، وَالوَاجِبِ، وَالْمُمْتَنِعِ؛ قِيَاسًا عَلَى الْخَبَرِ؛ فَإِنَّ إِرَادَةَ الْمُخْبِرِ عَنْهُ: لَمَّا لَمْ تَكُنْ مُعْتَبَرَةً فِي الْخَبَرِ - صَحَّ تَعَلُّقُ الْخَبَرِ بِكُلِّ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لَا نَسَلُّمُ أَنَّ الطَّلْبَ النَّفْسَانِيَّ الَّذِي يُغَايِرُ الإِرَادَةَ - غَيْرُ مَعْلُومٍ لِلْعُقَلَاءِ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ يَأْمُرُونَ بِالشَّيْءِ، وَلَا يُرِيدُونَهُ؛ كَالسَّيِّدِ الَّذِي يَأْمُرُ عَبْدَهُ بِشَيْءٍ وَلَا يُرِيدُهُ؛ لِيَمَهِّدَ عِذْرَهُ عِنْدَ السُّلْطَانِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ «الْجَامِعِ»؛ وَعَلَى أَنَّ الْقَائِلَ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ - يُحَوِّزُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) سقط فى «أ، ج».

(٢) فى «ج»: العزال.

الشرح: اعلم - وفقك الله [٢٥٢/أ] - أن الخصم تمسك بوجهين:

الأول: أن صيغة «أفعل» موضوعة للطلب والاستدعاء بالاتفاق، فإما<sup>(١)</sup> أن يكون الطلب هو الإرادة المشهورة المعلومة لكل أحد، أو الطلب المغاير للإرادة؛ والحصر ضروري؛ والثاني باطل؛ لأن الطلب المغاير للإرادة أمر خفي لو ثبت لا يعرفه إلا العلماء الأذكياء من الناس؛ فلا يوضع له اللفظ؛ لما بيننا: أن وضع اللفظ المشهور بإزاء المعنى الخفي لا يجوز؛ فتعين الأول؛ وهو المطلوب.

الثاني: أن إرادة المأمور به معتبرة في الأمر، والمعنى به: أن الأمر لا يكون أمراً إلا إذا كان المأمور به مراداً.

والدليل عليه: هو<sup>(٢)</sup>: أنه لو لم يكن كذلك، لجاز الأمر بالماضي والواجب والمنتع؛ فيصح حينئذ أن يقال: «افعل أمس، أو أفعل ما يستحيل منك ألا تفعله، أو افعل ما يستحيل منك فعله»؛ قياساً على الخير.

وهذا لأنه لما لم تكن إرادة المخبر عنه شرطاً في الخير - جاز الخير عن الماضي، والواجب، والمنتع؛ فيجوز أن يقال: «قام زيد أمس»، ويجوز أن يقال: «الجمع بين النقيضين ممتنع»، و«الاتصاف بأحد النقيضين واجب» فقد صححت الملازمة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

أجاب المصنف عن الأول: بمنع كون الطلب المغاير للإرادة أمراً خفياً، بل هو بديهى التصور، وقد تقدم شرح هذا الكلام بما فيه مقنع.

وأجاب عن الثاني: بأننا لا نسلم وجود المانع بين المعلق والمعلق عليه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم؛ فإن القائل بتكليف ما لا يطاق يجوز الأمر بالواجب والمنتع والماضي، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: أَنَّ هَذَا الطَّلَبَ: مَعْنَى يَقْتَضِي تَرْجِيحَ جَانِبِ الْفِعْلِ عَلَى جَانِبِ التَّرْكِ، أَوْ جَانِبِ التَّرْكِ عَلَى جَانِبِ الْفِعْلِ.

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَالتَّرْجِيحُ قَدْ يَكُونُ مَانِعاً مِنَ الطَّرْفِ الْآخَرَ؛ كَمَا فِي «الْوَجُوبِ» وَ«الْحُظْرِ»، وَقَدْ لَا يَكُونُ؛ كَمَا فِي «النَّدْبِ» وَ«الكَرَاهَةِ».

(١) في «أه»: وأما.

(٢) في «أه»: نو.



والتفاوتُ بينَ أصلِ التَّرجيحِ، وبينَ التَّرجيحِ المانعِ مِنَ النقيضِ - تفاوتٌ بالعمومِ والخصوصِ.

وأيضاً: فهنا لفظٌ دالٌّ على أصلِ التَّرجيحِ، ولفظٌ دالٌّ على التَّرجيحِ المانعِ مِنَ النقيضِ؛ وعلى التقديرينِ: فالمعتبرُ: إما اللفظُ الدالُّ عليه؛ كيفَ كانَ اللفظُ - وإما اللفظةُ العربيَّةُ.

فَههنا أقسامٌ ستَّة:

أحدها: أصلُ التَّرجيحِ، وثانيها: التَّرجيحُ المانعُ مِنَ النقيضِ، وثالثها ورابعها: مُطلقُ اللفظِ الدالِّ على الأوَّلِ أو الثانى، وخامسها وسادسها: اللفظةُ العربيَّةُ الدالَّةُ على الأوَّلِ أو الثانى.

ثمَّ أنتَ بالخيارِ فى إطلاقِ لفظِ الأمرِ على أيِّها شئتَ، أو عليها بأسرها، أو على طائفةٍ منها؛ بحسبِ الإشتراكِ؛ فهذا حظُّ البَحْثِ العَقْلِيِّ.

وأما البَحْثُ اللُّغَوِيُّ - فهو أن نقولَ:

جعلُ «الأمرِ» اسماً للصَّيغَةِ الدالَّةِ على التَّرجيحِ - أولى من جعلِهِ اسماً لنفسِ التَّرجيحِ؛ ويبدلُ عليه وجوهٌ:

أحدها: أن أهلَ اللُّغةِ قالوا: الأمرُ مِنَ الضَّرْبِ: «اضرب»، ومِنَ النَّصْرِ: «انصر»؛ جعلوا نفسَ الصَّيغَةِ أمراً.

وثانيها: لو قال: «إن أمرتُ فلاناً، فعبدى حرٌّ»، ثمَّ أشارَ بما يفهمُ منه مدلولُ هذه الصَّيغَةِ - فإنه لا يعنى؛ ولو كانَ حَقِيقَةُ الأمرِ ما ذكرتم - لزَمَ العِتقُ، ولا يعارضُ هذا الحُكْمُ بما إذا حرسَ وأشارَ - يعنى؛ لأننا نمنعُ هذه المسألةَ.

وثالثها: أنا لو جعلناه حَقِيقَةً فى الصَّيغَةِ - كانَ مجازاً فى المدلولِ؛ تسميةً للمدلولِ باسمِ الدليلِ؛ ولو جعلناه حَقِيقَةً فى المدلولِ - كانَ مجازاً فى الدليلِ؛ تسميةً للدليلِ باسمِ المدلولِ؛ والأوَّلُ أولى؛ لأنه يلزمُ من فهمِ الدليلِ فهمُ المدلولِ، ولا يلزمُ من فهمِ المدلولِ فهمُ الدليلِ، بل فهمُ دليلٍ مُعَيَّنٍ.

ورابعها: أن الإنسانَ الذى قامَ بقلبه ذلك المعنى، ولم ينطق بشيءٍ - لا يقالُ: «إنه

أَمَرَ بِشَيْءٍ ۚ أَلْبَتَهُ.

وَإِذَا قِيلَ: «أَمَرَ فُلَانٌ بِكَذَا» - تَبَادَرَ الذَّهْنُ إِلَى اللَّفْظِ دُونَ مَا فِي الْقَلْبِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَفْظَ «الْأَمْرِ»: اسْمٌ لِلصَّيْغَةِ، لَا لِلْمَدْلُولِ:

اِحْتِجَّ الْمُخَالَفُ بِالآيَةِ، وَالْأَثَرِ، وَالشَّعْرِ، وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا الْآيَةُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [الْمُنَافِقُونَ: ١]:

اللَّهُ تَعَالَى كَذَّبَهُمْ فِي شَهَادَتِهِمْ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُمْ كَانُوا صَادِقِينَ فِي النُّطْقِ اللَّسَانِيِّ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ إِبْتَاتِ كَلَامٍ فِي النَّفْسِ؛ لِيَكُونَ الْكَذِبُ عَائِدًا إِلَيْهِ.

وَأَمَّا الْأَثَرُ: فَقَوْلُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ».

وَأَمَّا الشَّعْرُ: فَقَوْلُ الْأَخْطَلِ: [مِنَ الْكَامِلِ]

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ: فَهَوَ: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مُعْرَفَاتٌ، فَلَوْ سُمِّيَتْ كَلَامًا - لَكَانَتْ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ؛ لِكُونِهَا مُعْرَفَاتٍ لِلْمَعْنَى النَّفْسَانِيِّ؛ فَكَانَ يَجِبُ تَسْمِيَةُ الْكِتَابَةِ وَالْإِشَارَةِ كَلَامًا؛ وَإِنَّهُ بَاطِلٌ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الشَّهَادَةَ هِيَ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَكُونُوا عَالِمِينَ بِهِ - فَلَا جَرَمَ كَذِبُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ادِّعَائِهِمْ كَوْنَهُمْ شَاهِدِينَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا» أَيْ: خَمَّرْتُهُ؛ كَمَا يُقَالُ: قَدَّرْتُ فِي نَفْسِي دَارًا وَبِنَاءً.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ كَوْنَ الشَّعْرِ عَرَبِيًّا مَحْضًا؛ وَلَوْ سَلَّمْنَاهُ، فَمَعْنَاهُ: أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ مَا حَصَلَ فِي الْقَلْبِ. وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّهُ قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ؛ فَلَا يُقْبَلُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الطلب النفساني معنى يقتضى ترجيح الفعل

الكلام في الأوامر والنواهي ..... ٨٣  
على الترك، إن تعلق بوجود الشيء، أو ترجيح الترك على الفعل، إن تعلق بعدم الشيء؛  
وذلك بالنسبة إلى الطالب.

وهذه المقدمة ضرورية، وهي: اقتضاء الطلب للترجيح.

وليعلم: أن الأمر: إن كان هو الله تعالى، فليس فعل المأمور به مطلوباً له، بمعنى: أنه  
أمر لهذا الغرض، ولا أن حصول هذا أولى له من لا حصوله له، ويتقرر ذلك في «علم  
الكلام»، وهو: أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لغرض؛ هذه قاعدة الأشاعرة.

وأما المعتزلة: فإنهم يقولون: إنما يفعل لغرض ومصالحة؛ فليسلم هذا القدر - ههنا -  
الأصولي من المتكلم.

وأما إن كان الأمر غير الله تعالى: كان أمره لمصلحة وغرض، فلتفهم معنى  
مطلوبية<sup>(١)</sup> الفعل على المذهبين<sup>(٢)</sup>.

وإذا تقرر هذا، فنقول:

قد تنتهي مطلوبية الشيء إلى حد يمنع من نقيضه، وقد لا تنتهي إلى ذلك الحد:  
والأول: يقتضي رجحان وجود الشيء مع المنع من الترك، أو رجحان عدم الشيء  
مع المنع من الفعل.

(١) في «أ»: مطلوبة.

(٢) أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض والعلل الغائية، وإليه ذهب الأشاعرة، قالوا: لا يجوز  
تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وخالفهم فيه المعتزلة، رذهبوا إلى وجوب  
تعليلها بالأغراض، وقال أكثر الفقهاء: لا يجب التعليل بالغرض، لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح  
العباد تفضلاً وإحساناً. احتجت الأشاعرة. أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملاً بفعل  
الشيء، والمستكمل بغيره ناقص، لا يقال: غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل  
مصلحة نفسه تعالى، لأننا نقول إن كان تحصيل مصالح العباد أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه -  
لزم الاستكمال، وإن لم يكن أولى، بل مساوياً أو مرجوحاً - لا يصلح أن يكون غرضاً  
بالضرورة.

احتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، والعبث قبيح بالضرورة، فيجب تنزيهه تعالى  
عنه.

قال شارح المواقف: قد يقال في الجواب عن المعتزلة إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع،  
وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته، لكن تلك الحكم والمصالح  
ليست أسباباً باعثة على أقدامه، وعللاً مقتضية لفاعليته، بل هي غايات ومنافع لأفعاله، وما ورد  
من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض

والعلة الغائية. ينظر نشر الطولع ٢٨٤ - ٢٨٦.

والأول: هو الإيجاب، والثاني: هو التحريم.

وأما الثاني - وهو: الذى لا ينتهى إلى المنع من التَّركِ -: فإما أن يتعلَّق بوجود [٢٥١/ب] الشئ، وهو النَّدْبُ، أو يتعلَّق بعدم الشئ، وهو الكراهة.

فإذن: قد تحصَّنا على أصل الترجيح، وعلى ترجيح مانع من النقيض.

والمراد بالمنع من النقيض: المنع من التَّركِ، إنَّ تعلُّق الطلب بالوجود، أو المنع [من الفعل] <sup>(١)</sup>، إنَّ تعلُّق الطلب بالعدم.

والفرق بين نفس الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض: ما بين العامِّ والخاصِّ؛ وذلك لأنَّ الترجيح المانع من النقيض يستلزم نفس الترجيح من غير عكس، ولا معنى للعامِّ والخاصِّ إلا ذلك.

واعلم: أن هذا الذى ذكرناه إنَّما هو بحسب اعتبار معنى الطلب.

وأما إذا اعتبرنا اللفظ الدالَّ على الطلب، فنقول: ذلك اللفظ: إما أن يدلَّ على نفس الطلب، أو على الطلب المانع من النقيض؛ ضرورة انقسام الدالَّ على الشئ بانقسام مدلوله.

ثم نقول: إمَّا أن نعتبر مُطلقَ اللفظِ من غير اعتبار خصوص كونه عربيًّا أو لا عربيًّا:

القسم الأول - وهو مطلق اللفظ -: ينقسم إلى مطلق اللفظ الدالَّ على أصل الترجيح، وإلى مطلق اللفظ الدالَّ على الترجيح المانع من النقيض.

والثاني منهما: ينقسم إلى اللفظ العربيُّ الدالَّ على أصل الترجيح، وإلى اللفظ العربيُّ الدالَّ على الترجيح المانع.

فهذه أمور ستة:

الأول: أصل الترجيح.

الثاني: [الترجيح] <sup>(٢)</sup> المانع من النقيض وهذا بحسب اعتبار المعنى.

الثالث: مطلق اللفظ الدالَّ على أصل الترجيح.

الرابع: مطلق اللفظ الدالَّ على الترجيح المانع من النقيض.

(١) سقط في وجـ.

(٢) سقط في وجـ.

الخامس: اللفظ العربيُّ الدالُّ على أصل الترجيح.

السادس: اللفظ العربيُّ الدالُّ على الترجيح المانع من النقيض.

والأربعة الأقسام بحسب اعتبار اللفظ بخلاف القسمين الأوَّلين.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن العقل يجوز إطلاق لفظ «الأمر» على أى قسم شئت من الأقسام الستة، أو على جملة منها، ولا مانع من ذلك عقلاً أصلاً. هذا هو البحث العقليُّ.

وأما البحث اللغوي: فقد اختار المصنّف [جَعَلَ] لفظ «الأمر» اسماً للصيغة الدالة على الترجيح دون معناه المدلول عليه بالصيغة.

واعلم: أنه لأبد من بيان محلّ النزاع في هذه المسألة، فنقول:

لفظ «الكلام» حقيقة في المعنى القائم بالنفس عند الأشعري، وأما الألفاظ - وهي الحروف اللسانية الدالة على ذلك المعنى - فقد قال [في بعض كتبه]: إنَّ صِدْقَ<sup>(١)</sup> الكلام عليها بطريق التجوز.

ونقل عنه [أيضاً] قول آخر، وهو: أن [صدقه]<sup>(٢)</sup> عليها بطريق الحقيقة.

والحاصل: أن في لفظ «الكلام» ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى.

الثاني: أنه حقيقة في اللفظ، مجاز في المعنى.

الثالث: عكسه. نقلها الأبيارى شارح «البرهان» وغيره.

وأما على رأى المعتزلة والحنابلة: فليس ذلك إلا اللفظ؛ إذ لا يقولون بكلام هو المعنى القائم بالنفس ونشأ عن هذا الخلاف الخلاف في لفظ «الأمر والنهي والخير» وسائر أقسام الكلام في: أن صدق لفظ «الأمر والنهي والخير» على الألفاظ الدالة على معانيها القائمة بالنفس - حقيقة أو مجاز؟!

وإذا عرفت ذلك: علمت أن اختيار المصنّف - ههنا - اختياراً لأحد [٢٥٢/أ] الأقوال الثلاثة، وهو: أنه حقيقة في اللفظ، مجاز في المعنى.

(١) في «أه»: صدق.

(٢) في «أه»: إما أن تكون صدقه أو صدق الكلام.

[قال المصنّف]: والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أن أئمة اللغة قالوا: الأمر من الفرح: «أفرح»، ومن النصر «أنصر»، ومن السعد: «أسعد»؛ فقد أطلقوا الأمر على نفس الصيغة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وإذا كان حقيقة في اللفظ، كان مجازاً في المعنى؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو<sup>(١)</sup> خلاف الأصل.

الثاني: هو أنه إذا قال: «إن أمرت فلاناً، فعبدي فلاناً حراً»، ثم صدرت منه إشارات وقرائن دلّت على قيام معنى الأمر بالنفس - فإنه لا يعتق عبده، فلو كان صدق الأمر على المعنى القائم حقيقة، لَحِنَتْ؛ واللازم باطل.

ولا يقال: «لو كان أحرس، قلنا: ربّما يفهم منه الأمر؛ بحيث لو لم يكن الأمر حقيقةً في المعنى القائم بالنفس، لما حنّت؛ لانتفاء اللفظ ووجود المعنى»:

لأننا نمنع حكم المسألة، ونقول: إنه إذا أشار الأحرس [بما]<sup>(٢)</sup> يفهم منه الأمر، وكان علق عليه: أنه لا يعتق.

الثالث: هو: أن لفظ «الأمر» إذا جعل حقيقة في الصيغة، أمكن جعلها في المدلول مجازاً بطريق الملازمة؛ وذلك لأنه يلزم من الدليل المعين مدلول معيّن.

وأما إذا جعل حقيقة في المعنى، وهو مدلول الصيغة - تعذّر جعله مجازاً في الصيغة بطريق الملازمة؛ لأنه لا يلزم من المدلول دليل معيّن، بل يلزم دليل، ولا كذلك بالعكس؛ فكان الأول أولى؛ [لأنه] يلزم من فهم الدليل فهم المدلول<sup>(٣)</sup>.

الرابع<sup>(٤)</sup>: أنه إذا قام معنى «الأمر» بقلب الإنسان، ولم ينطق بشيء - لا يقال: إنه أمر، فلو كان حقيقة في المعنى، لقليل له: أمر.

ولأنه إذا قيل: «أمر فلاناً فلاناً» - فإنه يسبق إلى الذهن الصيغة؛ والتبادر إلى الفهم أمانة الحقيقة. احتج المخالف: بالآية، و «ثمر، والشعر، والمعقول.

والمخالف: هو الذي يدعى لفظ الكلام حقيقة في النفساني، مجازاً في اللساني؛ فلتفهم الخلاف؛ لتطابق أدلة المخالف الدعوى على هذه الصورة.

(١) في «أ»: ذلك.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ، ح».

(٤) في «أ، ح»: رابعها.

وإذا علم<sup>(١)</sup> ذلك، فنقول:

أما الآية: فقوله تعالى: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» [المنافقون: ١].

الله تعالى كذبهم فى قولهم: «نشهد إنك لرسول الله»، فهذا التكذيب: إما أن يكون عائداً إلى النطق اللسانى، أو إلى معناه النفسانى، والأول محال؛ لصدقهم فى النطق اللسانى؛ فتعين الثانى.

فلابد من إثبات شهادة نفسانية؛ ليكون التكذيب عائداً إليها؛ فيكون لفظ الشهادة عائداً مستعملاً فى المعنى النفسانى، والأصل فى الاستعمال الحقيقية؛ فلا يكون حقيقة فى اللفظ الدال عليها؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل.

فيلزم من ذلك: أن يكون إطلاق اسم الكلام وأقسامه على معانيها بطريق الحقيقة بالإجماع؛ وهو المطلوب.

وأما الأثر: فنقول عمر - رضى الله عنه - : «زَوَّرْتُ<sup>(٢)</sup> فِى نَفْسِى كَلَامًا، فَسَبَقْنِى إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ<sup>(٣)</sup>»، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ<sup>(٤)</sup>.

(١) فى «أ»: واعلم.

(٢) زَوَّرْتُ مقالة. فى «الغريين» أى: أصلحت وهيات، والتزوير: إصلاح الشئ، وكل شئ كان صلاحاً لثئ فهو زواله، وزيار، ومنه: زيار الدابة وفى «الحكم» كلام مزور، وهو المُتَقَفِّفُ قبل أن يُكَلِّمَ به، ومنه قول عمر: ما زورت كَلَامًا لأقوله: إلا سبقنى به أبو بكر. قال نصر بن سيار:

أبلغ أمير المؤمنين رسالة تَزَوَّرْتُهَا من مُحْكَمَاتِ الرِّسَالِ

ينظر: تخرىج الدلالات السمعية ص ٢٦-٢٧.

(٣) عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم التيمى أبو بكر بن أبى قحافة الصديق، أول الرجال إسلاماً، ورفيق سيد المرسلين فى هجرته. شهد المشاهد وكان من أفضل الصحابة، وروى مائة وأثنين وأربعين حديثاً، اتفقاً على ستة، وانفرد (خ) بأحد عشر، و(م) بحديث. وعنه ولداه عبد الرحمن وعائشة وعمر وعلى وخلق، وكان أبيض أشقر لطيفاً مُسْتَرْقِقَ الْوَرَكَيْنِ. قال النبى ﷺ: سُدُّوا كُلَّ خُوخَةٍ إِلَّا خُوخَةَ أَبِي بَكْرٍ. وقال عمر: أبو بكر خيرنا وسيدنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ. توفى سنة ثلاث عشرة، عن ثلاث وستين سنة، ودفن بالحجرة النبوية. وترجمته فى تاريخ الشام فى مجلد ونصف. ينظر تهذيب الكمال: ٧٠٩/٢، وتهذيب التهذيب: ٣١٥/٥ (٥٣٧)، تقريب التهذيب: ٤٣٢/١ (٤٦٦). خلاصة تهذيب الكمال: ٧٠٩/٢، الكاشف: ٧٨/٢، الجرح والتعديل ١١١/٥، أسد الغابة: ٣٠٩/٣، التجريد ٣٢٣/١، الإصابة: ١٦٩/٤.

(٤) فى السيرة لابن إسحاق: لما توفى رسول الله ﷺ قام عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - =

= فقال: إنَّ رجلاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله - ﷺ - قد توفى، وإن رسول الله - ﷺ - والله - ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران. فقد غاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع إليهم بعد أن قيل: قد مات، والله ليرجعن رسول الله - ﷺ - كما رجع موسى - فلتقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله - ﷺ - مات.

وروى محمد بن إسماعيل البخاري - رحمه الله - في صحيحه عن أبي سلمة: أن عائشة - زوجة النبي - ﷺ - أخطرت قالت: أقبل أبو بكر على فرسه من مسكنه بالسُّنح، حتى نزل، فدخل المسجد، فلم يكلم الناس حتى دخل على عائشة، فتيمم النبي - ﷺ - وهو مسحى يُبرد جبره، فكشف عن وجهه، ثم أكبَّ عليه فقبله وبكى، ثم قال: بأبي أنت يا نبي الله لا يجمع الله عليك موتين أبداً، أما الموتة التي كُتبت عليك فقد مُتَّها.

قال أبو سلمة: فأخبرني ابن عباس: أن أبا بكر خرج - وعمر يكلم الناس - فقال: اجلس يا عمر فأبى عمر أن يجلس فتشهد أبو بكر فمال إليه الناس وتركوا عمر، فقال: أما بعد من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَقْلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ قال: والله لكانَّ الناس لم يكونوا يعلمون أن الله أنزلها حتى تلاها أبو بكر، فتلهاها منه الناس، فما يُسمع بشر إلا وهو يتلها.

قال ابن إسحاق: ولما قبض رسول الله - ﷺ - انحاز هذا الحى من الأنصار إلى سعد بن عبيدة في سقيفة بنى ساعدة، واعتزل على بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر، وانحاز معهم أُسيد بن حضير في بني عبد الأشهل.

فأتى آت أبا بكر وعمر فقال: إنَّ هذا الحى من الأنصار مع سعد بن عبيدة في سقيفة بنى ساعدة، قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدر كوا الناس قبل أن يتفاقم أمرهم - ورسول الله - ﷺ - في بيته لم يُفرغ من أمره، قد أغلق دونه الباب أهله - قال عمر: فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار حتى ننظر ما هم عليه، فانطلقنا نؤمهم، حتى لقينا منهم رجلان صالحان، فذكرنا لنا ما تمألاً عليه القوم، وقالوا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ افضوا أمركم، قال: فقلت: والله لناأينهم، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بنى ساعدة، فإذا بين ظهرانيهم رجل مُزمل، فقلت: من هذا؟ فقالوا: سعد بن عبيدة، فقلت: ما له؟ فقالوا: وجع. فلما جلسنا تشهد خطيبهم فأتنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط من، وقد دقت دافة من قومكم قال: وإذا هم يريدون أن يختارونا من أصلنا ويغصبونا الأمر! فلما سكت، أردت أن أتكلّم وقد زورتُ مقالة في نفسي قد أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحدّ. فقال أبو بكر: على رسلك يا عمر، فكرهت أن أغضبه، فتكلّم - وهو كان أعلم مني وأقر فوالله ما ترك من كلمة أعجبتني من تزويري إلا قالها في بديته أو مثلها، أفضل منها حتى سكت. قال: أما ما ذكرتُم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش، أو سبط =



وجه التمسك: أنه أطلق لفظ «الكلام» على المعنى القائم بالنفس؛ [لأنه المَزُور] أى: جعلت معنى أعبر عنه؛ فسبقتني إلى التعبير [٢٥٢/ب] عنه أبو بكر؛ والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وأما الشعر: فقول الأخطل<sup>(١)</sup>: [من الكامل]

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا<sup>(٢)</sup>

وجه الاستدلال به: أنه أطلق لفظ «الكلام» على ما في الفؤاد، وهو النفس؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة، وما في الفؤاد هو المعنى؛ فيكون حقيقة فيه، مجازاً في اللفظ؛ دفعاً للاشتراك.

وأما المعقول: ليس الكلامُ اسماً للألفاظ، بل هو اسم لمعنى الألفاظ:

والدليل عليه: أنه لو كان اسماً للألفاظ، لكان تسميتها بـ «الكلام»: لكونها معرفات بالبرهان، ووجهه ظاهر؛ وذلك لأنه: دار اسم «الكلام» مع كون الشيء معرفاً لما في النفس وجوداً وعدمًا حيثئذ؛ لأنه لما كانت الألفاظ معرفات، سميت: «كلاماً». وغير اللفظ؛ كصريح الباب وغيره: لما لم تكن معرفات لما في النفس، لم تُسمَّ بـ «الكلام»،

=العرب نسباً وداراً، قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي ويدي أبي عبيدة بن الجراح - وهو جالس بيننا - ولم أكره شيئاً مما قال غيرها، كان والله أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربني ذلك من إثم أحبّ إلي من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر، قال: فقال قائل من الأنصار: أنا جُذيلُها المُحَكِّكُ، وعُدَيْقُها المُرَجَّبُ، منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، قال: فكفر اللفظ، وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف، فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار ونزونا على سعد بن عباد، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عباد، قال: فقلت: قتل الله سعد بن عباد.

ينظر تخريج الدلالات السمعية ص ٢٣ - ٢٦.

(١) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من بنى تغلب، أبو مالك: شاعر، مصقول الألفاظ، حسن الدياحة، في شعره إبداع. اشتهر في عصر بنى أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم (جرير والفرزدق والأخطل)، نشأ على المسيحية، في أطراف الحيرة (بالعراق) تهاجى مع جرير والفرزدق. كان معجباً بأدبه، تياها، كثير العناية بشعره. ولد سنة ١٩ هـ وتوفي سنة ٩٠ هـ. ينظر: الشعر والشعراء ١٨٩، شرح شواهد المعنى ٤٦، الأعلام ١٢٣/٥.

(٢) وقبل هذا البيت:

لا يُعجِبُنكَ من خطيب خُطْبَةٌ حتى يَكُونَ مَعَ الكلامِ أصيلاً

وهما في شذور الذهب والإفادة من حاشيتي الأمير وعباده ص (٢٥).

والدَّورَانُ دليلٌ على عِلْيَةِ المدار للدائر؛ على ما سيأتي؛ فيكون المَوْجِبُ لتسمية الألفاظ «كلاماً» كونها معرفّات لما في النفس، والإشارة والكتابة معرفّات لما في النفس؛ فيلزم أن تسمى كلاماً حينئذ؛ فقد صحت الملازمة، وهي قولنا: لو سميت الألفاظ «كلاماً»، لسميت الإشارة والكتابة كلاماً؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فالملزوم<sup>(١)</sup> كذلك؛ فثبت: أن لفظ «الكلام» ليس اسماً للألفاظ حقيقة، وقد قلتم: إنه اسم موضوع للألفاظ؛ فيبطل ما ذكرتموه.

والجواب عن الأول: هو أنا نقول:

لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون التكذيب عائداً إلى النطق اللساني؛ وهذا لأن الشهادة هي: الإخبار عن الشيء مع العلم به، فلما لم يكونوا عالمين به، كذبهم الله تعالى في ادعاء كونهم شاهدين.

والجواب عن الثاني: أن قوله: «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَاماً» أي: حَمَرْتَه؛ كما يقال: قَدَّرْتُ فِي نَفْسِي دَاراً، أي: تخيلتها؛ وكذلك تخمير الكلام: عبارة عن تخيل تلك الألفاظ؛ فيكون قد أطلق لهم «الكلام» على الألفاظ لا على المعنى.

والجواب عن الثالث: [أنه] لا نسلم كون الشعر عربياً محضاً يصح الاحتجاج به. سلّمنا كون الشعر عربياً [محضاً]؛ ولكن لا يحتج<sup>(٢)</sup> به؛ وهذا لأن المراد منه: أن المقصود من الكلام: ما حصل في الفؤاد.

وحاصله: أن الكلام ذو لفظ ومعنى، وليس المقصود من الكلام لفظه، بل معناه القائم بالنفس؛ فيكون لفظ «الكلام» مستعملاً في اللفظ دون المعنى؛ فلا احتجاج بالشعر. [والجواب] <sup>(٣)</sup> عن الرابع: أنه قياس في اللغة، ولا نسلم صحته<sup>(٤)</sup>.

قال صاحب «التلخيص»: أقول: للسائل أن يناقش - ههنا - من وجوه: أولها: أن ما أثبتته - ههنا - فقد أثبتته [قبيل] <sup>(٥)</sup> هذا مرة؛ حيث قال: والمختار: أن لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص؛ فوجب ألا يكون حقيقة في شيء آخر؛ دفعاً للاشتراك.

(١) في «أ، ح»: والملزوم.

(٢) في «أ، ح»: لا احتجاج.

(٣) سقط في «أ، ح».

(٤) سيأتي في كتاب القياس الكلام على قياس اللغات، إن شاء الله تعالى.

(٥) سقط في «أ».

وثانيها: أنه حكى حجج من يخالفه فى هذه المسألة، وزعم أن لفظ «الأمر» حقيقة<sup>(١)</sup> شىء آخر، ورَدَّ عليهم، ونقل احتجاجهم<sup>(٢)</sup>، وإفراد هذه المسألة عن تلك المسألة ليس فيه كبير<sup>(٣)</sup> فائدة.

وثالثها: أن قوله ههنا: «احتجَّ المخالفُ بكذا وكذا» دلَّ على أن بعض العلماء ذهب إلى أن [٢٥٣/أ] لفظ «الأمر» حقيقة فى المعنى القائم بالنفس دون<sup>(٤)</sup> الصيغة المخصوصة؛ وإلا فلا فائدة فى هذه المسألة، ونقل الاحتجاج والجواب، وهذا يناقض قوله فى أول الباب: «اتفقوا على أن الأمر حقيقة فى القول المخصوص، واختلفوا فى أنه هل هو حقيقة فى غيره؟».

ورابعها: أنه ذكر فى المقدمات: «أن الكلام: [لفظ]<sup>(٥)</sup> مشترك - عند المحققين مِنَّا - بين هذه الحروف المقطعة<sup>(٦)</sup> المسموعة، وبين المعنى القائم بالنفس؛ ثم إنه ارتضاه، وقال: ولكنَّ بحث الأصوليِّ عن اللفظ دون المعنى، وإذا كان الكلام مشتركاً، والأمر - أيضاً - كلام؛ فوجب أن يكون مشتركاً بين هذه الصيغة وبين المعنى القائم بالنفس؛ والذي تقرَّر - ههنا - بخلاف ذلك.

وخامسها: أن الترجيح الذي جعله مدلولاً للصيغة لا بدَّ وأن يكون من جهة مختار؛ لأن غير المختار لا يتمكَّن من الترجيح، ولا يتصور منه ترجيحُ جانب الفعل على [جانب]<sup>(٧)</sup> الترك، أو ترجيح جانب الترك على جانب الفعل؛ فذلك المختار فى مسألتنا: إما العبد المأمور، أو الأمر: لا جائز أن يكون العبد [مختاراً]<sup>(٨)</sup>؛ لوجوه: أولها: أن العبد مضطرٌّ فى أفعاله مَسْلُوبُ الاختيار؛ على ما قرَّره المصنِّف<sup>(٩)</sup>؛ فلا يكون مختاراً.

وثانيها: أنه قد تحقَّق «الأمر» من حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه؛ كالكافر الذى

(١) فى «أ، ح»: حقيقة.

(٢) فى «أ، ح»: ونقل احتجاجهم ولم يذكر من ذكره ههنا بالخلاف، ذكر صحته وأجاب عنها.

(٣) فى «ح»: كثير.

(٤) فى «أ»: كون.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ح»: المقطوعة.

(٧) سقط فى «أ، ح».

(٨) سقط فى «أ، ح».

(٩) فى «أ، ح»: المؤلف.

علم الله أنه لا يؤمن، والمسلم الذى علم الله أنه لا يَحُجُّ، يتحقق الأمر - فى حقهما - مع انتفاء القدرة، فلأن (١) ذلك ممتنع، ولا قدرة على الممتنع.

وثالثها: أن الترجيح الذى هو مدلول هذه الصيغة: لو كان من جهة العبد، لكان لفظ «الأمر» مشتركاً بين المعنى القائم بذات العبد، وبين المعنى القائم بذات الأمير، وهو الطلب الذى أثبتته؛ وهذا باطل.

ولا جائز أن يكون من جهة الأمر: لأن الله تعالى قد يأمر عبده بما لا يريد، وما لا يريد لا يرَّجَّحه؛ ولأن ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم [وجود] الفعل لا مَحَالَةً؛ وإلا فلا ترجيح.

وعلى هذا: يمتنع وجود الأمر بدون قصد المأمور به، وليس كذلك؛ ولأن المفهوم من هذا الترجيح مُغايِّرٌ للمفهوم من الطلب؛ كما ذكره، وبرهن عليه: أن مدلول الأمر وحقيقته هو الطلب؛ وعلى هذا: [يلزم أن] (٢) يكون مدلوله شيئين مختلفين؛ وقد أبطل ذلك.

فإن قلت: ههنا لفظان؛ أحدهما: لفظ «الأمر»، وهو دليل، والآخر: صيغة «افعل»، وهو مدلول، فاعله (٣) يجعل الترجيح مدلولاً للصيغة، والطلب مدلولاً للفظ «الأمر»: قلت: المصنّف جعل مدلول لفظ «الأمر» وحقيقته فقط، وبقي أن يكون حقيقته شيئاً آخر؛ فلا يتأتى له هذا القدر؛ ولأن الطلب إنما يُدَلُّ عليه بالصيغة لا بلفظ «الأمر». والجواب عن [الأول] (٤):

قوله: «إن ما أثبتته - ههنا - فقد أثبتته مرة (٥):»

قلنا: ليس كذلك.

وبيان ذلك: أنّ العلماء اختلفوا هناك فى لفظ «الأمر»: هل هي مشتركة بين القول المخصوص والفعل، أو هي مشتركة بين القول المخصوص والشأن والصفة والطريق؛ على ما سبق [٢٥٣/ب] تلخيصه وبيانه.

وأما ههنا اختلفوا: فى أن الأمر هل هو مشترك بين الصيغة الدالة على الطلب القائم، وبين معناها ومدلولها، وهو ذلك الطلب؟ أو هو حقيقة فى أحدهما، مجازاً فى الآخر؟

(١) فى «أ، ح»: ولأن.

(٢) سقط فى «ح».

(٣) فى «ح»: فاعله.

(٤) سقط فى «أ، ح».

(٥) أى: قبل هذا.

والخلاف فى هذه المسألة غير الخلاف فى تلك المسألة، والخلاف - ثمة - يتصور مع بقاء الطلب النفساني، وأما - ههنا - فلا يتصور الخلاف إلا مع القول بالطلب النفساني، فليس هذا البحث ذاك؛ فلا تكرر أصلاً.  
والدليل فى المسألتين واحدٌ، ولا<sup>(١)</sup> استبعاد فى ذلك؛ فإن الدليل الواحد يجوز أن تثبت به أمور مختلفة.

وبما ذكرنا: خرج الجواب عن الوجه الثاني، وتبين أن فى إفراده بالذكر فائدة كبيرة. والجواب عن الثالث: <sup>(٢)</sup> أن قوله [ثمة]: «اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص» محمولٌ على أنهم اتفقوا على أن لفظ «الأمر» حقيقة: إما فى القول المخصوص، أو فى معناه، وهو الطلب النفساني؛ وذلك لأن العلماء انقسموا إلى قسمين:

فريق منهم: أثبت الكلام النفساني.

وفريق منهم: نفى الكلام النفساني.

أما المثبتون للكلام النفساني: فقد اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص، واختلفوا فى أنه هل هو حقيقة فى الفعل أيضاً، أو غيره من الصفة والشأن؛ على ما مر؟  
فإذا قلنا: «اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص أو فى معناه» - كان ذلك كلاماً صحيحاً لا يناقضه شيء مما مضى.

والجواب عن الرابع: قوله: «إنه المختار - ههنا - غير ما اختاره المحققون: من كون الكلام مشتركاً بين اللفظ والمعنى» - وليس يلزم أن يختار ما اختاره المحققون.

بقي أن يقال: «يلزم أن يكون ما اختاره خلاف التحقيق»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يلزم أن يكون ذلك خلاف اختيار المحققين.

والجواب عن الخامس: أن ذلك الترجيح من المختار، وذلك المختار هو الأمر، وهو الله تعالى».

قوله: «هذا باطل»: قلنا: لا نسلم.

قوله: «لأنه قد يأمر بما لا يريد على ما مر، وما لا يريد لا يرجه»:

قلنا: ممنوع؛ [وهل] <sup>(٣)</sup> هذا [إلا عين] <sup>(٤)</sup> مذهب المصنف والأشاعرة، وهو: أن

(١) فى «ج»: فلا.

(٢) فى «أ»، ج: الثانى.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، ج: لا غير.

الأمر يدلُّ على طلب الفعل، والطلب معنى يَرَجِّحُ الفعل على الترك، والأمر هو الله تعالى، فالطالب هو الله تعالى، والفعل مطلوب من العبد، مع أن الفعل المطلوب قد يدخل في الوجود مرةً، ولا يدخل أخرى؛ وبيانه: استقراء أحوال الناس في الإتيان بالمأمور به، وعدم الإتيان به.

بل أقول: أجمعت الأمة قاطبة على أن أمر الله تعالى لا يستلزم دُخُولَ المأمور به؛ وإلا لما كان في الوجود كفر ولا معصية.

فقوله: «ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم وجود الفعل لا محالة؛ وإلا فلا ترجيح»:

[قلنا] هذا كلامٌ فاسدٌ؛ بل هو قولٌ من لم يفهم معنى الترجيح هنا، ولعله اشتبه عليه هذا الترجيح بالترجيح الثاني للقدرة والإرادة المذكور في علم الكلام. وأما قوله: «المفهوم من هذا الترجيح مغايرٌ للمفهوم من الطلب، على ما ذكره؛ [فقد] (١) برهن عليه: أن مدلول الأمر وحقيقته هو الطلب؛ فعلى هذا: يلزم أن يكون مدلوله شيئاً مختلفين؛ وقد أبطل ذلك»:

قلنا: قال المصنّف: «إن مدلول الأمر الطلب النفساني»، ثم قال: «وهذا الطلب [٢٥٤/أ] النفساني معنى من خواصّه ترجيحُ جانب الفعل على جانب الترك؛ ولا يلزم من هذا كونُ مدلول الأمر أمرين مختلفين».

فاندفع - بحمد الله - جميع ما أورده على هذا الكلام، والله الموفق.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : فرغ:

«الأمر»: اسمٌ لمُطَلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى مُطَلَقِ الطَّلَبِ، أَوْ اللَّفْظِ العَرَبِيِّ الدَّالِّ عَلَى مُطَلَقِ الطَّلَبِ: وَالْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ الْفَارِسِيَّ، إِذَا طَلَبَ مِنْ عَبْدِهِ شَيْئًا بُلْغَتِهِ - فَإِنَّ العَرَبِيَّ يُسَمِّيهِ أَمْرًا، وَلَوْ حَلَفَ؛ لَا يَأْمُرُ، فَأَمَرَ بِالْفَارِسِيَّةِ - يَحْتُثُ فِي يَمِينِهِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ اسْمٌ لِمُطَلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى مُطَلَقِ الطَّلَبِ، أَوْ لِمُطَلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الطَّلَبِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ ؟:

فَالْحَقُّ هُوَ الثَّانِي؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَظْهَرُ بَيَّانًا أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ.

المَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: دَلَالَةُ الصِّيغَةِ الْمُخْصُوصَةِ عَلَى مَاهِيَةِ الطَّلَبِ - يَكْفِي فِي تَحْقِيقِهَا الْوَضْعُ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى إِرَادَةِ أُخْرَى؛ وَهُوَ قَوْلُ الكَعْبِيِّ.

لَنَا وَجْهَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَفْظَةٌ وَضِعَتْ لِمَعْنَى؛ فَلَا تَفْتَقِرُ فِى إِفَادَتِهَا لِمَا هِىَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ إِلَى الْإِرَادَةِ؛ كَسَائِرِ الْأَلْفَاظِ؛ مِثْلَ دِلَالَةِ السَّبْعِ وَالْحِمَارِ عَلَى الْبَهِيمَةِ الْمَخْصُوصَةِ؛ فَإِنَّهُ لَا حَاجَةَ فِيهَا إِلَى الْإِرَادَةِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الطَّلْبَ النَّفْسَانِيَّ أَمْرٌ بَاطِنٌ؛ فَلأبَدٍ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ بِأَمْرٍ ظَاهِرٍ، وَالْإِرَادَةَ أَمْرٌ بَاطِنٌ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمُعْرِفِ؛ كَافْتِقَارِ الطَّلْبِ إِلَيْهِ، فَلَوْ تَوَقَّضَتْ دِلَالَةُ الصِّيغَةِ عَلَى الطَّلْبِ عَلَى تِلْكَ الْإِرَادَةِ - لَمَا أَمَكَّنَ الْاسْتِدْلَالُ بِالصِّيغَةِ عَلَى ذَلِكَ الطَّلْبِ الْبَيِّنَةَ.

اِحْتِجَّ الْمُخَالَفُ: بَأَنَّ نُمِيْزَ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَتِ الصِّيغَةُ طَلْبًا، وَبَيْنَ مَا إِذَا كَانَتْ تَهْدِيدًا؛ وَلَا مُمَيِّزَ إِلَّا الْإِرَادَةَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهَا حَقِيْقَةٌ فِى الطَّلْبِ، مَجَازٌ فِى التَّهْدِيدِ؛ فَكَمَا أَنَّ الْأَصْلَ فِى كُلِّ الْأَلْفَاظِ إِجْرَاؤُهَا عَلَى حَقَائِقِهَا إِلَّا عِنْدَ قِيَامِ دِلَالَةِ صَارِفَةٍ - فَكَذَا هَهُنَا.

الشَّرْحُ: اعْلَمْ - وَفَقَكَ اللهُ تَعَالَى - أَنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ الْأَمْرَ أَمْرٌ بِمَاذَا؟: قَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: إِنَّ الْأَمْرَ أَمْرٌ بِصِيغَتِهِ.

قال أبو الحسين<sup>(١)</sup> البصرى: إن هذا يوهم أنهم يقولون: إن استحق الوصف، يكون أمرًا بصيغته.

وقال بعض المعتزلة - وهم البغداديون - : إن الأمر أمر بعينه.

وقال أبو الحسين البصرى: إذا قلنا للقول المخصوص: «إنه أمر» - فإنه يفيد أمرًا ثلاثة:

أحدها: يرجع إلى القول المخصوص، وهو: أنه على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل؛ نحو<sup>(٢)</sup> قولك لغيرك: «افعل» أو «لتفعل».

والآخران: يتعلقان بفاعل الأمر.

أحدهما: أن يكون قائلاً لغيره: «افعل» على سبيل العلو<sup>(٣)</sup> لا على سبيل التذلل [والخضوع].

(١) ينظر: المعتمد (٤٣/١).

(٢) فى «أ، ح»: ثم.

(٣) أى: الاستعلاء.

والآخر: أن يكون غرضه بقوله: «أفعل»: أن يفعل المَقُولُ له ذلك الفعل؛ وذلك بأن يريد منه الفعل، أو بأن يكون الداعى له إلى قوله: «أفعل»: أن يفعل المَقُولُ له [ذلك] الفعل.

وليس يليق الفصل بين الموضوعين بأصول الفقه.

أما الشرط الأول: فلا شبهة في أن اسم «الأمر» يقع حقيقة على ما هو من القول بصيغة «أفعل» أو بصيغة «لتفعل»؛ فإنه لا يقع - على سبيل الحقيقة - على الخير والنهي والتمنى<sup>(١)</sup>؛ ولذلك<sup>(٢)</sup> لا يقال لفاعل ذلك: «أمر».

وأما الشرط الثانى: [فهو]<sup>(٣)</sup> بين<sup>(٤)</sup> أيضاً، وهو أوّلَى من [ذكر]<sup>(٥)</sup> علو الرتبة؛ ولهذا إذا قال من هو أعلى رتبة لمن هو دونه في الرتبة: «افعل» على سبيل التضرع - لا يُسمّى ذلك القولُ أمراً.

وأما الشرط الثالث - وهو الإرادة - : فمختلف فيه:

فالجزرية لا تشترطه<sup>(٦)</sup>؛ لقولنا: إن الله سبحانه [ يأمر بالطاعة ]<sup>(٧)</sup> ولا يريدُها؛ فقد ظهر أن القول المخصوص إنما يوصف بأنه<sup>(٨)</sup> [أمر]<sup>(٩)</sup> عند أبى [الحسين]<sup>(١٠)</sup>: إذا وجدت الأمور الثلاثة التى من جملتها إرادة المأمور به.

فعلى هذا: لا تكون صيغة التهديد أمراً، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مأموراً بالإيمان.

[هذا على]<sup>(١١)</sup> أصلهم، وإنما لم تكن صيغة التهديد أمراً عندهم؛ لانتفاء القيد الثالث، وهو: إرادة المأمور به، وإرادة المأمور به شرطٌ لكونه [ب/٢٥٤] أمراً على ما

(١) في و، أ، جـ: المعنى.

(٢) في و، أ: وكذلك.

(٣) سقط في و، أ، جـ.

(٤) في و، أ، جـ: فيبين.

(٥) سقط في و، أ، جـ.

(٦) في و، أ، جـ: يشترط.

(٧) سقط في و، أ.

(٨) في و، أ: أنه.

(٩) سقط في و، أ.

(١٠) سقط في و، أ.

(١١) سقط في و، أ.



مرَّ من نقل مذهبهم؛ [فيلزم من] <sup>(١)</sup> هذا أن يكونَ شرطاً لدلالة الصيغة على الطلب. فيقولون: إنما لم يكن التهديد أمراً - وإن كانت صيغته صيغة الأمر - وذلك لانتفاء الدلالة على الطلب؛ فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مراداً؛ فحيث لم يكن المدلول عليه بالصيغة مراداً، لم تكن الصيغة دالةً على الطلب؛ لانتفاء شرطه؛ وهذا <sup>(٢)</sup> مذهب [أبى على، و] أبى هاشم، وأبى الحسين البصرى، والقاضى عبد الجبار <sup>(٣)</sup>.

قال الإمام <sup>(٤)</sup>: المعتزلة من أصلهم: أن اللفظ الذى ذكروا أنه «أمر» إنما يكون أمراً بثلاث إرادات:

إحداها <sup>(٥)</sup>: إرادة [اللافظ] وجود اللفظ.

وثانيها: إرادة [تعلق بـ] جعل اللفظ أمراً.

وثالثها: إرادة الامتثال.

وهذا مذهب البصريين منهم.

وأما الكعبي: فإنه شرط إرادتين:

إحداهما: تتعلق بوجود اللفظ.

والأخرى: بالامتثال.

وأما جعل وقوع اللفظ أمراً فصفة لازمة للفظ؛ فلا <sup>(٦)</sup> حاجة إلى الإرادة فى تحصيلها.

فقد تحصيلنا على أن من المعتزلة: من اعتبر فى كون الصيغة المخصوصة أمراً: ثلاث إرادات.

(١) سقط فى و.أه.

(٢) فى و.أه: هذا.

(٣) ينظر: المعتمد (٤٥/١).

(٤) ينظر: البرهان (٢٠٤/١).

(٥) فى و.أه: أحدهما.

(٦) فى و.أه: ولا.

ومنهم من اعتبر فيه: إرادتين؛ وهو الكعبيُّ.

ومنهم من اعتبر إرادة واحدة.

وأبو الحسين والكعبي موافقان للأشاعرة في هذه المسألة من وجه دون وجه.

وإن قول المصنّف: «دلالة الصيغة المخصوصة على الطلب يكفى فيها الوضع من غير حاجة إلى إرادة أخرى» - ليس مذهباً للكعبي؛ لأنه قائل باشتراط إزادتين؛ فافهم ذلك.

قال البلخي: «افعل: أمر بنفسه، فقيل له: «وقد يرد للتهديد؟»، فقال: «هذا جنس، وذاك جنس»؛ فنسب إلى المباينة، وجحد الضرورة .

قال ابن برهان: فقد تحصلنا على إرادات ثلاثة:

الأولى: إرادة إيجاد الصيغة؛ وهو متفق على اعتبارها.

والثانية: إرادة صرف اللفظ من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر.

واختلف أصحابنا في ذلك:

فذهب المتكلمون: إلى اعتبارها.

وأما الفقهاء من أصحابنا، فقالوا: تلك الإرادة لا تعتبر، بل الصيغة المجردة عن القرائن محمولة على الأمر. والإرادة إرادة الامتثال؛ فلا يقول بها أصحابنا.

واعلم: أنّ الإمام صرح بالتزام اشتراط إيجاد اللفظ في<sup>(١)</sup> كونه أمراً.

وأما عند المصنّف: فلا تتوقف دلالة الصيغة على الطلب على كون المدلول عليه بالصيغة مراداً؛ بل يكفى في دلالتها على مدلولها الوضّح، ولا يشترط في دلالتها كون المدلول عليه بالصيغة<sup>(٢)</sup> مراداً.

والدليل على ذلك وجهان:

أحدهما: أن هذه الصيغة - وهي لفظة «افعل» أو «لتفعل» - لفظة وضعت لمعنى؛ فلا تفتقر إلى الإرادة في إفادتها لما وضعت له كسائر الألفاظ؛ فإن لفظ «الأسد»: لما وضع للبهيمة المخصوصة، دل بوضعه لها على مسماها من غير توقّف دلالاته على مُسمّاها - [على] شرط هو الإرادة أو غيرها؛ وكذلك غيرها من الألفاظ الموضوعات لمسمياتها؛

(١) في «أه»: على.

(٢) في «وب»: بالوصف.

وهذا: لأن دلالة هذه الألفاظ على مسمياتها من غير توقُّف على شرط موجبة للوضع بالدوران، والوضع موجودٌ [٢٥٥/أ] فيما نحن فيه؛ فيدلُّ على مدلوله من غير توقُّف؛ عملاً بالموجب.

وثانيهما: أن الطلب أمر باطن، وكذلك الإرادة، فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب، على إرادة المدلول عليه بالصيغة - لما أمكن الاستدلال بالصيغة على ذلك أصلاً؛ لتوقف دلالتها على مدلولها الذى هو أمر باطن على الإرادة التى هى من الأمور الباطنة، والاستدلال بأمر باطن على أمر باطن محال.

واعلم: أن المعتزلة تكلموا على هذين الوجهين بكلامين؛ زاعمين أنهما دافعان لهذين الوجهين؛ فلا بد من ذكرهما، والجواب عنهما؛ وإلا يلزم ألا يتقرر ما ذكرناه من الوجهين:

قال أبو الحسين: أما قولهم: «إن اسم «الأسد» لا يعتبر فى كونه اسماً للإرادة»: فإن أرادوا به: أن الواضع لهذا الاسم وضعه للأسد، فصار اسماً له من دون أن يريد أن يسميه بذلك - فهذا باطل؛ فإنه يعلم أنه أراد ذلك.

وإن أرادوا بذلك: [أننا] نحن نكون مستعملين اسم «الأسد» فى الأسد من دون أن نريد ذلك - فباطل أيضاً؛ [لأنه] لا بد أن نريد ذلك.

وإن أرادوا به: أنه لا يكون اسماً له فى أصل الوضع بأن نريد نحن ان يكون موضوعاً له - فهذا<sup>(١)</sup> صحيح؛ لأن وضع الواضع الأسماء للمعاني لا [يقف على إرادتنا]؛ ولذلك لا يكون الأمر واقعا على الصيغة فى أصل الوضع بإرادتنا. على أن ذلك خارج عما نحن بسبيله؛ لأن الذى نحن بسبيله هو: هل صيغة الأمر تستحق الوصف بأنها أمر، وإن لم يكن قد أريدَ بها الفعل أم لا؟

فوزان هذا أن يقال: إنَّ جِسْمَ الأسد [يستحق أن] يوصفُ بأنه أسد، وإن لم يقصد بجسمه [كثيراً] من الأشياء.

هذا جوابه عن الوجه الأول من كلامنا، وحاصله: منع الحكم فى المقيس عليه.

وأما الوجه الثانى: فقد قال: إنا لا نستدلُّ على الإرادة بالأمر من حيث كان أمراً؛ بل من حيث إنه على صيغة «افعل» وقد تجرَّد؛ لأن عند أصحابنا: أن هذه الصيغة

(١) فى «أ»: وهذا.

موضوعة<sup>(١)</sup> للإرادة، وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرّد.

وعندنا: أن هذه الصيغة [ إذا تجرّدت ]<sup>(٢)</sup> - جُعِلَتْ في اللغة طلباً للفعل.

فإذا بان لنا: أنه لا معنى لكونها طلباً للفعل إلا أن المتكلم بها قد أراده، أو أنه غرضه - علمنا بذلك الإرادة عند علمنا بالصيغة.

هذا ما اعتمد عليه أبو الحسين في «معمده».

وقال في شرحه «للعمد»: ويمكن أن يقال أيضاً: إن قولنا: [ افعل ]<sup>(٣)</sup> هو طلبٌ واستدعاءٌ للفعل؛ هذا موضوعه، والكلمة إذا صدرت من حكيم، ولها موضوعٌ - فيجب أن يكون قد استعملها فيه إذا تجردت، فإذا علمنا أنه قد استعملها فيه، ثم علمنا أنه لا معنى لكونه<sup>(٤)</sup> مستعملاً لصيغة الأمر في موضوعها إلا أنه أراد الفعل - علمنا أنه حينئذ قد أراد الفعل؛ فعلمنا على التفصيل أنها أمر. ومن قبل استدللنا بتجرّد الصيغة - مع حكمة المتكلم - على كونها أمراً في الجملة؛ وبالقسمة التي ذكرناها تعلّم التفصيل.

هذا ما ذكره في شرحه لـ «العمد».

والجواب عما أورده على الأول: هو أننا نفسّر كون لفظ «الأسد» دالاً على ما وُضِعَ له من غير اعتبار الإرادة بتفسير آخر غير ما فسره صاحب «المعمد»، فنقول [ب/٢٥٥]:

المراد من ذلك: أن لفظ «الأسد» وضع لمعنى، وهو دالٌّ على ذلك المسمى بنفسِ الوضع من غير توقّف دلّته على مسمّاه على إرادة أصلاً، وكذلك غيره من الألفاظ: يدلُّ كل واحد منها على مسماه بنفسِ الوضع له؛ من غير توقّف تلك الدلالة على الإرادة.

وإذا ثبت ذلك: قسنا صيغة الأمر على تلك الألفاظ بجامع ما يشتركان فيه من الوضع على ما مرّ؛ وبه يحصل المطلوب، ويندفع ما ذكره؛ بل لا يتوجّه ما ذكره؛ على ما لخصناه من التفسير .

(١) في «أ»: مرجوعة.

(٢) سقط في ج، وفي «أ»: تجرد.

(٣) سقط في ج.

(٤) في «أ»: بكونه.

أما ما أورده على الثاني: فالجواب عما ذكره في «المعتمد»: أن ما ذكره ينبني: إمّا على كون صيغة الأمر موضوعة للإرادة؛ على ما هو رأي غير أبي الحسين من المعتزلة، وهو فاسد؛ لأنّ شواهد القرينة تأباه.

وإما [على] <sup>(١)</sup> أنه لا معنى للطلب إلا الإرادة، وهو ممنوع؛ على ما هو من قواعد الأشاعرة.

وأما ما ذكره في «شرح العمدة»، فنقول:

لا نسلم أنه لا معنى لكونه مستعملاً لصيغة الأمر في موضوعها إلا أنه أراد الفعل.

وقوله: «ومن قبل استدلالنا بتجرّد الصيغة - مع حكمة المتكلم - على كونها أمراً في الجملة»:

قلنا: لا نسلم الاستدلال بتجرّد الصيغة - مع حكمة المتكلم - على كونها أمراً؛ لأن كونها أمراً في الجملة يتوقّف على إرادة الفعل عندهم؛ فيعود ما ذكرناه من أنه لا يمكن الاستدلال؛ لأن الطلب أمر باطن، [ والإرادة أمر باطن ] <sup>(٢)</sup>، فإذا كان شرطُ دلالة الصيغة على الطلب: الإرادة - صارَ ذلك من باب الاستدلال على أمر باطن، وهو الطلب، بأمر باطن، وهو الإرادة؛ وهو محال.

أو نقول: الصيغة المجردة مع حكمة المتكلم: إمّا أن يكون كافياً في كونه أمراً أو لا:

فإن كان كافياً: فلا تتوقّف دلالة الصيغة على الطلب على إرادة الفعل؛ ضرورة الأمر، وهو اللفظ الدالُّ على الطلب بدونه.

وإن لم يكن كافياً ثم لا نسلم الاستدلال بما ذكرتم على الأمر.

احتج المخالف: بأننا نميز بين ما إذا كانت الصيغة طلباً، وبين ما إذا كانت تهديداً، ولا يميّز سوى <sup>(٣)</sup> الإرادة.

واعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الذي ذكره حجة من يدعى أن كون الصيغة أمراً يتوقّف على إرادة الفعل.

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «أ»: إلّا.

وقد قال أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup> في «معتمده» في تقريرها:

وحاصلها يعود إلى أنه: إما أن تكفى الصيغة المخصوصة في كونها أمراً أو لا:

فإن قلنا: تكفى، يلزم كون التهديد أمراً؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ﴾ [الإسراء: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿اٰخَسُّوْا فِيْهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٨]... إلى غير ذلك مما هو على صيغة الأمر، واللازم باطل؛ فتعين ألا يكفى؛ فيلزم اشتراط إرادة الفعل في كونه أمراً إجماعاً؛ وهو المطلوب.

والحاصل: أن مَنْ حَدَّ الأَمْرُ بأنه: «اللفظ الدالُّ على طلب الفعل بالذات؛ على سبيل الاستعلاء أو العلوِّ»، وحدُّ هذا الحدِّ بتمامه موجودٌ في صور كثيرة؛ كصورة التهديد وغيره - : يلزمه الانفصالُ عن هذا؛ ليتقرر حدّه.

فالمعتزلة - كأبي الحسين وأبي هاشم وأبي علي<sup>(٢)</sup> - : انفصلوا بمنع وجود الحد في تلك الصور؛ وذلك لأن عندهم إنما يتحقق اللفظ الدالُّ على الطلب بشرط إرادة الفعل؛ وهذا الشرط معدوم في تلك الصور [٢٥٦/أ]؛ فلا أمر فيها.

ونشأ من ذلك الخلافُ في هذه المسألة التي نشرحها.

وأما أصحابنا: فلم يشترطوا في الأمر الإرادة؛ على ما علّم من قواعدهم.

وقالوا: لا يشترطُ في الأمر - الذي هو اللفظُ الدالُّ على طلب الفعل - الإرادة؛ ضرورة أن الدلالة على الطلب لا تتوقف على ذلك، والأمر هو اللفظ الدالُّ على الطلب [.... إلى آخره].

وانفصلوا عن الإشكال الوارد على حد الأمر اللساني في تلك الصور بأن يقال: لا نسلم عدم وجود [الأمر]<sup>(٣)</sup> اللساني في تلك الصور. ولا يقال: «بأن الأمر اللساني - لو كان موسوداً في تلك الصور والأمر اللساني - هو اللفظُ الدالُّ على طلب الفعل - : فيلزم وجود الطلب النفساني في تلك الصور؛ عملاً بالدليل؛ واللازم باطل؛ لأننا نقول: لا نسلم وجود الطلب النفساني في تلك الصور؛ وإنما يلزم ذلك [أن] لو كانت الصيغة مستعملة في تلك الصور بطريق الحقيقة، وذلك ممنوع، والأصل المقتضي لإرادة

(١) ينظر: المعتمد (٤٩/١).

(٢) ينظر: المعتمد (١٤٧/١).

(٣) سقط في وأ.

الحقيقة - وإن اقتضى ذلك - ولكن [وَجِدَ] المانع من ذلك؛ لأن الكلام فى الصور التى وجد المانع من حمل اللفظ على الحقيقة فيها، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الرابعة:**

ذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو هَاشِمٍ: إِلَى أَنَّ إِرَادَةَ الْمَأْمُورِ بِهِ تُؤْتَرُ فِى صَيْرُورَةٍ صِيغَةَ «أَفْعَلُ»  
أمرًا:

وَهَذَا خَطَأٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْأَمْرِيَّةَ، لَوْ كَانَتْ صِفَةً لِلصَّيغَةِ - لَكَانَتْ:

إِمَّا أَنْ تَكُونَ حَاصِلَةً لِمَجْمُوعِ الْحُرُوفِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَا وُجُودَ لِذَلِكَ  
الْمَجْمُوعِ.

وَإِمَّا لِأَحَادِيهَا؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْحُرُوفِ، الَّتِي اتَّصَلَتْ صِيغَةُ الْأَمْرِ مِنْهَا  
- أَمْرًا عَلَى الْاسْتِقْلَالِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيغَةَ «أَفْعَلُ» دَالَّةٌ بِالْوَضْعِ عَلَى مَعْنَى، وَذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ إِرَادَةُ الْمَأْمُورِ؛ فَبِإِذَا  
كَانَتِ الْإِرَادَةُ نَفْسَ الْمَدْلُولِ - وَجَبَ أَلَّا تُفِيدَ الصَّيغَةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا صِفَةً؛ قِيَاسًا عَلَى سَائِرِ  
الْمُسَمِّيَّاتِ وَالْأَسْمَاءِ.

**المسألة الخامسة:** قَالَ جَمْهُورُ الْمُعْتَرِلَةِ: الْأَمْرُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنَ الْمَأْمُورِ؛  
حَتَّى يُسَمَّى الطَّلَبُ أَمْرًا.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: الْمُعْتَبَرُ هُوَ الْاسْتِعْلَاءُ، لَا الْعُلُوُّ.

وَقَالَ أَصْحَابُنَا: لَا يُعْتَبَرُ الْعُلُوُّ، وَلَا الْإِسْتِعْلَاءُ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى؛ حِكَايَةً عَنِ فِرْعَوْنَ: أَنَّهُ قَالَ لِقَوْمِهِ: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشُّعْرَاءُ:  
٣٥]؛ مَعَ أَنَّهُ كَانَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُمْ.

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِمُعَاوِيَةَ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَمْرُنْكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمٍ

وَقَالَ دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ لِنِظْرَائِهِ، وَلَمَنْ هُمْ فَوْقَهُ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَمَرْتُهُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرِجِ اللَّوَى فَلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إِلَّا ضَحَى الْغَدِ  
وَقَالَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ يُخَاطَبُ يَزِيدَ بْنِ الْمُهَلَّبِ أَمِيرَ خُرَّاسَانَ وَالْعِرَاقِ: [مِنَ  
الطَّوِيلِ]

أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي فَأَصْبَحْتَ مَسْلُوبَ الْإِمَارَةِ نَادِمًا  
فَهَذِهِ الْوُجُوهُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ «الْعُلُوَّ» غَيْرُ مُعْتَبَرٍ.

وَأَمَّا أَنَّ «الِاسْتِعْلَاءَ» غَيْرُ مُعْتَبَرٍ - فَلَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: «فُلَانٌ أَمَرَ فُلَانًا؛ عَلَى وَجْهِ الرَّفْقِ  
وَاللَّيْنِ».

نَعَمْ، إِذَا بَالَغَ فِي التَّوَاضُّعِ - يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُ الْإِسْمِ عُرْفًا؛ وَإِنْ ثَبَتَ ذَلِكَ لُغَةً.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالِفُ عَلَى أَنَّ «الْعُلُوَّ» مُعْتَبَرٌ: بِأَنَّهُ يُسْتَقْبَحُ - فِي الْعُرْفِ - أَنْ يَقُولَ  
الْقَائِلُ: «أَمَرْتُ الْأَمِيرَ أَوْ نَهَيْتُهُ»، وَلَا يُسْتَقْبَحُونَ أَنْ يُقَالَ: «سَأَلْتُهُ أَوْ طَلَبْتُ مِنْهُ؛ وَكَوَلَا  
أَنَّ الرَّتْبَةَ مُعْتَبَرَةٌ - وَإِلَّا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ».

وَأَمَّا أَبُو الْحُسَيْنِ - فَقَالَ: «اعْتِبَارُ الْإِسْتِعْلَاءِ أَوْلَى مِنْ اعْتِبَارِ الْعُلُوِّ؛ لِأَنَّ مَنْ قَالَ  
لِغَيْرِهِ: «أَفْعَلْ»؛ عَلَى سَبِيلِ التَّضَرُّعِ إِلَيْهِ - لَا يُقَالُ: إِنَّهُ أَمَرُهُ؛ وَإِنْ كَانَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْ  
الْمَقُولِ إِلَيْهِ».

وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهِ: «أَفْعَلْ»؛ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ، لَا عَلَى سَبِيلِ التَّذَلُّلِ - يُقَالُ: إِنَّهُ  
أَمَرُهُ؛ وَإِنْ كَانَ الْمَقُولُ لَهُ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُ؛ وَلِهَذَا يَصِفُونَ مَنْ هَذَا سَبِيلُهُ، بِالْجَهْلِ  
وَالْحُمُقِ؛ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ مَنْ هُوَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُ».

وَاعْلَمْ: أَنَّ مَدَارَ هَذَا الْكَلَامِ عَلَى صِحَّةِ الْإِسْتِعْلَاءِ، وَأَصْحَابُنَا يَمْنَعُونَ مِنْهُ، وَاللَّهُ  
أَعْلَمُ.

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: لَفْظُ «الْأَمْرِ» قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْخَيْرِ، وَبِالْعَكْسِ:

أَمَّا أَنَّ الْأَمْرَ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْخَيْرِ - فَكَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِذَا لَمْ  
تَسْتَحْ، فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»، مَعْنَاهُ: صَنَعْتَ مَا شِئْتَ.

وَأَمَّا أَنَّ الْخَيْرَ يُقَامُ مَقَامَ الْأَمْرِ - فَكَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ



الكلام فى الأوامر والنواهى ..... ١٠٥  
أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴿البقرة: ٢٣٣﴾، ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وَالسَّبَبُ فى جَوَازِ هَذَا المَجَازِ: أَنَّ الأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ الفِعْلِ؛ كَمَا أَنَّ الخَبَرَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيضاً؛ فَبَيْنَهُمَا مُشَابَهَةٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ؛ فَصَحَّ المَجَازُ.  
وَأَيْضاً: تَجَوُّزُ إِقامَةِ النِّهْيِ مُقامَ الخَبَرِ، وَبِالعَكْسِ:

أَمَّا الثَّانِي: فَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تُنكِحُ اليتيمَةَ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» مَعْنَاهُ: لَا تُنكِحُوهَا إِلَى غَايَةِ اسْتِمَارِهَا، وَكَقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تُنكِحُ المَرْأَةَ المَرْأَةَ، وَلَا تُنكِحُ المَرْأَةَ نَفْسَهَا»، وَكَمَا فى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلاَّ المُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩].

وَوَجْهُ المَجَازِ: أَنَّ النِّهْيَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الفِعْلِ؛ كَمَا أَنَّ هَذَا الخَبَرَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِهِ، فَبَيْنَهُمَا مُشَابَهَةٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة فرع المسألة الخامسة، ووجه التفريع ظاهر، ودليل المصنف ضعيف؛ وذلك لأن الأمر صفة ذهنية، والدليل المذكور: إنما ينفي كونها خارجة، والخصم لا يدعيه، وهذا كما تقول: الجنس غير النوع، ولا صفة فى الخارج ولا موصوف، وهما أمران ذهنيان يحمل أحدهما على الآخر ذهناً.

نقول: لا شك فى صدق قولنا: «زَيْدٌ قائم» كلام وخير؛ فكما عقل هذا، فليعقل قوله: «افعل» أمر.

واعلم: أن المسألة الخامسة والسادسة لا حاجة إلى بسط الكلام فيهما؛ لوضوحهما فى (١) المتن. غير أن بعضهم أورد سؤالاً على المسألة السادسة، فقال: «المشابهة بين الأمر والخبر: إما أن تكون بجهة المساواة، أو بجهة التفاوت:

فإن كان بجهة المساواة: لم يكن التجوز بأحدهما عن الآخر أولى من العكس، وإن كان لا بجهة المساواة: فلا يمنع التجوز رأساً:

والجواب: لا نختار الثانى.

وأما قوله: «نمنع التجوز»:

(١) فى «أ»: من.

١٠٦ .....الكاشف عن المحصول

قلنا: يدل على أن هذا النوع من المجاز استعملته العرب، وهو واقع في كلامهم بكثرة  
تغنى عن الإطالة.

ومن المثل المشهورة: لفظ «الأسد»؛ فإنه يستعمل مجازاً في المبالغة في فصل الشجاعة،  
والشجاعة في محل الحقيقة أقوى وأشهر؛ وكذا لفظ «القمر».

\* \* \*

## القِسْمُ الْأَوَّلُ

### فِي الْمَبَاحِ اللَّفْظِيَّةِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف رحمه الله: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

قَالَ الْأَصُولِيُّونَ: صِيغَةُ «أَفْعَلْ» - مُسْتَعْمَلَةٌ فِي خَمْسَةِ عَشَرَ وَجْهًا:

الْأَوَّلُ: الْإِجَابُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

الثَّانِي: النَّدْبُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾. [النور: ٣٣]،  
﴿وَأَحْسِنُوا﴾ [البقرة: ١٩٥].

وَيَقْرُبُ مِنْهُ «التَّادِيْبُ»؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ»؛ فَإِنَّ الْأَدَبَ  
مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ؛ وَإِنْ كَانَ قَدْ جَعَلَهُ بَعْضُهُمْ قِسْمًا مُعَايِرًا لِلْمَنْدُوبِ.

الثَّلَاثُ: الْإِرْشَادُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]،  
﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وَالْفَرْقُ بَيْنَ النَّدْبِ وَالْإِرْشَادِ: أَنَّ النَّدْبَ لثَوَابِ الْآخِرَةِ، وَالْإِرْشَادَ لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا؛ فَإِنَّهُ  
لَا يَنْقُصُ الثَّوَابَ بِتَرْكِ الْإِسْتِشْهَادِ فِي الْمُدَايِنَاتِ، وَلَا يَزِيدُ بِفِعْلِهِ.

الرَّابِعُ: الْإِبَاحَةُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧].

الخَامِسُ: التَّهْدِيدُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَاسْتَفْزِرْ  
مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكُمْ﴾ [الإسراء: ٦٤].

وَيَقْرُبُ مِنْهُ الْإِنْدَارُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: ٣٠]؛ وَإِنْ كَانُوا قَدْ  
جَعَلُوهُ قِسْمًا آخَرَ.

السَّادِسُ: الْإِمْتِنَانُ؛ ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [النحل: ١١٤].

السَّابِعُ: الْإِكْرَامُ؛ ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

الثامن: التَّسْخِيرُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿كُونُوا قِرْدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

التاسع: التَّعْجِيزُ؛ ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ﴾ [البقرة: ٢٣].

العاشر: الإهانة؛ ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

الحادي عشر: التَّسْوِيَةُ؛ ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

الثاني عشر: الدُّعَاءُ؛ ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [الأعراف: ١٥١].

الثالث عشر: التَّمَنَّى؛ كَقَوْلِهِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي

الرابع عشر: الاحْتِقَارُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣].

الخامس عشر: التَّكْوِينُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَتَقُولُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ صِيغَةَ «أَفْعَلْ» - لَيْسَتْ حَقِيقَةً فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْوُجُوهِ؛ لِأَنَّ خُصُوصِيَّةَ التَّسْخِيرِ، وَالتَّعْجِيزِ، وَالتَّسْوِيَةِ - غَيْرُ مُسْتَفَادَةٍ مِنْ مُجَرَّدِ هَذِهِ الصِّيغَةِ؛ بَلْ إِنَّمَا تَفْهَمُ تِلْكَ مِنَ الْقَرَائِنِ.

إِنَّمَا الَّذِي وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ - أُمُورٌ خَمْسَةٌ: «الْوُجُوبُ» وَ«النَّدْبُ» وَ«الإِبَاحَةُ» وَ«التَّنْزِيهُ» وَ«التَّحْرِيمُ».

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ جَعَلَ هَذِهِ الصِّيغَةَ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ هَذِهِ الْخَمْسَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْوُجُوبِ، وَالنَّدْبِ، وَالإِبَاحَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا حَقِيقَةً لِأَقْلَ الْمَرَاتِبِ، وَهُوَ الإِبَاحَةُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ الْأَصُولِيينَ قَالُوا: إِنْ صِيغَةُ (١) «أَفْعَلْ»

(١) إِنْ الْمُسْتَفْرِئُ لِنُصُوصِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ يُذَكِّرُ أَنَّهُ لَا تُوجَدُ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ الْأَحْكَامِ، أَوْ حَدِيثٌ مِنْ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ - تَخْلُو غَالِبًا مِنْ صِيغِ قَوْلٍ تَدُلُّ عَلَى طَلْبِ مُوجِّهِ إِلَى الْمَكْلُوفِ بِأَمْرٍ، أَوْ بِكُفْرٍ عَنْهُ. وَلَطَبِ الْفِعْلِ صِيغِ مُخْتَلِفَةٍ نُورِدُهَا فِيهَا يَلِي:

(١) فِعْلُ الْأَمْرِ: وَذَلِكَ بِصِيغَتِهِ الْمَعْرُوفَةِ؛ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [الحج: ٧٨].

(٢) صِيغَةُ الْمُضَارِعِ الْمُقْتَرَنِ بِـ «لَامِ الْأَمْرِ»؛ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ =

مستعملة في خمسة عشر وجهاً:

الأول: الإيجاب؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠].

الثاني: الندب؛ كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ [البقرة: ١٩٥] ويقرب منه التأديب؛ كقوله - عليه الصلاة والسلام -: «كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ»<sup>(١)</sup>؛ فإن الأدب مندوبٌ إليه.

[قال المصنف] (٢):

وإن [كان]<sup>(٣)</sup> قد جعله بعضهم قسماً مغايراً للمندوب.

الثالث: الإرشاد؛ كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

=فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ومثل: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].  
ومثل: ﴿لَيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧].

(٣) صيغة المصدر القائم مقام فعل الأمر: مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩]. ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

(٤) جملة خبرية يراد بها الطلب: مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. إذ ليس المراد من هذا النص الإخبار عن حصول الإرضاع من الوالدات لأولادهن، وإنما المراد هو أمرُ الوالدات بإرضاع أولادهن، وطلب إيجادهن منهن. ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

فإن الظاهر من هذه الآية أنها للخبر، وإنما المراد بها أمرُ المؤمنين ألا يُمكنوا الكافرين من التجبير عليهم، والتكبر بأية صفة كانت. ومثل قوله - ﷺ - فيما أخرجه الشيخان: «لَا تُنْكِحُ الْبِكْرُ حَتَّى تَسْتَأْذِنَ». وقد اتفق الأصوليون على أن صيغة الأمر تُستعمل في مدلولات كثيرة، لكن لا تدلُّ على واحدٍ من هذه المدلولات بعينه إلا بقرينةٍ وسيذكر المصنف ذلك.

(١) أخرجه البخارى (٥٢١/٩) كتاب الأطعمة: باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، حديث (٥٣٧٦)، ومسلم (١٥٩٩/٣) كتاب الأشربة: باب آداب الطعام والشراب، حديث (٢٠٢٢/١٠٨)، وابن ماجه (١٠٨٧/٢) كتاب الأطعمة: باب الأكل باليمين، حديث (٣٢٦٧)، والدارمي (١٠٠/٢) كتاب الأطعمة: باب في الذى يأكل مما يليه، والبيهقي (٢٧٧/٧)، وأحمد (٢٦/٤)، والبعوى في «شرح السنة» (٦١/٦ - بتحقيقنا) كلهم من طريق وهب بن كيسان؛ أنه سمع عمر بن أبى سلمة يقول: كنت غلاماً في حجر النبي (ﷺ) وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال لى رسول الله (ﷺ): يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك.

(٢) سقط في ج.

(٣) سقط في ج.

والفرق بين الندب والإرشاد: أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا؛ فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله.

الرابع: الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧].

الخامس: التهديد؛ كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَاسْتَفِرْزَ مِنْ اسْتَطَعْتَ﴾ [الإسراء: ٦٤].

ويقرب منه: الإنذار؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠] وإن كان قد جعلوه قسما آخر.

السادس: الامتنان؛ كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٨٨].

السابع: الإكرام؛ كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

الثامن: التسخير؛ كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥].

التاسع: التعجيز؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

العاشر: الإهانة، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

الحادى عشر: الدعاء؛ كقوله تعالى: ﴿وَاعْفِرْ لَنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

الثانى عشر: التسوية؛ كقوله تعالى: ﴿اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾ [الطور: ١٦].

الثالث عشر: التمنى؛ كقوله: [من الطويل]

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي  
بِصُّحِّ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ (٢٧١)

(١) سقط في «أ، ح».

(٢) قائلة امرؤ القيس بن حُجْر الكندي، من معلقته المشهورة.  
وقيله:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدولهً على أنواع الهموم لبيتلى  
فقلتُ له لما تَمَطَّى بصلبِهِ وأردف أعجازا وناء بكل كـلـ

والإصباح: الصبح، وهو الفجر أو أول النهار، والانجلاء: الانكشاف، ومعناه: أنه تمنى زوال ظلام الليل بضياء الصبح، ثم قال: وليس الصبح بأمثل منك عندى؛ لاستوائهما في مقاساة الهموم، أو لأن نهاره يُظلم في عينه لتوارد الهموم، فليس الغرض طلب الانجلاء من الليل؛ لأنه لا يقدر عليه، لكنه يتمناه تخلصاً مما يعرض له فيه، ولا استطالته تلك الليلة؛ كأنه لا يرتقب =

الرابع عشر: الاحتقار<sup>(١)</sup>؛ كقوله تعالى: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [الشعراء:

٤٣].

الخامس عشر: التكوين؛ كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. وسماه الغزالي<sup>(٢)</sup>

بـ «كمال القُدرة».

وأما صيغة النهي؛ كقوله: «لا تفعل» فقد ترد للتحريم، أو للكراهة.

أو للتحقير؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تُمَدَّنْ عَيْنِيكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾

[الحجر: ٨٨].

ولبيان العاقبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢].

ولليأس؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا﴾ [التحريم: ٧].

وللإرشاد؛ نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ﴾

[المائدة: ١٠١].

فهذه خمسة عشر وجهًا في إطلاق صيغة الأمر، وستة أوجه في إطلاق صيغة النهي،

ولابد من البحث عن الوضع الأصلي وعن المتجوز به ما هو؟

وهذه الوجوه - كما عددها الأصوليون - بعضها كالمنداخل؛ فإن قوله ﷺ: «كُلْ

مِمَّا يَلِيكَ» جعل للتأديب، وهو داخل في الندب؛ فإن الآداب مندوب إليها، وقوله

تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا﴾ للإندار، وهو قريب من قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ الذي

[هو]<sup>(٣)</sup> للتهديد.

=انجلاها ولا يتوقعه؛ فلهذا يحمل على التمني دون الترجي.

والشاهد فيه: استعمال صيغة الأمر للتمنى.

وقد أخذ الطرماح هذا البيت وغير قافيته، فقال [من الطويل]:

ألا أيها الليل الطويلُ ألا أصبح يومٍ وما الإصباحُ منك بأرؤح

ديوانه ص ١٨ ؛ والأزهية ص ٢٧١ ؛ وخزانة الأدب ٣٢٦/٢ ، ٣٢٧ ؛ وسر صناعة الإعراب

٥١٣/٢ ؛ ولسان العرب ٣٦١/١١ (شلل)؛ والمقاصد النحوية ٣١٧/٤ ؛ وبلا نسبة في أوضح

المسالك ٩٣/٤ ؛ وجواهر الأدب ص ٧٨ ؛ ووصف المباني ص ٧٩ ؛ وشرح الأشموني ٤٩٣/٢ ،

والمرشدي على عقود الجمال ٥١/٢ ، والدر المصون ١٣٢/٣ ويستشهد بقوله: «أيها الليل» ؛ فإنه

نداء وخطاب لما لا يعقل، وهو الليل، وليس اسم صوت، لكونه لا يشبه اسم الفعل. ويروى:

«فيك بأمثل»، وفي هذه الرواية شاهد على مجيء «في» بمعنى «من».

(١) في ج: الإخبار.

(٢) ينظر: المستصفي (٤١٩/١).

(٣) سقط في (أ).

قال صاحب «التنقيحات»<sup>(١)</sup> قد اشتهر أن صيغة «افعل» ترد للإشارة، ولا نستبعد قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ [الحجر: ٤٦] من هذا القبيل، ولا وجه لحمله على الوجوب؛ كما زعم بعض المعتزلة؛ فإن الآخرة ليست دار تكليف، ولا تكليف فيها بالوعيد على الترك، وقد ترد للتهديد؛ كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وللطلب، وقد تكون أمراً، وقد تكون التماساً، وقد تكون دعاءً، وقد تكون طلباً على سبيل التمتني، وقد عُدَّتْ أقسام كثيرة متداخلة تعود كلها إلى ما ذكرنا.

قال المصنف - رحمه الله -: وإذا عرفت ذلك، فنقول:

«اتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه؛ لأن خصوصية التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة، بل إنها تفهم من القرائن، وإنما الذي وقع فيه الخلاف أمور خمسة:

الوجوب، والندب، والإباحة، والتنزيه<sup>(٢)</sup>، والتحريم.

فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة، ومنهم من جعلها [٢٥٧/ب] مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة [اشتراكاً معنوياً]<sup>(٣)</sup>، ومنهم من جعل صيغة الأمر حقيقة لأقل المراتب، وهو الإباحة.

هذا ما نقله المصنف.

وقال العالى: ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أن صيغة «افعل» حقيقة في الأمر الذى هو طلب الفعل، مجاز في غيره.

وكذلك قولنا: «لا تفعل» حقيقة في النهى الذى هو طلب الترك، مجاز في غيره.

وذهب بعض الناس: إلى أن صيغة «افعل» مشتركة بين الأمر الذى هو طلب الفعل، وبين التهديد على الفعل، والإيجاب، والندب، والإرشاد، والإباحة، وجعلوه حقيقة في هذه الأشياء، وكذلك: قولُ القائل: «لا تفعل» مشتركة بين النهى الذى هو طلب الترك، وبين التهديد على الترك.

قال ابن بَرَهَانَ: اختلف العلماء في الأمر هل له صيغة تَخُصُّه أم لا ؟:

(١) سقط في ج.

(٢) فى «ب»: والكرامة.

(٣) سقط في «أ»، ج.



فذهب كافة الفقهاء: إلى أن الأمر له صيغة تخصه، وهو: قول الأعلى لأدنى: «أفعل».

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه: إلى أن الأمر ليست له صيغة تخصه؛ وإنما قول القائل: «افعل» مشترك بين الأمر والنهي والتعجيز والتهديد والتكوين؛ فلا يحمل على شيء من هذه المحامل إلا بدليل أو انضمام قرينة.

وذهب القاضى وأصحابه: إلى أن الأمر ليست له صيغة تخصه، ولا أن الصيغة مشتركة بين الأمر وغيره من المحامل، ولا يدلُّ عنده قول القائل: «افعل» على معنى مشترك، ولا على معنى معيّن، وإنما يدلُّ عند انضمام القرينة إليها، فنزل الصيغة من القرينة عنده منزلة الزاى من «زُيد»، فكما أن الزاى من «زيد» لا تدلُّ على شيء حتى تركب مع الياء والdal؛ فكذلك قوله: «أفعل» لا يدلُّ بدون القرينة على شيء، فإذا انضمت إليه القرينة دلت على المقصود.

هذا ما نقله ابن برهان.

واعلم أنه قد<sup>(١)</sup> توجه بسبب<sup>(٢)</sup> نقله ونقل العالمى إشكال على قول المصنّف<sup>(٣)</sup>: «اتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه؛ لأن خصوصية التعجيز والتسخير والتسوية ليست مستفادة من مجرد هذه الصيغة؛ فإنه قد ظهر من نقل ابن برهان: أنّ من الناس من جعله حقيقة في التعجيز والتكوين. وكلام العالمى: يدل على أن من الناس من جعله حقيقة في الإرشاد أيضا. ويتوجه بسببه - أيضا - الإشكال على قوله: «وإنما وقع الخلاف في الأمور الخمسة».

تنبيه: اعلم أنه سيظهر أن لفظه «أفعل» حقيقة في الطلب، وقد استعملت في الصور الخمسة عشر، فإذا تبين أنها<sup>(٤)</sup> حقيقة في البعض مجاز في الباقي، فلا بد وأن يرد ذلك إلى أحد أنواع المجاز تحقيقا.

فنقول: يمكن رد ما هو مجاز منه إلى مجاز التشبيه للعلاقة، وبيانه: أن البعض يوجد فيه ما يشبه الطلب بوجه ما؛ فإن التعجيز والتكوين والتحقير طلب بوجه ما؛ وكذلك التمني وغيره، ويمكن رد البعض إلى المجاز بطريق التعدية.

(١) سقط في «أ، ح».

(٢) في «أه»: توجه له بسبب

(٣) في «أه»: قول القائل المصنّف.

(٤) في «أ، ح»: أنه.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْحَقُّ: أَنَّهَا لَيْسَتْ حَقِيقَةً فِي هَذِهِ الْأُمُورِ:

لَنَا أَنَا نُدْرِكُ التَّفَرُّقَ فِي اللُّغَاتِ كُلِّهَا بَيْنَ قَوْلِهِ: «أَفْعَلٌ» وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «إِنْ شِئْتَ فَافْعَلْ، وَإِنْ شِئْتَ لَا تَفْعَلْ»؛ حَتَّى إِذَا قَدَرْنَا انْتِفَاءَ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا، وَقَدَرْنَا هَذِهِ الصِّيغَةَ مَنْقُولَةً؛ عَلَى سَبِيلِ الْحِكَايَةِ عَنْ مَيْتٍ أَوْ غَائِبٍ، لَا فِي فِعْلٍ مُعَيَّنٍ؛ حَتَّى يُتَوَهَّمَ فِيهِ قَرِينَةٌ ذَالَّةٌ، بَلْ فِي الْفِعْلِ مُطْلَقًا - سَبَقَ إِلَى فَهْمِنَا اخْتِلَافُ مَعَانِي هَذِهِ الصِّيغِ، وَعَلِمْنَا قَطْعًا أَنَّهَا لَيْسَتْ أَسْمَى مُتَرَادِفَةً عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ؛ كَمَا أَنَا نُدْرِكُ التَّفَرُّقَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «قَامَ زَيْدٌ» وَ «يَقُومُ زَيْدٌ»؛ فِي أَنَّ الْأَوَّلَ لِلْمَاضِي، وَالثَّانِي لِلْمُسْتَقْبَلِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ يُعْبَرُ عَنِ الْمَاضِي بِالْمُسْتَقْبَلِ، وَبِالْعَكْسِ؛ لِقَرَائِنِ تَدُلُّ عَلَيْهِ.

فَكَذَلِكَ مَيَّزُوا الْأَمْرَ عَنِ النَّهْيِ؛ فَقَالُوا: «الْأَمْرُ»: أَنْ تَقُولَ: «أَفْعَلْ»، وَ «النَّهْيُ»: أَنْ تَقُولَ: «لَا تَفْعَلْ»؛ فَهَذَا أَمْرٌ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنَ اللُّغَاتِ، لَا يُشَكِّكُنَا فِيهِ إِطْلَاقُهُ - مَعَ قَرِينَةٍ - عَلَى الْإِبَاحَةِ أَوْ التَّهْدِيدِ.

فَإِنْ قِيلَ: «تَدْعِي الْفَرْقَ بَيْنَ «أَفْعَلْ» وَ «لَا تَفْعَلْ»؛ فِي حَقِّ مَنْ يَعْتَقِدُ كَوْنَ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِلْكُلِّ حَقِيقَةً، أَوْ فِي حَقِّ مَنْ لَا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ؟»  
الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلِّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ كُلَّ مَنْ اعْتَقَدَ كَوْنَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ الْمَعَانِي - فَإِنَّهُ يَحْصُلُ فِي ذَهْنِهِ الْإِسْتِوَاءُ.

أَمَّا مَنْ لَا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَحْصُلُ عِنْدَهُ الرَّجْحَانُ.  
سَلَّمْنَا الرَّجْحَانَ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِلْعُرْفِ الطَّارِي، لَا فِي أَصْلِ الْوَضْعِ؛ كَمَا فِي الْأَلْفَازِ الْعُرْفِيَّةِ!؟

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِهِ:  
وَهُوَ: أَنَّ الصِّيغَةَ قَدْ جَاءَتْ بِمَعْنَى التَّهْدِيدِ، وَالْإِبَاحَةِ؛ وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ:  
وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ مُكَابِرَةٌ؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ عِنْدَ انْتِفَاءِ كُلِّ الْقَرَائِنِ بِأَسْرِهِا: أَنَّهُ يَكُونُ فَهْمُ الطَّلَبِ مِنْ لَفْظِ «أَفْعَلْ» - رَاجِحًا عَلَى فَهْمِ التَّهْدِيدِ وَالْإِبَاحَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ.

وعن الثالث: أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْمَجَازَ أَوْلَى مِنَ الْإِشْتِرَاكِ.

وَوَجْهُ الْمَجَازِ: أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الْخَمْسَةَ - أَعْنَى: الْوُجُوبَ، وَالنَّدْبَ، وَالْإِبَاحَةَ، وَالتَّنْزِيهَ، وَالتَّحْرِيمَ - أَضْدَادًا؛ وَإِطْلَاقُ اسْمِ الضَّدِّ عَلَى الضَّدِّ - أَحَدٌ وَجُوهُ الْمَجَازِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه ذهب بعض الناس إلى كون هذه الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب<sup>(١)</sup> والإباحة والتنزيه والتحريم، ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب فقط، وهذا هو قول الذاهبيين إلى كون الصيغة مشتركة تفريعاً على المشهور، وهو: أنه لا اشتراك فيما عدا الخمسة، وعلى هذا لا تفيد الصيغة الطَّلَبَ بإطلاقها؛ لأنها غير موضوعة له فقط.

وقيل: إن صيغة «أفعل» مشتركة بين النهي<sup>(٢)</sup> والتهديد على الشركة.

واعلم: أن في كلام إمام الحرمين إشارةً إلى أن القول بالاشتراك منسوب إلى الأشعري، فلننقل لفظ الإمام:

قال في «البرهان»<sup>(٣)</sup>: قد اختلفت<sup>(٤)</sup> الآراء في المقصود المعنوي في المسألة:

فالمنقول عن أبي الحسن<sup>(٥)</sup> الأشعري ومتبعيه من الواقفية: أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارةً فردةً.

وقول القائل: «أفعل» متردد بين الأمر والنهي؛ نظراً إلى [مذهب] الوعيد، وإن فرض حمله على غير النهي، فهو يتردد بين رفع الحرج في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وقوله تعالى<sup>(٦)</sup> ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وبين الاقتضاء، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والإيجاب.

(١) في «أ، ح»: المندوب.

(٢) في «أ»: الأمر.

(٣) ينظر: البرهان (٢١٢/١).

(٤) في «أ، ح»: اختلف.

(٥) في «أ، ح»: الحسين.

(٦) سقط في «أ، ح».

فتبين من مجموع ما ذكرناه تردُّدُ اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها.

ثم اختلف أصحابه<sup>(١)</sup> في تنزيل مذهبه: فقال قائلون منهم: اللفظ صالح لجميع هذه الحامل، صلاح اللَّفْظِ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً في اللسان، ولكن المعنى به: أنا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل: «افعل» في اللسان. ثم نقل مصنفو المقالات أن أبا الحسن - رحمه الله - مستمرٌّ على القول بالوقف مع فرض القرائن، والوجه أن نرد بالدليل على الناقل؛ فإنه يعتقد الوقف مع فرض قرائن الأحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل. والذي أراه قاطعاً في ذلك: أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرةً بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: «أوجبتُ، وألزمتُ». وإنما الذي يتردد فيه مجرد قول القائل: «افعل» من حيث ألقاه في وضع اللسان متردداً. وإذا كان كذلك، فما الظنُّ به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظاً<sup>(٢)</sup> أو ألفاظ من القبيل الذي ذكرناه مثل: أن تقول «افعل حتماً» أو «افعل واجباً»؟.

نعم: قد يتردد المتردد في الصيغة<sup>(٣)</sup> التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها، فالمشعر بالأمر النفسى الألفاظ المقتربة بقول القائل: «افعل»، وهى في حكم التفسير لقول القائل: افعل، وهذا تردُّدٌ قريبٌ.

ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه [من] الخَبْطِ، وأما قرائن الأحوال، فلا ينكرها أحد، فهذا هو التنبيه على سرِّ مذهب أبى الحسن والقاضى الباقلانى وطبقة الواقفية.

وأما المعتزلة: فلم يقف على سر مذهبهم إلا خَوَاصُّ الأصوليين: فذكر بعضهم أن «أفعلٌ» لرفع الخرج، ثم تصير مع الاقتران بالوعيد [٢٥٨/أ] مقتضيةً إيجاباً، وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التخير في الترك مقتضيةً<sup>(٤)</sup> استحباباً، وأصل اللفظ لرفع الخرج.

وذهب ذاهبون منهم: إلى أن مقتضاها عند الإطلاق الندب، [و] هو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول، وإن لم يكن ناصباً على سر مذهب القوم أيضاً.

(١) فى «أ»: أصحابنا.

(٢) فى ج: لفظة.

(٣) فى «أ»: الوصف.

(٤) فى «أ، ج»: مقتضياً.

فقد صرح صاحب «المعتمد» في شرح «العمد» بسر المذهب<sup>(١)</sup>، فقال: الصيغة التي فيها الكلام موضوعة للدلالة على إرادة مُطْلِقِهَا الامتثال، فهذا مقتضاها، ثم لا يكون مرادها<sup>(٢)</sup> إلا طاعة، يَبْدُ أن الطاعة تنقسم إلى مُسْتَحَقٍّ ومُسْتَحَبٍّ؛ فإن اقترن باللفظ وَعَيْدٌ، كان الوعيد دالاً على الوجوب، ومدلول اللفظ الإرادة فحسب؛ فخرج من ذلك: أن اللفظ ليس متردداً بين معنيين، وإنما معناه<sup>(٣)</sup> الإرادة، والوجوب متلقى من الوعيد المقترن به.

وإذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم: أن المحققين - بأسرهم - اتفقوا على فساد قول القائلين بالاشتراك، والدليل على ذلك: أنا نعلم علماً ضرورياً مستفاداً من تكرار الاستعمالات والمخاطبات التي لا تعدُّ ولا تحصى: أن قول القائل: «افعل» ليس مرادفاً لقولنا: «إِنْ شِئْتَ أَفْعَلْ»، وَإِنْ شِئْتَ لَا تَفْعَلْ؛ فإنه يسبق إلى أذهاننا عند سماعنا لكل واحدٍ من هذه الألفاظ معنى مخصوص، ولا يمكن أن يحال ذلك على القرائن؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا سَمِعْنَا لفظة «افعل» مجردة من كل قرينة، وأنه يسبق إلى أذهاننا معانٍ مختلفة عند سماع هذه الصيغ.

ويوضح ذلك غاية الإيضاح: أن أئمة العربية ميزوا بين هاتين الصيغتين، فقالوا: الأمر أن تقول: «افعل»، والنهي: «لا تفعل».

وبالجمل: هذا المذهب معلوم البطلان ممن كان عالماً باللغات وأوضاعها، فلا يشكنا في ذلك إطلاقهم مع القرينة مرةً على الإباحة، ومرةً على التهديد.

فإن قيل: تدعى الفرق بين «افعل» و«لا تفعل» في حق من يعتقد كونها مشتركةً بينهما أو في حق من لا يعتقد ذلك؟:

الأول ممنوع، ولا سبيل إليه، والثاني مسلم، ولا يجديكم نفعاً؛ لأن ذلك بناء على اعتقاد عدم الاشتراك.

سلمنا ذلك؛ ولكن جاز أن يكون بناءً على عُرْفٍ حادثٍ.

ما ذكرتم بأن الصيغة استعملت في الإباحة والتهديد، والأصل في الاستعمال الحقيقية.

(١) في «أ»، ج: المذاهب.

(٢) في «أ»، ج: أفرادها.

(٣) في «أ»، ج: معناها.

والجواب [عن الأول] <sup>(١)</sup>: أنه <sup>(٢)</sup> إذا كان سَبْقُ معنى الطلب إلى الذهن عند سماع الصيغة المجردة <sup>(٣)</sup> مُكابرةً، ومن ترك المكابرة وأنصف، علم واعترف أنه إذا سمع الصيغة المجردة عن كل القرائن، فإنَّ فَهْمَ معنى الطلب يكون راجحاً على غيره كالتهديد والإباحة.

وعن الثاني: أن الأصل عدمُ العرف الحادث.

وعن الثالث: أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالجواز أولى.

فإن قيل: يستفسر أولاً عن قوله: «والحقُّ أنها ليست حقيقة في جميع هذه الأمور»؛ فإنَّ هذا القول يحتمل أن يكون المراد منه: [ أن ] هذه الصيغة ليست حقيقة في شيء من هذه المعاني، وهذا مناقض لما سبق، ويحتمل أن يكون المراد أنه ليس حقيقة في كل واحد، أي: ليس مشتركاً بين هذه المعاني، وهو الأقرب؛ لكن هذا القدر <sup>(٤)</sup> [٢٥٨/ب] يصدق بالألا يكون حقيقة في التحريم، ويبقى الاشتراك بين غيره، أو يخرج عنه التنزيه أيضاً، ويبقى الاشتراك بين الثلاثة الباقية، أو يخرج عن الإباحة أيضاً، ويبقى الاشتراك بين الوجوب والندب، وإذا كانت الدعوى مجاملة لا ندرى أن الحجة مفيدة للدعوى أم لا؟!!

ثم نقول: لا يلزم من الفرق بين قولنا: «أفعل» و «لَا تَفْعَلْ» وبين قولنا: «أفعل»، و«إن شئتَ أفعل»، وإن شئتَ لَا تَفْعَلْ» - ألا تكون صيغة «أفعل» مشتركة بين هذه المعاني، بل كفى في الفرق كونُ أَحَدِ اللفظين موضوعاً لأحد المعنيين على سبيل الانفراد، وموضوعاً للمعنى الآخر على سبيل الاشتراك؛ كما تميز بين القرء والطهر، وتعلم أنهما ليسا بمترادفين.

الثالث: أنه أثبت في المسألة التي <sup>(٥)</sup> ذكرها عقيب هذه [المسألة] <sup>(٦)</sup> أن [هذه] الصيغة حقيقة في الوجوب، وليست حقيقة في غيره، وذلك هو عين المطلوب من هذه المسألة، فكان إفرادها بالذكر تطويلاً.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»، جـ: أن.

(٣) في «أ»، جـ: المتجردة.

(٤) في «أ»: القول.

(٥) في «أ»: الذى.

(٦) سقط في «أ»، جـ.

هذه الأسئلة ذكرها صاحب «التلخيص».

والجواب عن الرابع: [أن المراد بهذا الكلام]:

أن هذه الصيغة وهي لفظة «أفعل» من الصيغ<sup>(١)</sup> المشتركة بين معنيين فصاعداً، وعلى هذا المعنى يحمل قوله: «والحق أنها ليست حقيقة في هذه الأمور» ويدل على أن دعواه ما ذكرناه.

[قال المصنف]:<sup>(٢)</sup> قوله في الجواب: «إن لفظة «أفعل» يسبق إلى الذهن - عند الإطلاق - معنى الطلب، ولو كانت الصيغة من الصيغ المشتركة بين معنيين فصاعداً، لما سبق المعنى الواحد إلى الذهن عند الإطلاق والتجرد عن سائر القرائن؛ لأن ذلك ترجيح من غير مرجح، وذلك<sup>(٣)</sup> محال» هذه هي الدعوى مع الدليل. أما قوله: «لا يلزم من الفرق بين «أفعل» و«لا تفعل» ألا تكون صيغة «أفعل» مشتركة»: مشتركة:

قلنا: المدعى: أن قولنا: «أفعل» ليس بمرادف لقولنا: «لا تفعل» لا على سبيل الاشتراك ولا [على]<sup>(٤)</sup> سبيل الانفراد.

والدليل عليه: أنه لو كان مرادفاً له على سبيل الانفراد لما سبق إلى الذهن عند سماع لفظة «أفعل» معنى مخالف لما يسبق إلى الأذهان<sup>(٥)</sup> عند سماع قولنا: «لا تفعل» بالضرورة، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

وأما أنه ليس مرادفاً على سبيل الاشتراك، وذلك لأنه لو كان مشتركاً بين المعنيين، لما سبق إلى الذهن أحد المعنيين عند التجرد عن كل القرائن، واللازم باطل. أما قوله: «أثبت في المسألة التي هي عقيب هذه المسألة أن الصيغة تفيد الوجوب، وتفيد عين هذا المطلوب»:

قلنا: لا نسلم أنه يفيد عين<sup>(٦)</sup> هذا المطلوب؛ بل لا يفيد إلا بواسطة مقدمة أخرى، وهي: أن الأصل عدَمُ الاشتراك؛ وهذا لأنه لا يلزم من نفس كون اللفظة - حقيقة في معنى ألا تكون حقيقة في غيره، والله أعلم.

(١) في واء: أن من الصيغ.

(٢) سقط في واء، ج.

(٣) في واء، ج: وهو.

(٤) سقط في واء، ج.

(٥) في واء، ج: الذهن.

(٦) في واء، ج: عن.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الثانية:

الْحَقُّ عِنْدَنَا أَنَّ لَفْظَةَ «أَفْعَلٌ» - حَقِيقَةٌ فِي التَّرْجِيحِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِیْضِ: وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: إِنَّهُ يُفِيدُ النَّدْبَ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ بِالْوَقْفِ، وَهُمْ فِرْقٌ ثَلَاثٌ:

الْفِرْقَةُ الْأُولَى: الَّذِينَ يَقُولُونَ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَهُوَ: تَرْجِيحُ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، ثُمَّ الْوُجُوبُ يَمْتَنَزُ عَنِ النَّدْبِ بِامْتِنَاعِ التَّرْكِ، وَالنَّدْبُ يَمْتَنَزُ عَنِ الْوُجُوبِ بِجَوَازِ التَّرْكِ؛ وَلَيْسَ فِي الصَّيْغَةِ إِشْعَارٌ بِهِدَيْنِ الْقَيْدَيْنِ.

وَيَلِيقُ بِمَذْهَبِ هَؤُلَاءِ أَنْ يَقُولُوا إِنَّهُ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يُفِيدُ رُجْحَانَ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ، وَقَدْ كَانَ جَوَازُ التَّرْكِ مَعْلُومًا بِحُكْمِ الْإِسْتِصْحَابِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جَوَازُ التَّرْكِ بِحُكْمِ الْإِسْتِصْحَابِ، وَرُجْحَانُ الْفِعْلِ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ؛ وَلَا مَعْنَى لِلنَّدْبِ إِلَّا ذَلِكَ.

الْفِرْقَةُ الثَّانِيَّةُ: الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ صَيْغَةَ «أَفْعَلٌ» مَوْضُوعَةٌ لِلْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْمُرْتَضَى مِنَ الشَّيْخَةِ.

الْفِرْقَةُ الثَّلَاثَةُ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّهَا حَقِيقَةٌ: إِمَّا فِي الْوُجُوبِ فَقَطُّ، أَوْ فِي النَّدْبِ فَقَطُّ، أَوْ فِيهِمَا مَعًا؛ بِالْإِشْتِرَاكِ؛ لَكِنَّا لَا نَدْرِي، مَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ؛ فَلَا جَرَمَ تَوَقَّفْنَا فِي الْكُلِّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْغَزَالِيِّ مَنَّا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من نقل كلام<sup>(١)</sup> العلماء فيما قالوه من جملة المذاهب المنقولة [٢٥٩/أ] في هذه المسألة؛ فإن بين منقولات القوم اختلافاً مآ.

فنقول: قال المصنف: «والحق عندنا أن لفظة «أفعل» حقيقة في الترجيح<sup>(٢)</sup> المانع [من

(١) في «أ، ح»: كلمات.

(٢) ينظر: البرهان ٢١٢/١، الإحكام للآمدي ١٢٢/١، المستصفى ٤٢/١ التمهيدي للإسنوي، ٢٦٩ المنحول ١٠٥، شرح العضد ٧٩/٢، شرح الكوكب ٤١/٢، المعتمد ٥٧/١، التبصرة ٢٧، كشف الأسرار ١٠٧/١، حاشية النباتي ٣١٦/١، فواتح الرحموت ٣٧٣/١، تيسير التحرير ٣٥١/١، أصول السرخسي ١٥٠/١، الوصول إلى الأصول ١٣٣/١، تقريب الوصول (٩٣)، ميزان الأصول ٢١٧/١.



النقيض] <sup>(١)</sup> [و] هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وقال أبو هاشم: إنه يفيد الندب <sup>(٢)</sup>.

ومنهم من قال بالوقف، وهم فرق ثلاثة:

الأولى: الذين يقولون <sup>(٣)</sup>: إنه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو رجحان الفعل على الترك، ثم يمتاز الوجوب عن الندب بامتناع الترك، ويمتاز الندب عن الوجوب بجواز الترك.

الثانية: الذين قالوا: إن صيغة «افعل» موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي، وهو قول المرتضى من الشيعة <sup>(٤)</sup>.

الثالثة <sup>(٥)</sup>: الذين قالوا: إنها حقيقة إما في الوجوب [فقط]، أو في الندب فقط، أو فيهما معاً؛ بالاشتراك اللفظي، لكننا لا نعلم ما هو الحق من هذه الأقسام الثلاثة؛ وهو قول الإمام الغزالي <sup>(٦)</sup> واختار التوقف.

قال صاحب «المعتمد» <sup>(٧)</sup>: اختلف الناس في أن لفظة «أفعل» تفيد الوجوب: فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: إلى أنها حقيقة في الوجوب؛ [وهو أحد قولي الشيخ أبي علي].

وقال قوم: إنها حقيقة في الندب.

وقال قوم: إنها تفيد الإباحة حقيقة.

وقال أبو هاشم: إنها تقتضي الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «أفعل» - أفاد ذلك منه أنه مريدٌ للفعل، فإن كان القائل [لغيره: افعل] حكيمًا، وجب كون الفعل [على] صفة

(١) سقط في «أ، ح».

(٢) ينظر: المعتمد (٥١/١).

(٣) في «أ»: أنهم الذين يقولون.

(٤) علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال، مولده ووفاته ببغداد، له تصانيف كثيرة؛ منها: «الفرر والدرر» يعرف بأمالى المرتضى، و«الشهاب في الشيب والشباب»، و«الشافي في الإمامة»، و«تنزيه الأنبياء». ينظر الأعلام (٢٧٨/٤-٢٧٩) وميزان الاعتدال (٢٢٣/٢)، وإرشاد الأريب (١٧٣/٥).

(٥) في «أ، ح»: ثالثها.

(٦) ينظر: المستصفي (١٦٥/١).

(٧) ينظر: المعتمد (٥١/١).

زائدة على حسنه يستحقُّ لأجلها المدح، فإذا كان المقول له في دار التكليف، جاز أن يكون واجباً، وجاز ألا يكون واجباً، بل يكون ندباً، فإذا لم تدلَّ دلالةً على الوجوب للفعل، وجب نفيه والاقتصار على المتحقق، وهو كون الفعل ندباً يستحقُّ فاعله المدح. هذا ما نقله صاحب «المعتمد».

فقول المصنف: «قال أبو هاشم: إنها للندب» يحملُ على ما فصله صاحب «المعتمد»، وقد سبق التفصيل الذي نقله الإمام عن المعتزلة؛ وهو قريب مما نقله صاحب «المعتمد» عن أبي هاشم.

واختار صاحب «المعتمد» كون «أفعل» تفيد الإيجاب (١).

قال الغزالي بعدما نقل قول الوجوب والندب والوقف: فجتهم - أي: من الواقفية - من قال: هو مشتركٌ كلفظة «العين».

ومنهم من قال: لا ندرى - أيضاً - أنه مشترك، أو وضع واستعمل في الآخر مجازاً؛ والمختار أنه متوقف فيه.

ثم قال بعد ذكر الدليل على ما اختاره: شبه [المخالفين] الصائرين (٢) إلى الندب - وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين، وهم: دهماء المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن الشافعي، وقد صرح الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» بتردد الأمر بين الندب والوجوب، فقال (٣): النهى دل على التحريم، وقال: إنما أوجبنا تزويج الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٩].

قال: ولم يتبين لي وجوب إنكاح العبد؛ لأنه لم يرد فيه النهى عن العضل (٤)، بل لم يرد فيه إلا قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢] فهذا أمرٌ، وهو محتملٌ للوجوب والندب.

هذا ما نقله الغزالي عن الشافعي، وفيه تصريحٌ بنقل بعضه عن الشافعي: أن الأمر للندب، وأنه قال - أيضاً - إنه متردد بين الندب والوجوب.

(١) ينظر: المعتمد (٥١/١).

(٢) في ج: الصابرين.

(٣) في «أه»: وقال.

(٤) يقال: عَضَلَ يَعْضُلُ عَضْلًا، وَعَضَلْتُ عَلَيْهِ تَعْضِيلًا: إِذَا ضَيَّقْتَ عَلَيْهِ فِي أَمْرِهِ، وَخَلَّتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُرِيدُ. وَأَصْلُهُ: مِنْ عَضَلَتِ الْمَرْأَةُ: إِذَا نَشِبَ وَلَدُهَا فِي بَطْنِهَا وَعَسَرَ خُرُوجَهُ؛ قَالَهُ الْعَزْبَرِيُّ. ينظر النظم ١٣٠/٢.

قال الإمام في كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: «وأما جميع الفقهاء، فالمشهور [٢٥٩/ب] من الجمهور: أن الصيغة التي فيها الكلام - للإيجاب إذا تجرّدت عن القرائن، وهذا مذهب الشافعيّ. والمتكلّمون من أصحابنا مجمعون على اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري في الوقف، ولم يساعد الشافعيّ غير الأستاذ أبي إسحاق.

ثم قال الإمام بعد أن بيّن أن الصيغة لا تفيد الإباحة بخصوصها ولا النذب بخصوصه؛ تمسكاً بالمسلك الذي سلكه المصنف:

وقد تعيّن الآن أن نبوح بالغرض الحقّ فنقول: «افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، وهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن.

فإن قلت: فهذا مذهب الشافعيّ وأتباعه، وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجاباً:

قلنا: ليس كذلك؛ فإن الوجوب - عندنا - لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك يقتضي تمحيص الطلب، والوجوب مستدرّك من الوعيد، وبين هذا وبين ما حكيناه عند عبد الجبار مضاهاة في المسلك، وتباين عظيم في المغزى والمدرّك.

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يقرب مما اخترته من مذهب الشافعيّ - رضي الله عنه - «ثبت في وضع الشرع أن التمحيص في الطلب متوعّد على تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً».

هذا كله لفظ الإمام في «البرهان»، وهو يقصد الفرق بين مذهبه ومذهب الشافعيّ بأن الإيجاب عند الشافعيّ متلقى من اللفظ، وأما عند الإمام فمن اللفظ والشرع<sup>(٢)</sup>.

(١) ينظر: البرهان (١/٢٢١).

(٢) وخلاصة الأمر؛ أنه اتسعت دائرة الاختلاف بين العلماء، والأصوليين فيما يدلّ عليه الأمر حقيقة؛ حيث إنّ دوران الأمر على أوجه كثيرة لا يدلّ على أنه حقيقة في كل منها.

فإذا ورد أمر من الأوامر في القرآن الكريم، أو في السنة النبويّة، فهل يُعتبر هذا الأمر دالاً على الوجوب؟ أم النذب؟ أم الإباحة؟ أم لمعنى آخر؟

إن خصوصيّة التعجيز، والتحقير، والتسخير... وغير هذه المعاني غير مُستفاد من مجرد صيغة الأمر، بل إنّما تفهم هذه المعاني من القرائن، وعليه فلا خلاف في أنّ صيغة الأمر ليست حقيقة في جميع الوجوه. وللعلماء آراء متعدّدة في دلالة الصيغة على الوجوب، أو على النذب، أو على غيرهما، فقد اتفق العلماء على أن صيغة الأمر لا تدلّ على أي معنى من المعاني المتقدمة إلا بقرينة، كما قلنا سابقاً.

وقد اختلفوا فيما إذا تجرّدت هذه الصيغة عن القرينة، فهل تدل على الوجوب؟ أم على -

=النَّدْب؟ أم على الإِبَاحَةِ؟ المَذْهَبُ الأوَّلُ: وهو لجمهور العُلَمَاءِ؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صِيغَةَ «افْعَلْ» تَدُلُّ على الوُجُوبِ حَقِيقَةً، مَجَازًا فيما سِوَاهِ، أَى: في النَّدْبِ والإِبَاحَةِ، وسائر المعاني المستعملة فيها الصيغة، وهذا مَذْهَبُ الشافعي، واختاره ابن الحاجب في «المختصر»، والبيضاوي في «المنهاج».

المذهب الثاني: ويُعزى لأبي هاشم الجبائي، وهو وَجْهٌ عند الشافعية؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ في النَّدْبِ، مَجَازًا فيما سِوَاهِ. المَذْهَبُ الثَّالِثُ: يَرَى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ في الإِبَاحَةِ، وهو التخيير بين الفعل والتَرْكِ، فهي لا تَدُلُّ إلا على الجواز حَقِيقَةً؛ لأنه هو المتيقن، فعند خُلُوهُ عن القرينة يكون حَقِيقَةً في الإِبَاحَةِ، مَجَازًا فيما سِوَاهِ. المَذْهَبُ الرَّابِعُ: ويُعزى للماتريدي؛ حيث يرى أن صيغة الأمر حَقِيقَةٌ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ، وهو الطَّلَبُ؛ لأن كلاً من الوجوب والنَّدْبِ طَلَبٌ، ويزاد قيد الجَزْمِ في جانب الوجوب؛ لأنه الطَّلَبُ الجازم، والنَّدْبِ غير جازم. المَذْهَبُ الخَامِسُ: وفيه تكون صِيغَةُ الأمر مُشْتَرَكَةً بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ اشتراكًا لَفْظِيًّا.

المَذْهَبُ السَّادِسُ: يرى أن صيغة الأمر مُشْتَرَكَةً بين الوُجُوبِ، والنَّدْبِ، والإِبَاحَةِ.

المَذْهَبُ السَّابِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين هذه الأنواع الثلاثة، وهو الإِذْنُ. نصَّ عليه أبو عمرو بن الحاجب. المَذْهَبُ الثَّامِنُ: وإليه ذَهَبَ القاضي أبو بكر الباقلائي، والغزالي، والأيدي؛ حيث كانوا يَتَوَقَّفُونَ عن القَوْلِ بأن الصيغة تَدُلُّ على الوجوب، أو على النَّدْبِ؛ لأن الصِيغَةَ استعملت في الوُجُوبِ تَارَةً، وفي النَّدْبِ أُخْرَى، فقالوا بالتوقُّفِ.

قال الأيدي: ومنهم من تَوَقَّفَ، وهو مَذْهَبُ الأشعري - رحمه الله تعالى - ومن تبعه من أصحابه؛ كالقاضي أبي بكر، والغزالي، وغيرهما، وهو الأصح.

المَذْهَبُ الثَّاسِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأمر مُشْتَرَكَةً بين الوُجُوبِ، والنَّدْبِ، والإِبَاحَةِ، والإرشاد، والتهديد. وقيل: صيغة الأمر مُشْتَرَكَةً بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ، والتَّحْرِيمِ، والكِرَاهَةِ، والإِبَاحَةِ؛ فهي مُشْتَرَكَةٌ بين الأحكام الخمسة، ووجهة دلالة الصيغة على التَّحْرِيمِ والكِرَاهَةِ؛ فإنها تستعمل في التَّهْدِيدِ، وهو يستلزم تَرْكَ الفِعْلِ المُهْدَدِ عَلَيْهِ، وهو إما محرم، أو مَكْرُوهٌ.

أما دلالة الصِيغَةَ على الخِمْسَةِ التي هي: الإِجَابُ، والنَّدْبِ، والإِبَاحَةِ، والإرشاد، والتهديد - فواضح؛ لأنها مستعملة في جميع هذه المعاني. وقال أبو بكر الأبهري - من المالكية -: إن أمر

الله تعالى للوجوب، وأمر رسول الله ﷺ المستقل غير المبيِّن والمؤكد لأمر الله تعالى فهو للنَّدْبِ.

وما ذهب إليه الجمهور من العلماء هو الرَّاجِحُ، وهو الذي نَخْتَارُهُ، ويلزم أن يكون قَاعِدَةً نَنطَلِقُ منها في فَهْمِ الأوامِرِ الواردة في كِتَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَسُنَّةِ رَسُوْلِهِ - عليه الصلاة والسلام - لو فرض أن الأوامِرِ فِيهِمَا وَرَدَتْ خِالِفَةً عن القرائن التي تبيِّن المراد منها؛ لأن من يَتَّبِعِ الأدلَّةَ يُدْرِكُ أن وَضَعَ الأمر في اللغة إنما هو لِطَلْبِ الإِيتِيَانِ بالأمر به على وَجْهِ الحَتْمِ واللزوم، فإذا كان الطالب أعلى منزلة وسيادة على من توجه إليه الأمر، وأتى بالأمر به كان مستحقاً للجزء الحسن، وإن لم يأت بما أمر به كان مُسْتَحَقًّا للذمِّ والعِقَابِ، وهذا هو معنى الوُجُوبِ في =

قال صاحب «الإحكام» في «منتهى السؤل»<sup>(١)</sup>: قال الشافعي في قول، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبو الحسين البصري [والجَبَّائِي فِي أَحَدِ قَوْلَيْهِ]: إنه للوجوب، ومجاز فيما عداه.

وقال أبو هاشم وجماعة من المتكلمين وجماعة من الفقهاء: إنه للندب.

وقالت الشيعة: إنه مشترك بينهما.

وتوقف الأشعريُّ ومن تابعه في ذلك؛ وهو الحقُّ.

ونقل في «الإحكام»<sup>(٢)</sup> كون الوجوب مذهباً للشافعي.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: الأمر يقتضي الإيجاب في قول أكثر أصحابنا؛ وهو قول [أكثر]<sup>(٣)</sup> الفقهاء.

واختلفوا في أنه: هل يقتضي الوجوب بوضع اللغة، أو بالشرع؟

ثم قال: وأما الأشعرية: فإنَّ أبا الحسن الأشعريَّ أَمَلَى عَلَى أَصْحَابِهِ<sup>(٤)</sup> بـ «بغداد»: أن الأمر يقتضي الوجوب [وهذا ما نقله في شرح «اللمع»]؛ وهذا يقتضي أن الأشعريَّ له قولٌ في أن الأمر للوجوب.

سوى القاضي أبي الحسن، فإنه كان يذهب إلى أن الأمر إذا أُطْلِقَ كان على النَّدْبِ إلا أن يقوم دليل على الإيجاب.

وذهب القاضي عبد الوهَّاب<sup>(٥)</sup> في المنتخب إلى أن مَذْهَبَ مالِك<sup>(٦)</sup> وكافة أصحابه: أن أوامر الله للوجوب، وأوامر الرسول ﷺ على الوجوب إذا تَجَرَّدَتْ.

= اصطلاح العلماء. ينظر: نهاية السؤل ١٩/٢، وجمع الجوامع ٣٧٥/١، والإحكام ١٠/٢، والمستصفي ١٦٥/١.

(١) ينظر: منتهى السؤل (٤).

(٢) ينظر: الإحكام (١٣٣/٢).

(٣) سقط في ج.

(٤) في «أ، ج»: أصحاب أبي إسحاق.

(٥) في «أ»: ونقل القاضي عبد الوهَّاب في المنتخب أن.

(٦) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي أبو عبد الله المدني، أحد أعلام الإسلام، وإمام دار الهجرة. عن نافع، والمقبري ونعيم بن عبد الله وابن المنكدر ومحمد بن يحيى بن حبان وإسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة وأيوب وزيد بن أسلم وخلق. قال البخاري: أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر. وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة. ودفن بالبقيع. ينظر: الخلاصة ٣/٣، سير أعلام النبلاء ٤٨/٨، المعارف لابن قتيبة ٤٩٨-٤٩٩، الديباج المذهب ٥٥/١-١٣٩، تهذيب التهذيب ٥/١٠.

ونقل بعض المصنِّفين من الحنابلة: أن الأمر للوجوب عند أحمد.

وكان شيخنا أبو بكر الأبهري<sup>(١)</sup> يذهب إلى الفصل بين أوامر الله وأوامر رسول الله ﷺ، فيقول: إن أوامر الله للوجوب، وأوامر الرسول ﷺ الأصل فيها الندب، إلا ما كان موافقاً لنص أو مبيناً لمحمل<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن الحاجب<sup>(٣)</sup>: الجمهور على أنها للوجوب [فقط]<sup>(٤)</sup>.

وقال أبو هاشم<sup>(٥)</sup> ومتابعوه: للندب، وقيل: إنها للطلب [وهو القدر]<sup>(٦)</sup> المشترك بينهما، وقيل: مشترك بينهما [اشتراكاً لفظياً]<sup>(٧)</sup>، والقاضي [٢٦٠/أ] والأشعري بالوقف فيهما، وقيل: لفظه «افعل» مشتركة فيهما، وفي الإباحة، وقيل: للإذن المشترك بين الثلاثة، وقال الشيعة: مشتركة في الأربعة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد.

قال المصنف - رحمه الله -: لَنَا وَجُوهٌ:

الدليل الأول: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لِإِبْلِيسَ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وَلَيْسَ الْمَرَادُ [مِنْهُ] الْإِسْتِفْهَامُ بِالِاتِّفَاقِ، بَلِ الدَّمُّ؛ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لَهُ فِي الْإِخْلَالِ بِالسُّجُودِ بَعْدَ وُرُودِ الْأَمْرِ بِهِ، هَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: «مَا مَنَعَكَ مِنْ دُخُولِ الدَّارِ؛ إِذْ أَمَرْتُكَ؟!»، إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَفْهَمًا؛ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ ذَالًا عَلَى الْوُجُوبِ - لَمَا ذَمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى التَّرْكِ، وَلَكَانَ لِإِبْلِيسَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّكَ مَا أَلْزَمْتَنِي السُّجُودَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن علماء الأصول اختلفوا في أن كون الأمر

(١) محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، طُوبَى بِكَرِ التَّمِيمِيِّ الْأَبْهَرِيِّ: شيخ المالكية في العراق، سكن بغداد، وسئل أن يلي القضاء فامتنع، له تصانيف في شرح مذهب مالك والرد على مخالفيه منها: «الرد على المزني» ومن كتبه: «الأصول»، و«إجماع أهل المدينة»، وغيرها في كتب الحديث العوالي والأمالى. ولد سنة ٢٨٩ هـ وتوفى سنة ٣٧٥ هـ. انظر: الوافي بالوفيات ٣: ٣٠٨، اللباب ٢٠/١، الأعلام ٦/٢٢٥.

(٢) في «أ»: لجملة، وفي ج: لجمعة.

(٣) ينظر: شرح المختصر (٧٩/٢).

(٤) سقط في «أ»، ج.

(٥) ينظر، المعتمد (٥١/١).

(٦) سقط في «أ»، ج.

(٧) سقط في «أ»، ج.

للوّجوب مسألة علمية أو ظنية؟ واختيار المصنّف أنها ظنية؛ وهو الحق، والأدلة المذكورة في الكتاب تنبئ على هذه القاعدة، وهي: أنا لا ندعى أن الأمر يفيد اللّوجوب قطعاً، بل ندعى أنه يفيد اللّوجوب ظناً، والكلام في الأمر المجرد عن القرائن، والدليل عليه وجوه:

الأول: التمسك بقوله تعالى لـ «إبليس»: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

وجه التمسك: أن هذا النمط من الكلام يستعمل تارة للاستفهام، وأخرى للذم والتوبيخ، والاستعمالات شاهدة لما ذكره؛ فإن السيد إذا قال لعبده: «ما منعك من دخول الدار؛ إذ أمرتك؟!» - يفهم منه استعماله للاستفهام مرة وللذم والتوبيخ أخرى، والأصل: [عَدَمٌ] استعماله في غيرهما؛ لوجهين:

أولاً: بالاستصحاب.

الثاني: بالنافي للاشتراك.

وإذا ثبت انحصار استعمال هذا النمط من الكلام في أَحَدِ هَذَيْنِ المفهومين؛ فنقول:

الأول: منتفٍ ههنا؛ لاستحالة الاستفهام على الله تعالى؛ لأنه يشعر بالجهل، وهو على الله تعالى مُحَالٌ؛ فتعيّن الثاني وهو: استعماله للذمّ والتوبيخ على ترك مقتضى الأمر، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

ويتأكد ذلك: بأنه لو لم يكن للوجوب، لكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني ولا<sup>(١)</sup> أوجبت علي، فلهذا تركتُ، وحيث لم يقل شيئاً من ذلك، دل ذلك على أنه للوجوب.

وهذا الدليل منطبق على حدّ الواجب، وهو: ما يذم تاركه شرعاً.

ويمكن أن يستدلّ بالآية على وجه آخر، فنقول:

قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا<sup>(٢)</sup> تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ سؤالٌ عن المانع للسجود عند ورود الأمر، لا للجهل عن المسئول عنه؛ فإن الجهل على الله محالٌ؛ بل ليقرّ إبليس

(١) في «أ»: وما.

(٢) في «أ»: جه: أن.

بالمانع؛ فيكون أبلغ في المؤاخذه، إن كان المقصود المؤاخذه بالمانع، أو الإلزام إن كان المقصود منه الإلزام؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ١٧]. ولا يحسن السؤال عن المانع من الإتيان بالشئ إلا إذا كان المقتضى للإتيان به قائماً، فأما إذا لم يكن قائماً، فإنه يحالُ عدمُ الفعل على عدم المقتضى؛ فيلزم أن يكون الأمر مقتضياً للإيجاب.

هذا تمام تقرير هذا الدليل.

أما قوله في التمسك الثاني: «إنما يحسنُ السؤالُ عن المانع بعد قيام المقتضى؛ فيلزم كون الأمر مقتضياً للإيجاب»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يحسن السؤال عن المانع، إذا قلنا: الأمر للندب؛ وذلك لأنه إذا لم يأت بالمندوب إليه فقد فوت على نفسه المصلحة المدلول عليها بالندب، فيحسن السؤال عن الإعراض عن اكتساب فلا يدل ذلك على قيام المقتضى للإيجاب.

قلنا: الجواب [عن الأول]: أن هذا الكلام إنما يكون قد سبق لبيان الذم والتوبيخ على ترك مقتضى الأمر والاستفهام [عن] المانع من السجود المندوب إليه أو الواجب. [و] لنفرض التصريح بالمانع؛ ليكون أبلغ في المؤاخذه، وإنما كان يلزم كون الأمر للإيجاب: أما إذا كان الواقع هو الأول فظاهر.

وأما إذا كان الواقع هو الثاني؛ فلأن المقصود: إما التصريح بالمانع من السجود [الواجب] المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا﴾، أو التصريح بالمانع من السجود المندوب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا﴾، لا سبيل إلى الثاني، فتعين الأول.

وإنما قلنا: إنه لا سبيل إلى الثاني؛ لأنه [لا] <sup>(١)</sup> يصير جواب السؤال المذكور لازماً، وهو التصريح بالمانع، إلا إذا انحصر الجواب في ذلك، ولا ينحصر إلا إذا كان تاركاً للسجود الواجب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا﴾ [وذلك] لأنه إذا كان الأمر للوجوب، فلا يمكنه ألا يصرح بالواجب؛ بل يقول: إنما تركت السجود؛ لأنك ما أوجبت عليّ؛ فلا يحصل المقصود، وهو التصريح بالواجب.

واعلم: أنه يراد علي هذا الدليل أسئلة غير ما ذكره المصنف، فلنوردّها ونجيب عنها، ثم نورد ما أورده المصنف مع أجوبته، فنقول:

(١) سقط في «أ»، جـ.



لا نُسَلِّمُ أنه ذمَّةٌ على ترك السجود عند ورود الأمر، بل سأله عن المانع من السجود، وعند ورود الصيغة المقتضية للندب؛ وهذا [٢٦٠/ب] لأن الإتيان بالمندوب مصلحةٌ في حقِّه، والعاقل لا يعرض عن المصلحة إلا لمانع، ثم إن الله عَلِمَ منه أنه ترك ذلك المنسوب [في حقه] <sup>(١)</sup>؛ لاستكباره وادعائه أنه أشرفُ من المأمور بالسُّجُودِ له، فأريد بالسؤال عن المانع من الإفصاحُ عنه؛ لتقع المؤاخذة بما أضمره في نفسه مع التصريح به.

سَلَّمْنَا أنه ذمَّةٌ؛ ولكن لا نُسَلِّمُ أنه ذمَّةٌ على ترك مقتضى صيغة الأمر، بل جاز أن تكون الصيغة التي خاطبَ اللهَ بها نصًّا في الإيجاب، فإن كانت على هذا الأسلوب من الكلام وهو أن يقول: «أوجبتُ عليك، أو حَتَمْتُ، أو ألزمتُك وأمرتُك به، فإن لم تفعل عاقبتك» فلا بد من فعله.

سَلَّمْنَا ذلك؛ ولكنَّ ذلك يقتضى ترتب الذمِّ على ترك مقتضى أمر واحد، فلمَ قلَّت: إنه يلزم من كونه أمرًا واحدًا مقتضىً للإيجاب أن يكون كلُّ أمر كذلك؟! أما قوله: «لا نُسَلِّمُ أنه ذمه على ترك مقتضى الأمر، بل ذمَّه على ترك مقتضى ما كان نصًّا في الإيجاب»:

قلنا: لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص على ما سبق؛ ويلزم من ذلك أن يكون ذلك القول مفيدًا للوجوب؛ وهو المطلوب.

أما قوله: «يلزم من ذلك أن يكون أمرًا واحدًا للوجوب؛ فلم قلَّت: إنه يلزم من ذلك أن يكون كلُّ أمر للوجوب؟!»:

قلنا: لوجهين:

أما الأول: فبالإجماع؛ لأن القائل قائلان: قائل يقول: بأن كل أمر ما للإيجاب، فكل أمر للإيجاب، وقائل يقول: لا يقتضى الإيجاب أمرًا، ولا كلُّ أمر يقتضى الإيجاب، فالقول بأن أمرًا ما يقتضى الإيجاب دون غيره - قولٌ ثالثٌ باطلٌ بالإجماع.

وأما ثانيًا: فلأن الخصم لا يقول بأن أمرًا مجردًا يقتضى الإيجاب، وقد قرَّرنا ذلك؛ فصار ملزمًا محجوجًا.

أما قوله: «يحسن السؤال [٢٦١/أ] عن المانع، إذا كان الأمر يقتضى الندب»:

قلنا: المنسوبُ جائزُ الترك، فترك؛ لكونه جائزُ الترك لا لمانعٍ من فعله، والواجب لا

يجوزُ تركه؛ فلا يترك لكونه جائز الترك في نفسه؛ فلا بد وأن يكون تركه لمانع.

وإذا ثبتت هذه المقدّمة، فنقول:

حُسْنُ السُّؤال عن المانع للفعل يستدعى وجوبه، ولا يستدعى نُدْبَيْتَه؛ لما قرّرنا: أنه لا يمكن أن يقال: تركت الواجب لكونه جائز الترك في نفسه.

ويمكن أن يقال: تركتُ المندوبَ لكونه جائز الترك في نفسه، وبما ذكرنا توجّه المنع على المقدّمة القائلة بأنه: يَحْسُنُ السُّؤال عن المانع، إذا قلنا: الأمر يقتضي الندب.

واعلم أن صاحب «الإحكام» عوّلَ في إفساد هذا الدليلِ على منع العموم، وجوابه على وجهين:

أما أولاً: فلأنه رتبَ الذمَّ على ترك مطلق الأمر؛ فيعلّل به للمناسبة والدوران، فيعمُّ؛ لعموم علته.

وأما ثانياً: فلأنَّ الخصم لا يقول بذلك في أمر من الأمور، فقد صار محجوجاً؛ أو يتمسك بإجماع لا قائل به.

واعلم: أن قول القائل: «كل أمرٍ مهذد عليه يقتضي الوجوب بقريئة التهديد» لا يدفع التمسك بتلك الأوامر في دعوى ظهورها للوجوب؛ وذلك لأننا نقول:

رتب التهديد أو الذمَّ على ترك مطلق الأمر؛ إذ ليس في الكلام دلالة على اختصاص التهديد بذلك الأمر؛ فيلزم كون مطلق الأمر للوجوب، إلا [ إذا ]<sup>(١)</sup> وجد المانع من ذلك، هذا إذا فرض خلوُّ الكلام عما يقتضي اختصاص التهديد بذلك.

وأما إذا لم يخلُ الكلام عن ذلك: فإننا نثبت التعميم بطريق المناسبة والدوران؛ فيلزم من كون ذلك الأمر للوجوب: أن يكون مطلق الأمر للوجوب.

وهذا الدليل يفيد الظهور، ولا يقدر فيه حوالة ذلك على ما يندفع بالأصل بالاحتمالات التي هي على خلاف ظاهر اللفظ.

واعلم: أن الغزاليَّ ومن تابعه في اختيار الوقف: يكفيه إبداء احتمال مانع من القطع، وإن لم يكن مانعاً من الظهور؛ فإنه يرى: أن هذه المسألة قطعية، والاحتمال المذكور مانع من القطع، وهذا نظر صحيح سادَّ لمدعى القطع في المسألة، ولا يقدر ذلك في

مرام من يدعى الظهور، فلا يردُّ على مدعي الظهور ما يورده الغزاليُّ ومن تابعه، كصاحب «الإحكام».

فإذن: لا يتجه على المصنّف جميع ما أورده صاحب «الإحكام» على أدلّة المصنّف من الاحتمالات الغير المانعة من الظهور المانع من القطع، وبه يندفع صرفُ الوجوب من موافقه إلى القرينة؛ لأن الأصل عدمها؛ وذلك كافٍ في الظهور.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى: فَإِنْ قُلْتَ: «لَعَلَّ الْأَمْرَ فِي تِلْكَ اللَّغَةِ كَانَ يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ فِي هَذِهِ اللَّغَةِ لِلْوُجُوبِ!؟»: قلنا: الظاهرُ يقتضِي ترتيبَ الذمِّ على مخالفةِ الأمرِ؛ فتخصيصُهُ بأمرٍ خاصٍّ بخلافِ الظاهرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أن هذا السؤال مع الجوابِ ظاهرٌ، غير أن بعضهم أورد عليه سؤالاً، فلنورده ونجيب عنه:

أما السؤال: فهو أنه إما أن يكون<sup>(١)</sup> قول القائل: «الأصل ترتب الذم على ترك مطلق الأمر» صحيحاً أو فاسداً؛ فإن كان فاسداً، فقد فسد الجواب المذكور عن السؤال، وإن كان صحيحاً؛ فلا حاجة إلى الدليل المذكور؛ لكون هذه المقدمة كافية في المطلوب.

قلنا: نحن ندعى أنه لما رتب الله الذم على ترك مطلق الأمر، فتقييده بـ «بلغة» دون لغة [٢٦١/ب] تقييدٌ للمطلق من غير دليل؛ وذلك ممتنع.

وحاصله: الأصل عدم تقييد المطلق.

ومن المعلوم: أن هذه المقدمة وحدها لا تفيد المطلوب؛ فقد بان سقوط السؤال.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : الدليلُ الثاني: التمسكُ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المُرْسَلَات: ٤٨]؛ ذمُّهم على أَنَّهُمْ تَرَكَوْا فِعْلَ مَا قِيلَ لَهُمْ: «افْعَلُوهُ»؛ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ يُفِيدُ النَّدْبَ - لَمَا حَسُنَ هَذَا الْكَلَامُ؛ كَمَا إِذَا قِيلَ لَهُمْ: «الْأَوْلَى أَنْ تَفْعَلُوهُ، وَيَجُوزُ لَكُمْ تَرْكُهُ» - فَإِنَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَذُمَّهُمْ عَلَى تَرْكِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أن التمسك بهذا النص قريبٌ من التمسك بالنص الأول، فنقول: ذمُّهم على ترك الركوع إذا قيل لهم: «اركعوا»؛ لأن هذا النمط من الكلام يستعمل لدم تارك الشيء إذا قيل له: «افعل» فلو كان يقتضي «افعل» الندب،

لما حَسُنَ الذَّمُّ على مطلق تَرْكٍ مقتضاه؛ لأن المندوب لا يُذمُّ تاركه، ثم بعد ذلك طريقان:

أحدهما: أنا نقول: إذا<sup>(١)</sup> ثبت أن الصيغة لَيْسَتْ للندب، فإننا لا ندعى إلا ذاك الطريق.

الثاني: أنا نقول: الخلاف مع من يقول: «الصيغة للندب فقط»، ونحن نقول: هي للوجوب فقط، فإذا ثبت أنها ليست للندب، يلزم أن تكون للوجوب بالضرورة؛ لأن الخصم وافقنا - والحالة هذه - أن الصيغة لأحدهما لا غير، فإذا لم تكن للندب، كانت للوجوب بالضرورة والإجماع.

ولك<sup>(٢)</sup> طريق<sup>(٣)</sup> آخر، وهو أن تقول: إن الدليل الذي به أثبتنا أنها ليست للندب، ثبت [به]<sup>(٤)</sup> أنها ليست للإباحة ولا للمشترك، وإلا لما ترتب الذمُّ على ترك مطلق الأمر، واللازم باطل.

وبعَيْن ذلك تبيَّن أنها ليست مشتركة، وإذا انتفت هذه المذاهب، تعيَّن أنها للوجوب بالضرورة و<sup>(٥)</sup> بالإجماع.

فإن قيل: لا نسلم أنه ذمهم على ترك مطلق الأمر؛ بل ذمهم على أمر آخر وراء هذا، وهو: أن طبيعتهم وسجيتهم التمرد والعصيان عند ورود الأوامر، ولا شك أن هذا غير ترك مطلق المأمور به، بل هو مبدأ الترك؛ فإن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة مبدأ للأفعال الفاسدة؛ وبالعكس: فإن الأخلاق الصالحة والملكات الصالحة مبدأ للأفعال الصالحة جزماً؛ فتلك الملكات الرديئة قبحها أعظم وفسادها أشد؛ فإن صاحب الملكة الفاضلة قد يبدو منه فعلٌ قبيحٌ وزلَّةٌ واحدة، ولكن لما كان على خلاف طبيعته<sup>(٦)</sup>، فهو يتوب عنها ويرجع إلى مقتضى طبيعته<sup>(٧)</sup> الفاضلة، فالمواظبة على الأفعال القبيحة توجب تمكن الملكة القبيحة من النفس، والمواظبة على الأفعال الحسنة توجب تمكن الملكة الفاضلة من النفس، ثم توجب تلك الملكة صدور تلك الأفعال منه بسهولة.

(١) في «أ، ح»: فإذا.

(٢) في «أ»: وذلك.

(٣) في «أ، ح»: طريقة.

(٤) سقط في ج.

(٥) في «ح»: أو.

(٦) في «ح»: طبقته.

(٧) في «ح»: طبقته.

قلنا: الجواب عن ذلك: أن هذا الكلام إما أن يكون قد سيق<sup>(١)</sup> لبيان إثم تارك مقتضى «افعل» عند اتجاهه إليه ووروده عليه، أو يكون ذلك قد سيق لذم صاحب السجية الرديئة، وأيما كان<sup>(٢)</sup>: يلزم ثبوت المدعى، فإن كان الواقع هو الأول، فظاهر، وإن كان الواقع هو الثاني، فلأن ذم سجيتهم بترك مقتضى الأمر عند توجهه عليهم إنما يحسن إذا كان مقتضى [٢٦٢/أ] الأمر الإيجاب؛ وإلا لكان ترك مقتضى ما لا يلزمهم ولا يوجب عليهم شيئاً؛ فلا يحسن ذمهم بترك ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّمَا ذَمَّهُمْ، لَا لِأَنَّهُمْ تَرَكَوا المَأْمُورَ بِهِ؛ بَلْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا حَقِيقَةَ الأَمْرِ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المُرْسَلَاتُ: ٤٧].

وأيضاً: فصيغة «افعل» قد تُفيدُ الوجوب؛ عند اقتِرَانِ بَعْضِ القَرَائِنِ بِهَا؛ فَلَعَلَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا ذَمَّهُمْ؛ لِأَنَّهُ كَانَ قَدْ وَجِدَتْ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى الوُجُوبِ:

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ «المُكَذِّبِينَ» فِي قَوْلِهِ: ﴿وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المُرْسَلَاتُ: ٤٧]: إِمَّا أَنْ يَكُونُوا هُمُ الَّذِينَ تَرَكَوا الرُّكُوعَ؛ لَمَّا قِيلَ لَهُمْ: «ارْكَعُوا»، أَوْ غَيْرَهُمْ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: جَازَ أَنْ يَسْتَحِقُّوا الذَّمَّ؛ بِتَرْكِ الرُّكُوعِ، وَالْوَيْلُ؛ بِسَبَبِ التَّكْذِيبِ؛ فَإِنَّ -عِنْدَنَا- الكَافِرَ كَمَا يَسْتَحِقُّ العِقَابَ؛ بِتَرْكِ الإِيمَانِ - يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ أَيْضًا؛ بِتَرْكِ العِبَادَاتِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - لَمْ يَكُنْ إثْبَاتُ الوَيْلِ لِإِنْسَانٍ بِسَبَبِ التَّكْذِيبِ - مُنَافِيًا ثُبُوتِ الذَّمِّ لِإِنْسَانٍ آخَرَ؛ بِسَبَبِ تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا ذَمَّهُمْ؛ لِمُحَرِّدِ أَنَّهُمْ تَرَكَوا الرُّكُوعَ لَمَّا قِيلَ لَهُمْ: ﴿ارْكَعُوا﴾؛ فَذَلَّ عَلَى أَنَّ مَنشَأَ الذَّمِّ هَذَا القَدْرُ لَا القَرِينَةُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أنه أورد المصنف على [الدليلين المذكورين]<sup>(٣)</sup> سؤالين:

(١) في «أ، ح»: سبق.

(٢) في «أ، ح»: أو الملكة وإنما كان.

(٣) في «أ، ح»: الدليل.

أحدهما أن نقول: لا نسلّم أنه ذمهم على ترك مقتضى الأمر، بل [إنما] ذمهم على عدم اعتقاد حقيقة الأمر، والذي يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾. والمكذّبون هم الذين لا يعتقدون حقيقة الأمر.

وثانيهما: [أنما] <sup>(١)</sup> لا نسلّم أنه ذمهم على ترك مقتضى مطلق الأمر، بل ذمهم على [ترك] <sup>(٢)</sup> أمر خاص، وهو الذي اقترنت به قرينة مقتضية لكون تلك الصيغة للإيجاب.

الجواب عن الأول: أن تارك الركوع المأمور به: إما أن يكون هو المكذّب المعتقد عدم حقيقة الأمر، وهو الكافر، أو غيره:

فإن كان الأول: كان تاركًا للإيمان والركوع، فيستحق الويل بسبب التكذيب، والذم بسبب ترك الركوع؛ فإن الكافر مخاطب بفروع الإيمان.

وإن كان غيره: كان الويل ثابتًا لإنسان بسبب التكذيب، والويل الآخر بسبب ترك الركوع، ولا منافاة بينهما.

فإن قيل: لا اتجاه لهذا الجواب؛ فإنّ الخصم منع المدعى، والجواب عن منع المدعى الدليل على المدعى، وما ذكرتم ليس كذلك، فلا توجيه له.

قلنا: طريق التوجيه أن ندلّ على المدعى، فنقول:

ليس في هذه الآية - وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] - ذكر اعتقاد باطل أو حق، بل رتب الذم على ترك مقتضى قوله: «ارْكَعُوا»، وهذا ظاهر غاية الظهور، فمن ادعى صرف <sup>(٣)</sup> هذا الظاهر إلى غيره؛ فذلك من باب المعارضة؛ فعليه البيان؛ فقد دللنا على المدعى، ولا يتوجّه ما ذكره الخصم، بل إنما تتجّه معارضته، والخصم يصير مدعيًا بعد أن كان نافيًا، فيتوجّه المنع من الاستدلال على كلام الخصم المعارض.

وتوجيه المعارضة: أن يقول الخصم:

ما ذكرت من الدليل - وإن دلّ على ترتب <sup>(٤)</sup> الذم على ترك مقتضى قوله تعالى:

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: عرف.

(٤) في «ج»: ترتيب.

«اركعوا» - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن قرينة قوله تعالى: «وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» صارقةً لذلك الظاهر إلى غيره؛ [وذلك] لأنه إذا ذمَّ قوم، ثم ورد ذم آخر، فإن الأصل عود الذم الثاني إلى المفهوم أولاً؛ فإن ذلك هو السابق إلى الذهن، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان.

وإذا صار ما ذكره الخصم معارضة، فجوابه:

أن المكذب: إما أن يكون تارك الركوع أو غيره، وأيما كان فالتقريب آت.

أما إذا كان غيره: فلائنه يلزم أن يكون المكذب إنساناً كافراً، وهو الذي لحقه الويل، وتارك الركوع إنساناً آخر لحقه الذم، فيلزم أن يكون لحوق الذم لتركه للركوع، ولا يلزم من هذا عودُ الدليل والذم إلى [٢٦٢/ب] واحد.

وأما إذا كان هو تارك [الركوع]: فلائنه هذا الشخص تارك للإيمان والواجبات الشرعية، فيستحق الويل على ترك الإيمان، والذم على ترك الواجبات الشرعية؛ تفريراً على الأصل المقرر؛ وهو: أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبهذا اندفع السؤال الأول.

والجواب عن الثاني هو: أن الذم رتب على ترك الركوع، إذا قيل له: «اركع»، فيلزم أن يكون منشأ الذم هو ترك الركوع فقط، لا الركوع المدلول على إيجابه باللفظ مع القرينة.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بالأصل الدال على عدم القرينة؛ فإنه<sup>(١)</sup> ليس الكلام في جواز<sup>(٢)</sup> الاستحقاق على الترك، بل في تحتم الاستحقاق على الترك، وفساد هذا السؤال ظاهر للمتأمل؛ فلا حاجة إلى الجواب.

قال صاحبُ «التنقيح»: وللمعتز أن يُحيل الإيجاب على القرينة الكائنة في ضمن الركوع، وما ذكره المصنف جواباً عن دعوى القرينة هو بعينه جواب عن هذا.

قال المصنف: الدليل الثالث: لو لم يكن الأمر ملزماً للفعل - كما كان إلزام الأمر سبباً للزوم المأمور به؛ لكنه سبب للزوم المأمور به؛ فوجب أن يكون الأمر ملزماً للفعل.

بيان الشرطية: أن بتقدير ألا يكون الأمر ملزماً للفعل - كان إلزام الأمر إلزاماً لشيء،

(١) في «أ»: بأنه.

(٢) في «أ»: جواب.

وَذَلِكَ الشَّيْءُ لَا يُوجِبُ فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ هَذَا الْقَدْرُ سَبَبًا لِلزُّومِ الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَبَيَانُ أَنَّ إِلْزَامَ الْأَمْرِ سَبَبٌ لِلزُّومِ الْمَأْمُورِ بِهِ - قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]:  
وَالْقَضَاءُ هُوَ: الْإِلْزَامُ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ مَعْنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا - فَإِنَّهُ لَا خِيَرَةَ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَيَجِبُ هَهُنَا حَمْلُ لَفْظِ «الْأمر» عَلَى الْمَأْمُورِ بِهِ؛ إِذْ لَوْ أُجْرِنَاهُ عَلَى ظَاهِرِهِ - لَصَارَ الْمَعْنَى: أَنَّهُ لَا خِيَرَةَ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي صِيفَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَذَلِكَ كَلَامٌ غَيْرٌ مُفِيدٌ.

وَإِذَا تَعَدَّرَ حَمْلُهُ عَلَى نَفْسِ الْأَمْرِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَيَصِيرُ التَّقْدِيرُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: إِذَا أَلْزَمَ الْمَكْلَفَ أَمْرًا - فَإِنَّهُ لَا خِيَرَةَ لَهُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ؛ وَإِذَا انْتَفَتِ الْخِيَرَةُ - بَقِيَ: إِمَّا الْحَظْرُ، وَإِمَّا الْوُجُوبُ وَالْحَظْرُ مُنْتَفٍ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوبُ.

فَإِنْ قِيلَ: الْقَضَاءُ: هُوَ الْإِلْزَامُ، وَالْأَمْرُ: قَدْ يَرِدُ بِمَعْنَى شَيْءٍ؛ فَقَوْلُهُ: ﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] مَعْنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ شَيْئًا.

وَنَحْنُ نَعْتَرَفُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، إِذَا أَلْزَمَنَا شَيْئًا - فَإِنَّهُ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا؛ وَلَكِنْ لِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ بِمُحَرَّدٍ أَنْ يَأْمُرَنَا بِالشَّيْءِ، فَقَدْ أَلْزَمَنَا؟! فَإِنَّ ذَلِكَ عَيْنَ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ !!»:

وَالْجَوَابُ: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ لَفْظَ «الْأمر» حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَكَيْسَ حَقِيقَةٌ فِي الشَّيْءِ؛ دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاكِ؛ وَلَا ضَرُورَةَ - هَهُنَا - فِي صَرْفِهِ عَن ظَاهِرِهِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَقَوْلُهُ: ﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ مَعْنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ أَمْرًا، وَإِلْزَامُ الْأَمْرِ هُوَ: تَوْجِيهُهُ عَلَى الْمَكْلَفِ، شَاءَ أَمْ أَبَى.

وَإِلْزَامُ الْأَمْرِ غَيْرُ إِلْزَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَإِنَّ الْقَاضِي، إِذَا قَضَى بِإِبَاحَةِ شَيْءٍ - فَقَدْ ثَبَتَ إِلْزَامُ الْحُكْمِ، وَكَوَلَمْ يَثْبِتِ الْمَحْكَومُ بِهِ؛ فَكَذَلِكَ هَهُنَا: إِلْزَامُ الْأَمْرِ: «عِبَارَةٌ عَن تَوْجِيهِهِ عَلَى الْمَكْلَفِ، وَالْقَطْعُ بِوُقُوعِ ذَلِكَ الْأَمْرِ».

ثُمَّ: الْأَمْرُ إِنْ لَمْ يَقْتَضِ الْوُجُوبَ - لَمْ يَكُنْ إِلْزَامًا الْأَمْرِ إِلْزَامًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مُقْتَضِيًا لِلْوُجُوبِ، فَهُوَ الَّذِي قُلْنَا !!



الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نرى تقديم<sup>(١)</sup> تفسير ألفاظ ثلاثة مذكورة في الآية، ثم بعد ذلك نتكلم في شرح الدليل المذكور وتقريره بقدر الإمكان.

اللفظ الأول: لفظة «قضى» وهي الإلزام بالفعل<sup>(٢)</sup>؛ وهو ظاهر.

[اللفظ]<sup>(٣)</sup> الثاني: لفظة «أمر» أو «الأمر» حقيقة في القول المخصوص؛ وقد تقرّر ذلك في أول «كتاب الأوامر».

[اللفظ]<sup>(٤)</sup> الثالث: لفظة «مِنْ أَمْرِهِمْ» لا يجوز حملها على حقيقة الأمر؛ لأن حقيقته: إما القول المخصوص، أو معناه، على سبيل الاشتراك؛ على رأى، [وعلى رأى آخر: هو حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى]، وعلى رأى ثالث: هو حقيقة في المعنى. مجاز في اللفظ، وقد بينّا ذلك مفصلاً، ونقلنا المذاهب الثلاثة في لفظ «الكلام» و«النهي» وما يجري مجراها.

ولا خيرة للمكلف في شيء منها؛ لأن المعنى صفة الله تعالى، واللفظ حادث دالّ عليها، فلا خيرة للإنسان فيها<sup>(٥)</sup> جزماً، فيصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، والمأمور مجاز حمل اللفظ عليه؛ فصار المراد من «أمره» المأمور.

وإذا تقرّر هذا، فقد [٢٦٣/أ] صار المراد من قوله: «قضى الله ورَسُولُهُ أَمْرًا» إلزام القول المخصوص لكونه حقيقة للفظ، ووجوب حمل اللفظ على الحقيقة، وإلزام القول توجيهه على المكلف شاء أم أبى؛ إذ لا يعقل من إلزام القول إلا ما ذكرنا: إما بالضرورة، أو بالاستصحاب النافي لوجود غيره.

وإذ قد فرغنا من تقرير هذه المقدمة، فلنعدّ إلى شرح الدليل، فنقول:

الأمر ملزم للفعل<sup>(٦)</sup>؛ لأنه لو لم يكن ملزماً للفعل، لما كان إلزام الأمر المذكور توجيهه على المكلف شاء أم أبى ما بيناه في المقدمة - سبباً للزوم المأمور به، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

(١) في «أ»، «ج»: تقدم.

(٢) في «ج»: بالنقل.

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) في «ج»: فيهما.

(٦) في «ج»: الفعل.

الكاشف عن المحصول ..... بيان الشرطية: [هو] أنه لو لم يكن الأمر ملزماً للفعل، كان إلزام الأمر إلزاماً لشيء، وذلك [الشيء] <sup>(١)</sup> لا يوجب فعل المأمور به؛ فوجب ألا يكون ذلك القدر سبباً للنزوم المأمور به؛ فقد صحَّت الشرطية.

بيان بطلان التالى [هو]: أنا نقول: إلزام الأمر - بالتفسير المذكور - سببٌ للنزوم المأمور به، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نفى خيرة المؤمن والمؤمنة في المأمور به إذا توجه نحوه أمر الله وأمر رسوله؛ لأن المراد بقوله: ﴿قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ يتوجه الأمر نحو المكلف، والأمر <sup>(٢)</sup> في قوله: «مِنْ أَمْرِهِمْ» المأمور به؛ على ما قررناه في المقدمة.

وإذا انتفت خيرة المؤمن في المأمور به إذا توجه الأمر به عليه، يبقى: إما الوجوب، أو الندب، أو الحظر، أو الكراهة؛ ضرورة أن الحظر والكراهة منتفیان إجماعاً، والندب منتفٍ أيضاً، وإلا لكان له الخيرة، وقد بيَّنَّا دلالة الآية على انتفائها.

فإن قيل: حقيقة «الأمر» - وإن كان في القول بمعنى: أن لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص - فإنه إذا قرن بالقضاء فقيل: «قضى فلان أمراً»، جرى مجرى أن يقول: «فعل فلان شيئاً» على قول مَنْ قال: إن الأمر إذا أطلق، كان حقيقة في القول وفي الشيء [وفي] <sup>(٣)</sup> الشأن، وإنما يتخصَّص بحسب <sup>(٤)</sup> القرائن، وهذه قرينة، فيكون المراد بذلك: إذا أُلزم شيئاً؛ لأن القضاء بمعنى الإلزام، ولا يمتنع أن يكون النبي ﷺ قد كان أُلزم أن يزوج زيد بن حارثة بلفظ من ألفاظ الإلزام، إن ثبت أن قصة زيد سبب لنزول هذه الآية.

واعلم: أن هذا الدليل ذكره صاحب «المعتمد» <sup>(٥)</sup> وأورد عليه هذا السؤال، ولم يجب عنه، واستضعف الدليل لكونه توجه عليه سؤال لا جواب له.

وأما المصنّف: فقد ذكر السؤال وأجاب عنه فقال:

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «أ، ج».

(٤) في «أ، ج»: بحيث.

(٥) في «ج»: ذكره صاحب «المعتمد» في المعتمد.

قد بينا أن لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص، وليس حقيقة في الشيء؛ دفعا للاشتراك، ولا<sup>(١)</sup> مانع من حمله على ظاهره.

قوله: «إذا قرن بالقضاء يصير بمعنى: «فعل فلان شيئا»:

قلنا: لا نسلم؛ بل «قضى أمرا» معناه: وجّه<sup>(٢)</sup> الأمر على الغير شاء أم أبى، وإلزام الأمر غير إلزام المأمور به؛ فإن القاضي إذا قضى بإباحة شيء فقد ألزم الحكم، ولم يلزم المحكوم به؛ وإلا لصار المباح لأزم الفعل؛ فيخرج عن [٢٦٣/ب] كونه مباحا.

ثم نقول: الأمر إن لم يقتض الوجوب، كان إلزام الأمر إلزاما للمأمور به؛ وذلك هو المطلوب.

هذا هو الكلام في تقرير هذا الدليل.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اعترض على هذا الدليل بأسئلة؛ وكذا صاحب «التنقيح»، ولم يجيبا عنها، واستضعفا الدليل المذكور بسببها، فلنذكرها ونجيب عنها، وبه يتم الدليل المذكور:

قال صاحب «التلخيص»: الشرطية ممنوعة؛ فإن الأمر: إما أن يتردد بين الوجوب والندب على سبيل الاشتراك، وإما أنه حقيقة في الترجيح الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب، ومتى اقتزنت [به]<sup>(٣)</sup> قرينة مخصصة لأحدهما، وجب الحمل عليه، فإذا اقتزن به الإلزام بأن يقال: «ألزمت الأمر»، صار ذلك قرينة في أن المراد به الوجوب. سلمنا الشرطية؛ لكن لا نسلم أن إلزام الأمر سبب<sup>(٤)</sup> للزوم<sup>(٥)</sup> المأمور به؛ بل يكون تحقيقا للأمر، وإذا كان مقتضى الأمر الندب، ثبت الندب، ولا يلزم وجوب المأمور به، ثم لو كان الأمر للوجوب، لجرى إلزام الأمر مجرى الإلزام؛ فيكون قد أوجب على المخاطب أن يلزم غيره.

وإن لم يكن - أيضا - للوجوب يكون إلزاما للمخاطب بأن يأمر غيره، وهذا لا يشعر بوجوب فعل المأمور به بصيغة «افعل»، والنزاع فيه.

(١) في «أ» «ج» فلا.

(٢) في «أ» «ج»: ووجد.

(٣) سقط في «ج».

(٤) في «أ» «ج»: بسبب.

(٥) في «أ» «ج»: لزوم.

وأما التمسك بالآية: فضعيف في إثبات هذا المراد<sup>(١)</sup>؛ [لأن المراد]<sup>(٢)</sup> بالأمر ههنا هو: الشيء والقصة<sup>(٣)</sup> والشأن؛ لأن الأمر بمعنى الصفة.

أما قوله: «إن الأمر حقيقة في القول المخصوص، وليس حقيقة في الشيء»: قلنا: قد علمت أن لفظ «الأمر» مشترك بين القول المخصوص وبين الشأن؛ لاستوائيهما في<sup>(٤)</sup> دلالة لفظ الأمر عليهما في العرف وموارد الاستعمال مجرداً عن القرينة.

سلمنا أنه مجاز في الشيء، لكن الجواز يجب المصير إليه عند تعذر الحقيقة. بيان تعذرها وجهان:

أحدهما: أننا لو حملنا الأمر ههنا على القول المخصوص، وهو صيغة «افعل» مع أن القضاء هو الإلزام والحكم والإيجاب - يكون ذلك إلزاماً بالأمر، فيفيد وجوب الإتيان بالأمر، والإتيان بالأمر إنما يتصور بأن يأمر غيره؛ فيكون هذا قضاء على المخاطب بأن يأمر غيره، وإنه منتفٍ بالإجماع.

الثاني: هو أن المراد بالأمر المذكور في الآية مرتين معنى واحد؛ لأن الشيء معنى واحد، ولأن الشيء إذا ذكر<sup>(٥)</sup> مرة منكرًا ومرة أخرى معرفًا، انصرف المعرف إلى ذلك المنكر؛ وقد اعترف المصنف<sup>(٦)</sup> بأن المراد بالأمر المعرف ليس هو الأمر بمعنى القول؛ فيلزم أيضا ألا يكون المراد بالأمر في المرة الأولى هو القول، وإذا تعذر حمله على القول المخصوص، وجب حمله على الشأن، فيفهم<sup>(٧)</sup> [المعنى]<sup>(٨)</sup>.

سلمنا أن المراد بـ «الأمر» القول المخصوص، وأن ذلك الأمر يقتضى وجوب طاعة المأمور والإتيان بالمأمور به، لكن يجب ذلك لا لكونه أمرًا فقط؛ بل لكونه أمرًا قضى به؛ فإن اقتزان<sup>(٩)</sup> القضاء يجب حمله على اقتضاء الوجوب.

(١) في «ج»: المرام.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «أ، ج»: القضية.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «ج»: ذكره.

(٦) في «أ، ج»: المؤلف.

(٧) في «أ، ج»: فيفهم.

(٨) سقط في «ج».

(٩) في «أ، ج»: اقتزن.

هذه جملة ما أورده صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: الاعتراض من أوجه:

الأول: أن المراد بـ «الأمر» الفعل؛ لوجهين:

الأول: أن القضاء إلزام، فلا يضاف إلى الإلزام؛ لأن الإلزام غير منتظم

[٢٦٤/أ].

والثاني: قوله تعالى: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] أي:

الأمر الذى قضى، والخيرة إنما تتعلق بالفعل لا بخطاب المكلف.

[الاعتراض] الثاني: هو أنها تدل على أنه إذا قضى أمراً يكون الأمر ملزماً؛ فلم قالوا:

إن مجرد الأمر يكون ملزماً<sup>(١)</sup>، والنزاع فيه ظاهر، ومفهومه أن مجردة لا يكون ملزماً.

الثالث: هو مدلوله: أن الأمر للإلزام، فإن كان الندب أمراً، فهو على خلاف

الإجماع، وإن لم يكن، فلا خلاف في هذه المسألة، ثم لا بد من بيانه.

الرابع: أنه يدل على أن أمر الله تعالى وأمر رسول الله ﷺ للإيجاب، فما الدليل على

أن مطلق الأمر للإيجاب!؟

هذا مجموع ما أورده صاحب «التنقيح».

[والجواب] أما قوله: «الشرطية ممنوعة»:

قلنا: [قد] <sup>(٢)</sup> دللنا على صدقها.

قوله: «جاز ألا يكون الأمر ملزماً، وإلزام الأمر يكون ملزماً»:

قلنا: قد بينا أن المراد من الإلزام توجيهه على المكلف شاء أم أبى؛ فاندفع ما ذكره؛

لأنه بناء على حمل الإلزام على غير ما ذكرناه، وقد سبق ما يدل على وجوب<sup>(٣)</sup> الحمل

على ما ذكرناه.

أما قوله: «سلمنا الشرطية؛ ولكن لا نسلم أن إلزام الأمر سبب للزوم المأمور به»:

قلنا: يدل على ذلك الآية.

أما قوله: «المراد بالأمر المقضى به ههنا هو<sup>(٤)</sup>: الشيء والقصة<sup>(٥)</sup> والشأن لا الأمر

بمعنى الصفة»:

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: بيان.

(٤) في «أ»، «ج»: هي.

(٥) في «أ»، «ج»: القضية.

قلنا: قد بينا أن لفظ «الأمر» (١) حقيقة في الصفة؛ فوجب حملها عليه؛ لأن الأصل في الكلام هو (٢) الحقيقة.

وأما قوله: «هي مشتركة بين الشيء والقصة» (٣) والشأن:

قلنا: قد بينا أنها غير مشتركة في أول الباب.

قوله: «سلمنا أنها حقيقة في الأمر بمعنى القولِ المخصوص، ولكن يحمل على الجاز عند تعذر (٤) الحمل على الحقيقة»:

قلنا: نعم.

أما قوله: «وقد تعذر الحمل على الحقيقة»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «إنا لو حملنا الأمر ههنا على القول المخصوص، وهو (٥) صيغة «أفعل» مع (٦) أن القضاء هو الإلزام؛ فيكون ذلك إلزاماً بالأمر، فيفيد وجوب الإتيان بالأمر، والإتيان بالأمر إنما يتصور بأن يأمر غيره؛ فيكون هذا قضاء على المخاطب بأن يأمر غيره، وإنه مُنتفٍ بالإجماع»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ما ذكره؛ وذلك لأن المراد بالإلزام الأمر: توجيه صيغة «أفعل» على المكلف شاء أم أبى، وذلك [لا] (٧) يستلزم ما ذكرت.

أما قوله: «المراد بـ «الأمر» المذكور في الآية مرتين معنى واحد»:

قلنا: ممنوع.

أما قوله: «الشيء إذا ذكر مرة منكراً ومرة أخرى معرفاً، فإنه ينصرف المعرف إلى ذلك المنكر»:

(١) في «أ»: أمر.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»، «ج»: القضية.

(٤) في «أ»: تعدد.

(٥) في «أ»، «ج»: هي.

(٦) سقط في «ج».

(٧) في «ج»: لأنها.

قلنا: ذلك على إطلاقه ممنوع؛ بل ذلك بشرط [عدم] <sup>(١)</sup> التَعَدُّر، وقد تعذر ههنا؛ لأن المنكَّر محمول على القول المخصوص لما بيَّنَّا؛ فلا يمكن حمل المعرَّف على ذلك؛ لما بيَّنَّا من استحالة ثبوت الخيرة في صفة الله تعالى؛ فتعيَّن حملُه على غيره، وذلك الغير هو المأمورُ به؛ لأنه مجازٌ صالحٌ لحمل اللفظ عليه؛ فيحمل اللفظ عليه.

أما قوله: «سَلَّمنا أن لفظ «الأمر» واجبُ الحمل على القول المخصوص، وأنه يجب المأمور [به] <sup>(٢)</sup>، لكن لا لكونه أمراً، بل لكونه مَقْضِيًّا به» - فقد خَرَجَ الجوابُ عنه بما ذكرنا: أن المراد من القضاء: إلزامُ الأمر [٢٦٤/ب]، وإلزامُ الأمر توجيهُه على المكلفِ شاء أم أبى، وذلك موجودٌ في كل أمرٍ وُجِّهَ على المكلفِ، أى: خوطب به.

وبما ذكرناه <sup>(٣)</sup> خرج الجواب عما ذكره صاحب «التنقيح»، ومع ذلك لا بد من التنبيه على الجواب مفصلاً:

أما قوله: «المراد بالأمر الفعل»: [قلنا: لا نسلِّم] [لوجهين] <sup>(٤)</sup>.

قلنا: أما الوجه الأول: فظاهر للآية؛ [فساغ] <sup>(٥)</sup> لما بيَّنَّا أن إلزام الأمر: توجيهُه على المكلفِ؛ فينتظم.

والوجه الثاني - أيضاً - مندفع؛ لأننا لا نسلِّم أن المراد من «أمرهم» الأمر الذى قضى، بل المراد به المأمورُ به على ما مرَّ في الاستدلال.

أما <sup>(٦)</sup> قوله: «الخيرة إنما تتعلق بالفعل لا بخطاب المكلف»:

قلنا: نعم، وذلك فعلُ المأمور به.

وأما الثاني: فمجرد مطالبة، وجوابها ظاهر؛ لما ذكرنا أن المراد بقضاء الأمر توجيهه على المكلفِ شاء أم أبى.

وأما قوله: «فلم قالوا: إنَّ مجرد الأمر يكون مُلْزِمًا» إن عنى بمجرَّد الأمر: الذى توجه

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في أ، «ج».

(٣) في «أ»، «ج»: ذكرنا.

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ»، «ج».

على المُكَلَّف - فهذا لا معنى له، وإن أراد به غيره - فهو مندفع؛ لما عُرف من تفسير قضاء الأمر.

وأما الوجه الثالث: كلام ساقط جداً لا يستحقُّ الجواب؛ لظهور سقوطه وفساده، ولولا وجوبُ بذلِ النصح لطلبة العلم، ما كان ينبغي أن نشغل الوقت فى كتابة أمثال هذه الأسئلة والاشتغال بالجواب عنها، ولكن حَمَلْنَا عَلَى ذِكْر أمثال هذه الأسئلة والاشتغال بالجواب عنها: أنه إنما يتعلَّق بذهن بعض من لم يتمهَّر فى العلوم النظرية، ولم يَقْوَ ذهنه بَعْدُ، ولا يجد له جواباً مكتوباً محرراً، فَيُضِلُّ وَيُضِلُّ، ومع ذلك فلا بُدَّ من تفسير اللفظ الفاسد الدالُّ على معناه الفاسد، فنقول:

المراد من الوجه الثالث: أن مدلول الأمر لو كان هو<sup>(١)</sup> الإلزام على ما يدَّعيه المصنف: فيما أن يكون الندب أمراً أو لا؛ فإن كان الندب أمراً، يلزم كون المندوب مأموراً به حينئذ؛ فيلزم كون المندوب ملزماً واجباً؛ وذلك خلاف الإجماع، فإن لم يكن الندب أمراً، كان الأمر للإيجاب بالإجماع، فيرتفع الخلاف حينئذ، ومع ذلك: فلا بُدَّ من بيان أن الندب ليس بأمر.

هذا شرحُ كلام هذا الإنسان، وبيان فساده وسقوطه؛ فإنه لا يتوجَّه بل لا يمكن توجيهه. منعاً لمقدمة من مقدمات هذا الدليل الدالُّ على أن الأمر للإيجاب الذى يتمسك<sup>(٢)</sup> فيه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وهذا ظاهر جداً للمتأمل، وليس بدليل تامُّ المقدمات دالُّ على أن الأمر لا يقتضى الإيجاب حتى يجعل معارضة فى - حكم ثم، ولئن سلمنا أنه معارضة فى الحكم، فلا تكون المعارضة فى الحكم إشكالاً على الدليل المذكور، ولا اختصاص للمعارضة فى الحكم بذكرها عقيب هذا الدليل.

وأما [الوجه] <sup>(٣)</sup> الرابع: فالجواب عنه: أنه يلزم مما سلمه أن يكون أمر الله وحده وأمر الرسول ﷺ وحده للإيجاب بالإجماع، وقد سبقَ الجوابُ عن مثل هذا السؤال. ويتكرر بعد ذلك، قال بعض الأفاضل من المتأخرين: سبق الذهن إلى اتِّحاد الأمرين يوجب حمل الأول على الشيء وإن كان مجازاً فيه.

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) فى «أ»، «ج»: بمسك.

(٣) سقط فى «أ»، «ج».



والجواب المنع فإننا لا نسلم سبق الذهن إلى اتحاد الأمرين].

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: المراد من قوله: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]: في اعتقاد وجوب المأمور به أو نديه، أو فعله على ما هو عليه [٢٦٥/أ]، إن كان نَدْبًا فندب، وإن كان واجبًا فواجب.

وجوابه: أنه مجاز، وهو منتفٍ بالأصل المقتضى لحمل اللفظ على حقيقته.

واعلم: أن في الدليل نظرًا من وجهين:

أحدهما: يرجعُ إلى مادّة الدليل، والثاني: يرجع إلى صورته.

بيان الأول: أنا لا نسلم أن إلزام الأمر هو توجيهه على المكلف، شاء أم أبى؛ بل فيه زيادة على ذلك، وهو الحثُّ على إيقاع مدلوله حثًا بالغًا زائدًا على ما تفيده صيغة «افعل». بمجردها؛ وهذا لأنَّ الأوامر بأسرها واردة على المكلف شاء أم أبى؛ فعلى ما ذكره المصنّف لا [يقيم] <sup>(٢)</sup> فرق بين هذه الصيغة، وهي إلزام الأمر، وبين ورود صيغة الأمر مجردة عن صيغة الإلزام.

والإنصاف: أن بين الصيغتين فرقًا في التأكيد، وأن قولنا: «ورود الأمر» وقولنا: «الإلزام الأمر» يبعدُ أن يكونا مترادفين.

وبالجملة: فنحن نسلم أن الأمر الوارد مع الإلزام للوجوب، وأما نفس الأمر المجرد عن الإلزام فلا نسلم <sup>(٣)</sup> أنه للوجوب.

وهذا المنع غيرُ المنوع السابقة التي أجبنا عنها<sup>(٤)</sup>؛ فإن سند هذا المنع: أن قضاء الأمر هو الحثُّ على مدلوله حثًا بالغًا زائدًا على ما يفيد مجرّد صيغة «افعل»، ونسلم أن معنى قولنا: [قضى] <sup>(٥)</sup> الأمر: ألزم الأمر، ولكن لا نسلم أن معنى قولنا: إلزام الأمر، أى: توجيهه على المكلف شاء أم أبى؛ فإن جميع الأوامر هكذا<sup>(٦)</sup>، بل المراد زيادة طلب المدلول، والحثُّ على الإيقاع.

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٣٨، ١٣٩).

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(٣) في «أ»، «ج»: مسلم.

(٤) في «أ»: عنهما.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»، «ج»: كذا.

هذا هو الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين، وهو نظراً في مادّة الدليل.

الوجه الثاني: هو أن نقول: إمّا أن يكون المراد من قضاء الأمر الإلزام المفسّر بتوجيهه على المكلف شاء أم أبى، أو لا: وأيما كان، يلزم توجيه الإشكال على الدليل، أما إذا لم يكن: فإنه حينئذ تفسد الشرطية المذكورة؛ لأنه يتحد التالى والمقدّم، ولا نغنى بفسادها كذبها؛ فإنها صادقة جزماً، بل نغنى بفسادها: عدّم الفائدة فيها.

وبيان أنه يتحد التالى والمقدّم؛ وذلك لأن قوله: «لو لم يكن الأمر ملزماً للفعل، لما كان إلزام الأمر سبباً للزوم الفعل»؛ فإن المراد بالأمر المذكور فى المقدّم: الأمر الموجه<sup>(١)</sup> على المكلف شاء أم أبى؛ فإن جميع الأوامر الإلهية هكذا.

والمراد بقوله: «لما كان إلزام الأمر سبباً للزوم» أى: توجيهه على المكلف شاء أم أبى، فتصير الشرطية هكذا:

لو لم يكن توجيه الأمر على المكلف شاء أم أبى ملزماً للفعل، لما كان توجيه الأمر على المكلف شاء أم أبى ملزماً للنعى، وإذا صارت الشرطية هكذا، اتحد التالى والمقدّم جزماً، وهذا ظاهر، ولا فائدة فى هذه الشرطية إذا قصد نفى التالى؛ وذلك لأن نفى التالى هو بعينه إثبات نقيض المقدّم، وهو المطلوب، فيقع التعرّض للشرطية ضائعاً لغواً لا فائدة فيه.

قال المصنف - رحمه الله - : **الدليل الرابع**: تارك ما أمر الله أو رسوله به - مخالفاً لذلك الأمر، ومخالف ذلك الأمر مستحق للعقاب فنارك ما أمر الله أو رسوله به - مستحق للعقاب؛ ولا معنى لقولنا: «الأمر للوجوب» إلا ذلك:

وإنما قلنا: «إن تارك ما أمر الله أو رسوله به - مخالفاً لذلك الأمر»؛ لأن موافقة الأمر: عبارة عن الإتيان بمقتضاه، والمخالفة ضد الموافقة؛ فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه؛ فثبت أن تارك ما أمر الله أو رسوله به - مخالفاً لذلك الأمر.

وإنما قلنا: «إن مخالفاً ذلك الأمر - يستحق العقاب»؛ لقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣]؛ أمر مخالفاً هذا الأمر بالحد من العذاب، والأمر بالحد من العذاب إنما يكون بعد قيام

المُقْتَضَى لِنُزُولِ الْعَذَابِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَ أَمْرِ اللَّهِ أَوْ أَمْرِ رَسُولِهِ - قَدْ وَجِدَ فِي حَقِّهِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ بِهِ.

الشرح: [٢٦٥/ب] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل تمسك به أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup> وارتضاه، والمصنف اختار تقريره وهذبه ورتب الأسئلة والأجوبة.

وتحريزه أن يقال: تارك المأمور به مخالف لأمر الله أو أمر رسوله، وكلُّ مخالف لأمر الله أو أمر رسوله يستحق العقاب؛ فتارك أمر الله يستحق العقاب.

بيان الصغرى: أن موافقة الأمر ضدَّ المخالفة، وموافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه؛ فالمخالفة عبارة عن ترك مقتضاه.

بيان الكبرى: الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. [النور: ٦٣].

وجه التمسك بها: أن الله تعالى أمر مخالف هذا الأمر بالحدز عن العقاب، والأمر بالحدز عن العقاب إنما يحسن عند قيام مقتضى للعقاب؛ وذلك لأن الحكيم إذا أمر غيره بالحدز عن الوقوف تحت سقف قوى لا يستحسن ذلك<sup>(٢)</sup>، وإن كان السقف مشرفاً على الوقوع لضعفه ووهنه، حسن ذلك؛ وذلك لعدم مقتضى عن الحدز في الأول، ولقيام مقتضى في الثاني؛ فيلزم من الأمر بالحدز عن العقاب عند المخالفة التي هي ترك الأمر - قيام مقتضى للعقاب على تقدير ترك مقتضى الأمر، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

فإن قيل: «لا نسلم أن تارك المأمور به مخالف للأمر»:

قوله: «موافقة الأمر: عبارة عن الإتيان بمقتضاه؛ فتكون مخالفتُهُ: عبارة عن الإخلال بمقتضاه».

قلنا: لا نسلم أن موافقة الأمر: عبارة عن الإتيان بمقتضاه؛ وما الدليل عليه؟!!

ثم إننا نفسر «موافقة الأمر» بتفسيرين آخرين:

أحدهما: أن موافقة الأمر: «عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر؛ على الوجه الذي

(١) ينظر: المعتمد (١/٦٢).

(٢) في «أ»، «-»: لا يستحسن ذلك ولا يحسن.

يَقْتَضِيهِ الْأَمْرُ؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ، لَوْ اقْتَضَاهُ عَلَى سَبِيلِ النَّدْبِ، وَأَنْتَ تَأْتِي بِهِ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ - كَانَ هَذَا مُخَالَفَةً لِلْأَمْرِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ مُوَافَقَةَ الْأَمْرِ: «عِبَارَةٌ عَنِ الْاعْتِرَافِ بِكَوْنِ ذَلِكَ الْأَمْرِ حَقًّا وَاجِبًا الْقَبُولِ»، وَمُخَالَفَتُهُ: «عِبَارَةٌ عَنِ انْكَارِ كَوْنِهِ حَقًّا وَاجِبًا الْقَبُولِ».

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ تَرْكِ مُقْتَضَاهُ؛ لَكِنَّ هَهُنَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عِبَارَةً عَنِ مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ -: لَكَانَ تَرْكُ «الْمَنْدُوبِ» مُخَالَفَةً لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ وَصْفَ الْإِنْسَانِ بِأَنَّهُ مُخَالَفٌ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى - اسْمٌ ذَمٌّ؛ فَلَا يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ عَلَى تَارِكِ الْمَنْدُوبِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ تَارِكِ الْمَنْدُوبِ مُخَالَفٌ لِلْأَمْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ مُخَالَفَ الْأَمْرِ مُسْتَحَقٌّ لِلْعِقَابِ»!؟

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...﴾ [الآيَةَ [النور: ٦٣].

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَمْرٍ مَن يَكُونُ مُخَالَفًا لِلْأَمْرِ بِالْحَذَرِ؛ بَلْ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْأَمْرِ بِالْحَذَرِ عَنِ مُخَالَفِ الْأَمْرِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ!؟

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُخَالَفَ عَنِ الْأَمْرِ يَلْزِمُهُ الْحَذَرُ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ مُخَالَفَ الْأَمْرِ يَلْزِمُهُ الْحَذَرُ»!؟

فَإِنْ قُلْتَ: «لَفِظَةُ «عَنْ» - صِلَةٌ زَائِدَةٌ»:

قُلْتَ: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ - الْإِعْتِبَارُ؛ لِأَسِيمَا فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلَا يَكُونُ زَائِدًا.

سَلَّمْنَا دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَ الْأَمْرِ مَأْمُورٌ بِالْحَذَرِ عَنِ الْعَذَابِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَذَرُ عَنِ الْعَذَابِ»!؟

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ وَرَدَ الْأَمْرُ بِهِ؛ لَكِنَّ لِمَ قُلْتَ: «إِنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ»!؟ فَإِنَّ ذَلِكَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ !!

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْحَذَرِ؛ لَكِنَّ لَأَبَدًا وَأَنْ يَدُلَّ عَلَى حُسْنِ الْحَذَرِ، وَحُسْنِ الْحَذَرِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ قِيَامِ الْمُقْتَضَى لِتُرُودِ الْعَذَابِ !!

قُلْتُ: لَا نَسْلَمُ أَنَّ حُسْنَ الْحَذَرِ مَشْرُوطٌ بِقِيَامِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ؛ بَلِ الْحَذَرُ يَحْسُنُ عِنْدَ احْتِمَالِ نُزُولِ الْعَذَابِ.

وَعِنْدَنَا: مُجَرَّدُ الْإِحْتِمَالِ قَائِمٌ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ اجْتِهَادِيَّةٌ، لَا قَطْعِيَّةٌ.

سَلَّمْنَا دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى قِيَامِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ؛ لَكِنَّ لَا فِي كُلِّ أَمْرٍ، بَلْ فِي أَمْرٍ وَاحِدٍ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لَا يُفِيدُ إِلَّا أَمْرًا وَاحِدًا.

وَعِنْدَنَا: أَنَّ أَمْرًا وَاحِدًا يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَلَمْ قُلْتُ: «إِنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ»!؟

سَلَّمْنَا أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ - يَحْتَمِلُ عَوْدَهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَعَوْدَهُ إِلَى رَسُولِهِ؛ فَالآيَةُ لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ إِلَّا فِي حَقِّ أَحَدِهِمَا؛ فَلَمْ قُلْتُ: «إِنَّهُ فِي حَقِّ الْآخَرِ كَذَلِكَ»!؟

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ مُوَافَقَةَ الْأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ؟»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْعَبْدَ، إِذَا امْتَثَلَ أَمْرَ السَّيِّدِ - حَسُنَ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا الْعَبْدُ مُوَافِقٌ لِلسَّيِّدِ وَيَجْرِي عَلَى وَفْقِ أَمْرِهِ»؛ وَلَوْ لَمْ يَمْتَثِلْ أَمْرَهُ - يُقَالُ: «إِنَّهُ مَا وَافَقَهُ، بَلْ خَالَفَهُ»؛ وَحَسُنَ هَذَا الْإِطْلَاقُ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

فَتَبَّتْ أَنَّ «مُوَافَقَةَ الْأَمْرِ»: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ.

قَوْلُهُ: «المُوَافَقَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمَا يَقْتَضِيهِ الْأَمْرُ؛ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الْأَمْرُ»:

قُلْنَا: لَمَّا سَلَّمْتُمْ أَنَّ «مُوَافَقَةَ الْأَمْرِ» لَا تَحْصُلُ إِلَّا عِنْدَ الْإِتْيَانِ بِمُقْتَضَى الْأَمْرِ - فَنَقُولُ: لَا شَكَّ أَنَّ مُقْتَضَى الْأَمْرِ هُوَ الْفِعْلُ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ «افْعَلْ» - لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى اقْتِضَاءِ الْفِعْلِ؛ فَإِذَا لَمْ يُوجَدْ الْفِعْلُ - لَمْ يُوجَدْ مُقْتَضَى الْأَمْرِ، وَإِذَا لَمْ يُوجَدْ مُقْتَضَى الْأَمْرِ - لَمْ تَوْجَدْ الْمُوَافَقَةَ، وَإِذَا لَمْ تَوْجَدْ مُوَافَقَةَ الْأَمْرِ - حَصَلَتْ مُخَالَفَتُهُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْمُوَافَقَةِ وَالْمُخَالَفَةِ وَاسِطَةٌ.

قَوْلُهُ: «المُوَافَقَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ اعْتِقَادِ كَوْنِ ذَلِكَ الْأَمْرِ حَقًّا وَاجِبَ الْقَبُولِ»:

قُلْنَا: هَذَا لَا يَكُونُ مُوَافَقَةً لِلأَمْرِ؛ بَلْ مُوَافَقَةً لِلدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ حَقٌّ؛ فَإِنَّ مُوَافَقَةَ الشَّيْءِ: عِبَارَةٌ عَمَّا يَسْتَلْزِمُ تَقْرِيرَ مُقْتَضَاهُ، فَإِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حَقِّيَّةِ الْأَمْرِ -

كَانَ الإِعْتِرَافُ بِحَقِّيَّتِهِ مُسْتَلْزِمًا تَقْرِيرَ مُقْتَضَى ذَلِكَ الدَّلِيلِ.

أَمَّا الأَمْرُ: فَلَمَّا اقْتَضَى دُخُولَ ذَلِكَ الفِعْلِ فِي الوُجُودِ - كَانَتْ مُوَافَقَتُهُ: عِبَارَةً عَمَّا تَقَرَّرَ دُخُولُهُ فِي الوُجُودِ، وَإِدْخَالُهُ فِي الوُجُودِ - يُقَرَّرُ دُخُولُهُ فِي الوُجُودِ؛ فَكَانَتْ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ عِبَارَةً عَنِ فِعْلِ مُقْتَضَاهُ:

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ مُخَالَفَةُ الأَمْرِ عِبَارَةً عَنِ تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ - لَكُنَّا إِذَا تَرَكَنَا المَنْدُوبَ - فَقَدْ خَالَفْنَا الأَمْرَ»:

قُلْنَا: هَذَا الإِلْزَامُ إِنَّمَا يَصِحُّ؛ لَوْ كَانَ المَنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ؛ وَإِنَّمَا يَكُونُ المَنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ - لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ لِلوُجُوبِ؛ وَهَذَا عَيْنُ المُنْتَزَعِ فِيهِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] - أَمْرًا بِالحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ، لَا أَمْرًا لِلْمُخَالِفِ بِالحَذَرِ؟!»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ النَحْوِيَّينَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تَعَلُّقَ الفِعْلِ بِفَاعِلِهِ أَقْوَى مِنْ تَعَلُّقِهِ بِمَفْعُولِهِ؛ فَلَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا لِلْمُخَالِفِ بِالحَذَرِ لَكُنَّا قَدْ أَسْنَدْنَا الفِعْلَ إِلَى الفَاعِلِ، وَلَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا بِالحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَكُنَّا قَدْ أَسْنَدْنَا الفِعْلَ إِلَى المَفْعُولِ؛ فَيَكُونُ الأَوَّلُ أَوْلَى.

وَأُخْرَى: لَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا بِالحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَمْ يَتَّعِنِ المَأْمُورُ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «المَأْمُورُ بِهِ هُوَ مَا تَقَدَّمَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣].»

قُلْتُ: المُتَسَلِّلُونَ مِنْهُمْ لِوَاذًا هُمْ: الَّذِينَ خَالَفُوا؛ فَلَوْ أَمِرُوا بِالحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَكَانُوا قَدْ أَمِرُوا بِالحَذَرِ عَنِ أَنْفُسِهِمْ؛ وَهُوَ لَا يَجُوزُ.

وَأُخْرَى: أَنَا لَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا بِالحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَصَارَ التَّقْدِيرُ: فَلْيَحْذَرِ المُتَسَلِّلُونَ لِوَاذًا عَنِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ أَمْرَهُ، وَحِينَئِذٍ: يَبْقَى قَوْلُهُ: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] - ضَائِعًا؛ لِأَنَّ الحَذَرَ لَيْسَ فِعْلًا يَتَّعَدَى إِلَى مَفْعُولَيْنِ.

قَوْلُهُ: «الآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى وَجُوبِ الحَذَرِ عَمَّنْ خَالَفَ عَنِ الأَمْرِ، لَا عَمَّنْ خَالَفَ الأَمْرَ»:

قُلْنَا: قَالَ النَّحَاةُ: كَلِمَةُ «عَنْ» - لِلْبُعْدِ وَالْمَجَاوِزَةِ؛ يُقَالُ: «جَلَسَ عَنْ يَمِينِهِ»، أَيْ: مُتَرَاخِيًا عَنْ بَدَنِهِ فِي الْمَكَانِ الَّذِي بِحِيَالِ يَمِينِهِ - فَلَمَّا كَانَتْ مُخَالَفَةُ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى بُعْدًا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى - لَا جَرَمَ ذِكْرُهُ بِلَفْظِ «عَنْ».

قَوْلُهُ: «لَسَمَ قُلْتُ: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرُوا﴾ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْحَذَرِ عَنِ الْعِقَابِ؟»: قُلْنَا: لَا نَدْعِي وُجُوبَ الْحَذَرِ عَنِ الْعِقَابِ؛ وَلَكِنَّهُ لَا أَقْلَ مِنْ أَنْ يَدُلَّ عَلَى جَوَازِ الْحَذَرِ، وَجَوَازِ الْحَذَرِ عَنِ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِوُجُودِ مَا يَقْتَضِيهِ وَقُوَعُهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَوْجَدْ الْمُقْتَضِي لَوْقُوَعِهِ - لَكَانَ الْحَذَرُ عَنْهُ حَذْرًا عَمَّا لَمْ يَوْجَدْ، وَلَمْ يَوْجَدْ الْمُقْتَضِي لَوْقُوَعِهِ؛ وَذَلِكَ سَفَهٌ وَعَبَثٌ؛ فَلَا يَجُوزُ وُرُودُ الْأَمْرِ بِهِ.

قَوْلُهُ: «دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَ أَمْرِ اللَّهِ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، أَوْ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَ كُلِّ أَمْرٍ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؟»:

قُلْنَا: دَلَّتْ عَلَى الثَّانِي؛ لِوُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُخَالَفَاتِ؛ نَحْوُ أَنْ يَقُولَ: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ إِلَّا مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ الْفُلَانِيِّ»؛ وَالْإِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ - لَدَخَلَ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ الْعُمُومَ.

الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى رَتَّبَ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ عَلَى مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ؛ وَتَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ - مُشْعَرٌ بِالْعِلَّةِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ - فِي بَعْضِ الصُّوَرِ - يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ - فنَقُولُ: إِنَّمَا اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ؛ لِأَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ تَقْتَضِي عَدَمَ الْمُبَالَغَةِ بِالْأَمْرِ؛ وَذَلِكَ يُنَاسِبُهُ الزَّجْرُ؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي كُلِّ الْمُخَالَفَاتِ؛ فَوَجِبَ تَرْتِيبُ الْعِقَابِ عَلَى الْكُلِّ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنْ أَمَرَ اللَّهُ أَوْ أَمَرَ رَسُولُهُ - لِلْوُجُوبِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ أَمْرَ الْآخِرِ كَذَلِكَ؟»: قُلْنَا: لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالْفَرْقِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة، وانفصل (١) عنها بأجوبة صحيحة، وبها يتم الدليل؛ فقال: «لا نسلم أن تارك المأمور به مخالف للأمر»:

أما قوله: «إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضى الأمر، فمخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه؛ وذلك لكون الموافقة ضد المخالفة»<sup>(١)</sup>.

قلنا: لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، وما الدليل على ذلك؟! بل له تفسير آخران:

أحدهما: هو أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر على الوجه الذى يقتضيه؛ فإن الأمر لو اقتضاه على سبيل الندب، والمكلف يأتي به على سبيل الوجوب، لا يُعدُّ ذلك موافقة للأمر، وإن كانت الموافقة عبارة عما ذكرنا، لا يكون عبارة عما ذكرتم؛ دفعا للاشتراك. ويمكن أن يدلَّ على أن الموافقة عبارة عما ذكرنا؛ وذلك لكونه معنىً عامًا في جملة صور استعمال هذا اللفظ، فتكون المخالفة عبارة عن ضدَّ الموافقة بهذا التفسير؛ فلا يكون عبارة عما ذكرتم.

الثاني: هو أن موافقة الأمر عبارة عن [اعتقاد]<sup>(٢)</sup> حقيقة الأمر، والاعتراف بكون ذلك واجبَ القبول أيضًا؛ لكونه معنىً عامًا في جملة صور استعمال اللفظ؛ فيكون حقيقةً فيه لا غير؛ دفعا للاشتراك والمجاز؛ فتكون المخالفة عبارة عن عدم اعتقاد حقيقة الأمر، وكونه واجبَ القبول.

سلمنا أن موافقة الأمر<sup>(٣)</sup> عبارة عما ذكرتم، ولكن لم قلتُم: إنه يلزم من هذا: أن تكون المخالفة عبارة [أ/٢٦٦] عن الإخلال بمقتضى<sup>(٤)</sup> الأمر؟!

وأما قوله: «المخالفة ضد الموافقة»:

قلنا: لا نسلم، وظاهر أنه ليس كذلك.

وهذا<sup>(٥)</sup> لأن الضدَّين هما: الشئتان<sup>(٦)</sup> الوجوديَّان اللذان لا يجتمعان في ذاتٍ واحدةٍ باعتبارٍ واحدٍ، ولا تكون ماهية أحدهما مقولةً بالقياس إلى [ماهية]<sup>(٧)</sup> الآخر.

(١) في «أ»، «ج»: للمخالفة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: القول.

(٤) في «أ»، «ج»: لا بمقتضى الأمر.

(٥) في «أ»: ذلك.

(٦) في «أ»: الشئتين.

(٧) سقط في «ج».



وأحترزنا بقولنا: «الوجوديَّان» عن السلب والإيجاب، والعدم والملكية.

وبقولنا: «لا تكون ماهية أحدهما مقولةً بالقياس إلى الآخر»<sup>(١)</sup> عن النقيضين<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت ذلك فنقول: المخالفةُ والموافقةُ ليستا بضديَّين؛ لأنَّ كل واحدٍ من الضديَّين يجب أن يكون وجوديًّا على ما ذكرنا من حدِّ الضديَّين، والمخالفة هي: ترك مقتضى الأمر، وذلك ليس بأمرٍ وجوديٍّ.

وهذا السؤال لم يتعرَّض له المصنّف.

سَلَّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلُّ على أن مخالفة الأمر عبارةٌ [عن]<sup>(٣)</sup> ترك مقتضاه؛ ولكن معنا ما يدلُّ على أنه ليس كذلك.

وبيانه [هو]: أنه لو كان تركُ المأمور به مخالفةً، لكان تركُ المندوبِ مخالفةً لأمر الله تعالى؛ لأنَّ المعذور مأمور؛ لورود صفة الأمر فيه، واللازم باطل؛ وذلك لأنَّ وصف الإنسان بكونه مخالفاً لأمر الله تعالى وصف ذمٌّ، وتارك المندوب لا يستحق ذلك؛ لأنَّ المندوب جائر الترك من غير [ذم]<sup>(٤)</sup> ولا لومٍ لتاركه<sup>(٥)</sup>.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم: إن مخالفت الأمر يستحقُّ العقاب؟!!

وأما الآية: فلا نسلم أنها تدلُّ على أمرٍ مخالفٍ الأمرِ بالحذر، بل هي دالَّة على أمر المتسلل<sup>(٦)</sup> بالحذر عن المخالفة، والفرق بينهما بيِّن، والنزاع في الأول.

والحاصل: أن الآية على هذا التأويل فيها ضميرٌ مستترٌ عائذٌ إلى من أمرٍ بالحذر عن المخالفة؛ فيكون المأمور بالحذر [ذاك]<sup>(٧)</sup>، وأما مخالفت الأمر، فهو أمر الغير بالحذر منه؛ لأنه مأمور بالحذر.

سَلَّمنا ذلك، وهو: أن المأمور بالحذر هو المخالفُ، ولكن الآية تدلُّ على أن المخالف عن الأمر مأمورٌ بالحذر؛ فلم قلتم: إنه يلزم من ذلك أن يكون مخالفاً الأمرِ مأموراً

(١) أى: ماهية الآخر.

(٢) فى «أ»، «ج»: المتضادين.

(٣) فى «أ»: تدل على.

(٤) سقط فى «ج».

(٥) فى «أ»: تاركه.

(٦) فى «أ»: المسلك، وفى ج: المتسلل.

(٧) سقط فى «أ»، وفى «ج»: ذلك.

الكاشف عن المحصول .....  
 بِالْحَذَرِ والنزاعُ فيه؟! ولا يقال: إِنَّ لَفْظَةَ<sup>(١)</sup> «عن» زائدة في الكلام؛ لأننا نقول: الأصل في كل كلمة مذكورة في كلام الحكيم اشتمالها على فائدة، فكيف إذا كانت في كلام الله تعالى؟!.

سَلَّمْنَا دلالة الآية على أَنَّ مُخَالَفَ الأمرِ مأمورٌ بالحذر من العقاب؛ ولكن لم قلت: إنه يجبُ ذلك الحذرُ؟! وإنما يجب أن لو كان الأمر للوجوب، وهذا أولُ النزاع، وفيما ذكرتم إثباتُ الشيء بنفسه، وهو محالٌ.

فإن قلت: هَبْ أنه لا يدلُّ على وجوب الحذرِ، ولكن<sup>(٢)</sup> لا بدَّ وأن يدلَّ على حسن الحذر له.

قلت: لا نسلم أن حسن الحذر عن العقاب مشروطٌ بقيام المقتضى لنزول العقاب، بل الحذر يستحسنه<sup>(٣)</sup> العاقلُ عند احتمال نزول العذاب، وإن لم يكن المقتضى قائماً، ومجرد الاحتمال ههنا قائمٌ؛ لأن المسألة اجتهادية لا قطعية، فاحتمل<sup>(٤)</sup> أن يكون الأمر للوجوب، فَمَنْ ترك مقتضى الأمر، احتمل أن يحلَّ به العقاب.

سَلَّمْنَا دلالة الآية على قيام المقتضى للعذاب على تقدير<sup>(٥)</sup> ترك مقتضى الأمر؛ ولكن في أمر واحد؛ لأن قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ [٢٦٦/ب] لا يحتمل إلا أمراً واحداً، فلم قلت: إن الأمر كذلك في كل أمر؟!.

وعلى هذا نمنعُ كلية الكبرى، فلا تنتج؛ لما [علم] في علم المنطق: أن من شرط الإنتاج في الشكل الأول كلية الكبرى.

سَلَّمْنَا أن الكلية كلية؛ ولكنها تدلُّ على أن أمر الله أو أمر رسوله يفيد الوجوب؛ فلم قلت: إن كل أمر يفيد الوجوب، سواء كان ذلك أمر الله أو أمر رسوله<sup>(٦)</sup>؟!.

والجواب: أما قوله: «لم قلت: إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه؟». قلنا: الدليل على ذلك أن السيد إذا أمر عبده بشيء، فامتثل أمره وفعله كما أمره به، فإنه يحسن أن يقال: هذا العبدُ موافقٌ للسيد، يجري على وفق أمره، وأما إذا لم يفعل ما

(١) في «أ»، «ج»: لفظة جملة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: ويستحسنه.

(٤) في «أ»: واحتمل.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: الرسول.

أمره به سيّده، ولم يمتثلُ أمره، يقال: ما وافقه، بل خالفه، وحُسُنَ هذا الإِطلاق معلومٌ<sup>(١)</sup> بالضرورة من أهل اللغة.

واعلم: أن دَعَوَى الضَّرورة في امْتثال هذه المواضع معناها: أن من اشتغل بصناعة العربية وزاولها، فإنه<sup>(٢)</sup> يعلم بالضرورة من مذهب أهل النَحْو: أن الفاعل مرفوعٌ، والمفعول منصوبٌ، والمضاف إليه مجرورٌ، وهذا على وزن<sup>(٣)</sup> ما قلنا: أن وجوب الصلوات الخمس في الشريعة<sup>(٤)</sup> معلومٌ بالضرورة.

وبهذا يندفع إشكال من يقول: إن المباحث الأدبية لا تمكن<sup>(٥)</sup> دعوى الضرورة في شيء منها.

وإذا تحرَّر ذلك، فنقول: مَنْ ترك مقتضى الأمر، فقد خالف ذلك الأمر، فيصدق<sup>(٦)</sup> على تاركة أنه مخالف للأمر، فلا يحتاج إلى دعوى المضادة بين الموافقة والمخالفة.

أما قوله: «الموافقة»<sup>(٧)</sup> عبارة عن الإتيان بمقتضى الأمر على الوجه الذي يقتضيه الأمر: قلنا: إما أن تكون الموافقة عبارة عما ذكرنا أو عما ذكرتم، وأيما كان فالتقريبُ آتٍ.

أما إذا كان عبارة عما ذكرنا: فظاهر؛ لما قرناه، وأما إذا كان عبارة عما ذكرتم: فالأنه يلزم منه [أن]<sup>(٨)</sup> موافقة الأمر لا تحصلُ إلا عند الإتيان بما يقتضيه على الوجه الذي يقتضيه، فالإتيان بما يقتضيه جزءٌ منه، وتوقف المجموع ضروريٌّ.

فنقول: مقتضى الأمر الفعل؛ لأن قوله: «أفعلٌ» لا يدلُّ إلا على اقتضاء الفعل، فإذا لم يفعل، لم يوجد مقتضى الأمر جزماً، وإذا لم يوجد الفعل الذي هو مقتضى الأمر، انتفت الموافقة؛ للتوقف عليه وانتفائه حينئذ، وإذا لم توجد الموافقة للأمر، حصلت [مخالفة الأمر]<sup>(٩)</sup>؛ لأنه ليس بين موافقة الأمر ومخالفته بالنسبة إلى مَنْ توجه إليه الأمر -

(١) في «أ»: معلق.

(٢) في «أ»: إنه.

(٣) في «ج»: وزن.

(٤) في «أ»، «ج»: شريعة.

(٥) في «ج»: يمكن.

(٦) في «أ»: يصدق.

(٧) سقط في «ج».

(٨) سقط في «ج».

(٩) في «أ»: المخالف للأمر.

واسطة؛ لأنه إن فعل كان موافقاً؛ وإلا كان مخالفاً، وإذا حصلت المخالفة [بالنسبة إلى من توجه إليه الأمر] <sup>(١)</sup>، صار تارك الأمر مخالفاً؛ وهو المطلوب.

لا يقال: قوله: «الواسطة بين موافقة الأمر ومخالفته» يناقض قوله: «موافقة الأمر ضد مخالفة الأمر» وهذا لأنَّ بين الضدين واسطة؛ لأننا نقول: قد بينَّا أنه لا حاجة إلى دعوى مضادة الموافقة للمخالفة، [بل] <sup>(٢)</sup> يلزمه <sup>(٣)</sup> أن يقول: تاركُ المأمور به مخالفٌ لذلك الأمر؛ بدليل صدق الإطلاق المذكور وهو: قول القائل [٢٦٧/أ]: «عبد فلان مخالف لذلك الأمر» إذا لم يفعل ما أمر به سيده.

أما قوله: «موافقة الأمر عبارة عن اعتقاد حقيقة الأمر»:

قلنا: لا نسلم هذا؛ لأن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه، فالإتيان بالمأمور به يستلزم تقرير مقتضى الأمر جزماً، واعتقاد حقيقة الأمر موافقةً للدليل الدالِّ على حقيقته؛ فذلك يستلزم تقرير مقتضاه.

لا يقال: قد قلتم: إن موافقة الأمر هو الإتيان بمقتضاه، ثم قلتم: إن موافقة الشيء هو ما يستلزم تقرير <sup>(٤)</sup> مقتضاه، والثاني غير الأوَّل؛ فلا يكون الشيء الواحد عبارة عن شيئين؛ لأننا نقول:

قلنا؛ موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، ثم قلنا: موافقة الشيء عبارة عما يقرَّر مقتضاه، والثاني أعم من الأوَّل، وحد الأعم يجب أن يكون صادقاً على الأخص بالضرورة؛ لا أنه يكون حدَّ الأعم حدَّ الأخص؛ فإن حد الأخص غير حد الأعم، وإذا ثبت أن حدَّ الأعم يجب أن يكون صادقاً على الأخص؛ فيجب أن يصدق على موافقة الأمر: أنه الذي يستلزم تقرير مقتضاه، ولا شك أن فعل الأمر يستلزم تقرير مقتضى الأمر؛ وذلك لأن الأمر لو كان <sup>(٥)</sup> يقتضى دخول الفعل، كانت موافقته عبارة عما تقرَّر دخوله في الوجود، وإدخاله في الوجود يقرَّر دخوله في الوجود؛ فكانت موافقة الأمر [عبارة] <sup>(٦)</sup> عن فعل مقتضاه.

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: يلزم.

(٤) في «ج»: تقريره.

(٥) في «أ»، «ج»: لأن.

(٦) سقط في «أ».

قوله: «لو كانت المخالفة عبارةً عن ترك المأمور به، لكان ترك المندوب مخالفة للأمر»<sup>(١)</sup>:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان المندوب مأموراً، ويلزم ذلك إذا لم يكن الأمر للوجوب، وذلك عين<sup>(٢)</sup> النزاع.

أما قوله: «لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] أمراً للغير بالحدَر عن مخالفة الأمر، ولا يكون ذلك أمراً لمخالف الأمر بالحدَر عن العقاب؟!»:

قلنا: الدليل على ذلك وجوه:

الأول: اتفاق النحويين على أن تعلق الفعل بفاعله أقوى من تعلقه بمفعوله، فلو جعلناه أمراً للمخالف بالحدَر، كان ذلك إسناداً للفعل إلى [فاعله، ولو جعلناه أمراً بالحدَر عن المخالف، كان ذلك إسناداً للفعل إلى]<sup>(٣)</sup> مفعوله، والأول أولى؛ لما سبق من الاتفاق.

ولا يقال: الفعل مستندٌ إلى فاعلٍ جزماً؛ فلا يبقَى إلا أنه ظاهر أو ضميرٌ مستترٌ؛ لأننا نقول: إسناد الفعل إلى فاعلٍ ظاهرٍ مع أن له مفعولاً ظاهراً - أولى من إسناده إلى فاعلٍ مستترٍ، والمفعولُ ظاهر.

[الوجه<sup>(٤)</sup>] الثاني أنا لو جعلناه أمراً بالحدَر عن المخالفة لم يتعيّن المأمور به.

فإن قلت: هو ما تقدّم في قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣]<sup>(٥)</sup>.

(١) سقط في «أ»، «ح».

(٢) في «أ»: غير.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في ج.

(٥) هذه الآية وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنوه - عليه الصلاة والسلام - والتسلل الخروج من بين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وحوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى، وأن تكون للتكثير، إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة «قد» التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح، وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام، كما في قول زهير:

قلنا: هذا ممتنع؛ وذلك<sup>(١)</sup> لأن المتسللين لوأذا [هم] الذين خالفوا؛ يدلُّ على ذلك القصة، فلو أمر المتسللون لوأذا بالخذر عن المخالفة، يلزم أن يكونوا قد أمروا<sup>(٢)</sup> بالخذر عن أنفسهم، وذلك محال؛ تفریعاً على أن التكليف بالمحال لا يجوز.

[الوجه] الثالث: أنا لو جعلناه أمراً بالخذر عن المخالفة، لصار تقدير الآية: فليحذر المتسللون لوأذا عن الذين يخالفون عن أمره، وحينئذ استوفى لفظ الخذر فاعلاً ومفعولاً، فيبقى قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ضائعاً<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ الخذر ليس من الأفعال المتعدية إلى مفعولين بالاتفاق.

فإن قيل: لا نسلم أنه يبقى ضائعاً، بل يكون مفعولاً لأجله، ويضير تقدير الكلام: فليحذر المتسللون<sup>(٤)</sup> المخالفين موافقة [٢٦٧/ب] من أجل أن<sup>(٥)</sup> تصيبهم فتنة بسبب صحبتهم لهم.

قلنا: لا يجوزُ حملهُ على ذلك؛ لما سبق من أن المتسلل هو المخالف، فيلزم أن يكون مأموراً بالخذر عن نفسه؛ وهو محال<sup>(٦)</sup>.

أما قوله: «الآية دالة على وجوب الخذر عن مخالف عن الأمر، لا على من خالف الأمر»: :

= أحي ثقة لا يهلك الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

فإن سياق الكلام للمدح يفهم منه ذلك، أي: قد يعلمُ الله الذين يخرجون من الجماعة قليلاً قليلاً على خفية. ﴿لَوْأَذَا﴾، أي: ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعاف أو إحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلى الإبهام، فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده، وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد، فكان إذا استأذن رجل من المسلمين، قام المنافق إلى جنبه يستتر به، حتى يخرج فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ...﴾ الآية، وقيل: يلوذ به إرادة أنه من أتباعه. ينظر: روح المعاني (٢٢٦/١٨).

(١) في «أ»: وهذا.

(٢) في «أ»: أمر.

(٣) في «أ»: يلزم أن يكون ضائعاً.

(٤) في «أ»: المتسللين.

(٥) في «ج»: إحلال.

(٦) في «ج»: مجاز.

قلنا: قالت أئمة اللغة والنحو: كلمة «عَنْ» للمجازة والبعد؛ تقول<sup>(١)</sup>: «جَلَسْتُ عَنْ يمينه» أى: متراخياً عن يمينه، فلما كانت مخالفة أمر الله تعالى بَعْدًا عن أمر الله، لا جرم ذكر كلمة «عن».

قوله: «إنما يتم الاستدلال بالآية أن لو كان قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ» للوجوب، وذلك محلُّ النزاع»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك بل نقول: الأمر بالحدز عن العقاب يستدعى جواز الحدز عن العقاب؛ لأن أدنى مرتبة الأمر: دلالة على الجواز، وجواز الحدز عن الشيء مشروطٌ بوجود المقتضى لوقوع المحذور؛ لأن المقتضى لوقوع المحذور لو لم يكن قائماً، لما حَسُنَ الحدز؛ لأنه يكون حدراً عما لم يُوجدِ المقتضى لوقوعه، وذلك سفه وعبث<sup>(٢)</sup>، ولا يجوز ورود الأمر به:

أما على رأى المعتزلة: فظاهر.

وأما على رأينا: فلأن أوامر الله مشتملة على المصالح، بل على سبيل التفضل؛ أو لأن أغلب أوامره كذلك؛ بدليل الاستقراء، وما ذكرناه فرد منه.

أما قوله: «الآية تدلُّ على أن مخالف أمر من أوامر الله مستحقٌ للعقاب»:

قلنا: المدعى أن مخالف كل أمر مستحقٌ للعقاب، وذلك لوجوه:

أحدها: أنه يصحُّ استثناء أى فرد شئنا منه، والاستثناء: إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ؛ على ما سيأتى بيانه فى «كتاب العموم»<sup>(٣)</sup>.

[الوجه] الثانى: أن الله رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر، وترتب<sup>(٤)</sup> الحكم على الوصف يُشعرُ بالعلية.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، [المائدة: ٣٨]. وسيأتى تقرير هذه القاعدة، إن شاء الله تعالى.

[الوجه] الثالث: أن مخالفة الأمر ترتب<sup>(٥)</sup> عليها استحقاق العقاب فى بعض الصور

(١) فى «ج»: يقول.

(٢) فى «ج»: عيب.

(٣) فى «أ»: فى كتاب العموم: فىلزم من ذلك العموم.

(٤) فى «أ»: وترتيب.

(٥) فى «ج»: رتب.

بالاتفاق؛ فوجب أن تكون الآية كذلك في كل ما هو أمر الله وأمر رسول الله؛ قياساً على البعض؛ وذلك لأن ترتب العقاب على المخالفة في بعض الصور إنما كان زجراً عن عدم المبالاة بالأمر لمكان المناسبة، وهذا المعنى موجوداً في كل المخالفات، فوجب العقاب على الكل؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أنه لا معنى لاستحقاق العقاب على رأى الأشاعرة إلا قيام (١) المقتضى للعقاب، ثم إن الله تعالى إن شاء رتب المقتضى على المقتضى، وإن شاء لم يرتب.

أما قوله: «هذا يقتضى أن أمر الله أو أمر رسوله للإيجاب؛ فلم قلت: إنه يلزم من ذلك أن يكون أمر الله أو أمر (٢) رسوله يقتضى الإيجاب، حتى إن أيهما وجد كان الإيجاب ثابتاً؟»:

قلنا: لأنه لم يذهب أحد إلى أن أحدهما يقتضى الإيجاب دون الآخر، فالقول به قولٌ باطل بالإجماع.

واعلم: أنه ببيان العموم صارت الكبرى كليةً، فصحت المقدمتان، وانتظم القياس هكذا: تارك المأمور به مخالفٌ لأمر الله، وكل مخالف [أ/٢٦٨] لأمر الله يستحقُّ العقاب؛ فتارك المأمور به يستحقُّ العقاب، ولا معنى لفرض الأمر للوجوب إلا هذا.

واعلم: أن الغزالي لما كان مذهبه (٣) التوقف، اعترض على التمسك بالآية؛ فقال:

تدعون (٤) أن قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] نصٌّ فى كل أمر، أو عامٌّ؟! لا سبيل إلى دعوى النص؛ فإن العموم: القول بالعموم، ويتوقف فى صيغته كما فى صيغة الأمر، أو تخصيصه (٥) بالأمر بالدخول فى نديه (٦)؛ بدليل أن نديه - أيضاً - أمر، ومن خالف عن أمره فى قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأمثال (٧) ذلك (٨) - لا يتعرض للعقاب.

(١) فى «ج»: الأقسام.

(٢) فى «أ»، «ج»: وأمر.

(٣) فى «أ»: فى مذهبه، وفى «ج»: من مذهبه.

(٤) فى «ج»: يدعون.

(٥) فى «أ»: يخصه، وفى «ج»: يخصه.

(٦) فى «أ»، «ج»: دينه.

(٧) فى «أ»، «ج»: أمثاله.

(٨) سقط فى «أ»، «ج».



ثم نقول: هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أن يؤتى به على وجهه<sup>(١)</sup>، فإن كان واجباً فواجباً، وإن كان ندباً فندباً، والكلام في حقيقة الإيجاب لا في حقيقة الموافقة والمخالفة، ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول؛ فأين الدليل على وجوب أمر الله؟!!

والجواب: أنا ندعى أنه عامٌّ؛ لأننا نمنع أن للعموم صيغة عامّة؛ ويدل عليه ما ذكره في الأصل، ويدل<sup>(٢)</sup> على أن للعموم صيغة خاصّة، وتلك الأدلة المذكورة في كتاب العموم، ولا ندعى إلا الظهور.

أما قوله: «أو تخصيصه»:

قلنا: التخصيص على خلاف الأصل؛ فلا يُصارُ إليه إلا لوجود مانع من حمل اللفظ العام على عمومه، والأصل عدمه.

أما قوله: «إن ندبه أمر».

قلنا: حقيقة أو<sup>(٣)</sup> مجاز؟ الأول ممنوع، وهو عين النزاع، والثاني مسلم، ولا فائدة فيه للخصم.

أما قوله: «الكلام في صيغة الإيجاب لا في حقيقة الموافقة والمخالفة»:

قلنا: يتمسك بالآية على الوجه الذي ذكرناه في الأصل، وبه يسقط هذا السؤال، وبما ذكرناه من<sup>(٤)</sup> الأصل خرج الجواب عن السؤال الذي يليه.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» أورد على هذا الدليل أسئلة أورد المصنف أكثرها وأجاب عنها:

وأولها: منع العموم؛ فإنه يفيد الظن، والمسألة علمية.

وثانيها: منع العموم، ومنع ثبوت العموم بترتب التحذير على المخالفة، وذلك في التخلف عنه في فصل الندب.

والجواب [عن هذه الأسئلة]:

أما قوله: «المسألة علمية، وهذا الدليل إنما يفيد الظن»:

(١) في «أ»، «ج»: أنه.

(٢) في «أ»، «ج»: هي.

(٣) في «أ»، «ج»: حقيقته أنه.

(٤) في «ج»: في.

قلنا: لا نسلّم أنها علمية، بل هي ظنية.

وأما منع العموم و[منع] أدلة العموم، فقد قرّرنا أدلة العموم في الأصل.

وأما التخلّف في فصل الندب، فلا نسلّم وجود ما ذكرنا في فصل الندب<sup>(١)</sup>، وإنما يكون كذلك أن لو كان تارك المندوب مخالفاً لأمر الله، وذلك ممنوع؛ لأنه<sup>(٢)</sup> لا يمكن إلا ببيان أن الأمر للندب، وهو عين محلّ النزاع.

قال صاحب «التلخيص»: الأمر ههنا بمعنى الشأن، وهو: الإجماع على محاربة الكفّار؛ لأن الأمر ههنا مذكور بالإضافة إليه، وقد ذكر قبل هذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢]، وذلك الأمر هو الشأن، وهو: الإجماع على محاربة الكفّار، وهو الذى دعاهم النبى ﷺ إليه، وبعضهم كان يتسلّل لواداً، وأراد بالمخالفة ههنا: الانحراف، وهو التسلّل لواداً فى المعنى، وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف، استقام [٢٦٨/ب] دخول «عن» فيه، فيقال: انحرَفَ عَنْ كَذَا، ولا يقال: نَزَلَ عَنْ كَذَا، فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن والمخالفة على الانحراف، لم يبقَ فى الآية احتجاج على المقصود، ويجب حمل الكلام على ذلك؛ طلباً لاتساقه<sup>(٣)</sup> ومحافظة على أصول العربية.

والجواب: أنا قد بيّنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص؛ على ما تقرّر في أول الباب، والمخالفة حقيقة في ترك مقتضى الأمر على ما تقرّر [في المتن]؛ فيحمل<sup>(٤)</sup> اللفظ عليها؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة، فلا يحمل عليه غيره، عملاً بالنافع للاشتراك والمجاز.

قال صاحب «التنقيح»: ويتجه أن يقال: لما كان الأمر قد يكون للوجوب، حسنَ الأمر بالخذر عن المخالفة؛ كيلا يقع فى العقاب؛ فتقرّر أن يكون للوجوب.

وهذا مندفع؛ فإن المصنّف أورد هذا السؤال على نفسه، وأجاب عنه، وقد شرحنا ذلك؛ وهو قوله: «يحتمل نزول العقاب؛ لأن المسألة اجتهادية لا قطعية»، وقد أجاب عنه بما ذكر في المتن، فلا حاجة إلى إعادته .

(١) فى «ج»: المندوب.

(٢) فى «أ»، «ج»: وذلك.

(٣) فى «أ»، «ج»: اتساقه.

(٤) فى «أ»: فحُويل.

قال المصنف - رحمه الله - : الدليل الخامس: تارك المأمور به عاص، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ العقاب؛ فتارك المأمور [به] يستحقُّ العقاب؛ ولا معنى للجوب إلا ذلك:

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا أُعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٩] ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦].

بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

فإن قيل: «لا نسلم أن تارك المأمور به عاص؛ وبيانه من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]؛ فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به - لكان معنى قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾: أنهم يفعلون ما يؤمرون به؛ فكان قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ - تكراراً.

الثاني: أجمع المسلمون على أن الأمر قد يكون أمر إيجاب، وقد يكون أمر استحباب، وتارك المندوب غير عاص؛ وإلا لاستحق النار؛ لما ذكرتموه؛ فعلمنا أن المعصية ليست عبارة عن ترك المأمور به.

سلمنا أن المعصية عبارة عن ترك المأمور به؛ لكن إذا كان الأمر أمر إيجاب، أو مطلقاً؟

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع:

بيانه: أن قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦] - حكاية حال، فيكفي في تحقيقها تنزيلها على صورة واحدة؛ فلعل ذلك الأمر كان أمر إيجاب؛ فلا جرم كان تركه معصية.

سلمنا أن تارك المأمور به عاص مطلقاً؛ فلم قلت: «إن العاصي يستحقُّ العقاب، والآية المذكورة مختصة بالكفار؛ لقربنة الخلود!؟»

والجواب: قد بينا أن تارك المأمور به عاص:

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَكَانَ قَوْلُهُ: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ - تَكَرَّارًا»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ بَلْ مَعْنَى الْآيَةِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - : ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ بِهِ فِي الْمَاضِي، ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ بِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

قَوْلُهُ: «الْأَمْرُ قَدْ يَكُونُ أَمْرًا اسْتِحْبَابًا»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ كَوْنَ «الْمُسْتَحَبِّ» مَأْمُورًا بِهِ حَقِيقَةً بَلْ مَجَازًا؛ لِأَنَّ الْإِسْتِحْبَابَ لَازِمٌ لِلْوُجُوبِ؛ وَإِطْلَاقُ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ جَائِزٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَيْسَ الْحُكْمُ يَكُونُ هَذِهِ الصِّيغَةَ لِلْوُجُوبِ؛ مُحَافَظَةً عَلَى عُمُومِ قَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النِّسَاءُ: ١٤] - أَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَأْمُورٌ بِهِ؛ مُحَافَظَةً عَلَى صِيغِ الْأَوْامِرِ الْوَارِدَةِ فِي الْمُنْدُوبَاتِ»:

قُلْتُ: بَلْ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى؛ لِلإِخْتِيَاظِ، وَلِأَنَّ لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوُجُوبِ - لَكَانَ أَصْلُ التَّرْجِيحِ دَاخِلًا فِيهِ؛ فَيَكُونُ لَازِمًا لِلْمُسَمَّى؛ فَيَجُوزُ جَعْلُهُ مَجَازًا فِي أَصْلِ التَّرْجِيحِ.

أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ لِأَصْلِ التَّرْجِيحِ - لَمْ يَكُنِ الْوُجُوبُ لَازِمًا لَهُ؛ فَلَا يُمَكِّنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنِ الْوُجُوبِ؛ فَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الْآيَةُ حِكَايَةٌ حَالٍ»:

قُلْنَا: اللَّهُ تَعَالَى رَتَّبَ اسْمَ الْمَعْصِيَةِ عَلَى مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ؛ فَيَكُونُ الْمُقْتَضِي لِاسْتِحْقَاقِ هَذَا الْإِسْمِ - هَذَا الْمَعْنَى؛ فَيَعْمُ الْإِسْمُ لِعُمُومِ مَا يَقْتَضِي اسْتِحْقَاقَهُ.

قَوْلُهُ: «الْآيَةُ مُخْتَصَّةٌ بِالْكَفَّارِ؛ بِقَرِينَةِ الْخُلُودِ»:

قُلْنَا: الْخُلُودُ هُوَ: الْمَكْتُ الطَّوِيلُ لَا الدَّائِمُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل بأسئلته وأجوبته واضح لا إشكال فيه؛ إلا أنا نزيده إيضاحًا، وهو أن نذكر كل واحدٍ واحدةٍ من مقدمات الدليل إن أحل المصنف بشيء منها؛ سعيًا في زيادة الإيضاح فنقول:

تارك المأمور به عاصٍ، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ العقاب؛ فتارك المأمور به يستحقُّ

العقاب.

بيان الصغرى: هو: أن حقيقة قولنا: «ترك أمره» «وعصاه» واحد؛ لأن قولنا: «عَصَيْتَنِي» مع قولنا «تَرَكْتُ أَمْرِي» يتحدان<sup>(١)</sup> حقيقة؛ لأنَّ الأول استعمل بمعنى الثانى؛ فيجب أن يكون حقيقة الأول هو حقيقة الثانى؛ وإلا يلزم أن يكون مستعملاً بطريق الحقيقة، والأصل فى الكلام هو الحقيقة.

وإنما قلنا: «إن الأول استعمل بمعنى الثانى»؛ وذلك [بدليل قوله: [ من الطويل ]  
أَمْرُكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمٍ<sup>(٢)</sup>  
أى: أَمْرُكَ أَمْرًا جَازِمًا، فَتَرَكْتُ<sup>(٣)</sup> [أمرى]<sup>(٤)</sup>؛ فَإِذَنْ: <sup>(٥)</sup> اتحدت حقيقة قولنا: «عصاه» وقولنا: «ترك أمره» وهذا ظاهر.

لا يقال: بأن الحقيقتين لا تتحدان؛ بدليل أن مخالفة النهى معصية، وإن لم يكن هو تاركاً<sup>(٦)</sup> للأمر؛ لأننا نقول: الجواب عنه من وجهين:  
أحدهما: أنا ندعى أن ترك الأمر: إما<sup>(٧)</sup> هو حقيقة المعصية<sup>(٨)</sup>، أو هو المشتمل<sup>(٩)</sup>

(١) فى «أ»، «ج»: يتحدان.

(٢) البيت للحصين بن المنذر الرقاشى وكان صاحب لواء ربيعة يوم «صفين»، وكان من سادات ربيعة وشجعانهم، ويروى العجز:

فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً .....

وبعده:

فما أنا بالباكى عليها صباية وما أنا بالداعى لترجع سيالما  
ينظر البيت: حماسة البحرى (١٧٣) شرح الحماسة للمرزوقى ٨١٤/٢، الوحشيات ص ٥٧  
رقم (٧١)، مجموعة المعانى (٢٥)، ومعجم الشعراء (١٩٢)، ورواية العجز فيه:

مغلول الإمارة .....

وقد تمثل به عمرو بن العاص رضى الله عنه مضمناً العجز [وكان من التوفيق قتل ابن هاشم]  
مناسبة خروج العلويين على معاوية بن أبى سفيان - رضى الله عنهما - جميعاً.

(٣) فى «أ»: فتركته.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: وإذا.

(٦) فى «أ»، «ج»: تركا.

(٧) فى «أ»: مما.

(٨) فى «أ»: للمعصية.

(٩) فى «أ»، «ج»: مشتمل.

عليها؛ لأن<sup>(١)</sup> الأصل استعمال اللفظ: إما للحقيقة أو للمشتمل عليها، أى: الذى يكون فرداً<sup>(٢)</sup> [من]<sup>(٣)</sup> أفراد الحقيقة، ولا يلزمُ عَلَى هذا ما ذكره؛ لجواز أن تكون المعصية معنى هو موجودٌ فى صورة النزاع، وفى تلك الصورة.

الثانى: هو أنا نقول: لا نسلّم أنه ليس تركاً للأمر؛ وهذا لأن النهى عن الشىء أمر بضدّه؛ فلم قلتُم: إنه ليس [٢٦٩/أ] كذلك!؟

وهذا لأن النهى لما أفاد وجوب الامتناع عن المنهى عنه، كما أن الإتيان<sup>(٤)</sup> به تركاً لطاعة الله المأمور بها؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ [الأنفال: ٤٦] فقد صحت الصغرى.

بيان الكبرى: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وجه التمسك [به]: أنه أضاف العقوبة إلى كلِّ عاصٍ بحرف اللام؛ لأنه ذكره بكلمة «مَنْ»؛ فإنها للعموم، والمراد بالعقوبة أو الثواب المضافين إلى الشخص بحرف اللام: الاستحقاق؛ إما للثواب أو العقاب بحكم العدل لا بحكم الوجوب؛ والدليل على ذلك: الاستعمالات المشهورة؛ كقول القائل: مَنْ كَسَا عورةً أو أشبع جوعاً، فله الجنة، ومن غصب أو سرق، فله النار .

فقد<sup>(٥)</sup> صحت المقدمتان، والنتيجة واضحة بعد التركيب؛ لأنه يعود إلى الضرب الأول من الشكل الأول من القياس [الاستثنائي]<sup>(٦)</sup>، وإنتاجه بين.

قال المصنّف: «فإن قيل: لا نسلّم أن تارك المأمور به عاص، وما ذكرت - وإن دلّ على أن تارك المأمور به عاص - ولكن معنا ما ياباه، وبيانه<sup>(٧)</sup> من وجهين:

الأول: هو: أنه لو كان العصيان عبارةً عن ترك الأمر، يلزم التكرار فى قوله تعالى:

(١) فى «أ»: بيان.

(٢) فى «أ»: فرد.

(٣) سقط فى «أ»، «ج».

(٤) فى «أ»، «ج»: إتيانه.

(٥) فى «أ»، «ج»: وقد.

(٦) سقط فى «أ»، وفى «ج»: الاستثناء.

(٧) فى «ج»: فيبانه.

﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، والتكرار ممتنع؛ لكونه خلاف الأصل، ويلزم من هذا ألا يكون العصيان عبارة عن ترك مقتضى الأمر.

بيان الملازمة: أنه لو كان العصيان عبارة عن ترك مقتضى الأمر، لكان معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ أى: لا يتركون مقتضى أمر الله، ويلزم من عدم تركهم لمقتضى الأمر: إتيانهم بمقتضى الأمر بالضرورة؛ فيصير قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ - تكراراً؛ إذ لا معنى لذلك إلا الإتيان بمقتضى ذلك الأمر، فقد صحّت الملازمة، وانتفى (١) اللازم؛ لأن الأصل اشتمال كل كلمة من كلمات الحكيم على فائدة جديدة، فلا يكون العصيان عبارة عن ترك مقتضى الأمر.

الثاني: أن ترك المأمور به لو كان معصية، لكان ترك المندوب معصية؛ لانعقاد الإجماع على أن الأمر ينقسم (٢) إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين بالضرورة؛ فيلزم أن يكون المندوب مأموراً به؛ فصح ما ادعينا: أن ترك المأمور به لو كان معصية، لكان ترك المندوب معصية؛ واللازم باطل؛ وإلا يلزم أن يكون تارك المندوب مستحقاً للعقاب؛ وهو باطل إجماعاً.

سلمنا ذلك؛ ولكن إذا كان المأمور به أمر إيجاب أو مطلقاً؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع.

أما الآية: فهي حكاية حال، ويكفى في تحقق مدلولها تنزيلها على صورة واحدة، وهى: أن تكون تلك الصورة صورة (٣) أمر إيجاب؛ فلا جرم كان تركه معصيةً.

سلمنا أن تارك المأمور به عاص؛ ولكن لا نسلم أن كل عاص يستحق العقاب.

أما الآية المذكورة: فهي مختصة بالكفار؛ بقرينة الخلود؛ وهذا لأن غاية ما فى الباب: أن يكون تارك المأمور به عاصياً فاسقاً بعضيانه، والفاسق لا يخلد فى النار باتفاق أهل السنة.

والجواب: أما قوله: «لا نسلم أن تارك المأمور به عاص»: [٢٦٩/ب]

قلنا: قد ذكرنا الدليل على ذلك.

(١) فى «أ»، «ج»: انتفاء.

(٢) فى «أ»: ينعقد.

(٣) فى «أ»: ضرورة.

أما قوله في المعارضة: «لو كان كذلك، لكان قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ تكراراً<sup>(١)</sup>»:

قلنا: لا نسلّم؛ وإنما يكون كذلك أن لو حمل قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ على معنى واحد، وليس كذلك؛ بل الأول: محمول على الماضي، والثاني: على المستقبل؛ فمصير تفسير الكلام - والله أعلم - : لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي من الزمان، ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل .

لا يقال: حمل لفظ «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ» على الماضي مجازاً؛ لأن أمثلة المستقبل إما حقيقة في الاستقبال، أو مشتركة بينه وبين الحال، فاستعمال أمثلة المستقبل في الماضي مجاز؛ وهو<sup>(٢)</sup> على خلاف الأصل.

لأننا نقول: حَمَلُ اللفظ على المَجَازِ المستلزم لاشتغال كل لفظ على فائدة جديدة - أوّلَى من حملة على الحقيقة المستلزمة للتكرار؛ لكون الأول مشتملاً على زيادة الفائدة مع أنه [من] محاسن الكلام، وهو المجاز، بخلاف التكرار؛ فإنه لا يعد من محاسن الكلام، والمفسدة الناشئة من التكرار لا على سبيل التأكيد أعظم من الفائدة الناشئة من المجاز المشتمل على الفائدة الجديدة.

أما قوله: «الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر استحباب»:

قلنا: لا نسلّم، وإنما يكون كذلك أن لو كان الأمر حقيقةً ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر<sup>(٣)</sup> استحباب، وذلك ممنوع؛ [بل التقسيم للأمر]، وهو أعم من كونه حقيقةً أو مجازاً، فالمندوب يصدق عليه أنه مأمورٌ به مجازاً؛ فيصير هذا كقول القائل: «الأسد: إمّا أن يكون سبعاً مفترساً، أو رجلاً شجاعاً، ومن المعلوم بالضرورة أنّ الذي يصدق عليه الأسد حقيقة لا ينقسم إلى السبع المفترس والرجل الشجاع، فلفظ «الأمر» عندنا كذلك. فإن قيل: «ما وجه المجاز؟»:

قلنا: لفظ المأمور به صادق حقيقةً على الواجب، وأما على المندوب فمجاز:

ووجه المجاز: كون الاستحباب من لوازم الوجوب، وإطلاق الاسم الموضوع للشئ على لازمه من وجوه المجاز؛ على ما سبق.

(١) في «أ»، «ج»: تكريراً.

(٢) في «ب»: هو.

(٣) سقط في «أ»، «ج».



فإن قيل: «كون المندوب مأمورا به مجازا متنفذ؛ لأنه على خلاف الأصل»:  
قلنا: هذا المجاز واقع، والنافى للمجاز - وإن ذلَّ على انتفائه - ولكن معنا ما ينفيه،  
وهو أن المندوب: إن كان مأمورا به حقيقة، لاندرج تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ  
يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وذلك لأنه  
حينئذ يكون عاصيا لما بينتم أن العصيان عبارة عن ترك المأمور به حقيقة؛ فيلزم الاندراج  
المذكور فيستحق العقاب؛ واللازم باطل.

فإن قيل (١): كون (٢) صيغة الأمر للإيجاب يلزمه مجاز في الأوامر الواردة في (٣)  
المندوبات وأولى مما ذكرتم؛ وذلك لوجهين:  
الأول: لأنه أحوط؛ لأنه إذا حملنا الصيغة على الإيجاب، فإنه (٤) يأتي بالواجب  
ظاهرا؛ سعيًا في تخليص نفسه عن وطأة العقاب، فإن (٥) كان في نفس الأمر واجبا  
فقد أتى بالواجب، وسلم عن العقاب، وإن لم يكن في نفس الأمر واجبا، فلا  
عقاب.

فالسلامة (٦) عن العقاب حاصلة على التقديرين جزما.  
ولا كذلك إذا حملناها على الندب؛ لجواز أن يكون في نفس الأمر للوجوب، فعلى  
تقدير تركه يتورط [٢٧٠/أ] في قبضة العقاب؛ فعلم أنه أحوط، والحمل على الأحوط  
واجب؛ وذلك لقوله - عليه الصلاة والسلام - : «دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ» (٧)؛

(١) في «أ»، «ج»: القائل.

(٢) في «أ»، «ج»: يكون.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) في «أ»، «ج»: وإن.

(٦) في أ: والسلامة.

(٧) أخرجه الترمذى (٦٦٨/٤) كتاب صفة القيامة باب (٦٠) حديث (٢٥١٨)، والنسائي  
(٣٢٧/٨) كتاب الأشربة: باب الحث على ترك الشبهات، وأحمد (٢٠٠/١)، والحاكم  
(٩٩/٤)، وأبو يعلى (١٣٣-١٣٢/١٢) رقم (٦٧٦٢)، وابن حبان (٥١٢- موارد)، وأبو نعيم  
في «الحلية» (٢٦٤/٨)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١٨٦/١) رقم (٢٧٥) من حديث  
الحسن بن علي.

وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وصححه ابن حبان. وسكت عنه الحاكم، وقال الذهبي:  
سنده قوى، ولحديث الحسن شاهد من حديث ابن عمر. أخرجه أبو نعيم في «الحلية»  
(٣٥٢/٦)، وفي «أخبار أصبهان» (٢٤٣/٢)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٢٢٠/٢)، (٣٨٦)،  
وقال أبو نعيم والخطيب: غريب تفرد به عبد الله بن أبي رومان.

ولأنه طريق آمن، وسلوك الطريق الآمن من مقتضيات العقول، وسيأتي لهذا الكلام زيادة بيان، إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنا لو جعلنا هذه الصيغة للإيجاب، أمكن جعلها مجازاً في أصل الترجيح لكونه لازماً له، ولا ينعكس؛ فإن أصل الترجيح لازم للمسمى، وهو الإيجاب بالضرورة.

وإذا جعلناها حقيقة لأصل الترجيح، لم يكن الإيجاب لازماً له؛ فإن العام من لوازم الخاص وهو داخل في حقيقته وليس الخاص المعين من لوازم العام؛ وإلا لكان وقوعه<sup>(١)</sup> في شخصه، والمفروض خلافه، وإذا كان كذلك أمكن جعل الصيغة مجازاً لأصل الترجيح بطريق الملازمة، ولا ينعكس؛ إذ لا ملازمة بينهما من الطريق<sup>(٢)</sup> الآخر.

واعلم: أن في هذا الوجه نظراً: وذلك: لأنه استعان<sup>(٣)</sup> في هذا الوجه بطريق الاحتياط حتى يسلم هذا الوجه ويقرر، وطريق<sup>(٤)</sup> الاحتياط طريق تام<sup>(٥)</sup> في إفادته<sup>(٦)</sup> كون الصيغة للإيجاب، والاستعانة بالطريق التام<sup>(٧)</sup> في<sup>(٨)</sup> مثل هذا ركيك؛ لكونه يستقل بإفادة المطلوب من غير واسطة، فجعله مقدّمة في المفيد قبيح.

قال صاحب «التلخيص»: العصيان ليس عبارة عن ترك الأمر [فقط]<sup>(٩)</sup>، بل مع زعم [بطلان] مقتضاه، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن زعم بطلان مقتضاه كفر، فلو صح ما ذكره، لما صدق اسم العاصي<sup>(١٠)</sup> على فاسق أصلاً. ولو ارتكب سائر النواهي، وامتنع عن الإتيان بشيء من الواجبات، وترك جميع<sup>(١١)</sup> [المحرمات] غير زاعم مقتضى الأوامر والنواهي، فهذا<sup>(١٢)</sup> باطلٌ جزئياً، ولا يخفى وجه بطلانه، وحمل بعضهم الآية على اختصاص الأمر بالإيجاب؛ وهذا خلاف الظاهر.

(١) في «أ»: نوعه.

(٢) في «أ»: الطور.

(٣) في «أ»: استعماله.

(٤) في «أ»، «ج»: وطريقة.

(٥) في «أ»، «ج»: طريقة تامة.

(٦) في «ج»: إفادتها.

(٧) في «ج»: طريقة تامة.

(٨) سقط في «أ».

(٩) سقط في «ج».

(١٠) في «أ»: المعاصي.

(١١) في «أ»، «ج»: الجميع.

(١٢) في «أ»، «ج»: وهذا.

قال المصنّف - رحمه الله - : «وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ قَدْ يُقَرَّرُ عَلَيَّ وَجْهٌ آخَرَ؛ فَيُقَالُ:

إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ تَارِكَ المَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ؛ لِأَنَّ بِنَاءَ لَفْظَةِ العِصْيَانِ عَلَى الامْتِنَاعِ؛ وَلِذَلِكَ سُمِّيَتِ العِصَا عِصَاً؛ لِأَنَّهُ يُمْتَنَعُ بِهَا، وَتُسَمَّى الجَمَاعَةُ عِصَاً؛ يُقَالُ: شَقَقْتُ عِصَاَ المُسْلِمِينَ، أَيْ: جَمَاعَتَهُمْ؛ لِأَنَّهَا يُمْتَنَعُ بِكَثْرَتِهَا، وَهَذَا كَلَامٌ مُسْتَعَصٍ عَلَى الحِفْظِ، أَيْ: مُمْتَنِعٌ، وَهَذَا الحِطْبُ مُسْتَعَصٍ عَلَى الكُسْرِ.

وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَوْلَا أَنَا نَعَصِي اللَّهَ، لَمَا عَصَانَا» أَيْ: لَمْ يَمْتَنِعْ عَنِّ إِجَابَتِنَا. فَتَبَتِ أَنَّ العِصْيَانَ عِبَارَةٌ عَنِ الامْتِنَاعِ عَمَّا يَقْتَضِيهِ الشَّيْءُ، وَإِذَا كَانَ لَفْظُ «أَفْعَلُ» مُقْتَضِيًا لِلْفِعْلِ، كَانَ عَدَمُ الإِتْيَانِ بِهِ وَالامْتِنَاعُ مِنْهُ عِصْيَانًا؛ لَا مَحَالَةَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ تَسْمِيَةَ تَارِكِ المَأْمُورِ بِهِ بِالْعَاصِي، تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ لِلوُجُوبِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الإِنْسَانَ إِنَّمَا يَكُونُ عَاصِيًا لِلأَمْرِ وَللأَمْرِ، إِذَا أَقْدَمَ عَلَى مَا يَحْظُرُهُ الأَمْرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَوْ أَوْجَبَ عَلَيْنَا فِعْلًا، فَلَمْ نَفْعَلْهُ، لَكُنَّا عِصَاةً، وَلَوْ نَدَبْنَا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «الأوَّلَى أَنْ تَفْعَلُوهُ، وَلَكُمُ الأُثْمُ أَلَّا تَفْعَلُوهُ» فَلَمْ نَفْعَلْهُ - لَمْ نَكُنْ عِصَاةً.

وَلِهَذَا يُوصَفُ تَارِكُ الوَاجِبِ بِأَنَّهُ عَاصٍ لِلَّهِ تَعَالَى، وَلَا يُوصَفُ تَارِكُ النِّوَافِلِ بِذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ العَاصِيَّ لِلقَوْلِ مُقَدِّمٌ عَلَى مُخَالَفَتِهِ، وَتَرَكُ مُوَافَقَتِهِ؛ فَلَيْسَ تَخْلُو مُخَالَفَتُهُ؛ إِذَا أَنْ تَكُونَ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا يَمْنَعُ مِنْهُ الأَمْرُ فَقَطُّ، أَوْ قَدْ تَثَبَّتْ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا لَا يَتَعَرَّضُ لَهُ الأَمْرُ بِمَنْعٍ وَلَا إِجَابٍ.

وَهَذَا الثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ لَوْ كُنَّا عِصَاةً لِلأَمْرِ بِفِعْلٍ مَا لَمْ نَمْنَعُ مِنْهُ، لَوْجَبَ إِذَا أَمَرَنَا اللَّهُ بِالصَّلَاةِ عَدًّا، فَتَصَدَّقْنَا اليَوْمَ - أَنْ نَكُونَ عِصَاةً لِذَلِكَ الأَمْرِ؛ بِتَصَدُّقِنَا اليَوْمَ؛ فَبَانَ أَنَّ مُخَالَفَةَ الأَمْرِ، إِنَّمَا تَثَبَّتْ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا يَمْنَعُ مِنْهُ، فَإِذَا كَانَ تَارِكُ مَا أَمَرَ بِهِ عَاصِيًا لِلأَمْرِ، وَالعَاصِيُ لِلأَمْرِ هُوَ المُقَدِّمُ عَلَى مُخَالَفَةِ مُقْتَضَاهُ؛ فَالمُقَدِّمُ عَلَى مُخَالَفَةِ مُقْتَضَاهُ مُقَدِّمٌ عَلَى مَا يَحْظُرُهُ الأَمْرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ؛ فَتَبَتِ أَنَّ تَرَكَ المَأْمُورِ بِهِ يَحْظُرُهُ الأَمْرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الوُجُوبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر،

وهو أننا نقول: تارك الأمور به يسمّى بـ «العاصي»، ويلزم من تسميته بـ «العاصي» كونُ الأمر للوجوب، [فهنا مقامان] (١):

بيان المقام الأول: بناء لفظ العصيان على الامتناع.

بيان ذلك: أن العصا سميت بـ «العصا»؛ لأنه يمتنع بها عما يريد العدو، وتسمى الجماعة «عَصًا»؛ يقال: شَقَّتُ عصا المسلمين، أي: جماعتهم؛ لأنها تمنع بكثرتها عما يريد [بها] (٢) الخصم، ويقال: هذا الكلام يستعصي (٣) على الفهم، أي: يمتنع فهمه، وهذا الحطبُ يستعصي على الكسر، أي: يمتنع عن الكسر لصلابته، وقال ﷺ: «لَوْلَا أَنَا نَعَصَى اللَّهَ تَعَالَى، لَمَا عَصَانَا» أي: لا يمتنع من دعائنا.

وإذا ثبت ذلك (٤)، فنقول: تارك الأمور به ممتنعٌ عن الإتيان بمقتضى الأمر، فيسمّى بـ «العاصي» لما بينا، فقد صحَّ المقام الأول.

بيان المقام الثاني: وجهان [٢٧٠/ب]:

أحدهما: أن الإنسان إنما يكون عاصياً للقول؛ إذا قدم على ما يحظره القول، أي: يجرمه، وذلك: لو أن الله [تعالى] (٥) - أوجب (٦) علينا فعلاً فلم نفعله، لكننا عصاة (٧) بالاتفاق، ولو ندبنا إلى فعل، وقال لنا: الأولى لكم أن تفعلوه، ولكم ألا تفعلوه لم نك عصاة، ولهذا لا يسمّى تارك المندوبات والنوافل بـ «العاصي» لله تعالى؛ ويلزم من هذا: أن يكون الأمر بالشيء تحريماً لتركه، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

وقال ابن الحاجب: إذا صدق عليه أنه عاص، كان الأمر للوجوب؛ إذ لا معنى للإيجاب إلا ذلك.

وثانيهما: أن العاصي للأمر مخالف لذلك الأمر، ولا تخلو مخالفته: إمّا أن تكون بالإقدام على ما يمنع منه الأمر، أو بالإقدام على ما [لا] (٨) يمنع منه الأمر، ولا يتعرّض له اللفظ بمنع ولا بإيجاب، والحصر ضروري؛ لأن المخالفة: إمّا أن تحصل بشيء يمنع منه الأمر، أو بشيء لا يمنع منه الأمر، وأبما كان، يلزم أحد الأمرين، لا سبيل إلى الثاني؛

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «أ»: يستعصي.

(٤) في «أ»: هذا.

(٥) سقط في «ج».

(٦) في «ج»: لو أوجب.

(٧) في «ج»: عصيناه.

(٨) سقط في «ج».

وإلا لكانا إذا أمرنا الله تعالى بالصلاة غداً، فتصدقنا اليوم للأمر الوارد بالصلاة، ضرورة أن الإتيان بالصدقة اليوم إقدامٌ على فعلٍ لم يتعرض له الأمر بالصلاة غداً؛ واللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيلزم تعيين ذلك.

وإذا لزم ذلك فنقول: تارك الأمور به عاصٍ للأمر، والعاصي للأمر مخالف لذلك الأمر؛ فتارك الأمور به مخالفٌ لذلك الأمر، ثم نقول: تارك الأمور به مخالفٌ للأمر، ومخالفُ الأمر مُقَدِّمٌ على ما يحظره الأمر؛ فتارك الأمور به مُقَدِّمٌ على ما يحظره الأمر ويمتنع منه، ولا معنى أن الأمر للوجوب إلا ذلك.

واعلم: أن صورة هذا الدليل يمكن ردها إلى القياس المركب، وهو: تأليف مقدمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدمة أخرى نتيجةً أخرى، وهكذا إلى أن ينتهي المطلوب.

وهي: إما موصولة النتائج، أو مفصولتها:

أما الأولى: فمثل قولنا: كل «أ» «ب»، وكل «ب» «ج»، فكل «أ» «ج»، وكل «ج» «د»، فكل «أ» «د»، وكل «د» «هـ»؛ [ فكل «أ» «هـ» ]<sup>(١)</sup>.  
وأما الثانية<sup>(٢)</sup>: كل «أ» «ب»، وكل «ب» «ج»، وكل «ج» «د»، وكل «د» «هـ»؛ فكل «أ» «هـ».

فإن قيل: ما ذكرتم يبطل بقول المشير: «قد أشرت<sup>(٣)</sup> عليك فعصيتني»، ولا يدل ذلك على الإيجاب.

قلنا: لا نسلم أنه لا يدل<sup>(٤)</sup> على الإيجاب؛ فإن المشير قد أوجب [ مَنْ أشار عليه ]<sup>(٥)</sup> ففعل ذلك؛ فإنه يقول له: «افعل كَيْتَ وَكَيْتَ؛ فإنه الرأي والحزم»، ولا رخصة عند المشير عليه<sup>(٦)</sup> في ترك ذلك؛ إلا أنه لا يجب ذلك بإيجاب المشير، ويجب بإيجاب الله تعالى.

واعلم: أن صاحب «التحصيل» أورد على الوجه الثاني من الوجهين<sup>(٧)</sup> الدالين على

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»، «ج»: الثاني.

(٣) في «ج»: أشركت.

(٤) في «أ»، «ج»: يدل.

(٥) في «أ»، «ج»: المستشير.

(٦) في «ب»: المشار عليه.

(٧) في «أ»: الوجهين.

أنه يلزم من كون تارك الأمر «عاصياً»: أن يكون الأمر للوجوب - : سؤالاً؛ فقال:  
ولقائل أن يمنع الملازمة بمجاوز اختصاص العصيان بالامتناع عما حثَّ عليه بلفظة  
«أفعل»، ونعني بالملازمة قول المصنّف: «لو كُنَّا عَصَاةً بِفِعْلِ مَا لَمْ نُنَمَّعْ مِنْهُ، إِذَا أَمَرْنَا اللَّهَ  
بِالصَّلَاةِ غَدًا، فَتَصَدَّقْنَا الْيَوْمَ: أَنْ نَكُونَ عَصَاةً؛ كَذَلِكَ الْأَمْرُ بِتَصَدَّقْنَا». [٢٧١/أ].

وجوابه: أن الملازمة ضرورية.

وبيانها: [هو] أنه يلزم من كونه عاصياً للأمر أن يكون مخالفاً له.

ثم قال: مخالفة الأمر تحصيلُ بفعل شيء يمنع منه الأمر؛ لأنه لو حصلت بفعل ما لا  
يمنع منه الأمر، لزمّت المخالفة بتصدقنا اليوم، إذا أمرنا بالصلاة غداً، والملازمة بينة  
ضرورية؛ فالمنع مندفع.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : الدليل السادس: أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دَعَا  
أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، فَلَمْ يُجِبْهُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْتَجِيبَ، وَقَدْ  
سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]؛  
فَدَمَّهُ عَلَى تَرْكِ الاسْتِجَابَةِ عِنْدَ مُجَرَّدِ وُرُودِ الْأَمْرِ، فَلَوْلَا أَنَّ مُجَرَّدَ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ؛ وَإِلَّا  
لَمَا جَاَزَ ذَلِكَ.

فإن قيل: هذا خبرٌ واحدٌ؛ فلا يجوز التمسكُ به في مسألةٍ علميةٍ، وأيضاً: فالنبيُّ  
صلى الله عليه وآله وسلم ما ذمّه، ولكنّه أراد أن يبيّن له أنّ دعاءه صلى الله عليه وآله  
وسلم مخالِفٌ لدعاء غيره.

والجواب عن الأول: أنا بيّننا أنّ المباحثَ اللفظية لا يُرجى فيها اليقين، وهذه المسألة،  
وإن لم تكن في نفسها عمليةً، لكنّها وسيلةٌ إلى العمل، فيجوز التمسكُ فيها بالظن؛ -  
لأنّه لا فرق - في العقل بين أن يحصل ظنُّ الحكم، وبين أن يحصل العلمُ بوجود ما  
يقْتَضِي ظنَّ الحكم؛ في جواز التمسكِ بهما في العمليّات.

وعن الثاني: أن بتقدير ألا يدلّ الأمر على الوجوب، يكون المانع من الإجابة قائماً؛  
وهو الصلاة؛ فإنّها تحرّم الكلام، وإذا كان المانع الظاهر قائماً، لم يجز من الرسول عليه  
الصلاة والسلام أن يسأل عن المانع، بلى، إذا كان قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ  
وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] يُفيد الوجوب؛ فحينئذٍ يصحُّ السؤال.

وَأَيْضًا، فَظَاهِرُ الْكَلَامِ يَقْتَضِي اللَّوْمَ، وَهُوَ فِي مَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ نَفْيِ الْعُذْرِ؛ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا وَالْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه نقل بعضهم<sup>(١)</sup> أن الصواب أن رسول الله ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلّى، والاستدلال بالحديث لا يختلف.

قال ابن برهان<sup>(٢)</sup>: تَمَسَّكَ عَلَمَاؤُنَا بِمَا رَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِأَبِي سَعِيدٍ

(١) قلنا: الذي نقله البخارى في هذه القصة: أبو سعيد بن المعلّى، والخدرى لا مدخل له في هذه القصة. قال البخارى في «التفسير» في كتابه المعروف بـ «البخارى»: ثنا إسحاق، ثنا روح، ثنا شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن قال: سمعت حفص بن عاصم يحدث عن أبي سعيد بن المعلّى قال: «كنت أصلى فمرّ رسول الله ﷺ، فدعاني فلم آته حتى صلّيت، ثم أتيت، فقال: «ما منعك أن تأتيني ألم يقل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ثم قال: «لأعلمنك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج»، فذهب رسول الله - ﷺ - ليخرج فذكرت له. وقال معاذ: ثنا شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن سمع حفص بن عاصم سمع أبا سعيد رجلاً من أصحاب رسول الله - ﷺ - وقال هي: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ السَّبْعُ الْمَثَانِي».

وقال أبو داود - في الصلاة -: ثنا عبيد الله بن معاذ، ثنا خالد عن شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن، قال: سمعت حفص بن عاصم يحدث عن أبي سعيد بن المعلّى أن النبي - ﷺ - مرّ به وهو يصلى فدعاه، قال: فصلّيت ثم أتيت، قال: «ما منعك أن تجيئني»، قال: كنت أصلى. قال: «ألم يقل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] ثم قال: لأعلمنك أعظم سورة قبل أن أخرج من المسجد» قال: «فقلت: يا رسول الله قولك، فقال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي الَّذِي أُوتِيتَ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ». ورواه - أيضا - النسائي في «التفسير»، وابن ماجه في «النسخ».

واسم أبي سعيد: الحارث بن أوس بن المعلّى الأنصارى، الخزرجى، الدرقي، واسم أبي سعيد الخدرى: مالك بن سنان من بنى خدره، خزرجى، أنصارى، فتباينا بالأسماء، والآباء، والعشيرة، وإنما اتفقا فى الخزرج، والأنصار.

والمنقول فى «الإحكام»، و«المستصفى» وغيرهما من تصانيف، إنما هو الخدرى، وما أدرى كيف هذا؟ والحدوثون مطبقون على إنكاره كما ترى، مطبقون على أنه ابن المعلّى، وأما الخدرى فليس له ذكر مع أن كثيرا من المصنفين وافقوا المصنف فى الخدرى، ولا أدرى ما ذلك، بل المحققون، وأهل المعرفة بالحديث يخطئون هذا. ووقع فى بعض طرق الحديث أن أبا سعيد الخدرى قال لرسول الله ﷺ: «لا أعود». وهذا يدفع قول من يقول: إنما سأله رسول الله - ﷺ - ليعلمه ما عنده من الفقه، لا لأنه ذمه على المخالفة؛ فإن الاعتذار دليل أن الإجابة كانت واجبة. نص

النفائس (١٢٤٣/٣: ١٢٤٧).

(٢) فى «أ»، «ج»: البرهان.

الخدري<sup>(١)</sup>، وهو يصلي، فدعاه، فلم يُجب، فلما تحلّل من صلاته، قال: ما الذي منعك أن تجيبني، وقد سمعتَ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> [الأنفال: ٢٤]؟!.

وجه التمسك به: أنه ﷺ لأمه على ترك الإجابة؛ محتجاً عليه بأنه قد سمع قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا﴾، ولولا أن ﴿استجيبوا﴾ للوجوب لما حسن اللوم؛ لأنه إذا<sup>(٣)</sup> كان للندب، وترك المندوب، فلا يحسن الذم، كيف وذلك مع علمه ﷺ بقيام المانع من الإجابة، وهو كونه في الصلاة؟! دل ذلك على أن الأمر للإيجاب.

فإن قيل: إن هذا خبرٌ واحدٌ، والمسألة علمية؛ بمعنى أنّ المقصود يحصلُ بأن الأمر

(١) هو: سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الأبحر (خدرة) بن عوف بن الحارث بن الخزرج؛ أبو سعيد الخدري الأنصاري. قال ابن الأثير: كان من الحفاظ لحديث رسول الله ﷺ الكثيرين، ومن العلماء الفضلاء العقلاء. روى عن أبي سعيد قال: عرضت على رسول الله ﷺ يوم الخندق وأنا ابن ثلاث عشرة، فجعل أبي يأخذ بيدي، ويقول: يا رسول الله إنه عُبِّلَ العظام فردني. توفي سنة «٧٤». ينظر ترجمته في: أسد الغابة (١٤٣/٦)، الإصابة (٨٤/٧)، الاستيعاب (١٦٧١/٢)، تجريد أسماء الصحابة (١٧٢/٢)، الأنساب (٦/٥)، الإكمال (٢٩٦/٣)، تهذيب الكمال (١٦٠٩/٣)، تقريب التهذيب (٤٢٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦/٨) كتاب التفسير: باب ما جاء في فاتحة الكتاب حديث (٤٤٧٤)، (٢٣٢/٨) كتاب التفسير باب «ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم» حديث (٤٧٠٣)، و(٦٧١/٨) كتاب فضائل القرآن: باب فضل فاتحة الكتاب حديث (٥٠٠٦) وأبو داود (٤٦١/١) كتاب الصلاة: باب فاتحة الكتاب حديث (١٤٥٨) والنسائي (١٣٩/٢) كتاب الافتتاح: باب تأويل قول الله عز وجل: «ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم»، وابن ماجه (١٢٤٤/٢) كتاب الأدب: باب ثواب القرآن حديث (٣٧٨٥) وأحمد (٢١١/٤) والدارمي (٣٥٠/١) كتاب الصلاة: باب أم القرآن هي السبع المثاني، (٤٤٥/٢) كتاب فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب، وأبو يعلى (٢٢٥/١٢) رقم (٦٨٣٧) والبيهقي (٣٦٨/٢) كتاب الصلاة، كلهم من طريق شعبة عن حبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي سعيد بن المعلى قال: كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه قال: قلت له: يا رسول الله إني كنت أصلي قال: أو لم يقل الله: ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾ ثم قال لي: ألا أعلمك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: «الحمد لله رب العالمين» من السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته.

والحديث ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٢١/١) وزاد نسبته إلى الطبري وابن حبان وابن مردويه. تنبيه: قول المؤلف دعا أبا سعيد الخدري وهم إنما هو أبو سعيد بن المعلى.



للوَجوب، وخير الواحد لا يفيدُ إلا الظنَّ؛ فلا يجوز التمسُّكُ به فى هذه المسألة؛ لكونه لا يفيدُ المقصود الذى هو العِلْمُ.

ثم نقول: لا نسلِّمُ أنه ذمه، بل سأله عن العُذر، وعَرَّفَهُ أن دعاء النبي - عليه الصلاة والسلام - ليس كدعاء غيره؛ وذلك لأنه إذا دعاه غير النبي ﷺ، فالإجابة غير واجبة عليه؛ بخلاف دعاء النبي - عليه الصلاة والسلام - فإنه واجب الإجابة؛ وذلك لعلوِّ شأنه؛ ولأن عدم الإجابة هضم لجانبه وتركٌ للتعظيم اللائق بمنصبه.

والجواب: أما قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلِّمُ؛ بل عندنا هى ظنية، والفقهاء فيها أنها - وإن لم تكن عملية - لكنها وسيلةٌ إلى العمل؛ فيجوز التمسُّكُ فيها بما يفيد الظنَّ.

وذلك لأنه يجوزُ التمسُّكُ فيها بالمرئى بالتواتر، ولا فرق بين المتواتر والآحاد، إلا أن المتواتر قطعىٌ بخلاف الآحاد؛ ولكن ذلك لا يجدى نفعاً فى تحصيل العلم بمدلول المتواتر؛ لأن المتواتر والآحاد [ب/٢٧١] من باب الدلائل اللفظية، وقد بينا أن اليقين لا يستفاد من الدلائل اللفظية بمجرددها؛ فإذن: المتواتر من باب الدلائل اللفظية لا يفيدُ إلا الظنَّ، والآحاد مفيدٌ كذلك، غير أن المتواتر معلومٌ الوجود، والآحاد مظنونٌ الوجود، ولا فرق فى العقل بين أن يحصل ظنُّ الحكم، وبين أن يحصل العِلْمُ بوجود ما به يحصلُ ظنُّ الحكم؛ فإن الحكم على التقديرين يكون مظنوناً معلوماً؛ غاية ما فى الباب: أن الظن المستفاد من المتواتر أقوى من الظن المستفاد من الآحاد إذا اشتركا فيما عدا الطريق.

وبما ذكرنا تبين واتضح غاية الإيضاح: أن الأحكام المستفادة من الدلائل اللفظية مظنونة، إلا إذا اقترنت بها القرائن الدافعة للاحتتمالات؛ على ما بينا فى أول الكتاب.

أما الجواب عن الثانى، فهو أنا نقول:

هذا النمط من الكلام يستعملُ مرة للذمِّ ومرة للسؤال، ومثالهما واضح، والأصل ألا يستعمل فى غيرهما؛ دفعاً للاشتراك. وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول:

لو لم تكن صيغة ﴿استجيبوا﴾ للوجوب، لما حسن ذمه ولا سؤاله عن العذر، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو: لو لم تكن الصيغة للوجوب، فلا موجبٌ للجواب، والمانع من الجواب الذى هو الكلام؛ فإن (١) كانت (١) الصلاة تحرِّم (٢) الكلام، وهو ﷺ عالم بكونه فى الصلاة - على ما نقله ابن برهان - فلا يحسن ذمه ولا سؤاله حينئذ جزماً، واللازم

(١) فى «أ»، «ح»: فإنه.

(٢) فى «أ»، «ح»: كان.

(٣) فى «أ»، «ح»: تحريم.

باطل؛ لأنه ذم أو سؤال على ما بيناه<sup>(١)</sup> فينبغي المزوم؛ فيلزم كون الصيغة للوجوب.

فإن قيل: جاز أن يكون هذا السؤال للاستفهام؛ فإنَّ أبا سعيد لا يترك المندوب المؤكَّد، فلمَّا تركه سأله عن المانع، ولا يكون ذلك من باب الذمِّ.

قوله في الجواب: «لما كان المانع من الكلام قائماً، وهو الصلاة - لم يحسن من النبي ﷺ أن يسأله<sup>(٢)</sup>»:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان النبي ﷺ عالماً بكونه في الصلاة، وأما إذا لم يكن عالماً به، فإنه يحسن السؤال للاستفهام المانع؛ فإن الظاهر أن أبا سعيد لم يترك إجابة النبي ﷺ مع نديتها المذكورة إلا لمانع، ويحتمل أن يكون في صلاة غير واجبة، ويجوز قطع مثل هذه الصلاة لإجابة الرسول ﷺ.

قلنا: الجواب عن هذه الأسئلة:

[أَنَّ حُسْنَ السُّؤَالِ] <sup>(٣)</sup> عن المانع لا يتحقق إلا إذا كان المقتضى للفعل متحتماً، فأما إذا كان الفعل جائزاً تركه - وإن كان الأولى<sup>(٤)</sup> فعله - فلا يحسن السؤال عن المانع؛ لأن جازئ الترك يجوز تركه، فتركه بناء على جواز الترك لا بناء على أن مانعاً منعه من الإتيان [به] <sup>(٥)</sup>.

ثم نقول: إن كان النبي ﷺ سأل عن المانع مع كونه في الصلاة، دلَّ ذلك على كون ﴿استجيبوا﴾ للوجوب جزماً؛ لأن السؤال عن ترك الجواب أو عن المانع عن الجواب دليل تأكد الوجوب. وإن لم [٢٧٢/أ] يكن عالماً به، كان قوله ﷺ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَ» في معنى الإخبار عن نفى العذر عن ترك الإجابة، إذا لم يكن في الصلاة.

وقول القائل: «لَا عُذْرَ لَكَ<sup>(٦)</sup> فِي تَرْكِ الْإِجَابَةِ، وَقَدْ سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿اسْتَجِيبُوا﴾» دليل ظاهر في كون الأمر للوجوب.

قال الغزالي: ومنها: قوله لأبي سعيد الخدري لما دعاه، وهو في الصلاة، فلم يجبه:

(١) في «أ»، «ج»: بينا.

(٢) في «ج»: يسأل.

(٣) في «أ»، «ج»: أما الأول قلنا حسن السؤال.

(٤) في «أ»: الأول.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»، «ج»: لكن.

«أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟!»، فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره.

قلنا: لم يصدر منه أمر، بل مجرد نداء، [ وكان قد عَرَفَهُمْ ]<sup>(١)</sup> بالقرائن تعريفاً ضرورياً أنه ﷺ واجبُ التعظيم، وأن ترك جواب النداء تهاوؤٌ وتحقيرٌ؛ بدليل أنه كان في الصلاة، وإتمام الصلاة واجبٌ، ومجرد النداء لا يدلُّ على ترك واجب، بل وجب تركه لما هو أوجبُّ منه؛ كما يجب ترك الصلاة لإنقاذ الغرقى.

قوله: إنَّ التمسك بصيغة ﴿استجيبوا﴾؛ وقد مرَّ تقريره، وليس التمسك بأمر النبي ﷺ حتى يقال: هذا دعاء ونداء وليس [ بأمر ]<sup>(٢)</sup>، وتامَّ اندفاعه يُعلم مما سبق بيانه؛ على أنه واضح الاندفاع للمتأمل.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: الآية محمولة على وجوب إجابة دعاء الرسول تعظيماً له؛ دفعاً لهضم جانبه بالتحقير؛ فيكون الأمر للوجوب بمثل هذه القرينة، ولا نزاع فيه.

والجواب عنه: أن نقول: إن النبي ﷺ صرَّح بأن المقتضى لإجابته مجرد قوله: ﴿استجيبوا﴾؛ وبه احتج على أبي سعيد؛ وذلك دليلٌ على أن الوجوب مستفادٌ من الصيغة فقط، وإذا ثبت الوجوب جاز تعليقه بمعانٍ مناسبة، فيقتضى اختصاص وجوب الإجابة به ﷺ ولا مانع من ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل السابع: هو قوله عليه الصلاة والسلام: «لَوْلَا أَنِ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»: وَكَلِمَةُ «لَوْلَا» تُفِيدُ انْتِفَاءَ الشَّيْءِ لَوْجُودِ غَيْرِهِ؛ فَهَهُنَا: تُفِيدُ انْتِفَاءَ الْأَمْرِ لَوْجُودِ الْمَشَقَّةِ؛ فَهَذَا الْخَبْرُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ الْأَمْرُ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَالْإِجْمَاعُ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مَنْدُوبٌ؛ فَلَوْ كَانَ الْمَنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ - لَكَانَ الْأَمْرُ قَائِمًا عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، فَلَمَّا لَمْ يُوجَدْ الْأَمْرُ - عَلِمْنَا أَنَّ الْمَنْدُوبَ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يقال: هذا الوجه أمانة تدلُّ على أنه أراد: لأمرتهم به على وجه يقتضى الوجوب؛ وليس يمتنع أن يقتضى الأمر الوجوب بدلالة أخرى؟!»:

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ج».

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٣٩٩).

قُلْتُ: كَلِمَةُ «لَوْلَا» دَخَلَتْ عَلَى الْأَمْرِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ الْأَمْرُ حَاصِلًا، وَالنَّدْبُ حَاصِلًا؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ النَّدْبُ أَمْرًا؛ وَإِلَّا لَزِمَ التَّنَاقُضُ.

الشرح: [اعلم - وفقك الله تعالى - : أن] <sup>(١)</sup> وجه التمسك بالحديث المذكور <sup>(٢)</sup> أن نقول: كلمة «لولا» لامتناع الشيء لوجود غيره؛ بالنقل عن أئمة العربية؛ فيلزم انتفاء الأمر بالسواك لوجود المشقة في الأمر به، والمشقة موجودة، والأمر بالسواك عند كل

(١) سقط في «ج».

(٢) أخرجه مالك (٩٦٦/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء في السواك حديث (١١٤)، والبخاري (٤٣٥/٢) كتاب الجمعة: باب السواك يوم الجمعة حديث (٨٨٧)، ومسلم (٢٢٠/١) كتاب الطهارة: باب السواك حديث (٢٥٢/٤٢)، وأبو عوانة (١٩١/١)، والنسائي (١٢/١) كتاب الطهارة: باب الرخصة في السواك بالعشى للصائم حديث (٧)، والدارمي (١٧٤/١) كتاب الطهارة: باب في السواك، والشافعي في «المسند» (٣٠/١) كتاب الطهارة: باب في صفة الوضوء حديث (٧٢)، وفي «الأم» (٢٣/١) باب السواك، والحميدي (٤٢٨/٢) رقم (٩٦٥)، وابن خزيمة (٧٢/١)، وابن حبان (١٠٦٨)، وأبو يعلى (١٥٠/١١) رقم (٦٢٧٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١)، والبيهقي (٣٥/١) كتاب الطهارة، والبغوي في «شرح السنة» (٢٩٣/١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة به. وأخرجه الترمذي (٣٤/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء في السواك حديث (٢٢)، وأحمد (٢٥٩/٢)، ٢٨٧، ٣٩٩، (٤٢٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣٨٦/٨)، والخطيب في «تاريخه» (٣٤٦/٩) من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن أبي هريرة.

وقال الترمذي: وقد روى هذا الحديث محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد عن النبي ﷺ .

وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة، وزيد بن خالد عن النبي ﷺ - كلاهما عندي صحيح، لأنه قد روى من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ - هذا الحديث، وحديث أبي هريرة إنما صح، لأنه قد روى من غير وجه. وأما محمد بن إسماعيل فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد ابن خالد أصح. ا. هـ. وأخرجه أحمد (٤٦٠/٢)، وابن خزيمة (٧٣/١) رقم (١٤٠)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٣) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٣/١)، وابن المنذر في «الأوسط» رقم (٣٣٥) والبيهقي (٣٥/١) كتاب الطهارة؛ كلهم من طريق مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعاً. وأخرجه ابن ماجه (١٠٥/١) كتاب الطهارة: باب السواك حديث (٢٨٧)، وأحمد (٢٥٠/٢)، وعبد الرزاق (٥٥٥/١) رقم (٢١٠٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١) والبيهقي (٣٦/١) كتاب الطهارة؛ كلهم من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة به.

صلاة منتفٍ، وندبيّة السواك ثابتة، فليس الأمر للندب؛ فيلزم أن يكون للوجوب.

أورد صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup> على هذا الدليل سؤالاً، ولم يجب عنه، واستضعف الدليل بسببه، فقال: هذا الوجه أمارة على كونه أراد: لأمرتهم على وجه يقتضى الوجوب، وليس يمتنع أن يقتضى الأمر الوجوب بدلالة<sup>(٢)</sup>. ومراده بهذا الكلام: أنه لما قرن المشقة بالأمر، دل ذلك على أنه لم يأمرهم به أمر إيجاب.

أجاب المصنّف عن هذا السؤال بأن قال: كلمة «لولا» دخلت على لفظ الأمر؛ فوجب ألا يكون الأمر حاصلًا، والندب حاصلًا، فوجب ألا يكون الندب أمرًا؛ وإلا يلزم التناقض؛ بمعنى: أن يكون الندب منتفياً ثابتاً، وهو المعنى [٢٧٢/ب] بالتناقض ههنا.

وحاصل الجواب: أن كلمة «لولا» تقتضى انتفاء الأمر أمر إيجاب، ولا شك أن هذا مقتضى ظاهر لفظه.

وفى الجواب نظر؛ وذلك لأن للخصم أن يقول: نحن نسلم أن الندب ليس بأمر؛ وذلك لأن الندب مدلول الأمر، والمدلول ليس نفس الدليل، وليس النزاع في هذا، وإنما النزاع في أن الأمر هل يقتضى الوجوب أو لا؟ ودليلكم ما دلّ على أنه للوجوب، بل دلّ على أن الندب ليس بأمر، ولا نزاع فيه.

واعلم أنه يمكن تقرير هذا الدليل من وجه آخر، وذلك بأن نقول: الأمر بالسواك منتفٍ، وندبيّة السواك ثابتة، ويلزم من هذا أن يكون الأمر للوجوب.

بيان ذلك [هو]: أن الأمر لو لم يكن للوجوب لكان للندب إجماعاً<sup>(٣)</sup>؛ لأننا نتكلم الآن مع من يسلم أن الأمر<sup>(٤)</sup> ليس إلا لأحد الشيئين لا غير، وهو: إمّا الوجوب أو الندب؛ فعند أحد الخصمين: هو للوجوب على التعيين، وليس للندب، وعند الخصم الآخر: هو للندب فقط، وليس للوجوب. وإذا تقررت هذه المقدمة يلزم صدق قولنا: لو لم يكن للوجوب لكان للندب بالإجماع، ولو كان للندب لزم انتفاء ندبيّة السواك؛ وذلك لأن الأمر الدالّ على ندبيّة السواك منتفٍ بالنصّ الدالّ على ذلك بكلمة «لولا»،

(١) ينظر المعتمد (٦٧/١).

(٢) أى: بدلالة أخرى.

(٣) فى «أ»، ووجه: ثابتاً إجماعاً.

(٤) فى «أ»: للأمر.

وإذا انتفى الأمر الدالُّ على ذلك، وغيرُهُ من الأدلَّةِ منتفٍ بالاستصحاب - فيلزم انتفاء نديبة السواك؛ وإلا يلزم ثبوت حكم من الأحكام من غير دليل يدلُّ عليه، وذلك باطلٌ بالإجماع، ولو جاز ذلك لجاز أن يَحْصُلَ التكليفُ بأحكام لا يعلمها المكلف ولا يمكنُ معرفتها، وكل ذلك ممتنعٌ.

وإن شئتَ قرَّرتَ ما ذكرناه بالأصل؛ لأن الأصل: ثبوت الحكم عند ثبوت دليله، وانتفاء الحكم عند انتفاء دليله.

والمراد بالأصل: الغالبُ، ويَدُلُّ على الغلبةِ الاستقراءُ، واللازم باطلٌ؛ لأن نديبة السواك ثابتة إجماعاً؛ فلا يكون الأمر للندب؛ فيكون للوجوب لما قرَّرتنا.

أو نقول: نحن لا ندعى في هذا المقام إلا أن الأمر ليس للندب.

فإن قيل: لا نسلم أن الأمر بالسواك منتفٍ، غاية ما فى الباب: أن أمر الرسول ﷺ بالسواك منتفٍ؛ ولكن لم قلتُم: إنه يلزم من انتفاء أمر الرسول انتفاء أمر الله تعالى؟! وإنما يلزم ذلك: أن لو تلازما عندنا.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن نديبة السواك ثابتةٌ فى تلك الحالة، وهى: صدور<sup>(١)</sup> الحديث من رسول الله ﷺ.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن يلزم من انتفاء الأمر بالسواك رَفَع ثبوت نديبته: ألا تلزم<sup>(٢)</sup> النديبة الحاصلة بالأمر بالسواك حاصلة، ولا<sup>(٣)</sup> يلزم من تلك النديبة انتفاء مطلق النديبة؛ وهذا لجواز<sup>(٤)</sup> أن تثبت نديبة السواك بفعل الرسول، وإن لم تثبت تلك النديبة المستفادَةُ [٢٧٣/أ] من الأمر بالسواك؛ وهذا لأن الخصم يقول: إنَّ كُلَّ مأمور مندوب، ولا يقول: كل مندوب مأمور.

والجواب عن الأول: انعقادُ الإجماعِ على تلازم أمر الله وأمر الرسولِ وجوداً وعدمًا.

وأما الثانى: فإنه لا جواب له إلا ما ثبت بالنقل، أو بالدليل أن السواك كان مندوبًا إذ ذاك.

وأما الثالث: فقد تكلفنا جوابه فى متن الدليل، فلا نعيده.

(١) فى «أ»، «ج»: صدر هذا.

(٢) فى «ب»: ألا تكون.

(٣) فى «ج»: فلا.

(٤) فى «ج»: الجواز.

هذا غاية ما يقرّر به هذا الدليل، والإنصاف أنه ضعيفٌ.

قال الغزالي<sup>(١)</sup>: لما كان حثهم على السواك ندباً قبل ذلك، أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاقٌّ، أو كان [قد]<sup>(٢)</sup> أو حى إليه أنك لو<sup>(٣)</sup> أمرتهم بقولك: «استاكوا» لأوجبنا عليهم ذلك، فعلمنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاق صيغة الأمر.

واعلم: أن صاحب «المعتمد» ذكر هذا الدليل، ولم يرفضه، ووجه تمسكه: أنه لو لم يكن الأمر بالشيء لا يقتضى<sup>(٤)</sup> إلا كونه ندباً لم يكن لهذا الكلام فائدة؛ لأن السواك قد كان ندباً قبل هذا الكلام، ثم قال:

ولقائل أن يقول: إن هذا الوجه أمانة على أنه أراد: لأمرتهم على وجه يقتضى الوجوب، ولا نمنع اقتضاء الأمر للوجوب بدلالة<sup>(٥)</sup>.

وجوابه: يظهر من وجه تمسك المصنف، وقد نبهنا عليه، وإنما أخذناه لأن وجه تمسكه أحسن من غيره.

وبيانه: أن الأمر لو لم يقتض إلا الندب؛ لما بقى في هذا الكلام فائدة؛ لأنه يقتضى انتفاء الندبية حينئذ، والندبية ثابتة وقت صدور هذا الكلام منه ﷺ ولأنه يفضى إلى التناقض؛ لأنه يقتضى ألا تكون الندبية ثابتة، مع أنها ثابتة حينئذ.

وقال صاحب «التلخيص»: كون الشيء ندباً في الشيء المتكرر مراراً لا يخلو عن مشقة؛ لأنه يتأذى بفوات الثواب عند تركه وفوات الكمال، أو لزوم المشقة بالمواظبة، وأيضاً: لو تركه بالكلية، استحقّ الذم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنه - عليه الصلاة والسلام - إنما قال ذلك قبل أن تثبت ندبيته؛ لعلمه بفضيلته، لكن لم يؤذّن بعد بأن يندب الناس ويأمرهم، ثم بعد ذلك أُذّن في ذلك.

فإن<sup>(٦)</sup> قلت: «هذا يتضمّن النسخ»:

قلنا: لا نسلم؛ فإن رفع الحكم الأصلي الثابت بالبراءة الأصلية لا يكون نسخاً.

(١) ينظر: المستصفي (٤٣٣/١).

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»: إذا.

(٤) في «أ»، «ج»: يقتضى.

(٥) أى: بدلالة أخرى.

(٦) في «أ»: وإن.

الكاشف عن المحصول .....

فإن قلت: «الحديث يقتضى كون السواك مندوباً عند كل صلاة؛ ويلزم من ذلك أن يكون المأمور به مغايراً للمندوب»:

قلنا: لا نسلم اقتضاء الحديث نديبته عند كل صلاة؛ بل يدل على أنه ﷺ رأى فى ذلك مصلحة مناسبة للصلاة إلى حد ما يقتضى اشتمال السواك على تلك المصلحة على كونه مندوباً عند كل صلاة وبيّنه؛ ولكن لما نظر إلى المشقة وجدها مانعة، فذكر هذا الحديث، ثم بين أن تلك المشقة لا تعادل مصلحتها. هذا ما قاله.

واعلم: أن حاصله يعود إلى منع نديبة السواك حالة صُدور هذا [٢٧٣/ب] القول من رسول الله ﷺ، وهو أحد المنوع التي ذكرناها، مع التنبيه على الجواب الممكن.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - الدليل الثامن: خبر بريرة؛ فإنها قالت لرسول الله ﷺ: أتأمرنى بذلك؟ فقال: «لا؛ إنما أنا شفيع»؛ نفى الأمر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب، ونفى الأمر عند ثبوت النديبة يدل على أن المندوب غير مأمور به؛ وإذا كان كذلك - وجب ألا يتناول الأمر الندب.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن خبر بريرة مما استدلل به على الوجوب؛ وذلك لأنها<sup>(١)</sup> كانت رقيقة، وهى تحت عبد، فأعتقت، فقال لها - عليه الصلاة والسلام - : «ملكك نفسك، فأختارى»، فأختارت فراقه، فشق ذلك عليه، فاستشفع برسول الله ﷺ، فقال لها: «كيف لو راجعته؛ فإنما هو أبو ولدك؟!»، فقالت: أتأمرنى بذلك؟ فقال: «لا؛ بل أنا شافع»<sup>(٢)</sup>.

وجه الاستدلال: أنه نفى الأمر مع وجود الشفاعة، وإجابة شفاعة رسول الله ﷺ مندوب إليها؛ فلا يكون الأمر مقتضياً للندب فقط؛ وإلا لما استقام نفى الأمر مع ثبوت النديبة؛ فلا يكون المندوب مأموراً به؛ فلا يتناول الأمر الندب.

واعلم: أن وجه التمسك [ بهذا الحديث هو عين وجه التمسك ]<sup>(٣)</sup> بحديث السواك، والاعتراضات الواردة على ذلك الدليل واردة ههنا.

وفيه منع آخر، وهو: منع دلالة الشفاعة على النديبة، منعه بعضهم.

(١) فى «ب»: أنها.

(٢) فى «أ»: أشافع والحديث تقدم.

(٣) سقط فى «أ».



قال الغزالي<sup>(١)</sup> بعد ذكر حديث بريرة<sup>(٢)</sup> أنها قالت: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ»: فقد علمت أنه لو كان أمراً لوجب، وكذلك<sup>(٣)</sup> عقلت الأمة.

قلنا: هذا وضع على بريرة وتوهم، فليس في قولها إلا استفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلباً للثواب، أو شفاعاً لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه.

فإن قيل: «شفاعة الرسول ﷺ أيضاً مندوبٌ إلى إجابتها، وفيها ثواب»:

قلنا: وكيف قالت: «لا حاجة لي فيه»؟! والمسلم يحتاج للثواب؛ فلا يقول ذلك<sup>(٤)</sup>؛ لكنّها اعتقدت أن الثواب في طاعة الأمر الصادق عن الله تعالى، وفيما هو الله لا فيما يتعلّق بالأغراض الدنيوية، أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما نذبت إليه فاستفهمت أو أفهمت<sup>(٥)</sup> بالقرينة أنها شكّت في الوجوب فأفهمت.

هذا كله لفظ الغزالي، رحمه الله.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٦)</sup>: أما حديث بريرة: فَلَا [حجة] فِيهِ؛ فإنها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته، والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب إليه؛ وليس في

(١) ينظر: المستصفي (٤٣٣/١).

(٢) بريرة مولاة عائشة أم المؤمنين. قال ابن الأثير: كانت مولاة لبعض بني هلال وقيل كانت مولاة لأبي أحمد بن ححش. وقيل: كانت مولاة أناس من الأنصار فكاتبوها ثم باعوها من عائشة فأعتقتها. وكان اسم زوجها مغيثا وكان مولى فخيرها رسول الله ﷺ فاخترت فراقه وكان يحبها فكان يمشي في طرق وهو يبكي واستشفع إليها برسول الله ﷺ فقال لها فيه: فقالت: أتأمر؟ قال: «بل أشفع» قالت: فلا أريده. واختلف في زوجها هل كان عبداً أو حراً. والصحيح أنه كان عبداً.

ينظر ترجمتها في: أسد الغابة (٣٩/٧)، الإصابة (٢٩/٨)، الثقات (٣٨/٣)، بقى بن مخلد (٩٨٩)، تجريد أسماء الصحابة (٢٥١/٢)، تقريب التهذيب (٥٩١/٢)، تهذيب التهذيب (٤٠٣/١٢)، تهذيب الكمال (١٦٧٩/٣)، أعلام النساء (١٠٩/١)، السمط الثمين (٢١٠)، الاستيعاب (١٧٩٥/٤)، الكاشف (٤٦٥/٣).

(٣) في «أ» ح: ولذلك.

(٤) سقط في «ح».

(٥) في «ب»: أو فهمت.

(٦) ينظر: الإحكام (١٣٩/٢).

ذلك ما يدلُّ على أنها فهمت من الأمر الوجوب، فحيث لم يكن أمراً لمصلحة<sup>(١)</sup> أخرى، لا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب<sup>(٢)</sup>، فقالت: «لا حاجة لي فيه».

[فإن قيل] <sup>(٣)</sup>: فإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوبٌ إليها، فإذا لم يكن مأموراً بها<sup>(٤)</sup> تعين أن يكون الأمر [٢٧٤/أ] للوجوب.

قلنا: إذا سلم أن الشفاعة في قصّة بريرة غير مأمور بإجابتها، فلا نسلم أنها كانت مندوبة؛ ضرورة أن المندوب - عندنا - لا بد وأن يكون مأموراً به.

والجواب عما ذكره حُجّة الإسلام: أنا [إنما] ندعي ظهور «الصيغة» في الإيجاب، لا أنها تنفيذُ الإيجاب قطعاً، وما ذكرتموه من الاحتمال لا يقدر في الظهور؛ وذلك لما سلمتم أن بريرة إنما استعملت: «أتأمرني» في الإيجاب، فلفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص؛ فيلزم أنها استعملت القول المخصوص في الإيجاب، وعقلت من<sup>(٥)</sup> [ذلك]<sup>(٦)</sup> الإيجاب، ثم ذلك الاستعمال من غير قرينة؛ إذ ليس في القصة إلا ما نقله الأئمة، وليس فيها قرينة صالحة محققة، فمن ادعاها فعليه البيان؛ إذ الأصل عندنا.

ثم نقول: ما ذكره حُجّة الإسلام يَحْصُلُ مقصوده؛ لأنَّ غرضه نفى القطع، وذلك يحصل بالاحتمال، سواء كان ذلك على خلاف الأصل أو لم يكن، ولا يقدر ذلك في مقصود المصنّف؛ لما بيّنّا أنه لا ينافي<sup>(٧)</sup> الظهور.

[وأما] الجواب عما ذكره صاحب «الإحكام» هو: أن ما ذكره يعود حاصله إلى منع لأمر ظاهر؛ وذلك لأنه منع كون إجابة شفاعة الرسول ﷺ مندوباً إليها، والدليل على نديبة الإجابة ظاهر؛ [وذلك] لأنه إذا لم تكن الإجابة مندوبةً كانت مباحة<sup>(٨)</sup>؛ لانعقاد الإجماع على انتفاء الكراهة والحرمة، وإباحة عدم قبول شفاعته هضم لجانبه [وغض من منصبه]، وتركٌ للتعظيم اللائق بحاله، وكلُّ ذلك مكروهٌ أو حرامٌ.

(١) في «أ»: بمصلحته.

(٢) في «ج»: الوجوب والندب قالت.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»، «ج»: به.

(٥) في «أ»: منها.

(٦) سقط في «أ»، «ج».

(٧) في «أ»، «ج»: ينفى.

(٨) في «أ»، «ج»: كانت إجابتها مباحة.

أو نقول: إجابة دعائه واجبة بقوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؛ فالشفاعة أبلغ من الدعاء المحض في الحث والطلب جزماً، وإنما وجب ذلك تعظيماً له، [و] هذا المعنى موجودٌ في الشفاعة، فإن لم يثبت الإيجاب، فلا أقل من الندب.

قال صاحب «التلخيص»: لا حجة في خبر بريرة؛ لأن الاحتجاج إما بكلام بريرة فقط، أو بكلامها مع تقرير الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا احتجاج في شيء من ذلك؛ لأن بريرة إنما ذكرت هذا الكلام بعد أن علمت ميلاً من النبي ﷺ إلى ذلك؛ طلباً لذلك الفعل، وإن لم يبلغ حد [المنع من] (١) الترك؛ وهذا يوجب كونه مستحباً؛ فعلمت أن ذلك مندوبٌ جزماً، أى: راجح، لكن شككت أن ذلك الرجحان هل يبلغ حد الوجوب، فاستفهمت لا عن مطلق الأمر، بل عن الأمر الذي يقتضى الوجوب، وجواب النبي ﷺ عائد إلى سؤالها، فنفس الأمر الذي سألت عنه وهو: الأمر الذي [لا] (٢) يقتضى أمراً (٣) بهذا الأمر. والإنصاف: أن الاستدلال أقوى من هذا السؤال. هذا كلامه.

والجواب عنه: أن سؤالها عن مطلق الأمر؛ لأنها قالت: «أتأمرني؟» أو «تأمرني؟»، وهذا مطلق، والأصل إجراء المطلق على ظاهره، وتقيدته من غير دليل لا يجوز أصلاً، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى [٢٧٤/ب]-: **الدليل التاسع:** أَنَّ الصَّحَابَةَ تَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ، وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ الْإِنْكَارُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ ظَاهِرَ الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّحَابَةَ تَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ»؛ لِأَنَّهُمْ أَوْجَبُوا أَخْذَ الْجَزِيَةِ مِنَ الْمُجُوسِ؛ لِمَا رَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ».

وَأَوْجَبُوا غَسْلَ الْإِنَاءِ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ؛ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «فَلْيَغْسِلْهُ

سَبْعًا».

(١) سقط في د.أ.

(٢) سقط في د.أ، ح.ه.

(٣) في د.أ، ح.ه: لا أمراً.

«وَأَوْجِبُوا إِعَادَةَ الصَّلَاةِ عِنْدَ ذِكْرِهَا؛ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : فَلْيُصَلِّهَا؛ إِذَا ذَكَرَهَا».

وَأَمَّا أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ مِنْ أَحَدٍ - مِنْهُمْ - إنْكَارٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ - فَقَدْ حَصَلَ الإِجْمَاعُ - : فَتَمَامُ تَقْرِيرِهِمَا مَذْكَورٌ فِي «كِتَابِ الْقِيَّاسِ».

فَإِنْ قِيلَ: «كَمَا اعْتَقَدُوا الْوُجُوبَ عِنْدَ هَذِهِ الْأَوَامِر - فَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا عِنْدَ غَيْرِهَا؛ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وَقَوْلِهِ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وَقَوْلِهِ: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا: فَلَيْسَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا الْوُجُوبَ فِي هَذِهِ الْأَوَامِرِ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ بِأَوَّلَى مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُمْ إِنَّمَا اعْتَقَدُوا الْوُجُوبَ فِي تِلْكَ الْأَوَامِرِ؛ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ:

وَالْحَوَابُ: أَنْ نَقُولَ: لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ - لَأَمْتَنَعَ أَنْ يُفِيدَ الْوُجُوبَ فِي صُورَةٍ أَصْلًا، وَلَوْ لَمْ يُفِيدَ الْوُجُوبَ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّورِ أَصْلًا - لَكَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وُجُوبِ أَخْذِ الْحِزْبِ شَيْئًا غَيْرَ خَبَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَوَجَبَ اشْتِهَارُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ، وَحَيْثُ لَمْ يَشْتَهَرْ - عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ؛ وَلَمَّا لَمْ يُوجَدْ - كَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وُجُوبِ أَخْذِ الْحِزْبِ: «ظَاهِرُ الْأَمْرِ».

أَمَّا لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ ظَاهِرَ الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ: لَمْ يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ الْوُجُوبِ فِي بَعْضِ الْأَوَامِرِ - أَلَّا يُفِيدَ الْوُجُوبَ أَصْلًا؛ لِإِحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: الْحُكْمُ تَخَلَّفَ - هَهُنَا - لِمَانِعٍ؛ فَثَبِتَ أَنَّ الإِحْتِمَالَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن كون الأمر للوجوب مجمع عليه من الصحابة - رضوان الله عليهم - وكل أمر مجمع عليه فهو حق؛ فكيف إذا كان ذلك إجماع الصحابة؛ حيث إنهم تمسكوا<sup>(١)</sup> بالأمر على الوجوب، ولم يظهر من أحد منهم [إنكار] <sup>(٢)</sup>؛ وذلك يدل على أنهم أجمعوا على أن ظاهر الأمر للوجوب، فهذه مقدمات ثلاث (لا بد من) <sup>(٣)</sup> بيانها:

(١) في «أ»، «ج»: بيان الأول أن الصحابة تمسكوا.

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(٣) في «أ»: ولا يدعى.

الأولى: تمسك الصحابة بظاهر الأمر على الوجوب.

الثانية: أنه لم يظهر من أحد منهم الإنكار.

الثالثة: أنه متى كان كذلك، كان الأمر للوجوب بالإجماع.

الدليل على المقدمة الأولى: أنا نعد أحكاماً كثيرة قد استدلوا عليها بظاهر الأمر<sup>(١)</sup>:

منها: أنهم تمسكوا على وجوب أخذ الجزية من الجوس؛ لما روى عبد الرحمن بن عوف<sup>(٢)</sup> أنه رضي الله عنه قال: «سُنُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»<sup>(٣)</sup>، وسنة أهل الكتاب الجزية،

(١) سقط فى «أ».

(٢) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة.. أبو محمد القرشى الزهرى، أمه: الشفاء بنت عوف بن عبد بن الحارث، من مشاهير الصحابة وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أهل الشورى الذين أوصى إليهم عمر بعده وأحد الثمانية الذين أسلموا على يد أبي بكر الصديق وشهد بدرًا وأحد والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. وصلى خلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومناقبه كثيرة لا يتسع المقام لذكرها. توفى سنة (٣١) بالمدينة. ينظر ترجمته فى أسد الغابة (٤٨٠/٣)، الإصابة (١٧٦/٤)، الاستيعاب (٨٤٤/٢)، الاستبصار (١١٤)، (١٢٦)، تجريد أسماء الصحابة (٣٥٣/١)، عنوان النجاة (١٣١)، الرياض المستطابة (١٧٦)، الأعلام (٣٢١/٣)، التاريخ الكبير (٢٣٩/٥)، التاريخ الصغير (٥٠/١)، العبر (٣٣/١)، الكاشف (١٧٩/٢)، بقى بن مخلد (٥٣)، تاريخ الإسلام (٢٢١/٣)، الرياض النضرة (٣٧٦/٢)، البداية والنهاية (١٦٣/٧)، سير أعلام النبلاء (٦٨/١)، شذرات الذهب (١/٢٥٣، ٣٨، ٦٢)، التحفة اللطيفة (٥٢٤/٢)، تهذيب الكمال (٨٠٩/٢)، تقريب التهذيب (٤٩٤/١)، العقد الثمين (٣٩٦/٥).

(٣) أخرجه مالك (٢٧٨/١) كتاب الزكاة - باب جزية أهل الكتاب والجوس حديث (٤٢) والشافعي (١٣٠/٢) كتاب الجهاد - باب ما جاء فى الجزية حديث (٤٣٠) وعبد الرزاق (٦٨-٦٩) كتاب أهل الكتاب - باب أخذ الجزية من الجوس - حديث (١٠٠٢٥) وابن أبي شيبة (٢٤٣/١٢) كتاب الجهاد باب ما قالوا فى الجوس تكون عليهم جزية - حديث (١٢٦٩٦) وأبو عبيد فى الأموال ص (٤٠) - حديث (٧٨) والبيهقي (١٨٩/٩-١٩٠) كتاب الجزية - باب الجوس أهل الكتاب والجزية تؤخذ منهم. وأبو يعلى (١٦٨/٢) رقم (٨٦٢) كلهم من حديث جعفر بن محمد عن أبيه، أن عمر بن الخطاب ذكر الجوس فقال: ما أدرى كيف أصنع فى أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «سُنُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» وفى تنوير الحوالك (٢٠٧/١) قال ابن عبد البر: هذا حديث منقطع فإن محمد بن على لم يلق عمر ولا عبد الرحمن بن عوف.

قال الحافظ فى «التلخيص» (١٧٢/٣): وهو منقطع لأن محمد بن على لم يلق عمر ولا

فأوجبوا عليهم ذلك. ومنها: أنهم أوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب بقوله ﷺ: «فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»<sup>(١)</sup>، [ ومنها: أنهم أوجبوا إعادة الصلاة بقوله ﷺ: ]

=عبدالرحمن وقد رواه أبو علي الحنفي عن مالك عن جعفر عن أبيه عن جده قال الخطيب في الرواة عن مالك: تفرد بقوله - عن جده - أبو علي قلت - أي الحافظ -: وسبقه إلى ذلك الدارقطني في غرائب مالك وهو مع ذلك منقطع لأن علي بن الحسين لم يلق عمر ولا عبد الرحمن إلا أن يكون الضمير في جده يعود على محمد فجدّه محمد سمع منهما لكن في سماع محمد من حسين نظر كبير وللحديث شاهد من حديث السائب بن يزيد. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٦/٦) عنه قال: شهدت رسول الله ﷺ فيما عهد إلى العلاء حين وجهه إلى اليمن قال: «ولا يحل لأحد جهل الفرض والسنن ويحل له ما سوى ذلك» وكتب للعلاء أن سنوا بالمحوس سنة أهل الكتاب وقال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفهم.

لكن لحديث عبد الرحمن طريق آخر ذكره الحافظ في «التلخيص» (١٧٢/٣) فقال: ورواه ابن أبي عاصم في كتاب النكاح بسند حسن قال: حدثنا إبراهيم بن الحجاج حدثنا أبو رجاء جار لحمد بن سلمة ثنا الأعمش عن زيد بن وهب قال: كنت عند عمر بن الخطاب فذكر من عنده الجوس فوثب عبد الرحمن بن عوف فقال: أشهد بالله على رسول الله ﷺ لسمعتة.

(١) أخرجه مسلم (٢٣٤/١): كتاب الطهارة: باب حكم ولوغ الكلب، الحديث (٢٧٩/٨٩)، والنسائي (١٧٦-١٧٧): كتاب المياه: باب سور الكلب، وابن الجارود ص (٢٨): باب في طهارة الماء، الحديث (٥١)، والدارقطني (٦٤/١): كتاب الطهارة: باب ولوغ الكلب في الإناء، الحديث (٢)، واللفظ عنده «فليهرقه». والبيهقي (١٨/١): كتاب الطهارة: باب المنع من الانتفاع بجلد الكلب، وأحمد (٢٥٣/٢) وابن خزيمة (٩٨/١) وابن حبان (١٢٩٦)، والطبراني في «الأوسط» (٩٣/١)، كلهم من رواية علي بن مسهر، عن الأعمش، عن أبي رزين، وأبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ به. وقال النسائي: لا أعلم أحدًا تابع علي بن مسهر على قوله: «فليهرقه»، وقال الحافظ في التلخيص (٢٣/١). وقال ابن مندة: (لا تعرف عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه، إلا عن علي بن مسهر).

وقال الحافظ في «الفتح» (٢٧٥/١)، وقد ورد الأمر بالإراقة أيضا من طريق عطاء عن أبي هريرة مرفوعًا. أخرجه ابن عدي لكن في رفعه نظير. والصحيح أنه موقوف، وأخرجه الدارقطني (٦٤/١)، من رواية حماد بن زيد، عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة، في الكلب يبلغ في الإناء قال: «يهرق ويغسل سبع مرات» ثم قال صحيح موقوف.

والحديث بدون ذكر الإراقة من طريق مالك عن أبي الزناد. عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعًا، «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات».

أخرجه مالك (٣٤/١): كتاب الطهارة: باب ولوغ الكلب في الإناء (٣٥).

ومن طريق مالك رواه الشافعي في المسند بترتيب السندي (٢٣/١): كتاب الطهارة: الباب الثاني في الأنجاس وتطهيرها، الحديث (٤٣)، وفي الأم (٦/١). وأحمد (٤٦٠/٢)، والبخاري (٢٧٤/١): كتاب الوضوء: باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، الحديث (١٧٢)، ومسلم =

«مَنْ نَامَ عَنِ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا».

هذا بيان المقدمة الأولى، وأما بيان المقدمتين الأخرين، فسيأتى فى «كتاب القياس»، إن شاء الله تعالى.

ولا يقال: هذا الدليل مركَّب من ثلاث مقدمات<sup>(١)</sup>، وقد تقرَّر فى علم المنطق [خلاف ذلك] إلا فى القياس المركَّب، وهذا ليس منه:

لأننا نقول: ليس ذلك مركَّباً من ثلاث مقدمات بل من مقدمتين، وبيانه بالردِّ إلى القياس الاقترائى؛ كقولنا: بعض الأمر محمولٌ على الوجوب من بعض الصحابة من غير إنكار من الباقيين، وكل محمول على الوجوب من بعضهم من غير إنكار من الباقيين فهو مُجمَعٌ عليه؛ ينتج: أن كون الأمر للوجوب مجمع عليه. عاد إلى الضرب الأول. من الشكل الأول، أو بالرد إلى قياس استثنائى:

وبيانه: أنا نقول<sup>(٢)</sup>: حمل بعض الصحابة على الوجوب من غير إنكار من الباقيين [ملزومٌ للإجماع]<sup>(٣)</sup>؛ ويدلُّ على الملازمة أن الملزوم<sup>(٤)</sup> واقع، فاللازم واقع.

فإن قيل: كما<sup>(٥)</sup> اعتقدوا أن هذه الأوامر للوجوب، فإنهم لم يعتقدوا عند غيرها؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى<sup>(٦)</sup>: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾<sup>(٧)</sup> [النساء: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]. وإذا ثبت هذا فنقول: ليس القول بأنهم لم يعتقدوا الوجوب فى هذه الأوامر بدليل منفصل - [بأولى من القول بأنهم اعتقدوا الوجوب فى تلك الأوامر بدليل منفصل]<sup>(٨)</sup>.

= (١/٢٣٤): كتاب الطهارة: باب حكم ولوغ الكلب، الحديث (٢٧٩/٩٠)، والنسائى (٦٣)،

وأبو عوانة (١/٢٠٧)، وابن الجارود (٥٠)، والبغوى فى «شرح السنة» (١/٣٧٨).

(١) فى «أ»: مركبات.

(٢) فى «ج»: أن يقول.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ، ج»: بما يقول: إن الملزوم.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «أ»، «ج».

واعلم: أنّ هذا بيان أنّ ما ذكرتموه معارض<sup>(١)</sup> بالمثل، ووجهه أن نقول:

اعتقدوا عند بعض الأوامر الندب<sup>(٢)</sup>؛ بدليل الصور المذكورة، من غير إنكار من الباقين؛ ويلزم من ذلك: أن يكون ظاهر الأمر الندب، وما ذكرتم فلا يكون للوجوب؛ دفعاً للاشتراك.

أو نقول: اعتقدوا عند بعض الأوامر الإباحة من غير [٢٧٥/أ] إنكار<sup>(٣)</sup> من الباقين؛ ويلزم من ذلك كون هذه الصيغ للإباحة.

واعلم: أن صاحب «المعتمد»<sup>(٤)</sup> ذكر هذا الدليل ولم يرضه؛ للسؤال المذكور.

[و] أجاب المصنّف عن هذا السؤال بأن قال: لو لم يكن الأمر للوجوب، لامتنع أن يفيد الوجوب بمجرّده قطعاً؛ فلا يفيد الوجوب بمجرّده<sup>(٥)</sup> في صورة من الصور، ولو لم يفد الوجوب في صورة من الصور، لكان دليلهم على وجوب أخذ الجزية من الجوس شيئاً غير خير عبد الرحمن جزماً، أى: بمجرّده، ولو كان كذلك لوجب اشتهاً ذلك الدليل، واللازم باطل.

أما وجوب الاشتهاً: فلتوفر الدواعى على نقله.

وأما انتفاء اللازم: فظاهر، وإذا لم يوجد، علم أن دليلهم على وجوب أخذ الجزية ظاهر الأمر؛ وذلك هو المطلوب.

وأما لو قلنا: بأن الأمر للوجوب لم يلزم من عدم الوجوب في بعض الصور ألا يفيد الأمر للوجوب أصلاً؛ وهذا لجواز أن يتخلّف الحكم عن الدليل لمانع؛ فثبت أن احتمال كون الدليل<sup>(٦)</sup> على وجوب أخذ الجزية من الجوس - راجح على احتمال عدم كونه؛ وذلك يفيد غلبة الظن بكون الأمر للوجوب.

فإن قيل: «لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر للوجوب، لامتنع أن يفيد الوجوب؛ وهذا لجواز أن يكون مشتركاً بين الوجوب وغيره، يفيد الوجوب بقرينة مخصّصة، أو يكون

(١) فى «أ»، «ج»: يتعارض.

(٢) فى «أ»: للندب.

(٣) فى «أ»: إباحة.

(٤) ينظر: المعتمد (٦٩/١).

(٥) فى «أ»، «ج»: بمجرّدها.

(٦) أى: هو الدالُّ.



للتزجيج<sup>(١)</sup> المشترك بين الوجوب والندب، فيحمل على الوجوب بقرينة.

لا يقال: استند إلى دليل آخر؛ لأن تلك القرينة لا تكون دليلاً مفرداً، بل يضاف الحكم إلى اللفظ المذكور في النص لا إلى القرينة.

سلمنا ذلك؛ ولكن قوله: «لو كان ثبوت الوجوب وأخذ الجزية من المحوس بدليل غير الحديث المذكور، لنقل واشتهر - معارض؛ فإن تخلف الحكم عن تلك الأوامر لو كان لمانع، لاشتهر»:

قلنا: لو لم يكن الأمر للوجوب مشتركاً أو منفرداً لامتنع أن يفيد الوجوب في صورة من الصور بالضرورة؛ وعلى هذا لا يرد المنع.

أو نقول: لو لم يكن للوجوب بانفراده، لما أفاد الوجوب بانفراده بالضرورة، فلو لم يفد الوجوب بانفراده، لما كان دليلهم على وجوب أخذ الجزية [من المحوس] الحديث المذكور بانفراده، ولو كان كذلك لكان الدليل على الوجوب المذكور غير الحديث المذكور، ولو كان كذلك لنقل.

والجواب عن قوله: «لو كان تخلف الوجوب عن الأوامر لمانع، لاشتهر» هو أن نقول: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو كانت الحاجة إلى نقل تلك الموانع مثل الحاجة إلى نقل الدليل الدال على وجوب أخذ الجزية من أمة من الأمم، وإبقائهم على ما هم عليه من عبادة النيران والعقائد الفاسدة المعلوم فسادها؛ كالحاجة إلى نقل المانع: من وجوب الكتابة، أو الاستشهاد، أو الاصطیاد، ومن المعلوم أنه ليس كذلك.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن تلك الموانع لم تنقل!؟

وهذا لأن كتب الفروع مشحونة بذكر الموانع من وجوب الكتابة، والاستشهاد، والاصطیاد؛ وذلك عند القائلين بكون صيغ الأمر للوجوب.

واعلم: أن الدليل المذكور [٢٧٥/ب] لا ينقلب أصلاً، وإن ادعى بعضهم ذلك فهو فاسد، ويظهر ذلك بأدنى تأمل.

نعم: هو معارض بوجه آخر؛ نشأ ذلك من إشارة المصنف إلى احتمال [المانع من] الوجوب في صورة الأوامر التي ما ترتب عليها الوجوب.

وبيانه أن نقول: لو اقتضى الأمر الإيجاب، يلزم أحد الأمور من الثلاثة:

وهو: إما التعارضُ بين الموجِبِ والمَانِعِ فى بعض الصور، أو التركُ بالموجِبِ السالمِ عن المانع، أو ثبوتُ الوجوبِ فى صورةِ عدمِ الوجوب، وكلُّ واحدٍ منها منتفٍ.

وإنما قلنا: إنه يلزم أحدُ تلك الأمور؛ وذلك لأنه لو اقتضى الأمرُ الإيجابَ: فإما أن يترتب الإيجابُ فى تلك الصور أو لا:

فإن ترتب، يلزم ثبوتُ الوجوبِ فى صورةِ عدمِ الوجوب، وهو أحدُ الأمور، وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك المانع أو لا: فإن لم يكن لمانع يلزمُ التركُ بالموجِبِ السالمِ عن المانع.

وإن كان لمانع يلزم التعارضُ بين المقتضى والمانع.

فعلم لزوم أحدُ الأمور الثلاثة على ذلك التقدير، والأمور الثلاثة باطلة:

أما التعارضُ، أو التركُ بالنقيض السالم؛ فلائنه على خلاف الأصل.

وأما ثبوتُ الوجوبِ فى صورةِ عدمِ الوجوب فبالضرورة والإجماع.

واعلم: أن هذا الدليل أقوى من الدليل الذى ذكره المصنف، ولا جواب له إلا بيان أن التعارضَ بين المقتضى والمانع واقعٌ؛ فيحتاج إلى إثبات كون الصيغة مقتضية للوجوب بدليلٍ آخر غير الدليل الذى عورض، وإبداء المانع من ترتب الإيجاب عليها فى تلك الصور؛ وذلك متعذر.

وليس لقائل أن يقول: هذا معارضٌ بالمثل؛ وذلك لأننا نقول: الدليل دَلٌّ على أن الصيغة للإيجاب: فإما أن يترتب عليه الإيجاب أو لا:

فإن ترتب: فظاهر. وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك لمانع أو لا:

فإن كان لمانع: يلزم التعارضُ بين المقتضى [والمانع] (١).

وإن لم يكن لمانع: يلزم التركُ بالمقتضى السالم.

والأمور الثلاثة منتفية؛ لأننا نقول: لا نسلم أن الدليل دَلٌّ على أن الصيغة للإيجاب، وهل النزاع إلا فيه؟!

أو نقول: تعنى بالدليل الدالُّ على أن الصيغة للإيجاب غيرَ هذا الدليل الذى عارضناه، أو [هذا] الدليل الذى عارضناه؟:

فإن عנית به الأول: فلا يجديك نفعاً؛ لأن حاصله يعود إلى التمسك بدليل آخر من الأدلة السابقة المذكورة لتقرير هذا الدليل؛ وهذا فاسد؛ لأن التمسك بدليل تام في نفسه لتقرير دليل آخر لا تعلق له به واضح البطلان؛ ولأنه يصير ما ذكرنا من الدليل معارضاً بدليل من تلك الأدلة؛ ونحن لا ننازع فيه.

وإن عנית الثاني: فإما أن تعنى بالدليل ما هو سالم عن المعارض، وما ذكرتم ليس بسالم عن المعارض؛ لما ذكرنا من المعارضة؛ فلا يكون دليلاً، أو المعنى [به] (١) ذكر مقدمات يفيد النظر إليها غلبة الظن بثبوت المدلول، وهذا القدر معارضٌ بالمثل؛ لأننا نقول: الدليل دلٌّ على أن الصيغة ليست للإيجاب بالتفسير المذكور، فإما أن يترتب عليها عدم كونها للإيجاب أو لا:

فإن ترتب: فظاهر،، وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك لمانع أو لا:

وأما كان يلزم أحد [٢٧٦/أ] الأمرين المذكورين؛ فعلم أنه معارضٌ بالمثل.

فإن قيل: قد (٢) ذكرتم أولاً أن هذا الدليل معارضٌ بالمثل في اقتضائه الندب أو الإباحة، ثم إن المصنّف لم يجب عن المعارضة بالمثل؛ بل عدل إلى الدليل الذي قرره، وهو: أنه لو لم تكن الصيغة للإيجاب [لما أفاد الإيجاب] في صورة ما أصلاً؛ فيكون دليلهم في وجوب أخذ الجزية من المحوس غير ظاهر الأمر؛ وبهذا لا يخرج الجواب عن المعارضة بالمثل المذكورة أولاً.

قلنا: بل يخرج؛ ووجهه: أنه تمسك أولاً بهذا الوجه الذي عدل إليه في الجواب عن المعارضة بالمثل؛ فإن عارض الخصم هذا بما ذكرناه أولاً، عارضناه بالمثل، ووجهه ظاهر.

واعلم: أن من لم تحضل له المهارة التامة والملكة المحققة في علمي «المنطق» و«الخلافة»، لا يوثق بمعلوماته، اللهم إلا إذا كان مؤيداً من عند الله تعالى، كالأنبياء - عليهم السلام - والأولياء والعلماء الذين حققنا منهم صحة النظر المانع من الوقوع في الزيغ، فعليك - يا طالب التحقيق - بإحكام هذين العلمين قبل الشروع في الفنون النظرية؛ فإنك إن فعلت ذلك، سهل عليك تمييز الخطأ من الصواب في مقتضى الأفكار الدقيقة الغامضة، والله الموفق.

واعلم: أن ابن الحاجب عوّل على هذه الطريقة، فقال: إن الأئمة الماضين كانوا

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: ما.

يستدلون بمطلقها على الوجوب من غير بيان قرينة، ولم ينبذ أحد؛ فدلَّ قطعاً على ظهورها، كالعمل بالأخبار. واعترض عليه؛ بأنَّ ذلك ظنٌّ لا قطع، والجواب المانع، ولو سلّم فيبقى في مدلول اللفظة نقل الآحاد؛ وإلا لتعدّر العمل بأكثر الظواهر. هذا كله كلام ابن الحاجب.

وأما الإمام حجة الإسلام: فهو شديد الإنكار على من يدعى الإجماع في هذه المسألة، فقال: إن هذا وضع وتقول على الأئمة، ونسبته لهم من الخطأ، مما يجب تنزيههم عن ذلك؛ نعم: يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب، وإنما فهم المحصلون - وهم الأقلون - ذلك من القرائن والأدلة؛ بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا، والأمر محتمل للندب وإن لم يكن موضوعاً له، والنهي مُحْتَمِلٌ للتنزيه، وكيف قطعوا مع الاحتمال أو لا أدلة قاطعة؟! وما قولهم إلا كقول من يقول: الأمر للندب بالإجماع؛ لأنهم (١) حكموا بالندب في الكتابة والاستشهاد وأمثاله بصيغة الأمر، والأوامر التي حملها الأئمة على الندب أكثر؛ فإن النوافل والسُنَن والآداب أكثر من الفرائض؛ إذ ما من فريضة إلا ويتعلق بإتمامها وآدابها سنن كثيرة، ونقول: هي للإباحة؛ بدليل حكمهم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]. وإن كان ذلك للقرائن، فكذلك الوجوب.

فإن قيل: «ما تلك القرائن؟»:

قلنا (٢): أما الصلاة، فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف، وغير ذلك.

وأما [٢٧٦/ب] الزكاة، فقد اقترنت بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ [التوبة: ٣٤] إلى قوله تعالى: ﴿فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥].

وأما الصوم، فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وإيجاب مدلوله على الحائض، وكذلك الزنا

(١) في «أ»: لأن.

(٢) في «أ»: قلت.

والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة ؛ ولذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهراً يتطرق إليه الاحتمال.

هذا كله لفظ الإمام [حجة الإسلام] الغزالي، رحمه الله.

واعلم: أن حاصل ما ذكره: منع انعقاد الإجماع عن الأوامر المجردة عن القرائن، ولا جواب له [إلا] <sup>(١)</sup> إذا حقق انعقاد إجماع من الإجماعات على الأمر المجرد عن القرينة.

وأما قوله: «إنما فهم المحصلون - وهم الأقلون - ذلك من القرائن والأدلة؛ بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا، والأمر محتمل للندب، والنهي محتمل للتنزيه؛ فكيف قطعوا مع الاحتمال أو لا أدلة قاطعة؟»: فيه نظرٌ.

وذلك لأن المدعى: انعقاد الإجماع عن الأوامر المجردة عن القرائن. يمنع دعوى القطع بمعنى العلم بذلك الحكم المذكور لتلك الأوامر.

ثم <sup>(٢)</sup> نقول: لا ندعى <sup>(٣)</sup> ذلك، بل ندعى <sup>(٤)</sup> في أمثال هذا الظن بالحكم الشرعي، والقطع بوجوب العمل بالمظنون، وإذا ظهر ذلك اندفع ما ذكره.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» قال <sup>(٥)</sup>: وأما قصة أبي بكر، فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] على أن الأمر بمطلقه للوجوب حتى يستدل على الوجوب بالآية، بل إنما أنكروا التكرار، والاستدلال على تكرار ما وجب لا يكون استدلالاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلق الوجوب.

وفيه نظر؛ [وذلك] لأن الدليل إنما يدل على تكرار ما وجب إذا كان دالاً على نفس <sup>(٦)</sup> الوجوب، فإذا <sup>(٧)</sup> لم يكن دالاً على نفس الوجوب، لا يكون دالاً على الوجوب المكرر؛ لأنه لو دل على الوجوب المكرر، لدل على نفس الوجوب؛ لاستحالة الدلالة على الخاص بدون الدلالة على العام، وإذا صدق قولنا: لو دل على

(١) سقط في «ج».

(٢) في «أ»: «و».

(٣) في «أ»: لا أدعى.

(٤) في «أ»: لا أدعى.

(٥) ينظر: الإحكام (٢/١٤٠).

(٦) في «أ»: نقيض.

(٧) في «أ»، «ج»: وذلك إذا.

الوجوب المكرر، لدلّ على نفس الوجوب، انعكس بعكس النقيض، وهو: أنه لو لم يدلّ على نفس الوجوب، لما دل على الوجوب المكرر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل العاشر: لفظُ «أفعل»: إمّا أن يكون حقيقةً في الوجوبِ فقط، أو في النّذبِ فقط، أو فيهِمَا معًا، أو لا في واحدٍ منهما:  
والأقسامُ الثلاثةُ الأخيرةُ باطلةٌ؛ فتعيّن الأولُ، وهو: أن يكون للوجوبِ فقط.  
وإنما قلنا: «إنه لا يجوزُ أن يكون للنّذبِ فقط»:

لأنه لو كان للنّذبِ فقط - لما كان الواجبُ مأمورًا به؛ فيمتنعُ أن يكون الأمرُ للنّذبِ فقط:

بيانُ الملازمة: أنّ «المندوب» هو: الرَّاجِحُ فعلُهُ معَ جَوَازِ التَّركِ، و«الواجب» هو: الرَّاجِحُ فعلُهُ معَ المنعِ مِنَ التَّركِ؛ فَالجمْعُ بينهما مُحَالٌ؛ فلو كان الأمرُ للنّذبِ فقط - لم يكن الواجبُ مأمورًا به.

فإن قلت: «لو كان الأمرُ للوجوبِ فقط - لما كان المندوبُ مأمورًا به»:

قلت: ألتزمُ هذا؛ لأنَّ كثيرًا مِنَ الأصوليين صرّحوا بأنَّ «المندوب» غيرُ مأمورٍ به؛ ولا يُمكنك أن تلتزمَ بأنَّ «الواجب» غيرُ مأمورٍ به؛ لأنَّ أحدًا مِنَ الأمةِ لم يقل به.  
فثبت: أنّ الأمرَ لا يجوزُ أن يكون حقيقةً في النّذبِ فقط.

وإنما قلنا: «إنه لا يجوزُ أن يكون حقيقةً في الوجوبِ والنّذبِ معًا»:

لأنه لو كان حقيقةً فيهما - لكان: إمّا أن يكون كونه حقيقةً فيهما بحسبِ معنَى مُشتركٍ بينهما؛ كما يقال: إنه حقيقةٌ في ترجيحِ جانبِ الفعلِ على التَّركِ فقط، من غيرِ إشعارِ بجوازِ التَّركِ، أو بالمنعِ منه، أو يكون حقيقةً فيهما؛ لا بحسبِ معنَى مُشتركٍ:

والأولُ باطلٌ؛ لأنّا لو جعلناه حقيقةً في أصلِ التَّرجيحِ - لم يُمكن جعلُهُ مجازًا في الوجوبِ؛ لأنَّ الوجوبَ غيرُ لازمٍ لأصلِ التَّرجيحِ، أعنى: القدرَ المُشتركِ بينَ الواجبِ والمندوبِ، ولو جعلناه حقيقةً في الوجوبِ - كان التَّرجيحُ جزءًا من مُسمّاهُ ولازِمًا له؛ فلا يُمكنُ جعلُهُ مجازًا في أصلِ التَّرجيحِ؛ وإذا كان كذلك - كان جعلُهُ حقيقةً في

الْوَجُوبِ؛ لِيَكُونَ مَجَازًا فِي أَصْلِ التَّرْجِيحِ - : أَوْلَى مِنْ جَعَلِهِ حَقِيقَةً فِي أَصْلِ التَّرْجِيحِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ حَقِيقَةً فِي الْوَجُوبِ، وَلَا مَجَازًا فِيهِ.

وَالثَّانِي - وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ حَقِيقَةً فِي الْوَجُوبِ وَالنَّدْبِ، لَا بِحَسَبِ مَعْنَى مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا - : فَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا؛ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ ذَلِكَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَا يَتَنَاسَلُ الْوَاجِبَ وَلَا الْمُنْدُوبَ أَصْلًا»؛ لِأَنَّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِ الْإِجْمَاعِ.

وَلَمَّا ثَبَتَ فَسَادُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ - تَعَيَّنَ الْقَوْلُ بِالْوَجُوبِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تمام إيضاح هذا الدليل: إنما هو بإيراد الأسئلة عليه والانفصال [عنها]؛ وبه يتضح الدليل، فنقول:

اعلم أن المصنّف جعل القسم الثالث في هذا التقسيم ما يكون اللفظ مشتركًا بينهما، وهذا صحيح، لكنه<sup>(١)</sup> هو عين<sup>(٢)</sup> القسم الثاني، لا أنه قسم منه، وقد عدّه قسما من أقسامه.

وثانيهما: أن يكون اللفظ حقيقةً في الترجيح المشترك بين الوجوب والندب من غير إشعار اللفظ بالترك أو المنع من الترك، وهذا خطأ؛ إذ اللفظ - حينئذ - لا يكون حقيقة في واحد منهما أصلا، فكيف يندرج [٢٧٧/أ] فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما؟! ولأن كون اللفظ حقيقة فيهما يقتضي كون اللفظ مشتركًا بينهما، وكونه موضوعًا للترجيح المشترك يقتضي ألا يكون مشتركًا، بل متواطئًا، وبمع اجتماعهما في لفظ واحد بالنسبة إلى معنيين، فكيف جمعهما وجعل أحدهما قسماً من الآخر، بل [هذا]<sup>(٣)</sup> هو القسم الرابع، ثم لا يجوز إطلاق اللفظ على معنى الوجوب بطريق المجاز أيضاً؛ وذلك لأنّ الوجوب لا يكون من لوازم المسمى والحقيقة، ولا يجوز إخراجها عن أن يكون مجازاً أو لازماً للمسمى مع أنه يقتضي المسمى.

وبأنا نقول: لم لا يجوز أن يكون للندب فقط؟!:

قوله: «لو كان كذلك، لما كان الواجب مأموراً به»:

(١) في «أ»، «ح»: ولكن.

(٢) في «أ»: غير.

(٣) سقط في «أ».

قلنا: لا نسلّم، أو نقول: ماذا يعنى به !؟:

أيعنى به (١) أن صيغة الأمر لا تكون مستعملة فيه بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز، أو يعنى به أنه يتعدّر استعمال صيغة الأمر فى الوجوب بالكلية.

الأول: مسلّم؛ ولكن لماذا لا يصدّق على الواجب أنه مأمور به، وإن لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة !؟؛ ألا ترى أنا نقول للرجل الشجاع أو للأسد المفترس: إنه يدعى بـ «الأسد» وإن لم يكن [ذلك] الدعاء بطريق الحقيقة.

وإن كان المراد الثانى: فذلك ممنوع، بل جاز أن يكون اللفظ حقيقةً فى الندب، مجازاً فى الوجوب، واللفظ مستعمل فيه مع القرينة؛ فيكون مأموراً به حينئذ.

وأما ما ذكره (٢) من المنافاة بين الواجب والمندوب:

قلنا: ذلك يمنع من صدق أحدهما على الآخر، لكن لا يمنع من صدق معنى عليهما جميعاً يعمّهما؛ ألا ترى أن الإنسانية والفرسية يتمتع صدق أحدهما على الآخر، ومع ذلك يشتركان فى أنه يصدق عليهما الجسم، والنامى (٣)، والضدان يتباينان ذاتاً، ويشتركان فى أن يصدق عليهما: أن الأمر (٤) يتناولهما بأن يكون (٥) لأحدهما بطريق الحقيقة، وللآخر بطريق المجاز.

والثالث: لم لا يجوز أن يكون اللفظ حقيقةً فيهما بطريق الاشتراك !؟:

قوله: «ذلك على خلاف الأصل»:

قلنا: والمجاز - أيضاً - خلاف الأصل، والترجيح ممنوع. سلّمناه:

قوله: «لو كان كذلك، لا يمكن جعله مجازاً فى الوجوب»:

قلنا: لا نسلّم؛ بل من جملة وجوه مجازات المشهوره: استعمال اللفظ المتواطئ فى بعض جزئياته.

وأما قوله: «جعله حقيقةً فى الواجب، مجازاً فى الترجيح الذى هو من لوازمه - أوّلى

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»، «ج»: وأما ما ذكر.

(٣) فى «أ»: النافى، وفى «ج»: الثانى.

(٤) فى «أ»: فى أن الأمر.

(٥) فى «أ»، «ج»: كان.



من العكس؛ لأن الوجوب لا يلزم الترجيح، والملزوم فى المعنى المجازى موجب للترجيح»:

قلنا: هذا القدر لا يتأتى فى المنسوب؛ لأن المنسوب غير لازم للواجب؛ لما بينهما من التناقى مع أن اللفظ مستعمل فيهما.

وأيضاً: الموجب للترجيح اللزوم ذهنى، لا مطلق اللزوم.

فلم قلت: إن ما ذكرتم من المُجْمَل انفراد بلزوم ذهنى لم يوجد فى الآخر؟! بل ربّما كان خَطْرَانِ بعض جزئيات الكلّى بالبال أشدّ وألزم من خطران الكلّى عند ذكر الجزئى، بل من يسمع<sup>(١)</sup> السواد يَخْطُرُ بباله البياض، ولا يخطر بباله الكلّى الذى يعد مشتركاً بينهما، سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم [٢٧٧/ب] أن القسم الرابع منتفٍ:

قوله: «إن ذلك خلاف الإجماع»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن القائل بالإباحة يعتقد، والقائل بوضعها للقدر المشترك هو<sup>(٢)</sup> اسم جنسهما عنده، واسم الجنس لا يكون لواحدٍ من النوعين، بل للقدر المشترك فقط.

والجواب عن الأول: أن المعنى بكونه حقيقةً فيهما: أن يكون مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً أو معنوياً.

والمراد بالاشتراك اللفظى: أن يكون موضوعاً لكل واحد من الإيجاب والندب.

والمراد بالاشتراك المعنوى: أن يكون موضوعاً بإزاء معنى عام مشترك بينهما، فإذا استعمل فى كل واحد منهما بإزاء الحصّة الموجودة فى كل واحد منهما المطابقة للقدر المشترك - كان حقيقة فى كل واحد منهما، ولكن يشترط ألا يستعمل فى خصوص كل واحد منهما.

وهذا كما تقول: إنَّ صِدْقَ اللفظ الموضوع للجنس على كل واحدٍ واحدٍ من حصّة النوع من الجنس بطريق الحقيقة، وأما صدقه على النوع المركّب من تلك الحصّة وفصلها - [ف] بطريق المجاز.

وإذا فهم الكلام على هذا الوجه: اندفع الإشكال، وليس فى ذلك إلا تنزيل لفظ كونه حقيقة فيهما على ما ذكرناه من الاشتراك الأعمّ من كونه لفظياً أو معنوياً.

(١) فى «أ»: سمع.

(٢) فى «ج»: هى.

وتقسيم المصنّف كونه حقيقة فيهما إلى القسمين دليلٌ على أنه أراد بكونه حقيقةً فيهما ما أشرنا إليه.

أما قوله: «لم لا يجوز إطلاق اللفظ على معنى الوجوب على طريق المجاز؟!؛ وذلك لأنّ الوجوب لا يكون من لوازم المسمّى والحقيقة، [و] لا يجوز إخراجها عن أنّ يكون مجازاً أو لازماً للمسمّى مع [أن] (١) المقدّر هو نفس المسمى؛ فهذا فاسدٌ غايةً الفساد؛ فإنه ليس في الكلام تقدير أن الوجوب نفس المسمّى أصلاً.

فإننا نقول: لو جعلناه حقيقةً في الوجوب، أمكن جعله مجازاً في القدر المشترك بين الواجب والمندوب، وهو نفس الرجحان، وذلك بطريق الملازمة؛ ضرورة أن جزء الوجوب رجحانٌ الوجوب، ولا ينعكس؛ فإن رجحان الوجوب ليس جزء الوجوب ولا لازمه.

وهذا السؤال لا اتجاه له بوجهٍ ما، وقد أورده صاحب «التلخيص».

وأما قوله ثانياً: «لم لا يجوز أن يكون للندب فقط؟»:

قلنا: لما ذكرنا أنه لو كان كذلك، لما كان الواجب مأموراً به حقيقة؛ لما بينهما من التنافي حقيقةً؛ وهذا - لأنّ - من لوازم مقتضى كونه واجباً عدم جواز تركه، ومن لوازم كون الأمر للندب حقيقةً: أنه إذا كان الواجب مأموراً به حقيقة، كان مندوباً حقيقةً، والمندوب حقيقةً يجوز تركه إجماعاً، فيلزم الجمع بين جواز الترك وعدم جواز الترك؛ وهو محال.

وبما ذكرنا يندفع قوله: «إنه يجوز صدقهما معاً: في الواجب بطريق المجاز....».

ولا ندعى إلا عدم صدقهما على شيء واحدٍ حقيقةً، وذلك على تقدير كون الأمر للندب حقيقةً.

أما قوله ثالثاً: «لم لا يجوز أن يكون حقيقةً فيهما بطريق الاشتراك؟»:

قلنا: لما ذكرنا من النافي للاشتراك، وأما معارضته بالنافي [٢٧٨/أ] للمجاز، فقد سبق الجواب عنه في موضعه.

أما قوله: «لم لا يجوز أن يكون (٢) للترجيح المشترك؟»:

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ج»: لم لا يجوز الترك أن يكون.

قلنا: لأنه لو كان كذلك، لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب.

قوله: «لا نسلم؛ بل من جملة وجوه المجازات المشهورة: استعمال اللفظ في بعض جزئياته:

وجوابنا<sup>(١)</sup> عنه: نحن لا ندعى أنه لا يمكن جعله مجازاً في<sup>(٢)</sup> الوجوب مطلقاً؛ وإنما ندعى أنه لا يجوز جعله مجازاً في الوجوب بطريق الملازمة، والأمر كذلك جزماً.

وأما قوله: «هذا القدر لا يتأتى في المنسوب مع أن اللفظ مستعمل في المنسوب»: ما علم أن هذا السؤال لا اتجاه له أصلاً، وهو فاسد مختلٌ غاية الاختلال.

وبيانه: هو: أنا قد بينا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة حقيقةً في المنسوب؛ لما سبق تقريره، ونحن الآن لا ندعى إلا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة للقدر المشترك؛ لما ذكرنا من الدليل، وهو: لزوم القدر المشترك للواجب من غير عكس... إلى آخر ما قررناه، وما ذكرناه لا ينافي ذلك أصلاً، فلا يتجه.

ولا يقال: توجيهه أن نقول: ما ذكرت من الدليل الدال على أنه للوجوب معارضٌ بما ينفيه؛ لأنه لو كان للوجوب مع أنه مستعمل فيه، يلزم التجوز بدون الملازمة.

قلنا: ولم لا يجوز ذلك؟!؛ [وذلك] لأن الملازمة أحد وجوه المجاز، وليس المجاز مَحْصُوراً فيها.

وأما قوله: «لم قلت: إن ما ذكرتم لاختصاص بلزوم ذهني لم يوجد في الآخر؟! بل ربما كان خطرنا بعض جزئيات كلي بالبال أشد وألزم عند ذكر الكلي من خطرنا الكلي [عند] ذكر الجزئي»:

قلنا: الدليل على أن ما ذكرناه اختص بلزوم ذهني لم يوجد في الآخر؛ وذلك لأن الكلي جزء من الجزئي بالضرورة ولا ينعكس، ولا شك أن خطرنا الجزء بالبال عند خطرنا الكل بالبال أشد من العكس؛ وذلك لأن تصور الكل بدون تصور الجزء محال، وتصور الجزء بدون تصور الكل غير محال، ونعني به: ذات الجزء وذات الكل، لا اعتبار الجزئية والكلية؛ فإنهما من قبيل المضاف، ويستلزم تصور أحدهما تصور الآخر.

وأما قوله: «لا نسلم انتفاء القسم الرابع؛ [وذلك] لأن القائل يكون اللفظ للإباحة

يعتقده».

قلنا: [هذا مندفع]؛ لأننا بينا فساد هذا المذهب في أول المسألة، ودللنا على أن صيغة

(١) في «أ»، و«ح»: الجواب.

(٢) في «أ»: عن.

«افعل» ليست للإباحة، ولا هي مشتركة بين الخمسة، بل صيغة «افعل» دالة على الطلب؛ فإذاً المعنى بالإجماع: إجماع القائلين بأن الصيغة دالة على الطلب، فيندفع مذهب القائل بكونها للإباحة.

وأما قوله: «إنها للمشترك»:

قلنا: فقد اندفع بإبطال هذا المذهب في متن الدليل، وصحَّ [دعوى] الإجماع على ما ذكرنا من التفسير.

تنبيهات: الأول: اعلم أن هذا قياسٌ استثنائيٌّ، إحدى مقدمتيه منفصلة حقيقية، والأخرى [دفع] <sup>(١)</sup> بعض الأقسام، فتعيّن المطلوب للوقوع.

الثاني: اعلم أنه يمكن تحريك هذا الدليل وإيراده على وجه يندفع به بعضُ الأسئلة، بحيث لا يحتاج إلى الجواب عنها، وذلك أن نقول:

صيغة «افعل»: إما أن تكون حقيقةً في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، أو فيهما، أو في القدر المشترك وهو نفس الترجيح، أو في الإباحة، أو تكون مشتركة بين [٢٧٨/ب] [الأحكام] <sup>(٢)</sup> الخمسة، أو لا تكون حقيقةً في شيء منها، الحصر ضروريٌّ، وما عدا القسم الأول باطل؛ لما ذكرنا، فتعيّن الأول. وعلى هذا لا يتجه السؤال الأول ولا يمتنع بطلان ألا يكون على واحد منها .

الثالث: أن القائل: إن تعارض القول فجعله للوجوب أولى من جعله للمشترك، فإن جعله للمشترك واقعٌ للاشتراك والمجاز، وجعله للوجوب يستلزم المجاز، فالأول أولى.

الرابع: أن مادة هذا الدليل ذكرها صاحب «المعتمد» ولم يرتضها؛ لسؤالٍ توجه له عليها من غير جواب له عنها، فقال:

قول القائل: «افعل»: إمّا أن يقتضى إرادة الفعل، أو المنع من الفعل، أو التوقف عنه، أو التخيير بينه وبين الإخلال به على سواء، أو يكون الأولى أن يفعل وإن خير بينه وبين الإخلال به، أو يقتضى أن يفعل لا محالة.

وقد تقدّم بطلان القول بأنه يقتضى الإرادة، ومن المحال: أن يكون قوله: «افعل» معناه: «لا تفعل»؛ لأنه لا يقتضى فائدة اللفظ، أو يكون معناه التوقف؛ لأن قوله: «افعل» يفتى على الفعل، وهو يقتضى الثواب، ولا يجوز أن يقتضى التخيير بين الفعل وتركه

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

على سواء، أو يكون الأوَّلَى أن يفعل؛ لا سَدَّ (١) للتخيير ذُكِرَ في اللفظ، ولا للإحلال بالفعل ذكر (٢) وإنما اللفظ يتعلَّق بالفعل وتركه (٣).

ولقائل أن يقول: قد أخللتم بقسم آخر، وهو: أن قولنا «افعل»: يفيدُ استدعاءَ فِعْلٍ والْحَثَّ عَلَيْهِ، ولا يتعرَّضُ للإحلال به: منع ولا إباحة، وليس لكم أن تقولوا: لما لم يكن في اللفظ ذكر للتخيير ولا للترك، وجب نفى التخيير وإثبات الوجوب -: أولى من قول من يقول: بأنه لما لم يكن في اللفظ ذكر للمنع من الإحلال بالفعل، وجب نفى (٤)

الوجوب، وفي نفى الوجوب إثبات للنفي.

فإن قيل: «لفظ (٥) «افعل» تقتضي المنع من الإحلال بالفعل»:

قلنا لكم: سواء ذلك، فقد تمَّ غرضكم من غير حاجة إلى هذه القِسْمَةِ.

هذا [كله] (٦) كلام صاحب «المعتمد».

والمصنّف أخذ هذه المادّة، وهذبها، وربّتها، وحرّرها على وجه اندفع عنه السؤال الذي أورده صاحب «المعتمد»، والله أعلم.

واعلم أن صاحب «التنقيح» أعرض عن اختصار هذا الدليل، ولم يذكره، وقال: إن هذا الدليل لا دَخَلَ له في معرفة مقتضى الألفاظ، ولهذا تركناها.

ولا يخفى فسَادُ هذا الكلام، فإنَّ الدليل المذكور يفيدُ أنَّ صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب لغة؛ فقد أفاد معرفة مقتضى الألفاظ.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : المَدَّلِيلُ الحَادِي عَشَرَ: أَنَّ العَبْدَ إِذَا لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ بِهِ سَيِّدُهُ - اِقْتَصَرَ العُقْلَاءُ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي تَعْلِيلِ حُسْنِ ذَمِّهِ؛ عَلَيَّ أَنْ يَقُولُوا: «أَمْرُهُ سَيِّدُهُ بِكَذَا؛ فَلَمْ يَفْعَلْ»؛ فَذَلَّ كَوْنُ ذَلِكَ عِلَّةً فِي حُسْنِ ذَمِّهِ عَلَيَّ أَنْ تَرَكَهُ لِمَا أَمَرَهُ بِهِ تَرَكَ لِلوَأَجِبِ.

(١) في «ب»: يسند.

(٢) في «أ»، «ج»: ذكروا.

(٣) في «أ»، «ج»: فرق وتركه.

(٤) في «أ»: على.

(٥) في «ج»: لفظة.

(٦) سقط في «ج».

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ إِنَّمَا ذَمُّوهُ، لِمُجَرَّدِ التَّرْكِ؛ بَلْ لِأَجْلِ أُمُورٍ أُخَرَ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُمْ عَلِمُوا مِنْ سَيِّدِهِ؛ أَنَّهُ كَرِهَ تَرْكَ ذَلِكَ الْفِعْلِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ بِوُجُوبِ طَاعَةِ الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ لَا يَأْمُرُ إِلَّا بِمَا فِيهِ نَفْعُهُ وَدَفْعُ مَضَرَّتِهِ، وَالْعَبْدُ - أَيْضًا - يَلْزِمُهُ  
إِيصَالَ الْمَنَافِعِ إِلَى السَّيِّدِ، وَدَفْعَ الْمَضَارِّ عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ ذَمُّوهُ؛ لِمُجَرَّدِ التَّرْكِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَهُمْ صَوَابٌ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً - لَمَا اسْتَحَقَّ الْعَبْدُ الدَّمَ بِتَرْكِهِ؛ فَذَلَّ عَلَى أَنَّ  
مُجَرَّدَ التَّرْكِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِلدَّمِّ.

وَتَانِيهِمَا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَمْرِ وَرَدَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ بِمَعْنَى  
النَّدْبِ، فَلَوْ كَانَ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلدَّمِّ، لَكَانَ الْمُنْدُوبُ وَاجِبًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَتَبَّتْ بِهَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ: أَنَّ مُجَرَّدَ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ - لَا يُمَكِّنُ جَعْلَهُ عِلَّةً لِلدَّمِّ؛ وَإِذَا  
تَبَّتْ ذَلِكَ - عَلِمْنَا فَسَادَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ مِنْ أَنَّ الْعُقْلَاءَ يُعْلَلُونَ حُسْنَ ذَمِّهِ بِمُجَرَّدِ تَرْكِ  
الْمَأْمُورِ بِهِ:

وَالْحَوَابُ: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا عَاقَبَ عَبْدَهُ عِنْدَ عَدَمِ الْإِمْتِثَالِ - فَالْعُقْلَاءُ يَقُولُونَ: «إِنَّمَا  
عَاقَبَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَمْتَثِلِ الْأَمْرَ»؛ وَلَوْ لَا أَنَّ عِلَّةَ حُسْنِ الْعِقَابِ نَفْسُ مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ - وَإِلَّا لَمَا  
صَحَّ هَذَا الْكَلَامُ؛ وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّ كَرَاهِيَةَ التَّرْكِ، لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي هَذَا الْبَابِ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «الشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِوُجُوبِ طَاعَةِ الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ»:

قُلْنَا: الشَّرِيعَةُ: إِنَّمَا أَوْجَبَتْ عَلَى الْعَبْدِ طَاعَةَ السَّيِّدِ فِيمَا أَوْجَبَهُ السَّيِّدُ عَلَى الْعَبْدِ؛ أَلَا  
تَرَى أَنَّ سَيِّدَهُ لَوْ قَالَ لَهُ: «الْأَوْلَى أَنْ تَفْعَلَ كَذَا، وَلَكَ أَلَّا تَفْعَلَهُ» - لَمَا أَلْزَمَتْهُ الشَّرِيعَةُ  
فِعْلَهُ؟! وَالْأَمْرُ عِنْدَ الْمُخَالَفِ يَجْرِي مَجْرَى هَذَا الْقَوْلِ؛ فَيَنْبَغِي أَلَّا يَجِبَ بِهِ عَلَى الْعَبْدِ  
شَيْءٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «السَّيِّدُ لَا يَأْمُرُ عَبْدَهُ إِلَّا بِمَا فِيهِ جَرُّ نَفْعٍ، أَوْ دَفْعُ مَضَرَّةٍ؛ وَذَلِكَ وَاجِبٌ»:

قُلْنَا: مُجَرَّدُ هَذَا الْقَدْرِ لَا يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ إِلَّا إِذَا أَوْجَبَهُ السَّيِّدُ، وَلَمْ يُرَخِّصْ فِي تَرْكِهِ؛ أَلَا

تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ لَهُ: «الْأَوْلَى أَنْ تَفْعَلَ كَذَا، وَيَجُوزُ أَلَّا تَفْعَلَهُ» - جَازَ لَهُ أَلَّا يَفْعَلَ؟! وَكَذَلِكَ لَوْ عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَقُومُ مَقَامَهُ فِي دَفْعِ الْمَضَرَّةِ !!

قَوْلُهُ: «يُشْتَرَطُ فِي جَوَازِ هَذَا التَّعْلِيلِ أَلَّا يَكُونَ المَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً»: قُلْنَا: هَبْ أَنَّ هَذَا الشَّرْطَ مُعْتَبَرٌ؛ وَلَكِنْ يَجِبُ فِيهَا وَرَاءَهُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ تَرْكُ المَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلذَّمِّ - لَمَا جَازَ تَرْكُ المَنْدُوبِ»:

قُلْنَا: هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ، لَوْ كَانَ المَنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ، وَهَذَا أَوَّلُ المَسْأَلَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل يفيد أن الأمر للوجوب لغة. والدليل عليه: أن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيده فذمه سيده، استحسن العقلاء من أهل اللغة ذمّه، وعللوا حسن ذمه بأنه أمره سيده بأن يفعل كذا، فلم يفعل ما أمره به؛ فجعلوا تركه ما أمره به علة في حسن ذمه؛ ولولا أنهم علموا أن قول القائل: «افعل» يقتضى الإيجاب [٢٧٩/أ] لغة، لما فهموا منها الإيجاب، ولو لم يفهموا منها الإيجاب، لما استحسنا ذمّه، لأن ترك<sup>(١)</sup> غير الواجب لا يقتضى حُسن الذم على الترك، ويلزم من ذلك كون الصيغة للإيجاب لغة؛ وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: «لا نسلم أن العقلاء من أهل اللغة إنما استحسنا ذمّه بمجرد ترك الأمر، بل لأمر آخر...»؛ هكذا قاله المصنّف، وينبغي أن يقال: لا نسلم أن العقلاء من أهل اللغة إنما استَحْسَنُوا ذمّه بمجرد ترك الأمر، بل لأجل أمور أخرى:

أحدها: أنهم علموا من سيده أنه كره ترك ذلك الفعل، فلذلك ذمّوه، وكرهيته ترك الفعل غير مجرد الفعل جزماً.

وثانيها: أن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده؛ فذمّوه لأجل أنه ترك طاعة السيد الواجبة عليه شرعاً؛ لأنه ترك ما أمره به سيده.

وثالثها: أن السيد لا يأمر ظاهراً إلا بما فيه منفعة عائدة إلى السيد، أو تدفع عنه مضرة عائدة إليه، والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى السيد ودفع المضار عنه، فذمّوه لأجل أنه ترك مثل هذا الواجب:

سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ استَحْسَنُوا ذمّه بمجرد ترك الأمر؛ ولكن لا نسلم أن ما صدر مِنْهُمْ

(١) في «أ»: من ترك.

الكاشف عن المحصول .....  
صواب؛ وهذا لأن المأمور به لو كان معصيةً، لما استحقَّ الذمَّ بتركه؛ فدلَّ على أن مجرد الترك ليس بعلة للذمِّ، وهم قد جعلوا مجرد ترك المأمور به علة للذمِّ؛ فلم يكن ما صدر منهم صواباً، ولأن كثيراً من الأوامر في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ المراد منه الندب، فلو كان ترك المأمور به علة للذمِّ، لكان المندوب واجباً؛ لكونه مأموراً به، وهو محال؛ فثبت أن مجرد ترك المأمور به ليس علة للذمِّ :

والجواب [هو]: أن السيد إذا أمر عبده بشيء، فلم يفعله، فذمه السيد وعاتبه، فإن العقلاء من أهل اللغة يستحسنون ذلك الذمِّ، ويقولون: إنما ذمه وعاتبه؛ لأنه ترك ما أمره به، ولولا أن علة حُسن الذم نفس ترك المأمور به؛ وإلا لما حسن هذا الكلام، وبذلك<sup>(١)</sup> يظهر أن كراهية الشيء لا مدخل لها في هذا الباب؛ لأنهم رضوا حُسن الذمِّ على نفس الترك لا غير.

أما قوله: «الشرعية أوجبت طاعة السيد على العبد»:

قلنا: إنما توجب الشرعية طاعة السيد على العبد فيما يوجبه السيد على العبد؛ [وذلك] لأنه [لوا] <sup>(٢)</sup> قال له: «الأولى لك أن تفعل كذا، ولك ألا تفعله» - لما ألزمته الشرعية فعله، والأمر عند المخالف يفيد الندب، ومعناه ما ذكرنا، وهو: أولوية الفعل مع جواز الترك؛ فوجب ألا يجب به شيء على العبد.

أما قوله: «السيد لا يأمر عبده إلا بما فيه جلبُ منفعة إلى السيد أو دفعُ مضرَّة عنه، ويجب على العبد السعى في جلبِ المنافع إلى السيد ودفعِ المضار عنه»:

قلنا: الواجب أنه لا يجب على العبد جلبُ منفعة إلى السيد، ولا دفعُ مضرَّة عنه، إلا إذا أوجبه؛ وذلك لأنه لو قال: «الأولى لك أن تسعى في جلبِ المنفعة ودفعِ المضرَّة عنى، ولك ألا تفعله» لم يجب على العبد، وكذلك لا يجب عليه إذا عَلِمَ أن غيره يقومُ مقامه في جلبِ المنفعة إليه ودفعِ المضرَّة عنه.

أما قوله: «شرط وجوب ما يأمره به السيد ألا يكون معصيةً؛ فإذا: شرط هذا [٢٧٩/ب] التعليل ألا يكون المأمور به معصية»:

قلنا: فإنَّ ما ذكرنا من حُسن التعليل: يقتضى إيجابَ مقتضى أوامر السيد. ترك هذا الدليل فيما إذا كان المأمور به معصية؛ [ فيجربى فيما عداه على قضية الدليل.

(١) فى «أ»، «ج»: وبهذا.

(٢) سقط فى «أ».



وليس لقائل أن يقول: «تَرَكُ هذا الدليل فيما إذا كان المأمورُ به معصيةً»<sup>(١)</sup> وإنما ترك للمشترك بينه وبين ما إذا لم يكن معصيةً:

لأننا نقول: لا نسلم أنه ترك للمشترك؛ بل إنما ترك للفارق، وهو كونه معصية.

أما قوله: «لو كان ترك المأمور به علة للذم، لكان ترك المندوب كذلك»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان ترك المندوب تركاً للمأمور به حقيقة، وذلك ممنوع؛ وهذا أول المسألة، وهو عين محلّ النزاع، وهذا الدليل ذكره أبو الحسين في «معمده»<sup>(٢)</sup> وارتضاه. وصاحب «الإحكام» ذكر هذا الدليل وزيفه بسؤالٍ معتقداً أن لا جواب له، ونحن نذكره ونجيب عنه، وبه يتم هذا الدليل.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: قولهم: «إن أهل اللغة يصفون مَنْ خالف الأمر المطلق بالعصيان، ويحكمون على من خالف باستحقاق الذم والتوبيخ» - ليس كذلك؛ فإنه ليس القول بملازمة هذه الأمور للأمر المطلق، وملازمة - انتفائها للأمر المقيّد بالقرينة في المندوبات - أولى من العكس.

فإن قيل: «بل تقييد المندوب بالقرينة أولى من تقييد الواجب بها؛ فإنها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب، وهو نافع غير مضر، وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم منه الإضرار بترك الواجب بتقدير خفائها؛ لفوات المقصود الأعظم منه» - فهو معارض بأن الأوامر الواردة في المندوبات أكثر منها في الواجبات؛ فإنه<sup>(٤)</sup> ما من واجبٍ إلا وتبعه مندوبات، والواجب غير لازم للمندوب، ولا يخفى أن المحذور في تقييد الأعم بالقرينة لاحتمال خفائها - أعظم من محذور ذلك في الأخص.

هذا كله كلام صاحب «الإحكام»، وهو مندفع؛ وذلك [لأنه]<sup>(٥)</sup> إما أن يورده منعاً، وهو ظاهر الاندفاع؛ لأنه منع لمقدّمة نقلية تكفل بنقلها الثقات من العلماء، منهم: صاحب «المعتمد»، والمصنف.

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر: المعتمد (٥٦/١).

(٣) ينظر: الإحكام (١٤٠/٢).

(٤) في «أ»، «ج»: فإن.

(٥) سقط في «أ»، «ج».

والذى <sup>(١)</sup> يزيدُه وضوحًا: أن العبد لو فهم أمر السيد، ثم ترك مقتضى الأمر، فإنه يستحسن ذمَّة العلماء من أهل اللغة، ويعلِّلون ذلك بعلَّة ترك مقتضى الأمر، وبه يندفع المنع. وأما إذا قصد توجيهه معارضة: فهو مندفع أيضًا:

وتوجيهه <sup>(٢)</sup> أن نقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب لغةً - ولكن معنًا ما ينفيه.

وبيانه: هو: أنها لو أفادت لأفادت بظاهاها الوجوب، وبالقرينة النَّدْب، ولكان هذا أولى من العكس؛ لأنه لو لم يكن أولى من العكس، لكان الواضع قد ترك الأولى، والظاهر من حال الواضع خلافه، واللازم متنفٍ؛ لأن عليته أولى؛ لأن صور المندوب أكثر من صور الواجب؛ إذ ما من واجب إلا وله مندوبات، وليس لكل مندوب واجب؛ فيلزم أن تكون صور الواجب أقل، وصور المندوب أكثر، فاحتياجها إلى القرينة يوجب كثرة الغلط في أكثر الصور بتقدير خفاء القرينة، ولا كذلك العكس؛ فهذا توجيهه.

وجوابه: ما ذكره، وهو: أنا لا نسلم [٢٨٠/أ] أن جعل اللفظ ظاهرًا في الندب، مجازًا في الوجوب أولى، وما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ عليه - ولكن معنًا ما ينفيه؛ وذلك لأن جعل اللفظ مفيدًا للوجوب ظاهرًا، ومجازًا في الندب أولى؛ وذلك لأنه أحوط، وبيانه ظاهر؛ فكان أولى؛ فقد تبين اندفاع هذا السؤال الذي عوّل عليه صاحب «الإحكام» في تزييف الدليل المذكور.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الدليل بسؤال آخر، فقال: الدعوى في هذه الصورة: أن الأمر يفيد الوجوب الذى هو حكم الشرع، ثم بين قبل هذا أن ذلك الوجوب لا يعرف إلا بالشرع، والعقل لا يدرك الوجوب والحظر، والوجوب الذى يحكم به أهل اللغة وأهل العرف - لا يكون ذلك الوجوب؛ فلا يفيد.

فلئن قال: «هذه الصيغة وضعت في أصل اللغة للوجوب الذى يحكم به العقل بما ذكرنا، والأصل عدم التغيير؛ فثبت <sup>(٣)</sup> الوجوب الشرعى»:

قلت: إن استمرَّ الوضع الأصلي بحيث لا يتغير أصلًا، فهو فى الشرع لا يفيد إلا ما

(١) فى «أ»: فالذى.

(٢) فى «أ»، «ج»: فلتوجهه.

(٣) فى «أ»، «ج»: فيثبت.

أفاده في اللغة، وليس ذلك الوجوب هو الوجوب<sup>(١)</sup> الذي ندعيه. وإن تغير، فلا نسلم أنه بقي مفيداً للوجوب فضلاً عن الوجوب الشرعي، بل جاز أن يكون التغيير بطريق آخر. هذا هو<sup>(٢)</sup> اعتراض صاحب «التلخيص».

والجواب عنه أن نقول: المدعى أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب وتدل عليه، سواء صدرت هذه الصيغة من الشارع أو من أهل العرف أو من أهل اللغة، ومفهوم الوجوب مفهوم واحد لا يختلف باختلاف المتكلمين؛ وهو معقول لهم؛ ولهذا قبل الشارع: كان السيد يوجب على عبده<sup>(٣)</sup> ما شاء من الأفعال؛ وكذلك الملك كان يوجب على من شاء من عبيده وخوَلِه وأهل مملكته ما شاء من الأعمال<sup>(٤)</sup>، ولا نزاع أن لفظة: «أوجبت عليك»<sup>(٥)</sup> و«حتمت عليك»، كانت مستعملة بين أهل اللسان، وكانوا يفيدون بها معنى الإيجاب، ونحن لا ندعى إلا أن صيغة الأمر تقيّد الوجوب الذي هو مدلول قول القائل: «هذا الفعل واجب عليك، أو أوجبت عليك هذا الفعل».

وأما قوله: «إنه بين قبل هذا أن ذلك الوجوب لا يعرف إلا بالشرع، وأن العقل لا يدرك الوجوب والحظر»:

قلنا: نعم؛ ولكن معنى هذا الكلام أن كون الفعل متعلق العقاب أو الثواب - [لا يعرف] بالعقل، وهذا لا يناقض ما ذكرناه ههنا، فأما ما ذكرنا: أن صيغة «افعل» مدلولها اللغوي الوجوب الذي مفهومه في اللغة والشرع واحد؛ فقد تبين سقوط ما ذكره من الاعتراض.

وإن قوله: إن استمر الوضع الأصلي، فليس ذلك الوجوب الشرعي الذي ندعيه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل الثاني عشر: لفظ «افعل» دال على اقتضاء الفعل وجوده؛ فوجب أن يكون مانعاً من نقيضه؛ قياساً على الخبر؛ فإنه لما دل على المعنى - كان مانعاً من نقيضه.

والجامع بين الصورتين: أن اللفظ، لما وضع لإفادة معنى - فلا بد أن يكون مانعاً

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(٣) في «ج»: عبيده.

(٤) سقط في «ج».

(٥) سقط في «أ»، «ج».

مِنَ النَّقِيضِ؛ تَكْمِيلًا لِذَلِكَ الْمَقْصُودِ، وَتَقْوِيَةً لِحُصُولِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبنيٌّ على القول بجريان القياس في اللغة. وتقرير الدليل: أن صيغة «افعل» تدلُّ على طلب وجود الفعل، لما مر في أول الكتاب؛ فوجب أن يكون [٢٨٠/ب] دالًّا على المنع من الترك؛ قياسًا على الخير؛ [وهذا] لأن الخير لما دلَّ على وجود المخير عنه وكونه وتحقيقه، دلَّ على المنع من لا كونه ولا تحقيقه إجماعًا؛ وإنما دلَّ على ذلك تكميلًا لما هو المقصود من الخير؛ لمكان المناسبة والدوران، وهذا المعنى موجود في الأمر؛ فيلزم دلالاته على المنع؛ ويلزم من ذلك دلالة الأمر على الوجوب؛ وذلك لأن وجوب الفعل عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، وطلب الفعل مثبتٌ بوضع صيغة الأمر للطلب، والمنع من ترك الفعل مثبتٌ بما ذكره من القياس، ويلزم من ذلك دلالتها على مجموع الأمرين. ولا نعنى بقولنا: «إن صيغة الأمر تدلُّ على الوجوب» إلا ذلك.

واعلم أن هذا الدليل فيه نظر.

وبيانه: هو أنا نقول: ما المعنى بقولكم: الخير مانع من نقيضه؟

إن عنيتم به: أن الخير الدالُّ على وجود الشيء بالوَضْعِ يدلُّ على عدم نقيض وجود الشيء - فلا نسلم أن عدم نقيض الشيء أمر زائد على وجود الشيء، بل [عَدَمٌ] نقيض الشيء عين وجوده؛ فلا يكون للفظ دلالة على شيئين<sup>(١)</sup>.

وإن عنيتم به غيره: فلا بدَّ من بيانه.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ الْخَيْرُ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ نَقِيضِ الْمَخِيرِ عَنْهُ مَطَابَقَةً أَوْ التَّزَامًا.

فإن ادعيتم الأوَّل: فهو ممنوع؛ وإلا يلزم وقوع الاشتراك في جميع الأخبار، وهو على خلاف الأصل.

وإن ادعيتم الثاني: [يلزم]<sup>(٢)</sup> إثبات دلالة الالتزام في صيغة الأمر بالقياس على الخير؛ وهذا باطل؛ لأنَّ الذهن - إن انتقل من طلب وجود الشيء إلى المنع من الترك - فلا حاجة إلى القياس، وإن لم ينتقل، استحال إثباته بالقياس المذكور.

واعلم: أن الجواب عن المطالبة الأوَّلِيَّ أن نقول: عدم أحد النقيضين ليس هو عَيْنَ

(١) في «أ»: شيء.

(٢) سقط في «أ».

وجود النقيض<sup>(١)</sup> الآخر، بل هو غيره بالضرورة، وإن كان يستلزمه؛ فهذا السؤال مندفع.

وإنما المشكل السؤال الثانى، والذى يوضح إشكاله: أن المطلوب إثباته فى صيغة الأمر: إمَّا الدلالة على المنع من الترك التزامًا، أو الدلالة على ذلك مطابقة.

لا سبيل إلى الأول؛ لما بينا: أن دلالة الالتزام شرطها لزومُ الذهني، والـلزومُ الذهنيُّ لا سبيل إلى إثباته بالقياس.

ولا سبيل إلى الثانى؛ لوجهين:

الأول هو: أنه يلزم أن تكون صيغة «افعل» مشتركةً بين الطلب وبين المنع من الترك؛ وهو باطل.

الثانى هو: أن الحكم فى الأصل ممنوع؛ لأن الخبر ليس بـدالٍ على المنع من نقيضه مطابقة، بل إن دلَّ على ذلك دل بالالتزام.

ولا يقال: هذا إثبات للقواعد القطعية بالقياس الذى لا يفيد إلا الظنَّ.

سَلَّمنا صحة التمسُّك بما يفيد الظنَّ فى هذه المسألة، ولكن هذا قياس فى اللغة، ونحن نمنعه.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن فى آحاد الألفاظ الذى يترتب عليها حكم جزئى فرعى، وأما إثبات قاعدة كلية كـ «الأمر» فلا.

لأننا نقول: لا يتجه على المصنّف شيء من هذه الأسئلة [وأمثالها]<sup>(٢)</sup>؛ لما تبين أن مذهبه: إثبات أمثال هذه المسألة بما يفيد الظنَّ، وهذه المسألة وأمثالها لا سبيل إلى تحصيل العِلْم فيها، وقد قرّرنا ذلك فى أول الكتاب، ولا يدعى حصول العِلْم فى هذه المسائل إلا مَنْ لم يُدرك [٢٨١/أ] معنى العِلْم أو نفس الحكم بعين ما فسرناه به فى أول الكتاب، ولا نزاع مع هذا الشخص، وإنما النزاع بعد الاتفاق على مفهوم العلم.

أما قوله: «هذا قياس فى اللغة»<sup>(٣)</sup>، ولا نسلم صحته:

قلنا: قد ثبت أن هذا الدليل يبنى على القولِ بجريان القياس فى اللغة وسيدل المصنّف

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، وحده: اللغات.

على ذلك في «كتاب القياس»؛ فهو من المسلمات ههنا، ولا يُسَمَعُ المنع؛ [لأنه] (١) منع لقاعدة مسلمة، ويتعيَّن على مَنْ يعتقد عدم (٢) جريان القياس في اللغة أن يبيِّن فساد الدليل الذي يذكره المصنّف في «كتاب القياس».

واعلم: أن المصنّف ادعى أن الأمر يفيد الوجوب ظناً، وأقام الدليل المفيد للظنّ على ما ادعاه، فلا يتجه عليه أن هذه المسألة علمية؛ لأنه ما التزم إلا بإقامة دليلٍ يفيدُ الظنّ، وقد وفى بما التزم، وبه يندفع جميعُ ما أُورد ههنا.

**قال المصنّف - رحمه الله تعالى -:** «فَإِنْ قِيلَ: «لَا نَزَاعَ فِي أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ مِنْ نَقِيضِهِ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: مَدْلُولُ قَوْلِهِ: «أَفْعَلُ» هُوَ: أَنَّ الْأَوْلَى إِذْ خَالَهُ فِي الْوُجُودِ؛ فَلَا جَرَمَ يَمْنَعُ مِنْ عَدَمِ هَذِهِ الْأَوْلَى؟!»:

وَالجَوَابُ: أَنَّ الْفِعْلَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ؛ فإِشْعَارُهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْمَصْدَرِ، وَالْمَصْدَرُ فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، اضْرِبْ» - هُوَ: [الضَّرْبُ لَا] أَوْلَوِيَّةُ الضَّرْبِ؛ فإِشْعَارُ لَفْظِ الْخَبَرِ وَالْأَمْرِ بِالضَّرْبِ لَا بِأَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ.

وَإِذَا كَانَ إِشْعَارُ الْأَمْرِ وَالْخَبَرِ - لَيْسَ بِأَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ؛ بَلْ بِنَفْسِ الضَّرْبِ، وَتَبَتَ: أَنَّ الْمُشْعَرَ بِالشَّيْءِ مَانِعٌ مِنْ نَقِيضِهِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ - اضْرِبْ - مَانِعاً مِنْ عَدَمِ الضَّرْبِ، لَا مِنْ عَدَمِ أَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ؛ وَالْأَجْلُ هَذَا: كَانَ الْخَبَرُ مَانِعاً مِنَ النَّقِيضِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنّف سلّم أن ما دلّ على شيء [منع] (٣) من نقيضه؛ ولكن منع كون الأمر يدلُّ على طلب الفعل، بل يدلُّ على أولوية إدخاله في الوجود، فيكون معناه: لك فعله، ولك تركه، ولكن الأولى فعله؛ فيكون مانعاً من عدم هذه الأولوية، وهذا معنى الندب.

أجاب عنه بأن قال: الفعل مشتقٌّ من المصدر على الرأى الصحيح، وهو مذهبُ البصريين؛ فنقول: «نَصَرَ يَنْصُرُ انْصُرْ» الثلاثةُ مشتقةٌ من المصدر - الذى هو «النصر»، لا أولويةُ النَّصْرِ - فإشعار لفظ الخبر [والأمر لا] (٤) بأولوية النصر، بل بنفس النصر، وقد

(١) فى «أ»، «ج»: ههنا.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: واللفظ ليس.

ثبت أن المشعر بالشئ مانع من نقيضه على ما ذكرناه من التفسير؛ فيكون مانعاً من عدم النقيض لا من عدم أولوية النصر؛ قياساً على الخير، والجامع: ما ذكرناه.

اعلم: أن هذا الجواب فيه نظر؛ وذلك لأن أمثلة الماضي والمضارع تشترك في الدلالة على المصدر، وتفرق في أنَّ صيغة الماضي تدلُّ على المصدر مع زيادة، وهي كون المصدر حصلاً في الزمن الماضي، وكذلك الكلام في صيغة الاستقبال؛ فإنها تدلُّ على وجود المصدر مع زيادة، وهي الزمن المستقبل، وكذلك لفظ الأمر يدلُّ على طلب إدخال المصدر في الوجود؛ ولكن على الفور على رأي، أو على التراخي، فتكون الثلاثة تشترك في الدلالة على المصدر، وتدلُّ كل واحدة على شئ آخر ما دلَّ عليه المصدر.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: لا نسلم أن هذه الأمثلة الثلاثة لا تشعر إلا بما يشعر به المصدر، وسند المنع ما بيناه [٢٨١/ب]؛ وحينئذ: لا يلزم من كون أولوية الضرب لا يشعر بها المصدر: ألا يشعر بها الأمر، بل الواجب: أن صيغة الأمر تُشعرُ بالمصدر، وأما أنها لا تشعر إلا به، فليس بواجب، فإذا قلنا: إن صيغة «أفعل» تدلُّ على أولوية الفعل، فقد دلت على أن إدخال المصدر في الوجود أولى، وقد ثبت أن ما دل على شئ مانع من نقيضه، فيكون الأمر مانعاً من عدم هذه الأولوية، ولا يلزم من ذلك الإيجاب، فهذا سؤال قوى، ولا جواب له إلا بيان أن صيغة الأمر لا تدلُّ على الندب، بل إنما تدلُّ على الطلب الجازم المانع من الترك؛ ولو أقمنا الدلالة على ذلك، كان ذلك كافياً في إثبات المطلوب، ونستغنى عن الدليل الذي اتجه عليه هذا الإشكال.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» قال: السؤال قوى، والجواب ضعيف؛ لأن اللفظ لا يمنع إلا من نقيض ما وضع له؛ فالخير عن وجود المصدر لما وضع لتحقيقه<sup>(١)</sup> وثبوته منع من نقيضه، والخير عن عدم المصدر لما وضع لنفيه وسلبه منع من ثبوته وتحقيقه، والكرهية لما وضعت لأولوية العدم منع من عدم هذه الأولوية، والندب لما وضع لأولوية الوجود منع من عدم هذه الأولوية، وأما أنه يمنع من نقيض الفعل في الوجود، فذلك خارج عما يقضيه اللفظ؛ ألا ترى أنه لو أخرج عن الأولوية، فهو يقع مانعاً من نقيض الأولوية، ولا يمنع من نقيض المصدر والفعل من خارج.

أما قوله: «إنه مشعر بالمصدر لا بالأولوية»: ماذا يعني به؟.

إن عني به: أنه موضوع لوجوده وثبوته في الأعيان: فليس كذلك؛ فإن الأمر ما

(١) في «أ»: لتحقيقه.

وضع لذلك، وليس كل خير - أيضاً - كذلك؛ فإنَّ الخبر قد يكون عن الأولوية، وقد يكون خيراً عن عدم المصدر، وقد يكون خيراً عن أولوية عدمه.

وإن عني به هذا القدر، وهو أنه مشتقُّ منه، وأن المتلفظ بهذا لا بدَّ وأن يكون متلفظاً بالمصدر - فهذا مسلمٌ؛ ولكنَّ الإخبار عن أولوية المصدر وعن أولوية لازمته، كلُّ ذلك مشتقُّ من المصدر؛ فإن كل من يتلفظ بهذه الأقسام لا بدَّ وأن يكون متلفظاً بالمصدر، ومع ذلك لا يكون مانعاً من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه.

هذا ما ذكره؛ مصدرٌ كلامه: دعوى قوة السؤال، وضعف الجواب، ولم يذكر دليلاً على قوة السؤال إلا أنه أعاد ما ذكره المصنّف في السؤال، وبسط ذلك بذكر أمثلة أخرى، ومن المعلوم بالضرورة: أن ذلك لا يفيد قوة السؤال.

قوله: «وأما أنه يمنع من نقيض الفعل في الوجود، فذلك خارج عما يقتضيه اللفظ»: إن عني خروجه عما يقتضيه لفظ الأمر، فهو ممنوعٌ؛ وذلك لأننا قد دللنا على ذلك بالقياس على الخبر.

وإن عني به خروجه عن لفظ الخبر: فلم يُدعَ ذلك في لفظ الخبر؛ حتى يمنع خروجه، أو يقدر ذلك في المدعى.

أما قوله: «ماذا يعني بقوله: إنه مُشعرٌ بالمصدر لا بالأولوية؟»:

قلنا: يعني به أن الأمر مشتقُّ من المصدر، فإشعار الأمر بالمصدر لا بأولوية المصدر.

[أما] <sup>(١)</sup> قوله: «لكن الإخبار عن أولوية المصدر أو أولوية كل ذلك مشتقُّ من المصدر، فإن كل من يتلفظ بهذه الأقسام يكون متلفظاً بالمصدر [٢٨٢/أ]؛ ومع ذلك لا يمنع من نقيض ما وضع [له] <sup>(٢)</sup> اللفظ على ذلك الوجه»:

قلنا: لا نسلم أن الإخبار عن [أولوية المصدر، أو عن] <sup>(٣)</sup> أولوية مشتقة من المصدر؛ على ما ذكرنا من التفسير؛ فإن القائل إذا قال: الضرب أولى بالدخول في الوجود من عدمه، أو عدم الضرب أولى بالدخول في الوجود من عدمه، لا يكون متلفظاً بالمشتق من المصدر، بل بنفس المصدر.

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ج».



وأما قوله: «ومع ذلك لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه»:

إن عني بقوله: «على ذلك الوجه» الوجه الذي يدعى كون الأمر مانعاً - فذلك لا ندعيه في الإخبار؛ فإن المنع من النقيض في الإخبار مغاير للمنع من النقيض في الأمر؛ ضرورة أن المنع من النقيض في الإخبار هو المنع من لا ثبوته، والمنع من النقيض في الأمر هو المنع من ترك الفعل المطلوب وجوده بالأمر.

وإن<sup>(١)</sup> عني به أن الإخبار لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ - فقد سلم المعترض ذلك، وهو<sup>(٢)</sup> أمر ثابت لا يسوغ منعه؛ فإنه الحكم الثابت في المقيس عليه إجماعاً؛ فاندفع ما ذكره مع أنه مشوش مضطرب جداً.

قال صاحب «الإحكام»: قولهم: «[الأمر]<sup>(٣)</sup> موضوع لمعنى، فكان مانعاً من نقيضه» - دعوى في محل النزاع، والقياس على الخبر من باب القياس في اللغة<sup>(٤)</sup>؛ وهو باطل، ثم إنه منقوض بالأمر بالمندوب؛ فإنه مأمورٌ على ما سبق.

فإن قيل: «لا يلزم من مخالفة الدليل المندوب المخالفة مطلقاً»:

قلنا: يجب أن نعتقد أن ما ذكره ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة.

هذا ما عوّل عليه في تزييف هذا الدليل، وهو مندفع:

أما قوله: «ذلك<sup>(٥)</sup> من باب القياس في اللغة<sup>(٦)</sup>؛ وهو باطل» - فقد سبق الجواب عنه [في اللغات]. وأما النقض<sup>(٧)</sup> بالمندوب:

قلنا: لا نسلم أن المندوب مأمور حقيقة، وقد سبق تمام تقريره؛ وهذا لأن عندنا: الندب يدل على الأولوية، وهو مانع من نقيض الأولوية.

تنبيهان: الأول: اعلم أن بعض الأئمة استعمل ههنا لفظ «النقيض»، وبعضهم لفظ «الضد»، والضد والنقيض - وإن اختلف مفهومهما؛ على ما تبين في العلوم العقلية -

(١) في «أ»، «ج»: فإن.

(٢) في «أ»، «ج»: وذلك هو.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»، «ج»: اللغات.

(٥) في «أ»: ذاك.

(٦) في «أ»، «ج»: اللغات.

(٧) في «أ»، «ج»: النقيض.

إلا أنهما يشتركان في عدم صدقهما على شيء واحد، باعتبار واحد، في زمن واحد؛ فإن: هما يشتركان في منافاة كل واحد منهما لما يقابله صدقهما؛ فهذا القدر مشترك بينهما؛ فلا ينبغي أن يناقش ههنا في إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى، ويطلب التحقيق في ذلك من العلوم العقلية، وقد أوضحنا في منطق هذا الكتاب مقداراً كافياً.

الثاني: اعلم أن صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup> ذكر هذا الدليل على وجه آخر<sup>(٢)</sup>؛ [فقال]<sup>(٣)</sup>:  
الدليل على أن لفظة «أفعل» حقيقة في الوجوب: أنها تقتضى أن يفعل المأمور الفعل لا محالة، وهذا هو معنى الوجوب.

[ثم قال]<sup>(٤)</sup>: «فإن قالوا: «فلم قلت: إذا كانت لفظة «افعل» تقتضى أن يفعل المأمور الفعل، كان يقتضى أن يفعل لا محالة؟»:

قيل: لأن «ألا يفعل المأمور الفعل» هو نقيض<sup>(٥)</sup> «أن يفعل»، واللفظة إذا وضعت لشيء، فإنها تمنع من نقيضه؛ ألا ترى أن قول القائل: «زيد في الدار»<sup>(٦)</sup> كما أفاد حصوله فيها، منع من نقيضه؛ وهو ألا يكون فيها، ولم يجوز أن يكون قوله: «زيد في الدار» [٢٨٢/ب] معناه: الأولى أن يكون فيها، وكذلك لفظة «افعل»، وهذا هو معنى الوجوب.

وقال ابن برهان: قول القائل: «افعل» ينزل منزلة «افعل لا محالة»، [وقوله: «أفعل لا محالة»]<sup>(٧)</sup> يدل على الوجوب؛ فكذلك قوله: «افعل» ينبغي أن يكون دليلاً على الوجوب.

وبيانه<sup>(٨)</sup>: أن قوله: «لا محالة» يدل على الوجوب، وأن قوله: «افعل لا محالة» ينزل منزلة قوله: «افعل؛ فقد أوجبت عليك الفعل»، فكذلك «[افعل]<sup>(٩)</sup> لا محالة» معناه:

(١) ينظر: المعتمد (٥١/١).

(٢) في «ج»: على وجه آخر في المعتمد.

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»، «ج»: يقتضى.

(٦) في «ب»: ما.

(٧) سقط في «ج».

(٨) في «أ» بيان.

(٩) سقط في «ج».

أوجبتُ الفعل بسبب أنه عين له الفعل وخصه به.

والدليل على أن قوله: «افعل» ينزل منزلة قوله: «افعل لا محالة»: أن قوله: «افعل». [استدعاءً] <sup>(١)</sup> وحثُّ على الفعل، وإذا كان دالاً على الاستدعاء والحث، وجب أن يكون مانعاً من ضده، وضدُّ قوله: «افعل»: «لا تفعل»؛ وهذا لأن اللفظ إذا دلَّ على شيء، فقد منع من ضده؛ والدليل عليه: أنه إذا قال القائل: «زيد في الدار»، فإن هذا اللفظ لما كان دليلاً على الكون في الدار، منع من ضده، وهو: لا كونه في الدار؛ لأنه ضدُّ له.

وإذا تمهدت هذه القاعدة، وبان أن قوله: «افعل» يمنع ضدَّ الاستدعاء، وهو «لا تفعل»، فهذا يدلُّ على كونه دالاً على الوجوب دون الندب؛ لأنه إذا حمل على الندب، كان دليلاً على ضد الاستدعاء، وهو أنه يجوز له الترك، وأنت إذا تأملت ما ذكره [صاحب «المعتمد»] <sup>(٢)</sup> وما ذكره ابن برهان، وجدت ما ذكره المصنف أكثر تحريراً.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **الدَّلِيلُ الثَّالِثُ عَشَرَ: الأَمْرُ يُفِيدُ رُجْحَانَ الوُجُودِ عَلَى العَدَمِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا مِنَ التَّرْكِ: وَإِنَّمَا قَلْنَا: «إِنَّهُ يُفِيدُ الرُّجْحَانَ»:**

لأنَّ المأمورَ به، إن لم تكن مصلحته راجحة - لكان: إما أن يكون خالياً عن المصلحة، أو تكون مصلحته مرجوحة، أو تكون مساوية للمفسدة.

فإن كان خالياً عن المصلحة - كان محض المفسدة؛ فلا يجوزُ ورودُ الأمرِ به.

وإن كانت مصلحته مرجوحة - فذلك القدرُ من المصلحة يصيرُ معارضاً بمثله من المفسدة؛ فيبقى القدرُ الزائدُ من المفسدة خالياً عن المعارض؛ فيكونُ ورودُ الأمرِ به - أمراً بالمفسدة الخالصة؛ فيعودُ إلى القسم الأول.

وإن كانت مصلحته معادلةً لمفسدته - كان ذلك عبثاً؛ وهو غيرُ لائقٍ بالحكيم.

وإذا بطلت هذه الأقسام - لم يبقَ إلا أن تكون مصلحة خالية عن المفسدة، وإن كان فيه شيءٌ من المفسد؛ ولكن تكون مصلحته زائدة.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»، «ح»: أبو الحسين البصري.

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَثْبُتُ رُجْحَانُ الْمَصْلَحَةِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: وَجَبَ أَلَّا يُرَادَ الْإِذْنُ بِالْتَرِكِ؛ لِأَنَّ الْإِذْنَ فِي تَقْوِيَةِ الْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ - إِذْنٌ فِي تَقْوِيَةِ الْمَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ وَجَدَتْ مَفْسَدَةٌ مَرْجُوحَةٌ فَتَصِيرُ هِيَ مُعَارِضَةٌ بِمَا يُعَادِلُهَا مِنَ الْمَصْلَحَةِ؛ فَيَقْبَلُ الْقَدْرُ الزَّائِدُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ مَصْلَحَةً خَالِصَةً.

وَإِنْ لَمْ تَوْجَدْ مَفْسَدَةً أَصْلًا - كَانَتْ الْمَصْلَحَةُ خَالِصَةً؛ فَيَكُونُ الْإِذْنُ فِي تَقْوِيَتِهِ إِذْنًا فِي تَقْوِيَةِ الْمَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ عَنِ شَوَائِبِ الْمَفْسَدَةِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ عُرْفًا؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَجُوزَ شَرْعًا؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «مَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»، وَمَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ» فَمُقْتَضَى هَذِهِ الدَّلَالَةِ: أَلَّا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْمُنْدُوبَاتِ الْبَتَّةِ، تَرَكَ الْعَمَلُ [بِهِ] فِي حَقِّ الْبَعْضِ؛ تَخْفِيفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَبْقَى الْبَاقِي عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مركب من مقدمتين:

إحدهما: أن الأمر يُفِيدُ رُجْحَانَ الوجود، أى: كون المأمور به مصلحة راجحة.

وثانيتهما: أن كل ما هو مصلحة راجحة فهو غير مأذون في تركه شرعًا.

ينتج: أن المأمور به غير مأذون في تركه شرعًا، وهو المطلوب.

بيان الصغرى: أن الأمر يستدعى مأمورًا به جزمًا، والمأمور به مصلحة راجحة؛ لأنه لو لم يكن مصلحة راجحة، يلزم أحد الأمور: وهو: إما أن يكون خاليًا عن المصلحة، أو يكون مشتملاً على المصلحة الخالصة، أو يكون مصلحة مرجوحة بالنسبة إلى المفسدة، أو يكون مصلحة مساوية للمفسدة.

والدليل على هذه الملازمة: هو أنه لو لم يكن مصلحة راجحة: فإما<sup>(١)</sup> أن يكون خاليًا عن المصلحة حيثنأ أو لا؛ فإن كان خاليًا حيثنأ، يلزم الأمر الأول، وإن لم يكن خاليًا عن المصلحة حيثنأ، يلزم اشتماله على المصلحة بالضرورة، وحيثنأ: إما أن يعارضها شيء من المفسدة أو لا، فإن لم يعارضها، يلزم وجود المصلحة الخالصة، وإن عارضها<sup>(٢)</sup>، يلزم أحد الأمرين الآخرين؛ فيلزم أن تكون المصلحة حيثنأ مرجوحة أو

(١) فى «أ»: وأما.

(٢) فى «أ»: عارضهما.

مساويةً للمفسدة؛ ضرورةً أنه لو انتفيا حيثنذ، يلزم أن تكون مصلحة (١) راجحةً على المفسدة حيثنذ بالضرورة، والمقدّر خلافه.

ووجه الضرورة: أن أحد الأمور الثلاثة لازمٌ، وهو: إمّا مساواة المصلحة للمفسدة، أو رجحانها عليها، أو قصورها عنها جزئاً، والتقدير انتفاء رجحان [٢٨٢/أ] المصلحة على المفسدة بالضرورة؛ فتعيّن أحد الأمرين الأخيرين للزوم. وهذه قاعدة من قواعد علم المنطق، وهي (٢) أن كل منفصلة صادقة يلزمها متصلة مركبة من نقيض أحد جزأها، أو عين الجزء الآخر، أو بقية الأجزاء؛ فقد صحت الملازمة؛ وهي قطعية مبرهنة.

ثم نقول: اللازم إن كان إحدى الثلاثة، واللوازم الثلاثة منتفية على ما تقرّر (٣)، فيلزم عدم المزوم.

أما خلؤها عن المصلحة أصلاً: فلأنه يمتنع (٤) ورود الأمر به؛ وذلك لأننا نعنى بخلوه عن المصلحة ألا يتضمن مصلحة معلومة ولا مظنونة ولا متخيلة، لا دنيوية ولا أخروية، وكل ما شابه ذلك فلا يرد الأمر به، وذلك باستقراء أوامر الشرع؛ فإنه (٥) لا يأمر إلا والمأمور به مشتمل على المصلحة؛ تفضلاً (٦) منه، لا بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ فإننا لا نقول بامتناع ورود الأمر به، واستحالة ذلك أن نقول: إذا كان خالياً عن المصلحة، كان محض المفسدة (٧)؛ إذ لا معنى (٨) لمحض المفسدة سوى خلوها (٩) عن جميع المصالح، وأما اشتماله على المصلحة المرجوحة، فهو متنفٍ أيضاً؛ [وذلك] (١٠) لأنه يصير ذلك القدر من المصلحة معارضاً بما يقابله من المفسدة فيسقط (١١)؛ فيبقى القدر الزائد من المفسدة سالماً عن المعارض، فلا يرد به الأمر؛ وإلاً يلزم ورود الأمر بالمفسدة الخالصة؛ وذلك باطل بالاستقراء التام.

(١) في «أ»، «ج»: مصلحة مساوية.

(٢) في «أ»، «ج»: هو.

(٣) في «أ»: قرره.

(٤) في «أ»، «ج»: يمتنع.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «ج»: تفضيلاً.

(٧) في «أ»: محض المصلحة المفسدة.

(٨) في «أ»، «ج»: يعني.

(٩) في «أ»، «ج»: خلوه.

(١٠) سقط في «ج».

(١١) في «أ»: ويسقط.

وأما اشتماله على المصلحة المساوية للمفسدة -: فذلك يمتنع<sup>(١)</sup> ورود الأمر به؛  
بَعَيْنِ ما ذكرنا.

فانتفت اللوازم الثلاثة، فينتفي «الملزوم»، وهو: ألا يكون المأمور به مشتملاً على  
المصلحة الراجحة؛ [فيلزم اشتمال المأمور به على المصلحة الراجحة]<sup>(٢)</sup>.

هذا إذا كان اللازم أحد الأمور الثلاثة<sup>(٣)</sup>، وأما إذا كان اللازم الأمر<sup>(٤)</sup> الرابع،  
فالتقريبُ التريديُّ في اللازم أو الملزوم، وأيماً<sup>(٥)</sup> كان، يلزم: إما وجود المصلحة الخالصة  
أو الراجحة، وأيما كان فالتقريبُ ظاهرٌ؛ لأن المصلحة لا إذن في تركها؛ فتعيّن الدليلُ  
الدالُّ على أن المصلحة الراجحة لا إذن في تركها؛ على ما سيأتي في الكبرى بيانه؛  
فقد صحّت الصغرى؛ وهو المطلوب.

بيان الكبرى هو: أن كل مصلحةٍ راجحةٍ، فهو غير مأذون في تركها شرعاً؛ وذلك  
لأن الإذن في تفويت المصلحة الراجحة إذنٌ في تفويت<sup>(٦)</sup> الخالصة؛ وذلك غير جائز:

أما الأول: فلأن ذلك القدر من المفسدة المرجوحة معارض بما يعادله من المصلحة،  
فيصير ما عداها سالماً عن المعارض؛ فتصير مصلحة خالصة.

وأما الثاني: فلأن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة غير جائز عرفاً؛ وذلك معلومٌ  
من حال العقلاء بأسرهم؛ فإنهم لا يأذنون في تفويتها قطعاً، ويحقق ذلك سؤال العقلاء  
عن ذلك؛ فإنهم يجيبون بالمنع وعدم التجويز، إذا سلّمت عن جميع شوائب المفسدة  
وعلم ذلك، وإذا كان ذلك غير جائز عرفاً، فلا يكون [جائزاً]<sup>(٧)</sup> شرعاً؛ لقوله - عليه  
الصلاة والسلام -: «مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ  
قَبِيحًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ»<sup>(٨)</sup>.

(١) في «أ»: يمتنع.

(٢) زيادة من «أ»، «ج».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: مدار.

(٥) في «ج»: إنما.

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «ج».

(٨) لا أصل لهذا الحديث مرفوعاً وإنما ورد موقوفاً عن عبد الله بن مسعود من طرق. فأخرجه أحمد

(١/٣٧٩) والبخاري (١/٨١ - كشف) رقم (١٣٠) كلاهما من طريق أبي بكر بن عياش عن -

وجه التمسك به: أنه ﷺ أخبر أن ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً، فهو عند الله قبيح، أي: إذا حكم المسلمون بحسن شيء [٢٨٢/ب] أو قبحه، فذلك حكم الله، وكلمة «عند»<sup>(١)</sup> تستعمل لذلك<sup>(٢)</sup>؛ فإنك تقول: لا يجوز إزالة النجاسة بالخل عند الشافعي، أي: حكمه في المسألة ذلك، ولا يجوز حمل لفظ «عند» على أن ما علمه المسلمون حسناً، فعلم الله متعلق بحسنه؛ لأن ذلك حكم عقلي، والأصل كون كلام الرسول ﷺ بيانياً للشرعيات دون العقليات.

وإذا ثبت أن حكم الله عدم تجويز تفويت المصلحة الخالصة، فذلك هو المطلوب؛ فثبت أن المأمور به مصلحة راجحة، وكل ما هو مصلحة راجحة، فهو غير مأذون في تركه<sup>(٣)</sup> شرعاً، [فالمأمور به غير مأذون في تركه شرعاً].<sup>(٤)</sup>

وإذا ثبت هذا، فنقول: مقتضى ما ذكرنا من الدليل أن يثبت الوجوب في جميع صور [صيح] الأمر،<sup>(٥)</sup> إلا أنه ترك فيما لم يثبت وجوبه إجماعاً، بل تثبت إباحته أو نديبته تخفيفاً على المكلف، فيجوز فيما عداه على قضية الدليل؛ فيثبت الوجوب فيما عداه؛ وذلك ما أردنا بيانه.

=عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد ثم نظر في قلوب العباد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم أنصار دينه فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح. ومن طريق أحمد أخرجه الحاكم في «المستدرک» (٧٨/٣) مختصراً وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ورافقه الذهبي وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٣٦٧): وهو موقوف حسن. اهـ.  
قلت: وقد وهم السخاوي في هذا الحديث حيث عزاه إلى الإمام أحمد في «السنة» وقال: وهم من عزاه للمسنند. فظهر من تخريج الأثر أنه - رحمه الله - هو الواهم في توهيم من عزاه هذا الأثر إلى المسند. وللحديث طريق آخر قد أشار إليه البزار فقال عقب الطريق الأول: رواه بعضهم عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله. وهذا الطريق.

أخرجه أبو داود الطيالسي (٣٣/١ - منحة) رقم (٦٩) ومن طريقه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣٧٥/١) من طريق عاصم عن أبي وائل عن ابن مسعود. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٢٥/١) وقال: رواه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير» ورجاله موتقون وقال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ٤٥٥): هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد.

(١) في «ج»: عنده.

(٢) في «أ»: عند ذلك.

(٣) في «أ»، «ج»: تركها.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في أ.

واعلم أن صاحب «التلخيص» اعترض على هذا الدليل بأسئلة ولم يجب عنها، فلنذكرها، ونجب عنها، وبها يتم الدليل المذكور:

قال: لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون خالياً عن المصلحة؛ لأن عندكم يحسن من الله كل شيء؛ فيحسن منه<sup>(١)</sup> الأمر بما يكون خالياً عن المصلحة، والنهي عما يكون مشتملاً<sup>(٢)</sup> على المصلحة، فلم قلت: إن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة غير جائز عرفاً؟! ألا ترى أن الإنسان القادر على كسب مائة، لو اقتصر على عشرة وقنع بها، لا يلومه أحد؛ كذلك فإن الإنسان لو صام شهر شعبان، فحصل له مصلحة خالصة عن المفسدة، فإذا تركه لا يلومه أحد ولا يعد قبيحاً، بل لو ألزمه أحد ذلك، عد قبيحاً. سلمنا أن ذلك غير جائز عرفاً، ولكن لم لا يجوز شرعاً!؟

ومقتضى الحديث: أن الشيء الذي يحسنه فهو كذلك، وما يقبحه فهو كذلك، وأنتم أنكرتم ذلك<sup>(٣)</sup> على ما عرف.

قوله: والجواب: أنا لا ندعى امتناعه، بل ندعى عدم وقوعه، وذلك لا يبنى على قاعدة التقيح والتحسين العقلين، ولفظ المصنف - وإن اتجه عليه الإشكال - ولكن ما ذكرنا من توجيهه في الشرع لا يتوجه عليه هذا السؤال.

والغرض من أمثال هذه الأجوبة عن أمثال هذه الأسئلة<sup>(٤)</sup> إفادة الطالب كون الدليل المذكور قابلاً للتقرير؛ وذلك بأن يورد تقرير تلك المقدمة على الوجه الذي ذكرناه، و[به]<sup>(٥)</sup> يسقط السؤال، ويستفيد الطالب من ذلك التمكّن من التصرف في الأدلة اعتراضاً وجواباً، ويبقى عنان الكلام بيده، إن شاء قرّر على الوجه الذي قرّرناه، وإن شاء اقتصر<sup>(٦)</sup> على الوجه الذي ذكره المعارض؛ فيورد الدليل على الوجه الذي يشعر ظاهره بما يتوجه عليه الإشكال، ويبقى عنان الكلام بيده.

واعلم أن الحق: إن كان مراد المصنف ظاهر كلامه، فالإشكال وارد [عليه]<sup>(٧)</sup> ولا

(١) في «أ»: مثله.

(٢) في «أ»: مستعملاً.

(٣) في «ج»: ذاك.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «ج».

(٦) في «أ»: اعترض.

(٧) سقط في «أ».



جواب له، وإن كان المراد ما ذكرناه، فلا يتجه عليه الإشكال، وأمثال هذه التصرفات في العلوم النظرية<sup>(١)</sup> نكرّرها في كتابنا؛ فإن بها يتميز الإنسان<sup>(٢)</sup> ويصير محلّ النظر، ولا تجمد قواه في المباحث النظرية عن الخيالات<sup>(٣)</sup> الركيكة؛ فافهم [٢٨٣/أ] ذلك، ولا تعول على هذر من يقول: «هذا من باب العناية، والعناية لا تسمع».

وأما قوله: «لم قلت: إن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة عن المفسدة غير جائز عرفاً؟»:

قلنا: الجواب عنه ما ذكرناه في<sup>(٤)</sup> الدليل من أن ذلك معلومٌ باستقراء أحوال أهل العرف، وأما المثال الذي استروح<sup>(٥)</sup> إليه، وجعله سندا لل منع<sup>(٦)</sup> - فالحكم فيه ممنوع على تفصيل نذكره، وهو: أن تحصيل المائة وتحصيل العشرة: إن استويا في المشقة اللازمة للسعي في [تحصيلهما واستلزامهما]<sup>(٧)</sup> المفسدة بعد الحصول - فلا نسلّم عدم قبح ترك تحصيل المائة عرفاً وعدم اللوم على ذلك.

نعم: قد يكون تحصيل المائة يتضمّن التورط في زيادة مشقة على تحصيل العشرة؛ فيترك لمثل هذا المعارض.

وإن تساويا في المشقة في طريق التحصيل، فقد تترك<sup>(٨)</sup> المائة ويقنع بالعشرة؛ لما تتضمّن المائة بعد الحصول من الأنس بها وزيادة المحبة للعالمية بسببها وكرهية مفارقة هذا العالم؛ لما حصل [له] فيه من اللذات التي سببها زيادة المال؛ وحيث: لا تكون المائة مصلحة خالصة من المفسدة.

وأما صوم شهر شعبان: فتعارض مصلحته المفسدة الناشئة من الصوم؛ فليست بخالصة.

وأما قوله: «الحديث يقتضي أن الشيء الذي يحسنه العقل أو يقبحه، فهو كذلك»:

(١) في «أ»: البرهانية.

(٢) في «أ، ج»: يتميز الإنسان فيها.

(٣) في «أ»: حالات.

(٤) في «أ»: من.

(٥) في «أ»: استجد.

(٦) في «ج»: المنع.

(٧) في «ج»: تحصيلها واستلزامها.

(٨) في «أ»: ترك.

قلنا: قد بينا في الدليل أنه ليس المراد منه المساواة في المعلوماتية؛ فإنه حكم عقلي؛ بل المراد منه المساواة في كونه حكماً لله في جميع<sup>(١)</sup> المسلمين.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن مسألة الحسن والقبح ليست من المسائل الظنية، بل من المسائل العلمية؛ فلا يمكن التمسك بهذا الحديث فيها، ولا كذلك هذه المسألة، فإنها مسألة ظنية عند المصنّف والمحقّقين.

ثم نقول: لا توجيه لهذا الاعتراض؛ فإنه ليس منعاً لمقدّمة من مقدمات دليلنا، ولا معارضة؛ وهذا ظاهر؛ لأن حاصله يعود إلى أن هذا الخبر يدلُّ على نفس ما يعتقده في مسألة أخرى، وذلك غير متوجّه؛ فلا يسمع.

لا يقال: قوله: «لو لم تكن مصلحةُ الأمور به راجحةً، لكان خاليًا عن المصلحة أو مرّجوحة أو مساوية» - تقسيم غير حاصر؛ لأن الأمر قد يكون للمصلحة الخالصة كما يكون للمصلحة الراجحة؛ فعلى هذا: بقيت المصلحة الخالصة، فلم يذكرها، فكان<sup>(٢)</sup> التقسيم غير حاصر.

وأما قوله<sup>(٣)</sup>: قوله: «لا نسلم أنه إن كان خاليًا عن المصلحة، كان مفسدة ضرورية؛ وهذا لجواز خلوه عنهما وهو سبب الإباحة» -

فإن سلّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم امتناع ورود التكليف به؛ وذلك ينبئ على القول بالحسن والقبح العقليين؛ وهو باطل.

قوله: «إذا كانت المصلحة راجحة، لا يجوز ورود الإذن في التّرك»:

قلنا: أجمع المسلمون بل جميع العقلاء وأرباب الشرائع: أن المصلحة الخالصة أو الراجحة: إن كانت في المرتبة الدنيا، كان حكمها الندب، وإن كانت في العليا، فحكمها الوجوب؛ فعلى<sup>(٤)</sup> هذا لا يمكن أن يكون مجرد رجحان المصلحة لا يجوز ورود الإذن بتّركه، بل جاز أن يكون من المنذوبات.

أما قوله: «ترك المصلحة الخالصة قبيح عرفاً»:

قلنا: لا نسلم.

(١) في «ج»: وجميع.

(٢) في «أ، ج»: وكان.

(٣) في «ج»: قلنا.

(٤) في «أ»: وعلى.

أما الحديث، فنقول: هو جمع <sup>(١)</sup> محلى بالألف واللام، فيكون للعموم، فيصير معناه: ما أجمع عليه المسلمون [٢٨٣/ب] فهو حكم الله فى الحسن والقبح، ونحن نقول: وإنما النزاع فى [العوائد] <sup>(٢)</sup> من غير إجماع، ثم نقول: هذا يفيد أن الأوامر فى الشرع للوجوب؛ لأنه فى اللغة للوجوب، وهو موضع النزاع؛ فإن مسائل أصول الفقه يقصد منها بيان اللغة، وأما بيان الشرع، فهو بناء على ما تقرّر فى اللغة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣].

لأننا نقول: أما قوله: «التقسيم غير حاصر» فقد ذكرنا دليلاً قاطعاً على لزوم أحد الأمور على ذلك التقدير؛ وهذا لأننا إنما ادعينا شرطية متصلة لزومية؛ فإننا قلنا: لو لم يكن المأمور به مصلحة راجحة، لكان: إما أن يكون [خالياً عن المصلحة، أو يكون] مصلحة خالصة أو مرجوحة أو مساوية، فادعينا أحد الأمور على ذلك التقدير؛ فهى شرطية متصلة لزومية، ودلنا عليها دلالة قاطعة.

وقد اشتهب على المورد لهذا السؤال الشرطية المتصلة بالشرطية المنفصلة المانعة الخلو أو الحقيقة لما به <sup>(٣)</sup> يدعى فى هاتين القضيتين الحصر فى إجراء الانفصال.

والصواب: منع لزوم أحد الأمور؛ لعدم رجحان مصلحة المأمور به. وسند المنع: أنه إن اشتمل على المصلحة، لا يلزم أن تكون المصلحة مساوية للمفسدة أو مرجوحة، وهذا لجواز ألا يكون المأمور به مشتملاً على المفسدة، فهذا هو المنع الصحيح، وهو وارد على كلام المصنّف غير وارد علينا؛ على ما أوضحناه وقررناه. وأما المنع الثانى: فيما نهينا عليه فى الدليل، وهو أنا لا نعنى بتمحضه مفسدة إلاّ خلوّه عن جميع المصالح؛ على أننا نقول: لا حاجة بنا إلى دعوى تمحضه مفسدة، بل الدليل يتم بخلوّه عن المصالح كلّها، فلا ندعيها.

وأما المنع الثالث: فهو <sup>(٤)</sup> الذى أورده صاحب «التلخيص»؛ وقد أجبنا عنه. وأما المنع <sup>(٥)</sup> الرابع <sup>(٦)</sup>: فحاصله يعود إلى النقض <sup>(٧)</sup> بالمتدوّبات، وبينه المصنّف

(١) فى «ج»: جميع.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المانعة فإنه.

(٤) فى «ج»: وهو.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ج»: الواقع.

(٧) فى «أ»: التصعب.

وأجاب عنه بما سنذكره بعد ذلك، ونزيده إيضاحاً وتقريراً<sup>(١)</sup>.  
 ودعوى إجماع العقلاء والشرائع<sup>(٢)</sup>؛ ممنوعة بل يكاد أن يكون هذا تحريفاً في الكلام، ولا يكاد أن يكون مصرحاً به، وبعض الناس يدعى الإجماع في الشيء الواضح عنده، ولا تحقق له<sup>(٣)</sup>؛ بل الصواب في مثل هذا أن ينقل عن مصنف موثوق به ذكره في كتاب له.

وأما منع عدم تجويز ترك المصلحة الخالصة، فمنع متجه عرفاً، فقد أورد ذلك صاحب «التلخيص» وأجبنا عنه.

وأما قوله: «النزاع في العوائد من غير إجماع»:

قلنا: الحديث يدلُّ على أن كل ما رآه المسلمون قبيحاً، فهو قبيح عند الله، أي: في حكمه، سواء كان ذلك من العوائد<sup>(٤)</sup> أو من غيرها، فمن ادعى تخصيص ذلك أو تقييده، فعليه البيان، لكن ذلك من باب المعارضة، والتقييد والتخصيص خلاف الأصل.

أما قوله: «إن هذا الدليل يقتضى أن الأمر في الشرع للوجوب»:

قلنا: لا يدعى المصنف إلا ذلك، وقد علم ذلك من كلامه؛ فإنَّ بعض أدلته تقتضى أنه كذلك في اللغة، وإذا أفاد الوجوب في اللغة كان مفيداً له في الشرع؛ وإلا يلزم التغيير؛ وهو خلاف<sup>(٥)</sup> الأصل؛ فبعض أدلته تقتضى أنها تفيد الوجوب في الشرع؛ وهو المطلوب.

وقد بينا اختلاف الناس في ذلك: فمنهم من يدعى إفادة الصيغة للوجوب شرعاً، ومنهم من يدعيه لغة.

وأما أدلة المصنّف [٢٨٤/أ] فتختلف الدلالة على ما نهينا عليه، لكن إذا اطلع المحصل على جميعها، تصرف فيها بحسب مقصوده.

تنبيه: اعلم أن لفظ المصنّف: «وإذا بطلت هذه الأقسام، لم يبق إلا أن تكون المصلحة

(١) في وأه: تقريرا.

(٢) في وأه: والرابع.

(٣) في وأه: عنده.

(٤) في وأه: العوام.

(٥) في وأه: على خلاف.

خالية عن المفسدة، أو إن كان فيه<sup>(١)</sup> شيء من المفسدة لكن تكونُ مصلحته زائدة راجحة على مفسدته»، فيه نظر؛ [وذلك]<sup>(٢)</sup> لأن الأقسام الثلاثة هي<sup>(٣)</sup> اللوازم الثلاثة، فإذا بطلت، انتفى [عَدَمُ] رجحان مصلحة المأمور به على مفسدته؛ فثبت رجحانها، ورجحان المصلحة على المفسدة في شيء يستدعي وجود المصلحة والمفسدة في ذلك بالضرورة؛ فيستحيل خلوها عن المفسدة، فيستحيل وجود الأمر الأوّل؛ فيتعين الثاني، وهو: رجحان مصلحته على مفسدته، والأول لا يحتمل ثبوته أصلاً.

وهذا الكلام بعينه عائد في قوله: الإذن في تفويت المصلحة الراجحة إذن في تفويت المصلحة الخالصة؛ [لأنه إن وجدت]<sup>(٤)</sup> مفسدة، فتصير [هي]<sup>(٥)</sup> [مُعَارَضَةٌ بما يعادها من]<sup>(٦)</sup> المصلحة... إلى آخره، وقد عرفت اتجاه هذا الكلام على المصنّف.

تبييه: إن<sup>(٧)</sup> قوله: «مقتضى هذه الأدلة ألا يوجد شيء من المندوبات»: صوابه نقول: «ألا يوجد شيء من المندوبات المدلول عليها بصيغة الأمر»؛ فذلك مقتضى الدليل المذكور، وأما انتفاء مطلق [المندوبات]<sup>(٨)</sup> - فذلك لجواز أن تثبت الندبيّة بصيغة الأمر، بل بأسبابٍ أخرى، فلا يبقى دليلنا مطلق الندب، بل الندب في موارد<sup>(٩)</sup> صيغة الأمر، فافهم ذلك.

تبييه ثالث: قال صاحب «التلخيص»: قول المصنّف: «ترك مقتضى الدليل في حق البعض تخفيف» ضعيف؛ لأن هذه الصورة لما كانت مشتركة في هذا المعنى، فتخصيص البعض<sup>(١٠)</sup> بالوجوب، والباقي بالندب - ترجيحٌ مبنى من غير مرجح؛ فلا بدّ من اختصاص الوجوب<sup>(١١)</sup> بأمر زائد<sup>(١٢)</sup>؛ وحينئذ: يكون الوجوب ثابتاً بذلك الأمر الزائد

(١) في «ج»: منه.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ج»: في.

(٤) في «ج»: لا أنه وجدت.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: معارضة لا يعادها في.

(٧) في «أ»: بأن.

(٨) سقط في «ج».

(٩) في «أ»: مراد.

(١٠) في «أ»: البعض البعض.

(١١) في «أ»: الواجب.

(١٢) في «ج»: بأمر زائدة.

لا بما ذكرتم؛ فسقط اعتبار الاستدلال بصيغة الأمر.

وجوابه<sup>(١)</sup> أن نقول: مقتضى ما ذكرنا أن يثبت الوجوب في جميع موارد صيغة الأمر، إلا أنه ترك الدليل المذكور في الصور التي وردت للأمر فيها، وانعقد الإجماع على جواز الترك فيها؛ وذلك لتخفيف خاص بتلك الصور؛ لوجهين:

الأول: أنه لو لم يكن لتخفيف خاص، كان ذلك لتخفيف عام مشترك، ولو كان كذلك، لما ثبت الوجوب في شيء من الصور عملاً بالعام؛ واللازم باطل؛ ضرورة ثبوت الوجوب فيما إذا قال الشارع: «هذا الفعل [واجب عليك]<sup>(٢)</sup>» ويقول: «أوجبت عليك الفعل، وليس لك تركه، ومتى تركت عوقبت».

الثاني: أنه لو كان ذلك لمطلق التخفيف، لوقع التعارض بين الموجب والمانع؛ فيلزم الترك بأحدهما؛ وذلك خلاف الأصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «مَا ذَكَرْتُمُوهُ مُعَارِضٌ بَوَاحٍ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنَّهُ: كَمَا أَنَّ الْإِذْنَ فِي تَفْوِيتِ الْمَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ قَبِيحٌ عَرَفًا؛ فَكَذَا: الْإِزَامُ الْمَكْلُوفِ اسْتِيفَاءَ الْمَصْلَحَةِ؛ بِحَيْثُ لَوْ لَمْ يَسْتَوْفَهَا لاسْتَحَقَّ الْعِقَابَ - قَبِيحٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ يَصِيرُ حَاصِلُ الْأَمْرِ: أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «اسْتَوْفِ هَذِهِ الْمَنَافِعَ لِنَفْسِكَ؛ وَإِلَّا عَاقَبْتُكَ»؛ وَهَذَا قَبِيحٌ:

وَالْجَوَابُ: مَا ذَكَرْتُمُوهُ قَائِمٌ فِي كُلِّ التَّكَالِيفِ؛ فَلَوْ كَانَ [٢٨٤/ب] ذَلِكَ مُعْتَبَرًا - لَمَا ثَبَتَ شَيْءٌ مِنَ التَّكَالِيفِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من جملة مقدمات الدليل: أن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عرفاً، فيكون قبيحاً شرعاً، عارض هذه المقدمة وقال: لو كان الإذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيحاً عرفاً، لزم المكلف استيفاء المصلحة لنفسه عند ورود الأمر من الشرع جزماً، واللازم باطل؛ لأن الإزام المكلف استيفاء المصلحة لنفسه قبيح عرفاً، فيكون قبيحاً شرعاً؛ بعين ما ذكرتموه.

فهذه معارضة في المقدمة، ويمكن توجيهها معارضة في الحكم:

فنقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ على [أن]<sup>(٣)</sup> الأمر يقتضى الإيجاب -

(١) في «أ»: ووجهه.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

فذلك لأن الأمر لو اقتضى الإيجاب، لكان الأمر دالاً على كَوْن (١) المأمور به مصلحة راجحة بعين ما ذكرتم، ولَمَّا جاز تفويت المصلحة الراجحة؛ فيلزم إلزام المكلف استيفاء المصلحة لنفسه جزماً، واللازم باطل؛ لأن هذا قبيح عرفاً؛ فيكون قبيحاً شرعاً؛ بعين ما ذكرتم؛ ويلزم من هذا ألا يكون الأمر مقتضياً للإيجاب؛ وذلك هو المطلوب.

أجاب المصنّف: «[أن] (٢) ما ذكرتم باطلٌ بأصل التكليف»؛ ويمكن أن يجاب عنه بالمنع، وذلك بأن نقول: لا نسلم أن إلزام المكلف استيفاء المصلحة لنفسه قبيح عرفاً؛ لأن إلزام الآباء الأولاد المصالح الراجحة إلى الأولاد قضية عرفية شائعة، وخصوصاً إذا كان المأمور حاصلاً بمصالح، مشغولاً باستيفاء الشهوات المتضمنة للمفاسد.

قال صاحب «التحصيل»: إذا انتقض كل واحد منهما فلا بد من الترجيح.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : الدَّلِيلُ الرَّابِعُ عَشَرَ: لَا شَكَّ أَنَّ الْأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى رُجْحَانِ طَرْفِ الْوُجُودِ عَلَى طَرْفِ الْعَدَمِ، فَنَقُولُ: هَذَا الرَّجْحَانُ لَا يَنْفَكُ عَنِ قَيْدَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ.

وَالْآخَرُ: الْإِذْنُ فِي التَّرْكِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ إِفْضَاءَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ إِلَى الْوُجُودِ - أَكْثَرُ مِنْ إِفْضَائِهِ إِلَى الْعَدَمِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ إِفْضَاءَ الْإِذْنِ فِي التَّرْكِ إِلَى الْعَدَمِ - أَكْثَرُ مِنْ إِفْضَائِهِ إِلَى الْوُجُودِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ الَّذِي يَكُونُ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى [الشَّيْءِ] الرَّاجِحِ - رَاجِحٌ فِي الظَّنِّ عَلَى مَا يَكُونُ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى الْمَرْجُوحِ فَالْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ رَاجِحٌ فِي الظَّنِّ عَلَى شَرْعِيَّةِ الْإِذْنِ فِي التَّرْكِ.

وَالرَّاجِحُ فِي الظَّنِّ - وَاجِبُ الْعَمَلِ بِهِ؛ بِالنَّصِّ، وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ: فَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «أَنَا أَقْضِي بِالظَّاهِرِ».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ أَحَدَ النَّقِیْضَيْنِ: إِذَا كَانَ رَاجِحًا عَلَى الْآخَرِ فِي الظَّنِّ فَلَمْ يُعْمَلْ بِالرَّاجِحِ -

(١) في «أ»: أن كون.

(٢) سقط في «أ، ج».

لَوْجَبَ الْعَمَلُ بِالْمَرْجُوحِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ تَرْجِيحًا لِلْمَرْجُوحِ عَلَى الرَّاجِحِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ بِالضَّرُورَةِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَجَبَ الْعَمَلُ بِالْفَتْوَى، وَالشَّهَادَةِ، وَقِيمِ الْمُتَلَفَاتِ، وَأُرُوشِ الْجَنَائِيَاتِ، وَتَعْيِينِ الْقِبَلَةِ؛ عِنْدَ حُصُولِ الظَّنِّ.

وَإِنَّمَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ؛ تَرْجِيحًا لِلرَّاجِحِ عَلَى الْمَرْجُوحِ؛ وَذَلِكَ الْمَعْنَى حَاصِلٌ هَهُنَا؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح غير أنا نزيده إيضاحاً وتقريباً، فنقول: الأمر يدل على طلب وجود المأمور به؛ لما قرّرناه في أول «كتاب الأوامر»؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَطْلُوبُ الْوُجُودِ، وَكُلُّ مَا هُوَ مَطْلُوبُ الْوُجُودِ فَوْجُودُهُ رَاجِحٌ عَلَى عَدَمِهِ جِزْمًا، فَالْمَأْمُورُ بِهِ رَاجِحُ الْوُجُودِ، ثُمَّ نَقُولُ: كُلُّ مَا هُوَ رَاجِحُ الْوُجُودِ لَا يَخْلُو عَنْ أَحَدٍ [هَٰذِينَ] <sup>(١)</sup> الْقَيْدَيْنِ، وَهُمَا <sup>(٢)</sup>: إِمَّا الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ، أَوْ عَدَمُ الْمَنْعِ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ <sup>(٣)</sup> مَمْنُوعًا مِنَ التَّرْكِ أَوْ لَا، وَإِنَّمَا كَانَ يَلْزَمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ، فَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ رَاجِحُ الْوُجُودِ لَا يَخْلُو عَنْ أَحَدِ هَٰذَيْنِ <sup>(٤)</sup> الْقَيْدَيْنِ.

ثم نقول: قيد المنع من الترك حاصل مع [المأمور به] <sup>(٥)</sup>، وإِنَّمَا <sup>(٦)</sup> قَلْنَا ذَلِكَ <sup>(٧)</sup>؛ لِأَنَّ الْمَنْعَ مِنَ التَّرْكِ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ رَاجِحٌ مِنَ الْإِذْنِ فِي التَّرْكِ، وَكُلُّ مَا هُوَ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى الرَّاجِحِ فَهُوَ رَاجِحٌ:

بيان الأول: ظاهره؛ لِأَنَّ <sup>(٨)</sup> نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ مَتَى كَانَ مَمْنُوعًا مِنَ التَّرْكِ، كَانَ وَجُودُ الْفِعْلِ أَكْثَرَ مِمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْنُوعًا مِنَ التَّرْكِ؛ وَهَذِهِ الْمَقْدَمَةُ ضَرُورِيَّةٌ.

(١) سقط في «ج».

(٢) في «أ»: وهو.

(٣) في «أ، ج»: كان.

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «أ»: الترك.

(٦) في «أ»: فَإِنَّمَا.

(٧) في «أ، ج»: وذلك.

(٨) في «ج»: لِأَنَّكَ.



بيان الثاني: أن قولنا: «[إن]»<sup>(١)</sup> المفضى إلى الراجح راجح أيضاً» مقدمة ضرورية أيضاً؛ فثبت أن<sup>(٢)</sup> قيد المنع من الترك حاصل مع المأمور راجح فى الظن، والعمل بالراجح ظناً واجباً؛ بالنص والمعقول:

أما النص، فقوله<sup>(٣)</sup> ﷺ: «أَنَا أَقْضِي<sup>(٤)</sup> بِالظَّاهِرِ<sup>(٥)</sup>»  
وجه التمسك به: أن الظاهر هو الغالب<sup>(٦)</sup> على الظن، أى: هو الذى ظهر لنا ظناً،

(١) سقط فى «ج».

(٢) فى «أ»: فثبت أن كون.

(٣) فى «أ»: قوله.

(٤) فى «ج»: أقتضى.

(٥) قال السخاوى فى المقاصد ص (٩١) حديث: «أمرت أن أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر».

اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، بل وقع فى شرح مسلم للنورى فى قوله - ﷺ «إنى لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم»، ما نصه معناه، «إنى أمرت بالحكم الظاهر، والله يتولى السرائر»، كما قال - ﷺ - انتهى، ولا وجود له فى كتب الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكروه المزى وغيره، نعم فى صحيح البخارى عن عمر<sup>(٦)</sup> إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، بل وفى الصحيح من حديث أبى سعيد رفعه: «إنى لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس»، وفى المتنق عليه من حديث أم سلمة: «إنكم تحتصمون إلى فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً»، قال ابن كثير: إنه يؤخذ معناه منه، وقد ترجم له النسائى فى سننه، باب الحكم بالظاهر، وقال إمامنا ناصر السنة أبو عبد الله الشافعى - رحمه الله - عقب إيراده فى كتاب الأم: فأخبرهم - ﷺ - : أنه إنما يقضى بالظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله، والظاهر كما قال شيخنا - رحمه الله، أن بعض من لا يميز ظن هذا حديثنا آخر منفصلاً عن حديث أم سلمة فنقله كذلك، ثم قلده من بعده، ولأجل هذا يوجد فى كتب كثير من أصحاب الشافعى دون غيرهم، حتى أورده الرافعى فى القضاء، ثم رأيت فى الأم بعد ذلك، قال الشافعى روى أنه - ﷺ - قال: «تولى الله منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات»، وكذا قال ابن عبد البر فى التمهيد: أجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله، وأغرب إسماعيل بن على بن إبراهيم بن أبى القاسم الجنزوى فى كتابه «إدارة الأحكام»، فقال - فيما نقل عنه مغلطاً مما وقف عليه إن هذا الحديث ورد فى قصة الكندى والحضرى اللذين اختصما فى الأرض؛ فقال المقضى عليه: قضيت على الحق لى، فقال - ﷺ - : إنما أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر، قال شيخنا: ولم أف أف على هذا الكتاب، ولا أدرى أساق له إسماعيل المذكور إسناداً أم لا، قلت: وسيأتى فى: المسلمون عدول، من قول عمر: إن الله تعالى تولى عنكم السرائر، ودفع عنكم بالبينات.

(٦) فى «ج»: هو أن الغالب.

فكان ذلك تشريعاً للعمل بالظنون.

وأما المعقول [٢٨٥/أ] فمن وجهين:

[أماً] أولاً: فلأن أحد النقيضين إذا كان راجحاً في الظن، كان [النقيض] <sup>(١)</sup> الآخر مرجوحاً قطعاً، والتكليف واقع بالعمل بأحد النقيضين: إما أن يعمل بهما؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، أو لا يعمل بهما؛ فيلزم ترك النقيضين، وهو محال، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، وحينئذ: إما أن يعمل بالراجح أو بالمرجوح <sup>(٢)</sup>، لا سبيل إلى الثاني؛ وإلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ وهو باطل بالضرورة؛ فتعين الأول؛ وهو المطلوب.

وأما ثانياً: فلأن العمل بالظن واجب في الفتوى والشهادة <sup>(٣)</sup> [وأروش الجنايات] وقيم المتلفات وتعيين القبلة إجماعاً؛ فيجب العمل بالظن ههنا بالقياس على تلك الصور، والجامع بينهما ترجيح الراجح على المرجوح، والدليل على علته المناسبة والدوران، وهذه العلة موجودة في هذه الصور؛ فيلزم وجوب العمل بالظن عملاً بالعلة؛ وهو المطلوب.

تنبيه: اعلم: أن هذا الدليل كما أنه يقتضي كون صيغة الأمر للإيجاب، فكذلك

(١) سقط في «ج».

(٢) في «أ»: المرجوح.

(٣) الشهادات: جمع شهادة: وتجمع باعتبار أنواعها، وإن كانت في الأصل مصدراً. تعريف الشهادة: للشهادة في اللغة معان: منها: الإخبار بالشيء خيراً قاطعاً. تقول: شهد فلان على كذا، أي: أخبر به خيراً قاطعاً، ومنها: الحضور، تقول: شهد المجلس أي حضره، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، وقال عليه الصلاة والسلام: «الغنيمة لمن شهد الواقعة» أي: حضرها. ومنها: الاطلاع على الشيء ومعانيته، تقول: شهدت كذا، أي: اطلعت عليه وعانيته. ومنها: إدراك الشيء: تقول: شهدت الجمعة أي: أدركتها، ومنها: الحلف، تقول: أشهد بالله لقد كان كذا. أي أحلف. ومنها: العلم. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ أي: عليم. والفعل من باب علم، وقد تسكن هاءه فنقول: شهد فلان شهادة، وجمع الشاهد شهود وأشهاد، والمشاهدة: المعاينة. وعرفها الشافعية بأنها: إخبار صادق بلفظ الشهادة؛ لإثبات حق لغيره على غيره؛ في مجلس القضاء ولو بلا دعوى. عرفها المالكية بأنها: إخبار حاكم عن علم ليقتضى بمقتضاه.

عرفها الحنفية بأنها: إخبار بحق للغير على آخر. ينظر: مغني المحتاج ٤/٤٢٦، أدب القضاء لابن أبي الدم ١/١٧٥، نهاية المحتاج ٨/٢٧٧، حاشية الدسوقي ٤/١٦٤، الدرر ٢/٣٧٠، الفتاوى الهندية ٣/٤٥٠.

يقتضى كون صيغة النهى للتحريم.

قال صاحب «التلخيص»: هذا الدليل يقتضى وجوب كل مندوب، وتحريم كل مكروه، وذلك باطلًا، وأيضًا [قوله] <sup>(١)</sup>: «كل ما كان أكثر إفضاء إلى الراجح، فهو راجح» ممنوع؛ وهذا لجواز أن يكون فعل <sup>(٢)</sup> من الأفعال يصدق عليه أنه - وإن أفضى إلى ما هو راجح - لا يكون هو راجحًا؛ بمعنى أنه يجب ذلك الفعل؛ لإفضاء وجوبه إلى ذلك الراجح؛ لأن إيجابه - وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه - لكنه يفضى إلى مرجوح آخر، وهو التكليف الموجب للحقوق <sup>(٣)</sup> المشقة الموجبة للنفرة عن الطاعة؛ لأن صوم جميع السنة غير الأيام المنهى عن صومها راجح على تركه، ومع ذلك لم يصر راجحًا الرجحان المقتضى للوجوب؛ لما فيه من المشقة المنفرة.

والجواب عما ذكره: أنا لا نسلّم أن هذا الدليل يقتضى وجوب كل مندوب، وتحريم كل مكروه على الإطلاق، بل إنما يقتضى وجوب المندوبات المدلول على نديبتها بصيغة الأمر على رجحان الوجود، ثم النقض بالمندوبات المدلول على نديبتها بصيغة الأمر أوردته مرة وأجبنا عنه، والمصنّف هو الذي أوردته على نفسه، وأجاب عنه بما سبق، وقرّرنا <sup>(٤)</sup> جوابه.

وأما منع قولنا: «المفضى إلى الراجح راجح»، فهو منع لمقدمة ضرورية؛ فلا يُسمع؛ لأن <sup>(٥)</sup> المفضى إلى الراجح راجح بالنسبة إلى <sup>(٦)</sup> المرجوح <sup>(٧)</sup> قطعًا.

وقد اعترف المعارض بصدق هذه المقدمة حيث قال: «إن إيجابه - وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه - لكنه يفضى إلى مرجوح آخر؛ وهو: التكليف الموجب للمشقة».

ثم نقول: الإيجاب راجح نظرًا إلى ما ذكرنا.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب» كل فعل.

(٣) في «أ»: لتخوف.

(٤) في «ج»: قررنا.

(٥) في «أ»، «ج»: فإن.

(٦) في «أ»: لا.

(٧) في «أ»: المفضى.

فإن قال: «هو مرجوح نظراً إلى العمومات النافية للحرص والمشقة»:

قلنا: ما ذكرنا خاصاً، وما ذكرتم عاماً، والخاص راجح على العام، فاندفع ما ذكره من كل وجه؛ فإننا جعلنا سند منعه معارضةً، وأجبناه عنه.

لا يقال: «المصالح الخفية التي لا تنتهض للإلزام<sup>(١)</sup> لا عرفاً ولا شرعاً: المنع من الترك فيها وسيلة إلى فعلها الراجح، وهي في نفسها لم<sup>(٢)</sup> تنتهض للقضاء بالإلزام<sup>(٣)</sup>؛ فوسيلتها أولى ألا تنتهض؛ لأن الوسائل دون المقاصد في الرتبة [٢٨٥/ب]؛ فلا تتقرر هذه المقدمة، وهي قوله: «المفضى إلى الراجح راجح».

وأما ما استدلل به من الحديث، فالسابق إلى الذهن منه الحكم بالقضاء لا بالفتيا<sup>(٤)</sup>. سلّمنا عمومته؛ ولكننا نقول بالموجب؛ لأننا نقضى به، والقضاء أعم من كونه بالوجوب أو بالندب، فما تعيّن للوجوب القضاء؛ فلا يحصل المقصود؛ لأنه<sup>(٥)</sup> إذا أفتى بالندب فقد أفتى وقضى.

قوله: «لو لم يعمل بالراجح، لعمل بالمرجوح»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من ترك العمل بالراجح العمل بالمرجوح<sup>(٦)</sup>؛ فإن الشاهد الواحد العدل إذا شهد في الدماء أو في<sup>(٧)</sup> الزنا، فإن صدقه راجح ولم يعمل به، وما لزم من ترك العمل بالراجح العمل بالمرجوح الذي هو كذبُهُ، بل تركنا صدقه وكذبه معاً<sup>(٨)</sup>.

قوله: «وجب العمل في الفتيا والشهادة وأروش الجنايات وقيم المتلفات وجهات القبلة، وإنما عمل بذلك تغليياً<sup>(٩)</sup> للراجح<sup>(١٠)</sup>»:

(١) في «ج»: الإلزام.

(٢) في «ج»: لو لم.

(٣) في ب: الإلزام.

(٤) في «ج»: ولا بالقياس.

(٥) في «أ»: بأنه.

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «ج».

(٨) زاد في «أ، ج»: وكذلك كل بينة ردت قوله.

(٩) سقط في «أ، ج».

(١٠) في «أ، ج»: الراجح.

قلنا: لا نسلم أنه لأجل مفهوم الراجح، ولم يعتبر الشرع مطلق الرجحان فقط، بل اعتبر في كل موطن ظناً مخصوصاً، فلم يعتبر الشاهد الواحد مع قوة الظن بشهادته، ولا فتيا المسلم كيفما كانت؛ بل لا بدَّ وأن يشتهر بالعلم في قُطْرِهِ؛ وكذلك المَقُومُ لا بد وأن يكون من أهل الخبرة؛ فلا نجد للشارع موطناً اعتبر فيه مطلق الظن، بل لا بدَّ من اعتبار ظنٍّ خاصٍّ؛ فلا يحصل مقصود المستدل؛ لأنه لم يحصل [له] (١) إلا مطلق الظن، ونحن نمنع أن المعبر ههنا هو المعبر هناك في تلك الصورة، ثم هذا قياس في مواضع القطع، وهو واقع بين أمور شديدة الاختلاف؛ فأين الأمر للوجوب من قيم المتلفات [وأروش الجنايات]؟!!

لأننا نقول: أما السؤال الأول، فهو غير وارد على كلام المصنّف؛ لأنه لا يدعى أن كل واحدة من المصالح تقتضى الإيجابَ دائماً، وإنما يتمسك بالمصلحة المدلول عليها بأمر الشرع.

وقوله: «فلا يتقرر قوله: المفضى إلى الراجح راجح»:

قلنا: إذا فهم على هذا الوجه، تقرّر، ومعناه ما شرحناه، وهو: أن صيغة الأمر قد دلّت على رجحان وجود المأمور به في نظر الأمر، والمنع من الترك مفضٍ إليه، والمفضى إلى الراجح راجح، وهذا لا يتأتى في المصالح الخفية التي ذكرها إلا إذا بين ورود أمر الشارع بها؛ وحينئذٍ يمنع كونها خفية ويمنع عدم إيجابها.

وأما ما أورده على الحديث:

قلنا: هو عامٌّ في الفتيا والحكم، فتخصيصه خلافُ الأصل.

وأما القول بالموجب، فمندفع؛ لأن المنع من الترك في المأمور الذي دلّت صيغة الأمر على رجحان وجوده - غالبٌ على الظن؛ لأنه مفضٍ إلى الراجح الوجود، والمفضى إلى الراجح (٢) الوجود راجح، أى: مظنون؛ فيغلب على الظن المنع من الترك، والعمل بالظن واجب؛ وذلك لقوله ﷺ: «أَنَا أَقْضِي بِالظَّاهِرِ» أى: أقضى بما يظهر لي بمقتضى غلبة الظن، فندعى اندراجه تحت النص، بعد أن تقرّر أن المنع من الترك مظنون؛ فلا يتأتى القول بالموجب ههنا أصلاً.

نعم: إن أثبت المعترض أن تجويز الترك مظنون، ثم نقول: يندرج ذلك تحت النص؛ فيدلُّ على الندب - : كان هذا كلاماً له اتجاه، ولم يذكره المعترض.

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: راجح.

ونحن نشير إلى اندفاع [٢٨٦/أ] هذا الكلام بعد أن أشرنا إلى توجيهه، فنقول:  
لا شك أن الإذن في الترك لا يفضى إلى الوجود<sup>(١)</sup> الراجح؛ بخلاف المنع من الترك  
على ما تقرّر في قوله: «ما تعين القضاء للوجوب».

قلنا: نحن لا ندعى تعيينه، بل ندعى تناوله لكل ما يغلب على الظن، وقد غلب على  
الظن المنع من الترك.

أما قوله: «لا نسلم أنه يلزم من ترك الراجح العمل بالمرجوح؛ وهذا لأن الشاهد  
الواحد العدل لا تقبل شهادته في الزنا؛ فإن الراجح صدقه ولم يعمل به، وما لزم من  
ترك العمل بالراجح العمل بالمرجوح؛ فيثبت كذبه، بل تركنا صدقه وكذبه»:

قلنا: نحن ندعى أن أحد النقيضين إذا كان غالباً [على الظن - يقتضى]<sup>(٢)</sup> أن يكون  
النقيض الآخر موهماً قطعاً، مثاله: أخبرنا من يوجب قوله غلبة الظن بكون زيد في  
الدار في هذه الساعة، فأحد النقيضين: كونه في الدار المعينة في هذه الساعة، والنقيض  
الآخر: لا كونه فيها في هذه الساعة، فالأول غالب على الظن، والثاني موهم، فإما<sup>(٣)</sup>  
أن نحكم بمقتضى الظن والوهم<sup>(٤)</sup>؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، أو بانتفاء مقتضى الظن  
والوهم، فيلزم الخلو عن كل واحد من النقيضين، وهو محال، أو نحكم بمقتضى الظن  
دون<sup>(٥)</sup> الوهم، أو بالعكس، الثاني باطل؛ لأنه حكم بمقتضى المرجوح لا لمعارض  
راجح؛ وهو باطل بالضرورة؛ فتعين الأول، وهو العمل بمقتضى الراجح، وهو الظن<sup>(٦)</sup>؛  
وهذا برهان قاطع على المدعى.

وأما قوله «لا نسلم أنه<sup>(٧)</sup> يلزم من ترك الراجح العمل بالمرجوح، وسند المنع:  
الشاهد الواحد إذا رُدَّتْ شهادته في القتل لا يثبت كذبه، بل تركنا صدقه وكذبه»:  
قلنا: المدعى<sup>(٨)</sup>: أنا لو لم نعمل بمقتضى الراجح، لقلنا بمقتضى المرجوح، والقضية  
ضرورية على ما قررناها؛ فلا يسمع منعها.

(١) في «أ»: الموجود.

(٢) في «ج»: يلزم.

(٣) في «أ»: وإما.

(٤) في «أ»: الموهم.

(٥) سقط في «ج».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: لا يلزم أن يكون.

(٨) سقط في «ج».

وأما قوله: «الشاهد العدل لو شهد في الزنا، تركنا الراجح والمرجوح»:

قلنا: لا نسلم، فإننا عملنا بمقتضى المرجوح؛ فإن المرجوح كذبه، وعملنا بمقتضاه، وهو عدم القبول.

فإن قلت: «يلزم ترجيح المرجوح على الراجح»:

قلنا<sup>(١)</sup>: نعم؛ ولكن لمعارض راجح خارجي أفاد قوة مقتضى ذلك المرجوح؛ وذلك لا يناقض ما ذكرنا؛ [لأننا]<sup>(٢)</sup> قلنا: العمل بمقتضى المرجوح لا يجوز إلا لمعارض راجح؛ وهذا لأن كل شهادة لا بد وأن تزيل أمراً دلاً للدليل على ثبوته، فإن كان الدال على ثبوته قوياً، أو كان ذلك [الشيء]<sup>(٣)</sup> مما يجب الاحتياط فيه - فلا يرفع ذلك إلا بطريق قوى راجح.

وهذا كما نقول: الأموال يقبل فيها الشاهد واليمين<sup>(٤)</sup>، والأبضاع لا يقبل فيها

(١) في «أ»: قلت.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «ج».

(٤) اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين المدعى: فذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، وعمر ابن عبد العزيز، والحسن، وشريح والفقهاء السبعة إلى جواز الحكم بشاهد ويمين، في الأموال خاصة. ورؤي هذا عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي - رضي الله عنهم - وذهب أبو حنيفة، وأصحابه، والأوزاعي، والشعبي، والنخعي، وزيد بن علي، وابن شريمة، والإمام يحيى إلى عدم جواز الحكم بشاهد ويمين. وقال محمد بن الحسن: من قضى بشاهد ويمين نقضت حكمه، وقال الحكم: القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من حكم به معاوية. الأدلة: استدلال الجوزون بما يأتي: (١) عن سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -: أن رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قضى بيمين وشاهد. رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه. وفي رواية لأحمد: إنما كان ذلك في الأموال. (٢) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه؛ أن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، وقضى به أمير المؤمنين علي بالعراق. رواه أحمد والدارقطني. وذكره الترمذي. (٣) عن ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة. قال: قضى رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - باليمين مع الشاهد الواحد. رواه ابن ماجه والترمذي. وأبو داود. قال عبد العزيز الدارزدي: فذكرت ذلك لسهيل. فقال: أخبرني ربيعة، وهو عندي ثقة: أني حدثته إياه ولا أحفظه. قال عبد العزيز: كان أصاب سهيلاً علة أذهبت بعض عقله، ونسى بعض حديثه، فكان سهيل بعد مجده عن ربيعة عنه بمن أبيه. واحتج المانعون بما يأتي: (١) بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

= رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴿١﴾ الآية. وجه الاستدلال أَنَّ الآية قد انتظمت شيئين من أمر الشهود: أحدهما العدد، والآخر الصفة، وهى العدالة المأخوذة من قوله تعالى: ﴿مِمَّنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾. وحيث إنه لم يجز إسقاط العدالة، والاقتصار على ما دونها، لم يجز إسقاط العدد؛ لأن الآية مقتضية استيفاء الأمرين فى تنفيذ الحكم بها؛ فغيرُ جائز إسقاط واحدٍ منهما. وأيضًا، فلما أراد الله الاحتياط فى إجازة شهادة النساء، أوجب شهادة المرأتين، وقال: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ ﴿٢﴾ فلو أجزى الحكم بشاهد ويمين، لما كان هناك حاجة؛ لأن تذكر إحدى المرأتين الأخرى، إذا ما ضلت؛ لأن الشاهد وحده مع اليمين كاف، ثم قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ ينفى قبول الشاهد واليمين؛ لما فيه من الحكم بغير ما أمر الله من الاحتياط، والاستظهار، ونفى الريبة والشك، وفى قبول يمين الطالب أعظم الريب والشك وأكبر التهمة؛ وذلك خلاف مقتضى الآية. وأيضًا، لو قبلت شهادة شاهد واحد مع يمين الطالب، لكان زيادةً على ما جاء به القرآن، والزيادة نسخ، وأخبار الأحاد لا تنسخ المتواتر. (٢) بما روى عن ابن عباس أن النبى - صلى الله تعالى عليه وسلم - قضى باليمين على المدعى عليه، وأخرجه الطبرانى من رواية سفيان عن نافع عن ابن عمر بلفظ: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وأخرجه البيهقى من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن جريج وعثمان بن الأسود عن أبى مَلِيكَةَ. قال: كنت قاضيًا لابن الزبير على الطائف، فذكر قصة المرأتين اللتين ادعت إحداهما على الأخرى أنها جرحتها، فكتبت إلى ابن عباس، فكتب إلى أن رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى رِجَالٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَنْ ادَّعَى وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» ويدل قول النبى - صلى الله تعالى عليه وسلم - : «البينة على من ادَّعَى واليمين على من أنكر» على التفريق بين البينة واليمين، وغير جائز أن تكون اليمين بينة، إذ لو جاز، لكان بمنزلة قول القائل: «البينة على المدعى، والبينة على المدعى عليه» وحيث إنَّ اليمين خلاف البينة. وقد قسم النبى - صلى الله تعالى عليه وسلم - بين الخصمين فجعل على المدعى البينة وعلى المنكر اليمين، فلا يجوز الحكم بشاهد ويمين؛ لأن القسمة تنافى الشركة. وأيضًا جعل النبى - صلى الله تعالى عليه وسلم - جنس البينة على المدعى، وجنس الأيمان على المنكر، وحيث تكون جميع أفراد البينة على المدعين، وجميع أفراد اليمين على المنكرين. فلو حلف المدعى مع الشاهد كان مخالفًا للنص.

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «لَوْ أُعْطِيَ النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ.. إلخ». يدل على بطلان القول بالشاهد واليمين؛ إذ إنَّ اليمين هى دعواه؛ لأن مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقًا بدعواه. وقد منع النبى - صلى الله تعالى عليه وسلم - ذلك. (٣) بما روى عن علقمة ابن حجر عن أبيه فى الحضرمي الذي خصم الكندى فى أرض ادَّعَاهَا فى يده وجحد الكندي. فقال النبى - عليه الصلاة والسلام - للحضرمي: «شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينِيهِ لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَلِكَ». نفى =



=النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أن يستحق شيئاً بغير شاهدين، وأخبر أنه لا شيء له غير ذلك. ويرد على أدلة الجوزين ما يأتي: (١) يرد على حديث ابن عباس أن سيف بن سليمان ضعيف. ثم إن الطحاوي أعلل هذا الحديث بأنه لا يعلم قيساً يحدث عن عمرو بن دينار. وقال الترمذى فى «العلل»: سألت محمداً، يعنى: البخارى عن هذا الحديث، فقال: «لم يسمعه عندى عمرو من ابن عباس». (٢) قال البهقي فى حديث جعفر روى إبراهيم بن أبي هنيذ عن جعفر عن أبيه عن جابر رفعه: «أتانى جبريل وأمرنى أن أفضى باليمين مع الشاهد» وإبراهيم ضعيف جداً رواه ابن عدى، وابن حبان فى ترجمته. وقيل: إنه أخطأ فيه فذكر فيه جابراً. وإنما هو عن أبى جعفر محمد بن على عن النبي - ﷺ - . (٣) يرد على حديث أبى هريرة، أن سهيلاً: أنكر أنه حدث به ربيعة ومثل هذا الحديث لا يثبت به شريعة مع إنكار من روى عنه إياه وفقد معرفته به. ولكن الحافظ فى «الفتح» قال فى هذا الحديث: رجاله مدنيون ثقات، ولا يضر أن سهيل بن أبى صالح نسيه بعد أن حدث به ربيعة؛ لأنه كان بعد ذلك يرويه عن ربيعة عن نفسه. هذا ما ورد على سند هذه الأحاديث، ثم هى بعد يمتثل أن يكون المعنى قضى تارة بشاهد يعنى بجنسه، وتارة بيمين فلا دلالة فيها على الجمع بينهما. ولئن سلم أن هذه الأحاديث تقتضى الجمع فليس فيها ما يدل على أن اليمين هو يمين المدعى. بل يجوز أن يكون المراد يمين المدعى عليه. ويحتمل أن يكون الحكم بشاهد ويمين فىمن اشترى جارية، وأدعى عيباً فى موضع لا يجوز النظر إليه إلا لعذر، فتقبل شهادة الشاهد الواحد فى وجود العيب، ويستحلف المشتري مع ذلك بالله ما رضى به، فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب، وهو المشتري وورد على أدلة المانعين ما يأتي: (١) يرد على الاستدلال بالأية: أن دلالتها على عدم جواز الحكم بشاهد ويمين إنما هى بالمفهوم، والمانعون لا يقولون به فضلاً عن مفهوم العدد. ويرد على قولهم أن الزيادة نسخ، وأخبار الأحاد لا تنسخ المتواتر - أن النسخ رفع الحكم ولا رفع هنا. لأن الذى ثبت بالأخبار حكم سكت عنه الكتاب فينته السنة، وأيضاً فإن النسخ والنسوخ لا بد أن يتواردا على محل واحد، وهذا غير متحقق فى الزيادة على النص، ثم لو كانت كل زيادة نسخاً للزم على المانعين أن يبيحوا الجمع بين البنت وعمتها؛ لأن التحريم زيادة على النص. ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، ولكنهم لا يقولون بإباحة الجمع، وحيث كان كذلك علم أن السنة الصحيحة إذا أثبتت حكماً سكت عنه الكتاب، وجب قبوله. وعلم أنه ليس بنسخ إذ ليس فى السنن الصحيحة ما يخالف كتاب الله. قال ابن القيم فى «الطرق الحكيمية»: والذى يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس فى سنن رسول الله الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله. بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل. المنزلة الأولى: سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزلة. المنزلة الثانية: سنة تفسر الكتاب، وتبين مراد الله منه وتقيد مطلقه. المنزلة الثالثة: سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه بياناً مبتدأ، ولا يجوز رد واحدة من هذه الأقسام الثلاثة، وليس للسنة مع كتاب الله منزلة رابعة. ويرد على قولهم إذا كان يكتفى بشهادة =

=شاهد، ويمين المدعى ما كان هناك حاجة؛ لأن تذكر إحدى المرأتين الأخرى - أن الحاجة إلى إظهار إحداهما الأخرى، إنّما هو فيما إذا شهدتا، فأما إذا لم تشهدا قامت مقامهما يمين الطالب ببيان السنة الثابتة. ويرد على الاستدلال بالحديث «البينة على من ادعى» أن الحكمة التي من أجلها جعلت البينة على المدعى واليمين على المنكر أن جانب المدعى ضعيف؛ لأنه يقول بخلاف الظاهر. فكلف الحجة القوية، وهي البينة؛ لأنها لا تجلب لنفسها نفعاً، ولا تدفع عنها ضرراً. فيقوى بها ضعف المدعى. وجانب المدعى عليه قوى؛ لأن الأصل فراغ ذمته فاكتفى منه باليمين، وهي حجة ضعيفة؛ لأن الخالف يجلب لنفسه النفع ويدفع عنها الضرر فكان ذلك في غاية الحكمة. فإذا ما شهد شاهد فقد قوى جانب المدعى فتكون اليمين من جهته؛ إذ إنها تكون من جانب أقوى المتداعيين. ويرد على استدلالهم بقول الرسول - صلى الله تعالى عليه وسلم -: «لَوْ أُعْطِيَ النَّاسُ بَدَعُوهُمْ» أنه لم يعط بدعواه، وإنما أعطى بالشاهد، واليمين تقوية لهذا الشاهد، ولذا لو رجح الشاهد كان الضمان كله عليه. (٣) يرد على الاستدلال بحديث «شاهداك أو يمينه» أنه لا يدلُّ على عدم جواز الحكم بشاهد ويمين إلا بالمفهوم، والممانعون لا يقولون به. هذا على مذهب الإمام أحمد وقال الإمام مالك والشافعي: يلزمه النصف لأنه أحد حجتى الدعوى فكان عليه النصف كما لو كانا شاهدين. المغنى (١٤٨/١٢).

الإجابة عما ورد على الأدلة: أحيب عما ورد على سند الأحاديث التي استدلت بها الجوزون: أنّها رويت من طرق كثيرة بعضها صحيح لا مطعن فيه ورواها نيف وعشرون صحابياً. وخرَّج مسلم رواية الشاهد واليمين. وأما كونها محتملة فقد رد على ذلك ابنُ العربيُّ بقوله: «وأظرف ما وجدت لهم فى رد الشاهد واليمين أمران؛ أحدهما: أنّ المراد قضى يمين المنكر مع شاهد الطالب. والمراد أنّ الشاهد الواحد لا يكفى فى ثبوت الحق فيجب اليمين على المدعى عليه. فهذا المراد بقوله قضى بالشاهد واليمين، وتعقبه ابن العربي بأنه جهل باللغة؛ لأن المعية تقتضى أن تكون من شيئين فى جهة واحدة لا فى المتضادين. ثانيهما: حمله على صورة مخصوصة، وهى أنّ رجلاً اشترى عبداً فادعى المشتري أنّ به عيباً، وأقام شاهداً واحداً فقال البائع: بعته بالبراءة فيحلف المشتري أنه ما اشتراه بالبراءة، ويرد العبد. وتعقبه بأنها صورة نادرة، ولا يحمل الخبر على النادر. هذا ما أحيب به عما ورد على أدلة الجوزين، ولم يجب أحد فيما نعلم عما ورد على أدلة المانعين. وانتصاراً للمذهب الجوزين. قال أبو عبيد أنّ القضاء بشاهد، ويمين هو الذى يختاره اقتداء برسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - واقتصاصاً لأثره. وليس ذلك مخالفاً لكتاب الله عند من فهمه. والسنة مفسرة للكتاب ومتزجة عنه. وعلى هذا كثير من الأحكام التى أخذنا بها نحن، ومن خالفنا فى الشاهد واليمين كقوله - ﷺ - «لَا وَصِيَّةَ لِرِوَارِثٍ» والرجم على المحسن، والنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو جالتها، والتحريم من الرضاع ما يحرم من النسب. وقطع الموارثة بين أهل الإسلام، والكفر، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير، وعدم قتل الوالد بالولد... فى شرائع كثيرة لا يوجد لفظها فى ظاهر الكتاب، ولكنها سنن شرعها رسول=

= الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - فعلى الأمة اتباعها كاتباع الكتاب، وكذلك الشاهد واليمين لما قضى رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم بهما. وإنما في الكتاب فرجل وامرأتان، فعلم أن ذلك إذا وحدتا، فإذا عدمتا قامت اليمين مقامهما. كما علم حين مسح النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - على الخفين أن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾ معناه: أن تكون الأقدام بادية، وكذلك لما رحم المحضن في الزنى علم أن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ للبركين، وكذلك ما ذكرنا من السنن فما بال الشاهد، واليمين ترد من بينها.

وقال ابن تيمية: القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل والمرأتين في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم وإنما ذكر هذين النوعين من البيئات في الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه. ثم قال: وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكم به الحاكم شيء آخر؛ فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين والرجل والمرأتين فإن الحاكم يحكم بالنكول، ولا ذكر له في القرآن. فإن كان الحكم بشاهد ويمين مخالفاً لكتاب الله فالحكم بالنكول أشد مخالفة.

وقال الربيع: قال الشافعي: قال بعض الناس في اليمين مع الشاهد قولاً أسرف فيه على نفسه قال: أردت حكم من حكم بهما؛ لأنه مخالف القرآن. فقلت له: أالله أمر بشاهدين، أو شاهد وامرأتين، قال: نعم. فقلت: أحتم من الله ألا يجوز أقل من شاهدين؟ قال: فإن قلته. قلت: فقله. قال: قد قلته. قلت: وتجد في الشاهدين اللذين أمر الله بهما حدًا. قال: نعم. حران مسلمان بالغان عدلان. قلت: ومن حكم بدون ما قلت خالف حكم الله؟ قال: «نعم» قلت له: إن كان كما زعمت فقد خالفت حكم الله، قال وأين؟ قلت أجزت شهادة أهل الذمة وهم غير اللذين شرط الله أن تجوز شهادتهم. وأجزت شهادة القابلة وحدها على الولادة، وهذان وجهان أعطيت بهما من جهة الشهادة، ثم أعطيت بغير شهادة في القسامة وغيرها، قلت: والقضاء بالشاهد، واليمين ليس يخالف حكم الله، بل هو موافق لحكم الله إذ فرض الله طاعة رسوله فاتبعت رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - فعن الله سبحانه وتعالى قبلت كما قبلت عن رسوله.

وقال الشوكاني: إن جميع ما أورده المانعون من الحكم بشاهد ويمين - غير نافق في سوق المناظرة. عند من له إلمام بالمعارف العلمية، وأقل نصيب من إنصاف. فالحق أن أحاديث العمل بشاهد ويمين زيادة على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾. وعلى ما دل عليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «شاهدك أو يمينه». غير منافية للأصل. فقبولها متحتم، وغاية ما يقال على فرض التعارض. وإن كان فرضاً فاسداً أن الآية والحديث المذكورين يدلان بمفهوم العدد على عدم قبول الشاهد واليمين، والحكم بمجردهما، وهذا المفهوم المردود عند أكثر الأصوليين لا يعارض المنطوق، وهو ما ورد في أحاديث العمل بشاهد ويمين على أنه يقال العمل بشهادة المرأتين مخالف لمفهوم «شاهدك أو يمينه». فإن قالوا: قدّمنا على هذا المفهوم منطوق الآية الكريمة قلنا: ونحن قدمنا على ذلك المفهوم منطوق أحاديث الباب هذا على فرض أن الخصم =

ذلك، ودخول وقت العبادة يفيد إخباراً واحداً على رأى؛ كأول رمضان، وخروج رمضان لا يبد من العدد؛ على تفاصيل مذكورة فى علم الفقه<sup>(١)</sup> لا يلىق ذكرها واستيعابها بهذا الموضوع، وكذلك الزنا<sup>(٢)</sup> والقتل لا يثبت بما ثبت به الأموال.

= يعمل بمفهوم العدد، فإن كان لا يعمل به، فالحجة عليه أوضح وأتم. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبدالمنعم فى البينة.

(١) ولا خلاف لأحد فى وجوب الصوم برؤية عدلين، أما رؤية بشهادة عدل واحد، فقد اختلف فيه، فعند مالك - رضى الله عنه - لا يجب صوم بذلك؛ لاشتراطه فى الرؤية أن تكون من عدلين، ودليله فى ذلك ما روى عن الحسين بن الحارث أنه قال: حَطَبْنَا أَمِيرَ مَكَّةَ الْحَارِثُ بْنُ حَاطِبٍ، فَقَالَ: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِأَنْ نُنْسِكَ لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ لَمْ نَرَهُ فَشَهَدَ شَاهِدَانِ عَدْلَانِ نَسَكْنَا بِشَهَادَتَيْهِمَا» وَأَيْضًا الْإِتِّفَاقُ عَلَى عَدَمِ الْقَبُولِ مِنْ عَدَلٍ وَاحِدٍ فِي ثُبُوتِ هَلَالِ شَوَالٍ، فَرَمَضَانَ مِثْلَهُ، وَعِنْدَ مَعْشَرِ الشَّافِعِيَّةِ، أَنَّهُ يَجِبُ الصَّوْمُ بِشَهَادَةِ عَدَلٍ وَاحِدٍ، وَوَأَقْبَهُمْ عَلَى ذَلِكَ الْإِمَامُ «ابن حنبل»، يدلل لذلك ما روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما -؛ «أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ - ﷺ - فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ الْهَيْلَالَ، فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَأَذِّنْ فِي النَّاسِ يَا بِلَالُ. فَلْيَصُومُوا غَدًا» وَلَمَّا رَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ - رضى الله عنهما - أَنَّهُ قَالَ: «تَرَأَى النَّاسُ الْهَيْلَالَ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ - ﷺ - أَنِّي رَأَيْتُهُ، فَصَامَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ». وَلَآنَ فِيهِ الْإِحْتِيَاطُ لِأَمْرِ الصَّوْمِ. قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ - رضى الله عنه وكرم وجهه -: «لَآنَ أَصُوْمُ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْطِرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ» وَيُمْكِنُ أَنْ تُرَدَّ شَبِيهَةُ الْقَائِلِينَ بِعَدَمِ الْإِكْتِفَاءِ بِشَهَادَةِ الْوَاحِدِ، أَمَا عَنْ حَدِيثِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَارِثِ، فَيُجَابُ عَنْهُ: بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّسْكِ، فِي عِيدِ الْفِطْرِ لَا الصِّيَامِ، جَمْعًا بَيْنَ الْأَحَادِيثِ، حَتَّى أَنْ الْبَيْهَقِيُّ وَغَيْرُهُ، ذَكَرَهُ فِيمَا تَرَجَمَ لَهُ، بِثُبُوتِ هَلَالِ شَوَالٍ بِعَدْلَيْنِ، وَنَحْنُ مَعَاشِرُ الشَّافِعِيَّةِ، نَقُولُ بِهَذَا، إِذْ هَلَالُ شَوَالٍ لَا يَثْبُتُ عِنْدَهُمْ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ؛ هَذَا الْحَدِيثُ الْمَتَّقَمُ وَغَيْرُهُ؛ وَلَآنَ بِثُبُوتِهِ يَسْقُطُ فَرْضُ الصَّوْمِ، فَاعْتَبِرْ فِيهِ الْعَدَدَ، لِلْإِحْتِيَاطِ، وَبِهَذَا يَظْهَرُ الْفَرْقُ الْجَلِيُّ بَيْنَ هَلَالِ رَمَضَانَ، وَهَلَالِ شَوَالٍ، فَانْتَفِينَا فِي ثُبُوتِ الْأَوَّلِ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ؛ إِحْتِيَاطًا لِلصَّوْمِ، وَلَمْ نَكْتَفِ فِي الثَّانِي بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ، بَلْ قُلْنَا: لَا يَدُ مِنْ شَاهِدَيْنِ؛ خَشْيَةَ سَقُوطِ الْفَرْضِ. وَعَلَى مَا ذُكِرَ يَبْطُلُ قِيَاسُ هَلَالِ رَمَضَانَ عَلَى هَلَالِ شَوَالٍ؛ لِلْفَرْقِ الْبَيْنِ بَيْنَهُمَا. وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ فِي ثُبُوتِ رُؤْيَى هَلَالِ رَمَضَانَ قَوْلَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالْمَغْفَلِ.

(٢) يشترط فى الشهادة على الزنا أربعة رجال؛ لقوله تعالى: ﴿لَوْلَا جَآؤُا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَمَا ذُكِرَ لَهُمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ بِمِائَتَيْنِ جَلْدَةً﴾. الآية. ثبت بهذا النص اشتراط أربعة شهداء فى الزنا؛ وبهذا قال جمهور العلماء. وحكى عن عطاء، وحماد، أنهما قالوا: يجوز فى الزنا شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ لأنهما يقومان مقام رجل فى الأموال؛ فكذا هنا. والحق أن هذا رأى فى منتهى الضعف؛ لأن النص صريح فى اشتراط الرجال؛ إذ أن العدد لا =

فإن قلت: «إذا ترتب على الكذب مقتضاه، وَجَبَ أن يثبت كذبه؛ لاستحالة ثبوت المقتضى بدون<sup>(١)</sup> المقتضى؛ فيلزم ثبوت كذب الشاهد الواحد إذا شهد في الزنا والقتل؛ وإنه باطل»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثبوت مقتضى الكذب بالكذب، وأما إذا كان لمعارض آخر قوى، فلا، وهذا إنما لم تقبل شهادة الواحد من الزنا والقتل؛ لما علم من [٢٨٦/ب] اختصاص [الفاعلين بما] <sup>(٢)</sup> يوجب الاحتياط؛ فإن إراقة الدماء أمر عظيم؛ وكذا فالشهادة على الزنا [أمر عظيم] <sup>(٣)</sup> مشروط بأمر يتعذر اجتماعها، فافهم ما ذكرناه في تقرير هذه القاعدة، فإنه من دقيق النظر .

أما قوله: «لا نسلم أن ثبوت هذه الأحكام في تلك الصور لأجل مفهوم الراجع»:

قلنا: الدليل عليه قد ذكرناه، وهو المناسبة والدوران:

أما المناسبة: فلأن ترجيح الراجع على المرجوح أمر مطلوب في نظر الحكيم جزماً، وترتيب مقتضى الراجع عليه طريق صالح، والحكيم قد باشعره؛ فإنه رتب الحكم على وفق ذلك في صور المقيس عليه، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك.

وأما الدوران: فظاهر.

= يؤنث إلا مع الذكر، وأيضا شهادة النساء فيها شبهة، فلا تقبل فيما يندري بالشبهات. وللشهود في الزنى النظر للعورة؛ لأن الشهادة لا تتحقق إلا به. وقال الخطاب في كتابه «مواهب الجليل»: وهذا كله إن عجز الشهود عن منع الفاعلين من إتمام ما قصداه، أو ابتدأه من الفعل؛ ولو قدروا على ذلك بفعل أو قول - فلم يفعلوا - بطلت شهادتهم؛ لعصيانهم بعدم تغيير هذا المنكر؛ إلا أن يكون فعلهما بحيث لا يمنعه التغيير لسرعتهما.

أما اللواط. فذهب الشافعي، ومالك، وأحمد - في إحدى الروايتين عنه، وأبو يوسف، ومحمد إلى أنه كالزنا، فيشترط فيه شهادة أربعة رجال؛ وذلك لأن في كل منهما سفح الماء في محل محرم مشتهى. وذهب أبو حنيفة، ومحمد بن حزم؛ إلى أنه يثبت بشهادة رجلين، ولا حد فيه، بل فيه التعزير؛ وذلك لأن السفح بالزنى أشد ضرراً من السفح بالواط. وقد يحتج لاشتراط نصاب الزنى بقوله تعالى لقوم لوط: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾. وقال تعالى في الزنا: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبد المنعم في البينة.

(١) في «أ»: دون.

(٢) في «ج»: الظن لا.

(٣) سقط في «ج».

وهما دليلان على الغلبة؛ على ما سيأتى بيانه في «باب القياس».

وأما قوله: «لم يعتبر الشارع مطلق الظن في صورة من الصور»:

قلنا: لا نسلّم، وما ذكرته مجرد دعوى من غير دليل.

وأما الأمثلة التي ذكرها، فهي تدلّ على أن الشارع ما اعتبر كلّ ظنّ، ونحن نقول به، بل نقول: الظنّ الذي لم يعلم من الشارع إغاؤه، الدليل يقتضى اعتباره.

واعلم: أنّ هذه القاعدة نعيدها في «كتاب الأخبار» مع أسئلة وأجوبة مفصّلة؛ عند الإحاطة بها تندفع أمثال هذه الخيالات .

وأما قوله: «هذا قياس في مواضع القطع» - فهو باطل؛ لما عرفت أن من أصل المصنّف: أن هذه المسألة ظنيّة، فلا مطمع للعلم فيها؛ وقد قرّناه.

وأما قوله: «فأين الأمر من قيم المتلفات» - قلنا: هذا مجرد استبعاد، ودفع الاستبعاد ربط الحكم في المقيس عليه<sup>(١)</sup> بجامع مشترك؛ على ما بيناه.

واعلم: أن السؤال القادح في هذا الدليل: الفرق بين المقيس عليه والمقيس، وقد ذكره المصنّف في «كتاب الأخبار» مع الجواب عنه؛ فلهذا تركنا ذكره .

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : الدليلُ الخامسَ عشرَ: الوُجُوبُ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِي اللُّغَةِ، وَتِلْكَ الصِّيغَةُ هِيَ: «أَفْعَلْ»؛ فَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ «أَفْعَلْ» لِلوُجُوبِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الوُجُوبَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِي اللُّغَةِ»:

لأنّ الوُجُوبَ مَعْنَى تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ، وَالنَّاسُ قَادِرُونَ عَلَى الوُضْعِ، وَالْمَانِعُ زَائِلٌ ظَاهِرًا، وَالْقَادِرُ: إِذَا دَعَاهُ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ حَالَ عَدَمِ الْمَانِعِ - وَجِبَ حُصُولُ الْفِعْلِ مِنْهُ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الوُجُوبَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِي اللُّغَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ تِلْكَ الصِّيغَةَ هِيَ صِيغَةُ «أَفْعَلْ»؛ لِأَنَّ تِلْكَ الصِّيغَةَ: إمَّا أَنْ تَكُونَ صِيغَةَ «أَفْعَلْ» أَوْ غَيْرَهَا:

وَالثَّانِي بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ:

أَمَّا عِنْدَ الْخَصْمِ؛ فَلَأَنَّهُ يُنْكِرُ ذَلِكَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَأَمَّا عِنْدَنَا؛ فَلَأَنَّا لَا نَقُولُ بِهِ فِي غَيْرِ صِيغَةٍ «أَفْعَل».

وَإِذَا بَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ - نَبَتَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ؛ وَإِلَّا لَكَانَتِ اللَّغَةُ خَالِيَةً عَنِ لَفْظَةِ مُفْرَدَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْوُجُوبِ؛ مَعَ أَنَّ الدَّلِيلَ قَدْ دَلَّ عَلَى وُجُودِهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن الوجوب له صيغة مفردة فى اللغة، وتلك الصيغة هى «أفعل»؛ فيلزم أن تكون صيغة «أفعل» للإيجاب.

أما أن للإيجاب صيغة مفردة فى اللغة فذلك لأن الإيجاب معنى تشتد الحاجة إليه، والناس قادرون على الوضع؛ لأن المعنى بالقدرة على ذلك تمكنهم من تصور معنى الإيجاب، والاصطلاح على التعبير عن ذلك المعنى بلفظ من الألفاظ، والقدرة على هذا التعبير ثابتة جزماً، والداعى لهم إلى ذلك قائم؛ لأن المعنى بالداعى فى حق الإنسان: أنه إذا كان قادراً على الترك والفعل على السواء، فنسبة قدرته إلى طريق الفعل والترك على السوية، ومادام هذا الاستواء باقياً امتنع الرجحان؛ لأن الرجحان والاستواء متنافيان، فإذا حصل فى القلب علم أو ظن أو اعتقاد باشمال ذلك الفعل على مصلحة خالصة أو راجحة، حصل الرجحان بسبب ذلك، ولا نعى بالداعية إلا ذلك.

ولك أن تعتبر مع ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد اشتماله على المصلحة الخالصة الحاصلة بعد ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد الموجبة للترجيح، والداعية بهذا التفسير موجودة، فلا مانع ظاهراً بالأصل المقتضى عدمه.

فإذا ثبت وجود القدرة [٢٨٧/أ] والداعية وعدم المانع، وجب الفعل؛ لما قررناه فى مسألة: أن الطلب مغاير للإرادة؛ فثبت أن الإيجاب له صيغة مفردة، وتلك الصيغة المفردة: إما صيغة «أفعل» أو غيرها؛ والثانى باطل بالإجماع؛ وذلك لأن الخصم لا يقول بأن الإيجاب له صيغة مفردة أصلاً: لا هذه ولا غيرها، وأما نحن: فلأنا [لا] نقول بأن: للإيجاب صيغة مفردة غير صيغة «أفعل»؛ فتعين الأول.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْوُجُوبَ لَهُ صِيغَةٌ فِي اللَّغَةِ:

قَوْلُهُ: «الدَّاعِي قَائِمٌ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الدَّاعِي - قَائِمٌ.

قَوْلُهُ: «الْوَجُوبُ مَعْنَى تَشَدُّدِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ»:

قَلْنَا: لَا نُسَلِّمُ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيفِهِ بِاللَّفْظِ، وَلِمَ لَا تَكْفِي فِيهِ قَرِينَةُ الْحَالِ!؟

سَلَّمْنَا شِدَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ لَكِنَّهُ قَدْ وُجِدَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَوْجَبْتُ» وَ«الزَّيَّمْتُ» وَ«حَتَّمْتُ».

فَإِنْ ادَّعَيْتَ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ اللَّفْظِ الْمُرَدِّ - طَالِبْنَاكَ بِالِدَّلَالَةِ عَلَيْهِ.

سَلَّمْنَا قِيَامَ الدَّلَالَةِ وَحُصُولَ الدَّاعِي؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَا مَانِعَ!؟

ثُمَّ نَقُولُ: الْمَانِعُ هُوَ أَنَّ اللُّغَاتِ تَوْفِيقِيَّةٌ، لَا اصْطِلَاحِيَّةٌ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانُوا مَمْنُوعِينَ عَنْ وَضْعِ الْأَلْفَافِ لِلْمَعَانِي.

سَلَّمْنَا قِيَامَ الدَّاعِي، وَزَوَالَ الْمَانِعِ؛ فَلِمَ قُلْتَ بِأَنَّهُ يَجِبُ الْفِعْلُ!؟

ثُمَّ نَقُولُ: مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلِيلِ مَنقُوضٌ، وَمُعَارَضٌ:

أَمَّا النُّقْضُ: فَلِأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى وَضْعِ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَى الْحَالِ، وَلَفْظٌ آخَرَ يَدُلُّ عَلَى الْاِسْتِقْبَالِ؛ عَلَى التَّعْيِينِ - شَدِيدَةٌ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ.

وَأَيْضًا فَاصْنَافُ الرِّوَايِحِ مُخْتَلِفَةٌ، وَالْحَاجَةُ إِلَى تَعْرِيفِهَا شَدِيدَةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ تَوْضَعْ لَهَا أَلْفَافٌ مُفْرَدَةٌ.

وَكَذَا: أَصْنَافُ الْإِعْتِمَادَاتِ مُتَمَيِّزَةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ تَوْضَعْ لَهَا أَلْفَافٌ مُفْرَدَةٌ.

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْوَجُوبَ، كَمَا أَنَّهُ مَعْنَى تَشَدُّدِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ - فَكَذَا أَصْلُ التَّرْجِيحِ، أَعْنَى: الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالنَّدْبِ.

وَالنَّدْبُ: مَعْنَى تَشَدُّدِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَضَعُوا لَهُ لَفْظًا، وَلَا لَفْظَ لَهُ سِوَى «أَفْعَلْ»؛ فَوَجِبَ كَوْنُهُ مَوْضُوعًا لَهُ.

وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ لِلنَّدْبِ وَحْدَهُ - قَالَ: «النَّدْبِيَّةُ»: مَعْنَى تَشَدُّدِ الْحَاجَةِ إِلَى تَعْرِيفِهَا؛ فَلَا بُدَّ



مِنْ لَفْظٍ، وَلَا لَفْظَ سِوَى هَذَا؛ فَوَجِبَ كَوْنُهُ لِلنَّدْبِ.

وَمَنْ قَالَ بِالِاشْتِرَاكِ - قَالَ: «قَدْ يَحْتَاجُ الْإِنْسَانُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ أَحَدِ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ؛ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ؛ فَلَأَبْدُ مِنْ لَفْظٍ، وَلَا لَفْظَ لَهُ إِلَّا هَذَا؛ فَوَجِبَ كَوْنُهُ مَوْضُوعًا لَهُمَا بِالِاشْتِرَاكِ».

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ «الْوَجُوبَ»: مَعْنَى تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ فَلَوْ كَانَتْ صِيغَةُ «افْعَلْ» مَوْضُوعَةً لَهُ - لَوَجِبَ أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ كُلُّ أَحَدٍ؛ وَلَوْ عَرَفَهُ كُلُّ أَحَدٍ - لَزَالَ الْخِلَافُ؛ فَلَمَّا لَمْ يَزُلْ عَلِمْنَا أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ لَفْظٍ، وَأَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظُ هُوَ: «افْعَلْ»؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِلنَّدْبِ - أَيْضًا - بِالِاشْتِرَاكِ!؟

ثُمَّ نَقُولُ: «الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي إِثْبَاتَ اللَّعَةِ بِالْقِيَّاسِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَا نُسَلِّمُ شِدَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى الْوَجُوبِ»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْإِنْسَانَ الْوَاحِدَ لَا يَسْتَقِلُّ بِإِصْلَاحِ كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ؛ بَلْ لَا بَدَّ مِنَ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ؛ حَتَّى يُعَيَّنَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ فِي مَهَامِهِ؛ لِتَنْتَظِمَ مَصْلَحَةُ الْكُلِّ، وَإِذَا احْتَاجَ الْإِنْسَانُ إِلَى فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْغَيْرُ؛ لَا مَحَالَةَ، وَأَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ لَا يَعْلَمُ مِنْهُ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا عَرَفَهُ - فَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَعْرِفَهُ أَنَّهُ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَأْتِي بِذَلِكَ الْفِعْلِ، وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ لَهُ الْإِحْلَالُ بِهِ؛ فَتَبَّتْ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى - مِمَّا تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى تَعْرِيفِهِ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ تَعْرِيفِهِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ التَّعْرِيفَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِاللَّفْظِ؟»:

قُلْنَا: لِأَنَّهُمْ إِنَّمَا اتَّخَذُوا الْعِبَارَاتِ مُعَرِّفَاتٍ لِمَا فِي الضَّمَائِرِ دُونَ غَيْرِهَا؛ لِأَجْلِ أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْعِبَارَاتِ أَسْهَلُ مِنَ الْإِتْيَانِ بِغَيْرِهَا؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي مَسْأَلَتِنَا؛ فَوَجِبَ الْقَوْلُ

بِهِ.

قَوْلُهُ: «لِمَ لَا يَكْفِي فِيهِ قَوْلُهُ: أَوْجِبْتُ، وَأَلْزَمْتُ؟»:

قُلْنَا: لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمُرَدَّ أَحْفُ عَلَى اللِّسَانِ مِنَ الْمُرَكَّبِ؛ فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ لَفْظًا مُرَدًّا لِهَذَا الْمَعْنَى؛ قِيَاسًا عَلَى سَائِرِ الْأَلْفَافِ الْمُرَدَّةِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا مَانِعَ؟»:

قُلْنَا: لِأَنَّ الْمَوَانِعَ - بِأَسْرَهَا - كَانَتْ مَعْدُومَةً، وَالْأَصْلُ بَقَاءُ ذَلِكَ الْعَدَمِ فَيَحْصُلُ مِنْ هَذَا ظَنُّ أَنَّهُ لَا مَانِعَ، وَالِدَلِيلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ ظَنِّيٌّ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ كَافِيًّا فِي تَقْرِيرِهِ.

قَوْلُهُ: «اللُّغَاتُ تَوْفِييَّةٌ؛ فَلَعَلَّهُمْ مُنِعُوا عَنِ الْوَضْعِ»:

قُلْنَا: الْأَصْلُ فِي كُلِّ أَمْرٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ التَّوْقِيفِ، وَعَدَمُ الْمَنْعِ مِنَ الْوَضْعِ؛ فَيَحْصُلُ ظَنُّ بَقَاءِ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ إِذَا وَجِدَ الدَّاعِيَ فِي حَقِّ الْقَادِرِ، وَاتَّفَى الصَّارِفُ - وَقَعَ الْفِعْلُ؟»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْقَادِرَ عَلَى الْفِعْلِ: إِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّرْكِ - فَقَدْ تَعَيَّنَ الْفِعْلُ، وَإِنْ كَانَ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّرْكِ فَعِنْدَ الدَّاعِي: إِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ الْفِعْلُ أَوْ لَا يَتَرَجَّحَ:

فَإِنْ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَلْبَتَّةَ - لَمْ يَكُنِ الدَّاعِي دَاعِيًّا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِنْ تَرَجَّحَ - وَجَبَ الْوُقُوعُ؛ لَا مُحَالَةً.

وَتَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا الْكَلَامِ فِي كُتُبِنَا الْعَقْلِيَّةِ.

وَأَمَّا التَّقْوِضُ فَهِيَ مُنْذَفَعَةٌ؛ لِأَنَّهَا لَا نُسَلَّمُ أَنَّ اشْتِدَادَ الْحَاجَةِ إِلَى تَعْيِينِ الْحَالِ، وَالِاسْتِقْبَالَ، وَالرَّوَائِحَ الْمَخْصُوصَةَ، وَالِاعْتِمَادَاتِ الْمَخْصُوصَةَ - مُسَاوِيَةً لِاشْتِدَادِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى «الْإِزْمَامِ»؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ تَمَرُّ عَلَيْهِ مُدَّةٌ طَوِيلَةٌ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ؛ مَعَ أَنَّهُ - فِي كُلِّ لَحْظَةٍ - يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى «الْوُجُوبِ».

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْأُولَى - فَجَوَابُهَا: أَنَّا لَوْ جَعَلْنَا اللَّفْظَ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ - كَانَ التَّرْجِيحُ لِأَزْمًا لِلْمُسَمَّى؛ فَأَمَّا كَيْفَ جَعَلَهُ مَجَازًا عَنِ التَّرْجِيحِ.

أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي التَّرْجِيحِ - لَمْ يَكُنِ الْوُجُوبُ لِأَزْمًا لِلْمُسَمَّى؛ فَلَا يُمَكِّنُ جَعْلَهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ النَّدْبِيَّةِ شَدِيدَةٌ»:

قُلْنَا: لَكِنَّ الْوُجُوبَ أَوْلَى؛ لِأَنَّ «الْوَاجِبَ» لَا يَجُوزُ الْإِخْلَالَ بِهِ، وَ«الْمَنْدُوبَ» يَجُوزُ الْإِخْلَالَ بِهِ؛ وَالْإِخْلَالَ بَيِّنٌ مَا يَجُوزُ الْإِخْلَالَ بِهِ - أَوْلَى مِنَ الْإِخْلَالَ بَيِّنٌ مَا لَا يَجُوزُ الْإِخْلَالَ بِهِ.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الثَّانِيَةُ: فَهِيَ: «أَنَّ اللَّفْظَ لَوْ كَانَ لِلْوُجُوبِ - لاشْتَهَرَ»:

قُلْنَا: هَذَا إِنَّمَا يَلْزَمُ، لَوْ سَلِمَ عَنِ الْمَعَارِضِ؛ أَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ مُعَارِضٌ، وَلَمْ يَظْهَرْ الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُعَارِضِهِ إِلَّا عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ غَامِضٍ - لَمْ يَلْزَمْ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنْ لَفْظَ «افْعَلْ» مَوْضُوعٌ لِلْوُجُوبِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِلْمَنْدُوبِ - أَيْضًا - بِالِاشْتِرَاكِ»:

قُلْنَا: لِمَا تَقَدَّمَ؛ أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «هَذَا إِثْبَاتُ اللَّغَةِ بِالْقِيَاسِ»:

قُلْنَا: سَبِّبْنِي فِي كِتَابِ الْقِيَاسِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - أَنَّهُ جَائِزٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الأسئلة ظاهرة.

أما قوله: «ما ذكره منقوض ومعارض»:

أما النقض، فهو: وجود الدليل بدون المدلول، أو وجود (١) العلة بدون المعلول، أو وجود السبب بدون المسبب.

وأما المعارضة: فالمراد بها: المعارضة في الحكم. أما النقض، فبيانه بصور:

الأولى: الحال على التعيين.

الثانية: الاستقبال على التعيين.

الثالثة: أصناف الاعتمادات على التعيين؛ بمعنى: أنه يجب أن يكون لكل واحد من الاعتمادات على الخصوص لفظ مُفْرَدٌ.

الرابعة: أصناف الروائع المختلفة.

ووجه النقض: أن ما ذكرتم من المعنى المقتضى لأن يكون للإيجاب صيغة مفردة -

(١) في «أ»، جاء: ووجود.

[موجودٌ] (١) فى كُلِّ واحدة من هذه الصور؛ لأن الحاجة شديدة إلى التعبير عن كل واحدة من هذه الصور؛ ولأن الحاجة شديدة إلى التعبير عن كل واحد من هذه المعانى؛ فالداعية والقدرة موجودتان؛ فوجب أن يوضع لكل واحدة منها لفظٌ مفردٌ؛ يعيّن ما ذكرتم، واللازم متنفٍ؛ فإن الحال لم يوضع له لفظ مفرد:

والمراد بالحال: الفعل الواقع فى الحال، وكذلك الفعل الواقع فى الاستقبال؛ فإن أمثلة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال على رأى، أو هو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر على رأى؛ وكذلك أصناف الروائح المختلفة وأصناف الاعتمادات:

أما أصناف الروائح: فلأنه يقال: «رائحة المسك، ورائحة العنبر، ورائحة التفاح، وليس لكل (٢) واحدة واحدة لفظٌ مفردٌ؛ وكذلك كل واحدة واحدة من الاعتمادات، وتفسير الاعتمادات على اصطلاح المتكلمين: [ما ذكره إمام الحرمين فى «الشامل» قال - رضى الله عنه - : «فإن قيل: ما الاعتمادات؟ وما معناه؟: قلنا: من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يثول إلى نفس الجوهر (٣)، فلا يقدر للاعتماد معنى، وقد يميل الأستاذ إلى ذلك فى كثير من مجارى كلامه، ويقوى ذلك على أصول أهل الحق إذا نفوا كون الثقل معنى، فقد وضح من مذاهبهم: أن الاعتماد الذى تبيّنه من تبيّنه لو قدر ثبوته، لما اقتضى هويّاً ولا تصعّداً، وإنما يهوى الثقل إذا خلق الله فيه أكوأناً مختصة بجهة السفلى، ولو خلق الله فيه أكوأناً تخصّصه بجهة أخرى، لاخصّص بتلك الجهة».

ثم قال - رضى الله عنه - : «ومن (٤) قال: إن للاعتماد معنى - وهو الذى ارتضاه القاضى - : استدلال على ذلك بأن قال: من اعتمد على الشىء الحسّاس أدرك الحساس اعتماده، ثم إذا ثبت للاعتماد معنى، فيتصوّر منه ستة اعتمادات على حسب تعدّد الجهات الستة؛ هذا نص كلامه؛ وبه ظهر خطأ من فسّر الاعتمادات بأنواع الحركات باليد والرّجل وغيرهما.

واعلم: أن الجواب المذكور عن الأسئلة واضح غنى عن الشرح.

[أما] (٥) الجواب عن قولهم [٢٨٧/ب] «لم قلتم: إنه إذا وجد الداعى فى حق

القادر، وانتفى الصارف....!؟

(١) فى «ج»: موجودة.

(٢) فى «أ»: كل.

(٣) فى «أ، ب»: الجواهر.

(٤) فى «أ، ج»: ثم.

(٥) سقط فى «أ، ج».

قلنا: الدليل عليه قد ذكرناه في مسألة كون الطلب مغايراً للإرادة، وبيناً ذلك أتمّ بيان، فليرجع الناظر إليه.

أما<sup>(١)</sup> قوله في الجواب عن المعارضة الأولى: «إننا لو جعلنا اللفظ حقيقة في الوجود، كان الترجيح لازماً للمسمّى، فأمكن جعله مجازاً عن الترجيح. أما لو جعلناه حقيقة في الترجيح، لم يكن الوجود لازماً له، فلا يمكن جعله مجازاً عنه» - فيه نظر؛ وذلك لأنه<sup>(٢)</sup> إن ادعى أنه إذا لم يكن لازماً له، لا يمكن جعله مجازاً عنه، فهو ممنوع، وجوازه ظاهر؛ وذلك لأن من جملة وجوه المجاز إطلاق اسم الجزء على الكل، وإطلاق اسم الكل على الجزء، وليس الكل لازماً للجزء؛ وذلك لأنه ليس من شرط المجاز: الملازمة الخارجيّة.

وإن ادعى أنه إذا لم يكن لازماً له، لا يمكن جعله مجازاً بطريق إطلاق اسم الملزوم على اللازم، فهذا مسلم؛ ولكن لا يلزم ألا يمكن جعله مجازاً عنه مطلقاً، بل لا يمكن أن يجعل مجازاً عنه بهذا الطريق<sup>(٣)</sup>؛ وإلا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام.

ثم نقول: قد اختار المصنّف أن الأمر موضوع للمشترك بين الفور والتراخي؛ وكذلك هو موضوع للمشترك بين المرّة والتكرار، وقد عوّل في الدليل عليهما [على] ما ذكره، وهو: أن جعله حقيقة في القدر المشترك دافع للاشتراك والمجاز، وهو الذى تمسك به المعارض في جعله حقيقة في القدر المشترك بين الوجود والندب، فيما أن يكون الجواب الذى ذكره صحيحاً أو فاسداً، فإن كان صحيحاً، فسد الدليل المذكور في تلك المسألتين، وإن كان فاسداً، فسد دليبه ههنا؛ لسلامة المعارضة وفساد الجواب.

وهذا إشكال واقع لا جواب له.

قوله في الجواب عن قوله: «لو كان للوجوب، لاشتهر»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم أن لو كان سالماً عن المعارض الذى لا يدرك الفرق بينه وبين معارضة بدقيق النظر، وأما إذا لم يكن سالماً عن مثل هذا المعارض، فلا يجب اشتهاؤه، وكون صيغة «افعل» للوجوب من هذا القبيل؛ فلهذا اشتهر.

لا يقال: قول المصنّف: «تلك الصيغة الموضوعية للوجوب: إما صيغة «افعل» أو

(١) فى «أ»: إلى.

(٢) فى «ج»: إنه.

(٣) أى: بهذا الطريق فقط.

غيرها، والثاني باطل بالإجماع: أما الخصم: فلأنه<sup>(١)</sup> ينكر ذلك على الإطلاق. وأما نحن: فلا نقول به في غير صيغة «افعل»:

قلنا: لا نسلم أن الخصم لم يقل بغير صيغة «افعل»؛ لأن الإجماع منعقد على أن الوجوب وضع للوجوب؛ لأننا نقول: المدعى أن صيغة «افعل» موضوعة للإيجاب، ولفظ المصنف ههنا - وإن كان هو للوجوب - فقد صرح في الجواب بما يدل على أن مراده الإيجاب؛ فإنه قال في أثناء الجواب: «اشتداد الحاجة إلى التعبير عن معنى الإلزام»، والإلزام هو الإيجاب لا الوجوب.

فإن قيل: فعلى هذا يكون التعارض واقعاً بين مركبين: أحدهما «أوجبت»، والثاني: «افعل»؛ فإن «افعل» مركب والضمير مستتر فيه، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

قلنا: لا نسلم فإن «افعل» أخف على اللسان؛ لأنه التزم فيه المنع من إظهار الضمير.

ولا يقال: «أوجبت» لا إضمار فيه بخلاف «افعل»؛ مع أن الإضمار خلاف الأصل:

قلنا: ذلك لا يعارض دعوانا؛ فإنه أخف على اللسان، مع استتار الضمير، وكون الإضمار على [٢٨٨/أ] خلاف الأصل.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» أورد أسئلة، أقواها سؤالان:

الأول: قال: وجب أن تكون صيغة «افعل» للسؤال من الرب؛ كقوله تعالى: ﴿اغْفِرْ لَنَا﴾ - [الحشر: ١٠]؛ بعين ما ذكرتم.

الثاني: أن الإيجاب - وإن كان أهم - إلا أن الندب أكثر، والتعبير عن الأكثر أهم.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن قولنا «اللهم اغفر» لا يقتضى الإيجاب، بل يقتضى الإيجاب إلا أن الوجوب لا يترتب عليها.

وأما قوله: «الندب أكثر، والتعبير عن الأكثر أهم».

قلنا: لا نسلم أن التعبير عن الأكثر أهم؛ وهذا لأن الحاجة لا تدعو إلى ذلك الأكثر؛ كادعائنا ههنا، وكثرتها مع جواز تركها لا توجب شدة الحاجة إليها.

وباقى أسئلته تنقسم إلى قسمين: قسم: أورده المصنف، وأجاب عنه، والقسم الثاني: فاسد، لا يستحق الجواب. والله أعلم بالصواب.

(١) في «ج»: فإنه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل السادس عشر: حملُهُ عَلَى «الْوَجُوبِ» يُفِيدُ الْقَطْعَ بَعْدَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى «النَّدْبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِيهِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى «الْوَجُوبِ» وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ حَمْلَهُ عَلَى «الْوَجُوبِ» يُفِيدُ الْقَطْعَ بَعْدَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ؛ لِأَنَّ المَأْمُورَ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ مَنْدُوبًا: فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا: فَحَمْلُهُ عَلَى الوَجُوبِ يَقْتَضِي الْقَطْعَ بَعْدَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

وَإِنْ كَانَ مَنْدُوبًا: فَالْقَوْلُ بِوَجُوبِهِ سَعَى فِي تَحْصِيلِ ذَلِكَ المَنْدُوبِ بِأَبْلَغِ الوَجُوهِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ الْقَطْعَ بَعْدَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

فإِذَنْ: عَلَى كَيْلِ التَّقْدِيرَيْنِ: هُوَ غَيْرُ مُقَدِّمٍ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

أَمَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى «النَّدْبِ» فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ المَأْمُورُ بِهِ مَنْدُوبًا - حَصَلَ الْقَطْعُ بَعْدَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

أَمَّا لَوْ كَانَ وَاجِبًا، وَنَحْنُ قَدْ جَوَزْنَا لَهُ التَّرْكَ - كَانَ ذَلِكَ التَّرْكَ مُخَالَفَةً لِلأَمْرِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى «النَّدْبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِي كَوْنِهِ مُخَالَفًا لِلأَمْرِ.

وَإِذَا ثَبَّتَ هَذَا - فَنَقُولُ: وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى «الْوَجُوبِ» لِلنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «دَعْ مَا يَرِيكَ، إِلَى مَا لَا يَرِيكَ».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ طَرِيقَانِ: أَحَدُهُمَا آمِنٌ قَطْعًا، وَالآخَرُ مَخُوفٌ - كَانَ تَرْجِيحُ الأَمِنِ عَلَى المَخُوفِ مِنْ مُوجِبَاتِ الْعُقُولِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن صيغة «افعل» إذا وردت مجردة عن القرائن، وأمكن حملها على الوجوب، وأمكن حملها على الندب -: فالحمل على الوجوب متعين؛ فهذا هو المدعى.

والدليل عليه هو: أن الحمل على الوجوب يفرض إلى عدم مخالفة الأمر قطعاً؛ لأنه لا يترك الواجب إلا لمانع شرعي، وإذا حملناه على الندب يفرض إلى مخالفة الأمر على سبيل الاحتمال. (١)

بيان الأول: هو: أنا إذا حملناه على الوجوب، فالذى لا يترك الواجب إلا لمانع شرعي لا يتركه؛ فلا يتورط [فى] ورطة<sup>(١)</sup> مخالفة الأمر قطعاً؛ لأن المأمور به: إن كان واجباً، فقد أتى بالواجب، وإن كان مندوباً، فقد أتى بالمندوب؛ لأن المعنى من الإتيان بالمندوب الإتيان بتلك الحقيقة، أى: إن كان صوم يوم، فقد أتى بصوم يوم، وإن كان أربع ركعات، فقد أتى بأربع ركعات، فَيَسْلَمُ عَنْ مخالفة الأمر على كلا التقديرين.

بيان الثانى: أنا لو حملناه على الندب: فإن كان المأمور به مندوباً: فإن تركه، فقد تركه ويجوز له تركه؛ فَيَسْلَمُ عن مخالفة الأمر، وإن كان واجباً وقد تركه، فلا يَسْلَمُ عن مخالفة الأمر على كل حال.

فثبت أن الحمل على الوجوب يفضى إلى عدم مخالفة الأمر قطعاً، والحمل على الندب لا يفضى إلى عدم مخالفة الأمر قطعاً، بل على سبيل الشك، ولا نعى بكون الحمل على الوجوب أحوط إلا ذلك.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: الحمل على ذلك واجب [للنص والمعقول] <sup>(٢)</sup>:

أما أولاً: فلقوله - عليه الصلاة والسلام - : «دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ» <sup>(٣)</sup>.

وأما ثانياً: فلأن سلوك الطريق الآمن من مقتضيات العقول السليمة.

[واعلم: أن هذا الدليل] على الوجه الذي قررناه تام صحيح لا إشكال فيه، إذا تمسكنا بالمعقول الدال على وجوب سلوك الطريق الآمن.

لا يقال: «إننا لا نسلّم أن الاحتراز عن الخطر [متحتّم؛ فإنه] <sup>(٤)</sup> قد لا يكون مُتحتّمًا <sup>(٥)</sup>؛ كما فى الأسفار، والمتاجر، وارتكاب الأخطار».

قلنا: عذاب الآخرة شديد، والاحتراز عنه ليس كالاحتراز <sup>(٦)</sup> عن مكروهات الدنيا؛ فكان مُتحتّمًا جزماً.

وأما التمسك بالحديث: ففيه نظر؛ وذلك لأنه صيغة أمر، والنزاع فى كونها تقتضى

(١) فى «ج»: ورط.

(٢) سقط فى «أ، ج».

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) سقط فى «ج».

(٥) فى «ج»: متحتها.

(٦) فى «أ»: بالاحتراز.



الوجوب مفضي [٢٨٨/ب] إلى إثبات الشيء بنفسه؛ [وهو مُحَال] (١).

ولا يقال: ما ذكره من الدليل مدخولٌ؛ وبيانه على مسلكين:

المسلك (٢) الأول: لا نسلم أن حمل الأمر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة الأمر، وكيف يحصل القطع ومن الناس من قال: إنه وضع (٣) للتحريم والكرهية مع بقية الأحكام؛ كما تقدم في أول المسألة؟! فلعل مراد المتكلم بهذا اللفظ التحريم؛ فيحصل الذم بالإقدام، والإخلال بصيغة الأمر.

سلمنا انحصار مسماه في الوجوب أو الندب، ولكن على تقدير كونه للندب يفعل به بنية الوجوب، وفعله بنية الوجوب يقتضى المعصية واستحقاق الذم مع الجهل المركب، فما حصل الاحتياط؛ فإن الإنسان في الشريعة لو اعتقد أن المندوب واجب ربما يعصى؛ فإن الندب قد يكون ضرورياً في الدين، فاعتقاد وجوبه جحد لما علم من الدين بالضرورة، وجحد ما علم من الدين بالضرورة كفر إجماعاً، وهذا خطر عظيم لا نأمنه، وقد يكون ذلك الوصف الخاص من الندبية مقصود الأمر، واللفظ موضوع له، فما قطعنا بعدم مخالفة الأمر.

قوله: «أما لو حملناه على الندب، [فله] (٤) الترك، لكن الفعل هو المقصود وجواز الترك تبع، فإذا ترك، لا يكون المقصود المهم من الندب الذي هو الفعل حصل». قوله: «أما إذا (٥) كان واجباً ونحن قد جوزنا له الترك، كان ذلك الترك مخالفةً للأمر»:

قلنا: لم ينشأ ذلك من اعتقاد كونه ندباً، وإنما نشأ من تركه، وقد لا يتركه؛ فيحصل مقصود الوجوب الذي هو مصلحة.

ويتجه أن يقال: إن جوزنا له الترك بتركه في كثير من الصور، فيضيع الوجوب، وإن فعل، فعل بنية الندب، [والواجب] (٦) بنية الندب لا يجوز إجماعاً.

المسلك الثاني من الاعتراض أن نقول:

لا نسلم أن الحمل على الوجوب أحوط؛ وذلك لأن كثيراً من الواجبات التي يقطع بوجوبها ترك (٧).

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ، ح».

(٣) سقط في «ح».

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: لو.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: مترك.

سَلَّمنا ذلك؛ [ولكن] <sup>(١)</sup> لماذا يَحْمِلُ على الوجوب؟!

قوله: «إنه طريق آمن، وهذا مَخُوفٌ»:

قلنا: لا نَسَلِّمُ [هذا] <sup>(٢)</sup>؛ لأننا نحمله على الندب بقريئة؛ وعلى هذا التقدير: يمنع أن يكون واجباً، فلا تحصل مخالفة الأمر؛ وهذا لأن الصيغة: إما مشتركة <sup>(٣)</sup> بين الوجوب والندب، وإما موضوعة لمطلق الترجيح، أو تكون موضوعة لهما بالمشترك اللفظي؛ وعلى التقديرين: لا يَحْمِلُ على أحدهما إلا بقريئة.

[قوله] <sup>(٤)</sup>: «قبل أن يعلم أنه للوجوب أو للندب إذا حملناه على الوجوب، قطعنا بَعْدَم مخالفة الأمر»:

قلنا <sup>(٥)</sup>: بل خالفنا الأمر من وجوه أخرى؛ وذلك لأننا بَيَّنَّا أننا لما أمرنا بالتوقُّف إلى ظهور الدليل، فلو حملناه على الوجوب قبل ظهور ذلك الدليل، كنا قد خالفنا الأمر، واحتمل أن يكون الأمر للندب؛ فاعتقاد الوجوب خطأ؛ فليس هذا بطريق آمن، بل الطريقُ الآمِنُ هو التوقُّف.

سَلَّمنا أنه أشدُّ أماناً بالقياس إلى الندب، وأما بالنسبة إلى التوقُّف فلا.

وإن قال: «لو لم يظهر الدليل وحضر وقت الحاجة»:

قلنا: نَمْنَعُ <sup>(٦)</sup> تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ فيعمل عند ذلك بما هو أرجح، ويصير عدم ظهور القرينة في وقت الحاجة قرينةً في أن المراد هو الوجوب، وهذا الحمل ليس لأنَّ الصيغة من حيث هي اقتضت الحمل على الوجوب، بل الصيغة مع [٢٨٩/أ] هذه الحالِّيَّة اقتضت ذلك، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرد اقتضاء الصيغة.

ثم نعارض ما ذكرتم بالمثل <sup>(٧)</sup>، فنقول: إذا تجرَّدت الصيغة عن القرائن: فلو توقَّفنا إلى

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: المشتركة.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: بلا.

(٦) في «أ»: أن نمنع.

(٧) في «أ»: الميل.

وقت الحاجة، وعلمنا وقت الحاجة بأى قرينة ظفرنا بها - كان ذلك طريقاً آمناً. ولو حملناه<sup>(١)</sup> في الحال على معين، مع احتمال أن يكون مراد الشارع<sup>(٢)</sup> غيره - كان هذا سلوكاً للطريق المخوف، ومتى تعارض مثل هذين [الطريقين]<sup>(٣)</sup> وجب التوقف بعين ما ذكرت.

هذا مجموع الاعتراضات على هذا الوجه، والكُلُّ مندفع؛ بل فاسد.

وبيانه: بتقديم مقدّمة، وهى: أن الخلاف مع من يدعى أن الأمر للندب لا غير، وصورة المسألة: الصيغة المجردة عن القرينة الدالة على الوجوب أو الندب<sup>(٤)</sup>؛ وأيضا: فإن<sup>(٥)</sup> المصنف - رحمه الله - نقل في أول المسألة مذاهب؛ منها: أن الصيغة مشتركة بين الأحكام الخمسة، ثم دلّ على فساد هذه المذاهب.

وإذا اتضح<sup>(٦)</sup> ذلك، فنقول: المنع الأول ساقط، وهو المنع الذى استروح فيه إلى كون صيغة الأمر مشتركة بين الأحكام الخمسة، أو بين الإيجاب والتحرّيم؛ وهذا لأننا قد دللنا على فساد هذه المذاهب، فانحصر<sup>(٧)</sup> مسماها في الوجوب والندب.

قوله: «على تقدير كونه ندباً يفعلُه بنية الوجوب؛ فقد<sup>(٨)</sup> يقتضى المعصية»:

قلنا: قد بينا<sup>(٩)</sup> أن الحمل على الوجوب متعين؛ فصار ذلك الشيء واجبا، فيأتى به على نية الوجوب.

قوله: «يفضى إلى الإتيان بالمندوب بنية الوجوب، وهو<sup>(١٠)</sup> معصية»:

قلنا: لا ندعى أنه إذا أتى بذلك الشيء، يكون آتيا بالمندوب من حيث هو مندوب؛ بل المراد: أنه إذا أتى بذلك الشيء على نية الوجوب، فقد دخلت تلك الحقيقة في الوجود، والمعنى بها: الحقيقة المشتركة بين الصوم المأتى به إذا كان مأمورا به واجبا،

(١) فى «أ»: حملنا.

(٢) فى «ج»: الشرع.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ج»: والثانية.

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) فى «أ»: وإذا تصورت.

(٧) فى «أ»: فالحصر.

(٨) فى «ج»: وقد.

(٩) فى «أ»: ثبت.

(١٠) فى «ج»: وهذا.

والصوم المأْتى به إذا كان [مأموراً به] <sup>(١)</sup> مندوباً، فتلك الحقيقة قد دخلت في الوجود على التفسير المذكور جزماً، ولا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا إشكال في عدم العصيان، وكونه آتياً بالمأمور به [جزماً] <sup>(٢)</sup> سقط شك من قال: «الواجب والمندوب حقيقتان مختلفتان؛ فلا يكون الآتى بأحدهما آتياً بالآخر»؛ بل الآتى بالواجب آتى بالمندوب على ما ذكرنا من التفسير، وسقطت تلك المفاصد التي [أتى بها] <sup>(٣)</sup> المعترض. وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول بعضهم: «الوجوب والندب حقيقتان مختلفتان؛ فلا يكون الآتى بأحدهما بالآخر آتياً».

أما قوله: «لا نسلم أنا لو حملناه على الندب كان له الترك، ولكن الفعل هو المقصود، وجواز الترك تبع، فإذا ترك لا يكون المقصود المهم من الندب الذي هو الفعل حصل»: قلنا: هذا كلام ساقط جداً.

وبيان سقوطه: أنا إذا حملناه على الندب، وهو في نفس الأمر للندب <sup>(٤)</sup> - لم يلزم من ذلك مخالفة هذا الأمر؛ ضرورة أن الحمل مطابق <sup>(٥)</sup> لما هو الواقع في نفس الأمر، وأما أن الفعل لا يحصل وهو مقصود الندب، فكلام <sup>(٦)</sup> غير وارد على المدعى أصلاً ورأساً.

أما قوله: «لو كان واجباً ونحن قد جوزنا له الترك، كان ذلك الترك مخالفة للأمر»: قلنا: ذلك الترك [ب/٢٨٩] لم ينشأ من اعتقادنا أنه للندب؛ بل إنما نشأ من تركه، فقد <sup>(٧)</sup> لا يتركه فيحصل مقصود الوجوب الذي هو مصلحته.

قلنا: إذا حملنا الصيغة على الندب، فقد أفينا بالندب، وإذا أفينا بالندب فقد يتركه بناء على عدم وجوبه مع احتمال كونه واجباً في نفس الأمر، فيلزم <sup>(٨)</sup> توزطه في ورطة مخالفة الأمر، وتلك المخالفة نشأت من فتوانا له بالندبية، وبما ذكرنا تبين فساد ما قال: «إنه المتجه».

(١) سقط في «ج».

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «ج»: أبدى احتمالها.

(٤) في «ج»: الندب.

(٥) سقط في «أه».

(٦) في «أه»: وكلام.

(٧) في «أه»: وقد.

(٨) في «أه»: ولزم.

وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله: «كثير من الواجبات يترك».

أما قوله: «لا نسلم أن ذلك<sup>(١)</sup> الطريق آمن، وهذا مخوف»:

قلنا: قد دللنا على ذلك.

قوله: «نحمله على الندب بقريئة»:

قلنا: الكلام في الصيغة المجردة عن القرائن.

قوله: «إذا حملناه على الوجوب، خالفنا الأمر لوجوه آخر؛ وهذا لأننا لمّا أمرنا في مثل هذه<sup>(٢)</sup> المواضع<sup>(٣)</sup> بالتوقف إلى ظهور الدليل، فلو حملناه على الوجوب قبل<sup>(٤)</sup> ظهور ذلك الدليل، كان ذلك مخالفاً للأمر جزمًا»:

قلنا: قد بينا أن الخلاف مع القائلين بالندب، وأن الصيغة للندب على التعيين، وليس البحث ههنا<sup>(٥)</sup> مع القائلين بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؛ بل الذى نصبنا معه<sup>(٦)</sup> [الخلاف]<sup>(٧)</sup> ووافقنا على أن الصيغة غير مشتركة اشتراكاً لفظياً ولا معنوياً، وهذا القدر ثابت بحكم تسليمه وتسليمنا؛ وهذا وجه ظاهر لبيان اندفاع ما ذكره.

ووجه ثان<sup>(٨)</sup>: أن الأمر الذى يدعى أنه يلزم مخالفته غير الأمر الذى ندعى [أنا لو] حملناه على الوجوب يلزم مخالفته؛ وهذا ظاهر للمتأمل؛ وهذا لأننا ادعينا أنه يلزم مخالفة صيغة الأمر، والمعتزض يقول: «يلزم مخالفة الأمر الدال على وجوب التوقف فى الجزم يكون<sup>(٩)</sup> الصيغة للوجوب على التعيين أو الندب»؛ فلا يتجه ما ذكره أصلاً، وبما ذكرنا ظهر سقوط ما ذكره بعد ذلك.

(١) فى «ج»: كذلك.

(٢) فى «أ»، ج: هذا.

(٣) فى «أ»: الموضع.

(٤) فى «أ»: قيل.

(٥) فى «ج»: هنا.

(٦) فى «أ»: مع.

(٧) سقط فى «أ»، ج.

(٨) فى «أ»: بيان.

(٩) فى «أ»: لكون.

قوله<sup>(١)</sup>: «التوقف طريق آمن»:

قلنا: قد بينا أن هذا الدليل إنما يتمسك به على القائلين بالندب؛ فإنه<sup>(٢)</sup> مقتضى الصيغة<sup>(٣)</sup> ولا يحتاج به على القائلين بالتوقف حتى تسمع<sup>(٤)</sup> معارضتهم<sup>(٥)</sup>.

قال صاحب «الإحكام»: ما ذكره من كون الحمل على الوجوب أحوط معارضاً بما يستلزم الوجوب من الضرر اللاحق من المشقة بفعله<sup>(٦)</sup>، أو الضرر اللاحق من العقاب بتقدير تركه، وبما فيه من مخالفة النهى الأصلي، وبما<sup>(٧)</sup> اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان<sup>(٨)</sup>؛ بخلاف المندوب، [كيف]<sup>(٩)</sup> وإن المكلف إذا نظر فيه وظهر له أنه للندب، أمن<sup>(١٠)</sup>.

قال المصنف: فإن قيل: «لا نسلم أن حملَهُ عَلَى «الْمَنْدُوبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِي الإِقْدَامِ عَلَى الْمَحْظُورِ»:

قَوْلُهُ: «لأنَّهُ بِتَقْدِيرِ [أَنْ يَكُونَ] الْمَأْمُورُ بِهِ وَاجِبًا - كَانَ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ سَعْيًا فِي التَّرْكِ؛ وَإِنَّهُ مَحْظُورٌ»:

قلنا: لا نسلم أنه يمكن أن يكون المأمور به واجباً؛ فإننا لو علمنا بدلالة لغوية أن الأمر ما وضع للوجوب، وعلمنا أن الحكيم لا يجوز أن يجرده عن قرينة إلا والمأمور به غير واجب؛ فإذا حملته على «الندب - أمنت الضرر».

سلمنا قيام هذا الاحتمال؛ ولكن حملَهُ عَلَى الْوَجُوبِ - فِيهِ أَيْضًا احْتِمَالٌ لِلضَّرَرِ؛ لِأَنَّ بِتَقْدِيرِ أَلَّا يَكُونَ الْحَقُّ هُوَ «الْوَجُوبُ» كَانَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ وَاجِبًا، جَهْلًا، وَتَكُونُ نِيَّةُ

(١) في «ج»: لقوله.

(٢) في «أ»: وإنه.

(٣) في «أ»: للصيغة.

(٤) في «ج»: يسمع.

(٥) في الأصول: جاء قول المصنف: فإن قيل: لا نسلم... بعد قوله «حتى تسمع معارضتهم». والصواب ما أثبتناه بعد كلام صاحب الإحكام.

(٦) في «ج»: بفعل.

(٧) في «أ»: وبما.

(٨) في «ج»: بالنقصان.

(٩) سقط في «أ».

(١٠) في «ج»: أمر.

الْوَجُوبِ قَبِيحَةً، وَكَرَاهَةً أَضْدَادِهِ قَبِيحَةً:

وَالجَوَابُ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ لَفْظَ «أَفْعَلُ» لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ إِلَّا فِي أَحَدِ الْمَعْنَيْنِ: إمَّا الْوَجُوبِ، أَوْ النَّدْبِ، فَقَبِلَ أَنْ يُعْلَمَ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ لِلْوَجُوبِ فَقَطُّ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطُّ، أَوْ لهُمَا مَعًا: فَإِنَّا إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوَجُوبِ - قَطَعْنَا بِأَنَّا مَا خَالَفْنَا الْأَمْرَ، وَإِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى النَّدْبِ - لَمْ نَقْطَعْ بِذَلِكَ.

فَإِذَنْ: قَبِلَ أَنْ يُعْلَمَ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ لِلْوَجُوبِ فَقَطُّ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطُّ - يَقْتَضِي الْعَقْلُ حَمْلَهُ عَلَى الْوَجُوبِ؛ لِيَحْصُلَ الْقَطْعُ بِعَدَمِ الْمُخَالَفَةِ.

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ: قِيَامُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لِلنَّدْبِ - إِشَارَةٌ إِلَى الْمَعَارِضِ؛ مَنْ ادَّعَاهُ فَعَلَيْهِ الدَّلِيلُ.

قَوْلُهُ: «حَمَلُهُ عَلَى الْوَجُوبِ يَقْتَضِي احْتِمَالَ الْجَهْلِ»:

قُلْنَا: مَا ذَكَرْتُمُوهُ إِشَارَةٌ إِلَى احْتِمَالِ الْخَطَأِ فِي الْاِعْتِقَادِ؛ وَهُوَ قَائِمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ - فَهُوَ احْتِمَالُ الْخَطَأِ فِي الْعَمَلِ؛ وَهُوَ حَاصِلٌ عَلَى تَقْدِيرِ «النَّدْبِ»، دُونَ تَقْدِيرِ «الْوَجُوبِ» وَإِذَا اشْتَرَكَ الطَّرَفَانِ فِي أَحَدِ نَوْعِي الْخَطَأِ، وَاحْتَصَرَ أَحَدُهُمَا بِمَزِيدِ خَطَأٍ - كَانَ الْجَانِبُ الْخَالِي عَنْ هَذَا الْخَطَأِ الزَّائِدِ أَوْلَى بِالِاعْتِبَارِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ما ذكره منع للمقدمة القائلة<sup>(١)</sup>: إنا - وإن حملنا الصيغة على الندب - لم نقطع بمخالفة الأمر؛ لجواز أن يكون الوجوب مشتركاً.

وتوجيهه: أن نقول: لا نسلم أننا إذا حملناها على الندب لا نقطع بعدم مخالفة الأمر، بل نقطع بها<sup>(٢)</sup> وذلك أنه إنما يلزم ذلك أن لو لم يدل دليل على كونه<sup>(٣)</sup> للندب، فلا [٢٩٠/أ] يحتمل<sup>(٤)</sup> كونه للوجوب، وإذا لم يحتمل كونه<sup>(٥)</sup> للوجوب، فعند الحمل على الندب نأمن بمخالفة<sup>(٦)</sup> الأمر، بل نقطع بعدم المخالفة.

(١) في «ج»: الثانية.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: أن كونه.

(٤) في «أ»: ولا يحتمل، وفي «ج»: فاحتمل.

(٥) في «أ، ج»: كونها.

(٦) سقط في «أ».

بيان ذلك: أنه جاز أن يعلم بدلالة لغوية أن الأمر ليس للوجوب، ويعلم أن الحكيم<sup>(١)</sup> لا يجرده عن القرينة إلا والصيغة للندب، ومع هذه الدلالة لا يمكن حمله على الوجوب، فإذا<sup>(٢)</sup> حملناه على الندب مع هذه الدلالة، فقد أمنا الضرر؛ [وذلك لاندفاع احتمال الوجوب].

سلمنا ذلك؛ ولكن حمله على الوجوب - أيضا - محتمل للضرر<sup>(٣)</sup>، وهذا لجواز أن يكون للندب في نفس الأمر<sup>(٤)</sup>؛ فاعتقاد الوجوب خطأ محتمل لكونه جهلاً على سبيل الاحتمال.

والجواب: هو أننا إذا علمنا أن لفظ «الأمر» لا يجوز استعماله إلا في الوجوب أو الندب؛ كما هو مذهبنا<sup>(٥)</sup> ومذهب القائلين<sup>(٦)</sup> بالندب، فقبل أن نعلم أنه للوجوب فقط أو للندب فقط: إذا حملناه على الوجوب قطعنا بَعْدَم مخالفة<sup>(٧)</sup> الأمر على الوجه الذي تخصناه وقرّرناه، ولا كذلك إذا حملناه على الندب؛ فإننا لا نقطع بذلك، وهو عدم مخالفة الأمر<sup>(٨)</sup>. [فبالنظر إلى ما ذكرنا: وجب القطع]<sup>(٩)</sup> بَعْدَم المخالفة بتقدير الحمل على الوجوب، [واحتمال المخالفة بتقدير الحمل]<sup>(١٠)</sup> على الندب؛ وإن ادعى<sup>(١١)</sup> أن ههنا دليلاً آخر [يقتضى عدم المخالفة للأمر بتقدير الحمل]<sup>(١٢)</sup> على الندب، فذلك من باب المعارضة، ومن ادعاها فعليه البيان.

فإذا جعل الخصم ما ذكره معارضة، فلا بد وأن تكون الصيغة ليست للإيجاب، والحكم لا يجردها عن القرينة إلا وهى للندب، ونحن من وراء المنع فى المقامين.

(١) فى «أ، ج»: الحكم.

(٢) فى «ج»: ولو.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: مذهبنا.

(٦) فى «ج»: العاملین.

(٧) فى «ج»: المخالفة.

(٨) فى «أ»: القطع.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) سقط فى «أ، ج».

(١١) فى «أ»: فمن ادعى.

(١٢) فى «أ»: يقتضى صحة عدم المخالفة، فالنظر إلى ما ذكرنا يوجب مخالفة الأمر بتقدير عدم الحمل.



وأما الخطأ في الاعتقاد فهو مشترك، والخطأ في العمل غير مشترك، فكان<sup>(١)</sup> ما ذكرناه<sup>(٢)</sup> سالمًا عن المعارضة<sup>(٣)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ مَنْ أَنْكَرَ كَوْنَ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ بِأُمُورٍ: «أَحَدُهَا: أَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا، أَوْ نَقْلِيًّا: فَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي اللُّغَاتِ.

وَأَمَّا النَّقْلُ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ تَوَاتُرًا، أَوْ أَحَادًا:

وَالْتَوَاتُرُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَعَرَفَ كُلُّ وَاحِدٍ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّهُ لِلْوَجُوبِ.

وَالْأَحَادُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ عِلْمِيَّةً، وَرَوَايَةَ الْأَحَادِ لَا تُفِيدُ الْعِلْمَ.

وَهَذِهِ الْحُجَّةُ يَحْتَجُّ بِهَا مَنْ يَقُولُ: لَا أَذْرِي أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْوَجُوبِ فَقَطُّ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطُّ، أَوْ لهُمَا مَعًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ ادَّعَى الْإِشْتِرَاكُ، أَوْ النَّدْبِيَّةُ - لَزِمَهُ أَنْ يُقَالَ: الْعِلْمُ بِالْإِشْتِرَاكِ أَوْ بِالنَّدْبِيَّةِ: إِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْعَقْلِ أَوْ النَّقْلِ،، إِلَى آخِرِ التَّقْسِيمِ.

وَتَائِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالسُّؤَالِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ الرُّبُوبَةُ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي إِشْتِرَاكَهُمَا فِي جَمِيعِ الصِّفَاتِ سِوَى الرُّبُوبَةِ؛ فَكَمَا أَنَّ السُّؤَالَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْإِجَابِ، بَلْ يُفِيدُ النَّدْبِيَّةَ - فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ.

وَتَائِيهَا: أَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» - وَارَدَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِي الْوَجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَالْإِشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ جَعْلِهِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرِكِ؛ وَهُوَ أَصْلُ التَّرْجِيحِ؛ وَالذَّالُّ عَلَى مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ - غَيْرُ الذَّالِّ عَلَى مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ؛ لَا بِالْوَضْعِ، وَلَا بِالِاسْتِزَامِ؛ فَلَا يَكُونُ لِهَذِهِ الصِّيغَةِ إِشْعَارٌ - أَلْبَتَّةَ - بِالْوَجُوبِ، بَلْ لَا دَلَالَةَ فِيهَا إِلَّا عَلَى تَرْجِيحِ جَانِبِ الْفِعْلِ؛ وَأَمَّا جَوَازُ التَّرْكِ - فَقَدْ كَانَ مَعْلُومًا بِالْعَقْلِ، وَلَمْ يُوجَدْ مَا يُزِيلُ ذَلِكَ الْجَوَازَ.

فَإِذَنْ: وَجَبَ الْحُكْمُ بِأَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ رَاجِحُ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ، مَعَ كَوْنِهِ جَائِزَ التَّرْكِ؛ وَلَا مَعْنَى لِلنَّدْبِ إِلَّا ذَلِكَ:»

(١) في «ج»: وكان.

(٢) في «أ، ج»: ذكرنا.

(٣) في «أ، ج»: المعارض.

الكاشف عن المحصول .....

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنْ نَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مُرَكَّبٍ مِنَ النُّقْلِ وَالْعَقْلِ؛ مِثْلُ قَوْلِنَا: تَارِكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَالْعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ فَيَسْتَلْزِمُ الْعَقْلُ مِنَ تَرْكِيبِ هَاتَيْنِ الْمَقْدَمَتَيْنِ النُّقْلِيَّتَيْنِ - [أَنَّ الْأَمْرَ] لِلْوُجُوبِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُثْبِتَ بِالْأَحَادِ؛ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ قَطْعِيَّةٌ؟! وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا يَقِينُ فِي الْمُبَاحِثِ اللَّغَوِيَّةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ -عِنْدَنَا- أَنَّ السُّؤَالَ يَدُلُّ عَلَى الْإِيجَابِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَلْزِمُ مِنْهُ «الوجوب»؛ فَإِنَّ السَّائِلَ قَدْ يَقُولُ لِلْمَسْئُولِ [مِنْهُ]: «لَا تُخَلِّ بِمَقْصُودِي، وَلَا تَتْرُكْهُ، وَلَا تُحَيِّبْ رَجَائِي»؛ فَهَذِهِ الْأَلْفَاظُ صَرِيحَةٌ فِي «الْإِيجَابِ» وَإِنْ كَانَ لَا يَلْزِمُ مِنْ هَذَا «الْإِيجَابِ»: الْوُجُوبُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْمَحَازَرَ، وَإِنْ كَانَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ، لَكِنَّهُ قَدْ يُوجَدُ؛ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَى كَوْنِهَا لِلْوُجُوبِ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه وجوه من المعارضة في حكم المسألة، فلنبتسطها، ثم نجيب عنها، فنقول:

ما ذكرتم - وإن دلَّ على أن الصيغة تقتضي الإيجاب - ولكن معنا ما يدلُّ على أنها ليست كذلك؛ وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول: هو: أن كون الصيغة تقتضي الإيجاب غير معلوم؛ لأنه لو علم: فإما أن يعلم بالعقل أو بالنقل، والقسمان باطلان؛ فلا سبيل إلى العلم:

أما الحصر: فظاهر.

وأما أنه لا سبيل إلى كل واحد من القسمين: فذلك لأنه لا سبيل إلى العلم بطريق العقل؛ فإن العقل بمجردة لا يهتدى إلى أن الصيغة<sup>(١)</sup> مدلولها الإيجاب أو النذب، بل هما عند العقل على السواء.

ولا سبيل إلى حصول العلم به<sup>(٢)</sup> بطريق النقل؛ لأنه إما [أن يكون] تواتراً أو أحاداً؛

(١) في «أ»: كون اللفظة، وفي «ج»: كون اللفظ.

(٢) سقط في: «ج».

وذلك لأنه: إما يفيد العلم أو لا: فإن أفاد العلم فهو المتواتر، وإن لم يفد العلم كان مفيداً للظن، وهو الآحاد.

وإن منع الحصول، فقول: بل<sup>(١)</sup> يفيد الوهم أو الشك، ولا سبيل إلى التواتر<sup>(٢)</sup> ههنا؛ لأن التواتر لو حصل ههنا<sup>(٣)</sup> لحصل العلم الضروري بأنها للوجوب، وذلك للباحثين عن هذه المسألة، وهم طلبة العلم المحصلون لهذه الصناعة، ولا ندعي حصول العلم الضروري لكل أحد حتى يرد الإشكال؛ واللازم باطل. [٢٩٠/ب] ولا سبيل إلى الآحاد؛ لأنها لا تفيد إلا الظن؛ فلا يحصل العلم.

وهذه الحجة يتمسك بها من يدعى أنه لا يدري<sup>(٤)</sup> أن هذه الصيغة<sup>(٥)</sup> للإيجاب فقط، أو للندب فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي، ولا ينبغي أن يتمسك بها الجازم بأحد هذه المذاهب؛ وإلا لانقلبت، ووجه القلب أن يقال: لو علم كونها<sup>(٦)</sup> للندب: فيما أن يعلم ذلك بالعقل أو بالنقل، والقسمان باطلان<sup>(٧)</sup>؛ وهكذا لو تمسك بها من يدعى الاشتراك.

الثاني: أن أهل اللغة<sup>(٨)</sup> قالوا: لا فرق بين صيغة<sup>(٩)</sup> السؤال والأمر في مدلوليهما إلا أن الأمر يجب أن يكون أعلى رتبة من السؤال، وإذا لم يكن بينهما فرق سوى الرتبة، والسؤال لا يقتضى الإيجاب - فوجب ألا يقتضى الأمر الإيجاب؛ وإلا لكان بينهما فرق [آخر]<sup>(١٠)</sup> سوى الرتبة، وهو خلاف<sup>(١١)</sup> المنقول عن أئمة اللغة، وإذا لم يكن بينهما فرق سوى الرتبة، والسؤال لا يدل على الإيجاب، بل يدل على الندب - فيلزم<sup>(١٢)</sup> أن يكون الأمر كذلك.

(١) في وجـ: فنقول: يفيد.

(٢) في وأه: المتواتر.

(٣) في وأ، ب: منها.

(٤) أنا لا ندري.

(٥) سقط في وأ، جـ.

(٦) في وجـ: بكونها.

(٧) في وأ، جـ: إلى آخره.

(٨) في وجـ: أهل هذه اللغة.

(٩) سقط في وأ، ب.

(١٠) سقط في وأه.

(١١) في وأه: وذلك خلاف.

(١٢) في وأه: على النديبة يلزم.

[والوجه] الثالث: يحتاج إلى بسط؛ فنقول:

اعلم أن هذا الدليل مكرر في هذا الكتاب، فلنقرره [تقريراً] <sup>(١)</sup> تاماً يستغنى به عن الإعادة؛ فنقول:

لا شك أن في كل واحدة من صورتى الوجوب والندب قدراً مشتركاً <sup>(٢)</sup> بينهما، وخصوص كل واحدة منهما، والمجموع المركب من المشترك والمميز، وصيغة الأمر قد استعملت في الوجوب مرة <sup>(٣)</sup>، والندب أخرى، فاستعمالها فيهما: إما أن يكون بإزاء المشترك فقط، أو بإزاء المميز فقط، أو بإزاء المشترك والمميز في الصورتين؛ [الخصر ضرورى] <sup>(٤)</sup>؛ لا سبيل إلى الثانى والثالث؛ لأنه: إما أن يكون الاستعمال لكونه حقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراك، أو لكونه مجازاً فيهما؛ فيلزم المجاز، [أو لكونه حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر؛ فتعيّن أن يكون بإزاء المشترك] <sup>(٥)</sup>؛ وذلك بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، لا سبيل إلى الثانى وإلا للزم المجاز؛ فتعيّن الأول؛ وهو المطلوب.

وبما ذكرنا تفهم العبارة السابقة <sup>(٦)</sup> وهى <sup>(٧)</sup> أن نقول:

صيغة الأمر وردت مرة فى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ فى مورد الإيجاب، وأخرى فى مورد الندب: فإما أن يكون استعماله فيهما حقيقة؛ فيلزم الاشتراك، وهو [على] خلاف الأصل، أو مجازاً فيهما؛ فيلزم المجاز، وهو [على] خلاف الأصل، أو يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر؛ فيلزم المجاز، وهو [على] خلاف الأصل؛ فتعيّن أن يكون للقدر المشترك بينهما؛ ضرورة أن لا <sup>(٨)</sup> موجود هنا <sup>(٩)</sup> سوى الخصوصيين <sup>(١٠)</sup>، والمشارك: إما أن يكون <sup>(١١)</sup> بإزاء المشترك حقيقة أو مجازاً، الثانى منتفياً بالأصل؛ فتعيّن الأول، الدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به الامتياز: [لا

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ج»: قد يشترك.

(٣) فى «أ»: تارة.

(٤) سقط فى «ج».

(٥) سقط فى «ج».

(٦) فى «أ»، «ج»: الثانية.

(٧) فى «ج»: ومتى.

(٨) فى «ج»: الأمر.

(٩) فى «أ»، «ج»: هناك.

(١٠) فى «ج»: الخصوصية.

(١١) فى «أ»، «ج»: فإما أن يكون.

مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً<sup>(١)</sup>؛ فلا دلالة له على ما به الامتياز.

[بيانه: لا دلالة له على ما به الامتياز]<sup>(٢)</sup>؛ لأن ما به الامتياز [ليس]<sup>(٣)</sup> نفس ما به الاشتراك ضرورة؛ فالدالُّ على ما به الاشتراك لا يدلُّ على ما به الامتياز؛ وإلا لكان: إما أن يكون هو هو، أو تكون<sup>(٤)</sup> الصيغة مشتركة بين ما به الاشتراك [وبين]<sup>(٥)</sup> ما به الامتياز؛ والأول محال، والثاني على خلاف الأصل؛ فثبت أنه لا دلالة [له]<sup>(٦)</sup> عليه مطابقة.

وأما أنه لا دلالة له عليه تضمناً أو التزاماً<sup>(٧)</sup> وذلك لأنه يشترط في الأول كونه جزءاً من المشترك، وهو محال؛ وإلا لكان مشتركاً؛ وهو محال<sup>(٨)</sup>، [ولأنه]<sup>(٩)</sup> يشترط في الثاني اللزوم الذهنيُّ على ما قرّرناه، واللزوم [أ/٢٩١] الذهني متف ههنا<sup>(١٠)</sup>؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا لم يكن الذهن منتقلاً من المشترك<sup>(١١)</sup> إلى ما به الامتياز؛ فيصح ما ادعينا: أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك؛ فتكون دالةً عليه<sup>(١٢)</sup>، والدالُّ على القدر المشترك لا دلالة له أصلاً على ما به الامتياز؛ فلا دلالة للصيغة على خصوص<sup>(١٣)</sup> الوجوب؛ وذلك هو المطلوب.

هذا إذا أراد الخصم إثبات عدم كون الصيغة للوجوب، وإثبات كونها للقدر المشترك لا غير، وأما إذا أراد أنها تفيد الندب، فالطريق أن الأمر يفيد الترجيح، وجواز الترك معلوم بحكم الاستصحاب؛ وذلك لأن المكلف قبل وجوده، وقبل التكليف: لم يتعلّق<sup>(١٤)</sup> الخطاب به جزماً، والأصل بقاء ذلك؛ ويلزم من ترجيح الفعل على الترك مع

(١) بدل ما بين القوسين في «أ»: «بيان».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: يكون هو.

(٥) سقط في «ج».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «ج»: والتزاماً.

(٨) سقط في «ج».

(٩) سقط في «أ».

(١٠) في «أ، ج»: ههنا في أول الكتاب.

(١١) في «أ»: عن المشترك.

(١٢) في «أ»: فيكون دالاً عليه.

(١٣) في «ج»: الحصول.

(١٤) في «أ»: يتكلف.

الخطاب به جزماً، والأصل بقاء ذلك؛ ويلزم من ترجيح الفعل على الترك مع جواز الترك النديبة.

واعلم: أن الندب لا يكون مستفاداً من الصيغة؛ لأن خصوص الندب إنما<sup>(١)</sup> يثبت بواسطة الصيغة والاستصحاب<sup>(٢)</sup>.

والجواب عن الأول أن نقول:

لا نسلم أنه لو علم، فعلمه: إما بالعقل أو بالنقل، ولا نسلم انحصار طريق العلم فى القسمين، بل هنا قسم ثالث، وهو المركب من العقل والنقل؛ كقولنا: تارك المأمور به عاص، والعاصى يستحق العقاب، فتارك المأمور به يستحق العقاب،، وكقولنا: يجوز استثناء أى فرد شئنا كان من صيغ العموم. والاستثناء: إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، ويلزم من ذلك: كون صيغ الجموع للعموم.

فإن قيل: «المفهوم من كون الدليل مركباً من العقل [والنقل]: أن يكون إحدى مقدمتيه عقلية، والأخرى نقلية؛ كقولنا: البرُّ مطعوم، وكل مطعوم ربوى، فالبر: ربوى، فالصغرى<sup>(٣)</sup> عقلية، وهى كون البر مطعوماً، والكبرى نقلية، وهى كون البر ربوياً.

وأما ما ذكرتم من النظائر: فالمقدمتان نقليتان، غاية ما فى الباب أن المركب عقلى، والانتقال<sup>(٤)</sup> من المقدمتين إلى النتيجة عقلى؛ فلا يلزم من ذلك كون الدليل مركباً من مقدمتين إحداهما عقلية والأخرى نقلية؛ وإلا لكان الدليل مركباً من أكثر<sup>(٥)</sup> من مقدمتين؛ وذلك باطل، ولكان كل دليل نقلى [صرف]<sup>(٦)</sup> مركباً من مقدمتين: إحداهما [عقلية]<sup>(٧)</sup> والأخرى نقلية؛ كقول القائل: لفظه «ضرب» موضوعة لكذا بالنقل عن أئمة اللغة؛ فهذه مقدمة واحدة، ولا تنتج نتيجة أصلاً؛ فلا بد أن يضاف إليها أخرى؛ فيقال: وما نقلته أئمة اللغة<sup>(٨)</sup> فهو كما نقلته.

(١) فى «أ»: إذا.

(٢) فى «أ»: مع الاستصحاب.

(٣) فى «أ، ج»: الصغرى.

(٤) فى «أ»: والانتقاء.

(٥) فى «أ»: من أكبر.

(٦) سقط فى «ج».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: العربية.

قلنا: كون اللفظة موضوعة لكذا: إما أن يعلم [بنفس] <sup>(١)</sup> الفطرة العقلية من غير استعانة بشيء من النقليات، أو لا بد فى ذلك <sup>(٢)</sup> من الاستعانة بشيء من النقليات: لا سبيل إلى الأول؛ ضرورة أن العقل بمجرده لا يهتدى إلى وقوع الجائز أو عدم وقوعه؛ فهذا القسم باطل.

وأما القسم الثانى: فإما أن يكون نفس المطلوب منقولاً عن العرب؛ كقولنا <sup>(٣)</sup>: «لفظ الدار للدار <sup>(٤)</sup>» ولفظ البساط للبساط»، وهذه المقدمة لا تكفى بل لا بد من إضافة مقدمة أخرى إليها؛ كما قلناه وحررناه <sup>(٥)</sup> فى المثال، أو لا يكون نفس المطلوب منقولاً عن العرب، بل المنقول عن العرب [مقدمتان] <sup>(٦)</sup> ينتج [من] <sup>(٧)</sup> تركيبهما المطلوب؛ كما ذكرنا فى مثال «الأمر للوجوب»، و«كون صيغ الجموع للعموم»، والفرق بين هذين [٢٩١/ب] القسمين واضح جداً؛ [فيصطلح على] <sup>(٨)</sup> أن يسمى <sup>(٩)</sup> الأول بالنقل، والثانى <sup>(١٠)</sup> بالمركب من العقل والنقل؛ وعلى هذا لا إشكال أصلاً.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن [لم] <sup>(١١)</sup> لا يجوز أن يثبت ذلك بالأحاد؟!

قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلّم؛ بل المسألة عندنا ظنية، وقد بينا أنه لا سبيل إلى العلم فى المباحث اللغوية من حيث هى لغوية.

نعم: قد تحفُّ بها قرائن تفيده العلم؛ ولكن ليست هذه المسألة منها، ولا ندعى <sup>(١٢)</sup>

(١) سقط فى «ج».

(٢) فى «أ»: من ذلك.

(٣) فى «أ»: كقوله.

(٤) فى «أ»: لكذا.

(٥) فى «أ»: وحررنا.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: ويصطلح.

(٩) فى «أ»: تسمى.

(١٠) فى «ج»: أو الثانى.

(١١) سقط فى «ج».

(١٢) فى «أ»: يدعى.

عَدَمَ القطع بوجوب العمل بما تقتضيه الدلائل اللفظية؛ بل [نقول] <sup>(١)</sup>: يجب القطع بوجوب العمل بمدلولات <sup>(٢)</sup> الكتاب والسنة، ولا يلزم من القطع بوجوب العمل [العلم] <sup>(٣)</sup> بمدلولاتها؛ فلتنبه للفرق بينهما.

واعلم: أن الاعتماد في الجواب على المنع الثاني دون الأول؛ فإن تركيب المقدمتين النقليتين لا يفيد إلا الظن، فلا يجديهِ يقيناً؛ فإنه يقول: المفيد للعلم: إما العقل أو النقل أو المركب منهما، والثلاثة باطلة؛ فلا علم في اللغات.

[والجواب] <sup>(٤)</sup> عن الثاني: نحن لا نسلم أن أئمة اللغة كلهم قالوا: لا فرق بين الأمر والسؤال إلا الرتبة؛ بل ذلك قول بعض الناس.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن السؤال لا يقتضى الإيجاب، بل يقتضيه.

غاية ما في الباب <sup>(٥)</sup>: أنه لا يترتب عليه الوجوب؛ ضرورة أن السائل ليس له أهلية الإيجاب على الغير.

والجواب عن الثالث: أن <sup>(٦)</sup> النافي للمجاز - وإن اقتضى عدم المجاز - إلا أنه يصار إليه <sup>(٧)</sup> إذا دَلَّ الدليل على وقوعه، وقد دَلَّ، وهو الدليل [الدال] على أن الأمر للوجوب.

تنبيه: اعلم: أن صاحب «التلخيص» لما تكلم على الأدلة التي ذكرها المصنف، وهى الدالة على الوجوب، تكلم على جميعها بما اعتقد أنه مفسر للدليل، ولا جواب له.

قال: الأولى أن يقال: مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة الموضوعية - تدلُّ على أنها تقتضى الإيجاب، ولقائل أن يمنع مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة المجردة عن القرائن.

(١) سقط في «ج».

(٢) في «أ»: في جميع مدلولات.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «أ، ج»: السؤال أيضا غاية ما في الباب.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: يصير إليه.



وأما<sup>(١)</sup> صاحب «التنقيح»، فقد عوّل على دليل آخر، وهو أن يقال: صيغة «أفعل» [ظاهرها الوجوب في الشرع؛ والدليل عليه هو: أن صيغة «افعل»] أمر، وكل أمر يقتضى ظاهره الوجوب، فصيغة «افعل»: يقتضى ظاهرها الوجوب.

أما أن صيغة «افعل» أمر، فقد سبق بيانه.

وأما أن كل أمر يقتضى ظاهره الوجوب، فالدليل عليه:

أن امثال كل أمر طاعة، [و] طاعة الله<sup>(٢)</sup> ورسوله واجبة؛ فامثال أمر الله ورسوله

واجب:

بيان المقدمة الأولى الإجماع.

بيان المقدمة الثانية: قوله تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فإنه أمر إيجاب<sup>(٤)</sup> بالإجماع.

واعلم: أن هذا الذي عوّل<sup>(٥)</sup> عليه في غاية الضعف والوهن<sup>(٦)</sup>، وبيانه أن نقول<sup>(٧)</sup>:

إن امثال كل<sup>(٨)</sup> أمر<sup>(٩)</sup> طاعة؛ [وهذا] لأن الأمر: إما أمر إيجاب، أو أمر ندب، أو

يكون<sup>(١٠)</sup> لغير هذين؛ كما نقله المصنّف في أول الأوامر، فلم قلت: إن امثال كل أمر

طاعة؟!

كيف، ومن جملة ذلك أمر<sup>(١١)</sup> التحريم عند الخصم، فإنه<sup>(١٢)</sup> قال: امثال أمر<sup>(١٣)</sup>

الإيجاب [طاعة، وكل طاعة فهي واجبة؛ أنتج أن أمر الإيجاب]<sup>(١٤)</sup> واجب، ولا نزاع

(١) في «ج»: فأما.

(٢) في «ج»: وكل طاعة الله.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: بإيجاب.

(٥) في «أ»: عمل.

(٦) في «أ، ج»: الوهي.

(٧) في «ج»: أنا نقول.

(٨) في «ب»: نسلم أن كل.

(٩) في «ب»: امثال أمر.

(١٠) في «ج»: ويكون.

(١١) في «أ»: أن.

(١٢) في «أ، ج»: فإن.

(١٣) في «أ»: كل أمر.

(١٤) سقط في «أ».

فيه؛ وإنما النزاع في امتثال مطلق الأمر المجرد<sup>(١)</sup> [٢٩٢/أ] عن القرائن.

ثم نقول: المقدمتان - مع تسليم الصغرى على فسادها - لا ينتجان المطلوب؛ لأن الكبرى مهملة، والمهملة في قوة الجزئية، وشرط الشكل الأول أن تكون كبراه كلية، فلا تنتج أصلاً، ولا يتأتى أن يستدلّ بالآية على كلية الكبرى، ويجعلها كلية<sup>(٢)</sup>؛ لأن الآية في سياق الأمر؛ وذلك لا يدلُّ على وجوب كلي؛ فإنه مطلق، والمطلق لا عموم له. ولو تأتى له ذلك بطريق يستعين بها الإمام صاحب «المحصول» في مواضع؛ كما في قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ فالمنع مُتَّجِهٌ على قوله: «إنه أمر إيجاب بالإجماع»؛ فإن الإجماع ممنوعٌ على ما صرَّح به أبو الحسين البصرى.

واعلم: أن هذا الدليل ذكره أبو الحسين البصرى في «معتمده»؛ لكنه مجرد عن الصورة الحاصلة بواسطة رده إلى الشكل [الأول] <sup>(٣)</sup>؛ فقال<sup>(٤)</sup>: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] يدلُّ على أن الأمر للوجوب؛ لأنه أمر، وفيه الخلاف، وادعواؤهم الإجماع بأن طاعة النبي ﷺ واجبة لا يسلمها الخصم؛ لأن النوافل طاعة للنبي ﷺ، وليست واجبة<sup>(٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور: ٥٤] ولو رجع إلى صدر [الكلام] لم يصح التعلُّق به؛ لأن التولى ليس هو ترك المأمور به؛ لأنه يوصف بذلك<sup>(٦)</sup> تارك النوافل؛ [فإن]<sup>(٧)</sup> قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ لا يدلُّ على وجوب الطاعة؛ لأن الاقتداء يكون بفعل النوافل؛ إذ فاعلها مهتدٍ إلى رشده وصلاحه، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] إنما يجوز التعلُّق به في وجوب أمر النبي ﷺ أن [لو]<sup>(٨)</sup> ثبت أن مَنْ لم يفعل مأمورها عاص للنبي ﷺ، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ أَوْلِيَ بِأَسْ شَدِيدِ تَقَاتُلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦] - لا يدلُّ؛ لأن وجوب الاستجابة إلى الجهاد معلومٌ فلا للأمر،

(١) في «ج»: للمجرد.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) في «أ»: فقالوا.

(٥) في «أ، ج»: بواجبه.

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «ج».

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ - يدلُّ على أن المراد بـ «التولى» ههنا العدول عن الطاعة على وجه العناد؛ لأنهم قد تولوا من قبل.  
قال المصنّف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

الأمرُ الوارِدُ عَقِيبَ الْحَظَرِ وَالِاسْتِئْذَانِ - لِلوُجُوبِ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا:  
لنا: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلوُجُوبِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ فَوَجِبَ تَحَقُّقُ  
«الوُجُوبِ»:

بَيَانُ الْمُقْتَضَى: مَا تَقَدَّمَ مِنْ دَلَالَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ.

بَيَانُ أَنَّ الْمُعَارِضَ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ وَجِهَانِ:

الأوَّلُ: أَنَّهُ كَمَا لَا يَمْتَنِعُ الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْحَظَرِ إِلَى الْإِبَاحَةِ - فَكَذَلِكَ: لَا يَمْتَنِعُ  
الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْحَظَرِ إِلَى الْوُجُوبِ؛ وَالْعِلْمُ بِجَوَازِهِ ضَرْوْرِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ قَالَ الْوَالِدُ لَوْلَدِهِ: «اخْرُجْ مِنَ الْحَبْسِ إِلَى الْمَكْتَبِ» - فَهَذَا لَا يُفِيدُ  
«الْإِبَاحَةَ»؛ مَعَ أَنَّهُ أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظَرِ الْحَاصِلِ بِسَبَبِ الْحَبْسِ؛ وَكَذَا: أَمْرُ الْحَائِضِ وَالنُّفْسَاءِ  
بِالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ - وَرَدَّ بَعْدَ الْحَظَرِ؛ وَإِنَّهُ لِلوُجُوبِ. [و] احْتِجَّ الْمُخَالِفُ بِالآيَةِ، وَالْعُرْفِ:

أَمَّا الْآيَةُ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأَحْزَابُ: ٥٣]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ  
فَأَصْبُطُوا﴾ [الْمَائِدَةُ: ٢]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾  
[البَقَرَةُ: ٢٢٢].

وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الْأَمْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ - مَا جَاءَ إِلَّا لِلْإِبَاحَةِ؛ فَوَجِبَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً  
فِيهَا.

وَأَمَّا الْعُرْفُ - فَهُوَ: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا مَنَعَ عَبْدَهُ مِنْ فِعْلِ شَيْءٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «افْعَلْهُ» -  
فَهُمْ مِنْهُ الْإِبَاحَةُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ يُشْكَلُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا  
الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]؛ فَهَذَا [يَدُلُّ عَلَى] الْوُجُوبِ؛ إِذَ الْجِهَادُ فَرَضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ:  
وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البَقَرَةُ: ١٩٦]؛ وَحَلَقُ  
الرَّاسِ نُسُكٌ، وَكَيْسَ بِمُبَاحِ مَحْضٍ.

وعن الثانی: أَنَّ الْعُرْفَ مُتَعَارِضٌ؛ لِأَنَّ مَنْ قَالَ لِإِنِّيهِ - وَهُوَ فِي الْحَبْسِ - : «اُخْرُجْ إِلَى الْمَكْتَبِ» - فَهُوَ أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظْرِ؛ وَقَدْ يُفِيدُ «الْوَجُوبَ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة: الأمر بعد الحظر والإذن<sup>(١)</sup>، وقول المصنف «بعد الاستئذان» أي: بعد الاستئذان والإذن، أي: استأذن، فأذن، ثم أمره بالمأذون فيه، ولم يذكر صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> إلا الأمر الوارد بعد الحظر، ولم يتعرض للأمر الوارد بعد الإذن في أصول<sup>(٣)</sup> الفقه. [الخلاف فيهما سواء ونقل عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي في تصنيف له في أصول الفقه: أنه منصوص عن الشافعي في الإباحة؛ وكذلك نقل بعض الحنابلة: أن الأمر الوارد بعد الحظر للإباحة]<sup>(٤)</sup>، وكذلك نقله بعض الحنفية؛ وهو ظاهر<sup>(٥)</sup> قول مالك - رحمه الله - وقال متأخرو أصحابه: إنها للوجوب<sup>(٦)</sup>.

وتفصيل المذاهب: أن القائلين بأن الصيغة للوجوب قبل الحظر اختلفوا: فمنهم: من أجزاها على الوجوب، ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً؛ كالمعتزلة<sup>(٧)</sup>.

(١) في «أ»: أو الإذن.

(٢) ينظر المعتمد ٧٦/١.

(٣) في «أ»: أصل.

(٤) سقط في «أ، ح».

(٥) في «أ، ح»: أنها تقتضى الإباحة وهو ظاهر.

(٦) إذا قلنا بالصحيح من اقتضاء صيغة الأمر الوجوب فلو وردت صيغة بعد الحظر، كالأمر بخلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها، فهل يفيد الوجوب أم لا ؟ ( ينظر البحر المحيط ٣٧٨/٢ ).

(٧) وصححه القاضي أبو الطيب الطبري في «شرح الكفاية»، والشيخ أبو إسحاق، وابن السمعاني في «القواطع»، ونقله المازري عن أبي حامد الإسفراييني، وهو كما قال؛ فإنه نصره في «كتابه»، ونقله عن أكثر أصحابنا، ثم قال: وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين. وقال الأستاذ أبو منصور: هو قول أهل التحصيل منا، وقال سليم الرازي في «التقريب»: إنه قول أكثر أصحابنا ونصره، وقال ابن برهان في «الأوسط»: إليه ذهب معظم العلماء، ونقله في «الوجيز» عن القاضي، والذي قاله القاضي؛ كما حكاه عنه إمام الحرمين: لو كنت من القائلين بالصيغة - لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجرأة على الوجوب، وصرح المازري عن القاضي بالوقف هنا كما هناك، وحكى عن القاضي؛ أنه لا يقوى تأكيد الوجوب فيه عند القائلين به كتأكيد الأمر المجرد عن تقدم حظر، حتى أن هذا يترك عن ظاهره بدلائل لا تبلغ في القوة مبلغ الأدلة التي يترك لأجلها ظاهر المجرد عن ذلك. قال المازري: وهذا عين ما اخترته في الأمر المجرد كما سبق. وحكاه أبو الحسين وصاحب «الواضح» عن المعتزلة، وحكاه صاحب «المصادر» عن الشيعة، =

ومنهم: من قال: إنها <sup>(١)</sup> للإباحة؛ وهم أكثر الفقهاء <sup>(٢)</sup>.  
 ومنهم: من توقّف؛ كإمام الحرمين وغيره <sup>(٣)</sup>، واختار الغزالي التفصيل؛ كما سبق:  
 قال الغزالي في «المستصفي» <sup>(٤)</sup> قوله: [افعل] <sup>(٥)</sup> بعد الحظر ما موجه؟ وهل لتقدّم  
 الحظر تأثير؟

قلنا: قال قوم: [لا تأثير] لتقدّم الحظر أصلاً.  
 وقال قوم: هو قرينة يصرفها للإباحة. والمختار: أنه ينظر: فإن كان الحظر السابق

= وقال القاضي عبد الوهاب: إنه الأقوى في النظر، وقال في «الإفادة»: ذهب إليه المتكلمون أو  
 أكثرهم. ينظر البحر المحيط (٣٧٨/٨).

(١) في «أ، ح»: بأنها.

(٢) أنه على الإباحة، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، وبه جزم القفال  
 الشاشي في «كتابه»، والخفاف في كتاب «الخصال» بأنه شرط للأمر ألا يتقدمه حظر، وقال  
 صاحب «القواطع»: إنه ظاهر كلام الشافعي في «أحكام القرآن»؛ وكذا حكاها عن الشافعي أبو  
 الحسين بن القطان في كتابه، وقال القاضي صار إليه الشافعي في أظهر أجوبته، ومن نقله عن  
 الشافعي الشيخ أبو حامد الإسفراييني في «تعليقه» في باب الكتابة، وقال في كتابه في أصول  
 الفقه: «قال الشافعي في أحكام القرآن: وأوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معاني منها الإباحة؛  
 كالأوامر الواردة بعد الحظر؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [سورة المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا  
 قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [سورة الجمعة: ١٠]، قال: فنص على أن الأمر الوارد بعد الحظر  
 يقتضى الإباحة دون الإيجاب؛ وإليه ذهب جماعة من أصحابنا انتهى.

وقال الشيخ أبو إسحاق: للشافعي كلام يدل عليه. وقال القاضي أبو الطيب: هو ظاهر مذهب  
 الشافعي، وإليه ذهب أكثر من تكلم في أصول الفقه. وقال سليم الرازي: نص عليه الشافعي،  
 وقال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: إنه الذي صار إليه الفقهاء من أصحاب الشافعي،  
 وأطلقوا على أن ذلك قول الشافعي، وأنه نص عليه في كثير من كلامه، لا يجوز أن يدعى معه  
 أن مذهبه خلافه، لكن قال ألكيا الهراسي: الشافعي يجعل تقدم الحظر من مولدات التأويل، وهذا  
 منه اعتراف بأن تقديم الحظر يوهن الظهور، ولكن لا يسقط أصل الظهور كالتطبيق العموم على  
 سبب. انتهى. وقال القاضي عبد الوهاب والباحي وابن خويز مَنَدَاد: إنه قول مالك؛ ولذلك  
 احتج على عدم وجوب الكتابة بقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور/ ٣٣]،  
 فقال: هو توسعة لقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [سورة المائدة: ٢].

(٣) ينظر البرهان (٢٦٣/١). وحكاها سليم الرازي عن المتكلمين، واختاره إمام الحرمين مع كونه  
 أبطل الوقف في لفظه ابتداء من غير تقدم حظر، وقال الغزالي في «المنحول»: إنه المختار، وقال  
 ابن القشيري: إنه الرأي الحق. ينظر في البحر المحيط (٣٨٠/٢).

(٤) ينظر المستصفي (٤٣٥/١).

(٥) سقط في «أ».

[عارضاً] (١) لعلّة (٢)، وعلقت (٣) صيغة «افعل» بزوالها؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] - فَعُرِفُ الاستعمال يدلُّ على أنه لرفع الذم (٤) فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن (٥) احتمل أن يكون رفع [هذا] الحظر [بندب وإباحة] لكان الأغلب ما ذكرناه؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وكقوله - عليه الصلاة والسلام - : «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ، فَادَّخِرُوهَا» (٦)، وأما إذا لم يكن الحظر [عارضاً] لعلّة، ولا صيغة «افعل» علق

(١) سقط في «أ، ج».

(٢) في «أ»: فعله.

(٣) في «أ، ج»: علق.

(٤) في «أ»: الندم.

(٥) في «ب»: وإذا.

(٦) أخرجه مالك (٤٨٤/٢) كتاب الضحايا: باب ادخار لحوم الأضاحي حديث (٧) ومن طريقه مسلم (١٥٦١/٣) كتاب الأضاحي: باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء حديث (١٩٧١/٢٨) وأبو داود (١٠٩-٧٨/٢) كتاب الأضاحي: باب في حبس لحوم الأضاحي رقم (٢٨١٢) والنسائي (٢٣٥/٧) كتاب الأضاحي: باب الادخار من الأضاحي (٤٤٣١) وأحمد (٥١/٦) والبيهقي (٢٩٣/٩) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت: دف ناس من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون منها الودك. فقال: «وما ذاك» قالوا: نهيت أن توكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث. فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة، فكلوا وادخروا وصدقوا». وأخرجه الدارمي (٧٩/٢) كتاب الأضاحي: باب في لحوم الأضاحي من طريق محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة بنحوه وأخرجه البخاري (٢٦/١٠) كتاب الأضاحي: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها حديث (٥٥٧) والبيهقي (٢٩٣/٩) من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت: الضحية كنا نملح منه فتقدم به إلى النبي ﷺ بالمدينة فقال: «لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام وليست بعزيمة ولكن أراد أن نطعم منه». وأخرجه البخاري (٦٩٢/١) كتاب الأطعمة: باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم (٥٤٢٣) وأحمد (١٢٧/٦-١٢٨) والنسائي (٢٣٦-٢٣٥/٧) كتاب الأضاحي: باب الادخار من الأضاحي (٤٤٣٢) والبيهقي (٢٩٢/٩) من طريق عبد الرحمن بن عابس عن أبيه قال: «قلت لعائشة: أنهى النبي ﷺ أن توكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغني الفقير وإن كنا لنرفع الكراع فنأكله بعد خمس عشرة قيل: ما اضطركم إليه؟ فضحكت وقالت: ما شبع آل محمد ﷺ من خبز بر مأموم ثلاثة أيام حتى لحق بالله». وأخرجه الترمذي (٧٩/٤) كتاب الأضاحي: باب في الرخصة في أكلها بعد ثلاث (١٥١١) عن عابس بن ربيعة قال: «قلت لأم المؤمنين: أكان رسول الله ﷺ ينهى عن لحوم الأضاحي؟ قالت: لا ولكن قل من كان يضحي من الناس =

= فأحب أن يطعم من لم يكن يضحى فلقد كنا نرفع الكراع فنأكله بعد عشرة أيام» وقال الترمذى: هذا حديث صحيح وأم المؤمنين هي عائشة زوج النبي ﷺ وقد روى عنها هذا الحديث من غير وجه.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة وهم أبو سعيد الخدري وسلمة بن الأكوع وجابر وثوبان وبريدة. حديث أبي سعيد الخدري. أخرجه البخاري (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٦٨) والنسائي (٢٣٣/٧) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن ابن حباب أن أبا سعيد الخدري قدم من سفر فقدم إليه أهله لحماً من لحوم الأضاحى فقال: «ما أنا بأكله حتى أسأل، فانطلق إلى أخيه لأمة قتادة بن النعمان وكان بدرياً فسأله عن ذلك فقال: إنه قد حدث بعدك أمرٌ نقص لما كانوا نهوا عنه من أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاثة أيام». وأخرجه مسلم (١٥٦٢/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (١٩٧٣/٣٣) وأحمد (٨٥/٣) وأبو يعلى (٤١١/٢) رقم (١١٩٦) من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يأهل المدينة لا تأكلوا لحوم الأضاحى فوق ثلاث» فشكوا إلى رسول الله ﷺ أن لهم عيلاً وحشماً وخذما فقال: «كلوا وأطعموا وادخروا». وللحديث طريق آخر عن أبي سعيد. أخرجه أحمد (٢٣/٣) والنسائي (٢٣٤/٧) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) والطحاوى فى شرح معاني الآثار (١٨٦/٤ - ١٨٧) وأبو يعلى (٢٨١/٢) رقم (٩٩٧) من طريق سعد بن إسحاق قال: حدثتني زينب بنت كعب عن أبي سعيد؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الأضاحى فوق ثلاثة أيام ثم رخص أن نأكل وندخر قال: «فقدم قتادة بن النعمان أخو أبي سعيد فقدموا إليه قديد الأضحى فقال: كأن هذا من قديد الأضحى؟ قالوا: نعم، قال: أليس قد نهى عنه رسول الله ﷺ؟! قال أبو سعيد: بلى إنه قد حدث فيه أمر كان نهانا عنه أن نحبس فوق ثلاثة أيام ورخص لنا أن نأكل وندخر». حديث سلمة بن الأكوع: أخرجه البخاري (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٦٩) ومسلم (١٥٦٣/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (١٩٧٤/٣٤) عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «من ضحى منكم فلا يصبحن فى بيته بعد ثلاثة شيئاً» فلما كان فى العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أول فقال: لا إن ذاك عام كان الناس فيه يجهد فأردت أن يفشوا فيهم».

حديث جابر: أخرجه البخاري (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٦٧) ومسلم (١٥٦٢/٣٠) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (٣٠، ٣١، ١٩٧٢/٣١) وأحمد (٣١٧/٣)، (٣٧٨) والدارمي (٨٠/٢) كتاب الضحايا: باب فى لحوم الأضاحى. والبيهقي (٢٩١/٩) من طريق عطاء عن جابر قال: كنا لا نأكل من لحوم بدنا فوق ثلاث منى فأرخص لنا رسول الله ﷺ أن نتزود منه ونأكل منها. وفي رواية من هذا الوجه: كنا نتزود لحوم الهدى على عهد=

بزواها؛ فبقى موجب الصيغة على أصل التردّد بين الندب والإباحة<sup>(١)</sup> [وترجح] ههنا: احتمال الإباحة؛ فتكون هذه قرينة ترجح<sup>(٢)</sup> هذا الاحتمال وإن لم تعينه؛ إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصورة حتى يغلب العرف الوضع.

أما إذا لم ترد صيغة «افعل» بل قال: «إذا حللتهم فأنتم مأمورون بالاصطياد»، فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة؛ لأنه لا عرف له في هذه الصورة.

وقوله: «أمرتكم بكذا» [يضاهى] قوله «افعل» في جميع المواضع إلا في هذه الصورة [وما يقرب منها]<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو الحسين البصرى<sup>(٤)</sup>: الأمر الوارد بعد حظر شرعى أو عقلى - يفيد ما يفيد لو لم يتقدمه الحظر من الوجوب أو الندب.

= رسول الله ﷺ إلى المدينة. وأخرجه مالك (٤٨٤/٢) كتاب الضحايا: باب ادخار لحوم الأضاحى حديث (٦) ومن طريقه مسلم (١٥٦٢/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (١٩٧٢/٢٩) والنسائى (٢٣٣/٧) كتاب الأضاحى باب (٢٦) وأحمد (٣٨٨/٣) والبيهقى (٢٩١/٩) عن أبي الزبير عن جابر عن النبى ﷺ أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم قال: كلوا وتزودوا، وأدخروا.

حديث ثوبان: أخرجه مسلم (١٥٦٣/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (١٩٧٥/٣٥) وأحمد (١٧٧/٥) وأبو داود (٢ / ) رقم (٢٨١٤) والنسائى فى الكرى (٤٥٨/٢) والبيهقى (٢٩١/٩) من طريق معاوية بن صالح عن أبى الزاهرية عن جبير بن نفير عن ثوبان قال: «ذبح رسول الله ﷺ ضحيته ثم قال: يا ثوبان، أصلح لحم هذه، فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة». وأخرجه مسلم (١٩٧٥/٣٦) والدارمى (٧٩/٢) كتاب الأضاحى: باب فى لحوم الأضاحى من طريق عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: «قال لى رسول الله ﷺ فى حجة الوداع: أصلح هذا اللحم فلم يزل يأكل منه حتى بلغ المدينة». حديث بريدة: أخرجه مسلم (١٥٦٣-١٥٦٤) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (١٩٧٧/٣٧) والنسائى (٢٣٤/٧-٢٣٥) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) والترمذى (٧٩/٤) كتاب الأضاحى: باب ما جاء فى الرخصة فى أكلها بعد ثلاث حديث (١٥١٠) من طريق ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث ليتسع ذوو الطول على من لا طول له؛ فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا». وقال الترمذى: حسن صحيح.

(١) فى «ج»: والإيجاب.

(٢) فى «أ، ج»: وتروح.

(٣) سقط فى «أ، ج».

(٤) ينظر المعتمد (٧٥/١).



وقال جل الفقهاء: إنه يفيد بعد الحظر الشرعىّ الإباحة [والإطلاق].

والمختار: أنه بعد الحظر الشرعىّ يفيد الوجوب.

لنا<sup>(١)</sup>: أن المقتضى للوجوب قائم، والمعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً؛ ويلزم من هذا أن يكون بعد الحظر للوجوب.

بيان الأوّل: قد سبق، وهذا ظاهر؛ فإننا قد دللنا على أن الأمر للوجوب.

بيان الثانى: وجّهان<sup>(٢)</sup>:

الأول: أنه لا استحالة عقلاً فى الانتقال من الحظر إلى الوجوب؛ كما أنه لا استحالة عقلاً [فى] الانتقال من الحظر إلى الإباحة، وهذه القضية واضحة؛ فإن الجواز العقلىّ ثابت بالضرورة.

الثانى: أن الوالد إذا قال لولده: «أخرج من الحبس إلى المكتب» - فهذا لا يفيد<sup>(٣)</sup> الإباحة، بل الوجوب إجماعاً، وكذلك أمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد الحظر، فإنه يفيد الوجوب دون الإباحة، بمعنى: جواز الترك وجواز الفعل، ويلزم من هذا ألا يكون الانتقال من الحظر إلى الوجوب ممتنعاً؛ لأنه لو كان ممتنعاً، لما حصل فى هاتين الصورتين بالضرورة؛ واللازم باطل. احتج<sup>(٤)</sup> المخالف بالآية والعرف:

أما الآية: فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ١٠٢] [وقوله تعالى]<sup>(٥)</sup>: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]

وجه الاستدال: أن الآية الأولى [أمر]<sup>(٦)</sup> بعد الإذن، وهى من صور النزاع، والثانية والثالثة أمر بعد الحظر، وهما من صور النزاع، وهذا النمط من الكلام إنما جاء للإباحة، فيكون حقيقة فيه؛ لأن [٢٩٣/أ] الأصل فى الاستعمال [هو]<sup>(٧)</sup> الحقيقة.

(١) فى «أ»: إلّا.

(٢) فى «أ»: من وجهين.

(٣) فى «أ، ح»: فإنه لا يفيد.

(٤) فى «أ»: والشرح.

(٥) سقط فى «أ»، «ح».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

وأما العُرفُ: فلأن (١) السيد إذا منع عبده من شيء ثم، أمره به، فهم منه الإباحة، فتكون في اللغة كذلك، [وإلا يلزم النقلُ، وهو على خلاف الأصل].

والجواب أن نقول: لا نسلم أن هذا النمط من الكلام للإباحة، وما ذكرت من الآيات مُعارضٌ بآياتٍ أُخرى؛ وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال بالآية الأولى (٢): أن الجهاد (٣) فرض على الكفاية، (٤) وليس بمباح

(١) في «أ». فإن.

(٢) في «أ»، «ح»: بالأولى.

(٣) الجهاد في اللغة: المبالغة واستفراغ الوسع في الشيء مشتق من الجهد، يقال: جهد الرجل في كذا: أى جد فيه وبالغ، ويقال: أجهد جهداً، أى: أبلغ غاية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾، أى بالغوا في اليمين، واجتهدوا فيها. وهذا من المعاني الحقيقية لمادة الجهاد، ومن المعاني المجازية قول العرب: «سقاها لبناً مجهداً»، وهو الذى أخرج زبده أو كثر ماؤه» ويقال: أجهد فيه الشيب إذا كثر. هذا معناه في اللغة، وهو كما نرى عام في ذاته وفي غايته. ينظر: لسان العرب: ١/٧١، المصباح المنير ١١٢، المعجم الوسيط ١/١٤٢. واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك. وعرفه الشافعية بأنه: المتلقى تفسيره من سيرته صلى الله عليه وسلم وعرفه المالكية بأنه: قتال مسلم كافراً غير ذى عهد لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حضوره له أو دخوله أرض له. وعرفه الحنابلة بأنه: قتال الكفار خاصة؛ بخلاف المسلمين من البغاة، وقطاع الطريق، وغيره. ينظر: بدائع الصنائع ٩/٢٩٩، حاشية أبو السعود ٢/٤١٧، معنى المحتاج ٤/٢٠٨، نهاية المحتاج ٨/٤٥، المحلى على المناهج ٤/٢١٣ شرح الزرقانى ٢٣/١٠٦، كشف القناع عن متن الإقناع ٣/٣٢٧.

(٤) أجمع العلماء على أن الجهاد يكون فرض عين في ثلاثة أحوال: -الأول، أن يستنفر الإمام شخصاً أو جماعة للقتال، ففي هذه الحالة يتعين الخروج على من طلب للجهاد - والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعٌ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى أنكر ثقافتهم عن الجهاد، ولو لم يكن متعيناً لما أنكره عليهم.... وما رواه الجماعة إلا ابن ماجة عن ابن عباس عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيْتَةٌ، وَإِذَا اسْتَنْفَرْتُمْ فَانْفِرُوا» وجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ يقول من طلب للجهاد وحب عليه أن يفر، وهو معنى الوجوب العيني. «الثاني»: أن يدخل العدو بلاد المسلمين، أو يتغلب على قطر من أقطارهم، فيتعين القتال حينئذ، والدليل عليه الإجماع؛ لأنه من قبيل إغاثة الملهوف المجمع عليها. «الثالث»: عند النقاء الصفين يجب على من حضر القتال، ويجرم الانصراف إلا إذا كان =

[محض<sup>(١)</sup>]، وإذا كان كذلك بطل قوله: «إن هذا النمط من الكلام للإباحة»، وكذلك حلق الرأس نسك، وليس بمباح محض. وأما العرف: فهو معارض بدليل أمر الأب لابنه بالذهاب إلى المكتب بعد الحبس؛ قال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: قال القاضي عبد الجبار: إنما حملت الأمة هذه الآيات على الإباحة<sup>(٣)</sup>؛ لأنها علمت من قصد الرسول ﷺ أن هذه الأشياء على الإباحة. وما ذكره ممنوع.

لا يقال: لا نسلم قيام مقتضى للوجوب؛ وهذا لأننا بينا أن المقتضى هو اللفظ الدالُّ على الطلب الجازم للفعل، والدالُّ على هذا المعنى<sup>(٤)</sup> إنما هو: الصيغة المجردة عن القرائن التي تضعف<sup>(٥)</sup> دلالة الصيغة على هذا المعنى، وكون الصيغة بعد الحظر قرينة مضعفة.

قوله: «المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضا؛ [لأنه كما]<sup>(٦)</sup> يجوز الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذلك منه إلى الوجوب، والعلم به ضروري»: قلنا: الجواز مسلّم، وهو لا ينافي مقصود الخصم، فإن الخصم يدعى الدلالة الظاهرة على الإباحة، والجواز لا ينافي الظهور.

وبهذا نجيبُ عن صور الحائض وغيرها، فإن تلك الصور قليلة لا يفيد وقوعها إلا الجواز، وأما نفى الظهور فلا؛ فلم يحصل المقصود من الاستشهاد بها؛ لأن المقصود بها = متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحْفًا فَلَا تَرْلَوْهُمْ الْاَدْبَارَ. وَمَنْ يُؤَلِّهْم يَوْمَئِذٍ دَبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحِيزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ فقد نهى الله المؤمنين عن التولى يوم الزحف، وتوعدهم عليه، والنهي والتعهد يدلان على أن الثبات واجب، واستفيدات العينية من أداة العموم في قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهْم﴾ ثم اختلفوا في غير هذه الأحوال: فذهب جمهور العلماء إلى أنه فرض كفاية، إذا قام به من فيه الكفاية سقط الطلب عن الباقي. وقيل: إنه فرض عين، وحكاه الماوردي عن سعيد بن المسيّب. قيل: إنه مندوب.

(١) سقط في و.أ.

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٧٧).

(٣) في و.أ.: للإباحة.

(٤) في و.أ.: المنع.

(٥) في و.أ.: معت.

(٦) في و.أ.: وجه: بدل ما بين المعكوفين: قلنا: لا نسلم.

نفى الظهور، ودليلكم ما أفاده. قوله<sup>(١)</sup>: يدلُّ على الإباحة: قلنا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وما ذكر<sup>(٢)</sup> معه من الآيات.

قوله<sup>(٣)</sup>: الدعوى عامّة، وهى: أنّ كل أمر بعد الحظر<sup>(٤)</sup> للإباحة، ولم تثبتوا ذلك إلا فى صور قليلة، ومتى كان المطلوب عاما والدليل خاصًا، لا يفيد؛ كمن يقول: كلُّ لحمٍ حرام؛ لأن لحم الخنزير حرام، وكل عددٍ زوجٍ؛ لأن العشرة زوج.

ثم نقول: بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣] نحمله على الوجوب؛ لأن المقام فى بيته - عليه السلام - بعد ذلك حرام، وترك الحرام واجبٌ.

فإن قلت: «الأصل فى الاستعمال الحقيقة، فتكون حقيقة فى الإباحة، ويكفى فى ذلك صورة واحدة إذا سلك هذا الطريق»:

قلت: مسلمٌ أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقة، غير<sup>(٥)</sup> أنه معارضٌ بأن الأصل فى الأمر أن يحمل على الوجوب؛ لأننا إنما نبيحه فى هذه المسألة على تقدير كونه للوجوب، فالأصل معارض بالأصل، فلا يحصل المقصود للقائل بالإباحة إلا بدليل<sup>(٦)</sup> من خارج غير الذى ذكره.

فإن قلت: المخالفة لازمة على كل تقدير؛ [لأن القائل بالوجوب]<sup>(٧)</sup> يلزمه أن هذه الآيات التى ترك فيها الوجوب ههنا مجاز.

قلت: مسلمٌ؛ ولكن الفريقان متفقان على أن الأمر للوجوب؛ لأن هذه المسألة تنفّرع على مذهب القائلين بالوجوب؛ فكذلك الأصل السابق يجب مراعاته، وهو أولى مما نحن متنازعون فيه، وجعل المتنازع فيه مجازًا [٢٩٣/ب] أولى من تعيين النقص<sup>(٨)</sup> على ما اتفقنا عليه، وهو<sup>(٩)</sup> أن الأمر للوجوب، وكل آية معارضة بمثلها، فيرجع إلى الأصل.

(١) فى «ب»: ومثل هذا.

(٢) فى «أ»، «ج»: ذكره.

(٣) فى «ج»: قولنا.

(٤) فى «ج»: الحصر.

(٥) فى «أ»: على.

(٦) فى «أ»، «ج»: بالدليل.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «ج»: تكثير النقص.

(٩) فى «أ»، «ج»: وهى.

لأننا نقول: المقتضى للوجوب قائم، والمعارضُ زائل، ويلزم من هذا ثبوت الوجوب: [أما قيام المقتضى، فهي الصيغة المقتضية للوجوب] <sup>(١)</sup>، ونعنى باقتضاء الصيغة للوجوب: الدلالة على الوجوب؛ والمقتضى على هذا التفسير ثابتٌ جزئياً لما مرَّ من الدلائل <sup>(٢)</sup>.

وقوله: «[كونها] - وإن لم تفد الحظر - قرينةٌ مضعفةٌ لدلالة الصيغة»:

قلنا: ذلك من باب المعارضة، فمن ادعاها فعليه البيان، وأما أن المعارض لا يصلح أن يكون معارضاً؛ وذلك لأن المعنى بالمعارض: استحالة الانتقال من الحظر إلى الإيجاب استحالةً عقليةً، ولا شك أن هذه الاستحالة لو ثبتت لكانت معارضة للصيغة الدالة على الإيجاب مانعةً من ثبوت مقتضاها جزئياً، وهذه <sup>(٣)</sup> الاستحالة غير ثابتةٍ ضرورةً ثبوت نقيضها، وهو جواز الانتقال من الحظر إلى الإيجاب؛ فثبت سلامة المقتضى عن المعارض على التفسير المذكور؛ فثبت مقتضاها؛ عملاً بالموجب السالم عن المعارض.

وبما ذكرنا سقط قول المعارض: «إن الجواز مسلّم، وهو ينافي <sup>(٤)</sup> مقصود الخصم؛ فإن مقصوده <sup>(٥)</sup> الدلالة الظاهرة <sup>(٦)</sup> على الإباحة، والجواز لا ينافي الظهور».

كما تبين أيضاً بما ذكرنا فساد قوله: «إن صور الحيز والنفاس قليلة، لا يفيد وقوعها إلا الجواز، أما نفى الظهور، فلا يحصل من الاستشهاد».

ونزيده أيضاً:

بقول المصنف: «إنما يثبت بها؛ لجواز <sup>(٧)</sup> الانتقال عقلاً من الحظر إلى الإيجاب الذي هو نقيض الاستحالة العقلية، وهي استحالة الانتقال من الحظر إلى الإيجاب الذي هو المعارض للصيغة، وجواز الانتقال عقلاً من الحظر إلى الإباحة ثبت بصورة واحدة، وذلك لاستحالة ورود الشرع بالمستحيل».

أما قوله: «إن الدعوى أن كل أمر بعد الحظر للإباحة، وتلك الآيات أتت في صور قليلة، ومتى كان المطلوب عاماً والدليل خاصاً، لا يفيد»:

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: الدليل.

(٣) في «أ»، «ج»: وهي.

(٤) في «ج»: لا ينافي.

(٥) في «أ»، «ج»: مقصود.

(٦) في «ج»: ظاهرة.

(٧) في «أ»: الجواز.

قلنا: وجه التمسك بها دافع لهذا الكلام؛ وذلك لأن هذا النمط من الكلام جاء في كتاب الله تعالى للإباحة، والأصل في الاستعمال الحقيقة؛ فتكون الدعوى عامة، والدليل عام، وقد أجبنا عن هذا السؤال الركيك غير مرة.

أما قوله: «هذا الأصل معارض بأن الأصل في الأمر للوجوب» قلنا: [إننا] (١) لا نسلم أن هذا غير الأول الذي تمسكت به، وذلك لأن المدعى لكون الوجوب ثابتاً متمسكاً بدلالة الصيغة السالبة عن المعارض - لا بد وأن يقول: والأصل في الصيغة الدالة على الوجوب استعمالها في الحقيقة؛ لأنها لو استعملت في المجاز، لا يلزم منه الوجوب.

قال المصنف رحمه الله تنبيه: القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة: اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب:

فمنهم: من طرد القياس فقال: إنه للإباحة.

ومنهم: من قال: لا تأثير ههنا للوجوب المقدم، بل النهي يفيد التحريم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهي الوارد عقيب الوجوب، للعلماء فيه مذهبان:

أحدهما: طرد القياس والحكم بالإباحة، كما حكموا بالإباحة في فصل الأمر الوارد عقيب الحظر.

وثانيهما: عدم طرد القياس، بل الحكم بالتحريم، كما لو ورد ابتداء لا عقيب الوجوب؛ وهؤلاء محتاجون إلى الفرق بين الأمر والنهي: وبيان الفرق من وجهين:

أحدهما: أن النهي لدفع المفسد المتعلقة بالمنهي، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشارع بدفع المفسد أكثر من اعتناؤه بتحصيل المصالح؛ لأن المفسد في الوجود أكثر من المصالح.

وثانيهما: أن (٢) النهي عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل، ولا كذلك الأمر، والله أعلم.

(١) سقط في «أ»، و«ج».

(٢) في «أ»، و«ج»: لأن.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الرابعة**: الأمرُ المطلقُ لا يفيد التكرار؛ بل يفيد طلبَ ماهية، من غير إشعار منه بالوحدة والكثرة؛ إلا أن ذلك المطلوب، لما حصل بالمرّة الواحدة لا جرم يُكتفى بها، والأكثرُونَ خالفوا فيه، وهم ثلاثُ فِرَقٍ:

إحداها: الذين قالوا: إنه يقتضى المرّة الواحدة لفظاً.

وثانيها: إنه يقتضى التكرار.

وثالثها: التوقف؛ إمّا لادّعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرّة الواحدة والتكرار، أو لأنه لا يُدرى أنه حقيقة في المرّة الواحدة، أو في التكرار.

لنا وجوه: أحدها: أنّ صيغة «افعل» موضوعة لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود؛ فوجب ألاّ تدلّ على التكرار [ولا على المرّة]:

بيانُ الأول: أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ أوامر الله تعالى منها: ما جاء على التكرار؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** ﴾ [البقرة: ٤٣].

ومنها: ما جاء لا على التكرار؛ كما في الحجّ.

وفي حقّ العباد أيضاً: قد لا يفيد التكرار؛ فإنّ السيّد إذا أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء اللحم، [لم] يُعقل منه التكرار، ولو ذمّه السيّد على ترك التكرار للامه العقلاء.

ولو كرّر العبد الدخول لحسن من السيّد أن يلومه ويقول: «إني قد أمرتكَ بالدخول، وقد دخلت؛ فيكفي ذلك، وما أمرتكَ بتكرار الدخول».

وقد يفيد التكرار؛ فإنه إذا قال: «احفظ ذاتي»؛ فحفظها ساعة، ثم أطلقها -: يذم.

إذا ثبت هذا فنقول: «الإشتراك» و«المجاز» خلاف الأصل؛ فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين؛ وما ذاك إلا طلب إدخال ماهية المصدر في الوجود.

وإذا ثبت ذلك: وجب ألاّ يدلّ على التكرار؛ لأن اللفظ الدالّ على القدر المشترك

بين الصورتين المختلفتين - لا دلالة [فيه] على ما به تمّاز إحدى الصورتين عن الأخرى؛ لا بالوضع ولا بالاستلزام؛ فالأمر لا دلالة فيه [ألته] لا على التكرار، ولا على المرّة الواحدة؛ بل على طلب ماهية من حيث هي؛ إلا أنه لا يمكن إدخال تلك

المَاهِيَةِ فِي الوجودِ بِأَقَلِّ مِنَ المَرَّةِ الواحدة فصارت المرة الواحدة؛ من ضروراتِ الإتيانِ بِالْمَأْمُورِ [به]؛ فَلَا جَرَمَ: دَلَّ عَلَى المَرَّةِ مِنْ هَذَا الوجه.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بدَّ من بيان المذاهب المنقولة في هذه المسألة [أولاً]؛ فنقول: اختلف الأصوليون في الأمر المطلق المجرد عن القرائن:

فذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين: إلى أنه يقتضى التكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان.

وذهب آخرون: إلى أنه للمرة الواحدة، ويحتمل التكرار.

ومنهم من نفى احتمال التكرار؛ وهو اختيار أبي الحسين البصرى، وكثير من الأصوليين، وإليه مال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>.

هذا ما نقله صاحب «الإحكام»، واختار: أن المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال؛ وهو معلوم قطعاً، والتكرار محتمل، فإن أشعرت قرينة بالتكرار حُمل عليه، وإلا فالإقتصار على المرة الواحدة كافٍ في الامتثال.

[قال العالمى]: وذهب أكثر أصحاب الشافعى: إلى أنه للتكرار، وذهب أصحابنا وأكثر المتكلمين: إلى أنه ليس للتكرار.

واعلم أن مذهب مالك - رحمه الله - أنه لا يقتضى التكرار.

قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: الأمر المطلق فيه وجهان؛ أحدهما: أنه يحمل على مرة واحدة؛ فلا يحمل على ما زاد عليه إلا بدليل؛ وهو قول أكثر أصحابنا، واختيار القاضى أبى الطيب<sup>(٢)</sup> والشيخ أبى حامد<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر البرهان (١/٢٢٩).

(٢) طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر، القاضى العلامة، أبو الطيب الطبرى، أحد أئمة الشافعية، ولد سنة ٣٨٤، سمع من أبى أحمد الغطريفى، والدارقطنى، وابن عرفة، وأخذ الفقه على أبى على الزجاجى وأبى القاسم بن كج، وقرأ على أبى سعد الإسماعيلى، والمسرحسى والباقى وغيرهم، قال الشيرازى: ولم أر من رأيت أكمل اجتهادا وأشد تحقيقاً وأجود نظراً منه، شرح مختصر المزنى وصنف فى الخلاف والمذهب والأصول والجدل. مات سنة ٤٥٠ هـ. انظر ط ابن قاضى شهية ١/٢٢٦، الأعلام ٣/٣٢١، ط. السبكي ١/١٧٦. وفيات الأعيان ٢/١٩٥، وشذرات الذهب ٣/٣٢٥، مرآة الجنان، والبداية والنهاية ١٢/٧٩.

(٣) أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ أبو حامد بن أبى طاهر الإسفرايينى، شيخ الشافعية بالعراق، ولد سنة ٣٤٤، اشتغل بالعلم، وتفقه على ابن المرزبان والداركى: وروى الحديث عن الدارقطنى =



ومنهم من قال: إنه يقتضى التكرار أبدا ما طَرَدَ الليلُ النهارَ، وما وجد السبيل إليه وقد ر عليه؛ وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني والشيخ أبي حاتم القزويني، والأول قول أبي حنيفة، وأكثر الفقهاء.

قال المصنف - رحمه الله: مطلق الأمر لا يفيد التكرار، بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار منه بالوحدة والكثرة، إلا أن ذلك المطلوب لَمَّا حَصَلَ بالمرّة الواحدة، لا جرم يكتفى بها، والأكثر من خالفوا وهم ثلاث فرّق:

إحداها: الذين قالوا: يقتضى المرّة الواحدة لفظا.

وثانيها: أنه يقتضى التكرار.

وثالثها: التوقف؛ إما لادّعاء كون اللفظ مشتركا بين المرّة الواحدة والتكرار، أو لأنه لا يدري أنه حقيقة في المرّة أو التكرار.

ومذهب مالك - رحمه الله تعالى - حمّله على المرّة الواحدة؛ نقله القاضي عبد الوهاب في [المنتخب] وقال أبو الخطّاب الحنبلي: الأمر يقتضى التكرار؛ [على قول شيخنا].

قال بعضهم: من قال بالتكرار إنما قال به في الأزمنة الممكنة للفعل دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وغير ذلك مما هو ضروري للإنسان، وهذا هو المتجه؛ لأننا وإن قلنا يجوّز تكليف ما لا يطاق فإنما نقول به في حق الله تعالى، ولا نقول: إن [٢٩٤/ب] اللغة وضعت له، بل الألفاظ في اللغات ما وضعت إلا لما يمكن في العادة حصوله.

وهذا كلام ركيك جداً؛ فإن الواضع كما وضع الألفاظ بإزاء الممكن تحصيله، فإنه وضع أيضاً بإزاء المستحيل حصوله عادة وعقلاً؛ وهذا كقول القائل: «اجمع بين الضدين أو النقيضين»؛ فإن الواضع وضع هذا اللفظ بإزاء طلب الجمع بين الضدين والنقيضين، وخصوصاً على رأى من يقول: إن المركبات موضوعة.

والمختار: أنها لا تقتضى التكرار، بل إنما تقتضى طلب الماهية؛ وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي رحمهما الله.

والدليل عليه وجوه:

= وأبي بكر الإسماعيلي، وأبي أحمد بن عدى وجماعة، وكان يقال له: الشافعي الثاني، وشرح المختصر، وله كتاب في أصول الفقه. مات سنة ٤٠٦ هـ. انظر: ط. ابن قاضي شهبه ١ / ١٧٢، الأعلام ١ / ٢٠٣، تاريخ بغداد ٤ / ٢٦٨.

الأول: أن هذه الصيغة وردت في كتاب الله تعالى مرة والمراد بها التكرار؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ووردت فيه أخرى والمراد بها المرة؛ كما في الحج، فنقول: في كل واحدة من صورتى المرة والتكرار شىء به الاشتراك، وشىء به الامتياز، ومجموع مركب بين ما به الاشتراك والامتياز، وهو أيضا غير مشترك بينهما<sup>(١)</sup>.

(١) لا نزاع بين الأصوليين، والنظار، ومن لف لفهم في أن المرة ضرورية من حيث إن الماهية لا وجود لها في الخارج إلا ضمن أفرادها، لا من حيث إنها مدلولة. ولم يختلفوا أيضا في أن الأمر المقيد بالمرة، أو التكرار يحصل على ما قيد به. إنما وقع الخلاف بينهم في دلالة الأمر على ما زاد على القدر الذى تحقق به الماهية إذا لم يكن مقيدا بما يدل على التكرار، أو المرة. وقد تنوعت مذاهبهم في ذلك إلى أربعة آراء: أولا: وهو مذهب الجمهور من الأصوليين، واختاره أبو المعالي الجويني، والرازي، والبيضاوي، والآمدى، وابن الحاجب، حيث يرون أنه يدل على طلب تحصيل الماهية، من غير إشعار بمرة، أو تكرار. ثانيا: وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني، والإمام أحمد، وعبد القادر البغدادي، حيث يرون أن الأمر يوجب التكرار المستوعب لجميع العذر مع الإمكان إذا لم يقترن بما يدل على خلاف ذلك. ثالثا: وهو منقول عن بعض مشايخ الحنفية، ورأى بعض الشافعية، ومقتضاه أن الأمر المطلق يدل على المرة، ولا يوجب التكرار ولا يحتمله، إلا إذا علق بشرط مثل قوله عز وجل: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦]. رابعا: وإليه ذهب الواقفية، حيث يرون التوقف، إنما لأنه مشترك بينهما، فلا يحمل على أحدهما إلا بقربة؛ أو لأنه موضوع لأحدهما، ولا يعرف إلا بالبيان. والرأى الذى نختاره هو رأى الجمهور، ونستدل على ذلك بأدلة منها: أولا: لو كان الأمر مقيدا لأحدهما - من المرة أو التكرار - لكان تقيده بذلك المعنى تكرارا، وبغيره نقضا، والتالى باطل، فالقدم مثله. ودليل بطلان التالى: أن التقييد لا يؤدى إلى النقض، ولا إلى التكرار. ودليل بطلان المقدم: أن بطلان اللازم المساوى، أو الأخص يستلزم بطلان ملزومه ويرد عليه أنه لا يثبت المدعى؛ لأن عدم التكرار أو النقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هي؛ بل لكونه مشتركا، أو لأحدهما، ولا نعرفه كما قد قيل به؛ فيكون التقييد للدلالة على أحدهما. ثانيا: ولأنه ورد تارة مع التكرار شرعا؛ كما الأمر في آية الصلاة، وورد عرقا؛ كقول الحاكم للمحكوم: التزم بالضبط الحكومى. وتارة للمرة شرعا؛ كالأمر في آية الحج، وهى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ [آل عمران: ٩٧]. وعرقا كقولك: ادخل الدار، فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما، وهو طلب الإتيان بالمأمور به دفعا للاشتراك، والمجاز اللازمين من جعله موضوعا لكل منهما، أو لأحدهما فقط؛ لكونهما خلاف، وحينئذ لا يفيد شيئا منهما، ولا ينافيه؛ لعدم استلزام العام الخاص، وعدم منافاته إياه. ويرد عليه أن الأمر إن كان موضوعا لمطلق الطلب، ثم استعمل فى طلب الخاص، فيكون مجازا، وبأن الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية، فإذا استعمل الأمر فيما =

واستعمال اللفظ بين هاتين الصورتين: إما أن يكون بإزاء ما به الاشتراك، أو بإزاء ما به الامتياز، ولا سبيل إلى الثاني؛ وذلك لأنه: إما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما؛ فليزِم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل، أو بطريق المجاز؛ فليزِم المجاز فيهما، وهو على خلاف الأصل، أو بطريق الحقيقة في أحدهما والمجاز في الآخر؛ فليزِم المجاز، فيتعيَّن الأول؛ فإما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، الثاني باطل؛ فتعيَّن الأول، فليزِم أن يكون موضوعاً بإزاء القدر المشترك؛ فيكون دالاً على القدر المشترك مطابقةً، والدال على ما به الامتياز لا مطابقةً ولا تضمناً ولا التزاماً - لا دلالة له عليه. أما أنه لا دلالة له عليه بأحد الطرق الثلاث؛ لأن ما به الامتياز ليس نفس ما به الاشتراك، ولا جزأه، ولا لازمه ذهنياً:

أما أنه ليس نفسه: فظاهر.

وأما أنه ليس جزأه وإلا لكان مشتركاً، والمفروض خلافه<sup>(١)</sup>. وأما أنه ليس لازماً له ذهنياً؛ لأن الكلام مفروض في ذلك.

وإذا انتفت الدلالات الثلاثة عليه، فلا دلالة له عليه أصلاً؛ وهو المطلوب.

[وكننا قد قررنا ذلك في المسألة المتقدمة، وإنما أعدناه ههنا لنزيده إيضاحاً وبياناً، وهذا لكثرة تكرره في كتاب «المحصل»؛ وهي قاعدة صحيحة محررة. واعلم: أن قوله: «كما في [الحجج]»<sup>(٢)</sup>: أن المراد: أن الصيغة وإن كانت صيغة خبر<sup>(٣)</sup>، لكن المراد بها الأمر، فإذا: الصيغة لا دلالة لها إلا على القدر المشترك، وهو طلب إدخال القدر المشترك في الوجود، وهو الماهية بالتكرار أو المرة.

=تشخص منها في الخارج يكون مجازاً؛ لأنه غير ما وضع له، فاستعمال الأمر في المقيد أو المرة مجاز، فالفرار من مجاز واحد يوقعه في مجازين. ثالثاً: وللقطع بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالتقليد والكثير، ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها، وإذا علم ذلك فمعنى «اقرأ» طلب لقراءة ما، فلا يدلُّ على صفة للقراءة من تكرار أو مرة. رابعاً: كما أن الأمر المطلق لو كان للتكرار لعم جميع الأوقات؛ لعدم أولوية وقت دون وقت، والتعميم باطل لأمرين: أحدهما: أنه تكليف بما لا يُطاق. والثاني: يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يُجمعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك.

(١) سقط في «أه».

(٢) في «أه» الحجج.

(٣) في «أه» صرف.

قال المصنف - رحمه الله - : وثانيها: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: لَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِنَا: «يَفْعَلُ» وَبَيْنَ قَوْلِنَا: «أَفْعَلُ» - إِلَّا فِي كَوْنِ الْأَوَّلِ خَيْرًا، وَالثَّانِي طَلْبًا.

ثُمَّ أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ قَوْلِنَا: «يَفْعَلُ» يَتَحَقَّقُ [مُقْتَضَاهُ] بِتَمَامِهِ فِي حَقِّ مَنْ يَأْتِي بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ فَكَذَا فِي الْأَمْرِ؛ وَإِلَّا [لِحَصَلَتِ بَيْنَهُمَا تَفْرِقَةٌ] فِي شَيْءٍ غَيْرِ الْخَيْرِيَّةِ وَالطَّلْبِيَّةِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي قَوْلِهِمْ.

وثالثها: أَنَّ الْقَوْلَ بِالتَّكْرَارِ يَقْتَضِي أَنَّ تُسْتَفْرَقَ الْأَوْقَاتُ؛ بِحَيْثُ لَا يَخْلُو وَقْتُ عَنِ وَجُوبِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ إِذْ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ إِشْعَارٌ بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ؛ فَلَيْسَ حَمْلُهُ عَلَى الْبَعْضِ أَوْلَى مِنَ الْبَاقِي؛ لَكِنَّ حَمْلُهُ عَلَى كُلِّ الْأَوْقَاتِ غَيْرُ جَائِزٍ.

أَمَّا أَوْلًا: فَبِالإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّهُ إِذَا أُمِرَ بِعِبَادَةٍ، ثُمَّ أُمِرَ بِغَيْرِهَا - لَزِمَ أَنْ تَكُونَ الثَّانِيَّةُ نَاسِخَةً لِلأُولَى؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ قَدْ اسْتَوْعَبَ جَمِيعَ الْأَوْقَاتِ، [وَالثَّانِي يَقْتَضِي] إِزَالَتَهُ عَنَ بَعْضِهَا؛ وَالنَّسْخُ مُو: إِزَالَةُ الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ إِلَى بَدَلٍ؛ وَقَدْ حَصَلَ ذَلِكَ ههنا، وَفِي عِلْمِنَا بِأَنَّ الْأَمْرَ يَبْغِضُ لَصَلَوَاتٍ لَيْسَ نَسْخًا لِغَيْرِهَا، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْحَجِّ لَيْسَ نَسْخًا لِلصَّلَاةِ -: مَا يُدُلُّ عَلَى فُسَادِ مَا قَالُوا.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلَأَنَّهُ يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِغَسَلِ [بَعْضِ أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ] نَسْخًا [لِمَا تَقَدَّمَ]، وَالْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ يَكُونُ نَسْخًا لِلْأَمْرِ بِالْوُضُوءِ؛ وَذَلِكَ لَا يَقُولُهُ عَاقِلٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّا نَعْلَمُ حُسْنَ قَوْلِ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «أَفْعَلْ كَذَا أَبَدًا، أَوْ أَفْعَلْهُ مَرَّةً وَاحِدَةً بِلَا زِيَادَةٍ»؛ فَلَوْ دَلَّ الْأَمْرُ عَلَى التَّكْرَارِ لَكَانَ الْأَوَّلُ تَكَرُّرًا، وَالثَّانِي نَقْضًا؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَطَلَ مَا قَالُوا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الوجه يبنى على النقل عن أئمة اللغة، فإذا صحَّ أنهم قالوا: لا فرق بين صيغة الأمر وصيغة الخير من الأفعال، إلا أن الأولى تدل على الطلب، والثانية تدل على الخير، فيلزم ألا يقتضى الأمر التكرار؛ لأنه لو اقتضى الأمر التكرار، وصيغة الخير من الأفعال لا تقتضيه إجماعًا، يلزم أن يثبت بينهما فرق آخر، وهو باطل، فإن صح النقل عن كلهم، فلا إشكال، وإن صح عن بعضهم، ولم ينقل خلافه عن الباقيين، صح الاحتجاج، وإن كانت المسألة [٢٩٥/أ] مختلفًا فيها

بين اللغويين، فلا احتجاج بقول البعض مع وجود الخلاف بينهم.

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على عدم اقتضاء الأمر التكرار.

الوجه<sup>(١)</sup> الثالث: أنه لو اقتضى الأمر التكرار، لاقتضى استغراق الوقت بفعل المأمور وجوباً، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة هو: أنه لو اقتضى الأمر التكرار، ولا دلالة لصيغة الأمر [على]<sup>(٢)</sup> وجوب الفعل في وقت دون وقت؛ لأن الكلام في مثل هذه الصيغة، فلو ثبت الوجوب في وقت دون وقت مع استواء نسبة الصيغة إلى كل وقت: فإما أن يكون ذلك لمعارض أو لا؛ لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم التعارض بين الدليلين؛ فيلزم الترك بأحدهما، وهو خلاف الأصل، ولا سبيل إلى الثاني؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو باطل، وحينئذ نقول: إما أن يثبت الوجوب في كل الأوقات أو لا يثبت في شيء منها؛ لا سبيل إلى الثاني بالإجماع، فتعيّن الأول، فثبتت<sup>(٣)</sup> الملازمة؛ واللازم باطل لوجهين:

أما أولاً: فبالإجماع.

وأما ثانياً: فلأنه إذا أمر بعبادة عمِلَ بها في جميع الأوقات، ثم أمر بغيرها، يلزم النسخ جزماً، لأن الأمر الأول قد استوعب جميع الأوقات وعمل بها، فإذا أمر بغيرها، فلا بد وأن يوقعها<sup>(٤)</sup> ولا يمكن الإلغاء<sup>(٥)</sup>، فيلزم النسخ؛ وهو خلاف الأصل.

بل نقول: نحن نعلم قطعاً أن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها من الصلوات، وأن الأمر بالصلوة ليس نسخاً للحج، وبالعكس، والأمر بغسل بعض أعضاء الوضوء ليس نسخاً لما بعده.

[الوجه الرابع]<sup>(٦)</sup>: هو أنه لو دل الأمر على التكرار، لكان قولنا: «افعل دائماً»

تكراراً؛ لأن معنى الدوام مدلولٌ عليه بنفس الصيغة، وهو أيضاً مدلولٌ عليه.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ج»: فثبت.

(٤) في «أ»، «ج»: يرفعها.

(٥) في «أ»: لا يمكن انتفاء الوجه الثالث.

(٦) سقط في «ب».

بقوله: «دائماً»؛ فيلزم التكرار جزماً، ولكان قولنا: «افعل مرةً بلا زيادة» نقضاً؛ وذلك لأن قولنا: «افعل» يقتضى فعل المأمور به مرة بعد مرة، وقولنا: «مرة» يقتضى ألا يفعل ذلك إلا مرة واحدة؛ فيلزم أن تكون الصيغة دالة على الأمر بالنقيضين.

وإن شئت لكان قولنا: «افعل مرةً بلا زيادة» - ناقضاً لقولنا: «افعل»؛ لانتزاعه التكرار، وكل واحد من اللازمين باطل، فينتفى الملزوم؛ فلا يقتضى الأمر التكرار.

قال المصنف - رحمه الله: واحتج القائلون بالتكرار؛ بوجوه:

أحدها: أَنَّ الصديق - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - تَمَسَّكَ عَلَى أَهْلِ الرَّدَّةِ فِي وُجُوبِ تَكَرُّرِ الزَّكَاةِ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ فَدَلَّ عَلَى انْتِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ لِلتَّكَرُّارِ.

وثانيها: أَنَّ الأَمْرَ طَلَبُ الفِعْلِ، وَالنَّهْيَ طَلَبُ التَّرْكِ، فَإِذَا كَانَ النُّهْيُ - الَّذِي هُوَ أَحَدُ الطَّلَبَيْنِ - يُفِيدُ التَّكَرُّارَ -: فَكَذَا الأَخَرُ.

وثالثها: أَنَّ الأَمْرَ لَوْ لَمْ يُفِيدِ التَّكَرُّارَ لَمَا جَازَ وُرُودُ النُّسْخِ عَلَيْهِ، [وَلَا] الاسْتِثْنَاءُ؛ لِأَنَّ وُرُودَ النُّسْخِ عَلَى المَرَّةِ الوَاحِدَةِ يَدُلُّ عَلَى البَدَاءِ، وَوُرُودِ الاسْتِثْنَاءِ عَلَيْهَا يَكُونُ نَقْضًا.

ورابعها: أَنَّهُ لَيْسَ فِي لَفْظِ الأَمْرِ تَعْيِينُ زَمَانٍ؛ فَلَا يَكُونُ اقْتِضَاؤُهُ لإِبْقَاعِ الفِعْلِ فِي زَمَانٍ أَوْلَى مِنْ اقْتِضَائِهِ [لإِبْقَاعِهِ] فِي زَمَانٍ آخَرَ؛ فِيمَا أَلَّا يَقْتَضِي إِبْقَاعَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الأَزْمِنَةِ؛ وَهُوَ بِاطِلٌ، أَوْ فِي كُلِّ الأَزْمِنَةِ؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وخامسها: أَنَّ الاحْتِيَاظَ يَقْتَضِي تَكَرُّارَ المَأمُورِ بِهِ؛ لِأَنَّهُ بِالتَّكَرُّارِ يَأْمَنُ مِنَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ أَمْرِ اللهِ تَعَالَى، وَبِتَرْكِ التَّكَرُّارِ لَا يَأْمَنُ مِنْهُ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الأَمْرُ لِلتَّكَرُّارِ؛ فَوَجِبَ حَمْلُهُ عَلَى التَّكَرُّارِ دَفْعًا لِضَرَرِ الخَوْفِ عَلَى النَفْسِ.

وَأَمَّا القَائِلُونَ بِالإِشْتِرَاكِ بَيْنَ المَرَّةِ الوَاحِدَةِ وَبَيْنَ التَّكَرُّارِ فَقَدْ اِحْتَجُّوا بِوَجْهَيْنِ:

أحدهما: أَنَّهُ يَحْسَنُ الاسْتِفْهَامُ فِيهِ؛ فَيُقَالُ:

أَرَدْتَ بِأَمْرِكَ فِعْلَ مَرَّةٍ وَاحِدَةٍ أَمْ أَكْثَرَ؟» وَلِذَلِكَ قَالَ سُرَّاقَةُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: «أَحِجَّتْنَا لِعَامِنَا هَذَا أَمْ لِلأَبَدِ؟».

وَحُسْنُ الاسْتِفْهَامِ دَلِيلُ الإِشْتِرَاكِ.

وَتَأْنِيهَا: وَرُودُ الْأَمْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَسُنَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ، وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ؛ فَكَانَ الْإِشْتِرَاكُ لَازِمًا.

وَالْجَوَابُ [عَنِ الْأَوَّلِ]: لَعَلَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ لِلصَّحَابَةِ أَنْ قَوْلُهُ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يفيد التكرار؛ فلما كان ذلك معلومًا للصحابة لا حَرَمَ تَمَسَّكَ الصَّدِيقُ بِهِهِ الْآيَةَ فِي وُجُوبِ التَّكْرَارِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْفَرْقَ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْإِنْتِهَاءَ عَنِ الْفِعْلِ أَبَدًا مُمَكِّنٌ، أَمَّا الْإِشْتِغَالُ بِهِ أَبَدًا فَغَيْرُ مُمَكِّنٍ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَالثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ كَالنَّقِيزِ لِلْأَمْرِ؛ لِأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ لغيره: «كُنْ فَاعِلًا» مَوْجُودٌ فِي قَوْلِهِ: «لَا تَكُنْ [فَاعِلًا]»؛ وَإِنَّمَا زَادَ عَلَيْهِ لَفْظُ النَّفْسِ؛ فَجَرَى مَجْرَى قَوْلِهِ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ، زَيْدٌ لَيْسَ فِي الدَّارِ»؛ وَإِذَا كَانَ النَّهْيُ مُنَاقِضًا لِلْأَمْرِ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ فَائِدَةُ النَّهْيِ [مُنَاقِضَةً] لِفَائِدَةِ الْأَمْرِ.

فَإِذَا [كَانَ] قَوْلُنَا: «أَفْعَلْ» يَقْتَضِي إِيقَاعَ الْفِعْلِ فِي زَمَانٍ مَا أَيْ زَمَانٍ كَانَ - فَقَوْلُنَا: «لَا تَفْعَلْ» وَجَبَ أَنْ يَقْتَضِيَ الْمَنْعَ مِنْ إِيقَاعِهِ فِي زَمَانٍ مَا أَيْ زَمَانٍ كَانَ، بَلْ فِي الْأَزْمِنَةِ كُلِّهَا؛ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَفْعَلِ الْيَوْمَ، وَفَعَلَ غَدًا - كَانَ مُمْتَنِلًا لِلْأَمْرِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَنِلًا لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ [مَعًا، مَعَ] كَوْنَهُمَا نَقِضَيْنِ؛ فَصَحَّ أَنْ كَوْنَ الْأَمْرِ مُفِيدًا لِلْمَرَّةِ [الْوَّاحِدَةِ] - يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ مَانِعًا لِلْفِعْلِ فِي جَمِيعِ الْأَزْمَانِ. ثُمَّ نَقُولُ: كَوْنُ النَّهْيِ مُفِيدًا لِلتَّكْرَارِ يَدُلُّ: عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لَا يُفِيدُ إِلَّا الْمَرَّةَ الْوَّاحِدَةَ؛ لِأَنَّ فَائِدَةَ الْأَمْرِ رَفْعُ فَائِدَةِ النَّهْيِ، [وَفَائِدَةُ النَّهْيِ] الْمَنْعُ مِنَ الْفِعْلِ فِي كُلِّ الْأَزْمَانِ؛ فَفَائِدَةُ الْأَمْرِ رَفَعُ هَذَا الْمَنْعِ الْكُلِّيِّ، وَرَفَعُ [الْمَنْعِ] الْكُلِّيِّ يَحْضُلُ بِالثَّبُوتِ، وَلَوْ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ فَائِدَةُ الْأَمْرِ اقْتِضَاءَ الْفِعْلِ، وَلَوْ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: لَزِمَ [مِنْ] كَوْنِ الْأَمْرِ نَقِضًا لِلنَّهْيِ، مَعَ كَوْنِ النَّهْيِ مُفِيدًا لِلتَّكْرَارِ - أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ غَيْرَ مُفِيدٍ لِلتَّكْرَارِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ النَّسْخَ لَا يَجُوزُ وَرُودُهُ عَلَيْهِ؛ فَإِذَا وَرَدَ صَارَ ذَلِكَ قَرِينَةً فِي أَنَّهُ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ التَّكْرَارَ.

وَعِنْدَنَا: لَا يَمْتَنِعُ حَمْلُ الْأَمْرِ عَلَى التَّكْرَارِ؛ بِسَبَبِ بَعْضِ الْقَرَائِنِ.

وَأَمَّا الِاسْتِنَاءُ: فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَى قَوْل مَنْ يَقُولُ بِـ «الْفَوْرِ»؛ أَمَّا مَنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ فَإِنَّهُ يُجُوزُ الِاسْتِنَاءُ، وَقَائِدَتُهُ: الْمَنْعُ مِنْ إِيقَاعِ الْفِعْلِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ الَّتِي كَانَ الْمَكْلَفُ مُخَيَّرًا بَيْنَ إِيقَاعِ الْفِعْلِ فِيهِ، وَفِي غَيْرِهِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْفَوْرِ - مُخْتَصِّصًا بِأَقْرَبِ الْأَزْمِنَةِ إِلَيْهِ، وَعِنْدَ مُنْكَرِيهِ: دَالٌ عَلَى طَلْبِ إِيقَاعِ الْمَصْدَرِ؛ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ الْوَحْدَةِ وَالْعَدَدِ، وَالرَّيْمَانَ الْحَاضِرِ وَالْآتِي؛ بَلْ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَقِيدِ، وَالْمَوْقُوتِ، وَمَقَابِلَيْهِمَا.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ الْمَكْلَفَ، إِذَا عَلِمَ أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ أَمِنَ مِنَ الْخَوْفِ؛ عَلَى أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِالْخَوْفِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّكْرَارِ؛ فَإِنَّهُ رَبَّمَا كَانَ ذَلِكَ مَفْسَدَةً؛ كَمَا فِي شِرَاءِ اللَّحْمِ، وَدُخُولِ الدَّارِ.

وَأَمَّا الِاسْتِنْفَاهُ وَالِاسْتِعْمَالُ: فَسَيُظْهِرُ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي «بَابِ الْعُمُومِ»: أَنَّهُ لَا يَدُلُّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْاِشْتِرَاكِ، وَعَلَى أَنَّ الْأَوَامِرَ الْوَارِدَةَ بِمَعْنَى التَّكْرَارِ: بَعْضُهَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ فِي الْيَوْمِ، وَبَعْضُهَا فِي الْأُسْبُوعِ، وَبَعْضُهَا فِي الشَّهْرِ، وَبَعْضُهَا فِي السَّنَةِ؛ وَظَاهِرٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم وفقك الله أن للقائلين بالتكرار شُبُهًا الأولى: التمسك بتمسك الصديق - رضی الله عنه - على أهل الردة في وجوب تكرار الزكاة؛ بظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ولو لم تكن الصيغة مقتضية للتكرار؛ وإلا لما صحَّ احتجاج الصديق - رضی الله عنه - به، وكان لهم الامتناع عن<sup>(١)</sup> أداء الزكاة مرة بعد مرة؛ محتجين بأن الآية ما دلت على التكرار؛ واللوازم بأسرها باطلة؛ فيلزم من هذا المطلوب.

[ووجهه]<sup>(٢)</sup>: أن نقول: لما تمسك عليهم بالآية، ولم ينكر عليه أحدٌ من الصحابة، كان ذلك إجماعاً على أن الصيغة تقتضى التكرار؛ [فوجب أن تكون للتكرار]<sup>(٣)</sup>.

الثانية: أن الأمر دالٌّ على طلب الفعل، والنهي دالٌّ على ترك الفعل، والنهي الذي هو دالٌّ على أحد الطرفين يقتضى التكرار؛ فوجب أن [٢٩٥/ب] يكون الأمر الذي هو

(١) في «أ»: على.

(٢) سقط في «ج».

(٣) سقط في «أ».



الطلب الآخر - أيضًا - مقتضياً للتكرار؛ قياساً للأمر على النهي؛ والجامع بينهما الطلب.

الثالثة: أن الأمر لو لم يقتض (١) التكرار، لما جاز ورود النسخ والاستثناء عليه؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أنه إذا لم يقتض الأمر التكرار، فلا يبقى لمقتضاه إلا مرة واحدة؛ ضرورة أن الصيغة لا يمكن إدخالها في الوجود إلا في ضمن مرة على معنى التوقف (٢) عليها، والمرة لا تقبل النسخ والاستثناء:

أما أنه لا يقبلُ النسخ؛ لأن ورود النسخ على المرة يدل على البداء، أي: ظهور المصلحة بعد خفائها، وهو ممتنع على الله تعالى؛ لأن علمه محيط بكل شيء، [فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض].

وأما أنه لا يدخله الاستثناء؛ فذلك لأن الاستثناء: إخراج بعض من كل وذلك في المرة الواحدة محال متناقض؛ لاستلزام ثبوت تلك المرة عدم ثبوتها؛ فقد ثبتت الملازمة، واللازم منتفٍ إجماعاً؛ فإذا صح أن يدخلها النسخ والاستثناء؛ فينتفى الملزوم، وهو المطلوب [وبقية الشبه ظاهرة] قال المصنف رحمه الله تعالى:

الجواب عن الأول (٣) قلنا: لا نسلم أنه تمسك بنفس الصيغة، بل تمسك بالصيغة المعلوم منها أن المراد بها التكرار؛ وهذا لجواز أن يكون للصديق - رضى الله عنه علم استفاده من رسول الله ﷺ وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين علموا ذلك، فلا يكون ذلك تمسكا بنفس الصيغة، بل بصيغة العلم بأن المراد بها التكرار.

ولا يقال: «الأصل عدم علمه، وبيان الرسول ﷺ لأبى بكر رضى الله عنه أنها للتكرار».

لأننا نقول: المراد بهذه الآية التكرار جزماً [وإن لم تكن حقيقة اللفظ] (٤) والظاهر من حال الصحابة معرفتهم بأمثال المراد من هذه الآيات؛ وذلك لشدة الحاجة إليها وتكرارها، فإن منع كون المراد بهذه الآية التكرار، قلنا: التكرار ثابت إجماعاً، واللفظ صالح لتعريفه، وقد أطلق، فيضاف إصداره إلى تعريفه لمكان المناسبة والاقتران، وإن منع

(١) في «ب»: يكن.

(٢) في «أ»: الوقف.

(٣) في «أ»، «ج»: إلى آخره.

(٤) سقط في «ب»

الكاشف عن المحصول ..... هذا الظاهر، فلا يستقيم، خصوصًا أكابر الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم كانوا يشاهدون نزول الوحي، وهذه الأحكام لَيْسَتْ من الأحكام النادرة الوقوع، فالظاهر من حالهم ما ذكرناه (١).

وقول من أجاب عن هذا بأن: «الآية فيها قاعدة أخرى وهى: أن الحكم يتكرر بتكرر (٢) السبب، وملك النصاب نعمة مدرة هو السبب، فيلزم تكرار الحكم [بتكرر] (٣) سببه» ضعيف؛ وذلك لأن السبب متكرر فى الشهر والسنة والجمعة؛ فلا يلزم من تكرار السبب تكرار المسبب فى أوائل السنين.

وأما [الوجه] (٤) الثانى: فقد أجاب المصنف عنه من وجهين:

أحدهما: أن الانتهاء عن (٥) الفعل يمكن أبدًا (٦)، ولا كذلك الإتيان بالفعل، وتحريره أن يقال: الانتهاء عن الفعل ليس بالضرورى، والحاجى يمكن أبدًا (٧)، ولا مشقة فيه، ولا كذلك الإتيان بالفعل المأمور (٨) به دائما؛ فإنه مشق جدًا.

وثانيهما: أن الأمر كالنقيض للنهى، فوجب أن تكون فائدة الأمر نقيض فائدة النهى، وفائدة النهى الانتهاء عن الفعل دائما؛ بناء على المشهور، وهو أن النهى يقتضى التكرار، - ولا يلزم تقريره ههنا - فوجب أن تكون فائدة الأمر إدخال المصدر فى الوجود، وذلك مرة واحدة، فتكون فائدة الأمر مناقضة لفائدة النهى؛ ضرورة أن السالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية [٢٩٦/أ]، والنهى يجرى مجرى السالبة الكلية، والأمر يجرى مجرى الموجبة الجزئية. والحق ضعف الجوابين:

أما الأول: فلأنه إثبات لوازم الماهيات لذاتها؛ بناءً على المصلحة والمفسدة، وهذا إن أريد بهذا الكلام الأمر النفسانى والنهى النفسانى، وأما إن أريد به الألفاظ الدالة عليها بالوضع؛ فلأنه إثبات بمدلول اللفظ وضعًا بالقياس، وهذا النوع من اللغات باطل.

(١) فى «أ»، «ج»: ذكرنا.

(٢) فى «ج»: بتكرار.

(٣) سقط فى «ج».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: من.

(٦) فى «أ»: ابتداء.

(٧) فى «أ»: ابتداء.

(٨) فى «أ»، «ج»: بالمأمور..

واحترزنا بقولنا: «هذا النوع» عن القياس من تعليل أحكام ترجع إلى صناعة النحو؛ فإن ذلك يصحبه وجه ظاهر في العربية، وأما إثبات مدلولات اللغة قياساً، فهو بعيدٌ جداً.

وأما الوجه الثاني (١): فهو (٢) ضعيف أيضاً؛ لأنه مبنيٌّ على أنَّ الأمر والنهي نقيضان أو كالتقيضين.

وهذا كلام بعيد عن التحقيق جداً؛ وذلك لأن التناقض إنما يتحقق بين قضيتين؛ فلا يتحقق ذلك في الأمر والنهي؛ ضرورة أن الأمر والنهي ليسا بقضيتين؛ لأن التناقض إنما يتحقق بشروط (٣) [لائقة]، وقد حققنا جميع ذلك في المقدمة التي وضعناها في أول هذا الشرح.

واعلم: أن الوجه الثاني إذا سلم له أن الأمر نقيض النهي - يتقرر على الوجه الذي لخصناه؛ بناء على المشهور، وهو أن النهي يقتضي التكرار.

وأما الوجه [الثاني الذي] (٤) ذكره المصنف - فلا يتأتى تقريره أصلاً؛ لأنه بعد أن فرغ من إثبات المناقضة بين الأمر والنهي على زعمه، قال: «فإذا كان قولنا: «افعل» يقتضي إيقاع الفعل في زمن ما أي زمن كان، [فقولنا: «لا تفعل»] وجب أن يقتضي المنع من إيقاعه في زمن ما أي زمان كان»؛ ويريد به سلب إيقاعه في كل ما يسمي زماناً، وإن كانت العبارة قاصرة عن ذلك.

ثم قال: «لأنه إن لم يفعله اليوم وفعله غداً، كان ممثلاً للأمر والنهي معاً، مع أنهما نقيضان».

ثم قال: فصحَّ أن كون (٥) الأمر مفيداً للمرّة يقتضي أن يكون النهي مانعاً من الفعل في جميع الأوقات، ثم تقرير كون النهي مفيداً للتكرار يدل على أن الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة. فقد جعل الدليل على أن الأمر لا يقتضي التكرار كون الأمر يفيد المرّة الواحدة، وجعل الدليل على كون الأمر يفيد المرّة الواحدة كون النهي مقتضياً للتكرار، فيتوقف معرفة كل واحد منهما على معرفة الآخر قطعاً؛ وذلك دورٌ باطل.

(١) زاد في «أ»، وجه: من الفرق.

(٢) في «أ»: وهو.

(٣) في «أ»: شرائط.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: يكون.

وإن قال: كل واحد منهما ملزوم الآخر فهما متلازمان، فلا يجديه نفعاً؛ لأنه لا بُدَّ وأن يقول في هذه الصورة: الملزوم واقع، فاللازم واقع؛ ضرورة أنَّ مجرد التلازم بين شيئين لا يفيد ثبوت شيء في الواقع.

ومقصوده: إثبات كون الأمر يفيد المرة الواحدة في الواقع، فلا بدَّ أن يقول: الملزوم واقع؛ فإن جعل الملزوم كون الأمر مفيداً للمرة الواحدة، ودلَّ على ذلك، استغنى عن إثبات التلازم<sup>(١)</sup> فتصير تلك المقدمات غير محتاج إليها، فذكرها لغو؛ وهذا لأنَّ المطلوب كون الأمر مفيداً للمرة الواحدة في نفس الأمر، وقد دل عليه؛ فلا حاجة إلى غيره من المقدمات.

هذا إذا ادعى أنَّ كون الأمر للمرة الواحدة واقع، وإن ادعى أن كون النهى يقتضى [٢٩٦/ب] التكرار واقع - فيحتاج إلى الدلالة على ذلك في نفس الأمر، [ولا يكفيه إثبات التلازم بينهما، وهو لم يدلَّ على ذلك في نفس الأمر]<sup>(٢)</sup>.

ثم نقول: إن ثبت ما ذكره المصنّف، كان دليلاً تاماً على المطلوب، وهو: أن الأمر يفيد المرة الواحدة لا غير، ولم يكن ذلك تلازماً بين الأمر والنهى؛ على ما ادعاه.

ثم نقول: اختيار المصنّف: أن النهى لا يقتضى التكرار؛ فيكون ما ذكره ههنا مناقضاً [لاختياره] ثمة.

واعلم: أنَّ صاحب «المعتمد» أورد السؤال الذى هو هذا مع جوابه على وجه هو أقرب للصحة مما ذكره المصنّف.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: الأمر ضدُّ النهى [و] كالنقيض له، فلو كان الأمر يفيدُ إيقاع الفعل مرة واحدة<sup>(٤)</sup>، لكان النهى يفيد الإخلال بالفعل مرة واحدة، ولما كان النهى يفيد الانتهاء عن الفعل أبداً، فإن الأمر يفيد إيقاع الفعل أبداً.

والجواب: النهى كالنقيض للأمر على ما ذكره؛ لأن قول القائل لغيره: «كن فاعلاً» موجود في قوله: «لا تكن فاعلاً»، وإنما زاد عليه لفظ النفى وهو «لا»، وزاد عليه «التاء» فجرى مجرى قوله: «زيد في الدار، وليس زيد في الدار».

وكون النهى كالنقيض للأمر يوجب أن يفيد في القول نقيضَ فائدة الأمر في الفعل،

(١) في «أه»: اللازم.

(٢) سقط في «أه»، «ج».

(٣) ينظر المعتمد (١ / ١٠٢ - ١٠٣).

(٤) زاد في «أه»: مع جوابه.

فإذا كان قولنا: «افعل» يقتضى أن يفعل فى زمان ما أى زمان كان، فنفى هذا ونقيضه: ألا يفعل فى شىء من الأزمان؛ لأنه إن لم يفعل اليوم، وفعلَ غدا، كان ممثلاً للأمر<sup>(١)</sup>، ولا يجوز أن يكون ممثلاً للأمر والنهى معاً مع أنهما نقيضان؛ فصحَّ أن كون الأمر مفيداً لمرة غير معينة أن يكون نقيضه وقوع المرة فى كل الأوقات.

وأما كون النهى مفيداً للإخلال بالفعل<sup>(٢)</sup> أبداً، فهو حُجَّتنا فى اقتضاء الفعلِ مرةً واحدة؛ لأن النفى إذا أفاد الانتفاء على العموم، فنقيضه من الإثبات يفيد مرة واحدة غير معينة.

هذا نص كلام صاحب «المعتمد»، ولا يرد عليه ما أوردنا على المصنف؛ وذلك لأن دليله شرطية متصلة: باستثناء نقيض التالى، وعادة أهل النظر ملازمة، ونفى اللازم إبطال الملازمة؛ فنقول:

لا نسلم أنه<sup>(٣)</sup> لو كان الأمر يفيد المرة، لكان النهى يفيد الإخلال مرة؛ وهذا لأنك سلّمت أن النهى نقيضُ الأمر أو هو كالنقيض، والتقدير أن الأمر الذى هو أحد النقيضين يفيدُ المرة الواحدة؛ فوجب أن يفيد النهى حينئذ نقيضَ المرة الواحدة، وذلك بعدم الفعل دائماً؛ فتبطل الملازمة.

ثم تمسك بنقيض اللازم وقد سلمه الخصم، فقال: قد سلّمت أن النهى يفيد المنع دائماً فى نفي اللازم مع أنه نقيض الأمر، فوجب أن يفيد الأمر المرة الواحدة؛ لكونه نقيضاً له، فالأول قطع الملازمة بما سلمه الخصم، والثانى معارضة فى الحكم بما سلمه الخصم، وهذا فى غاية الحسن، ولا يحتاج فى هذا الجواب إلى إثبات التناقض، بل يأخذه مسلماً من الخصم، والله أعلم.

والجواب الحق: منع مثل هذا القياس على ما بيناه؛ فلا حاجة إلى الإعادة.

وجواب آخر: وهو منع الحكم فى المقيس عليه؛ فإن [٢٩٧/أ] النهى يقتضى التكرار على المشهور، ومنهم من قال: بعدم اقتضائه التكرار<sup>(٤)</sup>؛ فيستقيم المنع على ذلك القول، وبقية الأجوبة ظاهرة.

(١) أى: للأمر والنهى.

(٢) فى «أ»: مفيداً بالفعل.

(٣) فى «أ»: أن.

(٤) فى «ج»: للتكرار.

واعلم: أنه لا يوجد في الشريعة أمر متكرر وجوباً على وفق مذهب القائلين بالتكرار أصلاً.

قال السَّهْروردِيُّ - صاحب «التنقيحات» -: الماهية الصالحة بذاتها للاقتزان بكل من المتقابلين ليس فيها اقتضاء أحدهما، ولما صحَّ أن يقال في الأمر والنهي: «افعل أو لا تفعل، الآن، أو وقت كذا، غير متكرر ولا معاود<sup>(١)</sup> ولا دائماً، وأن يقال: «افعل أو لا تفعل دائماً وموقوتاً» -: دل على أن حقيقة الأمر لا تقتضى أحدهما لذاته؛ إذ لا يتكرر<sup>(٢)</sup> في الآخر، والأمر والنهي في هذا سواء. والفروق فاسدة، والتعليل في الفروع الفرعية، وقد يمنع باقتضاء الأصل، وتعميم النفي المطلق كون الإتيان المطلق كان حاله كحاله، وما ذكره صحيح. قال التيريزي - صاحب «التنقيح»: ويدل أيضاً على أنَّ الأمر لمطلق الفعل صحة سقوط العتب واستقامة العذر من الممثل مرة؛ حيث لا قرينة؛ كقولنا: «قل»؛ ويشهد له حصول صديق الوعد والإخبار بالمرة [الواحدة]<sup>(٣)</sup>؛ كقولك: «فعلت» و«أفعل». وتحقيقه: أن مسمى المصدر يتضمنه جميع أمثلة الأفعال؛ لأنه مورد التصرف، ومعقود وجوه اختلاف الأوزان؛ فلا يتميز بعضها عن بعض إلا بخصوصياتها من [غير] تعيين زمان الوقوع بالوعد والإخبار ماضياً ومنتظراً، أو تعلق الطلب، أو الكراهية بالترتب منه أمراً أو نهياً؛ وذلك يوجب الاشتراك فيما وراء الخصوصيات.

قال: وهذا دليل واضح في نظر المصنف، وهو تصفح، وليس بقياس.

قال: ووجه آخر غريب وهو أن الحكمة تقتضى تقدم وضع اسم أصل المعنى على وضع اسمه بوصف؛ فإن أصل المعنى - بالنظر إلى المعنى، وبالنظر إلى الموضوع؛ فإن اسم المعنى أصل بالإضافة إلى الموصوف<sup>(٤)</sup>؛ فإنه جنس للخاص المفصول؛ فيتقدم عليه بالطبع والذهن والقصد، فيجب أن يكون الواضع له متقدماً على الوضع الموصوف، هذا بالنظر إلى المعنى. وبالنظر إلى الموضوع أيضاً هذا اللفظ يعلم أن وضع المفرد متقدم على وضع المركب، والاستقراء دال على [اعتبار]<sup>(٥)</sup> هذين المعنيين؛ فإن موضوع

(١) في «أ»: لأن أو وقت كذا أعني متكرر.

(٢) في «أ»: أنه إذ لا يتكرر.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ج»: للموصوف.

(٥) سقط في «أ».

المفردات كلها أصل بالإضافة إلى [موضوع المركبات] <sup>(١)</sup>؛ كمسمى الرجل بالإضافة إلى مسمى الرجل الطويل، والأسود بالإضافة إلى الأسود المشرقى، وهلم جرا. وإذا فهم هذا فنقول: طلب الماهية أصل بالإضافة إلى طلبها أبداً، أو مرة، والنظر فى لفظ مفرد؛ فتعين الوضع له واجب بالطبع، ونظراً إلى الحكمة وحكم الاستقراء.

وجه آخر لا بأس به: لو كان موضوعاً لأحدهما لكان التصريح بالآخر مناقضة للوضع، ولو كان للقدر المشترك لكان التصريح إتماماً وبياناً، والثانى أظهر، وتطرد هذه الأدلة فى مسألة الفور والتراخى. هذا ما قاله صاحب «التنقيح» وهو ضعيف جداً.

[وبيانه] <sup>(٢)</sup>: أن الأحكام الفرعية [٢٩٧ ب/ من الامتثال بالمرّة الواحدة وسقوط الأمر ممنوعة، بل هى فروع أصل مختلف فيه، والنزاع بالأصل يلزم منه النزاع فى فروعها، وبالجملة: هو مصادرة على المطلوب. أما قوله: «تحقيقه أن المصدر يتضمنه جميع أمثلة الأفعال»: قلنا: نعم، ولكن الأفعال تتميز بخصوصياتها؛ فلم قلت: إن صيغة «افعل» بخصوصياتها لا تدل على المصدر مع زيادة مدلولها عليه بالخصوص؛ وهو التكرار؛ كما دلت صيغة الماضى على المصدر مع خصوص وهو الماضى، وصيغة المستقبل <sup>(٣)</sup> دلت على المصدر مع خصوص الاستقبال أو الحال، وهذه الخصوصيات دلت عليها خصوصيات الأفعال؛ فلم قلت: «إن صيغة الأمر بخصوصياتها ما دلت إلا على المصدر»، فما ذكره ما يدل إلا على أن المصدر مدلول عليه فى الأمر، وأما أن التكرار أو ضده غير مدلول عليه - فلم يذكر عليه الدليل؛ وهو المطلوب، وما ذكره ليس بدليل عند المصنف، والعجب أن إمام الحرمين - رضى الله عنه - قطع بصحة هذا الدليل، ولنتقل لفظه وعبارته؛ قال فى كتابه المسمى بـ«البرهان»: فإن قيل: قد أبطلتم مذهب الفريقين وليس بين النفي والإثبات رتبة. قلت: الصيغة المطلقة تقتضى الامتثال والمرّة الواحدة لا بد منها <sup>(٤)</sup> وأما على الوقف فى الزيادة فلست أنفيه ولا أثبته، والدليل القاطع فيه أن صيغة الأمر من جملة صيغ الألفاظ عن المصدر، والمصدر لا يقتضى استغراقاً ولا يختص بالمرّة الواحدة، والأمر استدعى المصدر، فينزل على حكمه، ووجب من ذلك القطع بالمرّة الواحدة، والتوقف فيما سواها؛ فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو صالح له لو

(١) فى «أ»: الموضوع المفرد.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المصلحة.

(٤) فى «أ»: لا بد فيها ولنا.

وصف له هذا كله لفظ إمام الحرمين في «البرهان» وقد بينا ضعف هذا الكلام فيما بينا به فساد كلام صاحب «التنقيح» وضعفه، بل الغالب على الظن أن صاحب «التنقيح» أخذ ما ذكره إمام الحرمين، وبسطه بعض البسط والإشكال على ذلك الكلام هو عين الإشكال على هذا الكلام: فأما الوجه الغريب فضعيف جدا؛ وذلك لأننا نسلم أن طلب الماهية يتقدم على طلبها، ولكن لا نسلم أن صيغة «افعل» تتعين له، ولم يذكر على ذلك دليلاً أصلاً. فإن قلت: الداعى إلى الوضع بإزائه قائم، والمانع زائل؛ فوجب أن يوضع له لفظ مفرد، ولا لفظ سوى صيغة «افعل» بالأصل؛ فتعين له صيغة «افعل». قلنا: هذا الدليل على هذا الوجه ليس هو دليل صاحب «التنقيح»، ولا مادة كلامه تدل على ذلك، بل هذا الأسلوب من الدليل نبه عليه المصنف فى مسألة أن الأمر للوجوب، فأما الوجه الآخر فلا بأس به، وهو يقول إلى ما ذكره المصنف؛ وهو أن صيغة «افعل» لو دلت على التكرار لكان «افعل» دائماً تكررًا، ولكن قولنا: «افعل مرة واحدة» متناقضًا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى: المسألة الخامسة:

اختلفوا: فى أن الأمر المعلق بشرطٍ أو صفةٍ، هل يقتضى تكرار الأمر به بتكرارهما، أم لا؟:

مثال الصفة: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ومثال الشرط: قوله: «إِنْ كَانَ أَوْ إِذَا كَانَ زَانِيًا فَارْجُمَهُ».

فنقول: كلُّ مَنْ جَعَلَ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ مَفِيدًا لِلتَّكْرَارِ قَالَ بِهِ هَهُنَا أَيْضًا.

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ: بِأَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ لَا يَفِيدُ التَّكْرَارَ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: بِأَنَّهُ هَهُنَا يَفِيدُ التَّكْرَارَ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يَفِيدُهُ.

والمختار: أنه لا يفيدُهُ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ؛ وَيَفِيدُهُ مِنْ جِهَةِ وُرُودِ الْأَمْرِ بِالْقِيَاسِ؛ فَهَهُنَا مَقَامَانِ:

المَقَامُ الْأَوَّلُ: فِي أَنَّهُ لَا يَفِيدُهُ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشْتَرِ اللَّحْمَ؛ إِنْ دَخَلْتَ السُّوقَ» لَا يُعْقَلُ مِنْهُ التَّكْرَارُ؛ حَتَّى لَوْ اشْتَرَاهُ دُفْعَةً وَاحِدَةً لَا يَلْزِمُهُ الشَّرَاءُ ثَانِيًا.



وثانيها: لو قال لامرأته: «إِن دَخَلتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ» لا يَتَكَرَّرُ الطَّلَاقُ بِتَكَرُّرِ دُخُولِهَا فِي الدَّارِ.

وَكَذَلِكَ: [لَوْ قَالَ]: «إِن رَدَّ اللهُ عَلَيَّ مَالِي أَوْ دَائِي أَوْ صِحَّتِي، فَلَهُ عَلَيَّ كَذَا» لَمْ يَتَكَرَّرِ الْجَزَاءُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ؛ وَكَذَا: لَوْ قَالَ الرَّجُلُ لَوَكِيلِهِ: «طَلَّقَ زَوْجَتِي؛ إِنْ دَخَلتِ [الدار]» - لَمْ يَثْبُتْ عَلَيَّ التَّكَرُّارِ.

وَنَالِثُهَا: أَجْمَعْنَا عَلَيَّ أَنَّ الْخَبَرَ الْمَعْلَقَ عَلَيَّ الشَّرْطِ؛ كَقَوْلِهِ: «زَيْدٌ سَيَدْخُلُ الدَّارَ؛ إِنْ دَخَلَهَا عَمْرُو»، فَدَخَلَهَا عَمْرُو، وَدَخَلَهَا زَيْدٌ - فَإِنَّهُ يُعَدُّ صَادِقًا، وَإِنْ لَمْ يَتَكَرَّرْ دُخُولُ زَيْدٍ عِنْدَ دُخُولِ عَمْرُو؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ كَذَلِكَ؛ وَالْجَامِعُ: دَفْعُ الضَّرْرِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّكْلِيفِ بِالتَّكَرُّارِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ مَا دَلَّ [إِلَّا] عَلَيَّ تَعْلِيْقِ شَيْءٍ عَلَيَّ شَيْءٍ، وَالْمَفْهُومُ مِنْ تَعْلِيْقِ شَيْءٍ عَلَيَّ شَيْءٍ أَعْمٌ مِنْ تَعْلِيْقِهِ عَلَيْهِ فِي كُلِّ الصُّورِ، أَوْ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِأَنَّهُ يَصِحُّ تَقْسِيمُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ إِلَى هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ، وَمَوْزُدُ التَّقْسِيمِ مَشْتَرِكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ؛ فإِذْنُ: تَعْلِيْقِ الشَّيْءِ عَلَيَّ الشَّيْءِ لا يَدُلُّ عَلَيَّ تَكَرُّارِ ذَلِكَ التَّعْلِيْقِ.

المَقَامُ الثَّانِي: فِي أَنَّهُ يُفِيدُهُ مِنْ جِهَةِ وُرُودِ الْأَمْرِ بِالْقِيَاسِ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَوْ قَالَ: «إِنْ كَانَ زَانِيًا، فَارْحَمَهُ»؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الرِّئَا عِلَّةً لَوْجُوبِ الرَّحْمِ؛ وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ تَكَرُّرُ الْحُكْمِ عِنْدَ تَكَرُّرِ الصَّفَةِ:

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «إِنْ كَانَ الرَّجُلُ عَالِمًا زَاهِدًا فَاقْتُلْهُ، وَإِنْ كَانَ جَاهِلًا فَاسِقًا فَأَكْرِمْهُ» - فَهَذَا الْكَلَامُ مُسْتَقْبَحٌ فِي الْعُرْفِ؛ وَالْعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِيٌّ.

فَالِاسْتِقْبَاحُ: إمَّا أَنْ يَكُونَ؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ هَذَا الْقَائِلَ جَعَلَ الْجَهْلَ وَالْفِسْقَ [مُوجِبَيْنِ] لِلتَّعْظِيمِ، أَوْ [لَا] يُفِيدُ ذَلِكَ:

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُفِيدِ الْعِلِّيَّةَ، وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ الْجَهْلِ، وَبَيْنَ اسْتِحْقَاقِ التَّعْظِيمِ بِسَبَبِ آخَرَ مِنْ كَوْنِهِ نِسِيًّا، شُجَاعًا، جَوَادًا، فَصِيحًا؛ فَحِينَئِذٍ: لَمْ يَكُنْ [إِتْبَاتُ] اسْتِحْقَاقِ التَّعْظِيمِ، مَعَ كَوْنِهِ جَاهِلًا، فَاسِقًا عَلَيَّ خِلَافِ الْحِكْمَةِ؛ فَكَانَ يَجِبُ أَلَّا يُثْبِتَ [الاستقباح]، وَحَيْثُ ثَبِتَ عَلَمْنَا فَسَادَ هَذَا الْقِسْمِ، وَأَنَّ ذَلِكَ الْاسْتِقْبَاحُ

إِنَّمَا حَصَلَ؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ ذَلِكَ الْقَائِلَ جَعَلَ جَهْلَهُ وَفَسَقَهُ عِلَّةً لِاسْتِحْقَاقِ الْإِكْرَامِ؛ فَنَبَتْ: أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِكَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً.

فَإِذَا صَدَرَ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَفَادَ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ ذَلِكَ الْوَصْفَ عِلَّةً؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ [تَكَرَّرَ الْحُكْمُ عِنْدَ تَكَرَّرِ الْوَصْفِ؛ بِاتِّفَاقِ الْقَائِسِينَ؛ فَنَبَتْ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: «إِنْ كَانَ زَانِيًا، فَارْجُمْهُ» يُفِيدُ تَكَرَّرَ الرَّجْمِ عِنْدَ تَكَرَّرِ الزَّانَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة تنفرع على المسألة الأولى، وهي (١): أن الأمر المطلق هل يقتضى التكرار أم لا؟.

فنقول: صور المسألة: [٢٩٨/أ] الأمر المطلق المعلق على الشرط (٢) - كقوله: «إن كان [زانياً] (٣) فارجمه»، أو الصفة، كقوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا». وإذا عرفت ذلك، فنقول: القائلون بأن الأمر المطلق يقتضى التكرار: قالوا بأن: الأمر المعلق بالشرط أو الصفة أيضا يقتضى التكرار.

والقائلون بأن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار اختلفوا ههنا فمنهم من قال: بأنه يقتضى التكرار [لفظاً] (٤).

ومنهم من قال: بعدم اقتضائه التكرار [لفظاً ولا قياسياً] (٥).

واختار المصنف: أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ، ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس.

فنحصل على ثلاثة مذاهب:

اقتضاؤه التكرار مطلقاً، لا اقتضاؤه التكرار مطلقاً، اقتضاؤه من جهة ورود الأمر بالقياس، ولا اقتضاؤه من جهة اللفظ (٦).

(١) فى «أ»، «ج»: وهو.

(٢) فى «أ»: بالشرط.

(٣) فى «ج»: زنى.

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) تكلّمنا فيما سبق عن دلالة الأمر على تكرر المأمور به، وأنه لا تستفاد من صيغة الأمر، وإنما تستفاد من القرائن التي تحيط به؛ كأن يكون الأمر معلقاً على شرط، أو مقيداً بوصف، فإن =

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: لا بد من تلخيص محل النزاع، فنقول: ما علق به المأمور من الشرط والصفة: إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به؛ كالزنا، أو لا يكون كذلك، بل يتوقف الحكم عليه [من غير تأثير له فيه؛ كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجيم في الزنا:

فإن كان الأول: فالاتفاق [واقع]<sup>(٢)</sup> [على إيقاع]<sup>(٣)</sup> العلة مهما وجدت [للتعدية<sup>(٤)</sup>]; فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الأمر.

وإن كان الثاني: فهو محل الخلاف، والمختار: أنه لا تكرار. [وليتأمل الناقل الفرق بين منقول الإمام، وبين منقول صاحب «الإحكام»].

قال صاحب «المعتمد»: واعلم أنه ينبغي أولاً أن نذكر معنى الشرط والصفة

=الشَّارِعَ يعتبر كلا منهما علة، أو سبباً للمأمور به، وحديثنا الآن يدور حول هذا الأمر المعلق بشرط، أو وصف. وقد اختلفت أقوال العلماء في الأمر المعلق بشرط؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ حُبًّا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. أو بصفة كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] على ثلاثة أقوال: الأول: يقتضى التكرار من جهة اللفظ. الثاني: لا يقتضية مطلقاً، وهذا قول من ذهب إلى أن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على علية.

قال ابن اللحام: «ذكر أبو محمد التميمي أن مذهبه أحمد أن الأمر لا يقتضى التكرار إلا بقرينة، ولم يفرق بين مطلق، ومعلق بشرط» الثالث: لا يقتضيه لفظاً، ويقتضيه قياساً. قال صاحب «المحصول»: «وهذا هو المختار»؛ ولذلك حزم به البيضاوى، واختاره الأبيدي، وابن الحاجب. ومحل الخلاف إما هو فيما لم يثبت كونه علة، كالإحصان، فإن ثبت كالزنا، فإنه يتكرر بتكرار علية عند الجمهور.

١- أما أنه لا يقتضى التكرار لفظاً فلأمرين: أحدهما: أن اللفظ إنما يدل على مجرد ثبوت الحكم مع كل منهما، ومجرد ثبوته معه يحتمل التكرار وعدمه، فلا يدل على التكرار بخصوصه. الثاني: أنه لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأت طالق، فإن الطلاق لا يتكرر بتكرار الشرط.

٢- وأما أنه يقتضيه قياساً؛ فلأن ترتيب الحكم على الصفة، أو الشرط يفيد علية الشرط، أو الصفة لذلك، كما هو واضح في باب القياس، فيتكرر العلل بتكرار علية. وعدم تكرار الطلاق بتكرار الدخول بالاتفاق، لعدم اعتبار الزوج دخول الدار علة الطلاق، وحتى لو اعتبره علة لم يكن لذلك نتيجة؛ إذ لا ولاية لأحد على وضع الأحكام الشرعية، سواء كانت تكليفية أم وضعية، بل المعتر هو تعليل الشارع فقط.

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ١٥٠).

(٢) سقط في (أ)، (ج).

(٣) في (أ)، (ج): لإيقاع.

(٤) سقط في (ج).

٣٠٨ .....الكاشف عن المحصول

وأحكامهما، ثم نذكر فائدة الأمر المعلق بهما فنقول: إنا [قد<sup>(١)</sup>] نصف الشيء بأنه شرط، ونعنى: أن عليه يقف تأثير المؤثر، سواء ورد بلفظ الشرط أو لم يرد بلفظ الشرط، وسواء كان شرطاً في الحقيقة أو جملة مؤثرة:

فالأول: يجوز أن يقول الله تعالى: «ارْجُمُوا الزَّانِي إِنْ كَانَ مُحْصَنًا». والثاني: أن نقول: «ارجموا زيدا إن كان زانياً».

وذكر قاضي القضاة: أن الشرط هو: المعقول الذي يتعلّق به المشروط، وإذا لم يكن لم يتعلّق به المشروط، وهذا يلزم عليه أن تكون القبلة شرطاً؛ وأيضاً: فإن من لم يعرف الشرط لا يعرف المشروط.

وأما الصفة التي يتعلّق بها الحكم: فهي في هذا الموضع ما علّق به الحكم، من غير أن يتناوله لفظ تعليل ولا لفظ شرط، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾ [النساء: ٩٢]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وذكر قاضي القضاة: أن الشرط لابد أن يتميز عن غيره، وهذا لابد منه؛ ليتمكن المكلف من الإتيان بالفعل عنده، وأن يكون مستقبلاً؛ لأن العبادة المعلقة بالشرط لابد وأن تكون مستقبلة.

فإن قيل: «أليس قد يقول الإنسان لغيره: ادخل الدار إن كان زيد قد دخلها بالأمس!؟»:

قلت: إذا قال ذلك، كان شرط دخوله عليه بعد الأمر بأن زيدا كان دخلها، ولا بد وأن يكون المشروط ممكناً، وهذا لابد منه؛ لأنه إن لم يكن ممكناً وكلف المأمور بالفعل المشروط على كل حال، كان كلف ما لا يطيق، وبطلت فائدة الشرط، وإن كلف عند الشرط ولم يكلف عند فقدته كان قد علق المأمور به على شرط يعلم الأمر أنه لا يحصل، وهذا عبث.

وأما الكلام في المسألة فنقول: قد [٢٩٨/ب] اختلف الناس فيها فكل من جعل الأمر المطلق مفيداً للتكرار قال: إن الأمر المقيد بالشرط والصفة يفيد التكرار، إذا تكرر الشرط والصفة.

وعند أكثر الفقهاء: لا يفيد ذلك.

(١) سقط في «أ»، و«ج».

وعندنا: أن الشرط الذى يقف عليه تأثير المؤثر لا يجب تكراره بتكرار المشروط، وأما ما جاء على لفظ الشرط، فإنه لا يتكرر الأمور بتكرره أيضاً، إلا أن يكون علّة، وكذلك المعلق بصفة.

هذا ما يتعلّق بنقل المذاهب المنقولة فى المسألة.

ومختار المصنف: أن الأمر المعلق على الشرط أو الصفة لا يقتضى تكرار المأمور بتكرار الشرط أو الصفة لفظاً من جهة اللفظ، ويقتضيه من جهة المعنى وهو: الأمر بالقياس. ولا يتقرر المختار إلا بالدلالة على مقامين:

الأول: أنه لا يدلُّ من جهة اللفظ.

والثانى: أنه يدلُّ من جهة [الأمر<sup>(١)</sup>] بالقياس.

والدليل على المقام<sup>(٢)</sup> الأوّل وجوه:

الأول: أنه إذا قال السّيد لعبده: «إذا دخّلت السوق اشترى اللحم، أو إن دخلت السوق اشترى اللحم» - فإنه لا يعقل العبد منه التكرار، حتى لو اشترى اللحم دفعةً ثانيةً، فرما يلزمه السيد، ويسقط عنه مقتضى الأمر بالشراء دفعة مرة واحدة، وذلك يدلُّ على أن هذه الصيغة لا تقتضى التكرار؛ وإلا لانعكست هذه الأحكام.

هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر؛ لأننا نقول: لم قلت بأن تعليق الأمر على الصفة أو الشرط، إذا لم يقتض التكرار عرفاً لا يقتضيه<sup>(٣)</sup> لغة؛ وهذا لأنكم [إنما]<sup>(٤)</sup> تمسكتم بقضية عرفية، والمدعى عدم اقتضائه لغة.

سلمنا ذلك؛ ولكنه معارض بالمثل:

وبيانه: أن الإنسان إذا قال: «إن رأيت السلطان فقبّل يده، أو إذا رأيت السلطان فقبّل يده»؛ فإنه يفهم منه التكرار بتكرار الرؤية.

والمنع الأوّل يجاب عنه بأن الأصل عدم النقل.

أما المعارضة بالمثل، فلا جواب لها؛ فلا تعويل على هذه العرفيات؛ فإن ذكرها

(١) سقط فى «أه».

(٢) فى «ج»: المقدم.

(٣) فى «أه»: يقتضى.

(٤) سقط فى «أه».

متعارض. [الوجه] <sup>(١)</sup> الثاني أنه إذا قال لزوجته: «إن دخلت الدار فأنت طالق» - لا يتكرر الطلاق بدخول الدار إجماعاً؛ وكذلك: إن قال: «إن رَدَّ الله عليَّ مالى أو صحتى، فله كذا» فإن الجزاء لا يتكرر بتكرر الشرط.

واعلم: أن كل واحدة [من الصورتين] <sup>(٢)</sup> من باب تعليق الأمر على الشرط، بل الصورة الأولى من باب تعليق الإخبار والإنشاء على الشرط، والثانية من باب تعليق الخبر على الشرط، وليس الكلام فى مثل هاتين الصورتين، وإنما الكلام فى تعليق الأمر على الصفة، فلا يتمُّ الدليل إلا أن يقال: إذا ثبت عدم التكرار فى هاتين الصورتين، فوجب أن يثبت فى وَضْعِهِ بالقياس على عدم التكرار فى هاتين الصورتين، والجامعُ بينهما: دَفْعُ الضرر الناشئ من التكرار، إلا أن يرى الخبر المعلق على الشرط من صور النزاع؛ فيتمُّ الدليلُ من غير قياس؛ وذلك ظاهر.

وكلام صاحب «الإحكام» <sup>(٣)</sup> يدلُّ على أن الخبر المعلق على الشرط؛ كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق» مجمعٌ على عدم تكرار الجزاء بتكرار الشرط.

فأما قوله: إذا قال الرجل لوكيله: «طَلَّقْ زوجتى إن دخلتِ الدار»، فهذا مثال مطابق. ووجه التمسك به أن نقول: لو كان تعليق الأمر على الشرط مقتضياً لتكرار المأمور به بتكرار [٢٩٩/أ] الشرط - لزمه تكرار المأمور به ههنا؛ ضرورة وجود المقتضى فيه، واللازم باطلٌ إجماعاً، فالملزوم كذلك.

وأما الوجه الثالث: فحاصله: تعليق الخبر على الشرط، وذلك عائذٌ إلى أحد المثلِ المذكورة فى الوجه الثانى؛ فليس ذلك بوجه مغاير له. واعلم: أنه إذا قاس الحكم المنازع فيه على أصلٍ مُتَّفَقٍ عليه وقاس مرة على أصلٍ، والحكم المطلوب إثباته هو الأول بعينه، فهل يثبت التغير بين الدليلين بسبب التغير بين الأصلين، أو لا؟ الظاهر من كلام طلبة الأصوليين: عَدَمُ التغير، والمبرز من أئمة النظر اختلاف قول فى ذلك، وتحقيقه فى كتاب «القياس».

وأما الرابع <sup>(٤)</sup>: أن اللفظ ما دلَّ على تعليق شىء على شىء أى ظاهراً؛ وذلك لأن

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ»، «ج».

(٣) ينظر الإحكام: (٢/١٥٠).

(٤) فى «أ»، «ج»: ورابعها.

الكلام فيما إذا قال: «إن كان شريفاً فأكرمه»؛ فهذا اللفظ لا يدلُّ إلا على تعليق الأمر بالإكرام على الشرف، وتعليق شيء على شيء أعم من تعليقه عليه في صورةٍ واحدةٍ ومرة واحدة، وتعليقه في جميع الصور - أعني به: جميع صور وجود ما علق عليه - والدليل على الأعم لا دلالة له على الأخص على ما قررناه، ويلزم من ذلك عدم اقتضائه التكرار؛ وهذا بيان المقام الأول.

أما بيان المقام الثاني - [و] هو: أنه يفيدُ التكرار من جهة ورود الأمر بالقياس -: فالدليل عليه: أنه لو قال الله تعالى: «إن كان زانياً فارجمه» - فهذا يدلُّ على جعل الزنا علة للرجم؛ فيلزم وجوب تكرار الحدِّ بتكرره؛ وكذا لو قال: «إن كان سارقاً فاقطعه»، وإنما قلنا: إنه يفيدُ أنه جعل الزنا علة للرجم، وذلك لأنه إذا قال: «إن كان جاهلاً فاسقاً فأكرمه»، وإن كان عالماً زاهداً فاقتله» - كان هذا الكلام قبيحاً عرفاً، والعلم بقبحه ضروريٌّ بعد استقراء العرف.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: استقبحه: إما أن يكون لأن هذا الكلام أفاد كونه جعل الفسق علة للإكرام، أو أنه أثبت الإكرام مع ما ينافي<sup>(١)</sup> الإكرام، وهو الفسق لأنه لو ثبت عدم كل واحد منهما، لما ثبت الاستقبح المذكور؛ عملاً بالأصل الدالُّ على عدم الاستقبح، وهو البراءة الأصلية السالم عن المعارضين<sup>(٢)</sup>.

أحدهما: [كون] <sup>(٣)</sup> هذا الكلام يفيدُ كَوْنَ جعلِ الفسقِ عِلَّةً للإكرام.

الثاني: إثبات الإكرام مع ما ينافية؛ لأن التقدير عدم كل واحد؛ فيصير النافي للاستقبح سالماً عن كل واحد من هذين المعارضين، [واللازم منتفٍ]<sup>(٤)</sup>؛ فثبت الاستقبح [جزماً، فينتفي الملزوم]<sup>(٥)</sup> وهو عدم كل واحد منهما<sup>(٦)</sup>؛ فيلزم أحد الأمرين، وهو: أن هذا الكلام إما أن يكون مفيداً كونه جعل الفسق علة للإكرام، أو كون الفسق منافياً لإكرام الفاسق. ونعني بالمنافاة: استحالة اجتماع الإكرام للفاسق مع فسقه، والثاني منتفٍ؛ لأنَّ الفاسق قد يكرم لاستحقاقه الإكرام بصفاتٍ أخرى؛ نحو

(١) في «ج»: ينفي.

(٢) في «أ»: المعارض.

(٣) سقط في «ج».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) في «ج»: على ذلك التقدير.

(٦) زاد في «ج»: واللازم منتفٍ؛ لتحقق الاستقبح جزماً.

الشجاعة والكرم وغيرهما<sup>(١)</sup>؛ فيلزم تعيّن الأول، وهو: أن [هذا]<sup>(٢)</sup> الكلام أفاد جعل الفسق علة للإكرام؛ وذلك هو المطلوب. وإذا ثبت ذلك، فنقول: إذا قال الشارع: «إن كان زانيا فارجمه، أو إن كان سارقا فاقطع يده» يفيد كون الزنا علة لوجوب الحد، وكون السرقة علة لوجوب القطع، فيتكرر الحكم [٢٩٩/ب] بتكررها؛ وذلك باتفاق القائلين.

لا يقال: قوله<sup>(٣)</sup>: «إن دخلت الدار فأنت طالق» إنما لا يتكرر الطلاق [فيه]<sup>(٤)</sup> بتكرر الدخول؛ لأنّ القاعدة: أنّ ما<sup>(٥)</sup> جعل [علة]<sup>(٦)</sup> لحكم ما، فإنما يتكرر الحكم بتكرّر علته لا حكم غيره، ووقوع الطلاق حكم الله تعالى لا حكم المعلق؛ فلهذا لم يتكرر. ههنا: جعل المعلق الدخول علة لوقوع الطلاق، والطلاق حكم للشارع لا له، فإذا تكررت علته فهو لا يلزم أن يتكرر معها حكم الشارع؛ لأنه ليس حكما للمعلق؛ كما أن الشارع إذا نصب علة لحكم، لم يلزم أن يترتب عليها حكم أحد من المكلفين، بل حكم الله فقط.

فالخاصل: أنّ<sup>(٧)</sup> علة المعلق [حيث علل] <sup>(٨)</sup> يتكرر معها حكم المعلق لا حكم غيره، والطلاق والعنق<sup>(٩)</sup> أحكام شرعية، وليست أحكاما للمعلق؛ فلا تتكرر.

ولو قال أحد: «قد جعلت دخول الدار علة لطلاق امرأتي» - لا يلزمه بذلك شيء؛ لأنه ليس له أن ينصب عللا شرعية، وإنما نصب العلة الشرعية إلى الشارع.

وإنما لزم الطلاق بالتعليق؛ لأن الشرع أذن له في ذلك، ولكن بطريق خاص، وهو التعليق على حسب ما يقتضيه لفظ التعليق.

فإن قال: «إن دخلت الدار، فأنت طالق» - لم يجعله الشارع متكررا.

(١) في «ب»: أو غيرهما.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «أ»، «ج»: إن قوله.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»، «ج»: أن من.

(٦) سقط في «أ»، «ج».

(٧) في «أ»، «ج»: أبدا.

(٨) سقط في «أ»، «ج».

(٩) في «أ»، «ج»: العنق.



وإن قال: «كلما دخلت الدار» جعله الشارع متكرراً؛ لأن الصيغة تقتضى التكرار لغة، فإن نصب علةً من غير تعليق لم تصير علة، وإن جعل ما ليس للتكرار للتكرار، لم يصير للتكرار؛ لأنه لم يؤذن له في ذلك، والأصل في الأحكام الشرعية أن تكون للشارع.

وأما قوله: «إن دخلت - السوق فاشتر اللحم» - لم يتكرر للقرينة العرفية؛ لئلا تفنى دراهمه فيما لا ينتفع به؛ وكذلك إذا قال: «إن دخلت الدار فطلق امرأتى»، إنما يفهم منه عادة [التطبيق] <sup>(١)</sup> مرة واحدة؛ فإنه جعل الدخول سبباً لولاية الوكيل على الطلاق لا للطلاق نفسه؛ فلا تتكرر ولايته بالدخول؛ لأن العادة اقتضت أن ذلك مرة [واحدة] <sup>(٢)</sup>.

قوله: «لا منافاة بين الفسق والإكرام؛ فإن الفاسق قد يستحق الإكرام بسبب آخر» <sup>(٣)</sup>:

قلنا: أما المنافاة فحاصلة جزماً بالنظر إلى الفسق وهو المنطوق في اللفظ، وأما <sup>(٤)</sup> سبب آخر لم يذكره القائل، بل صرح بالمنافاة فقط؛ فصح كلام الخصم، وإنما يحسن ما ذكره من الجواب أن لو قال: «أكرم زيدا» وهو يعلم السامع أنه فى نفسه فاسق ولم يصرح الأمر بذكر الفسق؛ فهنا نقول: السامع [يحتمل أن يكون] <sup>(٥)</sup> أمر بإكرامه لشجاعة أو لغيرها، أمّا [مع] <sup>(٦)</sup> التصريح بالمنافاة [أو التعليل] <sup>(٧)</sup>، فالتعليل حاصل جزماً، بمعنى أن الظن حاصل فيه جزماً، والتعليل [أولى] <sup>(٨)</sup> لأنه ليس فيه معارض بين المقتضى والمانع؛ فإنه لا يصح الاستناد إلى المانع إلا عند <sup>(٩)</sup> قيام المقتضى [على ما سيأتى] <sup>(١٠)</sup>؛ فالاستقباح مشترك، وعدم المعارض مرجح لأننا نقول: إن هذا الكلام الذى سماه بالقاعدة هو جواب المصنف عن النقض بقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»؛ فإن

(١) فى «أ»، «ج»: المطلق.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) سقط فى «أ»، «ج».

(٤) فى «ج»: قلنا.

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ»، «ج».

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»، «ج»: مع.

(١٠) سقط من «ب».

المصنف لما ادعى أن الأمر المعلق على الشرط يقتضى تكرار وجود المأمور بتكرار الشرط، أورد<sup>(١)</sup> على نفسه هذا النقص بهذا<sup>(٢)</sup> الجواب فهذا [الكلام] كلام صحيح، وهو كلام المصنف؛ فإن كان [المورد]<sup>(٣)</sup> لهذا الكلام قاصداً به بسط هذا الجواب الذى ذكره المصنف، وإيضاحاً له - فلا بأس به، إلا [٣٠٠/أ] أنه تكرر فيه المعنى وهو سهل<sup>(٤)</sup> وإن كان المورد لهذا الكلام قصد بإيراده الاعتراض به على كلام المصنف، فهذا لا وجه له أصلاً؛ لأن الذى يحتمل أن يورد عليه قوله فى المقام الأول: إن الأمر المعلق أو الخبر المعلق على شرط، أو الإنشاء المعلق على الشرط من صور النزاع أو لا يكون. فإن كان من صور النزاع، فوجه هذا الكلام: ليس الخبر المعلق على الشرط مقتضياً للتكرار؛ لأنه لو كان مقتضياً له، لثبت التكرار فى هذه الصورة؛ لوجود المقتضى فيها، واللازم منتفٍ إجماعاً، فالملزوم كذلك، ومن المعلوم عدم اتجاه ما ذكره على هذا الكلام.

وإن لم يكن من صور النزاع، فوجهه أن يقال: لو كان الأمر المعلق على الشرط مقتضياً للتكرار، لكان الجزاء المعلق على الشرط مقتضياً للتكرار بالقياس عليه، واللازم باطل، فالملزوم مثله<sup>(٥)</sup>، وعدم وروده أيضاً على الكلام واضح.

فالحاصل: أن هذا الكلام: إما هو عين كلام المصنف فى الجواب عن النقص، أو لا اتجاه له ولا ورود له على كلام المصنف أصلاً.

وأما إبداء القرينة فى قوله: «إن دخلت السوقَ فاشترى اللحم» فللخصم أن يمنع القرينة بالأصل، ويعارض بأن وجود القرينة يستلزم التعارض بين المقتضى والمانع، فالأصوب المعارضة.

أما قوله: «إن قول القائل: «إن دخلت الدار فطلق امرأتى» إنما يفهم منه عادة التطليق مرة [واحدة]»<sup>(٦)</sup>:

قلنا: إذا كانت العادة تقتضى ذلك، فوجب أن تكون اللغة تقتضى ذلك، وإلا يلزم النقل وهو خلاف الأصل.

(١) فى «ج»: دل.

(٢) فى «ج»: بعد.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، «ج»: هذا.

(٥) فى «أ»، «ج»: كذلك.

(٦) سقط فى «أ»، «ج».

قوله: «المنافاة بين الفسق والإكرام حاصلة جزماً»:

قلنا: المعنى بعدم المنافاة: أن الشخص الفاسق قد يستحقُّ الإكرام لشجاعته أو لكرمه أو لغيرهما.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: المعنى بالمنافاة الفسق للإكرام: ألا يجامع الموصوف بالفسق استحقاق الإكرام بوجه ما أصلاً، والفسق غير مناف للإكرام على هذا التفسير لما ذكرنا أنه قد يستحقُّ صفة من صفات الكمال؛ فاندفع ما ذكره.

ولا يقال: لم قلت: إن لم يكن منافياً [على هذا التفسير لا يكون منافياً] <sup>(١)</sup> لأن المنافى أعمُّ لما ذكرت، ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام؛ لأننا نقول: نحن لا ندعى إلا انتفاء المنافى بهذا التفسير، وهذا القدر كافٍ في تقرير المدعى.

[والتقريب بعد ذلك ظاهر؛ على ما ذكرناه في الدليل] <sup>(٢)</sup>.

أما قوله: «التعليل حاصل جزماً، فلاستقباح مشترك، والتعليل أولى؛ لعدم استلزام المنافى للتعارض جزماً»:

قلنا: إن كان التعليل حاصلًا جزماً، فذلك هو المقصود الذي سَعَيْنَا لأجله، فلاستقباح مشترك، فقد <sup>(٣)</sup> بينا أنه لا منافاة على هذا التفسير الذي ذكرناه، فلا استقباح، أعنى به، الاستقباح الناشئ من المنافاة إذ لا منافاة؛ فلا ينشأ منها ضرورة؛ فلا حاجة إلى الترجيح.

وقد منع قول المصنّف: «اللفظ ما دلَّ إلا على تعليق شيء على شيء، وذلك أعمُّ من تعليقه عليه مرة أو بوصف التكرار»؛ وهذا مندفع؛ لأن الدلالة على الأعم حقيقة جزماً، والزيادة عليها منتفية بالاستصحاب.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : - فَإِنْ قِيلَ: أَوْلَا هَذَا يُشْكَلُ بِقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ» فَإِنَّهُ لَا يَتَكَرَّرُ الطَّلَاقُ بِتَكَرُّرِ الدُّخُولِ، وَإِنْ دَخَلْتَ السُّوقَ، فَاشْتَرِ اللَّحْمَ؛ فَإِنَّهُ لَا يَتَكَرَّرُ الأَمْرُ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ عِنْدَ تَكَرُّرِ دُخُولِ السُّوقِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لَا نَسْلُمُ أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ:

(١) سقط في جـ.

(٢) ما بين المعكوفين ساقط من جـ.

(٣) في أ، جـ: قلنا قد.

أَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّ كَانَ الرَّجُلُ عَالِمًا، فَاقْتُلْهُ» فَهَذَا الْإِسْتِقْبَاحُ إِنَّمَا جَازَ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ عَالِمًا يُنَافِي جَوَازَ الْقَتْلِ؛ فَإِثْبَاتُ هَذَا الْحُكْمِ مَعَ قِيَامِ الْمُنَافِي يُوجِبُ الْإِسْتِقْبَاحَ.  
سَلَّمْنَا أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلْيَةِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ فِي سَائِرِ الصُّورِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ فِي سَائِرِ الصُّورِ يُفِيدُ الْعِلْيَةَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ يَلْزَمُ» مِنْ تَكَرُّرِ الْعِلَّةِ تَكَرُّرُ الْحُكْمِ؟! فَإِنَّ السَّرْقَةَ - وَإِنْ كَانَتْ مُوجِبَةً لِلْقَطْعِ - لَكِنْ يَتَوَقَّفُ إِجْبَابُهَا لِهَذَا الْحُكْمِ عَلَى شَرَائِطٍ كَثِيرَةٍ!!:

وَالجَوَابُ: أَنَّ قَوْلَهُ: «إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ»؛ فَهَذَا يُفِيدُ [ظَنًّا أَنَّ] هَذَا الْإِنْسَانَ جَعَلَ دُخُولَ الدَّارِ عِلَّةً لَوُقُوعِ الطَّلَاقِ، وَإِذَا جَعَلَ الْإِنْسَانُ شَيْئًا عِلَّةً لِحُكْمٍ [لَمْ] يَلْزَمُ مِنْ تَكَرُّرٍ مَا جَعَلَهُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ تَكَرُّرُ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ عَبْدِي» غَانِمًا؛ لِسَوَادِهِ، أَوْ بَعْلَةً كَوْنَهُ أَسْوَدًا، وَكَانَ لَهُ عَبْدٌ آخَرَ أَسْوَدٌ -؛ فَإِنَّهُ لَا يَعْتَقُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْعَبْدُ.  
وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّنْبِيهَ عَلَى الْعِلْيَةِ لَا يَزِيدُ عَلَى التَّصْرِيحِ بِهَا.

أَمَّا إِذَا عَلِمْنَا أَوْ ظَنَّنَا: أَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ شَيْئًا عِلَّةً لِحُكْمٍ - فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ تَكَرُّرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ - تَكَرُّرُ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ بِاجْتِمَاعِ الْقَائِسِينَ؛ فَثَبَّتْ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ تَكَرُّرِ الْحُكْمِ [عِنْدَ] تَكَرُّرِ الْمُعْلَقِ عَلَيْهِ؛ عِنْدَمَا يَكُونُ التَّعْلِيقُ صَادِرًا [مِنَ] الْعَبْدِ -؛ أَلَا يَتَكَرَّرُ عِنْدَمَا يَكُونُ التَّعْلِيقُ صَادِرًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى.

فَإِنَّ قُلْتَ: «هَذَا التَّكْرَارُ لَا يَكُونُ مُسْتَفَادًا مِنَ اللَّفْظِ؛ بَلْ يَكُونُ مُسْتَفَادًا مِنَ الْأَمْرِ بِالْقِيَاسِ»:

قُلْتَ: هَذَا هُوَ الْحَقُّ؛ وَعِنْدَ هَذَا: يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ بَيْنَ هَذَا الْمَذْهَبِ، وَبَيْنَ ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ الْمُنْقُولِ عَنِ الْأُصُولِيِّينَ؛ [لَأَنَّهُمْ عَنَوْا بِهِ أَنَّ «الْلَفْظَ»] لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ وَهُوَ حَقٌّ.

وَنَحْنُ نَعْنِي بِهِ: أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلْيَةِ، فَإِذَا انْضَمَّ [إِلَيْهِ] الْأَمْرُ بِالْقِيَاسِ حَصَلَ مِنْ مَجْمُوعِهِمَا إِفَادَةُ التَّكْرَارِ؛ وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ هَذَا الْمَذْهَبِ، وَبَيْنَ مَا قَالُوهُ.

قوله: «الإسْتِقْبَاحُ إِنَّمَا جَازَ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ فَاسِقًا يُنَافِي جَوَازَ التَّعْظِيمِ»:

قلنا: لَا نُسَلِّمُ حُصُولَ الْمُنَافَاةِ؛ لِأَنَّ الْفَاسِقَ قَدْ يَسْتَحِقُّ الْإِكْرَامَ [بِجِهَاتٍ] أُخْرَى؛ وَالْأَصْلُ تَخْرِيجُ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ الْأَصْلِ.

قوله: «لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَمَّا حَصَلَ ظَنُّ الْعِلِّيَّةِ فِي الصُّورَةِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا حَصَلَ ظَنُّ الْعِلِّيَّةِ فِي سَائِرِ الصُّورِ؟»:

قلنا: لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَا نَقِيسُ عَلَيْهِ سَائِرَ الصُّورِ؛ وَالْجَامِعُ هُوَ: أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا كَانَ مَذْكُورًا مَعَ عَلَيْهِ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْقَبُولِ؛ وَذَلِكَ مَصْلَحَةٌ الْمُكَلَّفِ؛ فَيُنَاسِبُ الشَّرْعِيَّةَ.

الثَّانِي: أَنَا نَعُدُّ صُورًا كَثِيرَةً، وَنُبَيِّنُ حُصُولَ ذَلِكَ الظَّنِّ فِيهَا، ثُمَّ نَقُولُ: لِأَبَدٍ بَيْنَهَا مِنْ قَدَرٍ مُشْتَرِكٍ، وَذَلِكَ الْمُشْتَرِكُ [إِمَّا] مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ، أَوْ غَيْرِهِ:

وَالثَّانِي مَرْجُوحٌ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ سَائِرِ الصِّفَاتِ؛ فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ - أَيْنَمَا كَانَ - فَإِنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ.

قوله: لِمَ قُلْتُمْ: «إِنَّهُ يَلْزَمُ» مِنْ تَكَرُّرِ الْعِلَّةِ تَكَرُّرُ الْحُكْمِ؟:

قلنا: هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْقَائِسِينَ؛ فَلَا يَكُونُ الْمَنْعُ فِيهِ مَقْبُولًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: - اعلم - وفقك الله تعالى - أن اصطلاح أئمة النظر أنه إذا وجدت العلة في [صورة من] (١) الصور بدون الحكم يقولون:

ما ذكرت ليس بعلة لكذا؛ لأن ما ذكرت من العلة لما وجدت بدون الحكم، دل ذلك على عدم العلية، ويعبرون عن وجود العلة بدون الحكم في بعض الصور بـ«التخلف» مرة، وبـ«الانتقاض» أخرى، وقد يعبرون عنه بـ«الإشكال»؛ فيقولون: ما ذكرت يشكل بكذا، [والعبارة مختلفة، والمعنى واحد].

وإذا عرفت الاصطلاح، فنقول:

الدليل الذي دل على أن تعليق الأمر على الصفة أو الشرط يدل على علية الشرط

(١) سقط في «أ».

أو الصفة للمأمور به - يدل على أن عليّة وقوع الطلاق في التعليق المذكور هو دخول الدار؛ فوجب تكرار الطلاق بتكرر الدخول، واللازم باطل إجماعاً.

سلمنا (١) سلامة الدليل عن الانتقاض؛ ولكن لا نسلم ظن العلية، ومعناه: لا نسلم أن قول القائل: «أكرمه إن كان فاسقاً»، يفيد أن القائل جعل الفسق علة للإكرام. قوله: «إن هذا الكلام مستقبح عرفاً»:

قلنا: نعم؛ ولكن لم قلت: إنه إنما جاء من كون كلامه يفيد كونه جعل الفسق علة للإكرام، ولم لا يكون ذلك الاستقباح نشأ من إثبات الحكم مع ما ينافيه وهو الإكرام مع الفسق؛ وهذا لأن الفسق منافٍ للإكرام.

سلمنا ذلك: أنه يفيد ظن العلية في هذه الصورة؛ ولكن لا نسلم أنه يفيد ظن العلية في سائر الصور (٢).

[سلمنا] (٣) ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من تكرار العلة تكرار الحكم، وهذا كما نقول: السرقة علة للقطع، ويتوقف القطع (٤) على شروط كثيرة (٥).

(١) في «أ»: بينا.

(٢) في «أ»: الصورتين.

(٣) سقط في «أ».

(٤) لا خلاف بين الفقهاء في أن معنى القطع المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، هو إبادة اليد وإزالتها؛ لأن القطع موضوع للإبادة حقيقة لتبادهارها منه، والتبادر أمانة الحقيقة، وهو المراد في الآية لعدم القرينة الصارفة عنه إلى غيره مما له به علة كمطلق المنع من السرقة بحبس، أو ضرب أو غيرهما. ويرى بعض الباحثين ممن يزعمون أنهم يريدون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في عقوبة السارق أن معنى قطع يد السارق في الآية منعه من السرقة؛ والمنع يتحقق بالضرب أو الحبس أو غيرها، ولا يختص بالإبادة. وعلى ذلك تكون عقوبة السارق بالحبس عقوبة شرعية، ويكون معنى قوله: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾: فامنعوا أيديهما السرقة بما ترونه محققاً للمنع؛ لأن القطع معناه حقيقة: مطلق المنع ويدل لذلك ما يأتي: - أولاً: ما روى أن رسول الله ﷺ حينما سمع قول العباس بن مرداس: [من المتقارب]

أَجْعَلْ نَهْيِي وَنَهْبَ الْعَبَّاسِيِّ	دُونَ عَيْنِيَةِ وَالْأَقْرَعِ
وَمَا كَانَ حَصْنٌ وَلَا حَابِسٌ	يُفَوِّقَانِ مَرْدَاسٍ فِي مَجْمَعِ
وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَاتُنْذِرًا	فَلَمْ أَعْطِ شَيْئًا وَلَمْ أُنْشَعِ
وَمَا كُنْتُ دُونَ أَمْرِي مِنْهَا	وَمَنْ تَضَعُ الْيَوْمَ لَا يَرْفَعُ

=قال لأصحابه: اقطعوا عنى لسانه. فأعطوه مائة ناقه كصاحبه، وكان قد أعطى النبي ﷺ الأقرع بين حابس التميمي مائة من الإبل، وأعطى عيينة بن حصن الفزاري مثلها وأعطى العباس ابن مرداس دونها. ووجه الدلالة: أن القطع لو كان معناه الإبانة لتبادر الصحابة بإبانة لسان العباس وإزائته، لكنهم لم يبادروا إلى ذلك. واكتفوا بإعطائه مائة من الإبل، لفهمهم المنع من القطع. ويجاب عن ذلك: بأن فهم الصحابة المنع من القطع لا يدل على أنه حقيقة فيه؛ لأنهم فهموا ذلك بالقرينة الحالية: فإن المقام يقتضى منعه من الكلام بزيادة العطاء له، فإن العباس قد أخبر في شعره أن أباه لم يكن بأقل من أبوى عيينة والأقرع، وأن العباس لم يكن بأقل من عيينة والأقرع في الجهاد والجلاد؛ فحقه أن يكون مساوياً لكل منهما في العطاء، والفهم بالقرينة دليل الجاز. وتانياً: ما روى أن ليلى الاخيلى لما دخلت على الحجاج فأنشده القصيدة التى منها:

إذا هبظ الحجاج أرضاً مريضة تتبع أقصى دائنها فشفاهها

شفاهها من الداء العضال الذى بها غلام إذا هز القناة سقاها

قال لحاجبه: اقطع لسانها. فذهب إلى الحداد فأخرج الموسى، وأراد أن يقطع لسانها فقالت ليلى: ما هكذا أراد الحجاج بل أراد أن تقطعوا لسانى بالعطية. فلما استفسروا من الحجاج قال لهم كما قالت ليلى، وعاقب الذى أخطأ فى الفهم. ووجه الدلالة: أن الحجاج استعمل القطع فى المنع، ولم يستعمله فى الإبانة؛ ولهذا عاقب صاحبه على فهمه الإبانة من القطع، وأنكرت ليلى عليه ذلك الفهم. وليلى والحجاج من فصحاء العرب فى الدولة الأموية، ومن يحتج بكلامهم، فقد نص علماء اللغة على صحة الاحتجاج بكلام العرب فى الدولة الأموية، وصدر من الدولة العباسية إلى زمن أبى العتاهية الشاعر العباسى المشهور المتوفى سنة ٢١١ هجرية بـ«بغداد». فلو كان القطع معناه الحقيقى الإبانة لما صح أن يعاقب الحجاج حاجبه، ولما أنكرت عليه ليلى ذلك الفهم. ويجاب عنه: بأن استعمال الحجاج القطع فى المنع لا يدل على أنه حقيقة فيه؛ لأن الاستعمال يتناول الحقيقى والجازى. فالحجاج قد استعمل القطع فى معناه الجازى، وهو المنع بالعطية، وجعل القرينة على هذا الجاز: مدح ليلى له، وإضافة القطع إلى اللسان الذى أنشأ المدح؛ ولذلك عاقب صاحبه على فهمه المعنى الحقيقى، وهو الإبانة مع وجود القرينة المانعة منه. على أنه لو سلم جديلاً أن معنى القطع حقيقة مطلق المنع، فالمراد به فى الآية الكريمة خصوص الإبانة: فإن السنة قد بينت ذلك المراد قولاً وعملاً، ونفذ القطع فى عهد رسول الله ﷺ وفى عهد أصحابه الأجلاء. بمعنى الإبانة. ولم يثبت فى السنة أن سارقاً عوقب بالحبس أو الضرب فى عهد الرسول ﷺ أو فى عهد أصحابه من بعده، بل كان العقاب المستمر إنما هو إبانة أطراف السارق، وبتراها.

هذا، والحق ما ذهب إليه الفقهاء: من أن القطع فى الآية الكريمة معناه الإبانة لقوة دليله؛ ولأن القطع إنما يكون نكالاً إذا كان بمعنى الإبانة.

(٥) يجب قطع السارق إذا توفرت شروط: الشرط الأول: أن يكون السارق مكلفاً، أعنى: بالغاً عاقلاً ذكراً كان أو أنثى، فلا يقطع الصبي والمجنون؛ لما رواه أحمد عن عائشة رضی الله عنها قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ». فالنبي ﷺ. أخبر أن القلم مرفوع عنهما، وفي قطعهما إجراء القلم عليهما، وهو خلاف النص. ويدل لعدم التفرقة بين الذكر، والأنثى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ الشرط الثاني: أن يكون السارق مختاراً في الفعل؛ فلا يقطع المكره على السرقة؛ لما رواه الطبراني في «الكبير» عن ثوبان عن النبي ﷺ أنه قال: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» - فالنبي ﷺ أخبر بأنه لا إثم على من يفعل ممنوعاً منه شرعاً في حالة الإكراه، وحيث انتفى الإثم فلا عقوبة، والقطع عقوبة، فلا يجزى على المكره على السرقة. وإنما يجزى على من أقدم عليها مختاراً. الشرط الثالث: أن يكون السارق حرّاً، فلا يقطع الرقيق، ذكراً كان أو أنثى؛ وإلى ذلك ذهب ابن عباس - رضی الله عنهما - في رواية عنه. وخالفه جمهور الفقهاء وأهل الفتوى، فقالوا بوجوب قطع السارق مطلقاً، حراً كان أو رقيقاً. استدل ابن عباس رضی الله عنهما بقياس القطع في السرقة على الرجم في الزنا بجامع أن كلا منهما حد لا يمكن تنصيفه، فكما أنه لا يجب رجم الرقيق إذا زنى، فكذلك لا يجب قطعه إذا سرق.

وأجيب عنه. يمنع أن العلة هي عدم إمكان التنصيف؛ لجواز أن تكون ذلك مع وجود ما يقوم مقام الرجم، في دفع مفسدة الزنى، وهو الجلد. فإن الزنى له حدان: الجلد، والرجم، وقد نص الله تعالى على حد الحر والرقيق في الجلد، وجعل حد الرقيق على النصف من حد الحر بقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾. ثم شرع الرجم خاصاً بالأحرار. بخلاف السرقة فإنه تعالى لم يجعل لها إلا حداً واحداً هو القطع.

واستدل جمهور الفقهاء بعموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾؛ فإنه تعالى أوجب قطع السارق من غير تفریق بين حر ورقيق، ولم يثبت في السنة ما يخص هذا العموم، بل ثبت ما يؤيده من عمل بعض الصحابة، فقد روى الإمام أحمد عن القاسم بن محمد: أن عبداً أقر بالسرقة عند علي فقطعه. هذا والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لقوة مدركه؛ ولما فيه من كمال صيانة الأموال، وحفظها، فإن القطع لو لم يشرع عقوبة للأرقاء على اعتدائهم بالسرقة على أموال غيرهم لكانت الأموال في خطر يهددها باعتداء أولئك الأرقاء، فلم تتم الحكمة المقصودة من شرع القطع حداً في السرقة. الشرط الرابع: أن يكون السارق ملتزماً للأحكام؛ إذ لا ولاية للإمام على غير الملتزم لها. فلا يقطع الحربى غير المستأمن ويقطع المسلم والذمى باتفاق الأئمة الأربعة، وأصحابهم، وكثير من الفقهاء.

واختلفوا في الحربى المستأمن؛ فبرى المالكية والحنابلة، وأبو يوسف وجوب قطعه؛ لأن أمانه دليل على التزامه الأحكام؛ فهو كالذمى. وهو قول في مذهب الشافعية.



والجواب عن النقضين (١):

أن تعليق أمرٍ على أمرٍ يدلُّ على أن المعلق صيَّر ذلك عِلَّةً، وإن كان المعلق هو الشارع، صار ذلك الشرط [علة] (٢) يتكرر الحكم بتكررها، وذلك بإجماع القائسين.

وإن كان المعلق غير الشارع، لم يلزم من تكرار عِلته تكرار الحكم؛ وذلك لأن الإنسان إذا قال: «أعتقت غانمًا؛ لأنه أسود» فلا يلزم من ذلك عِتق غيره من العبيد السود الذين هم في ملكه.

وإذا كان ما جعله (٣) عِلَّة صريحة، لم يتكرر الحكم بتكررها، فالتنبيه على العِلَّة لا يزيد على التصريح بها، وما ذكرنا من قبيل التنبيه دون التصريح وباقي الكلام ظاهرٌ.

واعلم: أن بعض الأدلة المذكورة في المسألة ينبنى على القول بجريان القياس في اللغات، وقد علم مذهبُ المصنف في ذلك.

قال المصنف رحمه الله تعالى: **المسألة السادسة:**

**في أن مُطلقَ الأمرِ لا يفيدُ «الفور»:**

قَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْفُورَ. وَقَالَ قَائِلُونَ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّرَاجِيحَ.

وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: إِنَّهُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْفُورِ وَالتَّرَاجِيحِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لَطَلَبِ الْفِعْلِ، وَهُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ طَلَبِ الْفِعْلِ عَلَى الْفُورِ،

= ويرى أبو حنيفة، ومحمد عدم قطعه؛ لأن الأمان ليس دليلاً على التزام الأحكام، فصار كالخبري غير المستأمن. وهو قول آخر في مذهب الشافعية.

والذي أراه أن ما ذهب إليه المالكية؛ ومن وافقهم هو الراجح؛ لأن السرقة من الفساد في الأرض، فلا يفلت فاعلها من العقاب؛ ولما في ذلك من المبالغة في حفظ الأموال فلا تمتد إليها يد مسلم ولا كافر، ذمياً كان أو حربياً.

الشرط الخامس: أن يكون السارق ممن لا شبهة له في مال المسروق منه، وإلى ذلك ذهب جماهير الفقهاء، فلا يقطع الوالد - مثلاً - في سرقة مال ولده.

وخالفهم الظاهرية، وأبو ثور وابن المنذر، فقالوا: يقطع السارق مطلقاً: كانت له شبهة في مال المسروق منه أو لا.

(١) في «أ»، «ج»: النقضين.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»، جعلته.

وَبَيَّنَ طَلَبَهُ عَلَى التَّرَاحِي، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي اللَّفْظِ إِشْعَارٌ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ فَوْرًا أَوْ تَرَاحِيًا.

لَنَا وَجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ قَدْ يَرُدُّ عِنْدَمَا يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ الْفَوْرَ تَارَةً، وَالتَّرَاحِي أُخْرَى؛ فَلَا بُدَّ مِنْ جَعْلِهِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ، وَالْمَوْضُوعُ لِإِفَادَةِ الْقَدْرِ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ لَا يَكُونُ لَهُ إِشْعَارٌ بِخُصُوصِيَّةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسْمَيْنِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْخُصُوصِيَّةَ مُغَايِرَةٌ لِمُسَمَّى اللَّفْظِ، وَغَيْرُ لَازِمَةٍ لَهُ؛ فَتَبَتْ أَنَّ اللَّفْظَ لَا إِشْعَارَ لَهُ؛ لَا بِخُصُوصِ كَوْنِهِ فَوْرًا، وَلَا بِخُصُوصِ كَوْنِهِ تَرَاحِيًا.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ السَّيِّدِ أَنْ يَقُولَ: «أَفْعَلُ الْفِعْلَ الْفُلَانِيَّ فِي الْحَالِ أَوْ غَدًا»؛ وَلَوْ كَانَ كَوْنُهُ فَوْرًا دَاخِلًا فِي لَفْظِ «أَفْعَلُ» لَكَانَ الْأَوَّلُ تَكَرَّرًا، وَالتَّانِي نَقْضًا؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ قَالُوا: لَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِنَا: «يَفْعَلُ» وَبَيْنَ قَوْلِنَا: «أَفْعَلُ» إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ خَيْرٌ، وَالتَّانِي أَمْرٌ؛ لَكِنَّ قَوْلِنَا: «يَفْعَلُ» لَا إِشْعَارَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ؛ فَإِنَّهُ يَكْفِي فِي صَدَقِ قَوْلِنَا: «يَفْعَلُ» إِتْيَانُهُ بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ مِنَ الْأَوْقَاتِ الْمُسْتَقْبَلِ؛ فَكَذَا قَوْلُهُ: «أَفْعَلُ» وَجَبَ أَنْ يَكْفِي فِي الْإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ الْإِتْيَانُ بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ مِنَ الْأَوْقَاتِ الْمُسْتَقْبَلِ؛ وَإِلَّا فَحَيْثُذ: يَحْصُلُ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ [فِي أَمْرٍ] آخَرَ سِوَى كَوْنِهِ خَيْرًا أَوْ أَمْرًا.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ قَالُوا فِي لَفْظِ «أَفْعَلُ»: إِنَّهُ أَمْرٌ، وَالْأَمْرُ: قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ عَلَى الْفَوْرِ، وَبَيْنَ الْأَمْرِ بِهِ عَلَى التَّرَاحِي؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِهِ عَلَى الْفَوْرِ: أَمْرٌ مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ عَلَى الْفَوْرِ، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ بِهِ عَلَى التَّرَاحِي: أَمْرٌ مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ عَلَى التَّرَاحِي؛ وَمَتَى حَصَلَ الْمُرْكَبُ فَقَدْ حَصَلَ الْمَفْرُودُ.

فَعَلِمْنَا أَنَّ «مُسَمَّى الْأَمْرِ» قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْأَمْرِ مَعَ كَوْنِهِ فَوْرًا، وَبَيْنَ الْأَمْرِ مَعَ كَوْنِهِ مُتَرَاحِيًا.

وَإِذَا تَبَتْ أَنَّ لَفْظَ «أَفْعَلُ»: لِلْأَمْرِ، وَتَبَتْ أَنَّ الْأَمْرَ: قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ: تَبَتْ أَنَّ لَفْظَ «أَفْعَلُ» لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى قَدْرِ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن أول ما يجب الاعتناء به أول كل مسألة

[٣٠١/أ] نقل المذاهب المنقولة في المسألة على سبيل الاستيعاب، ثم نبين ما هو المختار من المذاهب، ثم إقامة الدليل عليه.

وإذا عرفت هذا، فنقول : قال إمام الحرمين في «البرهان»: الصيغة المطلقة التي فيها الكلام: إن قيل: إنها تقتضى استغراق الأوقات بالامثال<sup>(١)</sup> ضرورة، فذلك الامتثال المبادرة والفور، وإذا جرى التفريع على المذهب الآخر في أن الصيغة لا تقتضى استيعاب الزمان أو استغراقه بالفعل؛ فعلى هذا اختلف الأصوليون:

فذهبت طائفة: إلى أن مطلق الصيغة يقتضى الفور والبَدَارَ إلى الامتثال؛ وهذا مذهب أبي حنيفة ومتبعيه.

وذهب ذاهبون: إلى أن الصيغة لا تقتضى الفور، وإنما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً؛ وهذا ينسب إلى<sup>(٢)</sup> الشافعي وأصحابه، [وهذا الأليقُ بتصرّياته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول].

وأما الواقفية، فقد تحزّبوا حزبتين: فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف: إلى أن الفور والتراخي إذا لم<sup>(٣)</sup> يتبين أحدهما في اللفظ ولم يتعين بقرينة، فلو<sup>(٤)</sup> أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة، لم يقطع بكونه ممثلاً، ويجوز<sup>(٥)</sup> أن يكون غرض الأمر منه<sup>(٦)</sup> التأخير؛ وهذا سرٌّ عظيمٌ في حكم الوقف.

وذهب المقتصدون من الواقفية: إلى أن من بادر في أول الوقت، كان ممثلاً قطعاً، فإن آخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت، فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب؛ وهذا هو المختار عندنا.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني: إلى ما اشتهر عن الشافعي: من حمل الصيغة على<sup>(٧)</sup> إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدّم أو مؤخّر؛ وهذا بديع من قياس

(١) في «أ»، «ج»: فمن.

(٢) في «أ»: عن.

(٣) في «أ»: فلم.

(٤) في «أ»، «ج»: ولو.

(٥) في «أ»، «ج»: حوز.

(٦) في «ب»: فيه.

(٧) في «أ»، «ج»: إلى.

مذهبه مع استمساكه بالوقف، وتجهيله مَنْ لا يراه. ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلّق بتهديب العبارة؛ فإن المسألة مُترجّمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخي؟.

فأما من قال: إنها على الفور، فهذا اللفظ لا بأس به.

وأما من قال: إنها [على التراخي]، فلفظه مدخول؛ فإن مقتضاه: أن الصيغة المطلقة تقتضى التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتدّ به؛ وليس هذا معتقد أحدٍ.

والوجه: أن نعيم عن هذا المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي أبي بكر: أن يقال: الصيغة تقتضى الامتثال، ولا يتعيّن له وقت (١).

(١) اختلفت آراء العلماء فيما يقتضيه الأمرُ المُجرّد عن القرّائين، هل يقتضى الفور، أو التراخي؟ وقد انعكس هذا الاختلافُ فيما بينهم إلى اختلافهم في كثير من الأحكامِ الفقهية المستنبطة. إن إفادة الأمر للفور تقتضى أن يمثل المكلّف لهذا الأمر دون تأخير عند سماعه الأمر وعَدَم المانع، فإذا تأخّر دون عُذر لم تبرأ ذمته. أما إفادته التراخي، فهي تقتضى أنه ليس واجباً على المكلّف المبادرة لأداء الأمر فوراً، بل له أن يؤخّره إلى وقتٍ آخر إذا ظنّ القدرة على أدائه في ذلك الوقت. وقد اختلفت آراء العلماء في ذلك إلى مذاهب، فالذين ذهبوا إلى أن صيغة الأمر للتكرار؛ قالوا: إن الأمر يدلُّ على الفور، فيلزم من دلالته على التكرار بذاتها دلالتها على الفور. والذين ذهبوا إلى أن صيغة الأمر المجردة عن القرّائين لا تدلُّ على التكرار بذاتها اختلفوا فيما بينهم إلى فريق، ومذاهب متعددة: المذهب الأول: وهو رأى الجمهور من الشافعية، والحنفية، وأتباعهم، واختاره سيف الدين الأيدي، وابن الحاجب، والإمام الرّازي، والقاضي البيضاوي؛ حيث قالوا: إن صيغة الأمر لا تدلُّ على الفور، وهو طلبُ الإتيان، وامتثال الفعل عقب ورود الأمر، ولا على التراخي، إنما صيغة الأمر موضوعة لطلب الفعل، وإيجاد حقيقته في الوجود الخارجي، فهي إذن لمطلق الطلب من غير تقييد بفور أو تراخ. المذهب الثاني: ويعزى إلى بعض المالكية والحنابلة والحنفية؛ حيث ذهبوا إلى القول بأنه يدلُّ على الفور، وهو امتثال الفعل في أول أوقات الإمكان من غير تراخ. قال القرافي: وهو عند مالك للفور، وعند الحنفية خلافاً لأصحابنا المغاربة، والشافعية. وقال القاضي عبد الوهاب: إنه للفور. المذهب الثالث: وينسب للقاضي أبي بكر الباقلي؛ حيث ذهب إلى أن الأمر يدلُّ على الفور، فيجب الفعل في أول الوقت، أو ألزم على الإتيان به في ثنائي الحال. المذهب الرابع: وإليه ذهب الإمام الجويني؛ حيث توقّف عن القول بالفور، أو التراخي. قال الجويني: «فيمثل الأمور بكل من الفور والتراخي؛ لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف في إلمه بالتراخي لا بالفور؛ لعدم احتمال وجوب التراخي». والذي نختاره من هذه المذاهب هو مذهب الجمهور، والذي يرى أن صيغة الأمر المجردة عن القرّائين لا تدلُّ على الفور، ولا على التراخي.

والحق أنه موضوع لطلب الفعل، وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وطلبه على =

قال الغزالي<sup>(١)</sup> - رحمه الله -:

والمختار: أن [لا] يقتضى [إلا] الامتثال، ويستوى فيه البدار والتأخير.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: في «شرح اللمع»<sup>(٢)</sup> إذا ورد الأمر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه، والعزم على فعله على الفور<sup>(٣)</sup>، وأما الفعل، فيبنى على المسألة الماضية:

فإن قلنا: الأمر يقتضى التكرار المستطاع - فإنه يجب على الفور الفعل.

وإن قلنا: إن الأمر يقتضى مرة واحدة، فهل تكون المرة على الفور أم لا؟:

اختلف أصحابنا فيه على وجهين:

فمنهم من قال: بأنه يقتضى الفعل على الفور؛ وهو اختيار القاضى أبى حامد المروروذى، وأبى بكر الصيرفى، وقول أكثر أصحاب أبى حنيفة.

ومنهم<sup>(٤)</sup> من قال: إنه لا يقتضى الفور؛ وهو اختيار الشيخ أبى حامد، والشيخ أبى الطيب. وقال القاضى أبو بكر [الباقلانى] [٣٠١/ب]: يتوقف فيه. وربما غلط بعض أصحابنا فى العبارة عن هذه المسألة، قال: الأمر يقتضى التراخى، وهذه العبارة ليست صحيحة؛ لأن أحدا لم يقل إن الأمر للتراخى، وإنما يقولون: هل يقتضى الفور أو التراخى أو لا<sup>(٥)</sup>؟

وقال ابن برهان: مطلق الأمر هل يقتضى تعجيل الفعل المأمور به أم التراخى؟:

اختلف العلماء فى ذلك:

=التراخى، من غير أن يكون فى اللفظ إشعاراً بخصوص كونه فورا، أو تراخياً. كما ذكره المصنف رحمه الله. ينظر اللمع ص ٨، البرهان ١/٢٣١ - ٢٤١، المستصفى ٩/٢، التبصرة ص ٥٢، المسودة ص ٢٤، إرشاد الفحول ص ٥٩، أصول السرخسى ١/٢٦، المعتمد ٦/١٢٠، جمع الجوامع ١/٣٨١، المنحول ص ١١١، المنتهى لابن الحاجب ص ٦٨، الإبهاج ٢/٥٧، روضة الناظر (١٠٥)، تيسير التحرير ١/٣٥٦، فواتح الرحموت ١/١٨٧، التمهيد للأسنوى ص ٨٠، الإحكام للأمدى ٢/١٥٣، نهاية السؤل ٢/٢٨٧، شرح التنقيح ص ١٢٨، العدة لأبى يعلى ١/٢٨١، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩، التلويح على التوضيح ٢/١٨٨، ١٨٩، شرح العضد ٢/٨٣، المدخل ص ١٠٢ - ١٠٣، مختصر البعلى ص (١٠١).

(١) ينظر: المستصفى (٩ / ٢).

(٢) ينظر: اللمع (١٠).

(٣) فى «أه» الفعل.

(٤) فى «أه»، «جه» ومنهم ومن أصحابنا.

(٥) فى «جه»: أم لا.

فذهب أبو علي بن خيران، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي الطبري من أصحابنا: إلى أنه لا يقتضى تعجيل الفعل، بل يقتضى التراخي؛ وهو مذهب أبي بكر الدقاق، وأبي بكر الباقلاني، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائين<sup>(١)</sup>.

وذهب [أبو حامد المروروذى وأبو بكر الصيرفي]<sup>(٢)</sup>: إلى أنه يقتضى التعجيل.

وأما أبو الحسن الأشعري وأصحابه، فقد ذهبوا إلى الوقف، ثم انقسموا إلى غلاة ومقتصدين:

أما الغلاة: فقالوا: إذا فعله في الزمان الأوّل لا يقطع بأنه ممثّل للأمر، بل يتوقّف إلى ورود الدليل.

وأما المقتصدون<sup>(٣)</sup>: فإنهم قالوا: إذا فعله في الزمان الأوّل، فإنه يقطع بخروجه عن عهدة الأمر؛ لكنه إذا أخره عن الزمان الأول وفعله في الزمان الثاني، لا يقطع بالامتنال بل يتوقّف فيه.

قال صاحب «المعتمد» [في شرح «العمد»]<sup>(٤)</sup>: اعلم أنّ القائلين بأن ظاهر الأمر لا يفيد الوجوب، وأنه يفيد الندب، يمكنهم أن يتكلموا في هذه المسألة من وجوه: منها: أن يفرض الكلام في ألفاظ الإيجاب.

ومنها: أن يفرض الكلام في أمر قرن به الوعيد؛ فدلّ على أنه أمر بواجب، ثم ننظر هل يقتضى ذلك تعجيل الأمور به [أولا يقتضى ذلك]؟

ومنها: أن ينظر هل يقتضى الأمر كون ذلك مندوبا إليه عقيب الأمر فقط، أو يقتضى ذلك من غير تخصيص بوقت؟

واعلم: أن هذا تبييه حسن؛ فليتبّه له. وقال في «المعتمد»: فقد ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم: إلى أن الأمر لا يقتضى وجوب تعجيل الأمور به في أقرب الأوقات، وجوّزا تأخير الأمور به عن أقرب الأوقات؛ وهو أول أوقات الإمكان؛ وإلى هذا ذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

وذهب أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه - إلى أنه يقتضى تعجيل الأمور به، ويحرم تأخيره عن أول أوقات الإمكان.

(١) ينظر: المعتمد (١ / ٣١).

(٢) سقط في «أه»، «ج».

(٣) في «أه»، «ج»: المقتصدون.

(٤) ينظر: المعتمد (١ / ١١١).

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا في الأمر المطلق [أنه]<sup>(٢)</sup> هل يقتضى تعجيل الفعل المأمور به؟ فذهب الشافعية والقاضى وأبو بكر الباقلانى وجماعة من الأشاعرة والجبائى وابنه وأبو الحسين البصرى<sup>(٣)</sup>: إلى التراخى، وجوزوا التأخير عن أول وقت الإمكان.

ثم نقل مذهب الراقية فقال: منهم: من توقّف فى المبادرة؛ وخالف فى ذلك إجماع السلف، واختار أنه متى أتى بالفعل مقدما كان أو مؤخرًا، فقد امتثل الأمر. وقال أبو زيد من أصحاب أبى حنيفة فى «التقويم»: إنه لا يقتضى تعجيل المأمور به؛ نقله القاضى عبدالعزيز بن عبد الحميد الكوفى فى مصنف له. وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى «المنتخب»: إطلاق الأمر على الفور؛ على ذلك تدل أصول أصحابنا؛ وهو قول أصحاب أبى حنيفة.

وقال أبو الخطاب الحنبلى فى كتاب «التمهيد»: الأمر المطلق يقتضى تعجيل فعل المأمور به فى ظاهر المذهب، وذهب<sup>(٤)</sup> [٣٠٢/أ] أكثر أصحاب الشافعى: إلى أنه لا يقتضى التعجيل وقد أوماً إليه إمامنا أحمد بن حنبل فى رواية الأثرم.

وقال ابن الحاجب<sup>(٥)</sup>: قال القاضى [أبو بكر الباقلانى]<sup>(٦)</sup>: الأمر المطلق يقتضى إما الفور أو العزم.

وقال [إمام الحرمين]<sup>(٧)</sup>: [ب] التوقف لغةً، ولكن إن بادر امتثل. وقالت الشيعة بالتوقف، وإن بادر [لم يمتثل].

وعن الشافعى: لا يدلُّ على الفور ولا على التراخى، وأيهما حصل أجزأ؛ وهو الصحيح.

وإذ قد أتينا على نقل المذاهب المنقولة فى هذه<sup>(٨)</sup> [المسألة، مع تعيين القائلين بها -:

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ١٥٣).

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «أ»، «ج»: وأبيه.

(٤) فى «أ»، «ج»: قال.

(٥) ينظر: شرح المختصر (٢ / ٨٤).

(٦) سقط فى «أ»، «ج».

(٧) فى «أ»، «ج»: الإمام.

(٨) فى «ج»: هذه الحجة.

فلنتكلم الآن فى شرح الدلائل الدالة على المختار من هذه المذاهب، فنقول [١]:

الوجه الأول: أن الصيغة وردت مورد الفور مرة، ومورد التراخى [مرة أخرى] [٢].

أما الأول: فلورود الصيغة فى رد المغصوب والودائع.

وأما الثانى: فورودها فى النذور والكفارات وإذا ثبت ورودها فى جواز الفور مرة والتراخى مرة، وجب أن تجعل حقيقة فى القدر المشترك، والدال على القدر المشترك لا دلالة على الخصوصيين؛ لما سبق بيانه.

واعلم: أن هذا الوجه قوى حسن إلا أن مقتضاه أن يجعل الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين المرة والتكرار، [وفى القدر المشترك] [٣] بين الوجوب والندب، وفى القدر المشترك بين الفور والتراخى، فمن سلك هذا المسلك سلم دليله من [٤] الانتقاض؛ وإلا فلا.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الوجه بأن قال: إن الاشتراك أو المجاز ألزم لاستعمال هذه الصيغة [فى] مورد الفور والتراخى؛ على ما ادعاه المصنف.

قلنا: لا نسلم، ثم بعد ذلك أورد على نفسه أسئلة، وأجاب عنها، والكل فاسد مختلٌ جدًّا؛ وهذا لأن الاستعمال فى هاتين الصورتين بطريق التواطؤ بإزاء القدر المشترك.

أما الوجه الثانى: فقد ثبت تقريره فى المسألة السابقة، فلا نعيده.

وأما الوجه الثالث: فهو: أن أئمة اللغة قالوا: لا فرق بين قولنا: «يفعل» وبين قولنا: «افعل»، إلا أن الأول خبر والثانى أمر، ولكن قولنا: «يفعل» لا يدلُّ على وقت معيّن من أوقات الاستقبال؛ فوجب ألا يدلَّ الأمر إلا على طلب الفعل من غير إشعار بوقت معيّن يقتضى الإتيان بالمطلوب فى ذلك الوقت، وإلا لكان بينهما فرق آخر سوى ما ذكروه [٥]؛ وهو خلاف قولهم؛ فيكون باطلاً؛ لأن قول أئمة العربية فى المباحث الأدبية حجة.

واعلم: أن هذا الوجه فيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن هذه المسألة - وهى كون الأمر يقتضى الفور أو التراخى - إن كان

(١) سقط فى «ج».

(٢) سقط فى «أ»، «ج».

(٣) سقط فى «أ»، «ج».

(٤) فى «أ»، «ج»: عن.

(٥) فى «أ»: ذكره.



مختلفا فيها بين أئمة اللغة، فلا احتجاج بقول بعضهم: إنه لا فرق بين الأمر والخبر إلا في كذا، وإن كان هذا الأمر متفقا عليه بين أئمة العربية بحيث يمكن رده إلى الإجماع بطريق النطق أو الإجماع السكوتي - : كان الأول حجة جزماً، والثاني حجة على قول من يقول: إنه حجة.

الوجه الثاني من النظر أن نقول: إنه (١) - وإن افترقا (٢) في الأمرية وما هو من لوازمها، والخبرية وما هو من لوازمها - فلم قلت: إن الفورية ليست من لوازم [٣٠٢/ب] الأمر، وهو محل النزاع؟

واعلم: أن هذا الدليل مبنى على أن صيغة «يفعل» للاستقبال [فقط، أو هي مشتركة بين الحال والاستقبال] (٣)، أما إذا قلنا بأنها حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال، فلا يتأتى تقرير (٤) هذا الدليل.

أما الوجه الرابع: الأمر أعم من كونه أمراً على الفور أو على التراخي؛ لأن الأمر على الفور أمر بقيد الفورية؛ [وكذلك الأمر على التراخي أمر مع قيد كونه على التراخي، ومتى حصل المركب، فقد حصل المفرد، فعلمنا: أن مسمى «الأمر» قدر مشترك بين الأمر مع كونه فوراً، وبين الأمر مع كونه للتراخي] (٥).

وهذا الوجه فيه نظر؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أن هذا الأمر قدر مشترك بين الأمر على الفور والأمر على التراخي، بل عند الخصم ليس الأمر إلا على الفور.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الوجه بأن قال: لا نسلم أن الأمر قدر مشترك بين الأمر بالشئ على الفور، وبين الأمر بالشئ على التراخي.

قوله: «الأمر بالشئ على التراخي أمر مع قيد كونه على التراخي»:

قلنا: لا نسلم أنه أمر بطريق الحقيقة، بل هو شبيه بقول القائل: لفظ «الفرس» حقيقة في القدر المشترك بين الفرس المخلوق وهو حيوان، وبين الفرس وهو المصنوع من الخصى؛ لأن كل واحد منهما فرس مع قيده، فيكون فرساً، وأما الأصل المقتضى لإرادة

(١) في «أ، ج»: لأنه.

(٢) في «أ»: تفرقا.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: نفى تقرير.

(٥) ما بين المعكوفين زيادة يتم بها تقرير الوجه الرابع.

الحقيقة، فيعارضه ما ذكرناه من لزوم الاشتراك، لو جعل الأمر حقيقة في التراخي، وفي القدر المشترك، وفي الفور على ما ذكرناه، وهذا الذي ذكره - فإنه يعلم مما ذكرناه جواباً عن هذا السؤال على الوجه الأول؛ وهذا لأنه مَنْ جعله للقدر المشترك لم يجعله مشتركاً بين أمور ثلاثة: القدر المشترك، والفور، والتراخي، فلا يلزمه الاشتراك ولا المجاز.

ثم قال صاحب «التلخيص»: إن صيغة الأمر المجردة عن جميع القرائن تقتضى الفور، وما نسب إلى الشافعي - رضى الله عنه - أن الصيغة للفور والتراخي - فمرجوع عنه؛ فقد صرح بأولوية الابتداء إلى الامتثال في الواجب الموسع الذي يعقل وقته وزمانه بدليل خارج؛ ميلاً منه إلى مقتضى الصيغة، ففي الصيغة المجردة عن القرائن أولى.

هذا ما قاله، وهو فاسد نقلاً واستدلالاً:

أما فساد نقله: فإن ما نقلناه من كلام الفضلاء العارفين بمذاهب الناس في أصول الفقه، وأنهم صرحوا بأن ذلك مذهب الشافعي - رضى الله عنه - ولم يقل أحد: (١) إن الشافعي رجع عن هذا المذهب، وأقاويل الشافعي القديمة والجديدة في الفروع والأصول محفوظة عند العلماء المحققين.

قال المصنف: واحتج المخالف بأمر:

أَحَدَهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى لِإِبْلِيسَ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ عَابَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَأْتِ فِي الْحَالِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَوْجِبَ عَلَيْهِ الْإِتْيَانَ بِالْفِعْلِ، حِينَ أَمَرَهُ بِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَجِبْ ذَلِكَ - لَكَانَ لِإِبْلِيسَ أَنْ يَقُولَ: «إِنَّكَ أَمَرْتَنِي، وَمَا أَوْجِبْتَ عَلَيَّ فِي الْحَالِ؛ فَكَيْفَ أَسْتَحِقُّ الدَّمَ بِتَرْكِهِ فِي الْحَالِ!؟».

وَتَائِبِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وَقَوْلُهُ: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وَتَائِبِيهَا: لَوْ جَازَ التَّأخِيرُ، لِحَازَ: إِمَّا إِلَى بَدَلٍ، أَوْ لَا إِلَى بَدَلٍ؛ وَالْقِسْمَانِ بِاطِّلَانٍ؛ فَالْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ بِاطِّلٍ.

أما فساد القسم الأول - فهو أن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه من كل

الْوَجُوه؛ فَإِذَا أُتِيَ بِهَذَا الْبَدَلِ - وَجَبَ أَنْ يَسْقُطَ عَنْهُ التَّكْلِيفُ؛ وَبِالِاتِّفَاقِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُبْدَلِ مِنْهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، لَا فِي كُلِّ الْأَوْقَاتِ!؟. فَلَا حَرَمَ: لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْإِثْبَانِ بِالْبَدَلِ سُقُوطُ الْأَمْرِ بِالْمُبْدَلِ!!»:

قُلْتُ: إِذَا كَانَ مُقْتَضَى الْأَمْرِ الْإِثْبَانُ بِتِلْكَ الْمَاهِيَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ، وَهَذَا الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى - فَقَدْ تَأَدَّى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْأَمْرِ بِتَمَامِهِ؛ فَوَجَبَ سُقُوطُ الْأَمْرِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ بَلَى: ذَلِكَ الْعُدْرُ يُتَمَشَّى بِتَقْدِيرِ أَنْ يَقْتَضِيَ الْأَمْرُ التَّكْرَارَ؛ وَلَكِنَّهُ بَاطِلٌ.

وَأَمَّا فَسَادُ الْقِسْمِ الثَّانِي - وَهُوَ الْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ لَا إِلَى بَدَلٍ -: فَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ كَوْنِهِ وَاجِبًا؛ لِأَنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ» - إِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ جَازَ التَّأخِيرُ: لَجَازَ إِمَّا إِلَى غَايَةِ مُعَيَّنَةٍ؛ بِحَيْثُ إِذَا وَصَلَ الْمُكَلَّفُ إِلَيْهَا - لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُؤَخَّرَ الْفِعْلَ عَنْهَا، أَوْ يَجُوزُ لَهُ التَّأخِيرُ أَبَدًا؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ؛ فَالْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ بَاطِلٌ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّأخِيرُ إِلَى غَايَةٍ» لِأَنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلْمُكَلَّفِ، أَوْ لَا تَكُونَ:

فَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةً لَهُ فَتِلْكَ الْغَايَةُ لَيْسَتْ إِلَّا أَنْ تَصِيرَ بِحَيْثُ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغَلْ بِأَدَائِهِ - فَاتَهُ ذَلِكَ الْفِعْلُ؛ بِدَلِيلٍ: أَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ إِلَى غَايَةٍ مَعْلُومَةٍ قَالَ: إِنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ هِيَ: هَذَا الْوَقْتُ؛ فَالْقَوْلُ بِإِثْبَاتِ غَايَةٍ أُخْرَى - خَرَقَ لِلْإِجْمَاعِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

لَكِنَّ الْقَوْلَ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ - بَاطِلٌ:

لَأَنَّ الظَّنَّ: إِنْ لَمْ يَكُنْ لِأَمَارَةٍ - جَرَى مَجْرَى ظَنِّ السَّوْدَاوِيِّ؛ فَلَا عِبْرَةَ بِهِ، وَإِنْ كَانَ لِأَمَارَةٍ: فَكُلُّ مَنْ قَالَ بِهَذَا الْقِسْمِ - قَالَ: إِنَّ تِلْكَ الْأَمَارَةَ: إِمَّا الْمَرَضُ الشَّدِيدُ، أَوْ عُلُوُّ السِّنِّ؛ وَهَذَا أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَمُوتُ فَجَاءَةً؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّهُ مَا كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ الْفِعْلُ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَ ذَلِكَ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ.

٣٣٢ ..... الكاشف عن الحصول

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَحْهُوْلَةً»؛ لِأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَصِيرُ مُكَلَّفًا بِالْأَلَّا يُؤَخَّرَ الْفِعْلَ عَنِ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ ذَلِكَ الْوَقْتَ؛ وَهُوَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّأخِيرُ أَبَدًا»؛ لِأَنَّ التَّأخِيرَ أَبَدًا تَجْوِيزٌ لِلتَّرْكِ أَبَدًا؛ وَإِنَّهُ يَنَافِي الْقَوْلَ بِوُجُوبِهِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا أَمَرَ عَبْدَهُ بِأَنْ يَسْقِيَهُ الْمَاءَ - فَهَمَّ مِنْهُ التَّعْجِيلَ، وَاسْتَحْسَنَ الْعُقْلَاءُ ذَمَّ الْعَبْدِ عَلَى التَّأخِيرِ، وَالْإِسْنَادُ إِلَى الْقَرِيْبَةِ خِلَافُ الْأَصْلِ؛ فَلَا مَرُ يُفِيدُ الْفَوْرَ.

وَسَادِسُهَا: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ: يَجِبُ اعْتِقَادُ وَجُوبِ الْفِعْلِ عَلَى الْفَوْرِ؛ فَنَقُولُ: الْفِعْلُ أَحَدٌ مُوجِبِي الْأَمْرِ؛ فَيَجِبُ عَلَى الْفَوْرِ قِيَاسًا عَلَى الْإِعْتِقَادِ؛ وَالْحَامِعُ تَحْصِيلُ الْمَصْلَحَةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْمَسَارَعَةِ إِلَى الْإِمْتِنَالِ.

وَسَابِعُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي إِيقَاعَ الْفِعْلِ؛ فَاشْتَبَهَ الْعُقُودَ فِي الْبِيَاعَاتِ؛ فَلَمَّا وَقَعَ الْعَقْدُ عَقِيبَ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ - فَلَا مَرُ وَحَبَّ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ، وَتَحْرِيرُهُ: أَنَّهُ اسْتِدْعَاءُ فِعْلٍ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ؛ فَيَقْتَضِي التَّعْجِيلَ؛ كَالْإِيجَابِ فِي الْبَيْعِ.

وَتَامِنُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ ضِدُّ النَّهْيِ؛ فَلَمَّا أَفَادَ النَّهْيُ وَجُوبَ الْإِنْتِهَاءِ عَلَى الْفَوْرِ -: وَحَبَّ فِي الْأَمْرِ أَنْ يُفِيدَ الْوُجُوبَ عَلَى الْفَوْرِ.

وَرَبَّمَا أوردُوا هَذَا عَلَى طَرِيقٍ آخَرَ؛ فَقَالُوا: ثَبَتَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنِ تَرْكِهِ؛ لَكِنَّ النَّهْيَ عَنِ تَرْكِهِ - يُوجِبُ الْإِنْتِهَاءَ عَنِ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ، وَالْإِنْتِهَاءُ عَنِ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ: لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بِالْإِقْدَامِ عَلَى الْفِعْلِ فِي الْحَالِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْأَمْرَ يُوجِبُ الْفِعْلَ فِي الْحَالِ.

وَتَاسِعُهَا: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ عَقِيْبَهُ - يَقَعُ الْمَوْقِعَ، وَيَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَاخْتَلَفْنَا فِي أَنَّهُ إِنْ فَعَلَ بَعْدَ ذَلِكَ هَلْ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ؟؛ وَطَرِيقَةُ الْإِحْيَاطِ: تَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِثْبَانِ بِهِ عَلَى الْفَوْرِ؛ لِتَحْصِيلِ الْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بَيِّنِينَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المعارضات في حكم المسألة، وليقدم على شرحها كلام إمام الحرمين فيما ينقله عن القاضي في كون العزم بدلاً؛ فنقول:

قال إمام الحرمين: «ومما تمسك به هؤلاء أن قالوا: إذا اقتضت الصيغة إيجاباً، والواجب ما لا يجوز تركه، وإذا اتصف المأمور به بالوجوب ناجزاً فليمتنع تركه؛ إذ لو جاز تركه فى الزمن الأول من أزمته الإمكان، لما كان [٣٠٣/أ] متصفاً بالوجوب فيه، ثم هذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق؛ وهو غرور، وربما يحرر ذلك؛ فيقال: الواجب ما تعين الإقدام عليه فى الزمان الأول، فإذا لم يعين الإقدام عليه فى الزمان الأول لم يكن واجباً فيه، وهذا مع إغراضه لا يتأتى للقوم التعلق به؛ لإثباتهم وجوباً مقيداً بجواز التأخير، ولكن الإشكال قائم فى النفس فى الصورة المتفق عليها، وقد تردد جوابُ القاضى فى هذا المقام؛ لاستشعار إشكال الكلام؛ فمما ذكره: أن التأخير عن الزمان الأول لا يسوغ [إلا] ببدل قائم مقام الفعل المقتضى، ولولاه لسقط حكمُ الوجوب على ما اقتضاه مساقُ الطريقة، ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال فى الاستقبال، ولو أخرج غير مخطر ببالة العزم عصى ربه، ثم يتعرض له ذلك كل وقت، ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان، ثم ذلك الوقت يتعين للفعل، ثم هذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق، وفيه أولاً إلزامٌ أمر اقتحاما عليه، من غير أن يشعر اللفظ به، وقد صار هذا الخير إلى الوقف فى أصل الصيغة، من حيث لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع، ثم التزم فى مساق الكلام إثبات العزم الذى ليس فى اللفظ إشعار به، وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع؛ وهو أنه إذا أوجب فى كل وقت العزم أو الفعل خرج هذا الفعل عن كونه واجباً؛ فإن من بديهته وأصل كل محقق أن الواجب من خصال الكفارة - أعنى: كفارة اليمين - واحد لا يعينه فإذا ردد فى كل وقت تخييره بين العزم والفعل - فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً جزماً، وردد الوجوب بينه وبين غيره؛ فالواجب إذن أحدهما، ثم إنه يستقيم ما رآه لو ساعده نقلة الشريعة، وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم فى وقت لا يتفق الامتثال فيه، ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً، وجرى منه الامتثال فى أثناء العمر؛ فالواجب على التخيير؛ فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم - كما سبق - وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب فى أول الوقت، مع اتساع الزمان؛ فلا يقول: يجب على المكلف أن يأتى به فى أول الوقت، ولا يخليه عن فعل أو عزم، ولكن لو أضر به، ثم أقام الصلاة فى أوسط - الوقت لم ينسب إلى المعصية. والذى أراه فى طريقة القاضى أنه مما يوجب العزم فى الوقت الأول، ولا يوجب تجديده، ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه فى جميع الأوقات المنقولة، وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية، ولا ينبغى أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا؛ على أنا

لا نرى ذلك دائماً. فإن قيل: «فما وجه الجواب عن السؤال؟ وكيف السبيل إلى حل الإشكال؟»: قلنا: قد اشتهر من مذهب الشافعي المصير إلى أن الصلوات تتصف بالوجوب في أول الوقت، وظهر خلاف أبي حنيفة، ثم صح من نصه واتفق ذوى التحقيق من أصحابه: أن مؤخر الصلاة عن أول وقتها إذا مات في أثناء [٣٠٣/ب] الوقت لم يلق الله تعالى عاصياً. فإن كان كذلك - [فلا] توصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل؛ وهى أنه لو أقام الصلاة فيه لوقعت فى مرتبة الواجبات؛ وهو على القطع كالزكاة تُعَجَّلُ قبل حلول الحول؛ فلا يدرأ بهذا التحقيق قول الفقهاء: إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها؛ فإن الذى ذكرناه إظهاراً لمنشأ الخلاف فيما استبعده قطعاً، هذا نص كلام إمام الحرمين - رحمه الله - وظهر من ذلك جزم القاضى بإثبات العزم بدلاً عن فعل الواجب، وأن كلام القاضى يشعر بأنه يجب فى كل وقت مثل هذا الواجب: إما الامتثال، أو العزم عليه، واستبعاد الإمام لهذا رأى، وأنه يرى أن يحمل كلام القاضى على إيجاب عزم واحد ينسحب حكمه فى كل وقت من أوقات ترك الفعل، واختيار إمام الحرمين عدم إيجاب العزم أصلاً. وإذا اتضح ذلك، فلنذكر حجج المخالف:

الأول: [التمسك] <sup>(١)</sup> بقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، [ولولا أنه على الفور] <sup>(٢)</sup> لكان لإبليس أن يقول: إنك أمرتني وما أوجبتني على فى الحال.

وجه التمسك: أن هذا النمط من الكلام يستعمل للاستفهام والتوبيخ؛ لأنه <sup>(٣)</sup> مستعمل فى كل [واحد] <sup>(٤)</sup> من المعنيين؛ فلا يكون مستعملاً فى غيرهما: إما عملاً بالنافى للاشتراك، أو بالأصل.

والاستفهام على الله محال، فتعين الثانى، وهو المطلوب؛ فيلزم لحوق الذم لإبليس؛ حيث أمر ولم يأت بالمأمور فى الحال، فلو لم يكن مقتضى الأمر الفور، لكان لإبليس أن يقول: إنك لم توجب على الفعل فى الحال، وإذا كان كذلك، فلا يستحق التوبيخ،

(١) سقط فى «أ، ح».

(٢) سقط فى «أ، ح».

(٣) فى «أ»: لا.

(٤) سقط فى «أ».

[فلما استحق اللوم في الحال] <sup>(١)</sup>، ولم يعتذر بما ذكرنا، دل ذلك على أن مقتضى الأمر الفور.

الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فيجب المسارعة إليها، والمغفرة فعل الله تعالى، ومن المحال الابتداء إلى فعل الخير، فوجب حمل هذا الكلام على المسارعة إلى أسباب المغفرة، وامتنال أمر الله تعالى من أسباب المغفرة، فيجب المبادرة إليها.

وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، وهكذا يتمسك [بهذه الآية] <sup>(٢)</sup> فنقول: امتثال أوامر الله تعالى من الخيرات، وقد أمرنا بالاستباق إليها، وهي المبادرة إلى امتثال أوامر الله تعالى؛ وذلك هو المطلوب.

الثالث: أنه لو جاز لنا تأخير امتثال أوامر الله تعالى: فإما أن يكون <sup>(٣)</sup> ذلك إلى بدل أو لا إلى بدل، والقسمان باطلان؛ فالقول بجواز تأخير أوامر الله تعالى باطل:

إما لزوم أحد الأمرين لجواز التأخير بالضرورة، وإما انتفاء كل واحد من الأمرين:

أما الأول - وهو: جواز التأخير إلى بدل - فذلك لأن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل فى جملة المصالح المطلوبة منه، أو فى معظمها فى الوقت الذى يأتى بالمبدل، وإلا لما كان بدلاً.

فإن قلت: «لَمْ لا يجوز أن يقال: «الْبَدَلُ يقوم مقام المبدل فى ذلك الوقت لا فى كل الأوقات؛ فلا جرم لا يلزم من الإتيان بالبدل سُقُوطُ [الأمر] بالمبدل؟».

قلت: التفريع على أن الأمر لا يقتضى التكرار، بل لا يقتضى إلا إدخال الماهية فى الوجود؛ ومن لوازمه أن يكون ذلك مرة واحدة فى أى وقت كان: أما أنه من لوازمه إدخال الماهية فى الوجود للإتيان بها مرة واحدة، فذلك واضح. وأما أنه [٣٠٤/أ] فى أى وقت كان، فذلك لأننا نتكلم على تقدير عدم اقتضاء الأمر الفور. وهذا البدل قائم مقام المبدل فى هذا المعنى؛ فقد أتى ما هو المقصود من الأمر بتمامه؛ فوجب ألا يبقى للأمر اقتضاء غيره، واللازم باطل؛ فإن الإجماع منعقد على [أن] <sup>(٤)</sup> جواز التأخير من

(١) سقط فى «أ، ج».

(٢) فى «أ، ج»: بالنص الثانى.

(٣) فى «ب»: يجوز.

(٤) سقط فى «أ».

الكاشف عن المحصول ..... الإتيان بالبدل لا يوجب سقوط ما وجب بالأمر معه. [و] إذا فرغنا على أن الأمر يقتضى التكرار: فلا يلزم من الإتيان بالبدل سقوط وجوب المُبدل، ولا تفرغ على هذا القول؛ لأنه باطل، وقد قررنا ذلك.

الرابع: أنه لو جاز التأخير: فيما أن يجوز التأخير إلى غاية معينة إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخير عنها، أو يجوز له التأخير مطلقاً من غير أن يصل إلى غاية يجب الفعل عندها؛ لا سبيل إلى كل واحد من القسمين؛ فلا سبيل إلى القول بجواز التأخير:

ووجه هذا الدليل وتقريره ظاهرٌ في المتن، غير أنا نجيبُ عمَّا أوردَ عليه وبه يتقرر ما قاله المصنّف، وأن الجواب الصحيح ما قاله المصنّف.

لا يقال: يفرغ على أن الأمر ليس للتكرار، وإنما يقتضى الأمر مرة واحدة، ولا يلزم سقوطها؛ لأنها بدّلٌ عن حالة من أحوالها وهي التعجيل، وبقيت هي في نفسها لا بدّل لها؛ فلا تسقط.

قوله: «لو جاز التأخير لا إلى بدلٍ لَقَدَحَ في وجوبه»:

قلنا: لا يقدح في وجوبه؛ لأنه إنما يتعيّن عدم الوجوب أن لو جاز تأخيره إلى غير بدل، ولم يتحتم بقريئة الفوات بسبب المرض أو غلُو السنّ؛ فلا يأتّم إذا أحر عن ذلك؛ وحينئذٍ يكون ذلك قادحاً في وجوبه، وأما إذا جاز التأخير للبدل، فلا يقدح؛ لما ذكرنا من التحتم.

قوله: «إذا مات فجأة، يقتضى أنه ما كان واجبا في علم الله تعالى، مع أن ظاهر الأمر يقتضى أنه كان واجبا عليه»:

قلنا: علم الله تعالى بأنه يموت فجأة كعلمه بأنه لا يفعلُ ويعصى، ولا يقدح شيء من ذلك في الوجوب؛ لأن الوجوب تعلق كلام الله تعالى به في هذا الزمان، مع جواز التأخير، فعروض الموت كعروض النسخ له؛ لأن كليهما مانعٌ صرّف عنه التكليف، وعلم الله تعالى بالناسخ لا يمنع التكليف؛ كما اتفق في قصة إبراهيم وإسحاق - عليهما السلام - وكذلك من مات في نصف القامة بعد الزوال لا نقول: نشأ عدم الوجوب عليه؛ بل نقول: إنه لم يقدّر له فعل الواجب؛ فإنه لا يؤخذ بتركه بعذر عرض له؛ وهو الموت، كطريان الجنون له وغيره وطريان الموانع، وعلم الله تعالى بها<sup>(١)</sup> مما لا يقدح في تعلق الوجوب بالشخص في نفس الأمر.

(١) في «أ»: ما.



سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَقْدَحُ؛ لَكِنْ تَرَكَ الظَّوَاهِرَ لِقِيَامِ المَعَارِضِ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِهَا مَقْتَضِيَةً عِنْدَ عَدَمِ المَعَارِضِ؛ فَنَقُولُ: يَجِبُ عَلَيْهِ ظَاهِرًا حَتَّى يَمْنَعَ مَانِعٍ، وَيُحْرَمُ عَلَيْهِ حَتَّى يَمْنَعَ مَانِعٍ، وَلَا عِذْرَ فِي ذَلِكَ.

قوله: «إِذَا كَانَتِ الغَايَةُ مَجْهُولَةً، يَلْزَمُ تَكْلِيفُ مَا [لَا] <sup>(١)</sup> يَطَاقُ»:

قُلْنَا: إِنَّمَا يَلْزَمُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ أَنْ لَوْ كَلَّفَ بَأَلًا يُؤْخِرُ عَنْهَا، وَلَا يَعْجِلُ قَبْلَهَا، وَهِيَ مَجْهُولَةٌ؛ أَمَا إِذَا قِيلَ لَهُ: لَا يَجُوزُ لَكَ التَّأخِيرُ عَنْهَا، وَيَجُوزُ لَكَ التَّعْجِيلُ قَبْلَهَا، فَتَعْجَلُ قَبْلَهَا وَتَحْلُصُ <sup>(٢)</sup>، وَكُلُّ شَيْءٍ لِلْمَكْلُوفِ أَنْ يَفْعَلَهُ بِطَرِيقٍ مِنَ الطَّرِيقِ لَا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ تَكْلِيفُ مَا لَا يَطَاقُ، وَإِنَّمَا [يَلْزَمُ] ذَلِكَ فِي التَّعَذُّرِ بِكُلِّ الطَّرِيقِ؛ لِأَنَّا نَقُولُ:

إِذَا قُلْنَا: إِنْ الأَمْرُ لَا يَقْتَضِي إِلا مَرَّةً وَاحِدَةً، فِإِذَا أَتَى بِبَدَلِ الفِعْلِ الوَاجِبِ - أَى: العِزْمِ فِي الوَقْتِ الذِي هُوَ [٤٠٣/ب] وَقْتِ الوَاجِبِ، بِمَعْنَى: أَنَّهُ لَوْ أَتَى بِالْوَاجِبِ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ - خَرَجَ عَنِ العَهْدَةِ، وَوَجِبَ أَنْ يَسْقُطَ عَنْهُ الوَاجِبُ الذِي هَذَا بَدَلُهُ؛ لَكُونَهُ قَائِمًا مَقَامَهُ.

قوله: «لَا يَلْزَمُ سَقُوطُهُ؛ لِأَنَّهُ بَدَلٌ عَنِ حَالَةٍ مِنْ أَحْوَالِهَا، وَهِيَ التَّعْجِيلُ، وَبَقِيَتْ هِيَ فِي نَفْسِهَا لَا بَدَلًا عَنْهَا؛ فَلَا تَسْقُطُ»:

قُلْنَا: إِذَا قُلْتَ: «إِنَّهُ بَدَلٌ عَنِ تَعْجِيلِ الفِعْلِ»: فِإِذَا أَتَى بِالبَدَلِ فَقَدْ حَصَلَ تَعْجِيلُ الفِعْلِ جِزْمًا، وَإِذَا حَصَلَ تَعْجِيلُ الفِعْلِ جِزْمًا، فَقَدْ حَصَلَ الفِعْلُ بِالضَّرُورَةِ، وَإِذَا حَصَلَ الفِعْلُ فَقَدْ حَصَلَ الفِعْلُ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَيَسْقُطُ عَنْهُ الفِعْلُ؛ وَإِلا لَكَانَ الأَمْرُ مَقْتَضِيًا لِلتَّكْرَارِ، وَالتَّفْرِيعِ عَلَيَّ أَنْ الأَمْرَ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

أما قوله: «إِنْ جازَ التَّأخِيرُ مَطْلَقًا لَا إِلَى بَدَلٍ، فَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي وَجُوبِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ عَدَمُ الوُجُوبِ أَنْ لَوْ جازَ تَأخِيرَهُ بِغَيْرِ بَدَلٍ، وَلَمْ يَتَحْتَمَّ بِقَرِينَةِ الفَوَاتِ بِسَبَبِ المَرَضِ أَوْ عِلْوِ السِّنِّ، وَلَا يَأْتِمُّ إِذَا أُخِرَ عَنِ ذَلِكَ»:

قُلْنَا: تَقْرِيرُ هَذَا الكَلَامِ: لَوْ جازَ التَّأخِيرُ إِلَى غَيْرِ بَدَلٍ: فِإِذَا أَنْ يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَى غَايَةِ مَعِينَةٍ؛ أَوْ: لَا إِلَى غَايَةِ مَعِينَةٍ، وَالقَسْمَانِ بِاطْلانِ بِالضَّرُورَةِ؛ وَعَلَى هَذَا لَا يَرُدُّ.

فَإِنْ قِيلَ: «إِنْ هَذَا هُوَ الدَّلِيلُ الثَّانِي، وَهُوَ مَنقَلَبٌ؛ فَكَيْفَ يَجْعَلُهُ مَقْدَمَةً فِي الدَّلِيلِ الأَوَّلِ؟»:

(١) سَقَطَ فِي «ج».

(٢) فِي «أ»: يَحْصُلُ.

قلنا: يجوز أن يكون الشيء دليلاً مستقلاً في إفادة مطلوب، ويصير مقدمة في دليل آخر مفيداً لذلك المطلوب، بل الممتنع أن يكون دليلاً مستقلاً بإفادة مطلوب، ويكون مقدمة في ذلك الدليل بعينه؛ وليس الأمر كذلك هنا.

أما قوله: «علم الله تعالى بأنه يموت كعلمه بأنه لا يفعل [ويعصى]»<sup>(١)</sup>؛ فلا يقدر شيء من ذلك في الوجوب... إلخ:

قلنا: ليس هذا الكلام على الوجه الذي فهمه هذا المعترض، بل هذا الكلام حقيقة ما نقول: وهو أنه إذا جاز التأخير إلى عامٍ معلقٍ به؛ كعلو السنِّ وغيره: فإذا ترك ذلك المأمور في الأوقات الحاصلة قبل تلك الغاية، فإنه ترك الفعل في وقت جاز له الترك؛ إذ لو لم يجز له الترك في شيء من الأوقات، لما كانت تلك العلامة علامة، ولكانت العلامة قبلها، والمفروض خلافه، وإذا جاز له الترك في كل وقتٍ من تلك الأوقات، ثم مات في وقتٍ منها قبل حصول تلك الغاية - يلزم ألا يكون ذلك الفعل عليه واجباً في نفس الأمر، ويلزم الجمع بين جواز الترك وبين المنع من الترك؛ وذلك محال.

ومعنى قول المصنف: «في علم الله تعالى» أي: في نفس الأمر؛ فإنه قد يوصف الشيء بالوقوع بأنه في علم الله تعالى كذا. وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره هذا المعترض في هذا الموضوع؛ فإنه يحتمل أن إتمام الدليل مبنى على أن الموت مانع من الوجوب، وليس ذلك مراد المصنف، وتحقيقه ما ذكرناه، فليتبه لذلك، فهو واقع لكل ما أورد في هذا المقام ودافع لقوله: «ترك الظواهر لقيام المعارض لا يقدح في كونها مقتضية عند عدم المعارض»؛ فإن هذا الكلام بناء من المعترض على موته فجأة عرض مانع وهو الموت، وقد بيننا أنه ليس كذلك.

أما قوله: «لا نسلم أنه إذا جوز له التأخير إلى غاية مجهولة، يلزم التكليف بما لا يطاق؛ وإنما يلزم [٣٠٥/أ] ذلك أن لو لم يكن الفعل قبل تلك الغاية؛ وهذا لأن تكليف ما لا يطاق هو: أن يكلف بما يتعذر عليه من جميع الوجوه، وليس الأمر هنا كذلك؛ لأنه لو عجل الفعل جاز وتخلص»<sup>(٢)</sup>:

قلنا: المدعى أحد الأمرين حيثئذ، وهو: إما تجويز الترك مع المنع من الترك، أو التكليف بما لا يطاق. وإنما قلنا ذلك؛ وذلك لأنه إذا جوز له تأخير الفعل إلى غاية

(١) سقط في «ج».

(٢) في «أ، ج»: يخلص.

في المباحث اللفظية ..... ٣٣٩  
مجهولة، فإذا لحقه الذمُ بترك ذلك الفعل: فيما أن يلحقه؛ لأنه ترك الفعل قبل تلك الغاية  
المجهولة، أو لأنه ترك الفعل في تلك الغاية المجهولة:

فإن كان الأول: لزم تجويز الترك مع المنع من الترك؛ ضرورة أنا جوّزنا له الترك في  
كل الأوقات التي قَبْلَ تلك الغاية، وإن لحقة الترك للفعل في تلك الغاية المجهولة، يلزم  
التكليف بما لا يطاق بالضرورة.

فاندفع ما ذكره المعترض. [واعلم: أن أمثال هذه الأسئلة إنما تندفع عَمَّن يفهم مادة  
الكلام على وجهها، فإذا توجّه سؤال على صورة الدليل أَمْكَنَ دفع هذا السؤال بتغيير  
صورة الدليل؛ فلا مُبالاةً بأمثال هذه الأسئلة عِنْدَ الفحول من أئمة النظر، وإنما تليقُ  
أمثال هذه الأسئلة بضُعفاء الأبطال؛ فعليك بتحصيل العلوم المعطية لقوة النظر وتقانة  
الذهن].

الخامس: ظاهر في الشرح.

السادس: ووجه تحريره أن نقول: إذا توجّه على المكلف أمر الشارع بفعلٍ من  
الأفعال، فالأمر يقتضى الوجوب؛ [و] تفريعًا على ذلك: فإن السامع لتلك الصيغة  
العالم بمدلولها يفهم منها الوجوب، وإذا فهم من أمر الشارع وجوب الفعل يلزمه أمران:  
الأول: اعتقاد وجوبه.

والثاني: الإتيان بالفعل.

فلأمر الشرعي موجبان؛ إذ لا نعنى بالموجبين إلا ذلك.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: اعتقاد الوجوب واجبٌ على الفور؛ فيكون أحد موجبيه  
على الفور؛ فوجب أن يكون موجبهُ الآخر - وهو الإتيانُ بالفعل - على الفور؛ قياسًا  
عليه، والجامع بينهما: تحصيل المصلحة الناشئة من الامتثال.

قلنا: لنا قاعدة، وهي: أن اللفظ إذا وضع لمعنى - صار بينه وبين ذلك المعنى ملازمة  
ذهنية عند العالم بالوضع، فإذا سمع اللفظ انتقل ذهنه بالضرورة إلى ذلك المعنى، وإن  
كره.

وحيث نقول: لا نسلم أنه يجبُ اعتقادُ وجوب الأمر؛ لأن حصول المسميات التي  
للألفاظ إذا كانت تقع في ذهن السامع اضطرارًا، لا يقع بها تكليفٌ لا وجوبًا ولا  
غيره.

سَلَّمنا تعليق التكليف بها؛ لكن حصول المسمى في الذهن على الفور مشترك فيه بين الأوامر والنواهي والأخبار وجميع الحقائق، فلو كان بين الاعتقاد ووجوب الفعل ملازمة، لوجب موجب الخير أن يُعَجَّل؛ ليتعجل اعتقاد مسماه في الذهن، وليس موجبا لوقوع مسماه في الخارج، وكذلك الإباحة وغيرها، وهو خلاف الإجماع؛ فبطلت الملازمة حينئذ بين اعتقاد المسمى وتعجيله؛ فلا يثبت في موضع كسائر الصور.

وبهذا يظهر أن إطلاق اللفظ مُوجب لتعجيل اعتقاد مسماه في الذهن، وليس موجبا لوقوع مسماه في الخارج؛ بدليل الصورة المذكورة.

والفرق بينهما: أن الواضع أوجب الملازمة [٣٠٥/ب] بين السماع والاعتقاد، ولم يوجب الملازمة بين السماع والوقوع في الخارج، فموجب الملازمة منتف في الوقوع في الخارج؛ فلا يقاس ما لا موجب له على ما له موجب من جهة الوضع، ثم إن الاعتقاد وحُصوله في الذهن على الفور شيء نشأ من الوضع، ولم يجعل له مسمى اللفظ، والوجوب على الفور مسمى اللفظ عند الخصم، فلا يستقيم قوله: «أحد موجبي اللفظ» بل أحدهما موجب اللفظ، وهو الفعل، والآخر موجب الوضع لا اللفظ؛ لأننا نقول: جميع ما ذكره مندفع.

وبيانه: بتقديم مقدمة، وهي أنه إذا قال الشارع: «افعل الأمر الفلاني» والسامع عالم بالوضع ومدلولات الألفاظ لغة وشرعا - فهناك أمور ثلاثة:

أحدها: فهم كون الشارع أوجب عليه الشيء الفلاني.

والثاني: اعتقاد وجوب ما أوجبه الشارع.

والثالث: الإتيان بمقتضى الأمر.

وهذه أمور ثلاثة متغايرة بالضرورة، وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: فهم المعنى من اللفظ مغاير لاعتقاد الوجوب المفهوم من اللفظ، والتكليف واقع باعتقاد الوجوب المفهوم من اللفظ لا يفهم المعنى من اللفظ الذي هو حاصِل للعالم بالوضع اضطرارا؛ فقد تبين فساد هذا السؤال وعدم وروده، وبه يندفع ما ذكره من كون حصول المسمى في الذهن مشتركاً بين الأمر والنهي والخير؛ وهذا لأنه ليس المعنى بالاعتقاد حصول المسمى في الذهن، بل الاعتقاد غيره على ما ذكرناه مفصلاً.

بيانه: اعتقاد المفهوم من لفظ الشارع مشترك بين الأمر والنهي والخير.

أما الأمر: فعلى ما بيناه.

وأما النهى: فمقتضاه التحريم؛ فهناك أمور ثلاثة:

أحدها: فهم التحريم من النهى.

وثانيها: اعتقاد حرمة.

وثالثها: ترك المنهى عنه.

وهي أمور ثلاثة متغايرة بالضرورة، ومقتضى ما ذكرنا من الدليل ثابت في النهى عند القائل بالثبوت، فلا يتجه نقضاً ولا إلزاماً.

وأما الخير: فإما أن يكون في معنى الأمر، فلا فرق بينه وبين الأمر في ثبوت موجب عند الخصم القائل بالفور.

وإما أن يكون الخير ليس فيه استدعاء فعل وترك، بل هو على بابه، وقد أورده المصنف جواباً عن هذا السؤال.

وبما ذكرنا تبين فساد ما ذكره بعد هذا الكلام؛ فإنه بناه على أن الاعتقاد هو: فهم المعنى من اللفظ، وقد مرَّ بيان فساده.

ولو تأملت فيه قليلاً لعرفت [أن] وجوه الفساد كثيرة.

قوله: «الاعتقاد وحصوله في ذهن شيء نشأ لا من اللفظ بل من الوضع ولم يحصل مسمى اللفظ، والوجود على الفور مسمى اللفظ» وقد علم فساده بما بيناه.

وأما الوجه السابع: فتحريه أن نقول: المقصود من العقود المفيدة للملك: نقل الملك، والمقصود بإصدار صيغ الأوامر: إيقاع الأفعال ظاهرة، فاشترك الفصلان فيما ذكرناه، وهو المعنى بـ«الاستدعاء».

أو نقول: الأمر يقتضى إيقاع الفعل؛ والعقود تقتضى نقل الملك، فلما حصل نقل الملك عقيب العقود على الفور، وجب أن يكون الأمر مثله؛ فيحصل وقوع الفعل عقيب الأمر، ولا يحصل ذلك [٣٠٦/أ] إلا بإيجاب الإيقاع على الفور؛ قياساً على العقود.

وقول المصنف: «فلما وقع العقد عقيب الإيجاب والقبول، وجب أن يكون الأمر مثله» - فيه نظر؛ وذلك لأن العقد هو «الإيجاب والقبول»؛ فيستحيل أن يقع العقد

عقيب الإيجاب والقبول؛ بل صوابه: أن يقول: لما وجب وقوع الملك عقيب الإيجاب والقبول»، [وقوله]: والأمر ضد النهي، فالمعنى به: أن الجمع بين مدلوليهما محال، والنهي يقتضى الانتهاء على الفور؛ فوجب أن يكون الأمر كذلك؛ قياساً عليه، وقد علم من عادة العرب حمل الشيء على ضده؛ كحمله على مثله؛ كحملهم «لا» النافية على «إن» المثبتة. وبقاى المعارضات فى حكم المسألة ظاهر.

قَالَ الْمَصْنَفُ - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ حِكَايَةٌ حَالٍ؛ فَلَعَلَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ كَانَ مَقْرُونًا بِمَا يَدُلُّ عَلَى الْفَوْرِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] مَجَازٌ مِنْ حَيْثُ ذَكَرَ الْمَغْفِرَةَ، وَأَرَادَ مَا يَفْتَضِيهَا؛ وَلَيْسَ فِي الْآيَةِ: أَنَّ الْمَقْتَضِيَّ لِطَلْبِ الْمَغْفِرَةِ - هُوَ: الْإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْفَوْرِ؛ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَوْ دَلَّتْ عَلَى وَجُوبِ الْفَوْرِ - لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ دَلَالَةٌ نَفْسِ الْأَمْرِ عَلَى الْفَوْرِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ: أَنَّهُ يُشْكَلُ بِمَا إِذَا صَرَّحَ، وَقَالَ: «أَوْجِبْتُ عَلَيْكَ أَنْ تَفْعَلَ هَذَا الْفِعْلَ فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»؛ فَكُلُّ مَا جَعَلُوهُ عُذْرًا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - فَهُوَ عُذْرُنَا عَمَّا ذَكَرُوهُ.

وَكَذَلِكَ يُشْكَلُ بِالْكَفَّارَاتِ، وَالنُّذُورِ، وَكُلِّ الْوَاجِبَاتِ الْمَوْسَعَةِ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ مُعَارَضٌ [بِمَا إِذَا أَمَرُ السَّيِّدُ غُلَامَهُ] بِشَيْءٍ، وَلَمْ يَعْلَمْ الْغُلَامُ حَاجَةَ السَّيِّدِ إِلَيْهِ فِي الْحَالِ - فَإِنَّهُ لَا يَفْهَمُ التَّعْجِيلَ، فَإِنْ حَمَلْتُمْ ذَلِكَ عَلَى الْقَرِينَةِ - أَلْزَمْنَاكُمْ مِثْلَهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: [إِنَّ] السَّيِّدَ يُعَلِّلُ دَمَهُ لِعَبْدِهِ؛ بِأَنِّي أَمَرْتُهُ بِشَيْءٍ، فَأَخَّرَهُ؛ وَلَوْ لَا أَنَّ الْأَمْرَ لِلْفَوْرِ؛ وَإِلَّا لَمَا صَحَّ هَذَا التَّعْلِيلُ:

قُلْتُ: وَقَدْ يَعْتَذِرُ الْعَبْدُ فَيَقُولُ: «أَمَرْتَنِي بِأَنْ أَفْعَلَ، وَمَا أَمَرْتَنِي بِالتَّعْجِيلِ، وَمَا عَلِمْتُ بِأَنَّ فِي التَّأخِيرِ مَضْرَّةً».

وَعَنِ السَّادِسِ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بِمَا لَوْ قَالَ: «أَفْعَلْ فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»، وَبِالنُّذُورِ وَالْكَفَّارَاتِ، وَيَبْطُلُ - أَيْضًا - بِالْخَبَرِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «يَقْتُلُ زَيْدٌ - فَهَهُنَا يَجِبُ الْأَعْتِقَادُ فِي الْفَوْرِ، وَلَا يَجِبُ حُصُولُ الْفِعْلِ فِي الْفَوْرِ».

وَلَأَنَّ الْاِعْتِقَادَ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ الْأَمْرِ؛ فَلَا يَجِبُ حُصُولُ الْفِعْلِ فِي الْفَوْرِ؛ لِأَنَّ مَنْ رَكِبَ اللَّهُ الْعَقْلَ فِيهِ: فَإِذَا نَظَرَ - عِلْمَ [أَنَّ] امْتِثَالَ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ.

وَعَنِ السَّابِعِ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بِقَوْلِهِ: «أَفْعَلُ فِي أَىِّ وَقْتٍ شِئْتَ»، وَلِأَنَّ الْجَامِعَ الَّذِي ذَكَرُوهُ «وَصَفَّ طَرْدِيٌّ»؛ وَهُوَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: [أَنَّ النَّهْيَ] يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَلَا جَرَمَ يُوجِبُ الْفَوْرَ، وَالْأَمْرُ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يُفِيدَ الْفَوْرَ.

وَعَنِ التَّاسِعِ، وَهُوَ طَرِيقَةُ الْاِحْتِطَاطِ [أَنَّهُ] يَنْتَفِضُ بِقَوْلِهِ: «أَفْعَلُ فِي أَىِّ وَقْتٍ شِئْتَ». وَاَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا النَّقْضَ يَرُدُّ عَلَى أَكْثَرِ ادِّلَّتِهِمْ؛ وَهُوَ لِأَزْمٍ لَا مَحِيصَ عَنْهُ.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن المعارضة الأولى بأنه حكاية حال، ولعله اقتضى ذلك الأمر والفور لقرينة اقترنت به.

وهذا الجواب فيه نظر؛ وذلك لأن الأصل عدم القرينة، وقد تمسك المصنف بهذه الآية على اقتضاء الأمر للوجوب، ويتجه عليه هذا الجواب، وهو أن يقال: إنه حكاية حال؛ فلعله اقترنت به قرينة دلت على الوجوب، فمهما أجاب به عن هذا السؤال فهو إشكال على هذا الجواب.

والصحيح من الجواب: ما نبه عليه ابن الحاجب، واختاره صاحب «الإحكام»، وهو أن نقول: لا نسلم أن ذلك الأمر كان مطلقاً، بل هو أمر مقيد بقرينة قولية؛ ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢] فقد رتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب، فيجب السجود عقيبها من غير مهلة، ولأنه قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ (١) ثم قال (٢): «فَقَعُوا لَهُ»، قوله تعالى: «فَقَعُوا لَهُ» هو العامل في «إِذَا»، و«إِذَا» معمولة؛ فيجب أن يكون السجود واقعاً فيه؛ تحقيقاً للظرفية.

[والجواب عن الثاني] (٣): أن المغفرة فعلُ الله تعالى، [ويستحيلُ مسارعة العبد

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: قالوا.

(٣) في «أ، ج»: وعن الثالث.

إليها؛ فإذا ظهر الآية<sup>(١)</sup> غير مراد، والمراد هو المجاز فنقول:

الآية محمولة على الأمر بالمسارعة إلى أسباب المغفرة؛ لأن هذا المجاز صالح لحمل اللفظ، وهو من نوع إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ فوجب حمل اللفظ عليه؛ لأن الأصل عدم غيره من المجازات، وحاصله: أن الحقيقة غير مرادة إجماعاً، وغير هذا المجاز من المجازات منتفٍ بحُكْمِ الأصل؛ فيجب حمل اللفظ عليه؛ صونا لكلام الشارع عن الإلغاء؛ فيلزم أن تكون المسارعة إلى سبب المغفرة واجبة، ولكن لا نسلم أن سبب المغفرة هو الإتيان بالمأمور به [على الفور على التعيين، بل نفس الإتيان بالمأمور به من غير اعتبار] خصوص الفورية أو التراخي<sup>(٢)</sup>.

على أنا نقول: لما ثبت أن المراد من الآية سبب المغفرة، فلم قلت: إن المراد جميع أسباب المغفرة؟! وإنما يلزم ذلك أن لو كان للمقتضى عموم.

ثم نقول: لو دلت هذه الآية على الفورية، فإنما<sup>(٣)</sup> بمادتها الخاصة بها، وليس الكلام [٣٠٦/ب] في ذلك، وإنما الكلام في مطلق صيغة «افعل» هل تقتضى الفورية أم لا؟ فإذا: ما دلت الآية على محل النزاع، وما دلت عليه ليس بمتنازع فيه.

والجواب عن الثالث والرابع: أن ما ذكرتم<sup>(٤)</sup> من الدليل القائم فيما إذا قال: «أوجبتُ عليك أن تفعل في أي وقت شئت» - مع أنه يجوز<sup>(٥)</sup> له التأخير عن أول وقت الإمكان - دل ذلك على بطلان ما ذكرتم.

واعلم: أن هذا الجواب اعتمد عليه المحققون النافون للفورية، وفيه نظر؛ لأن للخصم أن يقول: صورة النزاع: ما إذا لم يقع التصريح بتجوير التأخير عن أول إمكان الفعل، وصورة النقض [صرح]<sup>(٦)</sup> فيها بتجوير التأخير عن أول زمن إمكان الفعل؛ لأن قوله: «افعل هذا الفعل في أي وقت شئت» تصريح بـ[تجوير] الترك في أول زمان [إمكان] الفعل، إذا شاء ذلك فيه. وإذا ثبت ذلك، فللخصم أن يقول: الموجب لعدم تجوير الترك

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ، ج»: والتراخي.

(٣) في «أ، ج»: وإنما.

(٤) في «ج»: ذكره.

(٥) في «ج»: حوز.

(٦) سقط في «ج».



في أول زمان إمكان الفعل عدم التصريح بتجويز الترك مع ما ذكرناه من الدليل، وهذا المجموع معدومٌ في صورة النقض؛ فاندفع النقض.

ولا يدفع هذا بأنَّ المجموع عدميٌّ، والعدمي ليس بمُوجِبٍ؛ فإنَّ الموجبَ أمرٌ وجوديٌّ؛ لأنه نقيض الموجبية الذي هو عدميٌّ، ونقيض العدمي وجوديٌّ؛ كما بيَّنا غير مرة أن هذه مغالطة، ولم يتنبه لحلها من لم يفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة، وأن الحق أن الموجبية والعلية والمؤثرية من الاعتبارات الذهنية الصرفة. واعلم: أن من صور النقض أيضاً النذور والكفارات، وما ذكرتم من الوجهين قائمان فيها، مع أنه لا قائل بالفور فيها.

[والجواب] (١) عن الخامس: المعارضة بالمثل وهي ظاهرة في المتن، وقد بيَّنا أن أمثال هذه القضايا العرفية متعارضٌ غالباً.

[والجواب] (٢) عن السادس: أنه (٣) منقوض بالنذور والكفارات، وبما إذا قال: «افعل في أي وقت شئت»، وبالخير؛ كما إذا قال: «يقتل زيد عمراً»؛ فإنه يجب تعجيل الاعتقاد، ولا يجب حصول الفعل إجماعاً.

وجواب آخر، وهو أنا نمنع أن اعتقاد وجوبه على الفور مُوجِبٌ بالأمر، بل ذلك يجب بدليل منفصل من هذا؛ وهذا لأنه إذا نظر علم أن أمثال [أمر] (٤) الله واجبٌ.

بيان ذلك: أنه إذا علم أو ظنَّ أنَّ أمر الله للوجوب لغة أو شرعاً، وكل ما هو واجب شرعاً لا يجوز تركه بعلم أو بظن، أي: أنَّ (٥) ما أوجبه الله تعالى علينا لا يجوز تركه بعلم أو بظن - : وجب أمثال أمر الله بواسطة تركيب العقل لهاتين المقدمتين، والانتقال إلى النتيجة، [ولا معنى للوجوب في اعتقاد] (٦) ما أوجبه الله تعالى إلا هذا؛ فعلم: أن اعتقاد وجوب ما أوجبه الله تعالى ليس مستفاداً من الأمر، بل مما ذكرنا؛ فيمتنع (٧) قوله: «اعتقاد الوجوب أحد موجبي الأمر».

(١) سقط في «أ، ج».

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «أ»: من أنه.

(٤) سقط في «ج».

(٥) في «أ»: إنما.

(٦) سقط في «أ، ج».

(٧) في «أ»: فمنع، وفي «ج»: فيمنع.

ولا يقال: إنا لا ندعى (١) أنه أحد مُوجِبِي الأمر، بل نقول: ثبت أن هذا الاعتقاد على الفور؛ فوجب أن يكون الفعل على الفور؛ قياساً عليه.

قلنا: إذا آل الأمر إلى ذلك، فنعارضه بمثله: وجب ألا يجب الفعل على الفور؛ قياساً على حصول التراخي.

واعلم: أن في كلام صاحب «المعتمد» ما يدل على أنه يمنع كون اعتقاد الوجوب على الفور؛ وذلك لأنه قال (٢): إن لم يعلم [٣٠٧/أ] السامع أن الأمر للوجوب: فإما أن يكون قد علم أن ألفاظ الوجوب المطلقة لا تفيد الفور أو لا يعلم ذلك: فإن علم ذلك، فإن من لا يثبت العزم بدلاً يقول: إنه قد لا يلزمه أن يُعَجَّلَ اعتقاد وجوب المأمور به ولا النظر فيه؛ وذلك لأنه يقول: إن لم يكن الأمر للوجوب، فلا يلزمني [في الثاني، ولا فيما بعده أن أفعل شيئاً؛ فلا يلزمني اعتقاد وجوب ذلك الشيء، وإن كان الأمر على الوجوب، فليس يلزمني أيضاً فعل الواجب] (٣) في الثالث، ولا في الرابع؛ فلم يلزمني اعتقاد الوجوب في الثاني؛ لأن فعل المأمور به في الثالث غير متعين وجوبه، وإنما يلزمني أن أنظر في الأمر هل يفيد الوجوب؟ إذا غلب على ظني أنني إن لم أنظر في ذلك؛ فأعلم الوجوب، وأفعل عقيبه - فاتى الفعل؛ فيلزمي حيثد أن أنظر لأنني لا آمن كون الفعل للوجوب. هذا نص كلامه، وفيه تصريح بما ذكرنا من المنع. وهذا جواب آخر عن هذه المعارضة؛ لا يقال: لا نسلم أن الفعل يقتضى ذلك، بل أن يعلم أن الأمر وضع للوجوب، لا [أن] يعتقد أن فعل ما أمر الله به واجب، ولو فرعنا على مذهب المعتزلة في الحسن والقبح - لا يلزم ذلك أيضاً؛ فإن الحسن والقبح إنما يقتضى أن المصالح أو المفاسد معتبرة في الأفعال. أما إذا وردت في صيغة، ولا يعلم ولا يظن أنها وضعت للوجوب لحملها على الوجوب، فإن لم نعلم كونها أمراً: فلا بد أن يعلم كونها للوجوب، أو يعلم أن مصلحة ذلك الفعل تقتضى الوجوب. أما مجرد الأمر فغير كاف؛ لأننا نقول: لا يدعى المصنف أن مجرد الأمر كافٍ، بل المدعى ما ذكرنا على الوجه الذى لخصناه. غاية ما في الباب أن هذا البسط والتلخيص - ليس بمصرح به في ألفاظ الكتاب؛ وذلك لأنه شرح لكلامه، وتقرير له، ولا يلزم المصنفين التصريح بالشرح والبسط والتقرير، بل ذلك على الشراح. ولا يفهم من قوله: «من ركب الله العقل فيه،

(١) أى: الاعتقاد.

(٢) ينظر المعتمد (١/١١٨).

(٣) سقط في «أه».

فإذا نظر فيه علم أن امثال...» - تفريع هذا الكلام على مذهب المعتزلة، بل يجب أن يفهم من ذلك إدراك العقل وجوب الامثال من تركيب تينك المقدمتين؛ على أننا نقول: هذا الكلام - وهو المنع المذكور - مندفع بالأصالة؛ لأنه منَع لسند المنع، ومنع سند المنع لا موجبية له أصلاً، بل الجواب عن المنع الدلالة على المدعى، وأما سند المنع: فإن أمكن أن يجعل معارضة يتوجه عليه المنع إذا جعل معارضة، ولا يتوجه منعه إذا لم يجعل معارضة. ولا يقال: هذا وضع من الأوضاع الجدلية، ولا يلزم كلاً وواحد اتباع ذلك الوضع؛ لأننا نقول: الأوضاع الجدلية تنقسم إلى قسمين: أحد القسمين هو واجبُ الاتباع باتفاق العلماء والنظار؛ وهو أنه إنما يمنع أو يعارض ما هو مدعى للمستدل. وأما ما ليس بمدعى له - فلا يمنع، ولا يعارض، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فإن ما ليس بمدعى لا نهاية له، مع أنه لم يتصد لتقريره، ولا لإثباته؛ فلا يمنع، ولا يعارض الخارج عن الدعوة (١).

والقسم الثانى منه: ما اختلف فيه: مثاله اختلاف أئمة النظر فى تفسير غضب منصب التعليل، وأن القول بالموجب هل يسمع على جهته أو لا يسمع، إلا إذا رُدَّ [٣٠٧/ب] إلى المنع، أو المعارضة؟ وهذا القسم الأمر فيه مفوض إلى اختيار المستدل أحد الاصطلاحات، والمعارض مانع يلزمه أن يتكلم عن الاصطلاح الذى يختاره المستدل، وأما الاصطلاح الذى يتفرد باختياره المعارض دون المستدل، فلا يلزم المستدل اتباعه فى ذلك، وسنلقى عليك قولاً كريماً، وفصلاً مبيناً فى دقائق علم النظر، وهو المشهور بعلم الخلاف والجدل إذا انتهينا إلى آخر هذا الكتاب إن شاء الله تعالى؛ فإننا نودعه ما تمسُّ إليه الحاجة من هذا العلم. والجواب عن السابع: النقض بالكفارات والنذور، وقد مرَّ توجيهه.

ثم نقول: لا نسلم اشتراك الصورتين فى وصف مثبت؛ فإن قولكم: «استدعاء فعل» نقول: لا يستلزم له الإيجاب على الفور، والاعتماد فى الجواب على النقض.

وأما منع المناسبة، فللخصم أن يقول: إذا ثبت أن بين الصورتين قدراً مشتركاً وهو الاستدعاء المذكور، فنقول: ذلك الاشتراك علة بالدوام، ولا يشترط فى المسدار المناسبة، وطريق تقرير الاشتراك فى الاستدعاء ما سبق.

والجواب عن الثامن: الفرق، وهو: أن النهى يقتضى التكرار؛ فيقتضى الفور بالضرورة، والأمر لا يقتضى التكرار؛ فلا يقتضى الفور.

(١) فى وأ: فلا يمنع من المعارض الخارج عن الدعوة.

واعلم: أن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يناقض ما اختاره المصنف، وهو: أن النهى لا يقتضى التكرار، فلا بدّ من جواب آخر لتقرير هذه المسألة، ولا تتناقض اختياراته فى مسائل الأمر والنهى، فنقول: الجواب الصحيح: منع كون النهى يفيد الفور، وسند المنع ما عرفت من الخلاف، وعلى هذا لا يتناقض محتاره فى مسألتى الأمر والنهى؛ لأن اختياره: أن النهى لا يقتضى التكرار فلا يقتضى الفور؛ تفرّيعاً على ما اختاره.

وأما قوله: «يثبت أن الأمر بالشىء نهى عن تركه»:

[قلنا: لا نسلم؛ فإنّ] الأمر بالشىء نهى عن تركه [فى الحال، أو عن تركه فى الجملة؟ الأول ممنوع<sup>(١)</sup>، والثانى مسلم، والأول هو محل النزاع بعينه؛ وهذا لأنه إن كان الأمر بالشىء يقتضى الفعل، يلزم أن يكون مستلزماً للنهى عن تركه فى الحال.

وإن كان أمراً به بمعنى: أن يدخل المصدر فى الوجود، فلا نسلم أنه يستلزم النهى عن تركه فى الحال، بل يستلزم النهى عن تركه فى الحال؛ هذه مصادرة على المطلوب.

والجواب عن الثانى: من النقص بقوله: «افعل فى أى وقت شئت».

والجواب عن التاسع: لا نسلم أنه لو فعله عقيب الأمر يخرج عن العهدة؛ وهذا لأن من الواقفية من توقّف فى المقدّم والمؤخّر.

سلمنا ذلك؛ ولكن هذا الوجه مع غيره منقوض بقوله: «افعل فى أى وقت شئت».

قال صاحب «التلخيص»: الذى<sup>(٢)</sup> يدلّ على أنّ الصيغة تقتضى الفور وجوه: أولها: أن السيّد لو أمر عبده بفعل عارياً عن جميع القرائن، ثم مضى زمن الإمكان، ولم<sup>(٣)</sup> يأت به - حسن من السيّد أن يعاقبه على ذلك، ويعلّل بأنه لم يمتثل ما أمر<sup>(٤)</sup> به، ولو لم يكن الأمر مقتضياً للفور، بل بالفعل المأمور فقط، أو كان مشتركاً بين الفور والتراخى لَمَا حسن، ولكان للعبد أن يعتذر بأن يقول: «أمرتني بالإتيان فقط، وما أخللتُ به مطلقاً، وأنا عازم على الإتيان به»، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك [٣٠٨/أ].

وثانيها: أنه لو خرجت الصيغة عن الفورية: فإما أن يجوز التأخير أبداً، أو إلى زمان معيّن؛ لا سبيل إلى الأوّل؛ لأن ذلك يقدح فى الوجوب، ولا سبيل إلى الثانى؛ لأنّ اللفظ لا إشعار له بوقت.

(١) فى «ج»: ممنوع.

(٢) فى «ج»: المعنى.

(٣) فى «أ»: لم.

(٤) فى «ج»: أمره.

فإن قلت: «يَجُوزُ التأخير إلى [وقت]» <sup>(١)</sup> يغلب على الظن أنه لو لم يفعله لفاته: قلت: يلزم من ذلك أن من مات فجأةً أو قتل - لا يتحقق الوجوب في حقه، ولأنه لا يستفاد ذلك من دلالة الصيغة، أمّا بالمطابقة، أو بالتضمن فظاهر، وأمّا بالالتزام فلافتقاره إلى اللزوم الذهني، وانتفائه ههنا، ولأن أوامر المشرّع لا تنضبط بخيالات المكلفين وظنونهم. ثم أورد على نفسه بأن قال: «لم لا يجوز التأخير إلى بدل» <sup>(٢)</sup>، وهو العزم؟:

قلت: يلزم أن يكون الواجب: إمّا العزم، أو الفعل؛ فلا يكون ذلك واجباً معيناً، بل مخيراً، لأن الخروج عن العهدة: إمّا بالإتيان بالعزم على الفور، أو بالفعل على الفور، أو بالإتيان بالفعل على الفور، أو بالعزم على الفور، والتخير لا تقتضيه الصيغة؛ ولأنه لو صحّ التأخير؛ - على ما قلتم -: يسقط البدل <sup>(٣)</sup> فقد ساعدتم على اقتضاء الصيغة الفورية؛ لأنه لو لم يأت بالعزم، ولا بالفعل على الفورين بمضى <sup>(٤)</sup> عندكم، فصار النزاع في أن المأمور شيء معين أو مخير <sup>(٥)</sup>؛ فلا يكون في الفورية.

وثالثها: اتفقوا على أن الشارع لو قال: «إذا جاء غد صم» صار العبد مأموراً بالصوم عند مجيء الغد، ولا يجوز التأخير، ولو لم تكن الصيغة مقتضية للفور، لما كان الأمر كذلك؛ لأنّ المعلق ههنا على الشرط إنما هو الأمر، وصيرورة المخاطب مأموراً؛ وذلك لا يقتضى سوى [تحقيق] <sup>(٦)</sup> الأمر عند مجيء الغد.

فإن قال: «في هذا التعليق ما تعيّن الوقت؛ فإن ذكر الغد تعيّن للوقت؛ أي: وقت الإتيان بالمأمور به، فصار كما إذا قال: «صم إذا جاء غد»:

قلنا: ذكر الوقت تعيّن <sup>(٧)</sup> لوقت نزول <sup>(٨)</sup> الأمر، لا لوقت فعل المأمور به؛ فالتعليق يدلُّ على أن تعيّن نزول الأمر بالمطابقة، وعلى الامتثال بواسطة اقتضاء الأمر الفور؛ فمن أن الصيغة لا تقتضى الفور - لا يلزمه ذلك، وهذا بخلاف قوله: «صم إذا جاء

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ج»: بدل.

(٣) في «ج»: البدل.

(٤) في «ج»: يمضى.

(٥) في «ج»: تخير.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: يعين.

(٨) في «ج»: فعل.

غد؛ لأنه (١) لو قال: «صُم»، صار أمرًا، ثم بَعَدَ ذلك عَيْنَ وقت الامتثال بتعيين غَدٍ، وفيما نَحْنُ فيه: ما صار أمرًا قبل غَدٍ، بل علق الأمر به. هذا ما ذكره صاحب «التلخيص»؛ لنصرة القائلين باقتضاء الصيغة الفُور؛ وجميع ما تَمَسَّكَ به مندفع:

أَمَّا الأول (٢): فجوابه: المنع، والمُعَارَضَةُ بالمثل، وما هو جواب عن المُعَارَضَةِ بالمثل فهو جَوَابُنَا عن أصل هذا الوجه.

وأما الوجه الثاني: فهو الذى ذكره المصنّف فى التَّنْ، وأجاب عنه.

وأما ما ذكره فى فساد (٣) كون العزم بدلاً - فلا يلزمنا جوابه؛ لأننا لا نختار كَوْن العزم بدلاً.

وأما الوجه الثالث: فجوابه: أن وقت الامتثال قد تَعَيَّنَ فى الصيغة المذكورة.

أما قوله: ذلك لوقت نزول الأمر، لا لوقت فعل المأمور به، فمن ذهب إلى أن الصيغة لا تقتضى الفور، لا يلزم ذلك [٣٠٨/ب] وهو فاسد؛ وذلك لأنه لا قائل بأنه إذا قال: «إذا جاء غد صُم»: أنه لا يلزمه الصوم غدًا، إلا تفریعًا على أن الصيغة تقتضى الفور، بل صومُ الغد لازم له؛ سواء فرعنا على اقتضاء الصيغة الفُور، [أو] (٤) التراخي.

والذى يوضح فسَادَ ما ذكره: أنه لا فرقَ عند أئمة العربية بين قول القائل: «صُم إذا جاء غد» وبين قوله: «إذا جاء غد» (٥) صُم فى أن مدلولهما واحد، وبين تقديم صيغة الأمر، أو تأخيرها.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» قال: التمسك (٦) على الفور بالاحتياط - ضعيف؛ وكذلك اعترض على التمسك بالأحوط فى باب أن الأمر للوجه ب؛ قال: الاحتياط ليس من أمارات الوضع، ولا من مقتضيات الوجوب؛ بل هو من باب الأصلح.

ثم قوله: «افعل (٧) الآن» يعد تأكيدًا، و«فى أى وقت شئت» - تخفيفًا.

(١) فى «أ»: إلا أنه.

(٢) فى «أ»: الأولى.

(٣) فى «أ»: إفساد.

(٤) سقط فى «ب، ج».

(٥) سقط فى «ج».

(٦) فى «أ»: قد تمسك.

(٧) فى «أ»: الفعل.

وما ذكر فاسد؛ لأننا لا نَسْتَدِلُّ بالاحتياط على الوَضْع، وإِنما نستدل به على حَمَلِ اللَّفْظِ عليه، وما ذكره أن «أَفْعَلَ الْآنَ»، أو «فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»: الأول تخفيف، والثاني مسامحة - ممنوع؛ وذلك غير مَحَلِّ النزاع؛ فَإِنَّ الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي الْفُورَ، بَلْ يَقْتَضِي الْقَدْرَ الْمَشْتَرَكَ بَيْنَ الْفُورِ وَالْتِرَاحِي - فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: «أَفْعَلَ الْآنَ» تَعْيِينٌ (١) لَوَقْتِ الْإِمْتِثَالِ، وَمَا يَقَابِلُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُهُ «أَفْعَلَ فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ» - تَخْيِيرُ الْمَكْلُوفِ فِي أَوْقَاتِ الْإِمْتِثَالِ.

وقولنا لا يدلُّ إِلَّا عَلَى طَلْبِ إِدْخَالِ الْمَصْدَرِ فِي الْوُجُودِ فَقَطْ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَوْلُ بَعْضِهِمْ: «لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ رَاجِحًا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى حَدِّ الْوُجُوبِ، بَلْ يَكْفِي ذَلِكَ الرَّجْحَانُ: إِنْ كَانَ فِي نَظَرِ الْمُجْتَهِدِ؛ فَيَتَحْتَمُّ عَلَيْهِ الْقَوْلُ بِالرَّاجِحِ فِي نَظَرِهِ، وَيَحْرَمُ (٢) عَلَيْهِ الْقَوْلُ بِالْمَرْجُوحِ فِي نَظَرِهِ أَوْ اعْتِقَادُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي أَعْمَالِ الْمَكْلُوفِينَ، فَذَلِكَ هُوَ النَّدْبُ لَا غَيْرَ، أَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي طَرَفِ الْوُجُودِ، أَوْ أَنْكَرَ رَتْبَةَ إِنْ كَانَ فِي طَرَفِ الْعَدَمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

فِي أَنَّ الْأَمْرَ الْمَعْلَقَ أَوْ الْخَبَرَ الْمَعْلَقَ؛ عَلَى شَيْءٍ بِكَلِمَةِ «إِنْ» - عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ:

وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ، وَأَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ.

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: هُوَ أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا كَلِمَةَ «إِنْ» حَرْفَ شَرْطٍ، وَالشَّرْطُ: مَا يَنْتَفِي الْحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلَقُ بِهَذَا الْحَرْفِ - مُتَّفِعًا عِنْدَ انْتِفَاءِ الْمَعْلَقِ عَلَيْهِ:

أَمَّا أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا هَذَا الْحَرْفَ بِـ«حَرْفِ الشَّرْطِ» - فَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِي كُتُبِهِمْ.

وَأَمَّا أَنَّ الشَّرْطُ: مَا يَنْتَفِي الْحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ - فَلِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: «الْوَضُوءُ شَرْطُ صِحَّةِ الصَّلَاةِ» وَ«الْحَوْلُ شَرْطُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ»، وَعَنَوْا بِكُتُبِهِمَا شَرْطَيْنِ: انْتِفَاءِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِمَا؛ وَالِاسْتِعْمَالُ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ ظَاهِرًا.

(١) فِي «أ»: يَعِينُ.

(٢) فِي «ح»: وَحَرَمَ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أنه شرع المصنّف في ذكر مسائل المفهوم، فلنقدّم عليه مقدّمة كاشفة عن حقيقة المفهوم<sup>(١)</sup>، وأقسامه، وبيان مذاهب الناس فيه، ثم نشرع في شرح المتن، فنقول: قال إمام الحرمين [فنى «البرهان»]<sup>(٢)</sup>: ما ليس بمنطوق به، ولكن المنطوق به مُشعر به، فهو الذي سمّاه الأصوليون بـ«المفهوم»<sup>(٣)</sup>.

قال الغزالي [«فى المستصفى»]: الضربُ الخامس<sup>(٤)</sup>: المفهوم، ومعناه: [أنّ] الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر يدلُّ على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوماً؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوقه، [وإلا فما دلَّ عليه المنظوم أيضاً مفهوم]، وربّما [سمى] هذا «دليل الخطاب» ولا التفات إلى الأسماء. وحقيقته: أن تعلق الحكم بأحد وصفى الشيء هل يدل على نفي الحكم عما يخالفه فى الصفة؟

وما ذكره [إمام الحرمين] يتناول مفهوم الموافقة<sup>(٥)</sup> والمخالفة<sup>(٦)</sup> وما ذكره الغزاليُّ

(١) يطلق المفهوم، ويقصد به معنى دل عليه اللفظ لا فى محل النطق، أو هو: «دلالة اللفظ على معنى فى غير محل النطق؛ بأن يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور فى الكلام، وحالاً من أحواله، سواء كان ذلك الحكم موافقاً لحكم المذكور، أو مخالفاً له. وقد قسموه إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة؛ لأن المسكوت عنه إن كان موافقاً فى الحكم للمذكور، فالدلالة عليه حينئذ هى «مفهوم الموافقة»، وإن كان مخالفاً له فيه، فالدلالة عليه هى مفهوم المخالفة. ينظر: المفهوم لشيخنا الخضراوي، وشرح العضد: ١٧١/٢، والبرهان: ١/٤٤٩، والعدة: ١/١٥٤، والإحكام للآمدى: ٦٢/٣، وجمع الجوامع: ١/٢٤٠، والآيات البيّنات: ١٥/٢، ٢٣، وشرح الكوكب: ٣/٤٨٠، ٤٨٩، وروضة الناظر (١٣٨، ١٣٩)، وإرشاد الفحول (١٧٨، ١٩٨)، وتيسير التحرير: ٩٨ ٩١/١، وفواتح الرحموت: ٤١٣/١ ٤١٤، وشرح التنقيح (٥٣)، والحدود للباحى (٥٠)، ونشر البنود: ٩٨ ٩٤/١، والمدخل (٢٧١).

(٢) سقط فى «أ، ج».

(٣) ينظر البرهان لإمام الحرمين ١/٤٤٨.

(٤) ينظر المستصفى (١٩/٢).

(٥) تعريفه: هو ما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقاً لمدلوله فى محل النطق. وبعبارة أخرى هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لفهم مناط الحكم لغةً؛ بأن يوجد فى المنطوق معنى يفهم كل من يعرف اللغة - أى وضع الألفاظ للمعاني - أن الحكم فى المنطوق إنما ثبت لأجله من غير احتياج فى فهم ذلك إلى نظر واجتهاد. وهذا القسم هو المسمى فى اصطلاح الأحناف بـ«دلالة النص».

مثال ذلك: قوله تعالى فى شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإن هذا النص دلّ بمنطوقه على تحريم التأفف، وهو يدل بمفهومه «الموافق» على تحريم الضرب المسكوت عنه؛=



=لفهم مناطق تحريم التأفيف، وهو الإيذاء لغة؛ فإن كل عارف باللغة يفهم أن مناطق تحريم التأفف إنما هو الإيذاء، وهو موجود في الضرب ونحوه، فيفهم منه - بالموافقة - ثبوت التحريم له أيضًا كالتأفف؛ لأنه أشد إيذاء من التأفف؛ فيكون أولى بالحكم منه. ومنه - أيضًا - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]. فإن الأول يدل بمنطوقه على تأدية المتحدث عنه للقنطار المؤمن عليه لأمانته، ومن ناحية أخرى، فإنه يدل بمفهومه الموافق على تأديته لما دون القنطار المسكوت عنه بطريق الأولى.

والثاني يدل بمنطوقه على عدم تأدية المتحدث عنه للدينار المؤمن عليه، ويدل بمفهومه الموافق على عدم تأديته لما فوق الدينار المسكوت عنه بالأولى؛ فإنه من البدهى عرفًا أن من يكون أمينًا في القنطار يكون فيما دونه كذلك من باب أولى، كما أنه من يكون خائنًا في الدينار يكون كذلك فيما هو أكثر منه بالأولى.

واتفق الأصوليون والفقهاء القائلون بمفهوم الموافقة على أنه يشترط لتحقيق دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه أنه يوجد في المنطوق معنى يفهم منه كل من يعرف لغة العرب أن الحكم فيه إنما يثبت لأجل هذا المعنى، وأن يكون هذا المعنى موجودًا في المسكوت عنه، وألا يكون في المسكوت عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المنطوق، وأن مفهوم الموافقة ينتفى بانتهاء أحد هذه الشروط الثلاثة، ثم إننا نراهم قد اختلفوا بعد ذلك في أنه هل يشترط في المعنى الذي ثبت الحكم من أجله أن يكون في المسكوت أشد مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المنطوق، فلا يكفي في الدلالة والتسمية بمفهوم الموافقة أن يكون مساويًا أو لا يشترط ذلك، فيكفي أن يكون مساويًا؟! فذهب الآمدي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى أنه يشترط في مفهوم الموافقة أن يكون المسكوت أولى باستحقاق الحكم من المنطوق؛ لكون مناطق الحكم فيه أقوى اقتضاء للحكم منه في المنطوق، كما في دلالة النهي عن التأفف على تحريم الضرب ونحوه.

قال سيف الدين الآمدي في «الإحكام»: «أما مفهوم الموافقة، فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقًا لمدلوله في محل النطق».

ثم مثل له بعدة أمثلة، ثم قال: «والدلالة في جميع هذه الأقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق، وإنما يكون كذلك أن لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام، وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق، وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفف أن المقصود إنما هو كف الأذى عن الوالدين، وأن الأذى في الشتم والضرب أشد من التأفف، فكان التحريم أولى، وإلا فلو قطعنا النظر عن ذلك لما لزم من تحريم التأفف تحريم الضرب» ا.هـ.

= وكلام الأمدى صريح في اختياره القول باشتراط الأولوية، وهذا المذهب هو قضية ما نقله أبو المعالي الجويني في «البرهان» عن الإمام الشافعي؛ حيث قال: ونحن نورد معاني كلامه، فمما ذكره أنه قال: «المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة».

أما مفهوم الموافقة: فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى<sup>١</sup>. اهـ. وذهب الإمام الغزالي، والإمام الرازي، ومن تبعهما إلى أنه لا يشترط في مفهوم الموافقة أولوية المسكوت عنه بالحكم، بل المدار على ألا يكون مناط الحكم في المسكوت عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المنطوق سواء كان أولى منه، أو مساويا له في ذلك. ولذلك قال الزركشي في «البحر»: وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم. والخلاصة أن في اشتراط الأولوية في مفهوم الموافقة طريقتين:

أحدهما: يذهب إلى الاشتراط وهو منقول عن الشافعي، واختاره أبو إسحاق الشيرازي، والآمدى. والثاني: يذهب إلى الاشتراط، وهو مذهب الجمهور، كما قال الزركشي وغيره. فإن قيل: وهل لهذا النزاع ثمرة مع اتفاقهم على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت المساوي، والعمل به؟

فالجواب: نعم له ثمرة، وهي أن ثبوت الحكم للمسكوت المساوي على القول باشتراط الأولوية يكون بالقياس، وتجري عليه أحكام القياس، وعلى القول بعدم الاشتراط يكون ثبوته بطريق النص المقابل للقياس، ويأخذ حكم المنصوص.

واستدل من قال باشتراط الأولوية بأن إلحاق المسكوت المساوي بالمنطوق في الحكم لا يخرج عن القياس؛ إذ لا يمكن فهم اتحادهما في الحكم من النص على حكم المنطوق عرفاً؛ لقيام احتمال التعبد في محل النطق، فلا تتعدى الحكم إلى محل السكوت بخلاف المسكوت الأولى؛ فإنه يفهم اتحادهما في الحكم عرفاً؛ لبعد احتمال التعبد حينئذ؛ نظراً لأولوية المسكوت بالحكم.

ويناقش هذا الدليل بأن محل النزاع إنما هو المنطوق الذي وجد فيه معنى يفهم العارف باللغة أن الحكم إنما ثبت فيه لأجله، وأن هذا المعنى موجود في المسكوت على السواء، وحينئذ فيقال لهم: إن أردتم بقولكم: «لقيام احتمال التعبد قيامه» مع فهم مناط الحكم لغة، وجود هذا المناط في المسكوت، كما هو المفروض، فممنوع قطعاً، إذ بعد فرض فهم المناط لغة، ووجوده في المسكوت لا يتأتى احتمال التعبد احتمالاً يعتد به في العرف والعادة؛ بحيث يكون قانعاً من فهم ثبوت الحكم للمسكوت لغة.

وإن أردتم به قيام الاحتمال مع عدم فهم المناط لغة فمسلم، ولا يفيدكم؛ لخروجه حينئذ عن محل النزاع؛ إذ مساواة المسكوت للمنطوق فرع عن فهم مناط الحكم ووجوده في المسكوت.

ومن مناقشة هذا الدليل يتضح أنه لا يصلح أن يكون حجة على اشتراط الأولوية. وقد استدل من قال بعدم اشتراط الأولوية بأننا نعلم قطعاً أنه كثيراً ما يفهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت مع عدم أولويته بالحكم؛ لفهم المناط لغة، كما في فهم تحريم إحراق مال اليتيم من =

=تحریم أكله ظلمًا، وإهدار هذا النحو من الدلالة مما لا وجه له؛ إذ بعد فرض فهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغة، كما هو موضوع النزاع لا وجه لإهدار هذه الدلالة. نعم، إن أرادوا بهذا الشرط أنه مجرد تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت بمفهوم الموافقة اصطلاحًا، كما اصططح بعضهم على تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت الأولى بفحوى الخطاب، وعلى تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت المساوي بـ«الحن الخطاب» - فلهم اصطلاحهم، ولا مشاحة في الاصطلاح، وحيث فلا يعدو هذا الخلاف أن يكون خلافًا في التسمية والاصطلاح، أما كونه شرطًا لأصل الدلالة على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، فهذا لم يقم لهم عليه دليل، بل قد قام الدليل على خلافه. الكلام على أقسام مفهوم الموافقة. أولاً: باعتبار استحقاق المسكوت للحكم؛ بناء على ما ذهب إليه الجمهور من عدم اشتراط الأولوية، فينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

أولى، ومساوي؛ لأن المسكوت إن كان أولى من المنطوق باستحقاق الحكم، فهو الأولى، ويسمى أيضاً «فحوى الخطاب»، وفحوى الخطاب هو: «معناه» كما في «الأساس»، و«الصحاح». وإن كان مساويًا له فيه، فهو المساوي، ويطلق عليه: «الحن الخطاب». فمفهوم الموافقة الأولى: هو ما يكون المسكوت فيه أولى من المنطوق باستحقاق الحكم بأن يكون اقتضاء المناط للحكم فيه أقوى من اقتضائه له في المنطوق، كما في النهي عن التأفف؛ فإن المسكوت عنه - وهو الضرب - أولى بالحرمة من التأفف؛ لأن إيذاء الضرب أشد مناسبة، واقتضاء للحرمة من إيذاء التأفف.

ومفهوم الموافقة المساوي هو: ما يكون المسكوت فيه مساويًا للمنطوق في استحقاق الحكم؛ بأن يكون اقتضاء المناط للحكم فيهما على السواء، كما في إحراق مال اليتيم، وأكله ظلمًا؛ فإن اقتضاء المناط، وهو إفساد المال، وتقويته على اليتيم للتحریم فيهما على السواء. تانياً: باعتبار مناط الحكم، فينقسم إلى قسمين: قطعي، وظني.

أما القطعي: فهو ما قطع فيه بعلية المناط في محل النطق، وبوجوده في محل السكوت كما في دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب ونحوه، فإننا نقطع بعلية الإيذاء لتحريم التأفف المنطوق به، ونقطع أيضاً بوجود الإيذاء في الضرب المسكوت عنه، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على تأديته لما دون القنطار؛ فإننا نقطع بعلية الأمانة؛ لتأديته القنطار المنطوق به، ونقطع لذلك بوجود هذا المعنى في تأديته لما دون القنطار المسكوت عنه؛ فإن من يكون أمينًا على القنطار يراعاه، ويؤديه حيث طلب منه - يكون أمينًا كذلك على ما دون القنطار قطعاً، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على عدم تأديته لما فوق الدينار؛ فإننا نجزم بعلية الخيانة؛ لعدم تأدية الدينار المنطوق به، وبوجود ذلك المعنى في عدم تأدية ما فوق الدينار المسكوت عنه؛ فإن من يخون في الدينار يخون فيما فوقه بطريق الأولى، وكدلالة قوله =

=تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] على تحريم إحرافها أو إتلافها بأى وجه من وجوه الإتلاف، فإننا نجزم بعلية الإتلاف والتفويت لتحريم الأكل المنطوق به، ونجزم - كذلك - بوجود هذا المعنى فى الإحراق المسكوت عنه.

وأما الظنى: فهو ما ظن فيه عليه المناط فى محل النطق، أو ظن وجوبه فى محل السكوت، كما فى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ الآية [النساء: ٩٢]، فإن هذا النص دل بمنطوقه على وجوب الكفارة فى القتل الخطأ، ويدل بمفهومه عند إمامنا الشافعى - رضى الله عنه - على وجوبها فى القتل العمد المسكوت عنه، فإنه إنما وجبت الكفارة فى القتل الخطأ للزجر لا للخطأ؛ لأن الخطأ عذر مسقط للحقوق، فلا يصلح أن يكون علة للوجوب، وإذا وجبت الكفارة فى القتل الخطأ للزجر، فوجوبها فى القتل العمد أولى وأنسب؛ لأن الزجر فى العمد أشد مناسبة، واقتضاء للوجوب منه فى القتل الخطأ؛ لأن الداعى فيه إلى الزجر أكد وأقوى، وواضح أن عليه الزجر لوجوب الكفارة فى القتل الخطأ المنطوق به مظنونة فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هى تدارك ما صدر من المخطئ من التساهل، وعدم التبين فى الرمى المؤدى إلى إفساد النفس المعصومة، كما ذهب إليه الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد؛ ولهذا لم يقولوا بوجوب الكفارة فى القتل العمد؛ لأن ما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأشد الأغلظ.

وكما فى قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْفِعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ الآية [المائدة: ١٨٩]، فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الكفارة فى اليمين التى انعقدت، أى: اليمين غير الغموس، وهى: الخلف على أمر مستقبل ليفعله أو يتركه، وهذا النص نفسه يدل بمفهومه عند الشافعى - رحمه الله - على وجوبها فى الغموس كذلك، وهى: الخلف على أمر حال أو ماض يتعمد فيه الكذب، ومفهوم كلامه أنه إنما وجبت الكفارة فى المنعقدة بالحنث فيها زجرًا عن هتك حرمة اسم الله تعالى، وإذا وجبت فى المنعقدة للزجر، وجبت فى الغموس بالأولى؛ لأن الداعى فيها إلى الزجر أكد وأقوى؛ لأنها إذا وجبت فى المنعقدة بصيرورتها كاذبة، مع أنها لم تكن فى الأصل كذلك، فلأن تجب فى الغموس مع أنها كاذبة من الأصل أولى، وواضح أن عليه الزجر لوجوب الكفارة فى اليمين المنعقدة التى هى محل النطق ظنية فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هى تدارك ما فرط فيه من هتك حرمة اسم الله - تعالى - بالكفارة الحاصلة للثواب الزليل للآثام، وهذا المعنى غير متحقق فى اليمين الغموس؛ إذ هى كبيرة محضة، وما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأغلظ.

ومن هذا إيجاب الكفارة عند الأحناف بالأكل والشرب عمدًا فى نهار رمضان، بمفهوم النص الذى دل على وجوبها بالوقوع فيه عمدًا، وهو حديث الأعرابى الذى جاء إلى النبى - ﷺ - فقال: «هلكت وأهلكت يا رسول الله»، فقال له النبى - ﷺ -: «ماذا صنعت» فقال: «واقعت»

=أهلى في نهار رمضان»، فقال النبي - ﷺ - : «أعتق رقبة» الحديث، فإنهم قالوا: إن قول الأعرابي: «هلكت... إلخ» منزل منزلة السؤال عن الجناية التي هي معنى الواقعة في هذا الوقت، وهي الجناية على الصوم بدليل قوله: «هلكت وأهلكت»، فإن الهلاك والإهلاك لا يكون كل منهما إلا بحدوث جناية موجبة لخوف العقاب، ولم يكن سؤاله واقعا عن نفس الوقاع، فإن الوقاع ليس جناية لى ذاته لوقوعه فى محل مملوك له، لكن الوقاع فى ذلك الوقت جناية على الصوم، وذلك بدليل تخصيص الأعرابي نهار رمضان بالذكر. فأتضح بهذا أن سؤاله وقع عن الجناية على الصوم بالوقاع، وهذا المعنى يفهم لغة؛ لأنه لما اشتهر فرضية الصوم فى رمضان، واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء شهوتى البطن، والفرج، عرف كل من كان من أهل اللسان أن الواقعة فى ذلك الوقت جناية على الصوم، وأن المقصود من السؤال معرفة حكم الجناية، فكان المفهوم من قوله: «واقعت أهلى فى نهار رمضان» لغة الجناية على الصوم بالإفطار، كما أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣] المنع من الإيذاء.

وجواب النبي - ﷺ - بقوله: «أعتق رقبة» وقع عن حكم الجناية الذى هو المراد من السؤال؛ أن الجواب مبنى على السؤال، ومطابق له خصوصاً الجواب الصادر عن من هو أفصح العرب والعجم قاطبة لا نفس الوقاع، فإنه غير مقصود، فيكون إيجاب الكفارة بقوله - عليه الصلاة والسلام - : «أعتق رقبة» فى مقابلة الجناية على الصوم، ولهذا أثبتنا الكفارة بالأكل والشرب بالمعنى المفهوم لغة من إيجابها بالوقاع، وهو كونه جناية على الصوم، وإنما كانت هذه الدلالة ظنية؛ لاحتمال أن يكون وجوب الكفارة بالوقاع؛ لأجل الجناية الخاصة بالوقاع، كما هو قول الإمام الشافعى لا الجناية المشتركة بين الوقاع، والأكل والشرب.

فإن قيل: الثابت بمفهوم الموافقة، كما هو اصطلاح الجمهور، أو بدلالة النص، كما هو اصطلاح الحنفية هو الذى يصير معلوماً للسامع بواسطة اللغة، بمجرد السماع؛ بحيث يكون الفقيه وغيره فى إصابته، وفهمه من اللفظ سواء، مع أن وجوب الكفارة بالأكل، والشرب مما يشبهه فهمه من حديث الأعرابي على الفقيه العالم بطرق الفقه، فضلا عن غيره، فكيف يكون هذا من باب مفهوم الموافقة.

والجواب: الشرط فى مفهوم الموافقة أن يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة؛ بحيث يعرفه أهل اللسان، فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه أهل اللسان، فليس بشرط، وقد أوضحنا أن معنى الجناية فى سؤال الأعرابي ثابت لغة، مفهوم لأهل اللسان بدهاءة، فيكون من باب مفهوم الموافقة، غاية الأمر أن الثابت بذلك المعنى فى غير موضع النص، وهو وجوب الكفارة بالأكل والشرب قد اشتبه على البعض، بناء على أن تعلق الحكم، هل هو بالجناية من حيث هي؟ أو بالجناية المقيدة بالوقاع لا لخفاء معنى الجناية فى محل النص، فلا يقدر ذلك فى كون المثال المذكور من باب مفهوم الموافقة.

ولما كانت الدلالة فى هذا القسم ظنية؛ لاعتمادها على ظن المناط فى محل النطق، أو ظن =

=وجوده في محل السكوت كانت مجالاً للاجتهاد، والاختلاف فيها.

ينظر: البحر المحيط للزر كشي: ٧/٤، والبرهان لإمام الحرمين: ٤٤٩/١، والإحكام في أصول الأحكام للآمدى: ٦٢/٣، ونهاية السؤل للإسنوي: ٢٠٢/٢، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٧)، والمنحول للغزالي (٢٠٨)، وحاشية البناني: ٢٤٠/١، والإبهاج لابن السبكي: ٣٦٧/١، والآيات البيئات لابن قاسم العبادي: ١٥/٢، وحاشية العطار على جمع الجرامع: ٣١٩/١، والتحرير لابن الهمام (٢٩)، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ١٧٢/٢ والتقرير والتجيب لابن أمير الحاج: ١١٢/١.

(٦) مفهوم المخالفة - في تقسيم المفهوم - هو: ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، على معنى أن يكون الحكم الثابت في محل السكوت مناقضاً للحكم الثابت في محل النطق، وبعبارة أخرى هو:

دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، مثل دلالة قوله - عليه الصلاة والسلام -: «في سائمة الغنم زكاة» على عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغنم، ويطلق عليه أيضاً «دليل الخطاب». أما تسميته بمفهوم المخالفة؛ فلأن حكم المنطوق مخالف لحكم المسكوت، وأما تسميته بدليل الخطاب؛ فلحصول الدلالة عليه بنوع من الاستدلال ببعض الاعتبارات، كالوصفية، والشرطية، ويسميه الأحناف بتخصيص الشيء بالذكر.

اتفق من قال بمفهوم المخالفة على أن له شروطاً يجب تحققها فيه، بحيث إذا انتفى شرط منها انتفى المفهوم من أصله، فهي شروط لتحقيقه، ووجوده لا للاستدلال به مع وجوده، وتحقيقه بدونها، وأهم هذه الشروط ما يأتي:

الأول: ألا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق به، ولا مساواته له فيه؛ إذ لو ظهر كونه أولى أو مساوياً - لاستلزم ذلك ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، فيكون مفهوم موافقة، لا مفهوم مخالفة؛ إذ لا يتأتى اجتماعهما في محل واحد بالنسبة لمدلول واحد؛ لما بينهما من التنافي.

الثاني: ألا يكون المسكوت عنه ترك التصريح به؛ لخوف محذور بسبب ذكره بطريق موافقته للمنطوق؛ كقول حديث عهد بالإسلام لعبدہ بحضور جمع من المسلمين: «تصدق بهذا على المسلمين» يريد: وغيرهم، ولكنه ترك التصريح بذلك خوفاً من اتهامه بالنفاق، فتخصيص محل النطق - أعنى: المسلمين - بالذكر لا يدل على عدم التصديق في محل السكوت أعنى: غير المسلمين؛ لأن تخصيص محل النطق بالذكر إنما هو لخوف المحذور المتقدم لا لنفي الحكم عن محل السكوت.

وهذا إنما يتصور في كلام غير الله - عز وجل - أو ترك لجهل المتكلم بحكمه كقولك: «في الغنم السائمة زكاة» وأنت تجهل حكم المعلوفة، وعليه فتخصيص السائمة بالذكر لا يدل على عدم الوجوب في المعلوفة؛ لأن التخصيص المذكور إنما هو للجهل بحكم المسكوت عنه لا لنفي =

=الحكم عنه، وهذا أيضا إنما يتصور في غير كلام الله عز وجل وكلام رسول ﷺ.  
 الثالث: ألا يكون القيد المنطوق به خرج مخرج الغالب المعتاد كقول الله - عز وجل -:  
 ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] فالتقييد هنا بالحجور إنما جرى مجرى الغالب  
 المعتاد في الرئائب؛ فإن الغالب على حالهن كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، لا لكونه شرطا  
 في حرمة الرئائب على الأزواج، فلا يدل على عدم حرمة الربيبة التي ليست في حجر الزوج؛  
 حيث إن ذكره - كما قلنا - للأغلب المعتاد لا لنفي الحكم عما عداه، ومن ذلك قوله تعالى:  
 ﴿وَإِنْ حِفْظُهُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣٩]، فإن تقييد  
 جواز الخلع، بخوف عدم إقامة حدود الله - تعالى - بالشقاق بين الزوجين إنما وقع باعتبار  
 الغالب؛ فإن الخلع إنما يقع غالباً عند خوف الشقاق بين الزوجين الذي يؤدي إلى عدم إقامة  
 حدود الله تعالى، ويقضى العرف بأن الزوجين لا يتخالعان، ولا يتقاطعان على الحب،  
 والتصافي، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب، ويستعيد الزوج عنها مالا، إذا أظهرتا تقالبا  
 وشقاقا، فكان جريان التخصيص على حكم العرف لا لنفي الحكم عما عداه، فلا يدل على عدم  
 جواز الخلع وعدم خوف الشقاق.

ومن ذلك أيضا قول النبي ﷺ: «أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ  
 باطلٌ» فإن تقييد بطلان نكاح المرأة نفسها بغير إذن وليها - إنما وقع بناء على أن الغالب أنها لا  
 تنكح نفسها بغير إذن الولي لا لإخراج ما عداه من حكم المنطوق؛ فلا يدل على جواز نكاح  
 نفسها بإذن الولي.

قال ابن القشيري: قال الشافعي: الغرض من المفهوم ألا يلغى القيد الذي قيد به الشارع كلامه،  
 فإذا ظهر للقيد فائدة ما مثل أن أخرج على المعتاد الغالب في العرف، كفى ذلك، وقال: إذا  
 تردد التخصيص بين تقدير ما عدا المخصص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف، فيصير  
 تردد التخصيص بين هاتين الحالتين، كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق بالاحتمالات؛  
 كقوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فاستشهاد النساء مع  
 التمكن من إسهاد الرجال خارج عن العرف؛ لما في ذلك من الشهرة وهتك الستر، وعسر الأمر  
 عند إقامة الشهادة، فجرى التقييد إجراء للكلام على الغالب.

وقد خالف في اشتراط هذا الشرط إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، والعز بن عبد السلام؛ أما  
 إمام الحرمين، فلم يجعل عدم موافقة قيد المنطوق للغالب شرطا في تحقق المفهوم، بل إن المفهوم  
 قد يتحقق مع كون القيد موافقا للغالب؛ لأن المفهوم من مقتضيات اللفظ، ومدلولاته، فلا  
 تسقطه موافقة الغالب بمجرد الموافقة؛ وإنما يكون ذلك بضرب من التأويل الذي يقتضيه الدليل  
 الخارجي، أما مجرد الموافقة للغالب فلا تقوى على إسقاطه.

وأما العز بن عبد السلام فقد نقل عنه أن القاعدة تقتضى عكس هذا الشرط، وهو أن المنطوق لا  
 يكون له مفهوم إلا إذا أخرج مخرج الغالب؛ لأن الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على =

= ثبوته لتلك الحقيقة، فالتكلم يكفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن تخصيصه بالذكر، فإذا أتى به مع الحقيقة عند الحكم عليها مع أن العادة كافية في الدلالة على ثبوته لها، دل ذلك على أنه إنما أتى به؛ ليدل بذلك على تخصيصه بالحكم ونفيه عما عداه.

وأما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة، فإن العادة لا تدل على ثبوته لها؛ لعدم شهرته وغلبته، فإذا أتى به المتكلم، والحالة هذه كان غرضه حينئذ إفهام السامع ثبوته للحقيقة لا نفي الحكم عما عداه.

أما ما قاله إمام الحرمين فيمكن أن يجاب عنه على ما قاله شراح «جمع الجوامع»: بأن المفهوم، وإن كان من مقتضيات اللفظ، إلا أنه من المقتضيات الخفية؛ لأن استفادته منه بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة، وغير التخصيص بالحكم منتف.

فثبت أن التخصيص بالحكم هو الفائدة، وموافقة الغالب من المقتضيات الظاهرة؛ لاستفادتها من المتعارف، فيقدم عليه؛ حيث إن الظاهر يقدم على الخفي.

وأما ما نقل عن ابن عبد السلام، فقد أحاب عنه الإمام الغزالي بأن: الوصف إذا كان غالباً على الحقيقة كان لازماً لها بسبب الشهرة والغلبة، فذكره مع الحقيقة عند الحكم عليها يكون لغلبة حضوره في الذهن لا لتخصيص الحكم به.

وأما إذا لم يكن غالباً، فإن الظاهر ألا يذكر مع الحقيقة، إلا لتقييد الحكم به؛ لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ، فاستحضاره معه، واستحلابه لذكره مع الحقيقة لا بد أن يكون لفائدة، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى؛ فتعين كون الفائدة تخصيص المنطوق بالحكم، وسلبه عما عداه.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من اشتراط عدم موافقة القيد المنطوق به للغالب المعتاد في تعيين مفهوم المخالفة.

الرابع: ألا يكون المذكور قصد به التفضيم، وتأكيده الحال؛ كقوله - ﷺ - «لا يحل لامرأة تؤمن بالله، واليوم الآخر أن تحد...» الحديث، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتأكيد الأمر لا المخالفة، وكقوله - ﷺ -: «الحج عرفة».

الخامس: ألا يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان كقوله - تعالى -: ﴿لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤] فلا يدل على امتناع القديد.

السادس: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له كقوله - تعالى - ﴿ولا تباشروهن وأنتن عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن قوله: ﴿في المساجد﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة؛ فإن المعتكف تحرم عليه المباشرة مطلقاً.

السابع: لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر، فلا مفهوم له؛ كقوله - تعالى -: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأننا نعلم أن الله قادر على المعدوم الممكن، وليس بشيء؛ فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿كل شيء﴾ التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم =



=الثامن: ألا يعود على أصله الذى هو المنطوق بالإبطال، فلا يحتج على صحة بيع الغائب، بمفهوم قوله - ﷺ - «لا تبع ما ليس عندك»؛ إذ لو صح لصح بيع ما ليس عنده الذى نطق الحديث بمنعه؛ لأنه لم يفرق بينهما أحد.

التاسع: ألا يكون هناك عهد، وإلا فلا مفهوم له، ويصير بمنزلة اللقب من إيقاع التعريف عليه إيقاع العلم على مسماه، وهذا يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة؛ بأنه لو لم يقصد نفي الحكم عما عداها، لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة.

وقولهم فى مفهوم الاسم: إنه إما ذكر؛ لأن الغرض منه الإخبار عن المسمى، فلا يكون حجة. العاشر: ألا يكون المنطوق وارداً لسؤال عنه، أو واقعة تتعلق به، أو للجهل بحكمه دون حكم المسكوت عنه، كما لو سئل النبي ﷺ: «هل فى الغنم السائمة زكاة»، أو قال قائل بحضرتة: لفلان غنم سائمة؛ أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة، فقال: «فى الغنم السائمة زكاة» إعلاما بحكم السائمة، فإن تخصيص السائمة هنا لا يدل على سلب الحكم عما عداها؛ لأن التخصيص هنا ورد جواباً عن السؤال؛ أو بياناً لحكم الحادثة؛ أو لإزالة جهله بحكم السائمة لا لنفى الوجوب عما عداها.

الحادى عشر: ألا يكون خروج المنطوق مقيدا بصفة للخوف من تخصيصها بالاجتهاد عن العموم لولا ذكر الصفة، فإنه إذا قيل: «فى الغنم زكاة» ولم يخصها بصفة السوم يحتمل أن المجتهد يخرج السائمة من عموم الغنم، فيقال: «فى الغنم السائمة زكاة» لئلا يخصص عن العموم، فلا يدل على نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه لو لم يحمل على هذه الفائدة يلزم الإلغاء، وهناك شروط أخرى غير ما ذكرنا.

وخلاصة القول: أن مفهوم المخالفة يتحقق إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداها، فمتى بان له فائدة أخرى لا يدل على نفي الحكم عما عداها، ولم يكن له مفهوم، وإنما اشترطوا لتحقيق المفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة لاقتضاء المقام، والقرائن لها، وهو فائدة خفية؛ لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف، فتعين التخصيص.

بعد هذا العرض لبيان حقيقة مفهوم المخالفة، وبيان شروطه التى يتحقق بها عند القائلين به. نتقل بعد ذلك إلى الكلام على أنواعه فنقول:

ومفهوم المخالفة أنواع كثيرة بحسب القيد الذى قيد به منطوق النص، ومن هذه الأنواع ما يأتى: الأول: مفهوم الصفة كما فى حديث: «فى الغنم السائمة زكاة».

الثانى: مفهوم العدد؛ كما فى قوله - تعالى -: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤]

الثالث: مفهوم الشرط؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦].

الرابع: مفهوم الغاية؛ كما فى قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]. =

=الخامس: مفهوم الحصر كما فى قولنا: «ما قام إلا زيد، وإنما العالم زيد، وصديقى زيد».

السادس: مفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، كما فى قولنا: «قام القوم إلا زيدا».

السابع: مفهوم اللقب كما فى قولنا: «جاء زيد»، و«فى الغنم زكاة». هذه هى أنواع المفهوم المخالف، وأصنافه التى اشتهرت عند الفقهاء الأصوليين، ودار حولها البحث والدراسة إثباتاً ونقياً. وقد أضاف بعض الأصوليين على هذه الأنواع، مفهوم العلة نحو: «حرمت الخمر لإسكارها». ومفهوم الزمان نحو: قوله - تعالى - : ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ١٩٧]. ومفهوم المكان نحو: «جلست أمام زيد». ومفهوم الحال نحو: «أحسن إلى العبد مطيعاً».

وهذه الأنواع فى الحقيقة داخلة فى مفهوم الصفة، ولا وجه لزيادتها على الأنواع المتقدمة، ولا لجعلها أنواعاً مستقلة. لقد اتفق الأصوليون على صحة الاحتجاج بما يسمى بمفهوم الموافقة فى إثبات الأحكام الشرعية ونفيها، ووجوب العمل به، كالمنطوق، ولم يخالف فى ذلك أحد إلا الظاهرية. حيث قالوا بعدم حجيتها، وفى هذا يقول القاضى أبو بكر الباقلانى: القول بمفهوم الموافقة يجمع عليه من حيث الجملة. وقال ابن رشد: لا ينبغى للظاهرية أن يخالفوا فى مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذى يرد ذلك يرد نوعاً من أنواع الخطاب.

وقال الزركشى: وقد خالف فيه ابن حزم. قال ابن تيمية: وهو مكابرة.

والحق أن ابن حزم هو الذى حمل لواء القول بإنكار حجيته ونسب ذلك إلى الظاهرية، وتولى الدفاع عن هذا القول على شذوذه، وتهجم على جماهير العلماء، وأتى فى هذا الباب بالشىء الكثير من الشبه التى سماها حججاً وردوداً مع أنها لا تخرج فى مجموعها عن شبه واهية لا تغنى من الحق شيئاً، ومكابرة لا تسيغها قوانين المناظرة. هذا، والنزاع فى حجية مفهوم الموافقة إثباتاً ونقياً، يرجع فى المعنى إلى الخلاف فى تحقق مفهوم الموافقة، وعدم تحققه، بمعنى أن القول بحجية مفهوم الموافقة يرجع فى المعنى إلى القول بأن النص الدال على ثبوت الحكم فى محل النطق يدل على ثبوته أيضاً فى محل السكوت؛ لاشتماله على المعنى الذى ثبت الحكم لأجله فى محل النطق سواء كان محل السكوت أولى بالحكم فى محل النطق، أو مساوياً له فيه.

والقول بعدم حجيته، كما قالت بذلك الظاهرية يرجع فى المعنى إلى القول بعدم دلالة النص على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت الأولى، أو المساوى، هذا هو المراد بالنزاع فى حجية مفهوم الموافقة إثباتاً ونقياً، وليس المراد به: ما يتبادر من ظاهر التعبير بالخلاف فى الحجية من الاتفاق على تحقق الموافقة، وأن المنطوق له دلالة على المسكوت، والخلاف بعد ذلك إنما هو فى حجية هذه الدلالة والعمل بها، إذ بعد تسليم تحقق الدلالة المذكورة لا يتأتى الخلاف فى حجيتها، وإلا لزم القول بإسقاط نوع من أنواع الدلالات الشرعية مع التسليم بتحققها.

أوضحنا معنى مفهوم المخالفة؛ وبيننا أنه يتنوع بحسب القيد الذى قيد به منطوق النص إلى أنواع منها: مفهوم الصفة، ومفهوم العدد، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، ومفهوم اللقب. ولقد وقع الجدل والخلاف حول هذا =

لا يتناول إلا مفهوم المخالفة، وفيه نظر، وهو أنه ليس المفهوم هو الاستدلال المذكور، والاستدلال غير المفهوم.

وقال الشيخ أبو إسحاق [في «شرح اللمع»]: مفهوم الخطاب [هو] <sup>(١)</sup> كل ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق، وفهم من معناه <sup>(٢)</sup>، قال صاحب «الإحكام»:

=الموضوع، وأوسع العلماء فيه مجال الجدل والمناظرة؛ سعيًا وراء الحق الذي تميل إليه النفوس في استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن مرجع ذلك كله إلى بحث آيات، وأحاديث الأحكام من ناحية أنهما يكونان منبعين من منابع التشريع. فمفهومها المخالف، كما أنهما كذلك. فمفهومهما الموافق، ومنطوقهما الصريح، وغير الصريح.

والخلاف في حجية مفهوم المخالفة يرجع في المعنى إلى الخلاف في تحققه وعدم تحققه، وبعبارة أخرى: إلى أن لفظ المنطوق هل يدل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه أو لا يدل؟ لا، إن الخلاف في حجيته بعد الاتفاق على ثبوته وتحققه؛ لأن بعد الاتفاق على تحققه، أى: على دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، لا يتأتى الخلاف في حجية هذه الدلالة؛ وإلا لزم إسقاط نوع من الدلالات الشرعية، وهو واضح البطلان.

وقد أورد تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» عند ذكر مذاهب العلماء في حجيته: أولاً: الإنبات على الحجية.

ثانياً: الإنكار المقابل له على المفاهيم أنفسها إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم، وكونها حجة في المعنى. لما كان هذا الخلاف يختلف حاله باختلاف الأنواع المتقدمة، حيث يذهب بعض العلماء إلى حجية الجميع، وبعضهم إلى عدم حجيتها، وبعض يقول بحجية البعض دون البعض، ويختلف حاله كذلك باعتبار موارد هذه الأنواع. حيث يقول بعضهم بحجيتها في جميع الموارد. وبعض بحجيتها في الإنشاء دون الخبر. وبعضهم بحجيتها في كلام الشارع دون كلام الناس. وبعضهم بحجيتها في كلام الناس دون كلام الشارع، وكان بعض هذه الأنواع يختص ببعض الأدلة التي لا يشاركه فيها غيره من الأنواع؛ فضلاً عن الأدلة المشتركة بينها. ينظر: البحر المحيط للزرکشى: ١٣/٤، والبرهان لإمام الحرمين ٤٤٩/١، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى (٣٨)، والمنحول للغزالي (٢٠٨)، وحاشية البناني: ٢٤٥/١، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٢٣/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٢٦/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٩٨/١، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٧٣/٢، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ١٤١/١، والوجيز للكراماسى (٢٤)، وميزان الأصول للسمرقندى: ٥٧١/٩، ونشر البنود للشنقيطى: ٩١/١، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج: ١١٥/١.

(١) سقط في «أ، ج».

(٢) ينظر اللمع (ص ٢٥).

[٣٠٩/أ] المفهوم ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق.

وقال ابن الحاجب: المفهوم: ما دلَّ عليه اللفظ فى غير محلِّ النطق، والمنطوق: ما دلَّ عليه اللفظ فى محلِّ النطق<sup>(١)</sup>.

وقيل: المفهوم: دلالة المنطوق على حكم المسكوت إلزاماً، وهو فاسد؛ لأنَّ المفهوم ما هو الدلالة؛ بل المدلول، على ما ظهر من كلام الأئمة.

هذا هو الكلام فى حقيقة «المفهوم»، وأمَّا بيان أقسامها؛ أعنى: أقسام مفهوم المخالفة - فقد رتبها الغزالي على ثمانى مراتب<sup>(٢)</sup>:

الأولى - وهى أبعدُها، وقد أقرَّ ببطانها كلُّ محصل من القائلين بالمفهوم -: وهو «مفهوم اللقب»<sup>(٣)</sup>؛ [كتخصيص الأشياء الستة فى الربا].

(١) ينظر المختصر (١٧١/٢).

(٢) ينظر المستصفى (٢٠٤/٢) فى القول فى درجات دليل الخطاب.

(٣) مفهوم اللقب: هو ما يفهم من تعليق الحكم باللقب، والمراد باللقب فى اصطلاح الفقهاء والأصوليين: اللفظ الدال على الذات دون الصفة، فيشمل العلم بأنواعه الثلاثة عند النحويين، وهى: الاسم، والكنية، واللقب، فاصطلاح الأصوليين فى اللقب مغاير لاصطلاح النحويين، مثال ذلك: «جاء زيد» مفهومه أن غير زيد لم يجرى، وقولنا: على زيد حج، أى: لا على غيره، ويتضمن أيضاً اسم الجنس سواء كان إفرادياً؛ كما فى حديث: «الماء من الماء» مفهومه: أنه لا غسل بغير إنزال - أو جمعياً نحو: «فى الغنم زكاة» مفهومه: أنه لا زكاة فى غير الغنم من الحيوانات، ومثل اسم الجنس اسم الجمع؛ كرهط، وقوم، ويتضمن أيضاً المشتق الذى غلبت عليه الاسمية؛ كالطعام، كما يفيد تمثيل الإمام الغزالي فى «المستصفى» اللقب بحديث: «لا تبيعوا الطعام بالطعام». قال ابن الحاج فى تعليقه عليه: إنه لا فرق بين قولنا: فى الغنم زكاة، وفى الماشية زكاة؛ لأن الماشية وإن كانت مشتقة؛ لكن لم يلحظ فيها المعنى، يعنى: الوصف، بل غلبت عليها الاسمية.

وتنوعت آراء العلماء فى حجية مفهوم اللقب على مذاهب منها:

الأول: أنه ليس بحجة، أى: أن تعليق الحكم باللقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنفية، والخناابلة.

الثانى: أنه حجة، أى: أن التعليق المذكور يدل على نفي الحكم عما عدا اللقب، وإليه جرى أبو بكر محمد بن جعفر القاضى المشهور بالدقاق، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفى من فقهاء الشافعية. قال سليم الرازى فى «التقريب»: «صار إليه الدقاق، وغيره من أصحابنا، يعنى: الشافعية؛ وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك، ثم قال: وهو الأصح.»

المرتبة الثانية: الاسم المشتق الدال على جنس؛ كقوله عليه السلام: «لا تتبعوا الطعام بالطعام»<sup>(١)</sup>.

قال الغزالي: وهذا يظهر إحقاقه باللقب.

المرتبة الثالثة: تخصيص الأوصاف بالذكر؛ وهى الشىء يطراً وَيَزُولُ؛ - كقوله - عليه السلام -: «التَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»<sup>(٢)</sup>، «السَّائِمَةُ تَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ».

= قال إلكيا الطبرى: إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلي فى نتائج الفكر عن أبى بكر الصيرفى، ونقل القول به عن ابن خويز منداد، والباجى، وابن القصار من فقهاء المالكية، ونقله أبو الخطاب الحنبلى فى «التمهيد» عن منصوص الإمام أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية.

وقال القاضى عبد الوهاب، وهو من أئمة المالكية: إن القول بمفهوم اللقب، جحود لما هو معلوم ضرورة من اللغة.

وقال المازرى: وهو من كبار المالكية أشير إلى مالك القول به لاستدلاله فى «المدونة» على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى: ﴿وَيَذَكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨] قال: فذكر الأيام، ولم يذكر الليالى، وبهذا يتبين للناظر أن نسبة القول بمفهوم اللقب إلى الإمام مالك - رضى الله عنه - كما يقوله أبو الخطاب الحنبلى ليست على ما ينبغي.

ينظر: البحر المحيط للزرخشى: ٢٤/٤، والإحكام فى أصول الأحكام للأمدى: ٦٧/٣، والتمهيد للأسنوى (٢٦١)، والمنحول للغزالي (٢١٤)، والمستصفى له: ٢٠٤/٢، وحاشية البنائى: ٢٥٢/١، والإبهاج لابن السبكي: ٣٧٤/١، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٣٢/٢. وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٣٠/١، والتحرير لابن الهمام (٤٠)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٣١/١، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٨٢/٢، وميزان الأصول للسمرقندى: ٥٧٩/١، ونشر البنود للشنقيطى: ٩٧/١، والتقرير والتجسير لابن أمير الحاج ١٤١/١، وينظر شرح تنقيح الفصول (٢٧١).

(١) سيأتى.

(٢) أخرجه مالك (٥٢٤/٢) كتاب النكاح - باب استئذان البكر والأيم فى أنفسهما - حديث (٤) ومن طريق مالك رواه أحمد (٢٤١/١ - ٢٤٢) والدارمى (١٣٨/٢) كتاب النكاح - باب استثمار البكر والثيب، ومسلم (١٠٣٧/٢) كتاب النكاح - باب استئذان الثيب فى النكاح - حديث (١٤٢١/٦٦) وأبو داود (٥٧٧١٢) كتاب النكاح - باب فى الثيب حديث (٢٠٩٨) والترمذى (٤١٦/٣) كتاب النكاح - باب ما جاء فى استثمار البكر والثيب - حديث (١١٠٨) والنسائى (٨٤/٦) كتاب النكاح - باب استئذان البكر فى نفسها، وابن ماجه (٦٠١/١) كتاب النكاح - باب استثمار البكر والثيب - حديث (١٨٧٠) وابن الجارود (٢٣٨): كتاب النكاح - حديث (٧٠٩) والشافعى (١٢/٢) كتاب النكاح: باب فيما =

الكاشف عن المحصول .....

المرتبة الرابعة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان؛ كقوله (١) - عليه الصلاة والسلام - : «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» (٢).

المرتبة الخامسة: الشرط؛ وذلك أن تقول: «إِذَا جَاءَكُمْ كَرِيمٌ قَوْمٌ فَأَكْرَمُوهُ»، [وقوله تعالى] (٣): ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

المرتبة السادسة: قوله - عليه الصلاة والسلام - : «إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسِيئَةِ» (٤)، [وقوله عليه الصلاة والسلام] (٥): «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ» (٦) فالحصر في مدلول «إِنَّمَا» قيل:

= جاء في الولى حديث (٢٤) وعبد الرزاق (١٤٢/٦) رقم (١٠٢٨٣) والدارمى (١٣٨/٢) كتاب النكاح: باب استثمار البكر والثيب وسعيد بن منصور (١٨١/١ - ١٨٢) رقم (٥٥٦) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٦٦/٤) والدارقطنى (٢٣٨/٣ - ٢٣٩) كتاب النكاح والبيهقى (١١٥/٧) كتاب النكاح باب ما جاء فى النكاح، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣٧٦/٥) والبغوى فى «شرح السنة» (٢٥/٥ - بتحقيقنا) عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبیر بن مطعم عن ابن عباس. قال: قال رسول الله ﷺ: «الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبَكْرُ تَسْتَأْمِرُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنِهَا صِمَاتُهَا» وأخرجه أحمد (٢١٩/١) ومسلم (١٠٣٧/٢) كتاب النكاح باب استئذان الثيب فى النكاح - حديث (١٤٢١/٦٧) وأبو داود (٥٧٧/٢ - ٥٧٨) كتاب النكاح - باب فى الثيب - حديث (٢٠٩٩) والنسائى (٨٥/٦) كتاب النكاح - باب استثمار الأب البكر فى نفسها - والحميدى (٢٣٩/١) رقم (٥١٧) من طريق زياد بن سعد عن عبد الله بن الفضل عن نافع عن جبیر عن ابن عباس به بلفظ الثيب: «بَدَلُ الْأَيْمِ». وأخرجه أبو داود (٥٧٨/٢) كتاب النكاح: باب فى الثيب (٢١٠٠) والنسائى (٨٤/٦) كتاب النكاح: باب استثمار الأب البكر فى نفسها، وأحمد (٢٦١/١) من طريق صالح بن كيسان عن عبد الله بن الفضل به. وأخرجه عبد الرزاق (١٤٢/٦) رقم (١٠٢٨٢) من طريق سفيان الثورى عن عبد الله بن الفضل به.

(١) فى «أ، ج»: كما لو قال.

(٢) تقدم.

(٣) سقط فى «أ، ج».

(٤) أخرجه البخارى (٣٨١/٤) كتاب البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نساءً حديث (٢١٧٨)

ومسلم (١٢١٧/٣ - ١٢١٨) كتاب المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل حديث (١٠١، ١٠٢،

١٠٣/١٠٩٦) والنسائى (٢٨١/٧) كتاب البيوع: باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب

بالفضة، وابن ماجه (٧٥٨/٢ - ٧٥٩) كتاب التجارات: باب من قال: لا ربا إلا فى النسبية

حديث (٢٢٥٧) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦٤/٤) والبيهقى (٢٨/٥) من حديث

ابن عباس عن أسامة بن زيد.

(٥) سقط فى «أ، ج».

(٦) رواه مسلم (٢٧١/٢ - تورى) كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء الحديث =

هو من باب المفهوم، وقيل: هو من باب المنطوق؛ نقله<sup>(١)</sup> ابن الحاجب<sup>(٢)</sup> والحصر في نحو قولك: «العالم زيدٌ» و«صديقي عمروٌ» منطوقٌ، وقيل: مفهوم، وقيل ليس منهما<sup>(٣)</sup>.

المرتبة السابعة: [مدٌ] الحكم إلى غاية بـ«إلى» و«حتى» قال به من لا يقول بمفهوم الشرط؛ كالقاضي عبد الجبار، وقال بمنعه بعض الفقهاء<sup>(٤)</sup>؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا

= (٨٠، ٣٤٣/٨١) وأبو داود (١٠٥/١) كتاب الطهارة، باب في الاغتسال الحديث (٢١٧) وأحمد (٢٩/٣، ٣٦، ٤٧، ٩٤) وابن حبان في صحيحه (٤٤٣/٣) رقم (١١٦٨) وابن خزيمة في صحيحه (١١٧/١، ١١٨) رقم (٢٣٣، ٢٣٤) والحازمي في الاعتبار (ص١١٩) والحديث رواه البخاري (٣٨٠/١) كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الحديث (١٨٠) وابن ماجه (١٩٩/١) كتاب الطهارة، باب الماء من الماء الحديث (٦٠٦) وفيه القصة الموجودة عند مسلم دون قوله: «إنما الماء من الماء» وقد روى هذا الحديث عن جمع من الصحابة مثل أبي أيوب ورافع بن خديج وابن عباس.

(١) في «أ»: ونقله.

(٢) ينظر المختصر (١٧٢/٢).

(٣) اختلف العلماء والأصوليون في دلالة تعريف المبتدأ باللام، أو الإضافة على الحصر. بمعنى نفى الحكم عن غير المذكور، وعدمه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يدل على الحصر، وهذا مذهب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وإمام الحرمين، والإمام الرازي، والجمهور من الفقهاء والمتكلمين.

المذهب الثاني: أنه لا يدل على الحصر، وإليه ذهب كثير من علماء الحنفية والباقلاني، واختاره الآمدي.

(٤) مفهوم الغاية: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية؛ كـ«إلى»، و«حتى»، وغاية الشيء آخره،

وذلك كما في قوله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَيْضِ مِنْ نَحْوِ الْمَنِي مَاذَا حَلَّ عَلَيْهِمْ إِذَا عَلِمُوا سَلْوَةً بِغَيْبِ الْحَيْضِ قَالَ الْحَيضُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَا حَلَّ عَلَيْهِمْ إِذَا عَلِمُوا سَلْوَةً بِغَيْبِ الْحَيْضِ قَالَ الْحَيضُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَا حَلَّ عَلَيْهِمْ إِذَا عَلِمُوا سَلْوَةً بِغَيْبِ الْحَيْضِ قَالَ الْحَيضُ

تقربوهن حتى يظهن﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فمنطوق الآية تحريم قربان النساء مدة زمان الحيض،

وقبل الغسل، وتدل بمفهومها المخالف على جواز قربان منهن بعد انقضاء زمان الحيض،

والاغتسال - وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]،

فمنطوقه أن عدم حل المطلقة ثلاثاً لمطلقها - مغيبا بنكاح الزوج الآخر لها، ومفهومه

المخالف أنها تحل له بعد نكاح الزوج الآخر لها بشرطه - وقول النبي ﷺ: «لا زكاة في مال،

حتى يحول عليه الحول» فالمنطوق عدم وجوب الزكاة في المال قبل حولان الحول عليه، والمفهوم

المخالف وجوب الزكاة في المال بعد حولان الحول عليه، وقوله - عز وجل - : ﴿ثُمَّ آتَوْا الصِّيَامَ

إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإنه يفهم منه عدم وجوب الصيام في الليل.

مذهب العلماء وآراؤهم في حجية مفهوم الغاية: اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الغاية،

وبعبارة أخرى في القول به إثباتاً، ونفيًا - على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية يدل على انتفاء ذلك الحكم عما =

= بعدها؛ وإليه ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة والشرط، وبعض من لم يقل بهما؛ كحجة الإسلام الغزالي، وعبد الجبار المعتزلي، والإمام أبي الحسين البصرى، والقاضى أبى بكر الباقلانى، وبعض الأصوليين من الحنفية.

وفى هذا يقول سليم الرازى: لم يختلف أهل العراق فى ذلك. وقال القاضى فى «التقريب»: صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية. قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية.

المذهب الثانى: أنه ليس بحجة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية لا يدل على انتفاء الحكم عما بعدها، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له بنفى أو إثبات؛ وهو مذهب أصحاب أبى حنيفة، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، واختاره سيف الدين الآمدى؛ طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم.

هذا حاصل الخلاف فى حجية مفهوم الغاية، وقد اتضح لك أنه مفروض فيما وراء الغاية لا فى الغاية نفسها، وذهب بعضهم إلى أنه مفروض فى الغاية نفسها؛ بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على انتفاء ذلك الحكم فى الغاية نفسها أو لا يدل؟ - فالذى يقول بمفهومها، يقول بانتفاء الحكم فيها، ومن لا فلا، وهو مردود؛ لتصريح أكثر العلماء، لا سيما المحققين منهم؛ أن النزاع هنا إنما هو فيما بعد الغاية لا فى الغاية نفسها، نعم فى الغاية خلاف أيضاً، ولكنه خلاف آخر. وحاصل هذا الخلاف: هل الغاية داخلية فى حكم المغيأ أو خارجه عنه؟ وهو خلاف لا دخل له فى هذا المقام؛ فإن الكلام هنا فى دلالة المخالفة وعدمها، والخلاف هناك فى الدخول والخروج، وأين أحدهما من الآخر؛ فإنه على التقدير الثانى لا يستلزم المخالفة فإن الخروج أعم من أن يدل على المخالفة، أو يكون مسكوتاً عنه بخلاف الأول، وهو ظاهر، على أن قلنا: بخروج الغاية عن المغيأ يأتى خلاف المفهوم فيها أيضاً، وبالجملة فهما خلافان متغايران.

أحدهما: أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على نفي الحكم عما بعدها أو لا؟. والثانى: أن هذه الغاية، هل هى داخلية فى حكم المغيأ أو لا؟ ولا ربط لأحدهما بالآخر، والمبحوث عنه هنا هو الأول دون الثانى، والثانى يجتمع مع القول بالمفهوم وعدمه كما أن النزاع الأول يجتمع مع القول بالدخول والخروج، ولا تنافى بينهما. ينظر: البحر المحيط للزرکشى: ٤٦/٤، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ٦٦/٣، ونهاية السؤل للأسنوى: ٢٠٥/٢، وحاشية البنانى: ٢٥١/١، والآيات البيئات لابن قاسم العبادى: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٣٠/١، وتيسير التحرير لأمر بادشاه: ١٠٠/١، وحاشية الفتنازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٨١/٢، والوجيز للكراماستى (٢٤)، وينظر: المسودة (٣٥١)، والآيات البيئات: ٣٠/٢.



المرتبة الثامنة: «لا عالم في البلد إلا زيد»<sup>(١)</sup>.

و[منهم من] زاد في أقسام المفهوم - مفهوم الزمان؛ كقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ومفهوم المكان؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ومفهوم العلة؛ كقوله ﷺ: «أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟» [وَلَيْسَ مِنْهُ].

ومنهم من اعتبر [من] أقسامه - مفهوم العدد<sup>(٢)</sup> كقوله: «أَعْطِيَهُ مِائَةَ دِينَارٍ»،

(١) وهذا مثال لمفهوم الاستثناء والمقصود بمفهوم الاستثناء: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة استثناء، والاستثناء: هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله، والمراد بالاستثناء هنا: الاستثناء من الكلام التام الموجب، وذلك مثل «قام القوم إلا زيدا» فإنه يفهم منه انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه، وهو «القوم» عن المستثنى، وهو «زيد»، وإنما قيدنا الاستثناء بكونه من الإثبات لإخراج الاستثناء من النفي، فإنه نوع من أنواع الحصر.

واختلف العلماء في حجية مفهوم الاستثناء على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة بمعنى أن الاستثناء من الإثبات يدل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، وإليه ذهب الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وطائفة من الحنفية، كفخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبي زيد وغيرهم.

المذهب الثاني: أنه لا يدل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، بل ما بعد «إلا» مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفي، ولا إثبات، وعليه جرى أكثر الحنفية.

ينظر: البحر المحيط للزر كشي: ٤/٤٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/٦٧، والآيات البيئات لابن قاسم العبادي: ٢/٢٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٢٩.

(٢) مفهوم العدد: هو ما يفهم من تعليق الحكم بعدد معين؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]؛ فإن تقييد الحد بالثمانين يفهم منه عند القائلين بمفهوم العدد أن الزائد عليها غير واجب، ومثل قول النبي ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِسَاءَةِ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» فإن تقييد الغسل بالسبع يفهم منه أن ما دون السبع غير كاف في التطهير، وما زاد على السبع غير مطلوب في تحصيل الطهارة.

ومفهوم العدد، وإن كان داخلاً في مفهوم الصفة بالمعنى السابق، إلا أن المعدود موصوف بالعدد، أي: مقيد به.

ولهذا ألحقه بعض الأصوليين بمفهوم الصفة، إلا أننا جعلناه نوعاً مستقلاً؛ تبعاً لبعض الأصوليين، ولأن النزاع فيه ليس على نهج الخلاف في مفهوم الصفة. آراء العلماء في حجية مفهوم العدد إذا علق حكم بعدد معين؛ مثل: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فهل يدل ذلك على نفي الحكم عما عدا ذلك العدد أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك على طريقين: =

= الطريق الأول: أنه يدل، وإليه ذهب مالك ونقله عن الشافعي أبو حامد، وأبو الطيب الطبري، والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده» عن أحمد بن حنبل، وإليه ذهب داود الظاهري؛ وكذا الطحاوي، وصاحب «الهداية» والكرخي، ورضي الدين صاحب «المحيط» من الحنفية.

الطريق الثاني: أنه لا يدل، وإليه ذهب أصحاب الشافعي، وأبو حنيفة وأصحابه، وابن داود، والمعتزلة، والأشعرية، والقاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين، والإمام البيضاوي في «المهاج»، وجرى عليه الإمام الرازي في «المحصول» والآمدي في «الإحكام». والآن يجدر بنا قبل الخوض في حجج الفريقين المتنازعين أن نوضح أن محل النزاع مقيد بالقيود الآتية:

الأول: أن يكون المذكور هو العدد نفسه، كائنين، وثلاثة، وعشرة... إلخ.

وأما ذكر المعدود، فلا نزاع في أنه لا مفهوم له، فقله - ﷺ -: «أحلت لنا ميتتان ودمان» - لا يدل على عدم حل ميتة أخرى، وإنما كان الخلاف في العدد لا في المعدود؛ لأن العدد صفة في المعنى، فقولنا: «في خمس من الإبل شاة» في معنى قولنا: في إبل خمس؛ يجعل «خمس» صفة للإبل، وهي إحدى صفتي الذات؛ لأن الإبل قد تكون خمساً، وقد تكون غير ذلك، فلما قيد وجوب الشاة فيها بالخمس، فهم أن غيرها بخلاف ذلك، بخلاف المعدود، فإنه لما لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه - صار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحداً، أو مثني، أو جمعاً. ألا ترى أنك لو قلت: «رجال» - لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد، فكذلك المثني؛ لأنه اسم موضوع لاثنين، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد على ذلك؛ فلهذا لم يكن قوله - ﷺ -: «ميتتان» يدل على نفي حل ميتة ثالثة؛ كما أنه لو قال: «أحلت لنا ميتة» - لم يدل على عدم حل ميتة أخرى.

نعم إذا أريد بالمعدود العدد، كان محل خلاف كالعدد نفسه، وتفصيل ذلك أن المثني من جنس، تارة يراد به ذلك الجنس ويكون جانب العدد مغموراً معه، وتارة يراد به العدد من ذلك الجنس، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول قلت: جاءني رجلان لا امرأتان، فهنا ينافي ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة؛ لأن المراد بالمثني هنا الجنس لا العدد، وإذا أردت الثاني قلت: جاءني رجلان لا ثلاثة، فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه نسوة؛ لأن المراد هنا العدد من ذلك الجنس، وكذلك الحال في المفرد تقول: جاءني رجل لا امرأة في الأول، أو جاءني رجل لا رجلان في الثاني، فإن كان في الكلام قرينة لفظية، أو جالية تبين المراد - أتبع، وعمل بحسبها، وإلا فلا دليل فيه لواحد منهما: فمن الأول حديث: «أَحَلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانٍ»؛ لأنه سيق لبيان حل هاتين الميتتين، وليس فيه إشعار بحكم ما سوى ذلك، فكان المقصود منه المعدود لا العدد، ومن الثاني قول النبي ﷺ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ»؛ لأن قوله: «إذا بلغ» قرينة دالة على أنه أريد التقييد بهذا القدر المخصوص، فكانت صفة العدد فيه هي المقصود؛ ولذلك صح التمسك به عند القائلين بالمفهوم.

ومفهوم المانع؛ كقولهم: «التَّحَاسَةُ مَانِعَةٌ مِنْ [صَحَّة]»<sup>(١)</sup> الصَّلَاةِ؛ فإنه يدل على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة.

تنبيهان: [الأول]<sup>(٢)</sup>: اعلم أن إمام الحرمين قد نقل في كتاب «البرهان»<sup>(٣)</sup> أَنَّ لفظه «ما» في<sup>(٤)</sup> «إِنَّمَا» للنفسى؛ [فلا يكون مدلول «إِنَّمَا» من أقسام المفهوم؛ ضرورة أن النفسى]<sup>(٥)</sup> والإثبات يدلُّ على كل واحد منهما لفظٌ منطوقٌ به.

الثانى: أن عند بعضهم: «صَدِيقِي زَيْدٌ» من باب المفهوم فى دلالاته على الحصر.

وقال ابن الحاجب<sup>(٦)</sup>: «أَلْحَصْرُ مِنْ بَابِ الْمَفْهُومِ فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: «عَالَمُ زَيْدٍ»، وَإِلِمَامُ يَقُولُ: إِنَّمَا لَزِمَ؛ لِأَنَّ «عَالَمٌ» مَقْتَرَنٌ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ؛ فَكَأَنَّ كُلَّ عَالَمٍ زَيْدٍ.

واعلم أنه قيل: إنه مفهوم، وإمام الحرمين ينكر ذلك، ويقول: قوله: «تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»<sup>(٧)</sup> ليس من هذا القبيل، وليس ذلك من باب المفهوم المتلقى

=الثانى: ألا يكون المقصود من ذكر العدد التكنين، أما إذا قصد به ذلك؛ كالسبعين، والألف، وغيرهما مما جرى مجراها فى قصد التكنين والمبالغة فى لسان أهل اللغة - فإنه لا يدل على التحديد، ولا يكون له مفهوم اتفاقاً - قاله ابن فورك.

الثالث: ألا يقصد بذكر العدد المعين - التنبيه به على ما زاد عليه، وإلا فلا يدل التقييد به على أن ما عداه حكمه بخلافه؛ كحديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»؛ فإن فى العدد المذكور تنبيهها على أن ما زاد عليه أولى بعدم حمل الخبث؛ لأن ما زاد على القلتين فيه القلتان وزيادة، وتعليق الحكم بالقلتين، إنما كان معنى الكثرة الدافعة للخبث، وإذا كانت هذه الكثرة متحققة فى القلتين، كانت متحققة فيما زاد عليهما من باب أولى، فيكون الحكم فى محل السكوت ثابتاً بمفهوم الموافقة الأولى، وهذا القيد الأخير، وإن كان معلوماً مما سبق إلا أننا ذكرناه هنا للإيضاح وسيأتى الكلام عليه مفصلاً. ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٣٧/٤، والبرهان لإمام الحرمين ٤٦٦/١، والتمهيد للأسنوى (٣٥٢)، ونهاية السؤل له: ٢٢١/٢، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى (٣٩)، وحاشية البناتى: ٢٥١/١ والآيات البيئات لابن قاسم العبادى: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٣٢٨/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٠٠/١.

(١) سقط فى «أ، ح».

(٢) سقط فى «أ، ح».

(٣) ينظر البرهان (٤٧٩/١) (٣٨٣)

(٤) فى «أ» و.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) ينظر المختصر (١٧٤/٢).

(٧) أخرجه الشافعى (٧٠/١): كتاب الصلاة: باب صفة الصلاة، الحديث (٢٠٦)، وابن أبى شيبه =

= (٢٢٩/١) كتاب الصلوات: باب فى مفتاح الصلاة ما هو؟ وأحمد (١٢٩/١)، والدارمى (١٧٥/١): كتاب: باب مفتاح الصلاة: الطهور، وأبو داود (٤١١/١): كتاب الصلاة: باب الإمام يحدث بعد ما يرفع رأسه، الحديث (٦١٨)، والترمذى: (٨-٩): كتاب الطهارة: باب أن مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٣)، وابن ماجه (١٠١/١): كتاب الطهارة: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٥)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»، (٢٧٣/١) كتاب الصلاة: باب السلام فى الصلاة، والدارقطنى (٣٧٩/١): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة التسليم، الحديث (١)، وأبو نعيم فى الحلية (٣٧٢/٨)، والبيهقى (١٧٣/٢): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة بالتسليم، وأبو يعلى (٤٥٦/١)، رقم (٦١٦)، والخطيب (١٩٧/١٠)، والعقيلى فى «الضعفاء» (١٣٧/٢)، من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن الحنفية، عن على، عن النبى ﷺ. وقال الترمذى: (إنه أصح شىء فى هذا الباب وأحسن). وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه. وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل، وإسحاق، والحميدى، يحتجون بحديثه، قال: محمد وهو مقارب الحديث. هـ. وفى الباب: عن أبى سعيد، وابن عباس؛ وعبد الله بن زيد، وأنس، وابن مسعود موقوفاً عليه، وعائشة، من فعل النبى ﷺ وجابر أيضاً.

أمام حديث أبى سعيد: فأخرجه ابن أبى شيبة (٢٢٩/١): كتاب الصلاة: باب فى مفتاح الصلاة ما هو، وابن ماجه (١٠١/١): كتاب الطهارة وسننها: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٦)، والدارقطنى (٣٥٩/١): كتاب الصلاة: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (١)، والحاكم (١٣٢/١): كتاب الطهارة: باب مفتاح الصلاة الوضوء. وقال الحاكم: (صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه).

حديث ابن عباس: - أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٦٣/١١)، الحديث (١١٣٦٩) من جهة نافع، مولى يوسف السلمى، عن عطاء، عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ قال: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم».

والحديث ذكره الهيثمى فى «المجمع» (١٠٧/٢) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط؛ وفيه نافع مولى يوسف السلمى ضعيفٌ ذاهبٌ الحديث. هـ.

وقد أخرجه ابن أبى شيبة (٢٢٩/١): كتاب الصلاة: باب فى مفتاح الصلاة، عن أبى خالد الأحمر، عن ابن كريب، عن ابن عباس موقوفاً عليه.

حديث عبد الله بن زيد: أخرجه الدارقطنى (٣٦١/١): كتاب الصلاة: باب مفتاح الصلاة، الحديث (٥)، والطبرانى فى «الأوسط» كما فى «نصب الراية» (٣٠٨/١)، من طريق محمد بن عمر الواقدى، ثنا يعقوب بن محمد بن أبى صعصعة، عن أيوب بن عبد الرحمن، عن عباد بن تيم عن عمه عبد الله بن زيد به. وقال الطبرانى: لا يروى هذا عن عبد الله بن زيد إلا بهذا الإسناد تفرد به الواقدى. هـ. والواقدى متروك. وقد توبع الواقدى على هذا الحديث، تابعه محمد بن =

من باب تخصيص الشيء بالذكر، بل هذا يقرر بالنقل، وهذا مما لا يبعد ادعاء إجماع أهل اللسان فيه، ومن أبدى في ذلك مراء، فهو مباحث (١).

وأما بيان مذاهب الناس: فإننا نذكرها [٣٠٩/ب] في كل مسألة من المسائل مفصلة، والذي نقدمه: أن الشافعي - رضى الله عنه - قائل بكون المفهوم حجة مطلقا إلا مفهوم الاسم.

وأما الغزالي والقاضي [الباقلائي] (٢): فإنهما لا يقولان بكون المفهوم حجة، أعنى به: مفهوم المخالفة (٣).

قال [إمام الحرمين] (٤): أما منكر صيغ العموم (٥): فلا شك أنهم ينكرون المفهوم،

= موسى بن مسكين، أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢٨٩/٢) من طريقه، عن فليح بن سليمان، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عباد بن تيم، عن عمه عبد الله بن زيد به. وقال ابن حبان عنه: كان ممن يسرق الحديث، ويحدث به ويروى عن الثقات أشياء موضوعات. حديث ابن مسعود الموقوف: أخرجه البيهقي (١٧٣/٢-١٧٤): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة بالتسليم.

وحديث عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يفتح الصلاة بالتكبير، ويختمها بالتسليم». وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٨٢/٣)، من طريق سعيد بن أبي عروبة، عن يزيد بن بيان العقيلي، عن أبي الجوزاء، عنها. وهو عند مسلم (٣٥٧/١) كتاب الصلاة: باب ما يجمع صفة الصلاة، الحديث (٤٩٨/٢٤٠)، بلفظ: «كان يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين».

حديث جابر: أخرجه أحمد (٣٤٠/٣)، والترمذي (٩/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في أن مفتاح الصلاة الطهور (٤) من طريق أبي يحيى القتات، عن مجاهد، عنه به. قال الحافظ في «التلخيص» (٢١٦/١): وأبو يحيى القتات ضعيف، وقال ابن عدى: أحاديثه عندي حسان، وقال ابن العربي: حديث جابر أصح شيء في هذا الباب كذا قال، وقد عكس ذلك العقيلي، وهو أقعد منه بهذا الفن. اهـ. وهذا الحديث قد عدده السيوطي من الأحاديث المتواترة، فأورده في «الأزهار المتناثرة» (ص-٣٤) رقم (٣٠). وتبعه الشيخ جعفر الكتاني في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» (ص-٩٦). رقم (٦٧).

(١) ينظر: البرهان (١/٤٨٠).

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) ينظر المستصفي (٢/١٩٢).

(٤) في «أ، ج»: الإمام.

(٥) ينظر البرهان (١/٤٥٠) (٣٥٥).

وشيخنا أبو الحسن الأشعري مقدّم الواقفية: فقد نقل (١) النقلة عنه رد الصيغة والمفهوم، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم؛ فإنه تعلق في مسألة الرؤية (٢)

(١) في «أ»: وقد نقل.

(٢) واتفقت كلمة الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى عقلاً في الدنيا والآخرة، بمعنى أنه تعالى يجوز أن ينكشف لعباده المؤمنين من غير ارتسام.

هذا الفصل: هنا الوصل صورة ولا اتصال شعاع، ولا حصول في جهة مقابلة، واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وأدلة عقلية، فنذكر في الأدلة النقلية؛ لأنها الأصل في هذا الباب، وهي أكثر من أن تحصى والمعتمد منها عند أهل السنة قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى - عليه السلام - في ميثاق المناجاة ﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ تنطق الآية الكريمة بمسألة تتعلق بالذات الأقدس، وهي مسألة الرؤية، ولم يحدد النطق الكريم الحكم فيها، بل ترك لذوى العقول البحث. فكان القول بجوازها ووقوعها، وكان القول باستحالتها وعدم وقوعها، ولم يكن لصاحب كل قول من الآية الكريمة ما يعتمد عليه صريحا بل كل مستند له هو الركون إلى اللغة تارة، واللجوء إلى الدليل العقلي أخرى. غير أن أهل السنة نظروا إلى ظروف الآية، وما سيقّت لأجله؛ فكانت عضداً قوياً ركنوا إليه.

فالآية الكريمة تقول: لقد دعى موسى - عليه السلام - لمناجاتنا، ورفعناه إلى هذا المستوى واتصل بالأفق الأعلى، وانتهى من الإنسانية إلى الذروة العليا، وشهد من أمر الله ما لم يصل غيره إلى تعلقه بأقوى الأدلة والبراهين، وأنزله هذه المنزلة، ووقف في ساحة جلاله، وحظائر قدسه، ومساقط أنوار جماله، وذاق حلاوة خطابه.

أليس يطلب إلى ربه أن يمتعه بالنظر إلى ذاته الأقدس؛ ليجمع بين حلاوة الكلام، وجمال الرؤية، ويؤيد أن الخامل لموسى - عليه السلام - على طلب الرؤية عوامل الشوق ما روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: «جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون رجلا وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في أسفل الجبل فكلم الله موسى وكتب له في الألواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه: فقال رب أرني أنظر إليك» نعم طلبها بعامل الشوق، وقال ﴿رب أرني أنظر إليك﴾، ولم يكن موسى قد جرى في هذه القضية على غير المألوف، حيث جعل النظر مسبباً عن الرؤية، والحال أن النظر تقلب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته، فهي متأخرة عنها؛ إذ الغرض: «رب أرني أنظر إليك» مكنتى من رؤيتك؛ فأبظر إليك وأراك، ففي الكلام ذكر الملزوم وإرادة اللازم. نعم أقدم موسى على طلب النظر إلى الذات الأقدس، وانتظر ما يكون من أمر الله، وقد وقع عليه عامود من الغمام وتغشى الجبل جلال الرب وسمع النطق الكريم: «لن تراني» عند هذه الآية الكريمة تقف المعتزلة رافعة الرأس، ولو أنهم لاحظوا ما كان من حب موسى واصطفاء الله له لم ينصرف ذهنهم إلى المنع من مطالعة الذات الأقدس، =

بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

فقال: لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء أشعر ذلك بنقيضه في السعداء، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من مُنكرى الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة؛ وإليه مال في معارضاته مع أصحاب [الوعيد] <sup>(١)</sup> بإنكار الصيغ، فآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه، فلا يرى له المنع <sup>(٢)</sup> من العمل [بقضايا] الظواهر في مظانّ الظنون.

وقد باح القاضي [الباقلاني] <sup>(٣)</sup> بإنكار المفهوم؛ وكذا أبو حنيفة <sup>(٤)</sup>.

= بل المتبادر إلى الذهن: لن تقوى على رؤيتي، وأنت على ما أنت عليه؛ لتوقفها على استعداد في الرائي، ولم يوجد في موسى عليه السلام وقت الطلب؛ يشهد لهذا ما أخرجه الترمذي في «نوارد الأصول» عن ابن عباس: «تلا رسول الله ﷺ هذه الآية فقال: قال الله تعالى: (يا موسى إنه لا يراني حتى إلا مات ولا رطب إلا تفرق؛ وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسامهم).

كذلك يدل على أن التأييد المستفاد من قوله تعالى: (لن تراني)، إنما هو موقف على عدم تغيير الحال، يؤيد ذلك ما رواه أبو الشيخ عن ابن عباس، وفيه يقول (يا موسى إنه لن يراني أحد فيحيا، قال موسى: رب أن أراك ثم أموت أحب إلى من ألا أراك ثم أحي)، وقد نبه جل شأنه بقوله: «لن تراني» على وجود المانع، وهو الضعف عن تحملها حيث أراه ضعف من هو أقوى منه وتفتته عندما تجلّى عليه الرب وعشبهه ذو الجلال والإكرام.

فكان الجليل وتماسكه وعاد الجبل متقوض الأركان متداخل الأجزاء سقيم القوام، وكان موسى وعاد فاقد الحياة لطلبه هذه المرتبة من الانكشاف وهو باق على حاله. أفاق موسى واسترد حياته، وقال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين، أنزهك من أن أسالك شيئاً بغير إذنك تبت عن الإقدام وأنا أول المؤمنين بأنه لا يراك أحد في هذه النشأة، وليس كما يزعم الخصم من أن التوبة دليل العصيان، فكان موسى يعلم امتناعها وقد طلبها وهي ممتنعة: بل تاب من طلب الرؤية بغير إذن، وكيف لا يتوب وهو الرب صاحب الجبروت وهو موسى المصطفى الكليم.

وقد قيل قديماً (حسنات الأبرار سيئات المقربين) - إلى هنا كان حتماً أن نبين أن أهل السنة كانوا في غنية عن أدلة الجواز، لكن دفعهم أن ما سيكون من الأدلة على الوقوع سمعي فحسب، قد يأتيها الخصم بمنع إمكان المطلوب لأجل هذا مهدوا الطريق للوقوع، فبرهنوا على الجواز بالأدلة النقلية والعقلية، وكان سلوكهم بهذا الطريق كافياً في الاستدلال على الوقوع بالدليل النقلى، وتفصيل ذلك مذكور في كتب العقائد.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ج»: فالمنع.

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) ينظر البرهان (١/٤٥١) (٣٥٥)، تيسير التحرير (١/٣١٥).

تنبية: اعلم أن شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به: ألا يظهر أن المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق، ولا مساو، ولا خرج مخرج الغالب؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ولا لسؤال سائل، أو حدوث حادثة، أو تعذر جهالة؛ لوجوب أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر.

هذه هي المقدمة التي رأينا تقديمها على شرح مسائل المفهوم؛ فلنشرع - الآن - فى شرح المسألة التي نحن بصدددها<sup>(١)</sup>؛ فنقول: الأمر أو الخير المعلق على الشيء بحرف يقتضى [التعليق كـ «إن» و «إذا» و «مهما» وغير ذلك - يقتضى]<sup>(٢)</sup> ثبوت ذلك الجزء عند تحقق الشيء المدلول على اشتراطه بحرف من حروف الشرط إجماعاً، وهل يقتضى العدم المشروط عند عدم ذلك الشرط؟ فيه الخلاف بين العلماء.

مثال الأمر قوله: «أكرمه إن كان عالماً»، ومثال الخير: «إن دخلت الدار، فأنت طالق»، فنقول: ههنا أمور أربعة:

أحدها: ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط.

وثانيها: عدم الجزء عند [عدم] الشرط.

وثالثها: دلالة التعليق على ثبوت الجزء عند تحقق الشرط.

ورابعها: دلالة التعليق على عدم ثبوت الجزء عند عدم الشرط.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: الثلاثة<sup>(٣)</sup> الأول متفق عليها، والرابع هو المختلف فيه بعد الاتفاق على أن عدم الجزء ثابت عند [عدم] الشرط، لكن عند القائلين بالمفهوم ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند [نفاة]<sup>(٤)</sup> المفهوم ثبوته بمقتضى البراءة الأصلية؛ فالحكم متفق عليه والاختلاف فى علته.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup>: واختلفوا فى الحكم المعلق على الشيء بكلمة «إن»: أن

(١) فى «أ»، جـ: بصدد شرحها الآن.

(٢) سقط فى «ج».

(٣) فى «أ»، جـ: الدلالة.

(٤) سقط فى «أ»، جـ.

(٥) ينظر الإحكام (٨٣/٣).



الحُكْم على العدم عند عدم الشرط أم لا؟ (١).

(١) مفهوم الشرط هو ما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة شرط كـ «إن»، و«إذا»؛ مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثاني؛ كما في قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمَلٌ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]؛ فإنه يفهم منه عند القائلين بمفهوم المخالفة أن غير أولات الأحمال من المطلقات طلاقاً بائناً - لا يجب الإنفاق عليهن؛ لأن المشروط ينتفى بانتهاء شرطه، وإنما قيدنا الطلاق بـ «البائن»؛ لأن المطلقة طلاقاً رجعيًا يجب الإنفاق عليها في العدة، حاملاً كانت أو لا؛ بالإجماع؛ والخلاف إنما هو في المبانة. والشرط في اللغة: هو العلامة، وجاء منه أشراف الساعة، أى: علاماتها، وفي العرف العام: ما يتوقف عليه وجود الشيء، وفي اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه تحقق الشيء، ولا يكون في ذلك الشيء، ولا مؤثراً فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنًا أو خارجًا، سواء كان علة للجزء؛ مثل «إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» - أو معلولاً؛ مثل: «إن كان النهار موجوداً، فالشمس طالعة» أو غير ذلك؛ مثل: «إن دخلت الدار، فأنت طالق». ويسمى شرطاً لغويًا أيضاً؛ لأن المركب من «إن» وأخواتها، ومن مدخولها - لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة، وإن كان النحوي يبحث عنه من وجه آخر، وهو المقصود بالذات هنا، لا الشرعي كالطهارة للصلاة، ولا العقلي كالحياة للعلم، ولا العادى كنصب السلم لصعود السطح، وإنما كان المقصود هو النحوي؛ لأن الكلام هنا فيما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة مخصوصة؛ كما هو مقتضى تعريف مفهوم الشرط، وهذا إنما يتأتى في خصوص الشرط النحوي على ما لا يخفى. هذا حاصل القول في تعريف مفهوم الشرط. وقبل الشروع في بيان مذاهب العلماء في حجية مفهوم الشرط واستدلالاتهم - ينبغي أن نحرر محل النزاع في هذا المقام، ومجمل القول في ذلك؛ أنه لا نزاع بين العلماء في انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، وإنما النزاع في الدال على هذا الانتفاء هل هو التعليق بالشرط، أو البراءة الأصلية؟ - وبيان ذلك أن في تعليق الحكم بالشرط؛ مثل: «إن دخلت الدار، فأنت طالق» - أموراً أربعة:

الأمر الأول: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط. الأمر الثاني: عدم الجزاء عند عدم الشرط. الأمر الثالث: دلالة التعليق على الأول. الأمر الرابع: دلالة على الثاني. واتفق العلماء على الثلاثة الأول، وإنما النزاع في الأمر الرابع بعد الاتفاق على أن عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط. فعند القائلين بالمفهوم: ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند النفاة: ثابت بمقتضى البراءة الأصلية، فالنزاع إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم، لا على أصل العدم عند العدم؛ فإن ذلك ثابت قبل أن ينطق الناطق بكلام، وهذا الكلام في سائر المفاهيم.

قال أبو زيد الدبوسي، وهو من المنكرين له: «انتفاء المعلق حال عدم الشرط، لا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص».

هذا هو تحرير محل النزاع، وإذا تحقق هذا، فنقول: اختلف العلماء والأصوليون في حجية مفهوم =

فذهب ابن سريج<sup>(١)</sup> [والهراسي] - من أصحاب الشافعي - والكرخي وأبو الحسين البصري: إلى أن الحكم على العدم عند عدم ذلك الشرط.

[وذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري: إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط]<sup>(٢)</sup>؛ وهو المختار. واعلم: أن في هذه العبارة نظراً لا يخفى على التأمل بعد فهم ما سبق، واختيار [إمام الحرمين]<sup>(٣)</sup>: القول بهذا المفهوم<sup>(٤)</sup> والغزالي يخالفه، وكذلك مذهب الشافعي فيها واضح [٣١٠/أ] فإنه قائل بهذا المفهوم.

ومذهب أبي حنيفة: إنكار المفهوم في هذه المسألة أيضاً، وكذلك مالك وقاله

= الشرط على مذهبين: المذهب الأول: أنه حجة، أي: أن تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط؛ وإلى هذا ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة، وبعض من لم يقل به؛ كالإمام فخر الدين الرازي، وابن سريج، وأبي الحسين البصري، وأبي الحسن الكرخي، ونقله أبو الحسن السهيلي في «آداب الجدل» عن أكثر الحنفية، وابن القشيري عن معظم أهل «العراق»، وإمام الحرمين عن أكثر العلماء.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، أي: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ بل يبقى الحكم عند انتفاء الشرط على العدم الأصلي، وهذا مذهب أبي حنيفة والمحققين من أصحاب مذهبه، وأكثر المعتزلة؛ كما نقله عنهم صاحب «المحصول»، ونقله ابن التلمساني عن الإمام مالك - رضى الله عنه - كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وحجة الإسلام الغزالي، وسيف الدين الآمدي، والقفال الشاشي، وأبو حامد المروزي من الشافعية. ينظر: حاشية البناني: ٢٥١/١، والإبهاج لابن السبكي: ٣٨٠/١، والآيات البنات لابن قاسم العبادي: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٢٩/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٠٠/١، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ١٨٠/٢، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١٥٥/١، وميزان الأصول للسمرقندي: ٥٨٠/١، ونشر البنود للشنقيطي: ٩٨/١.

(١) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، حامل لواء الشافعية في زمانه، تفقه بأبي القاسم الأنحاطي وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة. قال العبادي: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعي، مات سنة ٣٠٦ ينظر: ط. ابن قاضي شهبة ٨٩/١، ووفيات الأعيان ٤٩/١، طبقات العبادي ص ٦٢ والأعلام ١٧٨/١، شذرات الذهب ٢٤٧/٢، والنجوم الزاهرة ١٩٤/٣، المنتظم ١٤٩/٦.

(٢) سقط في «ج».

(٣) في «أ، ج»: الإمام.

(٤) في «ج»: هذا المفهوم.

التلمساني، واختار أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده» المذهب المنسوب اختياره إلى الشافعي رضي الله عنه

قال صاحب المعتمد (١): اعلم أن حكم الأمر وغيره إذا علق بشرط يدل على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال، ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه، ومتى فقدنا دلالة تدل على شرط ثان - قضينا بأنه لا شرط إلا الأول، فعلم أنه إذا انتفى الشرط انتفى الحكم على كل حال، وإن دل دليل على شرط آخر علمنا انتفاء الحكم إذا انتفى الشرطان، وإن علمنا ثبوت الحكم مع انتفاء الشرط على كل حال، علمنا أن ذلك ليس بشرط وأنه قد تجوز به.

وقال [القاضي عبد الجبار] (٢): إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أن ما عداه بخلافه، وأنه يجوز أن يقوم شرط آخر مقام ذلك الشرط، وحكاه عن الشيخ أبي عبد الله، وحكى عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنه يدل على أن ما عداه بخلافه.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي [في «شرح اللمع»]: ومن ذلك دليل الخطاب، وهو: أن تعليق الحكم على أحد وصفي الذات يدل على أن ما عداه بخلافه (٣)؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] فلما علق (٤) [الحكم على] (٥) الفسق دل على أنه إذا جاء [عدل] (٦) لا يتبين، وكقوله - ﷺ «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ» (٧) ألا زكاة في المعلوفة، وهذا النوع من مفهوم الخطاب حجة عندنا يجوز إثبات الأحكام بها إذا لم نجد نطقاً ولا تنبيهاً ولا قياساً، وسواء كان ذلك بلفظ الشرط أو غيره؛ كالغاية، أو كان خالياً من لفظ الشرط [أو لفظ] (٨) الغاية.

وذهب أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين: إلى أن ما عداه ليس بخلافه، بل ما عداه موقوف على الدليل؛ وهو مذهب القفال الشاشي وأبي حامد المرورودي من أصحابنا.

(١) ينظر المعتمد (١٠٥/١).

(٢) في «أ، ح»: قاضي القضاة.

(٣) ينظر اللمع (٢٥).

(٤) في «ح»: فإنما علق.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) تقدم.

(٨) في «ح»: ولفظ.

وقال أبو العباس بن سريج: إن كان بلفظ الشرط؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وكقوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ تَرَكَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ»<sup>(١)</sup> اقتضى المخالفة، وإن لم يكن بلفظ الشرط لم يدل على المخالفة؛ وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة.

قال ابن الحاجب: وأما مفهوم الشرط، فقد قال به من لا يقول بمفهوم الصفة، والقاضيان عبد الجبار وأبو عبد الله البصرى من المعتزلة: على المنع.

وإذ قد أتينا على نقل المذاهب في المسألة، فلنشرع الآن فى تقرير المدعى، فنقول: الدليل عليه وجهان:

الأول: أن قول القائل: «أكرمه إن كان عالماً» يدل على [أن] شرط الإكرام كونه عالماً، وشرط الشيء ما ينتفى ذلك الشيء بانتفائه، ويلزم من ذلك المدعى.

وأما المقدمة الأولى: فالدليل عليها: أن كلمة «إن» حرف الشرط باتفاق النحاة، ومعنى كونه حرف الشرط: أنه إذا دخل على شيء دل على أن ذلك الشيء شرط لغيره.

ويوضح ذلك: أنه لا فرق بين قول القائل: «إن جئتني أكرمتك»، وبين قوله: «أكرمتك بشرط مجيئك عندي»<sup>(٢)</sup> وكذا قوله: «إن كان عالماً فأكرمه» يدل على أن شرط الإكرام كونه عالماً؛ فثبت [ب/٣١٠] أن ما دخل عليه كلمة «إن» أو ما يدل على الاشتراط يدل على أن ما دخل عليه «إن» صار شرطاً لغيره.

وشرط الشيء ما ينتفى ذلك الشيء بانتفائه؛ والدليل عليه: أن الفقهاء قالوا: الوضوء شرط لصحة الصلاة، وحولان الحول شرط لوجوب الزكاة، [وعنوا بكونهما شرطين:

(١) أخرجه البخارى (١٤٩/٦) كتاب الجهاد باب لا يعذب بعداب الله حديث (٣٠١٧) وأبو داود (٥٢٠/٤) كتاب الحدود: باب الحكم فيمن ارتد حديث (٤٣٥١) والترمذى (٥٩/٤) كتاب الحدود: باب فى المرتد حديث (١٤٥٨) والنسائى (١٠٤/٧) كتاب تحريم الدم باب الحكم فى المرتد، وابن ماجه (٨٤٨/٢) كتاب الحدود: باب المرتد عن دينه حديث (٢٥٣٥) وأحمد (٢١٧/١، ٢٨٢) وعبد الرزاق (١٦٨/١٠) رقم (١٨٧٠٦) وابن أبى شيبة (١٣٩/١٠) رقم (٩٠٤١) من حديث ابن عباس بلفظ: «من بدل دينه فاقتلوه».

(٢) فى «أ، ج»: إلى عندى.

انتفاء الحكم عند انتفائهما، والاستعمال دليل الحقيقة<sup>(١)</sup>، وكتب الفقه مشحونة بذلك، ثم إنهم<sup>(٢)</sup> يعنون بقولهم: «إنه شرط»: أن ذلك المشروط ينتفى بانتفائه، والأصل عدم النقل والمجاز؛ فقد صحَّت المقدمة الثانية، ويلزم من صدقها المدعى؛ وهو ظاهر.

وتمام إيضاحه أن نقول: إن لم يدلَّ على أن ما دخل عليه صار شرطاً لغيره، و [معنى] الشرط انتفاء المشروط عند انتفاء ذلك الشرط، والدالُّ على الملزوم دالٌّ على لازمه ظاهراً، إن كانت الملازمة ظنيَّةً، وقطعيًّا إن كانت الملازمة قطعية، والملازمة ههنا ظنية؛ فتدلُّ ظاهراً، فيأذن قول القائل: «إن كان عالماً فأكرمه» يدلُّ بالمطابقة على الإكرام وجوباً أو ندباً عند كونه عالماً، ويدلُّ الالتزام على إكرامه ندباً أو وجوباً بطريق الالتزام.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا هَذَا الْحَرْفَ بِحَرْفِ الشَّرْطِ؛ وَلَكِنْ لَعَلَّ ذَلِكَ مِنْ اصْطِلَاحَاتِهِمْ [الْحَادِثَةِ]؛ كَتَسْمِيَّتِهِمُ الْحَرَكَاتِ الْمَخْصُوصَةَ بِ«الرَّفْعِ» وَ«النَّصْبِ» وَ«الْجَرِّ» وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَسْمِيَّةً هَذِهِ الْحَرَكَاتِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ - مَوْجُودَةً فِي أَصْلِ اللُّغَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ هَذَا الْإِسْمَ أَصْلِيٌّ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الشَّرْطَ: مَا يَنْتَفِي الْحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ بَلْ شَرْطُ الشَّيْءِ: مَا يَكُونُ عَلَامَةً عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ؛ مِنْ قَوْلِهِمْ: «أَشْرَاطُ السَّاعَةِ» أَيْ: عَلَامَاتُهَا، وَإِذَا كَانَ الشَّرْطُ: عِبَارَةً عَنِ الْعَلَامَةِ لَزِمَ مِنْ ثُبُوتِهَا ثُبُوتُ الْحُكْمِ؛ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُ الْحُكْمِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ شَرْطَ الشَّيْءِ: مَا يَقِفُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ؛ لَكِنْ مُطْلَقاً، أَوْ بِشَرْطِ أَلَّا يُوجَدَ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ؟:

[الْأَوَّلُ مَبْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ] وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ هَذَا الشَّرْطِ - عَدَمُ الْحُكْمِ إِلَّا إِذَا عُرِفَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدَ [شَيْءٌ] مَا [يَقُومُ] مَقَامَ هَذَا الشَّرْطِ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى أن المصنف أورد على نفسه أسئلة، فقال: لا نسلم أن ما دخل عليه «إن» صار شرطاً لغيره، وإن قال: إنَّ كلمة «إن» حرف الشرط؛ بدليل إطلاق النحويين، قلت: لا نسلم أن إطلاق ذلك على أصل اللغة، بل جاز أن يكون

(١) سقط في «أ، ج».

(٢) في «ج»: ثم بلغ.

ذلك من مصطلحاتهم المختصة بهم؛ كقولهم في سائر مصطلحاتهم كلفظة الرفع والجر والنصب.

سَلَّمْنَا [أن] ذلك <sup>(١)</sup> من الأوضاع اللغوية الأصلية؛ لكن [لم] <sup>(٢)</sup> قلت: إن شرط الشيء ما ينتفى الشيء بانتفائه لغة؟! بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته؛ وهذا لأنه يطلق الشرط على العلامة؛ كقولهم: «أشراط الساعة» والمراد: علاماتها؛ فجاز أن يكون المراد بالشرط فيما نحن فيه ذلك؛ فيلزم من وجود الشرط بمعنى العلامة وجود ما حصل علامة عليه لا غير، وأما أنه يلزم من عدمه عدمه فلا.

سَلَّمْنَا ذلك؛ ولكن يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط [مطلقاً]، أو إذا لم يوجد شرط آخر يقوم مقامه؟ الأول [ممنوع] <sup>(٣)</sup>، والثاني مسلم؛ ولكن إنما يلزم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، إذا علم أنه لم يوجد شيء آخر يقوم مقام ذلك الشرط، وهو صريح.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالْجَوَابُ: لَمَّا دَلَّتِ الْكُتُبُ النَّحْوِيَّةُ عَلَى تَسْمِيَةِ هَذَا الْحَرْفِ بِحَرْفِ الشَّرْطِ - وَجَبَ اعْتِقَادُ أَنَّ هَذَا الْإِسْمَ كَانَ حَاصِلًا فِي أَصْلِ اللَّغَةِ؛ وَإِلَّا لَكَانَ حُصُولُ هَذَا الْإِسْمِ بِالنَّقْلِ؛ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ النَّقْلَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «شَرَطُ الشَّيْءِ: مَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ»:

قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَأَمْتَنَعَتْ تَسْمِيَةُ «الْوُضُوءِ» بِأَنَّهُ: شَرَطُ صِحَّةِ الصَّلَاةِ؛ فَإِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الصَّلَاةِ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِي قَوْلِنَا: «الْحَوْلُ شَرَطُ وَجُوبِ الرَّكَاعِ، وَالْإِحْصَانُ شَرَطُ وَجُوبِ الرَّجْمِ».

وَأَمَّا أَشْرَاطُ السَّاعَةِ، فَهِيَ - وَإِنْ كَانَتْ عَلَامَاتٍ دَالَّةً عَلَى وَجُوبِ السَّاعَةِ -: لَكِنْ يَمْتَنَعُ وَجُودُ السَّاعَةِ إِلَّا عِنْدَ وَجُودِهَا؛ فَهِيَ مُسَمَّاةٌ بِالْأَشْرَاطِ، لَا بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ، بَلْ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ الثَّانِي.

قَوْلُهُ: «شَرَطُ الشَّيْءِ: مَا يَتَنَفَى الْحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ مُطْلَقًا، أَوْ إِذَا لَمْ يُوجَدْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ؟»:

(١) في «أ، ج»: بين أن ذلك.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) سقط في «أ».

قلنا: مُطلقاً؛ لأنه إذا ثبتَ كَوْنُ شَيْءٍ شَرْطًا، وَثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ «الشَّرْطِ» مَعْنَاهُ - فِي اللُّغَةِ - : مَا يَنْتَفَى الْحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ، وَثَبَتَ أَنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ يَجِبُ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ فَلَوْ أَثْبَتْنَا شَيْئًا آخَرَ يَقُومُ مَقَامَهُ - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ بَعِينَهُ شَرْطًا؛ بَلْ يَكُونُ الشَّرْطُ: إِمَّا هُوَ، أَوْ ذَلِكَ الْآخَرَ - لَا عَلَى التَّعْيِينِ - وَذَلِكَ يُنَافِي قِيَامَ الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِهِ بَعِينَهُ شَرْطًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أجاب المصنف عن السؤال: بأن أئمة النحو اتفقوا على تسمية «إن» بحرف الشرط؛ فوجب أن يكون ذلك من الأوضاع اللغوية الأصلية؛ وإلا لزم النقل والحجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

أما قوله: «شرط الشيء ما يدلُّ على وجوبه»:

قلنا: ليس كذلك؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، لما جاز تسمية الوضوء بالشرط؛ فإنه<sup>(١)</sup> لا يدلُّ على صحة الصلاة، ولا تسمية حولان الحول بكونه [٣١١/أ] شرطاً لوجوب الزكاة، ولا الإحصان بكونه شرطاً لوجوب الرجم؛ فإن شيئاً من ذلك لا يدلُّ على وجوب ما جعل شرطاً له. وأما أشراط الساعة وإن كانت علامات، فلها حكمان: أحدهما: أنه يلزم من وجودها وجود الساعة.

والثاني: أنه يلزم من عدمها عدم الساعة.

فلا نسلم أن تسميته علامة باعتبار الحكم الأول، بل هو باعتبار الحكم الثاني، وعلى هذا<sup>(٢)</sup>: [هو داخل تحت القاعدة، وهي: أن] شرط الشيء ما ينتفى الشيء بانتفائه.

وأما قوله: «يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط مطلقاً [أو] إذا لم يوجد ما يقوم مقامه؟»:

قلنا: إن ثبت أن الشرط واحدٌ بعينه لا غير، فإذا انتفى ذلك الواحد انتفى المشروط، وإن ثبت أن الشرط أحد الشئيين لا على التعيين، فلا يلزم انتفاء المشروط إلا بانتفائهما، ومسألتنا مفروضة فيما إذا كان الشرط أمراً واحداً بعينه، فلو أثبتنا أمراً آخر يقوم مقامه عند انتفائه، يلزم أن يكون الشرط أحد الشئيين [لا] بعينه، والمفروض خلافه.

(١) في «أ»، حم: لأنه.

(٢) في «ب»: ذلك.

[واعلم: أَنَّ صَاحِبَ «الإِحْكَامِ»<sup>(١)</sup> منع كون شرط الشيء يلزم من انتفائه انتفاؤه.

قال: وغايته: أنه قد ينتفى الحكم في بعض صورته في الشرط، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد. وهذا مندفع؛ لأنه شرط، والشرط: ما ينتفى الشيء بانتفائه؛ أى: يلزم من عدمه عدم المشروط إجماعاً. أو نقول: هو معنى عام في جملة صور استعمال لفظ الشرط؛ فوجب أن يكون حقيقة فيه؛ دفعاً للاشتراك والمجاز.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ: مَا رَوَى أَنَّ يَعْلىَ بْنَ أُمَيَّةَ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فَقَالَ: «مَا بَالُنَا نَقْصُرُ، وَقَدْ أَمِنَّا؟!» فَقَالَ: «عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ؛ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: «صَدَقَ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»:

وَلَوْ لَمْ يُفْهَمَنَّ أَنَّ الْمَعْلُوقَ عَلَى الشَّيْءِ بِكَلِمَةٍ «إِنْ» - عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ - : لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ - التَّعَجُّبُ مَعْنَى !!.

فَإِنْ قِيلَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا [تَعَجَّبْنَا] مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمَا عَقَلَا مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي وُجُوبِ الصَّلَاةِ - وَجُوبِ الْإِتْمَامِ، وَأَنَّ حَالَ الْخَوْفِ مُسْتَثْنَاءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَمَا عَدَاهَا ثَابِتٌ عَلَى الْأَصْلِ فِي وُجُوبِ الْإِتْمَامِ؛ فَلِذَلِكَ تَعَجَّبْنَا مِنْ ثُبُوتِ الْقَصْرِ مَعَ الْأَمْنِ.

ثُمَّ نَقُولُ: هَذَا الْحَدِيثُ حُجَّةٌ عَلَيْكُمْ؛ لِأَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ الْمَشْرُوطُ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ - لَمَا جَازَ الْقَصْرُ عِنْدَ عَدَمِ الْخَوْفِ، وَقَدْ جَازَ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَدَمُ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ»:

وَالْحَوَابُ عَنْ [السُّؤَالِ] الْأَوَّلِ: أَنَّ الْآيَاتِ الدَّالَّةَ عَلَى وُجُوبِ الصَّلَاةِ - لَا تَنْطِقُ بِالْإِتْمَامِ، وَلَا بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الصَّلَاةِ الْإِتْمَامُ؛ بَلِ الْمَرْوِيُّ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - أَنَّهَا قَالَتْ: «كَانَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ وَالْحَضَرِ رَكَعَتَيْنِ، فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ».

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ ظَاهِرَ - [الشَّرْطِ] يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ؛ وَلِذَلِكَ ظَهَرَ التَّعَجُّبُ؛ لَكِنْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَدُلَّ [دَلِيلٌ] عَلَى خِلَافِ الظَّاهِرِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.



الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام واضح غير أنا نبسطه بعض البسط، فنقول:

الدليل الثاني على أن تعليق الشيء <sup>(١)</sup> على غيره بـ«إن» وما يرادفها يدلُّ على أن الجزاء ينتفى عند انتفاء ذلك الشرط؛ وذلك لأن القصر معلق على الخوف في الأمر بكلمة «إن»، وذلك ظاهر، ثم إن ابن أمية <sup>(٢)</sup> تعجَّب من جواز القصر عند عدم الخوف، وكذلك عمر - رضى الله عنه - [ثم إن رسول الله - أقرهما على] ذلك التعجُّب؛ فدل ذلك على أن المعلق بـ«إن» المذكورة ينتفى عند انتفاء ذلك الشرط؛ فيلزم انتفاء جواز القصر عند انتفاء الخوف؛ لأنه لولا هذه الدلالة لما كان لتعجبهما معنى، ولكان رسول الله ﷺ يرشدها إلى ما يرفع تعجبهما بتفهمهما معنى الآية؛ فحيث لم يكن شيء من ذلك، بل عدل إلى قوله: «صَدَقَ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَاقْبَلُوا صِدْقَتَهُ» <sup>(٣)</sup> <sup>(٤)</sup> - دل ذلك على أن ما فهموه من الآية هو المفهوم الذى تقتضيه الآية،

(١) فى «أ، ج»: شيء.

(٢) يعلى بن أمية بن عبيدة بن همام بن الحارث أبو صفوان، وقيل أبو خالد التميمي الخنظلي، والشهير: يعلى بن مئنة وهى أمه، وأمّه: مئنة بنت غزوان أخت عتبة قال ابن حجر: روى عن النبي ﷺ وعن عمر. وعتبة بن أبى سفيان روى عنه أولاده صفوان وعثمان ومحمد وعبد الرحمن وابن ابنه صفوان بن عبد الله بن يعلى وعطاء ومجاهد. وغيرهم قال ابن سعد: شهد حنيناً والطائف وتبوك. وتوفى سنة (٤٧). ينظر ترجمته فى أسد الغابة (٥/٥٢٣)، والإصابة (٦/٣٥٣)، والاستيعاب (١٥٨٥)، والثقات (٣/٤٤١)، تجريد أسماء الصحابة (٢/١٤٤)، والطبقات الكبرى (٢/٣٦٩)، والرياض المستطابة (٢٦٩)، والجرح والتعديل (٤/٣٠١)، بقى ابن مخلد (٩٨)، سير أعلام النبلاء (٣/١٠٠)، الأعلام (٨/٢٠٤)، تهذيب الكمال (٣/١٥٥٥)، تهذيب التهذيب (١١/٣٩٩)، تقريب التهذيب (٢/٣٧٧)، الكاشف (٣/٢٩٥).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) أخرجه ابن أبى شيبة (٢/٢٠٣): باب من كان يقصر الصلاة، وأحمد (١/٣٦)، والدارمي (١/٣٥٤): كتاب الصلاة: باب قصر الصلاة فى السفر، ومسلم (١/٤٧٨): كتاب صلاة المسافرين: باب صلاة المسافرين، وقصرها الحديث (٤/٦٨٦)، وأبو داود (٢/٧): كتاب الصلاة: باب صلاة المسافر، الحديث (١١٩٩)، والترمذى (٤/٣٠٩): كتاب التفسير، الحديث (٥٠٢٥)، والنسائى (٣/١١٦): كتاب تقصير الصلاة فى السفر، الحديث (١)، وابن ماجه (١/٣٣٩): كتاب إقامة الصلاة: باب تقصير الصلاة فى السفر، الحديث (١٠٦٥)، وابن جرير (٥/١٥٤)، والبيهقى (٣/١٣٤) كتاب الصلاة: باب رخصة القصر فى كل سفر، وأبو جعفر النحاس، فى «الناسخ والمنسوخ» (ص١٦١)، وابن الجارود (ص٤٦)، رقم (١٤٦)، وابن=

وأن جواز القصر مع الأمن من صدقة الله على العباد الجارية مجرى الرخص. هذا هو وجه التمسك بالقضية المذكورة.

اعترض المصنف على الدليل المذكور؛ بأن قال: لا نسلّم أنه إنما تعجب لما ذكرتم؛ بل التعجب [من] وجه آخر، وهو: أنهما عقلاً من الآيات [٣١١/ب] الواردة في باب الصلاة وجوب الإتمام، وأن حالة الخوف مستثناة من القاعدة، فما عدا حالة الخوف يجب اندراجها تحت القاعدة، وحيث لم يندرج تحتها وقع التعجب.

ثم نقول: ما ذكرتم من الآية حجة عليكم، وبيانه: أنه لو اقتضى التعليق انعدام الجزاء بانعدام الشرط، لا تنفى جواز القصر عند الأمن عملاً بالمقتضى، واللازم باطل إجماعاً؛ فاللزوم كذلك. والجواب عن السؤال الأول أنا نقول: قد بينا أن التعجب لما ذكرنا. أما قوله: «التعجب لغيره وهو ما ذكره...».

قلنا: لا نسلّم ذلك؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الآيات الدالة على الصلاة دالة على وجوب الإتمام، أو يكون الأصل الإتمام، بل نقل عن عائشة<sup>(١)</sup> - رضى الله عنها - أنها قالت: «كَانَتْ صَلَاةَ الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ رَكَعَتَيْنِ، فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ»<sup>(٢)</sup>.

=خزيمة (٧١/٢) رقم (٩٤٥)، وأبو يعلى (١٦٣/١)، رقم (١٨١)، والحديث ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٣٧١/٢)، وزاد نسبه إلى عبد بن حميد، والطحاوي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن حبان. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(١) عائشة بنت أبي بكر الصديق بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم ابن مرة بن كعب بن لؤي. أم عبد الله. أم المؤمنين رضى الله عنها. القرشية التيمية. أمها: أم رومان بنت عامر بن عويمر الكنانية. ولدت بعد البعثة بأربع سنين أو خمس. توفيت سنة ٥٨ في ليلة الثلاثاء لسبع عشرة حلت من رمضان عند الأكثر وقيل: سنة ٥٧ ودفنت بالبقيع. ينظر ترجمتها في: أسد الغابة (١٨٨/٧)، الإصابة (١٣٩/٨)، أعلام النساء (٩/٣)، الاستيعاب (١٨٨١/٤)، تجريد أسماء الصحابة (٢٨٦/٢)، التاريخ الصغير (١٠٢/١)، طبقات ابن سعد (٣٩/٨)، حلية الأولياء (٤٣/٢)، تهذيب الكمال (١٦٨٩/٣)، تهذيب التهذيب (٤٣٣/١٢)، تقريب التهذيب (٦٠٦/٢)، الكاشف (٤٧٦/٣)، خلاصة تهذيب الكمال (٣٨٧/٣)، السمط الثمين (٣٣) شذرات الذهب (٦١/١) طبقات الشيرازي (٤٧)، العبر (٦٢/١)، بقى بن مخلد (٤)، النجوم الزاهرة (١٥٠/١)، معجم طبقات الحفاظ (١٠٥).

(٢) أخرجه مالك (١٤٦/١): كتاب قصر الصلاة في السفر: باب قصر الصلاة، الحديث (٨)، والبحارى (٢٦٧/٧): كتاب المناقب الحديث (٣٩٣٥)، ومسلم (٤٧٨/١): كتاب صلاة المسافرين باب صلاة المسافرين، الحديث (٦٨٥/١)، وأبو داود (٥/٢): كتاب الصلاة: باب صلاة المسافر، الحديث (١١٩٨)، والنسائي (٢٢٦-٢٢٥/١): كتاب الصلاة: باب كيف فرضت الصلاة، والبيهقي (٣٦٣-٣٦٢/١): كتاب الصلاة: باب عدد ركعات الصلوات.

واعلم: أن للناس في هذه المسألة قولين مشهورين في كتب الفقه:

أحدهما: أن القصر هو الأصل.

الثاني: أن الإتمام هو الأصل.

قالت عائشة - رضى الله عنها - : «فُرِضَتِ الصَّلَاةُ مَثْنَى مَثْنَى، فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَزِيدَتْ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ»<sup>(١)</sup>.

وقيل: إن الصلاة فرضت ليلة الإسراء، وصلّاها جبريل بالنبي ﷺ صبيحة غد كلّها ركعتين، إلا المغرب صلاحها ثلاثاً، فلما كان بالمدينة كاملها الله تعالى إلا المغرب والصبح سفرًا وحضرًا.

وقيل - أيضا - : إنها صليت كلها بـ«مكة» أربعًا أربعًا إلا الصبح والمغرب.

وإذا عرفت ذلك، فالمصنف منع أن الأصل الإتمام على أحد القولين؛ فعلى هذا لا يبقى للتعجب وجهٌ إلا ما ذكرناه<sup>(٢)</sup>.

والجواب عن الثاني: أن مقتضى ما ذكرنا ألا يجوز القصر عند الأمن؛ لكن يجوز ترك الظاهر ومخالفته لمعارض.

اعترض صاحب «التحصيل» على هذا بأن قال<sup>(٣)</sup>: ليس مخالفة هذا الظاهر أولى من مخالفة ظاهر قولهم: إنَّ كلمة «إن» للشرط، وظاهر قولهم: إنَّ شرط الشيء ما يوجب انتفاؤه انتفاء ذلك الشيء، والتعجب محتمل لما سبق من الاحتمالات، ومعارض بأن ما قلناه لا يوجب مخالفة الدليل؛ بخلاف ما قالوه.

وجوابه: أن دلالة المفهوم تترك للمنتوق المعارض له بالاتفاق، وقد عارض هذا المفهوم صريح قوله ﷺ: «صَدَقَّةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَأَقْبَلُوا صَدَقَّتَهُ».

وإذا ثبت ذلك، فنقول: إذا ترك ما ذكرنا يترك ذلك لمعارض راجح عليه، وإذا ترك ما ذكرتم من دلالة ظاهر الشرط يترك لا لمعارض راجح، والأول أولى؛ وبه خرج الجواب عن باقى الكلام.

(١) تقدم.

(٢) فى (جـ): ذكره.

(٣) ينظر التحصيل (١/٢٩٤).

لا يقال: «[إن]»<sup>(١)</sup> لفظ الشرط مشترك بين أمرين:

أحدهما: شرط<sup>(٢)</sup> سبب وهو<sup>(٣)</sup>: الشرط اللغوي للتعليق بأسرها.

والثاني: الشرط المعروف الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ بخلاف الشرط اللغوي، وهو التعليق: يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

فعلى هذا: قول المصنّف: «المعلق على الشيء لا يتناول إلا التعليق اللغوي» فتمثيله بعد هذا بالوضوء لا يستقيم؛ فإن الإنسان إذا ادعى<sup>(٤)</sup> حكماً لمسمى من مُسمّيات المشترك لا ينبغي أن يمثله بالمسمى الآخر<sup>(٥)</sup>؛ فإن أمثال هذا الاعتراض لبعضهم، وهو قريب من الاشتراك فيما أورده التلمساني<sup>(٦)</sup>؛ فإنه قال: وقد غلط في هذه الحجة؛ فإنه أخذ الشرط بالاشتراك، والشرط ينقسم إلى قسمين: شرط لغوي [٣١٢/أ] وهو: ما دخل عليه «إن» أو ما يقوم مقامها من أسماء وظروف، وإلى عقلي؛ كالحياة بالنسبة إلى العلم، و[إلى]<sup>(٧)</sup> شرعي؛ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وحدهما واحد، وهو: الذي يلزم من انتفائه انتفاء الشيء، ولا يلزم من ثبوته ثبوت الشيء وليس بمفهوم؛ احترازاً من الجزء، وما يدخل عليه حرف الشرط حكمه بالعكس من ذلك؛ فإنه يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط، ولا يلزم من عدمه عدمه؛ كقوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»<sup>(٨)</sup>؛ فيلزم من ثبوت الإحياء ثبوت الملك، ولا يلزم من عدم الإحياء

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»، «ج»: لا شرط.

(٣) في «أ»: وهذا.

(٤) في «أ»: أدى.

(٥) في «أ»: من الآخر.

(٦) عبد الله بن محمد بن علي، شرف الدين، أبو محمد الفهري المصري، المعروف بابن التلمساني، كان إماماً عالماً بالفقه والأصلين، ذكياً، فصيحاً، تصدر للإقراء بـ «مصر»، وانتفع به الناس، وصنف التصانيف المفيدة، منها شرحان على المعالين للإمام، وشرح على التنبيه متوسط مسمى بالمعنى، ذكره الأسنوي، وقال: لا أعلم تاريخ وفاته ١١٠، صنف في الخلاف كتاباً سماه إرشاد السالك إلى أبين المسالك. توفي سنة ٦٥٨. انظر: ط. ابن قاضي شعبة ١٠٧/٢، ط. الأسنوي ص ١١٢. طبقات الشافعية للسبكي ٦٠/٥، معجم المؤلفين ١٣٣/٦.

(٧) سقط في «أ»، «ج».

(٨) أخرجه مالك (٧٤٣/٢) كتاب الأفضية: باب عمارة الموات حديث (٢٦) عن = (٧)

=هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا. قال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/٢٨٠): وهذا الحديث مرسل عند جماعة الرواة عن مالك لا يختلفون في ذلك، واختلف فيه على هشام فروته عنه طائفة عن أبيه مرسلًا كما رواه مالك وهو أصح ما قيل فيه إن شاء الله - وروته طائفة عن هشام عن أبيه عن سعيد بن زيد، وروته طائفة عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر، وروته طائفة عن هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر وبعضهم يقول فيه عن هشام عن عبيد الله بن أبي رافع، عن جابر وفيه اختلاف كثير. ١. هـ. وقد روى هذا الحديث مرسلًا أيضا أبو عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٤) من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحي وأبو معاوية كلاهما عن هشام بن عروة به.

وأخرجه مرسلًا أيضا البيهقي (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيأ أرضا ميتة؛ من طريق سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة به. فاتفق هنا مالك وسفيان بن عيينة وأبو معاوية وسعيد بن عبد الرحمن الجمحي في رواية هذا الحديث عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا. وقد توبع هشام بن عروة أيضا في روايته لهذا الحديث تابعه أخوه يحيى بن عروة عن أبيه مرسلًا.

أخرجه أبو عبيد في «الأموال» (ص ٢٦٥٤٢٦٤) رقم (٧٠٧) والبيهقي (١٤٢/٦) من طريق محمد بن إسحاق عن يحيى بن عروة به. وقد خالف هؤلاء كلهم إسماعيل بن أبي أويس وابن الأجلح أما مخالفة إسماعيل بن أبي أويس. أخرجه أبو يعلى كما في «نصب الراية» (٢٨٨/٤) قال: حدثنا زهير ثنا إسماعيل بن أبي أويس حدثني أبي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: من أحيأ أرضًا ميتةً فهي له وليس لعرق ظالم حقٌّ. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/١٦٠ ١٦١) وقال: رواه كله الطبراني في الأوسط بإسنادين في أحدهما عصام بن داود بن الجراح قال الذهبي: لينة أبو أحمد الحاكم وبقية رجاله ثقات وفي إسناد الآخر راو كذاب. ١. هـ. أما مخالفة ابن الأجلح أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٢/٢٠٣) رقم (١١٨٧) من طريق يحيى بن المنذر ثنا ابن الأجلح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة به. وقد توبع هشام على هذا الحديث أيضا تابعه الزهري عن عروة عن عائشة به.

أخرجه أبو داود الطيالسي (١٣٩٥) والدارقطني (٢١٧/٤) كتاب الأفضية رقم (٥٠) والبيهقي (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيأ أرضا ميتة. وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٨٣/٢٢) كلهم من طريق زمعة بن صالح عن الزهري عن عروة عن عائشة. قالت: قال رسول الله ﷺ: العباد عباد الله والبلاد بلاد الله فمن أحيأ من موات الأرض شيئاً فهو له وليس لعرق ظالم حق. وزمعة بن صالح. قال البخاري في «التاريخ الكبير». (٣/١٥٠٥): يخالف في حديثه تركه ابن مهدي أخيراً. وقال في «علل الترمذي» (ص ١٥٨): هو منكر الحديث كثير الغلط. وقال الترمذي في «السنن» (٣٧٨٤): ضعفه بعض أهل الحديث من قبل حفظه. وقال النسائي في «الضعفاء والمتروكين» (٢٢٠) ليس بالقوي، مكى كثير الغلط عن الزهري. والحديث ذكره ابن أبي حاتم في «العلل» (١/٤٧٤) رقم (١٤٢٢) وقال: سألت أبي عن =

=حديث رواه أبو داود عن زمعة عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «العباد عباد الله والبلاد بلاد الله من أحياء من موات الأرض شيئاً فهو له وليس لعرق ظالم حق» قال أبي: هذا حديث منكر إنما يرويه من غير حديث الزهري عن عروة مرسلًا. هـ.

وقال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٨٣/٢٢): هذا الاختلاف على عروة يدل على أن الصحيح في إسناد هذا الحديث عنه الإرسال كما روى مالك ومن تابعه. ا هـ. لكن لهذا الحديث شاهد من حديث فضالة بن عبيد ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٦٠/٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ: الأرض أرض الله والعباد عباد الله من أحياء مواتاً فهو له. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح. ا هـ. ذكر الاختلاف على هشام في هذا الحديث وتوضيح كلام «ابن عبد البر». قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن أبيه عن سعيد بن زيد. وهذا الطريق أخرجه الترمذي (٦٥٣/٣) كتاب الأحكام: باب ما ذكر في إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨) وأبو داود (١٩٤/٢) كتاب الخراج والقيء والإمارة: باب في إحياء الموات حديث (٣٠٧٣) وأبو يعلى (٢٥٢/٢) رقم (٩٥٧) والبخاري (٢٨٩/٤) «نصب الراية» (٢٨٩/٤) والبيهقي (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيأ أرضاً ميتة. وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٨١/٢٢) كلهم من طريق عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال: من أحيأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق. وقال الترمذي: حسن غريب وقد رواه بعضهم عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا. وقال البزار: لا نعلم أحداً قال: عن هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد إلا عبد الوهاب عن أيوب عن هشام. وقد حكم الألباني في «الإرواء» (٣٥٤/٥) على هذا الطريق بالشذوذ لمخالفة مالك ومن معه في روايته مرسلًا. وكلام البزار. عقب الحديث يشعر بهذا الشذوذ. قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر. أخرجه الترمذي (٦٥٣/٣) كتاب الأحكام: باب ذكر ما جاء في إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨) مكرر) وأحمد (٣٠٤/٣) وأبو يعلى (١٣٩/٤) رقم (٢١٩٥) وابن حبان (١١٣٩) موارد) من طرق عن هشام بن عروة عن وهب ابن كيسان عن جابر أن النبي ﷺ قال: مَنْ أحيأ أرضاً ميتة فهي له قال الترمذي: حسن صحيح. وصححه ابن حبان. وقال الألباني في «الصحيح» (١٠٧/٢): وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وزاد في «الإرواء». (٤/٦): ولا يضر اختلاف الرواة في إسناده على هشام لاتفاق جماعة من الثقات على روايته عنه هكذا ومن الظاهر أن هشام فيه عدة أسانيد هذا أحدهما. قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر. أخرجه أحمد (٣٢٧/٣) والدارمي (٢٦٧/٢) كتاب البيوع باب من أحيأ أرضاً ميتة فهي له وأبو عبيد في «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٢) وابن حبان (١١٣٧) موارد) من طريق هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر به. وعبيد الله بن عبد الرحمن ذكره ابن حبان في الثقات وقال الحافظ في «التقريب» (٥٣٦/١): مستور. ويتنهي إلى هنا توضيح كلام ابن عبد البر =

عدم الملك؛ لتعدّد أسباب الملك. وكذلك إذا قلنا: إن كان هذا إنساناً كان حيواناً، فيما يسمونه المنطقيون شرطاً متصلًا، واللازم عنه نفى الأول لنفى الثاني، ووجود الثاني لوجود الأول، ولا يلزم من نفى الأول نفى الثاني؛ لجواز أن يكون المشروط أعم؛ كما في المثال المذكور، وإذا انقسم مسمى الشرط إلى معينين، فإنما ينتج المطلوب إذا أريد به في المقدّمة الثانية ما أريد به في المقدّمة الأولى؛ وإلا لكان جمعاً لمجرّد اللفظ، ولا ينتج. وقد نعتدّر عن هذا الكلام بأننا لا ننازع في أن ما ذكرتم مقتضى الكلام من

=وهناك وجوه آخر في الاختلاف على هشام بن عروة في هذا الحديث. فقد أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «نصب الراية» (٢٨٩/٤) من طريق مسلم بن خالد الزنجي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ. قال: من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق. قال الطبراني: تفرد به مسلم بن خالد عن هشام عن أبيه عن عبد الله بن عمرو وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٦١/٤) وقال: رواه الطبراني في «الأوسط» وفيه مسلم بن خالد الزنجي وثقه ابن معين وغيره، وضعفه أحمد وغيره. وفي الباب عن جماعة من الصحابة منهم عمرو ابن عبيد وفضالة بن عبيد وسمرة وعبادة بن الصامت وأبو أسيد وابن عباس.

حديث عمرو بن عوف: أخرجه الطبراني في «الكبير» كما في «مجمع الزوائد» (١٦٠/٤) من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده مرفوعاً بمثل حديث سعيد بن زيد وقال الهيثمي: رواه الطبراني في «الكبير» وفيه كثير بن عبد الله وهو ضعيف.

والحديث ذكره الزيلعي في «نصب الراية» (٢٩٠/٤) وعزاه لابن أبي شيبه والبزار في مسنديهما والطبراني في معجمه. حديث فضالة بن عبيد تقدم تخريجه.

حديث سمرة: أخرجه أبو داود (١٩٥/٢) كتاب الخراج والفيء والإمارة: باب في إحياء الموات حديث (٣٠٧٧) وأحمد (١٢/٥، ٢١) والطيالسي (٩٠٦) وابن أبي شيبه (٧٦/٧) وابن الجارود (١٠١٥) والبيهقي (١٤٨/٦) من طرق عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال: قال نبي الله ﷺ: من أحاط على شيء فهو أحق به، وزاد بعضهم: وليس لعرق ظالم حق. حديث عبادة ابن الصامت: أخرجه أحمد (٣٢٦/٥، ٣٢٧) من طريق إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت قال: «إن من قضاء رسول الله ﷺ أنه ليس لعرق ظالم حق» وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٧٧/٤) وقال: رواه الطبراني في «الكبير» وإسحاق بن يحيى لم يدرك عبادة.

حديث أبي أسيد: أخرجه يحيى بن آدم في «الخراج» (٢٧٦).

حديث ابن عباس: أخرجه الطبراني كما في «نصب الراية» (٢٩٠/٤) وابن عدى في «الكامل» (٥١/٥) من طريق عمر بن رباح عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: من أحيا أرضاً ميتة فهو أحق بها. قال ابن عدى: عمرو بن رباح هو مولى ابن طاوس ويروى عن ابن طاوس بالبواطيل ما لا يتابعه أحد عليه والضعف بين علي حديثه. أ. هـ. وبالجملة فالحديث صحيح وقد صححه الألباني في «الإرواء» (٣٥٤/٥)، (٤/٦).

حيث المنطوق؛ ولكن ندعى أنه يشعر مع ذلك إشعاراً ظاهراً لا قطعاً بالانتفاء عند الانتفاء، فإنه لو قال: «أنت طالق» كان مقتضاه نفوذ الطلاق؛ لوجود السبب، فإن قال<sup>(١)</sup>: «إن دخلت الدار» فليس أثره في وقوع الطلاق، وإنما أثره في نفي الحكم بدون وجود ما علق عليه؛ فلم يظهر أثر الشرط إلا في النفي قبل وقوع الطلاق بسبب آخر؛ فليس ذلك هو المعلق.

قال التبريزي: الاستدلال من المصنف ضعيف؛ لأن التعليق بالاشتراك اللفظي في مقام اختلاف الوضع<sup>(٢)</sup> مكابرة في الحقائق؛ فإن لفظ الشرط في عرف الفقهاء من الألفاظ الاصطلاحية والسبب والمانع والأصل والمحل مع شمول لزوم انتفاء الحكم عند انتفائه؛ [كلفظ الشرط في عرف الفقهاء]<sup>(٣)</sup> مفهومه مغاير لمفهوم الشرط الذي<sup>(٤)</sup> نعرفه في العربية؛ فإن المفهوم منه اختصاص لزوم ما جعل جزءاً بحالة الوصف الذي دخلت عليه «إن»؛ لاختصاص وجوده بها؛ فإن قوله: «إن جئتني أكرمتك» لا يقتضى منع الإكرام بلا محي، بل لزوم الإكرام [عند]<sup>(٥)</sup> المحي، ومنع اللزوم دونه، وهذا اللزوم هو معنى السببية في عرفهم؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، وهو ينطبق على اللغة؛ فإن الشرط هو: العلامة.

ثم قال: ولا يدفع الاستدلال بقول عائشة؛ فإن ذلك مذهب عائشة، وهذا مذهب عمر<sup>(٦)</sup>، [ويعلى]<sup>(٧)</sup> بن أمية، وهي مسألة مختلف فيها، والآية تدل على وجوب الإتمام من وجهين:

أحدهما: تسميته قصرًا، والصحيح لا يسمى قصرًا.

وثانيهما: أن الحرج معلل بعذر؛ فإنه إنما يستقيم أن لو كان القصر سببًا للحرج؛ ليستند انتفاؤه إلى العدم؛ فيستقيم ثم، وإن وافقناه في الحكم، فلا نقول: هو من

(١) في «أ»، «ج»: فإذا قال.

(٢) في «أ»: اختلاف اللفظ.

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) في «أ»، «ج»: في الذي.

(٥) سقط في «أ»، «ج».

(٦) في «أ»، «ج»: عمرو.

(٧) سقط في «أ»، «ج».



موجب الوضع؛ فإن لفظة «إن» توجب اختصاص المذكور<sup>(١)</sup> بالموصوف بالصفة<sup>(٢)</sup>، فلا فرق [في المعنى]<sup>(٣)</sup> بين قوله: «أعط الرجل إن كان طويلاً» وبين قوله<sup>(٤)</sup>: «أعط الرجل الطويل»؛ فإنه نطق بالطول<sup>(٥)</sup> وسكت عن القصر<sup>(٦)</sup>، ولا حكم للوضع في غير المذكور، بل اقتضاء نظري استدلالى أخذ من قاعدة المفهوم التفاتاً إلى قرينة التخصيص؛ كما في مجرد الصفة؛ وذلك لأنه أطلق القول ثم قيده، فلا بدّ للتقييد من فائدة، والاحتراز فرقاً في الحكم، وهو الأظهر؛ ولهذا عدم الفرق يوجب اعتذاراً على المتكلم في المعارف<sup>(٧)</sup>؛ فلاجله سبق الذهن إليه.

ومنهم من يقول: إن مستند السبق دلالة الذكر مع العلم بالانتفاء قبله؛ فيلزم من النظر إليهما<sup>(٨)</sup> الفرق لا من الوضع، ولا من الدلالة، وهذا هو مقتضى نظر القاضى [الباقلانى]<sup>(٩)</sup> ومنكرى المفهوم.

ويشهد لما ذكرناه: أنه لو قال: «إن لم تدخل الدار، فليست بطالق» لم تطلق بالدخول؛ فإنه يقتضى دلالة، والطلاق لا يقع إلا بلفظه: «لأننا نقول<sup>(١٠)</sup>: هذا الكلام مندفع، وبيانه:

أن ما دخل عليه «إن» إما أن يكون من باب التعاليق التى هى أسباب، أو من باب الشروط، وأما كان يلزم من عدم ما دخل عليه<sup>(١١)</sup> «إن» عدم الجزاء. فأما إن كان سبباً؛ فلأنه يلزم من عدم السبب عدم المسبب، وبيانه ظاهر على ما سلمه<sup>(١٢)</sup> المعترض.

(١) فى «ج»: الذكر.

(٢) فى «أ، ج»: كالصفة.

(٣) سقط فى «أ، ج».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ج»: بالطويل.

(٦) فى «أ، ج»: القصر.

(٧) فى «أ»: التعارف.

(٨) فى «ب»: إليها.

(٩) سقط فى: «أ، ج».

(١٠) هذا جواب قوله: «لا يقال: إن لفظ الشرط مشترك بين أمرين؛ أحدهما: شرط سبب... إلخ» قبل نقل اعتراض التلمسانى والتريزى على المصنف.

(١١) فى «أ»: يلزم من عدم ما ذكرناه، ما دخل عليه.

(١٢) فى «أ»: مذهب سلمه المعترض.

وأما إن كان شرطاً، فالتقريب ما بيناه، ثم إن كان المدعى ثبوتُ العدم عند عدم ما دخل عليه حرف «إن» فذلك الظاهر.

وإن كان المدعى الدلالة؛ فلأن التعليق دلّ على السببية، أو الشرطية، وعدمُ المسبب ملزوم لعدم السبب وكذلك عدم الشرط، والدالُّ على الملزوم دال على لازمه جزماً، ويلزم من ذلك وجود الدلالة، وهو المدعى.

وأما قوله: «تمثّله بالوضوء لا يستقيم» فهو كلام غير مستقيم؛ لأن المصنّف لم يذكر الوضوء على أنه مثال؛ فإن المثال يُستغنى عنه في الأدلة، وإنما يذكر المثال تقريباً للكلام من أفهام المبتدئ الذى لا قدرة له على اقتناص المعقولات الكلية، فقصد التقريب بذكر المثل الجزئية، والوضوء المذكور ههنا وما يجرى مجراه من حَوْلَانِ الحَوْلِ والإحصان إنما ذكر للتمسك به على أن معنى [الشرط] ما يلزم من انتفائه انتفاء ما جعل شرطاً له.

وأما ما ذكره التلمساني، فالغلط منه لا من المصنّف، وبيانه:

أن المدعى: أن التعاليق تدلُّ على الثبوت عند الثبوت مطابقة، وتدلُّ على العدم عند العدم التزاماً، وذلك هو المفهوم، ولا ندعى أن العدم - أعنى: ما دخل عليه حرف «إن» - يستلزم عدم ما جعل جزءاً له.

وإذا اتضح ذلك، فلا نسلم أن دلالة المفهوم متفية في قوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ».

غاية ما فى الباب: أن الحكم غير ثابت على وفق المفهوم ولم يعمل به؛ وذلك لا يقدح فى المفهوم؛ [لأن الشرط - أعنى<sup>(١)</sup>: شرط العمل بالمفهوم - ألا يعارضه منطوق؛ على ما بيناه من شرائط القول بالمفهوم، وقد عارض هذا المفهوم جملة من أنواع المنطوق، وهى الأدلة الدالة على ثبوت الملك بأسباب أحر غير الإحياء؛ وهذا ظاهر.

أما قوله: «لو كان إنساناً لكان حيواناً»:

فلا نسلم انتفاء دلالة المفهوم، بل الدلالة ثابتة.

غاية ما فى الباب أن مدلولها غير ثابت؛ وذلك لا يقدح فى الدلالة؛ وذلك لمعارضة

(١) فى «أ، ح»: وذلك لأن شرط.

العقل الصريح لها، فلا حاجة إلى الاعتذار المذكور؛ [وذلك] لما بينا من اندفاع كلامه وسقوطه.

وبما ذكرنا أولاً خرج [٣١٣/أ] الجواب عن قوله: «فإذا انقسم مسمى الشرط إلى معنيين كان جمعاً بمجرد اللفظ»، وبما ذكرناه أيضاً خرج الجواب عما ذكره صاحب «التنقيح».

وأما التمسك بقوله: «إن جئتنى أكرمتك» فلا يستقيم له فيه؛ لأن ذلك غير محل النزاع، فلا نسلم انتفاء دلالة المفهوم ثمة.

أما قوله: «لا يندفع الاستدلال بقول عائشة»:

قلنا: نحن في مقام المنع لا في مقام الاستدلال، وبيننا [أن] قول عائشة سند المنع.

أما قوله: «الآية تدل على وجوب الإتمام من وجهين»، فليس هذا موضع الجواب، بل [اللائق به في] (١) الفروع.

وأما ما يذكره بعد ذلك، فليس ذلك بقادح في المدعى، بل هو عين المدعى.

وأما الفرق بين السبب والشرط، فقد بينا أن التقرير (٢) آت، سواء كان ذلك شرطاً أو سبباً.

وأما اندفاع قوله: «إن لم تدخل الدار، فليست بطالق» - [ف] ظاهر؛ لأنه لا يقع الطلاق بالمفهوم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : احتج المخالف بالآية، والحكم: أما الآية: فهو أن المعلق على شيء بكلمة «إن» لو كان عدماً عند عدم ذلك الشيء - لكان قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] - دليلاً على أنه ما حرم الإكراه على البغاء، إن لم يُردن التحصن،، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢] وقوله: ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَقْبُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٨٣]؛ ففي جميع هذه الآيات الحكم غير منتف، عند انتفاء الشرط.

(١) سقط في «ج».

(٢) في «ج»: التقريب.

وَأَمَّا الْحُكْمُ - فَهُوَ: مَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ: «إِن دَخَلْتَ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ»؛ فَهَذَا لَا يَنْفِي الطَّلَاقَ قَبْلَ ذَلِكَ الشَّرْطِ؛ حَتَّى لَوْ نَحَزَ، أَوْ عَلِقَ بِشَرْطِ آخَرَ - لَمْ يَكُنْ مُنَاقِضًا لِلأَوَّلِ؛ وَ لَوْ لَزِمَ عَدَمُ الْمَشْرُوطِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ - لَزِمَ التَّنَاقُضُ هَهُنَا.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الظَّاهِرَ يَقْتَضِي الأَلْيَاقَ الإِكْرَاهَ عَلَى البِغَاءِ، إِذَا لَمْ يُرَدَّنِ التَّحْصَنُ؛ وَلَكِنْ لَا يَلْزِمُ مِنْ عَدَمِ الحُرْمَةِ - القَوْلُ بِالجَوَازِ؛ لِأَنَّ زَوَالَ الحُرْمَةِ قَدْ يَكُونُ لِطَرِيَانِ المَحِلِّ، وَقَدْ يَكُونُ لِامْتِنَاعِ وَجُودِهِ عَقْلًا؛ وَهَهُنَا كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يُرَدَّنِ التَّحْصَنُ - فَقَدْ أَرَدْنَ البِغَاءَ، وَإِذَا أَرَدْنَ البِغَاءَ - امْتَنَعَ إِكْرَاهُهُنَّ عَلَى البِغَاءِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا عَلِقَ الطَّلَاقَ عَلَى الدُّخُولِ، ثُمَّ نَحَزَ: فَإِنْ [كَانَ] المُنْحَزُّ وَاحِدَةً أَوْ اثْنَتَيْنِ - بَقِيَ التَّعْلِيقُ، فَالْمُنْحَزُّ غَيْرُ المَعْلُوقِ؛ حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، وَعَادَتْ إِلَيْهِ - وَتَزَوَّجَتْهَا - وَقَعَ [الطَّلَاقُ] المَعْلُوقُ.

وَإِنْ كَانَ المُنْحَزُّ ثَلَاثًا - فَعِنْدَنَا: المُنْحَزُّ غَيْرُ المَعْلُوقِ؛ حَتَّى بَقِيَ المَعْلُوقُ مَوْقُوفًا عَلَى دُخُولِ الدَّارِ، فَإِذَا تَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، وَعَادَتْ إِلَيْهِ، وَدَخَلَتْ الدَّارَ - وَقَعَ الطَّلَاقُ المَعْلُوقُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه معارضات في حكم المسألة.

وبيانها: التمسك بآيات دالة بحكم المفهوم على أحكام، مع أن تلك الأحكام ليست ثابتة بالحكم.

أما الآيات: فمنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]؛ وذلك لأن مفهوم الآية يقتضى ألا يحرم إكراههن على البغاء، إن لم يردن تحصنًا، فيحتمل إكراههن على البغاء - والحالة هذه - وذلك باطل بالإجماع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢].

ووجه التمسك ظاهر؛ وكذلك بقية الكلام في الآيات المذكورة.

والحاصل: أن الحكم المنطوق به غير منتف عند انتفاء هذه الشروط في جميع هذه الآيات، فلو كان التعليق يقتضى انتفاء الحكم المنطوق به، لما كان الأمر كذلك.

وأما الحكم فهو: أنه لو كان للشروط مفهوم هو دليل على عدم الجزاء عند عدم ما

دخَلَ عليه كلمة «إن»، لما وقع الطلاق المعلق على الدخول في جملة انتفاء الدخول؛ عملاً بالدليل، واللازم باطل؛ لأن الطلاق واقع إذا عُلّق بخبر أو عُلّق على شرط آخر ووجد ذلك الشرط.

أو نقول: إذا قال لزوجته: «إن دخلت الدار، فأنت طالق» لو اقتضى عدم وقوع الطلاق عند عدم الدخول، لكان وقوع الطلاق بالخبر، أو بتعليق آخر مع وجود الشرط - مناقضاً له جزماً؛ وذلك ليس بمناقض له بدليل اجتماعهما صدقاً.

والجواب عن الأول: بتقديم مقدمتين:

الأولى: أن الإكراه إنما يتصور على الفعل المضاد لمقتضى الداعية؛ فيشترط في تحقق الإكراه على الشيء [تحقيق] <sup>(١)</sup> الداعية إلى ما يقابل المكروه عليه، ولا يجامعه، وأما إذا لم تكن داعية إلى ما يقابل الفعل المكروه عليه، أو له داعية إلى الفعل المكروه عليه - فلا يتصور الإكراه على ذلك الفعل أصلاً.

المقدمة الثانية: أن المستحيل في نفسه لا يكون متعلق الإباحة ولا متعلق الحرمة، وكذلك [٣١٣/ب] أيضاً: واجب الصدور والوقوع - لا يكون متعلق الإباحة والحرمة، وهذا تفريع على أن التكليف بالمحال لا يجوز.

وإذا ثبت صدق المقدمتين، فنقول: إذا لم يردن التحصن يلزم أحد الأمرين، وهو: إما إرادتهن البغاء، أو عدم الإرادة، وأما كان: فلا يتصور إكراههن على البغاء، وشرطه: تعلق الإرادة بمقابله؛ لما قررنا في المقدمة الأولى، وهذا الشرط منتف؛ لأننا نتكلم على تقدير إرادتهن البغاء، وأما إذا لم يردن البغاء ولا التحصن، فلأنه إذا لم يُردن التحصن، فليس لهن إرادة تقابل البغاء، فيستحيل الإكراه على البغاء؛ لما بينا أن شرطه تعلق الإرادة بمقابله، وهذا الشرط منتف حينئذ؛ لأننا نتكلم على هذا التقدير؛ فثبت أنه إذا لم يردن التحصن امتنع إكراههن على البغاء، وإذا امتنع إكراههن؛ فذلك الإكراه في نفسه لا يكون متعلق الحرمة ولا متعلق الإباحة؛ لما قررناه في المقدمة الثانية.

وإذا تقررت المقدمتان فنقول: مقتضى مفهوم الآية: أنهن إذا لم يردن التحصن لا يجرم إكراههن؛ لكن لا يلزم من عدم إكراههن على البغاء حينئذ حيل إكراههن على البغاء حينئذ؛ فيستحيل إكراههن على البغاء على ما قررناه، والمستحيل لا يكون متعلق الحرمة ولا متعلق الإباحة؛ لما بيناه.

الكاشف عن المحصول .....

وأما الجواب عن بقية الآيات: فلم يذكره المصنّف؛ تعويلاً منه على الجواب الذى ذكره من تعليق القصر على الخوف، وقد قال فى الجواب عنه: إن ظاهر الشرط يمنع من ذلك؛ لكن لا يمتنع دليلٌ على خلاف ذلك، وقد علمت أن هذا الجواب ضعيف.

وذلك لأنّ للخصم أن يقول: الأصل عدم ذلك المعارض؛ ولأن وجود ذلك المعارض يستلزم التعارض بين المقتضى والمانع؛ فيلزم الترك بأحدهما، وكل ذلك خلاف الأصل.

ومن هذا الوجه: قال صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup>: الجواب الصحيح ما نذكره، وهو: أما قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] - فالجواب عن التمسك به: أن مفهومه إن اقتضى عدم الكتابة عند عدم العلم بأن فيه خيراً، ولكن لا يجوز العمل بهذا المفهوم؛ لأن شرط العمل بالمفهوم ألا يخالنه منطوق على ما بيناه من شرائط القول بالمفهوم، وقد خالف هذا المفهوم صرائح دالة على تجويز الكتابة مطلقاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢]: إن كلمة «إن» تستعمل حقيقة كما سبق، وتستعمل لغير التعليق؛ كقول القائل<sup>(٢)</sup>: «إِنْ كُنْتَ شَجَاعاً، [فَ] قَاتِلْ فَلاناً»، والمراد بها: الحث والبعث على قتال فلان<sup>(٣)</sup>.

والمراد من الآية: أن الباعث على شكره<sup>(٤)</sup> عبادته، فمن عبده فليشكره.

وكذلك قول القائل: «إِنْ كُنْتَ كَرِيماً، فَأَعْطِ أَلْفَ دِينَارٍ».

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إن أمكن حمل حرف «إن» على التعليق، وجب حمله عليه؛ لما ذكرنا، وإن تعذر حمله [عليه، حُمِلَ] على ما ذكرنا؛ صوتاً للكلام عن الإلغاء.

وأما آية تعليق القصر على الخوف - فقد أجبنا عنها.

وأما آية الرهن - فالجواب عنها: أخرجت مخرج الغالب، وقد بينا أن شرط المفهوم ألا يَكُونَ قد خرج مخرج الغالب [وقد أجب المصنّف عن هذه الآيات فى «المعالم» أن ما ذكرنا أولى لأنه اشتمل على الفائدة؛ فإنهما فائدتان: المنطوق والمفهوم [٣١٤/أ]، ولا كذلك إذا لم يقل بالمفهوم].

(١) ينظر التحصيل (١/٢٩٤).

(٢) فى «أ، ح»: كما فى قول القائل.

(٣) فى «أ، ح»: على قتال فلان، ببيان المقتضى.

(٤) فى «أ»: شرطه.

[والجواب عن تنجيز الطلاق] <sup>(١)</sup> بعد التعليق - هو: أن مقتضى ما ذكرت إذا كان المنجّز هو المعلق، وأما إذا كان غيره فلا، وعندنا المنجّز غير المعلق، ولهذا إذا علق طلاقة واحدة على الدخول ثم نجّز، فإمّا أن يكون المنجّز واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، وإمّا أن فالواقع مع التنجيز <sup>(٢)</sup> غير المعلق.

بيانه: أن المنجّز إن كان واحدة أو اثنتين، فإذا تزوّجها بعد ذلك، ووجد الشرط في ذلك النكاح - وقع الطلاق المعلق، ولو كان المنجّز عين المعلق استحال ذلك؛ ولذلك نقول:

إن كان <sup>(٣)</sup> المنجّز ثلاثاً <sup>(٤)</sup>، فإنها إذا تزوّجت بزواج آخر، وعادت إليه، ووجد الشرط [في ذلك النكاح] - وقع الطلاق، ولو كان المنجّز غير المعلق استحال ذلك. والحاصل: أنا نمنع كون المنجّز غير المعلق حتى يلزم الترك بالمفهوم، وخرج التنجيز بعد التعليق على القاعدة التي ذكرناها.

واعلم: أن لنا جواباً آخر عن هذا، وهو: أن صيغة التعليق <sup>(٥)</sup> بمفهومها تقتضى عدم وقوع الطلاق [عند عدم ذلك الشرط، وتنجيز الطلاق يقتضى وقوع الطلاق] بمنطوقه، وقد بينا أن شرط العمل بالمفهوم ألا يعارضه منطوق، وههنا قد عارضه منطوق، فلهذا تركنا المفهوم وعلمنا بالمنطوق، وذلك يقتضى وقوع الطلاق المنجز.

وهذا بعينه هو: الجواب عن التعليق، بعد التعليق والله أعلم بالصواب.

خاتمة: إن الغزالي ينكر هذا المفهوم، فلنذكر ما عوّل عليه في دفع هذا المفهوم؛ وكذلك صاحب «الإحكام» غير قائل بهذا المفهوم، فلننقل الشبه:

قال الغزالي في «المستصفي» <sup>(٦)</sup>: الشرط يدلُّ على وجود الحكم عند وجود الشرط [فقط]، ويقصر عن دلالاته على العدم عند العدم؛ بدليل: أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين؛ كما يجوز بعلتين، فإذا قال: أحكم بالمال للمدعى، إن كانت له بينة، وأحكم له بالمال، إن شهد له شاهدان، لا يدلُّ على نفي الحكم في المال بالشاهد واليمين، [ولا

(١) سقط في أ، ج.

(٣) في أ، ب: بالتنجيز.

(٣) في أ، ج: إذا كان.

(٤) في أ، ب: المعلق ثلاثاً.

(٥) في: وجه المفهوم.

(٦) ينظر المستصفي (٢/٢٠٥).

يكون الأمر بالحكم بالإقرار<sup>(١)</sup> والشاهد واليمين<sup>(٢)</sup> نسخاً له ورفعاً للنص، وإلا كان رفعاً له، ونسخاً للنص، وبهذا المعنى جوزناه بخير الواحد، وجوابه: ألا يكون ولكنه معارض للمفهوم بمنطونه، فلا يعمل بالمفهوم لأجل المعارض الراجح، وهو المنطوق، وقد بينا أن شرط العمل بالمفهوم عند القائلين به سلامته من المعارض<sup>(٣)</sup>، وهذا الشرط معدومٌ ههنا.

واحتج على أن مفهوم الشرط ليس بحجة: أن ما علق عليه الحكم بكلمة «إن»: إما أن يكون شرطاً أو لا يكون شرطاً؛ فإن لم يكن شرطاً: فلا يلزم منه نفى الحكم، وإن كان شرطاً، فلا يخلو: إما أن يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقاً عند انتفائه، أو لا يكون لازماً له: والأول محال؛ وإلا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمة، «إن»؛ وهو خلاف الإجماع، وإن كان الثاني، فهو خلاف المطلوب. واعلم: أن هذا لا يدلُّ على المطلوب.

وبيانه: أن المطلوب من جهة الخصم: أن صيغة التعليق لا تدلُّ على عدم ما دخل عليه كلمة «إن» عند عدم الشرط، وهو لم يدلُّ على ذلك، بل يدلُّ على أنه ليس من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقاً عند انتفائه، وليس هذا المطلوب؛ بل المدعى: تحقق الدلالة على العدم لا كون العدم لازماً لعدم المشروط.

(١) الإقرار لغة: إفعال، من قرَّ الشيء: إذا ثبت يقر، من باب ضرب وعلم وثبت وسكن، وأقره في مكانه: أثبته بعد أن كان متزلزلاً، وأقر له بحقه: أذعن واعترف، إذن فالإقرار إثبات لما كان متزلزلاً بين الإقرار والجدود. ينظر الصحاح ٧٨٨/٢، لسان العرب ٣٥٨٢/٥، أنيس الفقهاء ص (٢٤٣) واصطلاحاً: عرفه الشافعية بأنه: إخبار بحق على المقر. عرفه المالكية بأنه: خير يوجب حكم صدقة على قائله فقط بلفظه، أو لفظ ذاته. عرفه الحنفية بأنه: إخبار بحق لآخر، لا إثبات له عليه. عرفه الحنابلة بأنه: إظهار مكلف مختار ما عليه بلفظ أو كتابة، أو إشارة أحرص، أو على موكله أو موليه، أو مورثه بما يمكن صدقه. حاشية الباجوري ٢/٢، الخرشى ٨٦/٦ - ٨٧، الدرر ٣٥٧/٢، منتهى الإيرادات ٦٨٤/٢. ومحاسن الإقرار كثيرة منها ما يأتي:

(أ) إسقاط واجب الناس عن ذمته، وقطع ألسنتهم عن مذمته.  
(ب) إيصال الحق إلى صاحبه، وتبليغ المكسوب إلى كاسبه، فكان فيه إنفاع صاحب الحق، وإرضاء خالق الخلق.

(ج) إحماد الناس المقر بصدق القول، ووصفهم إياه بوفاء العهد، وإنالة المنول.

(د) حُسنُ المعاملة بينه وبين غيره.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «أ، ج»: من المعارض والمنطوق.



وأما إمام الحرمين<sup>(١)</sup> فإنه قال: نحن نَعْلَمُ [٣١٤/ب] من مذاهب العرب: أنها وضعتْ باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال القائل: «من أكرمني أكرمت» يشعر باختصاص إكرامه بأن يكرم، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه ويكرم غيره، فقد نأى وبعُدَ وآل الكلام معه إلى التجهيل والإحالة على تعلم مذاهب العرب.

ولنعد بعد ذلك إلى خصلة هي المتممة، وهي: أنا نكفي فيها [فيما ندعى]<sup>(٢)</sup> بظهور الاختصاص، فإذا أنكر منكر ما ذكرناه، انحطت مرتبته عن استحقاق المعارضة، قال الغزالي<sup>(٣)</sup>: قوله ﷺ: «إنما الشُّفْعَةُ فيما لم يُقسم»<sup>(٤)</sup> فقد أنكر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره، فقالوا: هو إثباتٌ فقط؛ فلا يدلُّ على الحصر.

وأقر القاضي الباقلاني: بأنه ظاهر في الحصر ومحمّل للتأكيد، وهذا هو المختار عندنا. لكن خصص القاضي<sup>(٥)</sup> هذا بقوله «إنما»، ولم يطرد ذلك في قول الرسول ﷺ «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر الرهان (٤٦٥/١).

(٢) سقط في «أ، ح».

(٣) ينظر المستنصفى (٢٠٦/٢).

(٤) أخرجه البخارى (٤٣٦/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، الحديث (٢٢٥٧) وأخرجه أبو داود (٧٨٥-٧٨٤/٣) كتاب البيوع والإجازات، باب في الشفعة، الحديث (٣٥١٤) والترمذى (٦٥٣-٦٥٢/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء إذا حدث الحدود ووقعت السهام فلا شفعة، الحديث (١٣٧٠) وابن ماجه (٨٣٥/٢) كتاب الشفعة باب إذا وقعت الحدود فلا شفعة الحديث (٢٤٩٩) وأحمد (٢٩٦/٣) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٢/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقى (١٠٢/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، وابن الجارود (٢١٧-٢١٦) باب ما جاء فى الشفعة، وأبو داود الطيالسى ص (٢٣٥) الحديث (١٦٩١) وأحمد (٣٧٢/٣).

(٥) فى ح: خصوص القاضى.

(٦) أخرجه البخارى (٩/١) كتاب بدء النوحى: باب كيف كان بدء الوحى حديث (١)، (١٩٠/٥) كتاب العتق: باب الخطأ والنسيان، حديث (٢٥٢٩)، (٢٦٧/٧) كتاب مناقب الأنصار: باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة، حديث (٣٨٩٨)، (١٧/٩) كتاب النكاح: باب من هاجر أو عمل خيراً تزوج امرأة فله ما نوى، حديث (٥٠٧٠)، (٥٨٠/١١) كتاب الأيمان والنذور: باب النية فى الأيمان حديث (٦٦٨٩)، (٣٤٣ ٣٤٢/١٢) كتاب الحيل: باب من ترك الحيل، حديث (٦٩٥٣)، ومسلم (١٥١٥/٣) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: «إنما»

=الأعمال بالنيات، حديث (١٩٠٧/١٥٥)، وأبو داود (٦٥١/٢) كتاب الطلاق: باب فيما عني به الطلاق والنيات، حديث (٢٢٠١)، والنسائي (٥٩ ٥٨/١) كتاب الطهارة: باب النية فى الوضوء، والترمذى (١٧٩/٤) كتاب فضائل الجهاد: باب ما جاء فىمن يقاتل رياء، حديث (١٦٤٧)، وابن ماجه (١٤١٣/٢) كتاب الزهد باب النية، حديث (٤٢٢٧)، وأحمد (٢٥/١)، (٤٣) و الحميدى (١٧٤١٦/١) رقم (٢٨)، وأبو داود الطاليسى (٢٧/٢) منحة رقم (١٩٩٧) وابن خزيمة (٧٤٦٧٣/١) رقم (١٤٢)، وابن حبان (٣٨٨، ٣٨٩) الإحسان، وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٦٤) وابن المبارك فى الزهد (ص ٦٢ ٦٣)، وابن أبى عاصم فى «الزهد» (ص ١٠٢) رقم (٢٠٦) وهناد بن السرى فى «الزهد» (٤٤٠/٢) رقم (٨٧١) ووكيع فى «الزهد» رقم (٣٥١) وابن المنذر فى الأوسط (٣٦٩/١)، وابن أبى حاتم فى «مقدمة الجرح والتعديل» (ص-٢١٣)، والدارقطنى (٥١ ٥٠/١) كتاب الطهارة: باب النية، حديث (١) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٩٦/٣) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، وأبو نعيم فى «حلية الأولياء» (٤٢/٨) وفى «تاريخ أصبهان» (١١٥/٢)، وابن عساکر فى «تاريخ دمشق» (٤٠٣/١) تهذيب)، والقضاعى فى «مسند الشهاب» (٢، ١، ١١٧٢، ١١٧٣)، وابن حزم فى «المحلى» (٧٣/١)، والبيهقى (٤١/١) كتاب الطهارة: باب النية فى الطهارة، وفى «معرفة السنن والآثار» (١٥٢/١)، و«شعب الإيمان» (٣٣٦/٥) رقم (٦٨٣٧) و «الاعتقاد» رقم (٢٥٤) وفى «الزهد الكبير» (ص ١٣٢) رقم (٢٤١) وفى «الآداب» رقم (١١٣٨) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٤/٢٤٤، ١٥٣/٦، ٣٤٥/٩ - ٣٤٦) والقاضى عياض فى الإلماع (ص ٥٤ ٥٥) باب ما يلزم من إخلاص النية فى طلب الحديث وانتقاد ما يؤخذ عنه، وابن جميع فى «معجم شيوخه» (ص ١١٧) رقم (٦٦) والبعغوى فى «شرح السنة» (٥٤/١) بتحقيقنا) والرافعى فى «تاريخ قزوين» (٧٧/٤) والنورى فى «الأذكار» (ص ٣٣) والذهبي فى «تذكرة الحفاظ» (٧٧٤/٢) والحافظ ابن حجر فى «تخریج أحاديث المختصر» (٢٤٢/٢، ٢٤٣) كلهم من طريق يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. اهـ. وقال أبو نعيم: هذا الحديث من صحاح الأحاديث وعيونها. اهـ. وقال ابن عساکر: هذا حديث صحيح من حديث أمير المؤمنين أبى حفص عمر ابن الخطاب وثابت من حديث علقمة بن وقاص الليثى لم يروه عنه غير أبى عبد الله محمد بن إبراهيم التيمى واشتهر عنه برواية أبى سعد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصارى المدنى القاضى، وهو مما انفرد به كل واحد من هؤلاء عن صاحبه ورواه عن يحيى العدد الكثير والجُمُ الغفير. اهـ. قال الحافظ فى «التلخيص» (٥٥/١): وقال الحافظ أبو سعيد محمد بن على الخشاب: رواه عن يحيى بن سعيد نحو من مائتين وخمسين إنساناً، وقال الحافظ أبو موسى: سمعتُ عبد الجليل =

=ابن أحمد في المذاكرة يقول: قال أبو إسماعيل الهروي عبد الله بن محمد الأنصاري كتبت هذا الحديث عن سبعمائة نفر من أصحاب يحيى بن سعيد قلت - أي الحافظ - تتبعته من الكتب والأجزاء حتى مررت على أكثر من ثلاثة آلاف جزء فما استطعت أن أكمل له سبعين طريقاً. وقال البزار والخطابي وأبو على بن السكن ومحمد بن عتاب وابن الجوزي وغيرهم: إنه لا يصح عن النبي ﷺ إلا عن عمر بن الخطاب. اهـ. قلت: وقد روى هذا الحديث غير يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم أخرجه ابن عدى في «الكامل» (١٣٦/٣) من طريق الربيع بن زياد أبو عمرو الضبي عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال ابن عدى: وهذا الأصل فيه يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن إبراهيم وقد رواه عن يحيى أئمة الناس وأما عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم لم يروه عنه غير الربيع بن زياد وقد روى الربيع بن زياد عن غير محمد بن عمرو من أهل المدينة بأحاديث لا يتابع عليها اهـ. وفي الباب عن جماعة من الصحابة؛ وهم: أبو سعيد الخدري وأنس بن مالك وعلى بن أبي طالب وأبو هريرة وهزال بن يزيد الأسلمي.

١- حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه الخليلي في «الإرشاد» (٢٣٣/١) والدارقطني في «غرائب مالك» والحاكم في «تاريخ نيسابور» كما في «تخريج أحاديث المختصر» لابن حجر (٢٤٧/٤ ٢٤٨) وأبو نعيم في «الخلية» (٣٤٢/٦) والقضاعي في مسند الشهاب (١٧٧٣) كلهم من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال الخليلي: وعبد المجيد قد أخطأ في هذا الحديث الذي يرويه عن مالك في الحديث الذي يرويه مالك والخلق عن يحيى بن سعيد الأنصاري وهو غير محفوظ من حديث زيد بن أسلم بوجه اهـ. وقال الدارقطني: تفرد به عبد المجيد عن مالك اهـ. وقال أبو نعيم: غريب من حديث مالك عن زيد تفرد به عبد المجيد ومشهوره وصحيحه ما في الموطأ: مالك عن يحيى بن سعيد اهـ. وقد حكم بطلان هذا الطريق أبو حاتم الرازي فقال ولده في «العلل» (١٣١/١) رقم (٣٦٢): سئل أبي عن حديث رواه نوح بن حبيب عن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد عن مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». قال أبي: هذا حديث باطل لا أصل له إنما هو: مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر عن النبي ﷺ اهـ. وقد أخرجه الحافظ ابن حجر في «تخريج المختصر» (٢٤٧/٢) من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز عن مالك عن زيد بن أسلم. وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. وقال أيضاً: وعبد المجيد وثقه أحمد وابن معين والنسائي =

[«والشفعة فيما لم يقسم»] (١)، [وقوله ﷺ] (٢): «تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا

= وتكلم فيه أبو حاتم والدارقطني وقيل: إن هذا مما أخطأ فيه علي مالك والمحفوظ: عن مالك عن يحيى بن سعيد بالسند المعروف المتقدم ا هـ. قلت: وقد حاول بعضهم إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب الراوى عن عبد المجيد كالجزار مثلاً. فقال الزيلعي فى «نصب الراية» (٣٠٢/١): وقال- يعنى- الجزار فى مسند الخدرى حديث روى عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال: «الأعمال بالنية» أخطأ فيه نوح بن حبيب ولم يتابع عليه وليس له أصل عن أبى سعيد ا هـ. قلت: وفى كلام الجزار نظر أما أن الحديث ليس له أصل عن أبى سعيد فهذا صواب، أما إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب ودعواه أنه تفرد به ولم يتابع عليه فهذا الخطأ؛ فقد تويع نوح بن حبيب على هذا الحديث؛ تابعه اثنان وهما إبراهيم بن محمد بن مروان ابن هشام عند الدارقطني فى «غرائب مالك» وعلى بن الحسن الذهلى عند الحاكم فى تاريخ نيسابور. ينظر «تخريج المختصر» لابن حجر (٢٤٧/٢). ومنه نعلم أن نوحاً لم يتفرد به بل تابعه اثنان وأن الذى تفرد به هو عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبى رواد وهو الذى أخطأ فى الحديث.

٢- حديث أنس بن مالك: أخرجه ابن عساکر فى أماليه كما فى «تخريج المختصر» لابن حجر (٢٤٦/٢). وقال الحافظ: وفى سنده ضعف. وقال الحافظ العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه ابن عساکر من رواية يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن أنس بن مالك، وقال: هذا حديث غريب جداً والمحفوظ حدث عمر.

٣- حديث أبى هريرة: قال العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه الرشيد العطار فى بعض تخاريجيه وهو وهم أيضاً. وقال ابن حجر فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٦/٢): أخرجه الرشيد العطار فى فوائده بسند ضعيف.

٤- حديث على بن أبى طالب: قال الحافظ العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه محمد بن ياسر الجياني فى نسخة من طريق أهل البيت إسنادها ضعيف. وقال الحافظ ابن حجر فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٦/٢): أخرجه أبو على بن الأشعث وهو واه جداً.

٥- حديث هزال بن يزيد الأسلمى أخرجه الحاكم فى «تاريخ نيسابور» كما فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٨/٢) فى ترجمة أبى بكر محمد بن أحمد بن بالويه، من طريق محمد بن يونس عن روح بن عباد عن شعبة عن محمد بن المنكدر عن ابن هزال عن أبيه عن النبى ﷺ فذكره. قال الحاكم: ذكرته لأبى على الحافظ فأنكره جداً وقال لى: قل لأبى بكر لا يحدث به بعد هذا. ا هـ. قال الحافظ: محمد بن يونس شيخه هو الكديمى وهو معروف بالضعف والمحفوظ بالسند المذكور قصة ما عر فعله دخل عليه حديث فى حديث وهزال هو ابن يزيد الأسلمى وهو صحابى معروف واسم ابنه: نعيم وهو مختلف فى صحبته ا هـ. قلت: مما سبق تبين أن حديث «إنما الأعمال بالنيات» لم يصح إلا من حديث عمر.

وعندنا: أن هذا يلتحق بقوله: «إنما» وإن كان دونه في القوة، لكنه ظاهر في الحصر أيضا؛ فإننا ندرك التفرقة بين قول القائل: «زيد صديقي» وبين قوله: «صديقي زيد»، وبين قوله: «زيد العالم» وبين قوله: «العالم زيد»، وهذا التحقيق، وهو: أن الخير لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل ينبغي أن يكون أعم منه أو مساويا له؛ فلا يجوز أن نقول: «الحيوان إنسان»، ويجوز أن نقول<sup>(٢)</sup>: «الإنسان حيوان»، فإذا جعل «زيد» مبتدأ فقال: «زيد صديقي» جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد، وزيد أخص من الصداقة؛ لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر، أما إذا جعل الصديق مبتدأ فقال: «صديقي زيد»، فلو كان له صديق آخر لكان الخير أعم من المبتدأ<sup>(٣)</sup>.

وكذا قوله: «اللون سواد» و«الحيوان إنسان»، وذلك ممتنع، وإن كان عكسه جائزا.

فإن قيل: «يجوز أن يقال: صديقي زيد وعمرو أيضا والولاء لمن أعتق، وإن كاتب وإن باع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا نقضا له»:

قلنا: هو للحصر، بشرط ألا يتصل به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره؛ كما أن العشرة لمعناها بشرط ألا يتصل بها الاستثناء<sup>(٤)</sup> [٣١٥/أ].

قال المصنف - رحمه الله تعالى - المسألة الثامنة:

في الأمر المقيّد بعدد:

فَلَنَبْحَثُ أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعْلَقَ بِعَدَدٍ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى حُكْمٍ مَا زَادَ عَلَيْهِ وَمَا نَقَصَ عَنْهُ، أَمْ لَا؟:

(٢) سقط في «أ»، «ج».

(١) تقدم.

(٢) في «أ»: يقال.

(٣) زاد في «أ، ج»: وكان الخير أخص.

(٤) ثبت في «ب»: هذا آخر الجزء الأول من شرح كتاب «المحصل» يتلوه إن شاء الله في الثاني

المسألة الثامنة في الأمر المقيّد بعدد. والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين،

وإمام المتقين، وعلى آله وسلم تسليما كثيرا دائما أبدا. وثبت على هامش «ب»: نجز هذا الجزء

قبيل العصر من يوم الأحد الثاني عشر من شهر شوال سنة خمس وعشرين وثلاثمائة بعد الألف،

بخط الفقير إلى الله تعالى محمود بن محمد سيد العطار. عُفِيَ عنه، أمين. وثبت في «ج»: آخر

الجزء الثاني من شرح كتاب «المحصل»، وأول الجزء الثالث.

أَمَّا فِي جَانِبِ الزِّيَادَةِ: فَمَتَى كَانَ الْعَدْدُ النَّاقِصُ عِلَّةً لِعَدَمِ، أَمْرٍ امْتَنَعَ ثُبُوتُ ذَلِكَ الْأَمْرِ فِي الْعَدَدِ الزَّائِدِ؛ فَعِلَّةٌ عَدَمِ ذَلِكَ الْأَمْرِ حَاصِلَةٌ عِنْدَ حُصُولِ الْعَدَدِ الزَّائِدِ:

مِثَالُهُ: لَوْ حَظَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا جَلْدَ الزَّانِي مِائَةً - كَانَ الزَّائِدُ عَلَى الْمِائَةِ مَحْظُورًا؛ لِأَنَّ الْمِائَةَ مَوْجُودَةٌ فِي الزَّائِدِ عَلَى الْمِائَةِ.

وَلَوْ قَالَ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ - لَمْ يَحْمِلْ حَبْنًا»؛ فَجَعَلَ الْقُلْتَيْنِ عِلَّةً لِإِنْدِفَاعِ حُكْمِ النَّجَاسَةِ؛ فَالزَّائِدُ عَلَيْهِمَا أَوْلَى أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الْعَدْدُ النَّاقِصُ مَوْصُوفًا بِحُكْمٍ - لَمْ يَجِبْ أَنْ يَكُونَ الزَّائِدُ عَلَيْهِ مَوْصُوفًا بِذَلِكَ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهُ [لَا] يُلْزَمُ مِنْ كَوْنِ عَدَدٍ وَاجِبًا أَوْ مُبَاحًا - أَنْ يَكُونَ الزَّائِدُ عَلَيْهِ وَاجِبًا أَوْ مُبَاحًا.

وَأَمَّا فِي جَانِبِ النُّقْصَانِ - فَالْحُكْمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ «إِبَاحَةً» أَوْ «إِيجَابًا» أَوْ «حَظْرًا»: فَإِنْ كَانَ «إِبَاحَةً» - لَمْ يَخْلُ مَا دُونَ ذَلِكَ الْعَدَدِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ ذَلِكَ الْعَدَدِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، أَوْ لَا يَدْخُلُ - تَحْتَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ، أَوْ يَدْخُلُ تَحْتَهُ تَارَةً، وَلَا يَدْخُلُ أُخْرَى:

مِثَالُ الْأَوَّلِ: أَنْ يُبِيحَ اللَّهُ تَعَالَى لَنَا جَلْدَ الزَّانِي مِائَةً؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ جَلْدِ خَمْسِينَ؛ لِأَنَّ الْخَمْسِينَ دَاخِلَةٌ فِي الْمِائَةِ.

وَمِثَالُ الثَّانِي: أَنْ يُبِيحَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَنَا: أَنْ نَحْكُمَ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْحُكْمِ بِشَهَادَةِ الْوَاحِدِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ بِشَهَادَةِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ - غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الْحُكْمِ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ.

وَمِثَالُ الثَّلَاثِ: أَنْ يُبِيحَ لَنَا اسْتِعْمَالَ الْمَلْتَيْنِ مِنَ الْمَاءِ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهِمَا نَجَاسَةٌ؛ فَإِنَّهُ قَدْ أَبَاحَ لَنَا اسْتِعْمَالَ هَاتَيْنِ الْقُلْتَيْنِ،، وَلَا يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ اسْتِعْمَالِ قُلَّةٍ وَاحِدَةٍ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهَا نَجَاسَةٌ؛ لِأَنَّ الْقُلَّةَ الْوَاحِدَةَ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهَا نَجَاسَةٌ غَيْرُ دَاخِلَةٍ تَحْتَ قُلْتَيْنِ وَقَعَتْ فِيهِمَا نَجَاسَةٌ.

أَمَّا إِذَا حَظَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا عَدَدًا مَخْصُوصًا - فَإِنَّهُ يَخْتَلِفُ أَيْضًا؛ فَرُبَّمَا دَلَّ عَلَى حَظْرِ مَا دُونَهُ مِنْ طَرِيقِ الْأَوْلَى؛ لِأَنَّهُ إِذَا حَظَرَ اسْتِعْمَالَ الْقُلْتَيْنِ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهِمَا

نَجَاسَةٌ: فَحَظَرُ الْقُلَّةِ الْوَاحِدَةِ - أَوْلَى؛ أَمَّا لَوْ حَظَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا جَلَدَ الزَّانِي مِائَةً - لَمْ يَدُلَّ أَنَّ مَا دُونَهُ مَحْظُورٌ.

وَأَمَّا إِذَا أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى جَلَدَ الزَّانِي مِائَةً - فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ جَلَدِ خَمْسِينَ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ فِعْلَ الْكَلِّ إِلَّا بِفِعْلِ الْجُزْءِ؛ وَلَكِنَّهُ يَنْفِي قَصْرَ الْوُجُوبِ عَلَى الْجُزْءِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ قَصْرَ الْحُكْمِ عَلَى الْعَدَدِ - لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا زَادَ أَوْ نَقَصَ؛ إِلَّا لِلدَّلِيلِ مُنْفَصِلٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من نقل المذاهب المنقولة، وبيان ما هو المختار منها، ثم إقامة - الدليل على صحة المختار:

أما الأول: فنقول: قال أبو الحسين البصرى فى «المعتمد»<sup>(١)</sup>: إنَّ من الناس من قال:

[إن] <sup>(٢)</sup> الحكم إذا علق بعدد دلَّ على أن ما عداه بخلافه، ومنهم من قال: لا يدلُّ على ذلك، ثم اختار أنه لا يدل؛ فإنه قال بعد أن ذكر ما تمسك به المصنف من الدال على أنه لا يدل: فبان أن تعلق الحكم بعدد لا يدلُّ على نفي ما زاد عليه أو نقص عنه، ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص عنه إلا باعتبار زائد.

وقال أبو الخطَّاب الحنبلى [فى تمهيده]: إن علق <sup>(٣)</sup> الحكم بعدد، دلَّ على أن ما عداه بخلافه، وبه قال الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه - [وفى رواية محمد بن العباس] وقد سئل عن الرضاع؟ فقال: قال النبى ﷺ: «لَا تُحَرِّمُ الرُّضْعَةَ وَلَا الرُّضْعَتَانِ»<sup>(٤)</sup>؛ [فأرى الثالثة] تحرم؛ وبه قال [الإمام] <sup>(٥)</sup> مالك [وداود] وبعض الشافعية. وقال

(١) ينظر المعتمد (١/٤٦١).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، «ج»: فإن علق.

(٤) ورد هذا من حديث عائشة وأم الفضل والزبير بن العوام وابنه عبد الله وأبى هريرة والمغيرة بن شعبة حديث عائشة. أخرجه مسلم (٣/١٠٧٣ ١٠٧٤) كتاب الرضاع: باب فى المصة والمصتان حديث (١٧/١٤٥٠) وأبو داود (٢/٥٥٢) كتاب النكاح: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات حديث (٢٠٦٣) والنسائى (٦/١٠١) كتاب النكاح: باب القدر الذى يحرم من الرضاعة والترمذى (٣/٤٥٥) كتاب الرضاع: باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان حديث (١١٥٠) وابن ماجه (١/٦٢٤) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصة ولا المصتان حديث (١٩٤٠) وأحمد (٦/٣١١، ٩٦٤٩٥) وسعيد بن منصور (١/٢٧٧) رقم (٩٦٩) ومحمد بن نصر المروزى فى «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١٢) وأبو يعلى (٨/٢٣٩) رقم (٤٨١٢) وابن حبان (٤٢١٤ الإحسان) والدارقطنى (٤/١٧٢) كتاب الرضاع رقم (٣) والبيهقى (٧/٤٥٥) =

= كتاب الرضاع: باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات وابن الجارود (٦٨٩) كلهم من طريق ابن أبي مليكة عن عبد الله بن الزبير عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: لا تحرم المصّة ولا المصتان.

حديث أم الفضل: أخرجه مسلم (١٠٧٤/٣) كتاب الرضاع: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات حديث (١٤٥١/١٨) والنسائي (١٠٠/٦-١٠١) كتاب النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة وابن ماجه (٦٢٤/١) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصّة ولا المصتان حديث (١٩٤٠) والدارمي (١٥٧/٢) كتاب النكاح: باب كم رضعة تحرم وسعيد بن منصور (٢٧٧/١) رقم (٩٨٠) وأحمد (٣٣٩/٦) وعبد الرزاق (٤٦٩/٧) رقم (١٣٩٢٦) والمروزي في «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١١) وأبو يعلى (٤٩٨/١٢) رقم (٢٠٧٢) وابن حبان (٤٢١٥) الإحسان) والدارقطني (١٧٥/٤) كتاب الرضاع رقم (٢٧) والطبراني في «الكبير» (٢٢/٢٥) رقم (٢٨، ٢٩) والبيهقي (٤٥٥/٧) كتاب الرضاع: باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات كلهم من طريق عبد الله بن الحارث عن أم الفضل أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنني قد تزوجت امرأة وعندى أخرى فزعمت الأولى أنها أرضعت الحداثي فقال: «لا تحرم الإملاحة ولا الإملاحتان».

حديث الزبير بن العوام: أخرجه أبو يعلى (٤٦/٢) رقم (٦٨٨) وابن حبان (١٢٥٢) موارد) من طريق محمد بن دينار الطاحي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير عن النبي ﷺ قال: «لا تحرم المصّة والمصتان والإملاحة والإملاحتان». قال الترمذي (٤٥٥/٣): وهو غير محفوظ.

وأخرجه من هذا الوجه في «العلل» (ص ١٦٧، ١٦٨) وقال: سألت محمدًا يعني: البخاري عن هذا الحديث فقال: الصحيح عن ابن الزبير عن عائشة وحديث محمد بن دينار أخطأ فيه وزاد فيه: (عن الزبير) إنما هو هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن النبي ﷺ. هـ.

والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٦٤/٤) وقال: رواه أبو يعلى والطبراني وفيه محمد ابن دينار الطاحي وثقة أبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان. حديث عبد الله بن الزبير: أخرجه عبد الرزاق (٤٦٩/٧) رقم (١٣٩٢٥) والنسائي (١٠١/٦) كتاب النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة والشافعي (٢١/٢) كتاب النكاح: باب ما جاء في الرضاع (٦٥) والمروزي في «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١٣، ٣١٤) والبغوي في «شرح السنة» (٦٣/٥) بتحقيقنا) من طريق عروة بن الزبير عن عبد الله بن الزبير أن رسول الله ﷺ قال: لا تحرم المصّة ولا المصتان. والحديث صححه ابن حبان فأخرجه في صحيحه (١٢٥١) موارد) وذكره الترمذي في «سننه» (٤٥٥/٣) تعليقاً ورجحه البخاري كما في «العلل الكبير» للترمذي (ص ١٦٨) على حديث الزبير.

حديث أبي هريرة: أخرجه البزار (١٦٨/٢) كشف) رقم (١٤٤٤) ومحمد بن نصر المروزي في =



أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة والأشعرية وأصحاب الشافعي: لا يدلُّ.  
قال صاحب «الإحكام» في «منتهى السؤل»: اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوصٍ، هل يدلُّ على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه أم لا؟  
والحق: التفصيل، وهو: أن الحكم إذا تقيّد بعدد مخصوصٍ، فمنه ما يدلُّ على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه بطريق الأولى، بخلاف ما نقص عنه، ومنه ما هو [أ/١] بالضدّ.

فالأول: كما في قوله - عليه الصلاة والسلام - : «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَيْثًا»<sup>(١)</sup>.

= «السنة» (ص ٨٩) رقم (٣١٨) والبيهقي (٤٥٦/٧) من طريق جرير بن عبد الحميد عن محمد ابن إسحاق عن إبراهيم بن عتبة قال: كان عروة بن الزبير يحدث عن الحجاج بن الحجاج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا تحرم من الرضاعة المصة والمصتان ولا يحرم منه إلا ما فتق الأمعاء. قال البزار: لا نعلمه بهذا اللفظ إلا بهذا الإسناد وحجاج بن حجاج روى عن أبيه وأبي هريرة وروى عنه عروة وهو معروف. ١ هـ. وقد سقط من إسناد البزار اسم عروة. والحديث ذكره الهيثمي «في المجمع» (٤/٢٦٤). وقال: رواه البزار وفيه ابن إسحاق وهو ثقة لكنه مدلس وبقية رجاله ثقات.

حديث المغيرة بن شعبة: ذكره الهيثمي في «المجمع» (٤/٢٦٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا تحرم العنقة، قال: المرأة تلد فيحضر اللبن في الثديها فترضع جارتها المرة والمرتين. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في «الكبير والأوسط» ورجاله رجال الصحيح.

(٥) سقط في «أ»، «ج».

(١) أخرجه أبو داود (٥١/١): كتاب الطهارة: باب ما ينجس الماء، الحديث (٦٣)، والترمذي (٩٧/١): كتاب الطهارة: باب (٥٠)، الحديث (٦٧)، والشافعي في الأم (١٨/١) كتاب الطهارة: باب الماء الراكد، وأحمد (٢٧/٢)، والنسائي (١٧٥/١): كتاب المياه: باب التوقيت في الماء، وابن ماجه (١٧٢/١): كتاب الطهارة: باب مقدار الماء الذي لا ينجس، الحديث (٥١٧)، وابن خزيمة (٤٩/١): كتاب الطهارة: باب ذكر الخير المفسر، الحديث (٩٢)، وابن حبان في «مؤرد الظمان إلى زوائد ابن حبان»: كتاب الطهارة: باب ما جاء في الماء، الحديث (١١٧)، والحاكم (١٣٢/١): كتاب الطهارة: باب إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء، والدارقطني (١٣/١ - ٢٣): كتاب الطهارة: باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، والأحاديث (١ - ٢٥)، والبيهقي (٢٦٠/١ - ٢٦٢): كتاب الطهارة: باب الفرق بين القليل الذي ينجس، والكثير الذي لا ينجس ما لم يتغير، وابن أبي شيبة (١٤٤/١) وعبد بن حميد في «المنتخب من المسند» (٨١٧)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٦٦/٣)، والشرح (١٥/١)، وابن الجارود (٤٦)، والبعثي في «شرح السنة» (٣٦٩/١ - ٣٧٠) من طرق كثيرة عن عبد الله بن عمر. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه =

٤١٠ ..... الكاشف عن المحصول

والثاني: كما أوجب جلد الزانى مائة، وما لا يدلُّ عليه بطريق الأولى كالناقص عن قلتين، والزائد عن المائة - فمختلف فيه؛ [ذكره فى «منتهى السؤل»].  
واختار المصنف: أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفى الحكم عما زاد على ذلك العدد أو نقص عنه.

والدليل عليه: ما ذكره، وهو: أن تخصيص الحكم بالعدد، قد يثبت معه نفى الحكم عما زاد عليه، وقد يكون معه ثبوت الحكم فيما زاد عليه؛ هذا فى جانب الزيادة.  
وأما فى جانب النقصان - فكذلك، وذلك قد ثبت معه نفى الحكم فى الناقص عنه، ويدلُّ على ما ذكرناه الأمثلة المذكورة فى المتن.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: لو دلَّ تخصيص الحكم للعدد المخصوص على نفى الحكم عما عدا ذلك العدد من الناقص والزائد عليه، لثبت ذلك فى جميع صور الزائد عليه والناقص عنه؛ عملاً بالدليل، واللازم متف؛ لما ذكرنا من التخلف فى تلك الصور، فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا بوجه:

أولها: أنه لم يعين محلَّ الخلاف؛ فلا تكون الحجة مضافة له.

وثانيها: أن المخالفين فى هذه المسألة هم القائلون بالمفهوم، ولهم شروط معدودة فى دلالة تخصيص العدد بالذكر على نفى الحكم عما عداه؛ بالاحتجاج بانتفاء ذلك عن مطلق العدد، ولا يكون مصادقاً لمحل النزاع.

وثالثها: ما ذكره من صور التخلف لا ينافى ما يدعونه؛ كالعام المخصوص.

ورابعها: قوله: «إن كان العدد الناقص علة لعدم أمر، كان العدد الزائد عليه - أيضاً - غير مضطرد؛ فإن أداء الركعتين من فرض الصبح علة للإجزاء، ولعدم وجوب الإعادة والقضاء، ولعدم البقاء فى العهدة، فلو أتى بالزيادة تجب عليه الإعادة والقضاء، ويكون باقياً فى [عهدة الأمر]؛ وكذلك استعمال الإنسان قدرًا معينًا من الدواء والغذاء،

---

= (٢٦٦/٣)، والشرح (١٥/١)، وابن الجارود (٤٦)، وقال الحافظ فى «التلخيص» (١٧/١):

قال ابن منده: إسناده على شرط مسلم. وصححه أيضا ابن خزيمة وابن حبان وابن حزم فقال فى «المحلى» (١٥١/١): صحيح ثابت لا مغمز فيه.

فالكيف والكم<sup>(١)</sup> علة لحفظ [١/ب] الصحة ولعدم حدوث الأمراض، ثم لو زاد في كميته أو كفيته زيادة بالإفراط - مرض، ونظائر ذلك كثيرة.

وكذلك نقول: حظر الله علينا الاقتصار في حد الزائس على الثمانين، ولم يوجب أن يحظر علينا الاقتصار في الزيادة على الواجب، بل أوجب الاقتصار على المائة.

فإن قيل: «إن مورد النقض بكيفية الموافقة بين الزائد والناقص في حكم ما؛ لأن خصمه يدعى المخالفة بينهما في جميع الأحكام، ففيما ذكر من الأمثلة غنية عن دعوى الاضطراب»:

قلت: خصمه ليس يدعى المخالفة بين الزائد والناقص في كل حكم، بل يدعى أن مجموع ما يتعلّق بعدد معين من الأحكام فالدليل يقتضى نفي ذلك المجموع عن الزائد والناقص؛ إظهاراً لفائدة التخصيص، والله - تعالى - أوجب علينا جلد الزائس مائة، ومعناه: يتضمن أنه حظر علينا الاقتصار على ما دون المائة، وحظر الزائد أيضاً على هذا العدد، ومجموع هذه الأحكام مخصوص بالمائة لا يوجد في الزائد ولا في الناقص.

وكذلك إذا أوجب الله تعالى علينا في الصبح أداء ركعتين، وعلّق بهما الثواب والعقاب والخروج عن عهدة الأمر؛ فهذا المعنى لا يوجد في الزائد ولا في الناقص، وعلى هذا المثال في سائر الصور.

وعلى هذا: فليس في جميع ما أوردناه نقض، وقد اتفقنا على أن تخلف المدلول عن الأمارات لا يقدر في دلالة الأمانة.

والجواب عن الأول: أنه قد صرّح بالنتيجة اللازمة عن دليله، ومنه يفهم محلّ الخلاف؛ فإنه قال: ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدلّ على نفيه عما زاد أو نقص، إلا بدليل منفصل؛ على أننا لا نفكر أن التصريح بمحلّ الخلاف في أول المسألة أولى، ولكن عادة النظر المساحة في مثل ذلك، إن كان محلّ الخلاف مشهوراً بينهم والأمر كذلك.

وعن الثاني: أن الذي يقدر فيما ذكره المصنّف هو: بيان أن التخلف في تلك الصور إنما هو لمانع [٢/أ] مخصوص، فهذا قادح فيما ذكره المصنّف؛ ولكن المعترض لم يفعل ذلك، بل ذكر ما يدلّ على [أن] (٢) التخلف [لا] لمانع، ونحن نمنع ذلك، وبتقدير

(١) في «أ»: والسلم.

(٢) سقط في «أ»، «ج».

التسليم فالدليل تام؛ وذلك لأننا نقول: لو دَلَّ الحكم بالعدد على نفي الحكم عما عداه لدَلَّ في تلك الصور المذكورة جزئياً؛ وبعد ذلك نقول: الحكم بمقتضى المفهوم: إما أن يثبت في تلك الصور أو لا؟:

فإن ثبت: يلزم خلاف الإجماع، وإن لم يثبت: فالتخلف في تلك الصور: إما أن يكون لمانع أو لا؟: فإن لم يكن لمانع: يلزم الترك بالدليل السالم عن التخلف لمانع. وإن كان لمانع: يلزم التعارض، وما هو لازم منتف؛ فينتفى الملزوم.

وعن الثالث: أن ما ذكره إما أن يجعله منعاً أو معارضة، وأما كان فهو مندفع:

أما إذا جعله منعاً: فإننا بينا وجه المنافاة، ويلزم ذلك من ترتيب الدليل وتقريره على الوجه الذي ذكرناه.

وإن جعله معارضة؛ قياساً عليه: فهو فاسد؛ وذلك لأنه إما أن يقول: مفهوم العدد حجة؛ قياساً على العام المخصوص، وإما أن يقيس ذلك على كون العام حجة فيما عدا صور التخصيص؛ فيكون ذلك قياساً للمفهوم على المنطوق؛ وذلك باطل إن متعنا جريان القياس في اللغات، وإن لم نمنعه، فهذا النوع من القياس فاسد؛ لوضوح الفرق بين المفهوم والمنطوق.

وعن الرابع: فهو لم ينقل ما قاله المصنف على وجهه؛ فإنَّ المصنف لم يقل: إذا كان العدد الناقص علة لعدم أمر، كان العدد الزائد أيضاً علة، بل قال: «إذا كان العدد الناقص علة لعدم أمر، امتنع ثبوت ذلك الأمر في العدد الزائد»؛ وهذا غير ما أورده المعترض.

ثم نقول: ما أورده (١) من النقص مندفع، وبيان ذلك: أداء ركعتين عن فرض الصبح، إذا سلّمنا أنه علة للإجزاء (٢) ولغيره، فإذا أتى بالركعتين بأركانهما وشرائطهما، فلا يتعرّض للعدد، وإن (٣) تعرّض فيتعرّض لما هو الواقع وجوبه، وهو مقدار ركعتين، ويأتي بالتسليمة الواحدة [٢/ب] في موضعها بعد الفراغ من الركعتين، ثم يأتي بما تبقى من الركعات، فإنه بترتيب تلك الأحكام المذكورة على أداء الركعتين، إذا أتى بهما على الوجه الذي يقرّهما - لا يقدهح في تلك الأحكام الزائدة.

(١) في «ب»: ذكره.

(٢) في «ب»: للأجر.

(٣) في «أ»: أو إن.

وأما النقضُ بالدواء والغذاء فمندفع؛ لأننا ندعى أن الإتيان بالزائد لا يقدر في موجب الناقص، إذا لم يكن الزائد موجباً لجنس ما يضادُّ موجب الناقص، وبهذا القيد اندفع المذكور؛ وذلك لأن الدواء إذا كان علةً لعدم مرض، فكميته مخصوصة، والزائد عليها (١) موجبٌ لجنس ما يضادُّ موجب الناقص؛ فإن موجب الناقص الصحة.

وأما حرمة الاقتصار على الثمانين ووجوب الاقتصار على المائة: فقد تنبَّه المعترض لجوابه، وهو قوله: «مورد النقض بكيفية الموافقة بين الزائد والناقص في حكم [ما]؛ فإن خصمه يدعى المخالفة بينهما في جميع الأحكام، ففيما ذكر من الأمثلة غنية».

وأما قوله: «الخصم لا يدعى المخالفة بين الزائد والناقص في كل حكم (٢)، بل يدعى أن مجموع ما يتعلَّق بعدد معيَّن من الأحكام - فالدليل يقتضى نفي ذلك المجموع عن الناقص والزائد؛ إظهاراً لفائدة التخصيص»:

قلنا: الكلام مع من يدعى أن تخصيص الشيء بالعدد يدلُّ على المخالفة في جميع (٣) الأحكام، وقد دللنا على خلاف ما ادعاه الخصم، وإن كان ما ذكره المعترض مذهباً له، فليس البحث معه، بل حاصله: اختيار مذهب لم يتعرَّض لنفيه، وكثيراً ما يسلك هذا المعترض هذا المسلك، وهو: إذا عجز عن الاعتراض على الدليل الدالِّ على فساد مذهب من المذاهب - يختار مذهباً آخر غير الذي تصدَّينا لإفساده، فيعترض على الدليل، ويقول: دليلكم ما دلَّ على فساد هذا المذهب الذي أبدعه واختاره (٤)، وربما يتعسَّف تعسفاً آخر، وينسب المذهب الذي انفرد باختياره إلى من تقدَّمه من الخصوم في المسألة، وكل ذلك عدولٌ عن التحقيق [٣/أ] وخروجٌ عن الصواب.

وأما قوله: «اتفقنا على أن التخلف عن الأمارات لا يقدر في دلالة الأمانة»: فاعلم: أن المدعى للأمانة إما أن يدعى ثبوت موجب الأمانة في جملة صور وجودها، أو يدعى دلالة الأمانة على موجبها؛ بمعنى: أن تجريد النظر إلى الأمانة وقطع النظر عن معارضها يفيدُ غلبة الظنِّ بثبوت موجبها:

فإن ادعى الأول: فالتخلف قادرٌ فيه جزماً، كيف لا والعِللُ الشرعية أماراتٌ على رأى المحققين، مع أن صاحب هذا المذهب يورد التخلف على العِللِ الشرعية، والكلام في ذلك يستقصى في مسألة تخصيص العِللِ الشرعية.

(١) في «ب»: علينا.

(٢) في «ب»: عام.

(٣) في «ب»: المخالفة بينهما في جميع.

(٤) في «ب»: بدعته واختياره.

الكاشف عن المحصول ..... إذا ادعى دلالة الأمانة بالتفسير الذى ذكرناه: فهذا كلامٌ شاذٌ، غير أننا نمنع كون التخصيص بالعدد يوجبُ غلبةَ الظنِّ بانتفاء الحكم عن العدَد الزائد عليه والناقص عنه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِالسُّنَّةِ، وَالْإِجْمَاعِ:

أَمَّا السُّنَّةُ - فَهِيَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا قَالَ: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التَّوْبَةُ: ٨٠] - قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «وَاللَّهِ، لِأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ»؛ فَعَقَلَ أَنَّ الْحُكْمَ مَنْفِيٌّ عَنِ الزِّيَادَةِ.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ عَقَلَتْ مِنْ تَحْدِيدِ جَلْدِ الْقَاذِفِ بِ«الثَّمَانِينَ» - نَفَى الزِّيَادَةَ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ عَلَى السَّبْعِينَ: كَمَا لَا يَنْفِيهِ عَنِ الزَّائِدِ؛ فَكَذَا لَا يُوجِبُهُ؛ فَلَعَلَّهُ ﷺ جَوَّزَ حُصُولَ الْمَغْفِرَةِ، لَوْ زَادَ عَلَى السَّبْعِينَ؛ فَلِذَلِكَ قَالَ مَا قَالَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ النَّفْيَ إِنَّمَا عُقِلَ بِالبَقَاءِ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أن الخصم تمسك بوجهين:

الأول: بالسنة، وهى (١) قوله ﷺ بعد نزول هذه الآية المذكورة -: «والله لأزيدنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» (٢).

ووجه التمسك به: أنه لما علق عدم المغفرة على السبعين، ثم قال ﷺ: «لأزيدنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» - دل ذلك على أنه عقل من الآية: أن الحكم مقيد بعدد؛ وهو عدم المغفرة، فإنَّ تعلق الحكم على عدد يدلُّ على انتفاء ذلك الحكم عما عداه؛ فلا يثبت ذلك للعدد الناقص؛ فقال: لأزيدنَّ حَتَّى يَنْتَفِيَ عَدَمُ الْمَغْفِرَةِ.

وأما الإجماع فهو: أن الأمة عَقَلَتْ من كون حد القاذف مقيداً بالثمانين فى الآية:

(١) فى «ب»: وهو.

(٢) أخرجه الطبرى فى «تفسيره» (٤٣٥/٦) رقم (١٧٠٤٥) عن ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: أسمع ربي قد رخص لى فيهم؛ فوالله لأستغفرون أكثر من سبعين مرة فلعل الله أن يغفر لهم. وأخرجه الطبرى أيضا عن مجاهد (٤٣٤/٦) رقم (١٧٠٤٠، ١٧٠٤١، ١٧٠٤٢، ١٧٠٤٣) قال: لما نزلت ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ فقال النبى ﷺ: سأزيد على سبعين استغفارة فأنزل الله فى السورة التى يذكر فيها المنافقين ﴿لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ عزماً وذكره السيوطى فى «الدر المنثور»: (٤٧٢/٣).

أنَّ الزائد عليها غير واجب؛ لأنَّ حكم الزائد وجب أن يكون مخالفاً لحكم الناقص؛ وإلا لما كان للتقييد بالعدد فائدة.

والجواب: لا نسلم أن قوله ﷺ: «وَاللَّهِ لِأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» كان بناءً على ما ذكرتم؛ بل ذلك لرجاء المغفرة على السبعين؛ [ف] لم قلت: «إنه ليس كذلك»؟! الزيادة على السبعين، كان ذلك لكونه فهم من أن المعلق على عدد يجب نفيه عما بل عقلت بمقتضى البراءة الأصلية.

قال صاحب «التلخيص»: ما ذكره من الجواب عن الاحتجاجين - ضعيف.

أما الأول: فلوجهين:

أحدهما: أن الحكم فى السنة معلق بالشرط، وقد ساعد على أن الحكم [المعلق] (١) بالشرط يجب عدمه عند عدم الشرط؛ فلا يمكنه إنكار ذلك؛ فكيف اشتغل بدفع ما أثبتته؟!٢

بل كان الأولى أن يقول: إنما دلَّ على نفي الحكم عما عداه؛ لضرورة كَوْن العدد المخصوص شرطاً، وقد ثبت أن الحكم المعلق بالشرط يجب انتفاؤه عند انتفاء ذلك الشرط، لكن أورد هذا الجواب ليورد عليه الإشكال من وجه آخر، وهو أن يقال له (٢): إذا كان العدد شرطاً يجب حصول الجزاء عند وجوده؛ لأن هذا العدد موجود فى الزائد عليه؛ فوجب حكم الزائد مثل حكم السبعين.

وإنما قلنا: «إنه يجب وجود الجزاء عند وجود الشرط»؛ لأن من نقل عنهم وجوب انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط - وهم أهل العربية - : [قد] (٣) أوجبوا نزول الجزاء عند نزول الشرط، بل النقل عنهم فى هذا أظهر، ومن هذا يندفع الإشكال فى المسألة التى قررها سابقاً، ويعلم منه: أن الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور ينشأ من عموم كون الحكم مقيداً بالصفة لا من خصوص إدخال «إن» فيه.

والوجه الثانى - وهو قوله: «فلعلَّ النَّبِيَّ ﷺ جَوَّزَ حَصُولَ الْمَغْفِرَةِ لَوْ زَادَ» - ليس بجوابٍ عن هذه المعارضة، بل تقرير لها؛ وذلك لأنَّ النبى - صلى الله عليه [٤/أ] وسلم

(١) سقط فى «أ»، «ح».

(٢) فى «ب»: نقول له.

(٣) سقط فى «ب».

لما علم عدم جواز المغفرة عند الاستغفار بسبعين مرة لإخبار الله تعالى بذلك (١) جَوَزَ عند الزيادة أنَّ حكم الزيادة مغايرٌ لحكم السبعين؛ فإن الحكم المخصص (٢) بالسبعين منفي عن الزائد عليه.

والجواب عن الثاني [أيضاً] (٣) ضعيف؛ لأن قوله: «النفى إنما عقل بالبقاء على حكم الأصل» - ليس جواباً؛ بل هو - أيضاً - تقرير؛ لأنهم لما علموا ارتفاع حكم الأصل في الثمانين، فهموا أن حكم ما عداه بخلافه.

وأما في الناقص عن الثمانين: فإن [الحكم] (٤) ألا يجوز الاقتصار عليه، وأما في الزائد: فلأنه لم يرتفع فيه حكم البقاء على الأصل؛ فهو عين ما يدعونه، لا أنه يخالف ما يدعونه.

واعلم: أن ما ذكره مندفعٌ، وبيانه: هو أنا نقول: لو أجاب بما ذكره المعارض وهو أن قوله ﷺ: «لأزيدنَّ على السبعين» بناء على مفهوم الشرط لا على مفهوم العدد لتوجهه عليه الإشكال الذي أورده المعارض، وهو أنه: إذا زاد على السبعين، والسبعون موجود في الزائد (٥) على السبعين - يلزم عدم وجود المغفرة عند عدم الزيادة على السبعين؛ وذلك خلاف مَرَجُوهُ ﷺ؛ فلهذا لم يجب بما ذكره.

[وأما قوله] (٦): «من هذا يندفع (٧) الإشكال في المسألة التي قررها سابقاً، ويعلم منه أن الزائد على نفى الحكم عما عدا المذكور ينشأ من عموم كون الحكم مقيداً بالصفة، لا من خصوص إدخال «إن» فيه» - فلم يذكر المعارض على ذلك دليلاً، بل هو مجرد دعوى، كيف وإن الذي ذكره إن توجهه فهو يردُّ على القاعدة المتفق عليها؛ وهي: أن التعليق يدلُّ على أن وجوب نزول الجزاء عند وجود الشرط، ولا يرد على ما هو محلُّ الخلاف ولا على ما هو اختيار المصنف من دلالة عدم الشرط على عدم المشروط. ثم نقول: ولئن سلمنا جميع ما يقوله [٤/ب] المعارض في هذا الوجه، فلا يلزم من ذلك إلا

(١) في «ب»: ذلك.

(٢) في «ب»: المخصص.

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) في «ب»: الزوائد.

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «ب»: ومن هذا ينقذ.



أنه كان للمصنّف جواب آخر عن حُجَّة الخصم، [فنزل عنه، وهذا ليس بإشكال أصلاً على كلام المصنّف.

وأما الوجه الثاني من كلام المعترض: فليس إلا إعادة حجة<sup>(١)</sup> لم يذكر عنه جواباً أصلاً، وتوجيه المنع على كلام المعترض بأن نقول: لا نسلّم بأنه لما جوز المغفرة عند الزيادة على السبعين، كان ذلك لكونه فهم من أن المعلق على عدد يجب نفيه عما عداه، بل ذلك لرجاء أصل المغفرة من كرم الله ورحمته، لا لانتفاء العدد المعلق عليه عدم المغفرة.

وأما قوله: «فذلك تقرير للحجة<sup>(٢)</sup> [وليس بجواب] - فقد تبين أنه جواب وليس بتقرير<sup>(٣)</sup>.

وأما الجواب عن الوجه الثاني، فتقرير، وليس بجواب فهو فاسد جداً. وبيان فساد: أنه قال: «لما علموا ارتفاع<sup>(٤)</sup> حكم البراءة الأصلية في الثمانين، فهموا<sup>(٥)</sup> أن حكم ما عداه بخلافه»: فإما أن يدعى أن ذلك يفهم من إيجاب الثمانين، [أو من نفس ارتفاع حكم إلزام البراءة الأصلية في الثمانين؛ لكونه من لوازم إيجاب الثمانين] <sup>(٦)</sup> أو من غيرهما:

والأوّل هو محلّ النزاع، فهو مصادرةٌ على المطلوب، والثاني ممنوع، وبتقدير<sup>(٧)</sup> تسليمه فلا يجديهِ<sup>(٨)</sup> نفعاً؛ فإنه ليس ذلك بمتنازع فيه، والثالث محال لا وجود له ههنا جزئاً، فقد تبين فساد جميع ما ذكره هذا المعترض.

ولولا أنني أحبّ النصح لطلبة العلم وللمسلمين كافة؛ وإلا لما نظرت في أمثال هذه الكلمات ولا اشتغلت [بالجواب عنها، غير أنني رأيت النظر فيها، والجواب عنها؛ كيلاً يتعلق طالب من طلبة العلم بشيء<sup>(٩)</sup>] من هذه الأسئلة، ولا يتأتى له الجواب عنها؛

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) في «ب»: الحجة.

(٣) سقط في «أ»، «ج».

(٤) في «أ»: لو علموا... إلخ.

(٥) في «أ»: لفهموا.

(٦) سقط في «أ، ج».

(٧) في «ب»: وتقرير.

(٨) في «ب»: فلا يجد به.

(٩) سقط في «أ».

فيعتقد صحتها، ويجوز صحة أمثالها، فيتورط في ورطة الجهل وبحر الشبهات [٥/أ]، والله تعالى الموفق.

تنبيه: إن ابن برهان ذكر جواباً آخر عن السنة، فقال: ما نقلوه من قول النبي ﷺ: «والله لأزيدنَّ على السبعين»<sup>(١)</sup> - ما صحَّ، والصحيح المنقول عنه أنه قال: «والله لو علمتُ أنَّ الزيادة تنفعُ لزدتُ»<sup>(٢)</sup>؛ وهذا هو اللائق بفعل النبي ﷺ فإن هذا الكلام ما خرج مخرج الحقيقة في معرض قطع اليأس عن المغفرة لهم، ومثل هذا جارٍ ومضطرّد في العرف، وإنما يقصد به المبالغة في اليأس عن تحقيق<sup>(٣)</sup> مقصود السائل؛ فلذلك: البارى عز وجل ذكر ذلك للمبالغة، وإنما خصص السبعين بالذكر؛ لأن ذلك القدر يعد نهاية في المبالغة، وهذا الجواب ذكره الغزالي - رحمه الله تعالى -<sup>(٤)</sup> وإمام الحرمين قال<sup>(٥)</sup>: إن الحديث المذكور أنكر صحته أئمة الحديث، ومال إلى الجواب المذكور؛ وذلك على تقدير صحته.

قال المصنّف - رحمه الله - : المسألة التاسعة:

في الأمر المقيّد بالاسم:

الجمهورُ منا ومن المعتزلة قالوا: إنَّ الأمر والخبر المقيّد بالاسم - لا يدلُّ على نفى الحكم عمّا عداه؛ كقول القائل: «زيدٌ في الدار» - لا يدلُّ [على] أنَّ عمراً ليسَ فيها؛ وإذا أمر بشيء - لا يدل على أن غيره ليس بواجب.

وقال أبو بكر الدقاق منا: إنه يدلُّ على ذلك.

لنا وجوه: الأول: اتّفاق الكلِّ على أنه يجوزُ أن يُقال: «زيدٌ أكلَ أو شرب»؛ مع العلم بأنَّ غيره فعل ذلك أيضاً.

الثاني: أنَّ تخصيص البعض بالذكر: لو دلَّ على نفى الحكم عن غير المذكور - لبطل القياس؛ لأنَّ التخصيص على حكم الأصل: إن وجد معه التخصيص على حكم الفرع - كان حكم الفرع ثابتاً بالنص، لا بالقياس، وإن لم يوجد معه - كان النصُّ دالاً على

(١) تقدم.

(٢) تقدم.

(٣) في «ب»: تحقق.

(٤) ينظر المستصفي (٢/١٩٥-١٩٦).

(٥) ينظر البرهان (١/٤٥٨) (٣٦٣).

عَدَمَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَحْزُرُ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ النَّصَّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ.  
الثَّالِثُ: لَوْ دَلَّ قَوْلُنَا: «زَيْدٌ أَكَلَ» عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ لَمْ يَأْكُلْ - لَدَلَّ عَلَيْهِ: إِمَّا بِلَفْظِهِ أَوْ  
بِمَعْنَاهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ ذِكْرُ غَيْرِ زَيْدٍ، فَكَيْفَ يَدُلُّ عَلَى حُكْمِ غَيْرِ زَيْدٍ؟!  
وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَعْلَمُ أَنَّ زَيْدًا وَعَمْرًا يَشْتَرِكَانِ فِي فِعْلٍ، وَيَكُونُ لَهُ  
غَرَضٌ فِي الْإِخْبَارِ عَنِ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ.  
فَقَبَّتْ: أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ لَا بِلَفْظِهِ، وَلَا بِمَعْنَاهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من نقل مذاهب العلماء في هذه  
المسألة، ثم نختار ما هو الصحيح منها، وما يدل<sup>(١)</sup> على صحته:

أما مذاهب الناس: ففي «البرهان»<sup>(٢)</sup>: «أن الشافعي نصَّ على أن تخصيص المسميات  
بالقابها لا يدلُّ على نفى الحكم عما عداها.

وذهب أبو بكر الدقاق من أئمة الأصول<sup>(٣)</sup>: إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهرٌ [في  
نفى ما عدا]<sup>(٤)</sup> المنصوص عليه؛ وقد صار إلى ذلك طوائف من العلماء.

وقال أيضا: قد سَفَّه علماء الأصول هذا الرجل في مصيرة إلى أن الألقاب إذا  
خصِّصَتْ [ب/٥] بالذكر: يتضمن تخصيصها نفى ما عداها، وهذا خروجٌ عن حكم  
اللسان واختلال في<sup>(٥)</sup> تعارض أرباب الألباب في تفاهمهم؛ فإن من قال: «رأيت  
زيدًا» لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعًا، وعندى المبالغة في الرد عليه سرف.

(١) في «ب»: ويدل.

(٢) ينظر البرهان (٤٥٣/١) (٤٥٤).

(٣) محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، أبو بكر الدقاق. ولد في جمادى الآخرة سنة ٣٠٦ هـ. قال  
الشيخ أبو إسحاق: كان فقيهاً، أصولياً شرح المختصر، وولى القضاء بـ«كرخ» بغداد. قال  
الخطيب: كان فاضلاً، عالماً بعلوم كثيرة، وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وكانت  
فيه دعاية. توفي في رمضان سنة ٣٩٢ هـ. ينظر: تاريخ بغداد: ٢٢٩/٣، طبقات الفقهاء  
للشيرازي ص (٩٧)، المنتظم ٢٢٢/٧، النجوم الزاهرة ٢٠٦/٤، ابن قاضي شعبة ١٦٧/١.

(٤) سقط في «أ»، جـ.

(٥) في «ب»: عن.

ثم قال بعد ذكر الدليل: إنه قد استبان أن تخصيص اللقب بالذكر لا يخلو (١) عن فائدة وهي غرض المتكلم، وإن بلغنا الكلام مرسلًا اعتقدنا غرضًا مبهمًا، ولم نر انتفاء غير المسمى من فوائد التخصيص؛ فهذا هو اختيار إمام الحرمين في «البرهان».

واختيار الغزالي وكل (٢) محصل: أنه لا مفهوم للألقاب.

وذهب أبو الخطاب الحنبلي «في تمهيده»: إلى أنه إذا علق الحكم باسم دل ذلك أن ما عده بخلافه؛ نص عليه الإمام أحمد - رضى الله عنه - وبه قال بعض الشافعية والإمام مالك وداود، وذهب (٣) أكثر الفقهاء والمتكلمين: إلى أنه [لا] يدل على أن ما عده بخلافه.

قال القاضي عبد الوهاب المالكي: أما من ذهب إلى أن النص على الاسم العلم يدل على أن ما عده بخلافه - فإنه جاحد لما يُعلم ضرورة من أهل اللغة خلافه؛ لأننا نعلم ضرورة: أن القائل إذا قال: «رأيت زيدًا» لم يقصد لما عده يخبر عنه برؤية ولا عدم رؤية؛ لأن الأمر لو كان كما قالوه لم يكن في اللغة صيغة موضوعة للإخبار عن مخبر [عنه] واحد؛ وفساد ذلك معلوم من وضع اللسان بالضرورة.

واعلم: أن ما اختاره القاضي عبد الوهاب مخالف لما نقله (٤) أبو الخطاب الحنبلي عن الإمام مالك؛ فربما خالف القاضي عبد الوهاب اختيار مالك في هذه المسألة؛ فليتأمل ذلك.

وقال صاحب «الإحكام» (٥): اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة؛ خلافًا للدقاق، وأصحاب الإمام أحمد.

وقال ابن الحاجب (٦): مفهوم اللقب ليس بحجة عند الجمهور؛ خلافًا للدقاق وبعض الحنابلة.

ولنا وجوه: الأول: أن تخصيص الحكم بالاسم لو دل على نفي الحكم [٦/أ] عما

(١) في «ب»: لا يخلها.

(٢) ينظر المستصفي (٢/٢٠٤).

(٣) في «ب»: وقال.

(٤) في «ج»: لما ذهب إليه.

(٥) ينظر الإحكام (٣/١٨٩).

(٦) ينظر شرح المختصر (٢/١٨٢).

عدا المسمى ظاهراً - : لكان القائل: «زيد أكل» مع علمه بأن غيره شاركه في ذلك الفعل - كاذباً كذباً ظاهراً، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: ظاهر؛ وذلك لأنه إذا كان قوله: «زيد أكل» إخباراً عن عدم كيون عمرو أكلاً معه [مع علمه] <sup>(١)</sup> بخلافه - : يلزم أن يكون كاذباً في الإخبار عن عدم كيون عمرو أكلاً؛ لأنه إخبار خالفه <sup>(٢)</sup> المخبر عنه، مع علم المتكلم بالمخالفة، وذلك كذب إجماعاً، ولو كان كذباً لما كان إخباراً جائزاً؛ لأن الكذب غير جائز إجماعاً، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك، فهذا الوجه قوى، [والمصنف نبه على مادته، ونحن حررنا صورته].

وصاحب «المعتمد» - أيضاً - ذكر هذه الحجة على وجه آخر، فقال <sup>(٣)</sup>: زيد أكل لا يدلُّ على أن عمراً ليس بأكل؛ وذلك لأنه لا يدلُّ اللفظ عليه؛ إذ لو دلَّ اللفظ عليه لما حَسُنَ من الإنسان أن يخبر به إلا بعد أن يَعْلَمَ أن غير زيد ليس بأكل؛ لأنه إن لم يعلم ذلك كان قد أخبر بما يعلم أنه كاذب فيه، أو بما لا يأمن أن يكون فيه كاذباً، وفي علمنا باستحسان العقلاء الإخبار - بأن زيدا أكل، مع شكِّ المخبر في كيون غيره أكلاً، بل مع علمه بأن غير زيد أكلٌ - : دليلٌ على ما قلناه.

وأما الوجه الثاني: فضعيفٌ.

وتحريره مع ضعفه أن نقول: لنا فرع ثبت الحكم فيه بالقياس فقط، بل فروع، والاستقراء يحققه؛ وكذلك الإجماع؛ تفرعاً على القول على كون القياس حجة، وإذا ثبت ذلك فنقول: لو دلَّ تخصيص الاسم على نفى الحكم عما عداه: فإذا نص الشارع على حكم في بعض المسميات بأسماء مخصوصة؛ كقوله ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَ[لَا] الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ» <sup>(٤)</sup>: فإما أن يكون ذلك التخصيص دالاً على نفى الحكم عما عداه تلك المسميات أو لا: لا سبيل إلى الأول، فتعين الثاني [وهو المطلوب]: بيان أنه لا سبيل إلى الأول <sup>(٥)</sup> وذلك لأنه إما أن يوجد مع التخصيص على حكم الأصل التخصيص [٦/ب] على حكم الفرع أو لا؛ فإن وجد لم يكن الحكم في الفرع

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: خلافه.

(٣) ينظر المعتمد (١/١٤٨).

(٤) تقدم.

(٥) سقط في «ب».

ثابتاً بالقياس، والمفروضُ خلافه، وإن لم يوجد كان القياس دالاً على ثبوت مثل حكم الأصل، والنصُّ ينفيه بمفهومه؛ فيلزم التعارض بين الدليلين؛ وذلك يستلزم الترك بأحدهما؛ وهو خلاف الأصل.

وهذا الوجه ضعيف مع ما أعطيناه من قوه الصورة؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أن (١) أحدهما منتف.

قوله: «هو على خلاف الأصل»:

قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل هو على التفصيل؛ وذلك لأن الترك بالدليل الراجح أو المساوى خلاف الأصل، وأما الترك بالمرجوح لوجود الراجح، فلا نسلم ذلك؛ لأن (٢) المفهوم إذا عارض القياس كان القياس راجحاً على هذا النوع من المفهوم؛ فيترك هذا المفهوم لأجل المعارض الراجح، ويتوجه المنع على قوله: «النصُّ مقدم على القياس»؛ بل هو (٣) منطوق كذب (٤) مفهومه، وهذا المنع (٥) تنبّه له صاحب «الإحكام».

الوجه الثالث: هو أنه لو دلّ قولنا «زيد أكل» على أن عمراً غير أكل - لدلّ (٦) عليه إما بلفظه أو بمعناه، لا سبيل إلى كل واحد منهما؛ فلا سبيل إلى الدلالة:

أما أنه لا سبيل إلى الأول - فظاهر؛ لأنه ليس في اللفظ ذكر غير زيد، وأما أنه لا سبيل إلى الثاني - فذلك (٧) لأن الإنسان قد يعلم اشتراك شخصين في فعل من الأفعال، ويتعلّق غرضه بالإخبار عن أحدهما دون الآخر؛ فيعلم أنه إنما خص أحد المسمّين بالذكر لذلك الغرض، فلا يكون لفظه دالاً على نفي الحكم في غير المذكور ظاهراً، ولو كان كذلك يلزم أن يكون العاقل العالم بمدلولات الألفاظ قد استعمل اللفظ الظاهر، مع أنه يعلم أن مدلوله ليس بثابت؛ وذلك كذب، فلا يقدم عليه العاقل العالم بمدلولات الألفاظ ظاهراً، وهذا الوجه مادّته مادة [أ/٧] الوجه الأول، وصورته غير صورته.

(١) في «ب»: بأن.

(٢) في «ب»: وهذا لأن.

(٣) في «ب»: بل ذلك هو.

(٤) في «ب»: دون.

(٥) في «ب»: لمنع.

(٦) في «ب»: ليدل.

(٧) في «ب»: وذلك.

لا يقال: «قوله: «زيد أكل» مع العلم بأن غيره كذلك - جائز بالاتفاق» - لا ينافي ما يدعيه الخصم؛ وذلك لأن الخصم إنما [ادعى] (١) الظن والظهور في هذا المفهوم، والجواز لا ينافي الظهور؛ لا سيما في أدنى مراتب المفهوم.

ثم نقول: لا نسلم أنه إذا وجد التنصيص على البعض الآخر يمتنع قياسه على البعض الأول؛ فإن اجتماع الأدلة جائز.

وأورد (٢) على الوجه الثالث ما أورده على الأول؛ فقال: [لا نسلم] قولكم: «لا ينافي قول الخصم؛ لأن الخصم إنما يدعى الظهور، والظهور لا ينافي الجواز»؛ لأننا نقول: المراد بالجواز الجواز الشرعي، وأنه ليس بكذب أصلاً، ولو دلّ التخصيص بالذكر على نفى الحكم عما عدا المسمّى يلزم تطرق الكذب إلى كثير من الأقاويل الصادرة من العالم بالاشتراك فيما [إذا] خصّ بالذكر أحد الشركاء، ولا يمكن الاحتراز عن هذا الكذب إذا تعلّق غرضه بشخص (٣) بعينه لا غيره. [ومن] (٤) شرح كلام المصنف (٥) كما شرحناه وفهمه على الوجه الذي ذكرناه يسقط قول القائل: «الجواز لا ينافي الظهور»؛ وهذا لأن هذا المعترض فهم من الجواز الإمكان العقليّ، وليس ذلك مراد المصنف، وليس في اللفظ ما يدلّ على أنه مراد له.

وأما قوله: «لا يمتنع اجتماع الأدلة على حكم واحد»:

قلنا: نحن لا ندعى امتناع ذلك؛ بل نقول: يلزم ألا يكون الحكم في ذلك الفرع دلّ عليه القياس فقط، والمفروض خلافه.

واعلم: أنه متى حصل فهم مادّة الدليل على الوجه، والمادّة صحيحة في نفسها - اندفعت (٦) عنه الخيالات، ومتى لم يفهم (٧) على الوجه، تحرّكت الخيالات، وكثرت الشغب.

(١) سقط في «أ»، ج.

(٢) في «ب»: ويورد.

(٣) في «ب»: عن شخص.

(٤) سقط في «أ»، ج.

(٥) في «ب»: ولشرح كلام المصنف.

(٦) في «ب»: اندفع.

(٧) في «أ»: لم يفهمه.

قال المصنف - رحمه الله -: **وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّهُ لَا بُدَّ فِي التَّخْصِيسِ مِنْ فَائِدَةٍ؛ وَلَا فَائِدَةٍ إِلَّا نَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَاهُ.**

وَالجَوَابُ: الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ فَلَعَلَّ غَرَضَهُ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالِإِخْبَارِ عَنْهُ دُونَ غَيْرِهِ؛ فَلِهَذَا خَصَّهُ بِالذِّكْرِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لو لم يكن التخصيص لفائدة، [لكان عبثاً، وظاهر حال الحكيم ينافيه<sup>(١)</sup>]، ولا فائدة إلا نفي الحكم عما عداه بالأصل<sup>(٢)</sup>؛ ويلزم من هذا دلالة اللفظ على نفي الحكم عما عداه؛ وهو المطلوب.

والجواب: أنه لا نسلم [ب/٧] أنه لا فائدة سوى ما ذكرتم، وما ذكرت من الأصل وإن دلَّ على ذلك - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن غرضه متعلق بالإخبار عن هذا المسمى، ولم يتعلَّق غرضه بالإخبار عن غيره:

أما الأول: فبدليل إقدامه على الإخبار<sup>(٣)</sup> عنه صريحاً.

وأما الثاني: فبالأصل، والله أعلم.

لا يقال: «قوله: «لا بدَّ للتخصيص من فائدة» - إنما يتجه إذا حضر الشخصان في ذهنه، وأما إذا لم يحضر إلا أحدهما، فلا يقال: لِمَ حكمتَ على هذا فقط؟!»؛ لأنه يقول: ما سمعنا إلا بهذا.

قوله: «لعلَّ غرضه كان متعلقاً بهذا دون غيره»:

قلنا: الاحتمال الذي ذكره الخصم أظهر، فيجب المصير [إليه]<sup>(٤)</sup>، والسبق إلى أفهام السامعين هو الحجَّة في ذلك؛ لأننا نقول: المتكلم إما هو الله تعالى أو غيره، والأول لا يتصور في حقه عدم العلم بأحدهما، والغرض من أصول الفقه معرفة أدلة الفقه، وأجلها شأناً كلام الله تعالى؛ فلا يتصور في حقه عدم العلم بشيء أصلاً.

وإن كان المتكلم غير الله تعالى، فلا يدعى دلالة مفهوم الاسم إلا إذا كان المتكلم شاعراً بالمسمَّيين، ثم خصَّ أحدهما بالذكر دون الآخر، والله أعلم.

(١) سقط في أ، جـ.

(٢) في ب: «ب»: إلا بالأصل.

(٣) في ب: «ب»: فبدليل سعيها على الإخبار.

(٤) سقط في أ، جـ.



قال المصنف - رحمه الله - : المسألة العاشرة :

في الأمر المقيد بالصفة :

وهو كقولہ : « زكوا عن الغنم السائمة » .

اختلفوا في أنه، هل يدل ذلك على أنه لا زكاة في غير السائمة ؟ :

الحق : أنه لا يدل ؛ وهو قول أبي حنيفة - رحمه الله - ، واختيار ابن سريج ، والقاضي أبي بكر ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، وقول جمهور المعتزلة .

وذهب الشافعي ، والأشعري - رضي الله عنهما - ، ومُعظم الفقهاء من : إلى أنه يدل .

لنا وجوه : الأول : أن الخطاب المقيد بالصفة ، لو دل على أن ما عداه يخالفه - لدل عليه : إما بلفظه ، أو بمعناه ؛ لكنه لا يدل عليه من الوجهين ؛ فوجب ألا يدل عليه أصلاً : إنما قلنا : « إنه لا يدل عليه بلفظه » ؛ لأن اللفظ الدال على ثبوت الحكم في أحد القسمين :

إن لم يكن ، مع ذلك ، موضوعاً لنفي الحكم في القسم الثاني - لم يكن له عليه دلالة لفظية .

وإن كان موضوعاً له - فحينئذ : يكون ذلك اللفظ موضوعاً لمجموع إثبات الحكم في أحد القسمين ، ونفيه عن القسم الآخر ؛ ولا نزاع في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا النفي .

بيان أنه لا يدل عليه بمعناه : أن الدلالة المعنوية - هي : أن يستلزم المسمى شيئاً ؛ فينتقلُ الذهنُ من المسمى إلى لازمه .

وهنا : ثبوت الحكم - في أحد القسمين - لا يستلزم عدمه عن القسم الثاني ؛ لأن الصورتين المشتركتين في الحكم ؛ كقولہ : « في سائمة الغنم زكاة ، في معلوفة الغنم زكاة » - يجوزُ تخصيصُ إحداهما بالبيان دون الثانية : إما - لأن بيان الصورة الأخرى غير واجب ، أو إن كان واجباً - لكنه يبينه بطريق آخر :

أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا - فَذَلِكَ: إِمَّا لِأَنَّهُ خَطَرَ بِيَالِ الْمُتَكَلِّمِ أَحَدَ الْقِسْمَيْنِ دُونَ الثَّانِي، وَهَذَا إِنَّمَا يُعْقَلُ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى.

[أَوْ أَنْ] خَطَرَ الْقِسْمَانِ بِالْبَالِ؛ لَكِنَّ السَّامِعَ يَخْتَاجُ إِلَى بَيَانِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ، دُونَ الثَّانِي؛ كَمَنْ يَمْلِكُ السَّائِمَةَ، وَلَا يَمْلِكُ الْمَعْلُوفَةَ - فَإِنَّهُ بَعْدَ حَوْلَانِ الْحَوْلِ: يَخْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ السَّائِمَةِ، دُونَ حُكْمِ الْمَعْلُوفَةِ؛ فَلَا جَرَمَ: يَحْسُنُ مِنَ الشَّارِعِ أَنْ يَخْصَّ السَّائِمَةَ بِالذِّكْرِ دُونَ الْمَعْلُوفَةِ.

وَأَمَّا إِذَا وَجِبَ حُكْمُ الْقِسْمَيْنِ مَعًا - فَهَهُنَا: قَدْ يَكُونُ ذِكْرُ حُكْمِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ دَلِيلًا عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْقِسْمِ الْآخَرَ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى، لَمَّا مَنَعَ مِنْ قَتْلِ الْأَوْلَادِ خَشْيَةَ الْإِمْلَاقِ - كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى الْمَنَعِ مِنَ قَتْلِهِمْ عِنْدَ الْعِنَى بِطَرِيقِ الْأَوْلَى.

وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّهُ تَبَيَّنَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْآخَرَ بِطَرِيقِ آخَرَ: إِمَّا بِنَصِّ خَاصٍّ؛ وَالْفَائِدَةُ فِيهِ: أَنَّ إِبْتِاتِ الْحُكْمِ بِاللَّفْظِ الْعَامِ - أضعفُ مِنْ إِبْتِاتِهِ بِالِدَّلِيلِ الْخَاصِّ؛ لِاحْتِمَالِ تَطَرُّقِ التَّخْصِيسِ إِلَى الْعَامِّ دُونَ الْخَاصِّ.

أَوْ بِقِيَاسٍ؛ كَمَا نَصَّ عَلَى حُكْمِ الْأَجْنَاسِ السُّتَةِ فِي الرِّبَا، وَعَرَفْنَا حُكْمَ غَيْرِهَا بِالْقِيَاسِ؛ وَالْمَقْصُودُ: أَنَّ يَنَالَ الْمُكَلَّفُ رُبَّةَ الْمُجْتَهِدِينَ.

أَوْ بِالْبَقَاءِ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «لَا زَكَاةَ فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»، ثُمَّ نَحْنُ نَنْفِي الزَّكَاةَ عَنِ الْمَعْلُوفَةِ؛ لِأَجْلِ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الزَّكَاةِ.

وَإِنَّمَا خَصَّ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ بِالذِّكْرِ؛ لِأَنَّ الْإِشْتِبَاهَ فِيهِ أَكْثَرُ؛ فَإِنَّ السَّائِمَةَ: لَمَّا كَانَتْ أَحْفَ مَثُونَةً مِنَ الْمَعْلُوفَةِ - كَانَ احْتِمَالُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي السَّائِمَةِ -: أَظْهَرَ مِنْ احْتِمَالِ وُجُوبِهَا فِي الْمَعْلُوفَةِ.

فَنَبَتَ: أَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ عَلَى الصِّفَةِ لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِهَا: لَا بِلَفْظِهِ، وَلَا بِمَعْنَاهُ؛ فَوَجِبَ الْأَيُّ يَدُلُّ أَصْلًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نقل (١) مذاهب العلماء في هذه المسألة. ثم نذكر الدليل على ما يختاره المصنف، فننظر في صحة تلك الأدلة وفسادها.

(١) في «ب»: أنها تنقل.

فقد نقل (١) المصنف في هذا الكتاب: أن الأمر المقيد (٢) بالصفة - كقوله ﷺ: [٨/أ] «في سائمة الغنم الزكاة» (٣) أى: زكوا عن الغنم السائمة - هل يدلُّ على نفي الوجوب عن المعلوفة؟

اختلف العلماء فيه، ثم قال: الحقُّ أنه لا يدلُّ؛ وهو قول أبي حنيفة - رضى الله عنه - واختيار ابن سريج، والقاضى أبى بكر [الباقلانى] (٤)، وإمام الحرمين، [والغزالى]، وجمهور المعتزلة.

وذهب الشافعى (٥) والأشعرى - رضى الله عنهما - ومعظم الفقهاء [منا] (٦): إلى أنه يدلُّ. هذا ما نقله المصنف فى هذا الكتاب، واختياره فيه: أنه لا يدلُّ من جهة اللغة، ويدلُّ من جهة العرف، ونقل فى «المعالم» (٧): أن مذهب مالك فى هذا المسألة كمذهب أبى حنيفة، ونقل عن بعضهم: أن مذهب مالك القولُ بالمفهوم فى هذه المسألة كمذهب الشافعى.

ثم قال التلمسانى: ولعلهما ينقلان عنه بالتخريج من مسائله. أما مذهب الإمام مالك رضى الله عنه - فى هذه المسألة - : [ف] كمذهب الإمام الشافعى.

وأما إمام الحرمين (٨) فاختياره التفصيل، وهو: أن الصفة إن كانت مناسبة للحكم

(١) فى «ب»: أما الأول: فقد نقل.

(٢) فى «ب»: نقل المصنف أن الأمر المقيد.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: واختار الشافعى.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) ينظر المعالم ص (٦٣).

(٨) وعبارة الرهان: فأقول: إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة. بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها، فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها؛ كقوله ﷺ «فى سائمة الغنم زكاة». فالسوم يشعر بخفة المون، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشى، فى صفو هواء الصحارى، وطيب مياه المشارع، وهذه المعانى تشير إلى سهولة احتمال مونة الإرفاق بالمخاويج، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشى، وقد اتبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مهلاً يتوقع فى مثله حصول المرافق؛ فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صيغة التعليل. وكذلك النهى عن لى الواحد؛ فإن الموسر المقتدر ذا الرفاء والملاء، إذا طلب بما عليه، لم يُعذَّر بتأخير الحق المستحق، وهذا فى حكم التعليل؛ لانتسابه إلى الظلم إذا سوِّف =

دلَّ ذلك على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة؛ وإلا فلا.

واختيار الغزالي<sup>(١)</sup> وأبي الحسين البصرى: أن لا مفهوم للصفة؛ قال صاحبُ «الإحكام» [في «منتهى السؤل»]<sup>(٢)</sup>: «اختلفوا في الخطاب الدالَّ على حكم مرتبط باسم عامٍ مقيَّد بصفة خاصَّة؛ كقوله ﷺ: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»<sup>(٣)</sup> هَلْ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ أَوْ لَا؟»

أثبتته الشافعي<sup>(٤)</sup> ومالك وأحمد بن حنبل والأشعريُّ، وجماعةٌ من الفقهاء

=وماطل. فإن طولينا بإثبات القول بالمفهوم فيما نصَّصنا عليه - فالقول الواضح فيه؛ أن ما أشعر وضع الكلام بكونه تعليلاً فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة من الشرط والجزاء؛ فإن العلة إذا اقتضت حكماً، تضمنت ارتباطه بها، وانتفاءه عند انتفائها؛ وإذا قال القائل: إنما أكرم الرجل لاختلافه إلى كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه. من يختلف إليه؛ من قوله: من اختلف إلى أكرمه.

فإن قيل: إن العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس، والمفهوم تعلق بادعاء العكس. قلنا: هذا الآن كلام من لم يحط بما أردناه. والقول في العلل المستنبطة وشرايطها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل؛ فإنَّ غرضنا التعلُّق بما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاء ظاهراً، ولا شك أن صيغة التعليل يظهر منها للفاهم ما أردناه، والقول في ما أخذ العلل المستتارة لا يؤخذ من مقتضى العبارات والألفاظ، فهذا ما أردناه.

فإن قيل: خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للأحكام. وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف، فأثبتوا في ذلك ما هو الحق. قلنا: الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم، فالموصوف بها كاللقب بلقبه، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها، فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل؛ كقوله: الأبيض يشبع؛ إذ لا أثر للبياض فيما ذكر، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه، ولنا كلام طويل على قوله ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ» تقصيناه في (الأساليب)؛ فليطلبه مريده من ذلك الكتاب. ومن سرَّ هذا الفصل؛ أن شرط العلة المخيلة المستنبطة السلامة عن جمل من الاعتراضات والقوادح، ولا يشترط شيء من ذلك في القول بمفهوم كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف، وفهم من الصفة مناسبة؛ فإن الكلام في ذلك يدار على فهم الخطاب، لا على شرائط العلل، ولا يتضح الغرض في ذلك مع كل هذا التقرير إلا بذكر المسألة المعقودة على الدقاق. ينظر البرهان (١/٤٦٦ - ٤٦٩).

(١) ينظر المستصفي (١٩١/٢).

(٢) سقط في «ب».

(٣) تقدم.

(٤) في «ب» فأثبتته الشافعي.

والتكلمين، وأبو عبيدة وجماعةٌ من أهل العربية، ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضى أبو بكر [الباقلانى]<sup>(١)</sup> وابن سريج والقفال الشاشى وجماعة [من] المعتزلة. وفرق أبو عبدالله من المعتزلة وقال: الخِطَابُ المعلق على الصفة يدلُّ على النفى عما عداه فى إحدى أحوال ثلاثة:

إحداها: أن يكون<sup>(٢)</sup> الخطاب قد ورد للبيان؛ كما فى قوله ﷺ: «فى الغنم السائمة زكاة»<sup>(٣)</sup>.

ثانيتها<sup>(٤)</sup>: التعليم؛ كما فى خبر «التحالف والسلعة قائمة».

[وثالثتها]<sup>(٥)</sup>: [أن] يكون ما عداه داخلاً تحته؛ كالحكم بالشاهدين؛ فإنه يدلُّ على نفى [٨/ب] الحكم بالشاهد الواحد؛ لدخوله تحته فى الشاهدين، ولا يدلُّ على نفى الحكم عما عداه<sup>(٦)</sup>.

[واختيار صاحب «الإحكام» أن تعليقَ الحكم بالصفة لا يدلُّ على نفى الحكم عما عداها]، [وإن لم يكن ورد الخطاب لشيء من ذلك، فلا يدل على نفى ما عداه]<sup>(٧)</sup>.

قال ابن الحاجب: أما مفهوم الصفة: فقد قال به الشافعى وأحمد والأشعرى وإمام الحرمين فى «البرهان» وجماعة، ونفاه أبو حنيفة، [والغزالى]<sup>(٨)</sup>، وجماعة [من]<sup>(٩)</sup> المعتزلة.

واعلم: أن ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين فى هذه المسألة مخالفٌ لما نقله المصنف، والنقلان صحيحان؛ وذلك: أنه قد ذهب إلى أن الصفة إن لم تكن مناسبة، فلا يقتضى التعليق على تلك الصفة انتفاء الحكم عند انتفائها، وإن كانت مناسبة دلّت، فيحمل ما نقله المصنف على ما إذا كانت الصفة مناسبة، وما نقله ابن الحاجب على ما إذا كانت الصفة غير مناسبة.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: وهى أن يكون.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب»: فيما سوى ذلك.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) سقط فى «ب».

(٩) سقط فى «ب».

وأما المنقول عن مالك، فقد عرفت ما فيه من حزم صاحب «الإحكام»، ونقل المصنف في «المعالم»، ونقل غيرهما الخلاف عنه، وما قاله التلمساني.

قال أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده»: «إن علق الحكم على صفة، دلَّ على أن ما عداها خلافه، وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يدلُّ؛ وهو اختيار أبي الحسن التميمي من أصحابنا؛ فقد تحصَّلنا على أن المسألة مختلفٌ فيها عند أصحاب أحمد.

تنبيه: قد بان مما نقلناه عن الأئمة من المذاهب المنقولة في هذه المسألة القدر الذي يشترك الكلُّ في نقله، وما انفرد به بعضُهُم، وفيه فائدتان: إحداهما: قوة الوثوق بالمنقول المُشترَك.

وثانيتها: معرفة ما انفرد به بعضهم.

وهما فائدتان غريبتان في المباحث النقلية.

هذا ما يتعلق بنقل المذاهب المنقولة في المسألة.

وأما الدلالة على ما اختاره المصنّف، فقد تمسَّك بوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو دلَّ (١) تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات على نفيه عن عدم الصفة الأخرى، لدل عليه: إما بلفظه أو [أ/٩]. بمعناه، والقسمان باطلان؛ فلا سبيل إلى الدلالة:

بيان الأول: أنه قدمنا أن دلالة الألفاظ (٢) إما: بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام:

والمراد من قوله: «إما أن يدل [ب-] لفظه» الدلالة بالمطابقة والمراد من قوله: «أو بمعناه»: أن تكون الدلالة إما تضمنا أو التزاماً، ثم يشترك التضمن والالتزام في كون مفهوم كل واحد منهما لازماً للمسمى لزوماً ذهنياً، ويفترقان (٣) في أن المعنى المدلول عليه تضمناً داخل في المسمى، والمعنى المدلول عليه التزاماً خارج عن المسمى، فإذا اعتبر القدر المشترك بين المدلول عليه تضمناً والتزاماً صح انحصار الدلالة في القسمين المذكورين، وهما باطلان:

أما الأول: فلأن اللفظ الموضوع لثبوت الحكم عند إحدى صفتي الذات: إما أن يكون موضوعاً مع ذلك لنفي الحكم عند وجود الصفة الأخرى، أو لا؛ لا سبيل إلى الأول؛ لأن الكلام فيما إذا لم يكن كذلك، ولا سبيل إلى الثاني أيضاً؛ لأن الدلالة الالتزامية إنما تتحقق أن لو كان المعنى المدلول عليه التزاماً - لازماً للمدلول عليه مطابقة؛ لكن نفي الحكم عند

(١) في «ب»: لو دخل.

(٢) في «أ، ب»: ألفاظه.

(٣) في «أ، ب»: ويفترقان.

وجود الصفة الأخرى، وليس بلازم لإثبات هذا الحكم عند هذه الصفة؛ والدليل عليه: جواز اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان دون الثانية، ولو كان إثبات الحكم في إحدى الصورتين مستلزماً نفيه<sup>(١)</sup> عن الصورة الأخرى، لاستحال اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان قطعاً؛ لأن تخصيص إحداهما بالبيان لما كان مستلزماً نفيه عن الصورة الأخرى - وقد وجد التخصيص - فيستحيل اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان جزئاً؛ وذلك باطل؛ لأنه يجوز اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان؛ لجواز اشتراك الصورتين في الحكم؛ فلائنه لا استحالة في ذلك جزئاً.

أما تخصيص [٩/ب] إحداهما دون الثانية: فذلك لأنه يجوز تخصيص الأولى بالبيان: إما لأنه لم يجب بيان الثانية، وإنما وجب بيان الأولى، أو كان واجباً؛ لكنه بينه بطريق آخر: إما لأنه خطر ببال المتكلم أحد القسمين دون الثاني، وهذا لا يتصور في حق الله تعالى؛ وإنما يتصور ذلك في حق رسول الله ﷺ أو تكون الحاجة ماسة إلى بيان حكم أحد القسمين دون الثاني، وإن مست الحاجة إلى بيانهما، لكن يكون الحكم في القسم الآخر ثابتاً بطريق الأولى؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ لأنه إذا [كان]<sup>(٢)</sup> حرم قتل الأولاد عند خوف الفقر، فلائناً يكون حراماً عند الأمن من الفقر بطريق الأولى<sup>(٣)</sup>؛ وهذا لأن تعاطى المحرمات مع وجود الداعي الطبيعي إلى الشيء أخف من تعاطيه بدون ذلك؛ ولذلك اشتد قبح زنا الشيخ الهرم، وكذب السلطان؛ لعدم حاجتهما إليه؛ وكذلك تكبير الفقير.

وقد لا يكون الحكم في القسم الآخر ثابتاً بطريق الأولى، ولكنه ثبت بطريق آخر، وذلك: إما بنص خاص؛ وذلك لأن دلالة الخاص أقوى من دلالة العام، أو يبينه بطريق القياس؛ كالتخصيص على الأشياء الستة الربوية، وإثبات الحكم فيما يشاركها في العلة بطريق القياس، وفائدة ذلك: أن ينال المجتهد مثوبة الاجتهاد.

أو لأن الحكم في النصوص يثبت بالنص، وفيما عداه ينتفى عنه الحكم بطريق الاستصحاب؛ كما لو قيل: لا زكاة في سائمة الغنم، فلا تجب فيها بالنص، ولا تجب

(١) في «ب»: لنفيه.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «ب»: كان بطريق الأولى.

فِي الْمَعْلُوفَةِ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَإِنَّمَا خَصَّ السَّائِمَةَ بِالذِّكْرِ مَعَ شُمُولِ عَدَمِ الْوُجُوبِ لِلْسَّائِمَةِ وَالْمَعْلُوفَةِ؛ لِأَنَّ احْتِمَالَ الْوُجُوبِ فِي السَّائِمَةِ أَظْهَرَ مِنْ احْتِمَالَ الْوُجُوبِ فِي الْمَعْلُوفَةِ؛ لِأَنَّ خِيفَةَ الْمُؤَنَةِ فِي السَّائِمَةِ ظَاهِرَةٌ دُونَ الْمَعْلُوفَةِ، وَقَدْ عَلِمَ مِنْ دَابِّ الشَّرِيعَةِ<sup>(١)</sup> التَّيْسِيرَ دُونَ التَّعْسِيرِ، وَدَفَعَ الْمَشَقَّةَ عَنِ الْمَالِكِ<sup>(٢)</sup> مَعَ [١٠/أ] الْإِرْفَاقِ بِالْفُقَرَاءِ، [وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: «الِاسْتِبَاهُ فِيهِ أَكْثَرُ»]<sup>(٣)</sup>.

فَثَبْتُ أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ عَلَى إِحْدَى صِفَتَيْ الذَّاتِ لَا يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الصِّفَةِ الْأُخْرَى؛ بِمَعْنَاهُ، أَيْ: التَّزَامًا، وَقَدْ سَبَقَ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ؛ فَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَصْلًا؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

قَالَ الْمَصْنِفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: فَإِنْ قِيلَ: «الْمُعْتَبَرُ فِي الدَّلَالَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الْقَاطِعَةَ - حُصُولُ الْإِسْتِزَامِ قَطْعًا، وَفِي الدَّلَالَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الظَّنِّيَّةِ الظَّاهِرَةَ - حُصُولُ الْإِسْتِزَامِ ظَاهِرًا؛ وَدَعْوَى الْإِسْتِزَامِ ظَاهِرًا - لَا يَقْدَحُ فِيهَا عَدَمُ اللَّزُومِ فِي بَعْضِ الصُّورِ.

أَلَا تَرَى أَنَّ الْغَيْمَ الرَّطْبَ يَدُلُّ عَلَى الْمَطَرِ ظَاهِرًا، ثُمَّ ذَلِكَ الظُّهُورُ لَا يَبْطُلُ بِعَدَمِ الْمَطَرِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ؟!

إِذَا دَرَفْتَ هَذَا - فَتَحْنُ لَا نَدْعِي أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ عَلَى الصِّفَةِ -: يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ قَطْعًا؛ إِنَّمَا ادَّعَيْنَا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَاهِرًا.

وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ تَخَلُّفِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ فِي بَعْضِ السُّورِ - إِنَّمَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ الظُّهُورِ؛ لَوْ بَيَّنْتُمْ: أَنَّ الْإِحْتِمَالَاتِ الَّتِي ذَكَرْتُمُونَا - هَهُنَا - مُسَاوِيَةٌ فِي الظُّهُورِ لِلِإِحْتِمَالِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ؛ وَأَنْتُمْ مَا بَيَّنْتُمْ ذَلِكَ؛ فَيَكُونُ دَلِيلُكُمْ خَارِجًا عَنِ مَحَلِّ النَّزَاعِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على نفسه سؤالاً، وحاصله: أن محل النزاع هو: أن تعليق الحكم على الصفة يدل ظاهراً على انتفاء الحكم عند وجود الصفة الأخرى؛ وذلك لا ينافيه تخلف المدلول عليه<sup>(٤)</sup> في بعض الصور؛ وذلك بدليل أن الغيم الرطب يدل على نزول المطر ظاهراً، وتخلف المطر عنه في بعض الأوقات لا ينافي

(١) في «ب»: في كتاب الشريعة.

(٢) في «ب»: من المالك.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: عنه.



تلك الدلالة، وما ذكرتم يدلُّ على أن تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه قطعاً، ونحن ما ادعينا ذلك؛ فلا يقع النزاع في ذلك وأنتم إنما بينتم الدلالة (١) الالتزامية القطعية بما ذكرتم من تخلف الملزوم عنه في تلك الصور، ونحن نسلم ذلك، وندعى الدلالة الالتزامية الظاهرة، ونمنع كون التخلف قادحاً فيما ادعينا [١٠/ب].

وإن قلت: «إن التخلف في تلك الصور يُقدِّح في الدلالة الالتزامية الظاهرة أيضاً»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كانت تلك الأسباب الحاملة على تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات في الظهور مثل ما ندعيه [من السبب الحامل على تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات؛ وهو نفي الحكم عما عداه، أو أظهر منه، وأما إذا لم يكن كذلك، بل دونه في الظهور - فلا ينافي ما ندعيه] من الظهور، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلم قلت: إن ما ذكرتم من الاحتمالات مُنافٍ لما ذكرنا من الاحتمال، أو أظهر، وليس فيما بينتم دليل؛ فإذا ما دللت على محل النزاع، بل دللت على غير محل النزاع، وهذا السؤال في اصطلاح القدماء من النظر يسمى القول بالموجب وقد ذكرناه.

**قال المصنف - رحمه الله -:** والجواب: تعليق الحكم على الوصف - لا يدلُّ على انتفائه عن غيره البتة: أما قطعاً: فلما سلمتم، وأما ظاهراً: فلأنه لو دلَّ عليه ظاهراً - لكان صرفه إلى سائر الوجوه مخالفةً للظاهر؛ والأصل عدم ذلك؛ وهذا القدر كافٍ في حصول ظنِّ تساوي هذه الاحتمالات.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف قد أجاب عن هذا السؤال؛ بأن قال: تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن غير ذلك الوصف لا قطعاً، ولا ظاهراً: أما قطعاً: فكما سلمتم.

أما ظاهراً: فلأنه لو دلَّ التعليق ظاهراً على نفي ذلك الحكم عند وجود الصفة - كان صرف هذا الدليل عن نفي الحكم عما عدا تلك الصفة إلى ما ذكرتم من الاحتمالات المذكورة؛ وهي أن الموجب لتخصيص الحكم بالصفة إما: وجوب بيانه، أو عدم خطرانه بالبال أو غيرها -: خلاف الظاهر، ويلزم من هذا أن يكون ظن هذه الاحتمالات مساوياً لظن أن سبب تعليق الحكم بإحدى الصفتين - هو نفي الحكم عند وجود الصفة الأخرى، هذا ما ذكره المصنف.

(١) في «ب»: وأنتم تبينتم الدلالة.

وما ذكره واضح<sup>(١)</sup>، غير أنا نزيده [ ١١ / ] إيضاحاً؛ فنقول: لو دل تعليق الحكم على إحدى صفتي الذات على نفى الحكم عند وجود الصفة الأخرى ظاهراً - فَتَخَلَّفُ نفى الحكم عند وجود الصفة الأخرى في تلك الصور التي ذكرناها في الدليل: إما أن يكون لمانع، أو لا لمانع؛ فإن كان لمانع يلزم التعارض بين الدليل والمانع، وإن لم يكن لمانع يلزم الترك بالدليل السالم عن المانع، وما هو اللازم منتفياً بالأصل؛ فينتفى المزوم؛ فلا يكون تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات دليلاً ظاهراً على نفى الحكم عند الصفة الأخرى؛ وهو المطلوب.

قال صاحب «التلخيص»: لو صح هذا الجواب، لزم نفى الدلالة عن سائر العمومات المخصصة، بل سائر الأدلة التي يتكرر لدلولاتها لمعارض من خارج، ونقول في معارضته: لو لم يثبت ما ذكرنا من الدلالة، لما ثبتت تلك الطريقة، والمقرر له واحد<sup>(٢)</sup>، يعنى: ما ذكرتم، وهذا كلام حسن. واعلم: أن هذا الدليل في المتن ليس له انسياق طبيعي إلى المطلوب، وقد أعطينا في تقريرنا له ذلك الانسياق الطبيعي؛ فليتأمل ذلك<sup>(٣)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الثاني: أن الأمر المقيد بالصفة: تارة يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور؛ وهو متفق عليه، وتارة مع ثبوته فيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ ثم لا يجوز قتلهم لغير الإملاق، وقال تعالى في قتل الصيد: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]؛ ثم إن قتله خطأ، يلزمه الجزاء أيضاً.

وإذا ثبت هذا - فنقول: «الإشتراك» و«المجاز» [على] خلاف الأصل؛ فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين، وهو: ثبوت الحكم في المذكور، مع قطع النظر عن: ثبوته في غير المذكور، ونفيه عنه.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل الثاني على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة - هو أن نقول: إن الأمر المقيد بالصفة يرد تارة مع نفى الحكم عن غير المذكور، وذلك بالاتفاق.

(١) في «ب»: وما ذكره المصنف وهذا واضح.

(٢) بدل ما بين المعكوفين في «أ»: لما ثبتت دلالة الكل لغة والمشارك أصلاً.

(٣) في «أ»: ذلك الأصل.

مثاله: «أدخل الناس المؤمنين الجنة»، ويرد أخرى مع ثبوته في غير المذكور؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾؛ فإنه كما يحرم قتلهم خشية الإملاق، فكذلك: يحرم قتلهم بدون [١١/ب] خشية الإملاق، وهذه الآية نهى، ولكن حكم النهي المعلق على إحدى صفتي الذات - حكم الأمر المقيد بإحدى صفتي الذات في الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور.

مثال (١) الأمر المقيد بالصفة: هو أن نقول: أكرم الرجال الشباب<sup>(٢)</sup>، وإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك أن هاتين صورتا ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت، وعدم ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت - مشترك؛ وهو ثبوت الحكم في المنطوق، وتمتاز الصورة الواحدة عن الأخرى بثبوت مثل ذلك الحكم المنطوق للمسكوت لها<sup>(٣)</sup>.

الثانية: بالعكس؛ وهي<sup>(٤)</sup> عدم ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت لها؛ فإذا ثبت ثبوت الحكم في المنطوق مشترك بين الصورتين جزئاً، ونفيه في المسكوت غير مشترك، وكذلك المجموع المركب [من المشترك، وما به الامتياز في تلك الصورة غير مشترك]، فإما أن تكون الصفة مستعملة بإزاء القدر المشترك، أو بإزاء القدر المميز، أو بإزاء ثالث، لا سبيل إلى الثاني؛ لأنه لو استعملت الصفة بإزاء ما به الامتياز: فإما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل، [أو بطريق المجاز فيهما؛ وهو خلاف الأصل، أو بطريق الحقيقة في أحدهما والمجاز في الآخر؛ فيلزم المجاز، وهو خلاف الأصل] ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن الكلام فيما إذا لم يكن هناك ثالث فتعين الأول؛ فتكون حقيقة فيهما، وتكون دالة على القدر المشترك، والبدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات<sup>(٥)</sup>: لا مطابقة، ولا تضمناً، ولا التزاماً؛ لأن الخصوص - وهو ما به الامتياز - ليس نفس المشترك<sup>(٦)</sup>؛ فلا يدل عليه مطابقة ولا غيره؛ فلا يدل عليه التزاماً، ولا تضمناً؛ فلا تدلّ الصفة على نفي الحكم عن المسكوت، ولا ثبوته له؛ وذلك هو المطلوب.

(١) في «ب»: ومثال.

(٢) في «ب»: الفساق.

(٣) في «أ»: للمسكوت لهما.

(٤) في «ب»: وهو.

(٥) في «ب»: الخصوصيين.

(٦) في «ج»: ليس نفي المشترك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : [١٢/أ] الدليل الثالث: هو أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين - لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة الأخرى، والإخبار عن ثبوت ذلك الحكم في إحدى الصورتين - لا يلزمه الإخبار عنه في الصورة الأخرى:

فإذن: الإخبار عن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين - لا يدل على حال الصورة الأخرى ثبوتاً وعدمًا:

إنما قلنا: «إن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين - لا يلزمه الحكم في الصورة الأخرى ثبوتاً وعدمًا؛ لأنه لا يمتنع - في العقل - اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الأحكام؛ فإنهما لما كانتا مختلفتين - فقد اشتركتا في الاختلاف؛ فلا يمتنع أيضاً اختلافهما في بعض الأحكام.

وإذا ثبت الحكم؛ في هذه الصورة - لم يلزم من مجرد ثبوته فيها - ثبوته في الصورة الأخرى، ولا عدمه عنها.

فدل على: أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين - لا يلزمه ثبوت ذلك الحكم في الصورة الأخرى، ولا عدمه عنها.

وإنما قلنا: «إن الإخبار عن حكم إحدى الصورتين - لا يلزمه الإخبار عن حكم الصورة الأخرى»؛ لأن إحدى الصورتين مخالفة للأخرى من بعض الوجوه، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم؛ والعلم بذلك ضروري؛ فلا يلزم من كون إحداهما متعلقاً غرض هذا الإنسان؛ بأن يخبر عنها - كون الصورة الأخرى كذلك.

فثبت: أن الإخبار عن إحدى الصورتين - لا يلزمه الإخبار عن الصورة الأخرى.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان - ثبت: «أن الإخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة - لا يدل على حالة الصورة الأخرى؛ وجوداً، ولا عدمًا»؛ وذلك هو المطلوب.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل يعود حاصله إلى أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين - لا يستلزم ثبوت الحكم في الصورة الأخرى، ولا عدمه فيها<sup>(١)</sup> استلزماً قطعياً؛ فإنه لا يستحيل عقلاً ثبوت الحكم في هذه الصورة مع عدم الحكم في الصورة الأخرى، والعلم به ضروري، ولو كان ثبوت الحكم في هذه

(١) في «ب»: فيهما.

الصورة مستلزماً لثبوته قطعاً فى الصورة الأخرى - لاستحالة ثبوته فى هذه الصورة مع العدم فى الصورة الأخرى.

وكذلك نقول: لو كان ثبوته فى هذه الصورة مستلزماً لعدمه فى الصورة الأخرى استلزماً قطعياً - لاستحالة ثبوت الحكم فيهما، والاستحالة منتفية فى صورتين جزئياً؛ لثبوت نقيضهما؛ وهو الجواز العقلي؛ وكذلك الإخبار عن ثبوت الحكم فى إحدى صورتين - لا يستلزم استلزماً قطعياً الإخبار عن ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى، أو عدمه وهذا لجواز أن يكون حكم إحدى صورتين متعلق غرضه فى الإخبار عن ثبوت الحكم فيها دون الصورة الأخرى، وإذا ثبت ذلك، فلا يدل الإخبار عن حكم إحدى صورتين على حال الصورة الأخرى وجوداً أو عدماً؛ وذلك هو المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الرابع: لو دلّ تخصيص الحكم بالصفة؛ على نفيه عما عداه - لدلّ تخصيصه بالإسم؛ على نفيه عما عداه؛ لكنّ التخصيص بالإسم - لا يدلّ على نفيه [١٢/ب] عما عداه؛ فالتخصيص بالصفة وجب ألا يدلّ على نفيه عما عداه:

بيان الملازمة: أنّ التخصيص بالصفة: لو دلّ على نفي الحكم عما عداه - لكان إنما يدلّ عليه؛ لأنّ التخصيص لأبدّ فيه من غرض، ونفى الحكم عما عداه يصلح أن يكون غرضاً، والعلم [بأنّه لأبدّ للتخصيص من غرض، مع العلم] بأنّ هذا المعنى يصلح أن يكون غرضاً - يفيد ظنّ أنّ هذا هو الغرض؛ والعمل بالظن واجب.

وكلّ هذا المعنى موجود فى التخصيص بالإسم؛ فوجب أن يكون التخصيص بالإسم يفيد نفي الحكم عما عداه؛ لأنّ صورتين: لما اشتركتا فى العلة - وجب اشتراكهما فى الحكم.

ولما ثبت أنّ التخصيص بالإسم - لا يفيد نفي الحكم عما عداه -: وجب فى التخصيص بالصفة ألا يدلّ على ذلك أيضاً، والله أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن هذا الدليل ظاهر؛ وهو قياس استثنائي.

وهو أن نقول: لو دلّ تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه - [لوجب أن] (١)

يكون تخصيص [الحكم] <sup>(١)</sup> بالاسم يدل على نفيه عما عدَا ذلك الاسم، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أنه لو دَلَّ تخصيص الحكم بالصفة على نفي ذلك الحكم عما عدَا تلك الصفة - لكان علة تلك الدلالة: أن التخصيص بالصفة لا يبد وأن يكون لغرض على ما نبينه في «كتاب القياس».

أو نقول: ذلك يلزم الترجيح من غير مُرَجِّح؛ وذلك لا يجوز، ونفى الحكم عما عداه صالح لأن يكون <sup>(٢)</sup> غرضًا له جزمًا، والعلم بأنه لا يبد للتخصيص من غرض، مع العلم <sup>(٣)</sup> بأن هذا صالح لأن يكون غرضًا -: يفيد ظنَّ أن هذا هو الغرض مطلقًا، والعمل بالظن واجب <sup>(٤)</sup>، وإذا ثبت ذلك، فنقول:

هذا المعنى موجود في التخصيص بالاسم؛ فيلزم من كَوْنِ التخصيص بالصفة موجبًا لتخصيص الحكم بتلك الصفة، وانتفاء الحكم عما عدَا تلك الصفة -: أن يكون تخصيص الحكم بالاسم موجبًا لانتفائه عما عدَا ذلك الاسم؛ فينبغي الملزوم؛ وهو المطلوب.

هذه الوجوه الثلاثة التي عول عليها المصنف في تقرير ما اختاره، والكل ضعيف إلا الوجه الرابع، وبيان ذلك:

هو: أن الوجه الأول مبني على أن شرطَ دلالة الالتزام اللزوم الخارجي، وهذه المقدمة فاسدة؛ وذلك لأننا بينا في المنطق: أن شرطَ دلالة الالتزام اللزوم الذهني دون اللزوم الخارجي .

وتوجيه المنع [١٣/أ] على المقدمة الثانية: أن الدلالة المعنوية [هى]: أن يستلزم المسمى شيئًا؛ فينتقل الذهن من المسمى إلى لازمه.

فنقول: لا نسلم أن الدلالة المعنوية [ ]: أن يستلزم المسمى شيئًا، بل تُوجَدُ دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجي؛ كما فى المضدين.

وأما الوجه الثانى: فضعيف أيضًا، وبيانه من وجهين:

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) فى «ب»: أن يكون.

(٣) فى «ج»: من غرض العلم.

(٤) فى «ب»: واجب على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الأول: أن نقول: لا نسلم أن الدالَّ على القدر [المشترك] <sup>(١)</sup> وهو المنطوق - لا دلالة له على ما به الامتياز؛ وهو نفى الحكم عن المسكوت عنه، وإنما يَكُونُ كذلك إذا لم يَكُنْ <sup>(٢)</sup> الذهن منتقلاً من إثبات الحكم عند إحدى الصفتين إلى نفيهِ عند الصفة الأخرى؛ وذلك عَيْنُ النزاع.

ولا يقال: هذا المنع وارد على دليله الدالَّ على أن صِفَةَ الأمرِ دالة على القَدْرِ المشترك بين الفورِ والتراخي؛ فإنه قال بعد ذلك: والدالُّ على القَدْرِ المشترك لا دلالة له على شيءٍ من الخصوصيات؛ لأننا نقول: قد بيننا أن كون <sup>(٣)</sup> اللفظ دالاً على القَدْرِ المشترك - على سبيل التواطؤ، والألفاظ المتواطئة لا دلالة لها على شيء من الخصوصيات؛ لأن شيئاً من الخصوصيات ليس: نفس المدلول عليه بالتواطؤ، ولا جزأه، ولا لازمه الذهني جزماً.

وبالجملة: لا تثبت دلالة الالتزام إلا بشرطِ لزوم الذهني، وتتفنى دلالة الالتزام؛ حيث لا لزوم ذهنيًا، ولا كذلك ههنا؛ فإن دلالة الالتزام تنشأ من اللفظ المركب [فيه] <sup>(٤)</sup>، والخصم يمنع كون ذلك المركب لا يلزمه انتقال الذهن إلى ما عداه بدعوى عدم اللزوم الذهني؛ [ف] ليس ظاهراً ههنا ظهوره ثمة؛ فافهم ذلك.

الوجه الثاني: هو أن يتعرض لمقدمات كثيرة، ويثبت لها كون اللفظ حقيقة في القَدْرِ المشترك؛ وهو المنطوق به، وهذا القدر ثابت إجماعاً [١٣/ب]؛ فيصير التعرض لتلك المقدمات لغوًا ضائعًا. سلمنا ذلك؛ وهو: أن دلالاته على المنطوق؛ ولكن [لم] <sup>(٥)</sup> لا يكون مع دلالاته على المنطوق دلالة على نفى الحكم عن المسكوت عنه؟! وهل وقع النزاع إلا في هذا، والاشتراك <sup>(٦)</sup> والمجاز [لا يتحقق بهما الدلالة، بل نفس] <sup>(٧)</sup> الاستعمال، ونسلم كل واحد منهما، والمطالبة باقية مجالها، ولم يذكر الدليل <sup>(٨)</sup> على

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: إذ لو لم يكن.

(٣) في «ج»: قد بينا أن كون.

(٤) سقط في «أ»، «ج».

(٥) سقط في «أ»، «ج».

(٦) في «ب»: وهية الاشتراك.

(٧) في «ب»: لا ينفي الدلالة، بل ينفي.

(٨) في «ب»: ولم يذكروا الدليل.

المدعى؛ فإنه يجوز أن يكون دالاً على المنطوق مطابقةً، وعلى نفي الحكم عن المسكوت عنه التزاماً.

أما الوجه الثالث<sup>(١)</sup>: ضعيف أيضاً، وبيانه: أنه أثبت<sup>(٢)</sup> عدم الاستلزام القطعى بالطريق المذكور؛ فلا يكون إثبات الحكم فى السائمة - مثلاً - مستلزماً نفى الوجوب عن المعلوفة التزاماً<sup>(٣)</sup> قطعياً؛ فلم لا يكون مستلزماً له استلزاماً ظاهراً؟!

والنزاع فى الثانى دون الأول؛ فيحتاج أن يتمسك بالدليل الأول بعد هذه المقدمات الطويلة، والدليل الأول غير صحيح لما قلناه<sup>(٤)</sup>، ولو صح فهو كافٍ فى نفسه مُغْنٍ عن هذا التطويل.

أما الوجه الرابع<sup>(٥)</sup>: فصحيح منتف وبيانه: بالفرق وذلك لأن تخصيص الحكم بإحدى صفتى الذات لو دلَّ على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة - حصلت هذه الفائدة، مع أنه لم يتضمن سداً باب الخير عن المسمى الواحد بالاسم بخير<sup>(٦)</sup> الواحد، ولا يتضمن ذلك الخير التعرض لغيره من المسمى بغير ذلك الاسم، ولا كذلك لو قلنا: إن تخصيص الحكم بالاسم يقتضى تخصيص الحكم بذلك الاسم، وانتفاء ذلك الحكم عن غيره؛ فإنه يسد علينا باب الإخبار عن مسمى واحد؛ بحيث لا يتعرض لغيره، ولا شك أن هذه مفسدة، وكذلك لا يشعر بخلاف الواقع بخلاف التخصيص بالاسم؛ فإنه لو دلَّ على نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم [١٤/أ] لأشعر بخلاف الواقع؛ فإنَّ المعلوم مشاركة غير ذلك المسمى بذلك الاسم فى ذلك الحكم؛ فظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه؛ وإنه يقطع الإلحاق.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» وغيره أورد أسئلة على المصنف لا بد من ذكرها؛ فإنه أوردها ولم يجب عنها:

قال صاحب «التلخيص»: الوجه الثالث ضعيف؛ لأننا لا نسلم أن كلاً صورتين مختلفتين لا يلزم من ثبوت الحكم فى إحدهما الصورتين ثبوته فى الأخرى، ولا يلزم من

(١) فى «ب»: أما الدليل الثالث.

(٢) فى «ج»: ثبت.

(٣) فى «ب»: إلزاماً.

(٤) فى «ب»: غير صحيح لما بيناه.

(٥) فى «ب»: الدليل الرابع.

(٦) فى «أ»: بحيث.



ثبوتها في إحداهما عدمه في الأخرى، بل كل صورتين على التعيين مختلفتين مشتركتين في معنى - يثبت الحكم في إحداهما، [و] على مقتضى ذلك المعنى يلزم ثبوته في الصورة الأخرى؛ كالأشياء الستة الربوية يلزم<sup>(١)</sup> من تحريم الربا فيها تحريمه في غيرها، وكل صورة بهذه المثابة فإن<sup>(٢)</sup> الصور التي ما نصّ الشارع [عليها] كثيرة، وهي مغايرة للصورة التي نص عليها، ثم إنَّ الحكم في بعض هذه الصور<sup>(٣)</sup> صار مستلزماً للحكم في البعض الآخر، وكذلك قد يَكُونُ الحُكْمُ في بعض الصور مستلزماً عدم ذلك الحكم في صورة أخرى؛ وذلك في كل صورتين اختلفتا في شرط ذلك الحكم؛ وقد ساعد المصنف على ذلك؛ حيث بيّن أن الحكم المعلق بشرط يدلُّ على نفيه عما عدا تلك الصور؛ فكيف نسلم له هذه الدعوى!؟

وأما أن تخصيص الدعوى بالبعض، بأن نقول: بأن فرض صورتين لا يكون الحكم في إحداهما مستلزماً للحكم أو لعدمه في الصورة الأخرى - فذلك سلّمه؛ ولكن لا يلزم من هذا مراده؛ فإنه لا يدعى هذه الدلالة والاستلزام في كل موضع.

وأما قوله: «لا يمتنع في العقل كذا وكذا»: فإن عني به: أن العقل ابتداءً من غير نظير في دليل، أو شرط أو خصوصية أحكام هذه الصور لا يحكم بشيء [١٤/ب] ويجوز الاشتراك والاختلاف على السواء - فهذا مسلم، ولكن هذا إمكان ذهني، ولا يلزم منه الإمكان الخارجي؛ لأنَّ الذهن في أول حكمه في غير البديهيات يجوز كل واحد من الطرفين، ولكن بعد النظر في الأدلة والبراهين يزول ذلك الإمكان والتجويز بحزم وجوب أحد الطرفين لا محالة في بعض الأشياء، وبالامتناع في البعض الآخر.

وإن عني به: أن العقل يحكم بأن ذلك جائز - فهو ممنوع، هذا هو الوجه الأول من الإشكال على هذا الوجه.

والوجه<sup>(٤)</sup> الثاني هو أن نقول: ما معنى قولك: إن الإخبار عن إحدى الصورتين - لا يلزم [منه] الإخبار عن الأخرى؟ - أتعني به: أن من تَلَفَّظَ بالإخبار عن حُكْمِ صورة يمكن ألا يتلفظ بالإخبار عن الصورة الأخرى!؟

(١) في «ب»: كالأشياء المذكورة في الربا لزم.

(٢) في «أ»: فإنه.

(٣) في «ب»: في هذه الصور.

(٤) في «ج»: الوجه.

أو تعنى به: أنه لا يلزم من حكم إحدى الصورتين أنه يدل على حُكْم الصورة الأخرى من جهته؟:

الأول مسلم؛ فإننا لا ندعى أن من نطق بإيجاب الزكاة فى السائمة فقد نطقَ بعدم الإيجاب فى المعلوفة، ولا من نطق بجرمة الربا فى البر أنه نطق بجرمته فى الدخن والأرز. والثانى ممنوع؛ فإن جميع الأحكام المستنبطة من الصور المنصوصة كذلك؛ فإن الإخبار حصل عن حُكْم بعض الصور، [و] دل على حكم غيره من جهته، فهذا مما لا يمكن إنكاره.

الوجه الثالث: أن هذا منقوضٌ بالحكم المعلق على شىء بحرف «إن»، فإن ذلك يدل على عدم ذلك الحكم عند انتفاء الصفة، مع أن هذا الدليل قائم فى تلك الصور، وأن<sup>(١)</sup> هذا منقوض بدلالة الاقتضاء؛ وهى دلالة حُرْمَةِ التَّأْفِيفِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ.

وأما الوجه الرابع: فضعيف أيضاً؛ لأننا لا ندعى إشعار مطلق التخصيص بالذكر بنفى الحكم عما عداه، بل تخصيص [الاسم] المطلق [١٥/أ] أو العام المذكور محققاً أو مقدرًا بصفة تختص ببعض الأفراد، ومثل هذا التخصيص لم يوجد فى تخصيص الاسم بالذكر: مثال ما ذكرنا<sup>(٢)</sup>: قوله ﷺ: «زَكُّوا عَنِ الْغَنَمِ السَّائِمَةَ»<sup>(٣)</sup> فإن اسم الغنم مذكور محقق؛ وهو: إما عام عند من يرى أن الألف واللام للاستغراق، أو مطلق، ثم إنه رتب الحكم على صفة توجد فى بعض أفراد الغنم دون البعض.

ومثال [ما يكون]<sup>(٤)</sup> الاسم مقدرًا: قوله: «زَكُّوا عَنِ السَّائِمَةِ»<sup>(٥)</sup> فإن اسم الغنم يكون مذكورًا مقدرًا، وكذلك فى قول القائل: «أكرموا الرجال الطوال» وأكرموا الطوال»، يفهم من هذا الفرق؛ فنحن ندعى الدلالة فى هذا النوع من التخصيص لا مطلقاً، وهو الذى لا يشعر بنفى الحكم عما عداه؛ لأن الحكم لو كان شاملاً لجميع أفراد الغنم لكان الاقتصار على ذكر الغنم أولى من التلطف بتلك الزيادة.

هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

[وأما صاحب «التنقيح»: فقد قال: هذا الحصر ليس بصحيح؛ فإن قرينة التخصيص

(١) فى «ب»: والخامس أن.

(٢) أى: ما ذكرنا فيما يكون الاسم محققاً.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) تقدم.

على ما يذكره في وجه الاحتجاج بخارجة عن هذه الأقسام، ولا في المقام الثاني؛ فإن دلالة المعنى لا تحصر في الملازمة<sup>(١)</sup>.

وما أورده غيره أنه قال: قوله: هذه الاحتمالات التي أبدأها المصنف في مقتضى لتخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات - هي وجوه حسنة، ومقاصد شرعية وعرفية، إلا أنها لا يقتضيها اللفظ، غير أنها محتملة، والأصل عدم ما وراء<sup>(٢)</sup> أدلة اللفظ. قوله: «الاشتباه في السائمة؛ لأنها أخف مؤنة»:

قلنا: هذه العبارة غير متجهة؛ لأن الاشتباه هو الالتباس، والالتباس في وجوب الزكاة في المعلوفة أكثر؛ لأنها فيها كلفة، واحتمال عدم وجوبها فيها أظهر؛ فيكون من محل الاشتباه؛ فيكون النص عليه أولى من النص على السائمة [١٥/ب]؛ لأن كمال النعمة أتم في وجوب الشكر.

قوله: «لو دَلَّ التقييد على صَرْفِ الحكم عن المسكوت [عنه] ظاهراً - لكان صرفه لتلك الوجوه على خلاف الظاهر، والأصل عَدَمُ ذلك، وهذا القدر كافي في حُصُولِ ظن التساوي»:

قلنا: ظنُّ التساوي ينشأ من دَلِيلٍ يَدُلُّ على التساوي؛ لكون التعارض خِلَافَ الأَصْلِ؛ فهذا لا يكفي في ظن التساوي، بل هذا كافي في التزجيج؛ [فـ] إذا لزم التعارض من شيء، ومن شيء آخر لم يلزم التعارض - كان المصير إلى عدم التعارض أولى. أما التساوي: فإنما ينشأ من دليل يدل عليه، أو من تعارض أمور مستوية الدلالة، متعارضة القوة.

قوله: «يرد التقييد بالصفة مع انتفاء الحكم عن غير المذكور<sup>(٣)</sup> مع ثبوته فيه، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل»:

قلنا: الحقيقة والمجاز إنما يتصوران في الاستعمال لا في الدلالة، والمفهوم من باب دلالة الالتزام، والمقيد بالصفة لم يستعمل لفظه في الثبوت في المنطوق، و[في] النفي عن المسكوت؛ حتى يقال له: حقيقة أو مجاز، فذكر الحقيقة والمجاز لا معنى له ههنا، ولا أحد يدعيه. قوله: «لا يمتنع اشتراك الصورتين المختلفتين في الحكم»:

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: عدم دلالة.

(٣) في «ب»: من غير المذكور.

قلنا: قولكم: «لا يمتنع» إشارة إلى الإمكان والاحتمال، وهو غير مُنافٍ للظهور الَّذِي ادَّعَاهُ الحَصْمُ؛ فَإِنَّ الظن من لوازمه الاحتمال في الطرف الآخر، ولازم الشيء ينافيه<sup>(١)</sup>.

قوله: «لا يلزم من كون أحدهما متعلقً غرضه كون الصورة الأخرى كذلك».

قلنا: ليس كلامنا في الحقائق المتباينة؛ كالإنسان والفرس والبقر والغنم، بل الكلام في هذه المسألة في حقيقة كلية تعتور عليها صفات متباينة كما يعتور السوم وعدمه على الغنم؛ فإن تلك الحقيقة الكلية خاطرة ببال المتكلم؛ لأنه استحضر إحدى جزئياتها المقيدة بإحدى صفاتها؛ فلو كان [١٦/أ] مراده تلك الحقيقة الكلية من حيث هي هي - كما يقوله - مع قطع النظر عن تلك الصفات؛ كما نطق معها بتلك الصفات؛ فلما ذكر الصفة دل ذلك على أنه قصد المَجْمُوعَ المركب من الحقيقة وخصتها، وهذا المَجْمُوع ليس ثابتاً لها من حيث هي هي؛ فلا يثبت لها الحكم من حيث هي هي، وهذا هو مفهوم الصفة، أما الحقائق المتباينة بالكلية فلا.

قوله: «لو دَلَّ مفهوم الصفة على نفى الحكم عما عداه - لدل مَفْهُوم الاسم»:

قلنا: القائلون بمفهوم الصفة يفرقون بينه وبين مفهوم اللَّقْب؛ فإن مفهوم الصفة فيه رائحة التعليل لأجل الصفة، ويلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول؛ فالمعتبر عندهم التخصيص مع ملاحظة التعليل؛ [وبه يفارق مفهوم اللقب لانتفاء التعليل فيه. وهذا المجموع ليس ثابتاً] <sup>(٢)</sup> للقب لانتفاء التعليل [فلا تصح الملازمة حينئذ، ولا يلزم المشاركة بين الصورتين في العلة] <sup>(٣)</sup>.

هذا مَجْمُوع ما أُورِدَ على هذه الوجوه، والكل فاسدٌ، وبيانه: يتفطن له الذكي الماهر في العلوم النظرية المحكم لقواعدها الكلية. وإذا تأمل شرحنا لكلام المصنف، ومع ذلك لا بد من التنبيه على سبيل التفصيل:

فنقول: جميع ما أورده صاحب «التلخيص» لا يرد على المصنف؛ وذلك لأنه يدعى: أنه لا امتناع عقلاً في اشتراك صورتين مختلفتين في الحكم ولا في اختلافهما؛ فإن كل شيئين مختلفين يجوز اشتراكهما في حكم واحد، ويجوز اختلافهما فيه؛ نظراً إلى ذاتهما، والقضية بديهية، وجاحتها مكابر لما علم بالضرورة.

(١) في «أ»: يفارقه.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

وأما كل صورتين مختلفتين بالتعيين مشتركتين في معنى يثبت الحكم في أحدهما على حسب ذلك المعنى ويلزم من ثبوته في إحدى الصورتين ثبوته في الصورة الأخرى؛ كالأشياء الستة الربوية -:

قلنا: هذا غير واردٍ على المدعى؛ فإن المدعى عدم الاستلزام عقلاً، وجواز الانفكاك بمقتضى العقل ثابت في هذه الصورة أيضاً، غاية ما في الباب [١٦/ب] أن الدليل الظني دلٌّ على وقوع أحد الجائزين<sup>(١)</sup> عقلاً.

وبتعيين ما ذكرنا اندفع ما أورده على الإخبار؛ فإنه يجوز أن يَكُونَ الإخبار عن حكم شيءٍ دالاً على حكم غيره.

وأما النقض بالمعلق على الشيء بـ«إن»<sup>(٢)</sup> يجوز واندفاعه بين؛ فإن غايته: أن ما لم يستلزمه بحكم العقل، بل العقل جوز انفكاكه -: لا يستلزمه بمقتضى دليل ظني - على ما سبق - وبه تندفع دلالة الاقتضاء.

أما ما أورده على الوجه الرابع: فحاصله، يعود إلى ذكر صورة المسألة، ثم بعد ذكرها نشرع في تقرير أن التخصيص<sup>(٣)</sup> يمثل هذه الصفة لابد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عداها، وهذه مُعارضة في حكم هذه المسألة، وسنذكرها مع الجواب عنها، إن شاء الله تعالى.

وأما ما أورده صاحب «التنقيح» - فساقط؛ لأنه منع انحصار الدلالة في الدلالة اللفظية، والدلالة المعنوية، والانحصار واضح - على ما قدرناه - من أن المراد بالدلالة اللفظية: [ال] مُطابَقة، والمراد بالدلالة المعنوية: القدر المشترك بين التضمن والالتزام؛ وهو كون المدلول بحالة لا ينفك فهمه عن المدلول عليه مطابقة؛ سواء كان داخلياً في المسمى، أو خارجاً عنه، لازماً له لزوماً ذهنياً، والدال على انحصار الدلالة اللفظية [والمعنوية] في المطابقة والتضمن والالتزام - دالٌّ على هذا الانحصار المدعى ههنا. هذا جواب [عن] منع [هـ] في المقام الأول.

أما الجواب عن منعه في المقام الثاني - [ف] هو الدليلُ الدالُّ على أن شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني. هذا إذا أراد بقوله: «إن دلالة المعنى لا تنحصر في الملازمة»:

(١) في «ب»: وقوع على إحدى الجائزين.

(٢) في «أ»: فأن.

(٣) في «ب»: في تقرير في أن التخصيص.

واللزوم الذهني، وإن أراد به اللزوم الخارجي فهو حق؛ لكن كان الصواب أن يصرح باللزوم الخارجي، ولا يطلق لفظ اللزوم إطلاقاً.

وأما ما أورده غيره، فهو مندفع أيضاً:

أما قوله: «تلك الاحتمالات وجوه حسنة، غير أنها محتملة، والأصل عدم [١٧/أ] ما وراء أدلة اللفظ»:

قلنا: قد بينا أن مراد المصنف: أن تخصيص الشيء الموصوف بإحدى صفتي الذات لا يدل على أن الموجب للتخصيص - هو الحكم بانتفاء ذلك الحكم عما عدا ذلك الموصوف بتلك الصفة؛ لأن ههنا أموراً أخرى يمتثل أن يكون كل واحد منها هو الموجب للتخصيص، وبيانه قد سبق بإبداء تلك الاحتمالات الجائزة عقلاً المقتضية لتخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات مع الاشتراك في الحكم، وتلك الاحتمالات جائزة، والجائز عقلاً لا ينفي جوازه العقل بالأصل، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلا وجه لقوله: «الأصل عدم ما وراء أدلة اللفظ». أما قوله: «هذه العبارة غير متجهة»:

قلنا: لفظ الاتجاه يستعمله العلماء بحكم الأصل في موضعين:

أحدهما: إذا كان بعض الدعاوى يمكن تقريرها بوجه من وجوه الأدلة يقال: هذه الدعوى متجهة.

وثانيهما: إذا كان السؤال المورد على الشيء وارداً في نفس الأمر يقال: هذا السؤال متجه، وإن لم يكن وارداً في نفس الأمر يقال: غير متجه.

وأما العبارة التي هي محض العقل فلا يقال: إنها متجهة أو لا، على أن هذا القدر مناقشة لفظية اصطلاحية، والخطب فيه يسير.

وأما قوله: «النص على المعلوفة أولى من النص على السائمة»:

قلنا: قد تبين أن المراد جواز اشتراك صورتين في عدم الوجوب في السائمة والمعلوفة، ثم ينص على عدم وجوب الزكاة في السائمة بأن يقول: لا زكاة في سائمة الغنم، وسبب تخصيص السائمة بالتنصيص على عدم الوجوب فيها، مع شمول عدم الوجوب لهما في نفس الأمر - هو: أن السائمة أخف مؤنة من المعلوفة؛ فظن الوجوب في السائمة أولى وأقرب من ظن الوجوب في المعلوفة؛ فالتنصيص على عدم الوجوب فيها، إنما هو لدفع هذه الأولوية السابقة إلى الذهن، لا لقصد إيجاب الزكاة في المعلوفة،

ثم إننا [١٧/ب] نفى الإيجاب عن المعلوفة بالاستصحاب. وأنت تعلم أن هذا التقرير على هذا الوجه لا ينعكس؛ فلا يقال: ظن [عدم] وجوب الزكاة في المعلوفة أولى وأقرب؛ لأن المعهود من عوائد الشَّارِع تخفيف المؤن المالية؛ إذ أوجب الزكاة سنة واحدة، وقيد ذلك بالنصاب، ولم يوجب تلك الزكاة في كل ما يملكه الإنسان. وإذا اتضح ذلك تبين أن الاحتمال الذي ذكره المصنف معنى صحيح، وعبارته دالة على ما ذكرنا من المعنى.

أما قوله: «ظن التساوى ينشأ من دليل يدل على التساوى: إما لكون التعارض خلاف الأصل، فهذا لا يكفي في ظن التساوى... إلى آخره»:

قلنا: نظم الدليل هكذا: لو دَلَّ التقييد بإحدى صفتي الذات على نفي الحكم عن المسكوت دلالة ظاهرة - لكان صرف هذا التقييد إلى تلك الوجوه التي أبديناها، وهي تلك الاحتمالات -: صرفاً للفظ، و صرفاً للفظ عن الظاهر خلاف الأصل، واللازم منتفٍ، وهو صرف اللفظ؛ فينتفي الملزوم؛ وهو دلالة التقييد على تلك الوجوه التي أبديناها؛ وهي تلك الاحتمالات - صرفاً للفظ بإحدى صفتي الذات على نفي الحكم عن المسكوت عنه دلالة ظاهرة؛ فيلزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألا يدل أصلاً على نفي الحكم عن المسكوت عنه، وإن دَلَّ فلا تكون الدلالة عليه ظاهرة، بل تكون مساوية للدلالة على تلك الاحتمالات الظاهرة، ولزوم أحد هذه الأمور لاتفاء الملزوم ضروري، وأبما كان لا يكون التقييد [بإحدى] صفتي الذات مفيداً ظن انتفاء الحكم عن المسكوت.

أما إذا كان الواقع عدم دلالة - فظاهر، وأما إذا كان الواقع مساواة لدلالته على نفي الحكم عن المسكوت على دلالة على تلك الاحتمالات - فظاهر أيضاً، وأما إذا كان الواقع [١٨/أ] كون تلك الاحتمالات هي الظاهرة - فلا يكون التقييد بإحدى صفتي الذات دالاً على نفي الحكم عن المسكوت عنه دلالة ظاهرة جزماً؛ وذلك هو المطلوب.

ثم اعلم: أن المصنف أخذ الاحتمال الذي هو أقله وأدناه<sup>(١)</sup>؛ وهو التساوى: فقد تبين صحة قول المصنف: «إنَّ هذا القدر كافٍ في حُصُولِ التساوى»، وأن ما ذكره المعترض كلام ساقط لا يرد على كلام المصنف أصلاً.

(١) في «أ»: هو أوله وأدناه.

وأما قوله: «الاشترآكُ والمَجَازُ فَرُغُ الاستعمال، وأما الدلالة فلا يقال فيها ذلك» - فهو حق، غير أنا قررنا الدليل المذكور على وَجْه لا يرد عليه هذا السؤال، وحاصله: أنا نقول: الصيغة [غير] مستعملة في الخصوص؛ إذ لو استعملت فيهما يلزم الاشتراك، أو المجاز؛ وهما على خلاف الأصل؛ فتعين أن يكون مستعملاً في القدر المشترك؛ وهو المنطوق؛ وذلك بطريق الحقيقة؛ فلا يدل على ما به الامتياز؛ لأن الدال<sup>(١)</sup> على القَدْرِ المشترك لا دلالة له على شَيْء من الخصوصيات؛ وفيه ما ذكرنا من الإشكالين.

أما قوله: «فلا أحد يدعيه، ولا ينازع فيه»:

قلنا: نعم، ولكن المصنف جعلها مقدمة توصل بها إلى إثبات اللفظ مستعملاً في القدر المشترك بينهما؛ وذلك بطريق الحقيقة على ما بيناه، ومقدمة الدليل ليست هي عَيْنَ المدعى ابتداءً ولا منازعة فيه أولاً.

أما قوله: «قولكم: لا يمتنع» هو إشارة إلى إمكان الاحتمال؛ وهو غير مُنافٍ للظهور الذي ادَّعاه الخصم»:

قلنا: هذا السؤال هو الذي أورده المصنف على الوجه الأول، وأجاب عنه: بأن تعليق الحكم على الوصف لا يُدُلُّ على نفى الحكم عما عداه: إما قطعاً - كما سلمتم - وإما ظاهراً؛ فلو دل عليه ظاهراً لكان صرفه إلى سائر الوجوه خِلافَ الظاهر.

والمصنف بعد أن يثبت عدم اللزوم قطعاً - فلا بد له من استعمال هذه المقدمة في الوجوه الثلاثة<sup>(٢)</sup>، وهي قولنا: «لو دَلَّ عليه ظاهراً يلزم خلاف [ب/١٨] الأصل»، وأما ترك المصنف التصريح باستعمال هذه المقدمة في الوجهين الدالين على عدم اللزوم قطعاً اعتماداً منه على التنبيه عليها في الوجه الأول.

ونقول أيضاً: إن أورد هذا السؤال على الدليل الدال على عدم الاستلزام قطعاً - ففساده ظاهر.

وإن أورده على الدليل الدال على عدم الاستلزام ظاهراً - فجوابه ظاهر.

وأما قوله: «ليس كلامنا في الحقائق المتباينة بل كلامنا في كذا وكذا»:

قلنا: كلام المصنف؛ على ما دَلَّ عليه ظاهر كلامه: الدلالة على نفى الملازمة القطعية، وأن هذه الصورة من جملة الصور المتباينة أيضاً، وما ذكره بعد ذلك فهو إشارة [إلى المعارضة في الحكم، وسنذكرها مع الجواب عنها.

(١) في «ب»: الدلال.

(٢) في «ب»: في الوجوه الثلاث.



أما قوله: «مفهوم الصفة»<sup>(١)</sup> فيه رائحة التعليل، بخلاف مفهوم اللقب:

قلنا: هذا الكلام يشعر بالذهول عن محلّ النزاع؛ وذلك لأن الكلام مفروض فيما إذا لم تكن الصفة مناسبة للحكم؛ فلم يبقَ للتعليل بالصفة وجهٌ.

ويوضح ذلك: قول إمام الحرمين في «البرهان»: «فإن قيل: خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للأحكام، وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بالمفهوم لكل موصوف؛ فأنبتوا في ذلك ما هو الحق.

قلنا: الذي نراه: أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم بالموصوف بها، كاللقب يتلقبه، والقول في تخصيصه بالذكر لتخصيص المسميات بألقابها؛ فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل - كقول القائل: الأبيض اللون يشبع إذا أكل؛ إذ لا أثر للبياض في ذلك؛ كما لا أثر للتسمية بزيد فيه. ومن سِرَّ هذا الفصل أن شرطَ هذه العلة المخيلة<sup>(٢)</sup> المستتبطة: السلامة من جملة الاعتراضات والقوادح؛ فلا يشترط شيء من ذلك في القول بالمفهوم من كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف، وفهم من الصيغة مناسبة؛ فإن الكلام في ذلك مع هذا كله مُدارٌّ فيه على فهم الخطاب [١٩/أ] لا على شرائط العلل.

فقد تبين من كلام إمام الحرمين: أنه إنما يقول بأن للمفهوم حجة فيما إذا كان الوصف مناسباً، وأما إذا لم يكن الوصف مناسباً - فلا فرقَ بينه وبين اللقب، وهذا بعينه مذهبُ المصنّف؛ فإنه قال في صورة المسألة: «الحق أنه لا يدلُّ؛ وهو مذهب أبي حنيفة وابن سريج، وإمام الحرمين ثمَّ؛ ولئن سلمنا ذلك؛ لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفاء العلة انتفاء العلول، وسيأتي تمام تقرير هذا الكلام في الجواب عن المعارضة، والبحث مع هذا المعترض أن نقول: فيه رائحة التعليل، ورائحة التعليل لا توجب العلة؛ فلا يقتضى العلول لا انتفاء علته.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : احتجَّ المخالفُ بأُمور: الأوَّل: أنَّ تعليلَ الحكم بالصفة يُفيدُ - في العُرفِ - : نفيه عما عداه؛ فوجب أن يكونَ - في أصل اللُغة - كذلك: إنَّما قلنا: «إنه يُفيدُ ذلك في العُرفِ»؛ لأنَّ القائلَ إذا قال: «الإنسان الطويل لا يطيرُ، والميتُ اليهوديُّ لا يبصرُ» - يضحكُ منه؛ ويُقالُ: «إذا كان القصيرُ لا يطيرُ، والميتُ المسلمُ لا يبصرُ» - فأىُّ فائدةٍ للتقييدِ بالطويلِ، واليهوديِّ؟!».

(١) سقط في «أ»، «ج».

(٢) في «أ»: المخيلة.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ - فِي الْعُرْفِ - كَذَلِكَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ - فِي أَصْلِ اللُّغَةِ - كَذَلِكَ؛ وَإِلَّا لَزِمَ النُّقْلُ؛ وَإِنَّهُ خِلَافُ الْأَصْلِ.

الثاني: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ لِأَبَدٍ فِيهِ مِنْ مُخَصَّصٍ؛ وَإِلَّا فَقَدْ تَرَجَّحَ أَحَدُ الْجَائِزِينَ عَلَى الْآخَرَ، لَا لِمُرَجِّحٍ؛ وَنَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ؛ تَكْثِيرًا لِفَوَائِدِ كَلَامِ الشَّرْعِ، أَوْ لِأَنَّهُ مُنَاسِبٌ، وَالْمُنَاسِبَةُ - مَعَ الْاِقْتِرَانِ دَلِيلُ الْعِلِّيَّةِ؛ فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ: أَنَّ عِلَّةَ التَّخْصِيصِ هَذَا الْقَدْرُ.

الثالث: أَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعْلَقَ عَلَى الصِّفَةِ - يُشْعِرُ بِكَوْنِ ذَلِكَ الْحُكْمِ مُعْلَلًا بِتِلْكَ الصِّفَةِ؛ وَتَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ الْمُنَسَاوِيَةِ بِالْعِلَلِ الْمُخْتَلِفَةِ - خِلَافُ الْأَصْلِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ»؛ فَيَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ هَذَا الْوَصْفِ - انْتِفَاءُ الْحُكْمِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن حاصل الوجه الأول: أن تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات يدل على نفى الحكم عما عدا ذلك الوصف في العرف؛ فوجب أن يكون في اللغة كذلك:

بيان الأول: المثل المذكور في المتن<sup>(١)</sup>: بيان الثاني: الأصل النافي للنقل.

الوجه الثاني: أن تخصيص الشيء لأبدي له من مخصص؛ لأنه لو تخصص من غير مخصص، يلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح؛ وذلك محال، ونفى الحكم عن غيره صالح لأن يكون مخصصاً بالضرورة؛ فوجب الحمل عليه تكثيراً لفوائد كلام الشارع، ولأنه مناسب.

بيان المناسبة: أن نفى الحكم عما عداه مطلوب، وتخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات صالح لذلك، والحكم قد باشر؛ لأن الكلام فيما إذا خصص الحكم بإحدى صفتي الذات، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك، فيغلب على الظن أن علة التخصيص ما ذكرنا.

الوجه الثالث: [١٩/ب] أنا قد دللنا على أن الحكم المعلق بصفة يشعر بأن ذلك الحكم معلل بذلك الوصف، فعلى هذا صار السوم علة للوجوب؛ إذ لو وجبت فيها لوجبت بعلة هي غير السوم؛ فيلزم أن يكون الحكم الواحد بالنوع معللاً بعلتين مختلفتين؛ وذلك خلاف الأصل.

(١) في «ب»: الأصل.

وإنما قلنا ذلك؛ وذلك لأنه إذا صدق أن الحكم الواحد بالنوع ثبت بكذا، أو علم ثبوته بكذا، أو ظن ثبوته بكذا - وجب أن يكذب كونه ثبت بغيره، أو علم بغيره، أو ظن بغيره؛ لأن صدق الأول موجب لكذب الثاني بالدوران.

ألا ترى أنه من أعطى فقيراً درهماً؛ فقال: أعطيته درهماً لفقره، فإذا علمنا أنه أعطاه لقرابته يلزم كذبه في الأول؛ لأنه لو علل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، يلزم ثبوت الحكم وعدمه في صورة واحدة؛ وذلك مُحَالٌ.

وإنما قلنا: إنما يلزم ذلك؛ وذلك لأنه: إذا علل الوجوب بالسوم مثلاً وبغيره - يلزم الوجوب في المعلوفة لوجود ذلك الغير؛ لأن الكلام فيما إذا علل الوجوب بشيء غير السوم - موجود في صورة المعلوفة، ويلزم عدم الوجوب فيها أيضاً لانتفاء علة الوجوب فيها؛ إذ الأصل انتفاء الحكم لانتفاء علته؛ نظراً إليها؛ فيلزم اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيها؛ وذلك محال.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ : أَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ يَضْحَكُونَ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ : «زَيْدٌ الطَّوِيلُ لَا يَطِيرُ» ؛ وَبِالِاتِّفَاقِ أَنَّ التَّخْصِيصَ - هَهُنَا - لَا يُفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ . وَلِلْمُسْتَدَلِّ أَنْ يَقُولَ : لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّخْصِيصَ - هَهُنَا - لَا يُفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ : «زَيْدٌ الطَّوِيلُ لَا يَطِيرُ» - تَعْلِيْقٌ لِلْحُكْمِ بِالصِّفَةِ ؛ وَإِنَّهُ نَفْسُ مَحَلِّ الْخِلَافِ ؛ بَلْ لَوْ قَالَ : «زَيْدٌ لَا يَطِيرُ» - فَهَذَا تَعْلِيْقٌ لِلْحُكْمِ بِالِاسْمِ ؛ وَهَهُنَا : لَا يَقُولُونَ : إِنَّ تَعْلِيْقَهُ عَلَى الْإِسْمِ عَبَثٌ ؛ بَلْ يَقُولُونَ : إِنَّهُ بَيِّنٌ لِلْوَضِيحَاتِ ، وَفَرَقَ بَيْنَ أَنْ يَقُولُوا : «إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ بَيِّنٌ لِلْوَضِيحَاتِ» ، وَبَيِّنٌ أَنْ يَقُولُوا : «لَا فَائِدَةٌ فِي ذِكْرِ هَذِهِ الصِّفَةِ الْبَتَّةِ» ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ انْدَفَعَ النِّقْضُ .

وَعَنِ الثَّانِي : أَنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّ التَّخْصِيصَ الصَّادِرَ مِنَ الْقَادِرِ لِأَبَدٍ فِيهِ مِنْ مُخَصَّصٍ ؛ لِأَنَّ الْهَارِبَ مِنَ السَّبْعِ ، إِذَا عَنَّ لَهُ طَرِيقَانِ - فَإِنَّهُ يَخْتَارُ سُلُوكَ أَحَدِهِمَا ، دُونَ الثَّانِي ، لَا لِمُرَجِّحٍ .

وَأَيْضًا : فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا حُسْنَ وَلَا قُبْحَ عَقْلًا ؛ فَتَخْصِيصُ الصُّورَةِ الْمُعَيَّنَةِ بِالْحُكْمِ الْمُعَيَّنِ تَخْصِيصٌ لِأَحَدِ طَرَفَيْ الْجَائِزِ بِذَلِكَ الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ .

وَأَيْضًا : فَتَخْصِيصُ اللَّهِ تَعَالَى إِحْدَاثَ الْعَالَمِ بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ ، دُونَ مَا قَبْلَهُ أَوْ مَا بَعْدَهُ - تَخْصِيصٌ مِنْ غَيْرِ مُخَصَّصٍ ، وَفِي هَذَا الْمَقَامِ أَبْحَاثٌ دَقِيقَةٌ ، ذَكَرْنَاهَا فِي كِتَابِنَا الْعَمَلِيَّةِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ فَائِدَةٍ؛ وَلَكِنَّ سَائِرَ الْوُجُوهِ الَّتِي عَدَدْنَا فِي دَلِيلِنَا الْأَوَّلِ - فَوَائِدُ. وَأَيْضًا: فَحُمْلَةُ الدَّلِيلِ مَنْقُوضٌ بِالتَّخْصِيسِ بِالِاسْمِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ تَعْلِيلَ الْأَحْكَامِ الْمُنْتَاسَوِيَّةِ، بِالْعِلَلِ الْمُخْتَلِفَةِ - خِلَافُ الْأَصْلِ، وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الوجه الأول بالنقض؛ وذلك بأن يقول:

ما ذكرتم ينتقض بقول القائل: «زيد الطويل لا يطير»؛ فإن ما ذكرتم قائم في هذه الصورة، مع أن التخصيص ههنا لا يفيد نفى الحكم عما عداه، ثم دفع هذا النقص بمنع الحكم فيه بأن قال: للخصم أن يقول: لا نسلم أن قول القائل: «زيد الطويل لا يطير» [٢٠/أ] - [لا يفيد نفى الحكم عما عداه، بل هو محل النزاع. نعم، لو قيل ببعض ما ذكرتم، ثم يقول القائل: زيد لا يطير]<sup>(١)</sup>، قلنا: هذا تعليق الحكم بالاسم لا بالصفة، ويتعجب منه؛ لأنه بيانٌ للواضحات، وفرق بين هذا، وبين قولهم: «لا فائدة في ذكره ألبتة» فقد تبين اندفاع النقص، وسيأتي الجواب المذكور.

تنبيه: إنه لما فسد الجواب عن الوجه الأول، فلك أن تدعى أن تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات - يدل على نفى الحكم عما عداه، ويتمسك بالأول من هذه الوجوه، ويجيب عن الوجوه التي تمسك بها المصنف في الدلالة على ما اختاره بما نبهنا عليه من المباحث الدالة على تلك الأوجه.

والجواب عن الثاني: أن التخصيص الصادر من القادر لا بد له من مُخَصَّصٍ، وَسَنَدُ المنع هو: أن الهارب من السبع؛ إذا عَنَّ له طريقان في مهربه، فإنه يختار أحد الطريقتين من غير مُرَجِّحٍ، ثم أسند منعه من وجهين:

أحدهما: أنا بينا أنه لا حُسْنَ ولا قبح عَقْلًا في الأفعال؛ فلا يتصف الفعل الواجبُ بصفة لأجلها يتصف ذلك الفعل بالوجوب دون التحريم، وكذلك الكلام في المحرم؛ فقد اتصف الفعل بالوجوب دون التحريم [و] بالعكس من غير وصف قائم، وكل واحد منهما يقتضى إيجاب هذا أو تحريم ذلك؛ وهذا تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح.

ثانيهما: أن العالم حادث بدليل أن له ابتداء وانتهاء معينًا وهو: أنه كان يجوز أن

(١) سقط في «ب».

يكون أزيد من ذلك بساعة أو أنقص منه بساعة، واختص بذلك القدر المعين؛ وذلك اختصاص من غير مخصص مرجح يقتضى التخصيص.

ثم قال المصنف: «وفى ذلك أبحاث ذكرناها فى كتبنا العقلية» - يشير بذلك إلى المباحث المتعلقة بما ذكره من وجوه سند المنع:

أما الأول: فيتعلق ذلك بقاعدة عظيمة فى علم الكلام؛ وهى أن القادر هل له أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، بل نفس كونه قادراً يُرَجِّح<sup>(١)</sup> من غير زيادة، وفيه خلاف مشهور بين المتكلمين [٢٠/ب] ومباحث واحتجاجات من الطرفين، ذكرها المصنف فى كتبه الكلامية والحكمية. وأما الثانى: فيتعلق بالمباحث المذكورة فى قاعدة الحُسنِ والقبح؛ ذكرها المصنف فى علمى الكلام والأصول.

وأما الثالث: ففيه أبحاث دقيقة جلييلة ترجع إلى مسألة حدوث<sup>(٢)</sup> العالم، واختصاص كل واحد واحد من الممكنات بما اختص به، [و] هل ذلك بنفس الإرادة؟ وأن الإرادة تخصّص بذاتها من غير افتقارها إلى مخصص. والكلام فى ذلك يتفرع على إثبات نفس صفة الإرادة بما لها من الحكم الذاتى، وفيها مباحث جلييلة<sup>(٣)</sup> دقيقة. والخصم النافى للإرادة يقول:

التخصصات تتفرع على استعدادات القوابل، وينتهى الكلام إلى أبحاث ترجع إلى إثبات الهَيُولَى ونفيها، وهذا باب لأولى البصائر فيه إطناب، وهذه نبذة مما أشار إليه المصنف.

ثم قال المصنف: سلمنا أنه لا بد من مخصص وفائدة، ولكن لا نسلم أنه لا فائدة إلا ما ذكرتم، وقد بينا فوائد أخرى فى أصل الدليل، ونحن نقول:

قد بينا أنه لا يمكن نفى تلك الفوائد بالأصل، ومن قال: ذلك للعلم لم يفهم الدليل على وجهه<sup>(٤)</sup>:

ثم قال: وَجُمْلَةُ الدَّلَائِلِ مَنْقُوضَةٌ بِتَخْصِيصِ الحُكْمِ بِالاسْمِ.

(١) فى «ج»: يترجح.

(٢) فى «ب»: حدث.

(٣) فى «ب»: أبحاث دقيقة جلييلة.

(٤) فى «ب»: على الوجه.

ووجه الانتقاض هو أن نقول: تخصيص الحكم بالاسم لا بد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم، هذا ما قاله المصنف، وهو ضعيف؛ لأن الفرق دافع للنقض، وقد أشرنا إلى الفرق مرّةً فلا نعيده.

والجواب عن الثالث: لا نسلم أن تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لا يجوز، ولا نسلم أنه خلاف الأصل، واعلم أن هذا المنع مبني على أحد المذاهب في هذه المسألة؛ وهي: أن تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين هل يجوز، أو لا؟:

وفيه ثلاثة مذاهب: أحدها: أنه لا يجوز مطلقاً. الثاني: أنه يجوز مطلقاً. الثالث: التفصيل؛ فيجوز بعلتين منصوصتين [٢١/أ]، ولا يجوز بعلتين مختلفتين، وسيأتي الكلام في ذلك على سبيل الاستقصاء في كتاب «القياس»؛ إن شاء الله تعالى.

واعلم: أنه لا يتم هذا الكلام ههنا إلا إذا دلّ على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين؛ فإنه قد دللنا على المنع منه؛ فيلزم الجواب عنه؛ ليتم كلامه والله أعلم بالصواب.

لا يقال: «إثبات هذه الدلالة في العرف بمقدمة في إثبات هذه الدلالة في اللغة - كما ذكره المصنف - غير مستقيم؛ لوجهين: أحدهما: أن عكس هذا أولى؛ فإنه يجب حمل كلام الشارع أولاً على الحقائق الشرعية، ثم على الحقائق العرفية، فإن لم يوجد ذلك، يحمل على الحقائق اللغوية آخر المراتب؛ فلا يليق أن يجعل الوضع عموم الحكم؛ [وإلا] كان التخصيص بالذكر إلغازاً أو إلباساً؛ كقوله: دخلت السوق؛ فعرض على تركي وهندي، وأبلق وأدهم، فاشترت التركي والأدهم؛ فإنه يفهم منه الحصر؛ حتى لو بان خلافه - عدّ الكلام إلغازاً، وإن كان اللفظ لم يوضع للحصر، وكذلك لو قال الشارع: إن الله خلق لكم الأنعام، ومتعمك بها، وفرض عليكم الزكاة في الإبل؛ فإنه يفهم منه الحصر بقريئة التخصيص، وهذا مما يعرف به العقلاء في مخاطبتهم، ومُستندة: اقتضاء قريئة الخال التسمية بينهما في البيان المقصود بالذكر؛ فبتقدير شمول الحكم ينكر التخصيص. وإذا ثبت هذا، فنقول: القريئة لازمة مفهوم التقييد؛ فإنه إذا قال ﷺ - في معرض بيان الحكم، وتبليغ الفرع - من باع بحكم؛ فإن كان الحكم واحداً فجوابه: فثمرته للبائع، فقوله بغيره مع أنه إيهام بغير المراد مانع وموجب لقصور البيان؛ فلا يليق بمقاصد الشارع؛ على أننا نقول: إذا لم يكن بد من طلب فائدة، فالاحتراز وتحرير محل الحكم فائدة متأصلة مختصة بهذا التقييد، فالتنزيل عليه [٢١/ب] يكون أظهر، وهذا كلام صاحب «التنقيح». والجواب عنه منقذ المقدمة الثانية، فنقول: لا نسلم

أن هذا يَسْبِقُ إلى الذهن عند التخصيص نَفْسُ الحكم عما عداه، وهذه مصادرة على المطلوب، ودأب هذا الفاضل هو هذا؛ فإنه كثيراً ما يجعل نفس محل النزاع دليلاً على المدعى، ومن جنس ذلك قوله في الجواب عما أورده من الاحتمالات التي يمكن أن يكون التخصيص لأجلها:

قوله: وأما ما ذكروه من مستندات التخصيص - فلا ينكر إمكانها؛ ولكن لا دليل على شيء منها، ولا يمكن دَفْعُ الدلالة لمجرد الاحتمال؛ فنقول: لا نسلم وجود الدلالة، وأين الدلائل؟! وأما الدليل الذي نقلناه عنه - فالمقدمة الثانية ليست إلا مجرد دعوى، ثم نشرع في إبطال بقية الفوائد سوى نفى الحكم عن المسكوت؛ فنقول: إما أن نفى الحكم عن المسكوت أسبق إلى الذهن من غيره من الفوائد أو لا: فإن كان أسبق؛ فلا حاجة بعد ذلك إلى إبطال بقية الفوائد، وإن لم يكن أسبق إلى الذهن، بَطَلَتِ المَقْدَمَةُ الثانية من الدليل.

وأما قوله: وأما الاحتراز عن التخصيص - فإنما يُتَصَوَّرُ عند إمكان قيام الدليل عليه، وكيف يتصور ذلك مع فرض إرادة العموم؟! فهو كلام فاسد ذالٌّ على عدم تصور المسألة بكنهها.

بيانه: أن المدعى بهذا الكلام: أن الحكم قد يكون عاماً، ويدل على ثبوت في الحكم في إحدى الصورتين بصيغة خاصة؛ كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»، وإنما ذلَّ على وجوب الزكاة في السائمة بصيغة خاصة مع شمول الصورتين؛ احترازاً من تخصيص أصل السائمة، لو ذلَّ عليها بصيغة عامة فقوله: كيف يتصور مع فرض إرادة العموم؟! ليت شعري مَنْ فَرَضَ إرادة العموم. نعم، المفروض إصدار صيغة عامة، وأما إرادة العموم فلا.

وأما قوله: «حيث اقتضت الحال التسوية، فالتخصيص للغات [٢٢/أ]:

قلنا: هو ممتنع؛ بل ذلك دَعْوَى مجردة، فأما ما ذكره من الحبشى والتركي: فليس ذلك من نظائر المسألة؛ فإنه لم يذكر نقيض السائمة في اللفظ، ولا كذلك ههنا؛ فإنه خص التركي والحبشى؛ فذكرهما، واقتطع بعد ذلك، بل وزَّانُهُ أن نقول: إن الله خلق لكم الأنعام، السائمة منها والمعلوفة، وجعل في السائمة الزكاة؛ فقوله: إذا لم يكن بُدٌّ من فائدة، فالاحتراز وتحرير محل الحكم فائدة مُتَأَصِّلَةٌ خاصة بهذا التقييد؛ فالتنزيل عليه يكون أظهر أيضاً؛ و[هو] مصادرة على المطلوب.

تنبيه: اعلم: أن مفهوم الموافقة يسمى: تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب. ومفهوم المخالفة يسمى: دليل الخطاب. أما لَحْنُ الخطاب: فقيل: هو دَلَالَةُ الاقتضاء، وقيل: هو مَفْهُومُ الموافقة، وقيل: هو مَفْهُومُ المخالفة. وأما معقول الخطاب: فهو القياس المُسْتَبْتَبُ من النصّ.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فرعان:

الأوّل: القائلون: بأنّ التخصيص بالصفة - يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ - : أقرُّوا بأنّه لا دَلَالَةَ لَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا﴾ [النساء: ٣٥]، ولا في قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا...»؛ لأنّ الباعث عَلَى التَّخْصِيسِ - هُوَ: العَادَةُ؛ فَإِنَّ الخَلْعَ لَا يَجْرِي غَالِبًا إِلَّا عِنْدَ الشَّقَاقِ، وَالْمَرْأَةُ لَا تُنْكِحُ نَفْسَهَا إِلَّا عِنْدَ إِبَاءِ الْوَالِيِّ.

فإذن: لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ التَّخْصِيسِ هُوَ هَذِهِ العَادَةُ - : لَمْ يَغْلِبْ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ سَبَبَهُ نَفْيُ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ.

الثاني: تَعْلِيقُ الْحُكْمِ عَلَى صِفَةٍ فِي جِنْسٍ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» - يَقْتَضِي نَفْيَهُ عَمَّا عَدَاهُ فِي ذَلِكَ الجِنْسِ، وَلَا يَقْتَضِي نَفْيَهُ فِي سَائِرِ الأَجْنَاسِ.

وَقَالَ بَعْضُ الفُقَهَاءِ - مِنْ أَصْحَابِنَا - : إِنَّهُ يَقْتَضِي نَفْيَ الزَّكَاةِ عَنِ المَعْلُوفَةِ فِي جَمِيعِ الأَجْنَاسِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تخصيص الشيء بالذكر لا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ دَلَالَةً لفظية صريحة أصلاً على معنى النطق؛ وذلك لأن نفي الحكم عن المنطوق لم يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظٌ منطوق به دال عليه مطابقة؛ لأن الكلام في مثل هذه الصورة بأن (ك) الدال عليه غيره، ونحن نقول بهذا [٢٢/ب] المفهوم وذلك هو: أن تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات - فعل لفاعل ذي إرادة، وكل ما هو كذلك فلا بد له من باعثٍ عَلَى الفِعْلِ. ثم نقول: صاحب هذا المذهب لا باعث له على التخصيص إلا نَفْيُ الحكم عن المَسْكُوتِ؛ بدليل يدل عليه في نظره؛ ليستدلّ بالتخصيص على الباعث على التخصيص، ويستدلّ بالباعث على التخصيص على نَفْيِ الحكم عما عداه؛ فالدليل



على نفي الحكم عن المسكوت هو الباعث؛ وذلك ليس بدليل لفظي أصلاً، ومن هذا يظهر أن نفي الحكم عن المسكوت ليس بمُدلول عليه مطابقة، ولا التزاماً: أما مطابقة: فظاهر، وأما التزاماً: فلأن المعنى من دلالة الالتزام: إما دلالة لفظ مفرد على معنى يلزمه ذهنياً معنى ثان، وليس الأمر ههنا كذلك لغرض، أو دلالة لفظ مُركَّب على معنى يلزمه قطعاً أو ظاهراً ذهنياً نفي الحكم عما عداه، والاستلزام القطعي منتف ههنا، والاستلزام الظاهر هو محل التجاذب، ومختار المصنف: أنه ليس ما ذكر من الدليل فإذن هذه الأدلة تنشأ من قرينة السكوت عن الحكم عند وجود الصفة الأخرى؛ فيصير النطق بالحكم عند وجود إحدى الصفتين؛ فالسكوت عن الحكم عند وجود الصفة الأخرى - دليل على عدم هذه؛ لكون الباعث على النطق بما نطقه، والسكوت بما سكت - إثبات الحكم في المنطوق، والنفي عن المسكوت. هذا تحقيق مناط القائلين بهذا المفهوم؛ فلا يقبل ذلك المنع والمعارضة؛ لأننا ذكرنا ذلك على سبيل الحكاية لمذهب من قال به مع حكاية دليhle؛ فافهم ذلك.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: اتفق القائلون بالمفهوم على عدم المفهوم في صورة إخراج الكلام مخرج الغالب، ومعنى ذلك [٢٣/أ]: أنه إذا علم أو ظن؛ أن الباعث على التخصيص - أي تخصيص الحكم بتلك الصفة - هو كون تلك الصفة غالبية على تلك الحقيقة؛ وهذا لأنها لما كانت غالبية على تلك الحقيقة كانت حاضرة<sup>(١)</sup> في ذهنه عند ذكر تلك الحقيقة؛ فسبب النطق بها هو ما ذكرنا؛ بخلاف ما إذا لم تكن غالبية؛ فقد لا يستحضرها عند تلك الحقيقة، فإذن استحضارها ليفيد بها نفي الحكم عما عداه. هذا كله إذا علم أو ظن أن سبب النطق هو الغلبة على تلك الحقيقة، وكذلك إذا احتمل ذلك أن يكون سبب النطق بها نفي الحكم عما سواه، هذا هو الكلام المشهور في هذا الموضوع. ولإمام الحرمين ميلٌ إلى خلاف ذلك؛ فلننقل لفظ الإمام ليحصل الوثوق بما يختاره:

قال الإمام في «البرهان»<sup>(٢)</sup>: إن التخصيص إذا جرى موافقاً لما يصادف ويُلقى في مستقر العادة - فالشافعي - رحمه الله - لا يرى الاستمساك بالمفهوم فيه، ويرى حمل الاختصاص على محاولة تطبيق الكلام على ما يُلقى جارياً في العرف، وقد ذكر في «الرسالة» كلاماً بالغاً في الحسن في هذا؛ وذلك أنه قال: إذا تردد التخصيص بين تقدير

(١) في «ب»: خاطرة.

(٢) ينظر البرهان (١/٤٧٤، ٤٧٥).

نفى ماعدا التخصيص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف؛ فيصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فاللفظ إذا تعارضت فيه [محمّلات] التحق بالمحمّلات، كذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمحمّلات، وذكر من أمثلة ذلك الخلع، والقصر، وحديث النكاح بلا ولي<sup>(١)</sup>، ثم قال

(١) حديث عائشة: أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٢٤٧ - موارد) وأبو داود الطيالسي (٣٠٥/١) رقم (١٥٥٣) وأبو يعلى (١٤٧/٨) رقم (٤٦٩٢) ومن طريق الزهري عن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له». لفظ ابن حبان. وفي الباب عن ابن عباس وأبي موسى حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٦٠٥/١) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولي حديث (١٨٨٠) وأبو يعلى (٣٨٦/٤) رقم (٢٥٠٧) والبيهقي (١٠٦/٧، ١٠٧) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولي، من طريق حجاج عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ لا نكاح إلا بولي. قال البوصيري في «الزوائد» (٨٢/٢): هذا إسناد ضعيف. حجاج هو ابن أرساة مدلس وقد رواه بالعنعنة وأيضاً لم يسمع حجاج من عكرمة إنما يحدث عن داود بن الحصين عن عكرمة قاله الإمام أحمد. ١ هـ وأخرجه الدارقطني (٢٢٢٤٢٢١/٣) كتاب النكاح حديث (١١) والبيهقي (١٢٤/٧) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولي مرشد، كلاهما من طريق عدى بن الفضل عن عبيد الله بن عثمان بن حثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وأيما امرأة أنكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل. قال الدارقطني: رفعه عدى بن الفضل ولم يرفعه غيره وقال البيهقي: كذا رواه عدى بن الفضل وهو ضعيف والصحيح موقوف. أخرجه أبو داود (٦٣٥/١) كتاب النكاح: باب في الولي حديث (٢٠٨٥) والترمذي (٤٠٧/٣) كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي حديث (١١٠١) والدارمي (١٣٧/٢) كتاب النكاح: النهي عن النكاح بغير ولي، وأحمد (٤١٣، ٣٩٤/٤) والطيالسي (٣٠٥/١ - منحة) رقم (١٥٥٤) وابن ماجه (٦٠٥/١) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولي حديث (١٨٨١) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤) وأبو يعلى (١٩٥/١٣ - ١٩٦) رقم (٧٢٢٧) وابن حبان (١٢٤٣ - موارد) والدارقطني (٢١٨/٣) كتاب النكاح والحاكم (١٧٠/٢) والبيهقي (١٠٧/٧) وابن حزم في «المحلى» (٤٥٢/٩) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٢١٤/٢، ٤١/٦، ٨٦/١٣) والبغوي في «شرح السنة» (٣٢/٥ - بتحقيقنا) من طريق أبي إسحاق عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه مرفوعاً. وقال الترمذي: هذا حديث حسن وصححه ابن حبان. وقد اختلف في وصل هذا الحديث وإرساله. قال الترمذي (٤٠٨/٣). وَحَدِيثُ أَبِي مُوسَى حَدِيثٌ فِيهِ اخْتِلَافٌ. رَوَاهُ إِسْرَائِيلُ وَشَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَأَبُو عَوَانَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، وَقَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَرَوَى أَسْبَاطُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَزَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

إمام الحرمين: هذا مساق كلام الشافعي.

والذي أراه في ذلك: أن اتجاه ما ذكره من حمل الأمر على خروج الكلام على مجرى العرف - لا يسقط التعلُّق بالمفهوم؛ فإن قضاء اللفظ لا يسقط باحتمال يؤول إلى العرف، والذي يحقق ذلك: أنه لما قال [٢٣/ب] [يعلى] بن أمية لعمر - رضی الله عنه - مالنا نقصر وقد أمنا؟؛ فقال عمر: تعجبت مما تعجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ ونم يُنكر عليه اعتقاد [المفهوم] من طريق اللسان.

وقد صار محمد بن الحسن الشيباني<sup>(١)</sup> إلى تنزيل مذهبه على مفهوم حديث عائشة رضی الله عنها - ومنطوقه في النكاح بغير وكى، فلوست أرى المفهوم في هذا الفن

= وَرَوَى أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ (عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ). وَقَدْ رَوَى عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَيْضًا. وَرَوَى شُعْبَةَ وَالثَّوْرِيُّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ». وَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ أَصْحَابِ سُفْيَانَ عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى. وَلَا يَصِحُّ. وَرَوَايَةُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ» عِنْدِي أَصَحُّ؛ لِأَنَّ سَمَاعَهُمْ مِنْ أَبِي إِسْحَاقَ فِي أَوْقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَإِنْ كَانَ شُعْبَةُ وَالثَّوْرِيُّ أَحْفَظَ وَأَثَبَتْ مِنْ جَمِيعِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ هَذَا الْحَدِيثَ. فَإِنَّ رَوَايَةَ هَؤُلَاءِ عِنْدِي أَشْبَهُ؛ لِأَنَّ شُعْبَةَ وَالثَّوْرِيُّ سَمِعَا هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ أَبِي إِسْحَاقَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ. وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: مَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: أَنْبَأَنَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَسْأَلُ أَبَا إِسْحَاقَ: أَسَمِعْتَ أَبَا بُرْدَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ»؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَدَلَّ هَذَا الْحَدِيثُ عَلَى أَنَّ سَمَاعَ شُعْبَةَ وَالثَّوْرِيَّ عَنْ مَكْحُولٍ هَذَا الْحَدِيثَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ. وَإِسْرَائِيلُ هُوَ ثِقَّةٌ ثَبَّتْ فِي أَبِي إِسْحَاقَ. سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُثَنَّى يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ: مَا فَاتَنِي مِنْ حَدِيثِ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الَّذِي فَاتَنِي، إِلَّا لَمَّا أَتَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَى إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّهُ كَانَ يَأْتِي بِهِ أُمَّمٌ.

(١) محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله: إمام بالفقه والأصول وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. ولد بـ «واسط» سنة ١٣١ هـ له كتب كثيرة في الفقه والأصول منها المبسوط، الزيادات، الجامع الكبير، الجامع للصغير، الآثار، الأمالي، الأصل وغيرها كثير توفي في ١٨٩ هـ. ينظر: الفهرست لابن النديم (٢٠٣: ١)، الفوائد البهية ١٦٣، الوفيات (١/ ٤٥٣)، البداية والنهاية (١٠: ٢٠٢) الجواهر المضية (٢/ ٤٢)، ذيل المذيل (١٠٧)، لسان الميزان (٥/ ١٢١)، النجوم الزاهرة (٢/ ١٣٠)، لغة العرب (٩/ ٢٢٧)، تاريخ بغداد (٢/ ١٧٢ - ١٨٢)، الانتقاء (١٧٤)، الأعلام (٦/ ٨٠).

متروكاً من غير فرض دليل، ومن حسائك الصدور ترك المفهوم فى مسألة النكاح بلا<sup>(١)</sup> ولى. هذا كله كلام إمام الحرمين بلفظه.

(١) اتفق الفقهاء على أن الأئنى إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو أمة لا يصح لها أن تباشر عقد النكاح؛ لأنهم اتفقوا على أن الولى شرط فى صحة نكاحهن. واختلف الفقهاء فى الحرة البالغة العاقلة، هل لها أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولغيرها أو لا. فمنهم من منع المرأة من مباشرة النكاح مطلقاً، بكرًا كانت أو ثيبًا، شريفة أو ذنيعة، أذن لها الولى أو لم يأذن، فإن وقع وباشرت العقد فهو فاسد يفسخ مطلقاً، قبل الدخول وبعده، ولو طال الزمن وولدت الأولاد. وهذا مذهب جمهور الفقهاء منهم الأئمة الثلاثة مالك، والشافعى، وأحمد، وكثير من الصحابة والتابعين منهم عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو هريرة، وعائشة، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، والثورى، وابن أبى ليلى، وابن شيرمة، وابن المبارك، وذلك لأن الولى عندهم شرط فى صحة نكاح الأئنى مطلقاً، ومنهم من يرى أن للحرة البالغة العاقلة أن تباشر عقد نكاحها، بكرًا كانت أو ثيبًا، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، وزفر فى ظاهر الرواية، إلا أنهم قالوا: لو تزوجت بغير كفاء، فللولى حق الاعتراض؛ رعاية للمصلحة، ودفعًا للعار ما لم تلد، أو تحبل حبلاً ظاهرًا. ومنهم من فرق بين أن تزوج نفسها لكفاء أو لغيره فقالوا: إن زوجت نفسها لكفاء صح نكاحها وإلا فسد. وإلى هذا ذهب الشعبى والزهرى، وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف، إلا أنه نقل رجوعهما عنه إلى ظاهر الرواية. ومنهم من يرى صحة النكاح موقوفًا على إجازة الولى، فإن أحازه نفذ، وإلا بطل، وإليه ذهب محمد بن الحسن، وقال: إن امتنع الولى عن الإجازة فى الكفاء حدّد القاضى العقد ولا يلتفت إليه. ومنهم من فرق بين نكاحها بإذن الولى، ونكاحها بغير إذنه، فقال: إذا أذن لها الولى صح نكاحها، وإن لم يأذن لها، فلا يصح، وإليه ذهب أبو ثور، ومنهم من فرق بين البكر والثيب، فصحح نكاح الثيب، وأبطل نكاح البكر، وإلى هذا ذهب داود الظاهرى. هذه خلاصة المذاهب فى مباشرة المرأة عقد النكاح، ومنشأ الخلاف بينهم أنه وردت أدلة من الكتاب والسنة، وقد فهم فيها كل فريق فهمه، وأخذ الحكم منها حسب ما وصل إليه اجتهاده، وسأذكر ما تمسك به كل فريق من الأدلة وأوجه دلالتها، ثم أناقش الأدلة لأتوصل بذلك إلى بيان المذهب الراجح حسب قوة دليبه. واستدل أبو حنيفة ومن وافقه بالمنقول والمعقول: أما المنقول: فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا حُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ووجه الدلالة من هذه الآيات: أن الله سبحانه وتعالى أسند النكاح فى الآية الأولى والثانية إلى المرأة، والأصل فى الإسناد أن يكون إلى الفاعل الحقيقى، فدل ذلك على صحة النكاح عند مباشرتها العقد بنفسها من غير مباشرة الولى أو إذنه. وأما فى الآية الثالثة، فإن قوله تعالى: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ صريح فى أنها هى التى تفعل فى نفسها ما تشاء، ومن ذلك أن تباشر عقد نكاحها. وأما السنة: فأولاً: ما رواه الجماعة إلا البخارى عن =

= ابن عباس - رضی الله عنهما - أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَصِمَاتِهَا إِفْرَارُهَا»، وفي لفظ مسلم: «وَإِذْنُهَا صِمَاتُهَا»، وفي لفظ آخر: «الْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا». ووجه الدلالة في هذا الحديث أن النبي ﷺ شارك بينها وبين الولي، ثم قدمها عليه بقوله: «أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»، وقد صح العقد من الولي فصحته منها أولى، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الحديث برواياته يدل صراحة على توقف العقد على رضا المرأة، وليس من المعقول، ولا من المعهود شرعاً أن يعتبر رضا شخص في صحة تصرف، ثم يحكم عليه بالفساد إذا باشره بنفسه.

وثانياً: ما ورد في تزوجه ﷺ أم سلمة لما بعث إليها يخطبها قالت: «لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِي شَاهِدًا» فقال - عليه الصلاة والسلام - : «لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِكَ شَاهِدٌ وَلَا غَائِبٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ» ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه لم يحضر أحد من أولياء أم سلمة هذا العقد، وهي التي باشرته بنفسها، فدل ذلك على صحة النكاح بمباشرة المرأة العقد، وهو يدل من جهة أخرى على أنه ليس للأولياء حق الاعتراض؛ إذا كان الزوج كفوًا.

وأما المعقول: فقد قالوا فيه: إن المرأة عند مباشرتها العقد بنفسها؛ إنما تصرفت في خالص حقها، وهي من أهل التصرف؛ إذ إنها بالغة عاقلة؛ ولهذا كان لها التصرف في المال، ولها اختيار الأزواج بالاتفاق، وكل تصرف هذا شأنه فهو صحيح، وإنما يطلب الولي بالتزويج كيلا تنسب المرأة إلى الوقاحة.

وقد نوقشت أدلة الحنفية بما يأتي: فقد قيل لهم في الآيات التي أضيف فيها النكاح إلى المرأة: إن الإضافة فيها على طريق الإسناد المجازي والعلاقة الحلية، وأيضاً فإنه لا يكون نصاً في جواز مباشرتها العقد بنفسها، وإنما هو نص في تحصيل العقد؛ لكن بمباشرة من؟ هذا مسكوت عنه، وقد بينت السنة أنه لا يصح للمرأة أن تباشر النكاح، وأنها إذا باشرته كان فاسداً؛ كما في حديث عائشة - رضی الله عنها - حيث روت أن النبي ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَوَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ...» الحديث.

وأما قوله تعالى: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ فسياق الآية يقتضي بأن هذا في غير النكاح؛ إذ الآية قبلها في عدة الوفاة، والمرأة فيها ممنوعة من الزينة والخروج، وأمورة بالإحداد، فرفع الله عنها هذه القيود التي التزمتها في العدة بقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾.

ويقال لهم في الحديث الأول أنه يحتمل أن تكون أحق من وليها في الإذن والعقد، ويحتمل أن تكون أحق منه في الإذن والرضا، بالألا تزوج حتى تنطق بالإذن، بخلاف البكر. والمراد هنا الاحتمال الثاني، وهو أنه لا يعقد عليها إلا بإذنها ورضاها، ومما يؤيد أن المراد الاحتمال الثاني.

قوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ»، مع غيره من الأحاديث الدالة على اشتراط الولي.

ويقال لهم في حديث أم سلمة: إنه محمول على الخصوصية فقد عهد اختصاص النبي ﷺ في باب النكاح بأمر كثيرة؛ إذ إننا إنما نحتاج للولي لرعاية المصلحة؛ إذ إن المرأة لنقصان عقلها قد=

=تُخَدَعُ، والنبي ﷺ خير زوج، فلا يصح لإنسان أن ينظرَ بعدَ نظره.

وأما المعقول: فيقال لهم فيه: لا نسلم أنها عند مباشرتها العقد، تكون قد تصرفت في خالص حقها، بل تصرفت في أمر تعلق به حق الأولياء، وما من شك في أن مشروعية النكاح على الأصالة إنما هي بناءً الأسر، والمحافظة على الأعراض التي لا يصونها إلا وليٌّ خاصٌّ يؤمِّنُ على العرض من تلويته.

واستدل الشعبي والزهرى بقول النبي ﷺ لأم سلمة: «لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِكَ شَاهِدٌ وَلَا غَائِبٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ» جواباً لقولها: «لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِي شَاهِدًا»؛ فإنه يدل على صحة العقد من المرأة، حيث لا يكون هناك موجب لكرهة الأولياء؛ بأن توفرت الكفاءة، ويدل بمفهومه على خلاف هذا.

ويقال للشعبي والزهرى في استدلالهما بهذا الحديث ما قلناه فيه عند مناقشة أدلة الحنفية، واستدل محمد بن الحسن بما روى عن عائشة - رضی الله عنها - أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَوَلِيِّهَا - فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ». ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه يدل بمنطوقه على أن المرأة إذا نكحت بغير إذن وليها - فنكاحها باطل، ويدل بمفهومه على أنها إذا نكحت نفسها بإذن وليها فنكاحها صحيح. ويقول: إن الإذن أعم من أن يكون سابقاً أو لاحقاً.

ويقال له في استدلاله بهذا الحديث: إنه استدلال بالمفهوم، وأنت لا تقول به. واستدل أبو ثور على أن الشرط هو إذن الولي بنفس حديث عائشة الذي استدله به محمد بن الحسن. ووجه الدلالة فيه أنه صريح في أن نكاح المرأة نفسها إنما يكون باطلاً إذا كان بغير إذن الولي، ومفهومه أنها لو نكحت نفسها بإذن وليها - صح نكاحها، ويرد هذا بأنه استدلال بالمفهوم، والمفهوم إنما يستدل به إذا لم يخرج الكلام مخرج الغالب؛ وهنا كذلك.

واستدل داود الظاهري، ومن وافقه بحديث: «الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَوَلِيِّهَا». ووجه الدلالة فيه أنه صريح في أن الثيب أحق بنفسها من وليها، ومن ذلك أن تباشر عقد نكاحها. ويرد هذا بأن النبي ﷺ أثبت لها حقاً، ومعناه أنها أحق بنفسها في ألا يعقد عليها الولي إلا برضاها، لا أنها أحق بنفسها في أن تعقد على نفسها، على أن داود - كما قال النووي - قد ناقض مذهبه في شرط الولي في البكر دون الثيب؛ لأنه إحداه قول في مسألة مختلف فيها، ولم يسبق إليه، ومذهبه أنه لا يجوز إحداه مثل هذا.

وأما الجمهور فقد استدلوا بالكتاب، والسنة، والمعقول: أما الكتاب: فقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾. ووجه الدلالة في الآية الأولى: أن النهي موجه إلى الأولياء عن منعهن عن نكاح من يختزن من الأزواج، ولا يتحقق المنع إلا ممن في يده الممنوع، فدل ذلك على أن =

=عقد النكاح في يد الولي لا في يد المرأة، وعليه فلا يصح منها لو باشرته بنفسها. ويؤيد هذا ما روى في سبب النزول من أن معقل بن يسار كانت له أخت تحت أبي البداح فطلقها، وتركها حتى انقضت عدتها، ثم ندم على فراقها فخطبها فرفضت به، وأبى أخوها أن يزوجهها، وقال: وجهي من وجهك حرام إن تزوجتني. فنزلت الآية. فدعا رسول الله ﷺ معقلا، وقال له: إن كنت مؤمنا فلا تمنع أختك عن أبي البداح، فقال: آمنت بالله وزوجتها منه، فلو كان لها أن تباشر النكاح بدون وليها - لزوجت نفسها، ولم تحتج إلى وليها معقل وعلى هذا يبعد أن يكون النهي في الآية للأزواج كما قيل. ومما يقوى القول بأن النهي في الآية للأولياء ما روى عن ابن عباس: أنه قال: نزلت هذه الآية في الرجل يطلق امرأته طقة أو طلقين، فنقضى عدتها، ثم يبدو له أن يتزوجها وأن يراجعها، وتريد المرأة ذلك، فيمنعها أولياؤها من ذلك، فنهى الله أن يمنعها. ووجه الدلالة في الآية الثانية والثالثة: أن الخطاب موجه فيهما إلى الأولياء، فدل ذلك على أن الزواج إليهم لا إلى النساء.

وأما السنة: فأولاً: ما رواه ابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي عن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: «لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا». ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي - عليه الصلاة والسلام - نهى المرأة عن أن تزوج نفسها، فدل ذلك على فساد نكاحها؛ لأن النهي إذا رجع إلى ذات الفعل يدل على الفساد، ويؤيده قوله في آخر الحديث: «فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا».

وثانيا: ما روى أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي عن أبي موسى الأشعري - رضى الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ»، صححه ابن حبان، والحاكم، وذكر له الحاكم طرفاً، وقال: قد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ عائشة، وأم سلمة، وزينب بنت جحش، ثم سرد تمام ثلاثين صحابياً. وهذا الحديث صريح في أن النكاح لا يصح بدون الولي.

وثالثاً: - ما روى الخمسة إلا النسائي عن عائشة - رضى الله عنها - أن النبي ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِدُونِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ». ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي ﷺ حَكَمَ عَلَى نِكَاحِهَا نَفْسَهَا بِدُونِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا بِالْبَطْلَانِ، وكرر ذلك ثلاثاً لتأكيد بطلانه، فهو قاضٍ باشرط الولي في صحة النكاح.

وأما المعقول: فقد قالوا: إن النكاح له مقاصد شتى وهو رباط بين الأسر، والمرأة لا تحسن الاختيار؛ لقله ما لديها من الاختبار، لاسيما أنها تخضع لحكم العاطفة التي تغطي عليها جهة المصلحة، فتحصيلاً لهذه المقاصد على الوجه الأكمل قلنا بمنعها من مباشرة العقد.

وقد نوقشت أدلة الجمهور بما يأتي: فقد قيل لهم في الآية الأولى: إن معنى النهي فيها التحذير عن مَنَعِهِنَّ من مباشرة العقد بأنفسهن، فدل ذلك على صحته منهن استقلالاً، وإلا لم يكن للتحذير معنى. على أننا لا نسلم أن النهي للأولياء، بل هو للأزواج بدليل صدر الآية، إذ يقول

اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ فقوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ إنما هو خطاب لمن طلق لا للأولياء، حتى لا يختل النظم الكريم، وإذا كان كذلك - كان معناه: لا تعضلوهن أيها الأزواج، أى: لا تمنعهن حساً بعد انقضاء العدة أن يتزوجن، أو لا تمنعهن بإطالة العدة عليهن؛ كما قال فى آية أخرى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾.

وترد هذه المناقشة بما ورد فى سبب النزول، من أن العاضل هو معقل، وهو ولى لا زوج، وليس فى ذلك ما يخجل بالنظم الكريم؛ لأن محل ذلك إذا خفى المراد وحصل الاشتباه. أما إذا ظهر المراد، ولم يكن هناك اشتباه، فلا بأس من تفكيك الضمائر، وقد عهد فى القرآن الكريم تحويل الخطاب، ولو كان منعه يدل على صحة النكاح بمباشرتها كما قيل؛ لأبأح لها النبى ﷺ أن تباشر النكاح بنفسها؛ ولما قال لمعقل: إن كنت مؤمناً فزوجها.

على أنه يحتمل أن يكون الخطاب فى صدر الآية للأولياء، ويكون معنى إسناد الطلاق إليهم أنهم سبب له؛ لكونهم المزوجين للنساء المطلقات من الأزواج، وعلى هذا لا اختلال فى النظم الكريم.

ويقال لهم فى الآية الثانية والثالثة: إنه يحتمل أن يكون الخطاب فيهما لعامة المؤمنين، لا لخصوص الأولياء، وإلا لأمرهم بمباشرة عقد الزواج، فيكون من باب التشريع العام للمسلمين بأن يكون المراد بالإنكاح ما يشمل العقد، وتسهيله، والحث عليه، والتعاون فيه بإعطاء المال، واختيار الكفء، وغير ذلك. على أن المقصود من الآية الثانية هو اشتراط إيمان الزوج إذا كانت الزوجة مؤمنة. ويجاب عن هذه المناقشة بأننا لا نسلم أن الخطاب يحتمل أن يكون لعامة المسلمين، بل هو للأولياء، ومما يرجح كونه للأولياء قوله ﷺ: «إِذَا حَاءَ كُمْ مِنْ تَرْضُوتِ دِينِهِ وَخَلَقَهُ فَرُوجُهُ»؛ إذ إن المعروف أن من أراد أن يخطب امرأة يأتى وليها فقط.

وأما الأحاديث التى تمسك بها الجمهور، فقد نوقشت: ما يأتى أما الحديث الأول، فقد قيل لهم فيه: إن ابن كثير قال فيه: الصحيح رفعه على أبى هريرة، وعلى تسليم رفعه، فغايبته التفسير من استبداد المرأة بنفسها فى النكاح، وترد هذه المناقشة بأننا لا نسلم أن الحديث غير مرفوع، بل هو مرفوع وقد حكى رفعه يحيى بن معين، وليس المراد منه التفسير كما قيل؛ لأن النهى ظاهر فى عدم الصحة. وقيل لهم فى الحديث الثانى: إنه حديث ضعيف مضطرب فى إسناده، فقد روى موصولاً ومنقطعاً ومرسلاً، فلا تقوم به حجة على أصلكم. وعلى تسليم صحة الاحتجاج به؛ بناء على تقديم الوصل على الانقطاع عند التعارض. فغايبته أنه حسن، وهو لا يعارض الحديث الصحيح، وهو حديث: «الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا». وترد هذه المناقشة؛ بأن ابن جبان والحاكم صححاه، وذكر له الحاكم طرُقاً، وقال صححت فيه الرواية عن أزواج النبى ﷺ عائشة وأم سلمة، وزينب بنت جحش ثم ذكر تمام ثلاثين صحابياً، وقد قال المروذى: سألت أحمد ويحيى عن حديث: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» فقالوا: صحيح، ولا نسلم معارضته لحديث: «الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»، وذلك لما قلناه فى معناه، من أن المراد أنها أحق بنفسها فى ألا يعقد عليها الولي إلا برضاها؛ لا أنها أحق بنفسها فى أن تعقد على نفسها بدون وليها. ويقال لهم فى الحديث الثالث ما يأتى: =



واختيار الغزالي اختياراً الجمهور<sup>(١)</sup>؛ على أنه قال بعض الأفاضل من المتأخرين: «إن القاعدة تقتضى العكس وهو: أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم،

=أولاً: إن هذا الحديث روى من جملة طرق مدارها على ابن شهاب الزهري، فبعضها من رواية ابن جريج، وبعضها من رواية الحجاج بن أرطاة، وبعضها من رواية ابن لهيعة، وابن لهيعة معروف، والحجاج ضعيف، ولم يثبت سماعه من الزهري فهو موقوف، وأما رواية ابن جريج، فقد أخبر ابن عليه أن ابن جريج، قال: لقيت الزهري فسأله عنه فأنكره.

ثانياً: إن هذا الحديث روى عن عائشة، وقد زوجت حفصة بنت عبد الرحمن، وقد كان غائباً.

ثالثاً: إنه يخالف مذهب الجمهور، فإن مفهومه - وهم يحتجون بالمفهوم - يدل على صحة النكاح إذا باشرته المرأة بإذن وليها.

يجاب عن المناقشة الأولى بأن المخالف يحتاج برواية كل من ابن لهيعة والحجاج، فكيف لا يحتاج بها عند الاجتماع، وأما رواية ابن جريج إنكار الزهري لرواية سليمان بن موسى، فقد ضعفها ابن معين، فقد أخرج عنه البيهقي من طرق منها أن جعفر الطيالسي قال: سمعت ابن معين يوهن رواية ابن عليه عن ابن جريج أنه أنكر معرفة حديث سليمان بن موسى، وقال: لم يذكره عن ابن جريج غير ابن عليه وإنما سمع ابن عليه من ابن جريج سماعاً ليس بذلك.

ولو ثبت هذا عن الزهري لم يكن في ذلك حجة؛ لأنه قد نقله عنه ثقات منهم سليمان بن موسى، وهو إمام ثقة، وجعفر بن ربيعة، فلو نسب الزهري لم يضره ذلك؛ فإن من حفظ حجة على من نسي. فإذا روى الحديث ثقة، فلا يضره نسيان من نسيه.

ويجاب عن المناقشة الثانية بما قاله البيهقي. ونحن نحمل قوله: زوجت، أى: مهدت أسباب التزويج، وأضيف النكاح إليها لاختيارها ذلك، وإذنها فيه ثم أشارت على من ولي أمرها عند غيبة أبيها، حتى عقد النكاح، ويؤيد هذا ما رواه ابن جريج عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر عن أبيه عن عائشة؛ أنها أنكحت رجلاً هو المنذر بن الزبير امرأة من بنى أخيها، فضربت بينهم بستر ثم تكلمت حتى إذا لم يبق إلا العقد أمرت رجلاً فأنكح، ثم قالت فإن المرأة لا تلي عقد النكاح، فالوجه أن عائشة قررت المهر وأحوال النكاح، وتولى العقد أحد عصبتها، ونسب العقد إليها لما كان تقريره إليها.

ويجاب عن المناقشة الثالثة: - بأن المفهوم هنا معطل؛ لأن الكلام خرج مخرج الغالب. وأما المعقول فقد قيل لهم فيه إن تحصيل المقاصد المذكورة لا يتوقف على مباشرة الولي العقد بنفسه، بل يكفي أن يأذن لها، وليباشر العقد بعد ذلك من يباشره.

وترد هذه المناقشة بأن مباشرة المرأة للعقد تنافي ومحاسن الشريعة الإسلامية وآدابها، فإن المرأة تنسب إلى الوقاحة، والخروج عن مألوف العادات، وكيف يقوم هذا، وقد قامت الأدلة القوية على أن المرأة ممنوعة من مباشرة العقد بنفسها؟! ينظر الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير (١٨/٤).

ويكون حجة؛ بخلاف ما إذا لم يكن غالباً؛ لأن الوصف الغالب على الحقيقة تكون العادة دالة على ثبوته لتلك الحقيقة؛ فالتكلم يكتفى بدلالة العادة على ثبوته لها عند ذكر اسمه، أما إذا لم تكن العادة دالة على تلك الحقيقة، أمكن أن يقال: إن التكلم باسم تلك الصفة غرضه أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة، وأما الغالبة: فتكفى العادة فيها؛ فإذا أتى بها مع أن العادة كافية فيها، دل ذلك على أنه إنما أتى بها، مع أن العادة كافية فيها لتدل بها على سلب الحكم عما عداها؛ لانهصار أغراضه فيه.. هذا هو الكلام في هذا الفرع، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الفرع الثاني: أولاً: تعليق الحكم على صفة في الجنس؛ كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» يقتضى نفيه عما عداها في ذلك الجنس، ولا يقتضى نفيه في سائر الأجناس.

وقال بعض الفقهاء: العرف<sup>(١)</sup> وسيلة إلى الوضع اللغوي، بل إذا ثبت الوضع العرفي كفانا ذلك في الحمل عليه، بل لو قال: ذلك يفيد في العرف، فيفيده [٢٤/أ] في الشرع؛ لأن الأصل عدم النقل من العرف إلى حقيقة أخرى - كان مستقيماً.

ثانياً: أنا لا ندعى وضع هذا اللفظ في اللغة لإفادة هذا المعنى، وإنما ندعى الاستفادة من الدلالة الالتزامية، وينشأ ذلك، من جهة المتعمقين من أهل تلك الدلالة بعد الوضع عقلية عرفية لا لغوية، فمتى أثبتنا هذه الدلالة في العرف فقد تمّ مرامنا، هذا ما قاله صاحب «التلخيص» في هذا المقام، وغيره أورد على جواب المصنف وعلى المعارضين في حكم المسألة فتعين؛ فلنورد ما قاله المصنف، ثم نورد اعتراض بعضهم عليه.

قال المصنف [عن المعارضات]<sup>(٢)</sup>: - لا نسلم أن تخصيص القادر يفتقر إلى مرجح؛ فإن الهارب من السبع إذا عن له طريقان مستويان فإنه يختار سلوك أحدهما لا لمرجح. هذا كلام المصنف. قال في المعارض: لا نسلم أنه يختار أحدهما لا لمرجح، بل لو فرض عدم المرجح، يقف حتى يأكله السبع؛ فلا نسلم أن تخصيص الصورة العينة بالحكم لا لمرجح، ولا نسلم أن إحداث العالم بوقت معين من غير مرجح؛ بل يرجح كل واحد منهما الإرادة القديمة التي من شأنها تخصيص لذاتها.

ثم اعترض على قول المصنف: بأن الدليل بجهته منقوض بالتخصيص بالاسم؛ فقال:

(١) في «ب»: العرفي.

(٢) سقط في «ب».

الموجب عند الخُصْمِ التخصيص مع الإشارة إلى العلية، وهذا المَحْمُوعُ ليس في التخصيص بالاسم؛ لأننا نقول: لم قلت: إنه يلزم من وجوب حمل كلام الشارع أولاً على الحقيقة الشرعية، ثم على الحقيقة العرفية، ثم على الحقيقة اللغوية: ألا يكون الوضع العرفي وسيلة إلى الوضع اللغوي، وأى مانع يمنع من ذلك؟! ولا معنى لقوله: «لا يليق» في مقام الاعتراض. وكونه وسيلة إليه ظاهر؛ على ما بيناه في الأصل النافي للتغيير.

وأما الثاني [٢٤/ب] فنقول: لا نسلم أنا إذا أثبتنا هذه الدلالة في العُرفِ - فقد تم مرامنا؛ وهذا لأن مرامنا: إثبات تلك الدلالة لغة؛ فلا يكفي ثبوتها عرفاً فقط. هذا هو الجواب عن اعتراض صاحب «التلخيص».

وأما الجَوَابُ عما ذكره غيره من المنع لسند المنع - فلنقدم على الجواب قاعدة كلية محررة في العلوم النظرية:

وهي: أن المستدل إذا خص المدعى، وذكر الدليل على المدعى - فللخصم منع مقدمات دليبه؛ فإذا منع شيئاً من المقدمات، وذكر لمنعه مستنداً - فالجَوَابُ عن المنع إنما هو: إقامة الدليل على المنع لا غيره، فإذا أقام الدليل على المدعى سقط المنع، واندفع. ثم ما ذكره سنداً للمنح ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يصح أن يكون معارضة في المقدمة.

والثاني: لا يصح، فإن صح فالخصم يورده معارضة بعد الجَوَابِ عن المنع، وهو الدليل على الممنوع في المقدمة. فإذا ثبتت هذه القاعدة واتضحت، فنقول: الجَوَابُ عن المنع: الدليل ما منع لا غير، ولا يستقيم منع سند المنع جواباً عن المنع؛ لأن المانع ليس بمدعى - والحالة هذه - والمنع إنما يتوجه على الدعاوى وأدلتها، ومقدمات أدلتها.

والمانع ليس بمدعى أصلاً؛ فلا يستقيم منع سند المنع جواباً عن منع أصلاً ورأساً؛ نعم إذا ذكر الدليل على ما منع، وكان سند المنع صالحاً لأن يكون معارضة - فللخصم أن يوجه ذلك معارضة.

فإذا وجهه معارضة، فللخصم أن يمنع ذلك حيثنذ؛ لأنه صار المعارض مدعياً، والدعاوى تمنع، وإذا ثبت ذلك، فقد تحقق أن منع سند المنع جواباً عن المنع - فاسد. مثاله: ما فعله المعارض ههنا. وبيانه: أن الخصم هو المستدل، فهو المدعى، إلا أن التخصيص المذكور يقتضي نفي الحكم عن المسكوت؛ فقال: التخصيص [٢٥/أ] لا بد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عن المسكوت. أجاب المصنف عن هذا؛ وهو

المعترض فى هذا المقام بالمنع؛ فقال: لا نسلم أن التخصيص المذكور لأبد له من فائدة تقتضى التخصيص، وذكر سند المنع من الوجوه الثلاثة المذكورة فى المتن التى من جملتها: كون الهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان - فإنه يختار أحد الطريقتين على الآخر لا مرجح.

فإذا قال المجيب: «لا نسلم أن الهارب من السَّبُع إذا عَنَّ له طريقان - يختار أحد الطريقتين لا مرجح» - كان هذا [كلاماً] <sup>(١)</sup> فاسداً، وكان ذلك من باب معارضة المنع بالمنع، وهو هذر من الكلام، بل صوابه: إذا أراد الجواب عن المنع: أن يقيم الدليل على ما منعه الخصم، ثم إن وجه الخصم سبب معارضة تمنع ذلك - والحالة هذه - فيستقيم منعه.

مثاله: ههنا: أن يدُلَّ على أنه لا بد للقادر فى ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من مرجح، وأما أنه بنفس القدرة ترجَّح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح، ولا مخصص - [فلا] <sup>(٢)</sup>؛ فقد تبين فساد هذا المنع وأمثاله.

وسبب الوقوع: عَدْمُ تَحْصِيلِ العلوم النظرية، وعدم القدرة باستعمالها فى سائر العلوم. لا يقال: «إن ما ذكرتم يرجع حاصله إلى وَضْعِ من الأوضاع الجدلية، والخطب فيه سهل يسير، فلعلَّ ذلك من الاصطلاحات المختصة بطائفة، ولا يلزم كل الناس اتباع ذلك»:

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإن هذا متفق عليه بين علماء النظر كافة؛ فإنهم اتفقوا على أن المدعى يقبل المنع والمعارضة، وسائر الأسئلة التى يوردها العراقيون، وما ليس بمدعى لا يتجه شئ من الأسئلة أصلاً ورأساً، ولا يكاد يختلف العقلاء فى ذلك أصلاً. وإنما طولت فى هذا الموضوع؛ وذلك لمن لم يكن له قدم راسخ [٢٥/ب] فى التحقيق؛ فيتوهم أن النمط من القواعد إنما يرجع إلى اصطلاحات جدلية، وللناس مندوحة عنها؛ فلا يعلم أن هذا عين الجهل والضلال؛ فإن من ادعى وجوب القصاص بالقتل، ثم اعترض عليه فى مسألة إزالة النجاسة، فإن كل أحد يعلم فساد هذا الاعتراض، وما نحن فيه كذلك؛ لأن ما ليس بمدعى لا فرق بين بعضه وبعضه بعد الاشتراك فى الخروج عن الدعوى. فقد تبين أنه لا حاجة إلى الجواب عن أمثال هذه الأنواع لفسادها فى نفسها.

وأما جوابه عن بعض الذى أورده المصنف بقوله: «المعتبر عند الخصم التخصيص مع الإشارة إلى العلة» <sup>(٣)</sup>:

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: العلة.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإن [من] الخصوم من قال: إن مطلق التخصيص بالصفة يقتضى نفي الحكم عن المسكوت، ولو لم يشعر بالعلية.

وإمام الحرمين هو الذى اختار هذا التفصيل؛ وهو: أنه إن أشعر بالعلية دلَّ بحكم المفهوم، وإلا فلا<sup>(١)</sup>.

والمصنف يحتج على من قال بأن هذا النوع من التخصيص يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه؛ سواء حصل الإشعار بالعلية، أو لا.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» اختار مذهب القائلين بهذا المفهوم، واحتج عليه بالدليل الذى ذكره المصنف فى المتن، والتزم تقريره؛ فلنذكره ولننظر فيه:

قال: التخصيص لأبد له من فائدة، ولا فائدة إلا بيان الفرق فى الحكم، ونعنى بـ «التخصيص» - ههنا - : الاقتطاع عن صلاحية اللفظ الشامل؛ فرقاً بين مفهوم التقييد ومفهوم الصفة.

أمَّا الأول: فإنه وجوب تنزيل كلام العقلاء على الفائدة أصلاً ووصفاً.

وأمَّا الثانى: فبيانه على الظاهر، فإنه هو السابق إلى الذهن.

فإن قيل: لا نسلم أن التخصيص له فائدة؛ فإن الاتفاق، وسبق اللسان، وكونه الحاضر فى الذكر فى الحال - ممكن، فلو فرضنا أنه ذكره قصداً - فالمطلوب: إما فائدة الذكر، أو فائدة [٢٦/أ] عدم الذكر، وليس فى التخصيص سوى الذكر بالإضافة إلى المذكور، وعدم الذكر بالإضافة إلى المسكوت عنه:

أما الذكر: ففائدته معلومة، وأما عدم الذكر: فلا يستدعى فائدة، فإن العدم لا مستند له، وإلا لزم عليه اللقب؛ على أننا نقول: مُستند التخصيص كونه محل الحاجة: إما بحكم الحال، أو بمقتضى السؤال محل الإشكال - كما يقول الشافعى - رضى الله عنه: - «أمان العبد المحجور عليه فى القتال»؛ مع أن حكم الحر المحجور عليه، وغير المحجور عليه - فى غير القتال كذلك، أو كونه هو الأعم الأغلب، أى: المعتاد، أو الواقع فى الوجود، ولهذا قلنا: لا مفهوم لقوله ﷺ: «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بغيرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»<sup>(٢)</sup> ولا لقوله ﷺ: «فَلَيْسَتْ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ»<sup>(٣)</sup>؛ لأنه المعتاد ولا

(١) ينظر البرهان (١/٤٧٧) وما بعدها.

(٢) تقدم.

لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ...﴾ الآية [النور: ٣٣]؛ لأنه الواقع، وكذلك قوله تعالى: ﴿بِئْسَ مَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ...﴾ [البقرة: ٩٣].

فنقول: مستند التخصيص: الاحتراز عن احتمال الخطأ؛ لعدم العلم بما وراء الموصوف، وتأكيده وجه الدلالة يتناوله على الخصوص، والاحتراز عن طريق التخصيص عن مقتضى العموم، وإبقاء مجال الاجتهاد في المسكوت، والتنبيه على حكم المسكوت من طريق الأولى بواسطة النظر في المعنى.

والجواب: أما خيال الاتفاق وسبق اللسان - فباطل؛ فإنه يتطرق إلى التصريح في محلّ النطق، ولأننا [لا] ندعى الدلالة إلا بتقدير الأيمن عنهما، وأما توهم أنه هو الحاضر في الذهن، فلا ينقدح في مفهوم التقييد، مع تصدير الذكر باللفظ الشامل؛ كقوله «في الغنم السائمة الزكاة»، وإنما ينقدح في مفهوم الصفة؛ كقوله: «في السائمة الزكاة»، وربما لا يقول به.

وقولهم: «المطلوب فائدة الذكر، أو فائدة عدم الذكر؟»:

قلنا: المطلوب فائدة التخصيص [٦/ب]. بمعنى التقييد بالوصف مع ذكر المطلق، واقتطاعه عن الأمر العام.

أما قوله: «من مستندات التخصيص كذا وكذا»:

قلنا: لا ننكر إمكانها؛ لكن لا دليل على وجود شيء منها، حتى إنه لو وجد لم نقل به، ولا يمكن دفع الدلالة بمجرد الاحتمال، بل الاحتمالات الظاهرة السابقة إلى الذهن.

أما ما ذكره من أقسام الفوائد:

أما الاحتراز عن الخطأ: فلا يتصور في كلام الشارع، ولا في الأكثر من كلام غيره.

وأما الاحتراز عن التخصيص: فإنما يتصور عند إمكان قيام الدليل عليه، وكيف يتصور ذلك مع فرض إرادة العموم؟! وإمكان الغرر بالشبهة في غاية البعد، ولا يوازي خطره خطر نفى الحكم عن محلّ الثبوت بسبب سبق الذهن عند التخصيص.

وأما مجال الاجتهاد: فإنما ينقدح إذا لم يفرض دلالة التخصيص للحكم؛ فإنه إذا فرض كان منصوصاً، والكلام فيه على أن المجال باق مع فرض الدلالة ببذل النظر في تحقيقها، وتحقيق السلامة عمداً الفرق من مستندات التخصيص المحتملة، وخلو الدلالة عن المعارض.

ثم نقول: لا يخفى أنه حيث اقتضت الحال التسوية بتقدير الشيعين اللذين في تمام الحقيقة، والخلافيان هما الشيطان اللذان يختلفان بتمام الماهية، كقول القائل: «صَلِّ، صُمْ» أمر بالخلافيين؛ [فَقَوْلُ] القائل: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ فِي مَكَّةَ، صَلِّ رَكَعَتَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ» ليس أمراً بشيئين مختلفين؛ ولو جعلهما المصنّف مثلاً للأمر بالمخالف. هذا إذا لم يصح اجتماعهما [شرعاً] <sup>(١)</sup>؛ كالصلاة والصدقة الكثيرة التي لا تتأتى [إلا] بالأفعال الكثيرة - : مناقضة.

وكلا القسمين يشتركان في أنه لا يصحُّ الأمر بفعلهما إلا مفرّقين.

أما إذا تناول الأمر الثاني شيئاً هو مثلٌ لما تناوله الأمر الأول: فإما أن يصح في ذلك المأمور الزائد أو لا يصح، فإن صحَّ فيه الزائد: فإمّا أن يكون الأمر [٢٧/أ] الثاني غير معطوف على الأمر الأول، أو يكون معطوفاً عليه:

فعند القاضي عبد الجبار: يفيد غير ما يفيد الأمر الأول؛ وهو مختار المصنّف. وقال أبو الحسين البصري <sup>(٢)</sup>: الأشبه الوقف، ثم استثنى القاضي عبد الجبار صورتين:

إحدهما: أن تكون العادة مانعة من تكرار المأمور به؛ كقول القائل في حالة واحدة: «اسقني اسقني» فإن القصد بذلك غالباً: التأكيد لا التكرار.

الثانية: أن يمنع منه التعريف؛ مثاله: أن يقول: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ، صَلِّ الصَّلَاةَ» فإن لام الجنس تنصرف إلى المعهود السابق، وصورة الخلاف: «صَلِّ غَدًا رَكَعَتَيْنِ».

قال المصنّف: والدليل على أنه يفيد غير ما يفيد الأول: وجهان:

الأوّل: أن الأمر يقتضى الوجوب؛ فيلزم وجوب ركعتين بالأمر الأول؛ فلا ينصرف الأمر الثاني إلى إيجاب الركعتين اللتين وجبتا بالأمر الأول؛ لأنه لو انصرف إليه: فإما أن ينصرف إليه على وجه يفيد إيجابهما، أو على وجه يفيد تأكيد الإيجاب، أو لا ينصرف على هذين الوجهين: لا سبيل إلى الأول؛ لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأن التأكيد أقل فائدة من إيجاب جديد، وحمل كلام الحكيم على ما هو أكثر فائدة واجب، ولا سبيل إلى الثالث؛ وهو ظاهر، وإذا لم ينصرف إلى الأول يلزم إفادته لإيجاب ركعتين آخرين، وهو المطلوب.

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر المعتمد (١/١٦٠ وما بعدها).

الوجه الثاني: هو أن الأمر الثاني دائر بين الحمل على إيجاب ركعتين آخرين، وبين الحمل على التأكيد بالإجماع، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه أقل فائدة؛ فتعين الأول؛ وهو المطلوب.

لا يقال: قوله: «لو انصرف الأمر الثاني إلى [الفعل] الأول، لزم حصول ما يقتضى الوجوب من غير حصول الأثر؛ وهو غير جائز» - مدخول:

لأننا نقول: إن أردتم به أنه محالٌ عقلاً، فممنوع؛ لأنه تأكيدٌ، وهو جائز لغةً [٢٧/ب] وعقلاً، ويترجح أنه أراد غير التأكيد؛ لأنه جعل الوجه الثاني هو التأكيد؛ فيلزم أن يكون الوجهان وجهًا واحدًا؛ أما العقلي: فيلزمه أحد الأمرين: وهو إما بطلان دعواه، أو اتحاد الدليلين؛ لأننا نقول: لا ندعى أن التأكيد متعذرٌ عقلاً؛ بل هو على خلاف الأصل؛ لأن الأصل إفادة كل لفظة فائدة أصلية، ولا يلزم بطلان دعواه، ولا اتحاد الدليلين.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلأن الوجه الثاني ليس هو عين الوجه الأول؛ لأن مقدمات الوجه الأول ليست هي بأعيانها مقدمات الوجه الثاني بالضرورة. غاية ما في الباب: أنه وقع الاشتراك في مقدمة واحدة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجه الثاني عين الوجه الأول؛ يعرف ذلك من له دراية بعلم المنطق.

والقاعدة: هي أن كل دليل لا بد له من مادة وصورة، فاتحاد الأدلة باتحاد موادها وصورها.

[ومواد الأدلة - ههنا - في المقدمة الموضوعة في أول هذا الكتاب، وأما صورها: فهي التي تحصل من تركيب المقدمات بعضها مع بعض؛ على ما بيننا في القياسات الاستثنائية والاقترائية؛ فلا مَطْمَع في تحقيق العلوم النظرية إلا بإحكام علمين: أحدهما: علم المنطق.

والثاني: علم النظر.

هذا كله إذا لم يكن معطوفاً؛ فأما إذا كان الثاني معطوفاً على الأمر الأول: فإن لم يكن معرفاً: فإنه يفيد فائدة غير فائدة الأول؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه؛ لأن العطف يقتضى المغايرة، والشيء لا يغير نفسه.

مثاله: قول القائل لغيره: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ، وَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ».



وأما إذا كان الثانى معطوفاً على الأول ومعرفاً؛ كقول القائل لغيره: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ، وَصَلِّ الصَّلَاةَ» - : فاختيار أبى الحسين البصرى: الوَقْفُ، واختيار المصنّف: عَدَمُ الوَقْفِ، وهو الحَمْلُ على إيجاب صلاة أخرى.

حجة أبى الحسين [٢٨/أ]: أن لام التعريف فى قوله: «الصلاة» تقتضى عودها إلى تلك الصلاة، والعطف يقتضى المغايرة؛ فوجب حملة على صلاة أخرى، ولا مرجح؛ فوجب التوقف.

وقال المصنّف: وعندى: أن هذا الوجه الأخير أولى.

ومراده: أنه يجب حملة على إيجاب صلاة أخرى؛ وذلك لأن لام الجنس قد تكون لاستغراق الماهية؛ كقولنا: «الإنسان والحيوان جنس».

كما قد تكون لتعريف المعهود السابق للصلاة، وإذا جعلناها<sup>(١)</sup> للمعهود السابق يحتمل أن يكون المعهود السابق الصلاة، التى تناولها الأمر الأول، ويحتمل أن تكون صلاة أخرى غيرها تقدّم ذكرها؛ فإذا: هذه الاحتمالات ممكنة فى لام الجنس، منتفية عن العطف؛ فيبقى العطف سالماً عن لام الجنس المنفية لمعنى واحد؛ فيلزم إيجاب صلاة أخرى؛ عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

هذا كله إذا كان الأمر الثانى أمراً يمثل ما تناوله الأمر الأول، وكان المأمور به قابلاً للزيادة.

وأما إذا كان أمراً يمثل ما يتناوله الأمر الثانى، ولا يكون قابلاً للزيادة، فإما ألا يكون قابلاً للزيادة عقلاً أو شرعاً:  
مثال الأول: «قتل زيد».

ومثال الثانى: عتق العبد والإماء؛ وهذا لأنه ممكن<sup>(٢)</sup> عقلاً أن تمام الحرية منوطاً بألفاظ ثلاثة؛ كالطلاق؛ فإن البيونة التامة منوطة بألفاظ هى طلاقات ثلاث، فهذا يمكن عقلاً غير أن الشرع لم يعتبر ذلك.

وإذا لم يصحّ الزائد فيه، لم يخلُ الأمران: إما أن يكونا عامين أو خاصين، أو أحدهما عاماً، والآخر خاصاً... إلى آخر هذه المسألة؛ فهذا كلامٌ غنى عن الشرح.

(١) فى «ب»: حملناها.

(٢) فى «ب»: وهذا لا يمكن.

فليتأمل المتن، ففيه كفاية.

خاتمة هذه المسألة: ينبغي أن يُعلم أنه إذا كان أحدهما عامًّا، والآخر خاصًّا فلا ينبغي أحدهما على الآخر؛ لأن شرط ذلك المنافاة، وهي معلومة ههنا. وينبغي - أيضًا - أن ينبه: أن قولَ المصنّف: «الأشبهُ الوقْفُ في هذه الصورة، وهو أن يقول: «صُمَّ [٢٨/ب] كُلَّ يَوْمٍ، صُمَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» - فيه نظر؛ وذلك لأن دلالة الصيغة العامّة على عمومين، مع دلالة العطف على مدلوله - يجرى مجرى العامِّ والخاصِّ، ودلالة الخاصِّ أقوى من دلالة العامِّ؛ على ما سيأتى بيانه في كتاب<sup>(١)</sup> «العموم والخصوص»؛ فلا يبعدُ أن تترجّح الواو العاطفة<sup>(٢)</sup> على الصيغة العامة، ولك<sup>(٣)</sup> أن تمنع ما ذكره المصنّف، وتجعل ما ذكرناه سندًا للمنع، لا أنك<sup>(٤)</sup> تنتصب مدعياً، [فافهم ذلك]<sup>(٥)</sup>، والله أعلم بالصواب.

\* \* \* \*

(١) في «ب»: باب.

(٢) في «ب»: القاطعة.

(٣) في «ب»: وذلك.

(٤) في «أ»: لأنك.

(٥) سقط في «ب».

## القِسْمُ الثَّانِي

### فِي الْمَسَائِلِ الْمَعْنَوِيَّةِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَالنَّظْرُ فِيهَا فِي أُمُورٍ أَرْبَعَةٍ:

النَّظْرُ الْأَوَّلُ: فِي «الْوَجُوبِ»:

وَالْبَحْثُ: إِمَّا عَنِ أَقْسَامِهِ، أَوْ أَحْكَامِهِ:

أَمَّا أَقْسَامُهُ: فَاعْلَمْ: أَنَّهُ بِحَسَبِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَنْقَسِمُ: إِلَى «مُعَيَّنٍ» وَإِلَى «مُخَيَّرٍ».

وَبِحَسَبِ وَقْتِ الْمَأْمُورِ بِهِ: إِلَى «مُضَيَّقٍ» وَ«مُوسِّعٍ».

وَبِحَسَبِ الْمَأْمُورِ: إِلَى «وَأَجِبِ عَلَى التَّعْيِينِ» وَ«وَأَجِبِ عَلَى الْكِفَايَةِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه جعل مباحث هذا القسم محصورةً في أنظار أربعة:

النظر الأول: في أقسام الواجب.

النظر الثاني: في أحكام الواجب.

النظر الثالث: في المأمور به.

النظر الرابع: في المأمور.

النظر الأول: في أقسام الواجب، ولنقدم على شرح ما يتضمَّنه هذا النظر؛ ببيان

ضوابط كليةٍ شديدة النفع في العلوم، وخصوصاً في المباحث المتعلقة بهذا النظر، قائمة بأحكامها، يتميز صحيحها من فاسدها.

فنقول: هي: ضوابط:

الضابط الأول: أن كل مفهوم: إما كليٌّ أو جزئيٌّ: والكلي هو: الذي نفس تصوُّر

معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، والجزئي هو: الذي يمنع نفس تصوُّر معناه وقوع الشركة فيه، ويسمى الجزئي الحقيقي.

ثم نقول: الجزئيُّ على معنيين بالاشتراك:

أحدهما: ما ذكرناه.

والثاني: هو الجزئي [٢٩/أ] المضاف، وهو: كُلُّ أَحْصَ يَدْخُلُ تَحْتَ أَعْمَ.  
والجزئي بالتفسير الثاني يكون كلياً؛ بخلاف الجزئي بالمعنى الأول، فإنه يستحيل أن يكون كلياً.

مثال الكلي: «الإنسان» و«الواجب».

ومثال الجزئي الحقيقي: «زيد» [و] «هذا».

ومثال الجزئي المضاف: الحيوان؛ فإنه يندرج تحت الجسم، وهو أَحْصَ مِنْهُ، ومثاله: الواجب المضيّق، والواجب الموسّع؛ فإن كلاً منهما مندرجٌ تحت كليٍّ آخر أعمّ.  
وأما الجزئي الحقيقي: فلا نظير له في الشرع مما هو واجبٌ ابتداءً؛ فإنَّ جميع الواجبات الشرعية كليات إلا أن بعضها أعمُّ من بعض.

الضابط الثاني: أن الكليَّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إلى الكليَّ الطبيعيِّ والمنطقيِّ والعقليِّ.

بيانه: وهو: أنا إذا قلنا: الحيوانُ كليٌّ، فهنا أمور ثلاثة: أحدها: الحيوان، وثانيها: كليّة، وثالثها: الحيوان يفيدُ كونه كلياً.

والأمور الثلاثة متغايرة بالضرورة؛ فالفهوم الأول: يسمى بالكليَّ الطبيعيِّ، والثاني: يسمى بالكليَّ المنطقيِّ، والثالث: يسمى بالكليَّ العقليِّ، وأنت إذا فهمت ما ذكرناه أمكنك أن تجعل كلَّ واحدة من هذه الكليات الخمس، وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصّة، والعرضُ العامُّ - منقسماً إلى ثلاثة أقسام، وهي: المنطقيِّ، والطبيعيِّ، والعقليِّ.

الضابط الثالث هو: أن الكليَّ الطبيعيِّ موجودٌ في الخارج؛ لأن هذا الحيوان موجود في الخارج، والحيوان جزء من هذا الحيوان بالضرورة، وجزء الموجود موجودٌ؛ فالكليُّ الطبيعيِّ موجودٌ في الخارج.

وأما المنطقيُّ والعقليُّ ففي وجودهما في الخارج خلاف.

والحق: ألا وجود لهما في الخارج؛ وذلك لأن كلَّ موجود في الخارج فهو متشخصٌ بالضرورة، ولا شيء من المتشخص بكليٍّ، فلا شيء من الموجود في الخارج بكليٍّ؛ فلا شيء من الكليِّ بموجود في الخارج؛ وهو المطلوب؛ فإذاً الكليُّ المنطقيُّ لا وجود له في الخارج، ويلزم من هذا ألا يكون الكليُّ العقليُّ موجوداً بالضرورة [٢٩/ب].

واعلم<sup>(١)</sup>: أن بفهم هذا الضابط يحلُّ كثير من الشبهات، ومن جملة ما يرجع تحقيقه إلى هذا الضابط مسألة «الحال» وهي من معضلات العلوم، ويتعلَّق بما ذكرنا دقائق كثيرة استوعبناها في المقدِّمة، فلتطلب منها. وإذا تقرَّرت هذه الضوابط فلنعدُّ إلى شرح المتن، فنقول:

الفِعْلُ الواجبُ كلى وينقسمُ تقسيمه من وجوهٍ ثلاثة: من أصحابنا: [من قال: إنه يقتضى نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الأجناس.

قال المصنف - رحمه الله - لنا: أنَّ دَلِيلَ الْخِطَابِ نَقِيضُ النَّطْقِ، فَلَمَّا تَنَاوَلَ النَّطْقُ سَائِمَةَ الْغَنَمِ، فَتَقْيِضُهُ نَقِيضُ مَعْلُوفَةِ الْغَنَمِ دُونَ غَيْرِهَا.

احتجُّوا: بأنَّ السَّوْمَ يَجْرَى مَجْرَى الْعِلَّةِ فِي وَجوبِ الزَّكَاةِ، وَيَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْعِلَّةِ عَدَمُ الْمَعْلُولِ الْحَكْمِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ اتِّحَادَ الْعِلَّةِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمَذْكُورَ سَوْمَ الْغَنَمِ لَا مُطْلَقَ السَّوْمِ؛ فَاذْفَعْ مَا قَالُوهُ.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يتفرَّع عن القول بالمفهوم نفى إيجاب الزكاة فى معلوفة الغنم، وهل يقتضى ذلك نفى إيجاب الزكاة عن مُطلق المعلوفة؛ حتى عن معلوفة البقر؟ فيه خلافٌ بين العلماء:

والمختار أنه يقتضى - تفريعاً على القول بالمفهوم - نفى الوجوب عن معلوفة الغنم لا غير، ولا يقتضى نفى الوجوب عن معلوفة البقر وغيرها.

والدليل عليه: أنَّ المفهومَ نَقِيضُ المنطوقِ، ومعناه: أنَّ المنطوقَ يقتضى إيجابَ الزكاة فى سائمة الغنم، ومفهومه نَقِيضُ منطوقه؛ فيلزم أن يقتضى المفهومُ عَدَمَ إيجابِ الزكاة فى معلوفة الغنم، لا فى مطلقِ المعلوفة؛ فإن نقيض سائمة الغنم معلوفة الغنم لا مُطلقُ المعلوفة.

احتجَّ الخصم: بأنَّ السَّوْمَ يَجْرَى مَجْرَى عِلَّةِ الْوَجوبِ، فإذا انتفى السَّوْمُ انتفت عِلَّةُ الْوَجوبِ، فلا تجب فى معلوفة البقر لانتفاء عِلته.

والجواب: لا نسلم أن السَّوْمَ يَجْرَى مَجْرَى الْعِلَّةِ.

سَلَّمناها؛ ولكن مطلق السَّوْمِ أو سَوْمِ الْغَنَمِ؟:

(١) هكذا بالمخطوط: واعلم أن تعلق هذا الكلام بالمسألة العاشرة أليق. وكذلك المسألة الحادية عشرة والثانية عشرة بعد القسم الثانى فى المسائل المعنوية وقبل المسألة الأولى فى هذا القسم.

الأوّل ممتنع، والثانى مسلم.

فالحاصل: أن معلوفة البقر انتفى عنها [٣٠/أ] سومُ الغنم، فسوم الغنم علة إيجاب الزكاة فى الغنم؛ فيلزم انتفاء عدم إيجاب الزكاة فى الغنم السائمة عن معلوفة البقر، ولا يلزم من ذلك انتفاء علة إيجاب الزكاة فى معلوفة البقر.

تنبيه: لفظ المصنّف: «لنا: أن دليل الخطاب نقيض النطق» من التناقض؛ فإن وجد فى بعض النسخ: «يقضى»؛ من الاقتضاء - فهو غلط من الناسخ؛ فليعلم ذلك، والله تعالى أعلم.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : المسألة الحادية عشرة:

فى أنّ الأمر، هل يدخل تحت الأمر؟

ذكر أبو الحسين البصرى فيه تفصيلاً لطيفاً؛ فقال: «هذا الباب يتضمّن مسائل: أولها: أنه، هل يمكن أن يقول الإنسان لنفسه: «افعل»؛ مع أنه يريد ذلك الفعل؟! ومعلوم أنه لا شبهة فى إمكانه.

وثانيها: أنّ ذلك، هل يُسمى أمراً؟:

والحق: أنه لا يُسمى به؛ لأنّ الاستعلاء معتبر فى الأمر؛ وذلك لا يتحقّق إلا بين شخصين، ومن لا يعتبر - الاستعلاء - فله أن يقول: إنّ الأمر طلب الفعل بالقول من الغير؛ فإذا لم توجد المغيرة - لا يثبت اسم «الأمر».

وثالثها: أنّ ذلك، هل يحسن أم لا؟:

والحق: أنه لا يحسن؛ لأنّ الفائدة من الأمر: إعلام الغير كونه طالباً لذلك الفعل؛ ولا فائدة فى إعلام الرجل نفسه ما فى قلبه.

ورابعها: إذا خاطب الإنسان غيره بالأمر هل يكون داخلاً فيه؟:

والحق: أنه: إما أن ينقل أمر غيره بكلام نفسه، أو بكلام ذلك الغير:

أما الأوّل: فإن كان يتناوله، دخل فيه؛ وإلا لم يدخل فيه:

مثال الأوّل - أن يقول: «إنّ فلاناً يأمرنا بكذا». ومثال الثانى - أن يقول: «إنّ

فلاناً يأمركم بكذا».

وَأَمَّا الثَّانِي - فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؛ فَهَذَا يَدْخُلُ الْكُلُّ فِيهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ حِطَابٌ مَعَ جُمْلَةِ الْمُكَلَّفِينَ؛ فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِأَسْرِهِمْ إِلَّا مَنْ خَصَّهُ الدَّلِيلُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ الخِلافَ في أن الأمر هل يدخل تحت الأمر أم لا؟:

منعه بعض المعتزلة، وبعض أصحابنا؛ ونقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي - رحمه الله تعالى - في «شرحه للمع»<sup>(١)</sup> فقال: إذا أمر الله أو رسوله ﷺ بأمر - لم يدخل ﷺ في الأمر.

وقال بعض أصحابنا: يدخل؛ وهو قول بعض المعتزلة.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخص»: إذا أمر الأمر بأمر لم يدخل تحت أمر نفسه؛ وأظن أنه ذكر فيه خلافاً شاذاً.

وقال صاحب «العمد» القاضي عبد الجبار<sup>(٢)</sup>: الصحيح أنه لا يتناول الأمر الأمر؛ وذلك لأنه لا يصح أن يأمر نفسه؛ ألا ترى أن الأمر شرطه أن يكون أعلى رتبة من الأمور، وهذا المعنى لا يصح في حق نفسه، وإذا لم يصح أن يأمر نفسه، لم يدخل مع غيره في الأمر، وأما دخوله مع غيره في الخير، فصحيح؛ فلا يمتنع أن يخبر عن نفسه؛ كما لا يمتنع أن يخبر عن غيره.

وأما أبو الحسين البصري فقد اختار التفصيل المذكور في المتن، وهو واضح لا إشكال فيه.

والذي يتعلّق بخصوص هذه المسألة: أنه إذا كان الأمر غير الله تعالى؛ كالرسول ﷺ أو غيره، فهل يدخل الأمر تحت الأمر أم لا؟ فيه مذاهب:

الأول: أنه لا يدخل [٣١/ب]. الثاني: أنه يدخل. الثالث: التفصيل، وهو أن نقول: إما أن ينقل أمر غيره بكلام نفسه، أو بكلام ذلك الغير؛ فإذا نقل أمر غيره بكلام نفسه: فإن تناوله دخل فيه؛ وإلا فلا. مثال المتناول أن يقول: «إِنَّ فُلَانًا يَأْمُرُنَا بِكَذَا». ومثال غير المتناول أن يقول: «إِنْ فُلَانًا يَأْمُرُكُمْ بِكَذَا». هذا إذا نقل أمر غيره بكلام نفسه.

(١) ينظر للمع (٢٠).

(٢) ينظر المعتمد (١٣٧/١).

وأما إذا نقل أمر ذلك الغير بكلام ذلك الغير؛ مثاله: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] فهذا يدخل الكلّ فيه؛ لأن ذلك خطاب مع جملة المكلفين.

والدليل عليه: أن الأمر يستدعى أمراً ومأموراً متغايرين بالضرورة.

لا يقال: اجتمع في الإنسان العقل والنفس، فالعقل يأمر النفس؛ فلا نسلم أن فائدة [الأمر] إعلام الغير كونه طالباً لذلك الفعل؛ وهذا لأن الإعلام هو الإخبار، أى: إدخال الإنسان في العلم نحو: «أسمعتُهُ» أى: أدخلته في السماع، وهما غير الأمر؛ لأن الأمر هو الطلب الجازم، وهو ليس بإعلام ولا إخبار، بل الإخبار يلزمه؛ لأننا نقول: العقل والنفس: إما أن يكونا شخصين متغايرين فاهمين أو لا؟:

فإن كان الأول: فلا شبهة في تجويز كون العقل أمراً للنفس، وإن لم يكونا استحالة كون العقل أمراً للنفس - والحالة هذه - بالضرورة؛ على أننا نقول: كون الإنسان أمراً نفسه أمراً حقيقياً باطلٌ بالوجدان؛ نعم: كون العقل أمراً للنفس له تفسير آخر يصحُّ، [وقد] بيّنا ذلك في العلوم العقلية؛ وليس هذا موضع بيانه.

أما قوله: «لا نسلم أن فائدة الأمر إعلام الغير كونه طالباً منه الفعل».

قلنا: هذه فائدة الأمر ظاهرة غاية الظهور؛ فلا يقبل المنع.

أما قوله: «الأمر هو الطلب، وليس بإعلام، بل الإعلام يلزمه».

قلنا: نحن لا ندعى إلا ذلك؛ فلا يصلح أن يكون سنداً للمنع، بل هو اعتراف منه

بالمدعى [٣٢/أ].

قال صاحب «التنقيح»: ليس فيها - أى: في هذه المسألة - كثير فائدة؛ لأن اللفظ إن لم يصلح لتناوله وضعاً؛ كقوله: «افعلوا، أو أوجبتُ عليكم» فلا وجه لتخييل الاندراج، وإن صلح فلا سبيل إلى الإخراج، واعلم أن هذا قريبٌ من التفصيل المذكور في المسألة، ولا يدلُّ على أنه ليس في المسألة كثير فائدة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ عَشْرَةٌ:

فِي الْأَمْرِ الْوَارِدِ عَقِيبَ الْأَمْرِ بِحَرْفِ الْعَطْفِ وَبِغَيْرِ حَرْفِ الْعَطْفِ:

الْقَائِلُ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «افْعَلْ» - لَمْ يَخْلُ الْأَمْرُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ مُخَالَفَ مَا يَتَنَاوَلُهُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ، أَوْ مُمَاتِلَهُ: فَإِنْ تَنَاوَلَ مَا يُخَالَفُهُ - اقْتَضَى شَيْئاً آخَرَ - لَا مَحَالََةَ - وَهُوَ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: يَصِحُّ اجْتِمَاعُهُ مَعَ الْأَوَّلِ. وَالْآخَرُ: لَا يَصِحُّ: فَالَّذِي يَصِحُّ اجْتِمَاعُهُ مَعَ



الأوّل - يَجِبُ عَلَى الْمَأْمُورِ فِعْلُهُمَا؛ إِمَّا مُجْتَمِعِينَ، أَوْ مُفْرَقَيْنِ؛ إِلَّا أَنْ تَدُلَّ دَلَالَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عَلَى وُجُوبِ الْجَمْعِ، أَوْ وُجُوبِ التَّفْرِيقِ: مِثَالُهُ - قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ، صُمْ».

وَأَمَّا مَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَجْتَمِعَ مَعَ الْأَوَّلِ: فَتَارَةٌ: لَا يَصِحُّ الْاجْتِمَاعُ عَقْلًا؛ كَالصَّلَاةِ الْوَاحِدَةِ فِي مَكَانَيْنِ. وَتَارَةٌ: لَا يَصِحُّ سَمْعًا؛ كَالصَّلَاةِ، وَالصَّدَقَةِ.

وَكَذَا الْقِسْمَيْنِ لَا يَصِحُّ الْأَمْرُ بِفِعْلِهِمَا إِلَّا مُفْتَرَقَيْنِ.

أَمَّا إِذَا تَنَاولَ الْأَمْرُ الثَّانِي مِثْلَ مَا تَنَاولَهُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ - فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ يَصِحُّ التَّزَايُدُ فِيهِ، أَوْ لَا يَصِحُّ:

فَإِنْ صَحَّ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ الثَّانِي غَيْرَ مَعْطُوفٍ عَلَى الْأَوَّلِ، أَوْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَيْهِ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْطُوفًا عَلَيْهِ: فَعِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ: أَنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الْأَوَّلُ؛ إِلَّا أَنْ تَمْنَعَ الْعَادَةُ مِنْ ذَلِكَ، أَوْ يَرِدَ الْأَمْرُ الثَّانِي مُعَرَّفًا؛ وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: الْأَشْبَهُ الْوَقْفُ. مِثَالُ مَا تَمْنَعُ مِنْهُ الْعَادَةُ - قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «اسْقِنِي مَاءً، اسْقِنِي مَاءً» فَالْعَادَةُ تَمْنَعُ مِنْ تَكَرُّرِ سَقِيهِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فِي الْأَكْثَرِ.

وَمِثَالُ مَا يَمْنَعُ مِنْهُ التَّعْرِيفُ الْحَاصِلُ بِالْأَمْرِ الثَّانِي - قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ»؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَهُ: «صَلِّ الصَّلَاةَ» - انْصَرَفَ إِلَى تِلْكَ الرَكَعَتَيْنِ؛ لِأَنَّ لَامَ الْجِنْسِ تَنْصَرَفُ إِلَى الْعَهْدِ الْمَذْكُورِ.

وَمِثَالُ مَا يَعْرِى عَنْ كِلَا الْقِسْمَيْنِ - قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ غَدًا رَكَعَتَيْنِ، صَلِّ غَدًا رَكَعَتَيْنِ»؛ وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الْأَوَّلُ - وَجِهَانِ:

الأوّل: أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ، وَالْفِعْلُ الْأَوَّلُ وَجَبَ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ؛ فَيَسْتَحِيلُ وُجُوبُهُ بِالْأَمْرِ الثَّانِي؛ لِأَنَّ تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ مُحَالٌ؛ فَلَوْ انْصَرَفَ الْأَمْرُ الثَّانِي إِلَى الْفِعْلِ الْأَوَّلِ - لَزِمَ حُصُولُ مَا يَقْتَضِي الْوُجُوبَ مِنْ غَيْرِ حُصُولِ الْأَثَرِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ فَوَجِبَ صَرْفُهُ إِلَى فِعْلِ آخَرَ.

الثَّانِي أَنَّا لَوْ صَرَفْنَا الْأَمْرَ الثَّانِي إِلَى عَيْنِ مَا هُوَ مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ - لَكَانَ الْأَمْرُ

الثَّانِي تَأْكِيدًا، وَلَوْ صَرَفْنَاهُ إِلَى غَيْرِهِ - لَأَفَادَ فَائِدَةً زَائِدَةً:

وَإِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَنْ يُفِيدَ الْكَلَامُ فَائِدَةً أَصْلِيَّةً، وَبَيْنَ أَنْ يُفِيدَ تَأْكِيدًا - فَلَا شَكَّ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْأَوَّلِ أَوْلَى.

[و] أَمَّا إِنْ كَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي مَعْطُوفًا عَلَى الْأَوَّلِ - فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعْرَفًا -: فَإِنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الْأَوَّلُ؛ - لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يُعْطَفُ عَلَى نَفْسِهِ. مِثَالُهُ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ، وَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ».

فَأَمَّا إِنْ كَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي مَعْطُوفًا عَلَى الْأَوَّلِ، وَمُعْرَفًا؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ، وَصَلِّ الصَّلَاةَ» فَعِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ أَنَّ الْأَشْبَهَ هُوَ: الْوَقْفُ؛ فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ: يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى تِلْكَ الصَّلَاةِ؛ لِأَجْلِ لَامِ التَّعْرِيفِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: بَلْ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى صَلَاةٍ أُخْرَى؛ لِأَجْلِ الْعَطْفِ؛ وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا بِأَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ.

وَعِنْدِي: أَنَّ هَذَا الْأَخِيرَ أَوْلَى؛ لِأَنَّ لَامَ الْجِنْسِ: قَدْ تَكُونُ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ، كَمَا قَدْ تَكُونُ لِتَعْرِيفِ الْمَعْهُودِ السَّابِقِ؛ فَبِتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ [لِتَعْرِيفِ الْمَعْهُودِ] السَّابِقِ: فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْهُودُ السَّابِقُ - هُوَ: الصَّلَاةُ الَّتِي تَنَاوَلَهَا الْأَمْرُ الْأَوَّلُ، وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ صَلَاةً أُخْرَى تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - بَقِيَ الْعَطْفُ سَلِيمًا عَنِ الْمَعَارِضِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الثَّانِي أَمْرًا يَمَثَلُ مَا تَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ، وَكَانَ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَصِحُّ فِيهِ التَّرَايُدُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ - فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ عَقْلًا؛ كَقَتْلِ زَيْدٍ، وَصَوْمِ يَوْمٍ.

أَوْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ شَرْعًا؛ كَعِتْقِ زَيْدٍ؛ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ يَجُوزُ أَنْ يَتَرَايَدَ عِتْقُهُ، وَيَقِفَ تَمَامُ حُرِّيَّتِهِ عَلَى عَدَدِهِ؛ كَالطَّلَاقِ. وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّرَايُدُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ - لَمْ يَخْلُ الْأَمْرَانِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَامِّينِ، أَوْ خَاصِّينِ، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالْآخَرُ خَاصًّا:

فَإِنْ كَانَا عَامِّينِ، أَوْ خَاصِّينِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورُهُمَا وَاحِدًا، وَأَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ الثَّانِي تَأْكِيدًا لِلأَوَّلِ؛ سِوَاءَ وَرَدِّ مَعَ حَرْفِ الْعَطْفِ، أَوْ بِدُونِهِ.

مِثَالُ «الْعَامِّينِ» بِحَرْفِ عَطْفٍ - قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «اقْتُلْ كُلَّ إِنْسَانٍ، وَاقْتُلْ كُلَّ إِنْسَانٍ». وَمِثَالُهُ بِلَا حَرْفِ عَطْفٍ - أَنْ يَسْقُطَ مِنَ الْأَمْرِ الثَّانِي حَرْفُ الْعَطْفِ.

وَمِثَالُ «الْحَاصِّينَ» بِحَرْفِ عَطْفٍ، وَبِعَبْرِ حَرْفِ عَطْفٍ - قَوْلُهُ: «اقْتُلْ زَيْدًا، وَاقْتُلْ زَيْدًا»، وَقَوْلُهُ: «اقْتُلْ زَيْدًا، اقْتُلْ زَيْدًا».

وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالْآخَرُ خَاصًّا؛ سَوَاءً تَقَدَّمَ الْعَامُّ أَوْ الْخَاصُّ - فَالْأَمْرُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الْأَوَّلِ، أَوْ غَيْرَ مَعْطُوفٍ عَلَيْهِ: فَإِنْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَيْهِ فَمِثَالُهُ: قَوْلُ الْقَائِلِ: «صُمْ كُلَّ يَوْمٍ، وَصُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ»:

فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ «يَوْمَ الْجُمُعَةِ» لَا يَكُونُ دَاخِلًا تَحْتَ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ؛ لِيَصِحَّ حُكْمُ الْعَطْفِ.

وَالْأَشْبَهُ: الْوَقْفُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ تَرَكَ ظَاهِرِ الْعُمُومِ - أَوْلَى مِنْ تَرَكَ ظَاهِرِ الْعَطْفِ، وَحَمَلِهِ عَلَى التَّكْيِيدِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي غَيْرَ مَعْطُوفٍ - فَمِثَالُهُ: قَوْلُ الْقَائِلِ: «صُمْ كُلَّ يَوْمٍ، صُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ»؛ فَهَهُنَا: عُمُومُ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْآخَرَ وَرَدَّ تَأْكِيدًا؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ شَيْءٌ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ عادة كثير من المصنِّفين في أصول الفقه جعلُ المفْعُود بما ضمنه المصنِّف في هذا التقسيم في مسألتين:

إحداهما: الأمر إذا تكرر بغير حرف العطف.

ثانيهما: الأمر إذا تكرر بحرف العطف.

وأبو الحسين البصريُّ سلك مسلكًا آخر، وهو: ذكر تقسيم تخرج منه مواضع الخلاف ومواضع الإجماع.

والمصنِّف سلك مسلكه في المعنى والعبارة، إلا أنه خالفه في مواضع، فلننقل أولًا مذاهب الناس، ثم نرجع إلى شرح ما قاله المصنِّف، فنقول:

قال ابن برهان في كتابه المسمَّى بـ «الأوسط»: الأمر إذا ورد بعد الأمر، هل يقتضى التكرار في الفعل المأمور به أم لا؟ اختلف العلماء فيه:

فذهب معظم العلماء: إلى أنه يقتضى التكرار؛ فيجب عليه بالأمر الثاني مثل ما وجب عليه بالأمر الأول:

ونقل عن بعض العلماء: أنه قال: إنه لا يجبُ عليه به شيء؛ بل يحمل على التأكيد.  
وقال أبو بكر بن فورك الأصبهاني: الأمر إذا تكرر هل يتكرر المأمور به<sup>(١)</sup> أم يقتضى بجميعة فعل مرة؟

اعلم: أنه إذا لم يتكرر على طريق التأكيد تكرر المأمور [به]<sup>(٢)</sup>؛ وذلك أنه قد يقول الرجل لصاحبه: «عَجِّلْ عَجِّلْ، قُمْ قُمْ»، على معنى التحريض والتأكيد، فإن علم أنه لم يجر هذا الجرى، فهو متكرر؛ لأنَّ حملَه على فائدتين أولى من حملة على فائدة، ويجرى [٣٢/ب] جرى الخبرين؛ لأن شرط الأسماء إذا تغايرت أن تتغاير مسمياتها إلا أن يدلَّ الدليل على المشاركة.

وقال أبو بكر الصيرفي: لا يتكرر بتكرر الأمر، والذي يصحُّ من ذلك: أنه إذا كان يرِدُ للتأكيد والحث، ويرد للتركرار - لم يُحْمَلْ على أحدهما إلا بدلالة.

وقال الباجي في كتابه المسمى بـ «الجامع» فى أصول الفقه: تكرار الأمر بالشيء يقتضى تكرار المأمور به<sup>(٣)</sup> عند جماعة شيوخنا؛ وهو الظاهر فى مذهب مالك - رضى الله عنه - وإليه ذهب عامة أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - وقال أبو بكر الصيرفي: لا يقتضى التكرار، وقال أبو بكر بن فورك: لا يحمل على تأكيد ولا تكرار إلا بدليل.

ثم قال: هذا إذا كان اللفظ الثانى كاللفظ الأول؛ نحو قولك: «اضرب زيداً، اضرب زيداً» وههنا معان تدلُّ على أن الثانى غير الأول دون خلاف، وذلك ألا يكون الفعل الأول من جنس الثانى؛ نحو قولك: «اضرب زيداً، أعطه درهماً»، أو أن يكون الفعل الثانى فى غير المعنى الأول؛ نحو قولك: «اضرب زيداً، اضرب عمراً» وإن عطف أحد الفعلين على الآخر؛ نحو قولك: «اضرب زيداً، واضرب زيداً»؛ لأن أهل اللغة قد قالوا: الشئ لا يعطف على نفسه، ومن ذلك - أيضاً - أن يرد الأمر بعد امتثال موجب الأول، وما يتعين فيه التأكيد قول القائل: «أقتل زيداً، أقتل زيداً» «أعتق عبدي، أعتق عبدي».

وقال القاضى عبد الوهَّاب: «اضرب زيداً أو اضربه» فيه الخلاف:

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) ينظر أحكام الفصول (ص/٤٠٤).

منهم: من يحمله على التأكيد، ومنهم من يحمله على التكرار؛ وهو الأقوى.  
واختلف أصحاب الشافعي في ذلك: فمنهم من ذهب إلى التأكيد، ومنهم من ذهب إلى التكرار.

وقال أبو الخطّاب الحنبلي في «تمهيدته»: إذا قال: «صَلِّ غَدًا رَكَعَتَيْنِ؛ وَصَلِّ غَدًا رَكَعَتَيْنِ» فإنه لا يقتضى تكرار المأمور به؛ وهو قول الجبائي، وعن الشافعي [٣٣/أ] كالقولين.

هذا ما نقله الأئمة من الخلاف والوفاق، في أقسام هذه المسألة، ولترجع إلى شرح ما قاله المصنّف.

القائل: إذا قال لغيره: «افْعَلْ» ثم قال له «افْعَلْ» أى: بغير حرف العطف - لم يخل الأمر الثانى إما أن تناول فعلاً مخالفاً لما تناوله الأمر الأول، أو فعلاً ماثلاً لما تناوله الأمر الأول، فإذا تناول فعلاً مخالفاً لما تناوله الأمر الأول، فمثاله: «صَلِّ، صُمْ»، فيكون كل واحد من الأمرين مقتضياً سبباً آخر جزماً؛ فيجب كل واحد منهما.

ثم نقول: هذا القسم ضربان؛ أحدهما: يصح اجتماعهما. والثانى: لا يصح اجتماعهما.

أما الأول فهو الذى يصح فعلهما إمّا مجتمعين أو متفرقين، ووجوب تعلقهما على الاجتماع أو الافتراق - إنّما يؤخذ من دليل آخر.

وأما إذا لم يصح اجتماعهما، فعدّم صحّة اجتماعهما تارة يكون عقلاً، وتارة يكون سمعاً.

قال المصنّف: «مثاله: الصلّاة الواحدة فى مكانين» وفى هذا المثال نظر؛ وذلك لأنّ الأمر بالصلّاة فى مكانين ليس أمراً بشيئين مختلفين؛ ضرورة أنّ الصلّاة ماهية واحدة، فإذا قال: «صَلِّ رَكَعَتَيْنِ فى مَكَّة، صَلِّ رَكَعَتَيْنِ فى المَدِينَةِ» فلم يأمره بشيئين مختلفين فى الحقيقة؛ فالمثلان هما [الشيئان اللذان فى تمام الحقيقة] (١).

الأول: بحسب المأمور به. الثانى: بحسب الوقت الذى أمر بفعل المأمور فيه. الثالث: بحسب المأمور.

أما الأول فنقول: إما أن يكون [المأمور به] فعلاً معيناً، أو فعلاً غير معين؛ الأول: هو المسمّى بالواجب المعين؛ كالإيمان والصلّاة والصوم وغيرها، والثانى: هو المسمّى بالواجب المخير؛ كخصال الكفارة، وهى: الإعتاق والإطعام والصيام.

التقسيم الثانى: بحسب الوقت المأمور فيه، فنقول: وقت الفعل المأمور به: إما أن يكون معيناً أو غير معين، فإن كان معيناً فهو الواجب المضيّق، وإن لم يكن معيناً فهو [٣٢/ب] الواجب الموسّع:

مثال الأول: الصلاة فى الوقت بحيث لم يبقَ من الوقت إلا مقدار ما يوقع فيه أربع ركعات.

مثال الثانى: كما فى صلاة الظهر والعصر والحج والندور والكفارات.

التقسيم الثالث: بحسب المأمور، فنقول: الشخص المأمور: إما أن يكون معيناً أو غير معين: فإن كان معيناً فهو الواجب على التعيين، وإن لم يكن معيناً فهو الواجب على الكفاية.

تنبيه: قد تحصّلنا على ثلاثة أنواع فى الواجب، ومقابله بثلاثة أنواع أخرى من الواجب.

بيانه: الواجبُ المعين، والواجبُ المضيّق، والواجبُ الذى هو فرضٌ عين.

ومقابلاتها ثلاثة: الواجبُ المخير، والواجبُ الموسّع، والواجب على الكفاية، والثلاثة الأول: تشترك فى كون كل واحد منها معيناً، والثلاثة الأخيرة: تشترك فى كون كل واحد منها غير معين، لكن ليس التعيين فى الثلاثة الأول يجعل كل واحد منها جزئياً حقيقياً، ويكون ذلك شرعاً عاماً.

وبيانه: هو أن الفعل الجزئى الحقيقى هو الصّادر من عمرو، فيستحيل التكليف به؛ وإلا يلزم التكليف بالحال، وهو محال؛ على ما سيأتى بعد ذلك، إن شاء الله تعالى؛ فإذا: التكليف فى الثلاثة بالقدر المشترك بين أفعال تشترك فى الحقيقة، وهو الكلى الطبيعى، ولا تخيير فيه؛ فإنه شىء واحد، والتخيير فى شىء واحد محال، والتخيير واقع فى الخصوصيات، وهى متعدّدة، ولكن لا يسمّى واجباً [مخيراً]؛ بسبب هذا التخيير.

وأما الثلاثة الأخيرة: فالتكليف - أيضاً - بالقدر المشترك، إلا أن القدر المشترك هو مشترك بين أفعال مختلفة بالحقيقة.

بيانه: أن الواجب عليه فعل إحدى الخصال الثلاثة، وكون كل واحدة من إحدى الخصال الثلاثة قدراً مشتركاً بين الثلاثة - ظاهرٌ غاية الظهور، وكون [٣٣/أ] الأفعال الثلاثة مختلفة بالحقيقة بعد الاشتراك فيما ذكرنا - أيضاً واضح؛ وذلك لأن فعل الإطعام

فى المسائل المعنوية ..... فى المسائل المعنوية. وأما أن حقيقة الصيام مغايرةٌ للخصلتين الأوليين - فلأن الصيام: كَفٌّ محضٌ مقرونٌ بالنية؛ فالقدر المشترك لا تخيير فيه، وإنما التخيير فى الخصوصيات؛ بدليل جواز ترك كل خصوص بدلاً عن الإتيان بالآخر، وعدم جواز ترك القدر المشترك يدلُّ على أن لا تخيير فى القدر المشترك؛ فحيث الوجوب لا تخيير فيه أصلاً، وحيث التخيير لا وجوب فيه.

فإن قيل: «المشترك واحدٌ، فلا يتصور فيه التخيير، والخصوصيات متعدّدة، ولكنها جائزة الترك، والتخيير بين أمور يجوز ترك كل واحد منها لا معنى له»:

قلنا: المشترك واجبٌ بمعنى أن الواجب ما يصدق عليه أنه إحدى الخصال، وهو المشترك، والمشارك لا يمكن أن يؤتى به إلا فى ضمن خاص؛ فيلزم وجوب إحدى الخصوصيات؛ لأنه يتوقّف عليه فعل الواجب، لكن لا يجب خصوص بخصوصه؛ فيتعدّد الواجب؛ لأن الواجب: إما القدر المشترك مع هذا الخصوص، أو القدر المشترك مع الخصوص الثانى، أو القدر المشترك مع الخصوص الثالث، وينبغى أن نبه - ههنا - لما قيل فى العلوم العقلية: أنّ الموجود فى كلّ نوع حصّة من الجنس، والموجود فى كل صنف حصّة من النوع؛ وكذلك الكلام فى الشخص.

[وقد تنبّه السهروردى صاحب «التفريحات» لما ذكرنا، وعبر عنه بعبارة عجيبة، فقال: اعلم: أن فى خصال الكفارة جهة وجوب، وجهة جواز، أما اختيار هذا بعينه - فهو جائز بإيقاع التعيين من حيث الحقيقة النوعية أو الشخصية، ليس بواجب؛ فإن فى تجويز فعل غيرها تجويز تركها، وكيف يجب ما جاز [٣٣/ب] تركه؛ إذا لم يجب عليه؛ فيكون قد فعل غير الواجب؟! وهذا منشأ غلط من غلط، ولا شك فى أنه من حيث إيقاع ذاته المتعينة واقعٌ جائز، أو فيه حيثية إيقاع الوجوب؛ وهو أنه واحدٌ من الثلاثة مُطلقاً، أو واحدٌ من الثلاثة خاصاً غير خاص، ومتعينا غير متعین، فأما التعيين المانع من الشركة فواقعٌ جائزاً، والحيثية الواجبة - وإن تشخصت بالوقوع - هى أعم، فمن هذا يعلم جهتى حيثية الوجوب والجواز. هذا لفظه، ومعناه ما لخصناه، والله أعلم بالصواب].

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الأولى: قالت المعتزلة: الأمر بالأشياء على التخيير - يقتضى وجوب الكل على التخيير. وقالت الفقهاء: الواجب واحدٌ لا بعينه.

واعلم: أنه لا خلاف فى المعنى بين القولين: لأنّ المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: «الكل»

وَاجِبٌ عَلَى الْبَدَلِ - هُوَ أَنَّهُ: لَا يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ الْإِخْلَالُ بِجَمِيعِهَا، وَلَا يَلْزَمُهُ الْجَمْعُ بَيْنَهَا، وَيَكُونُ فِعْلٌ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَوْكُولًا إِلَى اخْتِيَارِهِ.

وَالْفُقَهَاءُ عَنَوْا بِقَوْلِهِمْ: «الْوَاجِبُ وَاحِدٌ لَا بَعَيْنَهُ» - هَذَا الْمَعْنَى بَعَيْنُهُ؛ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْخِلَافُ أَصْلًا. بَلْ: هَهُنَا مَذْهَبٌ يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا عَنِ الْمُعْتَزَلَةِ، وَيَرْوِيهِ الْمُعْتَزَلَةُ عَنْ أَصْحَابِنَا، فَاتَّفَقَ الْفَرِيقَانِ عَلَى فَسَادِهِ، وَهُوَ: أَنَّ الْوَاجِبَ - وَاحِدٌ مُعَيَّنٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، غَيْرٌ مُعَيَّنٌ عِنْدَنَا؛ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْمُكَلَّفَ لَا يَخْتَارُ إِلَّا ذَلِكَ الَّذِي هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا الْقَوْلِ -: أَنَّ التَّخْيِيرَ مَعْنَاهُ: أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ لَهُ تَرْكَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ بِشَرَطِ الْإِتْيَانِ بِالْآخَرِ؛ وَكَوْنُهُ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى - مَعْنَاهُ: أَنَّهُ تَعَالَى مَنَعَهُ مِنْ تَرْكِهِ عَلَى التَّعْيِينِ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَ جَوَازِ التَّرْكِ، وَعَدَمِ جَوَازِهِ - مُتَنَاقِضٌ؛ فَصَحَّ مَا ادَّعَيْنَاهُ: أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بُدَّ من نقل ما قاله الفضلاء من المذاهب المنقولة في المسألة، فيما نقله المصنف في الواجب المخير الممثل بخصال الكفارة، فنقول:

قال المعتزلة: إن الكلَّ واجبٌ على سبيل التخيير.

وقال الفقهاء: الواجب واحدٌ لا بعينه<sup>(١)</sup>.

وقيل: الواجب واحدٌ معيَّن عند الله، غيرٌ معيَّن عندنا.

ثم قال: القولان الأولان يعودان في المعنى إلى قول واحدٍ؛ هذا ما قاله المصنف.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: اختلف الناس في أن خلاف الفقهاء مع المعتزلة، هل هو عائدٌ إلى خلافٍ لفظيٍّ فقطٍّ مع الاتفاق على المعنى؟ أو نقول: بين الفقهاء والمعتزلة في هذه المسألة خلافٌ معنويٌّ؟

(١) ينظر: الإحكام للآمدى ١/١٩٤، البرهان ١/٢٦٨، الإبهاج ١/٨٤، التمهيد للأسنوى ص (٧٩)، نهاية السؤل ١/١٣٢، المختصر لابن اللحام ص (٦١): التبصرة ص (٧٠)، المستصفي ١/٤٣، منتهى الوصول ص (٢٤)، المعتمد ١/٨٧، التحصيل ١/٣٠٢، البحر المحيط ١/١٨٦، روضة الناظر ص (١٧)، المسودة ص (٢٧)، شرح التنقيح ص (١٥٢)، تيسير التحرير ٢/٢١٢، فواتح الرحموت ١/٦٨، العدة ١/٣٠٢، مفتاح الوصول للتملساني ص (٣٠)، اللمع ص (٩)، جمع الجوامع ١/١٧٥، القواعد والفوائد ص (٦٥).



فالذي يظهر من كلام الغزالي<sup>(١)</sup>، وابن فورك: أن الخلاف معنويٌّ؛ وهو اختيار صاحب «الإحكام» والتلمساني من المتأخرين.

والذي اختاره إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: أن الخلاف لفظي فقط، ولا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى؛ وهذا هو اختيار صاحب المعتمد<sup>(٣)</sup>، واختيار المصنف.

فلننقل ألفاظ الأئمة المصنِّفين في أصول الفقه في هذه المسألة [٣٤/أ]، فنقول:

قال إمام الحرمين<sup>(٤)</sup>: الأمر بالشيء من أشياء إذا كان محمولاً على الوجوب يقتضى وجوب شيء واحد منها، ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: الأشياء كلها واجبة، والمسألة تمثل بالخلال [المذكورة] في كفارة اليمين، وهذه المسألة [أراها] عريّة عن التحصيل؛ فإن النقل إن صحَّ عنه، [فليس آيلاً في] التحقيق [إلى خلاف] معنوي، وقصارى ذلك: نسبة الخصم إلى الحيف في العبارة؛ فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يآثم إنم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً، لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة؛ فلا تبقى مع هذا الوصف الخصال بالوجوب تحصيلاً. وتأويلُ هذا اللفظ عند البهشميّة: أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التحجير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة؛ وهذا مغزى المسألة؛ هذا لفظ الإمام في «البرهان».

[وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح للمع»: إذا أمر الله أو رسوله بفعلٍ من فعلين، أو ثلاثة، أو أكثر من ذلك - فالواجبُ واحدٌ منها غير معيّن؛ كالأمر بالتكفير في كفارة اليمين. وقالت المعتزلة: الجميعُ واجبٌ؛ فإن أرادوا بذلك تساوي الجميع بالخطاب على سبيل الوجوب، أو في التسمية؛ فأيهما كان فهو فاسدٌ، وستكلم عليه؛ فلا تكون فائدة، وإنما هو اختلاف مجرد يعود إلى العبارة؛ لأننا لا نختلف أنه لا يجب عليه فعل الجميع.]

وقال ابن فورك: القول في الأمر إذا كان مخيراً فيه بين أشياء، هلّ كلّها واجبة أم لا؟ فزعم قوم: أن كلّها واجبة، فإذا فعل واحداً منها سقط الباقي عنه؛ وهم المعتزلة.

(١) ينظر المستصفي (١/٦٧).

(٢) ينظر البرهان (١/٢٦٨).

(٣) ينظر المعتمد (١/٧٩).

(٤) ينظر البرهان (١/٢٦٨).

قال أصحابنا: إن واحداً منها واجب<sup>(١)</sup>.

وقال الغزالي<sup>(٢)</sup> في «المستصفى»: الواجب ينقسم إلى معيّن، وإلى مبهم بين أقسامٍ محصورة، ويسمى واجباً مخيراً؛ كخصلة من خصال الكفارة؛ فإنّ الواجب من جملتها واحد لا بعينه.

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ فقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير؛ فإنّهما متناقضان [٣٤/ب]، ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلاً وواقع سمعاً.

وقال القاضي أبو الوليد الباجي المالكي: إذا ورد الشرع بالأمر بفعلٍ من جملة أفعالٍ مخيرٍ فيها على سبيل الوجوب، فإن الواجب منها واحدٌ غير معيّن؛ وبهذا قال عامة الفقهاء.

قال محمد بن خويز منداد المالكي: كلّها واجبة، وإلى هذا ذهب أصحاب أبي حنيفة، وقال القاضي عبد الوهاب في كتابه «الإفادة»: الأمر بالأشياء على التخيير كخصال الكفارة: منهم من قال: بوجوب جميعها على البدل، وهو قول أكثر المتكلمين من المعتزلة.

ومنهم من قال: إنه أمر بواحدٍ منها، وهو قول أكثر الفقهاء، ومن يذهب إلى هذا ينسبُهُ إلى أهل السنة.

ومن الناس من زعم: أن الخلاف في ذلك ربّما يرجع إلى عبارة، وربّما يرجع إلى معنى.

وقال أبو الحسين البصريُّ في «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: إذا ورد الشرع بإيجاب أشياء على التخيير نحو الكفارات الثلاث - فقد ذهب الفقهاء: إلى أن الواجب منها واحد لا، بعينه، وقال بعضهم: إن الواجب منها واحد، وإنه يتعيّن بالفعل، وذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم: إلى أن الكلَّ واجب على التخيير، ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويها في وجه الوجوب.

ومعنى إيجاب الله عزَّ وجلَّ لها: أنه أراد كلَّ واحدة منها، وكره ترك أختها، ولم

(١) ينظر المعتمد (٧٩/١).

(٢) ينظر المستصفى (٦٧/١).

(٣) ينظر المعتمد (٧٩/١).

يكره [ترك] واحدة منها إلى الأخرى، فإن كان الفقهاء أرادوا هذا - وهو الأشبه بكلامهم - فالمسألة وفاق، وكل سؤال يتوجه علينا فهو متوجه عليهم، ويلزمنا وإياهم الانفصال عنه، وإن قالوا: بل الواجب منها واحد معين عند الله عز وجل غير معيّن عندنا، إلا أنّ الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب [عليه] - فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى؛ هذا لفظ صاحب «المعتمد».

وقال أبو الخطاب [٣٥/أ] الحنبلي: إذا ورد الأمر بالأشياء على التخيير؛ كخصال الكفارة - فالواجب منها واحد لا بعينه؛ وهو قول الفقهاء وأصحاب الأشعري، وقال شيخنا: الواجب واحد، ويتعيّن بالفعل؛ وإليه ذهب بعضهم، وقالت المعتزلة: جميعها واجب على التخيير؛ ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنتين منها، فكل واحد منها مراد، ونحن نوافق في أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنتين منها.

وأما كون كل واحد منها مراداً، فالخلاف فيه يقع لأننا نقول: إن الواجب واحد متعيّن عند الله تعالى غير متعيّن عندنا؛ إلا أن الله تعالى قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو واجب عليه منها.

وقال صاحب «التنقيح»: الواجب ينقسم إلى معيّن، وغير معيّن بين أقسام محصورة، وتمام الخيرة في تعيينه إلى المكلف.

وادعت المعتزلة: استحالة هذا القسم؛ زعمًا منهم أن التخيير ينافي الوجوب، فنقض عليهم بخصال الكفارة، فتخيروا في تخريجها:

فقال بعضهم: الخصال كلها واجبة، إن أتى بها كلّها وقع الكل واجباً، وإن أتى ببعضها سقطت البواقي.

وقال بعضهم: الكل واجب؛ ولكن على البدل.

وقال ابن الحاجب: الأمر بواحد من أشياء يقتضى واحداً من حيث هو أحدها؛ كخصال الكفارة.

وقال بعض المعتزلة: الواجب هو الجميع. وبعضهم: الواجب واحد منها غير معروف وهو بالفعل. وقال بعضهم: الواجب واحد متعيّن عند الله تعالى، فإن وقع غيره وقع نفلاً، [و] سقط به الواجب.

لنا: أن الأئمة أجمعت على أن الواجب في الكفارة واحد لا بعينه.

واعلم: أنه قد تحصّل من مجموع ما نقله ابن الحاجب وصاحب التنقيح: أن المعتزلة اختلفوا:

فبعضهم يقول: بوجوب خصال التخيير على الجمع، وبعضهم يقول: بوجوب واحد بعينه؛ فخلافاً [٣٥/ب] الفقهاء مع هؤلاء راجع إلى المعنى.

ومنهم من قال: بوجوب واحد لا بعينه عائد إلى اللفظ؛ فافهم ذلك.

هذا ما يرجع إلى نقل ما قاله الأئمة في هذه المسألة، فقد نقلنا عباراتهم؛ ليحصل للناظر في هذا الكتاب الاطلاع على جميع ما قيل فيها، ويعلم قائلها، ويعلم القدر المشترك بين المنقول فيها، والقدر الذي انفرد به كل واحد من المصنفين، ولنعد إلى شرح الدليل على ما اختاره المصنف، فنقول:

المدعى: عدم وجوب واحد بعينه.

والدليل عليه: أن التخيير ثابت إجماعاً، وهو منافٍ لوجوب واحدة بعينها؛ لأن وجوب أحد الأشياء على التخيير معناه: إيجاب ما صدق عليه أنه إحدى الخصال، مع تجويز ترك خصوص كل واحدة واحدة بدلاً عن الإتيان بالأخرى؛ على ما لخصناه في الضوابط، وتجويز ترك كل واحدة واحدة بدلاً عن الإتيان بالأخرى - منافٍ لوجوب واحدة بعينها بالضرورة، وهذا المنافي ثابت، وهو التخيير إجماعاً؛ فلا يثبت وجوب واحدة بعينها؛ وإلا يلزم الجمع بين المتنافيين؛ وهو محال.

قال المصنف - رحمه الله - : فَإِنْ قُلْتَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْيِيرَ يُنَافِي تَعْيِينَهُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى:

بَيَانُهُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، وَإِنْ خَيْرَ بَيْنَ الْكُفَّارَاتِ - لَكِنَّهُ عَلِمَ أَنَّ الْمُكَلَّفَ لَا يَخْتَارُ إِلَّا ذَلِكَ الَّذِي هُوَ وَاجِبٌ؛ فَلَا يَحْصُلُ الْإِخْلَالُ بِالْوَاجِبِ.

أَوْ نَقُولُ: لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ لِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ تَأْثِيرًا فِي كَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُخْتَارِ وَاجِبًا؟!»

أَوْ نَقُولُ: لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَا عَدَا ذَلِكَ الْفِعْلَ الْمُعَيَّنَ - مُبَاحًا، وَيَسْقُطُ بِهِ الْفَرَضُ؛ كَمَا يَقُولُونَ: إِنَّ الْإِتْيَانَ بِالْفِعْلِ الْمَحْظُورِ قَدْ يَسْقُطُ بِهِ الْفَرَضُ؛ كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَعْصُوبَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على دليله أسئلة ثلاثة، هي:

الأول: لا نسلم أن التخيير ينافي التعيين، وسند المنع: أنه إنما يحصل التناهي أن لو كان التخيير [٣٦/أ] مفضياً إلى جواز ترك ذلك المعين؛ وذلك إنما يتأتى أن لو اختار المكلف غير ذلك المعين.

وأما إذا كان المكلف لا يختار إلا ذلك المعين، فلا يفضى إلى تركه - فلا ينافيه، وإنما علم الله - تعالى - أن المكلف لا يختار إلا ذلك المعين؛ فلا ينافيه.

الثاني: نقول: لا نسلم أن التعيين<sup>(١)</sup> ينافي التخيير، وإنما يكون منافياً له أن لو لم يتعين الوجوب في واحد بعينه؛ تبعاً لاختياره ذلك المعين؛ فيصير المتعين للوجوب والمختار شيئاً واحداً؛ فلا يتنافيان.

واعلم: أن السؤال الثالث وارد على مقدمة غير مذكورة بالفعل، بل هي بالقوة؛ فلنذكرها، ثم نوجه السؤال عليها:

أما المقدمة، فهي أن يقال: لو كان المعين واجباً، لما سقط الفرض بفعل غيره؛ ضرورة أن غيره حينئذ لا يكون واجباً، واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك.

فيقول الخصم: لا نسلم أنه لو كان المتعين واجباً، لما سقط الفرض بفعل غيره، وإنما يكون كذلك أن [لو] لم يسقط الفرض بفعل المباح على سبيل الرخصة؛ كما يقولون: يسقط الواجب بفعل الحرام؛ كالصلاة في الدار المغصوبة.

واعلم: أن هذه الأسئلة عسيرة التوجيه على التحقيق على الدليل المذكور، وقد تكلفنا توجيهها.

[وأما صاحب «المعتمد» فقد أورد منها سؤالين، الثاني والثالث؛ لكن لا على هذا الوجه من الدليل.

وأما صاحب «المنتخب» فقد أسقط الأسئلة الثلاثة.

وأما صاحب «الحاصل» فقد أورد الأسئلة الثلاثة؛ ولكنه أوردتها إيراداً مشوشاً<sup>(٢)</sup>؛ فلنذكرها على الوجه الذي أوردته، ونبين ما فيه من الخلل:

(١) في «ب»: الشيين.

(٢) في «أ»: مستويًا..

قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup>: لا نسلم أن التخيير ينافي التعيين؛ لجواز أن يعلم الله - تعالى - أن المكلف لا يختار إلا الواجب.

سَلَّمناه؛ ولكن لا نسلم أن التعيين ينافي التخيير، لجواز أن يعين الله ما يختاره المكلف<sup>(٢)</sup> [٣٦/أ].

ثم ذكرُ المنع الثالث، والمنع الثاني على الوجه الذي ذكره - لا يستقيم؛ لأنه إذا سلم أن التخيير ينافي التعيين، فالتعيين ينافي التخيير؛ لأن المنافاة إنما تكون من الطرفين<sup>(٣)</sup>؛ فلا يستقيم [على] منع تسليم الأول منع [تسليم]<sup>(٤)</sup> الثاني.

وأما صاحب «التحصيل» فإنه لم يذكر السؤال الأول.

كل ذلك لاضطراب أصل هذه الأسئلة في المتن، وصعوبة توجيهها على التحقيق.

قال المصنف - رحمه الله - : قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى؛ لَمَّا خَيْرَنَا بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ - فَقَدْ أَبَاحَ لَنَا تَرْكَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ بِشَرْطِ الْإِثْبَانِ بِالثَّانِي، وَوُجُوبُهُ عَلَى التَّعْيِينِ - مَعْنَاهُ: أَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يُجَوِّزْ لَنَا تَرْكَهُ الْبَتَّةَ؛ فَلَوْ خَيْرَ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ، مَعَ أَنَّهُ جَعَلَهُ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ - لَكَانَ قَدْ جَمَعَ بَيْنَ جَوَازِ التَّرْكِ، وَبَيْنَ الْمُنْعِ مِنْهُ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّ لِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ تَأْثِيرًا»: قُلْتُ: الْأَنْزَاعُ فِي تَحَقُّقِ الْوُجُوبِ قَبْلَ الْإِخْتِيَارِ؛ فَمَحَلُّ الْوُجُوبِ، إِنْ كَانَ وَاحِدًا مُعَيَّنًا - فَهُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ يَنَافِي التَّعْيِينَ. وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الرَّاحِدَ الَّذِي يُفِيدُ كَوْنَهُ غَيْرَ مُعَيَّنٍ - مُمْتَنِعُ الْوُجُودِ، وَمَا يَكُونُ مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَقَعَ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِهِ. وَإِنْ كَانَ الْوَاجِبُ هُوَ الْكُلُّ بِشَرْطِ التَّخْيِيرِ - فَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يُجَوِّزُ أَنْ يَسْقُطَ الْوَاجِبُ بِفِعْلِ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ؟»: قُلْنَا: لِأَنَّ الْأُمَّةَ أَجْمَعَتْ عَلَى أَنَّ الْآتِيَ بِوَاحِدَةٍ مِنَ الْخِصَالِ الثَّلَاثِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْكُفَّارَةِ: لَوْ كَفَرَ بِغَيْرِهَا مِنَ الثَّلَاثِ - لِأَجْزَائِهِ، وَلَكَانَ فَاعِلًا لَمَّا وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِهِ؛ وَذَلِكَ يُنْطَلُ مَا ذَكَرُوهُ.

(١) ينظر الحاصل (١/٤٤٨ وما بعدها).

(٢) في «أ»: أنه تعالى عالم ما يختاره المكلف.

(٣) في «ب»: الطرف.

(٤) سقط في «أ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لم يُجِبِ المصنف عن السؤال الأول إلا بإعادة الدليل المذكور على عدم وجوب واحدٍ على التعيين، وحاصله: أن التخيير والتعيين يتنافيان بالضرورة؛ فلا يقبل المنع.

وأجاب عن الثاني: بأنا أجمعنا على ثبوت وجوب أحد الأفعال قبل الاختيار، فمتعلق الوجوب: إما أن يكون فعلاً معيناً؛ وهو محال؛ لما سبق أن التعيين ينافي التخيير، أو غير معين، وهو محال؛ لأن الفعل غير المعين يعنى: أنه لا يلحقه تعيينٌ في الخارج، [وهو] محال فالتكليف به محال، والكل على سبيل التخيير وهو محال.

والجواب عن السؤال الثالث: ظاهر في المتن.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأَنَّ لِفِعْلِ الْوَاجِبِ أَثْرًا، وَكَوْنَهُ أَثْرًا؛ وَكَيْلَا الْأَثْرَيْنِ يَدْلَانِ: عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ وَاحِدًا:

أَمَّا طَرَفُ الْفِعْلِ - فَقَالُوا: «هَذَا الْفِعْلُ لَهُ صِفَاتٌ: كَوْنُهُ بِحَيْثُ يُسْقَطُ الْفَرَضُ بِهِ، وَكَوْنُهُ وَاجِبًا، وَكَوْنُهُ بِحَيْثُ يُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ ثَوَابُ الْوَاجِبِ، وَكَوْنُهُ الْوَاجِبِ، وَكَوْنُهُ بِحَيْثُ يُنَوَى بِفِعْلِهِ أَدَاءُ الْوَاجِبِ؛ وَكُلُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْوَاجِبُ وَاحِدًا مُعَيَّنًا: فَأَوَّلُهَا «سُقُوطُ الْفَرَضِ»؛ فَقَالُوا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الْوَاجِبُ وَاحِدًا مُعَيَّنًا - لَكَانَ الْمَكْلَفُ، إِذَا أَتَى بِكُلِّهَا دُفْعَةً وَاحِدَةً:

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الْفَرَضِ - مُعْلَلًا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَيَكُونُ قَدْ اجْتَمَعَ عَلَى الْأَثْرِ الْوَاحِدِ مُؤَثَّرَاتٌ مُسْتَقَلَّةٌ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْأَثْرَ - مَعَ أَحَدِ الْمُؤَثَّرِينَ - يَصِيرُ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ، وَوَاجِبَ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ يَسْتَجِيبُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِغَيْرِهِ؛ فَهُوَ - مَعَ هَذَا الْمُؤَثَّرِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا بِالْمُؤَثَّرِ الثَّانِي، وَمَعَ الْمُؤَثَّرِ الثَّانِي - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا بِالْمُؤَثَّرِ الْأَوَّلِ؛ فَإِذَا وُجِدَ الْمُؤَثَّرَانِ مَعًا - يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَعْنَى بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَيَكُونُ مُحْتَاجًا إِلَيْهِمَا مَعًا وَغَنِيًّا عَنْهُمَا مَعًا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الْفَرَضِ - بِالْمَجْمُوعِ؛ فَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْمُوعُ وَاجِبًا؛ وَقَدْ فَرَضْنَا الْإِثْبَانَ بِالْكَلِّ غَيْرَ وَاجِبٍ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الْفَرَضِ - بِوَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَذَلِكَ الْوَاحِدُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:

الكاشف عن المحصول .....  
وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْأَثَرَ الْمَعِينُ يَسْتَدْعِي مُؤْتَرًا مُعَيَّنًا مَوْجُودًا، وَكُلُّ مَوْجُودٍ - فَهُوَ  
فِي نَفْسِهِ مُعَيَّنٌ، وَلَا إِبْهَامَ أَلْبَتَّةَ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؛ إِنَّمَا الْإِبْهَامُ فِي الذَّهْنِ فَقَطُّ.

وَإِذَا امْتَنَعَ وَجُودٌ وَاحِدٌ غَيْرَ مُعَيَّنٍ - امْتَنَعَ الْإِتْيَانُ بِهِ؛ وَإِذَا امْتَنَعَ الْإِتْيَانُ بِهِ - امْتَنَعَ أَنْ  
يَكُونَ الْإِتْيَانُ بِهِ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْفَرَضِ.

وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا: ثَبَتَ أَنَّ عِلَّةَ سُقُوطِ الْفَرَضِ هُوَ: الْإِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا مُعَيَّنٍ عِنْدَ اللَّهِ  
تَعَالَى؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَتَأْنِيهَا: «كَوْنُهُ وَاجِبًا»؛ فَإِذَا أَتَى الْمُكَلَّفُ بِكُلِّهَا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ  
بِالْوُجُوبِ مَجْمُوعَهَا، أَوْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْكُلُّ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ، لَا عَلَى التَّخْيِيرِ؛ وَهُوَ  
بَاطِلٌ. أَوْ وَاحِدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ غَيْرَ الْمَعِينِ - يَمْتَنِعُ وَجُودُهُ؛ فَيَمْتَنِعُ إِجَابَةُ.  
أَوْ وَاحِدًا مُعَيَّنًا فِي نَفْسِهِ غَيْرَ مَعْلُومٍ لَنَا؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَتَأْلُفُهَا: «أَنْ يُسْتَحَقَّ عَلَيْهِ ثَوَابُ الْوَاجِبِ»؛ فَإِذَا أَتَى الْمُكَلَّفُ بِكُلِّهَا: فَإِمَّا أَنْ يَسْتَحِقَّ  
ثَوَابَ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، أَوْ عَلَى مَجْمُوعِهَا:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْكُلُّ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ.

وَإِمَّا أَلَّا يَسْتَحِقَّ ثَوَابَ الْوَاجِبِ مِنْهَا إِلَّا عَلَى وَاحِدٍ - فَذَلِكَ الْوَاحِدُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ  
مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّ اسْتِحْقَاقَ ثَوَابِ الْوَاجِبِ نَلَى فِعْلِهِ - حُكْمٌ ثَابِتٌ لَهُ مُعَيَّنٌ،  
وَالْحُكْمُ الثَّابِتُ الْمَعِينُ يَسْتَدْعِي مُحَالًا مُعَيَّنًا، وَلَا أَنْ فِعْلَ شَيْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مُحَالٌ؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ  
ذَلِكَ الْوَاحِدَ - مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ، غَيْرُ مَعْلُومٍ لِلْمُكَلَّفِ.

وَرَبَّمَا أوردوا هَذَا الْكَلَامَ عَلَى وَجْهِ آخَرَ - وَهُوَ: «أَنَّهُ إِذَا أَتَى بِالْكُلِّ: فَإِمَّا أَنْ يَنْوَى  
الْوُجُوبَ فِي فِعْلِ كُلِّ وَاحِدٍ، أَوْ فِي فِعْلِ وَاحِدٍ دُونَ الْبَاقِي...» وَتَمَامُ التَّقْرِيرِ كَمَا تَقَدَّمَ.

«وَأَمَّا طَرَفُ التَّرْكِ - فَأَثَرُهُ: اسْتِحْقَاقُ الْعِقَابِ؛ فَالْمُكَلَّفُ إِذَا أَخْلَلَ بِهَا بِأَسْرَهَا: فَإِمَّا  
أَنْ يُسْتَحَقَّ الْعِقَابُ عَلَى تَرْكِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَيَكُونُ فِعْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَاجِبًا عَلَى  
التَّعْيِينِ؛ هَذَا خُلْفٌ. أَوْ عَلَى تَرْكِ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:



وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ أَمَّا أَوْلَاً: فَلأنَّهُ إِذَا لَمْ يَتَمَيَّزْ وَاحِدٌ مِنْهَا عَنِ الْآخَرِ بِصِفَةِ «الْوُجُوبِ» كَانَ إِسْنَادُ اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهَا دُونَ الْآخَرِ - تَرْجِيحًا لِأَحَدِ طَرَفَيْ الْجَائِزِ عَلَى الْآخَرِ لَا لِمُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأنَّ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ - حُكْمٌ مُعَيَّنٌ؛ فَيَسْتَدْعِي مُحَالًا مُعَيَّنًا؛ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْمُعَيَّنِ بِغَيْرِ الْمُعَيَّنِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلأنَّ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ - يَسْتَدْعِي إِمْكَانَ الْفِعْلِ؛ وَلَا إِمْكَانَ لِفِعْلِ شَيْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ.

وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ - ثَبَتَ أَنَّهُ مُعَلَّلٌ بِتَرْكِ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام هو معارضة في الحكم، وقد ذكرها القائل بكون الواجب واحداً معيناً.

أما طرف الفعل - فإنه يوصف بأنه يسقط الواجب، وبكونه في نفسه واجباً، وبكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب، وبكونه ينوي بفعله أداء الواجب، وكل واحدة من هذه الصفات تدلُّ على أنَّ الواجب واحد معين.

الصفة الأولى: سقوط الفرض، فنقول: لو لم يكن الواجب معيناً، فإذا أتى المكلف بكلها دفعةً واحدة [٣٧/أ] - فلا شك في سقوط الفرض فيما أن يكون معللاً بكل واحد منها، أو بالجموع المركب منها، أو بواحد معين، أو بواحد غير معين، أو لا يكون معللاً بشيء أصلاً، واللوازم باطلة؛ فينتفى الملزوم.

بيان الملازمة: التردد الدائر بين النفي والإثبات؛ وذلك ظاهر.

وبيان انتفاء اللوازم:

أما الأول: فذلك لأنه لو كان معللاً بكل واحد منها، يلزم اجتماع المؤثرات المستقلات على أثر واحد؛ وهو محال.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن العلة التامة - وهى المستجمعة لشرائطها، وما يتوقف عليه التأثير - إذا وُجِدَتْ، يلزم وجودُ الأثر بها.

وبرهانها: هو أنه لو لم يجب بها، لتخلف عنها الأثر في صورة: فإما أن يكون ذلك

لفقدان شيء يتوقف عليه التأثير أو لا، لا سبيل إلى الأول؛ لأن الكلام فيما إذا استجمع جميع شرائط التأثير، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأن الأثر لما وجد مع المؤثر التام مرة، ولم يوجد معه أخرى، وليس ذلك لفقدان شرط، ولا لوجود مانع؛ فيلزم الترجيح من غير مرجح؛ وهو محال؛ فثبت أن العلة التامة إذا وجدت يلزم وجود المعلول جزماً؛ فيلزم وجوده لوجود علته التامة، فلو اجتمع على الأثر الواحد مؤثرات مستقلة التأثير - يلزم الاستغناء بكل واحد منها عن كل واحد منها؛ وذلك محال.

وأما بيان انتفاء الثاني: فذلك لأنه يستلزم وجوب الكل على التعيين؛ وهو باطل.

وأما انتفاء الثالث - وهو: السقوط بواحد غير معين -: فذلك: كل موجود خارجي، فهو متعين ينعكس بعكس المقتضى، وهو: أن ما ليس بمتعين، فلا وجود له أصلاً، وما ليس له وجود أصلاً، يمتنع الإتيان به؛ وإلا لكان له وجود، وقد بينا أنه لا وجود له.

وأما [بيان انتفاء] (١) الرابع: وهو ألا يعلل بشيء أصلاً - فهو خلاف الإجماع.

وأما بيان انتفاء الخامس - وهو: السقوط بواحد معين -: فلأنه يستلزم وجوب معين، والتقدير خلافه؛ فيلزم اجتماع التقيضين، وهو محال. وإذا انتفت [٣٧/ب] اللوازم، يلزم انتفاء الملزوم؛ فلا يجب واحد بعينه؛ وهو المطلوب.

واعلم: أن صورة الدليل قياس استثنائي مركب من متصلة وحمليات، وهو ظاهر؛ وذلك أنه ذكر لزوم الأمور على تقدير وجوب واحد معين؛ فإنه قال: لو لم يجب واحد معين: فإما وإما... إلخ.

وذلك يدل على كونه مركباً من متصلة وحمليات، ومادة الدليل قابلة؛ لأن للمصنف أن يجعلها قياساً استثنائياً من منفصلة وحمليات، وتتم - أيضاً - وهو ظاهر.

واعلم: أن في لفظ المصنف «أن الأمر المعين يصير واجب الوجود بذاته مع وجود المؤثر»؛ وهو سهو من طغيان القلم؛ فإن الممكن لا يصير واجب الوجود بذاته؛ لوجود علته؛ لأن الإمكان الذاتي لا يزول لوجود علة الوجود أصلاً. وأما الوصف الثاني - وهو الوجوب -: فتقديره يظهر من عين ما قررنا به الوجه الأول؛ غير أنه قياس استثنائي من متصلة وحمليات.

وأما الوجه الثالث: فظاهر تقريره بما ذكرنا - أيضاً - إلا أن قوله: «استحقاق الثواب حكم معين، ويستدعى محلاً...» - كلام ضعيف؛ فإن الأحكام ليست قائمة بالأفعال، وقد عرف تحقيقه في أول الكتاب.

من هذا يعلم ضعف قوله: «استحقاق العقاب حكم معين؛ فيستدعى محلاً معيناً؛ لاستحالة قيام المعين بغير المعين»، وباقي الكلام ظاهر.

**قال المصنف - رحمه الله تعالى -:** وَأَمَّا الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّ الْوَاجِبَ وَاحِدٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَقَدْ اِحْتَجُّوا عَلَيْهِ: بِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَقَدَ عَلَى قَفِيزٍ مِنْ صُبْرَةٍ - فَالْمَعْقُودُ عَلَيْهِ قَفِيزٌ وَاحِدٌ لَا بَعِيْنَهُ؛ وَإِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بِاخْتِيَارِ الْمُشْتَرِي أَخْذَ قَفِيزٍ مِنْهَا؛ فَقَدْ صَارَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَيْسَ بِمُتَعَيَّنٍ فِي نَفْسِهِ مُتَعَيَّنًا بِاخْتِيَارِ الْمَكْلُفِ.

وَكَذَا: إِذَا طَلَّقَ زَوْجَةً مِنْ زَوْجَاتِهِ لَا بَعِيْنَهَا، أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِهِ لَا بَعِيْنَهُ. وَكَذَا الْقَوْلُ فِي عَقْدِ الْإِمَامَةِ لِرَجُلَيْنِ دُفْعَةً وَاحِدَةً، وَالْحَاطِبَيْنِ لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَإِنَّ الْجَمْعَ فِيهِ حَرَامٌ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد بينا أن من الناس من قال: الخلاف بين الفقهاء والمعتزلة معنوي، ومنهم من قال: الخلاف بينهما [عائد] إلى مجرد لفظ عرى<sup>(١)</sup> [٣٨/أ] عن التحصيل، واختار المصنف كون الخلاف غير عائد إلى المعنى؛ على ما صرح به في صدر المسألة، وإنما الخلاف في أمر آخر، وهو: أن الواجب هل هو واحد بعينه أم لا؟

وهذا مذهب باطل باتفاق الفقهاء والمعتزلة؛ فلا يبقى [وجه] لذكر هذه الحجج من جهة المخالف؛ لأن المخالف: إما الفقهاء، وهو باطل؛ لما تبين أنه لا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى، أو غير الفقهاء، وهم الذين يقولون: إن الواجب واحد معين؛ وهو باطل؛ لأن هذه المذكورات تدل على أن الواجب واحد لا بعينه، وهو المصرح به في دعواهم؛ فلا وجه لردّ الخلاف إلى مجرد العبارة مع ذكر الحجة من جهة المخالف، وهم الفقهاء؛ إذ لا خلاف على التحقيق، والحق: ما نقله<sup>(٢)</sup> إمام الحرمين، والغزالي:

أما إمام الحرمين: فقد اختار ردّ الخلاف إلى مجرد اللفظ، وترك الاحتجاج والتطوير.

(١) في «ب»: عري.

(٢) في «ب»: فعله.

وأما الغزالي: فقد اختار كون الخلاف عائداً إلى المعنى؛ وذكر الاحتجاجات من الطرفين؛ فهذا منتظم.

وما سلكه المصنف من الطريقة لا انتظام لها، وهذه الوجوه تصلح لأن يردَّ بها على القائلين بأن الوجوب مع التخيير مما لا يتنافيان<sup>(١)</sup>، ولنعد إلى شرح المتن وما قاله المصنف فنقول: إن خصال الكفارة وأمثالها متعلِّقٌ بجميعها لا بواحد منها لا بعينه، ونقول: الدليل على فساده وجَّهان:

الأول: أن الإنسان إذا عقد العقد على قفيز من الصيرة، فالمعقود عليه قفيز واحد لا بعينه.

أما أنه قفيز واحد لا غير: فإن جميع القُفزان غير معقودٍ عليها، بمعنى: عدم وجوب الجمع بينها في التسليم؛ فذلك بالإجماع.

وأما أنه [لا] يجب معينا: فذلك لأن للبائع أن يسلم إليه أي قفيز كان وأما أن المعقود عليه واحد لا بعينه من القُفزان لنا كان الأمر كذلك، فصحَّ أن الإيجاب مع التخيير مما لا يتنافيان، وأنه واقع شرعاً، ومن الوجوه الدالة على وقوعه شرعاً:

الثاني: أنه إذا طلق إحدى نسائه لا على التعيين، بأن قال: «إحداكما طالق» فإن الطلاق واقع على إحدهما لا بينهما:

أما وقوع الطلاق على واحدة منهما: فبالإجماع.

وأما أنه لا بعينها: فذلك أنه لو أوقع الطلاق على واحدة معينة، وذلك لأنه لو أوقع الطلاق على واحدة معينة، وذلك لأن وقوع الطلاق تابع لإيقاع الزوج إجماعاً، وإيقاعه إنما يفهم من صيغته الخاصة، ولا دلالة للصيغة على التعيين جزماً؛ وبهذا ظهر ضعف قول مَنْ ذهب إلى وقوع الطلاق عليها؛ فثبت أن التحريم مع التخيير مما لا يتنافيان؛ وذلك لأن في هذه الصورة حرمت عليه إحدهما لا بعينها.

وكذا الكلام: فيما لو أعتق أحد عبديه المحصورين في عدد؛ وذلك يدلُّ على أن تعلق الخطاب بواحد لا بعينه - واقع، وأن ذلك لا يوجبُ تعلقَ الخطاب بالجميع.

وأما قول المصنف: «وكذا القول في عقد الإمامة لرجلين دفعة واحدة، والخطابين للمرأة الواحدة؛ فإن الجمع فيه حرام» - فكلام مختلٌّ على ظاهره؛ فإن عقد الإمامة لرجلين دفعة واحدة حرامٌ إجماعاً.

(١) في «أ»: إما يتنافيان.

والصحيح في ذلك أن يقال: «عقد الإمامة لأحد رجُلَيْنِ صالحين للإمامة على السواء واجبٌ، وكذا تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفأَيْنِ الخاطبين واجبٌ، ولا سبيل إلى إيجاب الجمع بين الإمامين وبين الزوجين، ويلزم من هذا بطلانُ قول مَنْ قال: إن الإيجاب على التخيير يوجبُ إيجاب الجميع»؛ هذا هو الكلام الصحيح.

وأما ما ذكره المصنّف، فلا سبيل إلى تصحيحه إلا إذا قلنا: إنه ربّما سقط من كلام المصنّف شيء؛ فيكون الساقط: «لأحدهما واجباً؛ فيصير الكلام هكذا: «وكذا القول في عقد الإمامة لرجُلَيْنِ دفعةً [واحدةً]»<sup>(١)</sup>، والخطابين لامرأة واحدة، فإن الجمع حرام، والفقد لأحدهما [٣٩/أ] واجب».

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ يَسْقُطُ الْفَرْضُ عِنْدَنَا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا:

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَاتٌ مُسْتَقَلَّةٌ»:

قلنا: هذه الأسباب عندنا - معرّفات، لا موجبات؛ ولا يمتنع: أن يجتمع على المدلول الواحد - معرّفات كثيرة.

وعن الثاني: إن أردت بقولك: «هي واجبة كلها»: أنه يلزم فعلها بعد أن صارت مفعولة -؛ فذلك محالٌ وغير لازم.

ولا يبقى - بعد هذا - إلا أن يقال: «إنها - قبل دخولها في الوجود - هل كانت بحيث يجب تحصيلها: إما على الجمع، أو على البدل؟»:

وجوابنا أن نقول: أما الجمع - فلا، وأما البدل - فنعم؛ بمعنى أنها - بعد وجودها يصدق عليها: أنها كانت - قبل وجودها - بحيث يجب تحصيل أي واحدٍ منها اختار المكلف؛ بدلاً عن صاحبه؛ وذلك لا يقدر في قولنا.

وأيضاً: فهذه الشبهة، والتي قبلها - لازمة للمخالف؛ إذا قال: «الواجب هو ما يختاره المكلف»؛ لأنه إذا أتى بالكل - فقد اختار كلها؛ فوجب أن يسقط الفرض بكل واحدٍ منها، وأن يكون كل واحدٍ منها واجباً؛ وحيث يُلزم ما أورده علينا.

وعن الثالث: قال بعضهم: إنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً،

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ يَسْتَحِقُّ عَلَى فِعْلٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا - ثَوَابَ الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ لَا ثَوَابَ الْوَاجِبِ الْمُعَيَّنِ؛ وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ عَلَى فِعْلِهَا ثَوَابَ فِعْلِ أُمُورٍ كَانَ لَهُ تَرْكُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ بِشَرْطِ الْإِتْيَانِ بِالْآخِرِ، لَا ثَوَابَ فِعْلِ أُمُورٍ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْإِتْيَانُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى التَّعْيِينِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَسْقُطُ السُّؤَالُ. وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ: «كَيْفَ يُنَوَى...؟!».

وَعَنِ الرَّابِعِ: قَالَ بَعْضُهُمْ: يَسْتَحِقُّ عِقَابَ أَذْوَنَهَا عِقَابًا؛ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَسْتَحِقَّ الْعِقَابَ عَلَى تَرْكِ مَجْمُوعِ أُمُورٍ كَانَ الْمَكْلَفُ مُخَيَّرًا بَيْنَ تَرْكِ أَىِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ بِشَرْطِ فِعْلِ الْآخِرِ؟!.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ لَيْسَ الْعَقْدُ بَأَنَّ يَتَسَاوَلَ قَفِيزًا مِنَ الصُّبْرَةِ - أَوْلَى مِنْ أَنْ يَتَسَاوَلَ الْقَفِيزَ الْآخَرَ؛ لِفَقْدَانِ الْإِخْتِصَاصِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ قَفِيزٍ مِنْهَا قَدْ تَنَاوَلَهُ الْعَقْدُ؛ لَكِنْ: عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا إِخْتِصَاصَ لِذَلِكَ الْعَقْدِ بِهِ عَلَى التَّعْيِينِ، وَلِلْمُشْتَرَى: أَنْ يَخْتَارَ أَىَّ قَفِيزٍ شَاءَ، وَإِذَا اخْتَارَهُ - تَعَيَّنَ مِلْكُهُ فِيهِ؛ فَتَعَيَّنَ الْمِلْكُ فِي الْقَفِيزِ الْمُعَيَّنِ - كَسُقُوطِ الْفَرَضِ فِي الْكَفَّارَةِ. وَكَذَا إِذَا طَلَّقَ زَوْجَةً مِنْ زَوْجَاتِهِ؛ لَا بَعِيْنَهَا، أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ عَبِيدِهِ؛ لَا بَعِيْنَهُ -: أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ طَالِقٌ عَلَى الْبَدَلِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمُ يَعْتَقُ عَلَى الْبَدَلِ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَا إِخْتِصَاصَ لِلطَّلَاقِ أَوْ الْعِتْقِ بِوَاحِدٍ مُعَيَّنٍ، وَأَنَّ أَىَّ امْرَأَةٍ اخْتَارَ مُفَارَقَتَهَا - تَعَيَّنَتِ الْفِرْقَةُ عَلَيْهَا، وَحَلَّتْ لَهُ الْآخْرَى؛ وَأَىَّ عَبْدٍ اخْتَارَ عِتْقَهُ - تَعَيَّنَتِ فِيهِ الْحُرِّيَّةُ، وَكَانَ لَهُ اسْتِحْدَامُ الْبَاقِيْنَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فَرَعٌ: الْأَمْرُ بِالْأَشْيَاءِ قَدْ يَكُونُ عَلَى التَّرْتِيبِ، وَقَدْ يَكُونُ عَلَى الْبَدَلِ: وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَقَدْ يَكُونُ الْجَمْعُ مُحَرَّمًا، وَمُبَاحًا، وَمَنْدُوبًا: مِثَالُ الْمَحْرَمِ فِي التَّرْتِيبِ: أَكْلُ الْمَيْتَةِ، وَأَكْلُ الْمُبَاحِ - وَفِي الْبَدَلِ: تَزْوِيجُ الْمَرْأَةِ مِنْ كُفَّائِنِ.

وَمِثَالُ الْمُبَاحِ فِي التَّرْتِيبِ: الْوُضُوءُ، وَالنِّيمَمُ - وَفِي الْبَدَلِ: سَتْرُ الْعَوْرَةِ بِثَوْبٍ بَعْدَ ثَوْبٍ.

وَمِثَالُ الْمَنْدُوبِ فِي التَّرْتِيبِ: الْجَمْعُ بَيْنَ خِصَالِ كَفَّارَةِ الْفِطْرِ، وَفِي الْبَدَلِ: الْجَمْعُ بَيْنَ خِصَالِ كَفَّارَةِ الْحَنْثِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الوجه الأول بأن قال: إنه يسقط الفرض عندنا بكل واحد منها.

وعن الثاني: قوله: «يجتمع على الأثر الواحد مؤثراتٌ مستقلّاتٌ»:

قلنا: لا نسلم؛ فإن هذه الأسباب معرفّاتٌ لا موجباتٌ، ولا يمتنع أن يجمع على المدلول الواحد معرفّاتٌ كثيرة.

وفي هذا الجواب مباحثةٌ تتكرّر في هذا الكتاب.

وتمام تحقيقها في «كتاب القياس»، وهي أنّ للخصم أن يقول: يلزم أن يجمع على الأثر: إمّا مؤثراتٌ أو معرفّاتٌ:

والأول ممتنع، والثاني خلاف الأصل؛ لأنه تعريف للمعرّف؛ وتعريفه محال.

والجواب الحق عن هذه الشبهة: هو أن نقول: لا نسلم أنّه لا يجوزُ سقوطُ الفرضِ بواحدٍ [غير] معيّن:

قوله: «إن ما لا تعيين له لا وجود له من حيث هو غير معين، أو لا وجود له مطلقاً»: الأول مسلم، والثاني ممنوع؛ وهذا لأن الكلي الطبيعي موجود على ما سبق تقريره.

أمّا قوله: «كل موجود فهو مشخص» أو نقول: قولكم: «كل موجود متشخص»:

قلنا: لا نسلم؛ بل كلُّ موجود: إمّا مشخص، أو معروض التشخيص، والكلي، الطبيعي هو معروض التشخيص؛ فينعكس بعكس النقيض؛ أنّ ما ليس بمعروض التشخيص لا وجود له، ونحن نقول به، وذلك لا يجديهِ نفعاً.

هذا إذا سلّمنا عكس النقيض بهذا التفسير، ومنعه وسند منعه مذكور في المقدمة الموضوعية في أول هذا الكتاب، وبما ذكرنا خرج الجواب عن نفيه الوجوه، وإذا تأملت وجدت هذا المنع وارداً على جميع تلك الوجوه.

قال المصنّف: هذه الشبهة - يعنى بها: الثانية والأولى - لازمة للمخالف؛ لأنه يقول: إن الواجب هو ما يختاره المكلف، فإذا اختار الجميع وجب أن يسقط [٣٩/ب] ووجب أن يكون واجباً؛ فيصير هذا الإشكال وارداً على الخصم؛ فهو مشترك الإلزام، فما هو جوابه عنه، بعينه جوابنا.

وعن الثالث: أنه يستحقُّ ثواب أكثرها ثواباً.

وعن الرابع: أنه يستحق على الترك عقاباً دونها؛ قاله بعضهم.

قال صاحب «الحاصل»: والجوابان ضعيفان؛ فإنه يوجب تعيين الواجب؛ بل الصحيح

أن يقال: يستحق ثواب فعل أمور ليس له ترك كل واحد منها بدلاً عن الإتيان بالآخر، ولا يجب عليه فعل الجميع؛ وكذلك الكلام في العقاب على الترك.

وأما الأجوبة المذكورة عن الوجوه التي تمسك بها الفقهاء - [ فلا تستقيم؛ لأننا بينا أن تلك الوجوه لا يمكن أن يحتج بها الفقهاء ]<sup>(١)</sup> على إبطال مذهب المعتزلة؛ فإنه لا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى، بل يمكن أن يتمسك بها في الرد<sup>(٢)</sup> على من قال من المعتزلة بوجوب الجميع لا على البدل؛ فإذا كان كذلك فلا تكون هذه الأجوبة صالحة لأن يجب بها [عن] تلك الوجوه؛ بل هذه الكلمات التي أوردتها في معرض الجواب عن تلك الوجوه - يقال: مؤيدة لتلك الوجوه غير مناقضة ولا مضادة، ومن شرط الجواب عن الشيء: أن يكون مقابلاً لذلك الشيء مُقَابَلَةً التناقض أو التضاد، وينبغي للنظر في هذا الموضوع أن يتأمله تأملاً شافياً؛ فإنه يتضح له ما ذكرنا من اضطرابه؛ فإنه لم ينتبه لما فيه [ من الخلل ]<sup>(٣)</sup> غيرنا ممن اختصر هذا الكتاب<sup>(٤)</sup> أو

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: يتمسك بياقي الرد.

(٣) سقط في «ب».

(٤) ينقسم الواجب باعتبار ذاته، أي: باعتبار نفس الفعل الذي تعلق به الوجوب إلى واجب معين، وإلى واجب مخير؛ لأن الوجوب - وهو أحد الأحكام الخمسة التي تقع صفة لفعل المكلف - لا يتعلق إلا بفعل معين من كل وجه، أو بفعل مبهم من وجه معين من وجه آخر، ولا يجوز باتفاق أن يتعلق بفعل مبهم من كل وجه إذ لا فائدة في التكليف به ضرورة أنه لا يصح القصد إلى المجهول المطلق، ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلف به.

فإن تعلق الوجوب بفعل معين من كل وجه؛ كالصلاة، والزكاة، والحج، وغير ذلك - سمي ذلك الفعل واجباً معيناً، وهو أغلب فروع الشريعة، ولا خلاف فيه. فيجب على المكلف به الإتيان به على التعيين، ولا يجوز الإخلال به.

وإن تعلق بفعل مبهم من أفعال معينة، أي بأحدها لا بعينه؛ كحصول كفارة اليمين، فإنه معين من جهة كونه أحد ثلاثة معينة، مبهم من جهة خصوص كل واحد منها، سمي واجباً مخيراً.

هذا وقد يعترك لأول وهلة إحساس بالتناض في هذه التسمية (الواجب المخير) من أن الواجب هو ما لا يجوز تركه. والمخير هو ما يجوز تركه. فهما متناقضان، ولكنك إذا علمت أن متعلق الوجوب شيء، ومتعلق التخيير شيء آخر زال عنك هذا الإحساس، وأدركت ألا تنافي بينهما؛ لأن متعلق الوجوب أحد الخصال، وهو القدر المشترك بين الأفراد، وهذا أمر واحد ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير إنما هو الأفراد وهو خصوص الإطعام أو الكسوة، أو العتق، وهذا متعدد ولا وجوب فيه؛ فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه.



= ثم هو على قسمين: قسم يجوز الجمع بين الأفعال كلها، ولا بد أن تكون أفرادها محصورة لما سبق كخصال الكفارة، فإن الوجوب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ الآية، قد تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعق، ومع ذلك يجوز إخراج الجميع. وقسم لا يجوز الجمع، ولا تكون أفرادها إلا محصورة كذلك كما إذا مات الإمام الأعظم، ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة بتحقيق شروطها، فإنه يجب على الناس أن ينصبوا واحدا منهم، ولا يجوز نصب زيادة عليه، وكتزويج الولي موليته لأحد كفاين تقدا إليه يطلبان نكاحها. والواجب المخير بقسميه هو محل النزاع بين العلماء، فقد اختلفوا فيه على النحو التالي:

أولا: ذهب الجمهور من الأشاعرة وعامة الفقهاء إلى أنه يجوز الأمر بواحد مبهم من أمور معينة على سبيل التخيير. فيجب على المكلف الإتيان بأحدها في الجملة، ولا يجوز له الإخلال به بأن يترك الجميع. ثانياً: ذهب المعتزلة إلى أن الأمر بأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل، وفسره أبو الحسين - وهو أحدهم - بأنه على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد، ولا يلزم الجمع بينها، بل له أن يختار منها ما شاء. وقال الإمام في البرهان: إن أبا هاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أتى بها جميعاً لا يناب ثواب واجبات لحصول الامتثال بواحدة. وبناء على ذلك التفسير والنقل عنهم يكون قولهم موافقاً لقول الجمهور، فلا حاجة إلى إبطال دعواهم؛ لأن الخلاف في اللفظ والتعبير وليس في المعنى.

ثالثاً: إن الأمر بواحد من أشياء على التخيير يقتضى أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله، وإن كان مبهماً عندنا. وهذا القول يحتمل أحد الأمرين: الأول: أنه معين لا يختلف باختلاف المكلفين. فإن صادفه المكلف وفعله فالأمر ظاهر، وإن فعل غيره سقط هو به.

الثاني: أنه معين يختلف باختلاف المكلفين، وهو ما يختاره المكلف ويفعله بتوقيفه إلى اختيار ما عينه له، أو هو ما يعينه الله باختيار العبد.

ولما لم يكن صاحب هذا القول معروفاً عبر عنه العلماء بقولهم: وقيل؛ فهو قول مجهول النسب يرجم به الأشاعرة المعتزلة، ويرجم به المعتزلة الأشاعرة ولذا سمي قول التراجم، وهو باطل باتفاق الفريقين المأخوذ من رمى كل منهما الآخر به.

ينظر الإحكام للآمدى ١/١٩٤، البرهان ١/٢٦٨، الإبهاج ١/٨٤، التمهيد للأسنوى ص (٧٩)، نهاية السؤل ١/١٣٢، المختصر لابن اللحام ص (٦١) التبصرة ص (٧٠)، المستصفي ١/٤٣، منتهى الوصول ص (٢٤)، المعتمد ١/٨٧، التحصيل ١/٣٠٢، البحر المحيط ١/١٨٦، روضة الناظر ص (١٧)، المسودة ص (٢٧)، شرح التنقيح ص (١٥٢)، تيسير التحرير ٢/٢١٢، فواتح الرحموت ١/٦٨، العدة ١/٣٠٢، مفتاح الوصول للتلمساني ص (٣٠)، اللمع ص (٩)، جمع الجوامع ١/١٧٥، القواعد والفوائد ص (٦٥).

**تنبيهات:** الأول: اعلم: أنا لا نقول: إن الواجب فى الواجب المخير هو القدر المشترك، بل نقول: إن الواجب هو حصّة مع خصوص الخصوصية يصدّق عليها القدر المشترك، ولا سبيل إلى القول بإيجاب المشترك، ويكون من صور التخيير بين الخصال الثلاثة؛ فإنه واحد؛ [و] لا يتصور التخيير فى الواحد.

الثانى: أنّ الواجب المخير هو فعل متعلّق بمفعولات محصورة مختلفة بالحقيقة على البدل؛ فإن الإعتاق والإطعام والصيام مختلفة الحقائق [٤٠/أ]، وبما ذكرنا خرج عنه الأمر بالمطلقات.

الثالث: أن معنى التحريم على التخيير حرمة الجميع؛ كما تقول فى الأختين، ويجوز عندنا تحريم واحدة لا بعينها خلافا للمعتزلة؛ نقله ابن الحاجب.

الرابع: أنه إذا قال: «إحداكما طالق» فإن مذهب الشافعى - رضى الله عنه - يقتضى لفظ الزوج وقوع الطلاق على واحدة لا بعينها، وللزوج التعيين، فإذا عين واحدة، فالطلاق واقع على هذه العينة جزماً، وهل يكون الوقوع من حين<sup>(١)</sup> التلفظ بلفظ الطلاق أو من حين التعيين؟ فيه خلاف.

وكذا الكلام فيما إذا قال: «أحدكما حر»، أو «إحداكن»، فقد ذهب مالك - رضى الله عنه - إلى وقوع الطلاق عليهما بهذه الصيغة، ولا تحصل حريتهما بهذه الصيغة، وحاول بعض المالكية تقرير مذهب مالك بأصل مأخوذ من أصول الفقه، ومأخوذ من قاعدة الواجب المخير، فقال: الطلاق تحريم، وأعتق إسقاط؛ فالمطلق لما أضاف الطلاق الذى هو تحريم لمفهوم إحدى نسائه - الذى هو مشترك بينهما -: حرمت جميع جزئيات هذا القدر المشترك؛ لأن تحريم المشترك يوجب تحريم جميع جزئياته، فيحرمن كلهن، ولا يتجه حينئذ، ولا يكون هذا المثال من الباب؛ لأننا نتكلم فى باب إيجاب المشترك لا فى باب تحريم المشترك، وإذا أعتق أحد عبيده فهذا وضع مفهوم الإسقاط فى مشترك؛ كما لو قال: «لله على أن أعتق عبداً من عبيدى» - فلا يلزمه غير عبد يختاره بوضعه القدر المشترك من غير تحريم.

فإذا قلت: أنا أعتقت أحد عبيده، فقد حرم عليه ملكه واستيفاء<sup>(٢)</sup> منافعه؛ فالعتق تحريم كالطلاق، فما الفرق؟:

قلت: التحريم قسمان: تارة يكون هذا هو الواقع فى الرتبة الأولى، وتارة يقع لازماً،

(١) فى «ب»: حيث.

(٢) فى «ب»: استبقاء.

وهنا وقع لازماً، والطلاق تحريم فى الرتبة الأولى؛ ويلزمه الإباحة للأزواج، وكل تحريم يلزمه إيجاب أحد أضداده، وكل إيجاب يلزمه تحريم جميع أضداده، والحقائق الواقعة لازمة لا يثبت لها أحكامها، إذا وقعت مقصودة فى الرتبة الأولى، والمعنى لم يحرم على نفسه شيئاً، بل أسقط حقه، وبقيت المنافع مباحة تتوقف إباحتها على إذن المعتق؛ كما يتوقف أكل الفاكهة على إذن مالكةا، ولا يقال: صحيح هى محرمة؛ بخلاف الوطاء: فهو حرام بعد الطلاق، حتى لو أباحت المرأة - لم تتناوله [٤٠/ب] الإباحة. هذه هى القاعدة التى بنى عليها بعض من قصد تقرير مذهب مالك - رضى الله عنه - والجواب: أن هذا الدليل مركب من مقدمتين على التحقيق:

الأولى: أن تحريم المشترك تحريم لجميع جزئياته.

الثانية: أن قول القائل: «إحدا كما طالق» تحريم للمشارك.

أما المقدمة الأولى: فليست بصادقة على إطلاقها، بل الصواب أن يقال: التحريم: إما أن يكون لازماً للكلى، أو يجعل صادقاً عليه؛ فإن جعل لازماً له: يلزم أن يكون التحريم ثابتاً لجميع<sup>(١)</sup> جزئياته، وأما إذا جعل صادقاً عليه: فلا نسلم ذلك، وظاهر أنه لا يلزم صدقه على ذلك.

وبيانه: أن الحكم الصادق على الكلى لا يلزم صدقه على جميع أفرادها، وهو أنا نقول: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، [فإذا قلنا:] الإنسان كاتب، لا يلزم من ذلك صدق هذا الحكم على جميع جزئياته؛ فإنه لا يصدق قولنا: «كل إنسان نوع»، ولا «كل حيوان جنس»، ولا «كل ناطق فصل»، هذا فى جانب الإيجاب.

أما فى جانب السلب: فمثاله أن نقول: «ليس الحيوان ناطق»، فلا يلزم منه سلب الحيوان عن كل ناطق؛ فإن معناه: سلب الناطق عما يصدق عليه أنه حيوان، وصدق هذا قد يكون بصدقه على فرد.

سلمنا أن تحريم الكل تحريم لجميع جزئياته مطلقاً؛ ولكن لا نسلم أن قول القائل: «إحدا كن طالق» - تحريم للمشارك؛ وسند المنع: أن هذه الصيغة تقتضى تحريم وقوع الطلاق على حصة من المشترك مع خصوص الخصوصية؛ كما بيناه، والذى يوضح ذلك أن هذه الصيغة موضوعة لأحد الشئيين الذى يصدق عليه المشترك لا بخصوص الخصوصية؛ فإن لفظه: «كما لو كن مع أخرى» - صريح فيما ذكرنا، والذى يؤيد ما

(١) فى «أ»: تاما لجميع.

ذكرناه أن قول القائل: «إحداكما طالق» وقوله: «إحداكما حرة» لا يختلف مدلولهما إلا في أن الأول إزالة لملك النكاح عن إحداهما [٤١/أ]، والثاني إزالة لملك اليمين عن إحداهما، وليس قوله: «إحداكما حرة» كقوله: «لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أُعْتِقَ رَقَبَةً؛ لأن هذا الكلام لا يدلُّ على التزام خصوص مدلولٍ عليه من حيث اللفظ، بخلاف قوله «إحداكما» فلا فرق بين الصيغتين أصلاً من حيث اللغة، إلا فيما ذكرنا.

والذى يوضحه أيضاً أنه لو قال: «إحدى هاتين الدارين ملكٌ لزيد» لا يكون مقراً له بالدارين.

أو نقول: «إحدى الدارين وَقَفْتُ»؛ [و] لا تكون الصيغة المذكورة دالةً على وقفه الدارين جميعاً؛ وكذلك إذا قال: «ليس لى أحد هذين العبدین» ثم قال: «هذا المعين» - لى، لا يكون مجموع الكلامين متناقضاً، ولو كان الأول يوجب العموم، لكان الثانى مناقضاً له، وكان الواجب ألا يسمع منه؛ لكونه يقتضى نقيض ما أقرَّ به.

نعم: لو قال: «من صدق عليه إحدى نسائي، أو إحدى زوجاتي - فهى طالق» يلزم وقوع الطلاق على الجميع، وليست هذه الصورة نظير مسألتنا، ونظير مسألتنا: أن يقول الشارع: «حرمتُ عليك - إما هذه الأخت، أو هذه الأخت»، وقول الطبيب: «منعتك من أكل السمك أو اللبن»، فيقول: «منعتك من أحدهما»؛ فإنه لا تدلُّ أمثال هذه الصيغ على تحريم الكل أصلاً، هذا ما ظهر لنا من ضعف هذا المستند لمذهب مالك - رضى الله عنه - وقد يكون له مستند آخر أقوى من هذا.

هذا ما يتعلق بهذا الموضوع، وبقى الكلام ظاهرً غنى عن الشرح.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية: الواجب الموسع**

الفِعْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَقْتِ - يَكُونُ عَلَى أَحَدٍ وَجُوهٍ ثَلَاثَةٌ:

الأوَّلُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ فَاضِلاً عَنِ الْوَقْتِ، وَالتَّكْلِيفُ بِذَلِكَ لَا يَجُوزُ؛ إِلَّا إِذَا جَوَزْنَا تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ، أَوْ يَكُونُ الْمَقْصُودُ إِجْبَابَ الْقَضَاءِ؛ كَمَا إِذَا طَهَّرْتَ الْحَائِضَ، أَوْ بَلَغَ الْغُلَامُ، وَبَقِيَ مِنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ مِقْدَارُ رَكْعَةٍ، أَوْ أَقَلُّ.

وَالثَّانِي: أَلَّا يَكُونَ أَزِيدَ وَلَا أَنْقَصَ؛ نَحْوُ: الْأَمْرِ بِإِمْسَاكِ كُلِّ الْيَوْمِ؛ وَهَذَا لَا إِشْكَالَ

وَالثَّلَاثُ: أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ فَاضِلًا عَنِ الْفِعْلِ؛ وَهَذَا هُوَ: «الْوَاجِبُ الْمَوْسَعُ»؛ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ: فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ؛ وَزَعَمَ: أَنَّ الْوَقْتَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الْفِعْلِ. وَمِنْهُمْ مَنْ سَلَّمَ جَوَازَهُ: أَمَّا الْأَوَّلُونَ - فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِنَا: إِنَّ الْوُجُوبَ مُخْتَصَّ بِأَوَّلِ الْوَقْتِ، وَإِنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ - كَانَ قَضَاءً.

وَتَانِيهَا: قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: إِنَّ الْوُجُوبَ مُخْتَصَّ بِآخِرِ الْوَقْتِ، وَإِنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ - كَانَ جَارِيًا مَجْرَى مَا لَوْ أَتَى بِالرَّكَاعَةِ قَبْلَ وَقْتِهَا.

وَتَالِثُهَا: مَا يُحْكِي عَنِ الْكُرْحِيِّ: أَنَّ الصَّلَاةَ الْمَأْتِيَّ بِهَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ - مَوْقُوفَةٌ: فَإِنْ أَدْرَكَ الْمُصَلِّيَ آخِرَ الْوَقْتِ، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى صِفَةِ الْمُكَلَّفِينَ - كَانَ مَا فَعَلَهُ نَفْلًا، وَإِنْ أَدْرَكَهُ عَلَى صِفَةِ الْمُكَلَّفِينَ - كَانَ مَا فَعَلَهُ وَاجِبًا.

وَأَمَّا الْمُعْتَرِفُونَ بِالْوَاجِبِ الْمَوْسَعِ - وَهُمْ جُمْهُورُ أَصْحَابِنَا، وَأَبُو عَلِيٍّ، وَأَبُو هَاشِمٍ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى وَجْهَيْنِ:

مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الْوُجُوبُ مُتَعَلِّقٌ بِكُلِّ الْوَقْتِ، إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُ الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ إِلَى بَدَلٍ هُوَ الْعَزْمُ عَلَيْهَا؛ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا حَاجَةَ إِلَى هَذَا الْبَدَلِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ لَنَا: وَالدَّلِيلُ عَلَى تَعَلُّقِ الْوُجُوبِ بِكُلِّ الْوَقْتِ: أَنَّ الْوُجُوبَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ - تَنَاوَلَ الْوَقْتَ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ أَلْبَتَّةَ لِحُزْمٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ دَلَّ الْأَمْرُ عَلَى تَخْصِيصِهِ بَعْضِ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْوَقْتِ - لَكَانَ ذَلِكَ غَيْرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي نَحْنُ نَتَكَلَّمُ فِيهَا.

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَمْرِ دَلَالَةٌ عَلَى تَخْصِيصِ ذَلِكَ الْفِعْلِ بِحُزْمٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَكَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ قَابِلًا لَهُ -: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ ذَلِكَ الْأَمْرِ هُوَ: إِجْبَابُ إِيقَاعِ ذَلِكَ الْفِعْلِ فِي أَيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْوَقْتِ أَرَادَهُ الْمُكَلَّفُ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لأبَدٍ مِنْ نَقْلِ كَلِمَاتِ الْأُئِمَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى

مذاهب العلماء في هذه المسألة، وليعلم الناقل الكتاب المنقول عنه؛ لتحصل الإحاطة بالقدر الذي اشتهر كوا في نقله، وبما انفرد به بعضهم من نقل المذاهب في هذه المسألة، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر محمد بن فورك الأصفهاني الشافعي الأشعري: الأمر المقيد بوقت لا يستغرقه؛ كصلاة [٤١/ب] الظهر إذا زالت الشمس إلى أن يصير ظل كل شيء مثله، فإذا كان كذلك فعند أصحابنا: يجب الفعل بأوله، فله أن يؤخره إلى زمان التضييق، وتكون هذه الأوقات مخيراً فيها؛ في أي وقت منها أوقعه يكون مؤتمراً موفياً بالواجب.

وقال قوم من العراقيين: إنه يكون في أول الوقت نفلاً، وفي آخر زمان التضييق واجباً.

وقال قوم: يجب في آخر الوقت، وفي أوله: يكون الذي يجب عليه العزم على أن يفعل في الزمن المضيق عليه؛ هذا ما قاله الشيخ أبو بكر.

واعلم: أنا قدمنا كلام إمام الحرمين في الموسع المؤقت بوقت؛ كالصلاة.

وأما كلامه في الواجب المسترسل في العمر، فاعلم: أنه قال<sup>(١)</sup>: أما الواجب المسترسل في العمر: فالذي أراه فيه: أن من أخره فلا يقطع القول فيه بنفسه الإثم عنه، ولا يطلق ذلك [إلاً] مشروطاً؛ وعلى هذا: أداء الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة، وعليه لو أخره الحظر في التعريض للإثم والخوف في نفسه إن لم ينجزه وهذا<sup>(٢)</sup> معنى من قال: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ، انْبَسَطَتِ الْمَعْصِيَةُ عَلَى جَمِيعِ سِنِيهِ الْإِسْتِطَاعَةِ»؛ فليفهم الناظر ما ذكرناه.

والذي يكشف الغطاء فيه: أن الواجب المحقق [المضيق] لا يتميز عما ليس بواجب بوقوع العقاب بالتارك لا محالة؛ فإن فضل الله مأمول، وأمور العاقبة غيب، فيقول حاصل هذا القول إلى الرهب والخوف.

وقال إمام الحرمين<sup>(٣)</sup>: الذي أراه في طريقة القاضي: أنه [إنما] يوجب العزم في الوقت الأول، ولا يوجب تجديده، ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب على جميع الأوقات

(١) ينظر البرهان (١/٢٤٠ ٤٢٤١).

(٢) في «ب»: للخوف نفسه إن لم يأخذ.

(٣) ينظر البرهان (١/٢٣٩) (١٥٢).

المستقبلة؛ كانبساط النية على جميع العبادة الطويلة، مع عزوب النية، ولا ينبغي أن يظنَّ بهذا الرجل العظيم غير هذا؛ على أننا لا نرى ذلك رأياً، واعلم: أنَّ هذا ظاهرٌ في أن إمام الحرمين لا يرى العزمَ بدلاً.

وقال الغزالي<sup>(١)</sup> [٤٢/أ]: لا يجب العزمُ مع الغفلة، وأما مع الذكر فلا بد من الفعل أو العزم.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»<sup>(٢)</sup>: إذا كانت العبادة لا تستغرق الوقت؛ كالصلاة ونحوها؛ فإن الوجوب عندنا - يتعلّق بأول الوقت وجوباً موسعاً؛ فيجوز التأخير إلى آخر الوقت، وهل يجب عليه العزم في أول الوقت إذا جاء آخره بدلاً عن الفعل في أوله؟ فيه وجهان:

وأكثر أصحاب أبي حنيفة قالوا: يتعلّق الوجوب بآخر الوقت، واختلف القائلون به فيمن صلّى في أول الوقت، ما حكمُ صلاته؟:

فمنهم من قال: إنها تقع نافلة غير أنه يمنع وجوب الفعل في آخر الوقت؛ فيخرج المكلف عن الدنيا إذا كان قد صلّى الصلاة في أول وقتها، ولم يتوجّه عليه فرض [صلاةٍ قط]<sup>(٣)</sup>؛ على قول هذا القائل.

ومنهم من قال: إنها تكون موقوفة على ما يكون من حاله في آخر الوقت: فإن كان من أهل الوجوب في آخر الوقت، تبين أنها وقعت واجبة، وإن خرج في آخر الوقت عن أن يكون من أهل الوجوب بجُنونٍ أو حيض، تبين أنها وقعت نافلة.

وقال أبو الحسن الكرخي: يتعلّق الوجوب بوقت غير معيّن، ويتعيّن بالفعل، ففي أي وقت فعّل وقع الفعل واجباً، وقبل الفعل لا وجوب؛ هذا ما نقله الشيخ أبو إسحاق<sup>(٤)</sup> في شرحه لـ «اللمع».

ويحمل قول الكرخي على أنه قبل الفعل لا وجوب عليه في وقت بعينه. وقال إمام الحرمين<sup>(٥)</sup>: قد اشتهر من مذهب الشافعيّ - رضي الله عنه - المصيرُ إلى أنّ الصلوات تتصيفُ بالوجوب في أول الوقت، وظهر خلاف أبي حنيفة [له - رضي

(١) ينظر المستصفي (١/٧٠).

(٢) ينظر اللمع ص (٩).

(٣) في «ج»: الوقت.

(٤) ينظر اللمع (ص ٩).

(٥) ينظر البرهان (١/٢٣٩) (١٥٣).

الله عنه - ] ثم صحَّ من نصّه واتفاق ذوى التحقيق من أصحابه: أن مؤخر الصلاة عن أوّل وقتها، إذا مات فى أثناء الوقت لا يُلْقَى اللهُ عَاصِيًا، فإن كان كذلك فلا مَعْنَى عندى لوصف الصلاة بالوجوب [٤٢/ب] فى أوّل الوقت، إلا على تأويل، وهو: أنه لو أقام الصلاة فِيهِ، لَوَقَعَتْ على مرتبة الواجبات، وهى على القَطْع؛ كزكاةٍ تُعَجَّل قبل حلول الحول.

ولا يدراً هذا التحقيقَ قَوْلُ الفقهاء: إنّ عبادات الأبدان لا تقدّم على أوقات وجوبها، فإنّ الذى ذكرناه إظهارٌ منا لخلاف ما استبعدوه قطعاً.

وفيما ذكره إمامُ الحرمين نظراً؛ وذلك لأنه يمكن أن يحمل هذا الكلام على أنّ خطاب الإيجاب الموسّع ابتداءً تعلّقه بالملكف بأوّل وقت الظهر، ولا يحتاج - على هذا - إلى مخالفة المشهور، وهو أن الصلاة المؤدّاة فى أول وقت الظهر؛ كالزكاة المعجلة، والقاعدة المشهورة أنّ عبادات الأبدان لا تقدّم على وقتها؛ وحاصل ما نقله إمام الحرمين: الاحتراز عن محذور مع الوقوع فى محذورٍ آخر [بما] <sup>(١)</sup> لا يتقاصر عن الأوّل.

وقال صاحب المعتمد فى «شرح العمدة»: إذا فضّل الوقت عن الفعل نحو وقت صلاة الظهر، فقد اختلف العلماء فى ذلك:

يقال قوم: يكون الفعل واجباً فى جميعه على التخيير.

وقال آخرون: بل هو واجبٌ فى آخر الوقت، واختلف هؤلاء فى آخر الوقت الذى يتعلّق به الوجوب:

فقال زُفَرٌ: هو الوقت الذى إذا فعل فيه الفعل المأمور به انقضى مع انقضاء الوقت المضروب.

وقال غيره من أهل العراق: بل هو مقدارُ التحريم.

وقال الشيخ أبو عبد الله: إنه - وإن كان هذا هو وقت الوجوب - فإنه لمّا لم يَكُنْ للمكلف فعلُ الصلاة فيه إلا بتقديم التحريم - وجب تقديمها، وجرى ذلك مجرى وجوب ستر قدر من الركبة، لمّا لم يمكن استيعاب ستر الفخذ إلا معه، وهذا رجوعٌ منه إلى قول زُفَرٍ.

والذين قالوا: إن وقت الوجوب هو مقدار التحريم، إنما عَنَوْا بأن إدراك قدر من



التحرمة سبب [٤٣/أ] لوجوب قضاء الصلاة، لا أنهم يوجبون تأخير الصلاة إلى آخر الوقت، ويوجبون إيقاعها فيه؛ لأنهم يجرّمون الإيقاع، ولأن إيقاع جميع الصلاة آخر الوقت متعذر؛ وليس من مذهبهم إيجاب المتعذر.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: الصلاة في أول الوقت مراعاة: فإن أدرك المصلي آخر الوقت على صفة المكلفين، علمنا أن ما فعل في أول الوقت واجب، وإن لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين، علمنا بأنه نافلة.

وظاهر ما حكاه الشيخ أبو عبد الله عنه: أنه كان يراعيها في إسقاط الوجوب، فنقول: إن أدرك المصلي آخر الوقت على صفة المكلفين، كانت مسقطاً للوجوب، وإن لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين، لم تكن مسقطاً للفرض.

وحكى عنه أبو بكر الرازي: أنه كان يقول: إن وجوب الصلاة يتعيّن بأحد شيئين: إما أن يفعلها؛ فيتعيّن وجوبها، وإما أن يدرك آخر الوقت: فيتعيّن فعلها فيه، إن لم يكن قد فعلها فيه.

وقال صاحب «المعتمد» في «شرح العمدة»<sup>(١)</sup>: إذا زاد الوقت على مقدار الفعل؛ كوقت صلاة الظهر - فقد اختلف الناس في وقت الوجوب من ذلك، فقال محمد بن شجاع الثلجي، وأصحاب الشافعيّ وشيخانا أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما: إن أول الوقت ووسطه وآخره وما بين ذلك من حالاته هو وقت الوجوب.

واختلف هؤلاء: فمنهم من أثبت للصلاة في كلّ وقت من هذين الوقتين بدلاً، ومنهم من لم يثبت للصلاة في أول الوقت ووسطه بدلاً فيه.

واختلفوا: فقال أبو عليّ وأبو هاشم: إن هذه الصلاة في أول الوقت، ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل.

وقال بعض أصحابنا: إن لها في أول الوقت ووسطه بدلاً يفعلها [٤٣/ب]، لله عزّ وجلّ.

وقال قوم: إن أول الوقت هو وقت الوجوب، وإنما ضرب آخره للقضاء.

وقال أكثر أصحابنا: إن آخر الوقت هو وقت الوجوب:

واختلفوا في إيقاع الفعل فيما قبل ذلك:

(١) ينظر المعتمد (١/١٢٤ - ١٢٦).

فقال بعضهم: هو نفل يسقط به الفرض.

وحكى عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن الفعل يقع في أول الوقت مُرَاعِي، فإن أدرك المصلي آخر الوقت - وليس هو على صفة المكلفين - كان ما فعله نفلاً؛ وإلا كان ما فعله واجباً.

وحكى عنه الشيخ أبو عبد الله أنه قال: إن أدرك الصلاة آخر الوقت - وهو على صفة المكلفين - كان ما فعله فعلاً مسقطاً للفرض، وهذا أشبه بالحكاية الأولى.

وحكى أبو بكر الرازي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنَّ الصلاة يتعيَّن وجوبُهَا بأحد شيئين: إما بأنْ تُفْعَلَ، وإمَّا بأنْ يَضِيقَ وجوبُهَا. واختار أبو الحسين البصري<sup>(١)</sup>: أن الصلاة واجبة على التوسُّع، وأن العزم لا يجبُ بدلاً.

وقال العالمى: الوجوب يختصُّ بأول الوقت؛ وهو قول أهل الحديث وبَعْضِ المتكلمين، ثم اختار القول بالوجوب الموسَّع.

وقال أبو الوليد الباجي: اجتمعت الأمة على أن الواجب الموسَّع وقته: إذا فعل فى أول الوقت، سقط الفرض، ثم اختلفوا بعد ذلك فى وقت وجوبه:

فقال أصحاب الشافعى: إنه يجب فى أول الوقت، وإنما ضرب آخره توقيتاً للأداء وتمييزاً له عن القضاء.

وقال أصحاب مالك - رحمه الله - : إن جميع الوقت وقت للوجوب.

وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة: إنه لا يجبُ بأول الوقت ولا بوسطه، وإنما يجب بالوقت الذى إذا تركه كان أمماً.

قال القاضى عبد الوهاب المالكى: قال جميع أصحابنا وأصحاب الشافعى وأكثر الفقهاء: إن الوجوب متعلق بجميع آخر الوقت، ثم قال: إذا تركه فى أول الوقت أو وسطه [٤٤/أ]، هل يلزمه بدَلٌ، وهو العزم عند الترك فى أوله أو وسطه أو لا؟

فالذى يجيء على أصول أصحابنا: إيجابُ العزم؛ وبه قال أكثر أصحاب الشافعى، واختاره القاضى الباقلانى.

ومنهم من يوجب العزم، ويقول: لا أسميه بدلاً.

وذهب القاضي أبو زيد<sup>(١)</sup> من الحنفية: إلى أن الوجوب على سبيل التوسّع.  
 واختار القاضي أبو يعلى الحنبلي: إثبات الوجوب الموسّع، مع عدم إيجاب العزم بدلاً.  
 واختار صاحب الإحكام<sup>(٢)</sup>: إثبات الواجب على سبيل التوسّع، مع جعل العزم  
 بمعنى أنه بدل عن التقديم؛ فيكون المكلف مخيراً بين التقديم والعزم.

وانفرد بنقل شيتين متناقضين؛ فإنه قال - بعد أن نقل الإيجاب الموسّع عن أصحابنا  
 وأكثر الفقهاء - : قال قوم: وقت الوجوب هو أول الوقت، وفعل الواجب بعد ذلك  
 يكون قضاءً، ثم قال في الجواب عن ذلك ما هذا لفظه: وعن القول بتعيين  
 الوقت الأول للوجوب، وما بعده للقضاء [لا] يليق؛ كيف وإن الإجماع منعقد على أن  
 ما يفعل بعد ذلك ليس بقضاء، ونقل هذا الإجماع مناقض لما نقله أولاً من مذهب الخصم؛  
 اللهم إلا أن ينقل أن الخصم إنما خالف بعد الإجماع المذكور، ولم يوجد هذا النقل.

[وقال صاحب «التنقيحات»: إن الواجب الموسّع هو بعينه المبهّم المذكور؛ فإنّ  
 المؤدّة في كل جزء من الوقت بشخصها غير المؤدّة في غيره، وقد علم أن تمايز  
 الأعراض التماثلة إلى النوع المستجد كلها بالأوقات؛ فالواجب عليه واحد من أشخاص  
 الصلاة التمايزة بالأوقات؛ فيصعب تسليم ذلك، والنزاع في هذا عقلاً؛ إلا أن يحتجّ  
 المنازع بدليل سمعي.

والحكم أن هذا الكلام بعينه هو معنى كلام المصنّف؛ على ما سنبينه بعد ذلك، إن  
 شاء الله تعالى].

وإذ قد أتينا على نقل كلمات العلماء الدالة على المذهب [٤٤/ب] التي هي  
 للأصوليين في هذه المسألة - فلنعدّ إلى شرح المتن، فنقول:

الفعل بالنسبة إلى الوقت: إما أن يكون أزيد من الوقت، أو أنقص من الوقت، أو  
 مطابقاً للوقت بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص:

(١) عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، كان  
 فقيهاً باحثاً نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، له تأسيس النظر والأسرار، ووفاته سنة  
 ٤٣٠هـ في بخارى عن ٦٣ سنة.

ينظر: وفيات الأعيان ٢٥٣/١، واللباب ٤١٠/١، وشذرات الذهب ٢٤٥/٣، والبداية والنهاية  
 ٤٦/١٢، وكشف الظنون ٣٣٤/١، والأعلام ١٠٩/٤.

(٢) ينظر الإحكام (٩٩/١).

أما القسم الأول: فمثاله: التكليف بإيقاع مقدار أربع ركعات فى زمن لا يتسع لأربع ركعات؛ بل لا يتسع إلا لركعة واحدة أو أقل، والتكليف بمثل هذا لا يجوز؛ إلا إذا جوزنا التكليف بالمحال، أو يكون المقصود بإيجاب القضاء.

أما القسم الثانى: فلا إشكال فيه؛ وذلك كتكليف صوم يوم.

أما القسم الثالث: فهو الواجب الموسع.

ثم قال المصنف: واختلفوا فيه - أى: فى الواجب الموسع -:

فمنهم من أنكروه، وزعم أن الوقت لا يُمكن أن يزيد على الفعل، ومنهم من سلم جوازه.

واعلم: أن هذا الكلام تصريح من المصنف بأن الخلاف واقع فى إمكان الوجوب الموسع، ورد الخلاف إلى الإمكان، والجواز قد لا يوجد فى كلام أكثرهم، ثم قال: «الأولون اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه»، والمراد بالأولين: الذين أنكروا إمكان الواجب الموسع.

أما الأوجه الثلاثة فقد قال المصنف:

الأول: قول من قال من أصحابنا: الوجوب مختص بأول الوقت، وأنه لو أتى فى آخر الوقت لكان قضاء؛ هذا ما نقله المصنف.

واعلم: أن هذا الوجه نقله غير المصنف؛ كما بيناه، ولكن لفظة «أصحابنا» حملها كثير من الناس على الشافعية؛ لأن المصنف شافعى المذهب، ثم إنهم لم يظفروا بهذا الوجه فى كتب الفرق المصنفة فى مذهب الشافعى - رضى الله عنه - فقال: هذا النقل ليس بصحيح بل سهو من المصنف؛ فإنه لم يذهب أحد من أصحاب الشافعى: إلى أن الوجوب يختص بأول الوقت، وتكون الصلاة بعد أوله قضاءً.

وقال التلمسانى من المتأخرين [٤٥/أ]: لا يُعرف فى مذهب الشافعى، ولعله التبس عليه بوجه الإصطخري: أن ما يفعل فيما زاد على بيان جبريل عليه السلام فى العصر والصبح مثلاً - يُعدّ قضاءً، وهو لا ينكر التوسعة<sup>(١)</sup>. هذا ما قاله التلمسانى.

ونقول نحن: الجواب عن هذا من وجهين: الأول: أنه جاز أن يكون المراد بقوله «أصحابنا» بعض الأشاعرة، فليس فى الكلام تصريح أن هذا مذهب أصحاب الشافعى، وقد لا يكون ذلك الأشعرى شافعى المذهب.

(١) فى «أ»: الشريعة.

الثاني: أنه لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود؛ فلعلَّ المصنّف ظفر بهذا النقل الغريب دون غيره. هذا ما يتعلّق بنقل هذا الوجه.

قال المصنّف: الثاني: قولٌ من قال: بأن الوجوب مختصٌّ بآخر الوقت؛ وهذا القولُ يعزى لبعض أصحاب أبي حنيفة على ما سبق نقله.

والثالث: القول المحكى عن الكرخي، وقد سبق بيانه، ونقل هذا القول عن الكرخي. وأما كون العزم بدلاً: فقد بينا اختلاف العلماء فيه.

واختيار المصنّف: القول بالواجب الموسع، مع عدم وجوب العزم بدلاً.

واعلم: أن قول المصنّف: «الوجوب متعلّق بكل الوقت» - عبارة قاصرة، بل الصوابُ أن يقال: إن الوجوب متعلّق بكل جزء من أجزاء الوقت بدلاً عن الآخر [لا] على الجمع، وهذا المعنى هو مراده بهذا اللفظ، وإذا ظهر ذلك فنقول: الدليل على المدعى ما لخصناه، وهو: أن الوجوب مستفادٌ من الآية؛ قال ابن برّهان: هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

ثم نقول: إما أن يكون الواجب بالآية إيقاع الصلاة في كل جزء من أجزاء وقت الصلاة، أو في آخر أجزاء الوقت<sup>(١)</sup>، إما على التعيين، أو لا على التعيين، أو لا يجب إيقاعه في شيء منها؛ لا سبيل إلى الإيجاب في وقت [٤٥/ب] معيّن، أى: في جزء من الوقت بعينه؛ لأن الوجوب مستفادٌ من الآية، والآية لا تدلُّ على اختصاص الإيجاب بوقت بعينه؛ إذ لو دلّت على ذلك لما كانت من صور النزاع؛ فإننا لا ننازع في ذلك، وإذا انتفت تلك الأقسام تعيّن القسم الثالث، وهو: إيجاب الإيقاع في جزء من أجزاء الوقت لا بعينه؛ وهو المطلوب.

وإذا ثبت هذا - فنقول: الواجب الموسّع كصلاة الظهر مثلاً - يعود حاصله إلى إيجاب صلاة مخصوصة بعارض زمانى متعيّن بحسب الوقوع، غير متعيّن بحسب الوجوب؛ وذلك هو أحد الأزمنة الواقعة بين طرفين من الأوقات؛ فيعود حاصل الواجب الموسّع إلى الواجب المخير؛ إلا أن التخيير هناك بين أفعال مختلفة بالحقيقة، والتخيير ههنا بين أفعال متحدة بالحقيقة.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ إِمْكَانَ تَحَقُّقِ الْوُجُوبِ فِي

(١) في «أ»: أو في أحد أجزاء الوقت.

أَوَّلِ الْوَقْتِ؛ وَالتَّمَسُّكُ بِلَفْظِ «الْأَمْرِ» إِنَّمَا يَكُونُ: إِذَا لَمْ يَبْتَسَّ بِالذَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ امْتِنَاعُهُ: وَهَهُنَا قَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ وَاجِبًا - فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ - مَعْنَاهُ: أَنَّ الْمُكَلَّفَ مَمْنُوعٌ مِنْ أَلَّا يُوقِعَهُ فِيهِ، وَالْمُكَلَّفُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ مِنْ أَلَّا يُوقِعَ الصَّلَاةَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - اسْتِحَالُ كَوْنِ الصَّلَاةِ وَاجِبَةً فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ؛ وَإِذَا تَعَذَّرَ حَمْلُ الْأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ.

فَإِنْ قُلْتَ: الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُنْدُوبِ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَجُوزُ تَرْكُهَا مُطْلَقًا، وَالْمُنْدُوبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ إِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُهَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ إِلَى بَدَلٍ، وَهُوَ: الْعَزْمُ عَلَى فِعْلِهَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَأَمَّا الْمُنْدُوبُ - فَإِنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما تمسك المصنف بدليل لفظي، اتجه عليه منع يرجع سنده إلى المباحث اللفظية؛ وذلك لأنه تمسك بإيقاع الإيجاب<sup>(١)</sup> في أول الوقت الذي هو دليل لفظي، فقال: لا نسلم ثبوت الإيجاب في أول الوقت.

وأما التمسك بالآية، فله شرط، وهو ألا يعارضه قاطع عقلي مانع من ثبوت موجبها، وقد تقرر أن الدلائل اللفظية إنما تفيد مقتضاها إذا سلم عن المعارض؛ كما نقول في سائر الآيات والأحاديث الموهمة للتجسيم أو التشبيه.

وقد دلَّ القاطع العقلي: على أنه لا إيجاب في أول الوقت أصلاً؛ لأنه يجوز ترك الصلاة في أول الوقت بإجماع القائلين بالوجوب الموسع، ومع تجويز الترك في أول الوقت: لا يتحقق الإيجاب في أول الوقت؛ وإلا يلزم الجمع بين النقيضين؛ والجمع بين النقيضين محال؛ فقد تعذر حمل صيغة الأمر [٤٦/أ] على الإيجاب في أول الوقت، ووجب حمله على ندبية الصلاة في أول الوقت؛ لأنه محمل صالح، ولعدم غيره من المحامل بالأصل. ويمكن توجيه هذا السؤال معارضةً، ولا يخفى توجيهها على المتأمل.

اعلم: أن السؤال يورد من جهة القائلين<sup>(٢)</sup> باختصاص الوجوب بآخر الوقت، ولا يصلح أن يرد من جهة القائلين باختصاص الوجوب بأول الوقت؛ وهذا ظاهر.

واعلم: أن المعارض قرّر سؤاله زيادة تقرير، وذلك بأن ذكر ما يصلح أن يكون جواباً

(١) في «ب»: في اتفاق الإيجاب.

(٢) في «أ»: القائل.

عن ذلك السؤال؛ وذلك الجواب يتجه بأن يقول المستدل: صيغة الأمر لا يجوز حملها على نديّة الصلاة في أول الوقت؛ كما قال المعترض؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن المندوب يجوز تركه مطلقاً في أول الوقت، والصلاة لا يجوز تركها في أول الوقت مطلقاً؛ بل بشرط الإتيان بالصلاة: إما في وسط الوقت أو في آخره، والمندوب يجوز تركه بدون العزم؛ فلا يمكن حمل الصيغة على الندب في أول الوقت؛ لأن حقيقة النديّة منافية على ما قررناه؛ فوجب حمل الصيغة على الإيجاب في أول الوقت؛ وذلك هو المطلوب. هذا جواب المستدل عن السؤال المذكور.

ثم اعلم: أن المعترض شرع في إفساد هذين الجوابين؛ ليسلم له السؤال عن الجواب، فقال: أما منع وجوب الصلاة في أول الوقت، فأقول: لا تجب في أول الوقت؛ وذلك بدليل تجويز الترك في أول الوقت، وأما المنع من تركها في آخر الوقت، فذلك يدل على وجوبها في آخر الوقت، ولا يلزم من وجوبها في آخر الوقت وجوبها في أول الوقت؛ هذا هو كلام المعترض على الوجه الأول من الجوابين اللذين ذكرهما المعترض.

ثم تكلم على الوجه الثاني من الجوابين، فقال: العزم على الصلاة لا يجوز أن يكون بدلاً عن الصلاة، بل تخيراً؛ وذلك لوجه:

الأول: وذلك لأن العزم لا يخلو: إما أن يكون مساوياً للصلاة في جميع المصالح المطلوبة منه، أو لا:

فإن كان مساوياً لها: وجب أن يكون الإتيان بالعزم موجباً [٤٦/ب] لسقوط التكليف بالصلاة؛ وذلك لأن الأمر ما وقع في الوقت المحدود أوله وآخره إلا بالصلاة مرة واحدة؛ لأن الكلام في ذلك، فلو كان العزم بديل الصلاة على التخيير، ولم يأت بأحد الشيعيين اللذين وقع فيهما التخيير - فيلزم التكليف بالإتيان بالآخر عنه جزماً، وذلك باطل بالإجماع؛ ويلزم من ذلك ألا يكون العزم بدلاً عن الصلاة؛ وهو المطلوب.

وأما ألا يكون مساوياً لها في جميع المصالح المطلوبة منه، وجب ألا يكون بدلاً عنه على التخيير؛ لأن حقيقة البديل على التخيير شرعاً وعقلاً ما ذكرنا، وإذا لم يكن بدلاً عنه، فهو المطلوب، ولا يرد على هذا المعترض<sup>(١)</sup> وغيره ما يدل على الترتيب.

الثاني: أنه لا دليل على إيجاب العزم؛ فلا يجب.

(١) في «أ»: المبهم، وفي ب: المتيمم وغيره.

أما الأول: فذلك لأن الوجوب في هذه الصورة منحصر في الأمر الدال على وجوب صلاة الظهر مثلاً؛ وذلك الأمر لا دلالة له على وجوب العزم أصلاً.

وأما الثاني: فذلك لأن ما لا دليل على إيجابه لا يجوز إيجابه؛ لأن إيجابه يستلزم التكليف باعتقاد إيجابه جزماً، والتكليف باعتقاد إيجابه بدون دليل يدل على إيجابه - تكليف بالمحال بالضرورة؛ وذلك باطل؛ فلا يكون العزم واجباً بدلاً عن الصلاة؛ وهو المطلوب.

الوجه الثالث: هو أنه لو كان العزم بدلاً عن الصلاة، فإذا جاء التكليف بالعزم في الوقت الأول: فإذا جاء في الوقت الثاني، فيما أن يجب العزم مرة أخرى أو لا يجب:

لا سبيل إلى الأول؛ لأن الصلاة واجبة مرة واحدة في الوقت، فبدلها وجب أن يكون مرة واحدة؛ لأن البدل على التخيير يساوي المبدل<sup>(١)</sup> في العدد، فإذا كان البدل واجباً مرة لا يكون المبدل<sup>(٢)</sup> واجباً مرات جزماً.

ولا سبيل إلى الثاني؛ وذلك لأنه إن لم يجب، فقد صار الواجب متروكاً مطلقاً؛ هذا خلف؛ هكذا وجه صاحب «الحاصل» هذا الوجه.

وصاحب «التحصيل»<sup>(٣)</sup> فقد [٤٧/أ] وجهه بنوع آخر من التوجيه، وهو أنه لو وجب العزم لوجب مرة واحدة؛ لأن البدل: إنما يجب على جهة وجوب الأصل؛ فلا يكون الفعل في الجزء الأول والثاني من الوقت واجباً، ولا بدّل له؛ فيكون مندوباً؛ وهو المطلوب. وهذا التوجيه أقرب إلى لفظ المصنف في «المحصول».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : قلت: الجواب عن الأول: أنى لا ادعى: أن الصلاة ليست واجبة مطلقاً؛ بل ادعى أنها ليست واجبة في أول الوقت؛ بدليل أنه يجوز تركها في أول الوقت.

فأما المنع من تركها في آخر الوقت - فذلك يدل على وجوبها في آخر الوقت؛ ولا يلزم من كون الشيء واجباً في وقت - كونه واجباً في وقت آخر.

وعن الثاني: أن العزم على الصلاة - لا يجوز أن يكون بدلاً عن الصلاة؛ ويدل عليه أمور:

(١) في «أ»: يساوي البدل.

(٢) في «أ»: المبدول.

(٣) ينظر التحصيل (١/٦٠٣).



أَحَدُهَا: أَنَّ الْعَزْمَ عَلَى الصَّلَاةِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِلصَّلَاةِ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ الْمَطْلُوبَةِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْإِتْيَانُ بِالْعَزْمِ سَبَبًا لِسُقُوطِ التَّكْلِيفِ بِالصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ مَا وَقَعَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَّا بِالصَّلَاةِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ وَهَذَا «الْعَزْمُ» - مُسَاوٍ لِلصَّلَاةِ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ الْمَطْلُوبَةِ؛ فَيَلْزَمُ سُقُوطُ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: امْتَنَعَ جَعْلُهُ بَدَلًا عَنِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ بَدَلَ الشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامَهُ فِي الْأُمُورِ الْمَطْلُوبَةِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْمَوْجُودَ لَيْسَ إِلَّا الْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ، وَالْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ - لَا دَلَالَهَ فِيهِ عَلَى إِجْبَابِ «الْعَزْمِ»؛ فَإِذَنْ لَا دَلِيلَ الْبَتَّةِ عَلَى وُجُوبِ «الْعَزْمِ»، وَمَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ - لَا يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِهِ؛ وَإِلَّا لَصَارَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ.

وَتَالِثُهَا: لَوْ كَانَ الْعَزْمُ بَدَلًا عَنِ الصَّلَاةِ؛ فَإِذَا أَتَى الْمَكْلَفُ بِالْعَزْمِ فِي هَذَا الْوَقْتِ، ثُمَّ جَاءَ الْوَقْتُ الثَّانِي: فِيمَا أَنْ يَجِبَ فِعْلُ الْعَزْمِ مَرَّةً أُخْرَى، أَوْ لَا يَجِبُ: لَا جَائِزَ أَنْ يَجِبَ؛ لِأَنَّ بَدَلَ الْعِبَادَةِ؛ إِنَّمَا يَجِبُ - عَلَى حَدِّ وُجُوبِهَا؛ لِيَكُونَ فِعْلُهُ جَارِيًا مَجْرَى فِعْلِهَا؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا اقْتَضَى وُجُوبَ فِعْلِ الْعِبَادَةِ فِي أَحَدِ أَجْزَاءِ هَذَا الْوَقْتِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَلَمْ يَقْتَضِ وُجُوبَ فِعْلِهَا مَرَّةً أُخْرَى فِي الْوَقْتِ الثَّانِي؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ وُجُوبُ بَدَلِهَا - عَلَى هَذَا الْوَجْهِ؛ فَثَبَّتْ: أَنَّهُ لَا يَجِبُ فِعْلُ الْعَزْمِ فِي الْوَقْتِ الثَّانِي؛ فَإِذَنْ: الْوَقْتُ الثَّانِي: لَا يَجِبُ فِيهِ فِعْلُ الصَّلَاةِ، وَلَا فِعْلُ بَدَلِهَا وَهُوَ هَذَا الْعَزْمُ.

فَثَبَّتْ: أَنَّ حَوَازَ تَرْكِ الصَّلَاةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ - لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى فِعْلِ الْبَدَلِ؛ وَعِنْدَ هَذَا: يَجِبُ الْقَطْعُ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ وَاجِبَةً، بَلْ مَنْدُوبَةٌ:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الْفِعْلُ يَجُوزُ تَرْكُهُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ؛ فَلَا يَكُونُ وَاجِبًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ»:

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن ذلك، وهو يدفعه؛ سواء جعله منعاً أو معارضة، وبيانه من وجهين:

أحدهما - وهو الأصح -: أن الواجب الموسع يرجع عند التحقيق إلى الواجب المخير؛ على ما بيناه في صدر المسألة، والذي يحققه أن معنى الواجب الموسع: أن

الشارع [إذا] (١) قال: «حرمتُ عليك عدم إيقاع الصلاة في أحد أجزاء هذا الوقت، ولم أوجبْ عليك إيقاع الصلاة في كل واحدٍ واحدٍ من أجزاء هذا الوقت على الجمع، ومتى أوقعتها في أحد أجزاء الوقت، فقد خرجتَ من العهدة».

واختيار أحد أجزاء الوقت إلى المكلف هو بعينه معنى الواجب المخير، إلا أن التخيير هناك واقع بين أفعال مختلفة بالحقيقة، ولا كذلك ههنا؛ فإن التخيير واقع بين أمور متماثلة بالحقيقة، وإذا تحقق ذلك، فنقول: من سلم ثبوت الواجب المخير، فلا يتأتى تسليم ذلك ومنع هذا، ويظهر من ذلك: أن تجويز الترك في أول الوقت لا يخرُجُ إلى بدل هو العزم، يحققه الواجب المخير؛ فإنه يجوز ترك أيّ خصلة شاء من الخصال الثلاث من غير عزم، ويجعل (٢) بدلاً عن المتروك.

بل أقول: عند هذا التلخيص: لا يحتاج إلى الجواب عن السؤال المذكور؛ وذلك: لأننا ادعينا (٣) إيجاب الصلاة في أحد أجزاء الوقت، والخصم ينفي إيجابه عن الوقت الأول بخصوصه [٤٧/ب]، وذلك غير وارد أصلاً؛ إذ لا مناقضة بين القولين، بل لا مقابلة بينهما أصلاً.

الوجه الثاني من الجوابين - وهو طريق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة - وهو أنا نقول: الوجوب مستفادٌ من صيغة الأمر، ولا دلالة لصيغة الأمر على اختصاص الإيجاب بوقتٍ معين.

أما قوله: لا يمكن حمل الصيغة على الإيجاب في أول الوقت؛ بدليل تجويز الترك في أول الوقت؛ فيمكن حمله على الندب؛ هذا كله كلام المعترض.

قال المستدلُّ مجيباً عن ذلك: لا يمكن حمل الأمر على نديبة الصلاة في أول الوقت؛ وذلك لأن حقيقة الندب تقتضى تجويز الترك مطلقاً، والصلاة في أول الوقت لا يجوز تركها مطلقاً، بل بشرط العزم على الفعل في وسط الوقت أو في آخره، فلا يمكن حملها على النديبة، وهذه الطريقة هي طريقة أكثر الأصحاب من الأشاعرة، وأكثر المعتزلة.

قال المصنّف: هذا الجواب ضعيف؛ وذلك لأن الأمر لا يقتضى التكرار، بل لا يقتضى إلا الفعل مرةً واحدةً على ما بيّناه.

وإذا كان العزم بدلاً عن فعل الصلاة، وقد أتى بالعزم، وهو قائم مقام الصلاة مرة

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) في «أ»: يحصل.

(٣) في «أ»: إذ بينا.

واحدة؛ فوجب أن يسقط عنه التكليفُ بفعل الصلاة بعد العزم؛ وذلك خلاف الإجماع.

واعلم: أن صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> لَمَّا اختار إيجاب الواجب الموسع مع إيجاب العزم بدلاً عنه - أورد على هذا الدليل منعا، فقال: لا نسلم أنه إذا [أتى]<sup>(٢)</sup> بالعزم بدلاً يسقط عنه فعل الصلاة؛ إنما يلزم ذلك أن لو كان العزم بدلاً عن فعل الصلاة، بل العزم بدلٌ عن تقديم الصلاة، والمكلف مخير بين تقديم الصلاة وبين العزم؛ فلا يلزم من الإتيان بالعزم إلا سقوط التقديم، وأما أصلُ فعل الصلاة فلا.

والجواب عنه هو أن نقول: الصلاة واجبة في أحدِ الأوقات لا بعينه؛ فلا يتحقق ترك الواجب الموسع إلا بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن فعل الصلاة [٤٨/أ] فإذا ترك الصلاة في أول الوقت، وأتى بها؛ إما في وسط الوقت أو آخره - لا يكون تاركاً للصلاة واجبة ظهراً مثلاً؛ فلا توصفُ الصلاة [ب] وصف التقديم؛ ضرورة أن الآتى بالصلاة في وسط الوقت آتٍ بجميع ما وجب عليه ذاتاً ووصفاً؛ وهو المطلوب.

الثاني: هو أنه لو كان العزم بدلاً عن وصف التقديم - وهو مخير بين العزم في أول الوقت وبين وصف التقديم - يلزم وجوب وصف التقديم إذا ترك العزم في أول الوقت جزماً؛ وذلك لأن الواجب أحد الأمرين، ويلزم من ترك أحدهما وجوب الآخر بالضرورة؛ ويلزم من وجوب وصف التقديم وجوب فعل الصلاة في أول الوقت؛ وذلك ينافي القول بالواجب الموسع؛ وفيه نظر.

أما الوجه الثاني وهو: «أنه لا دليل على إيجاب العزم؛ فلا يجب؛ وهو منفي بالوجوه النافية لإيجاب العزم» - فقد أجاب الأصحاب عنه بجواب ضعيف عند المصنف، فلنذكره أولاً، ثم نبين ضعفه، فنقول: قال الأصحاب القائلون بإيجاب العزم:

لا نسلم: أنه لا دليل على إيجاب هذا العزم.

وسند المنع: أن الدليل دلَّ على إيجاب العزم.

وبيانه: أن الدليل دلَّ على إثبات الواجب الموسع؛ ودلَّ العقل على أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلا إذا أثبتنا له بدلاً؛ ودلَّ الإجماع على أنه لا بدَّل له إلا العزم؛ لأن القائل قائلان:

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٠).

(٢) سقط في «ب».

قائل يقول: بإثبات البدل للواجب الموسع وهو العزم. وقائل يقول: بعدم إثبات البدل، وعدم كون العزم بدلاً عنه.

فالتقول بإثبات بدل هو غير العزم قول باطل بالإجماع؛ فثبت أن الدليل دل على إيجاب العزم بهذا التدرج.

ثم نقول: ليس إثبات العزم بدلاً عن الواجب الموسع مخالفة للنص الدال على إثبات الواجب الموسع؛ لأنه لا يدل على إثبات العزم، ولا على نفيه؛ هذا هو جواب الأصحاب [٤٨/ب].

قال المصنف: واعلم أن [هذا] الجواب ضعيف؛ لأننا لا نسلم أن العقل دل على أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلا إذا أثبتنا له بدلاً.

وسند المنع: ما ذكره من الدليل المذكور الدال على تحقيق الواجب الموسع من غير افتقار إلى بدل.

وأيضاً: فإن مفهوم الواجب الموسع يتحقق بدون بدل هو العزم؛ وذلك لأن مفهوم قول السيد لعبده: «لا يجوز لك إخلاء جميع أجزاء هذا الوقت عن الفعل، ولا أوجب الفعل في كل جزء من أجزاء هذا الوقت، ولك أن تختار أى جزء من أجزاء هذا الوقت لإيقاع الفعل فيه»؛ ومن المعلوم بالضرورة: أن تحقق هذا المفهوم لا يقتصر إلى إثبات بدل هو العزم.

والجواب عن الوجه الثالث - من الوجوه الدالة على وجوب العزم بدلاً عن الفعل -: أن نقول: فعل العزم في الوقت الثاني؛ وهذا لأن العزم بدل عن الفعل في الوقت الأول، ففتقر إلى عزم ثان بدلاً عن الفعل في الوقت الثاني؛ هذا هو جواب الأصحاب.

قال المصنف: إن هذا الجواب فاسد، لأننا بينا أن الأمر لا يقتضى إلا الفعل مرة واحدة، ولا يقتضى التكرار، وقد أتى بالعزم الذى هو بدل عن الفعل الواجب عليه مرة واحدة؛ فيكون الإتيان بالعزم كافياً في سقوط الواجب عنه؛ وذلك باطل بالإجماع.

لا يقال: «العزم في الوقت الأول يقوم مقام وجوب تعجيل الصلاة، وذلك لا يقوم مقام الصلاة؛ وهذا لأن العزم بدل عن تعجيل الصلاة وتوسطها، والتعجيل والتوسط والتأخير، أحوال عارضة للصلاة، ومصالحة الحال أولى من مصلحة صاحب الحال»:

لأننا نقول: إن الصلاة المعجلة غير واجبة على المكلف بخصوص التعجيل؛ وإلا لكان

الفعل في أول الوقت واجباً بالضرورة، وذلك ينافي القول بالواجب الموسع، والكلام في إيجاب العزم أو عدم إيجابه هو تفرُّع [٤٩/أ] على القول بالواجب الموسع؛ فلا يجب وصف التعجيل، وإذا لم يجب جاز الترك جَزْماً؛ فلا يمكن أن يجعل العزم بدلاً عنه؛ لأن العزم واجبٌ عند القائل به<sup>(١)</sup>، والتعجيل غير واجب، فلو وجب العزم بدلاً عن حال العزم أو وصف التعجيل، لثبَّت ذلك على سبيل التخيير ههنا؛ فيلزم العصيان بتقدير<sup>(٢)</sup> تركهما مع الإتيان بالصلاة في آخر الوقت؛ وذلك ليس بترك واحدة من حقيقتي الموسع، واللازم باطل؛ لأنه إذا أتى بالصلاة في آخر الوقت، فقد أتى بالصلاة، ولم يبق إلا وصف التعجيل، وقد بينا أنه غير واجب؛ وذلك باطل.

ولنا أن نُحَرِّرَ هذا الكلام على وجه آخر، فنقول:

لو كان العزم بدلاً؛ فإما أن يكون عن الغير؛ على سبيل التخيير بينه وبين ما جعل بدلاً عنه، أو على سبيل الترتيب: لا سبيل إلى الثاني بالإجماع. ولا سبيل إلى الأول؛ لأنه إما أن يجعل بدلاً عن ذات الصلاة، أو عن حالة من أحوالها، وهو التعجيل:

لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم سقوط التكليف بالصلاة بعد العزم على ما ذكره. ولا سبيل إلى الثاني؛ وإلا يلزم ما ذكرناه من العصيان على ما قرَّرناه؛ وهو باطل.

واعلم: أن هذا الذي ذكرناه دليلٌ تامٌّ على عدم إيجاب العزم بدلاً، وهو جواب عن المنع المذكور. [قال صاحب «التنقيح»: وجوبُ العزمِ تابعٌ لبقاء الفعل في الذمَّة، ولازمٌ لكلِّ من عليه التكليفُ، دخل وقتُه أو لم يَدْخُلْ؛ لأنه إذا لم يَعِزْمْ على الفعل مع الذكر، فقد عَزَمَ على التَّركِ؛ وعلى هذا يُنَزَّلُ اختيارُ أبي الحسين والمصنِّف، لا على عدم وجوب العزم مع عَدَمِ الفعل؛ فإنه خطأ.

واعلم: أن هذا فاسدٌ، وذلك لأنه لا يلزم من عدم العزم على الفعل العزمُ على الترك، والعَجَبُ منه: أنه يقول: «على هذا كلام المصنِّف وأبي الحسين مع تجويز الترك في كلِّ واحدة منها»؛ فإن كلامهما [٤٩/ب] لا يمكن تنزيله على هذا أصلاً.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى - : قُلْنَا: لِلنَّاسِ - هَهُنَا - طَرِيقَانِ:

الطَّرِيقُ الْأَوَّلُ - وَهُوَ الْأَصْحَحُ - : أَنَّ حَقِيقَةَ «الْوَاجِبِ الْمَوْسَعِ» يَرْجِعُ عِنْدَ الْبَحْثِ إِلَى «الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ»؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ كَأَنَّهُ قَالَ: «أَفْعَلْ هَذِهِ الْعِبَادَةَ: إِمَّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، أَوْ فِي

(١) أ «به»؛ أي: بوصف التعجيل.

(٢) في «أ»: يتقرر.

الكاشف عن المحصول ..... وَسَطِهِ، أَوْ فِي آخِرِهِ، وَإِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ إِلَّا قَدْرٌ مَا لَا يَفْضَلُ عَنْهُ - فَافْعَلْهُ لَا مَحَالَةَ، وَلَا تَتْرُكْهُ أَلْبَتَّةَ:

فَقَوْلُنَا: «يَجِبُ عَلَيْهِ إِيقَاعُ هَذَا الْفِعْلِ: إمَّا فِي هَذَا الْوَقْتِ، أَوْ فِي ذَاكَ» - يَجْرِي مَجْرَى قَوْلِنَا فِي «الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ»: «إِنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْنَا: إمَّا هَذَا، أَوْ ذَاكَ»؛ فَكَمَا أَنَا نَصِفُهَا بِـ «الْوَجُوبِ»؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِخْلَالُ بِجَمِيعِهَا، وَلَا يَجِبُ الْإِتْيَانُ بِجَمِيعِهَا، وَالْأَمْرُ فِي اخْتِيَارِ أَىِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ الْمُكَلَّفِ - فَكَذَا هُنَا: لَا يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ إِلَّا يُوقِعُ الصَّلَاةَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ هَذَا الْوَقْتِ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُوقِعَهَا فِي كُلِّ أَجْزَاءِ هَذَا الْوَقْتِ؛ وَتَعَيَّنَ ذَلِكَ الْجُزْءُ مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ الْمُكَلَّفِ. هَذَا إِذَا كَانَ فِي الْوَقْتِ فُسْحَةٌ.

فَأَمَّا إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ: فَإِنَّهُ يَتَضَيَّقُ التَّكْلِيفُ؛ فَيَتَعَيَّنُ؛ فَهَذَا هُوَ الَّذِي نَقُولُ بِهِ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا حَاجَةَ إِلَى إِثْبَاتِ بَدَلٍ، هُوَ الْعَزْمُ.

الطَّرِيقُ الثَّانِي - وَهُوَ اخْتِيَارُ أَكْثَرِ الْأَصْحَابِ، وَأَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ - هُوَ: أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ هَذَا الْوَاجِبِ وَبَيْنَ الْمُنْدُوبِ: أَنَّ هَذَا الْوَاجِبَ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ إِلَّا لِبَدَلٍ، وَالْمُنْدُوبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ.

قَوْلُهُ أَوَّلًا: «الْعَزْمُ: إمَّا أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامَ الْأَصْلِ فِي جَمِيعِ الْجِهَاتِ الْمَطْلُوبَةِ، أَوْ لَا يَكُونُ»:

قُلْنَا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامَ الْأَصْلِ، لَا فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ؛ بَلْ فِي هَذَا الْوَقْتِ الْمَعْيَّنِ: فَإِذَا أَتَى بِالْبَدَلِ فِي هَذَا الْوَقْتِ الْمَعْيَّنِ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ بِالْأَصْلِ فِي هَذَا الْوَقْتِ؛ وَلَكِنْ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الْأَمْرُ بِالْأَصْلِ فِي كُلِّ الْأَوْقَاتِ!؟

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ بَلْ لَا يَقْتَضِي الْفِعْلَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، فَإِذَا صَارَ الْبَدَلُ قَائِمًا مَقَامَ الْأَصْلِ فِي هَذَا الْوَقْتِ - فَقَدْ صَارَ قَائِمًا مَقَامَهُ فِي الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ؛ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُقْتَضَى الْأَمْرُ إِلَّا الْمَرَّةَ الْوَاحِدَةَ، وَقَدْ قَامَ هَذَا الْبَدَلُ مَقَامَ الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ - فَقَدْ تَأَدَّى تَمَامَ مَقْصُودِ هَذَا الْأَمْرِ بِهَذَا الْبَدَلِ؛ فَوَجَبَ سُقُوطُ التَّكْلِيفِ بِهِ بِالْكَلِّيَّةِ.

أَمَّا قَوْلُهُ ثَانِيًا: «لَا دَلِيلَ عَلَى الْعَزْمِ»: قُلْنَا: لَا نَسْلَمُ؛ لِأَنَّ النَّصَّ، لَمَّا دَلَّ عَلَى «الْوَاجِبِ

الموسع» ودلّ العقل على أنه لا يمكن إثبات «الواجب الموسع» إلا إذا أثبتنا له بدلاً، ودلّ الإجماع على أن ذلك البدل - هو: «العزم»؛ لأنّ القائل قائلان: قائل أثبت البدل، وقائل ما أثبتته، وكل من أثبتته - قال: إنه هو: العزم؛ فلو أثبتنا البدل شيئاً آخر - لكان ذلك خرقاً للإجماع؛ وهو باطل. فنبت: أنّ الدليل دلّ على وجوب العزم؛ لكن بهذا التدريج.

ثمّ هذا لا يكون مخالفاً للنص؛ لأنّ النصّ كما لا يثبت - لا ينفيه، وإثبات ما لا يعرض له النصّ بالنفي ولا بالإثبات - لا يكون مخالفاً للظاهر.

واعلم: أنّ هذا الجواب ضعيف؛ فإننا [لا] نسلم أنّ العقل دلّ على أنه لا يمكن إثبات «الواجب الموسع»؛ إلا إذا أثبتنا له بدلاً؛ وذلك لأنه لا معنى لـ «الواجب الموسع» إلا أن يقول السيّد لعبدّه: «لا يجوز لك إخلاء أجزاء هذا الوقت عن هذا الفعل، ولا يجب عليك إبقاعه في جميع هذه الأجزاء، ولك أن تختار أيّها شيئاً بدلاً عن الآخر». ومعلوم أنّه لو قال ذلك - لما احتجّ معه إلى إثبات بدل آخر.

وأما قوله ثالثاً: «إمّا أن يجب فعل العزم في الوقت الثاني، أو لا يجب!!»:

قلنا: لم لا يجوز أن يجب؟! وذلك لأنّ «العزم» بدل عن الفعل في الوقت الأول؛ فيفتقر إلى عزم ثانٍ؛ بدلاً عن الفعل في الوقت الثاني.

واعلم: أنّ هذا الجواب ضعيف؛ لأننا بينّا: أنّ الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرةً واحدةً؛ وإذا كان كذلك - وجب أن يكون الإتيان بـ «العزم الواحد» - كافياً.

فظهر بما ذكرناه: أنّ القول بـ «الواجب الموسع» - حقّ، وأنّه لا حاجة في إثباته إلى إثبات بدل هو العزم، والله أعلم.

فرغ: في حكم «الواجب الموسع» في جميع العمر؛ وذلك كالمندورات، وقضاء العبادات الفائتة، وتأخير الحجّ من سنة إلى سنة - فنقول: إن جوازنا له التأخير أبداً، وحكمنا بأنه لا يعصى إذا مات - لم يتحقق معنى «الوجوب» أصلاً.

وإن قلنا: إنه يتصقّ التكليف عليه عند الانتهاء إلى زمان معين؛ من غير أن يوجد على تعيين ذلك الزمان دليلٌ - فهو: تكليف ما لا يطابق:

فَإِنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: إِنَّ كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّكَ تَمُوتُ قَبْلَ الْفِعْلِ - فَأَنْتَ فِي الْحَالِ عَاصٍ بِالتَّأخِيرِ، وَإِنْ كَانَ فِي عِلْمِهِ: أَنَّكَ لَا تَمُوتُ قَبْلَ الْفِعْلِ - فَلكَ التَّأخِيرُ؛ فَهُوَ يَقُولُ: «وَمَا يُدْرِينِي، مَاذَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؟!» وَمَا فَتَوَاكُمُ فِي حَقِّ الْجَاهِلِ؟! فَلَا بُدَّ مِنَ الْجَزْمِ بِالتَّحْلِيلِ أَوْ التَّحْرِيمِ؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ نَقُولَ: يَجُوزُ لَهُ التَّأخِيرُ بِشَرْطِ أَنْ يَغْلِبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ؛ سِوَاءَ بَقِيَ أَوْ لَمْ يَبْقَ.

فَأَمَّا إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ لَا يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ - عَصَى بِالتَّأخِيرِ؛ سِوَاءَ مَاتَ أَوْ لَمْ يَمُتْ؛ لِأَنَّهُ مَأخُودٌ بِمُوجِبِ ظَنِّهِ؛ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لَا يَجُوزُ تَأخِيرُ الْحَجِّ وَالزَّكَاةِ؛ لِأَنَّ الْبَقَاءَ إِلَى سَنَةٍ - لَا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، وَأَمَّا تَأخِيرُ الصَّوْمِ، وَالزَّكَاةِ إِلَى شَهْرٍ أَوْ شَهْرَيْنِ - فَجَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ - الْمَوْتُ إِلَى هَذِهِ الْمُدَّةِ. وَالشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَرَى الْبَقَاءَ إِلَى السَّنَةِ الثَّانِيَةِ - غَالِبًا عَلَى الظَّنِّ فِي حَقِّ الشَّابِّ الصَّحِيحِ، دُونَ الشَّيْخِ وَالْمَرِيضِ، وَالْمَعْدُورِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ السَّلَامَةُ، فَهَلَكَ - ضَمَّنَ؛ لِأَنَّهُ أَتَمُّ؛ لَكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي ظَنِّهِ؛ وَالْمُخْطِئُ ضَامِنٌ غَيْرُ أَتَمٍّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الواجب الموسع في جميع العمر (١) قد نقلنا

(١) الفعل الذي تعلق به الوجوب قد لا يكون له وقت محدد من الشارع، بحيث يكون معلوم البداية والنهاية كالزكاة، ويسمى واجباً غير مؤقت، وقد يكون له وقت محدد، أى: معلوم البداية والنهاية، ويسمى لذلك واجباً مؤقتاً، أى: ذا وقت معين، وهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون وقته مساوياً لفعله، لا يريد عليه ولا ينقص عنه؛ كصوم رمضان، ويسمى واجباً مضيقاً.

ثانيها: أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل بحيث لا يمكن إيقاعه بتمامه فيه، فإن أريد الإتيان بجميع الفعل في ذلك الوقت الذي لا يسعه - كان ذلك من باب التكليف بالحوال، يمتعه من لا يجوز التكليف به، وإن أريد الشروع فيه والتكميل خارجه، حاز التكليف به كوجوب الصلاة على من زال عذره، وقد بقي من وقتها ما يسع ركعة؛ كحائض تطهر وصبى يبلغ وحنون يفيق، ولم يبق من الوقت إلا ما يسع ركعة، والفعل حينئذ يكون أداءً فى اصطلاح الفقهاء قضاء عند الأصوليين، بخلاف ما لو زال العذر وقد بقي من الوقت ما لا يسع ركعة، فإن الفعل حينئذ يكون قضاء عند الجميع.

ثالثها: أن يكون الوقت زائداً على الفعل؛ ويسمى لذلك بالواجب الموسع، وللعلماء فيه خمسة مذاهب:

منها مذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع، ووجهتهما فى ذلك أن الوجوب متعلق =



= بالقدر المشترك بين أجزاء الوقت، وأى جزء من هذه الأجزاء صالح لأن يتعلق به الوجوب؛ كما أنه متعلق بالقدر المشترك بين الأفراد فى الواجب المخير، وكل فرد صالح لأن يتعلق به الوجوب: فأجزاء الزمان فى الواجب الموسع كالأفراد فى الواجب المخير، كل منها صالح لأن يتعلق به الوجوب.

وبعد أن اتفقا على الاعتراف بالواجب الموسع اختلافًا فيما وراء ذلك على رأيين:

الأول: وهو للجمهور أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت، سواء كان أولاً أو آخرًا من غير شرط لعزم، أو تعيين لبعض الأجزاء.

الثانى: وهو لجماعة من المتكلمين منهم القاضى أبو بكر وموافقوه، أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت، لكن لا يجوز تركه فى الجزء السابق إلا بشرط العزم على الفعل فى الجزء اللاحق إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الصلاة، فيتعين فعلها حينئذ.

أما الثلاثة الباقية فمتفقة على إنكار الواجب الموسع، ووجهها ذلك بأن الوجوب يقتضى المنع من الترك، والتوسعة تقتضى جواز الترك، والجمع بينهما محال.

ومع اتفاقهم على ذلك اختلفوا فيما بينهم على ثلاثة آراء:

الأول: أن الوجوب يختص بأول الوقت، فإن فعله فى آخره كان قضاء مع عدم الإثم، فقد نقل القاضى أبو بكر الإجماع على نفي الإثم؛ حيث قالوا إنه قضاء سد مسد الأداء، ونقل الشافعى هذا القول عن المتكلمين، ونسب خطأ لبعض الشافعية. لأن هذا القول غير معروف فى مذهبهم، وزعم البعض أنه قضاء مع الإثم.

الثانى: وهو معزو لبعض الحنفية أن الوجوب يختص بآخر الوقت، فإن فعل فى أوله كان تعجيلًا. الثالث: وهو رأى الكرخى من الحنفية: أنه يختص بآخر الوقت، فإن فعل أوله نظر إن أدرك الفاعل آخر الوقت، وهو على صفة التكليف - كان ما فعله واجبًا، وإن لم يكن على صفته بأن جن العاقل، أو حاضت المرأة، أو غير ذلك كان ما فعله نفلًا.

وبضم هذه الآراء الثلاثة للمتكلمين للواجب الموسع إلى الرأيين السابقين للمعترف به - يكون مجموع الأقوال فيه خمسة. والواجب الموسع نوعان:

(١) قد يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية كالصلوات الخمس؛ فإنها ذات أوقات حددها الرسول ﷺ بقوله: «وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ».

(٢) قد لا يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية؛ كالحج، وقضاء الفوائت إذا كان فواتها بعدد، فإن وقتها الشرعى العمر كله وهو غير معلوم النهاية.

أما النوع الأول: فإنه يجوز لمن كلف به تأخيره عن أول الوقت والإتيان به فى أى جزء من أجزائه، ما لم يغلب على ظنه فواته بموت، أو جنون، أو إغماء، أو حيض، أو نحو ذلك إلى أن يبقى من الوقت ما يسعه، فيتحتّم عليه الفعل، فإن غلب على ظنه فواته بشىء من ذلك تضيق عليه الوقت اتفاقًا ووجب عليه الإتيان بالفعل قبل الزمن الذى ظن الفوات فيه، وحرّم عليه =

=التأخير اعتباراً بظنه. فإن عصى ولم يفعل، ثم تخلف ظنه وأتى بالفعل فى وقته الأصلي - كان ذلك الفعل أداء عند الإمام الغزالي وهو الصحيح؛ لأنه وقع فى وقته المحدد له شرعاً، وأما ظنه فقد تبين خطؤه. ولا عبرة بالظن البين خطؤه، وهو وإن كان أداء إلا أنه أداء مع الإثم؛ لأنه يخالف ما أمره به الشارع، وهو العمل بمقتضى ظنه قبل أن يتبين الخطأ.

وإن لم يظن الفوات، ولم يشتغل بالواجب أول الوقت ومات فيه قبل الفعل - لم يكن عاصياً على الأصح؛ لأن التأخير جائز له. وفوات الواجب ليس باختياره، وقيل: يكون عاصياً؛ لأن التأخير مشروط بسلامة العاقبة، وحيث إن الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم؛ لأن الفعل لم يؤد، فكان التأخير غير جائز؛ فيكون عاصياً.

ورد هذا بأنه يقتضى ألا يكون لجواز التأخير فائدة؛ لأن المكلف لا يمكنه العمل بمقتضاه؛ إذ لا يمكنه الاطلاع على ذلك الشرط الذى هو سلامة العاقبة. فلو كلف العمل بمقتضاه لكان ذلك من قبيل التكليف الخال، وهو غير جائز.

على أن هذا القائل يلزمه ألا يقول بالجواز إلا ظاهراً فقط. أما بالنسبة لما فى الواقع ونفس الأمر فالجواز فيه موقوف على تبين الحال بعد؛ فإن فعل تبين الجواز، وإلا فلا.

وأما النوع الثانى: فإن المكلف به يجوز له تأخيره من غير توقيت بزمن ما لم يغلب على ظنه فواته؛ لكثير سن أو مرض لا يستطيع معهما الإتيان به. فإن توقع الفوات بذلك وجب عليه الإتيان به قبل ذلك الزمن الذى لا يستطيع فيه فعله، فإن لم يأت به حتى كبر، أو مرض - كان أثماً. أما إذا لم يظن الفوات لأحد هذين الأمرين، وفاجأه الموت قبل أن يأتى به - فقد اختلف العلماء فيه على رأيين:

أحدهما: وهو الصحيح أنه يكون عاصياً بذلك التأخير؛ لأنه ترك الواجب من غير عذر، وترك الواجب من غير عذر موجب للعصيان. فلو لم نقل بعصيانه لم يتحقق الوجوب عليه، وهو باطل؛ لأنه خلاف الفرض؛ إذ الفرض أنه واجب عليه مطالب به، بخلاف الواجب الموقت بوقت معلوم كالظاهر مثلاً، فإن لجواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب، وهى: ألا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط، فإنه حينئذ ينقطع الجواز ويجب الفعل، فلا يلزم من عدم القول بالعصيان عدم تحقق الوجوب؛ لأنه متحقق بالنسبة لآخر جزء من الوقت يسع العبادة فقط. ثانيهما: أنه لا يكون عاصياً بذلك التأخير؛ لأن التأخير جائز له. وفوات الفعل ليس باختياره فهو معذور فيه لمفاجأة الموت له؛ فعدم الفعل لا يوجب إثماً ولا ينافى وجوبه؛ لأن الذى ينافيه إنما هو عدم التأثيم عند الترك قصداً، أى: بدون عذر. ومن المقرر أن مثل هذا الفعل لو ترك قصداً لرتب عليه الإثم، فكان هذا الفعل واجباً، وإن كان لا إثم فيه؛ لوجود ذلك العذر.

ويجاب عن ذلك بأن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، وحيث إن الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم؛ لأن الفعل لم يؤد، فكان التأخير غير جائز، ويلزمه الإثم والمعصية.

ولا يقال: إن هذا الجواب قد سبق رده منكم على من زعم عصيان من مات. قبل الفعل فى=

كلام إمام الحرميين فيه، أما كلام المصنّف، فنقول: الواجب الموسّع: إما أن نقول: إذا تركه في أول زمن الاستطاعة لا يعصى؛ وكذلك في جميع سنين الاستطاعة إلى آخر العمر، مع وجدان الشرائط وفقدان الموانع، وهذا باطل لإفضائه إلى عدم إيجابه.

أو نقول: يعصى إذا أخره عن وقت معين من الأوقات التي وجدت الاستطاعة فيها، فاختار المصنّف ذلك، فقال: وإذا انقضت جملة من سنين الاستطاعة مع تجويز الترك في كلّ واحدة من تلك، فلا بد أن ينتهي إلى وقت يضيق عليه التكليف، بمعنى أنه لو أخر ذلك الفعل عن ذلك الوقت، لعصى؛ لما مرّ، وذلك الوقت المعين الذي قلنا: إنه يضيق عليه التكليف فيه؛ فيلزمه أن يأتي بالحج في ذلك الوقت بعينه؛ فلا بدّ وأن يكون على تعيين ذلك الوقت دليل؛ لأنه لو لم يكن على تعيينه دليل مع وجوب الحجّ فيه بعينه - يلزم التكليف بالحال؛ وذلك لاستحالة الإتيان بالحج في وقت بعينه، وهو لا يعلم ذلك الوقت، وهذا كما قلنا: بإيجاب صلاة الظهر على سبيل التوسع، فإذا لم يبق من ذلك الوقت إلا مقدار ما يقع فيه أربع ركعات، فإنه يضيق عليه التكليف، بمعنى: أنه لو أخره عن ذلك الوقت مع عدم المانع، كان عاصياً.

واعلم: أن كلام المصنّف يشعر بكونه عاصياً بترك الصلاة والحجّ في الوقت الذي ضاق عليه التكليف فيه، وكلام إمام الحرميين يشعر بانبساط المعصية على أول سنين الاستطاعة إلى آخر الوقت.

تنبيه: اعلم: أنه اندفع [٥٠/أ] بما ذكرنا قول القائل: «إن التكليف بالحال إنما يلزم أن لو لم يكن قادراً على تعجيله، وهو قادر على أن يوقع الحج في بعض سنين الاستطاعة المتقدّمة على هذا الوقت الذي قلتم بتضييق التكليف عليه فيه»؛ وذلك لأن الكلام فيما إذا انقضت جملة من تلك السنين؛ فيستحيل إيقاع الفعل فيها، وقد انقضت: فإما أن

=الواجب المحدد؛ لأنه لما كان الوقت في غير الحجّ محدداً، وقلنا بجواز التأخير - كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لجموعه، بل بالمعتبر فيه عدم الخروج عن الجزء الأخير، فإذا وجد المانع عنده لم يوجد التقصير، بخلاف الحج؛ فإنه لعدم تحديد طرفي مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر، فإذا وجد مانع لم يكن مانعاً منه في كل المدة بل في بعضها، فمعنى اشتراط سلامة العاقبة في جواز التأخير في الحجّ ألا يخلى المكلف المدة عنه متى أمكن، فإذا مات فقد تحدد، فإذا لم يكن قد فعل فقد وجد التقصير، ولزم الإثم حيث إن العاقبة لم تسلم.

ينظر: شرح تنقيح الفصول ص (١٥٠-١٥١)، منتهى السؤل والأهل ص (٣٥-٣٦)، شرح العضد ٢٤١/١ روضة الناظر ٩٩/١، التحصيل ٣٠٤/١-٣٠٦، نهاية السؤل ١٦٠/١، البحر الخيط ٢٠٨/١، الإحكام ٩٨/١، تيسير التحرير ١٨٨/٢، كشف الأسرار ٢١٨/١، أصول السرخسى ٣١/١، فواتح الرحموت ٧٢/١.

نقول: يستمر القضاء سنين الاستطاعة من غير مرجح ولا عصيان، أو نقول: يتعين عليه الفعل إذا انتهى إلى وقت يغلب على ظنه أنه لو أخره عن ذلك الوقت، لفاته الحج. الأول باطل؛ لما مر، فيتعين الثاني، وذلك الوقت لا بُدَّ وأن يكون على تعيينه دليل؛ وإلا يلزم التكليف بالتحال؛ وذلك أحد الأمرين:

إما الإشراف على سين موجب لضعف مانع من السفر، أو الإشراف على مرضٍ مانع منه بالإجماع. وبقى الكلام ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الثالثة في الواجب على سبيل الكفاية:** الأمر إذا تناول جماعة: فإما أن يتناولهم؛ على سبيل الجمع؛ أو لا على سبيل الجمع: فإن تناولهم على سبيل الجمع: فقد يكون فعل بعضهم شرطاً في فعل البعض؛ كصلاة الجمعة، وقد لا يكون كذلك؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

أما إذا تناول الجميع - فذلك من فروض الكفایات؛ وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء - حاصلاً بفعل البعض؛ كالجهد الذي الغرض منه حراسة المسلمين، وإذلال العدو؛ فمتى حصل ذلك بالبعض - لم يلزم الباقي.

وأعلم: أن التكليف فيه - موقوف على حصول الظن الغالب: فإن غلب على ظن جماعة: أن غيرها يقوم بذلك - سقط عنها وإن غلب على ظنهم: أن غيرهم لا يقوم به وجب عليهم. وإن غلب على ظن كل طائفة: أن غيرهم لا يقوم به - وجب على كل طائفة القيام به. وإن غلب على ظن كل طائفة: أن غيرهم يقوم به - سقط الفرض عن كل واحدة من تلك الطوائف؛ وإن كان يلزم منه ألا يقوم به أحد؛ لأن تحصيل العلم بأن غيري؛ هل فعل هذا الفعل أم لا - غير ممكن؛ إنما الممكن تحصيل الظن، والله أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصلحة المطلوبة من الفعل: إما أن كانت لا تتكرر بتكرر الفعل، أو كانت متكررة: فالأول هو: فرض الكفاية.

والثاني: هو فرض العين:

وإنما سمي الأول بـ «فرض الكفاية»، أو «الواجب على الكفاية»؛ لأن فعل البعض كافٍ عن فعل الجميع مغي عنده.

وإنما سمي الثاني بـ «فرض العين»؛ لأنه واجب على كل واحدٍ واحدٍ بعينه، وفعل البعض غير كافٍ في تحصيل المصلحة المطلوبة من الفعل.

مثاله: إنقاذ الغرقى، وإطعام الجائع، وإكساء العريان، والذبُّ عن المسلمين بالجهاد، والقيام بتعليم العلوم الشرعية والعقلية والكلامية.

وأما فروض الأعيان - فلا تحفى أمثلتها. وإذا اتضح ذلك، فنقول: اختلف العلماء في فروض الكفاية على ثلاثة مذاهب. الأول: أنه واجب على الكل. المذهب الثاني: أنه واجبٌ على بعض لا بعينه. المذهب الثالث: أنه واجبٌ [٥٠/ب] على كلٍّ من قام به وبأدر إليه، وهو المراد به الإيجاب. نقلَ العالمى في أصول الفقه هذه المذاهب الثلاثة فى فرض الكفاية، واختار أن الوجوب على الكل، وإذا قام به البعض سقطَ عن الباقين.

واعلم: أن فى كلام العالمى ما يدلُّ على أن فرض الكفاية واجبٌ على الجميع؛ فإنه قال: فإن قلت: لم لا يجوزُ أن يجب على أحد شخصين لا بعينه؟ ولم قلت: إن فرض الكفاية فرض على الجميع مع أن الفعل يسقط بفعل واحد؟ قلنا: لأن الوجوب يتحقق بالعقاب، ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه.

وقال ابن الحاجب<sup>(١)</sup>: الواجبُ على الكفاية واجبٌ على الجميع، ويسقطُ بفعل بعضهم؛ لأنه لو كان واجباً على بعض لما أتمَّ الجميع بالترك المخالف، ولو كان واجباً على الجميع لما سقط بفعل بعضهم؛ وهو استبعاد.

قال المصنف: الأمر إذا تناول جماعة: فإما أن يتناولهم على سبيل الجمع، أو لا على سبيل الجمع: فإن تناولهم على سبيل الجمع: فإما أن يكون فعل بعضهم شرطاً فى فعل الجميع؛ كصلاة الجمعة، أو لا يكون، فالأول: فرض، وكذا الثانى؛ لأن المعنى يتناولهم، والأمر على سبيل الجمع يتناول كل واحد واحد منهم، إن كان فعل بعضهم مشروطاً بفعل البعض الآخر؛ وذلك كصلاة الجمعة؛ فإنه فرض عينٍ واجب على كل واحد واحد؛ إلا أنه لا يسقط الفرض عن كل واحد واحد إلا بشرط الجماعة؛ فيكون فعل بعضهم شرطاً فى فعل البعض الآخر.

وأما إذا لم يكن شرطاً، فذلك كغير الجمعة من الصلوات المفروضة؛ فإنها واجبة على كل واحد واحد؛ فهو فرض عين؛ إلا أنه ليس فعل البعض مشروطاً بفعل البعض الآخر. هذا كله إذا تناول الأمر جماعةً على وجه الجميع. أما إذا تناولهم [لا]<sup>(٢)</sup> على وجه الجمع، فهو أن يتناول جماعة على البدل، بمعنى أنه يتناول كل واحد واحد من الجماعة بدلاً عن الآخر؛ وذلك هو فرض الكفاية.

(١) ينظر شرح المختصر (١/٢٣٤).

(٢) سقط فى «أ».

فتلخص [أ/٥١] مما ذكره المصنف: أَنَّ كَلَامَهُ مُشْعِرٌ بِاخْتِيَارِهِ أَنْ فَرَضَ الْكِفَايَةَ هُوَ وَاجِبٌ عَلَى طَائِفَةٍ لَا بَعِيْنَهَا، وَتَجْوِيزَ التَّرْكِ وَإِجْبَابَ الْفِعْلِ بِحَسَبِ غَلْبَاتِ الظُّنُونِ: فَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ جَمَاعَةٍ أَنْ غَيْرَهَا يَقُومُ بِهِ سَقَطَ عَنْهَا، وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ طَائِفَةٍ أَنْ غَيْرَهَا لَا يَقُومُ بِهِ وَجَبَ عَلَيْهَا، وَإِنْ غَلَبَ [عَلَى] ظَنِّ كُلِّ طَائِفَةٍ أَنْ غَيْرَهَا يَقُومُ بِهِ سَقَطَ الْفَرَضُ عَنِ الْكُلِّ<sup>(١)</sup> وَفِي هَذَا التَّفْرِيعِ مِتَاقُضَةٌ بِأَصْلِ<sup>(٢)</sup> الْقَاعِدَةِ، وَهِيَ: أَنْ فَرُوضِ الْكِفَايَةِ<sup>(٣)</sup> إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى طَائِفَةٍ لَا بَعِيْنَهَا؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «سَقَطَ عَنِ الْبَعْضِ بِفِعْلِ الْبَعْضِ» دَلَالَةٌ عَلَى شُمُولِ الْوُجُوبِ بِمَعْنَى ثُبُوتِ الْوُجُوبِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ؛ وَذَلِكَ دَلِيلٌ مِتَاقُضٌ لِثُبُوتِ الْوُجُوبِ عَلَى طَائِفَةٍ بَعِيْنَهَا.

وَمَا ذَكَرَهُ الْمَصْنَفُ هُوَ بَعِيْنُهُ اخْتِيَارُ صَاحِبِ «الْمَعْتَمَدِ»؛ وَعِبَارَتُهُ تَقْرِبٌ مِنْ عِبَارَتِهِ. وَاعْلَمْ: أَنَّهُ لَمْ يَنْقُلِ الْمَذَاهِبَ الثَّلَاثَةَ، وَلَا تَصَدَّى لِتَقْرِيرِ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَلَا بَدَأَ مِنْ اخْتِيَارِ بَعْضِهَا وَتَقْرِيرِهِ بِالذَّلِيلِ؛ لِتَفَرُّعِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَيْهِ، فَنَقُولُ: الْآيَاتُ دَالَّةٌ عَلَى أَنْ فَرُوضِ الْكِفَايَةِ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى طَائِفَةٍ لَا بَعِيْنَهَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ فَهَذَا الْمَذْهَبُ يَدُلُّ عَلَيْهِ السَّمْعُ. وَهَذَا ضَعِيفٌ؛

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا بَدَأَ وَأَنْ يَتَمَيَّزَ عَنِ غَيْرِ الْوَاجِبِ بِلُحُوقِ أَمْرٍ مَكْرُوهٍ لِتَارِكِ الْوَاجِبِ فَوْقَ تَارِكِ غَيْرِ الْوَاجِبِ؛ وَذَلِكَ كَاللُّومِ أَوْ الْعِتَابِ؛ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ فِي حَقِّ طَائِفَةٍ لَا بَعِيْنَهَا؛ لِأَنَّ ذِمَّ أَحَدِ الشَّخْصِيْنَ أَوْ عِتَابَ أَحَدِهِمَا لَا بَعِيْنَهُ مَحَالٌ. فَإِذَنْ: الْقَاطِعُ الْعَقْلِيُّ يَمْنَعُ مِنَ الْعَمَلِ بِظَوَاهِرِ السَّمْعِ، وَلِأَنَّ إِجْبَابَ الْفِعْلِ عَلَى فَاعِلٍ غَيْرِ مَعِيْنٍ غَيْرٍ - عَالِمٌ بِوُجُوبِهِ عَلَيْهِ بِاطِلٍ - لَا يَخْفَى وَجْهَ بَطْلَانِهِ؛ لِأَنَّ الْمَكْلَفَ لَا بَدَأَ وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِوُجُوبِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ.

فَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي - وَهُوَ: مَنْ بَادَرَ إِلَيْهِ وَجِبَ عَلَيْهِ - : فَهُوَ بِاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ لَمْ [ب/٥١] يَقُمْ بِهِ أَحَدٌ لَا يَكُونُ وَاجِبًا عَلَى أَحَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ لِفِعْلِ الْمَكْلَفِ بِهِ تَأْثِيرٌ فِي إِجْبَابِ ذَلِكَ الْفِعْلِ.

وَالْقَوْلُ الثَّلَاثُ - أَيْضًا - لَا يَخْلُو عَنْ نَظَرٍ أَيْضًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي وَجُوبَهُ عَلَى كُلِّ

(١) وَيَبْقَى مِنَ التَّقْسِيمِ أَنْ يَقَالَ: وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ كُلِّ طَائِفَةٍ أَنْ غَيْرَهَا لَا يَقُومُ بِهِ، وَجِبَ الْفَرَضُ عَلَى الْكُلِّ.

(٢) فِي «أ، ب»: بِالْأَصْلِ.

(٣) فِي «ب»: الْكِفَايَةُ.

واحد واحد، مع أن من وجب عليه الفعل فلم يفعل، سَقَطَ عنه الوجوب بفعل الغير، والقواعد المقررة الشرعية تأبى عدم لَوْمِ تارك الواجب بفعل الغير ما وجب عليه. وبالجُملة<sup>(١)</sup>: لم يخل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة عن إشكال.

واختار الشيخ أبو إسحاق في شرحه «للمع»؛ وكذا ابن الحاجب: أن الوجوبَ على الجميع مع سقوط الواجب بفعل البعض، ودلَّ عليه بقوله: لو كان واجباً على البعض لما أتم الجميع، وعورض بأنه لو كان واجباً على الجميع لما سَقَطَ الوجوب بفعل البعض؛ لوجهين:

أحدهما: أن البعض حينئذ يكون تاركًا للواجب، وتارك الواجب يستحق العقاب؛ لما قرَّره في باب الأوامر.

ثانيهما: قياساً على سائر الواجبات.

[قال صاحب «التنقيحات»: ومن أراد أن يقرب هذا الرأي، فليصرف الإيجاب إلى الجميع، لا إلى كُلِّ واحدٍ؛ فإن الواجب إذا تعيَّن على كُلِّ واحدٍ بالفعل، وليس الشيء مما يفوت؛ كصلاة الجنائزة -؛ فإسقاطه عن الباقيين وَقَعَ بالطلب بعد التحقق؛ فيكون نَسْخًا، ولا يصحُّ هذا إلا بخطابٍ جديدٍ، وهو باطلٌ، ولا يلزم من صحَّة حكمه على جملة صحَّة حكمه على كل واحد].

تنبيهات: الأول: اعلم أن بعض فروض الكفاية لا يمكن أن يقوم به إلا بعضهم، وذلك كإشباع الجائع المعين، وإنقاذ الغريق المعين، وأما صلاة الجنائزة فيمكن أن يقوم بها الكلُّ.

الثاني: قال صاحب «الإحكام»: لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب؛ لشمول حدِّ الواجب لهما؛ خلافاً لبعض الناس مصيراً منه إلى أن واجب العين لا يسقط [٥٢/أ] بفعل الغير؛ بخلاف واجب الكفاية، وغاية الاختلاف: في طريق الإسقاط؛ وذلك لا يوجب الاختلاف في أحكام طريق الثبوت؛ كما سبق.

ولهذا فمن ارتدَّ وقتل، فقتله في الردة، والقتل واجبٌ مع أن أحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الآخر، ولم يلزم من ذلك اختلافهما.

\* \* \*

(١) زاد في «ب»: غريب في الشريعة فلم.

## النَّظَرُ الثَّانِي: فِي أَحْكَامِ الْوُجُوبِ

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَفِيهِ مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الْأُولَى: الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ - أَمْرٌ بِمَا لَا يَتِمُّ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ؛ بِشَرْطَيْنِ:  
أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ مُطْلَقًا.

وَالْآخَرُ: أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ.

وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: إِنْ كَانَتْ مُقَدِّمَةُ الْمَأْمُورِ بِهِ سَبَبًا لَهُ - كَانَ إِجْبَابُ الْمُسَبَّبِ إِجْبَابًا  
لِلسَّبَبِ؛ لِأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ السَّبَبِ: يَجِبُ الْمُسَبَّبُ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُوجِبَ الْمُسَبَّبُ عِنْدَ انْتِفَاءِ  
وُجُودِ السَّبَبِ.

أَمَّا إِذَا كَانَتْ الْمُقَدِّمَةُ شَرْطًا - فَحَيْثُ لَا يَكُونُ الْمَشْرُوطُ وَاجِبَ الْحُصُولِ عِنْدَ  
حُصُولِ الشَّرْطِ؛ فَهَهُنَا: لَا يَكُونُ الْأَمْرُ بِالْمَشْرُوطِ أَمْرًا بِالشَّرْطِ؛ كَالصَّلَاةِ مَعَ الْوُضُوءِ.

لَنَا: أَنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى إِجْبَابَ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلَا يَسْتَقِرُّ وَجُوبُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ  
إِلَّا وَمُقَدِّمَتُهُ وَاجِبَةٌ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى إِجْبَابَ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ»؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِهِ:  
«أَوْجِبْتُ عَلَيْكَ الْفِعْلَ فِي هَذَا الْوَقْتِ» وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «لَا يَنْبَغِي أَنْ يَخْرُجَ هَذَا الْوَقْتُ إِلَّا  
وَقَدْ أَتَيْتَ بِذَلِكَ الْفِعْلِ»؛ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ دَلِيلًا عَلَى الْإِجْبَابِ؛  
عَلَى كُلِّ حَالٍ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ إِجْبَابَ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ - يَقْتَضِي إِجْبَابَ مُقَدِّمَتِهِ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ  
يَقْتَضِ ذَلِكَ؛ لَكَانَ مُكَلَّفًا حَالَ عَدَمِ الْمُقَدِّمَةِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا في أن الواجب المطلق، هل  
يستلزم إجباؤه إيجاباً ما لا يتم ذلك الواجب إلا به - على أقوال:

الأول: أنه يستلزم، سواء كان ذلك لازماً له عقلاً؛ كترك أضداد المأمور به، أو  
عادة؛ كغسل جزء من الرأس عند غسل الوجه، أو شرطاً له، أو سبباً.

الثاني: أنه لا يستلزم شيئاً من ذلك.



الثالث: أنه يستلزم إيجاب شرطه الممكن للمكلف فقط دون غيره.

الرابع: أنه يستلزم إيجاب السبب.

نقل هذه الأقوال ابن الحاجب<sup>(١)</sup> وقيل: لا يستلزم إلا إيجاب السبب.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> في «العمد»<sup>(٣)</sup>: ذهب بعض من يقف في العموم إلى أن الإيجاب للفعل إيجاب لما لا يتم الفعل إلا به، وذلك لا يصح على أصله، بل لا يأمن أن يكون أمراً بشرط أن يحصل له مقدمة الفعل، ولا يأمن خلافه؛ فيجب عليه التوقف.

وقال العالمى: وذهب بعضهم إلى أن إيجاب صعود السطح لا يقتضى إيجاب نصب السلم، بل يتقيد الأمر بحال كون السلم منصوباً].

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٤)</sup>: اتفق أصحابنا والمعتزلة: على أن ما لا يتم الواجب إلا

به فهو واجب؛ خلافاً لبعض الأصوليين.

واختيار المصنف: استلزامه إيجاب الشرط؛ خلافاً للواقفية الذين سلموا: كون إيجاب

السبب مستلزماً لإيجاب سببه؛ كما إيجاب الإيلاء مستلزماً لإيجاب سببه الذى هو الضرب،

ومنعوا استلزامه إيجاب [٥٢/ب] شرطه، والفرق بين السبب والشرط استلزام السبب

دون الشرط.

واختيار إمام الحرمين<sup>(٥)</sup>: أن إيجاب المشروط يستلزم إيجاب شرطه الشرعى دون

لازمه عقلاً أو عادةً.

وأما الغزالي<sup>(٦)</sup>: فلم يفصل؛ بل قال: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

وقال الأبيارى شارح «البرهان»: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به من الشروط

الشرعية، فلا خلاف فى أن إيجاب المشروط عين إيجاب الشرط.

واعلم: أن شرط الفعل ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما هو مقدورٌ للمكلف؛ كالحركات والسكنات.

(١) ينظر شرح المختصر (١/٢٤٥).

(٢) ينظر المعتمد (١/٩٣).

(٣) أى: شرح العمد.

(٤) ينظر الإحكام (١/١٠٤).

(٥) ينظر البرهان (١/٢٥٨).

(٦) ينظر المستصطفى (١/٧١).

الثاني: ما ليس مقدوراً للمكلف؛ كإعضابه وقوله ليقع الحمل لها، وتعلق علم الله وإرادته؛ فلا معنى للمقدور<sup>(١)</sup> ههنا إلا ما أجرى الله عادته بصدوره من العبد، سواءً كان ذلك بخلق الله أو لم يكن، فالخلاف في الشرط المُمكِن للمشروطِ اللازم، وفي السبب: كونه جزء الشيء فلا خلاف فيه.

وإذا اتضح ما ذكرناه، فنقول: ظاهر كلام المصنّف يقتضى: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، سواءً كان ذلك سبباً أو شرطاً أو لازماً؛ ولكن بشرطين: أحدهما: أن يكون مقدوراً للمكلف؛ وقد سبق بيانه.

الثاني: أن يكون الأمر مطلقاً.

واحتزنا بالقيد الأول: عن قول القائل: «تَوْضاً إن وجدت الماء»؛ فلا يكون ذلك [إيجاباً] لطلب الماء؛ وكذلك قول القائل: «اصعدِ السطحَ إن وجدتَ السلمَ منصوباً»؛ فإنه لا يقتضى وجوب نصب السلم.

والدليل الذى ذكره المصنّف هو: أن الأمر الذى يقتضى إيجابَ الفعلِ على كل حال اقتضى إيجابَ المقدّمة؛ لأنه أمر مطلق غير مقيد بشرط، وإذا اقتضى إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ اقتضى إيجابَ المقدّمة؛ لأنه لو لم يكن مقتضياً إيجابَ المقدّمة مع أنه يقتضى إيجابَ الفعلِ على كلِّ حالٍ؛ لكان مقتضياً إيجابَ الفعلِ حالَ عَدَمِ المقدّمة [٥٣/أ]؛ ضرورة أنه من جملة الأحوال؛ فيكون مأموراً بالفعل حالَ عَدَمِ ما يتوقّف عليه؛ وهو تكليفٌ بالمحال؛ وذلك باطل؛ فيلزم أن يكون إيجابَ الفعلِ مستلزماً لإيجابَ مقدّمته؛ وهو المطلوب.

واعلم: أن هذا الدليل عوّل عليه المصنّف، وصاحب «المعتمد»؛ وهو ضعيفٌ.

وبيان ضعفه: أن نقول: لا نسلم أنه لو لم يكن إيجابَ الفعلِ مقتضياً لإيجابَ مقدّمته، يلزم التكليف بالمحال؛ وهذا لأنه يلزم من عدم اقتضائه إيجابَ ذلك: أن يكون مباحاً جائز الترك، ولا يلزم من جواز الترك أن يكون مكلفاً بتركه، والمحال إنما ينشأ من كونه مأموراً بالفعل [مع عدم اشتراطه بكونه ممنوعاً]<sup>(٢)</sup>، وليس الأمر كذلك؛ بل الثابت على ذلك التقدير إباحتها لا غير، ولا يلزم منها الأمر بالترك.

(١) فى «أ، ب»: بالمقدور.

(٢) فى «أ»: مع اشتراكه يكون هو ممنوعاً.

هذا المنع تنبّه له صاحبُ «الإحكام» وصاحبُ «التحصيل» وهو منع حقّ؛ لا جوابَ له<sup>(١)</sup>.

أما صاحبُ «التحصيل» فسلمّ توجه الإشكال المذكور على صورة المنع، بل أورده على وجه آخر، وفي عبارته قُصُورٌ، فلنورد عبارته، ونوضّح معناها وتوجيهها:

قال صاحبُ التحصيل<sup>(٢)</sup>: لما كان حال عَدَمِ المقدّمة من جملة الأحوال - كان تكليفُ ما لا يطاق إنْ - لَزِمَ - كان لازماً على المذهبين، إلا أن تفسير تلك الأحوال ماعدا حالتَي وجود ما يقتضى الأمر إيجابه وعدمه؛ وحينئذ: يمتنع لزوم تكليف ما لا يطاق؛ إذ المحال [هو] الفعلُ مع عدم المقدمة لا هو في حالِ عَدَمِهَا، والمكلفُ بها هو الثاني. هذا نصُّ كلامه.

وتوجيهه أن يقال: أحدُ الأمرين لازمٌ؛ وذلك لأنه إما أن يكون ما ذكره معارضاً بالمثل، أو يتوجّه عليه منع لا جواب له.

بيان لزوم أحد الأمرين: أن حالتَي وجود المقدّمة وعدمها: إما أن يكون مأخوذاً من جملة الأحوال؛ حيث قال: «الأمر اقتضى إيجاب الفعل على كلِّ حال»، أو لا يكون مأخوذاً منها، وذلك بأن يقال: «الأمر اقتضى إيجاب [٥٣/ب] الفعل ماعدا حالتَي وجود المقدّمة وعدمها»؛ فإن كان الواقع هو الأول، يلزم أن يكون ما ذكره معارضاً بالمثل.

وبيانه: هو أنّ حال عدم المقدّمة من جملة الأحوال، فلو اقتضى الأمرُ إيجابَ المقدّمة، وقد اقتضى الأمرُ إيجابَ الفعلِ على كل حال - ومن جملة الأحوال حال عَدَمِ المقدّمة: يلزم إيجاب الفعل حال عدم المقدّمة؛ وذلك تكليفٌ بالمحال؛ بعين ما ذكرتم، وهذا هو مثل ما ذكرتم جزماً، وأىُّ منع توجّه على هذا توجّه عليكم، ولا دفع له، وهذا معنى قوله: لما كان عَدَمُ المقدمة من جملة الأحوال - كان التكليفُ بالمحال - إن لزم - لازماً<sup>(٣)</sup> على المذهبين.

والمراد بالمذهبين: اقتضاء إيجاب الفعل إيجاب المقدّمة، وعدم اقتضائه لإيجابه؛ وهذا واضحُ الورودِ غيرُ مندفع أصلاً.

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٤-١٠٥).

(٢) ينظر التحصيل (١/٣٠٨).

(٣) في «أ»: لا نقاً.

الكاشف عن المحصول .....

وقوله: «التكليف بالمحال - إن لزم» معناه: أن التكليف بالمحال غير لازم؛ على ما سيتضح بعد هذا، وإن لزم فهو لازم على المذهبين، وذوق هذا الكلام وقوته لا يحصل إلا لمن أحكم علم النظر. وقدرت طبيعته باستعمال قوانينه.

هذا كله إذا كان حالة وجود المقدمة وعدمها مأخوذاً مع جملة الأحوال.

وأما إذا لم يكن كذلك؛ بأن يستثنى من جملة تلك الأحوال، فذلك بأن نقول: الأمر يقتضى إيجاب الفعل على كل حال، ونعني بـ «كل حال» ما عدا حالتى وجود المقدمة وعدمها، وإذا ادعى كذلك اندفعت المعارضة؛ لكن يتوجه عليه منعان لا جواب لهما:

الأول: أن نقول: الأمر لما اقتضى إيجاب الفعل على كل حال - وهى غير هاتين الخالتين المأخوذتين - فلا يقتضى إيجاب الفعل فى حال عدم المقدمة ضرورة الاستثناء، وإذا لم يقتض إيجاب الفعل فى تلك الحالة، لا يلزم التكليف بالفعل حال عدم المقدمة؛ فلا يلزم التكليف بالمحال، وهذا المنع لم يذكره صاحب «التحصيل» بل نحن ذكرناه، وهو واردٌ واضحُ الورود [٥٤/أ].

سلمنا أنه يلزم أن يكون مأخوذاً بالفعل حال عدم المقدمة، ولكن لا نسلم أن هذا تكليفٌ بالمحال؛ وذلك لأنَّ التكليف بالمحال هو أن يقع التكليفُ بفعل لا يتم إلا بأمر خارجة عنه، ويمنع من تلك الأمور؛ فيكون مأموراً بالمشروط ممنوعاً من فعل شرطه مع القول بالأمر.

وههنا ليس كذلك؛ فإنه مأمور بالمشروط حال عدم الشرط، وليس ممنوعاً من تحصيل الشرط؛ فقد اتضح غاية الإيضاح: أنَّ الدليل الذى عوّل عليه المصنّف، وصاحب «المعتمد» لا سبيل إلى تقريره أصلاً.

تنبيه: إن هذه قاعدة كلية شريفة يتفرّع عليها جملة من المسائل الأصولية والفرعية؛ فلا بد من تقريرها بدليل مبين؛ فنقول: لا بد من تقديم مقدّمة، وهى: أن الأفعال الخمسة المختلفة بحسب الأحكام الخمسة يمكن ردها إلى ثلاثة؛ وذلك أن نقول الشئى: إما واجب الفعل، أو واجب الترك، أو جائز الفعل جائز الترك:

بيان الحصر: أن الأفعال لما كانت خمسةً اندرج تحت جائز الفعل والترك: المباح، والمندوب، والمكروه؛ قطعاً، ولا نعنى بجواز الترك والفعل فى الثلاثة: أنه منها على السواء، بل نفس ثبوت هذا المفهوم، وإن اختلف بخصوصيات تنضم إليه، فإذا اندرجت الثلاثة تحت جائز الترك والفعل - : صارت الأفعال ثلاثةً جزءاً.

وإذا تقرّرت هذه المقدمة، فنقول: الدليل عليه وجوه:

الأول: هو أن نقول: إذا كان الفعل واجباً، فلا يتم إلا بأمور؛ فتلك الأمور: إما أن تكون واجبة الفعل، أو واجبة الترك، أو جائزة الفعل جائزة الترك؛ لما بينا من الحصر؛ لا جائز أن تكون واجبة الترك؛ لأنه يلزم التكليف بالمحال.

بيانه: أنه إذا وجب الفعل المشروط بشروط، ومنع من الشرط مع القول بالاشتراط فى حال المنع - يلزم التكليف بإيقاع المشروط بدون شرطه، مع بقاء الاشتراط؛ وذلك تكليف بالمحال جزماً.

ولا جائز [٥٤/ب] أن تكون جائزة الترك؛ لأن تجويز ترك تلك الأمور التى هى شرط تجويز لترك المشروط مع بقاء الاشتراط جزماً؛ فيكون المشروط واجب الفعل جائز الترك؛ وذلك محال.

وإذا بطل كل واحد من هذين القسمين تعيّن الثالث، وهو: أن تكون تلك الأمور واجبة، وهو المطلوب، وهذا برهاناً مبين، فتح الله علينا به.

الثانى: أنه لو كان جائز الترك يلزم جواز ترك الأصل؛ فكان تجويز ترك ما لا يتم الواجب إلا به تجويزاً لترك الواجب ضرورة؛ واللازم باطل.

الثالث: هو أنه إذا ثبت فى الشرع افتقار الصلاة إلى الطهارة، فالأمر بالصلاة الصحيحة أمر بالطهارة، وكذا القول فى جميع الشرائط، وظهور ذلك مغلّب عن تكلف دليل فيه، فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لا بد منه فى قاعدة التكليف، ولا يتمكّن من إيقاع المشروط بدون الشرط.

هذا الوجه ذكره إمام الحرمين؛ وهو ضعيف، لما بيننا: أن تجويز ترك الشرط لا يستلزم التكليف بالمحال؛ بل المنع من الشرط مع التكليف بالمشروط يستلزم الوجوب بالمحال، وهو غير ممنوع فيه، بل هو جائز الترك، وهذا الدليل إن تم يلزم أن يكون إيجاب الشئ مستلزماً لإيجاب كل ما لا يتم الواجب إلا به.

وللإمام أن يقول بذلك؛ فإن دعواه تقتصر على الشرط الشرعى لا غير.

وأما الغزالي فإنه يقول: ما لا يتوصّل إلى الواجب إلا به، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب، فدعواه تتناول الشرط الشرعى والحسى والسبب واللازم، ولم يذكر على ذلك دليلاً، فقال: الأصل وجب بالإيجاب قصداً إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: ما أوجبه الشارع فهو واجبٌ إجماعاً، وتحصيله: بتعاطي الأمور الممكنة من [٥٥/أ] الإتيان به.

فإذا قيل: «يجب التحصيل بما لا يكون واجباً» - كان متناقضاً.

ثم قال: الطرق ضيقة؛ فليقتنع بمثل هذا في المضيق، وقد اعترف بأنه إقناعي، والمنع وارد على ظاهره، وكأنه منع لزوم التناقض، ويمكن تقرير التناقض، ولكن يخرج به عن أن يكون إقناعياً، بل يصير قياساً برهائياً؛ فأحد الأمرين لازمٌ، وهو: ألا يكون إقناعياً سالماً عن المنع، ويكون<sup>(٢)</sup> برهائياً وذلك لأنك إن أضفت إلى الدليل المذكور: أن تجويز ترك ما لا يتم إلا به تجويز ترك الأصل - : كان برهائياً، وإن لم تضيف إليه لم يكن إقناعياً أيضاً.

واحتج ابن الحاجب على استلزام الواجب وجوب شرطه الشرعي لا غير: بأن نفى وجوب الشرط ينافي حقيقته؛ لما يلزم من أنه فعل جميع ما أمر به؛ فتجب صحته.

ومعناه: لو لم يجب الشرط بإيجاب المشروط، لما كان الشرط شرطاً؛ واللازم باطل.

بيان الملازمة: أنه لو لم يجب الشرط بإيجاب المشروط، وجب أن يصحَّ المشروط بدون شرطه؛ لأنه حينئذ يكون آتياً بجميع ما أمر [به]<sup>(٣)</sup>؛ فوجب أن يخرج عن العهدة؛ فلا يكون الشرط شرطاً؛ وهو محال.

قال صاحب «التنقيح»: إيجاب الشيء إيجاب للوسيلة؛ لأنه طلب تحصيله، وتحصيله بتعاطي [مجموع ما بخصوصه يحصل الشيء] [به]<sup>(٤)</sup>؛ فيحصل بالضرورة طلب الشيء، ويتضمن طلب ما لا يتم الشيء إلا به.

قال: فإن قيل: «قد يغفل طالب الشيء عن مقدمات وجوده، فكيف يضاف إليه طلبها؟»:

قال: قلنا: إن عَلِمَهَا طَلَبَهَا، وإن غفل عنها يتعلّق طلبه في مقصوده بوجهه الأعمّ، وهو كونه لا يتمُّ مطلوبه إلا به، ويتصور من الإنسان طلب ما يحيط [بتفاصيل

(١) ينظر الإحكام (١٠٤/١).

(٢) في «ب»: أو لا تكون.

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) في «أ»: سبب حصوله.

في المسائل المعنوية ..... في المسائل المعنوية (١)؛ ولأنه بتقدير ترك الوسيلة يتعرض للعقاب المتوعد به على المطلوب، فإن تركه ترك المطلوب [٥٥/ب]، وهو قادر عليه بتوسط ما لا بد منه، ولا معنى للواجب إلا ما يترجح جانب فعله على جانب [تركه؛ لدفع عقاب] (٢) يلحقه على تقدير تركه.

هذا ما قاله؛ وهو (٣) ضعيف؛ لأن لحوق العقاب على ترك الشرط يلزم منه كون المقدمة واجبة؛ وهذا الدليل ذكره ابن برهان.

لا يقال: «ما ذكرتم من إيجاب الصلاة مع عدم ما تقرّر أنه شرطه، وهو الوضوء، فإن تجويز ترك الشرط ثابت، وتجويز ترك المشروط غير ثابت؛ فإن الصلاة واجبة عند فقدان الماء باستعمال التراب»؛ لأننا نقول: لا نسلم اشتراط الوضوء للصلاة حال فقدان الماء، ونحن ندعى ذلك مع بقاء الاشتراط.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ أَمْرٌ بِالْفِعْلِ بِشَرْطِ حُصُولِ الْمَقْدَمَةِ!؟».

غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ - أَنْ يُقَالَ: هَذَا مُخَالَفَةٌ لِلظَّاهِرِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَقْتَضِي إِجْبَابَ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ فَتَخْصِيصُ الْإِجْبَابِ بِزَمَانِ حُصُولِ الشَّرْطِ - خِلَافُ الظَّاهِرِ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: كَمَا أَنَّ تَخْصِيصَ الْإِجْبَابِ بِزَمَانِ حُصُولِ الشَّرْطِ - خِلَافُ الظَّاهِرِ - فَكَذَا: إِجْبَابُ الْمَقْدَمَةِ - مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ لَا يَقْتَضِي وَجُوبَهَا خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَيْسَ تَحْمَلُ إِحْدَى الْمُخَالَفَتَيْنِ بِأَوَّلِي مِنْ تَحْمَلِ الْأُخْرَى؛ فَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ. وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ أَمْرٌ بِالْفِعْلِ بِشَرْطِ حُصُولِ الْمَقْدَمَةِ!؟».

قُلْنَا: هَذَا يَبْطُلُ بِأَمْرِ الْمَوْلَى غُلَامَهُ بِأَنْ يَسْقِيَهُ الْمَاءَ؛ إِذَا كَانَ الْمَاءُ عَلَى مَسَافَةٍ مِنْهُ:

لِأَنَّهُ: إِنْ كَانَ كَلْفُهُ سَقَى الْمَاءَ؛ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَطَعَ الْمَسَافَةَ - وَجَبَ، إِذَا قَعَدَ فِي مَكَانِهِ، وَلَمْ يَقْطَعْ الْمَسَافَةَ - : أَلَّا يَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ بِالسَّقْيِ. وَإِنْ كَانَ مُكَلَّفًا بِالسَّقْيِ، مَعَ عَدَمِ قَطْعِ الْمَسَافَةِ - فَهَذَا تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ؛ فَكُلُّ مَا هُوَ جَوَابُ الْخِصْمِ - فَهُوَ جَوَابُنَا هَهُنَا.

(١) في «ب»: بتفاصيله.

(٢) في «أ، ب»: تركه بعقاب يلحقه.

(٣) في «ب»: وهذا الأخير.

قوله: «لَيْسَ تَحْمُلُ إِحْدَى الْمُخَالَفَتَيْنِ - أَوْلَى مِنْ تَحْمُلِ الثَّانِيَةِ»: قلنا: مُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ هِيَ: إِبْتَاتُ مَا يَنْفِيهِ اللَّفْظُ، أَوْ نَفْيُ مَا يُثْبِتُهُ اللَّفْظُ.

فَأَمَّا إِبْتَاتُ مَا لَا يَتَعَرَّضُ اللَّفْظُ لَهُ، لَا بِنَفْيٍ وَلَا بِإِثْبَاتٍ - فَلَيْسَ مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ؛ وَ«المُقَدِّمَةُ» لَا يَتَعَرَّضُ اللَّفْظُ لَهَا، لَا بِنَفْيٍ وَلَا بِإِثْبَاتٍ؛ فَلَمْ يَكُنْ إِجَابَتَهَا لِلدَّلِيلِ مُنْفَصِلٍ - مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا خَصَّصْنَا وَجُوبَ الفِعْلِ بِحَالٍ وَجُودِ المُقَدِّمَةِ، دُونَ حَالِ عَدَمِهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُخَالَفُ مَا يَفْتَضِيهِ اللَّفْظُ: مِنْ وَجُوبِ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

فُرُوعُ: الأَوَّلُ: اعْلَمْ أَنَّ مَا لَا يَتِمُّ الوَاجِبُ إِلَّا مَعَهُ ضَرْبَانِ :-

أَحَدُهُمَا: كَالوُصْلَةِ، وَالطَّرِيقِ المُتَقَدِّمِ عَلَى العِبَادَةِ. وَالأُخْرَى: كَذَلِكَ.

وَالأَوَّلُ: ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَجِبُ بِحُصُولِهِ حُصُولُ مَا هُوَ طَرِيقٌ إِلَيْهِ، وَالأُخْرَى: لَا يَجِبُ ذَلِكَ فِيهِ:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَكَمَا إِذَا أَمَرَ اللهُ تَعَالَى بِإِيْلَامِ زَيْدٍ - فَإِنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ إِلَّا بِالضَّرْبِ؛ فَهُوَ يَسْتَلْزِمُ الأَلَمَ فِي البَدَنِ الصَّحِيحِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: يَحْتَاجُ الوَاجِبُ إِلَيْهِ شَرْعًا، وَالأُخْرَى: يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عَقْلًا:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَكَحَاجَةِ الصَّلَاةِ إِلَى تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَكَالقُدْرَةِ، وَالأَلَةِ، وَقَطْعِ المَسَافَةِ إِلَى أَقْرَبِ الأَمَاكِينِ؛ رَهْمًا عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهُ: مَا يَصِحُّ مِنَ المُكَلَّفِ تَحْصِيلُهُ؛ كَقَطْعِ المَسَافَةِ، وَإِحْضَارِ بَعْضِ الأَلَاتِ. وَمِنْهُ: مَا لَا يَصِحُّ مِنْهُ؛ كَالقُدْرَةِ.

وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونُ كَالوُصْلَةِ - فَضَرْبَانِ؛ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَصِيرَ فِعْلُهُ لَازِمًا؛ لِأَنَّ المَأْمُورَ بِهِ اشْتَبَهَ بِهِ، وَهُوَ: كَمَا إِذَا تَرَكَ الإِنْسَانُ صَلَاةَ مِنَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ لَا يَعْرِفُهَا بَعِيْنَهَا؛ فَيَلْزِمُهُ فِعْلُ الخَمْسِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ مَعَ الإِتْبَاسِ: أَنْ يَحْصُلَ لَهُ يَقِينُ الإِتْيَانِ بِالصَّلَاةِ المُنَسِّيَةِ إِلَّا بِفِعْلِ الكُلِّ.

وَتَانِيَهُمَا: أَلَّا يَتِمَّكَنَ مِنَ اسْتِيْفَاءِ العِبَادَةِ إِلَّا بِفِعْلِ شَيْءٍ آخَرَ؛ لِأَجْلِ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّقَارُبِ؛ نَحْوُ: سَتَرَ جَمِيعِ الفَخْدِ؛ فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا مَعَ سَتْرِ بَعْضِ الرُّكْبَةِ، وَغَسَلَ كُلَّ



الْوَجْهِ؛ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا مَعَ غَسَلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ.

وَأَمَّا التَّرُكُ - فَهُوَ: أَنْ يَتَعَذَّرَ عَلَيْهِ تَرْكُ الشَّيْءِ إِلَّا عِنْدَ تَرْكِ غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ مُلْتَبَسًا بغيره، وَهُوَ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي نَفْسِهِ. وَالْآخَرُ: الْأَنْ يَكُونَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي نَفْسِهِ.

فَالأَوَّلُ: نَحْوُ اخْتِلَاطِ النَّجَاسَةِ بِالمَاءِ الطَّاهِرِ؛ وَلِلْفُقَهَاءِ فِيهِ اخْتِلَافَاتٌ غَيْرُ لَائِقَةٍ بِأَصُولِ الفِقْهِ. وَأَمَّا الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ مَعَ الِاتِّبَاسِ - فَإِنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَسَائِلَ:

مِنْهَا: أَنْ يَشْتَبِهَ الإِنَاءُ النَّجِسُ بِالإِنَاءِ الطَّاهِرِ؛ وَالْفُقَهَاءُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ التَّحَرِّيِ فِيهِ. وَمِنْهَا: أَنْ يُوقَعَ الإِنْسَانُ الطَّلَاقَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ نِسَائِهِ بَعِيْنَهَا، ثُمَّ يَذْهَبَ عَلَيْهِ عَيْنُهَا؛ وَالْأَقْوَى: تَحْرِيمُ الكُلِّ؛ تَغْلِيْبًا لِلْحُرْمَةِ عَلَى الحِلِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا السؤال أورده صاحب «المعتمد» على نفسه<sup>(١)</sup>.

وقال المصنف أيضاً: لا نسلم أن هذا أمر بالفعل على كلِّ حال، بل هو أمر بالفعل بشرط حصول المقدمة.

غايته: أن ظاهر اللفظ لا يقتضيه، فلو لم تثبت يلزم خلاف الظاهر؛ فيلزمنا مخالفة الظاهر؛ ولكن هذا معارضٌ بأنه يلزمكم - أيضاً - مخالفة الظاهر؛ لأن إيجاب المقدمة - مع أنه لا ذكر لها في إيجاب الأصل - مخالفة للظاهر أيضاً؛ فإذن: مخالفة الظاهر لازمة لكل واحد من الفريقين؛ فَلَسْتُمْ أَهْمُ بِلِزُومِ أَحَدِهِمَا وَتَرْكِ الْآخَرِ بِذَلِكَ، وَلَيْسَ احْتِمَالُ إِحْدَى الْمُخَالَفَتَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرَى؛ وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

أجاب المصنف عن هذا السؤال بأن قال: لَا يَجُوزُ تَقْيِيدُ ذَلِكَ الأَمْرِ بِحَالٍ وَجُودِ الشَّرْطِ. وَمَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الدَّلِيلِ المَوْجِبِ لِلتَّقْيِيدِ، وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْتَضِ يَلْزَمُ إِثْبَاتَ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ، وَهُوَ إِثْبَاتُ مَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ اللفظ بصريحه - منقوضٌ بما إذا قال السيد لعبده: «اسْقِنِي المَاءَ» [٥٦/أ] والماء على مسافة.

بيان دليلكم: تقيد ذلك الأمر بشرط قطع المسافة، يلزم من هذا أنه إذا حبس في مكان، ولم يسقه - لا يستحق اللوم؛ وهو باطل؛ فلا يجوز تقيد ما ذكرنا.

واعلم: أن هذا القدر كافٍ في الجواب، إلا أنه دليلهم في مادة السقي، فقال: إما أن يجب عليه السقي مطلقاً مع قطع المسافة، أو مع عدم قطع المسافة؛ والثاني باطل؛ لأنه تكليف بالحال؛ فتعين الأول؛ هذا ما عول عليه؛ وفيه من المباحث ما سبق.

أما قوله: «إحدى المخالفتين لازمة لكل واحد من الفريقين»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزمنا مخالفة الظاهر؛ لأن مخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه اللفظ أو نفي ما يثبت اللفظ، وأما إثبات ما لا يتعرض له صريح اللفظ نفيًا وإثباتًا - فليس ذلك مخالفة.

وإذا ظهر ذلك - فنقول: الأمر اقتضى الفعل على كل حال؛ لأن الكلام فيه؛ فتقيده بحال وجود المقدمة، نفي ما يثبت اللفظ؛ ضرورة الإطلاق الذي يقتضيه ظاهر اللفظ، وهذا يلزمكم، وأما نحن فقد أثبتنا ما لا يتعرض له صريح اللفظ لا بنفي ولا بإثبات، وهذا القدر ليس مخالفة للظاهر؛ فارتفع ما ذكرتموه.

تنبيه: اعلم أنه لا يكمل تقرير هذه القاعدة إلا بذكر أبحاث:

الأول: في ذكر الجواب عن المعارضات في حُكْم المسألة، فلنذكرها، ثم نجيب عنها؛ وبه يتم الدليل: أما المعارضات، فنقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلّ على أن ما لا يتم الواجب إلا به، وهو مقدور للمكلف - فهو واجبٌ -؛ ولكن معنا ما ينفيه.

وبيانه من وجوه: الأول: أنه لو وجب اللازم عقلاً أو عادةً، للزم تعقل الموجب له؛ وإلا يلزم إيجاب ما لا يتصور الموجب له؛ وهو باطل، واللازم باطل؛ فإننا نقطع بإيجاب الأصل مع الذهول عما لم يتم الأصل إلا به.

الثاني: لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب، واللازم [٥٦/ب] متنفذ؛ فإننا نقطع بصحة إيجاب غسل الوجه دون غيره.

الثالث: أنه لو وجب لانتفى المباح؛ كما قاله الكعبي، وهو باطل؛ لإجماع الأمة - قبل قول الكعبي - على إثبات المباح.

الرابع: أنه لو وجب لعوقب؛ واللازم باطل؛ لأننا نعلم أن تارك غسل الوجه إنما يعاقب على ترك غسل الوجه، لا على ترك غسل جزء من الرأس.

الخامس: هو أنه لو وجب لوجب للزومه للواجب عقلاً؛ لأن الكلام فيه، ولا يجب قياساً على الارتعاش.

الجواب عن الأول: أنه لو ادعى لزوم تعقله تفصيلاً، فللأمر ممنوعة، وإن ادعى لزومه إجمالاً، فنفي اللازم ممنوع، وتام إيضاح ذلك سيأتي في مسألة أن الأمر بالشيء نهى عن ضده.

والجواب عن الثاني: منع نفي اللازم.

والجواب عن الثالث: أن ذلك إنما يلزم أن لو لم يمكن ترك الحرام إلا بفعل المباح، وأما إذا أمكن الترك بغيره فلا؛ وهذا لأن ترك الحرام يحصل بالتلبس بالواجب والمندوب والمباح والمكروه، فلم يتعين؛ فلا يلزم نفيه.

والجواب عن الرابع: لا نسلم أنه لا يعاقب على تركه.

وقال الغزالي<sup>(١)</sup>: يثاب على فعله، وأما العقاب فهو عقابٌ على تركه الصوم والوضوء، ولا يتوزع على أجزاء الفعل؛ فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل.

فإن قيل: «لو قدر الاقتصار على غسل الوجه، لم يعاقب»:

قلنا: [هذا مسلم]؛ لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر فلا وجوب عليه.

البحث الثاني: في أن هذا الوجوب سمعي لا عقلي.

وبيانه: أن إيجاب الصلاة سمعي؛ فإنه ثابت بخطاب سمعي؛ وذلك الإيجاب مع الخطاب الدال على كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة يستلزم إيجاب الوضوء على ما بينا - ولا نعني بالسمعي إلا هذا.

قال صاحب «التنقيحات»: مَنْ لا يعترف بالوضوء بالوجوب العقلي لا يتأتى له حزم الحكم بهذا؛ فإن تارك المشي إلى الجمعة يتحقق أنه يعاقب بترك الجمعة عند عدم طروء مُسْقِطٍ، أمّا أنه هل يُعاقب لعدم المشي زائداً على ما يعاقب لأجل ترك الجمعة [٥٧/أ]: فلا يتلقى إلا من خطاب أو دليل شرعي، فإذا تلقى من دليل مستقل: أنه واجب لا ييطل الاستدلال بكونه واجباً؛ لأنه لا يتأدى الواجب إلا به.

وهذا الغلط إنما وقع للفظ الواجب، والواجب يقال بمعنى الضروري. وما لا يتأدى الواجب إلا به، فهو ضروري في إيقاعه، وأمّا أن له عقاباً على الترك مستقلاً فلا يعلم من هذا الكلام.

هذا نص كلامه؛ وهو ضعيف؛ لأن إيجاب الصلاة سمعي، وهو مستلزم لإيجاب

(١) ينظر المستصفي (٧٢/١).

الوضوء بالطريق الذى ذكرناه، والاستلزام مفهوم بطريق العقل، وليس ذلك حكماً شرعياً.

وإذا ثبت أن الإيجاب الأوّل يستلزم الإيجاب الثانى؛ فيصدق عليه الفعل الذى هو متعلّق الإيجاب الثانى: أنه واجبٌ شرعاً، فيصدقُ عليه حدُّ الواجب شرعاً؛ فيعرف منه أنه يُعاقبُ على تركه.

البحث الثالث: فى كون هذا الخلاف، هل هو فى الكلام النفسانى أو اللسانى؟

فنقول: يحتمل أن يكون عائداً إلى النفسانى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى اللسانى:

بيان الأول: أن يقوم بالذات معنى إيجاب الصلاة، ومعنى اشتراط الوضوء لصحة الصلاة؛ فإن مجموع هذين المعنيين يستلزم معنى ثالثاً، وهو: إيجاب الوضوء، وهذه تعلقات مختلفة، والكلام واحد؛ على رأى الأشعرى، وتحقيق ذلك فى علم الكلام.

وأما بيان الثانى: أن مجموع الخطابين المذكورين يدلان على إيجاب الصلاة التزاماً، ولا يتصور دلالتهما عليه مطابقة؛ لعدم الوضع.

البحث الرابع: قال صاحب «التلخيص»: إما أن يكون ما لا يتم الواجب إلا به ملازماً للوجوب لزوماً ذهنياً أو لا:

فإن كان الأول: فإنه يلزم ثبوت المدعى، وهو: ما لا يتم الواجب إلا به - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب.

وأما إذا لم يكن كذلك - فقد يعلم كون المأمور متوقفاً على غيره بالعقل مرة، وبالسمع أخرى، وفى هاتين الصورتين: وجوب المقدمة [٥٧/ب] لا يكون ثابتاً بمجرد ذلك الأمر، بل بالمركب من الأمر والعقل، أو من الأمر والسمع.

فيجب أن يقال: إن هذا غير متوجه على المكلف على كل حال، بل حال ما يعرف توقف المأمور به على شرطه أو مقدمته؛ فلا يكون ذلك الأمر أمراً مطلقاً، فلا مخلص عن السؤال الذى أوردناه.

هذا ما ذكره صاحب «التلخيص».

والجواب أن نقول: إن إيجاب الصلاة عقلاً يتوقف على معرفة توقف صحة الصلاة على الوضوء، أو نقول: إيجاب الوضوء متوقف على معرفة ذلك التوقف.

الأول: محال؛ لأن التكليف بالصلاة لا يتوقف على معرفة توقف الصلاة على الوضوء جزماً؛ ولهذا لا يثبت اشتراط الوضوء إلا بخطاب آخر.

والثاني: مسلم؛ وذلك غير قادح في المدعى؛ لأننا إنما ندعى أن الإيجاب الأول أو الأمر الأول هو على كل حال، ولم ندع ذلك في المقدمة أو الشرط.

ثم نقول: إيجاب الشرط نتيجة مقدمتين؛ إحداهما: إيجاب الصلاة، وثانيهما: اشتراط الوضوء لصحة الصلاة، فمن لم يعرف إحداهما، لم يعرف إيجاب الشرط من هذا الدليل؛ وكذلك من لم يعرف الأخرى؛ وهذا لا اختصاص له بهذا الدليل. والعجب من هذا الفاضل كيف وقع في مثل ذلك؟! والله تعالى أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فروع:

اعلم: أن ما لا يتم الواجب إلا معه ضربان:

أحدهما: كالوُصلة والطريق المتقدم على العبادة.

والآخر: ليس كذلك.

والأول ضربان:

أحدهما: ما يجب بحصوله حصول ما هو طريق إليه.

والآخر: لا يجب فيه ذلك.

أما الأول: فكما إذا أمر الله تعالى بإيلاء زيد، فإنه لا طريق إليه إلا الضرب؛ فهو يستلزم الألم في البدن الصحيح.

وأما الثاني فضربان:

أحدهما: ما يحتاج الواجب إليه شرعاً.

والآخر يحتاج إليه عقلاً.

أما الأول: كحاجة الصلاة إلى تقديم الطهارة.

وأما الثاني: كالقدرة والآلة، وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن، وهذا على قسمين:

منه ما يصح من المكلف تحصيله؛ كقطع المسافة.

ومنه ما لا يصح منه؛ كالقدرة.

اعلم - وفقك الله تعالى - أن للقاعدة المذكورة فروعاً، جعلها المصنف ثلاثة:

الأول: ليس بواحد، بل يتضمَّن فروعًا كثيرة:

وقوله ههنا: «ما لا يتمُّ الواجبُ إلا معه» أصلُ من قوله في أول المسألة: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجبٌ»؛ لأن لفظه «به» تشعر بالسبب إشعارًا ظاهرًا؛ بخلاف لفظه «مع»؛ فإنها تتناول السبب والشرط واللازم، والثاني هو المقصود دون الأول، والتفريع المذكور يدلُّ على ذلك.

وإذا عرفت ذلك [٥٨/أ] - فنقول: ما لا يتمُّ الواجب إلا معه: إمَّا أن يعتبر في واجب الفعل، أو في واجب الترك:

أما القسم الأول - فهو ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إمَّا أن يجرى ذلك مجرى الوسيلة والطريق المتقدِّم على الفعل الواجب، أو لا يكون كذلك، بل يكون فعله لازمًا لفعل الواجب. ومرتبة القسم الأول التقديم، ومرتبة القسم الثاني عدم التقديم؛ وذلك لأن القسم الأول ينقسم إلى السبب والشرط، وهما متقدِّمان:

بيان ذلك: إمَّا أن يجرى مجرى الوسيلة والطريق إلى فعل الواجب، فإمَّا أن يلزم من وجوده وجودُ الواجب أو لا: فإن لزم فهو السبب، وإن لم يلزم فهو الشرط، سواء كان اشتراطه عقليًّا، كقطع المسافة، أو شرعيًّا، كالطهارة وستر العورة.

مثال السبب: إذا أمر الله بإيلاء جسد زيد؛ فإن ذلك الواجب يتوقَّف على الضرب الذي هو سببٌ لتألم الجسد الصحيح، احترازنا عنه عن الجسد العادم الحسِّ؛ بما يصادفه من الأسباب المؤلمة.

وأما مثال الشرط، فظاهر؛ وقد ذكرناه.

وأما القسم الثاني - وهو: ألا يكون ذلك من قبيل الوسيلة والطريق المتقدِّم، بل فعله لازمٌ لفعل الواجب - فهو ضربان:

الأول: أن يصير فعله لازمًا لفعل الواجب؛ لأن الواجب اشتبَه بغير الواجب؛ وذلك كما إذا نسي صلاة من الخمس، ولا يعرف؛ المنسيَّة بعينها، يلزمه الإتيان بالخمس؛ فإن الذمَّة قد اشتغلت بسبب ترك واحد لا يعرف ولا يخرج عن العهدة بيقين إلا إذا أتى بالخمس.

الثاني: ألا يمكنه أن يأتي بالواجب إلا إذا أتى بغيره؛ لما بينهما من التقارب.

مثاله: أن ستر العورة واجبٌ، ولا يمكنه أن يأتي بالواجب منه يقينًا إلا إذا ستر شيئًا

فهذه فروع يتقرر جميعها بالبناء على القاعدة المذكورة، وهي: أن ما لا يتم [٥٨/ب] الواجب إلا معه، فهو واجب، ووجه البناء ظاهرٌ. هذا كله إذا اعتبرنا واجب الفعل.

فأما إذا اعتبرنا واجب الترك، فنقول: إذا تعذر ترك الشيء إلا بترك غيره، وجب ترك ذلك الغير؛ وذلك لأن ترك الحرام واجب، وتوقف فعله على ترك غيره، وما يتوقف عليه الواجب المطلق - وهو مقدور للمكلف - فهو واجبٌ.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إذا تعذر ترك الشيء الحرام إلا مع ترك غيره؛ لالتباسه به وعدم تمييزه عن الحرام تمييزاً يمكنه من ترك الواجب فيتركه فقط، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون قد تغير الذي لا يجب تركه إذا انفرد بنفسه.

الثاني: ألا يكون قد تغير في نفسه.

مثال الأول: اختلاط النجاسة بالماء الطاهر؛ فإن الماء طاهر في نفسه، ولا يتقلب باختلاطه بالنجاسة نجس العين؛ فإن انقلاب الأعيان محال؛ بل إنما حرم استعمال هذا الماء الطاهر؛ لأن ترك استعمال النجاسة واجب؛ فلا يمكن تركه - والحالة هذه - إلا بترك الماء الطاهر عينه ضرورة، وما يتوقف عليه الواجب المطلق - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب.

مثال الثاني: أن يشبه الإناء الطاهر بالنجس، ومقتضى القاعدة: عدم التحري؛ لأن ترك استعمال النجاسة لا يتأتى تركه بيقين إلا بترك الجميع.

ثم قال المصنف: وللفقهاء في المسألتين خلافٌ.

أما المسألة الأولى: فقد اختلف الفقهاء في أن تغيير أوصاف الماء هل يختص بما دون الرائحة؟ أو بالمخالط دون المجاور؛ كالدهن والعود والميتة على شاطئ النهر؟

أما المسألة الثانية: فقد اختلفوا في أن استعمال الإناء الطاهر الملبس بالإناء النجس، هل يتوقف على الاجتهاد أو لا؟ وفيه خلاف مشهور بين الفقهاء لائق بالفروع دون الأصول.

تنبيه: اعلم أن ابن برهان قال: ويقرب من هذا: ما إذا وقعت النجاسة في الماء؛ فإن من أصحابنا من أجراه [٥٩/أ] على هذا الأصل، وقال: الماء طاهر في عينه، وما صار

نجسًا بحال، وإنما النجاسة مجاورة له ومصاحبة، فما نهى عن استعمال الماء الطاهر لكونه طاهرًا وطهورًا، والطاهر الطهور لا ينهى عن استعماله، وإنما نهى عن استعمال النجاسة، إلا أن استعمال الماء الطاهر لما لم يتأت إلا باستعمال جزء من النجاسة، كان تحريم استعمال الماء من ضروريات تحريم استعمال النجاسة، إلا أنه لا يليق بأصول مذهب الشافعي، بل هو أشبه بمذهب أبي حنيفة، واللائقُ بأصوله؛ وذلك لأنه تقرر في قواعد مذهبه: أن الماء جوهراً طاهرٌ، والطاهرُ لا يتصورُ أن يصير نجسًا في عينه بإلقاء النجاسة فيه؛ لأن قلب الأعيان لا يدخل في وسع العباد، بل هو باق على أصل الطهارة، وإنما هو ينهى عن استعمال النجاسة، واستعمال الماء لا ينفكُ عن استعمال شيء من النجاسة؛ فكان ذلك من ضروراته، ونستدلُّ على ذلك بفضل المكاثرة، ونقول: انعقد الإجماع على أنه إذا تغير الماء عاد طهورًا، ولو صار الماء نجسًا في عينه لاستحال ذلك؛ كالبول والخمر؛ ولهذا نقول:

لو أمكنه استعمال الماء دون النجاسة، نقول بجوازه؛ وذلك في صورة خاصة، وهي: أن تقع النجاسة في غدِير واسع<sup>(١)</sup>، وكان بحيثُ إذا غرِف الماء من أحد الجوانب لا تبلغ حركة الاغتراف إلى الجانب الآخر، فلم تخلص النجاسة إليه؛ فإنه في هذه الصورة يجوز له الاستعمال.

وأعلم: أن الذي ذكره هاوٍ بل باطلٌ، بسبب أن الماء المائع اللطيف إذا وقعت فيه نجاسة اختلطت أجزاءه بأجزائها، أو امتزجت به امتزاجًا تقاصرت قوى اللمس عن التمييز بينهما؛ فوجب أن يحكم بنجاسته؛ لأن النجاسة لا معنى لها عند البحث إلا الاجتناب.

ولا شك أن وجوب الاجتناب ثابتٌ في الكل، وما ذكره من حركة الاغتراف - فذلك أمر لا يُضبط؛ فلا يجوز جعله ضابطًا؛ فإننا نعلم أن الحركة [٥٩/ب] تختلف باختلاف المحرك: فمن حركة خفيفة، ومن حركة قوية، ومن محرك صغير؛ كالحيوَان الصغير، ومن محرك كبير؛ كالغِيل والبَعِيرِ.

فتخصيصُ حركةٍ دون حركة، ومحركٌ دون محرك - تحكُّم لا يحتمل أمثاله من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يحتمل ذلك من صاحب الشريعة.

هذا كله كلام ابن برهان، وفيما ذكره من تزيف مذهب أبي حنيفة نظرٌ لا يخفى

(١) في «ب»: واسع شائع الأقطار.



على المتأمل؛ فإنَّ وجوب الاجتناب عند اختلاط النجاسة بالماء مُتَّفَقٌ عليه، وإنما الكلام في علة الاجتناب؛ على ما سبق بيانه.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : «ومن فروع الأُصل المذكور: أن يوقع الإنسان الطلاقَ عَلَى امرأة من نسائه بعينها، ويذهب عليه عينها» أى: ينسى تعيين المطلقة، فيعلم أنه طلق واحدة بعينها، ولكن لا يعلم الآن أن المطلقة هذه بعينها أو الأخرى بعينها.

قال المصنّف - رحمه الله - : «والأقوى: تحريمُ الكلِّ»؛ لأنه ما من واحدة بعينها إلا ويحتمل أن تكون هي المطلقة بعينها، ويحتمل ألا تكون هي المطلقة بعينها بل نكاحها باقٍ بِحُكْمِ الاستصحاب، والاحتمالان على السواء عقلاً.

لكننا نقول: تغليبُ جانبِ الحرمة متعيّنٌ تغليباً ظاهراً؛ لأن الأصل في الأُبضاعِ الحرمة.

ولقائل أن يقول: «كَوْنُ هذه المرأة بعينها عقد عليها نكاحه بيقين، وزوال نكاحها بيقين مشكوكٌ فيه، والاستصحابُ بقاءُ المتيقّن بثبوته أولاً إلى أن يتحقّق التّرك لذلك بعينه، ولم يتحقّق. وهكذا نقول: نكاحُ الأخرى باقٍ بعين هذا الدليل»:

والجواب: أن هذا الدليل يعارضُهُ بيقين وقوع الطلاق على إحداهما، ووقوع الطلاق على إحداهما مع بقاء نكاح كلِّ واحدة منهما بعينها - مما لا يجتمعان.

قال المصنّف - رحمه الله - : الفرعُ الثاني:

قَالَ قَوْمٌ: إِذَا اخْتَلَطَتْ مَنْكُوحَةٌ بِأَجْنَبِيَّةٍ - وَجَبَ الْكُفُّ عَنْهُمَا؛ لَكِنَّ الْحَرَامَ هِيَ الْأَجْنَبِيَّةُ، وَالْمَنْكُوحَةُ حَلَالٌ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْحِلِّ» رَفْعَ الْحَرَجِ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّحْرِيمِ مُتَنَاقِضٌ.

فَالْحَقُّ: أَنَّهَا حَرَامَانِ؛ لَكِنَّ الْحُرْمَةَ فِي إِحْدَاهُمَا - بِعِلَّةِ كَوْنِهَا أَجْنَبِيَّةً، وَفِي الْأُخْرَى بِعِلَّةِ الْاِشْتِبَاهِ بِالْأَجْنَبِيَّةِ.

أَمَّا إِذَا قَالَ لِرُزُوحَتَيْهِ: «إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ» - فَيَحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ بِحِلِّ وَطَيْهِمَا [قَبْلَ التَّعْيِينِ]؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ شَيْءٌ مُتَعَيَّنٌ؛ فَلَا يَحْضُلُ إِلَّا فِي مَحَلٍّ مُتَعَيَّنٍ؛ فَقَبْلَ التَّعْيِينِ: لَا يَكُونُ الطَّلَاقُ نَازِلًا فِي وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا؛ فَيَكُونُ الْمَوْجُودُ قَبْلَ التَّعْيِينِ - لَيْسَ الطَّلَاقُ؛ بَلْ أَمْرًا لَهُ صِلَاحِيَّةُ التَّأْيِيرِ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَ اتِّصَالِ الْبَيَانِ بِهِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ قَبْلَ التَّعْيِينِ: لَمْ يُوجَدِ الطَّلَاقُ، وَكَانَ الْحِلُّ مَوْجُودًا - وَجَبَ الْقَوْلُ بِبِقَائِهِ؛ فَيَحِلُّ وَطَوْهُمَا مَعًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: حُرْمَتَا جَمِيعًا إِلَى وَقْتِ الْبَيَانِ؛ تَغْلِييًا لِجَانِبِ الْحُرْمَةِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمَّا وَجَبَ عَلَيْهِ التَّعْيِينُ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ مَا سَعِيَّتُهُ؛ فَتَكُونُ هِيَ الْحُرْمَةُ، وَالْمُطَلَّقَةُ بَعِيْنَهَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَإِنَّمَا هَذَا مُشْتَبَهٌ عَلَيْنَا»: قُلْتُ: اللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ؛ فَلَا يَعْلَمُ غَيْرَ الْمُتَّعْيِنِ مُتَّعِيْنًا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ جَهْلٌ؛ وَهُوَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ؛ بَلْ يَعْلَمُهُ غَيْرُ مُتَّعِيْنٍ فِي الْحَالِ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ مَيَّعِيْنٌ.

الْفَرَعُ الثَّلَاثُ: اِخْتَلَفُوا فِي الْوَاجِبِ الَّذِي لَا يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ مُعَيَّنٍ؛ كَمَسْحِ الرَّأْسِ، وَالطَّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ؛ إِذَا زَادَ عَلَى قَدْرِ الزِّيَادَةِ، هَلْ تُوصَفُ الزِّيَادَةُ بِالْوَجُوبِ؟. وَالْحَقُّ: لَا؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الَّذِي لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ، وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ يَجُوزُ تَرْكُهَا؛ فَلَا تَكُونُ وَاجِبَةً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - [أنه] إذا [٦٠/أ] اختلطت منكوحه بأجنبية - قيل: الأجنبية محرمة في نفس الأمر، والمنكوحه محللة في نفس الأمر؛ وذلك في علم الله، ووجب الكف عنهما؛ لكن الحرام هي الأجنبية، والمنكوحه حلال؛ وهذا باطل؛ لأن المراد من الحِلِّ: رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض.  
فالحق: أنهما محرمتان؛ لكن الحرمة في إحداهما بعلّة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلّة الاشتباه بالأجنبية، هذا ما ذكره المصنف رادًّا على صاحب القول.  
أما إذا قال لزوجتيه: «إحداكما طالق» - فإنه يَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ [بِحِلِّ] وَطَنُهُمَا قَبْلَ التَّعْيِينِ؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ حَكَمَ مُعَيَّنٍ، فَيَسْتَدْعَى مَحَلًّا مُعَيَّنًا.

واعلم: أن هذا الكلام فيه نظر؛ وذلك لأننا نمنع أنه يستدعي محلاً معيناً. وسند المنع: الواجب الموسع، والمخير، وفرض الكفاية إن قلنا: بوجوده على واحدٍ لا بعينه.  
نعم: يحمل القول على [حرمة] وطَنُهُمَا؛ بناءً على الدليل فيما إذا طلق زوجة بعينها، ثم نسي عينها.

تنبيه: اعلم: أن مذهب الشافعي - رضى الله عنه - : أنه لا يقع الطلاق بقوله: «إحداكما طالق» على كلِّ واحدة من الزوجتين؛ خلافاً لمالك - رضى الله عنه -  
والدليل عليه: أن الموجب لإبقاء نكاح إحدى الزوجتين قائم، والمعارض زائل؛ ويلزم من ذلك بقاء نكاح إحداهما.

بيان الأول: لأن نكاح كل واحدة منهما كان موجوداً قبل التلفُّظ بذلك اللفظ؛ فيقتضى الاستصحاب بقاءه؛ فيلزم قيام الموجب لبقاء نكاح إحداهما، ولا نعى بالموجب إلا ذلك.

أما أن المعارض زائل؛ لأن معنى المعارض: «الصيغة» الصادرة من الزوج الموضوعه لغة أو عرفاً لوقوع الطلاق على كل واحدة، أو الكتابة عن طلاق كل واحدة منهما مع النية، وهذا المعارض متفهم هنا؛ لأن الصادر منه هو قوله: «إحداكما طالق» وهذه الصيغة غير موضوعه لوقوع الطلاق على كل واحدة لا لغة ولا عرفاً، وجاحد ذلك مكابراً لما علم من لغة العرب، والعرف بعد الاستقرار.

والذي يوضحه كل الإيضاح: أن قول القائل: «إحداكما حر» [ليس] تحريراً لكل واحد منهما؛ ضرورة أن نسبة الصيغة من حيث اللغة والعرف إليهما [٦٠/ب] على السواء، ولم تختلفا إلا في أن مدلول إحداهما إزالة قيد النكاح، ومدلول الأخرى إزالة قيد الرق؛ واللازم باطل إجماعاً، لأن قول القائل: «إحداكما طالق» غير مرادف لقوله: «كل واحدة منكن طالق»، وليست من باب الكنايات مع النسبة لعدم النية فيها.

فإن قيل: «قوله: «إحداكما طالق» تحريم لكل، وتحريم الكل يستلزم تحريم جميع جزئياته؛ فيلزم من ذلك تحريم كل واحدة منهما»:

قلنا: لا نسلم أن قول القائل: «إحداكما طالق» تحريم لكل، بل هو تحريم لأحد الجزأين، وحاصله المشترك مع تعيين واحد لا بعينه، وذلك غير الكلى؛ لأن الكلى لا بد وألاً يوجد معه شيء من التعيينات، وأحد الجزأين لا بد وأن يتعين مع الكلى ييقين، وإلا لما كانت جزئية، والتعيين مأخوذ مع الجزئي قطعاً، لكن الشك في أنه هل معه ذلك التعيين أو هذا التعيين؟

أما قوله: «القاعدة أن تحريم الكلى تحريم لجميع جزئياته»:

قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل لذلك شرط، وهو: أن تكون الجزئية لازمة للكلى، وأما إذا كانت صادقة عليه فلا، والله أعلم.

[قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الفرع الثالث: اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدّر بقدر معين؛ كمسح الرأس، والطمأنينة في الركوع، إذا زاد على قدر الزيادة هل توصف الزيادة بالوجوب؟ الحق لا؛ لأن الواجب هو الذي لا يجوز تركه، وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة<sup>(١)</sup> [٢].

(١) ذهب أكثر العلماء إلى أن الأمر بالشيء يكون أمراً بما يتوقف عليه وجوده مطلقاً، سواء كان =

= سبباً أو شرطاً، وسواء كان كل منهما شرعياً أو عقلياً، أو عادياً بشرط أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدوراً للمكلف بحيث يستطيع فعله كما مثلناه، فإن لم يكن مقدوراً له كإرادة الله تعالى لصدور الفعل من المكلف، ووجود الداعية على الفعل، وهى العزم المصمم من المكلف عليه - لم يكن الأمر بالشيء أمراً به باتفاق العلماء؛ لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف وكل من إرادة الله، والعزم المصمم ليس فعلاً له، أما إرادة الله لصدور الفعل من المكلف وإن كان لا يوجد إلا بها إذ لا يقع فى ملكه إلا ما يريد، فواضح أنها ليست من فعل المكلف. وأما الداعية وإن كان وقوع الفعل متوقفاً عليها لتكون مرجحة لحصوله فى وقت دون وقت؛ وإلا لكان وقوعه فى بعضها دون بعض ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل - فهى مخلوقة لله تعالى وليست مخلوقة للعبد، ولا هى من فعله؛ لأنها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت فعلاً له، وانتقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون وقت، فلا بد لها من داعية، وداعيتها كذلك إلى داعية، وهكذا؛ فيلزم التسلسل وهو باطل، فبطل كونها من فعل العبد وثبت كونها من فعل الله تعالى.

الثانى: أن الأمر بالشيء يكون أمراً بالسبب فقط، سواء كان شرعياً أو عقلياً، أو عادياً، ولا يكون أمراً بالشرط مطلقاً.

الثالث: أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بما يتوقف عليه مطلقاً، سواء كان شرطاً أو سبباً، وسواء كان كل منهما شرعياً، أو عقلياً أو عادياً.

الرابع: أن الأمر بالشيء يكون أمراً بما يتوقف عليه إذا كان شرطاً شرعياً، ولا يكون أمراً بغيره من السبب مطلقاً، أو الشرط العقلى، والعادى، وهو اختيار إمام الحرمين. وما يتوقف عليه الواجب قسمان:

أحدهما: أن يتوقف عليه نفس وجوده، إما من جهة الشرع كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإن الصلاة يتوقف وجودها فى الخارج صحيحة على الوضوء، وهذا التوقف لا يعرف إلا من الشارع؛ إذ العقل لا مدخل له فى ذلك، وإما من جهة العقل كقطع المسافة من مكان مرید النسك إلى مكة لأداء الحج، فإن أداءه يتوقف على قطع المسافة بين المكانين، وهذا التوقف معلوم من جهة العقل. ثانيهما: أن يتوقف عليه العلم بوجود الواجب، ولا يتوقف عليه نفس وجوده؛ كمن ترك صلاة معينة من الصلوات الخمس، ثم نسى عينها، فلا يدرى أى واحدة هى من الخمس، فإنه يجب عليه أن يصلى الخمس حتى يخرج من العهدة بيقين، وإن كان الواجب عليه صلاة واحدة هى التى تركها؛ لأن العلم بحصول الصلاة المتروكة لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة الباقية من الصلوات يتوقف عليها العلم بوجود الواجب، ولا يتوقف عليها وجوده؛ لأنه يجوز أن يكون ما فعله أولاً هو الواجب؛ إذ يجوز أن يكون المتروك هو الأول. وكسرتى من الركبة، فإنه يتوقف عليه العلم بالواجب الذى هو ستر الفخذين؛ لكونهما عورة، ولا يتوقف عليه نفس وجوده؛ لأنه يمكن تحقيقه بدون ذلك؛ لأن الفخذين منفصلان =

= عن الركبة غير أن العلم بسترهما يتوقف على ستر شيء من الركبة؛ لأن من ستر شيئاً من الركبة مع ستر العورة - علم يقيناً أنه ستر العورة. ويتفرع على مقدمة الواجب فروع ذكر البيضاوى ثلاثة منها: الأول: لو اشتبهت زوجة الرجل بأجنبية بأن اختلطت بغيرها. ولم يستطع تمييزها عن غيرها - حرم عليه وطؤها معاً، على معنى أنه يجب الكف عن وطئها جميعاً؛ إحداهما بطريق الأصالة لكونها أجنبية، والأخرى وهى الزوجة بطريق الاشتباه بالأجنبية. وفسرت الحرمة هنا بوجود الكف عن وطئها؛ ليكون التفرع على مقدمة الواجب صحيحاً؛ لأن الكف عن وطء الأجنبية واجب. ولا يتحقق العلم به إلا بالكف عن وطء الزوجة، فكان الكف عن وطء الزوجة واجباً لتوقف العلم بالكف عن وطء الأجنبية - الذى هو واجب - عليه. ولو بقيت الحرمة بدون تفسير لها بوجود الكف - كان التفرع بعيداً عن مقدمة الواجب؛ لأن الحرمة غير الواجب.

وإنما قلنا: إن الكف عن وطء الزوجة مقدمة للعلم بالكف عن وطء الأجنبية، وليس مقدمة لوجود الكف عن وطئها؛ لأن وجوده لا يتوقف على الكف عن وطء الزوجة؛ إذ قد يوجد بدون الكف عن وطء الزوجة بأن يكون من وطئها أولاً هى الزوجة - أما العلم بالكف عن وطء الأجنبية فلا يكون إلا بالكف عن وطئها جميعاً.

الثانى: إذا قال الرجل لزوجتيه: إحدكما طالق. ولم يقصد واحدة بعينها، فقد اختلف العلماء فيه على رأيين:

أحدهما: أن هذا الطلاق لا يقع على واحدة منهما، ويستمر حل وطئهما؛ لأن لفظ الطلاق معين، والمعين لا يقوم إلا بمحل معين؛ لأن غير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين، فإذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً، بل الذى وقع لفظ يصلح أن يكون طلاقاً إذا وجد معيناً، وحيث لا تعيين فلا طلاق ويستمر حل وطئهما. وأورد على هذا بأن الزوجة التى هى محل الطلاق معينة عند الله تعالى، وهى التى سبعتها الزوج، فتكون هى المطلقة والحرمة فى علم الله؛ لأنه بكل شيء عليم. والجهل بها إنما كان بالنسبة إلينا، وإذا كان الأمر كذلك كان الطلاق واقعاً، ويجب الكف عن وطئها معاً حتى يعين. وأجيب عن ذلك بأن الله سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه، فيعلم المتعين أنه متعين، ويعلم غير المتعين أنه غير متعين؛ لأنه الواقع. وإلا لو علم غير المتعين متعيناً - لكان ذلك جهلاً، وهو على الله تعالى محال. ومادام الزوج لم يعين المقصودة بالطلاق - لم تتعين فى نفسها، وإذا لم تتعين فإن الله يعلمها غير متعينة؛ لأن هذا هو الواقع، ولا يعلمها قبل التعيين أنها معينة؛ لأنه خلاف الواقع، وعلى هذا يكون لفظ الطلاق عند صدوره واقعاً على غير معين، فلا يكون منجزاً على واحدة منهما، ويستمر حل وطئهما حتى يعين.

ثانيها: أن هذا الطلاق يقع على واحدة غير معينة من الزوجتين، وحينئذ يجب على الزوج الكف عن وطئها معاً، حتى يعين واحدة منهما فتكون هى المطلقة؛ لأن كل واحدة تحتل أن تكون هى المطلقة فيحرم وطؤها، وتحتل أن تكون غير المطلقة فيحل وطؤها، فوجب الكف عنهما =

= معاً تغليباً لجانب الحرمة على جانب الحل؛ لكونه أحوط. وما قيل: من أن الطلاق معين، ومحلّه في صورتنا غير معين، وغير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين، فلا يكون الطلاق واقعاً على واحدة منهما - مردود بأن غير المعين الذي لا يصلح أن يكون محلاً للمعين هو الذى يكون مبهماً من كل وجه؛ لكونه مجهولاً مطلقاً. والمجهول المطلق لا يصح القصد إليه. أما إذا كان مبهماً من وجه، ومعينا من وجه آخر؛ فإنه يصلح أن يكون محلاً للمعين؛ ألا ترى أن الوجوب - وهو حكم معين من بين الأحكام الخمسة - قد قام بالواحد المبهم من أمور معينة فى الواجب المخير؛ لأن الواحد لا بعينه معين من جهة أن أفرادها محصورة، وما نحن بصدد من هذا القبيل؛ لأن إحدى الزوجتين لا بعينها معينة من جهة كونها واحدة من زوجتين محصورتين؛ ولذا كان الزوج مخيراً فى تحقيقها فى أى واحدة أرادها منهما، ومن أجل ذلك كان الطلاق واقعاً، وتكون واحدة لا بعينها محرمة، وواحدة لا بعينها حلالاً، وعملاً بالأحوط غلبنا جانب الحرمة على جانب الحل. وهذا الفرع على كل من القولين لا يصح تفريعه على مقدمة الواجب. أما على القول بإباحة وطء المرأتين - لأن الطلاق لم يقع حيث لم يجد محلاً معيناً - فواضح لأن الإباحة غير الوجوب. وأما على القول بمحرمة وطئهما - لأن الطلاق وقع على واحدة معينة من جهة كونها واحدة من زوجتين محصورتين - فلا يصح كذلك، حتى بعد تأويل حرمة وطئهما بوجوب الكف عنهما؛ لأن أحد الواجبين هنا ليس واجباً بالأصالة، ووجوده متوقف على الآخر، حتى يكون ذلك الآخر مقدمة الواجب الأصلي؛ لأن الزوجتين متساويتان فى وجوب الكف عن وطئهما، حيث إن كل واحدة تحتل أن تكون هى المطلقة فيجب الكف عن وطئها؛ وتحتل أن تكون غير المطلقة فلا يجب الكف عن وطئها وإذن فليس معنا واجب أصلى - وهو الكف عن وطء إحداهما - يتوقف وجوده على الكف عن وطء الثانية، حتى يجب الثانى بوجوب الأول. هذا، ويمكن أن يصحح تفريع هذا الفرع على مقدمة الواجب؛ بأن يقال: لو طلق الزوج واحدة معينة من زوجتين، ثم نسى عينها - وجب عليه الكف عن وطئهما معاً؛ لأن الكف عن وطء المطلقة واجب أصلى، ولا يمكن العلم به إلا بالكف عن وطء غير المطلقة، فالكف عن وطئهما معاً واجب أحدهما بطريق الأصالة، والآخر بطريق الاشتباه كالفرع الذى قبله. غير أن هذا التصحيح يجعل ذلك الفرع مكرراً مع الفرع الذى قبله؛ لأن المطلقة صارت أجنبية. وحينئذ يمكن أن يصاغ بالعبرة الآتية: لو اشتبهت الزوجة بالأجنبية حرمتا، وهذا هو عين الفرع الأول. وإذا كان ذلك الفرع غير صالح للتفريع على مقدمة الواجب بالصياغة الأولى، ومكرراً مع الفرع الأول على الصياغة الثانية. - كان الأولى تركه والاكتفاء بالفرع السابق. الثالث: القدر الزائد على ما يتحقق به الواجب الذى لم يقدر من الشارع بقدر معين؛ كمسح ربع الرأس دفعة واحدة عند الشافعية - لا يجب بوجوبه. وهو الصواب من قولين فيه، واستدل لذلك بأنه لو كان القدر الزائد على الواجب الذى لم يقدر بقدر معين واجباً - ما حاز تركه، لكن التالى باطل، فبطل المقدم وثبت نقيضه، وهو: أنه لا يجب بوجوبه وهو المطلوب. أما الملازمة؛ فلأن عدم جواز =

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ فِي أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ

ضِدِّهِ:

اعْلَمْ: أَنَّا لَا نُرِيدُ بِهَذَا: أَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ هِيَ صِيغَةُ النَّهْيِ؛ بَلِ الْمُرَادُ: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ دَالٌّ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ نَقِيضِهِ؛ بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ.

وَقَالَ جُمْهُورُ الْمُعْتَزَلَةِ، وَكَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِنَا: إِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

لَنَا: أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الشَّيْءِ - دَلَّ عَلَى وُجُوبِ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ؛ إِذَا كَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَّانُهُ فِي «الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى»، وَالطَّلَبُ الْجَازِمُ - مِنْ

=الترك لازم من لوازم الوجوب. ووجود الملزوم يقتضى وجود اللازم؛ فكونه واجباً يقتضى عدم جواز تركه. وأما الاستثنائية؛ فلأنه لو لم يكن حائز الترك لعصى تاركه؛ لكن الإجماع منعقد على عدم عصيانه فيكون حائز الترك. وإذا ثبت أنه يجوز تركه ثبت عدم وجوبه بوجوب أصله، وهو المطلوب. وعلى هذا القول: يكون ذلك الفرع مفرعاً على مفهوم القاعدة التى توجب مقدمة الواجب؛ لأن منطوقها ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً. ومفهومها ما لا يتوقف عليه الواجب لا يكون واجباً. ولما كان القدر الزائد على الواجب الذى لم يقدر بقدر معين لا يتوقف عليه وجوده. ولا العلم بوجوده لم يكن واجباً - صح تقريره على القاعدة باعتباره مفهوماً لا باعتبار منطوقها. وزعم البعض أنه يجب بوجوبه، واستدل لذلك: بأنه لو لم يجب القدر الزائد على الواجب غير المقدر بوجوبه - لما كان سقوط الواجب منسوباً إلى فعل الكل، ولكن التالى باطل؛ فبطل المقدم وثبت نقيضه، وهو أنه يجب بوجوبه وهو المطلوب. أما الملازمة؛ فلأن فعل غير الواجب لا يودى به الواجب، وإذا لم يكن صالحاً لأدائه - لم يكن فعله صالحاً لنسبة سقوط الواجب إليه. وأما الاستثنائية فظاهرة؛ لأن نسبة سقوط الواجب إلى بعض دون بعض - ترجيح من غير مرجح وهو باطل. وزد هذا بأن نسبة السقوط إلى الكل لا تقتضى أن يكون الكل واجباً، حتى يكون الزائد على الواجب واجباً؛ لأن السقوط فى الواقع إنما كان بفعل أى بعض مما اشتمل عليه الكل، ولكن لما كان ذلك البعض شائعاً فى الكل من غير تفاوت - كان السقوط منسوباً إلى الكل؛ لاشتماله عليه، فكان الكل واجباً على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأبعاض بدون مسح، ولا يلزمه الجمع بينها كالواجب المخير، ولا يلزم من ذلك وجوب المسح على الكل حتى يكون الزائد على الواجب واجباً؛ لجواز الاقتصار على الواجب وترك الزائد، وحيث حاز تركه لم يكن واجباً؛ لأن الواجب ما لا يجوز تركه. وبهذا بطل القول بالوجوب وثبت أن القدر الزائد على ما يتحقق به الواجب الذى لم يقدر من الشارع بقدر معين لا يجب بوجوبه. ينظر: مذكرة الحسينى الشيخ ص ٩٤، ص ٩٩.

(٢) سقط فى «أ، ب».

الكاشف عن المحصول .....  
 ضَرُورَاتِهِ: الْمَنْعُ مِنَ الْإِحْلَالِ بِهِ؛ فَالْفَلْفُظُ الدَّالُّ عَلَى الطَّلَبِ الْجَازِمِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ دَالًّا  
 عَلَى الْمَنْعِ مِنَ الْإِحْلَالِ بِهِ؛ بِطَرِيقِ الْإِتِّزَامِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُعْبَرَ عَنْهُ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى؛ فَيُقَالُ: إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ أَنْ يُوجَدَ مَعَ الطَّلَبِ الْجَازِمِ  
 الْإِذْنَ بِالْإِحْلَالِ، أَوْ لَا يُمَكِّنُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ جَازِمًا يَطْلُبُ الْفِعْلَ، وَيَكُونُ قَدْ أُذِنَ فِي التَّرْكِ؛ وَذَلِكَ  
 مُتَنَاقِضٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَحَالَ وَجُودِ هَذَا الطَّلَبِ - كَانَ الْإِذْنُ فِي التَّرْكِ مُمْتَنِعًا؛ وَلَا مَعْنَى  
 لِقَوْلِنَا: «الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ» - إِلَّا هَذَا.

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الطَّلَبَ الْجَازِمَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ - الْمَنْعُ مِنَ الْإِحْلَالِ؛ وَبَيَّانُهُ مِنْ  
 وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَحَالِ جَائِزٌ؛ فَلَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَأْمَرَ جِزْمًا بِالْوُجُودِ، وَبِالْعَدَمِ مَعًا.

الثَّانِي: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ قَدْ يَكُونُ غَافِلًا عَنْ ضِدِّهِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ  
 بِالشُّعُورِ بِهِ؛ فَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ - حَالَ غَفْلَتِهِ عَنْ ضِدِّ ذَلِكَ الشَّيْءِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ نَاهِيًا  
 عَنْ ذَلِكَ الضِّدِّ؛ فَضَلًّا عَنْ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا الْأَمْرُ نَفْسُ ذَلِكَ النَّهْيِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نرى أن نذكر أولاً أقوال الأئمة في هذه  
 المسألة، ثم نشرح كلام المصنف؛ فإن شرحه موقوف على فهم مذاهب المخالفين في  
 المسألة، وذلك لا يتأتى إلا بنقل أقوالهم، فنقول:

قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: ذهب بعض أئمتنا إلى أن الأمر بالشئ نهى عن أضداد الأمور  
 به، وهؤلاء قدرُوا عين الأمر نهياً، وزعموا أن اتصافه بكونه أمراً نهياً - بمثابة اتصاف  
 الكون الواحد قريباً من شئ بعيداً عن غيره.

والذى مال إليه القاضى فى آخر مصنفاته: أن الأمر فى عينه لا يكون نهياً، ولكنه  
 يتضمنه ويقضيه، وإن لم يكن عينه.

والذى ذهب إليه جماهير الأصحاب [٦١/أ]: أن النهى عن الشئ أمرٌ بأحد أضداد  
 المنهى عنه، والأمر بالشئ نهى عن جميع أضداد الأمور به.



وأما المعتزلة: فالأمر عندهم هو: العبارة، وهى قول القائل: «أفعل»، وهى أصوات منظومة معلومة<sup>(١)</sup>، وليست هى علم نظم [الأصوات فى] قول القائل: «لَا تَفْعَلْ»؛ فلا يمكنهم أن يقولوا: الأمر هو النهى، فقالوا: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن أضداده ضمناً؛ كما ذهب إليه القاضى، ولكن الأمر عند القاضى هو: القائم بالنفس الذى يعبر عنه بـ«أفعل» ونحن نقول: أما من قال: «إنَّ الأمر هو النَّهْيُ بعينه» فقولُه عرَىٌّ عن التحصيل؛ فإن القول القائم بالنفس المعبر عنه بـ«أفعل» مغاير للقول الذى يعبر عنه بـ«لَا تَفْعَلْ»، ومن جحد هذا سقطت مكالمته، وعد مباحته.

وأما ما ذكره القاضى آخرًا: فإنَّ الأمر بالشىء ليس نهياً عن [ضده] فى عينه؛ لكنه يتضمنه ويقتضيه، فليس يعنى [بهذا]: الاقتضاء الذى أطلقه المعتزلة؛ فإن الاقتضاء الذى ذكره راجع إلى فهم معنى من لفظ يشعر به، وهذا لا يتحقق فى كلام النفس؛ فإن ما يقوم بالنفس لا إشعار له بغيره، وإنما هو معنى فى نفسه وذاته على حقيقته وخاصيته.

والمعنى بـ«الاقتضاء» على رأى القاضى: أن قيام الأمر بالشىء بالنفس يقتضى أن يقوم معه قول هو نهى عن أضداد المأمور به؛ كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة بها، ولا معنى لما قال غير هذا؛ وهذا باطل قطعاً.

فإن الذى يأمر الشىء قد لا يخطر له التعرُّض لأضداد المأمور به: إما لذهول، أو لإضراب، فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالشىء مشروط بقيام النهى عن الضد. وإذا لاح سقوط المذهبين بنينا عليه ما هو الحق المبين عندنا، وهو: أن الأمر بالشىء ليس نهياً عن ضده، فنقول: الأمر بالشىء لا يخلو: إما أن يكون ذاكراً لأضداده، أو يكون ذاهلاً عنها: فإن كان ذاهلاً عنها - فالذى قدمناه بالغ فيه؛ فإن الذاهل عن [٦١/ب] الشىء غير عالم به، ويستحيل أن يقوم بالنفس قول متعلق بالشىء مع الذهول عنه.

وأما إذا كان ذاكراً [للأضداد] عالماً بأن الاتصاف بشىء منها يمنع إيقاع المأمور به - فقد يتخيل التخيل فى هذه الحالة: أنه يقوم بالنفس نهى عن أضداد المأمور به المقتضى؛ فإن كان كذلك، فليس الزجر عند الأضداد مقصوداً للأمر، وإنما يخطر له النهى - لو خطر - ليكون الانكشاف<sup>(٢)</sup> عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس

(١) فى «ب»: معقولة، والمثبت من البرهان.

(٢) فى «أ، ب»: الإتيان.

تقدير<sup>(١)</sup> خطورها بالبال متضمناً قيام زجر عنها مقصود، والذي تجرّد قصده إلى النهي عن الشيء يعلم قيام زجر مقصود [بذاته].

والذي يحقق الغرض [فيه] فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض، فلو أن الأمر قدر تجويز بجامعة الأضداد، لكان<sup>(٢)</sup> لا يأبى وقوعها مع المأمور به، فلو نهى عنها [قصدًا] - لأبائها؛ فإذا: خطوط الانكشاف عن الأضداد ببال الأمر آيلٌ إلى امتناع [المأمور به مختلفاً معها لا إلى قصد نفى الأضداد]<sup>(٣)</sup>.

فأما من قال: «إنَّ النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد النهي عنه» فقد اقتحم أمراً عظيماً، [وباح] بالتزام مذهب الكعبيّ في نفي الإباحة. هذا نصُّ كلام إمام الحرمين.

واعلم: أن بعض من شرح كلامه قال: ما قال أحدٌ: إن القول القائم المعبر عنه هو المعبر عنه بـ «لَا تَفْعَلْ»؛ بل إنما يقول: القائم بالنفس الذي هو: «تَحَرَّكْ» هو القول الذي هو لا «تَسْكُنْ» لا أنه القول الذي هو «لَا تَتَحَرَّكْ».

واعلم: أن ما أورده مندفع عن الإمام؛ فإنَّ الإمام إنما ذكر «أفْعَلْ» أو «لَا تَفْعَلْ» مثالين يحمله صيغ الأمر بالشيء والنهي عن ضده، على ما جرت عادة القوم من ذكر الأمثلة المطلقة من غير اختصاص بمادّة، والمراد أن قولنا «تَحَرَّكْ» ليس غير قولنا «لَا تَسْكُنْ»؛ فاندفع الإشكال.

لكن دعوى الضرورة في هذا الموضع لا تستقيم؛ فلك منعها.

وقال هذا الشارح: إن مذهب المعتزلة: أن صيغة الأمر [٦٢/أ] لها إشعار بصيغة أخرى، وهي: النهي عن الضدّ.

واعلم: أن اختيار الغزاليّ بعينه هو الذي اختاره إمام الحرمين، واستدلَّ بعين دليhle.

قال الغزاليّ<sup>(٤)</sup>: اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده؟ وللمسألة

طرفان:

أحدهما: يتعلّق بالصيغة، ولا يستقيم ذلك على رأى من لا يرى للأمر صيغة، ومن

(١) في «ب»: تصوير.

(٢) في «ب»: إذا كان.

(٣) في «ب»: من جعله معها لا إلى قصد نفى الأضداد.

(٤) ينظر المستصفى (١/٨١، ٨٢).

رأى ذلك، فلا شك أن قوله «قُم» غير قوله «لَا تَقْعُدْ»؛ فإنهما ضربان مختلفان؛ فيجب عليهما الردُّ إلى المعنى، وهو: أن قوله: «قم» له مفهومان:  
أحدهما: طلب القيام.

والثاني: ترك<sup>(١)</sup> القعود. [فهو دال على المعنيين].

فالمعنيان المفهومان منه متحدان، أو أحدهما عين الآخر؛ فيجب الرد إلى المعنى؟  
والطرف الثاني: البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو: أن طلب القيام هل هو بعينه  
طَلَبُ ترك القعود أم لا؟

وهذا لا يمكنُ فرضه في كلام الله تعالى؛ فإنه واحد هو أمر ونهى ووعده ووعيد؛  
فلا تتطرق الغيرية إليه؛ فليفرض في كلام المخلوق، إلا أنه أورد على نفسه سؤالاً،  
وأجاب عنه، فلنورده مع جوابه؛ فإنه به يتلخص مذهبهما:

قال في «المستصفي»: «فإن قيل: «فقد قررتم أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب، ولا يتوصل إلى الشيء إلا بترك ضده؛ فليكن واجباً»:

قلنا: ونحن نقول: ذلك [واجب]؛ وإنما الخلاف في أن إيجابه هل هو عين إيجاب  
المأمور به [أو غيره]:

فإذا قال: «اغسل الوجه»، فليس هذا عين إيجاب غسل جزء من [الرأس]، ولا قوله:  
«صُم النهار» إيجاب إمساك جزء من الليل؛ ولذلك: لا يجب أن ينوى صوم جزء من  
الليل؛ ولكن يجب بدلالة العقل على وجوبه؛ من حيث هو درءٌ لنفسه، لا أنه عين ذلك  
الإيجاب؛ فلا منافاة بين الكلامين.

تنبيه: اعلم: أن كلام الغزالي [دل] على أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده،  
ولكن ليس ذلك النهي زجرًا عن ذلك الشيء قصدًا، بل من حيث إن ترك الضد  
[٦٢/ب] شرط في امتثال ما أمر به، وفي كلام إمام الحرمين إشارة إلى هذا المعنى -  
أيضًا - فإذا ادعى مدع: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، ولا يدعى النهي عنه قصدًا -  
انتظم هذا الكلام، مخالفًا لاختيار الغزالي وإمام الحرمين.

فإن مذهب الغزالي: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، ولا يتضمنه ولا يستلزمه  
وحده، فقد سلم أن إيجابه يستلزم إيجاب ما يتوقف النهي عليه؛ لكن لا بنفس الإيجاب  
الأول، بل به وبدلالة العقل؛ إن كان الشرط عقلياً، أو السمع؛ إن كان سمعياً.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشىء هو نهى عن ضده، وخالفهم آخرون فى ذلك، وإليه ذهب قاضى القضاة وأصحابنا، والخلاف فى ذلك: إما فى الاسم، وإما فى المعنى:

أما فى الاسم: فبأن سموا الأمر نهياً على الحقيقة، فهذا باطل؛ لأن هذا خلاف قول أهل اللغة.

وأما فى المعنى: فيقال: إن صيغة «أفعل» تقتضى إيقاع الفعل [وتنوع] من الإخلال به ومن كل فعل يمنع فعل المأمور به؛ وهذا قد بينا صحته من قبل.

أو يقال: إن الأمر يقتضى الندب، فيقتضى أن الأولى ألا يفعل ضده؛ كما أن النهى على طريق التنزيه يقتضى أن الأولى ألا يفعل المنهى عنه، وهذا لا ياباه القائلون بالندب مقتضياً للأمر، غير أنه لو سمي الأمر بالندب نهياً عن ضد المأمور [به]، لكننا منهيين عن البيع وسائر المباحات؛ لأننا مأمورون بأضدادها من الندب.

وأما النهى عن الشىء، فإنه دعاء إلى الإخلال به؛ فيجب كونه فى معنى الأمر بما لا يصح الإخلال بالمنهى عنه إلا معه؛ فإن كان للمنهى عنه ضد واحد، ولا يمكن الانصراف [عنه] إلا إليه، كان النهى دليلاً على وجوبه بعينه، وإن كان له أضداد كثيرة، ولا يمكن الانصراف عنه إلا إلى واحد منها، كان النهى فى حكم الأمر بها أجمع على البدل.

وقال القاضى عبد الوهَّاب المالكى: ذهب أصحابنا المتكلمون ومن وافقهم فى القول بإثبات الصفات، وفى خلق [٦٣/أ] الزمان: إلى أن الأمر بالشىء نهى عن ضده، إن كان له ضد واحد، وعن جميع أضداده، إن كان له أضداد، وهو قول شيخنا أبى الحسن الأشعرى، وعنده: أنه نهى عن ضده من حيث اللفظ؛ لأن الأمر لا صيغة له.

وحكى القاضى عنه أنه شرط فى ذلك أن يكون واجباً لا ندباً، ولا بد أن يشترط فى ذلك أن يكون وجوبه مضيئاً مستحق العين؛ لأن الواجب الموسع ليس بنهى عن ضده. [وحكى عن الشيخ أبى الحسن؛ أنه قال فى بعض كتبه: إن الندب حسن، وليس بمأمور، قال: وعلى هذا: لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب فى الأمر، إذا كان لا يكون إلا واجباً.

قال القاضي: والصحيح - عندي - : أن الأمر بالشئ نهى عن ضده على سبيل ما هو أمرٌ به من وجوب أو نَدبِ].

وذهب المعتزلة: إلى أن الأمر بالشئ ليس بنهى عن ضده لا لفظاً ولا معنى.

واختلف الفقهاء في ذلك - بعد اتفاق أكثرهم على أنه ليس بنهى عن ضده لفظاً - فمنهم من تبع المعتزلة، فقال: ليس بنهى عن ضده لا لفظاً ولا معنى. ومنهم من قال: إنه نهى عن ضده من جهة المعنى دون الصيغة، وهو الذى يقتضيه مذهب أصحابنا، ولو لم أجد لهم نصاً فيه.

قال القاضي عبد الوهَّاب: ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة: إلى أن الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده<sup>(١)</sup>، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى.

(١) قبل أن نذكر مذاهب العلماء في هذه المسألة يجدر بنا أن نبيِّن أن عبارات القوم قد اختلفت في التعبير عنها: فمنهم من عبر عنها بقوله: «الأمر بالشئ نهى عن ضده»، أو «يستلزم النهى عن ضده». ومنهم من عبر بقوله: «وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه». ولكي نستطيع الموازنة بين هاتين العبارتين نذكر الفرق بين الضد والنقيض؛ لورودهما فيهما. وبيانه: أن كل واجب كالتعود مثلاً المطلوب بقولنا: «اقعد» له أمران منافيان له:

أحدهما: يسمى «ضداً»، والآخر يُسمى «نقيضاً»، وكل منهما يُغيِّر الآخر؛ لأن النقيض ينافى الواجب بذاته، وهو عدم القعود؛ حيث إن النقيضين هما الأمران اللذان أحدهما وجودي، والآخر عددي لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كالتعود، وعدمه في المثال الذى قدمناه، بخلاف الضد كالقيام؛ فإنه ينافيه بالعرض؛ أى: باعتبار أنه يُحقِّقُ المنافي بذاته، وهو النقيض؛ لأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالتعود والقيام، فإنهما لا يجتمعان فى شخصٍ واحدٍ فى وقتٍ واحد، وقد يرتفعان، ويأتى بدهما الاضطجاع مثلاً، إلا أن كل واحد من أعداد القعود يُحقِّقُ النقيض، وهو عدم القعود؛ لأنه فردٌ من أفرادها، فلم يكن التنافى بين الواجب وضده ذاتياً؛ بل لأن أحدهما يقتضى نقيض الآخر الذى ينافيه بالذات، وهذا إذا كان النقيض له أفراد هى أعداد الواجب يُحقِّقُه كل واحد منها. أما إذا لم يكن له إلا فردٌ واحدٌ هو ضد الواجب، ولا يتحقَّقُ النقيض إلا به - اعتبر ذلك الضد مساوياً للنقيض كالحركة والسكون؛ فإن السكون يساوى عدم الحركة؛ لأن عدم الحركة لا يتحقَّقُ إلا بالسكون، وأخذ مع ضده حكم النقيض، فلا يجتمعان، ولا يرتفعان؛ إذ لا تجتمع حركةٌ وسكون فى وقتٍ واحد فى شئٍ واحدٍ، ولا يرتفعان كذلك، بل لا بد أن يكون الشئ مُتصِّفاً بأحدهما؛ ضرورة أن الشئ الواحد لا يخلو عن حركة، أو سكون. والمدقُّق فى هاتين العبارتين يجد بينهما ثلاثة فروق:

(١) التعبير بقولهم: «وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه» - لا يفيد إلا حكم النقيض فى الوجوب، أما حكمه فى الندب فلا، بخلاف التعبير بقولهم: «الأمر بالشئ نهى عن ضده»، فإنه =

= يفيد حكم الضد فيهما؛ لأن الأمر بالشئ بصيغته عند عدم القرينة التي تصرف عن الوجوب إلى الندب يدل على الوجوب، ومع القرينة الصارفة يدل على الندب، فالتعبير بالأمر يتناول الوجوب والندب، والتعبير بالنهي يتناول التحريم والكراهة؛ لأن النهي إن كان جازماً، فهو التحريم، وإن كان غير جازم، فهو الكراهة. ومن هذا المنطلق يكون الأمر بالشئ دالاً على تحريم الضد إن كان الأمر للوجوب، ودالاً على كراهته إن كان الأمر للندب، فيكون التعبير بقولهم: «الأمر بالشئ نهى عن ضده» مفيداً لحكم الضد في النوعين.

(٢) أن التعبير بقولهم: «وجوب الشئ... إلخ» فيه باب لحكم النقيض في الوجوب مطلقاً، أى: سواء كان الوجوب مأخوذاً من صيغة الأمر، أو من غيرها، مثل فعل الرسول ﷺ، والقياس، وغير ذلك، بخلاف التعبير بقولهم: «الأمر بالشئ... إلخ»؛ فإنه لا يفيد إلا حكم الضد في الوجوب المأخوذ من صيغة الأمر دون حكم الضد في الوجوب المستفاد من غيرها.

(٣) أن التعبير بقولهم: «الأمر بالشئ نهى عن ضده... إلخ» يفيد أن محل الخلاف في هذه المسألة هو ضد المأمور به، وليس نقيضه. أما التعبير بقولهم: «وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه» فإنه يفيد أن نقيض الواجب موضع خلاف بينهم، وأن من العلماء من يقول بأن: «الأمر بالشئ ليس دالاً على النهي عن نقيضه» وهو باطل؛ لأن الإجماع متفق على أن نقيض الواجب منهي عنه؛ لأن إيجاب الشئ: هو طلبه مع المنع من تركه، والمنع من الترك هو النهي عن الترك، والترك هو النقيض، فيكون النقيض منهيًا عنه، فالدال على الإيجاب - وهو الأمر - دال على النهي عن النقيض؛ لأنه جزؤه؛ ضرورة أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن. وإذا كان الأمر كذلك تعين أن يكون الخلاف في الضد فقط، ووجب أن يكون التعبير عن ذلك النزاع بما يدل صراحة على محله، والذي يفيد ذلك هو العبارة الأولى لا الثانية. ويرى أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر الباقلاني في أول أقواله: أن الأمر بشئ معين إيجاباً أو ندباً نهى عن ضده الوجودي تحريماً، أو كراهة، سواء كان الضد واحداً كالتحرك بالنسبة إلى السكون المأمور به في قول القائل: «اسكن» أو أكثر كالقياس وغيره بالنسبة إلى القعود المطلوب للأمر بقوله: «اقعد». ومعنى كونه نهياً أن الطلب واحد؛ ولكنه بالنسبة إلى السكون في مثالنا أمر، وبالنسبة إلى التحرك نهى كما يكون الشئ الواحد بالنسبة إلى شئ قريباً، وإلى آخر بعيداً. ومثل الشئ المعين في ذلك الشئ الواحد المبهم من أشياء معينة بالنظر إلى مفهومه، وهو الأحد الذي يدور بينها؛ فإن الأمر به نهى عن ضده الذي هو ما عداها بخلافه بالنظر إلى فرد المعين، فليس الأمر به نهياً عن ضده منها. وذهب القاضي الباقلاني في آخر ما قال، والإمام المصنف، وسيف الدين الأمدى، وأيضاً القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين من المعتزلة إلى أن الأمر بشئ معين مطلقاً يدل على النهي عن ضده استلزماً، فالأمر بالسكون يستلزم النهي عن التحرك، أى طلب الكف عنه. وذهب أبو المعالي الجويني، والغزالي إلى أن الأمر بشئ معين مطلقاً، لا يدل على النهي عن ضده لا مطابقة، ولا التزاماً. وذهب بعض العلماء إلى أن أمر الإيجاب يدل على النهي عن ضده =

وذهب أكثر الفقهاء من أصحابنا: إلى أنه نهى عن ضده من حيث المعنى دون الصيغة؛ وكذلك أصحاب الشافعي.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وكل من وافقه على الوقف في الصيغ، وأنه لا صيغة للأمر إلا أنه نهى عن ضده من حيث المعنى والصيغة، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إن كان الأمر على الوجوب اقتضى النهى عن ضده على سبيل التحريم، وإن كان على سبيل الاستحباب اقتضى النهى [٦٣/ب] عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: الأمر بالشيء نهى عن ضده؛ وبه قال عامة الفقهاء؛ خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلاني والجويني.

وقال ابن برهان: الأمر بالشيء نهى عن ضده، والنهى عن الشيء أمر بضده؛ وهذا مذهب الكعبي من المعتزلة، وصار باقي المعتزلة: إلى أن الأمر بالشيء، ليس نهياً عن ضده؛ وكذلك النهى عن الشيء لا يكون أمراً بضده.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> - بعد نقله كل واحد من القولين -: وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين صيغة «افعل» لا تكون نهياً؛ وإنما اختلفوا في أن الأمر بالشيء نهى عن أضداده من جهة المعنى:

ذهب القدماء من مشايخ المعتزلة إلى منعه، ومن المعتزلة من صار إليه؛ كالعارضي وأبي الحسين البصري وغيرهما.

ومنهم من فصل بين أمر الإيجاب والندب، ومنهم من لم يفصل. والمختار: إنما هو التفصيل، وهو: إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يُطاق؛ على ما

=التزاماً دون أمر الندب، فلا يدلُّ على النهى عن ضده لا مطابقة، ولا التزاماً. والذي نختاره من هذه الآراء: أن الأمر بالشيء إيجاباً، أو ندباً يستلزم النهى عن ضده تحريماً، أو كراهة. ينظر: البرهان ١/٢٥٠ - ٢٥٢، اللمع (١١) التبصرة ١٨٩، المنحول ١١٤، المستصفى ١/٨١، الإحكام للأمدى ١٥٩/٢، شرح الكوكب المنير ٥١/٣، المسودة ص (٤٩)، أصول السرخسي ٩٤/١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥، المعتمد ١/١٠٦، جمع الجوامع ١/٣٨٦ تيسير التحرير ١/٣٦٣، فواتح الرحموت ١/٩٧، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٣، التمهيد للأسنوي ٩٤-٩٥، شرح العضد ٣/٨٥، كشف الأسرار ٢/٣٢٨، التلويح على التوضيح ٢/٢٣٨-٢٣٩، إرشاد الفحول (١٠١)، روضة الناظر ص ٢٥، المدخل ص (١٠٢).

(١) ينظر الإحكام (١٥٩/٢).

الكاشف عن المحصول ..... هو مذهبُ الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ فالأمر لا يكون بعينه نهياً عن الضد، ولا مستلزماً له.

وإن معنا ذلك، فالمختار: أن الأمر بالشيء يستلزمُ النهيَ عن ضده، لا أنه عينه، وسواء كان ذلك أمر إيجاب أو ندب.

وإذا فرضنا الكلام في الأمر النفساني القديم: فهو - وإن اتحد على أصلنا - إلا أنه إنما يكون أمراً بسبب تعلقه بإيجاب الفعل، وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً؛ [لأنه إنما يكون نهياً] بسبب تعلقه بترك الفعل، فهو بسبب الاختلاف في التعلق والتعلق، وهما متغايران.

وأما ابن الحاجب: فقد اختار مذهب الإمام والغزالي؛ وهو بعينه اختيار صاحب «التنقيح»، وصاحب «التنقيحات».

وإذ قد أتينا على نقل كلام الأئمة في المسألة، فلنرجع إلى شرح كلام المصنف، فنقول: المدعى أن الأمر بالشيء يدلُّ على المنع من أضداده، إن كانت له أضداد، ومن ضده؛ إن كان له ضدٌّ واحدٌ؛ بطريق [٦٤/أ] اللازم، وعبارة المصنف محتملة من وجهين:

أحدهما: أنه قال: «الأمر بالشيء دالٌّ على المنع من نقيضه»؛ ولا نزاع في المنع من النقيض، وإنما النزاع في المنع من الضدِّ على ما دلَّت عليه كلمات الفضلاء الذين نقلنا ألفاظهم.

وعبارة «صاحب الحاصل»<sup>(١)</sup> - أيضاً - محتملة؛ فإنه قال: الأمر بإحدى النقيضين نهى عن الآخر، ثم كرر ذكر «النقيض» في المسألة في مواضع عدَّة، ولا جواب عن الخلل الواقع في «الحاصل».

وأما صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup> فقد صدرَّ المسألة بقوله: «الأمر بالشيء نهى عن الضدِّ التزاماً» وكرر ذكر «الضد» في المسألة، فيحمل لفظه: «المنع من نقيضه» على الإخلال بالمأمور به، قال: ذلك اصطلاحاً، وقد ذكر ذلك في معنى الواجب؛ حيث قال:

الواجب هو: الراجح الوجود المانع من النقيض، والمراد به المنع من الترك؛ على أنا نقول: استعمال لفظ «أحدهما» بدلاً عن «النقيض» أولى.

(١) ينظر: الحاصل (١/٤٦٠).

(٢) ينظر التحصيل (١/٣١٠).



الثاني: أنه قال: «دالٌّ على المنع من الإخلال به التزاماً»، ولا نزاع في هذا - أيضاً - فإن الأمر دالٌّ على الوجوب مطابقةً، ودالٌّ على المنع من الترك التزاماً، وإن شئت قلت: تضمننا؛ وذلك لأنه يصطلح على أن الدالَّ على ما ليس نفس الشيء يدلُّ عليه التزاماً.

وقد اصطلح المصنّف على ذلك في بعض المواضع، وهذا أمر سهلٌ، والمشكلُ أن هذا - أيضاً - لا نزاع فيه؛ وإنما النزاع في دلالة على المنع من الضدِّ.

وقد تنبّه لهذا الإشكال صاحبُ «التحصيل» فقال: لا نزاع في أنه دالٌّ على المنع من الترك، بل النزاع في دلالة على المنع من أضداده الوجودية؛ والدليل المذكور نصب لا في محلِّ النزاع، مع إمكان نصبه فيه؛ وهذا كلام حق لا دافع له.

وإذا تأملتَ الدليلَ المذكور - وجدته منصوباً لا في محلِّ النزاع، بل في محلِّ الاتفاق.

وإصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى؛ على ما حررناه أن [٦٤/ب] نقول: الأمر دالٌّ على الطلب الجازم، ومن ضرورات الطلب الجازم: المنع من الترك، ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد؛ لاستحالة المنع من الترك مع تجويز الإتيان بالضد؛ فيكون اللفظ دالاً على المنع من الضدِّ بالالتزام جزماً؛ وهو المطلوب.

أو نقول بعبارة أخرى: لا يوجد مع الطلب الجازم الإذن في الترك؛ لأن الإذن في الترك مناقض للطلب الجازم؛ فلا يوجد معه لتناقضهما؛ فلا يكون مع الطلب الجازم إلا المنع من الترك، ويلزم من المنع من الترك: المنع من الأضداد؛ وذلك هو المطلوب.

قال المصنّف - رحمه الله - : فإن قيل: لا نسلم أن الطلب الجازم من ضروراته المنع من الترك، وما ذكرت - وإن دلَّ عليه - ولكن معنا ما ينفيه، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الأمر بالمحال جائزٌ على أصلكم؛ فيجوز أن يؤمر بالوجود وبالعدم؛ فلا يكون من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك.

الوجه الثاني: هو أنه لو كان من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك، ومن لوازم ضرورات المنع من الترك المنع من الأضداد؛ على ما قررتم -: لاستحال أن يكون مع الأمر بالشيء الغفلة عن الضد المنهى عنه؛ فإنَّ ما لا شعور للنفس به أصلاً استحال أن ينهى عنه؛ واللازم باطل؛ وذلك لوجود الأمر بالشيء مع الغفلة عن الضد أو الأضداد.

قال المصنّف - رحمه الله - : والجواب: قوله: «الأمر بالمحال جائز»:

قلنا: هب أنه جائز؛ ولكن لا تتفرق ماهية «الإيجاب» في الفعل، إلا عند تصور المنع من تركه؛ فكان اللفظ الدال على «الإيجاب» دالاً على المنع من الإخلال به؛ ضمناً.

قوله: «قد يأمر بالشيء حال غفلته عن ضده»:

قلنا: لا نسلم أنه يصح منه إيجاب الشيء عند الغفلة عن الإخلال به؛ وذلك لأن «الوجوب» ماهية مركبة من قيدتين: أحدهما: المنع من الترك؛ فالتصور لـ «الإيجاب» متصور للمنع من الترك؛ فيكون متصوراً للترك؛ لا محالة.

وأما «الضد» الذي هو: المعنى الوجودي المنافي - فقد يكون مغفولاً عنه؛ ولكنه لا ينافي الشيء لماهيته، بل لكونه مستلزماً عدم ذلك الشيء.

فالمنافاة بـ «الذات» ليست إلا بين وجود الشيء وعدمه.

وأما المنافاة بين الضدين - فهي بـ «العرض»؛ فلا جرم عندنا: الأمر بالشيء نهى عن الإخلال به، بـ «الذات»، ونهى عن أضداده الوجودية، بـ «العرض والتبع».

سلمنا أن الترك قد يكون مغفولاً عنه؛ لكن: كما أن الأمر بالصلاة أمر بمقدمتها، وإن كانت تلك المقدمة قد تكون مغفولاً عنها؛ فلم لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، وإن كان ذلك الضد مغفولاً عنه؟!!

سلمنا كل ما ذكرتموه؛ لكن: لم لا يجوز أن يقال: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده؛ بشرط ألا يكون الأمر بما لا يطاق، وبشرط ألا يكون غافلاً عن الضد؛ ولا استبعاد في أن يستلزم شيء شيئاً؛ عند حصول شرط خاص، وألا يستلزمه؛ عند عدم ذلك الشرط؟!!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن الوجه الأول؛ بأن قال: لا نسلم جواز الأمر بالحال؛ ولكن نحن نقرر المدعى على وجه لا يكون تجويز الأمر بالحال قادحاً فيه.

وبيانه أن نقول: الإيجاب ماهية مركبة من جعل الشيء راجح الوجود مع المنع من الترك: أما القيد الأول: فظاهر.

وأما القيد الثاني: فالدليل عليه أن نقول: إنا إن لم نتصور المنع من [٦٥/أ] الترك لا

يمكننا تصوّر ماهية الإيجاب جزماً، ويلزم من ذلك أن يكون المنع من الترك جزءاً ماهية الإيجاب، فاللفظ الدالّ على الإيجاب مطابقةً دالّ على المنع من الترك تضمناً؛ هذا هو جواب المصنّف عن الوجه الأول.

ولا يدفع هذا القدر السؤال المذكور؛ وبيان عدم اندفاعه: أنّ الذى دلّ عليه لا نزاع فيه؛ فإنّ الدالّ على المجموع مطابقةً دالّ على جزئه بالتضمّن جزماً، وإنما النزاع فى غير ذلك، ونحن نجيب عن السؤال المذكور: إما بأن يكون التكليف بالمحال جائزاً، أو لا يكون جائزاً، وإما كان فالتقريب آت:

أما إذا كان جائزاً: فلأننا ندعى دلالة الأمر على المنع من الأضداد بالطريق الذى سبق بيانه.

وحاصله: أن لفظ الأمر دلّ على المجموع - الذى جزؤه المنع من الترك - مطابقة؛ فيكون دالاً على المنع من الترك تضمناً، ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد التزاماً، وتجويز الأمر بالوجود والعدم لا يقدح فى دلالة لفظ الأمر بالشىء على المنع من الأضداد ضرورة؛ فاندفع السؤال.

وأما إذا لم يكن جائزاً: فظاهر.

وأما الوجه الثانى: فقد أجاب المصنّف عنه بأن قال: لا نسلم أنه يصح إيجاب الشىء مع الغفلة عن الإخلال به.

وسند المنع: ما سبق بيانه: من كون الإيجاب ماهية مركبة من الجزأين المذكورين، وهو ليس بجواب عن السؤال المذكور؛ لأن الخصم لم يمنع ذلك؛ لأن هذا متفق عليه، وإنما منع النهى عن الضد مع الغفلة، ويمكن أن يجاب عنه: بأن النهى عن الضد ليس لأمر يرجع إلى الضد؛ بل لكون الإتيان بالضد وسيلةً إلى ترك الواجب؛ فإذن: الضد غير مقصود بالنهى بالذات، بل بالعرض، وإذا كان كذلك، فلا نسلم أنه لا يمكن النهى عن الشىء بالعرض مع الغفلة عنه، بل ذلك مانع من النهى عن الشىء بالذات [ب/٦٥]؛ وعلى هذا: يحمل قوله: الأمر بالشىء عندنا نهى عن الإخلال به بالذات، وعن الأضداد الوجودية بالعرض، وأن الإخلال بالشىء قد يكون مغفولاً عنه.

سَلَمْنَا: أن الإخلال قد يكون مغفولاً عنه؛ ولكن لا نسلم أنه لا يتصوّر النهى عن الشىء مع الغفلة عنه، وهذا لأنه لما كان الأمر بالشىء أمراً بمقدّماته مع جواز الغفلة عنها، فلم لا يجوز - أيضاً - النهى عن الشىء مع الغفلة عنه!؟

سَلَّمنا جميع ما ذكرتم؛ ولكن نحن ندعى أن الأمر بالشيء نهى عن ضد المأمور به، إذا لم يكن أمرًا بالمحال.

وعلى هذا: لا يرد ما ذكر من السؤالين، والله أعلم.

لا يقال: لا شكَّ أنَّ المنع من الترك داخلٌ في ماهية الوجوب، وكان دلالة الأمر عليه دلالة التضمُّن دون الالتزام، لكن أراد بدلالة الالتزام ههنا: دلالة اللفظ على كلِّ ما سيفهم من اللفظ عن المسمَّى؛ سواء كان داخلًا فيه أو خارجًا عنه؛ فصح ما ذكره.

بقي ههنا أن يعترف بأن النهى عن الشيء يقتضى الانتهاء المستمرَّ في جميع الأوقات من ابتداء النهى، والانتهاء عن الترك في جميع الأوقات إنما يتصوَّر بالإتيان في جميع الأزمان، فلو كان الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ترك المأمور به، يلزم أن يقال: الأمر يقتضى الإتيان بالمأمور به دائماً، والأمر عنده لا يقتضى التكرار.

فإن قيل: «هذا النهى الذى يقتضيه الأمر لا يقتضى التكرار»:

قلت: فهذا لا يكونُ نهياً حقيقة.

سَلَّمنا ذلك، ولكنَّ لابدَّ وأن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ما نهى، ولا يتصوَّر الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به.

فيجبُ أن يقال: الأمر يقتضى الإتيان بالمأمور به فى الحال؛ فيكون الأمر مقتضياً للفور، وقد أنكر ذلك، فيبعد أن يقال: ينهى عن الشيء، ويجوز له الإتيان بالمنهى عنه عقيبته.

ومِنْ هذا: يعلم أن طالب المأمور به ناهٍ عن تركه؛ فيجب الانتهاء فى الحال؛ فيكون الأمر مقتضياً للفور، ويجب على المصنِّف أن يعترف بهذا.

أما قوله: «إن ما دلَّ على الشيء دلَّ [٦٦/أ] على ما هو من ضروراته إذا كان مقدوراً للمكلف»:

قلنا: [«دلَّ» أعم من كونه منهياً عنه]؛ فنحن نسلم الدلالة، ونمنع كونه منهياً عنه؛ فإن الطلب لسقى الماء يلزم مطلوبه بتعلُّق قدرة الله تعالى لِخَلْق ذلك.

ولا يمكن أن يقال: إن الفعل<sup>(١)</sup> المأمور به مأمورٌ بأن تصير قدرة الله تعالى متعلِّقة بخلق ذلك الفعل، وإن كان لازماً بالضرورة؛ فعلمنا أن الدلالة أعمُّ من النهى، وأنه لا يلزمُ من تسليمها تسليم النهى.

(١) فى «أ»: القيد، وفى «ب»: المعتمد.

ثم قوله: «إذا كان مقدوراً للمكلف» يناقض قوله: «فنتقيض المأمور به»، ولم يقل: «ضد المأمور به»؛ فإن العدم الصرف ليس مقدوراً للمكلف ولا لغيره.

أما قوله: «إما أن يمكن أن يوجد مع الطلب الجازم الإذن فى الترك أو لا يمكن، فإن أمكن يجتمع التقيضان»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من إمكان الشئ وقوعه؛ واجتماع التقيضين إنما نشأ من الوقوع لا من الإمكان.

قوله: «وإن كان الثانى يلزم أن يكون الإذن ممتنعاً، ولا معنى لقولنا: الأمر بالشئ نهى عن ضده إلا هذا»:

قلنا: لا يلزم من الامتناع من فعل الضد النهى عنه؛ لأن المستحيل لا ينهى عنه.

قوله: «طلب المحال جائز»:

قلنا: بحثنا فى هذه المسألة إنما هو فى الوضع اللغوى، والألفاظ اللغوية لم توضع لطلب المحال.

قلت: بل إنما وضعت لما يتيسر عادة؛ لأنه مقصود الناس، فإذا قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق، فإنما ذاك فى حق الله تعالى بالنظر إلى ما يستحقه من الربوبية، وأما وضع اللفظ اللغوى، فلم يقل به أحد.

قوله: «لا نسلم أنه يصح إيجاب الشئ حالة الغفلة عن ضده؛ لأن الواجب مركب من المنع من الترك ومن غيره»:

قلنا: لا نسلم أن المنع من الترك جزء؛ بل هو لازم.

سلمنا أنه جزء؛ ولكن لم قلت: إنه يتعين الشعور به على التفصيل؟! فقد يطلب الإنسان ما هو مقصود له على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ لأننا نقول: الأمر بالشئ يقتضى الذى هو [٦٦/ب] صيغة مخصوصة دالة على وجوب الانتهاء عن ترك المأمور به، وهى تقتضى التكرار على رأى من فهمه مورد الإشكال، بل قلنا: الإيجاب ماهية مركبة من قيدين: أحدهما: رجحان الوجود.

وثانيهما: المنع من الترك؛ لأنه يمكننا<sup>(١)</sup> فهم مفهوم أحد هذين القيدين مع تعقل ماهية الإيجاب، ويلزم من هذا كون ماهية الإيجاب مركبة من القيدين المذكورين؛ فهذا يدفع السؤال؛ لأنه بناء المورد على أن معنى الإخلال بالفعل النهى عن الترك؛ فيكون النهى جزء مفهوم الإيجاب؛ وهذا باطل؛ على ما بيناه.

(١) فى «أ»: لأنه سلب.

فإن قيل: «نَحْنُ نورد السؤال على وَجْهِ آخر، فنقول:

لو كان الأمر بالشئ نهياً عن ضده بمعنى الاستلزام، والنهي عن الضد يقتضى ترك الضدّ على الدوام؛ لأنّ النهي يقتضى التكرار، والانتهاه عن الضد دائماً لا يتحقّق [إلا] بفعل المأمور به دائماً؛ فيلزم كون الأمر مقتضياً للتكرار والفور، والمصنّف لا يقول بهما»:

قلنا: لا نسلم أن النهي المتأصّل يقتضى التكرار، بل النهي لا يقتضى التكرار؛ على ما تقرّر في باب النواهي.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن النهي الذى هو الأمر<sup>(١)</sup> يقتضى التكرار. وسند المنع: أن المانع اللازم للشئ غير مقصود بذاته، بل بالعرض، ولا يلزم أن يكون حكمه حكم المتأصل. أما قوله: «دليل أعمّ من كونه منهياً عنه»:

قلنا: الدليل المذكور هو هكذا:

وهو أن الأمر دلّ على الطلب الجازم، ومن ضرورات الطلب الجازم وجوب الإتيان بكلّ ما يتوقّف الإتيان بالمأمور به عليه، وجوب الانتهاه عن كل ما يتوقّف الإتيان بالمأمور به على تركه، إذا كان مقدوراً للمكلّف؛ على ما قرّره في المسألة المتقدمة على هذه المسألة، وسبب تقديمهما: تفريع هذه القاعدة الأخرى عليها، فاندفع المنع المذكور.

وأما قوله: «شرط كونه مقدوراً للمكلّف ينافى ما ذكره من لفظ النقيضين»:

قلنا: قد سبق الجواب عن ذلك.

أما قوله: «لا يلزم من إمكان [٦٧/أ] الشئ وقوعه»:

قلنا: قد حرّرتنا الدليل على وجه [لا]<sup>(٢)</sup> يرد عليه هذا المنع. وبما ذكرنا يندفع السؤال الذى يليه.

أما قوله: «بجثنا فى هذه المسألة عن الوضع اللغوى، والألفاظ اللغوية لم تُوضَع لطلب المحال، بل إنّما وضعت لما يتيسّر عادة»:

قلنا: هذا الكلام أورده المصنّف فى مقام الاعتراض؛ فلا بد من بيان المقام الذى أورد المصنّف عليه هذا السؤال، فنقول:

(١) أى: هو مقتضى الأمر.

(٢) سقط فى «أ».

قال المصنّف: الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال بالمأمور به.

هذا في الدليل المذكور، ثم اعترض على هذه المقدّمة، وقال: ليس من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك؛ وذلك لأن التكاليف بالمحال جائزٌ عندكم؛ فلا استبعاد في أن يأمر جزمًا بالوجود وبالعدم.

ومعنى هذا الكلام: أنه لما كان من أصل المصنّف ومن وافقه القولُ بالتكليف بالمحال، فلا استبعاد؛ تفرّيعًا على هذا الأصل: أن يأمر بالوجود وبالعدم؛ وذلك بأن نقول: «أمرتك بالقيام في هذا الوقت، أمرتك بترك القيام في هذا الوقت»؛ فيكون أمرًا بالوجود والعدم.

وغاية ما في الباب: أنه يلزم التكاليفُ بالمحال؛ وذلك جائز، وإذا جاز ذلك لم يكن من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك.

هذا هو السؤال الذي أورده المصنّف، وقد بيّنا تقريره.

و لم يقل - المصنّف: إن لفظة «قم» موضوعةٌ لطلب القيام طلبًا جازمًا، وللمنع منه في حال الطلب.

ثم نقول: قوله: «إنما وضعت الألفاظ اللغوية لما يتيسر عادة»:

قلنا: ليس ذلك على الإطلاق؛ فإنه وضعت ألفاظ مفردة [ومركبة] لما لا يتيسر عادة ولا عقلاً:

أما من المفردات - فقوله: «المحالُ والممتنع»؛ فإنهما وضعتا لما لا يتيسر عادة ولا عقلاً.

وأما من المركبات - فقول القائل: «اجمع بين النقيضين أو الضدّين».

[أما قوله: «لا نسلم»:

قلنا: هذا منعٌ لمستند ذكره المستدل<sup>(١)</sup> جوابًا عن المعارضة.

وقد بيّنا غير مرّة: أنّ ذلك لا يستقيمُ باتفاق أئمة النظر؛ بل [٦٧/ب] دفع مثل هذا المنع بذكر الدليل على ما منع، وإذا ذكر الدليل على ما منع، فلينظر في سند المنع، فإنّ صلح لأن يجعل معارضةً، وجعلها الموردُ معارضةً -: فيستقيم منعه - والحالة هذه - وهذه قاعدة مقرّرة، ومن لم يحكمها ويستعملها بيسير ليتدرّب الطبع بها، فلا يستقيم بحثه أصلاً، وقد كرّرنا ذلك في هذا الكتاب؛ تنبيهًا لطلبة العلم.

(١) في «ب»: هذا منع المستند مع المستدل ذكره المستدل.

والظاهر: أنّ علم النَّظَرِ عديمُ الجدوى أو قليلُها، أو يجري ذلك مجرى أوضاع أو اصطلاحاتٍ مهجورة.

نعم؛ الغزاليُّ ذمُّهٌ لأمر يرجع إلى الأخلاق؛ وذلك لا يختص بهذا الفنِّ؛ بل المباحثُ الفقهيَّةُ والأصوليَّةُ والكلامية تفضى إلى ما ذكره جزماً، والذي نقولُه: أنه لا بد للبحث من نظامٍ محرَّرٍ مرتَّبٍ يراعى ذلك النظام بمراعاة قوانينه؛ وإلاّ أفضى ذلك إلى فتح باب الهديان، ولا يبقى إلى تقرير المطالب الحقَّة<sup>(١)</sup> سبيلاً ولا إمكان، وإنِّي لَمِنَ الناصحين، ومَنْ ظَلَبَ التحقيقَ فليسمع ذلك، ومَنْ رَضِيَ مِنْ نفسه أن يتكلَّم<sup>(٢)</sup> كيفَما كان، فلا حاجةَ لَهُ إلى علمِ النظر أصلاً.

واعلم: أنّ تعقل أجزاء الماهية المركَّبة تابع لتعقل مفرداتها؛ فإن كانت الأجزاء معلومةً على التفصيل، فالماهية المركَّبة منها - أيضاً - معلومة على التفصيل، وإن كانت معلومة على سبيل الإجمال، فالماهية المركَّبة منها - أيضاً - معلومة على سبيل الإجمال؛ وقد ذكرنا ذلك في أول الكتاب.

**خاتمة:** اعلم: أن القاضي منا تمسَّكٌ بدليل دالٌّ بزعمه على أن الأمر بالشىء هو عينُ النهي عن ضده؛ فلا بدَّ من ذكره مع التنبية - مع ما فيه من الخلل؛ ليحصل للناظر في هذا الكتاب الإحاطةُ بهذه المسألة وبما يتعلق بها.

فنقول: لو لم يكن الأمرُ بالشىء عينَ النهي عن ضده، لكان إمَّا مثلاً له أو ضدّاً له أو خلافاً له؛ واللازم باطل [٦٨/أ]؛ فالملزوم كذلك:

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن عينه لكان غيره بالضرورة؛ فيلزم أن يكونا شيئين متغايرين بالضرورة، فإما أن يكونا متساويين في صفات النفس أو لا: فإن تساويا في ذلك، فهما متماثلان.

وإن لم يتساويا في ذلك: فإما أن يتنافيا بأنفسهما أو لا: فإن تنافيا بأنفسهما: فهما ضدَّان؛ وإلا فهما خلافتان؛ فقد صحَّت الملازمة؛ واللوازم بأسرها منتفية: أما بيان انتفاء كونهما ضدَّين؛ وذلك لو كانا ضدَّين لما اجتماعاً؛ واللازم باطل. وبعين هذا: يتبيَّن انتفاء كونهما مثلين.

(١) في «أ»: الحقية.

(٢) في «أ»: يتكلف.



وأما بيان انتفاء كونهما خلافين: فذلك لأنهما لو كانا خلافين، لجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر وبخلافه؛ لأنه حكم الخلافين، واللازم إنما يقطع باستحالة الأمر بالفعل مع ضدّ النهي عن ضده، وهو الأمر بضده؛ لأنهما نقيضان أو تكليف بالمحال.

هذا ما تمسك به القاضى، وهو فاسدٌ، وبيان فساده من وجوه:

الأول: أن مذهب القاضى: جواز التكليف بالمحال؛ ولا يتقرّر دليله مع هذا الأصل.  
الثانى: أن قوله: «الخلافان يصحّ انفكاكهما» منقوضٌ بعلم البارى وقدرته؛ إذ ليسا بمثلين ولا ضدّين؛ لاجتماعهما، وليس أحدهما عين الآخر، مع أنه يستحيل انفكاك إحدى الصيغتين عن الأخرى.

ومنقوض - أيضاً - بإدراك وجود ما، وحياء ما؛ فإنه لا يتصور الانفكاك مع الخلافية، وإن منع خلافية شيء مما ذكرنا، منعت الغيرية عند استحالة الانفكاك فنحن نمنع خلافية ما ذكره.

وبالجملة: دليله منقوضٌ بالتلازمين؛ فإنه يمنع انفكاك أحدهما عن الآخر مع الخلافة.  
الثالث: أن قوله: «يقطع باستحالة الأمر بالفعل مع ضدّ النهي عن ضده، وهو الأمر بضده»: فإما المراد به استحالة الأمر بالفعل مع الأمر بتركه وهو اللافعال [٦٨/ب]، وعلى ما دلّ عليه كلامه؛ أنهما نقيضان، فهو فاسد؛ فإنه إذا أمر بالقيام نهى عن ترك القيام.

والسليبات لها ذواتٌ متحصّلة، بل تصوّرها وتعلّلها بما تضاف إليه، ونفى النفى إثباتٌ بعينه، فإذا أمر وجزم نهى عن الانتفاء؛ فليس إلا أن يتعيّن أن ليس لا يفعل، أى: يفعل، فمعناه: أن الأمر بالنفى أمرٌ بذلك الشيء؛ وهو باطل.

وإن أراد بطلب ترك ضده طلب الكفّ عن ضده، فهما خلافان<sup>(١)</sup>، وبمنع عدم تلازمهما..

قال صاحب «التنقيح»: لا يتحقّق هذا الخلاف فى كلام الله تعالى؛ لأن مثبتى كلام النفس مطبقون على أن كلام الله تعالى - واحدٌ هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد واستفهام، إلى جميع الأقسام الواقعة فى الكلام؛ فهو تعالى أمر بعين<sup>(٢)</sup> ما هو ناهٍ

(١) فى «ب»: خلافيان.

(٢) فى «أ»: ليس.

الكاشف عن المحصول ..... عنه، ولا شكَّ في أنَّ قول القائل: «تَحَرَّكْ» غير قول القائل «لَا تَسْكُنْ» وإنما النظر في أن قوله: «افْعَلْ» إما أن يتضمَّن ذلك على خلاف فيه طلب الفعل، فهل هو - أيضاً - طلب ترك ضده أم لا؟:

قال القاضي: هو بعينه ترك الضدِّ، فهو طلب واحدٌ، وهو بالإضافة إلى جانب الفعل أمرٌ، وبالإضافة إلى جانب الترك نهى.

والذى عليه جمهور المحققين من أصحابنا ومن المعتزلة: أنه لا يتضمَّنُه، ولا يستلزمه؛ والدليل عليه أمران:

أحدهما: أن النهى طلبٌ؛ كما أن الأمر طلبٌ، وتعلُّق الطلب بغير المعلوم محالٌ، فقد يعقل الأمر بالشيء حال الأمر به عن أضداده، بل الإحاطة بجميع الأضداد تخالف العادة، ثم على تقدير خطور الضدِّ وتركه في المعقولة يتميز عن فعل المأمور به، فمتعلِّق الطلب المفروض هو وَجْهُ فعل المأمور به لا وَجْهُ ترك ضده، ويلازمهما أن الوجود من أحد الطرفين لا يوجب تعلُّق ذلك الطلب به؛ كما في العلم، ولا تعلُّق طلب آخر به، ولا لذاتية العدم الذى [٦٩/أ] هو فعل الضدِّ؛ إذ لو كان كذلك، لكان تارك المأمور [به] <sup>(١)</sup> بضد من أضداده ممثلاً بوجوه على [عدد] <sup>(٢)</sup> تلك الأضداد؛ وهو محال.

ولئن أخذ في متعلِّق الطلب كونه تركاً للضدِّ بفعل المأمور به؛ لئلا يكون ممثلاً بمجرد ترك كل ضد - فنقول: وجه فعل المأمور به مستقلٌ يتعلِّق الطلب به قولاً وقصداً <sup>(٣)</sup>، فما وراءه من ترك الضد لو كان متعلِّقاً لكان مستقلاً، ولزم الإشكال، ثم لا مستند له، وهو شمول التعلُّق به إلا الملازمة في الوجود من أحد الطرفين؛ وهو منقوضٌ بجميع لوازم الوجود وتوابعه.

قال: وقوله: «الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال به»، مع تسليمه جواز الأمر بالنقيضين - فإنه يؤدي إلى اجتماع الطلب والمنع في كل نقيض، وهو جمع بين الضدَّين.

وقوله: «المنع من الإخلال جزء ماهية الإيجاب»:

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: أو قصداً.

قلنا: فيجب - إذن - أن يتعلق بمتعلق الإيجاب به الذي هو الطَّلْبُ الجازم؛ فإن جزء ماهية المتعلق يجب أن يتعلق به لمتعلق الماهية، ومتعلق الطَّلْبُ الجازم هو الفعل، فيجب أن يكون متعلق المنع - أيضاً الفعل وهو محال، فلا معنى للمنع من الإخلال إلا عين ذلك الطلب؛ فإن المنع من الشيء بمعنى المصدر قد يكون بمعنى يقوم به، وقد يكون بلزوم، فيتعلق بضده أو نقيضه، ويسمى - أيضاً - منعاً.

قوله: «يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده بشرط عدم الغفلة»:

قلنا: إذا اشترطنا في ثبوته أمراً زائداً يثبت أنه ليس عينه، ولا يتضمنه، ولا يلزمه؛ وهو المدعى.

قال: فلئن قلت: «ناقضت قولك: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ لأن الواجب لا يتم إلا بترك ضده»:

قلنا: بل هي زلة قدم زلَّ فيها من بنى هذه المسألة عليها، ويندفع الإشكال بوجهين: أحدهما: أن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة إلى الواجب لازم التقدُّم عليه من [٦٩/ب] حيثُ التوصلُ به إلى فعل الواجب؛ لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة ليست حالة التكليف، بل هو حالٌ عن التكليف بزعمه؛ بل الأصل ممتنع الوقوع، وهو غير مكلف بالمقدمة.

قلنا: هذا غلطٌ؛ بل أنت قادرٌ على تحصيل الأصل مع تقديم هذه المقدمة؛ فعليك فعلها، فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل، مع تقدير عدم المقدمة، وترك الضد الآخر أمر يتبع حصول المأمور به من غير قصد ولا شعور به من الفاعل، ولا يستوفى من الأمر، فكيف يقاس عليه!؟

الثاني هو: أنا لا نقول: إنه مأمور به، بل هو واجب؛ ولهذا لا يوجب ارتباط القصد به في العبادات؛ فلا يوجب على الصائم قصد إمساك جزء من الليل، ولا على الغاسل نية غسل جزء من الرأس، ولا نقول: بأنه وجب بإيجاب الأصل؛ بل بدليل آخر إيجاب الأصل إحدى مقدمتيه على حَسَبِ وجوب العزم.

ونقول - أيضاً - : ترك الضد واجبٌ، وفعل الضد حرامٌ؛ لكن لا من حيث هو ترك الضد، بل هو من حيث ترك المأمور؛ فلا<sup>(١)</sup> يلزمنا ما صار<sup>(٢)</sup> إليه الكعبي؛ ولأن ارتكاب هذا المذهب يؤدِّي إلى أوجه من المحال:

(١) في «ب»: ثلثا.

(٢) في «أ»: يلزمنا مصالح، وفي «ب»: فضاء.

أحدها: أنه يستحيل مهما أمره بفعل على الفور على وجه لا يسقطُ بخروج أول الإمكان أن يأمره قبل فعله بما لا يمكنُ الجمع بينهما؛ لأن الأمر بكل واحد منهما نهى عن الآخر؛ فيكون أمرًا بالشيء وضده، ناهيًا عنهما في حالة واحدة، حتى لو ترك صلاةً واحدةً سقطتُ عنه التكليف؛ لأنه بالأمر بالقضاء منهيٌّ عن سائر العبادات.

الثاني: أنه يتعذر الجمع بين اعتبار جهتي الفعل؛ كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإن التكليف بكل واحدة يتناولُ الأخرى؛ ضرورة التلازم في الوجود؛ فإن اجتماع تناقضا، وإن تساقطاً أو أحدهما تعذر الجمع بين حكميهما؛ وسندلُّ على صحته.

الثالث: أن يكون كل مباح حراماً إذا ترك به واجباً، أو واجباً إذا ترك به حراماً<sup>(١)</sup>؛ كما صار إليه الكعبي.

هذا ما قاله صاحب «التنقيح»؛ معترضاً به على كلام المصنّف.

والجواب عنه: أما قوله: «كلام الله واحد؛ فلا يتصور فيه النزاع» - فقد تبين أنه واحد في حد ذاته، لكن تعلقاته مختلفة.

وأما قوله: «هو أمر ونهى واستفهام» - فليس كذلك؛ لأن الاستفهام على الله محالٌ، وكذلك التمني والترجي؛ بل صيغة الاستفهام إذا وردت في كلام الله تعالى، فلها محامل غير حقيقية؛ كالتوبيخ والتقرير.

وأما قوله: «النهي عن الضد مع الغفلة عنه محالٌ»:

فقد أورد المصنّف ذلك على نفسه، وأجاب عنه.

والذي نقوله: أن الأمر إن كان صادراً من الله تعالى: فلا تتصور الغفلة عن الأضداد؛ لاستحالة الغفلة على الله تعالى.

وإن كان الأمر غير الله تعالى: فيدعى أن الأمر بالشيء يدلُّ بالالتزام على النهي عن الأضداد المشعور بها؛ فاندفع الإشكال.

وأما قوله: «متعلق الطلب المفروض هو وجه الفعل المأمور به لا وجه ترك ضده فلو كان تلازمهما في الوجود من أحد الطرفين يوجب تعلق ذلك الطلب به - لكان تارك المأمور به مع ترك ضده من أضداده، يعدُّ ممتثلاً»:

(١) في «ب»: لأنه ترك الحرام أبداً.

قلنا: المدعى: أن طلب وجود الفعل يستلزم طلب ترك الضد؛ لأن الطلب الواحد متعلق بهما، وقد عرفت أن اللفظ الدالّ على طلب الفعل طلبًا جازمًا مطابقة يدل بالالتزام على طلب ترك الأضداد، وعلى هذا: لا يلزم أن يكون تارك الأمر مع ترك الضد ممتثلًا، وإنما يلزم أن لو كان ترك الضد مقصودًا لذاته.

وأما إذا كان تركه وسيلة إلى فعل المأمور، فلا يحصل الامتثال مع ترك المأمور به. وبالجملة: نحن من وراء المنع.

وأما النقص بلوازم الوجود، فلا نسلم عدم الحكم في صورة النقص؛ بل لازم الوجود مطلوب إذا كان الوجود مطلوبًا.

أما قوله: «كيف يستقيم قول المصنّف: «الطلب الجازم من ضروراته المنع من [٧٠/ب] التّرك، مع تجويزه الأمر بالنقيضين»:

قلنا: هذا السؤال أورده المصنّف على نفسه، وأجاب عنه.

أما قوله: «إذا شرط في استلزام الأمر بالشئ النهى عن ضده عدم الغفلة، ثبت أنه ليس عينه ولا يتضمّنه ولا يلازمه، وهو المدعى»:

قلنا: قد دللنا على أنّ الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده بالشرط المذكور: وإن لم يكن له مخالف في ذلك؛ فلا يكره الوفاق، بل مرحبًا بالوفاق.

وإن كان لنا مخالف في المسألة، فقد صار الخصم محجوجًا.

ومن هذا يتبين: أن عند التحقيق ليس اختيار المصنّف مخالفًا لما اختاره إمام الحرمين والغزالي، وقد نبهنا على ذلك فيما أورده على نفسه من القاعدة التي بنى عليها المصنّف هذه المسألة.

وقوله: «إنه زل فيها من بنى عليها هذه المسألة»:

فهو إشارة إلى المصنّف؛ فقد زلّ المعارض في تسليمه بتلك القاعدة ومنعه الفرع.

وبيان ذلك: أنه إذا تقرّر أن جميع ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، سواء كان ذلك سببًا أو شرطًا أو لازمًا بشرط أن يكون مقدورًا للمكلف، وسلم هذا الأصل صحّ تفريع هذه المسألة عليه تفريعًا واضحًا بينًا، بحيث لا يتأتى منع الفرع بعد تسليم

ذلك الأصل؛ وذلك لأنه لما سلم أنَّ جميع ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، ومن جملة ذلك تركُّ الضد بالضرورة؛ فإنه مع الإتيان بـضد الواجب لا يمكنُ الإتيان بالواجب في تلك الحالة؛ فيلزم كون ترك الضدَّ واجباً؛ وذلك هو المطلوب.

ويمكن رد ذلك إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فنقول: ترك ضد الواجب شيء لا يمكنُ الإتيان بالواجب إلا به، وهو مقدورٌ للمكلف، وكل شيء لا يمكنُ الإتيان بالواجب إلا به - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب؛ ينتج<sup>(١)</sup>: أن ترك ضد الواجب واجب؛ وهو [٧١/أ] المطلوب.

فهذا برهان على المطلوب، فمن سلم الكبري فلم يبق له اعتراض، ومن منع الكبري فليس كلامنا معه.

على أنا نقول: الدليل دَلَّ على صدق<sup>(٢)</sup> الكبري، وقد سبق بيانه؛ فقد تبين أن صاحب «التنقيح» زَلَّ لا المصنف.

وأما ما ذكره من الفرق بين مقدِّمة الشيء وبين لازم الشيء، فكلام ساقطٌ جداً؛ لأننا لم نقرر القاعدة بطريق قياس ترك الضد على مقدِّمة الواجب، بل قررناها بالطريق الذي سبق بيانه، وهو غير القياس، وهو: أنا ذكرنا دليلاً دالاً على أن جميع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا جدوى للفرق ههنا.

وأما قوله: «إنا لا نقول: إنه مأمور به، بل نقول: إنه واجب»:

قلنا: إذن فقد سلمت المدعى.

وأما حديث النية، فالقاعدة: وجوب النية في المقاصد دون الوسائل، وإن شرطت النية في شيء من الدوافع، فذلك خلاف القاعدة.

أما قوله: «لا يجب ذلك بإيجاب الأصل فقط، بل به وبمقدِّمة أخرى»:

قلنا: لا ندعى وجوبه بإيجاب الأصل فقط، بل به وبغيره، فما ذكرتموه ليس بقادح في المدعى:

أما قوله: «يقول: فعل الضد حرام، لكن لا من حيث هو فعل الضد، بل من حيث هو وسيلة المأمور به»:

(١) في «ب»: يبيح.

(٢) في «أ»: ضد.

قلنا: هذا - أيضاً - ليس بقادح في المدعى؛ فإننا ندعى أن ترك الضد واجب من حيث إنه يفضى إلى ترك الواجب، لا من حيث هو ضد.

أما قوله: «هذا الوجه يفضى إلى أوجه من المحال»:

قلنا: لا نسلم.

أما قوله: «يستحيلُ مهما أمره بفعل على الفور أن يأمره قبل فعله بما لا يمكنُ الجمع

بينهما»: قلنا: لا نسلم.

أما قوله: «إن الأمر بكل واحد منهما نهى عن الآخر»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك؛ وهذا لأن نقيض الاستحالة الجواز، ولا يلزم من الجواز

ما ذكره، بل إنما يلزم من الوقوع، وإن ادعاه فهو ممنوع، ولا يلزم [٧١/ب] من الجواز الوقوع.

أما قوله: «الأمر بكل واحد منهما نهى عن الآخر؛ فيلزم أن يكون أمراً بالشيء

وضده»:

قلنا: ولم قلت: «لا يجوز»<sup>(١)</sup>؛ وتجوية على رأى القائلين بتكليف ما لا يطاق

واضح؟!

أما قوله في الوجه الثانى: «هذا المذهب يستلزمُ تعذرُ الجمع بين جهتي الفعل؛

كالصلاة في الدار المغصوبة»:

قلنا: لا نسلم، ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن تعذر الجمع مذهب المصنف؛ فهو يلتزمه،

وتحقيق تعذر الجمع أو إمكانه سيأتى فى بابهِ.

أما قوله: «يلزم أن يكون كلُّ مباح حراماً، إذا ترك به واجباً، لأنه ترك الحرام أبداً؛

كما صار إليه الكعبى»:

قلنا: هذا مندفع؛ لأن المباح قد يعرض له عارضٌ يصير به واجباً، ولا استحالة فى

ذلك؛ كما نقول: الأكل حرام بعارض الصلاة، وأكل لحم الميتة واجبٌ بعارض

المخمصة، ولا يدفع؛ وإنما المحال أن يصير المباح المحرّد عن سائر العوارض حراماً أو

واجباً، والله أعلم.

(١) فى «ب»: يجوز.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْوُجُوبِ - تَحَقُّقُ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ؛ هَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ، وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ؛ خِلَافًا لِلْغَزَالِيِّ.

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ: لَكَانَ حَيْثُ تَحَقَّقَ الْعَفْوُ - لَمْ يَتَحَقَّقِ الْوُجُوبُ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ عَلَى قَوْلِنَا بِجَوَازِ الْعَفْوِ عَنْ أَصْحَابِ الْكِبَائِرِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ «مَاهِيَةَ الْوُجُوبِ» تَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْمَنْعِ مِنَ الْإِخْلَالِ بِالْفِعْلِ؛ وَذَلِكَ يَكْفِي فِي تَحَقُّقِهِ - تَرْتَبُ الذَّمُّ عَلَى التَّرْكِ؛ وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَرْتَبِ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْغَزَالِيِّ: أَنَّهُ إِنَّمَا أوردَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بَعْدَ أَنْ زَيَّفَ مَا قِيلَ فِي حَدِّ الْوَاجِبِ: «أَنَّهُ الَّذِي يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ»، وَذَكَرَ: أَنَّ الْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: «الوَاجِبُ هُوَ: الَّذِي يُذَمُّ تَارِكُهُ».

وَهَذَا - مِنْهُ - اعْتِرَافٌ بِأَنَّ «الوَاجِبَ» - لَا يَتَوَقَّفُ تَقَرُّرُ مَاهِيَّتِهِ عَلَى الْعِقَابِ، وَأَنَّهُ يَكْفِي فِي تَحَقُّقِهِ اسْتِحْقَاقُ الذَّمِّ، ثُمَّ ذَكَرَ - عَقِيْبَهُ بِلاَ فَضْلِ - هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ، وَذَكَرَ: أَنَّ مَاهِيَةَ الْوُجُوبِ: لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِتَرْجِيحِ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، وَالتَّرْجِيحُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْعِقَابِ؛ وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُنَاقِضَةٌ ظَاهِرَةٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تحقيق الحق في هذه المسألة إنما يتم بأبحاث:

الأول: في تحرير المنقول عن الغزالي.

الثاني: في إقامة الدليل على ما هو الحق.

أما البحث الأول: فلا يتم إلا بنقل لفظ الغزالي وعبارته، فنقول:

قال الغزالي في «المستصفي»<sup>(١)</sup>: خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء

الترك، أو التخيير بين الفعل والترك:

فإن ورد باقتضاء الفعل: فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك؛ فيكون واجباً، أو لا يقترن به؛ فيكون ندباً، ثم ذكر الرسوم الثلاثة المذكورة في «المحصول» مع تزييفها، ثم قال:

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: الأولى في حده أن يقال: هو: الذي يذم تاركه،



في المسائل المعنوية ..... القاضي [٧٢/أ]: لو أوجب الله علينا شيئاً، ولم يتوعد بعقاب على تركه، لوجب، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب.

وهذا فيه نظر؛ لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا، فلا معنى لوصفه بالوجوب؛ إذ لا يعقل وجوب إلا إذا ترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح، فلا معنى للوجوب أصلاً.

هذا كله كلام الغزالي في «المستصفي» في الفن الثاني من أقسام الأحكام.

وقال الغزالي<sup>(١)</sup> - أيضاً - في الفن الثالث من القطب<sup>(٢)</sup> الأول في أركان الحكم: **إنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق؛ فلا حكم ولا أمر إلا له.** ثم قال: **فإن قيل: «لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسناً، فهو أهل للإيجاب؛ لأن الوجوب إنما يتحقق بالعقاب»:**

قلنا: قد ذكرنا من مذهب القاضي: أن الله لو أوجب شيئاً لوجب، وإن لم يتوعد عليه بالعقاب؛ لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصّل على طائل؛ إذا لم يتعلّق به ضرر محذور.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: لو فرض ورود الأمر الجازم من الله تعالى من غير وعيد على تركه؛ لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا. هذه عبارة الإمام:

وإذا أحطت علماً بعبارة الغزالي وإمام الحرمين في هذه المسألة، علمت أن الغزالي ما قال: إن من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك؛ وذلك لأن موضع الاحتجاج من كلامه: إما الرّسم المذكور للواجب الذي ذكره القاضي، واختاره الغزالي، أو الرّسم الذي ذكره الغزالي، ولم يشترط في واحد منهما حقوق العقاب على الترك.

وقوله: «فيما ذكره القاضي نظر؛ إذ لا يعقل وجوب إلا بترجيح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، وإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً»:

وهذا الكلام فيه دلالة على أنه لا بد من ترجيح الفعل على الترك بالنسبة إلى

[٧٢/ب] أغراضنا.

(١) ينظر المستصفي (١/٨٣).

(٢) في «ب»: الفطر.

الكاشف عن المحصول .....  
 وأما أنه لا ترجيح إلا بالعقاب؛ فليس في كلام الغزالي ذلك<sup>(١)</sup>، فنقل المصنف عن الغزالي؛ أن الترجيح لا يحصل إلا بالعقاب - ليس بصحيح، بل الحق الصريح أن القاضى اختار: أن الوجوب بإيجاب الله، وإن لم يقترن به ما يدل على حقوق محذور بتاركة، والإمام والغزالي خالفاه، وقالوا: لا تتحقق ماهية الوجوب إلا بأن يقترن به ما يدل على حقوق محذور بتاركة، والمحذور أعظم من العقاب؛ ولهذا اختار الغزالي رسم القاضى.

البحث الثانى: فى التنبيه على ما فى الوجهين اللذين تمسك بهما المصنف من الخلل.

وبيانه: أن كل واحد من الوجهين يدل على عدم اشتراط العقاب فى تحقق الوجوب، وقد اتضح أن ذلك ليس مذهباً للغزالي، فسقط الاحتجاج بهما عليه، وسقط تعجبه من الغزالي؛ إذ لا موجب للتعجب، ولا مناقضة بين كلامه أصلاً.

البحث الثالث: فى أن الحق ما اختاره القاضى، والدليل عليه: أن الوجوب يتحقق بإيجاب الله تعالى، والإيجاب نوع من كلام الله تعالى القائم بذاته، وذلك لا يتوقف تحققه على أن يقترن به حقوق محذور بتاركة.

فإن قيل: «إن كان الأمر كذلك، فبم يحصل لنا العلم بالواجب أو الظن به؟»:

قلنا: يحصل ذلك تارة بالقرائن، وأخرى بقوله: «أوجبت عليك، وحتمت، وليس لك تركه» وفرق بين نفس الوجوب وبين الوجوب المظنون أو المعلوم.

والمدعى: أن تحقق نفس الوجوب لا يتوقف على حقوق محذور بتاركة، لا الوجوب المعلوم أو المظنون.

وبالجملة: إن حصل العلم أو الظن بالوجوب، كلّفنا به؛ وإلا لم نكلّف به؛ تفرّيعاً على أن التكليف بالاحتمال وبما لا يطاق غير جائز، ولا يقال: إن المصنف هو الذى يرد عليه الإشكال، وهو المناقضة.

بيانه: أنه قرر قبل هذا أن تارك المأمور [٧٣/أ] به عاص، والعاصى يستحق العقاب، ثم كل واجب مأمور به؛ فيكون تاركة عاصياً، ويستحق العقاب؛ وعلى هذا صار استحقاق العقاب جزءاً من ماهية الترك؛ فكان كلامه متناقضاً.

ثم نقول: صارت هذه المسألة مندرجة فيما ذكره فى حد الواجب، فأى فائدة فى

(١) فى «ب»: دليل.

إفراها بالذکر؟! لأننا نقول: المراد بالعقاب أنه مكروه؛ فلا مناقضة، وأيضاً: لا يلزم من كون تارك الواجب مستحقاً للعقاب: أن يكون استحقاقه جزءاً من ماهية الترك؛ بل جائز أن يكون خاصّة له: إمّا لازمة أو غير لازمة.

وأما قوله: «لأى فائدة إفراها بالذکر»:

قلنا: الغرض من إفراها بالذکر ههنا بيان مخالفته للغزالي، وبيان المناقضة بين كلاميه، وإن لم يكن في نفس الأمر حقاً، والله أعلم.

قال المصنّف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الْوُجُوبُ إِذَا نَسِخَ - بَقِيَ الْجَوَازُ؛ خِلَافًا لِلْغَزَالِيِّ لَنَا:

أَنَّ الْمُتَقَضِّيَ لِلْجَوَازِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ مُزِيلاً؛ فَوَجَبَ بَقَاءُ الْجَوَازِ: إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُتَقَضِّيَ لِلْجَوَازِ قَائِمٌ»؛ لِأَنَّ الْجَوَازَ جُزْءًا مِنَ الْوُجُوبِ، وَالْمُقْتَضِيَّ لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِمُفْرَدَاتِهِ:

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْجَوَازَ جُزْءًا مِنَ الْوُجُوبِ»؛ لِأَنَّ الْجَوَازَ: عِبَارَةٌ عَنِ رَفْعِ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْوُجُوبُ عِبَارَةٌ عَنِ رَفْعِ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ، مَعَ إِثْبَاتِ الْحَرَجِ فِي التَّرَكِّ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمَفْهُومَ الْأَوَّلَ [جُزْءًا] مِنَ الْمَفْهُومِ الثَّانِي.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُتَقَضِّيَ لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِمُفْرَدَاتِهِ»؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَكَّبُ إِلَّا عَيْنَ تِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ؛ فَالْمُقْتَضِيَّ لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُقْتَضِيَّ لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ حَالَ اجْتِمَاعِهَا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَكُونُ مُقْتَضِيًا لَهَا حَالَ انْفِرَادِهَا؟»:

قُلْتَ: تِلْكَ الْمُفْرَدَاتُ مِنْ حَيْثُ [إِنِّهَا] هِيَ - غَيْرٌ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُفْرَدَةٌ - غَيْرٌ، وَأَنَا لَا أَدْعِي أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مُفْرَدَةٌ - دَاخِلَةٌ فِي الْمُرَكَّبِ؛ وَكَيْفَ يُقَالُ ذَلِكَ فِيهِ، وَقَيْدُ الْانْفِرَادِ يُعَانِدُ قَيْدَ التَّرَكِيبِ، وَأَحَدُ الْمَعَانِدَيْنِ لَا يَكُونُ دَاخِلًا فِي الْآخَرِ؛ وَلَكِنِّي أَدْعِي أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ [إِنِّهَا] هِيَ - دَاخِلَةٌ فِي الْمُرَكَّبِ؛ فَيَكُونُ الْمُتَقَضِّيُّ لِلْمُرَكَّبِ - مُقْتَضِيًا لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ، لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُفْرَدَةٌ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ مُزِيلاً»؛ لِأَنَّ الْمُعَارِضَ يَقْتَضِي زَوَالَ

الكاشف عن المحصول .....  
 الوُجُوبِ، وَالْوُجُوبُ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ - يَكْفِي فِي زَوَالِهَا زَوَالُ أَحَدِ قُودِهَا؛ فَزَوَالُ  
 الْوُجُوبِ يَكْفِي فِيهِ: إِزَالَةُ الْحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ، وَلَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى إِزَالَةِ جَوَازِ الْفِعْلِ؛ فَتَبَتَ  
 أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلْجَوَازِ قَائِمٌ، وَالْمَعَارِضَ لَا يَصْلُحُ مُرِيلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بدَّ مِنْ نقل ما اختاره الغزالي<sup>(١)</sup> في هذه  
 المسألة، مع نقل مذاهب الناس فيها، فنقول:

قال: الوجوبُ يباين الجوازَ والإباحةَ بحدِّه؛ فلذلك [قلنا]: يقضى بخطأ مَنْ ظنَّ أن  
 الوجوب إذا نُسِخَ بَقِيَ الجواز، بل الحقُّ: أنه إذا نُسِخَ رجع الأمرُ إلى ما كان قبل  
 الوجوب من تحريم أو إباحةٍ، وصارَ الوجوبُ بالنسِخِ كأنَّ لم يكن.

فإن قيل: «كلُّ واجب فهو جائز وزيادة؛ إذ الجائز [ما] لا عقاب على فعله،  
 والواجب - أيضاً - لا عقاب على فعله، [وهو معنى الجواز]، فإذا نُسِخَ الوجوب فقد  
 أسقط العقاب على تركه فبقى الندب، ولا قائل به، ولا فرق بين الكلامين أصلاً،  
 وكلاهما وهم؛ بل الواجب لا يتضمَّن معنى الجواز، فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل  
 والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع؛ وذلك منفيٌّ عن الواجب.

هذا كلامُ الغزالي في «المستصفي» وقد نقلناه بعبارته؛ ليحصل الوثوق بنقل [٧٣/ب]  
 مذهبه في هذه المسألة، وقد ظهر من كلامه: أنه يدعى أن الوجوب إذا نُسِخَ لا يَبْقَى  
 الجواز، بمعنى التخيير بين الفعل والترك شرعاً. [وقال القاضي أبو الوليد الباجي في كتابه  
 المسمى بـ «الجامع في أصول الفقه»: إذا نُسِخَ وجوب الأمر لم يَجْزُ أن يَحْتَجَّ به على  
 الجواز. قاله القاضي أبو بكر، والقاضي أبو محمد بن نصر].

وقد ذهب بعض أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - إلى جواز ذلك.

قال التلمساني: اعلم أن أكثر الباحثين يردُّون الخلاف في هذه المسألة إلى خلاف  
 لفظي؛ لأن الباحثين فيها لم يتواردوا على موردٍ واحدٍ.

فالغزالي عنى بالجواز الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب: التخيير، ولا شك في أنه  
 ليس جزءً الواجب، بل هو قسيمه ومقابله، فإذا ارتفع الوجوب بمطلق النسخ؛ كقوله:  
 «نسخت القول مثلاً» فلا يتعيَّن ثبوت التخيير بعدم انحصار المقابلة في ذلك؛ لبقاء  
 الأحكام الأربعة.

ومن قال: يبقى<sup>(١)</sup> لم يعن بالجواز: التخيير، وإنما عنى به: رفع الحرج، ولا شك أنه جزء من الواجب؛ هذا ما نقله التلمساني.

وفيه نظر؛ وذلك لأن من مذهب المصنف: أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك على ما سنبين بعد ذلك، إن شاء الله تعالى، فنقول:

المدعى: أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، بمعنى: التخيير بين الفعل والترك؛ مدلولاً عليه بتلك الصيغة الدالة على الإيجاب، وهذا غير رفع الحرج عن الفعل الثابت بحكم البراءة الأصلية.

والدليل عليه: أن المقتضى لجواز الفعل قائم، والمعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً مزيلاً للجواز؛ فيلزم من ذلك ثبوت التخيير بعد النسخ.

بيان وجود المقتضى: أن الصيغة الدالة على الإيجاب دالة على رفع الحرج عن الفعل وإخفاق الحرج بالترك مطابقة، ويدل على رفع الحرج عن الفعل تضمننا؛ ضرورة أن الأول هو المعقول من الإيجاب، وأن الثاني جزؤه؛ فعلم أن الصيغة دالة على [٧٤/أ] رفع الحرج عن الفعل. وأما أن المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً؛ فذلك لأن المعارض الموجود هو النسخ؛ وهو لا يصلح مزيلاً للجواز؛ لأن المعارض هو نسخ الوجوب، والوجوب ماهية مركبة على ما بيناه، والماهية المركبة إذا زالت فزوالها يستلزم زوال جزء واحد منها، وإلا لبقيت بجميع أجزائها؛ فلا تكون زائلة، والمفروض خلافه، ولا يستلزم زوالها بجميع أجزائها؛ لجواز انعدام المجموع بانعدام أحد أجزائها، ولا نعنى بقولنا: «إن المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً» إلا هذا.

ثم نقول: لا بد وأن يزول بزوال الإيجاب رفع الحرج عن الترك؛ لأنه لو بقى ذلك يلزم منها الوجوب، والمفروض خلافه، وإذا زال بسبب النسخ رفع الحرج عن الترك، وقد بيننا بقاء جواز الفعل؛ لقيام مقتضيه؛ فيلزم من نسخ الوجوب مع قيام المقتضى أن يكون الفعل الواجب بعد النسخ جائز الفعل جائز الترك؛ وذلك هو القدر المشترك بين الواجب والمندوب؛ وهو المطلوب، وبما ذكرنا تبين: أن الخلاف بين الإمامين: الغزالي والمصنف - خلاف معنوي لا لفظي، وأن ما نسبته التلمساني إلى أكثر الباحثين ليس بحق.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «الْجَوَازُ الَّذِي جَعَلْتَهُ جُزْءَ مَاهِيَّةٍ

(١) في «ب»: ينفي.

الْوَجُوبِ - هُوَ الْجَوَازُ بِمَعْنَى: رَفَعَ الْحَرَجَ عَنِ الْفِعْلِ فَقَطْ، أَوْ بِمَعْنَى رَفَعَ الْحَرَجَ عَنِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكَ مَعًا؟ الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ.

وَلَكِنَّ ذَٰلِكَ الْأَوَّلَ لَا يُمَكِّنُ بَقَاؤَهُ بَعْدَ زَوَالِ الْوَجُوبِ؛ لِأَنَّ مُسَمَّى رَفَعَ الْحَرَجَ عَنِ الْفِعْلِ - لَا يَدْخُلُ فِي الْوَجُودِ إِلَّا مُقَيَّدًا: إِمَّا بِقَيْدِ الْحَقِّ الْحَرَجِ بِالتَّرْكِ؛ كَمَا فِي «الْوَجُوبِ»، أَوْ بِقَيْدِ رَفَعَ الْحَرَجَ عَنِ التَّرْكِ؛ كَمَا فِي «الْمُنْدُوبِ» وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَبْقَى بِدُونِ هَذَيْنِ الْقَيْدَيْنِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَمَمْنُوعٌ؛ لِأَنَّ الْجَوَازَ - بِمَعْنَى رَفَعَ الْحَرَجَ عَنِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ - يُنَافِي الْوَجُوبَ الَّذِي لَا تَحْتَقِقُ مَاهِيَّتُهُ إِلَّا مَعَ الْحَرَجِ عَلَى التَّرْكِ؛ وَالنَّافِي لَا يَكُونُ جُزْءًا.

فَقَبَّتْ: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِـ «الْوَجُوبِ» - لَا يَكُونُ مُقْتَضِيًّا لِـ «الْجَوَازِ» بِهَذَا الْمَعْنَى.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ «الْجَوَازَ» الَّذِي هُوَ جُزْءٌ مَاهِيَّةٌ «الْوَجُوبِ» هُوَ «الْجَوَازُ» بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ لَا يَتَقَرَّرُ إِلَّا مَعَ أَحَدِ الْقَيْدَيْنِ»:

قُلْنَا: نُسَلِّمُ، لَكِنَّ النَّاسِخَ لِلْوَجُوبِ: لَمَّا رَفَعَ الْوَجُوبَ - رَفَعَ مَعَ الْحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ؛ فَقَدْ حَصَلَ بِهَذَا: الدَّلِيلُ زَوَالُ الْحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ.

وَقَدْ بَقِيَ - أَيْضًا - الْقَدْرُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالتَّنَدُّبِ، وَهُوَ: زَوَالُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ؛ فَيَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ هَذَيْنِ الْقَيْدَيْنِ: زَوَالُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ وَعَنِ التَّرْكِ مَعًا؛ وَذَٰلِكَ هُوَ: «الْمُنْدُوبُ» وَ«الْمُبَاحُ».

فَظَهَرَ بِمَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْأَمْرَ، إِذَا لَمْ يَبْقَ مَعْمُولًا بِهِ فِي الْوَجُوبِ - بَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ فِي الْجَوَازِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا السؤال مع جوابه ظاهرٌ.

وحاصله: أن جواز الفعل الذي جعله المصنف جزء ماهية الوجوب: إما الجواز؛ بمعنى رفع الحرج عن الفعل مجردًا عن كل واحد من القيدتين، وهو إلحاق الحرج بالتارك، أو رفع الحرج عن التارك، أو الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والتارك<sup>(١)</sup> [٧٤/ب].

والأول محال البقاء بعد زوال فعله، وهو رفع الحرج عن التارك.

(١) في «ب»: والتارك والمركب.

والثاني يستحيل أن يكون جزءاً من الواجب؛ وإلا لكان الواجب جائز الترك غير جائز الترك؛ وذلك محال.

والجواب: أن المدعى ليس هو الثاني؛ بل هو الأول.

أما قوله: «لا يبقى ذلك بدون أحد القيدين»:

قلنا: نعم، وقد بينا أنه يقتضئ به جواز الترك؛ فيكون جائز الفعل جائز الترك؛ وذلك هو المطلوب.

قال صاحب «الحاصل»: وفي المسألة بحث دقيق، وهو يشير إلى قاعدة كلية في العلوم العقلية، وهي أن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس، ويلزم من عدم الفصل عدم حصة النوع من الجنس؛ ضرورة أنه يلزم من عدم العلة عدم المعلول، وصاحب «الإشارات» هو القائل بهذه القاعدة.

والمصنف يخالف ذلك، ويقول: ذلك غير لازم، ورد هذه المسألة إلى تلك القاعدة سهل للفظن الذكي؛ فليأمل.

واعلم: أن نظم الدليل هكذا: إن الجواز جزء ماهية الوجوب، والمقتضى للوجوب مقتض لمفرداته؛ فيكون مقتضى للجواز قائماً.

ثم أورد على الدليل المذكور سؤالين يقتضى الترتيب المدعى في صناعة النظر:

أولاً: أن يقال: لا نسلم أن الجواز جزء ماهية الوجوب.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن مقتضى للوجوب مقتض لمفرداته.

أو نقول هو مقتضى للمفردات حال الاجتماع، أما حال الانفراد فلا نسلم

والمصنف لم يوردهما كذلك؛ بل قدّم ما يجب تأخيره وأخر ما يجب تقديمه.

والجواب عن الأول: أن الجواز بمعنى رفع الحرج جزء ماهية الوجوب، وقد قررنا ذلك.

والجواب عن الثاني: فإننا ندعى أن جزء مقتضى للمركب مقتضى لمفرداته من حيث هي هي، أى: يقتضى تلك المفردات لا بوصف كونها مفردات؛ فإنه يستحيل أن تكون أجزاء المركب [٧٥/أ]، وهي مفردات؛ فثبت أن مقتضى لجواز الفعل قائم، وهو

الصيغة، والمقتضى لجواز الترك قائم، ويلزم من مجموع المقتضيين جواز الفعل وجواز الترك؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أن صاحب «التنقيح»، وصاحب «التلخيص» اعترضاً على الدليل المذكور؛ فلنذكر اعتراضهما، ثم نجيب عن الاعتراضين:

أما صاحب «التنقيح»: فقد قال: لا نسلم أن حقيقة الجواز هي رفع الحرج، بل التخيير؛ ولهذا لا يطلق على أفعال الصبيان والبهائم. ولو سلم، فليس ذلك حكم خطاب الإيجاب، بل الحل<sup>(١)</sup> ورفع الحرج من حكم الأصل، ثم لو سلم فإنما يثبت ضمناً للحل<sup>(٢)</sup> فيزول بزواله.

قوله: «يتحقق رفع الوجوب بسقوط العقاب»:

قلنا: الجزء الآخر - وهو الجواز - جزء ماهية الوجوب، أو من ضروراته؛ فلم يتعين جزءاً؛ فإن لم يكن جزءاً بطل الاستدلال بالوجوب على ثبوت الجواز. وإن كان، فلم قلت: إن طريق رفع الحرج برفع هذا الجزء دون ذلك؛ على أن سياقه يقتضى بقاء الندب، وهو أوجه، ولا قائل به.

هذا هو اعتراض صاحب «التنقيح».

وأما صاحب «التلخيص»: فقد قال: لكلام الغزالي اتجاه قوى؛ وهذا لأننا لا نسلم أن الأمر يقتضى مجموع الأمرين، لكن الذى يزيل الجزء الواحد منه - وهو الحرج على الترك - لا يكون ناسخاً لحكم الأمر بالكلية، بل هو كالمخصّص بالقياس إلى اللفظ العام، ولهذا أجاز أن يقتصر بالأمر؛ مثال ذلك: أن الله - تعالى - لو أمرنا بصيغة «افعل»، واقتصر بالصيغة ما يدل على أنه لا حرج فى تركه - حملناه على الندب، ولو كان هذا نسخاً لما جاز اقتراحه به؛ لأن الناسخ من شرطه<sup>(٣)</sup> أن يتراخى.

وإذا علمت ذلك، فنسخ الوجوب على هذا الوجه لا يتصور إلا بنسخ الجواز. فإن قلنا: إذا تأخر [ب/٧٥] زوال هذا القيد بعد أن كان ثابتاً - كان نسخاً بخلاف ما إذا اقتصر بالأمر.

(١) فى «أ»: الحمل.

(٢) فى «أ»: للحمل.

(٣) فى «أ»: شأنه.



قلت: يبقى النزاع في هذا؛ وهو أن الغزالي لعله لا يسميه نَسْخًا، بل النَّسْخُ عنده ما يرفع حكم الخطاب السابق بالكلية، ويصير النزاع لفظيًا، إلا أن الغزالي لا يمنع من هذا الوجه.

بل قال: الجَوَازُ المرادف للمباح: ما استوى طرفاه، وهذا غير داخل في الواجب، بل الندب أولى أن يجعل جزءًا من الواجب، ومع ذلك لا قائل بأنه إذا نسخ الوجوب، بقى الندب. هذا ما قاله صَاحِبُ «التلخيص». والجواب عن اعتراض صاحب «التنقيح»:

أما قوله: «لا نسلم أن حقيقته رفع الحرج عن الفعل، بل حقيقته التخيير»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك، ولا حاجة بنا إلى دعوى ذلك، بل ندعى: أن الجواز بمعنى رفع الحرج - جزء ماهية الوجوب؛ على ما تقرر.

وإن ادعينا أنه جزؤه، أو هو من لوازمه وضروراته - فالتقريب آتٍ، وبه يندفع خيال من يمنع كونه جزءًا.

وأما قوله: «رفع الحرج من حكم الأصل»:

قلنا: لا نسلم هذا؛ لأن رفع الحرج المدعى ثبوته ههنا هو رَفْعُ الحرج المدلول عليه بصيغة دالة على الإيجاب؛ وذلك ليس هو رفع الحرج الثابت بمقتضى الأصل. وأما قوله: «لو سلم ذلك يثبت ضمناً للحل فيزول بزواله»:

قلنا: لا نسلم، وإنما يزول أن لو لم يكن المقتضى لقيامه قائمًا؛ وهو قائم لقيام الصيغة الدالة على الإيجاب.

وأما قوله: «لم قلت: إنه يتعين رَفْعُ الوجوب برفع العقاب، بل جاز أن يكون رفعه برفع الجزء الآخر<sup>(١)</sup>»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك، بل ندعى أن نسخ الوجوب رفع للماهية المركبة من القيدين، فنسخ الوجوب يستلزم عدم المجموع، وعدم المجموع لا يستلزم عدم كل جزء من أجزاء المجموع؛ لصدق انعدام المجموع بانعدام أحد جزأيه دون الآخر؛ فيأذن [٧٦/أ] لا يستلزم النسخ رفع جواز الفعل، فيأذن المقتضى لجواز الفعل قائم، والنسخ العارض لا يستلزم رفعه، ولا نغنى بزوال المعارض إلا هذا.

أما قوله: «سياقه يقتضى بقاء الندب، ولا قائل به»:

(١) في «أ»: الأول.

قلنا: لا نسلم، بل المصنف قائل به؛ وهذا النقض ذكره الغزالي.

هذا هو الجواب عن اعتراض صاحب «التنقيح».

وأما اعتراض صاحب «التلخيص»: فساقط جداً؛ وذلك لأنه يحيل صور المسألة.

بيانه: أن الكلام فيما إذا نسخ الوجوب، والخلاف في أنه: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب، أم لا؟. وكلامه يقتضى منع نسخ الوجوب؛ وهو مندفع.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الخامسة: في أن ما يجوز تركه - لا يكون فعله واجباً.**

والدليل عليه: أن الواجب: ما لا يجوز تركه، والجمع بينه وبين جواز الترك - متناقض.

واعلم: أن الخلاف في هذا الفصل مع طائفتين:

إحداهما: الكعبي وأتباعه؛ فإنه روى في كتب أصحابنا عنهم؛ أنهم قالوا: «المباح واجب»؛ واحتجوا عليه: بأن المباح: ترك الحرام، وترك الحرام واجب، فيلزم أن يكون المباح واجباً.

وجوابه: أن المباح ليس نفس ترك الحرام؛ بل هو شيء به يترك الحرام، ولا يلزم من كون الترك واجباً - أن يكون الشيء الذي يحصل به الترك واجباً؛ إذا كان ذلك الترك ممكناً التحقق بشيء آخر غير ذلك الأول.

وثانيتها: ما ذكره كثير من الفقهاء: من أن الصوم - واجب على المريض، والمسافر، والحائض، وما يأتون به عند زوال العذر: يكون قضاءً لما وجب.

وقال آخرون: إنه لا يجب على المريض والحائض، ويجب على المسافر. وعندنا: أنه لا يجب على الحائض، والمريض البتة، وأما المسافر، فيجب عليه صوم أحد الشهرين: إما الشهر الحاضر، أو شهر آخر، وأيهما أتى به - كان هو الواجب؛ كما قلنا في الكفارات الثلاث.

ودليلنا: ما تقدم: من أن «الواجب» هو الذي منع من تركه، وهؤلاء ما منعوا من

تَرَكَ الصَّوْمَ؛ فَلَا يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْهِمْ؛ بَلِ الْحَائِضُ مَمْنُوعَةٌ مِنَ الْفِعْلِ، وَالْمَمْنُوعُ مِنَ الْفِعْلِ كَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَمْنُوعًا مِنَ التَّرْكِ؟!!

وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِأَشْيَاءَ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ أَوْجَبَ الصَّوْمَ عَلَى كُلِّ مَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ، وَهَؤُلَاءِ قَدْ شَهِدُوا الشَّهْرَ؛ فَيَجِبُ عَلَيْهِمُ الصَّوْمُ. وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَتَوَى قِضَاءَ رَمَضَانَ، وَيُسَمَّى: «قِضَاءً»؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَحْكِي وَجُوبًا سَابِقًا.

وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ لَا يَزِيدُ عَلَيْهِ، وَلَا يَنْقُصُ عَنْهُ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَدَلًا عَنْهُ؛ كَقَرَامَاتِ الْمُتَلَفَاتِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْكُلِّ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ - اسْتِدْلَالًا بِالظُّوَاهِرِ وَالْأَقْيَسَةِ عَلَى مُخَالَفَةِ ضَرُورَةِ الْعَقْلِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُتَصَوِّرَ فِي «الْوَجُوبِ» الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ؛ فَعِنْدَ عَدَمِ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ: لَوْ حَاوَلْنَا إِثْبَاتَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ - لَكُنَّا قَدْ تَمَسَّكْنَا بِالظُّوَاهِرِ وَالْأَقْيَسَةِ؛ فِي إِثْبَاتِ الْجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ؛ وَذَلِكَ لَا يَقُولُهُ عَاقِلٌ. بَلَى: إِنْ فَسَّرْتُمُ الْوَجُوبَ بِشَيْءٍ آخَرَ - فَذَلِكَ كَلَامٌ آخَرُ.

فُرُوعُ: الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُنْدُوبَ، هَلْ هُوَ مَأْمُورٌ بِهِ أَمْ لَا؟:

وَالْحَقُّ: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْأَمْرِ»: إِنْ كَانَ هُوَ التَّرْجِيحُ الْمَطْلُوقُ؛ مِنْ غَيْرِ إِشْعَارِ بِجَوَازِ التَّرْكِ، وَلَا بِالْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ - فَنَعَمْ. وَإِنْ كَانَ هُوَ التَّرْجِيحُ الْمَانِعُ مِنَ النَّقِيضِ - فَلَا.

لَكِنَّا لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّ: «الْأَمْرَ» لِلْوَجُوبِ؛ كَانَ الْحَقُّ هُوَ التَّفْسِيرُ الثَّانِي.

الْفَرْعُ الثَّانِي: اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُنْدُوبَ، هَلْ يَصِيرُ وَاجِبًا بَعْدَ الشُّرُوعِ فِيهِ؟:

فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ -: أَنَّ التَّطَوُّعَ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ.

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لَا يَجِبُ.

لَنَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «الصَّائِمُ التَّطَوُّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ: إِنْ شَاءَ صَامَ، وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ».

وَلَأَنَّا نَفْرِضُ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا نَوَى صَوْمًا، يَجُوزُ لَهُ تَرْكُهُ بَعْدَ الشَّرُوعِ [فِيهِ]:

فَنَقُولُ: يَجِبُ أَنْ يَقَعَ الصَّوْمُ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى».

وَتَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - مَذْكُورٌ فِي «الْخِلَافِيَّاتِ».

الْفَرْعُ الثَّلَاثُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ مِنَ التَّكْلِيفِ أَمْ لَا؟

وَالْحَقُّ أَنَّهُ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِأَنَّهُ مِنَ التَّكْلِيفِ - هُوَ: أَنَّهُ وَرَدَ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِهِ - فَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ: أَنَّهُ وَرَدَ التَّكْلِيفُ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ - فَاعْتِقَادُ كَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ مُبَاحًا - مُغَايِرٌ لِذَلِكَ الْفِعْلِ فِي نَفْسِهِ؛ فَالتَّكْلِيفُ بِذَلِكَ الْاِعْتِقَادِ لَا يَكُونُ تَكْلِيفًا بِذَلِكَ الْمُبَاحِ.

وَالْأَسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ سَمَّاهُ تَكْلِيفًا بِهَذَا التَّوَابِلِ؛ وَهُوَ بَعِيدٌ مَعَ أَنَّهُ نِزَاعٌ فِي مَحْضِ اللَّفْظِ.

الْفَرْعُ الرَّابِعُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ حَسَنٌ؟

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ «الْحَسَنِ»: كُلُّ مَا رُفِعَ الْحَرَجُ عَنْ فِعْلِهِ، سَوَاءً كَانَ عَلَى فِعْلِهِ ثَوَابٌ، أَوْ لَمْ يَكُنْ - فَالْمُبَاحُ حَسَنٌ.

وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ: مَا يَسْتَحِقُّ فَاِعْمَلُهُ بِفِعْلِهِ التَّعْظِيمِ وَالْمَدْحِ وَالثَّوَابِ - فَالْمُبَاحُ لَيْسَ بِحَسَنٍ.

الْفَرْعُ الْخَامِسُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ مِنَ الشَّرْعِ؟

قَالَ بَعْضُهُمْ: لَيْسَ مِنَ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى «الْمُبَاحِ»: أَنَّهُ لَا حَرَجَ فِي فِعْلِهِ، وَفِي تَرْكِهِ؛ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الشَّرْعِ؛ فَتَكُونُ «الإِبَاحَةُ» تَقْرِيرًا لِلنَّفْيِ الْأَصْلِيِّ، لَا تَغْيِيرًا؛ فَلَا يَكُونُ مِنَ الشَّرْعِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ الْخِلَافَ لَفِظِيٌّ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الإِبَاحَةَ تَثْبُتُ بِطَرَقٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «إِنْ شِئْتُمْ فَافْعَلُوا، وَإِنْ شِئْتُمْ فَاتْرُكُوا».

وَالثَّانِي: أَنْ تَدُلَّ أَحْبَابُ الشَّرْعِ عَلَى أَنَّهُ لَا حَرَجَ فِي الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

وَالثَّلَاثُ: أَلَّا يَتَكَلَّمُ الشَّرْعُ فِيهِ أَلْبَتَّةَ؛ وَلَكِنْ: اِنْعَقَدَ الإِجْمَاعُ مَعَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ

يَرُدُّ فِيهِ طَلَبُ فِعْلٍ، وَلَا طَلَبُ تَرْكِ - فَاَلْمُكَلَّفُ فِيهِ مُخَيَّرٌ؛ وَهَذَا الدَّلِيلُ يُعْمُ جَمِيعَ الأَفْعَالِ  
الَّتِي لَا نِهَآيَةَ لَهَا.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِنَّ عُنَى بَكُونِ الإِبَاحَةِ حُكْمًا شَرْعِيًّا: أَنَّهُ حَصَلَ حُكْمٌ غَيْرُ  
الَّذِي كَانَ مُسْتَمِرًّا قَبْلَ الشَّرْعِ - فَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ بَلِ الإِبَاحَةُ تَقْرِيرٌ لَا تَغْيِيرٌ.

وَإِنَّ عُنَى بَكُونِهِ حُكْمًا شَرْعِيًّا: أَنَّ كَلَامَ الشَّرْعِ دَلٌّ عَلَى تَحَقُّقِهِ - فَظَاهِرٌ  
أَنَّهُ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ «الإِبَاحَةَ» لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا عَلَى أَحَدِ الوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ. وَفِي  
جَمِيعِهَا: حِطَابُ الشَّرْعِ دَلٌّ عَلَيْهَا؛ فَكَانَتْ «الإِبَاحَةُ» مِنَ الشَّرْعِ بِهَذَا التَّأْوِيلِ، وَاللَّهُ  
أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الخلاف في هذه المسألة مع طائفتين:

الطائفة الأولى: الكعبي<sup>(١)</sup> وأتباعه؛ فإنه روى عنهم في كتب أصحابنا؛ أنهم قالوا:  
المباح واجب.

الطائفة الثانية من المخالفين: جمع من فقهاء المالكية، واختار هذا المذهب الشيخ أبو  
إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وأبو يعلى الخنبلي في كتابه المسمى بـ «العدة» نقله عن  
الحنابلة. قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»: يجب الصوم على الحائض،  
والمريض، والمسافر. وما يؤمر به كل واحد منهم بعد زوال عذره قضاءً لما وجب عليه  
في وقته.

قال أصحاب أبي حنيفة: لا يجب على الحائض والمريض، ويجب على المسافر.

وقال بعض الأشعرية: لا يجب على الحائض والمريض، ويجب على المسافر الصوم في  
أحد الشهرين: إما شهر الأمر، أو شهر القضاء. والخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى  
العبارة، ولا يتحقق له فائدة؛ فإننا نتفق [٧٦/ب] على جواز التأخير، ووجوب القضاء  
بعد العذر، ودليلنا: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ

(١). عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم أحد أئمة  
المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من  
أهل «بلخ»، أقام ببغداد مدةً طويلة، له كتب، منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل، وصنف  
في «الكلام» كتباً كثيرة وانتشرت كتبه ببغداد. ولد سنة ٢٧٣ هـ وتوفي سنة ٣١٩ هـ. ينظر:

أُخْرَجَ [البقرة: ١٨٤]. وقال ابن برهان: النائم والمغمى عليه والحائض والمريض والمسافر هل يخاطبون، أم لا؟ فذهب كافة الفقهاء من أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة؛ إلى أنهم يخاطبون، ونقل عن المتكلمين من أصحابنا، والمعتزلة: أنهم لا يخاطبون. وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم: فنفاه أصحابنا، وأثبتته آخرون.

والحق في ذلك: أنه إن أريد بكونها مكلفة بتقدير زوال الحيض المانع - فهو حق، وإن أريد بأنها مكلفة: أنها تؤمر بالإتيان بالصوم حالة الحيض - فهو باطل، هذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه المسألة. والدليل على أن المباح لا يكون واجباً: أن المباح يجوز تركه، والواجب لا يجوز تركه، فلو كان المباح واجباً، لكان الشيء الواحد جائز الترك، غير جائز الترك؛ وهو محال.

وباقى الكلام ظاهر غنى عن الشرح، إلى آخر هذه المسألة وفروعها.

\* \* \*

## محتويات الجزء الثالث<sup>(١)</sup>

الكلام في الأوامر والنواهي وقد جاء في مقدمة وثلاثة أقسام:

المقدمة وفيها مسائل:

- ٣..... المسألة الأولى: في لفظه «الأمر» حقيقة القول المخصوص [م].
- ٤..... شرح الأصفهاني
- ٦..... الكلام في المقدمة وفيه مسائل
- ٦..... المسألة الأولى في «لفظ الأمر»
- ٦..... المسألة الثانية: في حد الأمر بمعنى القول وجهان [م].
- ٢٦..... الوجه الأول [م]
- ٢٧..... شرح الأصفهاني
- ٣٠..... الوجه الثاني [م]
- ٣١..... شرح الأصفهاني
- ٣١..... رد المصنف على الوجه الثاني [م]
- ٣١..... شرح الأصفهاني
- ٥٣..... المسألة الثالثة: في ماهية الطلب [م]
- ٥٣..... شرح الأصفهاني
- فروع على قاعدة المعتزلة وفيها مسائل
- ٥٥..... المسألة الأولى الماهية غير الإرادة [م]
- ٥٥..... شرح الأصفهاني
- ٥٩..... دليل المصنف على أن ماهية الطلب غير الإرادة [م]
- ٦٠..... شرح الأصفهاني
- أبحاث لتقرير الدليل:
- ٦١..... البحث الأول: في تفسير الداعي إلى الفعل
- ٦٣..... البحث الثاني: في توقف الفعل على الداعي
- ٦٤..... البحث الثالث: في بيان أن تلك الداعية مخلوقة لله تعالى
- ٦٤..... البحث الرابع: لبيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل من القادر
- ٦٥..... البحث الخامس: في بيان أن خالق موجب الفعل مريد لذلك الفعل
- ٦٦..... المراد بـ«أمر الكافر بالإيمان» [م]

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصل للإمام الرازي بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية

شرح الأصفهاني الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.

٦٠٠ ..... الكاشف عن المحصول

٦٨ ..... شرح الأصفهاني

٧٩ ..... جواب المصنف على أدلة الخصوم [م]

٨٠ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثانية: أن هذا الطلب: معنى يقتضى ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، أو

جانب الترك على جانب الفعل [م] ..... ٨٠

٨٢ ..... شرح الأصفهاني

الدليل على أن لفظ «الكلام» حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى [م] ..... ٨٦

٩٤ ..... فرع الأمر: اسم المطلق اللفظ الدالّ على مطلق الطلب [م] ..... ٩٤

المسألة الثالثة دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب يكفى فى تحقّقها الوضع [م] ٩٤

٩٥ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الرابعة فى أن إرادة المأمور به تؤثر فى صيرورة صيغة «أفعل» أمراً [م] ..... ١٠٣

المسألة الخامسة فى أن الأمر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور؛ حتى يسمى الطلب أمراً

[م] ..... ١٠٣

المسألة السادسة: لفظ «الأمر» قد يقام مقام الخبز والعكس [م] ..... ١٠٤

١٠٥ ..... شرح الأصفهاني

القسم الأول: فى المباحث اللفظية وفيه مسائل:

١ - المسألة الأولى: صيغة «افعل» مستعملة فى خمسة عشر وجهاً [م] ..... ١٠٧

١٠٨ ..... شرح الأصفهاني

تنبيه: ..... ١١٣

اعلم أنه سيظهر أن لفظه «افعل» حقيقة فى الطلب ..... ١١٣

هل صيغة الأمر حقيقة فى كل الوجوه السابقة [م] ..... ١١٤

١١٥ ..... شرح الأصفهاني

٢ - المسألة الثانية

لفظه «افعل» حقيقة فى الترجيح المانع من النقيض [م] ..... ١٢٠

١٢٠ ..... شرح الأصفهاني

فى كون الأمر للوجوب [م]:

١٢٦ ..... الدليل الأول

١٢٦ ..... شرح الأصفهاني

سؤال: فإن قلت: لعلّ الأمر فى تلك اللغة كان يفيد الوجوب.... إلخ [م] ..... ١٣١

١٣١ ..... شرح الأصفهاني

١٣١ ..... الدليل الثانى

١٣١ ..... شرح الأصفهاني

١٣٣ ..... سؤالان على الدليلين المذكورين [م]



٦٠١	محتويات الجزء الثالث
١٣٣	شرح الأصفهاني
١٣٥	الدليل الثالث [م]
١٣٧	شرح الأصفهاني
١٤٦	الدليل الرابع [م]
١٤٧	شرح الأصفهاني
١٦٣	الدليل الخامس [م]
١٦٤	شرح الأصفهاني
١٧١	تقرير آخر للدليل الخامس [م]
١٧١	شرح الأصفهاني
١٧٤	الدليل السادس [م]
١٧٥	شرح الأصفهاني
١٧٩	الدليل السابع [م]
١٨٠	شرح الأصفهاني
١٨٤	الدليل الثامن [م]
١٨٤	شرح الأصفهاني
١٨٧	الدليل التاسع
١٨٨	شرح الأصفهاني
١٩٨	الدليل العاشر [م]
١٩٩	شرح الأصفهاني
٢٠٤	تنبيهات
٢٠٥	الدليل الحادى عشر [م]
٢٠٧	شرح الأصفهاني
٢١١	الدليل الثانى عشر [م]
٢١٢	شرح الأصفهاني
٢١٤	سؤال: لِمَ لا يجوز أن يقال: مدلول قوله: «افعل» هو أن الأولى إدخاله فى الموجود
٢١٤	شرح الأصفهاني
٢١٩	الدليل الثالث عشر [م]
٢٢٠	شرح الأصفهاني
٢٢٨	تنبيه
٢٢٩	تنبيه
٢٢٩	تنبيه ثالث
٢٣٠	معارضة للدليل الثالث عشر [م]
٢٣٠	شرح الأصفهاني

- ٢٣١ ..... الدليل الرابع عشر [م]
- ٢٣٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٣٤ ..... تنبيه
- ٢٤٦ ..... الدليل الخامس عشر [م]
- ٢٤٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٤٧ ..... هل للوجوب صيغة في اللغة أسئلة ومعارضات [م]
- ٢٥١ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٥٥ ..... الدليل السادس عشر [م]
- ٢٥٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٦٢ ..... حمل الأمر الندب؛ هل يقتضى الشك في الإقدام على المحذور [م]
- ٢٦٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٦٥ ..... أدلة منكرى حمل الأمر على الوجوب [م]
- ٢٦٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٧٢ ..... تنبيه
- ٣ - المسألة الثالثة في:
- ٢٧٥ ..... الأمر الوارد عقيب الحظر والاستئذان للوجوب [م]
- ٢٧٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٨٦ ..... تنبيه: القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة: اختلفوا في النهى الوارد عقيب الوجوب [م]
- ٢٨٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٤ - المسألة الرابعة:
- ٢٨٧ ..... الأمر المطلق لا يفيد التكرار [م]
- ٢٨٨ ..... شرح الأصفهاني
- ..... الدليل على أن الأمر لا يفيد التكرار:
- ٢٩٠ ..... الدليل الأول
- ٢٩٢ ..... الدليل الثاني [م]
- ٢٩٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٢٩٤ ..... حجة القائلين بالتكرار [م]
- ٢٩٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٥ - المسألة الخامسة:
- ٣٠٤ ..... في الأمر المعلق بشرط أو صفة: هل يقتضى التكرار أم لا [م]
- ٣٠٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٣١٥ ..... إشكال على المسألة [م]
- ٣١٧ ..... شرح الأصفهاني

٦٠٣ ..... محتويات الجزء الثالث

٦ - المسألة السادسة في:

٣٢١ ..... أن مطلق الأمر لا يفيد «الفور» [م].

٣٢٢ ..... شرح الأصفهاني.

٣٣٠ ..... أدلة المخالفين [م].

٣٣٢ ..... شرح الأصفهاني.

٣٤٢ ..... جواب علي المخالفين [م].

٣٤٢ ..... شرح الأصفهاني.

٧ - المسألة السابعة في:

٣٥١ ..... أن الأمر المعلق أو الخير المعلق على شيء بكلمة «لمن» - عَدَمٌ عند عدم ذلك الشيء [م].

٣٥٢ ..... شرح الأصفهاني.

٣٧١ ..... تنبيهان

٣٧٦ ..... تنبيه

٣٨١ ..... سؤال مفهوم الشرط [م].

٣٨١ ..... شرح الأصفهاني.

٣٨٢ ..... الجواب على السؤال السابق [م].

٣٨٣ ..... شرح الأصفهاني.

٣٩٥ ..... معارضات في حكم المسألة [م].

٣٩٦ ..... شرح الأصفهاني.

٨ - المسألة الثامنة:

٤٠٥ ..... في الأمر المقيد بعدد [م].

٤٠٧ ..... شرح الأصفهاني.

٤١٤ ..... حجة المخالف [م].

٤١٤ ..... شرح الأصفهاني.

٤١٨ ..... ٩ - المسألة التاسعة: في الأمر المقيد بالأكم [م].

٤١٩ ..... شرح الأصفهاني.

٤٢٤ ..... حجة المخالف [م].

٤٢٤ ..... شرح الأصفهاني.

٤٢٥ ..... ١٠ - المسألة العاشرة: في الأمر المقيد بصفة [م].

٤٢٦ ..... شرح الأصفهاني.

٤٣٠ ..... تنبيه وفوائد في المذاهب المنقولة في هذه المسألة

٤٣٢ ..... سؤال في مجل النزاع [م].

٤٣٢ ..... شرح الأصفهاني.

٤٣٣ ..... جواب عن السؤال [م].

٤٣٣	شرح الأصفهاني
٤٣٤	الدليل الثاني في المسألة [م]
٤٣٤	شرح الأصفهاني
٤٣٦	الدليل الثالث [م]
٤٣٦	شرح الأصفهاني
٤٣٧	الدليل الرابع [م]
٤٣٧	شرح الأصفهاني
٤٤٩	حجة المخالف في المسألة [م]
٤٥٠	شرح الأصفهاني
٤٥١	الجواب عن حجج المخالف [م]
٤٥٢	شرح الأصفهاني
٤٥٦	فرعان على المسألة [م]
٤٥٦	شرح الأصفهاني
٤٦٦	تفصيل الفرع الثاني [م]
٤٧٤	خاتمة لهذه المسألة
	القسم الثاني: في المسائل المعنوية
	والنظر فيها في أربعة أمور:
٤٧٥	١ - النظر الأول: في «الوجوب» [م]
٤٧٥	شرح الأصفهاني
٤٧٨	١١ - المسألة الحادية عشرة: في أنّ الأمر، هل يدخل تحت الأمر [م]
٤٧٩	شرح الأصفهاني
٤٨٠	١٢ - المسألة الثانية عشرة: في الأمر الوارد عقيب الأمر بحرف وبغير حرف العطف [م]
٤٨٣	شرح الأصفهاني
٤٨٦	تنبيه: قد تحصلنا على ثلاثة أنواع في الواجب ..... إلخ
٤٨٧	المسألة الأولى: في نقل المذاهب في المسألة [م]
٤٨٨	شرح الأصفهاني
٤٩٢	أسئلة على الدليل [م]
٤٩٣	شرح الأصفهاني
٤٩٤	الجواب عن الأسئلة [م]
٤٩٥	شرح الأصفهاني
٤٩٥	حجة المخالف في المسألة [م]
٤٩٧	شرح الأصفهاني
٤٩٩	محل الخلاف في المسألة [م]

٦٠٥	محتويات الجزء الثالث .....
٤٩٩	شرح الأصفهاني .....
٥٠٢	فرع: الأمر بالأشياء قد يكون على الترتيب، وقد يكون على البدل... إلخ [م] .....
٥٠٢	شرح الأصفهاني .....
٥٠٧	تنبيهات .....
٥٠٨	المسألة الثانية: الواجب الموسع [م] .....
٥٠٩	شرح الأصفهاني .....
٥١٧	هل يثبت الإيجاب في أول الوقت [م] .....
٥١٨	شرح الأصفهاني .....
٥٢٠	دفع [م] .....
٥٢١	شرح الأصفهاني .....
٥٢٥	في حقيقة الواجب الموسع [م] .....
٥٢٧	فرع في حكم «الواجب الموسع» في جميع العمر [م] .....
٥٢٨	شرح الأصفهاني .....
٥٣١	تنبيه .....
٥٣٢	المسألة الثالثة: في الواجب على سبيل الكفاية [م] .....
٥٣٢	شرح الأصفهاني .....
٥٣٥	تنبيهات .....
	النظر الثاني: في أحكام الوجوب، وفيه مسائل
٥٣٦	١ - المسألة الأولى: الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء إلا به بشرطين [م] .....
٥٣٦	شرح الأصفهاني .....
٥٤٠	تنبيه: إن هذه قاعدة كلية شريفة .....
٥٤٣	سؤال [م] .....
٥٤٤	فروع على المسألة، الفرع الأول [م] .....
٥٤٥	شرح الأصفهاني .....
٥٤٦	تنبيه: اعلم أنه لا يكمل تقرير هذه القاعدة إلا بذكر أمثالات .....
٥٥١	تنبيه: اعلم أن ابن برهان قال: ويقرب من هذا: ما إذا وقعت النجاسة في الماء .....
٥٥٣	الفرع الثاني [م] .....
٥٥٤	الفرع الثالث [م] .....
٥٥٤	شرح الأصفهاني .....
٥٥٤	تنبيه: اعلم أن مذهب الشافعي .....
٥٥٥	الفرع الثالث [م] .....
٥٥٩	٢ - المسألة الثانية: في أن الأمر بالشيء نهى عن ضده [م] .....
٥٦٠	شرح الأصفهاني .....

٦٠٦	الكاشف عن المحصول
٥٦٣	تنبيه: اعلم أن كلام الغزالي دل على أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
٥٦٩	الأمر بالمحال [م]
٥٧٠	شرح الأصفهاني
٥٧٥	الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإضلال بالمأمور به [م]
٥٧٦	خاتمة [م]
٥٨٤	٣ - المسألة الثالثة: في أنه ليس من شرط الوجوب تحقيق العقاب [م]
٥٨٤	شرح الأصفهاني
٥٨٧	المسألة الرابعة في: الوجوب إذا نسخ بقى الجواز [م]
٥٨٨	شرح الأصفهاني
٥٨٩	سؤال وجواب في هذه المسألة [م]
٥٩٠	شرح الأصفهاني
٥٩٤	المسألة الخامسة: في أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً [م]
٥٩٥	فروع: الفرع الأول [م]
٥٩٥	الفرع الثاني [م]
٥٩٦	الفرع الثالث [م]
٥٩٦	الفرع الرابع [م]
٥٩٦	الفرع الخامس [م]
٥٩٧	شرح الأصفهاني
٥٩٩	محتويات الجزء الثالث







# الكاشف عن المحصول في علم الأصوك

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد  
العجلي الأصفهاني  
المتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود  
الشيخ علي محمد معوض

قدمته  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الرابع

منشورات  
محمد علي بيضون  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

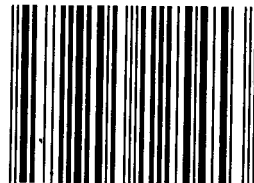
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٣٣ (٩٦١ ١)  
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH  
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg, 1st Floor.  
Tel. & Fax : 00(961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98  
P.O.Box : 11-9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 782745 1125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>  
e-mail : baydoun@dm.net.lb

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النَّظَرُ الثَّلَاثُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِ  
الْأَوْامِرِ وَالنَّوَاهِي: فِي «الْمَأْمُورِ بِهِ»

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنّف - رحمه الله - : المسألة الأولى:

يَجُوزُ وَرُودُ الْأَمْرِ بِمَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْمُكَلَّفُ عِنْدَنَا؛ خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ، وَالْعَزَالِيِّ مِثْلًا.  
لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالْإِيمَانِ، وَالْإِيمَانُ مِنْهُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يُفْضَى  
إِلَى انْقِلَابِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى جَهْلًا، وَالْجَهْلُ مُحَالٌ؛ وَالْمَفْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة مسألة عظيمة الشعب فيجب  
على المحصل الاعتناء بتحقيقها وتحصيلها؛ فلنجر على عادتنا في نقل مذاهب العلماء  
فيها، ثم نشرع في شرح الدليل، وتقريره، وإيراد الأسئلة عليه [٧٧/أ]، والانفصال  
عنها، فنقول:

قال إمام الحرمين في «الشامل»: الذي مال إليه أكثر أجوبة شيخنا أبي الحسن  
الأشعري - رضي الله عنه - والذي ارتضاه المحصلون من أصحابه: أن التكليف  
بالمحال<sup>(١)</sup> جائز عقلاً؛ وكذلك تكليف الشيء، مع تقدير المنع منه استمراراً.

---

(١) التكليف بما لا يطاق: حاصل ما في شرح المواقيف، وأشار إليه الخيالي هو: أن ما لا يطاق على  
ثلاث مراتب، الأولى: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان  
أبي لهب، وهي المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق، فإن هذا مقدر للمكلف بالنظر إلى ذاته  
ويمنع له بالنظر إلى علم الله تعالى بعدم وقوعه، ومعنى كونه مقدوراً أنه يجوز تعلق القدرة الحادثة  
- أي: قدرة المكلف - به لا أنه متعلق القدرة بالفعل؛ لأن القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا  
الفاعل؛ لأن القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله فلا يتصور تعلقه بما لم يقع. ثم إن التكليف  
بهذا المحال جائز وواقع اتفاقاً ولا خلاف فيه للمعتزلة.

الثانية: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة؛ كخلق الأجسام وحمل الجبل والطيران إلى =

وقال فى بعض أجوبته: لا يسوغ تكليف المحال؛ كجمع الضدين، والإقدام على الأمور به مع استمرار المانع منه، ومع تحقيق العجز، ثم لم يصر فى منعه إلى التقيح الذى ادعته المعتزلة؛ فإن هذا الأصل باطل عندنا.

ثم الذين سوغوا تكليف المحال اختلفوا فى أن ذلك هل ورد الشرع به، أم لا؟:

فذهب ذاهبون: إلى أن الشرع ورد به؛ فإن الله أخير أن أبا لهب من أهل النار، وأنه لا يؤمن، وكان مأموراً بأن يصدق الله تعالى فى خبره، ومن خبره أنه لا يصدق، وزعموا أنه كلف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين.

قال شيخنا فى «الموجز»: لا ألزم الجواب عن تجويز ما سُئِلْتُ عنه، أو منعه. وآثر التوقف؛ فإن هذا مما لم تُقَمِّ الدلالة على وجوب اعتقاده<sup>(١)</sup>.

ثم قال القاضى الباقلانى؛ تفرغاً على اختيار تجويز تكليف ما لا يُطاق: ولا يستقيم تكليف الجمادات والموتى، وإن صَحَّ تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه، وليس من مذهبه امتناع القول للميت: «افعل»؛ كما أنه ليس من مذهبه امتناع القول

---

=السماء؛ وهذه المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف بهذا جائز عندنا وإن لم يقع كما دل عليه الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات أنه تكليف بهذا المحال؛ كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ فهو للتعجيز لا للتكليف. ومنعت المعتزلة جواز التكليف لكونه قبيحاً منه تعالى عقلاً عندهم كما فى الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزمن المشى إلى أقصى البلاد عُدَّ سفيهاً وقبح ذلك فى بداهة العقول. والجواب أنه لا يقبح منه تعالى شىء، ولا يجب عليه؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، والمفهوم من كلام صاحب التوضيح أن مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة إلا أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله. وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى.

والثالثة: ما لا يمكن فى نفسه، أى: يتمتع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وهى المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق. أما أنه لا يقع قط، وأما أنه لا يجوز فلأن جواز التكليف فرع تصوره ولا يمكن تصوره، وفى شرح المواقف أن بعضاً منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه. ينظر الرهان ١/١٠٢، المنحول ص (٢٢)، المستصفى ١/٧٤، الإحكام للآمدى ١/١١٧، روضة الناظر ص (٢٣)، المسودة ص (٣٦)، تيسير التحرير ٢/٢٢٥، فواتح الرحموت ١/١١٢، الوصول إلى الأصول ١/٧٧، شرح العضد ٢/٦، المحلى على جمع الجوامع ١/١٧١.

للذی يعلم: «قم، واستصحب مع قيامك قعودك»؛ بل سر مذهبه: أنه أبدى سراً إلينا وقياساً في التسمية؛ فلم يسم القول المعلق بالجمادات والموتى تكليفاً، وسماه تكليفاً إذا ارتبط بالذی يعلم.

وذهب بكر ابن أخت عبد الواحد: إلى أن الختم والطبع في الأفتدة - مانع من الإخلاص والإيمان<sup>(١)</sup>، ثم المطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، وإن كان مصروفاً [٧٧/ب] عنه بالختم والطبع وهذا تصريح منه بتكليف ما لا يُطاق.

وذهب عبد الواحد: إلى أن الطبع يمنع من الإخلاص دون الإيمان، والمطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، غير مأمور بالإخلاص.

وقالت الكرامية: الختم على القلب والطبع - مانعان من التكليف.

وذهب فئة من معتزلة «بغداد»: إلى أن الله تعالى يصح منه أن يأمر بإيقاع فعل في وقت، مع علمه بأن العبد سيمنع منه، وهؤلاء جوزوا الأمر بما علم الله تعالى نسخه.

وأما معتزلة «البصرة»: فقد زعموا: أن تكليف المحال معلوم نسخه بضرورة العقل غائباً وشاهداً.

ومنهم من يدعى نسخه شاهداً ضرورة، ثم يسند إليه نسخه غائباً<sup>(٢)</sup>، ومنعوا تكليف الممنوع القادر على منعه؛ بمثل ما منعوا به تكليف المحال.

قال إمام الحرميين: قال شيخى: إنَّ التكليف ينقسم إلى قسمين: أحدهما: تكليف طلب<sup>(٣)</sup> واقتضاء. وثانيهما: تكليف تعجيز، وإنذار بحلول العقاب، ثم قال: ما جوزناه من تكليف المحال ليس باقتضاء، ويستحيل اقتضاء المحال.

وسبيل تمهيد القول في ذلك: أن ما يصدر من التكليف من موافقة الأمر - لا يوجب ثواباً عقلاً، وما يصدر مخالفاً للأمر - لا يوجب عقاباً عقلاً، وسبيل إثابة الله تعالى عبده المطيع - كسبيل التفضل بالإنعام بدءاً من غير سبق طاعة، وسبيل معاقبة الله تعالى عبده العاصى كسبيل [إحلاله] على عبده عذاباً من غير مقارفة؛ فأفعال المكلفين - إذن - في حكم الأمارات على موجب الوعد والوعيد. فإذا اتصل بالعبد

(١) في «أ»: دون الإيمان.

(٢) في «ج»: قبحه غائباً.

(٣) في «ج»: طلب تكليف.

تكليفٌ ما لا يطاق، ولم يكن الغرض اقتضاء - فإنما الغرض الإعلام بِجُلُول العقاب، وأنه لا محيص له منه.

وإذا ارتبط التكليف بالممكن - لم يكن إعلامًا باستحقاق العقاب؛ إذ قد يوافق المكلف، أو يخالف.

قال إمام الحرمين [٧٨/أ]: وفيه نظر؛ وذلك لأنه إن لم يثبت في العقل طلب في الحال، لزم مثل ذلك في تكليف من لا قدرة له على الفعل، وأن تعدد الطلب مع عدم القدرة في المقدور منه يضاهاى تقدير الطلب في الحال، والقاعد مأمور بالقيام المقدور من غير قدرة.

وتوضيح الحق في هذا: أن القدرة خلق الله تعالى؛ فكذلك المقدور، وكذلك قصد الفاعل وإرادته، فما وجه تحقيق الطلب فيما ليس بالطالب المكلف؟

قلت: ولئن ساغ تسمية ذلك طلبًا واقتضاء، ساغ ذلك في تكليف الحال، ويعتضد<sup>(١)</sup> ذلك بركن عظيم من أصولنا؛ وهو: أنَّ التكليف الصادر ليس من شرط ثبوته كون المكلف مريدًا لوقوع المكلف به، وإنما يستحيل إرادة وقوع الحال.

وأما ما طلبه مع انتفاء إرادة إيقاعه - فلا استحالة فيه، هذا هو الخِلافُ في تجويز تكليف ما لا يطاق.

وأما وقوعه: فقد ذكرنا أنهم اختلفوا فيه: فقد صار الدهماء من الأمة: إلى أن ذلك لم يقع؛ وعليه جُلُّ الفقهاء<sup>(٢)</sup> قاطبة، وصار كثير من المتكلمين إلى وقوعه.

ثم قال إمام الحرمين بعد نقل هذه المذاهب: والذي يجب أن يرتضى من طرف التحقيق في هذا المضيق<sup>(٣)</sup> - أن يقال: أما الجمع بين النقيضين فلا؛ وذلك مما لا يثبت عندنا بطريق نقطع به، وإن كان الغرض من تناقض الأئمة تقدير ورود الأمر على وجه استحيل وقوعه عليه، فجملة الشريعة كذلك، مع تيقن مصير الخلق إلى الله تعالى إذا لم يتعين<sup>(٤)</sup> خلف القدرة.

(١) في «أ»: ويعتضد.

(٢) في «أ»: جواب الفقهاء.

(٣) في «ب»: الفصل.

(٤) في «أ»: يتيقن.

قال الغزالي في «المستصفى»<sup>(١)</sup>: ذهب قوم: إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس شرطاً للتكليف، بل يجوزُ التكليف بما لا يُطاقُ، والأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام العديم<sup>(٢)</sup>، وإيجاد الموجود؛ وهو المنسوب إلى أبى الحسن الأشعري؛ وهو [٧٨/ب] لازم على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القائم عند غير قادر على القيام إلى الصلاة؛ لأن الاستطاعة عنده مع الفعل، وإنما يكون مأموراً قبله.

الثاني: أن القُدْرَةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المَقْدُورِ، بل أفعالنا حادثة بقُدْرَةِ الله - تعالى، [واخترعه]، وكل عبد فهو مأمور بفعل الغير، ثم قال:  
والمختار: استحالة التكليف بالمَحَال.

قال صاحب «الإحكام»: اعلم: أن مَنْ وافقوا الأشعري في تجويز التكليف بالمحال - اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا:

فوافقه على القول بالنفي بعض الأصحاب؛ وهو: مَذْهَبُ المعتزلة البغداديين، وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً، وعلم وقوعه شرعاً؛ كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن؛ كأبى جهل؛ خلافاً لبعض الثنوية.

والمختار: امتناع التكليف بالمَحَالِ لذاته، وجوازه في الممتنع بغيره؛ وإليه ميل الغزالي. واختار ابن الحاجب<sup>(٣)</sup> منع التكليف بالمستحيل.

واختار صاحب «التنقيح»: جواز التكليف بالمحال، لا وقوعه. هذا هو الكلام في نقل مذاهب العلماء العقلاء في هذه المسألة. واعلم: أن المصنف اجْتَنَحَ على صِحَّةِ مذهبه بوجه:

الأول: أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وإيمان الكافر مُحَالٌ؛ فقد أمر بالمَحَالِ؛ وهو المطلوب.

يَبَيِّنُ المقدمة الأولى: أن الكافر المستمر كفره من حين البلوغ إلى الموت - مأمور بالإيمان إجمالاً.

بيان المقدمة الثانية: أن إيمانه يفضى إلى انقلاب علم الله تعالى جهلاً؛ لأنه لما

(١) ينظر المستصفى (١/٨٦).

(٢) في «أه: القديم.

(٣) ينظر مختصر المنتهى (٢/١٢).

٨ ..... الكاشف عن المحصول

كان متعلق العلم هو الكفر، ولم يحصل متعلقه لكان جهلاً؛ إذ لا معنى للجهل إلا ذلك، والجهل على الله - تعالى - محال؛ فيلزم أن يكون إيمانه مفضياً إلى المحال، والمفضى إلى المحال محال؛ فقد صحت المقدمة الثانية، ويلزم من ذلك وقوع التكليف بالمحال.

قال المصنف - رحمه الله [٧٩/أ] تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: لَا نَسَلِمُ: أَنَّ الْإِيمَانَ مِنَ الْكَافِرِ مُحَالٌ، وَلَا نَسَلِمُ أَنَّ حُصُولَهُ يُفْضِي إِلَى انْقِلَابِ الْعِلْمِ جَهْلًا:

بَيَانُهُ: أَنَّ الْعِلْمَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ الْمَعْلُومِ؛ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ الشَّيْءُ وَقِعًا - تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِوُقُوعِهِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ وَقِعٍ - تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِلَا وَقُوعِهِ:

فَإِذَا فَرَضْتَ الْإِيمَانَ وَقِعًا - لَزِمَ الْقَطْعُ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزَلِ عَالِمًا بِوُقُوعِهِ.

وَإِنْ فَرَضْتَهُ غَيْرَ وَقِعٍ - لَزِمَ الْقَطْعُ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزَلِ عَالِمًا بِلَا وَقُوعِهِ. فَفَرَضُ الْإِيمَانَ بَدَلًا مِنَ الْكُفْرِ - لَا يَقْتَضِي تَغْيِيرَ الْعِلْمِ؛ بَلْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحَاصِلُ فِي الْأَزَلِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْإِيمَانِ؛ بَدَلًا عَنِ الْعِلْمِ بِالْكَفْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ؟! سَلَمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَقْتَضِي امْتِنَاعَ صُدُورِ الْإِيمَانِ مِنَ الْكَافِرِ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوُجُوهٍ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ:

الأول: أَنَّ الْإِيمَانَ كَانَ - فِي نَفْسِهِ - مُمَكِّنُ الْوُجُودِ، فَلَوْ انْقَلَبَ وَاجِبًا بِسَبَبِ الْعِلْمِ لَكَانَ الْعِلْمُ مُؤَثِّرًا فِي الْمَعْلُومِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ يَتَّبِعُ الْمَعْلُومَ، وَلَا يُؤَثِّرُ فِيهِ.

الثاني: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجُودَهُ - وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَكُلُّ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى عَدَمَهُ - يَكُونُ وَاجِبَ الْعَدَمِ - : لَزِمَ أَلَّا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى إِيجَادِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَنْفَكُ عَنِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ وَجُودَهُ، أَوْ عَلِمَ عَدَمَهُ:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَكُونُ وَاجِبًا، وَالوَاجِبُ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةَ؛ فَلَزِمَ أَلَّا يَقْدِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَيْءٍ؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوقًا كَبِيرًا.

الثالث: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ وَجُودَهُ وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَمَا عَلِمَ عَدَمَهُ يَكُونُ وَاجِبَ الْعَدَمِ - : لَزِمَ أَلَّا يَكُونَ لَنَا اخْتِيَارٌ فِي فِعْلِ شَيْءٍ أَصْلًا، وَأَنْ تَكُونَ حَرَكَاتُنَا بِمَنْزِلَةِ تَحْرِيكِ الرِّيَّاحِ لِلْأَشْجَارِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَكُونُ بِاخْتِيَارِنَا؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ:



أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا نُدْرِكُ تَفْرِقَةَ ضَرُورِيَّةٍ بَيْنَ الْحَرَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، وَالْجَمَادِيَّةِ الْإِضْطِرَّارِيَّةِ.

**الرَّابِعُ:** أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ الْعَالَمُ وَاجِبَ الْوُجُودِ؛ فِي الْوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وَوُقُوعَهُ فِيهِ، وَالْوَاجِبُ يَسْتَعْنِي عَنِ الْمُؤَثِّرِ؛ فَيَلْزَمُ اسْتِغْنَاءَ حُدُوثِهِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ؛ فَيَلْزَمُ الْإِضْطِرَّارَ حُدُوثِ الْعَالَمِ، وَلَا شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ، وَذَلِكَ كُفْرٌ.

**الخَامِسُ:** أَنَّ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَوْجُوبِهِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ سَبَبًا لَوْجُوبِهِ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ قُدْرَةً وَإِرَادَةً؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ إِلَّا الْأَمْرُ الَّذِي بِاعْتِبَارِهِ يَتَرَجَّحُ الْوُجُودُ عَلَى الْعَدَمِ؛ فَإِذَا كَانَ الْعِلْمُ كَذَلِكَ - صَارَ الْعِلْمُ عَيْنَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي قَلْبَ الْحَقَائِقِ؛ وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُولٍ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الْمَعْلُومِ - فَقَدْ سَقَطَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلَالَةِ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْمَعْلُومَ صَارَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ عِنْدَ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَإِذَا بَطَلَ ذَلِكَ - بَطَلَ دَلِيلُكُمْ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ مُحَالٌ مِنَ الْكَافِرِ؛ لَكِنَّ امْتِنَاعَهُ لَيْسَ لِذَاتِهِ؛ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّ مَا يَكُونُ مُحَالًا لِذَاتِهِ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ وَرُودُ الْأَمْرِ بِهِ!؟

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمُحَالِ وَاقِعٌ؛ لَكِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا وَهُوَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ: إِنْ كَانَ مَعْلُومَ الْعَدَمِ، كَانَ الْأَمْرُ بِالْإِتْيَانِ بِهِ أَمْرًا بِإِيقَاعِ الْمُتَمَتِّعِ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومَ الْوُجُودِ - كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَمَا كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ: لَا يَكُونُ لِقُدْرَةِ الْقَادِرِ الْأَجْنَبِيِّ وَاخْتِيَارِهِ فِيهِ أَثَرٌ؛ فَيَكُونُ التَّكْلِيفُ بِهِ - أَيْضًا - تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ.

فَقَبِّتْ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّكْلِيفَ - بِأَسْرَهَا - تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ، وَإِنَّ أَحَدًا مِنَ الْعُقَلَاءِ لَمْ يَقُلْ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّ بَعْضَ النَّاسِ أَحَالَهُ عَقْلًا، وَبَعْضُهُمْ جَوَازَهُ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: بَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَرُودُ التَّكْلِيفِ إِلَّا بِمَا لَا يُطَاقُ؛ فَمَا هُوَ نَتِيجَةُ هَذَا الدَّلِيلِ لَا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لَا يُنْتِجُهُ هَذَا الدَّلِيلُ؛ فَيَكُونُ سَاقِطًا.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِالنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]؛ وَأَيُّ حَرَجٍ فَوْقَ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ؟!!

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ فِي الْمَشَاهِدِ: أَنَّ مَنْ كَلَّفَ الْأَعْمَى نَقْطَ الْمَصَاحِفِ، وَالزَّمْنَ الطَّيْرَانَ فِي الْهَوَاءِ - عُدَّ سَفِيهًا؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

الثَّانِي: أَنَّ الْمَحَالَ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ، وَكُلُّ مَا لَا يَكُونُ مُتَصَوَّرًا لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ»؛ لِأَنَّ كُلَّ مُتَصَوَّرٍ مُتَمَيِّزٌ، وَكُلُّ مُتَمَيِّزٍ ثَابِتٌ؛ فَمَا لَا يَكُونُ ثَابِتًا - لَا يَكُونُ مُتَصَوَّرًا:

بَيَّانُ الثَّانِي: أَنَّ الَّذِي لَا يَكُونُ مُتَصَوَّرًا لَا يَكُونُ فِي الْعَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ، وَالْمَأْمُورُ بِهِ يَكُونُ فِي الْعَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ.

الثَّالِثُ: إِذَا جَوَزْتُمْ الْأَمْرَ بِالْمَحَالِ، فَلِمَ لَا تَجَوِّزُونَ أَمْرَ الْجَمَادَاتِ، وَبِعِثَةِ الرُّسُلِ إِلَيْهَا، وَإِنْزَالَ الْكُتُبِ عَلَيْهَا؟!!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصيف أورد على الدليل المذكور أسئلة، فلنذكرها بتوجيهها، ثم نجيب عنها:

السؤال الأول: هو منع المقدمة القائلة: إن متعلق العلم واجب الحصول.

قوله: «لو لم يحصل، يلزم انقلاب العلم جهلاً»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يكون الحاصل هو العلم بعدم الوقوع بدلاً عن العلم بالوقوع؛ وهذا لأن العلم بوقوع الشيء تبع لوقوعه، والعلم بلا وقوعه تبع للاقوعه؛ فأيهما فرض كان العلم تابعا له؛ فلا يلزم انقلاب العلم جهلاً.

سلمنا ذلك، وما ذكرت - وإن دَلَّ على أن متعلق العلم واجب الحصول - ولكنه معارض بوجهه:

الأول: أن الإيمان كان ممكناً لذاته، وكذلك الكفر، فلو كان متعلق العلم واجب الحصول، لكان العلم مؤثراً في المعلوم؛ لأنه بحسب ذاته ممكن، وقد صار واجباً؛ نظراً

لما تعلق العلم به، واللازم باطل، وهو تأثير العلم؛ لأن العلم بوقوع الممكن تابع لوقوعه؛ فلا يكون مؤثراً فى وقوعه، وإلا لتقدم على وقوعه، فلا يكون تابعاً، والمفروض خلافه.

الثانى: أن متعلق العلم لو كان واجب الحصول، لكان ما علم الله وجوده كان واجب الحصول، وما علم الله عدمه كان واجب العدم جزماً، وكل ممكن إما: واجب الدخول فى الوجود، أو واجب اللادخول فى الوجود، وكل ما هو واجب الوجود لا قدرة لأحد عليه؛ وكذلك ما هو واجب العدم؛ فلا قدرة لله تعالى على شىء، وذلك مُحال بالبراهين الدالة على ثبوت قدرة الله تعالى.

الثالث: هو أنه لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم سلب الاختيار عن المكلفين، وأن تكون حركاتهم كحركات الأشجار؛ بعين ما ذكره من الدليل، واللازم باطل؛ لأننا ندرِك [٧٩/ب] تفرقة ضرورية بين حركاتنا، وبين حركات المرتعش.

الرابع: هو أنه لو كان كذلك، لكان العالم واجب الحصول فى الوقت الذى علم الله حدوثه فيه بعين ما ذكرتم، ولو كان كذلك لاستغنى عن المؤثر؛ ضرورة أن كل ما هو واجب الحصول - فهو مستغن عن المؤثر؛ لاستحالة احتياج الواجب حصوله إلى مؤثر يوجده ويحصله، ويلزم استغناء كل ممكن عن المؤثر بعين هذا. وكل ذلك باطل لما تقرر فى علم الكلام؛ وهو افتقار الممكن إلى المؤثر.

الخامس: أن تعلق العلم إما: أن يكون سبباً لتحقيق وجوده أو لا: فإن لم يكن بطل ما ذكرتم، وهو: أن يكون [تعلق] العلم بالشىء إما: أن يكون سبباً لوجود المعلوم أو لا يكون، فإن كان سبباً لتحقيق وجوده، يلزم أن يكون العلم قدرة وإرادة إذ لا معنى للقدرة إلا ما يكون تعلقه به سبباً لوجوده، ويصير العلم إرادة بعين هذا؛ فيلزم انقلاب الحقائق؛ وذلك باطل.

سلمنا أن ما ذكرتم يدلُّ على أن الإيمان من الكافر محال، لكن استحالته ليست لذاته بل نظراً إلى تعلق العلم بالكفر؛ فيلزم امتناعه لكفره؛ فيلزم أن يكون الكافر مأموراً بالممتنع لكفره؛ وذلك هو مَطْلُوبكم؛ فلم قلت: إنه يلزم من كون الممتنع كفره مأموراً به: أن يكون الممتنع لذاته مأموراً به؛ لا بد لهذا من دليل؟!!

سلمنا ذلك، ولكن دليلكم يقتضى أنه لا تكليف إلا وهو تكليف بالمحال؛ وهو باطل باتفاق العقلاء:

بيان الأول: أن دليلكم يقتضى أن متعلق العلم واجب الحصول، فإما: أن يكون علم الله تعالى صدور الفعل من المكلف، أو لا صدوره:

فإن كان الأول: كان الفعل واجب الصدور من العبد، وكل ما هو واجب الصدور من العبد، استحال أن يكون صادراً منه باختياره وقدرته؛ بمعنى: أنه يكون لقدرته واختياره فيه أثر بالضرورة.

وإن كان الثاني: كان ممتنع الصدور منه، وكل ما هو ممتنع الصدور منه، استحال أن يكون صادراً منه [٨٠/أ]؛ فضلاً عن أن يكون صادراً منه بقدرته واختياره.

لأن أفعال العبد إما واجبة الصدور منه، أو ممتنعة الصدور منه، فلا تكليف إلا [و] هو تكليف بالمحال؛ فيلزم من دليلكم أن تكون التكاليف بأثرها تكليفاً بالمحال؛ وهذا باطل باتفاق العقلاء؛ وذلك لأن منهم من جوزه عقلاً، ومنهم من قال باستحالة عقلاً؛ فالقول بكون التكاليف بأسرها تكليفاً بالمحال - قول لم يقل به أحد من العقلاء؛ فهو باطل، فإذا ما هو متجه دليلكم لا تقولون به، وما تقولون به فلا يتجه لدليلكم؛ فدليلكم باطل.

واعلم: أن هذه الأسئلة مادتها شيء واحد؛ وهو: أن متعلق العلم الإلهي واجب الحصول، وصورها مختلفة. وأما السؤال الأخير: فخارج عن المنع بالمعارضة، ولا توجيه له على هذا الاصطلاح أصلاً على ظاهره، وطريق توجيهه المعارضة، هو أن نقول: ما ذكرت - وإن دلَّ على أن متعلق العلم واجب الحصول - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك: لأنه لو كان كذلك، يلزم أن تكون التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق؛ لأن متعلق العلم الإلهي إما: وجود الفعل، أو عدمه، وأما كان، يلزم التكاليف بالمحال؛ على ما مر.

واعلم: أنه لما فرغ من المعارضة في المقدمة، عارض في حكم المسألة بوجوه؛ وهي ظاهرة في الأصل إلا الوجه الثاني والثالث؛ فنقول:

أما الوجه الثاني: ما ذكرت - وإن دلَّ على أن الأمر بالمحال جائز - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المحال غير متصور، وكل ما هو غير متصور فهو غير مأمور به؛ فالمحال غير مأمور به.

بيِّن الصُّغْرَى: أن كل متصور متميز عن غيره، وكل ما هو متميز فهو ثابت؛ فكل متصور ثابت.

أما أن كل متصور متميز فهو ظاهر، وأما أن كل متميز ثابت، فلأن كل متميز قام به التمييز، ويستحيل قيام التمييز بما لا يُبْتَدَأ له أصلاً؛ وإذا ثبت ذلك، لزم أن كل متصور فهو ثابت؛ فينعكس بعكس [٨٠/ب] النقيض؛ على رأى المصنّف.

وقولنا: كل ما هو ليس بثابت فهو ليس بمتصور، والمحال ليس بثابت؛ فهو ليس بمتصور؛ فثبت أن: المحال ليس بمتصور، وكل مأمور به فهو غير متصور؛ لاستحالة الأمر بالشيء بدون تصوره.

ينتج من الشكل الثانى: أن المحال غير مأمور به، وهو المطلوب. هذا شرح الوجه الثانى من المعقول.

أما الوجه الثالث: فتقريره: أن نقول: لو جاز الأمر بالمحال، لجاز أمر الجمادات؛ لأن استحالة الامتثال ليس بمناع لوجوده فى الأمر بالمحال، والله الأمر على الإطلاق؛ ويلزم من ذلك: صدق الملازمة، واللازم منتفٍ؛ فينتفى الملتزم.

وقد تكلفنا توجيه الوجه الرابع، وأما الوجه الذى ذكره المصنّف فى الأصول فى الأصل فلا توجيه له.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «إِذَا فَرَضْنَا الْإِيمَانَ بَدَلًا عَنِ الْكُفْرِ كَانَ الْمَوْجُودُ فِي الْأَزْلِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْإِيمَانِ؛ بَدَلًا عَنِ الْعِلْمِ بِالْكُفْرِ»:

قلنا: نحن، وإن لم نعلم أن علم الله تعالى - فى الأزل - تعلق بإيمان زيد، أو بكفره - لكننا نعلم أن علمه تعلق بأحدهما على التعيين، وذلك العلم كان حاصلاً فى الأزل؛ فنقول: لو لم يحصل متعلق ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلاً فى الماضى، وهو محال من وجهين:

أحدهما: امتناع الجهل على الله تعالى.

والثانى: أن تغيير الشيء - فى الماضى - محال.

قوله «العلم غير مؤثر»:

قلنا: اللازم من دليلنا: حصول الوجوب عند تعلق العلم؛ فأما أن ذلك الوجوب به أو بغيره - فذلك غير لازم.

قوله: «لزم ألا يقدر الله تعالى على شيء»:

قلنا: قد بينا أن العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذى هو تبع الإرادة والقُدرة؛ فامتنع أن يكون الفرع مانعاً من الأصل؛ بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص -: يكشف عن أن قدرته وإرادته تعلقتا به على ذلك الوجه.

قوله: «يَلْزَمُ الْجَبْرُ»:

قلنا: إِنْ عَنَيْتَ بِالْجَبْرِ: أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ شَيْءٍ عَلَى خِلَافِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى - فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ مُحَالٌ!؟

قوله: «يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ وَاجِبَ الْخُدُوثِ، حِينَ خُدُوثِهِ؛ فَيَسْتَعْنِي عَنِ الْقُدْرَةِ، وَالْإِرَادَةِ»:

قلنا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ الْعِلْمَ بِالْوُقُوعِ تَبَعُ الْوُقُوعِ، الَّذِي هُوَ تَبَعُ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ؛ وَالْفَرْعُ لَا يَسْتَعْنِي عَنِ الْأَصْلِ.

قوله: «إِنَّ الْعِلْمَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ، أَوْ لَا يَكُونَ»:

قلنا: نَخْتَارُ أَنَّهُ لَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ؛ وَلَكِنْ نَقُولُ: إِنَّهُ يَكْشِفُ عَنِ الْوُجُوبِ، وَإِذَا كَانَ كَاشِفًا عَنِ الْوُجُوبِ - ظَهَرَ الْفَرْقُ.

قوله: «هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْأَمْرِ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدَّيْنِ»:

قلنا: بَلْ يَدُلُّ؛ لِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَمَ إِيمَانِ زَيْدٍ - يُنَافِي وَجُودَ إِيمَانِ زَيْدٍ؛ فَإِذَا أَمَرَهُ بِإِدْخَالِ الْإِيمَانِ فِي الْوُجُودِ - جَالَ حُصُولِ الْعِلْمِ بَعْدَمَ الْإِيمَانِ -: فَقَدْ كَلَّفَهُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ.

قوله: «هَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ التَّكَالِيفُ كُلُّهَا تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ»:

قلنا: الدَّلَائِلُ الْقَطْعِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ - لَا تُدْفَعُ بِأَمْثَالِ هَذِهِ الدَّوَافِعِ.

أَمَّا الْآيَةُ - فَهِيَ مُعَارَضَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وَلَئِنْكَ قَدْ عَلِمْتَ: أَنَّ الْقَوَاطِعَ الْعَقْلِيَّةُ لَا تُعَارِضُهَا الظُّوَاهِرُ النُّقْلِيَّةُ؛ بَلْ تَعْلَمُ: أَنَّ تِلْكَ الظُّوَاهِرَ مُؤَوَّلَةٌ؛ وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْيِينِ تَأْوِيلِهَا. قوله: «إِنَّهُ عَبَثٌ»:

قلنا: إِنْ عَنَيْتَ بِكَوْنِهِ «عَبَثًا»: خُلُوهُ عَنِ مَصْلَحَةِ الْعَبْدِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ هَذَا مُحَالٌ!؟

قوله: «المَحَالُّ غَيْرُ مُتَّصِرٍ»:

قلنا: لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَّصِرًا - لَأَمْتَنَعَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْإِمْتِنَاعِ؛ لِمَا أَنَّ التَّصَدِيقَ مُوقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ، وَلَئِنَّا نُمَيِّزُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الْوَاحِدُ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ»،

وَالْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ يَجْتَمِعَانِ»؛ وَلَوْ لَا تَصَوَّرُ هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ - لَامْتَنَعَ التَّمْيِيزُ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَمْرُ الْجَمَادِ؟»:

قُلْنَا: حَاصِلُ الْأَمْرِ بِالْمَحَالِ عِنْدَنَا هُوَ: الْإِعْلَامُ بِنُزُولِ الْعِقَابِ؛ وَذَلِكَ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِي حَقِّ الْفَاهِمِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن قوله: «لا نسلم أنه لو لم يحصل متعلق العلم، يلزم انقلاب العلم جهلاً، وإنما يلزم ذلك: أن لو كان التقدير حصول الإيمان بكون الحاصل في الأزل هو العلم بعدم الإيمان؛ وذلك ممنوع، بل يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلاً عن العلم بعدم الإيمان؛ بأننا لا نسلم<sup>(١)</sup> تعلق العلم في الأزل بإيمان زيد، بل نسلم<sup>(٢)</sup> أن علم الله - تعالى - في الأزل متعلق: إما بإيمان زيد على التعيين، أو بكفره على التعيين، وما هو متعلق علمه من الإيمان والكفر - فهو واجب الحصول؛ لأنه لو لم يحصل يلزم انقلاب العلم جهلاً في الماضي؛ وهو محال لوجهين:

أحدهما: استحالة الجهل على الله تعالى.

الثاني: استحالة تغيير الماضي عمّا كان عليه في الماضي.

ومعناه: أن الشيء إذا كان [أ/٨١] في الماضي من الزمان على صفة من الوجود والعدم - فمن المحال تغييره الآن عما كان عليه؛ بمعنى: أنه انقضى ذلك الزمان وهو على تلك الصفة؛ فلا يمكن أن يقال: ما كان في ذلك الزمان وهو على تلك الصفة.

هذا جواب المصنف عن ذلك المنع، وهو لا يدفعه، بل المنع باق بحاله؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أنه لو لم يحصل متعلق العلم، يلزم انقلاب العلم جهلاً؛ وإنما يلزم ذلك أن لو بقي كونه متعلق العلم بتقدير عدم حصوله، بل بتقدير عدم حصوله يكون متعلق العلم ما هو الحاصل الآن.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأننا نفرض الكلام فيما إذا تعلق علم الله - تعالى - في الأزل بكفر زيد من حين البلوغ إلى انقضاء أجله تعلقاً مستمراً، فلو لم يحصل متعلق

(١) في «أ، ب»: إما لا نعلم.

(٢) في «ب»: نعلم.

هذا العلم، فإما: أن يكون مع استمرار العلم بتعلقه، أو لا مع استمراره، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم انقلاب العلم جهلاً؛ وذلك مُحال، ولا سبيل إلى الثاني، وإلا يلزم ارتفاع الواقع؛ وذلك محال، وعلى هذا لا يتوجه ذلك الإشكال، وهذا توجيه حسن لتلك القاعدة؛ فلتعلم ذلك.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إيمان الشخص المذكور يفضى إلى أحد المحالين المذكورين، والمفضى إلى المُحَال مُحال؛ فإيمانه محال، وقد كلف به؛ فيلزم التكليف بالمحال. هذا غاية ما ينتهي إليه القدر في (١) تقرير هذا الكلام، وفيه نظر وببانه: أن الدعوى أن إيمانه (٢) مع أحد الأمرين؛ وهو إما: استمرار ذلك العلم، أو مع عدم استمراره - يفضى إلى المُحَال، ولا يلزم من كون المجموع (٣) مفضياً إلى المحال أن يكون جزء منه معيناً مفضياً إلى المحال، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلا يتم الدليل على المدعى.

واعلم: أن ههنا طريقة أخرى؛ وهي أن نقول: لما تعلق علم الله - تعالى - بكفر زيد مثلاً في وقت بعينه - استحال أن يتعلّق علمه بإيمانه في ذلك الوقت؛ إذ لو تعلق علمه [ب/٨١] بهما في ذلك الوقت، وحصولهما في ذلك الوقت محال - يلزم تعلق علمه؛ بأن المستحيل لذاته سيدخل في الوجود؛ وهو محال.

وإذا لم يتعلّق علمه بإيمانه، فلو كلفه زيد، يلزم أن يكون مكلفاً؛ بأن يفعل ما لم يعلمه الله، وفعل ما لم يتعلّق به علم الله تعالى مُحال؛ فيلزم التكليف بالمحال؛ وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن فعل ما لم يتعلّق علم الله - تعالى - به: إنما يستحيل إذا بقى ذلك العلم مستمراً مع تعلقه، وأما إذا قيل: «إنه لم يفعل تعلق علمه بتركه» يرد عليه عين ذلك الإشكال.

فإن قيل: متعلّق العلم الإلهي المستمر تعلقه - واجب الحُصُول، وإلا يلزم الجهل؛ وهو على الله مُحال، وإذا وجب حصول متعلق العلم، وقد فرضنا المتعلق - وهو كفر زيد - فلو كلف بالإيمان كان تكليفاً بالمحال؛ وذلك لأن الكفر لما كان واجباً في ذلك الزمان، فإيمانه مُستحيل في ذلك الزمان؛ إذ لو كان ممكناً في ذلك الزمان، لزم إمكان اجتماع الضدين؛ وهو محال، والمفضى إلى المُحَال محال؛ فإيمانه محال، وقد كلف به.

قلنا: إيمانه مُحال؛ بالنظر إلى ذاته، أو محال؛ بالنظر إلى وجود الكفر في المحلّ الأول؛ الأول ممنوع، والثاني مسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الأول.

(١) في «أ، ب»: القدرة.

(٢) في «ب»: تقرير هذا الدليل على أن إيمانه.

(٣) في «ب»: أحد المجموعين.



أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم أن يكون العلم مؤثراً في المعلوم؛ وذلك محال»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك؛ وذلك لأننا ندعى: أن تحقق العلم الأول ملزوم لحصول متعلقه، ولا يلزم من كونه ملزوماً أن يكون مؤثراً فيه، وهذا القدر هو اللازم من دليلنا لا غير؛ وذلك لأننا قد قلنا عند تعلق العلم به: يجب حصول متعلقه، ولم نقل: إنه يجب به، بل لم نتعرض لوجوبه به أو بغيره، وقد علم من القواعد الكلامية وجوبه بالقدرة، وتخصيصه بالإرادة.

أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم سلب قدرة الله على شىء؛ وذلك [٨٢/أ] باطل»:

قلنا: نحن ندعى الملزومية لا غير، وما ذكرتم لا ينافي ملزوميته، وهذا القدر كافٍ في الجواب، وهذا لأننا نقول: لو حصل العلم الأزلي المستمر تعلقه بشىء، لوجب ذلك الشىء، ولم نقل: لوجب به؛ حتى يلزم من الوجوب به الاستغناء عن القدرة والإرادة، والمصنف لم يكتف بهذا الجواب، بل زاد عليه؛ وقال: لا نسلم أنه لو وجب متعلق العلم، يلزم ألا يكون لله - تعالى - قدرة؛ وهذا لأن العلم تابع للقدرة؛ فلا يكون مانعاً منها.

بيان ذلك<sup>(١)</sup>: أن العلم بالشىء تبع لوجوده؛ لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به؛ فإن كان موجوداً، تعلق العلم بوجوده، وإن كان معدوماً، تعلق العلم بعدمه؛ فالعلم بالوجود تابع للوجود، والوجود الممكن تابع للقدرة والإرادة؛ فيلزم أن يكون العلم تابع التابع، وتابع التابع ليس مانعاً لذلك الشىء جزماً، وإذا كان العلم تابعاً للقدرة لا يكون سالباً للقدرة مانعاً لها بالضرورة.

واعلم: أن هذا الجواب فيه بحث ونظر، وبيانه: بتقديم مقدمة؛ وهى: أن الناس اختلفوا فى علم الله - تعالى - فى الأزلى بالحوادث:

فالذى اختاره المحققون من المتكلمين: أن الله - تعالى - عالم بالحوادث بأنها ستكون فى الوقت الفلانى بالحادثة الفلانى.

وذهب هشام بن الحكم: إلى أن الله تعالى عالم فى الأزلى الأشياء وحقائقها، وأما العلم بالأشخاص والحوادث: فهو محدث عند حدوثها فهو يعلمها عند حدوثها، ولا يتعلق علمه فى الأزلى بأنها ستكون كذا فى وقت كذا.

وذهب أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup>: إلى أن ذات البارى - سبحانه - توجب العلم بالأشياء بشرط حصولها، فإذا وجدت تحقق الموجب للعلم بشرطه؛ فيلزم العلم به، فإذا عدم زال ذلك العلم، وحدث علم آخر متعلق بذلك الشيء على ما هو عليه وإن لم يتعين علم<sup>(٢)</sup> الله تعالى.

والقائلون بأن [٨٢/ب] الله تعالى عالم بالحوادث قبل حدوثها؛ بمعنى: أنه يعلم أنها ستحدث - اختلفوا في أن العلم بأنه سيكون هل هو عين العلم بأنه كائن الآن عند تحققه، أم لا؟:

فالذى اختاره أبو الحسين البصرى: أنه ليس هو، بل هما علمان.

ثم احتج هشام على مذهبه: بأن الله لو كان عالماً فى الأزلى؛ بأن الأشياء ستكون، ومتعلق علم الله تعالى واجب الحصول - يلزم وجود الحوادث فى الوقت الذى علم الله تعالى أنه سيكون، وإلا يلزم انقلاب علم الله جهلاً؛ وذلك محال؛ فيلزم ألا يكون لأحد من المخلوقين قدرة على شيء؛ لأن ما علم الله تعالى أنه سيوجد فهو واجب الدخول فى الوجود، وأما ما علم الله أنه لا يوجد فهو واجب العدم، ويلزم منه ألا يكون لله قدرة على شيء؛ وذلك باطل، وهذه الشبهة لأبى الحسين اعترض بها المصنّف على الدليل المذكور.

وأجاب عنها: بأن العلم تابع للمعلوم، وتابع الشيء لا يكون مانعاً منه، وهذا الجواب فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: العلم التابع للمعلوم هو العلم بوقوع الشيء، وأما العلم بأنه سيكون: فلا نسلم أنه تابع لوجود الشيء، بل هو مستتبع لوجوده؛ فقد فسد الجواب المذكور.

وأما نحن: فقد بينا أنه لا حاجة إلى هذا الجواب؛ فليتأمل الناظر هذا الموضع؛ فإنه محتاج إليه فى الأصلين.

وأما قوله: «تعلق علمه على الوجه المخصوص يكشف عن أن قدرته وإرادته تعلقنا به على ذلك الوجه» - معناه: أنا إذا علمنا تعلق علمه بشيء ممكن، فذلك يدلنا على أن قدرته وإرادته تعلقنا به على ذلك الوجه.

وبيان ذلك: أن متعلق العلم الأزلى المستمر - واجب الحصول؛ كما بينا، وتعلق

(١) ينظر المعتمد (١/١١٥).

(٢) فى «ب»: ما هو عليه والتزم بعين علم.

علمه به يكشف لنا عن وجوب حصوله، ووجوب حصول الممكن بدون تعلق قدرته وإرادته محال؛ فوجوب الحصول يكشف لنا عن تعلق قدرته وإرادته [٨٣/أ] به؛ ضرورة أن الممكن لا يدخل في الوجود بدون تعلق قدرته وإرادته بمحال بالبراهين الدالة؛ على أن كل ممكن يوجد فإنما يوجد بقدرته وإرادته؛ فقد اتضح أن: تعلق العلم الأزلي بحصول الممكن - يكشف عن تعلق قدرته وإرادته به، وهذا مما يقرر أن العلم لا يقتضى سلب القدرة والإرادة؛ لا شاهداً، ولا غائباً.

أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم الجبر»:

قلنا: الجبر له تفسيران:

أحدهما: أن متعلق العلم واجب الحصول؛ بمعنى: أنه يستحيل حصول شيء على خلاف علم الله تعالى.

وثانيهما: الجبر؛ بمعنى: أن الأفعال الصادرة من الإنسان - تجرى بحرى حركات الجمادات؛ كالأشجار، وغير ذلك.

الأول هو: اختيار المصنف؛ وهو قائل به.

والثاني هو: مذهب الجبرية الخُلص؛ وهو غير لازم من الدليل. وإذا ثبت ذلك، فنقول: استحالة الأول ممنوعة، بل ملزمة، ولزوم الثاني من الدليل ظاهر الفساد.

قوله: «يلزم أن يكون العالم واجب الحدوث بالضرورة... إلى آخره»:

قلنا: قد سبق الجواب عنه، وهو جواب عما يليه.

قوله: «هذا لا يدل على جواز الجمع بين النقيضين<sup>(١)</sup>» - معناه: أن النزاع في أن التكليف بالمحال لذاته جائز، والمحال لغيره لا نزاع فيه، ودليلك يدل على الثاني دون الأول.

(١) قلنا: لا نسلم أنه كلفه الجمع بين الضدين؛ بل علم الله - تعالى - مانع من أحد الضدين، والأمر طالب للضد الآخر، فيبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحركة، ومنعه منها؛ فإن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط ومنعه منه، وفرق بين أن يكون متعلقه الضدين، وبين أن يكون متعلقه أحدهما فقط، ومنعه منه كذلك، وإن كان مستدركاً لا يكون من جهة التكليف بالمحال، بل من جهة كون سبب العصيان كان من قبل السيد أنه منعه كما لو أمره بالسفر، ومنعه منه بعد ذلك لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل بمقدور، والسيد سبب عوقه عن الطاعة.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: بل يدل الدليل المذكور على محل النزاع؛ وذلك لأن علم الله - تعالى - المتعلق بعدم الإيمان الأزلي المستمر تعلقه - يلزمه عدم إيمان زيد، وإلا يلزم إما: الجهل، أو ارتفاع الواقع؛ على ما قررناه؛ وذلك محال، وكل ما يلزمه عدم الإيمان، فهو منافي للإيمان قطعاً؛ لأن المعنى بالمنافي: ما لا يجامع وجوده وجود الشيء؛ فاللزوم لعدم الإيمان منافي للإيمان.

وإذا ثبت أن العلم بعدم الإيمان منافي للإيمان [٨٣/ب]، وهو موجود ههنا بالفرض . فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال لذاته؛ فقد دَلَّ الدليل على محل النزاع. هذا ما قاله المصنّف؛ وفيه نظر:

وذلك: لأننا لا نسلم أنه أمره بالجمع بين المتنافيين، بل أمره بالإيمان؛ وهو ممكن لذاته. غاية ما في الباب: أنه أمره به مع عدم تعلق علمه بالإيمان؛ أو مع علمه بعدم الإيمان؛ وذلك المأمور به لو دخل في الوجود، يلزمه الجمع بين المتنافيين؛ فلم قلت: إنه يكون ذلك أمراً بالجمع بين المتنافيين؟ وظاهر أنه ليس كذلك؛ لأن محل الخلاف: أنه هل يجوز أن يقول الشارع قولاً نفسانياً: «اجمع بين الضدين، أو بين النقيضين، أو ما شاكلهما من المستحيلات بالذات، أو بعبارة أخرى: أمره بالجمع بين المتنافيين، أو أمره بشيء يلزم من الإتيان به الجمع بين المتنافيين؟» - الأول [ممنوع] (١)، والثاني مسلم.

أما قوله: «ما ذكرتم يقتضى أن تكون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يُطاق»:

قلنا: نعم. أما قوله: «وذلك ما لم يقل به أحد»:

قلنا: ونحن نقول به، والقواطع العقلية لا تُترك (٢) بأمثال هذه المعارضات الضعيفة. والجواب عن الآية ظاهر في المتن.

أما قوله: «المحال غير متصور» - قلنا: لا نسلم، بل المحال له صورة ذهنية، ولهذا يُحكّم عليها بعدم مطابقتها للخارج ولغيرها من الأحكام، والتصديق بدون تصوّر المحكوم عليه مُحال؛ لما بينا في المنطق أن التصور شرط التصديق، أو شطره؛ ولأننا نميز بين قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وبين قولنا: «الوجود والعدم يجتمعان» تمييزاً بديهياً؛ فتحكم على الأول بالصدق، وعلى الثاني بالكذب، ولولا أننا نتصور كل واحد من هذين المفهومين، وإلا لاستحال التمييز بينهما.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: لا ترد.

واعلم: أن صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> قال: الجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين - إنما هو أجمع المعلوم بين المختلفات [٨٤/أ] التى ليست بمتضادة، ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين - تصوره ثابتاً لهما؛ وهو دقيق؛ فليأمل.

وقيل: إن تصور اجتماع الضدين يتصور بشرائطه<sup>(٢)</sup>؛ وذلك بأن يتصور مطلق أجمع بين السواد<sup>(٣)</sup> والبياض، ثم يحكم العقل باستحالة ذلك الجمع بين هذين؛ والحق أن المحال له صورة ذهنية، وتلك الصورة الذهنية لا تطابق شيئاً فى الخارج؛ وهذا يمكننا أن نحكم على المحال بمقابلة الواجب لذاته، والممكن لذاته.

أما قوله: «لو جاز التكليف بالمحال، جاز أمر الجمادات»:

قلنا: ممنوع، ولا مدخل للقياس فى الأمور العقلية.

كيف وإنا نقول: المعنى بقولنا: «التكليف بالمحال» - هو: أنه يجوز من الله - تعالى - الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى: أن تصور الطاعة منافٍ لذلك، بل بمعنى: أنه يجوز من الله أن يأمر بأمر نعجز عنه قطعاً، وأنه متى أمرنا به، حصل الإعلام بنزول العقاب، ونزول العقاب إنما يتصور فى حق الفاهم دون الجمادات.

هذا هو جواب المصنف، وفيه نظر؛ لأنه يثول تفسير محل النزاع إلى مذهب الشيخ أبى محمد والد إمام الحرمين، وفيه الإشكال الذى أورده إمام الحرمين، وقد ذكرناه. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه ليس هذا محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، والغزالي أيضاً لا يخالف القوم على هذا التفسير. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه قد سبق أن الأمر النفسانى هو الطلب النفسانى، وقيام الطلب النفسانى فى فصل الأمر بالمحال - محال؛ فإنه يستحيل أن يقوم بذات الأمر العالم باستحالة الشيء لذاته طلب إدخاله فى الوجود حقيقة، وهذه القضية وجدانية؛ فيلزم من هذا أيضاً استحالة قيام الطلب النفسانى بذات الأمر؛ إذا كان الشيء مستحيلاً لغيره، والأمر [٨٤/ب] عالم باستحالته، ولا فرق بين المستحيل لذاته ولغيره مع استحالة وجودهما؛ فلا يتجه تحقق الطلب النفسانى إلا فى قسم واحد من الممكنات<sup>(٤)</sup> وهو الذى لا يمتنع لغيره؛ فتصور الطاعة والامتثال فى هذا القسم لا غير؛ فإن دَلَّ الدليل على وقوع التكليف بالأقسام الثلاثة - فلا خلاص إلا

(١) ينظر الإحكام ١/٢٦٦.

(٢) فى «ب»: لشارطه.

(٣) فى «ب»: والسواد.

(٤) فى «ب»: المركبات.

بالتفويض إلى الله أمر العباد، في الإشقاء والإسعاد، والتقريب والإبعاد، والله أعلم بالصواب.

تنبيه: واعلم: أنه يجوز التكليف بالمتنع لغيره، [لا] (١) لأن الطلب النفساني يتعلق به، بل للألطف التي تتقدم؛ كتوطنين (٢) النفس على الامتثال، والعزم، والنية، ورفع الشواغل والعوائق، وفيه بحث والله أعلم.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اعترض على هذا الدليل، وكذلك صاحب «التنقيح» بأسئلة، ولم يشتغل أحد بالجواب عنها؛ للظن (٣) بأنها أسئلة واقعة (٤) مفسدة للبراهين، وليس الأمر كذلك، فلا بد من التنبيه على الجواب؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص»: نستفسر المصنف، ونقول: ماذا يعنى بقوله: «تكليف ما لا يُطاقُ جائز»؟:

يعنى به: أن الله يأمر بما لا يقع لأسباب مقارنة مانعة من الإتيان به، أو يعنى به: أن الله قد يأمر المكلف بما يكون ممتنعاً لذاته امتناعاً ذاتياً؛ الأول مسلم، والثاني ممنوع، ونطالبه (٥) بالدليل على هذا؛ فإن جواز هذا يمنع أكثر قواعد الشرع.

ومع ذلك نقول: قوله: جاز عندنا، إن عنى به نفسه - فذلك جائز، لكن الغزالي ليس منه، وأيضاً مخالفيه لم ينجسوا في المعتزلة، بل جل الفقهاء، وأقوى منازع له هو الشافعي، ولعل مراده الأشعري، ومن ينتمى إليه، ثم نقول: اختار في المسألة التي قبل هذه: أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، وإنه يناقض القول بتكليف ما لا [٨٥/أ] يطاق؛ لجواز أن يأمر الشرع بالصلاة، ويجعل الوضوء شرطاً له، وينهى عن الوضوء. ثم نقول: لم قلت: إن صدور الإيمان من الكافر مُحال؟:

غايته: أن يفرض ذلك في كافر مات ولم يؤمن.

قلنا: صدور الإيمان منه كان ممكناً لذاته.

قوله: «ما علم الله عدمه - يمتنع وقوعه»:

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: بتوطنين.

(٣) في «ب»: فنظن.

(٤) في «ب»: أسئلة واهية.

(٥) في «ج»: وبطلانه.

قلنا: نعم، ولكن لا لكونه ممتنعاً لذاته، بل لكونه يمنع منه بسبب من خارج؛ ففعله ممكن لذاته، ممتنع لغيره.

فإن قلت: «لا فائدة فى تكليف الممتنع لغيره»<sup>(١)</sup>، فإذا جاز التكليف بما لا فائدة فيه، جاز التكليف بالمحال أيضاً»:

قلت: الجواب عن ذلك يتوقف على أسرار غامضة يعسر شَرْحُهَا بالتفصيل، ولكننا نشير إلى ذلك إشارة خفية، والمحقق لا يخفى عليه الرمز؛ فنقول: ما لا يكون امتناعه<sup>(٢)</sup> لذاته، بل للغير - لا يبقى ذلك الامتناع أبد الآباد؛ لإمكان انفكاك ذلك الغير، واجتماع أسباب الوقوع فى بعض الأطوار والأزمان، ثم قد علمت أن المخاطب بالإيمان هو: الروح، فإن لم يحصل لها أسباب الإيمان فى بعض الأطوار والأزمان - لا يحصل القنوط واليأس عن ذلك بالكلية، بل غافر<sup>(٣)</sup> الذنوب جميعاً يغفر الكفر والشرك من المشركين المسرفين على أنفسهم بإزالتهم، وإزالة أسبابهما؛ ومن جملة الأسباب: تكليفهم بالإيمان، ويعذبهم على تركه؛ إلى أن تزول عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الإيمان، ويحصل الإيمان على مقتضى الإمكان، وإجماع الأسباب، وقد فقد الإتيان فى التكليف بالمحال لذاته؛ فهذا فَرَّقَ مَنْ اطَّلَعَ على السَّرِّ بين البايين، وأنت تعلم الدليل الثانى والثالث من هذا القبيل. هذا اعتراض صاحب «التلخيص».

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: الكافر قادر على الإيمان والمعرفة والنظر، والآلة سليمة، والتيسير معهود [٨٥/ب]، والإمكان حاصل، وعلمه تعالى بأنه يتركه؛ بَغْيًا وعنادًا مع التمكن منه - لا يقلبه مستحيلًا؛ فإن العلم لا يغير المَعْلُوم، وإذا كان من وصف [المعلوم]<sup>(٤)</sup> أنه متروك عن اختيار؛ فلو علم مُحَالًا، لكان ذلك العلم جَهْلًا، ولكان علمه قبل حصول الكائنات مُوجِبًا وجوب المقدرات الواقعة، واستحالة المعلومات<sup>(٥)</sup> الممكنة؛ وهو محال. هذا ما أورده صاحب «التنقيح».

واعترض بعضهم بكلمات أخر هي واهية جدًا؛ فلنذكرها، ونبين وهيتها وفسادها؛ فنقول: لا يقال: قوله: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف»، لَمْ تُحَرَّرْ هذه العبارة محل النزاع: أن ما لا يقدر عليه المكلف - قد يكون معجزًا عنه متعذرًا عادة لا عقلاً؛

(١) فى «ب»: كفرة.

(٢) فى «ب»: امتناعًا.

(٣) فى «أ»: غاقبة.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: المعلومات.

كالطيران في الهواء؛ فإنه متعذر عادة ممكن عقلاً، وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة، كمن علم الله - تعالى - عدم إيمانه؛ فإنه يستحيل وقوع الإيمان منه عقلاً لاستحالة خلاف المعلوم، وإذا سئل عنه أهل العادة، قالوا: يمكنه الإيمان؛ وكذلك جميع الطاعات المقدّر عدمها، والمخير عن عدمها، وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً كاجتماع بين السواد والبياض؛ ومحل النزاع: إنما هو حيث يتعذر الفعل عادة كان معه التعذر العقلي أم لا، وهو قسمان: المتعذر عادة فقط، والمتعذر عادة وعقلاً .

أما المتعذر عادة فقط: فلا خلاف فيه، ويشهد على ذلك أن المعتزلة من أبعد الناس عن التكليف بالمتعذر؛ لقولهم بالحسن والقبح؛ ومع ذلك فقد أجمعوا معنا على أمور منها: أن الله - تعالى - كلف الثقيلين بالإيمان.

منها: أن الله - تعالى - علم أن أكثرهم لا يؤمن، وأخبر عنهم بذلك، بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

ومنها: أن خلاف المعلوم محال وقوعه عقلاً، ومع تسليمهم هذه المقدمات، فقد قالوا بوقوع تكليف ما لا يُطاق عقلاً، وإنما نازعوا في المتعذر عادة، كيف كان متعذراً عقلاً أم لا. هذا تلخيص محل النزاع [٨٦/أ]؛ وبه يظهر بطلان أكثر ما وقع في المسألة من الأدلة.

ثم نقول: قوله في الجواب: «وقوع العلم في الأزل يمنع من حصول ضد العلم»: قلنا: قد تقدم أن تعلق العلم تابع للأمر؛ فلا ينافيه، ثم هذا مانع عقلي ولا نزاع فيه. قوله: «العلم يكشف هذا» - غير متجه، بل العلم مكشوف لا كاشف، وإنما الكاشف الواقع، فينظر العقل ما الواقع؛ فإن عصى زيد، علم أن علم الله متعلق بعصيانه، وكذا قدرته وإرادته، وإن آمن تعلق العلم بإيمانه؛ فصار الواقع هو الكاشف عن تعلق الصفات الربانية، والصفات مدلولة مكشوفة لا دالة كاشفة.

قوله: «المختار: أن العلم ليس سبباً لكنه يكشف عن سبب الوجوب»:

قلنا: ههنا مناقشتان<sup>(١)</sup>:

إحداهما: قولكم: «المختار»<sup>(٢)</sup>؛ فإنه يشعر بأن بين العقلاء اختلافاً، وليس الأمر كذلك؛ لما علمت، وكيف يجوز أن يجوز عاقل انقلاب العلم جهلاً، وانقلاب الحقائق مطلقاً؟!

(١) في «ب»: قسمان.

(٢) في «ب»: لو سلم المختار.



وتانيهما: قولكم: العلم يكشف عن الوجود؛ فإنه قد تقدم أن العلم لا يكشف.

قوله: «إذا أمره بإدخال الإيمان فى الوجود، حالة حصول العلم بعدم الإيمان - فقد كلفه بالجمع بين الضدين»:

قلنا: لا نسلم أنه كلفه بالجمع بين الضدين، بل علم الله - تعالى - منع أحد الضدين، والآخر طالب للضد الآخر؛ فبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحرية، ومنعه منها، ولأن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط، ومنعه منه. وفرق بين أن يكون متعلق التكليف بالضدين، وبين أن يكون متعلقًا بأحدهما فقط، ومنعه من ذلك؛ فإن كان مستدرًا لا يكون من جهة المكلف بالمحال، بل من جهة أن سبب العصيان كان من جهة السيد؛ لأنه منعه منه؛ كما لو أمره بالسفر، ومنعه منه بعد ذلك - لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل كلفه بمقدور، والسيد عوقه عن الطاعة.

هذا هو [٨٦/ب] مجموع الأسئلة التى وردت على هذا الدليل، والكل مندفع.

أما الاستفسار: فجوابه: أن محل النزاع قد صرح به المصنف جوابًا عن السؤال الذى أورده على نفسه، حيث قال: دليلكم وإن دلَّ على أن التكليف بالمحال لغيره جائز - فلا يدل على جواز التكليف بالمحال لذاته.

وأجاب عنه؛ بأن قال: بل دليلنا يدل على ذلك، وبيانه: أن علم الله الأزلى المستمر: تعلقه بكفر زيد مناف للإيمان، فإذا أمره بالإيمان فقد أمره بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال لذاته؛ فهذا تلخيص ما يدعيه المصنف دافعًا لسؤال الاستفسار. وأما المناقشة فى قوله «عندنا» - فمناقشة واردة؛ وذلك لأنه من الواضح البين أنه يريد به نفسه والأشاعرة الذين يعتقدون تجويز التكليف بالمحال.

وأما قوله: «اختياره فى هذه المسألة يناقض ما اختاره فى المسألة التى هى قبل هذه؛ وهى: أن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم ذلك الشىء إلا به»:

قلنا: لا يناقض، بل غايته أنه فرغ تلك المسألة على أصل لا يعتقد صحته، وحاصله: أنه يقول: إذا سلم أن التكليف بالمحال لا يجوز، فالأمر بالشىء - أمر بما لا يتم ذلك الشىء إلا به.

والحق: أنه إن لم يمكن تقرير تلك المسألة إلا بهذا الأصل - فمن لا يختار ذلك الأصل، ينبغى ألا يختار تلك المسألة، اللهم إلا أن يكون المقصود بيان صحة التفريع.

وأما قولهم: «صُدُّور الإيمان منه ممكن لذاته، والله يعلم أنه لا يقع إلا بكونه ممتنعاً لذاته»:

قلنا: فهذا الكلام يدل على أن هذا المعترض وغيره من المعترضين - لم يتبها لوجه دلالة هذا الدليل على المدعى، وتوهموا أن المصنف يدعى أنه إذا تعلق علم الله تعالى بكفر زيد مثلاً - صار إيمانه ممتنعاً لذاته، والمصنف لم يدَّع ذلك.

بل نقول: علم الله تعالى المتعلق [٨٧/أ] بكفر زيد مثلاً - منافي لإيمانه؛ فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين، وهذا هو الدليل على المدعى، وبقيّة المقدمات المتقدمة إنما ذكرت<sup>(١)</sup>؛ لانسياقها إلى الجَمْع بين المتنافيين؛ فليتنبه الناظر في هذه المسألة لما ذكرناه؛ فإن هؤلاء الذين اعترضوا على المصنف - غفلوا عن هذا الموضوع؛ ولهذا وقعوا في هذه الأسئلة.

وأما الجواب عما أورده على نفسه من كون هذا التكليف لا فائدة فيه، وأن الجواب عن هذا لا يتأتى إلا بالرمز فإن الجواب عنه يتوقف على أسرار غامضة يتعسر<sup>(٢)</sup> شرحها، واعلم: أنه يشير بهذا الرمز وهذه الأسرار إلى التناسخية<sup>(٣)</sup>، وإفشاء سرها.

فنقول: إنَّ المُخَاطَبَ هو الروح والنفس؛ وهما بمعنى واحدٍ في هذا الموضوع، وإيمان النفس التي لم يقدر إيمانها مدة تعلقها بهذا البدن المخصوص؛ فإنه وإن لم يحصل لها الإيمان في هذه المدة، وفي هذه الأطوار؛ إلا أن استحالة إيمان هذه الروح لما لم تكن استحالة بالذات، بل بالغير - فتلك الاستحالة لا بد وأن تزول بانتقال هذه الروح من جسد إلى جسد، ولا بد من الانتهاء في الانتقالات إلى جسد يحصل لها الإيمان حال تعلقها بهذا البدن، ولو كان إيمان هذه النفس مستحيلاً لذاته، لاستحال أن يحصل لهذه النفس الإيمان في طور من الأطوار؛ وبهذا ظهر الفرق بين الممتنع لذاته، والممتنع لغيره، هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السرِّ، ونحن إنما فهمنا هذا السرِّ؛ لكون هذا المعترض كان يعاصرنا<sup>(٤)</sup>، وفهمنا منه اختياره مذهب التناسخية، وألف كتاباً لتصحيح هذا المذهب الفاسد.

والجواب عن أصل السؤال: أنه قد عُلِمَ من أصلنا: أنا لا نعلل أحكام الله، وأفعاله

(١) في «ب»: وردت.

(٢) في «أ»: يتعين.

(٣) في «أ، ب»: التناسخ.

(٤) في «ب»: معارضاً.

بالحكم والمصالح، بل ذلك من أصل المعتزلة؛ فلا حاجة إلى هذا [٨٧/ب] الجواب، والتزام التناسخ.

وأما مسألة التناسخ: فهى مسألة كلامية لا يليق الكلام فيها بهذا الفن، وقد انقطع<sup>(١)</sup> بما ذكرنا الإشكال على الدليل الثانى والثالث؛ فإن هذا المعارض اعتقد ورود هذه الأسئلة على الدليل الثانى والثالث.

أما قول من قال: إن المصنف لم يجر محل النزاع، وإن المتعذر ثلاثة أقسام؛ فإنه إذا تلخص محل النزاع على الوجه الذى ذكره يظهر بطلان أكثر ما وقع فى هذه المسألة من الأدلة، وكلام من لم يحط بمحل النزاع ولا تنبه لوجه دلالة الدليل المذكور على محل النزاع. أما محل النزاع: فقد اتضح غاية الاتضاح من كلام إمام الحرمين، وبه يظهر أن محل النزاع ليس ما زعمه هذا المعارض.

ثم عبارة المصنف شملت صورة النزاع التى نقلها، وفصلها إمام الحرمين؛ فإنه قال<sup>(٢)</sup>: «ورود الأمر بما لا يقدر المكلف عليه، وبما ذكرنا تبين أن الأدلة المذكورة لا تبطل، فإنه توهم من المعارض أن الاستدلال بالمستحيل؛ كتعليق العلم بضده، ولم يعلم أن هذه مقدمة، وأنها مع غيرها تنساق إلى الجمع بين المتنافيين؛ وهو محل النزاع.

والذى يقتضى منه العجب: أن هؤلاء المعارضين لم يفهموا<sup>(٣)</sup> وجه دلالة هذا الدليل على المدعى المتنازع فيه، وبما ذكرنا ظهر فسأد قوله: هذا مانع عقلى، ولا نزاع فيه.

وأما قوله: «الواقع يكشف عن تعلق العلم، لا العلم يكشف»:

قلنا: قد ظهر من شرحنا لكلام المصنف ما يدفع هذا الكلام، ونزيده إيضاحاً؛ فنقول: لا شك أن تعلق العلم فى الأزل بوقوع الشئ، ووقوع الشئ الذى تعلق بوقوعه علم الله فى الأزل - أمران متغايران متلازمان؛ فإنه يلزم من تعلق علمه بالوقت الفلانى - وقوعه، ويلزم من وقوعه فى الوقت الفلانى أن يكون علم الله تعالى فى الأزل متعلقاً بأنه سيكون كذا فى الوقت الفلانى، وهذه [٨٨/أ] القاعدة مقررة فى علم الكلام بعد إبطال مذهب هشام بن الحكم، ومذهب أبى الحسين البصرى، ومذهب الفلاسفة. فتعلق العلم فى الأزل بأنه سيكون كذا فى وقت كذا - ملزوم لكونه كذا وقت كذا، وكون كذا فى وقت كذا ملزوم لتعلق علم الله به فى الأزل، بأنه سيكون

(١) فى «أ»: اندفع.

(٢) ينظر البرهان (١٠٤/١).

(٣) فى «ب»: لم يقيموا.

كذا في وقت كذا؛ فمتى علمنا الأول علمنا الثاني، ومتى علمنا الثاني علمنا الأول. فالمصنف قال: العلم بالأول يكشف عن الثاني، والمعتزض قال: العلم بالثاني يكشف عن الأول، فإذا ما قاله هذا المعتزض صحيح، ولكنه غير وارد على المصنف، بل لا تنافى بينهما لوجوب ملازمتهما، والمتلازمان يستحيل تنافيهما.

وأما قوله: «يرد على قوله: المختار: أن العلم ليس سبباً للوقوع»: فاعلم: أن المناقشة الأولى وهم محض؛ وذلك لأنه ليس في كثير من النسخ لفظ «المختار»، ولا لفظ «مختار»، وفي بعض النسخ وهي النسخة التي بخط الفقيه تاج الدين عبد الجبار الجلي أحد تلامذة الإمام المصنف - قدس الله روحه - ذكر أنه نقلها من نسخة بخط المصنف، وقابلها بها، ونحن وجدنا في تلك النسخة لفظ «يختار» ومعناه: أنه لما أورد على الدليل في مقام الاعتراض: العلم إما: أن يكون سبباً للوقوع، أو لا - أجاب المصنف عن هذا السؤال؛ بأن قال: نحن نختار هذا القسم من القسمين المتقابلين، وهذا يشعر؛ بأنه ليس في المسألة خلاف أصلاً، بل هذا السؤال وهم محض.

وأما المناقشة الثانية: فقد سبق الجواب عنها.

وأما ما أورده على ما زعم أن المصنف قال: يلزم الجمع بين الضدين - فمندفع؛ وذلك لأن المصنف لم يقل: يلزم الجمع بين الضدين، بل قال: يلزم الجمع بين المتنافيين؛ والمتنافيان أعم من الضدين؛ فإن المتقابلات أربعة: أحدها: المتضادان، والجميع [٨٨/ب] متنافية؛ إما: في الطرفين جميعاً، أو في أحد الطرفين؛ وهذا أمر سهل. والغرض: أن هذا المعتزض سلم أن الأمر ظالم<sup>(١)</sup> لأحد الضدين، وتعلق علمه بالضد الآخر مانع؛ فيصير كما إذا أمر السيد عبده بالحركة ومنعه منها.

قلنا: قد سلمت ما ادعاه المصنف؛ وذلك لأنه إذا أمر السيد عبده بشيء، فقد طلب وجود الشيء؛ وإذا منعه، فقد طلب عدمه؛ فيلزم أن يكون طالباً لوجود الشيء، ولعدمه، في وقت واحد، ولا معنى للتكليف بالتحال إلا هذا.

فقد تبين أن الذي اعترض به هؤلاء مندفع، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **الدليل الثاني**: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ: أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَيَّ

أَكْثَرِهِمْ فَهَمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ [يس: ٧].

إِذَا تَبَتَ هَذَا - فنقول: أو لئلك الأشخاص، لو آمنوا - لأنقلب خبر الله تعالى الصدق: كذبًا، والكذب على الله محال: إما لأدائه إلى الجهل، أو إلى الحاجة؛ على قول المعتزلة، أو لنفسه؛ كما هو مذهبتنا، والمؤدى إلى المحال محال؛ فصدور الإيمان عن أولئك الأشخاص محال، وتمام هذا التقرير ما تقدم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل الثانى الذى ذكره المصنف على أن التكليف بالمحال جائز - قريب المأخذ من الدليل الأول.

وبيانه: أن نقول: إن الله تعالى أخبر عن أقوام معينين؛ أنهم لا يؤمنون.

بيانه: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهَمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧].

هذه الآيات ظاهرة فى الدلالة على: أن الله تعالى أخبر عن عدم إيمان أقوام معينين، وأولئك قد كلّفوا بالإيمان بالإجماع؛ فإيمانهم محال؛ إذ لو آمنوا مع أن الله - تعالى - أخبر عن عدم إيمانهم -: لا نقبل خبر الله الصدق كذبًا؛ ضرورة عدم مطابقة الخبر للمخبر عنه؛ والكذب على الله محال.

أما عندنا: فلنفس كونه كذبًا، وأما عند المعتزلة: فإفضاء الكذب إما: إلى الحاجة، أو إلى الجهل؛ فإن الكذب قبيح عندهم لذاته، ولا [٨٩/أ] يرتكب الكذب إلا للحاجة؛ أو للجهل بقبحه، وهما محالان على الله - تعالى - فالكذب على الله محال، وعدم وقوع المخبر عنه يفضى إليه، والمفضى إلى المحال محال؛ فإيمان هؤلاء محال، وقد أمروا به، فقد أمروا بالمحال. فإن قيل: «إيمانهم محال لذاته، أو لكون خبر الله - تعالى - وقع عن كفرهم.. الأول ممنوع، والثانى مسلم»:

قلنا: الجواب عنه، هو: أنه من المعلوم أن خبر الله عن كفرهم مناف لإيمانهم؛ فإذا أمروا بالإيمان، فقد أمروا بالجمع بين المتنافيين، والجمع بين المتنافيين محال لذاته؛ فقد وقع التكليف بالمحال لذاته، هذا هو تقرير هذا الوجه، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن إحدى مقدمات هذا الدليل - ظاهر الآية؛ وهو لا يفيد إلا الظن على ما تقرر فى أول الكتاب، وتقرر أيضًا أن إحدى مقدماتى الدليل إن كانت مظنونة، فالنتيجة مظنونة كيفما كانت الأخرى.

وثانيهما: المنع الذي ذكرناه على الدليل الأول.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» أورد على هذا الدليل ما أورده على الدليل الأول، وكذلك صاحب «التنقيح» وقد سبق الجواب عن ذلك في شرح الدليل الأول؛ فلا نعيده. واعترض بعضهم فقال: «قوله: أخبر عن قوم أنهم لا يؤمنون - قلنا: المانع حينئذ عقلي، ولا نزاع فيه»: قلنا: قد سبق الجواب عنه، أن هذا القدر - وهو إفضاء إيمانهم إلى كذب خير الله الصادق - هو الدليل على المقدمة، لا على المدعى، ولا بد من مقدمة أخرى؛ وهى قولنا: خير الله عن كفرهم مُنافٍ لإيمانهم، وقد أمروا بالإيمان؛ فقد أمروا بالجمع بين المتنافيين، وهذه محذوفة عن هذا الدليل، ولم يضر حذفها بعد ذكرها في الدليل الأول، وإحالة تمام هذا الدليل على ما ذكر في الدليل الأول؛ سُؤْلاً، وجَوَاباً.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل الثالث [٨٩/ب]: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ بِالْإِيمَانِ، وَمِنَ الْإِيمَانِ تَصْدِيقُ اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ، وَمِمَّا أَخْبَرَ عَنْهُ: أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ؛ فَقَدْ صَارَ مُكَلَّفًا بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ أَبَدًا؛ وَهَذَا هُوَ التَّكْلِيفُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدِّينِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبنى على مقدمات؛ الأولى: أن الله - تعالى - كلف أبا لهب<sup>(١)</sup> بالإيمان بالله؛ وهى مقدمة واضحة ثابتة بالإجماع وبغيره من الأدلة الثابتة.

ومن آمن بالله يلزمه أن يكون مؤمناً بأنه واجب الوجود لذاته، نزه عن النقائص؛ فيلزم أن يكون مؤمناً بأن الله صادق فى أخباره، ومن جملة أخباره: أن أبا لهب لا يؤمن؛ وذلك لأن الرسول الصادق أخبر عن الله؛ أن الله أحببه بذلك؛ فيلزم أن يؤمن بهذا الخبر الخاص؛ لأنه من جملة أخباره، وإذا آمن بهذا الخبر الخاص، يلزمه أن يكون مصدقاً لله - تعالى - فى ألا يصدق؛ وذلك أمر بالجمع بين الضدين، وهو محال، هذا شرح هذا الدليل.

وفى هذا الدليل إشكال أوردته صاحب «التحصيل»؛ فلنورده، ثم نقول: لا نسلم أن

(١) عبد العزى بن عبد المطلب (أبو لهب): قيل: سُمى أبو لهب؛ لأن وجنتيه كانتا حمرارين كأنما تلتهب منهما النار. قال مقاتل: خسرت يدها بترك الإيمان وخسر هو بترك الإيمان وهو عم النبى ﷺ وكان شديد المعادة له. ينظر: الوسيط فى تفسير القرآن المجيد ٤/٥٦٨-٥٦٩.

من الإيمان تصديقه فى كل ما أخبره عنه، بل فى كل ما علم أنه خير عنه، ولا يلزم من التكليف بتصديقه فى كل ما علم أنه خير عنه التكليفُ بتصديقه هذا الخير، إلا إذا علم وجود هذا الخير منه، ولا يعلم وجود هذا الخير منه إلا إذا علم صدق الرسول، ولو علم صدق الرسول، لم يوجد هذا<sup>(١)</sup> الخير؛ لاستلزامه الكذب؛ فلو لم يوجد هذا الخير، لم نكلفه<sup>(٢)</sup> بتصديق هذا الخير، والتكليف بتصديق هذا الخير - مستلزم لعدم التكليف به؛ فكان ممتنعاً.

أو نقول: إن من الإيمان تصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه تصديقاً إجمالياً؛ أى: يعتقد على سبيل الإجمال أن كل خير صادق، وأما التصديق التفصيلى: فهو مشروط بالعلم التفصيلى؛ فيلزم من هذا التكليف تصديق هذا الخير تصديقاً إجمالياً؛ فإن [٩٠/أ] التصديق التفصيلى مشروط بوجود هذا الخير، وقد عرفت أن التكليف به مُحال، وتكليف ما لا يطاق إنما يلزم من التكليف التفصيلى. هذا ما قاله؛ وهو منَعٌ حسن<sup>(٣)</sup>.  
واعلم: أن صاحب «الإحكام»<sup>(٤)</sup> منع منعا آخر، وقال: لا نسلم وجود الإخبار بعدم الإيمان.

وأما الآيات: فنحملها على أنهم لا يؤمنون بتقدير عدم الهداية، سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر عن عدم تصديقهم بتكذيبه، وهذا ما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين، ولا بأس بهذا المنع أيضاً. واعلم: أن صاحب «التنقيح»، وصاحب «التلخيص» عولاً فى تزييف هذا الدليل على ما سبق من كون الإيمان ممكناً لذاته؛ فلا ينقلب محالاً بالإخبار عن عدمه، وقد سبق جوابنا عن ذلك؛ فلا نعيده. وقد زيف الخصم هذا الدليل بأسئلة أخرى، وهى مزيفة؛ فلندكرها، وننبه على تزييفها؛ فنقول:

قال بعضهم: لا نسلم أن الله أخبر عن أبى لهب؛ بأنه لا يؤمن: أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] - لا مستند فيه؛ لأن هذه الآية دخلها التخصيص.

فإن قلنا: العامُ المخصوص ليس بحجة؛ فلا يتمسك بالآية.

وإن قلنا: إنه حجة، فأبو لهب يجوز أن يكون مخصوصاً به، وإنما الظاهر يتناوله،

(١) فى واء: بهذا.

(٢) فى واء: ثم كلفه.

(٣) ينظر التحصيل (١/٣١٨ - ٣١٩).

(٤) ينظر الإحكام (٢/١٢٦).

والوعيد القاطع يحثه على الإيمان؛ وإذا اجتمع الظاهر والقاطع، قدم القاطع؛ فيؤمن ضرورة.

سلمنا أن دليلكم دلَّ على ذلك؛ ولكن هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبي لهبٍ عنها؛ فلا يكون ذلك مانعاً من الإيمان عادة.

قوله: «صار مكلفاً بأن يؤمن بالأُؤمن»:

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخير صادقاً، وفرق بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخير صادقاً؛ فإن [٩٠/ب] جعل الخير صادقاً: هو وقوع المخير عنه؛ وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق؛ ألا ترى أنه إذا أخرجك الصادق أن زيداً سيدخل الدار - فإنما يصدق الآن بذلك، ويخرج عن العهدة، وأما أنا نكلف زيداً دُخُول الدار؛ حتى يصير الخير صادقاً - فلا؛ فإن أبا لهبٍ إنما يلزمه ألا يؤمن أن لو كلف بجعل الخير صادقاً؛ حتى يشعر بعدم إيمانه، وإنما هو بصدق الخير فقط؛ فمتعلق التكليف هو الإيمان فقط، لا عدمه؛ فلو كلف بالتصديق بالخير الدال عليه، فقد بطل قولهم بأنه لا يؤمن؛ لأن هذه إشارة إلى التكليف بجعل الخير صادقاً لا بتصديق الخير؛ فما تعلق التكليف بالمحال.

وأعلم: أن المنع الأول لصاحب «الإحكام»، وقد سبق بيّانه. أما الكلام على الاستدلال بالآية - فلم يستدل المصنف بالآية؛ فلا يرد الإشكال على الآية، إلا على من استدلل بهذه الآية.

نعم: قال إمام الحرمين في «الشامل»: ذهب ذاهبون إلى أن التكليف بالمحال واقع في الشرع، وهؤلاء زعموا: أن أبا لهبٍ أُخْبِرَ أنه من أهل النار، وأنه لا يؤمن، ثم كان مأموراً بأن يصدق الله - تعالى - في خيره، ومن خيره: أنه لا يصدق؛ فزعموا أنه كلف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين، فإن تمسك أحد بهذه الآية، فلا وَجَهَ لمنع عدم إيمان أبي لهبٍ؛ فإنه مات كافراً جَزْماً، ولم ينقل أحد أنه آمن، وكان الرجل من رؤساء القوم وأكابرهم؛ فلا يكاد أن يخفى إيمان مثله .

أما قوله: «هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبي لهبٍ عنها؛ فلا يكون ذلك مانعاً من الإيمان عادة»:

فالحاصل: أن هذا المعترض تَمَسَّكَ بما لم يتمسك به المصنف تَمَسُّكاً فاسداً، واعترض عليه بأسئلة فاسدة.



أما قوله: «كلف بأن يؤمن بالأى مؤمن» - فقد منعه هذا المعترض، وقال: إنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخبر صدقاً، وأنت تعلم بأدنى تأمل [٩١/أ] اندفاع هذا؛ فإنه ليس المراد من قول الإمام: «كلف بأن يؤمن بالأى مؤمن» - ما فهمه هذا المعترض، ولا يشعر ظاهر هذا الكلام بهذا المعنى الفاسد، بل معناه ما شرحناه. وهو أنه إذا صح أن الله أخبر عنه؛ بأنه لا يؤمن أبداً؛ وهو مكلف بالإيمان بالله؛ ومن آمن بالله، فقد كلف بتصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون مكلفاً بأن يصدق الله بأنه لا يصدق؛ وذلك تكليف بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال؛ وبالجملة فهم هذا الكلام على هذا الوجه - يذفع هذا الخيال.

**قال المصنف رحمه الله: الدليل الرابع:** أَنَّ صُدُورَ الْفِعْلِ عَنِ الْعَبْدِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى؛ وَمَتَى وَجَدْتَ تِلْكَ الدَّاعِيَةَ - كَانَ الْفِعْلُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ الْجَبْرُ لَازِمًا؛ وَمَتَى كَانَ الْجَبْرُ لَازِمًا - كَانَتْ التَّكْلِيفُ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ:

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ صُدُورَ الْفِعْلِ عَنِ الْعَبْدِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى؛» لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْلُقُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ تَرَجُّحُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ - مَوْقُوفًا عَلَى مُرَجِّحٍ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ، إِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ - عَادَ التَّقْسِيمُ فِيهِ، وَلَا يَتَسَلَّسَلُ؛ بَلْ لِأَبَدًا وَأَنْ يَنْتَهَى إِلَى دَاعِيَةٍ لَيْسَتْ مِنَ الْعَبْدِ؛ بَلْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ الْمَقْصُودُ.

وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى مُرَجِّحٍ - فَقَدْ تَرَجَّحَتِ الْفَاعِلِيَّةُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ، لَا لِلْمُرَجِّحِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ طَرَفَيْ الْمُمْكِنِ عَلَى الْآخَرَ: لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُرَجِّحِ - لَجَازَ فِي كُلِّ الْعَالَمِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ وَحَيْثُ: لَا يُمَكِّنُ الْإِسْتِدْلَالَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ عَلَى وَجُودِ الصَّانِعِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْقَادِرُ - وَحْدَهُ - يَكْفِي فِي تَرْجِيحِ أَحَدِ طَرَفَيْ الْمُمْكِنِ عَلَى الْآخَرَ؟»:

قُلْتُ: قَوْلُ الْقَائِلِ: «إِنَّمَا تَرَجَّحَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الْآخَرَ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ رَجَّحَهُ» - مُعَالِطَةٌ؛ لِأَنَّ نَقُولَ: هَلْ لِقَوْلِكَ: «الْقَادِرُ رَجَّحَهُ» - مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا، وَعَلَى

وَجُودِ الْأَثْرِ، أَوْ لَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ؟:

فَإِنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - فَحَيْثُ يَكُونُ صُدُورُ أَحَدِ مَقْدُورِي الْقَادِرِ عَنْهُ دُونَ الْآخَرِ - مَوْقُوفًا عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي بَيَّنَّا أَنَّهُ يُفْضَى: إِمَّا إِلَى التَّسْلُسِ، أَوْ إِلَى مُرَجِّحٍ يَصُدِّرُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - صَارَ مَعْنَى قَوْلِنَا: «الْقَادِرُ يُرَجِّحُ أَحَدَ مَقْدُورِيهِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ» - أَيْ: أَنَّ الْقَادِرَ يَسْتَمِرُّ كَوْنُهُ قَادِرًا مُدَّةً مِنْ غَيْرِ هَذَا الْأَثْرِ، ثُمَّ إِنَّهُ وَجَدَ هَذَا الْأَثَرَ بَعْدَ مُدَّةٍ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ لِذَلِكَ الْقَادِرِ قَصْدٌ إِلَيْهِ، وَمِثْلٌ إِلَى تَكْوِينِهِ؛ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ الْفَسَادِ بِالضَّرُورَةِ.

وَمِنْشَأُ الْمَغَالِطَةِ فِي تِلْكَ اللَّفْظَةِ:

هُوَ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: «الْقَادِرُ يُرَجِّحُ لِكَوْنِهِ قَادِرًا» - يُوهِمُ أَنَّ هَذَا الْمَقْدُورَ إِنَّمَا تَرَجَّحَ عَلَى الْمَقْدُورِ الْآخَرِ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ حَصَّهُ بِالْتَّرَجِيحِ.

وَقَوْلِنَا: «حَصَّهُ بِالْتَّرَجِيحِ» - لَا يُوهِمُ أَمْرًا زَائِدًا عَلَى مَحْضِ الْقَادِرِيَّةِ؛ لِأَنَّ إِذَا أُثْبِتْنَا أَمْرًا زَائِدًا - فَقَدْ أَوْقَفْنَا تَرَجُّحَهُ عَلَى انْتِزَامِ أَمْرٍ آخَرَ إِلَى مُجَرَّدِ الْقَادِرِيَّةِ؛ وَحَيْثُ يَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ فَثَبَّتَ: أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مُغَالِطَةٌ مَحْضَةٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ لَتَنِي يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى - يَجِبُ صُدُورُ الْفِعْلِ»؛ فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ صُدُورُ الْفِعْلِ - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ، أَوْ يَجُوزَ: فَإِنْ امْتَنَعَ: كَانَتِ الدَّاعِيَةُ مَانِعَةً، لَا مُرَجِّحَةً.

وَإِنْ جَازَ: فَمَعَ تِلْكَ الدَّاعِيَةَ - يَجُوزُ وَجُودُ الْأَثْرِ تَارَةً، وَعَدَمُهُ أُخْرَى؛ فَتَرَجَّحَ الْوُجُودُ عَلَى الْعَدَمِ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: لَمْ تَكُنِ الدَّاعِيَةُ الْأُولَى - تَمَامَ الْمُرَجِّحِ؛ وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهَا كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَأَيْضًا: فَلِأَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الضَّمِيمَةِ - كَمَا فِيمَا قَبْلَهَا؛ وَيَلْزَمُ: إِمَّا التَّسْلُسُ، أَوْ الْإِنْتِهَاءُ إِلَى تَرَجُّحِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهَمَّا مُحَالَانِ - أَوْ الْوُجُوبُ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ، لَمَّا تَوَقَّفَ فِعْلُ الْعَبْدِ عَلَى دَاعِيَةِ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَكَانَ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ عِنْدَ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - لَزِمَ الْجَبْرِ؛ لِأَنَّ - قَبْلَ خَلْقِهَا - : كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَنِعًا مِنَ الْعَبْدِ، وَبَعْدَ خَلْقِهَا - : يَكُونُ وَاجِبًا.

وَعَلَى كِلَا التَّقْدِيرَيْنِ: تَثْبُتُ الْمَكْنَةُ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَتْ التَّكْلِيفُ بِأَسْرَهَا تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْعَبْدُ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ الْبَتَّةَ - كَانَ تَكْلِيفُهُ: تَكْلِيفًا لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَقْصُودُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل تمسك به المصنّف على نفى التحسين والتقييح العقليين فى أول الكتاب وقد شرحناه، وبيننا اندفاع ما أورد عليه من الأسئلة الضعيفة، وتوجيه السؤال القوى الذى لا دافع له.

وقد طوّل المصنّف هذا الدليل، وكرره فى مواضع معتقداً قوته، وهو ضعيف، وحاصله: أن الفعل الذى ليس باتفاقي؛ كالسقطه والوقعة - يتوقف على داعية وقدرة، وقد سبق تفسير الداعى، وتوقف الفعل عليه، وتلك الداعية بما فيها مخلوقة لله تعالى؛ دفعاً للتسلسل، وكذا القدرة فهما من الله تعالى.

وعند خلقهما، يجب الفعل على ما تقرر؛ فيلزم أن يكون الفعل واجباً الصدور من العبد؛ بسبب ليس هو منه؛ فيمتنع الصدور من العبد قبل ذلك السبب، والواجب صدوره منه لا قدرة له عليه؛ وكذلك الممتنع. هذا حاصل هذا الدليل وهو ضعيف؛ وذلك لأن القدرة والداعية التى هى الإرادة الخارجة<sup>(١)</sup> والمقارنة قائمتان به، وقيامهما بمحلها موجبان لمحلها [ب/٩١] الاقتدار والاختيار جزماً، وإلا يلزم الجبر؛ لكون وجوب الفعل لازماً من القدرة والداعية القائمتين به، ولو وجب هذا الجبر، يلزم الجبر فى أفعال الله - تعالى - وذلك مُحَال؛ فهذا الدليل ضعيف، وَقَدْ بَيَّنَّا فى كتاب «القواعد»<sup>(٢)</sup> أن العبد مَجْبُورٌ على اختياره؛ وهو مختار باعتبار، مجبور باعتبار آخر. لا يقال: «سلمنا لزوم الجبر عند خلق الداعية والقدرة، ولكن هذا متعذرٌ عقلاً، ولا نزاع فيه»؛ لأننا نقول: قد سبق الجواب عن هذا، وقد تبين محلُّ النزاع من كلام إمام الحرمين؛ فلا اعتماد على ما نقله غيره.

(١) فى «أ»: الجارية.

(٢) فى «ب»: التوعيد.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل الخامس: التَّكْلِيفُ: إمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ عَلَى الْمُكَلَّفِ حَالٌ اسْتِوَاءٍ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ حَالٌ رُجْحَانٍ أَحَدِ الدَّاعِيَيْنِ عَلَى الْآخَرِ:

فَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالُ الْإِسْتِوَاءِ - كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّ - حَالِ حُصُولِ الْإِسْتِوَاءِ - يَمْتَنِعُ حُصُولُ الرُّجْحَانِ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِوَاءَ يُنَافِي الرُّجْحَانَ؛ فَاجْمَعُ بَيْنَهُمَا جَمْعَ بَيْنِ الْمُتَنَافِيَيْنِ.

وَإِذَا امْتَنَعَ الرُّجْحَانُ - كَانَ التَّكْلِيفُ بِالرُّجْحَانِ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالُ الرُّجْحَانِ - فنقول: الرَّاجِحُ يَصِيرُ وَاجِبًا، وَالْمَرْجُوحُ مُمْتَنِعًا؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ فِي الدَّلِيلِ الرَّابِعِ.

والتَّكْلِيفُ بِالْوَاجِبِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَا يَجِبُ وَقُوْعُهُ - اسْتِحَالٌ أَنْ يُسْنَدَ وَقُوْعُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَإِذَا اسْتِحَالٌ أَنْ يُسْنَدَ وَقُوْعُهُ إِلَى غَيْرِهِ - اسْتِحَالٌ أَنْ يَفْعَلَهُ فَاعِلٌ، فَإِذَا أُمِرَ بِفِعْلِهِ - فَقَدْ أُمِرَ بِمَا لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا التَّكْلِيفُ بِالْمُمْتَنِعِ - فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبني على أن الفعل يتوقف على داعية، وقد سبق تفسير الداعية، وبيان التوقف؛ فنقول: إما أن يتوجه التكليف على المكلف حَالٌ اسْتِوَاءٍ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ [والتَّرك]، أَوْ حَالٌ رُجْحَانٍ دَاعِيَةِ الْفِعْلِ عَلَى دَاعِيَةِ التَّركِ.

فإن كان الأول: لزم أن يكون مكلفًا بترجيح الفعل على التَّركِ، حَالٌ اسْتِوَاءٍ الدَّاعِي إِلَيْهِمَا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وإن كان الثاني - فنقول: مقتضى الداعية الراجحة واجب الصدور من العبد، وإلا لما كانت الداعية راجحة، ومقتضى الداعية المرجوحة ممتنع؛ وذلك لتوقف الفعل على سلامة الداعية عن المعارض الراجح، ويلزم وقوع التكليف إما: بالواجب، أَوْ بِالْمُحَالِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يُطَاقُ.

هذا شرح هذا الدليل، وهو ضعيف؛ وذلك لأننا لا نسلم الحصر؛ لأنه أهمل قسمًا، وهو حال عدم الداعي.

وبيان ذلك: أن التكليف إما: أن يتوجه حَالٌ وجود الداعي إلى الفعل، أَوْ التَّركِ، أَوْ

حال عدم الداعى إلى واحد منهما [٩٢/أ]؛ فإن كان الأول، يلزم أن يكون ذلك إما: حال الاستواء، أو حال الرجحان؛ كما ذكره المصنف، وإذا كان حال عدم الداعى - فلا يلزم ما ذكره.

وتوجيه المنع أن نقول: لا نسلم أن التكليف إما: حال استواء الداعى، أو حال الرجحان، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هناك داعية، ونحن نسلم<sup>(١)</sup> ذلك.

ولا يقال: الأقسام ثلاثة، والفعل عند عدم الداعى مُحَال؛ فلا إشكال؛ لأننا نقول: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تحدث الداعية<sup>(٢)</sup> بسبب العلم أو الظن بالتكليف؛ والشاهد واضح، ويرد على هذا الدليل ما أوردناه على الدليل الرابع.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» نقض هذا الدليل بفعل الله تعالى<sup>(٣)</sup>، وفيه نظر.

لا يقال: زمن ورود التكليف لا يطلب منه الفعل البتة، بل فى الزمن الذى يليه؛ وهى الأزمنة المستقبلية، ولم تتعين الأزمنة المستقبلية لوقوع التساوى، ولا للراجحية ولا المرجوحية.

وحينئذ: يختار أنه ورد حالة التساوى بالترجيح فى المستقبل، ولا يلزم مُحَال بورود حالة الرجحان، ولا يلزم تحصيلُ الحاصل، ولا الجمع بين المثليين، ولا الجمع بين المتنافيين؛ لأنه أمر فى وقت الرجحان أن يحصل مثله فى الزمن المستقبل، وحينئذ لا مُحَال؛ فتوجه حالة المرجوحية، ويكلف بأن يحصل الرُّجْحَانُ فى الزمن المستقبل، ولا استحالة؛ فعلى كل تقدير: لا استحالة، واندفعت الثلاثة<sup>(٤)</sup>؛ على أنا نقول: هذا غير دافع للثلاثة<sup>(٥)</sup>؛ وذلك لأننا نقول: الحَالُ التى طلب منه الفعل لا يخلو عن أحد الأمرين:

وهو إما: حال استواء الداعية، أو حال ترجيح إحدى الداعيتين على الأخرى؛ فلم يدفع ما يحيله من صرف الطلب إلى الاستقبال.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدَّلِيلُ السَّادِسُ: أَعْمَالُ الْعَبْدِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ:

(١) فى «ب»: لا نسلم.

(٢) فى «أ»: تجوز الداعية.

(٣) فى «أ»: بقول الله تعالى.

(٤) فى «ب»: النكته.

(٥) فى «ب»: للنكته.

أَمَّا أَنْ فِعْلَ الْعَبْدِ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى: فَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَخْلُوقًا لِلْعَبْدِ - لَكَانَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ، وَلَيْسَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ؛ فَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَهُ؛ وَتَقْرِيرُهُ فِي كُتُبِنَا الْكَلَامِيَّةِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ إِذَا كَانَ فِعْلُ الْعَبْدِ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ: فَلِأَنَّ الْعَبْدَ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ تَحْصِيلُ الْفِعْلِ، وَإِذَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ الْإِمْتِنَاعُ وَالذَّفْعُ؛ فَفِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ: لَا قُدْرَةَ لَهُ؛ لَا عَلَى الْفِعْلِ، وَلَا عَلَى التَّرْكِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّهُ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْإِيْجَادِ؛ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَجْرَى عَادَتَهُ: بِأَنَّهُ إِذَا اخْتَارَ الْعَبْدَ وَجُودَ الْفِعْلِ - فَاللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُهُ، وَإِنْ اخْتَارَ عَدَمَ الْفِعْلِ - فَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَخْلُقُهُ؛ وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ: يَكُونُ الْعَبْدُ مُخْتَارًا»:

قُلْتُ: ذَلِكَ الْإِخْتِيَارُ: إِنْ كَانَ مِنْهُ لَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - فَالْعَبْدُ مُوجِدٌ لِذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُ؛ بَلْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - كَانَ مُضْطَّرًّا فِي ذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ؛ فَيَعُودُ الْكَلَامُ.

الشرح: [٩٢/ب] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبني على قاعدة كلامية؛ وهي: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومذاهب الناس في هذه المسألة مشهورة.

واختيار الأشعري: أن لا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل الصادر من العباد، بل القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى، وكذلك الفعل الحاصل عقبيهما مخلوق لله تعالى؛ فلا تأثير للقدرة القائمة بالعبد في الأفعال، والخلاف في هذه المسألة مع المعتزلة، وجمع من الأشاعرة منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الإسفراييني. واختيار الأشعري ما ذكرناه، ويلزم تقرير ذلك في علم الكلام؛ فالمصنف أشار إلى تقرير هذه المسألة هنا؛ فإننا نتبعه في ذلك، ونقول: لو كانت أفعال العبد مخلوقة [له]، لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك.

بيان الملازمة هو: أنه لو كان موجدًا للأفعال بنفسه، لكان إيجادها بتلك القدرة القائمة به جزمًا، وتلك القدرة صالحة أن يُوجِدَ بها مقدارًا معينًا من الفعل أزيد منه أو أنقص؛ فاختصاصه بإيجاد قدر معين دون غيره - لا بد له من قصد واختيار، واختيار الشيء دون الشعور<sup>(١)</sup> به محال، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]؛ فقد صحت الملازمة.

(١) في «أ»: المتعقد به.

أما بيان انتفاء اللازم: فذلك لوجهين:

أحدهما: أن النائم والمغشى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلى الآخر، وليس له علم ولا شعور بكمية تلك الأفعال، ولا بكيفيتها.

وثانيهما: أن من حَرَكَ أصبعه، فأصبعه مركب من الأجزاء، وهو متحرك على اختيار، والمحرك لأصبعه لا يعلم عدد أجزاء الاختيار، ولا أجزاء أصبعه؛ فليس عالماً بتفاصيلها؛ فثبت أن العبد غير موجد لأفعال نفسه؛ فالله - تعالى - موجد فعله، فإن أوجد فيه الفعل، كان الله فاعلاً، والعبد محله، وإن لم [٩٣/أ] يوجد فيه الفعل، فليس العبد بمحل، ولا فاعلاً، ولا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك؛ بمعنى: إن شاء فعل، وإن شاء ترك.

فإن قلت: «وإن قلنا: إنه لا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك، ولكن الله أجرى عادته: بأنه متى اختار الفعل خلق الفعل عقيبه، وإن اختار الترك لا يخلق الفعل».

قلت: هب أن الأمر كذلك، ولكن العبد لا يخلق اختياره؛ لما بينا من لزوم التسلسل، بل الله خالق اختياره؛ فالعبد مضطر فى اختياره له؛ فلا فعل. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. هذا هو تمام تقرير هذه الحجة، وفيه نظر؛ وذلك لأن لقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه غير عالم بتفاصيل الفعل الاختيارى، ولعله يشعر بتفاصيله، ولكنه لا يشعر بذلك الشعور؛ وإن شعر به، فلا يثبت ذلك الشعور فى فكره، والشعور بالشيء غير، والشعور بالشعور غير، وبيان ذلك الشعور غير؛ فلا يلزم من نفى الأخيرين نفى الأول، ولا يقال: إن هذا متعذر عقلاً، والنزاع فى المتعذر عادة؛ لأننا نقول: قد بينا سقوط هذا السؤال؛ فلا نعيده.

قال صاحب «التلخيص»: إن أراد بهذا أن حركة العبد كحركة الجماد والمرتعش - فذلك ممنوع، وإن أراد به أن فعل العبد يستند إلى قدرة وإرادة، وهما مخلوقان لله تعالى - فلا نسلم أن ذلك يتنافى إضافة الفعل إلى العبد، وإن أراد به معنى ثالثاً، فلا بُدَّ من بيانه؛ فأما إفادته معنى، فقد بينته؛ وهو أن القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى - وكذا الفعل؛ فلا فعل للعبد أصلاً.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدَّلِيلُ السَّابِعُ: الأَمْرُ قَدْ وَجِدَ قَبْلَ الفِعْلِ، وَالقُدْرَةُ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الفِعْلِ؛ فَالأَمْرُ قَدْ وَجِدَ لَأَعِنْدَ القُدْرَةِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ:

أَمَا أَنَّ الأَمْرَ قَدْ وَجِدَ قَبْلَ الفِعْلِ - فَلَأَنَّ الكَافِرَ مُكَلِّفٌ بِالإِيمَانِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْقُدْرَةَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الْفِعْلِ - فَلَأَنَّ الْقُدْرَةَ صِفَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ؛ فَلأَبَدٌ لَهَا مِنْ مُتَعَلِّقٍ، وَالْمُتَعَلِّقُ: إمَّا الْمَوْجُودُ، وَإِمَّا الْمَعْدُومُ؛ وَمُحَالٌّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْدُومُ هُوَ مُتَعَلِّقُ الْقُدْرَةِ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ: نَفْيٌ مَحْضٌ مُسْتَمِرٌّ، وَالنَّفْيُ الْمَحْضُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا، وَالْمُسْتَمِرُّ بِمَتْنَعٍ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا؛ فَالْنَفْيُ [الْمَحْضُ] الْمُسْتَمِرُّ أَوْلَى أَلَّا يَكُونَ مَقْدُورًا.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مُتَعَلِّقَ الْقُدْرَةِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ عَدَمًا مَحْضًا - ثَبَتَ أَنَّهُ لَأَبَدٌ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا.

فَلَمَّا ثَبَتَ: أَنَّ الْقُدْرَةَ لَأَبَدٌ لَهَا مِنْ مُتَعَلِّقٍ، وَثَبَتَ أَنَّ الْمُتَعَلِّقَ لَأَبَدٌ وَأَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا ثَبَتَ: أَنَّ الْقُدْرَةَ لَا تُوْجَدُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْفِعْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل أيضاً مبني على قاعدة كلامية تختلف [٩٣/ب] فيها بين المتكلمين؛ فلننقل مذاهب المتكلمين فيها، ثم نعطف إلى شرح الدليل المبني عليها؛ فنقول:

قال إمام الحرمين في «الشامل»: ما صار إليه أهل الحق: أن القدرة الحادثة تتعلق بالفعل وقت حدوثه، ولا تتقدم على حدوث الفعل وجوداً.

ثم إذا لم يتقدم وجودها، كيف يخطر للمحصل بعدم تعلقها للفعل وجوداً. صار إلى ذلك الحسين النجار، ومحمد بن عيسى وغيرهما، ثم [من] بعض الأفاضل من السائلين. هذا المسلك من يزعم: أن القدرة الحادثة توجب مقدورها.

وقد أنكر شيخنا - رضى الله عنه - ذلك على ما نوضحه ثم هؤلاء ذهبوا إلى: أن القدرة المقارنة لمقدورها - تتعلق بمقدور واحد.

وذهب المعتزلة قاطبة والبكرية، وكثير من الزيدية، وطوائف من المرجئة كأبي شمر<sup>(١)</sup> وضرار<sup>(٢)</sup> وحفص الفرد<sup>(٣)</sup>: إلى أن القدرة يستحيل تعلقها بالحادثة، كما يستحيل

(١) أبو شمر المرجيء القدرى، زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله عز وجل والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثلته شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء عليهم السلام فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة والإقرار بما جاءوا به من عند الله غير داخل في الإيمان الأصلي وليست كل خصلة من خصال الإيمان إيماناً ولا بعض إيمان، فإذا اجتمعت كانت كلها إيماناً، وشرط في خصال الإيمان معرفة العدل: يريد به القدر خيره وشره من العبد؛ من غير أن يضاف إلى البارئ تعالى منه شيء. ينظر الملل والنحل (١/١٤٥)،

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فى بلده، فلم يدر كها. فخالفهم، فكفروه وطرده. وصنف نحو ثلاثين كتاباً، بعضها فى الرد عليهم وعلى الخوارج، =



تعلقها بالباقي، وإنما تتعلق بالفعل قبل وجوده، والبلخي - وإن وافق أهل الحق فى منع بقاء القدرة - فإنه يصير إلى أن الاستطاعة تتقدم على الفعل، ويوجد مقدورها فى الحالة الثانية .

ومما يجب الإحاطة به: أن أهل الحق لم يمنعوا تقدم الاستطاعة على الفعل؛ لقضية ترجع إليها أحكام القدرة، ولكنهم لما علموا وجوب تعلق القدرة بالحدوث، وعلموا استحالة بقائها، ولو تقدمت القدرة، لعدمت، ثم يستحيل تعلق المعدوم فى حال الحدوث، ولو سبق إلى وهَم الناظر القول ببقاء القدرة؛ لما كان ضده يوجب القدرة<sup>(١)</sup> وحكمها فى تقدمها على مقدورها، مع اعتقاد دوامها إلى مقارنة الفعل، وكيف يخفى ذلك، وقدرة القديم أزلية، والمقدورات متأخرة عنها؟! هذا ما قاله إمام الحرمين فى كتابه الموسوم بـ «الشامل فى أصول الدين»<sup>(٢)</sup>.

وقال فى «البرهان»: ومن أنصف من نفسه، علم [٩٤/أ] أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل.

وإذ قد شرحنا مذاهب الناس فى القاعدة المبنى عليها الدليل - فلنشرح الدليل، فنقول: الأمر بالفعل موجود قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل؛ فالمأمور به غير مقدور، وذلك هو المطلوب: أما أن الأمر موجود قبل الفعل: وذلك لأن الكافر مأمور بالإيمان حال كفره بإجماع الأمة.

وأما أن القدرة غير موجودة فى تلك الحالة: وذلك لأن القدرة على الإيمان إنما توجد مقارنة للإيمان على أصل الأشاعرة، والدليل عليه: أن القدرة صفة من شأنها التعلق بالمقدور، ومتعلق القدرة إما: الموجود، أو المعدوم، والثانى باطل؛ فتعين الأول.

=وفىها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضى سعيد بن عبدالرحمن الجمحى فأنتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكى أخفاه. قال الجمحى: من عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأننا نتبرأ منه فهو من المجرة. ينظر الأعلام (٢١٥/٣) لسان الميزان [٣٠٣/٣].

(٣) هو: أبو عمرو المصرى البصرى: من أكابر المجرة، وأصحاب أبي يوسف. وروى ابن حاتم من طريق أبيه فى آداب الشافعى ومناقبه ص ١٩٢ قال «اجتمع حفص الفرد، ومصلاق الإباضى عند الشافعى: فى دار الجرورى (يعنى: بمصر)؛ فاخصمنا فى الإيمان؛ فاحتج مصلاق فى الزيادة والنقصان، واحتج حفص الفرد: فى أن الإيمان: قول. فعلا حفص الفرد على مصلاق. وقوى عليه؛ وضعف مصلاق». «فحمى الشافعى، وتقلد المسألة: على أن الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص. فطحن حفصا الفرد، وقطعه». وينظر: الفهرست ٢٢٥، والجواهر المضية ١٤٢/٢، والكواكب السيارة ١٦٧، واللسان ٣٠/٣.

(١) فى وأه: موجب القدرة.

(٢) ينظر الشامل (٣٦/١).

الكاشف عن المحصول ..... بيان بطلان الثاني: أن المعدوم نفى محض مستمر، والنفى المحض يستحيل أن يكون مقدوراً؛ بمعنى: أنه يحصل بقدرة ما بالضرورة، والنفى المستمر أظهر استحالة؛ فتعيّن أن يكون متعلقاً<sup>(١)</sup> القدرة هو الموجود، وقبل صدور الفعل من المكلف لا وجود للفعل قطعاً؛ فلا قدرة على الفعل قبل الفعل؛ فثبت أن الأمر بالفعل موجود قبل الفعل، ولا قدرة على الفعل قبل الفعل. وبيان ذلك: رد الدليل المذكور إلى صورة من صور البرهان فنقول: لو صدقت المقدمتان المذكورتان، لزم التكليف بغير المقدور؛ على ما بينا، والملزوم واقع، على ما قررنا؛ فاللازم واقع.

واعلم: أن هذا الدليل فاسد؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن نقول: لا نسلم أن القدرة صفة متعلقة، بل هي صفة من شأنها التعلق، ولها صلاحية التعلق؛ فتارة تكون متعلقة بالفعل، وتارة لا تكون متعلقة بالفعل، بل لها صلاحية التعلق؛ فلو كانت متعلقة بالفعل، لزم قِدْمُ العالم؛ وهو محال.

الثاني [٩٤/ب]: النقض بالقدرة الأزلية، وقد نبه المصنف على هذا الوجه.

قال صاحب «التلخيص»: صفة القدرة صفة متعلقة - مسلم؛ ولكن قوله: لا يجوز أن يكون متعلقها المعدوم - ممنوع، بل المعدوم يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يخرج من عدم إلى الوجود، والموجود أيضاً يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يعدمه، أو يغيره من حال إلى حال، والتعلق أمر ذهني<sup>(٢)</sup> يجوز حصوله بين موجودين ومعدومين، وبين موجود ومعدوم، ثم نقول: لو صح ما ذكره، يلزم سلب القدرة الأزلية؛ وهو محال.

واعلم: أن ما ذكره فاسد، وبيان فساده يظهر من شرحنا لكلام المصنف.

وأما النقض المذكور: فقد أورده المصنف على نفسه، وهو وارد، ولا جواب له.

لا يقال: الفعل لم يطلب منه زمن الأمر، بل في المستقبل بعده، وذلك الزمان زمان القدرة؛ وهذا لأن الأوامر لا تتعلق إلا بالأزمنة المستقبلية؛ لأننا نقول: إذا تعلق الطلب بالمكلف حقيقة، فهو مكلف به؛ فلو قال: «افعل كذا» - فإن فهمه<sup>(٣)</sup> للخطاب يلزمه في الحال، ولا يجوز تأخيره إلى المستقبل.

وتحقيق هذا: أن أمر الله - تعالى - صفة قائمة به، وصفته متزهة عن أن يحيط بها

(١) في «أ»: مطلق القدرة.

(٢) في «ب»: أمر نسبي.

(٣) في «ب»: فهمك.

زمان، والمكلف فى زمان: فإن كان الأمر مطلقاً لزمه فعله فى ذلك الزمان، وإن كان مؤقتاً، يلزمه فعله فى ذلك الزمان، والمطلق يتفرع على قولنا: الأمر هل يقتضى الفور، أم لا؟.

فهذا هو التحقيق، وأما أن الأمر بالشىء لا يقع إلا فى الأزمنة المستقبلية - فلا. فاعلم ذلك والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل الثامن: العبد، لو قدر على الفعل - لقدّر عليه: إما حال وجوده، أو قبل وجوده:

والأول مُحال؛ وإلا لزم إيجاد الموجود؛ وهو مُحال.

والثانى مُحال؛ لأن القدرة - فى الزمان المتقدم - : إما أن يكون لها أثر فى الفعل، أو لا يكون:

فإن كان لها أثر فى الفعل - فنقول:

تأثير القدرة فى المقدور - حاصل فى الزمان الأول، ووجود المقدور - غير حاصل فى الزمان الأول؛ فتأثير القدرة فى المقدور - مغاير لوجود المقدور.

والمؤثر: إما أن يؤثر فى ذلك المغاير حال وجوده، أو قبله:

فإن كان الأول: لزم أن يكون موجداً للموجود؛ وهو مُحال. وإن كان الثانى: كان الكلام فيه كما تقدم؛ ولزم التسلسل.

وإن لم يكن لها أثر فى الزمان، المتقدم وثبت - أيضاً - : أنه ليس لها فى الزمان المقارن لوجود الفعل أثر - : استحال أن يكون لها أثر فى الفعل البتة، وإذا لم يكن لها أثر البتة - استحال أن تكون للعبد قدرة على الفعل البتة.

واعلم: أن هذين الوجهين لا ترتضييهما؛ لأنهما يشكلان بقدرة البارى - جلّ جلاله - على الفعل.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل بناه المصنف على المذهبين؛ فقال: لا قدرة للعبد أصلاً على الفعل، ولو قدر عليه لقدر عليه: إما حال وجوده، وهو محال لكونه إيجاداً [٩٥/أ] للموجود، أو قبل وجوده، والثانى محال؛ لأن القدرة فى الزمان المتقدم على وجود الأثر: إما أن يكون لها أثر فى الفعل أو لا؛ فإن لم يكن لها أثر

فى الزمان المقارن - فلا أثر للقدرة أصلاً، وهو محال، وإن كان لها أثر فى الزمن المتقدم - فلها تأثير فى الفعل؛ لأن الأثر بدون التأثير محال.

فنقول: التأثير قبل وجود الفعل موجود، وأثره وهو الفعل غير موجود؛ فوجود الأثر غير تأثير المؤثر ممكن الوجود وإلا لكان واجب الوجود، وهو مُحَالٌ؛ للبرهان الدال على كونه واجب الوجود؛ فيفتقر التأثير إلى مؤثر، والمؤثر فى التأثير، ولا بد له من تأثير، وذلك التأثير ممكن؛ فيفتقر إلى تأثير آخر؛ فيلزم التسلسل وهو محال؛ فثبت أنه لا قُدرة للبعد أصلاً؛ سواء قلنا: القدرة على الفعل مقارنة؛ على ما هو مذهب الأشعرى، أو مقدّمة على الفعل؛ كما هو مذهب المعتزلة؛ على ما بينا من تفصيل المذاهب.

واعلم: أن هذه شبهة؛ وهى من المغالطة؛ لكونها نافية للقدرة شاهداً وغائباً؛ فنقول: قال: حلها: أن نقول: لم لا يجوز أن يقدم على الفعل زمن الوجود؟

قوله: «إن ذلك إيجاد الموجود» - قلنا: ماذا يعنى به ؟:

إما أن يعنى به أنه إيجاد الموجود بدون هذا الإيجاد، أو يعنى به أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، أو يعنى به شيئاً آخر - الأول ممنوع، بل هو إيجاد الشيء الذى وجد بهذا الإيجاد وبهذا التأثير؛ بحيث لولا هذا التأثير لما وجد، وإن أراد به الثانى، فهو مسلم، ولا امتناع فيه؛ لأن الأثر لا بد وأن يوجد مع المؤثر فيه زماناً، وإن أراد به معنى ثالثاً فلا بد من بيانه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص» فى حل<sup>(١)</sup> هذه المغالطة، ولا بأس به.

ويمكن أن يقال فى حلها: إن الماهية الممكنة لا يمكن إيجادها موجوداً معها وجودها، وإلا يلزم إيجاد الموجود، ولا يمكن إيجادها معها عدمها، وإلا يلزم الجمع بين الموجود والمعدوم، وإنما يمكن إيجاد الماهية الممكنة من حيث هى، مع قطع النظر عن وجودها حالة [٩٥/ب] الإيجاد [أو حالة الإعدام].

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: الإيجاد زمن وجودها يعسر فيه وجودها، والإيجاد زمن العدم قد يعسر فيه العدم، وقد بينا استحالة إيجاد الماهية الممكنة موجوداً<sup>(٢)</sup> معها أحد الأمرين؛ وكذلك إيجاد الفعل حال وجود الفعل، وإيجاد الفعل حال عدم الفعل، بل إيجاد الفعل من حيث هو مع قطع النظر عن الحالين؛ وهذا لأن الشيء قد يكون ممكناً؛ نظراً إلى ذاته من حيث هى؛ فيقال: هو ممكن الوجود؛ نظراً إلى ذاته؛ فيمكن إيجاداً نظراً إلى ذاته، ثم قد يقترن به مانع، أو ينتفى شرط إيجادها؛ فلا يمكن إيجادها لا

(١) فى «ب»: حد.

(٢) فى «أ، ب»: مأخوذاً.

لاستحالة فى ذاته، بل لعارض من خارج<sup>(١)</sup>، وبيان<sup>(٢)</sup> تقرير ما ذكرنا على قول من قال: «إن الوجود علة<sup>(٣)</sup> الماهية»؛ وكذلك على قول نافية. فليأمل الناظر هذا الموضوع.

فإن قيل: قد علم من أصل الأشاعرة: أن القدرة على الفعل مقارنة للفعل، وقد تبين فسَاد ما عول عليه المصنف فى تقرير هذا الأصل؛ فما المعتمد فى ذلك؟

قلنا: قد سبق أن إمام الحرَمين قد اختار فى «البرهان»: أن القدرة على الفعل قبل الفعل.

وقد عول فى كتاب «الشامل» فى تقرير هذه القاعدة على نُكَّة<sup>(٤)</sup>، فلنذكرها:

قال الإمام: القدرة من الصفات المتعلقة، ولا بد لها من متعلق، ومن خالف من متأخري المعتزلة فسوغ علمًا لا معلوم له - لم يخالف فى أبواب القدرة، فالقدرة إذن متعلقة بمقدورها، ومن أحال تعلقها بالمقدور حال حدوثه فقد نفى تعلقها.

والدليل على ذلك: أننا إذا فرضنا حالتين، فقدّرنا فى الحالة الأولى قدرة حادثة، ثم قدّرنا فى الحالة الثانية وجود المقدور وحدثه - فالخصم يمنع وجود المقدور فى الحالة الأولى، ويمنع التعلق بالمقدور فى الحالة الثانية، والحالتان متعاقبتان على ما صورناهما؛ فلم يبق لتعلق القدرة وَجْهٌ معقول، هذا ما عول [٩٦/أ] عليه إمام الحرَمين فى «الشامل»<sup>(٥)</sup> وفيه أبحاث دقيقة<sup>(٦)</sup> أعرضنا عن ذكرها؛ حذرًا من الإطناب، والأصحاب بنوا هذه القاعدة على: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى<sup>(٧)</sup> زمانين، والقدرة مقارنة للفعل والحق: أن مجال بيان هذه القاعدة على علم الكلام لتعلم فى هذا الفن؛ والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل التاسع: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهِ فِى قَوْلِهِ: ﴿فَاعَلِمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [مُحَمَّدٌ: ١٩]؛ فَتَقُولُ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ عَلَى الْعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ عَلَى غَيْرِ الْعَارِفِ بِهِ:

(١) فى «أ،ب»: لمعارض من خارج.

(٢) فى «أ»: سياتى.

(٣) فى «أ»: على.

(٤) فى «ب»: ثلاثة.

(٥) ينظر الشامل (١/٨٠).

(٦) فى «ب»: ضيقة.

(٧) فى «ب»: لا ينفى.

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَمْتَضِي تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْمُثَلِّينِ؛ وَهُمَا مُحَالَانِ.

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّ غَيْرَ الْعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى: مَا دَامَ يَكُونُ غَيْرَ عَارِفٍ بِاللَّهِ تَعَالَى - اسْتِحَالٌ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ - مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى.

وَمَتَى اسْتِحَالٌ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ - كَانَ تَوْجِيهُ الأَمْرِ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَوْجِيهًا لِلأَمْرِ عَلَى مَنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الأَمْرَ؛ وَذَلِكَ عَيْنُ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن تكليف ما لا يُطَاقُ واقع؛ والدليل عليه أن الله أمر بمعرفته؛ والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩].

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ذلك الأمر: إما أن يتوجه نحو العارف بالله، أو يتوجه نحو الجاهل بالله، والأول لا يخلو: إما أن يكون أمرًا بعين ما يعلمه، أو بمثل؛ لاستحالة أن يكون أمر العالم بالله بالعلم به - أمرًا بما هو خلاف العلم: فإن كان الأول، يلزم الأمر بتحصيل الحاصل؛ وهو محال.

وإن كان الثاني، يلزم الجمع بين المثلين؛ وهو مُحَالٌ.

هذا كله: إذا كان ذلك الأمر متوجهًا نحو العارف بالله.

أما إذا كان الأمر متوجهًا نحو الجاهل بالله - فهو أمر بالمُحَالِ أيضًا؛ وذلك لأن الجاهل بالله لا يعرف أمر الله بدون معرفته، وإذا استحال أن يعرف أمر الله، كان توجيه الأمر عليه توجيهًا لأمر الله على من يستحيل أن يعرف أمر الله، ومن يستحيل عليه معرفة أمر الله، استحال منه امتثال أمر الله، وقد أمر بالامتثال؛ وذلك هو تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ. واعلم: أن هذا الدليل ضعيف، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الآية أمر بمعرفة وحدانية الله، وذلك غير الأمر بمعرفته.

الثاني: أنه لو كان أمرًا بمعرفة الله - تعالى - فلا استحالة [٩٦/ب] في توجيهه نحو العارف بالله تعالى؛ وذلك لأن المعرفة على مراتب؛ أولها وأجلها معرفة الله - تعالى - بنفسه، وتقابلها معرفة أول مخلوقاته به؛ بحيث لا يتصور أن يكون أقل من تلك المعرفة؛ لأننا نفرض الكلام في قدر لو نقص ذلك القدر لكان جاهلاً بالله، وبين المرتبتين مراتب

كثيرة. وإذا ثبتت هذه المقدمة، جاز أن يكون ذلك الأمر متوجهاً نحو العارف بالله؛ بمعنى: أنه حصل له مرتبة من المعارف الإلهية، وهو عادم غيرها؛ فيكون الأمر متوجهاً نحو العارف بالله بتحصيل مرتبة من مراتب العلم ليست حاصلة عنده، ولا يلزم من ذلك مُحال أصلاً.

ومن الناس من منع المقدمة القائلة: «بأن من لا يعرف أمر الله، استحال منه امتثال أمر الله»؛ وهو منع فاسد؛ لأن المراد: معرفة الله بوجه من الوجوه، ومن لا يعرفه بوجه ما، لا يعرف أمره، ومن لا يعرف أمره، استحال منه امتثال أمره بالضرورة؛ فهذه المقدمة ضرورية.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل العاشر: أن الأمر بالنظر والفكر واقع في قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١]، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [الأعراف: ١٨٤]؛ وذلك أمر بما لا يُطاق:

بيانه: أن تحصيل التصورات غير مقدور، وإذا لم تكن التصورات مقدورة - لم تكن القضايا الضرورية مقدورة، وإذا لم تكن القضايا الضرورية مقدورة - لم تكن القضايا النظرية مقدورة، وإذا لم تكن هذه الأشياء مقدورة - لم يكن الفكر والنظر مقدوراً:

وإنما قلنا: «إن التصورات غير مقدورة»؛ لأن القادر، إذا أراد تحصيلها: فإما أن يحصلها حال ما تكون التصورات خاطرة بباله، أو حال ما لا تكون تلك التصورات خاطرة بباله:

فإن كانت خاطرة بباله - فتلك التصورات حاصلة؛ فتحصيلها يكون تحصيلاً للحاصل؛ وهو مُحال.

وإن كانت غير خاطرة بباله - كان الذهن غافلاً عنها، ومتى كان الذهن غافلاً عنها - استحال من القادر أن يحاول تحصيلها؛ والعلم بذلك ضرورى.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يقال: إنها متصورة من وجه دون وجه؛ فلا جرم: يمكنه أن يحصل كمالها؟»:

قلت: لما كانت متصورة من وجه دون وجه: فالوجه المتصور - مغاير لما ليس بمتصور؛ فهما أمران: أحدهما: متصور بتمامه، والآخر: غير متصور بتمامه؛ وحينئذ: يعود الكلام المقدم.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ، إِذَا لَمْ تَكُنْ مَقْدُورَةً - كَانَتْ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ غَيْرَ مَقْدُورَةً»؛ لِأَنَّ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ مُجَرَّدِ حُضُورِهَا فِي الذَّهْنِ حُكْمُ الذَّهْنِ بِنِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ بِالنَّفْيِ أَوْ بِالْإِثْبَاتِ، أَوْ لَا يَلْزَمُ: فَإِنْ لَمْ يَلْزَمْ - لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْقَضَايَا عُلُومًا يَقِينِيَّةً؛ بَلْ تَكُونُ اعْتِقَادَاتٍ تَقْلِيدِيَّةً.

وَإِنْ لَزِمَ - فَنَقُولُ: حُصُولُ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَعِنْدَ حُصُولِهَا: فَتَرْتَبُ تِلْكَ التَّصَدِيقَاتِ عَلَيْهَا لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ فَإِذَنْ: حُصُولُ تِلْكَ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ، إِذَا لَمْ تَكُنْ بِاخْتِيَارِهِ لَمْ تَكُنْ الْقَضَايَا النَّظَرِيَّةَ بِاخْتِيَارِهِ»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ لُزُومَ هَذِهِ النَّظَرِيَّاتِ عَنِ تِلْكَ الضَّرُورِيَّاتِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ اسْتِدْلَالًا يَقِينِيًّا؛ لِأَنَّا إِذَا اسْتَدَلْنَا بِدَلِيلٍ مُرَكَّبٍ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ، وَلَمْ يَكُنِ الْمَطْلُوبُ وَاجِبَ اللُّزُومِ عَنِ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتِ: كَانَ اعْتِقَادًا وَجُودِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ - فِي هَذِهِ الْحَالَةِ - : اعْتِقَادًا تَقْلِيدِيًّا، لَا يَقِينِيًّا.

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا - فَنَقُولُ: قَبْلَ حُصُولِ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتِ الْبَدِيهِيَّةِ - امْتَنَعَ حُصُولُ هَذِهِ الْقَضَايَا الْإِسْتِدْلَالِيَّةِ، وَعِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الْبَدِيهِيَّاتِ - يَجِبُ حُصُولُ هَذِهِ الْإِسْتِدْلَالِيَّاتِ؛ فَإِذَنْ: هَذِهِ الْإِسْتِدْلَالِيَّاتُ فِي جَانِبِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ - لَا تَكُونُ بِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا: ثَبَتَ أَنَّ التَّكْلِيفَ بِهَا - تَكْلِيفٌ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح، ونزيده إيضاحًا؛ فنقول: النظر مأمور به، وهو غير مقدر، والمراد بالنظر: الفكر، وقد سبق بيان الفكر بحده في علم المنطق الموضوع في أول الشرح؛ فلا نعيده.

أما أن النظر مأمور به: فذلك كقولته تعالى: ﴿ قُلْ أَنْظِرُوا ﴾ [يونس: ١٠١]، وكقولته تعالى: ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا ﴾ [الأعراف: ١٨٤] فساقه مساق اللوم والتوبيخ؛ وذلك يدلُّ على أن مَنْ لم يتفكر، فقد ترك المأمور به؛ فثبت أن النظر مأمور به.



وأما أنه عَيَّرُ مقدور: فذلك لأن التصورات غير مقدورة، أى: غير مكتسبة؛ لأن الذهن<sup>(١)</sup>: إما أن يكون له شعور بذلك التصور، أو لا: فإن كان، فذلك التصور حاصل، وتحصيل الحاصل محال.

وإن لم يكن له به شعور بوجه ما، استحال تحصيله؛ لأن ما [لا] <sup>(٢)</sup> شعور للنفس [٩٧/أ] به ألبتة، استحال طلبه، وما استحال طلبه، استحال تحصيله؛ ولا يقال: لم لا يجوز أن يكون مشعوراً به من وجه دون وجه؟ وتوجيه هذا المنع: لا نسلم الحصر:

وَسَنَدُ الْمَنَعِ: أن التصور: إما أن يكون مشعوراً به مطلقاً أو لا يكون مشعوراً به مطلقاً، أو يكون مشعوراً به من وَجْهِ دُونَ وَجْهِ؛ لأننا نقول: القسم الثالث باطل جزماً؛ بعين ما مر.

واعلم: أن المصنف قد أورد على نفسه فى «المحصّل» سؤالاً؛ فقال: نحن نجد من أنفسنا طلب ماهية الروح، والملكة، والنفس. وأجاب عنه؛ بأن ذلك: إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود التصور؛ وكلاهما تصديق، وهذا الجواب فاسد يعلم الإنسان فساده بالرجوع إلى وجدانه. فثبت أن التصورات غير مقدورة ومكتسبة، ويلزم من ذلك ألا تكون التصديقات البديهية مكتسبة مقدورة؛ لأن التصورات إما: أن تكون بحالة يلزم من حضور بعضها مع البعض فى الذهن الحزم بحصول النسبة التصديقية، أو لا: لا سبيل إلى الثانى، وإلا لم تكن علوماً بديهية<sup>(٣)</sup>، بل اعتقادات تقليدية؛ فعين الأول؛ فثبت أن التصديقات البديهية غير مقدورة، وإذا لم تكن التصديقات البديهية مقدورة - لا تكون التصديقات النظرية مقدورة؛ لأن لزوم النظريات عن البديهيات: إما أن يكون واجباً، أو لا يكون؛ فإن لم يكن واجباً، لم يكن ذلك استدلالاً مفيداً لليقين جزماً، وإن كان لازماً فنقول: النظريات واجبة الحصول عند حصول البديهيات، ممتعة الحصول عند عدمها؛ فلا قدرة على تحصيل النظريات؛ ولا اختيار له فى اكتسابها؛ بمعنى: أنه إن شاء اكتسبها، وإن شاء ترك اكتسابها. هذا هو بسط ما قاله المصنف، وهو فاسد؛ وبيان فساده من وجوه ثلاثة: الأول: أنه يجوز أن يكون الشيء متصوراً بعارض من عوارضه [٩٧/ب]؛ فيثبت الشعور بذلك العارض، فيطلب الكنه، ويجوز أن يكون عارض من عوارضه معلوماً؛ فتطلب بقية عوارضه بسبب الشعور بذلك العارض.

(١) فى «ب»: المذهب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: نفسية.

الثاني: أنا لا نسلم أن تلك التصورات البديهية إن لم تكن بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بالنسبة التصديقية بينهما - لا تكون تلك القضايا علومًا بديهية؛ وهذا جواز ألا يلزم من مجرد تصور طرفيها - جزم الذهن بالنسبة التصديقية، وتكون علومًا يقينية نظرية، والنظريات بأسرها كذلك.

الثالث: أن حضور المقدمات في الذهن - كيف كانت - لا توجب حصول النتيجة، بل لا بد من ترتيب خاص، والترتيب الخاص مقدور. وإذا عرفت ذلك، أمكنك توجيه المنع على أي قسم شئت من قسمي التريديد.

واعلم: أنه قد تبين ضعف جميع ما استدلل به المصنف في هذه المسألة، وقد بينا ذلك بيانًا شافيًا.

والحق: أن التكليف بالمستحيل لذاته غير واقع، بل هو [غير] <sup>(١)</sup> جائز، والدليل عليه ما نبهنا عليه؛ وهو: أن قيام حقيقة الطلب النفساني بالعالم باستحالته طلبًا متعلقًا بالمستحيل لذاته، بل وبغيره - يكون حال العلم باستحالته محالًا، والقضية بديهية، ومن راجع نفسه وأنصف نفسه، علم صحة ما ذكرناه، اللهم إلا أن يقال: حقيقة الطلب غائبًا غير حقيقة الطلب شاهدًا. فإن قيل ذلك، فقد فسدت قاعدة كلام النفس وإثباتها لله - تعالى - وفيه تفصيل وقد سبق بيانه.

خاتمة: اعلم: أن صاحب «التنقيح» اختار جواز التكليف بالمحال، واحتج عليه بأنَّ الطلب الذي هو ماهية التكليف - ليس من جنس المتعلق، ولا تعلقه تعلق التأثير؛ كتعلق القدرة؛ بدليل صحة التعلق بالمدوم، وبغير المعين؛ فجاز تعلقه بالمحال كالعلم، هذا ما احتج به، وهو ضعيف؛ لأنه قياس في المطالب العلمية، وهو لا يفيد [٩٨/أ] العلم، بل لا يفيد الظن، إلا إذا بين أنَّ الحكم مُعَلَّل بكذا، وهو مشترك بين صورتين؛ وذلك متعذر، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : - الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ :

قَالَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا، وَأَكْثَرُ الْمُعْتَرِلَةِ: الْأَمْرُ بِفُرُوعِ الشَّرَائِعِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ الْإِيمَانِ.

وَقَالَ جُمْهُورُ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - : يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّيْخِ أَبِي حَامِدٍ الْإِسْفَرَايِينِيِّ مِنْ فَقْهَائِنَا.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: تَنَاوَلُهُمُ النَّوَاهِي دُونَ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ انْتِهَائُهُمْ عَنِ الْمُنْهَيَاتِ، وَلَا يَصِحُّ إِقْدَامُهُمْ عَلَى الْمَأْمُورَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نقل مذهب العلماء في هذه المسألة، ثم نعطف بعد ذلك على شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة: إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة<sup>(٢)</sup>.

وظاهر مذهب الشافعي: أنهم مخاطبون بها. وفصل فاصلون بين المأمورات والمنهيات؛ فقالوا: هم مخاطبون معاقبون على ارتكاب المنهيات، غير معاقبين على ترك المأمورات. ثم نقل الإمام أن الخلاف واقع في جواز المخاطبة عقلاً، ثم في وقوع ذلك إن ثبت جوازه. ثم قال: والتحقيق في ذلك كله عندي: أن الكافر في حال كفره<sup>(٣)</sup> - يستحيل أن يخاطب بإنشاء فرع على الصحة؛ وكذلك القول فيما ينفع آخرًا من العقائد في حق من لم يصح عقده في الأوائل؛ وكذلك المحدث يستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء المحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوسل إلى ما يقع آخرًا بإيقاع مشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا انقضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط، والأوائل والأواخر - فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرًا ما توجه عليه ناجزًا؛ فمن أبي ذلك، قضى عليه قاطع العقل بالفساد، ومن جوز تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وجود الشرط - فقد سوغ تكليف ما لا يُطاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع، وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث - فهو مبطل قطعًا.

وقد نقل عن أبي هاشم؛ أنه قال: ليس المحدث مخاطبًا بالصلاة [٩٨/ب]، ولو

(١) ينظر البرهان (١٠٧/١).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٣/٣٦٤، التمهيد للأسنوي ص ٣٦٤، ونهاية السؤل له ١/٣٦٩، زوائد الأصول ص ١٧٩، منهاج العقول للبدخشي ١/٢٠٣، التحصيل من الحصول للأمرمي ١/٣٢١، المنحول للغزالي ص ٣١، الإبهاج لابن السبكي ١/١٧٧، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١/٢٨٥، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٩٨، كشف الأسرار للنسفي ١/١٣٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/٢١٣، نسيمات الأسرار لابن عابدين ص ٦٠، ميزان الأصول للسمرقندي ١/٣٠٤، البرهان في أصول الفقه ١/١٠٧، أصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١/١٨٤.

(٣) في رأس: حال أمره.

استمر حدثه دهره؛ لقي الله غير مخاطب بصلاة في عمره؛ فإن أراد الرجل ما ذكرناه فهو حق. وإن أراد به: أنه لا يُعاقبُ على ترك الصلاة لترك التوصل إليها - فقد خرق الإجماع. هذا هو الكلامُ في ظرف الجواز، أما الكلام في ظرف الوقوع: فقد قال القاضي: ذلك من مجال الفقهاء؛ وهو مزنون.

والذي أراه: أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة، والقيام بمعامله مفضلاً، فمن جحد وجوب التوصل إليه، فقد أنكر أمراً معلوماً، وهذا على هذا التقدير مترق عن درجة الظنون.

فإن قيل: «أقطعون أنهم معاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع؟»:

قلنا: أجل، والموصل إليه: أنه قد ثبت قطعاً وجوب التوصل، وثبت أن تارك الواجب متوعّد بالعقاب، إلا أن يعفو الله، وتقرر في أصل الدين أن الله لا يعفو عن الكفار، هذا ما اختاره إمام الحرمين صاحب «البرهان».

وفيما ذكره في دعوى القطع في ظرف الوقوع - نظرٌ لا يخفى على المتأمل؛ فليتأمل الناظر.

قال الغزالي في «المستصفى»: ليس من شرط الفعل المأمور به - أن يكون شرطه خاصاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالمشروط والشرط، ويكون مأموراً بتقديم الشرط؛ كما يخاطب المحدث بالصلاة؛ بشرط تقديم الوضوء، والملحد بتصديق الرسول؛ بشرط تقديم الإيمان بالرسول.

[وذهب أصحاب الرأي: إلى<sup>(١)</sup> إمكان ذلك، والخلاف: إما في الجواز أو في الوقوع، أما الجواز العقلي: فواقع<sup>(٢)</sup>، وأما الوقوع الشرعي: فكما يجوز تخصيص خطاب الفروع بالمؤمنين وكما خصص وجوب بعض العبادات بالأحرار والمقيمين والأصحاء، ولكن وردت أدلة بمخاطبتهم.

ثم تمسك بآي من كتاب الله، تمسك المصنف بها أيضاً، وستكلم عليها، وصرح بأنه: إذا مات الكافر على كفره، عوقب على تركه للفروع، لكنه إذا أسلم [٩٩/أ] عفى عما سلف؛ فالإسلام يجب ما قبله. هذا ما ذكره الغزالي، واختاره، وفي تمسكه بالظواهر الدالة على وقوع تكليفهم بالفروع - مخالفة لإمام الحرمين.

(١) في «أ»: وأثبت أصحاب الرأي.

(٢) في «ب»: فواضح.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرحه «اللمع»: إذا أمر الله تعالى أو رسوله ﷺ بلفظ مطلق، وخطاب جامع - اختلف أصحابنا فى دخول الكفار فيه: فقال بعضهم: يدخلون فيه، وقالت طائفة منهم: لا يدخلون فيه؛ وهو اختيار الشيخ أبى حامد. وقال بعضهم: يدخلون فى خطاب النهى، دون خطاب الأمر. ومعنى توجيه الخطاب عليهم: تعلق الوعيد بالترك، واستحقاق العقاب فى الآخرة على تركه، وليس المراد بذلك: أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر، ولا بفعلها<sup>(١)</sup> بعد الإسلام.

قال العالمى فى كتابه المؤلف فى أصول الفقه: الكافر هل يخرج عن الخطاب بالشرعيات، أم لا؟ [نقل عنه]<sup>(٢)</sup> الشيخ أبو الحسن الكرخى - رحمه الله -: أن الكل واحد تحت الخطابات الشاملة للعبادات والشرعيات، وهو مذهب جماعة من الفقهاء وبعض المتكلمين، وقيل: هو مذهب الشافعى.

وذهب بعض الفقهاء، وبعض المتكلمين: إلى أنه غيرٌ داخل؛ وهو قول أصحابنا، ولم نقل فى هذه المسألة نصاً عن أصحابنا المتقدمين، إلا أن مشايخنا المتأخرين خرجوها؛ بناء على تفرعاتهم؛ فإن محمداً - رحمه الله تعالى - قال فى كتاب «المسائل»: إن الكافر إذا دخل مكة، ثم أسلم وأحرم - لا يلزمه دم؛ لأن ذلك ليس عليه، وقال فى كتاب «الصوم»: وأيضاً فإن الكافر إذا كان له عبد مسلم مر عليه يوم الفطر - لا يلزمه صدقة فطره؛ قال: لأن ذلك ليس عليه. وقال أيضاً فى كتاب «النكاح»: إن المسلم إذا كانت تحتها امرأة نصرانية، عادتتها فى الحيض دون العشرة؛ فانقطع الدم على عادتتها - يحل له وطؤها قبل الاغتسال؛ بخلاف المسلمة؛ قال: لأن ذلك ليس عليه، وهذا يدل على أن [٩٩/ب] مذهبه ما ذكرناه.

وَمَثَرَةُ الخِلاف؛ هى: العقاب على تركها؛ فإن الأمة أجمعت على أن الكافر إذا أتى بهذه العبادات لا يُثابُ عليها، ولو لم يأت؛ حتى لو أسلم، لا يجب عليه القضاء.

وقال الباجى فى كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا خلاف بين الأمة فى أن الكفار مخاطبون بالإيمان.

واختلفوا فى فروع الديانات؛ كالصوم، والصلاة، والحج: فعندنا: أنهم مخاطبون بذلك؛ وهو الظاهر من مذهب مالك.

وذهب ابن خويز منداد: إلى أنهم غير مخاطبين بذلك، قال القاضى عبد الوهاب

(١) فى «أه»: تقيضهما.

(٢) فى «أه»: حكى عن... أبى الحسن الكرخى.

المالكي: «فصل في: الكافر هل يدخل في مجرد الخطاب بالعبادات؟: اعلم: أن الكلام في ذلك يتعلق بفصيلين:

أحدهما: أن مجرد الخطاب هل يتناول الكافر؛ كما يتناول المسلم، أم لا؟ والكلام في هذا كالكلام في تناول الخطاب العبد؛ لأن الاسم يتناول الجميع، وصفة التكليف موجودة فيهم؛ فلا وجه للمنع من تناول الخطاب له.

والفصل الآخر: في أن الخطاب بفروع الشريعة التي لا تصح من الكافر إلا بعد التوحيد والشهادة بالرسالة، هل توجه إلى الكافر وهو مقيم على كفره، أم لا؟ اختلف الفقهاء في هذا. وأهل الأصول منهم من قال: لا يصح خطابهم إلا بعد الإقرار بالشهادتين.

ومنهم من قال: يصح ذلك، وهو مخاطب به؛ بشرط تقديم الإيمان، وبنوا الكلام في كثير من الفروع على هذا، نحو: سقوط القضاء عنه إذا أسلم؛ لما ترك من الصوم والصلاة.

ومنهم من قال: المرتد مخاطب دون الكافر الأصلي. وأما مذهبا: فيحتمل أن الأقوي في النظر: أنهم مخاطبون بها.

ومن أصحابنا: من يمنع ذلك؛ لأجل قولنا: إن الكافر لا يُحَدُّ، إذا زنا أو شرب، وأن المرتد لا يقضى من الصلوات ما تركها في حال رذته؛ وهذا لا يمنع الخطاب؛ لجواز أن يخاطبوا بها، والإسلام يحط عنهم.

قال ابن [١٠٠/أ] برهان: اعلم: أنه يجوز عندنا عقلاً خطاب الكفار بفروع الإيمان؛ وهو مذهب كافة العلماء، ومعظم المعتزلة، ونقل عن عبد الجبار، وبعض المعتزلة: أنهم قالوا: لا يجوز أن يخاطبوا عقلاً بالفروع.

وقال القاضي عبد العزيز الكوفي: قال قوم: الكفار مخاطبون بكل الشرعيات؛ بشرط تقدم الإيمان؛ ذكره الجصاص، وصاحب «المعتمد»، ونصره.

وقال قوم: إنهم غير مخاطبين بكثير من الشرعيات. وقال قوم: إنهم غير مخاطبين بفروع الإيمان.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاعْلَمْ: أَنَّهُ لَا أَثَرَ لِهَذَا الْإِخْتِلَافِ فِي الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالذُّنُوبِ؛ لِأَنَّهُ مَا دَامَ الْكَافِرُ كَافِرًا - يَمْتَنِعُ مِنْهُ الْإِقْدَامُ عَلَى الصَّلَاةِ؛ وَإِذَا أَسْلَمَ - لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ.

وَأِنَّمَا تَأْتِيهِ هَذَا الْاِخْتِلَافِ - فِى أَحْكَامِ الْآخِرَةِ؛ فَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا مَاتَ عَلَى كُفْرِهِ - فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَى كُفْرِهِ، وَهَلْ يُعَاقَبُ مَعَ ذَلِكَ عَلَى تَرْكِهِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرَهُمَا، أَمْ لَا؟

وَلَا مَعْنَى [لِقَوْلِنَا]: «إِنَّهُمْ مَأْمُورُونَ بِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ» إِلَّا أَنَّهُمْ كَمَا يُعَاقَبُونَ عَلَى تَرْكِ الْإِيمَانِ - يُعَاقَبُونَ أَيْضًا بِعِقَابِ زَائِدٍ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ.

وَمَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ قَالَ: إِنَّهُمْ لَا يُعَاقَبُونَ إِلَّا عَلَى تَرْكِ الْإِيمَانِ؛ [وَهَذِهِ] دَقِيقَةٌ لِأَبَدٍ مِنْ مَعْرِفَتِهَا: لَنَا وَجُوهٌ:

الأول: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِوُجُوبِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ - قَائِمٌ، وَالْوَصْفَ الْمَوْجُودَ - وَهُوَ الْكُفْرُ - : لَا يَصْلُحُ مَانِعًا؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضَى مَوْجُودٌ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]: وَلَا شَكَّ فِى أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ عَامَّةً فِى حَقِّ الْكُلِّ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْكُفْرَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا»؛ لِأَنَّ الْكَافِرَ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْإِيْتِيَانِ بِالْإِيمَانِ أَوْلًا؛ حَتَّى يَصِيرَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْإِيْتِيَانِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ بِنَاءً عَلَيْهِ؛ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا: الدَّهْرِيُّ مُكَلَّفٌ بِتَصْدِيقِ الرَّسُولِ، وَالْمُحَدِّثُ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ.

فُنَبِّتُ: أَنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ غَيْرُ مَانِعٍ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ.

الشرح: اعلم أنه قد تبين مما نقله العالمى عن محمد صاحب أبى حنيفة - رضى الله عنهما - من التفريعات على هذا الأصل: [أنه] قد يظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا؛ فيصير ما نقله العالمى مناقضاً لقول المصنف: «لا أثر لهذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا»؛ بل يكون مبطلاً لكلام المصنف، فإنه قد ظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا.

والجمع بين الكلامين لمن أراد الجمع - أن يقال: كلام المصنف إن كان عاماً، لكنه محمول على الخصوص؛ وهو أن يقال: لا أثر لهذا الاختلاف فى العبادات الواجبة؛ كالصلاة والصوم والحج [١٠٠/ب]؛ فإنه يمنع من الإتيان بها حال الكفر، وبعد زوال الكفر: لا يجب عليه قضاءؤها، ولا ندعى أنه لا أثر لهذا الاختلاف فى شىء من الأحكام المتعلقة بالدنيا، بل إنما ندعى عدم ظهور أثره فى تلك العبادات فقط، وبإدلال

على هذا تمثيله. هذا هو وجه الجمع.

والمُنَاقِضَةُ يشعر بها ظاهر كلام المصنف؛ لا يقال: بل يظهر أثره في الأحكام المتعلقة بالدنيا، وبيانه من وجوه آخر غير ما ذكره العالمى من تفرجات محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة: أحدها: أنه يكون ذلك سبباً لإسلامه؛ لأنه جاء فى الحديث: «إن الرَّجُلَ ليختم له بالكُفْرِ بسببِ كَثْرَةِ ذُنُوبِهِ».

ومقتضى ذلك: أنه يختم له بالإسلام بسبب كثرة خيره وبره.

وثانيها: أن الإسلام يكون أوقع فى صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق مضافاً إلى الكفر؛ فإنه إذا علم أن الإسلام يَجِبُ ما قبله، كان ميله إلى الإسلام أشد.

وثالثها: أنه يتجه إقامة الحدود عليهم؛ لاسيما الرجم عند الشافعى؛ فإن العقوبات مع المخالفات والمعاصى تتناسب. أما أننا نعاقبه؛ وهو لم يعص - فهو بعيد عن القواعد.

ورابعها: استحباب قضاء الصوم إذا أسلم فى أثناء الشَّهْرِ؛ ملاحظة لتقدم الخطاب فى حقه؛ لأننا نقول: كونه مخاطباً بالفروع إن أفضى إلى أنه يحكم له بالإسلام، فليس الإفضاء ولا الحكم بالجبر من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

والمراد بقولنا: «له أثر ولا أثر له»: إنما هو الأثر الراجع إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا، وبه يظهر فسَادُ الوجه الثانى؛ لأن زيادة الميل إلى الإسلام ليست من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

وأما الوجه الثالث: فذلك يقتضى شرعية إقامة الحدود كلها عليهم؛ تفریعاً على قولنا: إنهم مخاطبون بالفروع، وذلك باطل؛ فإن حد شرب الخمر لا يُقَامُ عليهم.

وأما الوجه الرابع: فذلك يقتضى وجوب [١٠١/أ] قضاء الصوم، إذا أسلم فى أثناء الشهر، وذلك باطل إجماعاً.

ومن فروع هذا الأصل من الأحكام المتعلقة بالدنيا - : أنا إذا قلنا: الكُفَّارُ لا يخاطبون، كانت معاملة الكفار أبعد عن السُّنة من معاملة المسلمين؛ وذلك ظاهر؛ لأن ما بين أيديهم من الغصوب والربويات تقر بأيديهم بعد الإسلام إذا تاب.

ومن فروع هذا الأصل: ما إذا طلق الكافر، أو أعتق فى حال الكفر، ثم أسلم فى أنه هل ينعقد الصادر منه سبباً فى حال الكفر، كما ينعقد سبباً فى حال الإسلام. واعلم: أن ما ذكرناه قاعدة اجواب عن أمثال هذه الوجوه وأحكامها، والله أعلم بالصواب.



قال المصنف - رحمه الله تعالى - : لنا: أن المقتضى لوجوب هذه العبادات على الكفار قائم، والمانع زائل؛ فيلزم من ذلك الوجوب.

أما أن المقتضى لوجوبها عليهم قائم: وذلك لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ عُجْبُوا رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] وجه التمسك بالآية: أنه أمر الناس بالعبادة، و«الناس» يتناول المسلم والكافر؛ فيلزم قيام المقتضى لوجوبها عليهم؛ إذ لا نغنى بالمقتضى إلا ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] ووجه التمسك ظاهر.

وأما أن المانع زائل: وذلك لأن الكافر متمكن من إزالة الكفر، والإتيان بالإيمان أولاً، ثم الإتيان بالفروع ثانياً؛ وبهذا التفسير قلنا: الدهرى المنكر لوجود واجب الوجود - جل وعلا - مكلف بتصديق الرسول؛ وذلك بمعنى: أنه يؤمن بالله - تعالى - ثم بتصديق الرسول، وبهذا التفسير أيضاً قلنا: إن المحدث مأمور بالصلاة؛ بمعنى: أنه مأمور بإزالة المحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانياً؛ فكذلك ههنا فهو مأمور بالإتيان بالإيمان أولاً، ثم بالإتيان بفروعه ثانياً؛ فعلم أن المانع زائل؛ فثبت الوجوب عليهم عملاً بالمقتضى السالم عن المانع.

فإن قيل: لا نسلم قيام المقتضى؛ وهذا لأن المراد [١٠١/ب] بالمقتضى: إما أن يكون هو العام في الأشخاص والأزمنة، أو العام في الأشخاص دون الأزمنة؛ فإن ادعيتم الأول، فلا سبيل إليه؛ لأن الآية عامة في الأشخاص مطلقة في الأزمنة؛ وإن ادعيتم الثاني، فمسلم، ولكن لا يفيد ما هو المدعى في هذه المسألة؛ فإن المدعى هو الأول دون الثاني. سلمنا ذلك، ولكن لم قلت: إن المراد بالعبادة المأمور بها فروع شريعتنا. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الكافر متمكن من إزالة كفره؛ وإنما يكون ذلك أن لو لم يكن علم الله متعلقاً بلزوم كفره إلى الموت، وتتمام تقرير هذا السؤال من مسألة تكليف ما لا يطاق.

قوله: «المحدث مأمور بالصلاة بتقديم إزالة المحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانياً»:

قلنا: قد علم من مذهب أبي هاشم ما نقلناه في صدر المسألة، وتوجيه المنع على هذه المقدمة، وسنده مذهب أبي هاشم.

واجوابُ عن الأول: أنا لا ندعى إلا العموم بحسب الأشخاص، وأما بحسب الأحوال فلا ندعيه، وقد ثبت ذلك، وبه يحصل المقصود؛ لأن المقصود إقامة الدليل على أن كل واحد من أفراد الكفار - أمر بفروعنا التي تسمى عبادة، وأما أنهم أمروا به في

كل حال - فلا ندعى ذلك، والخصم لا يقول به؛ لأنه انتصب الخِلافُ مع الشخص الذي ينكر وجوب شيء من فروعنا التي تسمى عبادة على كافر من الكفار، وأما فعل النواهي: فلا ندعى إثباته على الخصم بهذا الدليل.

والجواب عن الثاني: أن العبادة في اللغة: عبارة عن التذلل، وفي الشريعة: عبارة عن إتيان الإنسان؛ لأجل إلهه بما يزعمه مُرضياً له؛ لكونه معنى عامًّا في جملة صور استعمال العبادة؛ فإنه يقال للصوم والصلاة والحج: عبادة، وهذا المعنى شامل لهذه الصور، وإذا كان معنى عامًّا، كان حقيقة فيه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز [١٠٢/أ]، ولا يجوز حملها على فروع شريعة غيرنا؛ لأن لفظ «العبادة» لفظة صادرة من الشارع، ولها مفهوم شرعي، والأصل في الألفاظ الشرعية حملها على مفهوماتها الشرعية.

أما قوله: «لا نسلم أن الكافر يتمكّن من إزالة كفره أولاً»:

قلنا: نحن لا ندعى في هذا المقام إلا أن الإيمان فعل ممكن لذاته، وأن ما أشرتم إليه إنما هو الامتناع بحسب الغير؛ وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي. وبهذا الطريق قلنا: إزالة الحدث ممكنة، وأما المنع المتوجّه على مذهب أبي هاشم - فقد أجاب إمام الحرمين عنه، وقد ذكرناه في صدر المسألة؛ فلا نعيده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليلُ الثاني:

قوله تعالى: ﴿مَا سَأَلْتُمْ فِي سَفَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٣]؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ يُعَاقِبُونَ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ.

- فَإِنْ قِيلَ: «هَذِهِ حِكَايَةُ قَوْلِ الْكُفَّارِ؛ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً. فَإِنْ قُلْتَ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا لَبَيَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى !!»:

قُلْتَ: لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى حَكَى عَنْهُمْ: أَنَّهُمْ قَالُوا: ﴿وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ [النحل: ٢٨]، ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُخَلِّفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ﴾ [المجادلة: ١٨]؛ ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى مَا كَذَّبَهُمْ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَكْذِيبَهُمْ غَيْرُ وَاجِبٍ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَحْجُزُ أَنْ يُقَالَ: الْعَذَابُ عَلَى مُجَرَّدِ التَّكْذِيبِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكَانُوا كَذِبًا يَوْمَ الدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦]:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ التَّكْذِيبَ سَبَبٌ مُسْتَقِلٌّ بِاقْتِضَاءِ دُحُولِ النَّارِ؛ وَإِذَا وَجِدَ السَّبَبُ

المُسْتَقْبَلُ بِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ - لَمْ يَجْزُ إِحَالَتُهُ عَلَى غَيْرِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ وَقَعَ عَلَى جَمِيعِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ﴾ [الْمُدَّثَّرُ: ٤٣] - مَعْنَاهُ: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ، وَالذَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ.

أَمَّا أَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ: فَلَمَّا رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ: «نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»، وَيُقَالُ: «قَالَ أَهْلُ الصَّلَاةِ»؛ وَالْمُرَادُ مِنْهُ: الْمُسْلِمُونَ.

وَأَمَّا أَنَّ الذَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ: فَلِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ دَاخِلُونَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ؛ مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُصَلُّونَ، وَيَتَصَدَّقُونَ، وَيُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ: «مَنْ لَمْ يَأْتِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» - لَكَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُمْ مَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [الْمُدَّثَّرُ: ٤٣] يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِجْبَارًا عَنْ قَوْمٍ ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، مَعَ أَنَّهُمْ مَا صَلَّوْا حَالَ إِسْلَامِهِمْ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَتْ حَالٌ؛ فَيَكْفِي فِي صِدْقِهِ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ.

سَلَّمْنَا عُمُومَهُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ؛ وَلَكِنَّ الْوَعِيدَ تَرْتَبَ عَلَى فِعْلِ الْكُلِّ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ تِلْكَ الْأُمُورِ!»:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا حَكَى عَنِ الْكُفَّارِ تَعْلِيلَهُمْ دُخُولَ النَّارِ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ صِدْقًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذِبًا مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى مَا بَيَّنَّ كَذِبَهُمْ فِيهَا - لَمْ يَكُنْ فِي رِوَايَتِهَا فَائِدَةٌ؛ وَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَتَى أُمِّكُنْ حَمَلُهُ عَلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ فَائِدَةٌ - وَجَبَ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الْمَوَاضِعُ الَّتِي كَذَّبُوا فِيهَا - مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا بَيَّنَّ كَذِبَهُمْ فِيهَا - فَذَلِكَ لِاسْتِقْلَالِ الْعَقْلِ بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ فِيهَا؛ فَتَكُونُ الْفَائِدَةُ مِنْ ذِكْرِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بَيَانًا نَهَائِيَةً مُكَابِرَتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

وَأَمَّا هَهُنَا: فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلُ مُسْتَقْبَلًا بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَمْ يُبَيِّنْ لَنَا ذَلِكَ: فَلَوْ كَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ - لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ غَرَضٌ أَصْلًا؛ فَتَكُونُ الْآيَةُ عَرَبِيَّةً عَنِ الْفَائِدَةِ.

قَوْلُهُ: «الْعِلَّةُ هِيَ التَّكْذِيبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»:

قلنا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ: لَكَانَ سَائِرُ الْقِيُودِ - عَدِيمَ الْأَثَرِ فِي اقْتِضَاءِ [هَذَا] الْحُكْمِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَيْهَا أَوَّلًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ﴾ [المدثر: ٤٣-٤٤].

قَوْلُهُ: «لَمَّا وَجِدَ السَّبَبُ الْمُسْتَقِلُّ - لَمْ يَحْزُ إِحَالَةَ الْحُكْمِ عَلَى غَيْرِهِ»:

قلنا: لَعَلَّ الْحَصُولَ فِي الْمَوْضِعِ الْمَعِينِ مِنَ الْجَحِيمِ مَا كَانَ لِمُجَرَّدِ التَّكْذِيبِ؛ بَلْ لِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَإِنْ كَانَ [مُجَرَّدُ] التَّكْذِيبِ سَبَبًا لِدُخُولِ مُطْلَقِ الْجَحِيمِ.

قَوْلُهُ: «الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ - أَيْ: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»:

قلنا: هَذَا التَّأْوِيلُ لَا يَتَأْتِي فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ﴾.

قَوْلُهُ: «أَهْلُ الْكِتَابِ صَلَّوْا، وَأَطْعَمُوا»:

قلنا: الصَّلَاةُ - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - عِبَارَةٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْمَخْصُوصَةِ الَّتِي فِي شَرْعِنَا، لَا الَّتِي فِي شَرْعِ غَيْرِنَا.

قَوْلُهُ: «جَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ قَوْمًا ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ»:

قلنا: إِنَّ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ - هُوَ جَوَابُ الْمُجْرِمِينَ الْمَذْكُورِينَ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [المدثر: ٤٠ - ٤١]؛ وَذَلِكَ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ.

الدَّلِيلُ الثَّلَاثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿بِضَاعَفَ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الفرقان: ٦٨ - ٦٩].

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [القيامة: ٣١-٣٢] ذَمَّهُمْ عَلَى الْكُلِّ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٧، ٦].

الدَّلِيلُ الرَّابِعُ: الْكَافِرُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ:

[وَأِنَّمَا] قلنا: «إِنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ»؛ لِأَنَّهُ يُحَدُّ عَلَى الزَّنَا:

وَإِنَّمَا قلنا: «إِنَّهُ لَمَّا تَنَاوَلَهُ النَّهْيُ - وَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ»؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛

لِيَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْمُسَدَّةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْاِقْدَامِ عَلَى الْمَنْهَى عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ؛ لِيَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنْ اسْتِيفَاءِ الْمَصْلَحَةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْاِقْدَامِ عَلَى الْمَأْمُورِ بِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ وَأَمَّا الْحَدُّ، فَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ التَّرَمُّ أَحْكَامًا.

سَلَّمْنَا؛ لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ هُوَ: أَنَّهُ - مَعَ كُفْرِهِ - يُمَكِّنُهُ الْاِئْتِهَاءُ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ، وَلَا يُمَكِّنُهُ - مَعَ كُفْرِهِ - الْاِئْتِيَانُ بِالْمَأْمُورَاتِ»:

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ مِنْ أَحْكَامِ شَرْعِنَا أَلَّا يُحَدَّ أَحَدٌ بِالْفِعْلِ الْمُبَاحِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَكُمْ: «الْكَافِرُ الْمَكْلَفُ يُمَكِّنُهُ الْاِئْتِهَاءُ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ» إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ يَتَمَكَّنُ مِنْ تَرْكِهَا مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ النَّيَّةِ -: فَهُوَ - أَيْضًا - مُتَمَكِّنٌ مِنْ فِعْلِ الْمَأْمُورَاتِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ النَّيَّةِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ مَتَمَكَّنٌ مِنَ الْاِئْتِهَاءِ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ؛ لِعَرَضِ امْتِنَالِ قَوْلِ الشَّارِعِ -: فَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ حَالَ عَدَمِ الْاِئْتِمَانِ - مَتَعَدَّرٌ.

فَاحْصِلْ: أَنَّ الْمَأْمُورَ وَالْمَنْهَى اسْتَوِيَا فِي: أَنَّ الْاِئْتِيَانَ بِهِمَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْاِئْتِمَانِ، وَالْاِئْتِيَانَ بِهِمَا، لِعَرَضِ امْتِنَالِ حُكْمِ الشَّارِعِ - يَتَوَقَّفُ فِي كِلَيْهِمَا - عَلَى الْاِئْتِمَانِ؛ فَيَبْطُلُ الْفَرْقُ الَّذِي ذَكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح بأسئلته وأجوبته، إلا أنه يحتاج إلى تنبيهين:

الأول: أن الدليل الأول إنما يحتج به على الخصم الذى يقول: الكافر غير مأمور بشيء من الأوامر والنواهي؛ وهذا لأن الدليل الأول دل على أنهم أمروا بشيء من الأوامر؛ وهذه موجبة جزئية، ودعوى الخصم سالبة كلية، ولا شك أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية؛ فالدليل الأول يثبت النقيض. وأما الدليل الثانى: فإنه يدل على أنهم أدخلوا النار لتركهم بعض الأوامر، وخوضهم مع الخائضين، وهو منهى عنه؛ فيلزم أن يكون لتركهم بعض الأوامر، وارتكابهم بعض المناهى. وإذا ثبت ذلك فنقول: للمستدل أن يسلك الطريقة التى سلكتها فى الدليل الأول، والآن نسلك طريقة أخرى؛ فنقول: إنهم تعبدوا ببعض الأوامر، وبعض النواهى؛ فيلزم أن يكونوا متعبدين بجميع الأوامر والنواهى التى فى شريعتنا؛ لعدم القائل بالفصل؛ فيكون الدليل الأول مقيداً

للنقيض، والثاني مقيداً للضد؛ فافهم ذلك . وبما ذكرنا يندفع خيال من توهم أن الدعوى عامة، والدليل خاص، وأن هذا لا يسمع، واعلم: أن هذا الدليل إن توجه، فهو من الأسئلة الركيقة؛ وهي أسئلة العراقيين [١٠٢/ب] وهو غير مسموع على اصطلاح النجارين، لأنه خارج عن المنع والمعارضة.

التنبيه الثاني:

ذكر المصنف من جملة الأسئلة؛ أن قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٣]، معناه: لم نكُ من المؤمنين؛ لأن الدليل دلَّ على تعيين حملة عليه؛ فيجب حملة عليه؛ صيانة للدليل عن الترك.

بيان الدليل: أن أهل الكتاب كانوا يصومون، ويصلون، ويتصدقون؛ فلو كان المراد ما ذكر؛ وهو أنهم لم يكونوا من المصلين، لزم كذبهم؛ وهو غير لائق بهذا الموضوع، ثم إن المصنف أجاب عن هذا السؤال في «المحصول» بأن قال: هذا التأويل لا يتأتى في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾ [المدثر: ٤٤] حيث قال: إن أهل الكتاب صلوا وأطعموا، قلنا: الصلاة في عزم الشرع: عبارة عن الأفعال المخصوصة التي في شرعنا؛ فقد تبين أن المصنف أجاب في «المحصول» عن هذا السؤال؛ وهو جواب صحيح، وإذا ثبت هذا فنقول: ظن بعضهم أن هذا السؤال لم يذكر المصنف جوابه في «المحصول»، وقد أتضح أنه ذكر اجواب فيه، وربما كان هذا القول ساقطاً عن نسخة بعضهم، أو حصل له وهم، والله أعلم، وقد وجدنا هذا الجواب في جملة ما رأيناه من نسخ «المحصول»، ووجدناه أيضاً في النسخة التي هي بخط تلميذ المصنف المقابلة بنسخة الأصل.

وأما الدليل الثالث: فقد اتضح مما ذكرناه في الأدلة المتقدمة.

أما الدليل الرابع: فواضح أيضاً، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأول: منع وجوب الحد على الكافر إذا زنى؛ على مذهب مالك، نقله القاضي عبد الوهاب في «الملخص»، وقيل: إنه يحد في السرقة، ووافق مالك على ذلك.

الوجه الثاني: الجواب المذكور عن الفرق بين الأوامر والنواهي - ضعيف؛ وذلك لأن تارك المنهى عنه سالم عن المؤاخذة على فعل المنهى عنه جزماً، ولكن لم يكن تركه لقصد امتثال المنهى، بل لو ترك شرب الخمر لأجل رائحته، أو طعمه - كان سالماً عن المؤاخذة [١٠٣/أ] على شرب الخمر، بخلاف الأوامر؛ فإنه لا يعتد بفعلها دون نية من الفاعل؛ فتعدّر وجودها من الكافر حال كفره<sup>(١)</sup>.

واعلم: أنه إذا قصدنا بالدليل المذكور الاحتجاج على من سلم أن النواهي تتناول الكفار - يسقط النظر الأول من الوجهين، ويبقى النظر الثاني.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ وَجِبَتِ الصَّلَاةُ عَلَى الْكَافِرِ - لَوَجِبَتْ [عَلَيْهِ]: إِمَّا حَالَ الْكُفْرِ، أَوْ بَعْدَهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِيتِيَانَ بِالصَّلَاةِ فِي حَالِ الْكُفْرِ - مُمْتَنِعٌ، وَالْمُتَنَعُ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِإِجْمَاعِنَا عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ، إِذَا أَسْلَمَ - فَإِنَّهُ لَا يُؤْمَرُ بِقَضَاءِ مَا فَاتَهُ مِنَ الصَّلَاةِ فِي زَمَانِ الْكُفْرِ.

وَتَأْنِيهِمَا: لَوْ وَجِبَتْ هَذِهِ الْعِبَادَاتُ عَلَى الْكَافِرِ - لَوَجِبَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهَا؛ كَمَا فِي حَقِّ الْمُسْلِمِ؛ وَالْجَامِعُ تَدَارُكُ الْمَصْلَحَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ الْعِبَادَاتِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّهَا غَيْرُ وَاجِبَةٍ عَلَيْهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا بَيَّنَّا أَنَّهُ [لَا تَظْهَرُ] فَائِدَةُ هَذَا الْخِلَافِ فِي الْأَحْكَامِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ وَإِنَّمَا تَظْهَرُ فَائِدَتُهُ فِي الْأَحْكَامِ الْآخِرَوِيَّةِ، وَهِيَ أَنَّهُ، هَلْ يَزْدَادُ عِقَابُ الْكَافِرِ؛ بِسَبَبِ تَرْكِهِ لِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ؟ وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلَالَةِ لَا يَتَنَاوَلُ هَذَا الْمَعْنَى.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْجُمُعَةِ.

ثُمَّ الْفَرْقُ: أَنَّ إِجْبَابَ الْقَضَاءِ عَلَى مَنْ أَسْلَمَ - بَعْدَ كُفْرِهِ - يُنْفَرُهُ عَنِ الْإِسْلَامِ؛ لِإِمْتِدَادِ أَيَّامِ الْكُفْرِ؛ بِخِلَافِ الْمُسْلِمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام معارضة، مع الجواب عنه.

أما المعارضة: فمن وجهين:

الأول: أنه لو وجبت الصلاة على الكافر: فإما أن تجب عليه حالة الكفر، أو بعد الإسلام: لا سبيل إلى الأول: لأنه يمتنع إمكان الإتيان بها حالة الكفر، وإلا لكان تكليفاً بالمحال، وهو محال، وهذا<sup>(١)</sup> الإمكان منتفٍ لاستحالة صدور الصلاة الصحيحة من الكافر.

(١) في «ب»: وبعد.

ولا سبيل إلى الثاني: لانعقاد الإجماع على عدم وجوب القضاء على الكافر بعد الإسلام.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: قد بينا أن أثر هذا الخلاف إنما يَظْهَرُ في الأحكام الدنيوية.

واعلم: أن تحرير هذا الجواب - أن نقول: نحن لا ندعى ابتداءً إلا مضاعفة عقاب الكافر إذا مات على تركه [الصلاة]، [و] لا يبطل هذا<sup>(١)</sup> بل لا يتناوله أصلاً؛ فيأذن قد دللت على غير محل النزاع؛ فلا يتجه ما ذكرتم مُعَارَضَةً لما ذكرنا.

وفيه نَظَرٌ وبيان: أنا نذكر المُعَارَضَةَ على وَجْهِ يتناول ما ذكرتم من الدعوى؛ فنقول: لا يضاعف عذاب الكافر إذا مات على كفره، بل لا يعاقب إلا على ترك الإيمان فقط.

والدليل عليه هو: أنه لو عوقب على ترك الصلاة - فإما. أن يعاقب عليها مع وجوبها عليه زمن الكفر، أو مع وجوبها عليه بتقدير [١٠٣/ب] الإسلام لو عاش وأسلم، أو لا مع الوجوب بوجه ما: لا سبيل إلى الأول والثاني؛ بعين ما سبق<sup>(٢)</sup>، ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن الخطاب بدون الوجوب - مُحَال.

وليس لقائل أن يقول: ما اختاره إمام الحرمين يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإشكال؛ وهذا لأنه اختار: أن الكافر إنما حُوْطِبَ بالتوصُّل إلى فعل الصلاة، وهو الإيمان، ولم يخاطب الكافر بالصلاة حال كونه كافرًا خطابًا منجزًا؛ على ما نقلناه في صدر المسألة، ثم قال<sup>(٣)</sup>: إذا مات الكافر على كفره، فلا يستحيل أن يعاقب على ترك الصلاة عقاب من يتجه له الخطاب بتعيين الصلاة، وما ذكره فيه نظراً؛ وذلك لأن الكافر إذا لم يكن مخاطباً إلا بالتوصُّل إلى فعل الصلاة، وهو أن يأتي بالإيمان - فليس في تلك الحالة خطاب بالصلاة أصلاً، فإذا مات على كفره، كيف يعاقب عقاب من حوطب بالصلاة؟! وللمانع أن يمنع هذا.

وأما الغزالي: فقد أجاب عن هذا السؤال؛ بأن قال: إذا مات على الكفر، ضوعف عقابه؛ فإن أسلم، وجب وسقط بحكم الإسلام<sup>(٤)</sup>.

واعلم: أن في مضاعفته ما ذكرناه من النظر، وفي الوجوب والسقوط عدم ظهور

(١) أى: لا يبطل هذا بما ذكرتم.

(٢) فى «ب»: بغير ما سبق.

(٣) ينظر البرهان (١٠٩/١).

(٤) ينظر المستصفي (٩٢/١).



أثر الخلاف أصلاً، والأجوبة عن هذه المعارضة ضعيفة.

لا يقال: لا يلزم من وجوبها حال الكفر إمكانها حال الكفر؛ وهذا لأن زمن الكفر طرف للإيجاب، لا لإيقاع الواجب. نعم لو قلنا: إنه طرف للإيجاب، وإيقاع الواجب كنا نقول: زمن الكفر طرف للوجوب، وفرق بين كونه طرفاً للوجوب، وبين كونه طرفاً لإيقاع الوجوب.

كما نقول: زمن الحدث طرف لإيجاب الصلاة، لا لإيقاع الصلاة، بل الوجوب ثابت الآن؛ بأن يزيل المانع ويفعل الصلاة بعد الحدث، كذلك ههنا: الإيجاب وحده [ثابت] زمن الكفر؛ لأننا نقول: «إيجابُ الفعل فى زمن - معناه: إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان، ولا يتصور إيجاب الفعل فى زمان يكون إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان؛ وهذا واضح غاية الوضوح لمن عرف إيجاب الصلاة فى زمن من الأزمان [١٠٤/١].»

قلنا: المحدث ومن يجرى مجراه من الأمثلة المذكورة فى هذه المسألة - فقد عرفت مذهب إمام الحرمين فى ذلك؛ وهو أن المحدث مأمور بالصلاة بالتفسير المذكور، ومذهب إمام الحرمين دافع من<sup>(١)</sup> الاستشهاد بتلك الأمثلة.

قال صاحب «التنقيحات»: اعلم: أن أصحابَ الرأى أحد ما يتمسكون به: حقيقة الطلب، وأن إرادة الطلب ليس نفس الطلب؛ فطلب الشيء مع إرادة ألا يفعل: طلبٌ لئلاً يفعل فى النفس، وإظهار لأن يفعل، والأمر بما يراد ألا يفعل؛ ليعذب - إنما هو فى نفسه طلب العذاب، لا طلب الفعل؛ فالكافر إذا كان على تقدير الإسلام - لا يطلب منه شىء، وفعله لا يتأتى، ولا معنى للطلب فيه، وإنه طلب لما توقف على شرطٍ إذا تعذر لا يطلب منه، وإذا كان كذلك، فالآية متناولة. هذا ما ذكره السهروردى وهو زيادة تقرير، وتقوية لدليل الخصم، وفيه نظر يظهر للمتأمل المتنبه للفرق بين الإرادة والطلب؛ على رأى الأشعرى.

تنبيه: اعلم: أن بعضهم ذكر فى صدر هذه المسألة أن الكفار ستة أقسام:

كافر كفر بباطنه وظاهره؛ وهم أكثر الحرييين. وكافر آمن بظاهره وباطنه، وكفر بعدم الإذعان للفروع؛ بأن يعتقد صحة الرسالة، ويصرح بذلك بلسانه، ويقول: أخاف من الدخول فيه لأجل التعبير؛ كما اتفق لأبى طالب؛ فإنه كان يعتقد صدق النبى ﷺ، ويصرح بذلك طول عمره، ويقول: «لولا أن تعيرنى نساء قريش، لاتبعنك».

وكافر كفر بباطنه دون ظاهره؛ وهو المنافق. وكافر كفر بظاهره دون باطنه، وهو المعاند. وكافر كفر بفعله، وآمن بظاهره وباطنه، وأذعن للفروع؛ كمن ألقى المصحف الكريم في القاذورات، وغيره من السجود للصنم وغيره [١٠٤/ب]. وكافر كفر بإرادة الكفر لا بنفس الكفر؛ فإن إرادة الكفر كفر عند الأشعرى، وحصل منه بناء الكنائس ليكفر فيها من يكفر.

وإذا تقررت هذه الأقسام، فنقول: إن عنى بقوله: إن الكفار لا يخاطبون بالفروع؛ لعدم إمكان ذلك منهم؛ لأن مَنْ لا يعتقد صحة الشيء يتعذر عليه الطاعة به، وكان هذا هو المدرك في المنع - يطلب ذلك بأمر منها أقسام من الكفار وهم المؤمن بباطنه من جميع تلك الأقسام وهم أربعة منها؛ فإن التصديق بتلك الأوامر في نفوسهم؛ فلا تتعذر عليهم الطاعة به، ومنها: أن المأمورات منها ما اشتركت فيها الشرائع؛ كالكليات الخمسة لم تخلُ شريعة عنها: كحفظ النفوس، والأموال، والأنساب، والعقول، والأعراض، وكذلك الزنا، والسرقه، والقذف، والقتل - حرام في الأمم السَّابِقة؛ فهؤلاء الكفار الذين كفروا بظاهرهم - أمكنهم أن يطيعوا في هذه الكليات، وظاهر كلام الأصوليين أن المدرك هذا، وهو مشكل؛ كما ترى هذا ما ذكره هذا الإنسان<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن هذا لا يرد إشكالاً على المصنف؛ فإنه يختار القول بأن الكفار مخاطبون، وضعف مدرك المانعين أو اضطرابه أو اختلاله فيما يتبعه، وبه يتبين اندفاع المعارض، وكذلك لا يرد على كل من يرى هذا الرأي الذي ايجتاره. نعم: يرد ذلك إشكالاً على من يختار كون الكفار غير مخاطبين بالفروع بكون مدركه ما ذكره هذا القائل مع انحصار المدرك فيه عنده، فإن هذا المدرك منتفٍ عن بعض هذه الصور؛ وهو ما يمنع في جميعها؛ فجاز أن يكون هذا مدركه في البعض دون البعض، ثم إنه وضع هذا الكلام في صدر المسألة؛ فلا معنى له أصلاً. وهذا كلام سخيف جداً، والله أعلم.

واعلم: أن المنقول في هذه المسألة من التفريع على الاستحالة - ما تقدم نقله [١٠٥/أ]، ولنعد؛ لتجديد العهد به ههنا؛ وهو أن الناس اختلفوا في أنه: هل يجوز عقلاً خطاب الكافر بالفروع وهو كافر، أم لا؟ على قولين: أحدهما: أنه لا يجوز ذلك عقلاً؛ فيكون مستحيلاً عقلاً<sup>(٢)</sup> حينئذٍ، ولا يمكن القول بوقوعه حينئذٍ. وثانيهما: أنه ليس بمستحيل عقلاً، بل هو جائز عقلاً، ثم القائلون بالجواز العقلي - اختلفوا في الوقوع، ولا إشكال على هذا أصلاً، والله أعلم.

(١) في «أ»: السهوردي.

(٢) في «ب»: بل هو جائز عقلاً.

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثالثة:

في أَنَّ الإِتيَانَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يَقْتَضِي الإِجْزَاءَ ؟

قَبْلَ الخَوْضِ فِي المسألةِ، لِأَبَدٍ مِنْ تَفْسِيرِ «الإِجْزَاءِ»؛ وَقَدْ ذَكَرُوا فِيهِ تَفْسِيرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا - وَهُوَ الأصَحُّ - : أَنَّ المرَادَ مِنْ كَوْنِهِ «مُجْزِئًا» هُوَ: أَنَّ الإِتيَانَ بِهِ كَافٍ فِي سُقُوطِ الأَمْرِ.

وَإِنَّمَا يَكُونُ كَافِيًا، إِذَا كَانَ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِ الأُمُورِ المُعْتَبَرَةِ فِيهِ؛ مِنْ حَيْثُ وَقَعَ الأَمْرُ بِهِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ المرَادَ مِنْ «الإِجْزَاءِ»: سُقُوطُ القَضَاءِ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِالفِعْلِ عِنْدَ اخْتِلَالِ بَعْضِ شَرَايِطِهِ، ثُمَّ مَاتَ - لَمْ يَكُنْ مُجْزِئًا مَعَ سُقُوطِ القَضَاءِ.

وَلِأَنَّ القَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِأَمْرٍ مُتَّحِدٍ؛ عَلَيَّ مَا سَيَأْتِي.

وَلِأَنَّا نَعْمَلُ وَجُوبَ القَضَاءِ: بِأَنَّ الفِعْلَ الأوَّلَ مَا كَانَ مُجْزِئًا، وَالْعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْمُولِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَتَقُولُ: فِعْلُ المَأْمُورِ بِهِ يَقْتَضِي «الإِجْزَاءَ»؛ خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ وَاتِّبَاعِهِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الأوَّلُ أَنَّهُ أَتَى بِمَا أَمَرَ بِهِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ العُهُدَةِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ أَتَى بِمَا أَمَرَ بِهِ»؛ لِأَنَّ المسألةَ مَفْرُوضَةٌ فِيهَا إِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ العُهُدَةِ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ الأَمْرُ بَعْدَ ذَلِكَ - لَبَقِيَ: إِمَّا مُتَنَاولًا لِذَلِكَ المَأْتِي بِهِ، أَوْ لِغَيْرِهِ:

وَالأوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الحَاصِلَ لَا يُمَكِّنُ تَحْصِيلَهُ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ قَدْ كَانَ مُتَنَاولًا لِغَيْرِ ذَلِكَ الَّذِي وَقَعَ مَأْتِيًا بِهِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَمَا كَانَ المَأْتِي بِهِ تَمَامَ مُتَعَلِّقِ الأَمْرِ؛ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ كَذَلِكَ؛ هَذَا خَلْفٌ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَا يَخْلُو [إِذَا أَنَّهُ] يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُهُ ثَانِيًا وَثَالِثًا، أَوْ يَنْقَضِي عَنِ عُهُدَتِهِ بِمَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الاسْمُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّ الأَمْرَ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

وَالثَّانِي هُوَ الْمَطْلُوبُ؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لـ «الإجزاء» إِلَّا كَوْنُهُ كَافِيًا فِي الخُرُوجِ عَنِ عَهْدَةِ الأَمْرِ.

الثالث: [أنه] لَوْ لَمْ يَقْتَضِ «الإجزاء» - لَكَانَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «افْعَلْ، وَإِذَا فَعَلْتَ لَا يُجْزئُ عَنكَ» وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ ، لَعُدَّ مُتَنَاقِضًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارات المصنفين في علم الأصول، وما يختار كل واحد منهم ، مختلفة في هذه المسألة وغيرها؛ وكذلك اختياراتهم؛ فلنتقل ما قاله المصنفون في علم الأصول؛ فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني<sup>(١)</sup>: ذهب بعض من خالفنا في الأصول: إلى أن الأمر لا يقتضى كون المأمور به مجزئاً إلا بدليل؛ وهذا خلاف الإجماع.

وقال إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء، أجزأ وكفى، والمسألة مترجمة؛ بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا؟ وذهب بعض المشايخ في علم الأصول من الفقهاء: إلى أن الإجزاء لا يثبت إلا بقريضة، وإن وقع الفعل على حسب المأمور به للاقتضاء، وسقوط هذا المذهب واضح لا يحتاج إلى مزيد تكلف.

وقال الغزالي: ذهب الفقهاء: إلى أن الأمر يقتضى وقوع الإجزاء بالمأمور به إذا امتثل<sup>(٣)</sup>.

وقال بعض المتكلمين: لا يدلُّ على الإجزاء: لا بمعنى: أنه لا يدلُّ على كونه طاعة، وقربة، وسبب ثواب، وامثالاً، بل بمعنى: أنه لا يمنع من الامتثال وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء؛ بدليل أن من أفسد حجه فهو مأمور بالإتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء.

ومن ظن أنه متطهر - فهو مأمور بالصلاة، وممثل، ومطيع، ومتقرب إذا صلى، ويلزمه القضاء. ولا يمكن إنكار كونه مأموراً، ولا إنكار كونه ممثلاً؛ حتى يسقط العقاب، ولا إنكار كونه مأموراً بالقضاء؛ فهذه أمور مقطوع بها.

(١) في «أه: الأصفهاني.

(٢) ينظر البرهان (١/٢٥٥) (١٦٧).

(٣) ينظر المستصفي (٢/١٢).

والصواب: أن نفصل، ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب [١٠٥/ب] بأمر متجدد، وأنه مثل الواجب الأول - فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب [مثله] بعد الامتثال، وهذا لا شك فيه؛ لكن ذلك المثل إنما سُمِّيَ قضاءً، إذا كان فيه تدارك لفئات من أصل العبادة، أو وصفها. فإن لم يكن فوات ولا خلل، استحال تسميته قضاءً؛ فنقول: الأمر يدل على الإجزاء إذا أدى المأمور به بكماله ووصفه وشرطه من غير خللٍ، فإذا تطرق إليه خلل؛ كما فى الحج الفاسد والصلاة الفاسدة على ظن الطهارة - فلا يدل الأمر على إجزائه بمعنى: إيجاب القضاء.

وقال صاحب «المعتمد»: ذهب الفقهاء بأسرهم: إلى أن الأمر يدل على الإجزاء بالمأمور به (١).

وقال قاضى القضاة: إنه لا يدل عليه، ثم قال: إن كان معنى وصف العبادة بأنها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبد - فمعلوم أن الأمر يدل على ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط؛ فهو مجزئ؛ لأنه ممثل؛ لأن الأمر تعبد؛ ولهذا نقول: إن المضى فى الحجة الفاسدة - يجزئ فى إسقاط التعبد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك المتعبد ما امتثل.

وأما القول: بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من لزوم القضاء - فصحيح أيضاً؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها فى وقتها على الوجه المأمور به، وإنما يكون ذلك إمّا: لأن العبادة ما فعلت فى وقتها، أو فعلت على وجه الفساد؛ وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على الوجه الصحيح؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله فى الوقت؛ فلا يكون قضاء لما فعله؛ فذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نفي وجوب ذلك.

وقال العالمى: ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: إلى أن الأمر يدل على الإجزاء، وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى «الملخص»: اختلف [١٠٦/أ] الناس فى أن الأمر هل يدل على الإجزاء، أم لا؟ الذى يقتضيه مذهب أصحابنا: أنه يقتضيه، وذهب أكثر من تكلم فى الأصول إلى أنه لا يقتضيه، والمراد بالإجزاء: أن يقع صحيحاً، [و] لا يلزم المكلف فعل مثله على وجهه.

وفصل بعضهم فقال: ما وقع مستجمعاً لأركانه وشرائطه - فالأمر فيه يدل على الإجزاء، وأما إذا وقع مشتتاً على نوع من الخلل - فلا يدل الأمر على الإجزاء،

واختار الباجي أيضًا ذلك بمعنى: أنه امتثل، وسقط التعبد به، وقال ابن برهان: ذهب معظم العلماء: إلى أنه يدل الأمر على الإجزاء، وذهب عبد الجبار: إلى أنه لا يدل عليه، وإنما الإجزاء يستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة، واختار أنه يدل على الإجزاء، وقال صاحب «التنقيحات»: «يمتنع امتثال ما لم يقع به إجزاء».

وقال القاضي عبد الجبار في كتابه المسمى «بالعمد». اعلم: أن الصحيح أن الأمر لا يقتضى كون المأمور به مجزئاً، وإنما يعلم ذلك بدلالة، والفقهاء بأسرهم على خلافه، ثم قال: لا يمتنع أن يقول الحكيم: «أمرتك، بكذا، وإذا فعلت، أثبت عليه، وأديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء»؛ وهذا غير بعيد، وهو معنى قولنا: إنه غير مجزئ، ولا نغنى به: أنه لا يحل؛ وإنما نغنى به: أنه يجب القضاء فيه، ولا يقع موقع الصحيح الذى لا يقضى؛ هذا كلام القاضي عبد الجبار في «العمد»، وقد نقلناه بعبارة.

اعلم - وفقك الله تعالى - أن الخلاف فى هذه المسألة: [أن] بعضهم نصب الخلاف مع القاضي عبد الجبار؛ وهو صحيح، وهذا القاضي عبد الجبار بن أحمد الإستراباذى أحد فضلاء المعتزلة؛ وهو تلميذ لأبى عبد الله الحسين بن على البصرى، وأبى إسحاق [بن إبراهيم]<sup>(١)</sup> بن عياش؛ وهما من تلامذة أبى هاشم؛ فعبد الجبار تلميذ تلميذ أبى هاشم، ولقد كان تبعاً لأبى هاشم [١٠٦/ب]؛ ناصراً لمذهبه، مقررًا لأقواله، هكذا نقله المصنف فى مصنف له يتضمن بيان أقوال العلماء الباحثين عن العلم الإلهى، وإذا عرفت ذلك؛ فنقول:

للإجزاء تفسيران ذكرهما المصنف فى أول الكتاب:

أحدهما: سقوط القضاء. وثانيهما: كون الإتيان به كافياً فى سقوط التعبد عنه.

واختار المصنف التفسير الثانى، وأبطل الأول. بما سبق سياقه فى أول الكتاب، وأعاد ههنا. وإذا اتضح ذلك، فنقول: من البين الواضح: أن الخلاف فى أن الأمر هل يقتضى كون المأمور به مجزئاً - ليس بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به كافٍ فى سقوط التعبد، وحصول الامتثال، وإنما الخلاف مع أبى هاشم وعبد الجبار: فى كون الإتيان بالمأمور به مجزئاً بالتفسير الثانى؛ وهو كونه موجباً لسقوط القضاء، أو غير مانع من وجوب القضاء، وأما أنه إذا أتى بالمأمور به على الوجه الذى أمر به - فقد حصل الامتثال، وسقط التعبد - فلا خلاف فيه أصلاً.

واعلم: أن عبارة بعض الفضلاء: أن الأمر يقتضى الإجزاء.

وعبارة آخريين منهم: أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء.

والعبارتان متقاربتان؛ وهذا لأن الأمر يقتضى وجوب الإتيان بالمأمور به؛ فمنهم من أضاف الإجزاء إلى السبب القريب، ومنهم من أضافه إلى السبب البعيد.

وأما المصنف: فقد جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية؛ فلأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء؛ فافهم ذلك. وإذا قد تلخص محل النزاع، فلنعد إلى شرح المتن، فنقول: اختار المصنف تفسير الإجزاء بكون الإتيان به كافيًا فى سقوط التعبد، وأبطل التفسير الآخر بوجوه ذكرها فى أوّل الكتاب، ومضى شرحها، وبيان ما فيها من الإشكال، ولا حاجة إلى الإعادة، غير أن صاحب «الإحكام» أورد على وجهين منها شيئًا؛ فلا بد من بيانه، والتنبية على ما فيه:

فنقول: قال المصنف: تفسير الإجزاء بالسقوط باطل، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه لو أتى بالمأمور [١٠٧/أ] به عند الإخلال ببعض شرائطه، ثم مات عقيب<sup>(١)</sup> الصلاة - لم يكن مجزئًا، مع سقوط القضاء.

الثانى: أن القضاء يجب بأمر مجدد.

الثالث: أنا نعلل وجوب القضاء بأن الفعل الأول لم يكن مجزئًا، والعلة مغايرة للمعلول.

اعترض صاحب «الإحكام» على وجهين من الوجوه الثلاثة؛ فقال: الوجه الأول فى إبطالها أن يقال:

أما الأول: فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقًا ليلزم ما قيل؛ بل سقوط القضاء بالفعل فى حق من يُتصور فى حقه وجوب القضاء، وذلك [غير] متصور فى حق الميت.

وأما الثانى: فلأن علة [صحة]<sup>(٢)</sup> وجوب القضاء إنما هى استدراك مصلحة ما فات من أصل الفعل أو صفته، أو مصلحة ما يعتقد سبب وجوبه، ولم يجب المانع إلا لما قيل.

هذا ما قاله صاحب «الإحكام» وفيه نظر:

وبيانه: أنه اعتبر فى هذا التفسير قيدًا زائدًا، وهو دافع للإشكال عن التفسير المفسر به هذا القيد، والإشكال وارد على هذا التفسير الذى لم يُعتبر فيه هذا القيد.

(١) فى «ب»: شرائطه بمعان عقيب الصلاة.

(٢) سقط فى «أ، ب».

وأما ما أورده على الوجه الثانى - فمندفع؛ لأننا لا نسلم أنه إذا علل وجوب القضاء باستدراك فوات المصلحة المذكورة - لا يجوز تعليقه بكون الفعل لم يكن مجزئاً؛ وهذا لأن الإضافة إلى الحكمة لا تنافى الإضافة إلى منشأ الحكمة والمصلحة؛ ألا ترى أنه يصح أن يقال: شتمه؛ لأنه شتمه، ويصح أن يقال: شتمه؛ لشفاء الغيظ؛ فجاز أن يقال: إذا لم يكن مجزئاً، لما مست الحاجة إلى القضاء؛ استدراكاً للمصلحة الغائبة.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لما أبطل تفسير الأجزاء بسقوط القضاء - صح عنده التفسير الثانى؛ وهو: كون الإتيان بالمأمور به كافياً فى السقوط.

وحاصله: أنه امتثل ثم شرع فى الدلالة على أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء بالتفسير الثانى، واستدل بالوجوه الثلاثة المذكورة فى الأصل، وهى واضحة.

غير أنها لم تتناول محل النزاع، وإنما تناولت [١٠٧/ب] محل الوفاق، وبطلان المصنف تفسير الأجزاء بسقوط القضاء - لا يجديه نفعاً؛ فإن للخصم أن يقول: أنا أدعى أن الإتيان لا يمنع وجوب القضاء، بل لا يمتنع عندى أن يأتى بالمأمور به، ومع ذلك يجب عليه القضاء، وترك التعرض للفظ الأجزاء وتفسيره، وحينئذ لا يجديه ذلك الإبطال<sup>(١)</sup>، ولا الوجوه الثلاثة الدالة على حصول الامتثال بفعل المأمور به، وهذا الإشكال وارد على المصنف، وعلى إمام الحرمين، ومن سلك هذا المسلك.

وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «الإحكام»؛ واعلم أن صاحب «الإحكام» كلامه فى هذه المسألة شاذ جداً؛ حيث قرر المسألة تفريعاً على كل واحد من تفسيرى الأجزاء؛ فقال: إن كان معنى وصف العبادة بكونها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبد - فمعلوم أن الأمر يدل على أن ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط - فهو مجزئ؛ لأن المكلف بهذا الفعل قد امتثل هذا الأمر.

فلو قلنا: إن التعبد بهذا الفعل باق عليه - انتقض القول بأنه ممتثل؛ فلهذا نقول: إن المضى فى الحجّة الفاسدة يجزئ فى إسقاط التعبد بالمضى، ولا يجزئ فى إسقاط التعبد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك التعبد ما امتثل، وكذلك نظائرها.

وأما القول: بأن الأمر يدل على أجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من وجوب القضاء - فصحيح أيضاً؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج الوقت، بدلاً عن فعلها فى وقتها، على الوجه المأمور به؛ وذلك إنما<sup>(٢)</sup> يكون إذا فعلت العبادة

(١) فى «أ»: زوال الإبطال.

(٢) فى «أ»: إما أن يكون.



على نوع من الخلل أو لم تفعل أصلاً، وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على وجه الصحة؛ فلم يتصور القضاء؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله فى الوقت، ولا يكون قضاء لما فعله، وذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نفسى وجوب ذلك.

تنبيه: [١٠٨/أ]: اعلم: أن التفصيل الذى اختاره الإمام حجة الإسلام الغزالى - قد ظهر فيه الخلل؛ وذلك لما تبين من كلام صاحب «المعتمد»؛ وهذا لأن المضى فى الحجة الفاسدة - يجرى عما أمر فى تلك الحجة، والحجة الفاسدة لا تقع قضاء عما وجب عليه أولاً، وهى الحجة التى أمر بها مستجمعة لأركانها وشرائطها.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : احتج المخالف بوجوه:

أحدها: أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ بِمُجَرَّدِهِ؛ فَالْأَمْرُ وَجِبَّ أَلَّا يَدُلَّ عَلَى الْإِجْرَاءِ بِمُجَرَّدِهِ.

وثانيها: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعِبَادَاتِ يَجِبُ عَلَى الشَّارِعِ فِيهَا إِتْمَامُهَا، وَالْمُضَى فِيهَا، وَلَا تُجْزئُهُ عَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ كَالْحُجَّةِ الْفَاسِدَةِ، وَالصَّوْمِ الَّذِي جَامَعَ فِيهِ. وثالثها: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا يُفِيدُ إِلَّا كَوْنَهُ مَأْمُورًا بِهِ، فَأَمَّا أَنَّ الْإِتْيَانَ يَكُونُ سَبَبًا لِسُقُوطِ التَّكْلِيفِ - فَذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مُجَرَّدُ الْأَمْرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية، ولأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء، ولم يقل: الأمر يدل على الإجزاء، ثم إنه لما ذكر الوجوه التى هى حجة المخالف، عدل إلى دعوى أن الأمر لا يدل على الإجزاء فى الوجه الأول والثالث منها؛ وذلك يقتضى أن تكون هذه المسألة من المسائل اللفظية؛ وهو خلاف ما ذكره فى أول المسألة، وهذا غير مطابق للنظام المطلوب المحقق فى الأدلة، وما يعارضها، إلا أن هذا يحتل المساحة فيه، وليس فيه إلا العدول عن الأحسن إلى الجائر. وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أن تقرير الوجه الأول من الوجوه - أن يقال: الأمر لا يدل على الإجزاء؛ وذلك لأن النهى لا يدل على الفساد؛ فلا يدل الأمر على الإجزاء؛ وذلك لأن النهى يجرى مجرى النقيض للأمر عرفاً؛ فوجب أن يكون كذلك لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

فوجب أن يكون مدلوله نقيض مدلول الأمر لا غير؛ جزماً، ومدلول النهى الزجر عن الفعل من غير دلالة على عدم الإجزاء، وهو الفساد؛ فوجب أن يكون مدلول الأمر

الكاشف عن المحصول .....

الحث على الفعل من غير دلالة على الإجزاء؛ تحقيقاً للمناقضة بين مدلوليهما؛ لوجود المناقضة بين الدالين؛ وبهما تقرر هذا الوجه؛ بأن العرب كما تحمل الشيء على مثله فكذلك تحمله على ضده أو نقيضه؛ وذلك كقولهم: [١٠٨/ب] «لا» النافية تحمل على «إن» المؤكدة في إعمالها في النصب، وفيه نظر؛ لأن الحمل على الضد أو النقيض - خلاف الأصل؛ فلا يجعل ذلك أصلاً يقتبس حكم غيره منه.

الوجه الثاني: أنه لو دل الأمر على الإجزاء، لكان الأمر بالمضى فى الحجة الفاسدة دالاً على إجزاء الحجة الفاسدة، ولو كان كذلك لما وجب عليه القضاء؛ لتحقق الإجزاء بالحجة الفاسدة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. واعلم أن المصنف ذكر مادة الوجه الثانى؛ ولم يذكر صورته، وصورته ما ذكرناه.

الوجه الثالث: هو أن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كون ذلك الشيء مأموراً به، وأما أن الإتيان بالمأمور به يقتضى سقوط التعبد والتكليف - فلا يدل الأمر المجرد عن القرائن. واعلم: أنه لما فسر الإجزاء بالامتنال - وجب أن تكون الوجوه الثلاثة المعارضة للدليل نافية للامتنال؛ تحقيقاً للمناقضة بين مدلولى الدليل ومعارضه.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا، إِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْأَمْرِ - أَنْ نَقُولَ: النَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَنَعَهُ مِنْ فِعْلِهِ؛ وَذَلِكَ لَا يُنَافِي أَنْ نَقُولَ: إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَ بِهِ - لَجَعَلَهُ اللَّهُ سَبَبًا لِحُكْمٍ آخَرَ.

أَمَّا الْأَمْرُ، فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ إِلَّا عَلَى اقْتِضَاءِ الْمَأْمُورِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَإِذَا أَتَى بِهِ - فَقَدْ أَتَى بِتَمَامِ الْمُقْتَضَى؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَبْقَى الْأَمْرُ - بَعْدَ ذَلِكَ - مُقْتَضِيًا لشيءٍ آخَرَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تِلْكَ الْأَفْعَالَ - مُجْرَمَةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْوَارِدِ بِتَمَامِهَا، وَغَيْرُ مُجْرَمَةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ الْأَوَّلَ اقْتَضَى إِيقَاعَ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ الَّذِي وَقَعَ؛ بَلْ عَلَى وَجْهِ آخَرَ، وَذَلِكَ الْوَجْهُ بَعْدَ لَمْ يُوجَدُ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الْإِتْيَانَ بِتَمَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ - يُوجِبُ أَلَّا يَبْقَى الْأَمْرُ مُقْتَضِيًا بَعْدَ ذَلِكَ، وَذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ بِالْإِجْزَاءِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: واعلم: أن هذا الجواب يتجه اتجاهًا تامًا، أما إذا كان الوجه الذى هذا جوابه مقررًا بطريق القياس، وهو ضعيف - فقد نبهنا على ضعف مثل هذا القياس، وأما إذا قرر الوجه الذى هذا جوابه بالطريق الذى ذكرناه - فلا يتم هذا الجواب إلا بضم مقدمة أخرى إليه؛ وهو أن نقول: لم قلت: [١٠٩/أ] إن مدلول الأمر والنهى إذا

كانا متناقضين - وجب ألا يدل الأمر على الأجزاء؛ وهذا لجواز أن يكون من لوازم أحد المدلولين الذى هو نقيض الآخر: الأجزاء، ولا يكون من لوازم المدلول الذى هو نقيضه: الفساد؛ فلم قلت: إنه ليس كذلك؟!

والجواب عن الثانى: أنا نقول: إن هاهنا أمرين:

أحدهما: المقتضى لجوب الإتيان بحجة صحيحة.

وثانيهما: الأمر بالمضى فى الحجة الفاسدة، والإتيان بأفعال الحج فى الحجة الفاسدة يقتضى الأجزاء، ولكن بالنسبة إلى الأمر الثانى دون الأول؛ وذلك لأن الأمر الأول يقتضى وجوب الإتيان بحجة صحيحة، والفاسدة لا تقوم مقام الصحيحة. وإذا تقرررت هذه المقدمة، منعنا الملازمة الثانية من الوجه الثانى.

والجواب عن الثالث: منع المقدمة الثانية منه، وسنده ما ذكره فى المتن، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

الإِخْلَالُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يُوجِبُ فِعْلَ الْقَضَاءِ، أَمْ لَا؟ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لَهَا صُورَتَانِ: الصُّورَةُ الْأُولَى: الْأَمْرُ الْمُقَيَّدُ؛ كَمَا إِذَا قَالَ: «أَفْعَلْ فِي هَذَا الْوَقْتِ»؛ فَلَمْ يَفْعَلْ حَتَّى مَضَى ذَلِكَ الْوَقْتُ - فَالْأَمْرُ الْأَوَّلُ، هَلْ يَقْتَضِي إِيقَاعَ ذَلِكَ الْفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ الْوَقْتِ؟ الْحَقُّ: لَا؛ لِوَجْهِينِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ لغيرِهِ: «أَفْعَلْ هَذَا الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» لَا يَتَنَاوَلُ مَا عَدَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَمَا لَا يَتَنَاوَلُهُ الْأَمْرُ - وَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَيْهِ بِإِثْبَاتٍ، وَلَا بِنَفْسِي بَلْ لَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «أَفْعَلْ هَذَا الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» - مَوْضُوعًا فِي اللَّغَةِ لِطَلْبِ الْفِعْلِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَإِلَّا فَفِيمَا بَعْدَهُ، فَهَهُنَا إِذَا تَرَكَهُ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ لَزِمَهُ الْفِعْلُ فِيمَا بَعْدَهُ؛ وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ الدَّالُّ عَلَى لُزُومِ الْفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ - لَيْسَ مُجَرَّدَ طَلْبِ الْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، بَلْ كَوْنِ الصَّيْغَةِ مَوْضُوعَةً لِطَلْبِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَسَائِرِ الْأَيَّامِ.

ولا نزاع فى هذه الصورة؛ وإنما النزاع فى أن مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضى إيقاعه بعد ذلك.

الثانى: أن أوامر الشرع تارة لم تستعقب وجوب القضاء؛ كما فى صلاة الجمعة، وتارة استعقبته؛ ووجود الدليل مع عدم المدلول خلاف الأصل فوجب أن يقال: إن

إِجَابَ الشَّيْءِ ، لَا إِشْعَارَ لَهُ بِوُجُوبِ الْقَضَاءِ ، وَعَدَمِ وَجُوبِهِ .

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّكَ لَمَّا جَعَلْتَهُ غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْقَضَاءِ فَحَيْثُ وَجِبَ الْقَضَاءُ، لَزِمَكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ !!»:

قُلْتُ: عَدَمُ إِجَابِ الْقَضَاءِ غَيْرٌ وَإِجَابُ عَدَمِ الْقَضَاءِ غَيْرٌ، وَمُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ إِنَّمَا تَلْزَمُ مِنَ الثَّانِي، وَأَنَا لَا أَقُولُ بِهِ .

أَمَّا عَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ: فَغَايَتُهُ أَنَّهُ دَلَّ دَلِيلٌ مُنْفَصِلٌ عَلَى أَمْرٍ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الظَّاهِرُ بِنَفْسِي وَلَا إِبْتِاتٍ؛ وَذَلِكَ لَا يَقْتَضِي خِلَافَ الظَّاهِرِ .

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا في أن الخطاب المقتضى لوجوب العبادة في وقت مخصوص - هل يقتضى وجوب القضاء عند الإخلال بالأداء أم لا يقتضيه، بل القضاء يجب بخطاب جديد؟

الثاني هو: اختيار جمهور الحققين؛ فإذا قلنا القضاء، يجب بالخطاب الأول المقتضى للأداء؛ فيصير الإخلال بالمأمور به موجباً للقضاء، ومعناه: أن الخطاب الأول اقتضى إيجاب الأداء؛ فإن أخل بالعبادة إما بأصلها، أو بشرطها - اقتضى إيجاب القضاء.

وقال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: القضاء يجب بأمر مجدد. وذهب بعض الفقهاء إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول وهو اختيار الغزالي، وصاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> وصاحب «العمد»، وهو بعينه اختيار الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في شرح «اللمع». وقال: ذهب بعض أصحابنا إلى: أن القضاء يجب بالأمر الأول.

وقال ابن برهان: ذهب بعض [١٠٩/ب] أصحابنا، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى: أن القضاء يجب بأمر جديد، وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة بأسرهم إلى: أنه يجب بالأمر السابق واختياره الأول.

وقال العالمى: الأمر المؤقت بوقت هل يقتضى إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت أم لا؟ قال بعض الأصوليين: لا يدل على إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت؛ وهو المختار؛ وهو اللائق بفروع أصحابنا؛ فإنهم وقفوا إيجاب القضاء فى الواجبات على أمر جديد.

(١) ينظر البرهان: (١/٢٦٥).

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٢)، المعتمد (١/١٣٤).

وقال بعضهم: القضاء يجب بالأمر السابق، وأصحاب الشافعى ذكروا له قولين:

أحدهما: أنه يجب بالأمر السابق.

والثانى: ما اخترناه.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى فى كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا يجب قضاء الفوائت إلا بأمر ثانٍ؛ وبهذا قال القاضى أبو بكر، وشيخنا القاضى أبو جعفر، وابن خويز منداد. وقال بعض أصحاب الشافعى: لا يحتاج قضاء الفوائت إلى دليل ثانٍ، ويجب بالأمر السابق. وقال صاحب «الإحكام»: القضاء يجب بالأمر الأول، أو يجب بأمر ثانٍ؛ والأول: مذهب الحنابلة، وكثير من الفقهاء، والثانى: مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة. وقال القاضى عبد العزيز الكوفى الحنفى: القضاء يجب بأمر جديد؛ وهو المذهب لأصحابنا، وبه قال الشافعى فيما حكاه أحد أصحابه، وذهب بعضهم: إلى أنه يجب بالأمر الأول، ونسبه أبو زيد الدبوسى إلى بعض أصحابنا؛ وهو الشيخ أبو بكر الرازى. وإذا قد أحطت علما بمنقول الأئمة، واختيار كل واحد منهم - فلنرجع إلى شرح ما قاله المصنف:

**قال المصنف:** لنا صورتان: الأولى: الأمر المقيد؛ كما إذا قيل: صلَّ يوم الجمعة - فالحق أن هذا الخطاب لا يقتضى إيجاب القضاء إذا فاتت الجمعة؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن قول القائل: «صلَّ يوم الجمعة» - لا دلالة له على الصلوة بعد [١١٠/أ] فواتها؛ لأن هذه الصيغة إنما وضعت لطلب الفعل يوم الجمعة، والموضوع لطلب الفعل يوم الجمعة - لا يدل على طلب الفعل بعد الجمعة مطابقة جزماً، وإذا لم يدل عليه مطابقة، فلا يقتضيه؛ وذلك هو المطلوب.

نعم: لو كان قول القائل: «صل يوم الجمعة» - موضوعاً لطلب الفعل يوم الجمعة، وبعد يوم الجمعة - فنحن لا ننازع فى ذلك أصلاً.

الوجه الثانى: أن القضاء واجب فى بعض صور أوامر الشرع عند الإحلال بالمأمور به، غير واجب فى بعضها؛ فلو كان الخطاب الأول مقتضياً لإيجاب القضاء - يلزم الترك بالدليل؛ وهو خلاف الأصل. فإن قلت: «إذا لم يكن مقتضياً لإيجاب القضاء، فحيث وجب القضاء، يلزمك خلاف الظاهر»:

قلت: لأن عدم إيجاب القضاء - غير إيجاب عدم القضاء، والمغايرة بينهما ظاهرة غاية الظهور، ومخالفة الظاهر تلزم من الثانى.

وَنَحْنُ لَا نَدْعِيهِ دُونَ الْأَوَّلِ، وَبَيَانُهُ: هُوَ أَنَا نَقُولُ:

إِنَّ الْخُطَابَ الْأَوَّلَ لَمْ يَدُلَّ عَلَى إِجْبَابِ الْقَضَاءِ، وَلَا نَقُولُ: إِنَّهُ دَلَّ عَلَى عَدَمِ إِجْبَابِ الْقَضَاءِ، وَإِذَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى عَدَمِ إِجْبَابِ الْقَضَاءِ، فَحَيْثُ يَثْبُتُ وَجُوبُ الْقَضَاءِ، يَثْبُتُ شَيْءٌ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْخُطَابُ الدَّالُّ عَلَى إِجْبَابِ الْفِعْلِ بِنَفْيِ وَلَا إِثْبَاتٍ؛ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قُلْنَا: «الْخُطَابُ دَلَّ عَلَى عَدَمِ إِجْبَابِ الْقَضَاءِ»؛ فَإِنَّهُ يَلْزِمُ التَّرْكَ بِالْدَّلِيلِ فِي عَدَمِ إِجْبَابِ الْقَضَاءِ، وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِدَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِ إِجْبَابِ الْقَضَاءِ أَصْلًا.

لَا يُقَالُ: «أَمَّا الْوَجْهَ الْأَوَّلُ: فَمَسْلَمٌ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي اقْتَضَاهُ الْإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، لَكِنْ لَا يَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بَيَقِي مَقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ؛ إِذْ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ، اقْتِضَاؤُهُ الْفِعْلَ فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ، بَلْ يَقْتَضِي الْإِتْيَانَ بِالْفِعْلِ، وَأَمَّا إِيقَاعُ الْفِعْلِ فِي زَمَنٍ، فَذَلِكَ مِنْ ضَرُورَاتِ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ؛ إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ [١١٠/ب] ذَلِكَ إِلَّا فِي زَمَانٍ.

وَأَمَّا تَعْيِينُ الزَّمَانِ: فَذَلِكَ مُسْتَفَادٌ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَمْرِ تَعْيِينُ الزَّمَانِ، وَإِذَا سَلِمْنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِإِيقَاعِ الْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - لَمْ يَتَنَاوَلْ غَيْرَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ مِنَ الْأَزْمَنَةِ - فَقَدْ سَلِمْنَا مُوجِبٌ مَا ذَكَرَهُ، وَلَكِنْ لَا يَلْزِمُ أَنْ يَبْقَى الْأَمْرُ مَقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ بَدُونَ اقْتِضَاءِ إِيقَاعِهِ فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ مُتَصَوِّرٌ، وَإِذَا تَصَوَّرَ ذَلِكَ، لَمْ يَكُنْ فِي هَذَا الْاِحْتِجَاجِ دَلَالَةٌ. فَإِنْ قَالَ: «إِذَا سَلِمْتَ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الزَّمَانَ - فَبِإِذَا فَاتَ الزَّمَانَ، فَقَدْ تَعَدَّرَ بَقَاءَ الْأَمْرِ؛ لِتَعَدُّرِ مَقْتَضِيَّاهُ»:

قُلْتُ: مَقْتَضِي الْأَمْرِ مَسْمَى الزَّمَانَ الَّذِي هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِ الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَا الزَّمَانَ الْمَعْيَنَ، وَالْمَتَعَدِّرُ إِنَّمَا هُوَ الزَّمَانُ الْمَعْيَنُ، وَلَمْ يَتَعَدَّرْ مَا هُوَ مَقْتَضِي الْأَمْرِ، وَلَا مَنَافَاةً هُنَاكَ؛ فَبَقِيَ الْأَمْرُ مَقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَثَبِتَ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ لَا اِحْتِجَاجَ فِيهِ.

وَأَمَّا الْوَجْهَ الثَّانِي: فَضَعِيفٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّ لَا نَسْلَمُ أَنَّ أَوَامِرَ الشَّرْعِ لَمْ تَسْتَعْقِبْ (١) وَجُوبَ الْقَضَاءِ بِأَمْرِهِ.

وَأَمَّا الْجُمُعَةُ: فَالْوَاجِبُ هُنَاكَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ عَلَى التَّرْتِيبِ؛ وَهُوَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ، فَإِنْ فَاتَتْ، فَالظُّهْرُ، وَالظُّهْرُ مِمَّا يَقْضَى ثَانِيًا؛ فَقَدْ تَخَلَّفَ الْمَقْتَضِي عَنْ الْمَقْتَضِي الْمَانِعِ، وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْاِقْتِضَاءِ، وَكَوْنُ ذَلِكَ خِلَافَ الْأَصْلِ لَا يَعْضُرُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ؛ لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَا مِنْ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ - لَا يَشْكُ فِيهِ بِوَجْهِهِ، وَلَا يُمْكِنُ إِنْكَارُ اقْتِضَائِهِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ الْمَقْتَضِي عَنْهُ فِي صُورٍ كَثِيرَةٍ.

ثم نقول: هذا مُناقض لما اختاره أولاً قبل هذا من أن: الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، وأن الجواز بعض مقتضيات الأمر، ولا يلزم من رفع مجموع مقتضى الأمر رفع هذا الجزء؛ لجواز أن يرتفع المجموع بارتفاع الجزء الآخر؛ وهذا الاستدلال بعينه قائم وهنا؛ لأن إيجاب الفعل مطلقاً بعض مقتضيات الأمر [١١١/أ] الوارد بالفعل في زمان معين؛ فإذا فات الزمان، وتعدر إيقاعه في الزمان المعين - لا يلزم أن يرتفع اقتضاء الأمر الفعل مطلقاً. ثم نقول: الأمر المتجدد الذي تسندون وجوب القضاء إليه: إما أن يقال: إن هذا الأمر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب جزئى، أو يقال: ورد أمر كلى فى زمن الوحى بإيجاب القضاء فى كل فائت: والأول: باطل؛ بانقراض زمن الوحى. وأما الثانى: فهو حق؛ ولكن ذلك يكون تنبيهاً على أن الأمر الأول مع فوات الفعل عن الوقت المحدود - مثبت لوجوب القضاء. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال بعضهم: قول المصنف: «افعل يوم الجمعة» لا دلالة له على إيقاع الفعل فى غير يوم الجمعة - فمسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فى تناوله الفعل من حيث هو فعل، ويختار المكلف زمانا يوقعه فيه؛ فيكون الزمان الثانى من ضرورته إيقاع مطلق الفعل، لا أنه مدلول الأمر. أمّا قوله: «ورد تارة مع عدم اقتضاء القضاء، والأصل عدم مخالفة الدليل»: قلنا: الأصل معارض بأصل آخر؛ وهو: أن الأصل بقاء الفعل فى زمنه، والأمر دل عليه، ولم يأت به.

هذا مجموع ما أورد على هذا الموضع؛ والكل فاسد:

وبيانه: هو أنا ندعى أن الصيغة الدالة على إيجاب الأداء مطابقة لا دلالة لها على إيجاب القضاء مطابقة؛ وهذا ظاهر غاية الظهور؛ وذلك لأن الأداء هو: فعل الواجب فى وقته المحدود، والقضاء هو: فعل الواجب خارج وقته المحدود؛ ومن الواضح: أن الدليل على وجوب الفعل فى وقت بعينه مطابقة<sup>(١)</sup>، لا يدل على وجوبه فى غير ذلك الوقت مطابقة.

وأما قوله: «نسلم<sup>(٢)</sup> ذلك، ونقول بموجبه، ونمنع عدم دلالة على وجوب نفس الفعل<sup>(٣)</sup>»:

قلنا: الممنوع ليس هو المدعى، والمدعى ما لخصناه؛ فلا يرد ما ذكرتم عليه.

(١) فى «أ»: مطلقاً.

(٢) فى «أ»: لا نسلم.

(٣) فى «أ»: تعين الفعل.

أما قوله في جوابه عن السؤال الذى أورده على نفسه: «مقتضى الأمر مسمى الزمان الذى هو من ضرورات فعل المأمور به فى الزمان المعين» ففاسد [١١١/ب] غاية الفساد؛ لأنه يحيل صورة المسألة؛ وذلك لأن المسألة مفروضة فيما إذا قال: «صَلَّ يوم الجمعة»، ودلالته على الزمن المعين دون مسمى تعيين الزمان دلالة واضحة.

أما قوله: «الواجب هو صلاة الجمعة أولاً؛ فإن فاتت، فالظُّهر واجب، والظُّهر يقضى»: قلنا: نحن ندعى أن صلاة الجمعة لا تقضى، والأمر كذلك إجماعاً، وأما أنه إذا فاتت الجمعة، يجب الرجوع إلى أربع ركعات إما فى وقت الظُّهر، أو بعد فواته -؛ فذلك يدل على أن الجمعة لا تقضى؛ إذ القضاء يجب أن يكون مثل الأداء عندنا<sup>(١)</sup>.

أما قوله: «قد يتخلف المقتضى عن المقتضى لمعارض، وذلك لا يقدر فى الاقتضاء، وكون ذلك على خلاف الأصل لا يعارض ما ذكر من الدلالة على اقتضاء الأمر للفعل بوجه ما؛ فلا يمكن إنكار اقتضائه، وإن تخلف عنه المقتضى فى صور كثيرة»:

قلنا: قد تبين فساد هذا الكلام مما ذكرنا؛ فإن الترجيح الذى ذكره إنما يصر إلى أنه إذا تعارض دليلان على مُدْعَى واحد، وأما إذا كان دليل ثانٍ<sup>(٢)</sup> لغير المدعى - فلا تعارض بين الكلامين؛ فلا يصر إلى الترجيح.

فما ذكره مندفع واضح الاندفاع، ومما ذكرنا: تبين اندفاع إلزامه المصنف بقوله: «الوجوب إذا نسخ بقى الجواز»؛ لأن المدعى المتنازع فيه ليس هو بإيجاب نفس الفعل، بل دلالة الصيغة الموضوعية للأداء على وجوب إيقاع مثل ما وجب أدائه خارج الوقت، ولا كذلك ههنا؛ فإن المدعى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، والجواز جزء من الوجوب على ما قررناه ثمة.

وأما قوله: «الأمر الذى تسندون إليه وجوب القضاء: إما أن يتجدد، أو يقال: ورد أمر كلى بإيجاب القضاء عند فوات كل واجب»:

قلنا: الضابط فى ذلك: أنه متى فات واجب أو شرط، فإن وجدنا إجماعاً على وجوب القضاء - حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد إجماعاً، نظرنا: فإن وجدنا [١١٢/أ] خطاباً دالاً على إيجاب القضاء غير الخطاب الدال على إيجاب الأداء، حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد خطاباً حكمنا بعدم وجوب القضاء؛ وبه يندفع ما ذكره.

وأما ما ذكره بعضهم: فالوجه الأول راجع إلى ما ذكره صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه.

(١) فى «ب»: عددًا.

(٢) فى «أ»: دليلاً نافيًا.



وأما الوجهُ الثانى: فالأصل الذى ذكره ليس معارِضاً للأصل الذى ذكره المصنف. وبيانه هو: أن تجويز الأصل الذى ذكره المصنف أن يقال: الخطاب الدالُّ على إيقاع الفعل فى وقت معين - لا دلالة له على إيجاب القضاء، وهو الفعل خارج الوقت؛ إذ لو كان دالاً على ذلك، يلزم الترك بالدليل فى صورة يتحقق فيها خطاب وجوب الأداء؛ ولم يتحقق فيها وجوب الأداء جزمًا؛ واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم.

ومن البين الواضح أن قول القائل: الأصل بقاء الفعل فى زمنه لا يرد على هذا الكلام، ولا اتجاه له عليه أصلاً. ثم لو ورد خطاب دالٌّ على إيجاب الفعل فى أحد الوقتين - فنقول: الفعل فى أحد الوقتين لا يوجب فوات الواجب؛ لأن المطلوب هو الفعل فى أحد الوقتين - وإن فاته الفعل فى وقت بعينه، فلم يفت نفس الفعل فى أحد الوقتين، ومسألتنا مفروضة فى الخطاب الدالُّ على إيجاب الفعل فى وقت بعينه؛ فلا معنى لإيجاب<sup>(١)</sup> نفس الفعل من غير اعتبار الزمان، ولو كان إيقاعه فى الزمان الحاضر مفوضاً إلى رأى المكلف، لكان للمكلف أن يوقع الفعل فى مثل هذه الصورة قبل دخول الوقت المصرح به فى الخطاب؛ واللازم باطل. فما ذكره فى غاية الفساد، بل لم يفهموا صورة المسألة، ولا محل النزاع بين العلماء.

وقول القائل: «إنما النزاع فى نفس الفعل» نقلٌ للخلاف فى هذه المسألة لا على الوجه الذى نقله العلماء، وإن أراد بهذا الكلام: أن ينسب النزاع إلى نفسه، فلا اعتبار بنزاعه أصلاً.

قال المصنف رحمه الله: الصورة الثانية: الأمرُ المطلقُ [١١٢/ب] وهو أن يقول: «افعل»، ولا يُقيده بزمان معين؛ فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أوّل أوقات الإمكان - فهل يجب فعله فيما بعده، أو يحتاج إلى دليل؟ أمّا نفاة الفور: فإنهم يقولون: الأمرُ يقتضى الفعل مُطلقاً؛ فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله.

و أمّا مثبتوه: فمنهم من قال: إنه يقتضى الفعل بعد ذلك؛ وهو قولُ أبى بكرٍ الرّازى، ومنهم من قال: لا يقتضيه؛ بل لأبد فى ذلك من دليل زائد.

ومنشأ الخلاف: أن قول القائل لغيره: «افعل [كذا]؛ هل معناه: «افعل فى الزمان الثانى، فإن عصيت فى الثالث، فإن عصيت فى الرابع»؛ على هذا أبداً، أو معناه: «افعل فى الثانى»؛ من غير بيان حال الزمان الثالث، والرابع؟

فَإِنْ قُلْنَا بِالْأَوَّلِ: اقْتَضَى الْأَمْرُ الْفِعْلَ فِي سَائِرِ الْأَزْمَانِ.

وَإِنْ قُلْنَا بِالثَّانِي: لَمْ يَقْتَضِهِ؛ فَصَارَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لُغَوِيَّةً.

وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ بَأَنَّ قَوْلَهُ: «أَفْعَلٌ» - قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «أَفْعَلٌ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي»:

وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ ذَلِكَ، وَتَرَكَ الْفِعْلَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْقَوْلُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الثَّلَاثِ؛ فَكَذًا هَهُنَا؛ ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا تَفَاوُتَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ.

وَاحْتَجَّ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ عَلَى قَوْلِهِ بَأَنَّ لَفْظَ «أَفْعَلٌ» يَقْتَضِي كَوْنَ الْمَأْمُورِ فَاعِلًا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَهَذَا يُوجِبُ بَقَاءَ الْأَمْرِ، مَا لَمْ يَصِرِ الْمَأْمُورُ فَاعِلًا.

وَأَيْضًا: الْأَمْرُ اقْتَضَى وَجُوبَ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَوَجُوبُهُ يَقْتَضِي كَوْنَهُ عَلَى الْفَوْرِ، وَإِذَا أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَ مُوجِبَيْهِمَا، لَمْ يَكُنْ لَنَا إِنْطَالُ أَحَدِهِمَا، وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا؛ بَأَنَّ نَوْجِبَ فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي أَوَّلِ أَوْقَاتِ الْإِمْكَانِ؛ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ وَجُوبُهُ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ، أَوْجِبْنَاهُ فِي الثَّانِي؛ لِأَنَّ مُقْتَضَى الْأَمْرِ، وَهُوَ كَوْنُ الْمَأْمُورِ فَاعِلًا لَمْ يَحْصُلْ بَعْدُ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الصورة - وهي الصورة الثانية من صور الإخلال بالمأمور به - وهي أن يقول: «افعل» ولم يقيد أمره بوقت - فهل تقتضي الصيغة المذكورة الإتيان بالمأمور به بعد الإخلال بالمأمور به في أول زمان الإمكان بعد ورود الأمر، أم لا؟

فيه تفصيل؛ وذلك لأننا نقول: إما أن يكون الأمر لا يقتضي الفور، أو نقول باقتضائه الفور: فإن قلنا: «الأمر لا يقتضي الفور» فالصيغة تقتضي إدخال المصدر في الوجود من غير تعرض للزمان؛ فهؤلاء يقولون: المأمور لا يخرج عن العهدة إلا بفعله.

وإن قلنا: «الأمر يقتضي الفور» فالقائلون بذلك اختلفوا فيه:

فمنهم من يقول: إن الصيغة تقتضي الفعل في أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة؛ فإن عصي بتركه في ذلك الزمان، لم يبق للصيغة اقتضاء الفعل بعد ذلك، وصار كقوله: «صل وقت كذا».

ومنهم من يقول: إذا فات أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة - فإنه يقتضي

بعد ذلك، فإن فات<sup>(١)</sup>، ففى الزمان الذى يليه، فإن فات، ففى الزمان الذى يليه. ومنشأ الخلاف فيه: أن الصيغة تقتضى الفعل فى الزمان الثانى، أى: بالنسبة إلى وقت ورود الأمر. فإن عصاه، ففى الزمان الثالث، وهلم جرأً إلى أن يأتى بالفعل، أو يتركه مطلقاً؛ فصارت هذه المسألة لغوية. وباقى الكلام ظاهر إلى آخر المسألة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الخامسة:**

فى أنَّ الأمرَ بالأمرِ بالشئِءِ ٤ لا يكونُ أمراً به. الحقُّ: أنَّ الله تعالى، إذا قالَ لِزَيْدٍ: «أَوْجِبْ عَلَى عَمْرٍو كَذَا»، فَلَوْ قَالَ لِعَمْرٍو: «وَكُلُّ مَا أَوْجِبَ عَلَيْكَ زَيْدٌ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ» - : كَانَ الْأَمْرُ بِالْأَمْرِ بِالشئِءِ أمراً بِالشئِءِ، فى هذِهِ الصُّورَةِ.

وَلَكِنَّهُ بِالْحَقِيقَةِ: إِنَّمَا جَاءَ مِنْ قَوْلِهِ: «كُلُّ مَا أَوْجِبَ فُلَانٌ عَلَيْكَ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ».

أَمَا لَوْ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ ٤ لَمْ يَجِبْ؛ كَمَا فى قَوْلِهِ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ، وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ»؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي الْوُجُوبَ عَلَى الصَّبِيِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الذى ذهب إليه جميعُ المحققين - هو: أن الأمرَ بالأمرِ بالشئِءِ - ليس أمراً بذلك الشئِءِ<sup>(٢)</sup> مثاله: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله - عليه [١١٣/أ] الصلاة والسلام - : «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ»<sup>(٣)</sup> والخلاف منقول عن بعضهم؛ نقله العالمى، وابن الحاجب من المتأخرين.

(١) فى وأ: وجب.

(٢) ينظر الإحكام للآمدى ١٦٩/٢، روضة الناظر ص (١٠٨)، شرح تنقيح الفصول (١٤٨)، حاشية البناتى ٣٨٤/١، التمهيد للأسنوى (٢٧٤)، نهاية السؤل ٢/٢٩٢، شرح الكوكب المنير ٦٦/٣، المستصفى ١٣/٢، القواعد والفوائد ص ١٩٠، إرشاد الفحول (١٠٧)، مختصر ابن اللحام ص (١٠٢)، التحرير ص (١٤٨)، تيسير التحرير ٣٦١/١، فواتح الرحموت ٣٩٠/١، شرح العضد ٩٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٣٤/١): كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٥)، وأحمد (١٨٧/٢)، والدارقطنى (٢٣٠/١): كتاب الصلاة: باب - الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها، حديث (٣، ٢)، والحاكم (١٩٧/١)، وابن أبى شيبه (٣٤٧/١)، والدولابى فى «الكنى» (١٥٩/١)، والعقلى فى «الضعفاء»، (١٦٧/٢-١٦٨)، وأبو نعيم فى «الحلية» (٢٦/١٠)، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٢٧٨/٢) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم فى المضاجع» الحديث. وأخرجه أبو داود (٣٣٣، ٣٣٢/١) =

والدليل عليه: أن أمر الله متوجه نحو الرسول ﷺ والولي، ولم يتوجه نحو غيرهما، والصيغة موضوعة لما ذكرنا؛ فيجب عليهما لا غير.

نعم: لو قال الشارع: «وكل ما أوجب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فهو واجب عليكم» - كان الشيء واجباً بإيجاب الرسول ﷺ وإيجاب الولي، ولا نزاع في ذلك؛ وإنما النزاع في الأول فقط، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة السادسة:**

الأمر بالمأهية - لا يقتضى الأمر بشيء من جزئياتها.

كقوله: «بيع هذا الثوب» - لا يكون هذا أمراً يبيعه بالغبن الفاحش، ولا بالثمن المساوي؛ لأن هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع، ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعاً بثمن المثل، وبالغبن الفاحش؛ وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له.

فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الآخر، لا بالذات، ولا بالاستلزام.

وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون ألبتة أمراً بشيء من أنواعه، بل إذا دلت القرينة على الرضا ببعض الأنواع - حمل اللفظ عليه.

ولذلك قلنا: «الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بغبن فاحش»؛ وإن كان يملك البيع بثمن المثل؛ لقيام القرينة الدالة على الرضا به؛ بسبب العرف.

وهذه قاعدة شرعية برهانية، ينحل بها كثير من القواعد الفقهية؛ إن شاء الله، والله أعلم.

= كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٤)، والترمذى (٢٥٩/٢): كتاب الصلاة: باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة، حديث (٤٠٧). والدارمى (٢٧٣/١) وابن أبى شيبة (٣٤٧/١) وأحمد (٢٠١/٣) وابن الجارود (١٤٧) وابن خزيمة (١٠٢/٢) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٢٣١/٣) والدارقطنى (٢٣٠/١) والحاكم (٢٠١/١) والبيهقى (١٤/٢) من طريق عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «مروا الصبي بالصلاة ابن سبع سنين واضربوا عليها ابن عشرة». وقال الترمذى: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى. وصححه ابن خزيمة.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أنّ هذه المسألة<sup>(١)</sup> ذكرها المصنف، ولم ينقل فيها خلافاً بين العلماء، والفرع الذى فرع عليه مختلف فيه بين الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وتقرير ما ذكره المصنف ظاهر، وواضح.

وذلك لأن قول القائل: «بع» - أمر بإدخال ماهية الكلية فى الوجود، لا بمعنى: كونه كلياً عقلياً أو منطقيّاً، بل بمعنى: أنه كلى طبيعى. والدليل عليه: أن الصيغة موضوعة لذلك، وهو واضح؛ فتكون الصيغة بالوضع دالة على طلب إدخال القدر المشترك بين البياعات فى الوجود، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من الخصوصيات؛ على ما مر تقريره غير مرة؛ فلا دلالة لهذه الصيغة على طلب بيع جزئى خاص: لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام؛ لكن القرينة: إن دلت على الحمل على شىء من الجزئيات - وجب الحمل عليه، وإلا فلا، والحمل على ذلك الجزئى بسبب الدلالة الخارجية، لا بسبب الدلالة اللفظية. ويتفرع على ذلك فرع مختلف فيه بين الشافعى وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وهو: أن الوكيل بالبيع المطلق، لا يملك البيع بالغبن الفاحش، ويملك البيع بثمان المثل.

ووجه التفرع [١١٣/ب]: أن الصيغة الموضوعة لطلب ماهية الكلية - لا تدلُّ على طلب جزئى من جزئياتها؛ على ما تقرر؛ فإن تعين جزئى، فذلك التعيين بسبب القرينة الخارجة عن اللفظ، والقرينة دلت على أن الرضا بالبيع بثمان المثل، ولم توجد بالنسبة للبيع بالغبن الفاحش.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: قال بعض أصحابنا: الأمر إنما يتعلّق بالماهية الكلية، ولا يتعلق بشىء من جزئياتها؛ كالأمر بالبيع: فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش، ولا بثمان المثل، بل إنما يتعلق بالقدر المشترك، ونقل الحجة المذكورة بعبارة نفسه. ثم قال: هذا غير صحيح؛ وذلك لأن ما به الاشتراك هو الجزئيات بمعنى كلى لا تصور لوجوده فى الأعيان؛ وإلا لكان موجوداً فى جزئياته؛ فيلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك؛ وهو محال.

وعلى هذا: فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى، هو<sup>(٣)</sup> أن الحد

(١) تنظر المسألة فى شرح الكوكب المنير ٧٠/٣، الإحكام للآمدى ١٧١/٢، شرح العضد (٩٣/٢) المسودة (٩٨)، نهاية السؤل ٢٩٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٥، فواتح الرحموت ٣٩٢/١، إرشاد الفحول (١٠٨).

(٢) ينظر الإحكام (١٧١/٢).

(٣) فى «أ، ب»: إلا، والمثبت من الإحكام.

المطابق<sup>(١)</sup> للطبيعة الكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده [ليس]<sup>(٢)</sup> في غير الأذهان. وإذا كان كذلك، فالأمر طلب إيقاع الفعل؛ كما تقدم، وطلب الفعل يستدعى كونه متصوراً في نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلى في الأعيان غير متصور في نفسه؛ فلا يكون متصوراً في نفس الطالب؛ فلا يكون أمراً به؛ ولأنه يلزم منه تكليف ما لا يُطاق؛ فإذا: الأمر لا يكون إلا بالجزئيات الواقعة في الأعيان. وإن سلم أن الأمر يتعلق بالمشترك، فالآتي بالبيع بالغبن الفاحش آتٍ بمسمى البيع المأمور به الموكل فيه؛ فوجب أن يصحح؛ نظراً إلى صيغة التوكيل، فإن بطل، فذلك لمعارض. هذا ما قاله صاحب «الإحكام».

وقال صاحب «التلخيص»: فرق بين قولنا: «الماهية الكلية»، وبين قولنا: «كل ماهية كلية»؛ فالقائل: إن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها، إن كان [١١٤/أ] مراده: أن هذا غير واجب في كل الماهيات الكلية، أو ليس يجب أن يكون لكل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها يدلُّ عليه بالاستلزام - فهذا حق.

وإن كان مراده: أن الحكم في كل الماهيات كذلك، وأن الأمر بشيء من الماهيات لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها - فذلك ليس بحق؛ فإن من الماهيات ما يلزمها بعض جزئياتها لزوماً ذهنياً؛ وذلك مثل قول السيد لعبده: «اسقني»؛ فإنه ينتقل ذهن العبد إلى سقى الماء البارد العذب، دون المالح أو الحار؛ حتى لو سقاه ماء حاراً، استحق اللوم.

وأما سبب ضرورة هذا الجزئي لازماً لتلك الماهية الكلية، فهو: كثرة الوجود، والوقوع، والتعارف<sup>(٣)</sup>، وخصوصُ السبب لا ينافي اللزوم الذهني، بل هو الذي أوجب اللزوم الذهني؛ فلا نقول: هذه الدلالة ليست<sup>(٤)</sup> التزامية، بل عرفية؛ لأن العرف صار سبباً لحصول اللزوم الذهني، فكيف ينافي<sup>(٥)</sup> أن تكون التزامية. ثم أنت تعلم أن المصنف يدلُّ على سلب الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها؛ بما ذكر من المثال، مع أن الدلالة الالتزامية حاصلة في بعض الجزئيات؛ على ما تبين، ثم قال: لفظ البيع للتجارة، ومن سمع أن فلاناً أمر فلاناً بالتجارة، فإنه يخطر بباله أنه أمره بالتجارة الراجحة، أو العارية عن الغبن الفاحش، فالأمر بالبيع يكون دالاً على الأمر بهذا الجزئي

(١) في «أ»: الخير المطابق، وفي «ب»: الحد المطلق.

(٢) المثبت من «ب» ومن الإحكام.

(٣) في «أ»: التقارب.

(٤) في «أ»: بسبب..

(٥) في «أ»: يتأتى.

بطريق الاستلزام؛ فلا يصح قوله: «وغير مستلزم». هذا ما قاله صاحب «التلخيص»، والكل فاسد.

أما بيان فساد كلام صاحب «الإحكام» فيتوقف على تجديد العهد بقاعدة من قواعد المنطق ذكرناها فى المنطق الموضوع فى أول هذا الشرح، وذكرناها فى مسألة الأمر بالأشياء على سبيل التخيير، وإنما نعيدها هنا؛ ليحصل للناظر فى هذا الكتاب ملكة استعمال المنطق فى العلوم؛ فهى المقصود من المنطق.

وتلك القاعدة: أنا بينا أن الكلى [١١٤/ب]: إما منطقي، أو طبعي، أو عقلي.

وبيانه: أنا إذا قلنا: إن البيع كلى، فهناك أمور ثلاثة:

الأول: ماهية البيع من حيث هى هى.

الثانى: قيد كونه كلياً.

الثالث: تلك الماهية بقيد كونها كلية. والأول: هو الكلى الطبعي، والثانى: هو الكلى المنطقي، والثالث: هو الكلى العقلي.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: الكلى الطبعي موجود فى الأعيان؛ والدليل عليه: أن هذا البيع موجود فى الأعيان، وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة، وجزء الموجود موجود جزماً؛ فالكلى الطبعي موجود فى الأعيان.

وأما الكلى المنطقي والعقلي: ففى وجودهما فى الخارج خلاف متفرع على أصل آخر؛ وهو أن الأمور النسبية هل لها وجود فى الخارج أم لا؟ وفيه خلاف بين العقلاء. وبهذه القاعدة تبين فساد كلام صاحب «الإحكام».

وذلك لأن البيع - [و] هو القدر المشترك بين البياعات - هو الكلى الطبعي، ولا شك فى وجوده فى الأعيان، والخلاف فى الكليتين الأخرين، وبه يندفع عدم تصوره فى نفس الطالب، ولزوم التكليف بما لا يُطاق.

وأما ما ذكره صاحب «التلخيص» فمندفع أيضاً؛ وذلك لأن المدعى أن الأمر بالماهية الكلية لا يُدُلُّ على طلب شىء من جزئيات تلك الماهية الكلية؛ نظراً إلى الأمر بتلك الماهية الكلية من حيث إنه أمر بالماهية الكلية وقوله: «قد يكون شىء من جزئيات الماهية الكلية<sup>(١)</sup> لازماً لها لزوماً ذهنياً؛ لقرينة منفصلة» - لا ينافى ما ذكره المصنف؛

الكاشف عن المحصول ..... لأن ذلك اللازم الجزئي ما لزمه من حيث هو أمر بالماهية الكلية، بل يلزمه لتبوت القرينة، بل المصنف معترف بكل ذلك؛ فلا يتجه ما أوردّه هذا الفاضل على كلام المصنف أصلاً، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

## النَّظَرُ الرَّابِعُ: فِي الْمَأْمُورِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى :

قَالَ أَصْحَابُنَا: الْمَعْلُومُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَالٌ عَدَمِهِ يَكُونُ مَأْمُورًا [١١٥/أ] فَإِنَّهُ مَعْلُومٌ الْفَسَادِ بِالضَّرُورَةِ - بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ مَوْجُودًا فِي الْحَالِ، ثُمَّ إِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي سَيُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ الْأَمْرِ. وَأَمَّا سَائِرُ الْفِرَاقِ ، فَقَدْ أَنْكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من شرح مذاهب علماء الإسلام في هذه المسألة؛ ليظهر بذلك معنى كلام المصنف؛ خلافاً لجميع الفرق؛ فنقول: اعلم: أن مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري: أن كلام الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده، وليس بحرف ولا صوت، والحروف والأصوات دلالات عليه<sup>(١)</sup>؛ وهي مخلوقة، أعنى: الحروف والأصوات. ومن قضية أصله: أن كلام الله موجود واحد يتعلق بجملة متعلقات الكلام؛ كما أن علمه واحد يتعلق بجميع المعلومات، وكذلك قدرته وإرادته. واختلفت أجوبة أصحابنا في وصف كلام الله في الأزل؛ بكونه أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً: فقال عبداً لله ابن سعيد، وطائفة من المتقدمين: لا يتصف كلام الله - تعالى - في الأزل بكونه أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً<sup>(٢)</sup>، وإنما يتصف بهذه الصفات فيما لا يزال؛ كما أن القديم في أزله لا يتصف في أزله بكونه خالقاً<sup>(٣)</sup>، وإنما يتصف بكونه خالقاً إذا وجد منه<sup>(٤)</sup> الخلق والاختراع. ومن مذهب هؤلاء: أن كون الكلام أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً من صفات الأفعال؛ فإذا خلق الله المأمورين، وأكمل لهم عقولهم، وجمع لهم صفات المكلفين

(١) في «أ»: عليها.

(٢) في «ب»: تكليفاً.

(٣) في «ب»: حادثاً.

(٤) في «ب»: فيه.



وأفهمهم ما أراد أن يفهمهم من كلامه - : فتثبت صفات الكلام عند إثبات هذه الحوادث؛ فإن أفهم المخاطبين إيجاباً أو ندباً - اتصف كلامه عند ذلك بكونه أمراً، وإن أفهمهم من كلامه تحريماً أو تنزيهاً - اتصف كلامه بكونه نهياً، وإذا أفهمهم مخصصاً تعلق بهم - اتصف كلامه بكونه خطاباً تكليماً. وإنما قال هؤلاء ما قالوا؛ لاستبعادهم تقدير الأمر والمأمور به معدوم. واختلف جواب هؤلاء في كون كلام الله - تعالى - في الأزل خيراً: فقال قائلون: إنه كان خيراً؛ ولم يزل - تعالى - يخبر عن نفسه وصفاته، وعمما سيكون، ولا يستدعى الخبر مخبراً، وإنما يستدعى الخطاب مخاطباً.

وقال قائلون: [١١٥/ب] اتصاف الكلام بكونه خيراً مما لا يثبت أزلاً؛ كما لم يثبت كون الكلام أمراً نهياً خطاباً تكليماً.

وذهب شيخنا: إلى أن الكلام القديم الأزلي، لم يزل أمراً نهياً خيراً خطاباً تكليماً؛ فهو أمر للمعدوم؛ على تقدير الوجود. هذا ما نقله إمام الحرمين في «الشامل»، واختار مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولم يختار مذهب عبد الله بن سعيد في هذا الكتاب؛ بل اختار فساده.

واعلم: أن من مذهب المعتزلة: أن المتكلم من صفات الأفعال، والمعنى بكون المتكلم متكلماً: أنه فاعل للكلام، وليس يرجع من الكلام وصف خاص للمتكلم، وإنما يتصف به الفعل، وليس للفاعل من فعله صفة راجعة إلى ذاته، ولا معنى لكون الفاعل فاعلاً - إلا وقوع الفعل منه، فهذا أصلهم شاهداً وغائباً. والمعنى بكون القديم متكلماً: أنه فعل الكلام وأحدثه؛ وذلك هو المعنى بكون الواحد منا متكلماً. وعلى طردنا ما قالوه: لا يتصور أن يتكلم الواحد منا بكلام ضروري؛ كما يعلم بالعلم الضروري، ويتحرك بالحركة الضرورية، ولو خلق الله كلاً ما ضرورياً في الواحد منا - كان هو المتكلم به دون من قام به الكلام. وهذا من أعظم الإشكال في الكلام، ومن تنمة قضية أصلها: أن كون المتكلم متكلماً لا يرجع إلى صفات الأفعال، بل المتكلم من قام به الكلام؛ سواء كان مقدوراً، أو ضرورياً فيه؛ كما أن المتحرك من قامت به الحركة؛ سواء كانت من فعل المتحرك، أو لم تكن من فعله؛ وكذلك الكلام في العالم والقادر والمكوّن وغيره. وأما النجّار من المعتزلة: فإنه قال: الكلام من صفات الأفعال؛ بيد أن فعل الفاعل من يقوم به، ويستحيل قيام فعل الله تعالى به.

وأما الكرامية: فقد قالوا: الكلام هو: القدرة على التكلم، ويقولون علي هذا الأصل: كلام الله قديم، وهم يعنون به: قدرته على التكلم، والقول عندهم حادث.

والعبارات، وكلام النفس عندهم - ليس بكلام، والعبارات يسمونها: تكلُّماً، ولا يسمونها: كلاماً [١١٦/أ].

قال إمام الحرمين في «البرهان» بعد نقله لمذهبهم: الكلام فى ذلك يرجع إلى محض العبارة؛ فإنهم أثبتوا ما أثبتناه كلاماً، وخالفوا فى تسميته، ونحن أثبتنا القدرة على التكلم شاهداً، ولم نسمها كلاماً، ولا يجوز وصف الرب - تعالى - بالاعتقاد على كلامه؛ كما لا يوصف بالاعتقاد على علمه، وكلامه وعلمه قديمان.

واعلم: أن إمام الحرمين اختار فى «الشامل» مذهب الأشعرى أصلاً وفرعاً، ومال فى كتاب «البرهان» إلى مذهب المعتزلة؛ فإنه قال: إن ظن ظاناً أن المعدوم مأمور - فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود - تلبس؛ فإنه إذا وجد ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرط فى كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك، بقى النظر فى أمر بلا مأمور، وهذا معضل؛ فإن الأمر من الصفات المتعلقة، وفرض متعلق لا متعلق له - محال. هذا نص كلامه فى كتاب «البرهان»؛ فقد تبين اختلاف كلاميه فى هذه المسألة.

تنبيه: اعلم: أن هذه المسألة إنما أثبتت<sup>(١)</sup> بسؤال المعتزلة؛ إذ قالوا: لو كان الكلام أزلاً، لكان أمراً، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب فى عدمه؛ وذلك محال، فإذا بينا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط<sup>(٢)</sup> بالمخاطب - اندفع السؤال. وإذا قد بينا مذاهب المخالفين فى هذه المسألة؛ فقد اتضح به خلاف سائر الفرق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: لَنَا: أَنَّ الْوَاحِدَ مِنَّا، حَالٌ وَجُودِهِ، يَصِيرُ مَأْمُورًا بِأَمْرِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ مَا كَانَ مَوْجُودًا إِلَّا حَالًا عَدَمِنَا.

وَكَذَلِكَ لَا يَتَعَدَّى أَنْ يَقُومَ بِذَاتِ الْأَبِ طَلَبُ تَعَلُّمِ الْعِلْمِ مِنَ الْوَالِدِ الَّذِي سَيُوجَدُ، وَأَنَّهُ لَوْ قَدَّرَ بَقَاءُ ذَلِكَ الطَّلَبِ؛ حَتَّى وَجَدَ الْوَالِدُ، صَارَ الْوَالِدُ مُطَالِبًا بِذَلِكَ الطَّلَبِ، فَكَذَا الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، الَّذِي هُوَ اقْتِضَاءُ الطَّاعَةِ مِنَ الْعِبَادِ، مَعْنَى قَدِيمٍ، وَأَنَّ الْعِبَادَ، إِذَا وَجَدُوا، يَصِيرُونَ مُطَالِبِينَ بِذَلِكَ الطَّلَبِ.

فَإِنْ قِيلَ: أَمْرُ النَّبِيِّ - ﷺ - غَيْرُ لَازِمٍ عَلَى أَحَدٍ، بَلْ هُوَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -

(١) فى «ب»: رسمت.

(٢) فى «أ»: غير اعتبار.

أَخْبَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُكَلَّفِينَ عِنْدَ وُجُودِهِ، فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِخْبَارًا عَنِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَأْمُرُهُمْ عِنْدَ وُجُودِهِمْ، لَا أَنَّ الْأَمْرَ حَصَلَ عِنْدَ عَدَمِ الْمَأْمُورِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ ﷺ وَاجِبُ الطَّاعَةِ، وَلَكِنْ وَجَدَ هُنَاكَ فِى الْحَالِ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَبَلَّغَهُ إِلَيْنَا، أَمَا فِى الْأَزْلِ، فَلَمْ يُوْجَدْ أَحَدٌ يَسْمَعُ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَيَنْقُلُهُ إِلَيْنَا، فَكَانَ ذَلِكَ الْأَمْرُ عَبَثًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد اتضح مما نقلناه من كلام الأئمة: أن مذهب الأشعرى: أن الأمر [موجود] بذاته وصفته فى الأزلى، ولا مأمور فى الأزلى.

وعند بعض أصحابه: الموجود فى الأزلى ذات الأمر دون وصف كونه أمرًا، وقد سبق بيان ذلك [١١٦/ب] مفصلاً<sup>(١)</sup> مع بيان مذهب المخالفين فى المسألة. فإذن: هو مأمور بتقدير الوجود.

وأما أنه يكون مأمورًا فى حال عدمه: فهذا ما ذهب إليه أحد؛ وهو خلاف ضرورة العقل، على ما قاله المصنف، وإمام الحرمين؛ فنقول:

استدل المصنف على صحة مذهب الأشعرى بوجهين:

أحدهما: أن الواحد منا إذا استجمع شرائط التكليف - يصير مأمورًا بأمر الرسول ﷺ مع أنه كان معدومًا حال الأمر.

وثانيهما: أن الإنسان قد يجد من نفسه طلب تعلم العلم من ولده المعدوم الذى سيوجد بعلم إن وجد، أو إذا وجد، وإذا قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولد مطلوبًا بذلك الطلب؛ فقد صار المعدوم مأمورًا بتقدير وجوده.

وقوله: «ولأنه لو قدر بقاء ذلك» - ليس بدليل، بل هو تنمة<sup>(٢)</sup> لتقرير هذا الوجه، وإذا ثبت ذلك شاهدًا، ثبت غائبًا.

إذ حقيقة الأمر: هو الطلب النفسانى، وهو واحد شاهدًا أو غائبًا. هذا ما تمسك به المصنف؛ وهو ضعيف:

أما الأول من الوجهين: فقد تبين ضعفه؛ بأن الرسول ﷺ مبلغ، وليس بأمر؛ فإن موجب الطاعة هو الله - تعالى - لا غير؛ بل الرسول مبلغ، وليس بأمر، وأمر الرسول

(١) فى رأس: متصلًا.

(٢) فى رأس: مقدمة.

عبارة عن إخباره عن الله تعالى: أنه يأمرهم عند وجودهم، واستجماعهم شرائط التكليف بكذا وكذا؛ فيقول أمره إلى إخباره ﷺ عن تجدد أمره للمكلف حين بلوغه، وأن التكليف حصول شرطه؛ وذلك لا يدل على صحة مذهبكم.

سلمنا: أنه واجب الطاعة، ولكن وجد في زمنه - عليه الصلاة والسلام - من سمع الأمر، ونقله إلينا؛ فلم يكن ذلك عبثاً، وأما في الأزل: فلا يتصور ذلك.

وأما الوجه الثاني: فقد زيفه إمام الحرمين؛ فقال<sup>(١)</sup>: إن قيام الأمر بنا في غيبة المأمور ما أراه أمراً جازماً، وإنما هو فرض تقدير الأمر [١١٧/أ] لو كان كيف يكون، فإذا حضر<sup>(٢)</sup> المخاطب قام بالنفس الأمر الحاق المتعلق به، والكلام الأزل ليس تقديرًا. وهذا الذي ذكره إمام الحرمين - يعود إلى منع حسن مع المستند؛ وذلك هو أن نقول: أمر يقوم بذاتنا طلب العلم من الولد المعدوم، بل الموجود في حال العدم فرض وجوده مع فرض طلب التعلم منه، وليس ذلك بأمر محقق، بل هو مقدر. ويمكن تحريه على وجه آخر؛ فنقول: الموجود في حال عدم الولد صدق قولنا: لو كان لي ولد، لكنت أمره بالتعلم؛ فإذن: القائم بذات الأمر حال عدم الولد - ليس إلا هذه الشرطية<sup>(٣)</sup>، ولا يلزم من صدق الشرطية: صدق المقدم، ولا صدق التالي؛ لما بينا في المنطق؛ أنه يجوز تركيب الشرطية المتصلة للزومية من كاذبين، بل من مستحيل الصدق.

**قال المصنف رحمه الله:** ثُمَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مُعَارَضٌ بِدَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ «الْأَمْرَ» عِبَارَةٌ عَنِ الْإِزَامِ الْفِعْلِيِّ، وَالْإِزَامُ الْفِعْلِيُّ - مِنْ غَيْرِ وُجُودِ الْمَأْمُورِ - عَبَثٌ؛ فَإِنَّ مَنْ جَلَسَ فِي الدَّارِ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، مِنْ غَيْرِ حُضُورِ مَأْمُورٍ وَمَنْهَى، عُدَّ سَفِيهًا مَجْنُونًا، وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المعارضة لها توجيهان:

أحدهما: ما ذكره المصنف، وهو: أن الأمر اللساني عبارة عن: الصيغة الدالة، على أن الأمر أُلزم المأمور بكذا. والأمر النفساني هو: مدلول هذه الصيغة القائم بذات الأمر؛ إذ لا يعنى بالأمر اللساني والنفساني إلا ما ذكرناه، والأشعري معترف بهما، والمعتزلي معترف باللساني دون النفساني. وإذا ثبت ذلك، فنقول: إزام الفعل بدون حضور المأمور - عبث، ونظيره شاهدًا: جلوس الإنسان في موضع ليس عنده أحد

(١) ينظر البرهان (١/٢٧٥).

(٢) في «أ»: خصه، والمنبث من «ب»، والبرهان.

(٣) في «أ»: الوسيلة.

أصلاً، وهو يأمر وينهى ويخبر؛ فإن ذلك عبث وقبيح، وتمام هذا الدليل: أن القبيح على الله محال. هذا هو التوجيه الأول للدليل المذكور.

والتوجيه الثاني أقوى، ولم يذكره المصنف، وسنعيده مع الجواب عنه، إن تيسر - إن شاء الله تعالى - وقد ذكره إمام الحرمين.

**قال المصنف رحمه الله تعالى: وَأَجَوَابُ: قَوْلُهُ: «أَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِخْبَارِ»:**

قُلْنَا: مِنْ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ ذَلِكَ؛ وَكَذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى: عِبَارَةٌ عَنِ إِخْبَارِهِ بِنُزُولِ الْعِقَابِ عَلَى مَنْ يَتْرُكُ الْفِعْلَ الْفُلَانِيَّ؛ إِلَّا أَنَّ هَذَا مُشْكِلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّا بَيْنَا فِيمَا تَقَدَّمَ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ «الْأَمْرُ» عِبَارَةً عَنِ الْإِخْبَارِ - لَتَطَرَّقَ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ إِلَى «الْأَمْرِ»، وَلَا مَتْنَعُ الْعَفْوِ عَنِ الْعِقَابِ عَلَى تَرْكِ الْوَاجِبَاتِ؛ لِأَنَّ الْخُلْفَ فِي خَبَرِ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ أَخْبَرَ فِي الْأَزْلِ ، لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يُخْبَرَ نَفْسَهُ؛ وَهُوَ سَفَهٌ - أَوْ غَيْرَهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ غَيْرٌ.

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَأْخِذِ: ذَهَبَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدِ بْنِ كِلَابِ التَّمِيمِيُّ مِنْ أَصْحَابِنَا - إِلَى أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَزْلِ - ، لَمْ يَكُنْ أَمْرًا، وَلَا نَهْيًا، ثُمَّ صَارَ فِيمَا لَا يَزَالُ كَذَلِكَ.

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: إِنَّا لَا نَعْقِلُ مِنَ «الْكَلَامِ» إِلَّا الْأَمْرَ، وَالنَّهْيَ، وَالْخَبَرَ؛ فَإِذَا سَلِمَتْ حُدُوثُهَا فَقَدْ قُلْتَ بِحُدُوثِ «الْكَلَامِ».

فَإِنْ ادَّعَيْتَ قِدَمَ شَيْءٍ آخَرَ ، فَعَلَيْكَ الْبَيَانُ بِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، ثُمَّ إِقَامَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَوْصُوفٌ بِهِ، ثُمَّ إِقَامَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى قِدَمِهِ.

وَلَهُ أَنْ يَقُولَ: أَعْنَى بِـ «الْكَلَامِ» الْقَدْرَ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ.

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنِ أَصْلِ الْإِشْكَالِ بِأَنَّ قَاعِدَةَ الْحِكْمَةِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى قَاعِدَةِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ إِفْسَادُهَا.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن قوله: أمر الرسول - عليه السلام - إخبار بأن أمر الله أيضًا إخبار عن نزول العقاب على من يترك الفعل الفلاني؛ هذا على رأي بعض أصحابنا، وبه يندفع الإشكال؛ لأننا نمنع وجود الأمر من الله في الأزل، بل ذلك الذي سميتموه أمرًا هو عبارة عن الإخبار عما ذكرناه.

قال المصنف: هذا مشكل، ونعنى به: أن قول القائل: «الأمر عبارة عن الإخبار المذكور» - مشكل؛ وذلك لوجهين: الأول هو: أن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ ضرورة تطرق التصديق والتكذيب إلى الإخبار، وكون الأمر عبارة عنه، واللازم منتفٍ؛ لأنه لا يحسن أن يقال لمن قال: «قم»؛ صدقت، أو كذبت؛ فاللزوم كذلك؛ وهو المطلوب. وهذا كلام حق، وقد سبق بيانه في أول كتاب «الأوامر» مع دفع خيال من يشغب.

ولأن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات؛ ضرورة أن الخُلفَ في خبر الله محال؛ هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف:

وندفع ذلك؛ بأن نقول: نحن لا ندعى أن الأمر عبارة عن نزول العقاب على ترك المأمور به مطلقاً، بل ندعى ذلك إذا سلم عن المعارض، وهو العفو.

وحاصله: أن الله أخبر عن نزول العقاب على تارك المأمور به إذا لم يعف عنه؛ بشرط أن يكون المأمور به من جنس ما يعفى عنه؛ وبه يندفع الإشكال.

ودفع ثانٍ له، وهو: أن ترك الأمر سبب لنزول العقاب على تاركة بإخبار الله تعالى. وعندنا: الأمر عبارة عن مثل هذا الإخبار؛ وبه يندفع الإشكال؛ لأنه لا يلزم من العفو ألا يكون ترك المأمور به سبباً للعقاب؛ وهذا ظاهر غاية الظهور.

قال المصنف: الثاني من الوجهين الدالين على أن أمر الله ليس عبارة عن الإخبار؛ وهو: أنه لو كان إخباراً في الأزل، لكان مخيراً؛ إما لنفسه، أو لغيره، والأول: مُحال؛ إذ لا معنى له، ولا فائدة فيه، والثاني: مُحال؛ لعدم [١١٨/أ] الغير في الأزل.

هذا الوجه يمكن تحريه من وجهين آخرين دالين على أن الخبر الأزل محال؛ ويلزم من ذلك: ألا يكون الأمر عبارة عن الخبر الأزل<sup>(١)</sup>:

الأول وهو: أن الله - تعالى - أخبر عن تكليم موسى - عليه السلام - في الأزل ومناداته ومناجاته، وأخبر عن إهلاك من كفر من الأمم السابقة، وكلامه حق وصدق، فلو كان أزلياً، لكان خيراً عن وقوع تكليم موسى - عليه السلام - في الأزل، وعن وقوع إهلاك الأمم في الأزل.

الثاني: وهو أن نقول: قد أخبر الله - تعالى - عن حوادث؛ كتكليم موسى - عليه السلام - وإهلاك الأمم السابقة، فلو قلنا: هذا الخبر قديم لم يخل: إما أن نقدره في الأزل

على ما هو؛ فيقتضى ذلك: أن الله - تعالى - أخير فى الأزل عن وقوع حادث، وخيره على خلاف مخيره؛ وهو محال. وإن قدر فى الأزل الخير على خلاف ما نعلمه، فهو خير آخر، ويجب القضاء بتجدد الحدث الذى نعلمه، وهو المبني على وقوع الحوادث.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: ولصعوبة هذا المآخذ: ذهب عبد الله بن سعيد<sup>(١)</sup> إلى أن الكلام فى الأزل لم يكن فى الأزل أمراً ولا نهياً ولا خيراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك، أى: أمراً ونهياً وخيراً؛ ونسب إمام الحرمين هذا المذهب إلى القلانسي فى كتاب «البرهان». فعلى هذا: يندفع ما ذكره؛ وهو: أننا نمنع وجود خصوص الأمر والنهى فى الأزل، بل هذه الخصوصيات حادثه، وهى من صفات الأفعال؛ على ما بيناه<sup>(٢)</sup>.

ثم اعترض المصنف على هذا الجواب؛ بأن قال: نحن لا نعقل من كلام الله - تعالى - إلا الأمر والنهى والخير؛ فإذا قيل بحدوثها، يلزم حدوث كلام الله - تعالى - وذلك محال.

واعلم: أن توجيهه وتحريره يؤول إلى الدليل الدال على إبطال المذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد الذى وجهناه منقلاً لمقدمة من مقدمات المعارضة.

ثم قال المصنف: «لو ادعيتم أن المفهوم من كلام الله غير ما ذكرنا - فعليكم بإفادة [١١٨/ب] تصوره أولاً، ثم إقامة الدليل على أن الله - تعالى - موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه»:

وأجاب عنه: بأن القدر المشترك بين مفهوم الأمر والنهى والخير - زائد على الخصوصيات، وهو كونه قديماً قائماً بذات الله - تعالى - فهذا هو بيان تصوره. وأما اتصاف البارى به وقدمه - فالدليل الدال عليه هو البرهان الدال على كلام النفس وقدمه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأن قاعدة السفه والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقد أبطلناه». وتوجيه الجواب

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له «ابن كلاب»: قال السبكي: و«كلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها؛ لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشيء». له كتب، منها «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». توفى سنة ٢٤٥ هـ. ينظر: فضل الاعتزال ٢٨٦، ابن النديم ١٨٠.

(٢) ينظر البرهان (١/٢٧١)، وما بعدها.

أن نقول: لا نسلم أن وجود الأمر ولا مأمور - عبث، ولا نسلم أنه قبيح؛ وكل ذلك مبنى على هذه القاعدة؛ وهى فاسدة.

**تنبيهان:** الأول: أنه قد تبين ضعف ما تمسك به المصنف فى هذه المسألة؛ فلا بد من بيان ما هو المعتمد فى المسألة؛ فإنه من أصول الأشاعرة؛ فنقول:

المعتمد فى المسألة: قد أقمنا الدليل فى علم الكلام؛ على أن الله - تعالى - متكلم بكلام قديم قائم بذاته، وقد أشرنا إليه فى هذا الكتاب فى الأوامر؛ فيلزم وجود الأمر فى الأزلى؛ للبرهان الدال على أن ما سوى الله حادث.

فإذا اعترض الخَصْمُ وقال: «يلزم وجود الأمر ولا مأمور، والنهى ولا منهى، والخبر ولا مخبر عنه؛ وذلك باطل؛ لوجهين: أحدهما: أنه عبث.

وثانيهما: أن الأمر من الحقائق المتعلقة، ووجود متعلق ولا متعلق له مُحال.

أجبنا عن الأول: بمنع قاعدة الحسن والقبح.

وأجبنا عن الثانى: بالمنع؛ وهو أن نقول: إنا لا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة، بل هو شأنه أن يتعلق؛ فالتعلق حادث، وهو أمر نسبي، والنسب والإضافات وجودها فى الذهن دون الخارج. وإذا استروحنا إلى هذا المنع وسنده، اندفع هذا الإشكال وأمثاله عن كثير من المواضع؛ وهذا مذهب شاذ فى التعلق؛ فليعمل [١١٩/أ] عليه الناقلون للمذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد<sup>(١)</sup>، والقلائسى من أصحابنا الأشاعرة، واختار إمام الحرمين فى كتابه «الشامل» فساده، واستدل الأبيارى شارح «البرهان» على فساده؛ وذلك بوجوه:

الأول: أنه لو سلم القلائسى للشيخ الأشعري؛ أن كلام الله قديم، وكونه أمراً من حقيقته النفسية وصفته الذاتية، ويستحيل بُتوت الموصوف مع فقدان وصفه النفسى ولأنه إذا لم يثبت كونه أمراً فى الأزلى، لا يثبت كونه أمراً فيما لايزال، وإلا لتجددت الحقائق، وصفات النفوس، وذلك غير معقول؛ فإنه يقتضى تجدد حوادث قائمة بذاته - تعالى - وهو مُحال؛ فيلزم منه ألا تكون الصفة كلاماً، ثم يتحدد كونه كلاماً؛ وذلك مُحال. هذه الوجوه التى استدلل بها فى إبطال مذهب عبد الله بن سعيد، والقلائسى؛ وهى ضعيفة، ومقدماتها ممنوعة، ومصادرة على المطلوب؛ فأنت إذا أحكمت ما سبق بيانه، تأتي لك المنع على مقدماته؛ على سبيل التفصيل.

(١) فى «ب»: سعيد بن عبد الله.



ولإمام الحرمين<sup>(١)</sup> وجوه أخرى يستدل بها على إبطال مذهب عبد الله بن سعيد:

أولها: أن المأمور إنما يعلم ما يفهمه من قضية الكلام؛ فلو لم يكن الكلام إيجاباً، لم يكن يتصور فهم الإيجاب منه، وإن لم يكن تحريماً، لم يتصور فهم التحريم منه؛ كما أن القدرة لو لم تكن إيجاباً، لم يمكن فهمه منها؛ فهذا يوجب كون كلام الله - تعالى - إيجاباً، أو تحريماً قبل فهم المأمورين.

الثانى: أن الفهم يعبر به عن العلم، ولا يغير العلم صفة المعلوم؛ فلو كان العلم يغير صفة المعلوم - لما صحَّ العلم بالقديم بفهم المأمور إذا علمه بصفة الكلام؛ فيجب أن تثبت تلك الصفة للكلام؛ علمت، أو جهلت.

الثالث: أن حقيقة الكلام واحدة: شاهداً، أو غائباً؛ فلو جاز تقديرُ الكلام غائباً - كما قالوه - لجاز تقديره شاهداً؛ واللازم باطل.

هذه الوجوه تمسكُ بها إمامُ الحرمين [١١٩/ب] على إبطال مذهب عبد الله بن سعيد، والقلانسى؛ وهى ضعيفة، وهذه الوجوه أقوى من الوجوه التى تمسكُ بها الأبيارى، وللبحث فيه مجالٌ تركناه؛ اعتماداً على فهم الفطن مأخذ المسألة، [و] فيه تنبيه على النوع، واحترازاً عن الإطناب فيما هو من «علم الكلام».

التنبيه الثانى<sup>(٢)</sup>:

قال صاحب التحصيل<sup>(٣)</sup> معترضاً على قول المصنف: «أعنى بالكلام: القدر المشترك بين هذه وإذا لم ينفكُ المشترك عن أحد القيود، لزم من حدودها حدوده».

وتوجيهه أن نقول: لا يمكن القولُ بقدم القدر المشترك بين أقسامه، مع القول بحدوث القيود الخاصة؛ لأنه لا ينفكُ عن أحد القيود الحادثة؛ إذ لو انفكُ، يلزم وجود المشترك مجرداً عن سائر المخصّصات، وهو محال، وما لا يخلو عن الحادث، فهو حادث؛ كما تقرر فى علم الكلام.

ويمكن الجواب عنه: بأننا لا نسلم؛ أنه لا ينفكُ القدر المشترك عن أحد القيود.

قوله: «لو انفكُ، يلزم وجود المشترك بدون الخُصوص»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للمشارك خُصوص فى الأزل غير أحد

(١) ينظر البرهان (١/٢٧٣).

(٢) فى «ب»: الثالث.

(٣) ينظر التحصيل (١/٣٢٩).

القِيُود؛ فجاز أن يخصص في الأزل بقيدٍ آخر لتلك القيود، ولا مانع من ذلك، والله أعلم بالصواب.

قال صاحب «التلخيص»:

أقول: كلامه هذا مُشكَل؛ لوجوه:

الأول: أن هذا يقتضى أن يكون الكلام القديم القائم بالذاتِ أمراً ونهياً وخبراً؛ وهذا يناقض ما قرره: أن الأمر حقيقة في القول المخصوص؛ ولذلك قال بعد ذلك: «جعل الأمر حقيقة في الصيغة أولى من جعله حقيقة في الترجيح»؛ فإن الكلام القديم ليس بصيغة<sup>(١)</sup>؛ فلا يكون أمراً.

الوجه الثاني: أنه لما أبطل قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأوجب تكليف ما لا يطاق، وقرر أن التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق - فناقض قوله ههنا: [١٢٠/أ] المعدوم حال كونه معدوماً مأموراً به - معلوم الفساد بالضرورة؛ لأنه لا فرق بين أن يقال<sup>(٢)</sup>: اجمع بين السواد والبياض، وبين أن يأمر بالمعدوم حال كونه معدوماً، وإذا كان أحدهما معدوماً معلوم الفساد بالضرورة - كان الثاني أيضاً كذلك.

الوجه الثالث: أن قوله: «إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهى والخبر»؛ مع أنه فسر الأمر والنهى بالصيغة، وجعلهما حقيقة في الصيغة، وجعل الخبر هو القول المحتمل للصدق والكذب بعد نفي كلام النفس، والكلام القديم، والكلام النفساني.

الوجه الرابع: أن ما نقله عن عبد الله بن سعيد، وارتضاه - لا يستقيم؛ لأن القدر المشترك أمر ذهني<sup>(٣)</sup> اعتبارى لا يكون موجوداً في الأعيان، والكلام ههنا فى الكلام الموجود فى الخارج: أنه أمر ونهى، أم لا؟. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

ولبعضهم كلمات أخر لا بد من التنبيه عليها، وبيان ما فيها من الخلل؛ لتحصل الإحاطة بجميع ما قيل فى هذه المسألة؛ فنقول: أجاب هذا القائل عن معارضة الخصم؛ بأن قال: نحن لا نسلم<sup>(٤)</sup> أن الحسن والقبح يتطرق إلى الكلام اللساني، وليس هناك من يفهمه؛ فهذا قبيح عرفاً، وأما جلوس الإنسان فى خلوته يتفكر فى أمر معاشه ومعاده، وليس هناك أحد - فهذا ليس بقبيح؛ بل أجود الفكرة حال الخلو، ولا معنى للفكرة إلا

(١) فى «أ»: بصفة.

(٢) فى «ب»: أن يقال للحجر: طريق ووهم وبين أن يقال: اجمع...

(٣) فى «ب»: نفسى.

(٤) فى «أ»: نسلم.

بالكلام النفسانى، وأنواع الإخبارات، ولا ندعى فى الأزل إلا الكلام النفسانى الذى لا يقبح حالَ عدم الغير؛ فلا عيبَ حينئذ على قاعدتنا، ولا على قاعدة المعتزلة فى الحُسنِ والقبح.

ثم قال: كل أحد يسند طول نهاره، ولا معنى للإسناد إلا الإخبار، وقد أجمع العقلاء على حسنه؛ فلا يكون فى حق الله - تعالى - مُحالاً. ثم قال: تقرير أن القَدْرَ المشترك بين هذه الأقسام كلام - هو أنا نقول: الخبر إسناد يحتمل التصديق والتكذيب بما هو خير، والطلب إسناد، والاقتضاء فى الفعل والترك إلى المكلف، والتخير إسناد التسوية إلى مخير [١٢٠/ب] من (١) المخاطبين؛ فصار الإسناد القائم هو القدر المشترك بين أنواع الكلام، إلا أن القَدْرَ المشترك لا يَدْخُلُ فى الوجود إلا فى ضمن أحد الأنواع؛ فعند أهل الحق: رفع هذا الكل فى الوجود فى الخيرين جزماً، وفى الأمر والنهى جوازاً؛ وهذا لجواز ألا يخلق الله العالم، ولا يكون أمراً ناهياً؛ لأن الأمر والنهى بتقدير وجود المكلف وأما كلام قديم لا فى نوع (٢) من هذه الأنواع - فغير مقبول (٣)، بل مستحيل بالضرورة، فإن أراد أن ثمة نوعاً آخر - فعليه بيانه والكل مندفع:

أما الأول: فقد كرهه المعترض، وأجبنا عنه: بأن لفظ الأمر حقيقة فى القول اللسانى (٤)، وأما الأمر النفسانى: فقيل: إن لفظ الأمر حقيقة فيه أيضاً، وقيل: هو مجاز فيه.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: معنى قولنا: «إن الطَّلَبَ القائم بالنفس أمر فى الأزل»: أن الأمر به أمر ذاتى لذلك الطلب، وهو قديم، وليس ذلك من صفات الأفعال؛ على ما بينا. فهذا بحث معنوى، والأول لفظى، ولا مناقضة بين الكلامين، بل لا تنافى بينهما.

وأما الثانى: فله اتجاه ما وجوابه: الفرق بين تكليف الموجود الفاهم للخطاب، ما لا يتصور وجوده من الجمع بين الضدين وغيره من المستحيلات، وبين تكليف المَعْدوم - ظاهر:

الأول لأنه يجرى مجرى الإعلام بنزول العقاب.

وأما تكليف المَعْدوم حال عدمه ، فلا يتصور أن يكون ذلك إعلاماً فى حقه؛

(١) فى «أ»: إلى مجرى المخاطبين.

(٢) فى «أ»: لا فى فرع.

(٣) فى «أ»: معقول.

(٤) فى «أ»: النفسانى.

ويدل على الفرق: اتفاق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للخطاب.

وأما الثالث: فهو مندفع - أيضاً - بما بيناه في الوجه الأول من تلخيص المقصود في الموضوعين، وعدم المنافاة بينهما.

وأما الرابع: فلا نسلم أن القدر المشترك أمر ذهني اعتباري مطلقاً، بل ذلك هو الكلي المنطقي والعقلي، وأما الطبيعي: فهو موجود في الأعيان، وقد بينا ذلك في المنطق، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم من المسائل<sup>(١)</sup>.

أما الذي يختص بهذا الموضوع، فإننا نقول: لم لا يجوز [١٢١/أ] أن يكون القدر المشترك بين أنواع الكلام، فيكون أزلياً، وله خصوص؛ فلا يكون مجرداً من سائر الخصوصيات، ثم بعد وجود المكلفين<sup>(٢)</sup>، تعرض له نسبة خاصة إليهم؛ وعندها: يصير أمراً نهياً خبيراً تكليماً، ولا يلزم من ذلك تجدد المرادات في الصيغة الأزلية؛ لأن النسب والإضافات ليست للأمر الوجودية؛ وهذا مذهب أصحابنا؛ صرح به الشهرستاني<sup>(٣)</sup> في كتاب «نهاية الإقدام».

وأما قول من قال: «الإنسان طول نهاره يفكر في أمر معاشه، وأجود الفكرة حال الخلوة» قلنا: الكلام في الأمر والنهي ولا مأمور ولا منهي حالة الخلوة، والفكر في المعاش حالة الخلوة غير الأمر والنهي.

أما قوله: «لا عيب على رأى الأشاعرة والمعتزلة في الكلام النفساني» فكلام ساقط؛ لما علمت من اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في ذلك أولاً، ثم اختلاف الأشاعرة فيما بينهم في الأمر والنهي ثانياً، ثم اختلاف الأشاعرة في الخبر خاصة ثالثاً؛ كل ذلك في الغائب، وليس ذلك الكلام في الشاهد.

(١) انظر المسألة السادسة من النظر الثالث من القسم الثاني من كتاب «الأوامر والنواهي».

(٢) في «أ»: المطلقين.

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني: من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان سنة ٤٧٩ هـ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها سنة ٥٤٨ هـ. قال ياقوت في وصفه: «الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تحيظه في الاعتقاد ومبالغته في نصرته مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام..» من كتبه: «الملل والنحل» ثلاثة أجزاء، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» و«الإرشاد إلى عقائد العباد» وغير ذلك. ينظر الأعلام ٢١٥/٦، والوافي بالوفيات ٢٧٨/٣.

وأما قوله: «الْقَدْرُ المشترك بين أنواع الكلام، وهو: الأمر والنهي والخير والتخيير، والخير نفس الإسناد» - ففاسد جداً.

وبيان فساده هو: أن الأمر لو كان كما ذكره، لاحتتمل الأمر التصديق والتكذيب؛ ضرورة احتمال الإسناد الخيري ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

ومعنى قوله: «سِنَادُ الطلب إلى المكلف هو أن يقال: المكلف مَطْلُوبُ بفعل كذا وكذا، والكلام في إسناد الترك والتخيير، بل الْقَدْرُ المشترك هو الكلام» فإننا نقول: الكلام: إما أمر، أو نهى، أو خير، والمشترك: كون كل واحد منها كلاماً.

وأما قوله: «كلام هو قدر مشترك، لا في نوع من هذه الأنواع» فغير معقول؛ بل هو مستحيل بالضرورة.

والجواب يظهر بِفَهْمِ مذهب أصحابنا في قولهم: كلام الله واحد، ومع وحدته، فهو أمر ونهى وخير:

قال الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام» في قاعدة العلم: ونقول في الكلام بأن: الأمر والنهي والخير والاستخبار - شملتها حقيقة [١٢١/ب] اجتمعت في الكلام، وشملتها حقيقة واحدة، واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة إلى الصفات.

وقال - أيضاً - في قاعدة الكلام: قد حكى عن بعض متقدمي أصحابنا: أنه أثبت لله خمس كلمات؛ هي خمس صفات: الخير، والاستخبار، والأمر، والنهي، والنداء؛ لكن المشهور من مذهب الأشعرى: أن الكلام صفة واحدة، ولها خاصة واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً ونهياً وخيراً واستخباراً خصائص أو لوازم تلك الصفة؛ كما أن علمه - تعالى - صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهي لا تختلف<sup>(١)</sup>؛ فيكون علماً بالقديم والحادث والوجود والعدم، وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات - كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات، وكون الكلام أمراً ونهياً أو صاف للكلام، لا أقسام للكلام؛ كما أن كون الجوهر قائماً بذاته، مقابلاً للعرض، متحيزاً، ذا مساحة وحجم - أو صاف نفسية للجوهر، وإن كانت معانيها مختلفة، كذلك: كون الكلام أمراً ونهياً وخيراً - أو صاف نفسية للكلام، وإن كانت معانيها مختلفة. هذا نص كلام الشهرستاني؛ وينبغي أن تفهم وحدة كلام الله - تعالى - وكونه أمراً ونهياً وخيراً على ذلك الوجه، ومتى فهم المعنى على ذلك الوجه، اندفعت الشكوك، إن شاء الله تعالى.

واعلم: أنا طولنا في هذه المسألة؛ لأنها من غوامض المسائل الأصولية والكلامية، والله أعلم.

### قال المصنف رحمه الله المسألة الثانية:

تَكْلِيفُ الْغَافِلِ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِلنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ» وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَا أَمْكَنَّا الْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَحْكَامِ عَلَى كَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَالِمًا. وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا، فَلَوْ حَصَلَ الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ حَالَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهِ - لَكَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَتَفَرَّغُ عَلَى نَفْيِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نذكر أولاً ما نقله الأصوليون في هذه المسألة من صورة المسألة، وتصريح ما صرح فيها بالحكم؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه «اللمع»: إذا أمر الله عباده بفعل، أو نهى عن ارتكاب معصية - لم يتوجه [١٢٢/أ] التكليف بالفعل والاجتناب، على الساهي<sup>(١)</sup> والناسي.

لأنه لو توجه التكليف في حال النسيان والسهو، لوجب عليه أن يقصد إلى فعل العبادة، واجتناب المعصية، وهو متصور لكونه ساهياً أو ناسياً ليصير ممثلاً للأمر، ومنتهاً عن مقتضى النهي، وتصوره لكونه ساهياً؛ فإلا يكون التكليف متوجهاً عليه

(١) يراد بتكليف الغافل توجيه خطاب غير وضعي إليه، سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً، أو غيرهما من سائر الأحكام التي فيها طلب أو تخيير؛ لأن الحكم الوضعي يحكم به على غير الإنسان من الجماد والحيوان، فالغافل والسكران والنائم والساهي مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقاً؛ لأنه من ربط الأحكام بأسبابها. فلا يشترط فيه العلم بالخطاب؛ كما لا يشترط فيه البلوغ والعقل؛ لذلك وجب عليهم ضمان المتلفات والنفقات إلى غير ذلك مما يرجع إلى خطاب الوضع. ما هو الغافل؟ لكي تعرف ما هو الغافل لا بد لك من معرفة الغفلة أولاً فنقول: الغفلة عن الشيء: هي عدم خطوره بالبال. وعلى ذلك فالغافل هو: من لا يدري، أي المكلف الذي لا يحظر الشيء الذي هو غافل عنه بياله، وإن لم يكن غافلاً عن غيره، أي: البالغ العاقل الذي لا يدري خطاب الشارع ولا يفهمه؛ كالساهي، والسكران، والنائم، والمغمى عليه. ينظر: الإحكام للآمدي ١/١٣٨، شرح العضد ٢/١٥، المستصفي ١/١٨٣، البرهان ١/١٠٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٨، القواعد والفوائد ص (١٥)، أصول السرخسي ٢/٣٤٠، تيسير التحرير ٢/٢٤٣، فواتح الرحموت ١/١٤٣، وإرشاد الفحول ص (١١).

حَالُ السهو والنسيان، ولأنه لو جاز تكليفهما، لجاز تكليف النائم، ولا يجوز بعين ما ذكرنا من الدليل، ثم قال:

الصبي والمجنون لا يدخلان تحت الخطاب المقتضى للتكليف؛ لأن الشرع ورد برفع التكليف عنهما.

وقال الإمام حجة الإسلام الغزالي: شرط المكلف: أن يكون عاقلاً لفهم الخطاب؛ فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا تمييز له، لا يجوز؛ وكذلك الصبي المميز وإن قارب البلوغ، ثم قال: تكليف الناسي والغافل عما يكلف به، محال.

وقال صاحب «الإحكام»: العُقلاء اتفقوا على أن شرط المكلف: أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، و[تكليف] مَنْ لا عَقْلَ له، ولا فَهْمَ له كالجَماد والبهيمة - محال، وأما من وجد له أصل الفهم للخطاب دون تفاصيله؛ كالصبي والمجنون - فمتعذر تكليفه، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق؛ سواء كان الصبي مميزاً أو لم يكن؛ وتكليف الغافل - كالنائم، والمجنون، والسكران، وغير المميز - غير جائز.

واعلم: أن كلام المصنف وغيره يدلُّ على أن الغافل يتناول الصبي والمجنون، والساهي والنائم، وكل من لا يعلم الأمور به والمنهى عنه؛ إما جهله بذات الأمور به، أو لوصف كونه مأموراً، أو منهيّاً عنه.

ونقول أيضاً: تفرع هذه المسألة على القول بتكليف ما لا يُطاق، والمخالف في المسألة القائلون بتجويزه. واللائق بمذهب المصنف في هذه المسألة: أن نقول بتجويز تكليف [١٢٢/ب] الغافل؛ وذلك لكونه مختاراً للقول بتجويز تكليف ما لا يُطاق، والمخالف في هذه المسألة: هم القائلون بأن التكليف بالمُحال لا يجوز.

وبالجمله: هذه المسألة مفرّعة على تلك القاعدة.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنف تمسك على عدم جواز تكليف الغافل<sup>(١)</sup> بالنص والمعقول:

أما النص: فقوله - عليه الصلاة والسلام - : «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ»<sup>(٢)</sup>.

(١) في «ب»: تكليف الغافل.

(٢) أخرجه أحمد (٦/١٠٠-١٠١)، والدارمي (١٧١/٢) كتاب الحدود باب رفع القلم عن ثلاثة،

وأبو داود (٤/٥٥٨) كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق الحديث (٤٣٩٨) والنسائي =

= (١٥٦/٦) كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه (٦٥٧/١) كتاب الطلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، الحديث (٢٠٤١) وابن الجارود (ص: ٥٩)، باب فرض الصلوات الخمس وأبحاثها، الحديث (١٤٨) كلهم من رواية حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن الجنون حتى يعقل». وأخرجه أحمد (١١٨/١) والترمذى (٣٢/٤) كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الخد، الحديث (١٤٢٣) والحاكم (٣٨٩/٤)، كتاب الحدود، باب ذكر من رفع القلم عنهم، كلهم من رواية همام، عن قتادة، عن الحسن بن علي، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل». وقال الترمذى: ( حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روى من غير وجه عن علي، وذكر بعضهم «وعن الغلام حتى يحتلم» ولا نعرف للحسن سماعا من علي). وقال الحاكم: صحيح الإسناد، وتعبه الذهبي فقال: فيه إرسال، وأخرجه أبو داود (٥٦٠/٤) كتاب الحدود: باب فى الجنون يسرق، الحديث (٤٤٠٣)، من طريق أبي الضحى عن علي، وقال: «وعن الصبي حتى يحتلم، وعن الجنون حتى يعقل». وأبو الضحى لم يدرك علي بن أبي طالب. قال العلاءى فى «جامع التحصيل» (ص - ٢٧٩): قال ابن معين: لم يسمع من عائشة شيئا ذكره عنه أحمد بن سعيد بن أبي مريم فى تاريخه وفى التهذيب أنه أرسل أيضا عن علي - رضى الله عنه - ولم يسمع منه وقاله أبو زرعة أيضا. وأخرجه ابن ماجه (٦٥٩/١) كتاب الطلاق: باب طلاق المعتوه الحديث (٢٠٤٢) من طريق ابن جريج: أنبأنا القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «يرفع القلم عن الصغير وعن الجنون وعن النائم». قال الحافظ البوصيرى فى الزوائد (١٢٩/٢): هذا إسناد ضعيف، القاسم بن يزيد مجهول وأيضاً لم يدرك علي بن أبي طالب. وذكره أبو داود كتاب الحدود: باب فى الجنون يسرق. معلقاً عنه عن القاسم بن يزيد، عن علي مرفوعاً: «يرفع القلم عن الصغير، وعن الجنون وعن النائم» والقاسم بن يزيد، قال الحافظ فى «التهذيب» (٣٤٢/٨): القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - ولم يدركه - حديث رفع القلم عن الصغير وعن الجنون وعن النائم. وعنه ابن جريج قلت - أى: الحافظ - قال الذهبي: تفرد عنه ا.هـ. وقال فى «التقريب» (١٢١/٢): مجهول.

وأخرجه أبو داود الطيالسى (١٥) عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي ظبيان، عن علي قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن الميتلى - أو قال: الجنون - حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يبلغ - أو يعقل - وعن النائم حتى يستيقظ». وهكذا رواه أحمد (١٥٨/١) عن أبي سعيد، عن حماد بن سلمة، إلا أنه قال فيه: عن أبي ظبيان، أن علياً قال لعمر: «يا أمير المؤمنين: أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: ...» وذكره ورواه أيضا (١٥٤/١) - (١٥٥) فى مسند علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - عن عفان، عن حماد به إلا أنه قال: عن أبي ظبيان الجنبى، أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة قد زنت، فأمر برجمها، فذهبوا بها ليرجموها =



=فلقيهم على فقال: ما هذه؟ قالوا: زنت فأمر عمر برجمها فانترعها عليٌّ من أيديهم، وردهم، فرجعوا إلى عمر فقال: ما ردكم؟ قالوا: علي قال: ما فعل هذا عليٌّ إلا لشيء قد علمه، فأرسل إلى عليٍّ، فجاء وهو شبه المغضب، فقال: مالك رددت هؤلاء؟ قال: أما سمعت النبي ﷺ يقول: «رفع القلم عن ثلاثة...»، فذكره، قال: بلى، قال علي: فإن هذه مبتلاة بنى فلان، فلعله أتاها وهو بها، فقال عمر: لا أدري، قال: وأنا لا أدري، فلم يرجمها».

وهكذا رواه أبو داود، من طريق أبي الأحوص، وجرير، كلاهما عن عطاء بن السائب به نحوه وأخرجه أبو داود الحديث (٤٤٠١) والحاكم (٢٥٨/١) كتاب الصلاة ولفظ الحاكم: رفع القلم عن ثلاث، كلاهما من طريق ابن وهب، عن جرير بن حازم، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس قال: «مر على بن أبي طالب بمجنونة بنى فلان وقد زنت...» الحديث، وفيه أن علياً قال لعمر: «أو ما تذكر أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن الجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم؟ قال: صدقت، فخلى عنها» أخرجه الحاكم. هكذا مرفوعاً في كتاب الصلاة، وقال: صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (٢٥١/٦) كتاب الحدود، باب «رفع القلم عن ثلاثة» والكبير (٨٩/١١) الحديث (١١١٤١). من رواية مجاهد، عن ابن عباس وفيه عبدالعزيز بن عبيد الله بن حمزة.

قال ابن معين: ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: مضطرب الحديث واهى الحديث، وقال الجوزجاني: غير محمود في الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه؛ وقال الدارقطني: حمصٌ متروك، ينظر التهذيب (٣٤٨/٦ - ٣٤٩).

وأخرجه الحاكم (٣٨٩/٤) كتاب الحدود من طريق عكرمة بن إبراهيم عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة عن عبد الله بن أبي رباح، عن أبي قتادة أنه كان مع النبي ﷺ في سفر فأدج فتقطع الناس عليه فقال النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث...» وذكره ثم قال: صحيح الإسناد، وتُعقَّب بأن عكرمة بن إبراهيم ضعفه قال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ضعيف، وقال العقيلي: في حديثه اضطراب، وقال الفسوي: منكر الحديث، وقال البزار: لين الحديث. ينظر اللسان (١٨١/٤) والمعرفة والتاريخ (١٢٢/٢)، (٦١/٣) وكشف الأستار (٣٩٢).

وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٣١٤/٢) من حديث الخضر بن أبان الهاشمي، ثنا أحمد ابن عطاء، حدثني عبد الحكيم بن عبد الله، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل» وعبد الحكيم، قال البخاري في «الضعفاء الصغير» الترجمة (٢٤٢) قال: عبد الحكيم القسملی البصرى عن أنس، وأبي الصديق، منكر الحديث وقال في «التاريخ الصغير» (١٦٨/٢): عنده مناكير.

وأخرجه الطبراني (٣٤٥-٣٤٤/٧) الحديث (٧١٥٦) من طريق برد بن سنان عن مكحول، عن أبي إدريس الخولاني قال: أخبرني غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم شداد بن أوس، وثوبان أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم في الحد عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى=

الكاشف عن المحصول.....

وَجَهُّ التمسك به: أَنَّ الواجب ثابت، والمكتوب ثابت؛ فعبر عن الوجوب بالكتابة مجازاً؛ إذ العلاقة الاشتراك في الثبوت؛ فيكون مجازاً خاصاً؛ وهو الاستعارة.

وأما قوله: «رفع القلم» فهو صريح في رفع القلم الذي هو مدلوله لغة، ويلزم من رفع القلم عدم الكتابة؛ لتوقف الكتابة عادةً على وضع القلم على ما يكتب فيه، ويلزم من عدم الكتابة عدم الوجوب؛ فتكون الكتابة عبارةً عن الوجوب؛ على ما سبق، ويلزم من هذا: عدم تكليف هؤلاء الأصناف؛ وهو المدعى.

وأما المَعْقُولُ: فلنقدم على شرحه مقدمة؛ فنقول: قد تقرر في علم الكلام: أنه - سبحانه وتعالى - عالم، ويدل على هذا المطلوب حُجَجٌ منها: أنه - تعالى - خالق الأشياء الممكنة، ومعطى كل ممكن ما يتوقف عليه كَمَالٌ وجوده الممكن، وبقائه إلى الغاية التي ينتهي عندها أجله على مقتضى الحكمة الإلهية، والإرادة الأزلية، وتتضح هذه المقدمة تمام الاتضاح في علم التشريح ومعرفة الحيوان والنبات والمعادن، وعلم هيئة الأفلاك مما فيها من الكواكب، وإذا كان كذلك، فيلزم أن يكون عالماً بما خلقه قبل خلقه، ومع خلقه، وبعد خلقه؛ وذلك لأنه فاعل مختار؛ بالبراهين الدالة على ذلك في علم الكلام.

= يستيقظ، وعن الجنون حتى يفيق، وعن المعتوه الهالك؛ قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٥٤/٦): رجاله ثقات وقال الحافظ في «التلخيص»: في إسناده مقال في اتصاله. التلخيص (٢٨٢/١) وبرد بن سنان وثقه أحمد وابن معين ودحيم والنسائي وابن خراش وأبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان ولم يضعفه غير ابن المديني فقال: ضعيف. ينظر التهذيب (٤٢٨/١). وأخرجه البزار (٢١٢/١) رقم ١٥٤٠ من طريق عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الجنون حتى يفيق». وذكره الهيثمي في الجمع (٢٥٤/٦) وقال: وفيه عبد الرحمن ابن عبد الله بن عمر بن حفص وهو متروك. قال الحافظ في «التهذيب» (٢١٣/٦):... قال: أبو طالب عن أحمد: ليس بشيء، وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: أحاديثه منكرا كان كذاباً، وقال الدوري عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: ليس بشيء، وقال ابن أبي حاتم عن أبي زرعة: متروك الحديث وقال أبو حاتم: كان يكذب وهو متروك الحديث... اهـ. وبالجملة فالحديث صحيح وقد صح بفرده حديث عائشة، فقد صححه ابن حبان (١٤٩٦- موارد) وقال الحاكم (٥٩/٢): صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقال الزيلعي في «نصب الراية» (١٦٢/٤): ولم يعله الشيخ في الإمام بشيء وإنما قال: هو أقوى إسناداً من حديث علي. فكيف إذا انضم إلى حديث عائشة حديث علي بن أبي طالب والذي صحح الحاكم أحد طرقه وهو طريق أبي ظبيان عن علي على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. فالحديث صحيح بهذه الطرق والشواهد الكثيرة ولا يشك في ذلك منصف. وقال الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - في «تعليقه على الرسالة» (ص-٥٨): حديث صحيح. وصححه أيضاً الألباني انظر الإرواء (٧-٤/٢).

والفعل على سبيل الاختيار إنما يتصور بالقصد إلى فعله، وإيجاده بدون تصور ذلك - محال؛ ويلزم من ذلك أن يكون عالماً بما خلقه، وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وأنت [١٢٣/أ] تعلم أن الكتابة بدون وجود المكتوب ، محال، والبناء بدون تصور المبنى ، محال. وهذه الحجة عول عليها جماعة من أفاضل المتكلمين، وحاصل ذلك: أن شرط فعل الشيء تصور ذلك الشيء؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لبطلت تلك الحجة؛ فإنه يقال: إذا لم يكن العلم شرطاً له، لا يلزم من خلق الله الأشياء علمه بها؛ فتبطل هذه الحجة؛ واللازم باطل. وإذا ثبت أن شرط اختيار فعل الشيء تصور المفعول حال الفعل - يلزم استحالة الفعل من الساهي والغافل والنائم قطعاً؛ وإلا يلزم<sup>(١)</sup> وجود المشروط بدون الشرط، وهو محال. هذا وجه دلالة فعل المختار على العلم بالمفعول. وأمّا الأحكام: فله دلالة أخرى على العلم بتفاصيل الشيء، ولا يحتمل أصول الفقه بيانه، بل موضع بيانه علم الكلام. وقد تبين وجه تمسك المصنف بالقاعدة الكلامية، وتفرغ المسألة على تكليف ما لا يطاق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ قَدْ يَفْعَلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّفَاقِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْإِتِّفَاقِيُّ لَا يَكُونُ دَائِمًا، وَلَا أَكْثَرِيًّا»:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمٌ مِثْلِهِ، فَلَمَّا جَازَ وَجُودُ الْفِعْلِ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ جَازَ أَيْضًا ثَانِيَةً وَثَالِثَةً، فَيَلْزَمُ إِمْكَانُ ذَلِكَ فِي الْأَكْثَرِ، وَدَائِمًا.

وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ، فَلَا اسْتِحَالَةَ فِي أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى وَقُوعَ هَذَا الْجَائِزِ فِي بَعْضِ الْأَشْخَاصِ. وَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ مِنْهُ، لَمْ يَكُنْ تَكْلِيفُهُ بِالْفِعْلِ حَالِمًا لَا يَكُونُ الْمَكْلُفُ عَالِمًا بِهِ - تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: - اعلم - وفقك الله تعالى - أنّ هذا منع للمقدمة القائلة بأن فعل الشيء مشروط بالعلم به. وتوجيهه: لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ وذلك لأن الجاهل بالشيء قد يفعله مرة مع الجهل بالمفعول؛ على سبيل الاتفاق.

فإن قلت: «نحن لا ندعى أن فعل الشيء مشروط بالعلم به مطلقاً، وإنما ندعى ذلك في فعل الشيء دائماً أو في أكثر الأوقات؛ ودليله قد سبق؛ ولا يرد على هذا: وقوعه مرة مع الجهل؛ على سبيل الاتفاق»:

(١) في رأسه: والنائم مطلقاً واللازم وجود.

قلنا: الإشكال باقٍ بحاله؛ وذلك لأننا نمنع أن فعل الشيء دائماً، أو في أكثر الأوقات مشروط بالعلم بالفعل؛ وهذا لأنه لما سلمتم أن الفعل يصدر<sup>(١)</sup> من الفاعل بدون العلم به على سبيل [١٢٣/ب] الاتفاق - جاز أن يقع منه دائماً، أو في أكثر الأوقات بدون العلم به؛ [وذلك لأن حكم الشيء حكم مثله، وهذا لأن أفراد النوع الواحد متشاركة في الأحكام الجائزة لتلك الأفراد؛ فإن أفراد النوع الواحد حكمها واحد، والقاعدة مقررة في العلوم العقلية، وإذا جاز وقوع الفعل من الفاعل مرة بدون العلم به - جاز ذلك دائماً وأكثرياً، وإذا جاز ذلك، فقد يعلم الله ذلك من بعض الأشخاص، فإذا كلفه به، كان ذلك تكليفاً بالجائز لا بالمحال. واعلم: أن هذا الكلام هو سندُ المنع الذي وجهناه.

قال المصنف - رحمه الله -: سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأَمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَارِدٌ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَارِدًا بَعْدَ حُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزِمُ الْأَمْرُ: إِمَّا بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، أَوْ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَلَيِّنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَوْ قَبْلَ حُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، لَكِنَّ الْمَأْمُورَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الْأَمْرَ - اسْتِحَالٌ مِنْهُ أَنْ يَعْرِفَ الْأَمْرَ؛ فَإِذْ قَدْ تَوَجَّهَ التَّكْلِيفُ عَلَيْهِ حَالَةً مَا لَا يُمَكِّنُهُ الْعِلْمُ بِذَلِكَ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ تَحْصِيلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، لَيْسَ عِلْمًا ضَرُورِيًّا لِأَزْمًا لِعُقُولِ الْعُقَلَاءِ وَطَبَاعِهِمْ؛ بَلْ مَا لَمْ يَتَأَمَّلِ الْإِنْسَانُ ضَرْبًا مِنَ التَّأَمُّلِ - لَا يَحْصُلُ لَهُ الْعِلْمُ بِالْوُجُوبِ.

فَنَقُولُ: عِلْمُهُ بِوُجُوبِ الطَّلَبِ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ، أَوْ بَعْدَ إِيْتَانِهِ بِهِ:

فَإِنْ حَصَلَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ، وَهُوَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ - لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الْوُجُوبَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْوُجُوبِ - مَشْرُوطٌ بِالْإِيْتَانِ بِذَلِكَ النَّظَرِ، وَقَبْلَ الْإِيْتَانِ بِذَلِكَ النَّظَرِ: لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، لَوْجَبَ عَلَيْهِ فِي وَقْتٍ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَعْلَمَ كَوْنَهُ وَاجِبًا عَلَيْهِ، وَذَلِكَ هُوَ تَكْلِيفُ الْغَافِلِ.

وَإِنْ حَصَلَ بَعْدَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ: فَبَعْدَ الْإِيْتَانِ بِالنَّظَرِ، حَصَلَ الْعِلْمُ بِالْوُجُوبِ؛ فَلَوْ

(١) في «أه»: يصدق.

وَجَبَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْوَقْتِ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِالْوُجُوبِ - لَزِمَ: إِمَّا تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، أَوْ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُثَلِّينِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الصَّبِيَّ، وَالْمَجْنُونَ، وَالنَّائِمَ - غَافِلُونَ عَنِ الْفِعْلِ؛ ثُمَّ إِنَّ أفعالَهُمْ تُوجِبُ الْغَرَامَاتِ، وَالْأُرُوشَ.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النِّسَاءُ: ٤٣]؛ خَاطَبَ السُّكْرَانَ، وَالسُّكْرَانَ غَافِلٌ.

فَبَيَّنَ أَنَّهُ يَحْجُوزُ خِطَابُ الْغَافِلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الوجوه مُعَارِضَةٌ فِي حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ. وبيان ذلك: أن نقول: ما ذكرت - وإن دل على أن تكليف الغافل غير جائز- ولكن معنا ما ينفيه؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أنه ورد الأمر بمعرفة الله - تعالى - وذلك لوجهين:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]؛ أمر رسول الله ﷺ بتحصيل العلم، والأمر مقتضاه الوجوب.

ثانياً: إجماع الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - ولا عبرة بمخالفة مَنْ خالف في هذه المسألة؛ فإنه مَسْبُوقٌ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ. هكذا نقله شارح «المحصل». فثبت أن الأمر وارد بتحصيل معرفة الله؛ فإما أن يتوجه الأمر على المكلف حال كونه عالماً بالله، أو حال كونه جاهلاً بالله، فإن كان الأول لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما الجمع بين المثليين، أو تحصيلُ الحاصل؛ وهو محال.

بيان لزوم أحد الأمرين: وذلك لأنه إذا كان عالماً بالله، وقد أمر بتحصيل العلم: فإما أن يكون مأموراً بعين ما هو حاصل من العلم، أو بغير ما هو من العلم، ويجب أن يكون عالماً: فإن كان الأول: لزم تحصيل الحاصل. وإن كان الثاني: لزم الجمع بين المثليين. فثبت لزوم [١٢٤/أ] أحد الأمرين، وكل واحد منهما مُحَالٌ؛ وذلك ظاهر.

وأما إذا توجه الأمر على المكلف حال جهله بالله، فذلك ملزوم لتكليف الغافل.

بيانه: هو أنه - والحالة هذه - لا يعلم الأمر؛ إذ لو علم الأمر، لعلم الأمر قطعاً؛ ضرورة أن معرفة الواجب بدون معرفة الموجب مُحَالٌ؛ فلو عرف الأمر، لعرف الأمر، واللازم باطل، وإذا لم يعرف الأمر، لم يعرف الواجب المأمور به، وإذا لم يعرف المأمور

به، وقد كلف به - فقد وقع تكليف الغافل، وذلك هو المطلوب. ولك أن توجه هذه المعارضة على وجه آخر؛ فتقول: الأمر وارد بالمعرفة: فإما أن يتوجه نحو العالم بالله حالة علمه به، أو نحو الجاهل بالله حالة جهله به، والأول محال؛ لاستلزامه المحال المذكور؛ فتعين الثاني؛ وهو ملزوم مطلوب.

الثاني: أن النظر<sup>(١)</sup> المفضى إلى معرفة الله تعالى، والعلم بوجوده - ليس علمًا بديهياً، أو وجدانياً، أو علمًا حاصلًا من الحواس الخمس، وبالجملة: هو: علم نظري؛ فإنه ما لم يتأمل الإنسان، ويأتى بنظر خاص - لا يعلم وجوبه. فالعلم بافتقاره إلى النظر، وأنه ليس من المبادئ الغنية عن الاكتساب - حاصل لكل منصف. وإذا ثبت ذلك فنقول: العلم بوجود النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى - علم نظري:

فإما أن يعلم وجوب النظر المذكور عليه قبل إتيانه بالنظر المقتضى لوجوبه، أو بعد إتيانه به: فإن علم وجوبه قبل إتيانه به، وهو قبل إتيانه به لا يمكن أن يعلم وجوبه؛ لتوقفه على ذلك النظر، وعلى إتيانه به - فيلزم تكليف الغافل؛ لأنه كلف بالعلم بوجود النظر في حالة لا يمكنه العلم به؛ وذلك هو تكليف الغافل. وإن علم وجوبه عليه بعد إتيانه بالتكليف، وبعد إتيانه بالنظر - فقد حصل النظر؛ فيلزم أحد الأمرين؛ وهو إما التكليف [١٢٤/ب] بالجمع بين المثليين، أو التكليف بتحصيل الحاصل؛ على ما سبق؛ وهما محالان؛ فالتكليف به - والحالة هذه - محال.

أما المعارضة الثالثة والرابعة: فظاهرة غنية عن الشرح.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَالْجَوَابُ: نَحْنُ لَا نَدْعِي أَنْ وَقُوعَ الْفِعْلِ مِنَ الْعَبْدِ - مَشْرُوطٌ بِعِلْمِهِ بِهِ؛ بَلْ نَدْعِي: أَنَّ اخْتِيَارَ الْمُكَلَّفِ فِعْلًا مُعَيَّنًا لِعَرَضِ الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ - مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ؛ وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَلَا يَقْدَحُ فِيهِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ:

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْأُولَى: فَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا فِي مَسْأَلَةِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَمَّا الثَّانِيَةُ: فَمِنَ النَّاسِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ ضَرُورِيٌّ؛ وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ النَّظَرِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، وَبِكَوْنِهِ مُعَيَّنًا فِي ذَلِكَ - مِنْ أَعْمَضِ الْمَسَائِلِ وَأَدْقَهَا؛ لِأَنَّ جُمْهُورَ الْعُقَلَاءِ، وَإِنْ سَاعَدُوا عَلَى كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الْجُمْلَةِ؛ كَمَا فِي الْحِسَابِيَّاتِ، وَالْهَنْدَسِيَّاتِ؛ لَكِنَّهُمْ نَازَعُوا فِي كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ، وَزَعَمُوا: أَنَّ النَّظَرَ فِيهَا لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

وَمَنْ سَلَّمَ ذَلِكَ - فَقَدْ قَالُوا: «كَمَا أَنَّ النَّظَرَ يُفِيدُ الْعِلْمَ ، فَغَيْرُهُ أَيْضًا قَدْ يُفِيدُهُ؛ وَهُوَ تَصْفِيَةُ الْبَاطِنِ».

وَإِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ مَوْقُوفًا عَلَى هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ، وَالْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِيِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا :-

فَنَبَتْ: أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ ادِّعَاءُ الضَّرُورَةِ فِي ذَلِكَ. وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الْحُجَّةَ تُؤَيِّدُ الْقَوْلَ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَمَّا وَجُوبُ الْغَرَامَاتِ : فَمَعْنَاهُ: إِذَا خِطَبَ الْوَلِيُّ بِأَدَائِهَا فِي الْحَالِ، أَوْ خِطَابُ الصَّبِيِّ بَعْدَ صَيْرُورَتِهِ بِالْعَا بِأَدَائِهَا.

وَأَمَّا الْآيَةُ : فَلَهَا تَأْوِيلَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهَا خِطَابٌ مَعَ مَنْ ظَهَرَتْ مِنْهُ مَبَادِيُ النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ، وَمَا زَالَ عَقْلُهُ، وَقَوْلُهُ: «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» [النِّسَاءُ: ٤٣] - مَعْنَاهُ: حَتَّى يَتَكَامَلَ فِيكُمْ الْفَهْمُ؛ كَمَا يُقَالُ لِلْغَضْبَانِ: «اصْبِرْ حَتَّى تَعْلَمَ مَا تَقُولُ» أَيْ: حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ؛ وَهَذَا لِأَنَّهُ لَا يَشْتَعِلُ بِالصَّلَاةِ إِلَّا مِثْلَ هَذَا السَّكَرَانِ وَقَدْ يَعْسُرُ عَلَيْهِ إِتْمَامُ الْخُشُوعِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَرَدَ الْخِطَابُ بِهِ فِي أَيْدِيَةِ الْإِسْلَامِ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ الْمَنْعَ مِنَ الصَّلَاةِ؛ بَلِ الْمَنْعَ مِنْ إِفْرَاطِ الشُّرْبِ وَقَتِ الصَّلَاةِ؛ كَمَا يُقَالُ: لَا تَقْرَبِ التَّهَجُّدَ، وَأَنْتَ شَبْعَانٌ، أَيْ: لَا تَشْبَعْ؛ فَيَثْقُلَ عَلَيْكَ التَّهَجُّدُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف كان ادعائه في أول المسألة: أن فعل العبد مشروط بالعلم به، ثم وجه على نفسه السؤال الأول الذي شرخناه؛ فلما توجه عليه ذلك السؤال ، أعرض عن تلك الدعوى على تلك الصورة.

وادعائه: أن اختيار العبد فعلاً أو تركاً لغرض الامتثال، والخروج عن العهدة - مشروط بالعلم بذلك الواجب، أو ذلك المنهى؛ وهذه القضية بديهية بذاتها، غنية عن البرهان. وإذا تلخصت هذه الدعوى على هذا الوجه ، اندفع ذلك المنع، ولم يبق إلا الجواب عن المعارضات.

واعلم: أن غرض المصنف بإطلاق الدعوى أولاً، وتقييدها ثانياً: تفسير المباحث: أما المعارضة الأولى: فقد تقدم ذكرها في مسألة تكليف ما لا يُطاق، وقد نبهنا على الجواب عنها.

وأما المعارضة الثانية: فقد أجاب بعضهم عنها بمنع كون وجوب الشرط نظرياً، وزعم أن وجوب النظر ضروري، وهذا ضعيف؛ وذلك لما بينا في أول الكتاب، وأعادته المصنف هنا؛ فقال: كون النظر واجباً، يتوقف على كونه مفيداً للعلم في الإلهيات، ومتعيناً لإفادته، وهذا التوقف ظاهر؛ لأنه إن لم يُفد، فلا سبيل إلى إيجاب ما لا يفيد المطلوب تحصيله، وإن لم يكن متعيناً، فلا يجب - أيضاً - حصول المقصود بالأمر الآخر. والمقامان نظريان؛ لأن كون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم - نازع فيه جمع من الفضلاء، بعد أن سلموا [١٢٥/أ] إفادته للعلم في الحسابيات والهندسيات، ومذهبهم ليس باطلاً بالبدئية، بل لا بد من نظرٍ دقيق؛ لإبطال مذهبهم. وقد ثبت كون المقام الأول نظرياً.

وأما المقام الثاني: فقد ادّعى أكابر الصوفية؛ أن الزهد في الدنيا بالقلب، [و] هو الزهد الحقيقي، مع تقليل الأغذية، وعدم الاشتغال بالجسمانيات - مما يوجب انضمام<sup>(١)</sup> النفس إلى جناب القدس، وخصوصاً مع المواظبة على الذكر، وتستعدُّ النفس لقبول الفيض، وبه تحصل العلوم، وشرط حصول هذا الفيض بهذا الطريق: أن يكون للنفس الناطقة استعداد وقابلية لهذا النوع من الفيض بالطريق المذكور، وليس كل من يشتغل بتصفية الباطن بهذا الطريق - حصل له العلوم؛ بل كما أن العلوم البرهانية حصولها لطالباها بالتعلم والدراسة، مشروط بالاستعداد - فكذلك هذا النوع، ولكل واحد منهما استعداد خاص حاصل من المواهب الإلهية، لا سبيل إلى اكتسابه، وكون هذا الطريق مما يفيد العلم، ليس معلوماً بالبدئية؛ فإن أمكن إفساد هذا الطريق، كان ذلك بالنظر، على أنه لا يتأتى إفساده؛ فإن سلوك طريق الرياضات مفروضاً بالاستعداد مع شروطها - قد يفرض إلى العلوم في حق طائفة كبيرة؛ وهم الأولياء، ولا شك في صحة هذا الطريق، وإفضائه إلى المقصود. وهذه الطريقة أشرفُ عندي من سلوك طرق البراهين والتكلف. فثبت أن العلم بوجوب النظر - ليس بضروري؛ لكونه موقوفاً على مقامين نظريين، والموقوف على النظري نظري؛ وإذا ثبت ضعف هذا الجواب، فلا جواب عن هذه المعارضة؛ على رأى المصنف.

واعلم: أنَّ هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق، ووجهه: أنه: إمّا أن يعلم وجوب النظر قبل إتيانه بالنظر [١٢٥/ب]، أو بعد إتيانه به: والأول: ملزوم لتكليف الغافل؛ وهو تكليف ما لا يطاق. والثاني: ملزوم لتكليف بالجمع بين المثليين، أو تحصيل الحاصل، وهما محالان؛ فيلزم من كل واحد تكليف ما لا يطاق. وباقى هذا الكلام ظاهر إلى آخر هذه المسألة.



تنبیه: اعلم: أن المعارضة الثانية من المعقول لم يُجبِ المصنف عنها إلا بذلك الجواب الضعيف.

وأجاب صَاحِبُ «الحاصل» عنها بالاستغناء، ومعنى ذلك: أنا لا ندعى أن تكليف الغافل لا يجوز مطلقاً، وإنما ندعى: أنه لا يجوز فيما عدا صورة النظر، وهذا الجواب ليس بشيء يَعُول عليه؛ لأننا نقول: لو لم يَجُزْ تكليف الغافل عما عدا تلك الصورة؛ لإفضائه إلى تكليف ما لا يطاق - لما جاز التكليف بتحصيل العلم بوجوب النظر؛ لإفضائه إلى تكليف ما لا يطاق؛ ووجهه ما سبق؛ وهو أنه لو كلف به: فإمّا أن يكلف به قبل الإتيان بالنظر المفضى إليه، أو بعده، وأيّما كان، يلزم التكليف بما لا يطاق؛ فهذا الجواب. وأجاب - أيضاً - عن وجوب معرفة الله: بالشك - أيضاً - وهو فاسد؛ بعين ما ذكرنا.

تنبیه ثان: اعلم: أنه يمكن الجواب عن الوجه الثاني من المعقول: بالمنع؛ وهو أنا نقول: لا نسلم أن النظر المفضى إلى معرفة الله واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت المعرفة البرهانية واجبة، بل الواجب الاعتقاد المطابق، والدليل المذكور لبيان وجوبه: قد تبين ضعفه في علم الكلام.

وأما قوله: ﴿قُلْ أَنْظِرُوا﴾ [يونس: ١٠١] - فدلالة ظنية على ما سبق بيانه في أول الكتاب.

لا يقال: «تكليف الغافل عن الأمر، أقرب من تكليف المعدوم؛ فكيف مال إلى تجويز ذلك، ولم يجوز هذا؟!»

فإن قلت: «هناك جوز بشرط أن يصير ملزماً بالفعل بعد الوجود»: قلت: أيضاً ههنا كان [١٢٦/أ] يجوز، وبعد زوال الغفلة يلتزم بالفعل أيضاً، ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم؛ فإن الأفعال الطبيعية وأفعال الأشياء المسخرة، أفعال صادرة من فاعليها، ولا شعور لهم بتمام تلك الأفعال.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه مشروط بالعلم بورود الأمر به، وكلامنا في الغافل عن صفة الفعل، وكيفية مباشرته؛ فلم يمكن أن يشترط في ورود الأمر بالفعل علم المأمور بورود الأمر به.

فإن قال: «إنه إذا لم يعلم ورود الأمر به، لا يمكنه قصد الامتثال»:

قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن في هذا الاستدلال الذي ذكره، ولا تعلق له بما نحن

فيه، وهو قوله: «لو لم يكن مشروطاً بالعلم، لما أمكننا الاستدلال بالأحكام على العلم»؛ فإن هذا لا تعلق له أصلاً بما نحن فيه؛ لأننا نريد ههنا أن نثبت أن مَنْ لا يعلم ورود الأمر لا يمكنه الإتيان بالفعل على وجه الأحكام والإتيان؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

هذه الأسئلة لصاحب «التلخيص» أوردتها من غير جواب، ونحن نجيب عنها، إن شاء الله تعالى.

وقال غيره: المذكور في الحديث: الجنون والنوم، وهما نوعان عظيمان من الغفلة التي تعرض للمستيقظ<sup>(١)</sup>، ولا يلزم من سقوط التكليف بأعظم أنواع الغفلة - سقوطها بأخفها، ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ فإنه يصدر من بعض الحيوانات البهيم أفعال عجيبة؛ كالنحل وغيره، ولا نسلم أن حكم الشيء حكم مثله، بل ذلك في العقليات، وأما في العاديات فلا.

سلمنا ذلك - أي: وقوع الاتفاق<sup>(٢)</sup> من الإنسان دائماً - لكن لا نسلم أن التكليف [به] تكليف بما يطاق، بل هو تكليف بما لا يُطاق. بيانه: أنه لا يلزم من كون الشيء واقعاً أن يكون مقدوراً مكتسباً؛ فإن النازل من شاهق جبل - وقد رمى منه - واقع منه، وليس مكتسباً؛ لأن [١٢٦/ب] شرط المكتسب: أن يكون للفاعل فيه اختيار من حمله أو دفعه، والنازل لا يقدر على دفع النزول، وذلك الفعل الاتفاقي لا إرادة له فيه؛ فهو غير مكتسب؛ فلا يكلف به.

هذا ما أوردته والكل فاسد؛ وبيان فساد: هو أننا نقول: المدعى: أن الغافل لا يكلف في حال غفلته، وقد دللنا عليه، وأما المَعْدُومُ، فلم يقل أحد: إنه يكلف حين عدمه؛ بل قيل: يجوز أن يكون المَعْدُومُ مأموراً به حين وجوده، وبلوغه، واستجماعه شرائط التكليف، فأين أحدهما من الآخر؟! بل هذا السؤال يدل على عدم تصوره لصورة المسألة.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به»: فقد أورد المصنف، وأجاب عنه بتغيير الدعوى، وقد سبق بيانه.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم بورود الأمر، وإن قال: بأنه إذا لم يعلم ذلك، لم يمكنه قصد الامتثال - قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن في هذا الاستدلال الذي ذكره... إلى آخره»: فاعلم: أن المعارض توهم أن المصنف استدلالاً على اشتراط

(١) في «أ»: للمشروط.

(٢) في «أ»: الإتيان.

العلم بمرور الأمر بقاعدة الإحكام أو الإلتقان؛ فأورد هذا السؤال، ولعمري، إنه وارد لو كان المراد من كلام المصنف ما فهمه وليس كذلك؛ بل ترك المصنف الاستدلال بقاعدة الأحكام، لما شرع في الجواب، وادعى: أن اختيار المكلف قولاً أو تركاً لغرض الامتثال - مشروط بالعلم بذلك الأمر، وذلك النهي، والقضية بديهية. وإذا فهم الكلام على هذا الوجه، اندفع ما ذكره المعارض الآخر؛ وهو: الفرق بين الجنون والنوم وغفلة المستيقظ - ومندفع؛ لما بينا أن من صور المسألة الصبي والجنون؛ على أن الغفلة إذا مضت، فهم الخطاب، ولا فرق بين قليلها وكثيرها.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به»: قلنا: هذا المنع أورده المصنف، وأجاب عنه بتغيير المدعى [١٢٧/أ] وتقييده.

أما قوله: «لا نسلم أن حكم الشيء حكم مثله، بل ذلك في العقليات دون العاديات» فكلام ساقط جداً؛ لأنه منع لسند المنع؛ لأن هذا الكلام ذكره المصنف على هذا الوجه، وقد بينا غير مرة أن منع سند المنع فاسد.

أما قوله: «لا نسلم أن كون الشيء واقعاً يلزم منه أن يكون مقدوراً مكتسباً»: قلنا: نحن لا ندعى أن يكون مقدوراً مكتسباً، بل نقول: إنه يكون جائز الوقوع، ولا يكون مستحيل الوقوع؛ فلا يكون التكليف به تكليفاً بما لا يُطاق، بل يكون تكليفاً بما يطاق.

قال صاحب «التنقيح»: الحديث دليل على عدم الوقوع، وهو أحد طرفي النزاع، وإنما صحَّ الرفع مع عدم الجواز؛ لأن الحكم على ذي الصفة ليس حكماً بشرط الصفة، وإلا لما صحَّ قولنا: «سكن المتحرك»؛ فإن المتحرك لا يسكن وهو متحرك. وإذا ثبت هذا، فنقول: القول فيه: إنه نائم أو مجنون كان مكلفاً، وقد انقطع عنه التكليف بالنوم والجنون فصح أن يقال: «رفع عنه القلم»؛ بخلاف الجماد. وأما الصبي المميز: فالرفع عنه لطف ورحمة، وتكليفه جائز.

قلنا: يبطل ما ذكره بالصبي غير المميز، وأنتك عرفت ما قيل فيه، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الثالثة:**

فِي أَنَّ الْمَأْمُورَ يَجِبُ أَنْ يَقْصِدَ إِيقَاعَ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ عَلَى سَبِيلِ الطَّاعَةِ.

الْمُعْتَمِدُ فِيهِ قَوْلُهُ (ﷺ): «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...»؛ قَالُوا: وَيُسْتَنَى مِنْهُ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا: الْوَاجِبُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ: النَّظَرُ الْمَعْرِفُ لِلْوُجُوبِ؛ فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ قَصْدُ إِيقَاعِهِ طَاعَةً، مَعَ أَنَّ فَاعِلَهُ لَا يَعْرِفُ وَجُوبَهُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ إِتْيَانِهِ بِهِ.

الثَّانِي: إِرَادَةُ الطَّاعَةِ؛ فَإِنَّهَا لَوْ افْتَقَرَتْ إِلَى إِرَادَةِ أُخْرَى ، لَزِمَ التَّسْلُسُ.

**الشرح:** هذه المسألة واضحة غنية عن الشَّرْح، والحديث الذي يتمسك به فيه بحث؛ وهو أنه لا بد من إضمار شيء فيه؛ لأن قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (١) كلام غير تام في نفسه؛ فإما أن يضمم فيه: «تكمل»، أو «تصح»، أو «توجد»، ولا يتم الاستدلال إلا بإضمار «تصح»؛ وذلك بحث قوى. قال صاحب «التنقيح»: المعتمد اتفاق الفضلاء، ثم تمسك بالحديث، ولا بد من بسط الكلام؛ لزيادة الإيضاح؛ فنقول:

الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، والندب، والإباحة، والتحریم، وأحكم بالكراهة؛ فيلزم أن يكون متعلق الأحكام من الأفعال الاختيارية خمسة ضرورة

فأول متعلق [١٢٧/ب] الإيجاب: الواجب، وعلى قياسه: المنسوب، والمباح، والمكروه، والحرم. ثم الواجب ينقسم إلى قسمين:

الأول: الواجب طاعة لله - تعالى - وعبادة له.

الثاني: ما لم يشرع طاعة، بل المقصود من شرعيته تحصيل مَصْلَحَةِ العباد، أو رفع مفسد عنهم؛ وذلك كرد الغصوب والودائع.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: القسم الأول من الواجبات يفتقر إلى النية، والأصل فيه الحديث المذكور المشهور، والنية قسمان:

أحدهما: هو القصدُ إلى الفعل بخصوصه؛ وهو التمييز.

الثاني: قصد إيقاع الفعل طاعة لله، وامثالاً لأمره.

والقسمان مشروطان في العبادة.

وأما القسم الثاني - وهو: الواجبُ الذي لم يشرع عبادة؛ كرد الغصوب وأمثاله - فلا تشترط النية في تأدية المصلحة المقصودة؛ فإن المَصْلَحَةَ المقصودة منها: وصول الحق إلى مستحقه؛ وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود؛ سواء كان عارياً عن النية، أو مقروناً بها.

وأما المنسوبات: فتفتقر إلى قصد إيقاعها طاعة؛ ليثابَ عليها.

وأما المباحات: فلا تفتقر إلى النيات، نعم: إن أراد أن يُثابَ عليها، فلا بد لها من النيات.

وأما المحرمات: فلا تفتقر إلى النية في الخروج عن العُهْدَةِ. بمجرد الترك، وإن قصد اقتران الثواب بالترك، فلا بد من قصد الامتثال، وخصوصاً إذا اشتتهه نفسه، وصرف نفسه عنها. وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات.

واعلم: أنه يستثنى من الواجب فعله طاعة الله وعبادة - شيطان:

أحدهما: النظر المعروف بـ «وجوب النظر»؛ فإنه لا يمكن القصد إلى إيقاع الواجب طاعة، إلا إذا عرف وجوبه، وهو بعد لم يعرف وجوبه؛ فيستحيل اشتراط النية فيه؛ والحالة هذه.

وثانيهما: إرادة إيقاعه طاعة، أو قصد إيقاعه طاعة، وهو المراد بالنية - ههنا - فإنه إن شرطت النية المفسرة لقصد إيقاعه طاعة في قصد [١٢٨/أ] إيقاعه طاعة - يلزم التسلسل، أى: شرائط نيات النهاية دفعة واحدة، وهو محال وغلط من توهم أنه لا حاجة إلى قوله: «يلزم التسلسل»؛ فإن النية هي المميّزة، والتمييز ذاتي لها؛ لما بينا أن المقصود بالنية - ههنا - ليس هو النية التي هي التمييز، بل قصد إيقاعه طاعة، وافتقار إبطاله إلى دَعْوَى استلزامها التسلسل، واضح.

تنبيه: اعلم: أن العُقلاء اختلفوا في الواجب الأول؛ تفرّيعاً على قول من قال: يجب معرفة الله بالبرهان، ولا يكفي التقليد المطابق؛ على مذاهب: الأول - المنقول عن أبي الحسن الأشعري -: أن أول الواجبات العلم بالله.

والثاني: أنه النظر المؤدّي إلى العلم بحدوث العالم، ومعرفة الصّانع؛ وهو المنسوب إلى أبي إسحاق الإسفراييني.

الثالث: القصد إلى النظر الصحيح؛ وهو اختيار إمام الحرمين - رحمه الله - من «الإرشاد». وقيل: أول الواجبات الشك؛ ويقال: إنه مذهب أبي هاشم. وقيل: الشك لازم، وأول الواجبات: الخروج عن الشك، والقصد إلى النظر الصحيح. وقيل: أول الواجبات القصد السليم؛ وهذا هو قول من يقول: لا يجب على العوام معرفة الله بالدليل، ولا يمكن تفرّيعه على قول من قال بوجوبه. فهذه المذاهب المنقولة في هذه المسألة صرّح بنقلها شارح «المحصل» في شرحه لـ «المحصل». وقال المصنف في «المحصل» بعد نقل ثلاثة مذاهب منها: «الخلاف لفظي؛ وذلك أنه إذا أريد بالواجب: الواجب بالقصد الأول - فلا شك في أن القصد المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل النظر مقدوراً؛ وإن أريد به الواجب كيف كان، فلا شك أنه القصد».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الرابعة:

فِي أَنَّ الْمَكْرَهَ عَلَى الْفِعْلِ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وَبِتَرْكِهِ ؟.

المشهور: أَنَّ الْإِكْرَاهَ إِذَا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ، أَوْ لَا يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ: فَإِنْ انْتَهَى إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ، اِمْتَنَعَ التَّكْلِيفُ؛ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ عَلَيْهِ يُعْتَبَرُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ، وَضِدَّهُ يَصِيرُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ؛ وَالتَّكْلِيفُ بِالْوَاجِبِ وَالْمُمْتَنِعِ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ لَمْ يَنْتَهِ إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ، صَحَّ التَّكْلِيفُ بِهِ.

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: «الْإِكْرَاهُ لَا يُنَافِي التَّكْلِيفَ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ: إِذَا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى الدَّاعِي، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ، فَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ: أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ انْتِهَاءِ الدَّوَاعِي إِلَى دَاعِيَةٍ تَحْصُلُ فِيهِ مِنْ قَبْلِ غَيْرِهِ، وَأَنَّ حُصُولَ الْفِعْلِ - عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - وَاجِبٌ؛ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا وَجِبَ وَقُوعُهُ، أَوْ بِمَا اِمْتَنَعَ وَقُوعُهُ؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْإِكْرَاهِ !؟

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الدَّاعِي، كَانَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ أَوْ بِالْعَكْسِ اتِّفَاقِيًّا، وَالْإِتِّفَاقِيُّ لَا يَكُونُ بَاخْتِيَارَ الْمُكَلِّفِ، وَإِذَا جَازَ التَّكْلِيفُ هُنَاكَ - مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بَاخْتِيَارَ الْمُكَلِّفِ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْإِكْرَاهِ !؟

فَإِنْ قُلْتَ: مَا الَّذِي أَرَدْتَ بِكَوْنِ الْفِعْلِ اتِّفَاقِيًّا؟: إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ حَصَلَ لَا بِقُدْرَةِ الْقَادِرِ - فَهُوَ مَمْنُوعٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِيهِ عِنْدَنَا هُوَ الْقَادِرُ؛ لَكِنَّ الْقَادِرَ عِنْدَنَا: يُمَكِّنُهُ أَنْ يُرَجِّحَ أَحَدَ مَقْدُورِيهِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْرًا آخَرَ، فَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِهِ :

قُلْتُ: الرَّجُلُ كَانَ مَوْصُوفًا بِكَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى هَذَا الْفِعْلِ، مَعَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مَا كَانَ مَوْجُودًا؛ فَلَمَّا وَجَدَ هَذَا الْفِعْلَ -: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَنَّهُ حَدَثَ أَمْرٌ آخَرُ وَرَاءَ كَوْنِهِ قَادِرًا - الَّذِي كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ ذَلِكَ - أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ حَدَثَ: كَانَ حُدُوثُ الْفِعْلِ عَنِ الْقَادِرِ، مُتَوَقِّفًا عَلَى أَمْرٍ آخَرَ، سِوَى كَوْنِهِ قَادِرًا؛ وَقَدْ فَرَضْنَا لَيْسَ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَإِنْ لَمْ يَحْدُثْ أَلْبَتَّةَ أَمْرٍ، كَانَ حُدُوثُ هَذَا الْفِعْلِ فِي بَعْضِ أَرْمِنَةِ كَوْنِهِ قَادِرًا دُونَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ - لَيْسَ لِأَمْرٍ حَصَلَ فِي جَانِبِ الْقَادِرِ حَتَّى يُؤْمَرَ بِهِ، أَوْ يُنْهَى عَنْهُ؛ بَلْ كَانَ ذَلِكَ مَحْضَ الْإِتِّفَاقِ؛ فَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَكْلِيفًا لَهُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ؛ وَإِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ بِبَطْلِ قَوْلِهِمْ: «الْمُكْرَهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ».

وَاعْلَمَ: أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ قَدْ ذَكَرْنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ مِرَارًا، وَسَنَذْكُرُهَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِأَنَّ أَكْثَرَ الْقَوَاعِدِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا، وَلَا جَوَابَ عَنْهَا إِلَّا بِتَسْلِيمِ أَنَّهُ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الناس اختلفوا في أن المكره<sup>(١)</sup> على الفعل:

(١) الكره (بالفتح): المشقة. (وبالضم): القهر. وقيل: بالفتح الإكراه، وبالضم المشقة، وأكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهراً. يقال: فعلته كرهاً بالفتح أى إكراهًا. ومنه قوله تعالى: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾، فقابل بين الضدين. قال الزجاج: كل ما فى القرآن من الكره بالضم الفتح فيه جائز؛ إلا قوله تعالى: ﴿كَيْبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ﴾. والإكراه - اصطلاحاً -: هو فعل لا يحق يوجد من المكره (بالكسر)، فيحدث المكره (بالفتح) معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذى طلب منه. أو حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه.

يتنوع الإكراه إلى نوعين هما:

١- إكراه ملجئ.

٢- إكراه غير ملجئ. الإكراه الملجئ: عند الشافعية أنه الذى لا يبقى للشخص معه قدرة، ولا اختيار؛ كإلقاء شخص من شاهق على شخص ليقته. فالشخص الملجئ لا قدرة له على الوقوع لا فعلاً ولا تركاً. وبمنع هذا النوع من الإكراه - على المعتمد - التكليف بالفعل الملجئ إليه وبنقيضه؛ لأن المكره عليه واجب الوقوع وضده مُمتنع. والتكليف بالواجب والممتنع محال. وهناك رأى آخر ضعيف يرى جواز تكليف الملجئ؛ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق، ولضعف هذا رأى قال ابن التلمسانى: وهذا القسم لا خلاف فيه. والمكره الملجئ -: بناء على ما سبق - يكون هو: من يدرى ولا مندوحة له عما أُلجئ إليه إلا بالصبر على ما أكره به. أو من حمل على أمر لا يرضاه ولم تتعلق به قدرته ولا اختياره. والإكراه غير الملجئ عند الشافعية أنه الذى لا ينتهى إلى حد الإجماع، كما لو قيل لشخص: إن لم تقتل هذا تقتلك. وعلم الشخص أنه إن لم يفعل قتله. وهذا النوع من الإكراه يسقط الرضا فقط، وتبقى معه القدرة والاختيار؛ لأن المكره فى هذا النوع - بناء على المثال السابق - غير مسلوب القدرة والاختيار؛ إذ يمكنه ألا يفعل ما أكره عليه بأن يتحمل ما هدد به. أو أن يفعل ما حمل عليه؛ فهو حينئذ قادر مختار. والمكره غير الملجئ: بناء على ما سبق يكون المكره غير الملجئ هو: من حُمل على أمر لا يرضاه، ولكن تعلقت به قدرته واختياره.

هل يكلف بفعل ما أكره عليه، وهل يكلف بترك ما أكره عليه؟:

فلنشرح مذاهب الناس في المسألة؛ فنقول: قال الغزالي ١٢٨/ب في «المستصفي»: فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف؛ بخلاف فعل المجنون والبهيمة؛ لأن الخلاف ثمة في المكلف، لا في المكلف به، فإن شَرَطَ المكلف: السماع والفهم؛ وذلك في المجنون والبهيمة مَعْدُوم، والمكره يفهم وفعله في حَيِّزِ الإمكان؛ إذ قد يقدر على تحقيقه وتركه، فإن أكره على أن يقتل، جاز أن يكلف بترك القتل؛ لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خَوْفُ الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه، فهو أيضاً متمكِّن بأن يكره بالسيف على قتل حية هَمَّتْ بقتل مسلم؛ إذ يجب قتلها، أو أكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم بقول، فقد أدى ما كلف به.

وقالت المعتزلة: «إن ذلك مُحَال؛ لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة»؛ وهذا محال؛ لأنه قادر على تركه؛ ولهذا يَجِبُ ترك ما أكره عليه؛ إذا أكره على قتل مسلم، وكذلك لو أكره على قتل حية يَجِبُ قتلها، وإذا أكره على إراقة الخمر، يجب إراقتها. وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْرٌ؛ وهو: أن الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر دون باعث الإكراه؛ فإن أقدم للخلاص من سيف المكره، لا يكون ممثلاً<sup>(١)</sup>، أعنى: للشرع، وإن انبعث بداعي الشرع؛ بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه، ولا يمتنع وقوعه طاعة، لكن لا يكون مكرهاً، وإن وجدت صورة التخويف؛ فاتتبه لهذه الدقيقة.

وقال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»: المكره يدخل في الخطاب؛ على سبيل التكليف.

وقالت المعتزلة: لا يدخل في الخطاب على سبيل التكليف حال الإكراه. وقاس المكره على المختار؛ بجامع العقل والبلوغ؛ لانعقاد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتنب القتل، ودفع المكروه عن نفسه، وأنه آثم بقتل من أكره عليه - وذلك يدل على أنه مكلف حالة الإكراه.

وقال ابن برهان في كتابه المسمى بـ «الأوسط» [١٢٩/أ] في أصول الفقه: المكره عندنا مُخَاطَبٌ بالفعل الذي أكره عليه، ونقل عن أصحاب أبي حنيفة: أنه غير مخاطب، وانعقد الإجماع على أنه مكلف بما عدا ما أكره عليه من الأفعال.

ونقل عن المعتزلة: أن المكره غير مخاطب، وهذا خطأ في النقل عنهم؛ لأن عندهم:



المكره يُخاطَبُ، بل هو أولى بالخِطَابِ من المختار؛ بسبب أنه مأمور بترك القتل الذى أكره عليه، وواجب عليه الانقياد والاستسلام، وموعدود على ذلك بالأجر والثواب.

إلا أن العلماء رأوا فى كتبهم: أن المُلجأ غير مخاطب، وظنوا أن المُلجأ والمُكره واحد؛ فنقلوا عنهم: أن المكره غير مخاطب، والمُلجأ: هو الذى لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعاً ومحمولاً بأبلغ جهات الحُمْلِ، ومثاله: رجل شدت يده ورجلاه رِبْطاً وألقى على ظَهْرِ إنسان؛ بحيث لا يمكنه الاندفاع لو دفع إلى البحر، أو دفع وهو لا يقدر على ترك ما دفع إليه؛ فهذه صورة المُلجأ عندهم، وهو ليس بمكلف؛ لأنه ليس بقاصدٍ ولا قادر، وأما المكره: فله قصد وقدرة؛ فكان مكلفاً.

وقال صاحب «التنقيحات»: يصح تكليف المكره؛ فإنه عاقل، وهو قادر ملتزم بالقتل، وقد صح الأمر بقتل الإنسان نفسه، فكيف بالصر<sup>(١)</sup> على القتل، وإنكار المعتزلة هذا؛ بناء على ظنهم: أنه ليس له اختيار - فاسد؛ فإن الاختيار المسكوت عنه هو أنه لو خلى ودواعيه، لم يفعل؛ وهذا غير إرادة إيقاع الفعل؛ فإنه بحيث لو لم يرد أن يفعل، فاختيار الفعل قدر ما أوقع الفعل المجبر عليه، وقد يكره الإنسان على ما هو طاعة؛ كقتل حية أو كافر، إلا أنه لا يكون مُجِيباً داعى الشرع؛ فلا بيان من تلك الجهة.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: اختلفوا فى المُلجأ إلى الفعل بالإكراه؛ بحيث لا يسعه تركه فى جواز تكليفه بذلك الفعل؛ إيجاباً، أو عدماً:

والحق: أنه إذا خرج بالإكراه إلى حدِّ الاضطرار، صار نسبة ما [١٢٩/ب] يصدر عنه من الحركة، كنسبة حركة المرتعش إليه؛ وذلك لأن تكليفه به إيجاباً أو عدماً - غير جائز؛ إلا على القول بتكليف ما لا يُطاق، وإن كان ذلك جائزاً عقلاً؛ لكنه ممتنع الوقوع سمعاً، للحديث المشهور<sup>(٣)</sup>، والمراد منه نفى المؤاخذه. وأما إن لم ينته إلى ذلك الحد - فتكليفه جائز عقلاً وشرعاً.

وأما الخاطئ: فهو غير مكلف فيما هو مخطئ فيه، وهو بعينه اختيار.

وقال الأبيارى: أهل الحق يجوزون تكليف المكره بفعل المأمورات، وترك المنهيات، ومنعت المعتزلة تكليفه على وفق الإكراه، وجوزوا التكليف على خلاف الإكراه بما يحرم عليه، وقتل من أكره على قتله.

(١) فى «ب»: بالبصرة.

(٢) ينظر الإحكام (١/١٤٢).

(٣) الحديث المشهور هو قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد تقدم

وفرقت الخفية بين الإقرار بالأسباب، وبين إنشائها؛ فلا يؤثر عندهم فى الإقرار، ويؤثر فى الإنشاء.

واعلم: أن بعضهم ذكر ههنا جملة من الفروع، وليس هذا داخلا فى نظر الأصولى، فلهذا تركناه. قال صاحب «التنقيح»: تكليف المكروه على وفق الإرادة وعلى خلافها - جائز؛ لأن الإرادة لا تنافى الاستطاعة، فلا تنافى التكليف.

هذا هو الكلام فى نقل ما اختاره كل الأئمة من المذاهب المنقولة فى هذه المسألة. أمّا الدليل الذى تمسك به المصنف، مع ما فيه من السؤال والجواب - فقد ذكره فى أول الكتاب، وقد شرحناه؛ فلا نعيده ههنا، والله أعلم بالصواب.

### قال المصنف رحمه الله تعالى: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمَأْمُورَ إِنَّمَا يَصِيرُ مَأْمُورًا حَالَ زَمَانِ الْفِعْلِ ؛ وَقَبْلَ ذَلِكَ: فَلَا أَمْرٌ؛ بَلْ هُوَ إِعْلَامٌ لَهُ: بِأَنَّهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي سَيَصِيرُ مَأْمُورًا بِهِ. وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ قَبْلَ وَقُوعِ الْفِعْلِ.

لَنَا: أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا حَالَ حُدُوثِ الْفِعْلِ ، لَامْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا مُطْلَقًا؛ لِأَنَّ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ: لَوْ أُمِرَ بِالْفِعْلِ ، لَكَانَ الْفِعْلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُمَكِّنًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، أَوْ لَا يَكُونُ:

فَإِنْ كَانَ مُمَكِّنًا ، فَقَدْ صَارَ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ حَالَ إِمْكَانِ وَقُوعِهِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا كَانَ مَأْمُورًا بِمَا لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ - عِنْدَ الْخَصْمِ - مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أننا ننقل أولاً ما اختاره كل واحد من أئمة الأصول فى هذه المسألة من المذاهب فيها، وما اختاره كل واحد منهم، ثم نشرح ما قاله المصنف؛ فنقول: قال إمام الحرمين فى «البرهان»<sup>(١)</sup>: ذهب الأصوليون [١٣٠/أ] من أصحاب أبى الحسن الأشعري: إلى أن الفعل حَالَ الْحُدُوثِ مَأْمُورٌ بِهِ<sup>(٢)</sup>.

ونقلوا عن المعتزلة خلافهم، ومصيرهم إلى أن الحَادِثَ لَا يَتَصِفُ بِكَوْنِهِ مَأْمُورًا بِهِ فى حال الحدوث. وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة، وتعلقها بالفعل حال

(١) ينظر البرهان (١/٢٧٦) (١٨٦).

(٢) فى «أ»: غير مأمور به.

الحدوث؛ فإن الحادث يتصف بكونه مقدورًا حالَ الحدوث. وزعموا - أيضًا - أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدورًا بالقدرة الحادثة متعلقًا بالاستطاعة لمحكم على مقتضى ذلك بكونه مأمورًا به، إذا ثبت الأمر فيه.

والمعتزلة بنت ذلك على أصلها [ففي] استحالة تعلق الأمر بالحادث من حيثُ قالوا: الحادث ليس متعلقًا للقدرة؛ كالباقى المستمرّ الوجود، وما لا يكون مقدورًا لا يكون مأمورًا به.

ومذهب شيخنا الأشعري: أن القدرة الحادثة تقارن حدوث<sup>(١)</sup> المقدور ولا تسبقه؛ وليس امتناع تقدمها متلقًى من قضايا القدرة؛ فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث، وإنما امتنع تقدم القدرة الحادثة؛ على رأى أبى الحسن الأشعري من جهة اعتقاده استحالة بقائها، وهذا مطردٌ عنده فى الأعراض أجمع، ولو تقدمت القدرة، لعدمت عند حدوث المقدور؛ فلا يكون المقدور متعلقًا بالقدرة؛ وذلك مستحيل عنده. ومذهب أبى الحسن - متخبط عندى فى هذه المسألة، وأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث فى حال حدوثه - فلست ألتزم الآن ذكر مباحثتى عنه، ولكن أكشف السر فى مقصود المسألة؛ فأقول: لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبى الحسن؛ فإن القاعد فى حال قعوده، مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام، ولا قدرة على القيام عند أبى الحسن فى حالة القعود؛ فكيف يثبت له تلقى حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة؟ ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده، ولو نزلنا على حكمه فى المصير إلى أن الحادث مقدور، ويستحيل مع ذلك كونه مأمورًا به؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه: أن الحادث بها يقعُ وهى فى اقتضاها له نازلة معه منزلة العلة [١٣٠/ب] المقترنة بالمعلول؛ فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه. فإن تفتن ذكى لوجه الحق، خطر له فى معارضة ذلك: أن القدرة لا توجب المقدور لعينها؛ إذ لو أوجبه، لاستحالَ خلو القدرة عن المقدور؛ وذلك يبطلُ إثبات القدرة الأزلية؛ فإنها غير مقارنة للحوادث؛ إذ لو فرض اقتران العالم بها، لكان أزليًا؛ فالأزلى يستحيل أن يكون مقدورًا، وفى خروجه عن كونه مقدورًا سقوط القدرة؛ لأن وجود القدرة بدون مقدور مُحال، ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وهو غير مستحيل فى واقع حادث حالة الحدوث.

ولو سلم مُسلم لأبى الحسن ما قاله فى القدرة جدلاً<sup>(٢)</sup> من تنزيل القدرة مع المقدور

(١) سقط فى وأ، ب.

(٢) فى وب: حذرًا.

منزلة العلة مع المعلول، وهيئات أن يكون الأمر كذلك، ولو كان كذلك، فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً به؛ فإن الأمر طلبٌ واقتضاء، فكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضى<sup>(١)</sup> حاصل؟ ولا يرضى هذا المذهب لنفسه عاقل. قال الغزالي في «المستصفى»<sup>(٢)</sup>: لا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه، وهل يكون الحادث في أول حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث أم يخرج عن كونه مأموراً به؛ كما كان في الحالة الثانية من الوجود؟ واختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي، ولا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره.

قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخص»: اختلف الناس في تقدم الأمر على وقت الفعل، وهل يكون - إذا تقدم - أمراً على الحقيقة، أم لا؟ وفي تعلق الأمر بالفعل حال الحدوث؟: فلا خلاف بين أصحابنا المتكلمين في وجوب تعلق الأمر بالفعل حال الحدوث.

وعند المعتزلة: أنه لا يجوز ذلك، وأنه لا بد وأن يكون متقدماً على وقت الفعل.

وأما تقدم الأمر على وقت المأمور به، فاختلفوا فيه:

فقال كثيرٌ من شيوخنا: إن الأمر على الحقيقة الذي هو الإيجاب [١٣١/أ] والإلزام، لا يتقدم على وقت الفعل؛ لأن الذي يقدم إنما هو إعلام وإنذار، وأن الأمر على الحقيقة هو الذي قارن وقت الفعل.

وقال الباقر من أصحابنا: إنه يتقدم على وقت الفعل، واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا على وجوب تقدمه بوقت يحصل للمأمور به فهمه:

فمنهم من قال: لا يجوز تقدمه عليه بأوقات كثيرة، ولا يجوز إلا بوقت واحد إلا لمصلحة.

ومنهم من شرط في ذلك شروطاً أخرى: من كون تقدمه صلاحاً للمكلف لو أمر به، وكون المكلف في جميع تلك الأوقات حياً سليماً مستكماً لجميع شرائط التكليف.

والذي اختاره القاضي: أن الأمر المتقدم يجب تقدمه على الفعل بوقتين:

أحدهما: وقت إدراكه، واستكمال سماعه لحصول الفهم.

(١) في «ب»: ويطلب.

(٢) ينظر المستصفى (١/٨٦).

الثاني: العلم بالمراد به.

وقال بعضهم: يبعد أن يقال: إنه يصح إيقاع الفعل في حال العلم بما يتضمنه الأمر؛ لأنه يحتاج المكلف إلى تقدم دليل له على وجوب الفعل المقتضى إلى مدة يتأمله، ثم يقدم على إيقاع ما قد حصل له العلم به؛ وإلا لكان مقدماً على إيقاع ما لم يعلم وجوبه.

وقولنا: «بتقدم الأمر» لا يناقض قولنا: إن الأمر يتعلق بالمأمور حال وجوده؛ فإن المتقدم إنذار وترغيب، وحال حدوث الفعل: هو أمر على الحقيقة، والكلام في هذا من وجوه:

أحدها: وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور به.

الثاني: في أن تقدمه لا يخرج عن كونه أمراً، وإن كان إعلماً<sup>(١)</sup>.

الثالث: في تعلق الأمر بالفعل حال إيجاده.

الرابع: في مقدار ما يتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات.

قال الماوردي: مذهبتنا تعلق الأمر بالفعل قبل وجوده تعلقاً متساوياً. ثم اختلف أصحابنا: فمنهم من قال: هما سواء، والأمر متعلق بالفعل فيها تعلق التزام.

ومنهم من قال: أما حال الوجود [١٣١/ب]: فتعلق التزام، وأما قبل الوجود: فتعلق إعلام.

وقال أبو الخطاب الحنبلي في كتابه المسمى بـ «التمهيد»: الأمر يتناول المعدومين<sup>(٢)</sup> الذين هم في علم الله - تعالى - أنهم سيوجدون مكلفين؛ وبه قال الأشعري، وبعض الشافعية.

وذهب بعض المعتزلة<sup>(٣)</sup>، وأكثر أصحاب أبي حنيفة: إلى أنه لا يتناول المعدومين، وإنما يختص بالموجودين، ثم اختلفوا: فقال من قال بالأزل: إن الأمر للمعدوم أمر إعلام، ومنهم من قال: بأنه التزام.

وقال بعضهم: يتناول الأمر المعدوم؛ بشرط أن يكون هناك موجود ينصرف إليه الأمر

(١) في «ب»: إعداداً.

(٢) في «ب»: المعلومين.

(٣) في «ب»: وحكى الجرجاني عن الغزالي.

بـ «الخطاب». وفائدة الخلاف: أنه إذا احتج علينا بأنه لو أخصر يلزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في زمن الرسول ﷺ موجودين من غير قياس. هذا إذا قلنا: الأمر يتناول المعدومين.

وأما إذا قلنا: «لا يتناولهم» فيحتاج إلى قياس، أو دليل آخر لإلحاق الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان.

واختار ابن عقيل الحنبلي: أن الأمر إنما يكون أمراً حال الفعل، وقبله: إعلام.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه، سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوثه، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمن حدوثه، فأثبت أصحابنا، ونفاه المعتزلة. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الأشعري. وقال ابن الحاجب: «التكليف بالفعل في حال حدوثه قال به الأشعري»<sup>(٢)</sup>، ومنعه<sup>(٣)</sup> الإمام والمعتزلة؛ وميل ابن الحاجب إلى ما اختاره الإمام.

هذا هو الكلام في منقول أئمة الأصول في هذه المسألة، وإذا تأمل المتأمل، لا يخفى عنه القدر المشترك بين منقول الكل، وما انفرد به بعضهم.

### تنبيهات:

الأول: اعلم: أن مذهب الأشعري: انقطاع تعليق الأمر بانقضاء زمن الحدوث [١٣٢/أ].

ومذهب المعتزلة: انقطاع تعليق الأمر أول زمن الحدوث، وفي زمن الحدوث يوافق في التعليق. فالأشعري: يثبت التعليق زمن الحدوث، والمعتزلة: ينفونه. وقيل: زمن الحدوث قولان في التعليق؛ فالمعتزلة تثبت التعليق قبل زمن الحدوث، والأشعري ينفيه.

التنبيه الثاني: اعلم: أن قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» لا يناقضه قولنا: «الأمر إنما يصير أمراً حال الحدوث»؛ نعم: الذي يُوهِمُ التناقض قولنا: «المعدوم مأمور في الأزل»؛ فإنه يناقضه قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع»: فنقول: ليس كذلك؛ فلا تناقض. وبيانه: هو: أنا إما: أن نفس قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» بعدم العلم، أو نفسه بعدم الحكم:

(١) ينظر الإحكام (١/١٣٧).

(٢) في وأه: نافية الأشعري.

(٣) في وأه: مثبتة.

فإن فسرناه بالأول: فانتفاء التناقض ظاهر.

وإن فسرناه بالثاني: فالتناقض مندفع أيضاً؛ وذلك لأننا نقول: إن الخطاب فى الأزل، وتعلقه بالمكلف - موقوف على وجود بعثة الرسل؛ فمعنى قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» أى: لا تعلق؛ فلا تناقض أيضاً.

التنبية الثالث: أنه قد سبق أن المعدوم مأمور بشرط الوجود، وهو يناقض قولنا: «إن الأمر إنما يتحقق حال حدوث الفعل» ورفع هذا التناقض أن نقول: إن اخترنا: أن الأمر فى الأزل<sup>(١)</sup> - إعلام - فلا تناقض. وإن اخترنا: أن خصوص كونه أمراً حادثاً على ما هو مذهب القلانسي وغيره - فلا تناقض.

وإن لم نختَر شيئاً من ذلك، فنقول: الأمر يعرض له سبب تختلف نسبه فيه؛ ففى الأزل: له نسبة بها يصير إلزاماً خاصاً؛ وهو: أنه إلزام المأمور الفعل القلانسي على تقدير وجوده، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل، ثم تعرض له نسبة أخرى زمن حال وجود المكلف، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل؛ فيصير أمراً حينئذ. والفرق بينهما: أنه فى الأزل [١٣٢/ب] كان إلزاماً على تقدير خاص؛ وهو الذى سبق. وأما إذا باشر المكلف الفعل، فقد وقع ذلك التقدير؛ فالأمر الثابت حينئذ أمر محقق؛ لوجود ملزومه، وهو بعينه وخصوصه منتفٍ عن الأزل؛ لأن الثابت فى الأزل ثابت بتقدير وجود المكلف، وحدث الفعل؛ فهو مغاير لهذا الأمر بالشخص؛ فالمنتفى عن الأزل مغاير للثابت عند حدوث الفعل بالشخص، وإن كانت حقيقة الأمر واحدة.

فإذا قلنا: إنما يكون أمراً عند حدوث الفعل، وقبل حدوث الفعل ليس بأمر - [كان ذلك نفيًا لهذا]<sup>(٢)</sup> الأمر الخاص عن الأزل، وهو الأمر المقارن للحدث، ولم يكن أيضاً نفيًا للأمر المطلق؛ فلا تناقض. وربما يدفع بهذا التحقيق التناقض المتوهم فى قوله فى مسألة: «تكليف ما لا يطاق»: «الأمر حال<sup>(٣)</sup> الفعل والاستطاعة مع الفعل»؛ ويندفع بأنه إلزام للخصم.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال فى «الملخص»: «الأوامر ضربان:

أحدهما: دلالة على الحكم، وحث عليه، وترغيب فيه، وهذا الأمر من حقه أن يكون مقدماً على الفعل المأمور به، وألا يقارنه حال وجوده؛ لأنه متى قارنه خرج عن أن يكون دليلاً عليه.

(١) فى «أ»: الآن.

(٢) فى «أ»: فإن ذلك يصل بهذا.

(٣) فى «أ»: قبل.

وثانيهما: ما يقارن الأمر به، وهذا ليس بدليل عليه، أي: على الأمور به في تلك الحالة، ولا ترغيب فيه، وإنما هو أمر للفاعل بأن يكون فاعلاً فقط.  
فإن قيل: «فكيف يستمر حكم هذا مع قولكم: «إن الأمر المتقدم على وقت الفعل - هو نفس الأمر المتعلق به حال إحدائه؟!»:»

قيل له: نحن - وإن قلنا ذلك - فإننا نقول: حالة تقدمه على الأمور به: يكون دليلاً عليه، وترغيباً فيه، وحال وجود الفعل الأمور به: يخرج عن ذلك.  
فإن قيل: «فيخرج من ذلك وجود الدليل مرة دليلاً، ومرة غير دليل»:»

قيل له: نحن لا ننكر ذلك؛ لا بمعنى يرجع إلى تغيير<sup>(١)</sup> الدليل، لكن تغيير أحوال المدلول؛ لأنه إنما دل عليه [١٣٣/أ] على تلك الحالة؛ وذلك لخروج الخير عن أن يكون خيراً عن الموجود، وإذا عدم لتغير حال المخبر عنه لا لتغير الخير واختلافه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص»؛ وهو كلام حسن دافع للتناقض.

التنبيه الرابع: قد تبين مما ذكرناه، ومن نقل عبارات الأئمة واختلافهم: أن الأمر المتقدم هل هو إلزام، أو إعلام بأنه سيصير مأموراً؟.

وقد توهم بعضهم: أن الإعلام عبارة عن الخير اللازم للأمر: بأن تاركة يعاقب؛ فلا يحتمل التصديق والتكذيب؛ وهذا فاسد:

أما أولاً: فمن حيث النقل. وأما ثانياً: فلأن ذلك الخير لازم للأمر؛ سواء قلنا: إن الأمر المتقدم إعلام، أو إلزام، وهذا الخير مختصٌ بكونه إعلاماً، بل الخير المذكور بلزومه للإيجاب يمكن تحقيق لزوم مثله؛ قياساً على الندب والإباحة والتحریم والكراهة.

وأما ثالثاً: فإنه لا يتصور وجود خير لا يحتمل التصديق والتكذيب؛ سن حيث هو خير؛ لما علم من حد الخير ورسمه.

وإذ قد أحطت علماً بهذه التنبيهات، والمذاهب المنقولة في المسألة - فلنشرح الدليل المذكور بما فيه من الخلل:

فنقول: الدليل على أن الأمور إنما يكون مأموراً به حال حدوث الفعل؛ وهو أنه لو امتنع كونه مأموراً به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأموراً به مطلقاً؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك:

بيّانُ الملازمة: أنه لو امتنع كونه مأموراً به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأموراً به قبل الفعل؛ فلا يكون مأموراً به مطلقاً؛ وذلك لأنه لو لم يكن مأموراً به حال حدوث



الفعل - لم يكن مأموراً به حال المباشرة؛ فيما أن يكون الفعل قبل الفعل ممكناً أو لا: فإن لم يكن ممكناً حينئذ: يلزم ألا يكون مأموراً به؛ لكونه تكليفاً بالمحال حينئذ، وبطلانه على رأى المعتزلة؛ فلا يكون مأموراً به قبل الفعل، والتقدير: أنه غير مأمور به حال [١٣٣/ب] الحدوث؛ فلا يكون مأموراً به مطلقاً؛ فقد صحَّت الملائمة.

وأما إذا كان الفعل ممكناً فى تلك الحالة - فنفرضه واقعاً؛ إذ الممكن هو: الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإذا فرض ذلك، كان مأموراً به حال الملائمة، والتقدير: أنه غير مأمور به فى تلك الحالة؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لو لم يكن<sup>(١)</sup> مأموراً [به] حال حدوث الفعل، لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألا يكون مأموراً به مطلقاً، أو لا يكون مأموراً به حال الحدوث، ولا قبله، [فيلزم] اجتماع النقيضين؛ وكل واحد منهما متنف.

أما ألا يكون مأموراً به مطلقاً؛ فبالإجماع؛ لأنه مأمور [به] فى إحدى الحالتين بإجماع المسلمين.

وأما استحالة الثانى: فواضحة غنية عن البيان. ويلزم من انتفاء كل واحد منهما: انتفاء الملزوم؛ وهو امتناع كونه مأموراً [به] حال الحدوث، أو عدم كونه مأموراً [به] حال الحدوث؛ فيكون مأموراً [به] حال الحدوث، وهو المدعى. وهذا هو تحرير الدليل المذكور؛ فإن التزديد الذى ذكره لتقريب الملازمة - لا يلزم منه ألا يكون مأموراً [به] مطلقاً، وذلك ظاهر؛ فليفهم كما ذكرناه.

واعلم: أن هذا الدليل ضعيف؛ وبيان ضعفه هو:

أنا نقول: لم قلت: «إنه إذا انتفى اجتماع النقيضين، يلزم انتفاء الملزوم، وهو: عدم كونه مأموراً حال الحدوث»؟! وإنما يلزم ذلك: أن لو كان اجتماع النقيضين لازماً له؛ بل إنما لزم اجتماع النقيضين من المجموع المركب منه، ومن فرض الممكن واقعاً، ويلزم من هذا: ألا يكون المجموع المركب منه، ومن وجود ذلك الممكن فى الواقع، ولا يلزم من ذلك ألا يكون الجزء الأول من المجموع واقعاً؛ وهذا لجواز أن يكون المحال لازماً للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون لازماً لأحد الجزأين بعينه.

فإن قلت: «المحال لزم من المجموع، ووقوع الممكن لا يلزم منه محال؛ وإلا لما كان ممكناً؛ فتعين أن يكون المحال لازماً من الجزء الأول».

قلنا: لا نسلم هذا؛ لجواز [١٣٤/أ] أن يكون المحال لازماً للمجموع من حيث هو مجموع. وهذا منع قوى لا جواب له.

وبه تبيّن فسأد قول من قال: السالبة الضرورية تنعكس كنفستها، والممكنات كذلك؛ فافهم ذلك. واعلم: أن كتابي<sup>(١)</sup> لا يصلح إلا للأفاضل من طلبة العلم، وشرطه: أن يكون متميزاً في جملة من العلوم، أو ممارساً لها، أو متأنساً بها. قال صاحب «التحصيل»: لا امتناع في تناول الأمر زمن إمكان الفعل، وفرض وقوعه في ذلك الزمان كان مأموراً بالفعل قبله، ولا خلف فيه، ثم ما ذكرتم يقتضى ألا يذم<sup>(٢)</sup> تارك المأمور به قطعاً؛ وذلك باطل.

بيان اللزوم: امتناع توجه الذم بترك الأمر؛ وهذا كلام حق، وسؤال واقع، لا جواب له أيضاً. وقد رام بعضهم الجواب عن الإلزام؛ فقال: «زمن الملابس يلزم زمان صفة التعلق؛ لا لأنه شرط التعلق، وإنما يلزم نفي العصيان<sup>(٣)</sup> أن لو كان شرطاً للتعلق»؛ وهذا ليس بجواب؛ وذلك لاستحالة أن يكون الزمان صفة التعلق، بل لم نجعله أمراً إلا حين الملابس، فقبل زمن الملابس ليس بأمر؛ فلا يصدق عليه أنه ترك الأمر؛ وهذا واضح؛ فلا يذم أحد بترك الأمر؛ وهو باطل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مَأْمُورٌ لَا بِأَنْ يُوقَعَ الْفِعْلُ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ بَلْ بِأَنْ يُوقَعَهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِنْهُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن توجيه هذا السؤال على مقدمة من مقدمات الدليل، وهي المقدمة القائلة: إنه لو كان مأموراً بالفعل قبل المباشرة<sup>(٤)</sup>: فإما أن يكون ممكناً، أو ممتنعاً؛ فإن كان ممتنعاً حيثئذ: فلا يجوز التكليف به؛ لكونه تكليفاً بالمحال؛ واستحالته عند الخصم؛ فنقول: الخصم لا يسلم أنه يلزم التكليف بالمحال حيثئذ [١٣٤/ب] إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفاً بإيقاع الفعل في ذلك الزمن، بل هو عندنا مكلف في هذا الزمن لا بإيقاع الفعل في هذا الزمان، بل في هذا الزمان هو مكلف بأن يوقع الفعل في الزمن الثاني. هذا هو توجيه المنع على تلك المقدمة، مع بيان سنده.

قال المصنف - رحمه الله - : قُلْتُ: قَوْلُكَ: «إِنَّهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مَأْمُورٌ بِأَنْ يُوقَعَ

(١) في «ب»: درس.

(٢) في «أ»: يلزم.

(٣) في «أ»: النصاب.

(٤) في «ب»: دون المباشرة قبل المباشرة.

الْفِعْلُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي؛ إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنْ كَوْنَهُ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ ، لَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَفِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ: لَمْ يَكُنْ مُوقِعًا أَلْبَتَّةَ لِشَيْءٍ، وَلَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّ كَوْنَهُ مُوقِعًا ، يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْفِعْلُ يُوجَدُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَنَقُولُ:

كَوْنَهُ مُوقِعًا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ، أَوْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا:

فَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ ، لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهِ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ مَعْنَى إِلَّا مُحْضُ كَوْنِهِ قَادِرًا؛ فَيَعُودُ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ.

وَإِنْ كَانَ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا ، فَحَيْثُ تَكُونُ الْقُدْرَةُ مُؤَثَّرَةً فِي وَقُوعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ؛ بِإِقْبَاعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ وَاقِعٌ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ؛ فَالْأَمْرُ لَا يَكُونُ أَمْرًا بِالشَّيْءِ إِلَّا حَالٌ وَقُوعِهِ لَا قَبْلَهُ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن هذا السؤال بأن قال: قولك: بأنه في الزمان الأول بأمور لا بأن يوقع الفعل فيه؛ بل بأن يوقع الفعل في الزمن الثاني - إن عنيت به: أن كونه موقعاً للفعل لا يحصل إلا في الزمن الثاني - فليس في الزمن الأول إلا نفس كونه قادراً؛ فيمتنع أن يكون مأموراً بشيء من ذلك الزمن. وبيانه: ما سبق، وهو: أن الفعل في ذلك الزمن: إما أن يكون ممكناً أو ممتنعاً؛ فإن كان ممكناً؛ فنفرضه واقعاً؛ فيكون مأموراً حال الملابس، وإن لم يكن ممكناً لا يكون مأموراً به؛ لكونه تكليفاً بالحال.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنْ كَوْنَهُ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْفِعْلُ يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَنَقُولُ: كَوْنَهُ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ، أَوْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا: فَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ: فَيَعُودُ الْقِسْمُ الْأَوَّلِ، وَهُوَ: أَنَّهُ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ أَصْلًا؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ حَيْثُ: فِيمَا أَنْ يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ مَمْكِنًا أَوْ مَمْتَنَعًا... إِلَى آخِرِهِ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَمْرًا زَائِدًا، وَالْقُدْرَةُ مُؤَثَّرَةٌ فِيهِ - فَالْأَمْرُ إِذَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ بِإِقْبَاعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ، وَهُوَ وَقِعٌ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - فَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ أَمْرًا إِلَّا حَالِ الْخُدُوثِ. هَذَا هُوَ شَرْحُ هَذَا الْكَلَامِ، وَتَمَامُهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يُقَالَ: «وَإِنْ كَانَ الْمَرَادُ مَعْنَى ثَالِثًا، فَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِهِ».

قال المصنف رحمه الله تعالى: احتجَّ الخصمُ: بأنَّ المأمورَ بالشيءِ يجبُ أن يكونَ قادرًا عليه، ولا قدرةَ على الفعلِ حالَ [١٣٥/أ] وجودِ الفعلِ؛ وإلاَّ لكانَ ذلكَ تحصيلًا للحاصلِ؛ وهو محالٌ. فعلمنا: أنَّ القدرةَ على الفعلِ مُتقدِّمةٌ على الفعلِ، والأمرُ لا يتناولُ إلاَّ القادرَ، والرجلُ لا يصيرُ مأمورًا بالفعلِ إلاَّ قبلَ وقوعه.

والجوابُ: القدرةُ مع الداعي مؤثِّرةٌ في وجودِ الفعلِ، ومُستلزمةٌ له، ولا امتناعٌ في كونِ المؤثِّرِ مُقارنًا للأثرِ؛ كما في سائرِ المؤثِّراتِ الموجبةِ، والله أعلمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام هو معارضة في حكم المسألة، وبيانه أن نقول: ما ذكرت من الدليل الدالُّ على أن الفعل إنما يكون مأمورًا به عند حدوثه - معارض بوجه آخر يدل على أن الفعل إنما يكون مأمورًا به قبل حدوثه، وبيانه: أن المأمور بالشيء يجب أن يكون قادرًا على الشيء؛ وإلا يلزم تكليف العاجز؛ وهو محال؛ بناء على استحالة تكليف ما لا يُطاق، ولا قدرة على الفعل حال حدوثه، وإلا لكان ذلك تحصيلًا للحاصل؛ وهو محال؛ فإذن: القدرة على الشيء متقدمة على الشيء، ولا أمر إلا للقادر؛ فلا أمر إلا قبل الفعل؛ وهو المدعى.

أجاب المصنف؛ بأن قال: «لا نسلم أن القدرة متقدمة».

وقوله: «وإلا لكان تحصيلًا للحاصل».

قلنا: إنه لو لم تكن<sup>(١)</sup> متقدمة، وكانت مقارنة للفعل، والفعل والقدرة [حاصلًا] معًا فلا يكون ذلك تحصيلًا للحاصل؛ وهذا لأن القدرة والداعي مؤثران في الفعل على رأى المعتزلة، واستلزامًا على رأى غير المعتزلة؛ فلا امتناع في مقارنة الأثر للمؤثر، ولا اللازم للملزوم؛ كما في سائر الموجبات العقلية؛ كالكسر مع الانكسار، والتألم مع الضرب، وحركة الأصبع مع حركة الخاتم.

خاتمة: اعلم: أنَّ صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup> ذكر للدليل نظمًا آخر قصد به الاختصار؛ فقال: الفعل قبل وقوعه ممتنع، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان والمثل مندفع؛ لأن وجوب الفعل بالقدرة لا يمنع وقوعه بها.

ومراده: أن وقوع الفعل في حال عدم الفعل، ممتنع؛ وإلا يلزم الجمع بين الوجود

(١) في «ب»: وهذا لجواز ألا تكون.

(٢) ينظر التحصيل (١/٣٣٢).

والعدم؛ وهو محال، والأمر يتناول زمنَ الإمكان لا غير؛ فيلزم أن يكون مأموراً حالاً<sup>(١)</sup> الفعل؛ وهو المدعى. وأما قوله: «المثل مندفع» فمراده أنه لو عورض هذا بالمثل، وقبل [١٣٥/ب] الفعل زمن وجود الفعل ممتنع؛ وإلا لكان إيجاباً للموجود؛ وهو مُحال، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان؛ فلزم أن يكون قبل الفعل<sup>(٢)</sup>؛ وهو المدعى. ويبيّن اندفاعه: أن نقول: لا نسلم أن الأمر حال الوجود، وتعلق القدرة حال الوجود إيجاباً للوجود، وتحصيل الحاصل؛ وهذا لأنَّ القدرة توجب الفعل؛ فلا يمنع ذلك وقوعه بهما معاً في الزمان.

قال صاحب «التلخيص»: لا شكَّ أنَّ الأمر يتقدّم، وينشأ منه الدّاعي إلى الفعل، وينضمُّ ذلك إلى القدرة المستمرة؛ فيقع الفعل بهما؛ فيتقدم الأمر ضرورة، بل نقول: ما ذكره من أن تكليف الغافل لا يجوز إلا من شرط [في] فعل المأمور به قصد الإتيان على وجه الامتثال، والقصد بالفعل على وجه الامتثال؛ فيكون مسبوقاً بالأمر وبالعلم به لا محالة، والقصد: إما مع الفعل، أو قبله؛ فيلزم أن يكون الأمر قبل الفعل. أما قوله في الزمن الأول: «لو كان أمرنا بفعل، لكان الفعل في ذلك الزمان: إما أن يكون ممكناً، أو ممتنعاً»: قلنا: يكون ممكناً؛ نظراً إلى ذاته، وغير ممكن؛ بالنظر إلى عَدَم انضمام الداعية التامة إلى القدرة؛ لأن تلك الداعية لا تكون كاملة، ومنضمة إلى القدرة أول زمن ورود الأمر، بل يتأخر ذلك، ويكون عقبيه. فإذا حصلت الداعية التامة<sup>(٣)</sup> منضمة إلى القدرة الموجودة، ترتب عليهما الفعل؛ فلذلك يتأخر الفعل. وإذا كان كذلك، لا يستقيم قوله: «كان في الزمن الأول مأموراً بما لا قدرة له عليه»؛ لأن القدرة مستمرة في الزمن الأول والثاني، وامتناع الفعل في الزمن الأول؛ لانتفاء تلك الداعية، لا لانتفاء تلك القدرة؛ فلا يكون الأمر أمراً بما لا قدرة له عليه. ثم قوله: «لم يكن في الزمان الأول موقعاً للفعل ألّبتة بشيء، وليس هناك إلا عين القدرة؛ اعترافاً بوجود القدرة في الزمن الأول، فكيف يستقيم أن يقول: «[١٣٦/أ] كان مأموراً بما لا قدرة له عليه؟!». هذه أسئلة صاحب «التلخيص» أوردها في كتابه على عادته من غير جوابٍ عنها، ونحن نجيب عنها؛ فنقول: قد سبق أن في كل مأمور أمرين متغايرين شخصاً، متحدين حقيقة: أحدهما متقدم؛ وهو الموجب للداعية، وثانيهما: مقارن للفعل؛ على رأى الأشعرى، وما ذكره المعترض يدلُّ على تقدّم الأوّل، ولا نزاع فيه، ولا يدل على تقدم الثاني، بل

(١) في «ب»: قبل.

(٢) أى: مأموراً قبل الفعل.

(٣) في «أ»: الثانية.

لعل المعترض لم يَتَّبِعْ لتحقُّق أمرين في كل مأمور، بل ربما خَفِيَ ذلك على كثير من الناظرين في علم الأصول. وبما ذكرنا يندفع ما ذكره في تكليف الغافل... إلى قوله: «القدرة مستمرة في الزمان الأول والثاني، وامتناع الفعل في الزمن الأول؛ لانتفاء تلك الداعية، [لا] (١) لانتفاء القدرة؛ فلا يكون الأمر أمراً بما لا قدرة له عليه»: قلنا: هذا مندفع؛ لأننا نقول: الفعل في ذلك الزمان: إما أن يكون ممتنعاً، أو ممكناً: فإن كان ممتنعاً: فلا يجوز التكليفُ به؛ لكونه تكليفاً بالمحال مستمراً؛ سواء كان امتناع الفعل لانتفاء الداعية، أو لغيره، ولا قدرة على الممتنع؛ سواء كان الامتناع لذاته، أو لغيره. أما قوله: «إن قول المصنف: ليس هناك إلا نفس القدرة»: اعتراف بوجود القدرة؛ فكيف يستقيم أن يقول: «كان مأموراً بما لا قدرة له عليه». قلنا: لا تناقض؛ لأن في الأول نفي القدرة المتعلقة بالمحال، وفي الكلام الثاني: أثبت نفس القدرة؛ فلا تناقض.

### قال المصنف رحمه الله تعالى: المسألة السادسة:

المأمورُ به: إذا كان مشروطاً بشرطٍ، فالأمرُ: إما أن يكونَ غيرَ عالمٍ بَعْدَ الشرطِ، أو لا يكونُ:

أما الأولُ: فكَمَا إذا قالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «صُمْ غَدًا»؛ فَإِنَّ هَذَا مَشْرُوطٌ بِبَقَاءِ الْعَبْدِ غَدًا، وَهُوَ مَجْهُولٌ لِلْأَمْرِ، فَهَهُنَا الْأَمْرُ تَحَقَّقَ فِي الْحَالِ بِشَرْطِ بَقَاءِ الْمَأْمُورِ قَادِرًا عَلَى الْفِعْلِ.

وأما الثاني: فكَمَا إذا عَلِمَ اللهُ تَعَالَى: أَنَّ زَيْدًا سَيَمُوتُ غَدًا، فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِالصَّوْمِ غَدًا؛ بِشَرْطِ أَنْ يَعِيشَ غَدًا، مَعَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ غَدًا»؟:

قَطَعَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وَالْغَزَالِيُّ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى بِهِ، وَأَبَاهُ جُمُهورُ الْمُعْتَرِلةِ. حُجَّةُ الْمُنْكَرِينَ: أَنَّ شَرْطَ الْأَمْرِ بِقَاءِ الْمَأْمُورِ؛ فَالْعَالِمُ بِأَنَّ الْمَأْمُورَ لَا يَبْقَى - عَالِمٌ بِفِصْوَاتِ شَرْطِ الْأَمْرِ؛ فَاسْتَحَالَ مَعَ ذَلِكَ حُصُولُ الْأَمْرِ.

قَالَ الْمُحَوِّزُونَ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ لِلْمَيِّتِ حَالَ كَوْنِهِ مَيِّتًا: «افْعَلْ»؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي الْحَالِ، لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَمُوتُ غَدًا: «افْعَلْ غَدًا»؛ إِنْ عِشْتَ؟؛ بَلْ هُوَ جَائِزٌ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصَالِحِ الْكَثِيرَةِ؛ فَإِنَّ الْمُكَلِّفَ قَدْ يُوطِّنُ النَّفْسَ عَلَى الْإِمْتِثَالِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ التَّوطينَ نَافِعًا لَهُ يَوْمَ الْمَعَادِ، وَنَافِعًا لَهُ فِي الدُّنْيَا؛ لِأَنَّهُ يَنْحَرِفُ بِهِ فِي الْحَالِ عَنِ الْفَسَادِ.

وَهَذَا كَمَا أَنَّ السَّيِّدَ قَدْ يَسْتَصْلِحُ عَبْدَهُ بِأَمْرٍ يُنَجِّزُهَا عَلَيْهِ، مَعَ عَزْمِهِ عَلَيَّ نَسْخِ  
الْأَمْرِ؛ امْتِحَانًا لِلْعَبْدِ، وَقَدْ يَقُولُ الرَّجُلُ لِغَيْرِهِ: «وَكَلَّتْكَ بَيْعِ الْعَبْدِ غَدًا» مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ  
سَيَعْرِضُهُ عَنِ ذَلِكَ غَدًا؛ لِمَا أَنَّ غَرَضَهُ مِنْهُ اسْتِمَالَةُ الْوَكِيلِ، أَوْ امْتِحَانُهُ فِي أَمْرِ ذَلِكَ الْعَبْدِ.  
وَمَاخُذُ النَّزَاعِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ:

أَنَّ الْمُحَوِّزِينَ قَالُوا: الْأَمْرُ تَارَةٌ يَحْسُنُ لِمَصَالِحِ تَنْشَأُ مِنْ نَفْسِ الْأَمْرِ، لَا مِنْ الْمَأْمُورِ بِهِ،  
وَتَارَةٌ: لِمَصَالِحِ تَنْشَأُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَأَمَّا الْمَانُونُ: فَقَدْ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَحْسُنُ إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ تَنْشَأُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ.  
وَتَمَامُ تَقْرِيرِهِ سَيُظْهِرُ فِي مَسْأَلَةٍ أَنَّهُ يَجُوزُ النَّسْخُ قَبْلَ مُضِيِّ مُدَّةِ الْاِمْتِحَانِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.  
الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولاً مذاهب الناس، واختيار أئمة  
الأصول؛ فنقول: قال إمام الحرمين في «البرهان»<sup>(١)</sup>: ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا  
خصّ بالخطاب - وهو في حال اتصال الخطاب به مستجمع لشرائط التكليف به - فهو  
يعلم كونه مأموراً به.

وقال الغزالي<sup>(٢)</sup>: ذهب المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم [١٣٦/ب] كونه مأموراً قبل  
التمكن من الامتثال.

وذهب القاضى، وجماعة أهل الحق: إلى أنه يعلم ذلك. وفى تفهيم حقيقة المسألة  
غموض، وسبيل كشف الغطاء عنه: أن نقول: إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهما كان  
مأموراً؛ لأن العلم يتبع المعلوم، [وإنما] يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه.  
ولا خلاف فى أنه يتصور أن يأمر السيد عبده، ويقول له: «صم غداً»؛ فإن هذا أمر  
محقق ناجز فى الحال، وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد؛ ولكن اتفقت المعتزلة على  
أن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز فى الحال؛ لكن بشرط أن يكون تحقق الشرط  
مجهولاً عند الأمر والمأمور، وأما إذا كان معلوماً فلا.

فإنه لو قال: «صم إن صعدت [إلى] السماء»، أو: «إن عشت ألف سنة» فليس هذا  
بأمر، أى: هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذى يقوم بالنفس، ويسمى أمراً.  
ولو قال: «صم إن كان العالم مخلوقاً»، أو: «إن كان الله تعالى موجوداً» فهذا أمر،  
ولكن ليس مقيداً بالشرط، وليس هذا من الشرط فى شىء؛ فإن الشرط هو الذى يمكن

(١) ينظر البرهان (٢٨٠/١)، (١٨٨).

(٢) ينظر المستصطفى (١٥/٢) وما بعدها.

أن يوجد، ويمكن ألا يوجد، فلما كان العلم بوجود الشرط وعدمه منافياً لوجود الأمر المقيد بالشرط، زعموا أن الله عالم بعواقب الأمور؛ فالشرط في أمر الله محال، ونحن نسلم أن جهل المأمور شرط، وأما جهل الأمر، فليس بشرط.

فقد تلخص: أن اختيار الغزالي هو ما اختاره القاضي في هذه المسألة.

واعلم: أن مسألتنا هذه ٤ وهى: إذا علم أن زيداً سيموت غداً ٥ فهل يصح أن يقال: إن الله تعالى أمره بالصوم غداً؛ بشرط أن يعيش غداً، أم لا؟: فاختيار الغزالي، والقاضى: الجواز. واختيار المعتزلة، وإمام الحرمين: المنع.

واعلم: أن منشأ الخلاف فى «مسألة العلم قبل التمكن من الفعل» الخلاف فى مسألتنا هذه، وهو: أنه هل يصح من الله الأمر بالشرط؟:

فإن قلنا: «يصح ذلك» فيصح أن يعلم العبد أنه مأمور من الله تعالى بشرط البقاء [١٣٧/أ].

وإن قلنا: «لا يصح ذلك» فلا؛ وذلك لأنه توجيه الأمر نحو المكلف بحكم ظاهر البقاء، وهو لا يدري أنه هل يبقى، أم لا؟

قال صاحب «الملخص» فى أصول الفقه؛ وهو القاضى عبد الوهاب المالكي الأشعري: يجوز عندنا، وعند المعتزلة: أن يأمر الأمر ما أمره؛ بشرط أن يبقى إلى وقت الفعل بصفة من يلزمه التكليف، ويكون ذلك أمراً له على هذا الشرط، وإن كان لا يعلم فى الحال أنه [هل] يبقى إلى وقت الفعل أم لا؟. وإنما الخلاف فى جواز ذلك من الله تعالى: فعندنا: يجوز أن يأمر الله - تعالى - من يعلم أنه لا يبقى وقت الفعل، ويكون ذلك أمراً بشرط بقاءه إلى وقت الفعل على صفة من يصح تكليفه.

وعندهم: لا يكون مأموراً على وجه، واعتلوا: بالفصل بين الله - تعالى - وبيننا فى ذلك؛ بأن قالوا: بأننا لا نصل إلى العلم ببقاء من يأمره، إلا أن الظن منا<sup>(١)</sup> يقوم مقام العلم؛ فلو قلنا: إنه لا يحسن الأمر منا [إلا] بهذا الشرط، -لأدى ذلك إلى أنه لا يحسن الأمر منا للغير، ولا كذلك البارى - تعالى - فإنه يعلم العواقب؛ فلا يحسن من الله أن يقول: أمرتك بشرط أن أبقيك ولا أمنعك؛ لأن علمه بأنه لا يبقى ويمنعه يوجب قبح أمره. ثم قالوا: ولهذا العلة قلنا: إن الأمر لو حصل له العلم ببقاء من أمره بالفعل؛ بأن يعلمه بذلك - صح أن يكون أمراً له بشرط؛ لأن حصول ذلك الشرط معلوم له.



وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: المكلف بالفعل أو الترك - هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن [من الامتثال]، أم لا؟ الذى عليه إجماع الأصوليين: أنه يعلم إذا كان المأمور والامر جاهلين بعاقبة أمره، ومحل الخلاف: فيما إذا كان الأمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور؛ كأمر الله - تعالى - بالصوم لزيد فى الغد، فأثبت ذلك القاضى أبو بكر، والجُمُ الغفير من الأصوليين. وتابعه [ابن] الحاجب على فهرسة المسألة والاختيار. وأمّا ما اختاره المصنف من الدليل المذكور: فواضح وغنى عن الشرح. واعلم: أنّ بعض المصنفين من الأصوليين فهرس هذه المسألة كما ذكرها المصنف، وبعضهم ذكر ما ذكره [١٣٧/ب] الغزالي. قال صاحب «التنقيح»: قال أصحابنا: المأمور يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال. وقالت المعتزلة: لا يعلم ذلك إلا بعد التمكن؛ وساعدهم الإمام. وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى الشارع فى تحقيق الأمر بالشرط فى حق الله - تعالى - وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد، ثم ذكر ما نقلناه عن الغزالي.

خاتمة: اعلم: أن إمام الحرمين لم يفصل، ولم يفرق بين الشاهد والغائب، بل أطلق، وقال<sup>(٢)</sup>: ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خص بالخطاب، ووجه الأمر عليه، أو كان مندرجاً مع آخرين تحت عموم الخطاب، وهو فى حال اتصال الخطاب مستجمع لشرائط التكليف - فهو يعلم كونه مأموراً قطعاً.

ونقلوا عن المعتزلة مصيرهم إلى أنه لا يعلم ذلك فى أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمضِ زمان الإمكان؛ ومتعلقهم فيه: أنه غير عالم ببقاء الإمكان [له] إلى وقت انقراض زمن يسع الفعل المأمور به، والإمكان شرط التكليف، والجاهل بالشرط جاهل بالمشروط.

وسلك القاضى مسلكين: يتضمن أحدهما: التشغيب المحض. وذلك أنه قال: أجمع المسلمون قاطبة قبل أن تظهر المعتزلة هذا الرأى: [على] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين، ومن أبى ذلك، والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأموراً - فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع.

وهذا الذى ذكره أبو بكر تهويل لا تحصيل وراءه؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على ما عليه الحقائق<sup>(٣)</sup>، وإنما تحمل على [حكم] العرف، والتفاهم الظاهر؛ كإطلاق الشرع إضافة التحريم إلى الخمر، وإنما المحرم شره. وله مسلك ثان - أى: للقاضى -

(١) ينظر الإحكام (١/١٤٣).

(٢) ينظر البرهان (١/٢٨٠).

(٣) فى «ب»: مأخذ الحقائق. وكذا فى البرهان.

وهو: أنه بنى على أصله فى النسخ، وهو: أن الخطاب يثبت، ثم يرتفع بالنسخ؛ فقال مفرعاً عليه: إذا توجه الخطاب عليه، وفرض موته أول زمان إدراك الإمكان - فقد تحقّق حكم الخطاب [١٣٨/أ] أولاً، ثم انقطع بانقطاع الإمكان. ثم قال إمام الحرمين: هذا كلام فى غاية السقوط؛ فإن الإمكان عنده شرط توجه الخطاب؛ فإذا زال الإمكان، فكيف يتوجه الأمر مع زوال الإمكان؟! هذا هو كلام إمام الحرمين فى هذه المسألة؛ وهو لم يفصل بين خطاب الله - تعالى - وخطاب البشر.

والحق: ما ذكره الغزالي، وغيره.

وكلام إمام الحرمين محمول على أن المراد به خطاب الله - تعالى - والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّالِثُ فِي النَّوَهِى

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى :

ظَاهِرُ النَّهْيِ التَّحْرِيمِ. وَفِيهِ الْمَذَاهِبُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]: أَمْرٌ بِالِانْتِهَاءِ عَنِ الْمُنْهَى عَنْهُ، وَالْأَمْرُ لِلْوَجُوبِ؛ فَكَانَ الْإِنْتِهَاءُ عَنِ الْمُنْهَى وَاجِبًا، وَذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «النَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مسائل النهي<sup>(١)</sup> جاءت في قسم النواهي أقل

(١) النهي خلاف الأمر، يقال: نَهَاهُ يَنْهَاهُ نَهْيًا: كَفَّهُ، فَانْتَهَى. وَتَنَاهَى: كَفَّ، وَفَعَلَهُ يَأْتِي وَأَوْى، يُقَالُ فِي الْيَأْتِي: نَهَيْتُهُ، وَيُقَالُ فِي الْوَأْوَى: نَهَوْتُهُ، وَفِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩]. وَالنَّهْيَةُ وَالنَّهْيَةُ: آخِرُ كُلِّ شَيْءٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ آخِرَهُ يَنْهَاهُ عَنِ التَّمَادِي، فَيُرْتَدِعُ. وَالنَّهْيُ وَالنَّهْيُ: الْمَوْضِعُ الَّذِي لَهُ حَاجِزٌ؛ كَأَنَّهُ يَنْهَى الْمَاءَ أَنْ يَفِيضَ مِنْهُ. وَنَهْيَةُ الْوَتِيدِ: الْفُرْضَةُ الَّتِي فِي رَأْسِهِ تَنْهَى الْحَبْلَ أَنْ يَنْسَلِخَ. وَالنَّهْيُ: الْعَقْلُ، وَيَكُونُ وَاحِدًا وَجَمْعًا، وَاحِدُهُ: نَهْيَةٌ؛ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يَنْهَى عَنِ الْقَبِيحِ. وَنَاهِيكَ بِفُلَانٍ: كَأَفِيكَ بِهِ. وَيُؤْخَذُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنْ جَمِيعَ اسْتِثْقَاقَاتِ كَلِمَةِ «نَهَى» تَفِيدُ الْمَنْعَ وَالْحِظْرَ. وَالنَّهْيُ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَالْأَصُولِيِّينَ: يَعْتَبَرُ النَّهْيُ قِسْمًا مِنْ أَقْسَامِ الْكَلَامِ؛ حَيْثُ إِنْ الْكَلَامُ يَنْقَسِمُ إِلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وَخَيْرٍ وَإِنْشَاءٍ، وَوَعْدٍ وَوَعِيدٍ، وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ فَالنَّهْيُ أَحَدُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي إِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِلَى طَائِفَتَيْنِ؛ فَطَائِفَةٌ أَثْبَتَتْ كَلَامَ النَّفْسِ، وَهِيَ الْأَشَاعِرَةُ، وَمِنْ لَفَّ لَفْهْمُ. وَالطَّائِفَةُ الثَّانِيَةُ نَفَتْ تَحْقِيقَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، وَهِيَ الْمُعْتَزَلَةُ، وَمِنْ وَاقْفَهُمْ. وَقَدْ نَحَتْ كُلُّ طَائِفَةٍ - مِنْ هَاتَيْنِ - فِي تَحْدِيدِ النَّهْيِ مَنْحَى خَاصًّا يُلَاحِظُ مَذْهَبَهَا مِنْ إِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، أَوْ نَفْيِهِ: فَالْأَشَاعِرَةُ الْمُثْبِتُونَ لَهُ عَرَفُوهُ تَارَةً بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الْكَلَامِيَّةِ، وَعَرَفُوهُ أُخْرَى بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ:

(أ) مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ فِي تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الْكَلَامِيَّةِ:

الصَّحِيحُ - عِنْدَهُمْ - فِي تَعْرِيفِهِ عَلَى مَا اخْتَارَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّهُ: «اِقْتِضَاءُ كَفٍّ عَنِ فِعْلٍ عَلَى حِجَةِ الاسْتِعْلَاءِ».

(ب) مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ فِي تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنَى النَّفْسِيِّ، وَهَذَا هُوَ -

منها في قسم الأوامر؛ والسبب: أن أكثر أحكام الأمر تثبت مقابلاتها في النهي؛ فلا حاجة إلى التكرّر والإعادة.

= المناسب لغرض الأصوليين؛ لأنّ بحثهم إنّما هو عن الأدلّة اللفظية السمعية؛ من حيث يوصل العلم بأحوالها العارضة لها من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد ونحوه إلى القدرّة على إثبات الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، وإن كان مرجع الأدلة السمعية إلى الكلام النفسى. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام الغزالي إلى أنه: «القول المقتضى طاعة المنهى بتك المنهى عنه». وهذا ما اختاره جمهور الشافعية.

(ج) مذهب الكمال بن الهمام - وهو من الأحناف - في تعريف النهي اللفظي. قال الكمال ما مُحصَلُهُ: وهو المختار: مبنى تعريف النهي اللفظي الذي هو غرض الأصولي، أن نطلب الكفّ عن الفعل صيغة تخصّه، بمعنى أنها لا تستعمل في غيره على سبيل الحقيقة، وقد وقع في هذا خلاف، والصحيح أن له لفظاً يخصّه. وحاصل تعريف النهي اللفظي: ذكر ما يميز صيغته عن غيرها من الصيغ، فسميت هذه المميزات حدّاً. مذهب المعتزلة في تعريف النهي: بسبب أن المعتزلة أنكرت الكلام النفسى لم يعرفوا النهي باعتبار المعنى القائم بالنفس، وأنه اقتضاء الكفّ، أو طلب الكف؛ لأن هذا نوع من الكلام النفسى، فعرفوه تارة باعتبار أنه لفظ، وعرفوه أخرى باعتبار الإرادة المقترنة بالصيغة، ومرة ثالثة باعتبار أنه نفس الإرادة. وقد عرفه جمهورهم باعتبار أنه لفظ، فقالوا: «هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل» أى: قول القائل لفظاً موضوعاً لطلب ترك الفعل من الفاعل. وأما تعريفهم النهي باعتبار ما يقترن بالصيغة من الإرادة، فقد ذهب طائفة من معتزلة البصرة إلى أن النهي صيغة «لا تفعل» بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالة على النهي، وإرادة الامتثال؛ أى: ترك النهي للمنهى عنه. وأما تعريفهم النهي باعتبار أنه نفس الإرادة، فقد ذهب قوم إلى أن النهي هو: إرادة ترك الفعل. ينظر: البرهان لإمام الحرمين ١/٢٨٣، البحر المحيط للزرکشى ٢/٤٢٦، الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ٢/١٧٤، سلاسل الذهب للزرکشى ص ٢٠١، التمهيد للأسنوى ص ٢٩٠، نهاية السؤل له ٢/٢٩٣، زوائد الأصول له ص ٢٣٨، منهاج العقول للبدخشى ٢/٦٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٢٦١، المنحول للغزالي ص ١٢٦، المستصفى له ٢/٢٤، حاشية البناني ١/٣٩٠، الإبهاج لابن السبكي ٢/٦٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٤٩٦، المعتمد لأبى الحسين ١/١٦٨، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ص ٢٢٨، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٣/٢٦٩، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٣٧٤، كشف الأسرار للنسفى ١/١٤٠، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/٩٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى ١/١٤٩، حاشية نسماة الأسحار لابن عابدين ص ٦١، شرح المنازل لابن ملك ص ٤٤، الموافقات للشاطبي ٣/١٤٤؛ تقريب الوصول لابن حزمى ص ٩٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٠٩، شرح الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٣٧.

قال إمام الحَرَمَيْنِ في «البرهان»<sup>(١)</sup>: النهي من أقسام الكلام القائم بالنفس - وهو: اقتضاء الانكشاف عن المنهَى عنه - بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغة النهي كالقول في صيغة الأمر. والواقفية على معتقدهم في الوقف، [إذا قال القائل: «لا تفعل»]؛ والرد عليهم ما سبق.

والمختار الحق: أن الصيغة المطلقة تقتضي جَزَمَ الاقتضاء في الانكشاف عن المنهَى عنه. قال صاحب «التلخيص» في أصول الفقه: «اعلم: أن النهي مُشَارِكٌ للأمر في أكثر أحكامه؛ لأنه أمر بالكف؛ كما أن الأمر اقتضاء للإقدام، وما ذكرنا من أحكام الأوامر مُغْنٍ عن إعادتها، إلا أننا نذكر جُمَلًا: فمن ذلك: أن حد النهي يقتضي حد الأمر، وله صيغة، وهي: «لا تفعل». والنهي بمجرد يفيد التحريم؛ ما لم يَقم دليل على أنه للكراهة.

ومن شرط النهي: أن يكون الناهي أعلى من المنهَى؛ كما قلنا في الأمر. وليس من شَرَطِ النهي كَرَاهِيَةَ المنهَى [عنه]؛ كما أنه ليس من شرط الأمر إرادة المأمور به. والنهي عن الشيء أمر بضده؛ كما أن الأمر بالشيء نَهْيٌ عن الضد [١٣٨/ب]. والنهي يُفَارِقُ الأمر في الدوام والتكرار، ولا يَصِحُّ فيه القَوْلُ بالفَوْرِ والتراخي. هذا ما قاله صاحب «التلخيص» في كتاب «النهي». وقال في كتاب «الأوامر» بعد أن نقل مذاهب الناس في الأمر: «وعند جميعهم أن حكم الأمر في ذلك حكم النهي، إلا ما حكاه بعض أصحاب الشافعي عنه: أنه فرَّق بين الأمر والنهي؛ فحمل الأمر على الندب، والنهي على التحريم». ومراده بهذا الكلام: أن المذاهبَ المنقولة في الأمر تأتي ومقابلاتها في النهي، إلا ما استثناه؛ وهو الذي نقله المصنف؛ يدل عليه قوله: «المذاهب في النهي هي المذاهب في الأمر».

قال ابن بَرَهَانَ: اعلم: أن مسائل النهي تَنَقَّسِمُ إلى أقسام: منها ما مضى مثله في مسائل الأمر؛ كقولنا: «الأمر هل يقتضي الوجوب؟ وهل له صيغة؟» ومثل هذا جاء في النهي، والدليل هو ذلك الدليل، ولا حاجة إلى الإعادة. ومن جملة ذلك: ما هو متفق عليه؛ كما أن النهي: هل يقتضي التكرار والدوام؟ فاستغينا بالإجماع عن ذكره، واحتجنا إلى ذكر ذلك في كتاب «الأوامر»؛ لأنه هناك مختلف فيه.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: لما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في هذا الأمر من المراتب والمختار على أصولنا، وأصول المعتزلة - فقد قيل مقابله في [حد] النهي،

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٣) (١٩٢).

(٢) ينظر الإحكام (٢/١٧٤).

وهل للنهي صيغة تخصه أم لا؟ (١) - فعلى ما سبق في الأمر، وأن النهي - وإن تردد بين سبعة محاميل، وهى: التحريم، والكراهة، والتحقير؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾

(١) للنهي صيغ متعددة نذكر منها:

(١) صيغة الفعل المضارع المقترن بـ «لا» الناهية؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

(٢) صيغة الأمر الدال على الكف؛ مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿فَاحْتَبُوا الرَّحْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاحْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

(٣) استخدام مادة التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَمُّ الْخِنْزِيرُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ الآية [النساء: ٢٣].

(٤) استخدام لفظ النهي؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾ الآية [النحل: ٩٠]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تُحْلِفُوا بآبَائِكُمْ».

(٥) استخدام صيغة نفي الحل؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ [النساء: ١٩]. وبعد، فقد اتفق العلماء على أن صيغة النهي: «لا تفعل» ترد لعدة معان، منها:

(١) التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

(٢) كراهة التحريم؛ كقوله ﷺ: «لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَيْعِ بَعْضٍ».

(٣) كراهة التنزيه؛ كقوله ﷺ: «لَا يُمْسِكُنَّ أَحَدُكُمْ ذِكْرَةَ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَتَوَلَّى».

(٤) التحقير؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١].

(٥) بيان العاقبة؛ كقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

(٦) الإرشاد؛ كقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوَأُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

(٧) الدعاء؛ كقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تَزُغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

(٨) التهديد؛ كقول السيد لعبده: «لَا تَمْتَلِ أَمْرِي».

(٩) التئيب؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

(١٠) الالتماس؛ كقول الصديق لصديقه: «لَا تَبْرَحْ مَكَانَكَ».

(١١) التسوية؛ كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]. واتفقوا أيضًا على أن

الصيغة إذا استعملت في غير الحرمة، والكراهة من المحاميل لا تكون حقيقة، فهى إذن مجاز، فيما عدا طلب الترك، واقتضاءه، وإنما وقع الخلاف بينهم في تحديد ما وضعت له هذه الصيغة على سبيل الحقيقة؛ أهو الحرمة أم الكراهة، أم كلاهما؟ فتكون مشتركة بينهما اشتراكًا لفظيًا؟ أم القدر المشترك بينهما، وهو طلب الترك مع الجزم أو عدمه؟ فتكون مشتركة بينهما اشتراكًا معنويًا، أم متوقف فيه لا يدرى أى المعنيين هو؟!.

[الحجر: ٨٨]، وبيان العاقبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، والدعاء؛ كقولك: «لا تَكَلِّمْنَا إِلَى أَنْفُسِنَا»، واليأس؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم: ٧]؛ والإرشاد؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١] -: فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه، ومجاز فيما عداها، والخلاف في أكثر مسائله على وزن الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها [كمأخذها]. هذا ما نقله صاحبُ «الإحكام»، وتابعه ابنُ الحَاجِبِ.

وأما كون صيغ [١٣٩/أ] النهي مترددة بين محاميل سبعة: فقد قال ابنُ الحَاجِبِ<sup>(١)</sup>: الكلام في صيغة النهي وإبانتها، والخلاف فيها في النفوذ والوقوف، وفي تناولها الحظر لا الكراهة، وبالعكس، أو مشتركة، أو موقوفة - كالكلام في صيغة الأمر، وينسحب حكمها على جميع الأزمان، وحكمها الفور لغة، وفي كون تقدم الوجوب عليها قرينة للحظر. نقل الأستاذ الإجماع، وتوقف الإمام. وإذ قد أحطت علماً بما نقلناه عن الأئمة في تمهيد قاعدة النهي - فاعلم: أن المذاهب المنقولة في الأمر ههنا وهي تسعة: حقيقة في الوجوب، حقيقة في الندب، مشترك بينهما، حقيقة في القدر المشترك بينهما، حقيقة في واحد معين من الندب أو الوجوب، مجاز في الآخر؛ ولا يعلم بعينه، حقيقة في الإباحة، مشترك بين استدعاء الفعل والتهديد؛ الذي هو استدعاء الترك [و] بين الإباحة، وبين اقتضاء الإيجاب، وبين اقتضاء الندب؛ فقد جعلها صاحب هذا المذهب حقيقة في الكل. نقل هذا الاختيار في الإباحة صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> والتوقف في الأمر للندب، والنهي للتحريم؛ وهذا انفرد بنقله صاحب «التلخيص» قال: «حكي بعض أصحاب الشافعي عنه». ونَقَلَ المصنّف في كتاب «الأوامر» من المذاهب الخمسة: الوجوب، والندب، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب، والاشتراك المعنوي<sup>(٣)</sup> ونقل ههنا آخر، وهو: كون الصيغة مشتركة بين الخمسة، وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم. فإذا حملنا قول المصنف: المذاهب في النهي هي المذاهب في الأمر على الخمسة - فمقابلاتها في النهي أن يقال: هو: حقيقة في التحريم، حقيقة في الكراهة، مشترك بينهما، حقيقة في القدر المشترك، حقيقة في واحد لا نعلمه بعينه؛ وهو الوقف. وأما نقل بقية المذاهب المنقولة في الأمر، أو النهي - فليس يوافق في تحققه نقلاً؛ فمن ظفر بصريح النقل، فذلك بنقل مقابلاتها إلى مسألة النهي.

(١) ينظر شرح المختصر (٩٥/٢).

(٢) ينظر المعتمد (١٨١/١).

(٣) في «أ»: اللغوي.

وأما المختار فهو: أن ظاهر النهي [١٣٩/ب] التحريم.

والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ أمر بالانتهاء عن النهي عنه، والأمر مقتضاه الوجوب.

فإن قيل: «لا نسلم أن الأمر للوجوب. سلمنا ذلك؛ ولكنه يدل على وجوب الحمل، وكلامنا في الوضع لا في الحمل. سلمنا ذلك؛ ولكن الدعوى عامة، والدليل خاص برسول الله ﷺ وذلك فاسد».

قلنا: قد سبق الدليل على أن الأمر للوجوب.

وعن الثاني: أن الآية دلت على وجوب الانتهاء عما نهى الرسول ﷺ عنه؛ وذلك هو المدعى.

وعن الثالث: ما سبق غير مرة من بيان فساد هذا السؤال. واعلم: أن هذه قاعدة عظيمة؛ وهي أن ظاهر النهي التحريم، والاكتفاء بمثل هذا الدليل في مثل هذه القاعدة لا يخلو عن نظر؛ فليتأمل ذلك ثمة، والسؤال المتوسط أقوى من الجواب، والله تعالى أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الثانية:

المشهور: أن النهي يُفيد التكرار. ومنهم من أباه، وهو المختار.

لنا: أن النهي قد يراد منه التكرار؛ وهو متفق عليه، وقد يراد منه المرة الواحدة؛ كما يقول الطبيب للمريض الذي شرب الدواء: «لا تشرب الماء، ولا تأكل اللحم»، أي: في هذه الساعة، ويقول المنجم: «لا تفصد، ولا تخرج إلى الصحراء»، أي: في هذا اليوم، ويقول الولد لولده: «لا تلعب»، أي: في هذا اليوم، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل؛ فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك.

الثاني: أنه يصح أن يقال: «لا تأكل السمك أبدا»، وأن يقال: «لا تأكل اللحم في هذه الساعة»، وأما في الساعة الأخرى فكل؛ والأول ليس بتكرار، والثاني ليس بنقض؛ فثبت أن النهي لا يُفيد التكرار.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل مختار أئمة الأصول في هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»<sup>(١)</sup>: قد دللنا على أن الأمر بالشيء



هل يقتضى التكرار؛ أو يفيدته مرة واحدة؟ على وجهين. وأما النهى عن الشئ؛ فإنه يقتضى التكرار والدوام وجهًا واحدًا.

وقال القاضى عبد الوهَّاب صاحب «الملخص» فى «ملخصه» فى كتاب «الأوامر»: إنَّ من قال: الأمر يقتضى الفعلَ مرة واحدة سَوَّى بين الأمر والنهى فى ذلك؛ ونسبه إلى القاضى منا.

وقال - أيضًا - فى كتاب «النواهي»: النهى يفارق الأمر فى الدوام والتكرار؛ فقد تحصلنا على نقله بخلاف فى المسألة.

وأما ابن برهان: فقد قال: «الإجماعُ منعقد؛ على أن النهى يقتضى التكرار»؛ وقد سبق نقلُ كلامه فى تمهيد الباب. قال عبد العزيز الكوفى فى مصنف له فى أصول الفقه: قال قوم: النهى يقتضى الانتهاء [١٤٠/أ] مرة واحدة؛ كالأمر، وعزاه بعضهم: إلى بعض الأشعرية.

وقال ابن عقيل الحنبلى - رحمه الله -: النهى يقتضى التكرار. وقال أبو بكر الباقلانى - رحمه الله -: لا يقتضيه. ونقل الخلاف فى المسألة صاحب «الإحكام»، وابن الحاجب، واختاروا أن النهى يقتضى التكرار. واختيار المصنف مُخالفٌ لاختيار أكثر الأصحاب.

واحتجَّ المصنف: بوجهين، سبقَ تقرير أمثالهما فى «باب الأوامر»؛ فلا نعيدهما ههنا.

غير أن بعضَ الناس اعترض على الوجهين، ولم يتعرض للجواب، وقد وقع لنا الجوابُ عنهما؛ فلا بد من الاعتراض مع الجواب؛ فنقول: قال صاحب «التلخيص»: أقول: إن اختياره - ههنا - يناقض ما قرره أن الأمر هل يفيد التكرار؟ وذلك لأنه قال: النهى يفيد الانتهاء عن المنهى عنه أبدًا؛ حتى قال: يصحُّ أن يكون الأمر يقتضى المرة؛ فيقتضى أن يكون النهى مانعًا من الفعل أبدًا فى جميع الأزمان.

وأيضًا: فإنه قال فى مسألة: أن الأمر هل يفيد الفور، أم لا؟: النهى يفيد التكرار؛ فلا جرم: يوجب الفور، والأمر لا يفيد التكرار؛ فلا يفيد الفور؛ فحصل التناقض. ثم نقول: «قوله: النهى أطلق حيث أريد التكرار، والنهى أطلق حيث أريد عدم التكرار، فلو جعل مع ذلك حقيقة فى القدر المشترك؛ وهو المنع من الفعل من غير إشعار بالمرّة أو بالتكرار - لاندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة؛ لأنها لما أطلقت مرة، وأريد بها التكرار، وأخرى، وأريد بها عدم التكرار - كان الاشتراك أو المجاز لازمًا؛ لأنه إن كان حقيقةً

فيهما، لزم الاشتراك، وإن كان حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر - لزم المجاز، بل يكثر<sup>(١)</sup> الاشتراك إذا جعل حقيقة في القدر المشترك. فلا وجه لجعل الصيغة دافعاً للاشتراك والمجاز، وهما لا يندفعان.

والوجه الثاني ضعيف؛ لأن الأول توكيد قطعاً؛ لاحتمال استعمال الصيغة في غير الاستغراق، والثاني لا يكون نقضاً، لكن يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي؛ وذلك غالب الوقوع مع القرينة.

ثم نقول: النهي عن الشيء يقتضى الامتناع عن المنهى عنه أبداً، إذا تجردت الصيغة عن القرائن؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الذهن - أعني: أفهام أهل العرف - فإن السيد إذا نهى عبده عن فعل<sup>(٢)</sup>، ثم بعد ذلك: فعل المنهى عنه في أى وقت كان - فإنه يعد مخالفاً، ويستحق الرجز، وأيضاً: لو كان يفيد مجرد الامتناع، ولا يشعر بال تكرار، ولا بالفور - لما قبح من العبد أن يأتي بالفعل المنهى عنه عقيب نهيه عنه؛ لأن الامتناع عنه بعد ذلك ممكن، وليس ذلك غير قبيح.

وأيضاً: لو كانت إفادة النهي متصورة على ما ذكره، لا يبقى حاجة إلى التلطف بصيغة النهي؛ لأن الامتناع مرة أو مرتين أو أكثر - يقع ضرورياً؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون مستديماً للفعل [طول عمره]، بل لابد من أوقات الترك. بل يجب أن يقال: إن النهي إذا تجرد عن القرائن؛ فإنه يقتضى الامتناع عن إدخال تلك الماهية في الوجود؛ فلا يتأتى ذلك إلا بالامتناع عن جميع أفرادها، ولا يتأتى ذلك إلا باقتضاء الامتناع جميع الأزمان؛ فإن تخصص بوقت، فذلك للقرينة. هذا اعتراض صاحب «التلخيص»؛ وهو حسن. وقال بعضهم: يعارضه أمور: أحدها: أن المتبادر إلى الذهن من النهي التكرار، والمتبادر إلى الذهن علامة الحقيقة.

وثانيها: أن النهي يعتمد المفاصد، والمفسدة مطلوبة الرفع دائماً؛ كمن قال: «لا تقرب السم»<sup>(٣)</sup>؛ فإن السم إذا شرب في أى وقت كان، حصلت المفسدة، ومات الولد.

وثالثها: أن جعلها حقيقة في التكرار يستلزم مزيد حسن التجوز؛ لاستلزام التكرار أصل الترك من غير عكس [١٤١/أ]. هذا مجموع ما أورد على المصنف في هذا الموضع. والجواب عنه: أن نقول: إن ما ذكره في مسألة الأمر على الفور، ومسألة الأمر

(١) في «أ»: يكون.

(٢) في «أ»: عن قول.

(٣) في «ب»: خشية السم.

يقتضى التكرار - بناء على المشهور، وليس ذلك على ما هو اختياره ومذهبه، ويجرى ذلك مجرى الإلزام للخصم المعتقد ذلك؛ فلا تناقض.

وأما قوله: «لا يندفع الاشتراك والمجاز يجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك، بل هما لازمان أيضاً على قوله: إنه حقيقة في القدر المشترك»:

قلنا: لا نسلم أنهما لا يندفعان إذا جعلناه حقيقة في القدر المشترك، وبيان الاندفاع بتحرير الدليل؛ فنقول: لو جعلنا الصيغة حقيقة في القدر المشترك - لا يكون الاشتراك والمجاز لازمين في جميع استعمال هذه الصور، ولا كذلك إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك.

وبيانه: أنا لو جعلناه حقيقة في القدر المشترك، كان اللفظ متواطئاً؛ فأمكن أن يكون استعماله في بعض موارد التكرار وحده، لا بإزاء كل واحد من الخصوصيات، بل بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحدة من الصورتين؛ فلا يكون استعماله في هذين الموردين إلا حقيقة جزماً، و[لا] (١) كذلك إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك؛ فإنه يلزم أن يكون استعماله أبداً في هذين الموردين: إما حقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراك، أو مجازاً فيهما؛ فيلزم المجاز، أو حقيقة في أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى الثالث؛ وهو: أن يكون استعماله في الموردين بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحد من الموردين. فاندفع لزوم الاشتراك والمجاز؛ على ما حررناه.

أما ما أورده على الوجه الثاني: فمندفع أيضاً؛ لأن التأكيد والمجاز خلاف الأصل.

وأما قوله: «التكرار متبادر إلى الذهن»:

قلنا: ليس ذلك على الإطلاق؛ بل قد يكون بعض أقسام النهي؛ كقول القائل: «لا تخالط زيداً» بأن يكون [١٤١/ب] ذلك على الإطلاق - فممنوع.

وأما قوله: «لو لم يقتض النهي التكرار، والفور - لما قبح من العبد ارتكاب النهي عنه عقيب النهي»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم.

أما قوله: «لو لم يقتض النهي التكرار - لما احتاج إلى التلطف بالنهي؛ لأن استدامة الفعل على الدوام لا تمكن»:

قلنا: لا نَسَلِّمُ أنه لا يحتاج إلى التلْفِظِ بالنهي؛ وهذا لأن استدامة الفعل - وإن تعذرت - إلا أن الامتناع لأجل النهي يفيد جَلْبَ الثواب؛ بخلاف الامتناع لأجل تعذر الاستدامة المذكورة، وأما ما ذكره بعد ذلك - فهو تمسك بمعارضة ذكرها المصنف، وأجاب عنها. فذلك هو الجواب. وأما ما ذكره بعضهم: فمندفع أيضاً؛ وذلك لأن الأول هو الذى أوردَهُ صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه. وأمَّا الثانى منه: فجوابه: أننا لا نَسَلِّمُ أن النهي يَدُلُّ على أن النهي [عنه] مفسدة دائماً؛ [ف] قد تكون مفسدة فى وقت دون وقت؛ ولهذا صح النسخ.

وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان بينهما مُلازِمَةٌ ذهنيَّة، وذلك ممنوع. فاندفعت الإشكالات بأسرها، والله الموفق.

قال المصنف رحمه الله: احتجَّ المخالفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ» يَقْتَضِي امْتِنَاعَ الْمُكَلَّفِ مِنْ إِدْخَالِ مَا هِيَ الضَّرْبِ فِي الوجودِ، وَالإمْتِنَاعُ مِنْ إِدْخَالِ هَذِهِ الْمَاهِيَةِ فِي الوجودِ؛ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ إِذَا امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ كُلِّ أَفْرَادِهَا فِي الوجودِ؛ إِذْ لَوْ أُدْخِلَ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِهَا فِي الوجودِ، وَذَلِكَ الْفَرْدُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ قَدْ أُدْخِلَ تِلْكَ الْمَاهِيَةَ فِي الوجودِ، وَذَلِكَ يُنَافِي قَوْلَنَا: «إِنَّهُ امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِي الوجودِ».

وَتَابِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ»: يُعَدُّ - فِي عُرْفِ اللُّغَةِ - مُنَاقِضًا لِقَوْلِهِ: «اضْرِبْ»؛ لِأَنَّ تَمَامَ قَوْلِنَا: «اضْرِبْ» حَاصِلٌ فِي قَوْلِنَا: «لَا تَضْرِبْ» مَعَ زِيَادَةِ حَرْفِ النَّهْيِ؛ لَكِنَّ قَوْلِنَا: «اضْرِبْ» يُفِيدُ طَلَبَ الضَّرْبِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَلَوْ كَانَ قَوْلِنَا: «لَا تَضْرِبْ» يُفِيدُ الْإِنْتِهَاءَ أَيْضًا مَرَّةً وَاحِدَةً - لَمَا تَنَاقَضَا؛ لِأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِبْتَاتَ فِي وَقتَيْنِ لَا يَتَنَاقِضَانِ، فَلَمَّا كَانَ مَفْهُومُ النَّهْيِ مُنَاقِضًا لِمَفْهُومِ الْأَمْرِ؛ وَجَبَ أَنْ يَتَسَاوَلَ النَّهْيُ كُلَّ الْأَوْقَاتِ؛ حَتَّى تَتَحَقَّقَ الْمُنَافَاةُ.

وَتَابِلِهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ» لَا يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ، وَقَدْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حَمْلِهِ عَلَى التَّكْرَارِ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ»؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْإِنْسَانِ مُمْتَنِعًا عَنِ فِعْلِ النَّهْيِ عَنْهُ أَبَدًا - مُمَكِّنٌ، وَلَا عُسْرَ فِيهِ. وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ؛ فَلأنَّهُ لَيْسَ فِي الصَّيْغَةِ دَلَالَةٌ عَلَى وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ فَوَجَبَ الْحَمْلُ عَلَى الْكُلِّ؛ دَفْعًا لِلإِحْمَالِ؛ بِخِلَافِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ

يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ؛ لِإِفْضَائِهِ إِلَى الْمَشَقَّةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي امْتِنَاعَ الْمُكَلَّفِ عَنِ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِي الْوُجُودِ؛ وَلَكِنَّ الْإِمْتِنَاعَ عَنِ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِي الْوُجُودِ - قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْإِمْتِنَاعِ عَنْهُ دَائِمًا، وَبَيْنَ الْإِمْتِنَاعِ عَنْهُ لَا دَائِمًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَّانُهُ.

وَاللَّفْظُ الدَّلَالُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرِكِ - لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى مَا بِهِ يَمْتَنَزُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ عَنِ الثَّانِي؛ فَإِذَنْ: لَا دَلَالَةَ فِي هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الدَّوَامِ الْبَتَّةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أُنْكَرَ إِنْ أَرَدْتَ بِقَوْلِكَ: «إِنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ دَلَالًا عَلَى مَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ»: أَنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى الْإِبْتِاتِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ -: فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّ مُجَرَّدَ النَّفْيِ وَالْإِبْتِاتِ لَا يَتَنَاقِضَانِ، إِلَّا بِشَرْطِ اتِّحَادِ الْوَقْتِ؛ فَإِنَّ قَوْلَكَ: «زَيْدٌ قَائِمٌ، زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ» لَا يَتَنَاقِضَانِ؛ لِأَنَّهُ مَتَى صَدَقَ الْإِبْتِاتُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فَقَدْ صَدَقَ الْإِبْتِاتُ، وَمَتَى صَدَقَ النَّفْيُ فِي وَقْتٍ آخَرَ فَقَدْ صَدَقَ النَّفْيُ.

وَمَعْلُومٌ: أَنَّ الْإِبْتِاتَ فِي وَقْتٍ لَا يُنَافِي النَّفْيَ فِي وَقْتٍ آخَرَ؛ فَمُطْلَقُ الْإِبْتِاتِ وَالنَّفْيِ وَجَبَ الْأَيْتِنَاقُ الْبَتَّةَ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ النَّهْيَ لَا دَلَالَةَ فِيهِ إِلَّا عَلَى مُسَمَّى الْإِمْتِنَاعِ، فَحَيْثُ تَحَقَّقَ هَذَا الْمُسَمَّى -: فَقَدْ وَقَعَ الْخُرُوجُ عَنِ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ.

الشرح: اعلم: أن هذه الأمور ظاهرة غنية عن الشرح، وقد تكرر ذكرها فيما سبق من المباحث؛ فلا حاجة إلى الإعادة؛ إلا أنه لا بد من التنبيه على أمرين<sup>(١)</sup>: أحدهما: أن قوله: «لا تضرب» نقيض لقولنا: «اضرب»؛ لأن تمام قولنا: «اضرب» موجود في قولنا: «لا تضرب» مع زيادة حرف النهي، وليس المراد بقوله: «تمام قولنا: «اضرب» موجود في قولنا: «لا تضرب» إلا الحروف الأصلية، وهي: الضاد والراء والباء لا غير. واعلم: أن كلمة «لا» في قوله: «لا تضرب» للنهي، وهكذا وجدته في بعض النسخ، وأما أنها للنفي فلا.

وأما الوجه الثالث من المعارضة: فهو دليل [١٤٢/أ] على وجوب الحمل لا على الوضع. وأما الأجوبة: فواضحة، وتوجيه الجواب عن الوجه الثالث: منع الإجمال لو لم يحمل على التكرار؛ لدلالة اللفظ على القدر المشترك بين الامتناعين؛ فلا إجمال، والله أعلم بالصواب.

(١) لم يذكر الشارح عليه رحمة الله الأمر الثاني.

قال المصنف رحمه الله: تَبَيَّهْ إِنَّ قُلْنَا: إِنَّ النَّهْيَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فَهُوَ يُفِيدُ الْفَوْرَ؛ لَا مَحَالَةَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل الكلام فى نقل أقاويل العلماء فى هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: النهى يقتضى الكفَّ على الفورِ.

وقال صاحب «المعتمد»: مطلق الأمر لا يقتضى التأييد، ومطلق النهى يقتضى ذلك؛ ولهذا صحَّ النظر فى الأمر؛ على أنه يقتضى التعجيل، ولم يصح ذلك فى النهى. وقال فيه صاحب «الملخص»: النهى يفارق الأمر فى باب الدوام؛ وكذلك لا يصح فيه القول بالفورِ والتراخى.

وقال ابن عقيل: النهى عندنا يقتضى الفور؛ خلافاً لأبى بكر الباقلانى.

وقال ابن الحاجب: حكم النهى الفور لغة. وقال المصنف: إن قلنا: النهى يقتضى التكرار، فهو يقتضى الفور، وإن قلنا: لا يقتضى التكرار، فلا يقتضى الفور. واعلم: أن هذا البناء ليس بواضح؛ وقد منعه صاحب «التلخيص». أما بناء الفور على وجوب التكرار - فظاهر، وأما بناء عدمِ الفورِ على عدم اقتضائه التكرار - فليس بواضح؛ وهذا الجواز ألا يقتضى التكرار، ويقتضى الفور.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ:

الشَّيْءُ الْوَاحِدُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ مِنْهُيًّا عَنْهُ مَعًا.

وَالْفُقَهَاءُ قَالُوا: يَجُوزُ ذَلِكَ؛ إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ وَجْهَانِ.

لَنَا أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هُوَ: الَّذِي طُلِبَ تَحْصِيلُهُ مِنَ الْمَكْلُوفِ، وَأَقْلُ مَرَاتِبِهِ: رَفْعُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْمَنْهَى عَنْهُ هُوَ: الَّذِي لَمْ يُرْفَعْ الْحَرَجُ عَنْ فِعْلِهِ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْتَنِعٌ؛ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الْإِمْتِنَاعُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، مِنَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ:

أَمَّا الشَّيْءُ ذُو الْوَجْهَيْنِ، فَلَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ؛ نَظْرًا إِلَى أَحَدِ وَجْهَيْهِ مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ نَظْرًا إِلَى الْوَجْهِ الْآخَرَ؟! وَهَذَا كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ؛ فَإِنَّ لَهَا جِهَتَيْنِ: كَوْنُهَا صَلَاةً، وَكَوْنُهَا غَضَبًا، وَالغَضَبُ مَعْقُولٌ دُونَ الصَّلَاةِ، وَبِالْعَكْسِ؛ فَلَا حَرَمَ: صَحَّ

في النواهي ..... تَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ وَتَعَلَّقُ النَّهْيُ بِهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَضَبٌ؛ لِأَنَّ السَّيِّدَ، لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «حِطُّ هَذَا الثُّوبِ، وَلَا تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ» فَإِذَا خَاطَ الثُّوبَ، وَدَخَلَ الدَّارَ - حَسَنٌ مِنَ السَّيِّدِ أَنْ يَضْرِبَهُ، وَيُكْرِمَهُ، وَيَقُولُ: أَطَاعَ فِي أَحَدِهِمَا، وَعَصَى فِي الْآخَرَ، فَكَذَا مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ، وَإِنْ كَانَتْ فِعْلًا وَاحِدًا وَلَكِنَّهَا تَضَمَّنَتْ تَحْصِيلَ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَطْلُوبٌ، وَالْآخَرُ مَنَهَى عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بَوَاجِهُ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ، وَالصَّلَاةُ مَأْمُورٌ بِهَا؛ فَالصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مَأْمُورٌ بِهَا: وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ»؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ مُكْفِتَةٌ، وَالصَّلَاةُ الْمُكْفِتَةُ صَلَاةٌ مَعَ كَيْفِيَّةٍ؛ فَيَكُونُ مُسَمًّى الصَّلَاةَ حَاصِلًا.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلَاةَ مَأْمُورٌ بِهَا»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] - ٨٣ - ١١٠].

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى: أنا ننقل كلام الأئمة ومختارهم في هذه المسألة؛ فنقول:

قال إمام الحرمين في «البرهان»<sup>(١)</sup>: الذي صار إليه جماهير الفقهاء: أن الصلاة في الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ<sup>(٢)</sup> مجزئة صحيحة.

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٤).

(٢) والضابط الذي يعمُّ ذلك هو: أن يأمر الشَّارِعُ بِشَيْءٍ، أو يأذن فيه على الإطلاق، ثم ينهى عن أمر آخر مُقَارَن له يمكن الانفكاك، أو ينهى عن نفس المأمور به، ويقوم الدَّلِيلُ على أن النَّهْيَ لمقارن له مُمكِن الانفكاك، وذلك فيه ثلاثة مذاهب: الأول: أن هذه الصَّلَاة لا تَجُوزُ، ولا يسقط الطَّلَبُ بها، ولا عندها، بل هي محرمة. صرح بهذا الجبَّائي وابنه، والإمام أحمد، وأهل الظاهر، والزيدية، وقيل: إنه رواية عن مالك.

الثاني - ويُعزى للفاضل أبي بكر - وهو يُوافقُ القَوْلَ الْأَوَّلَ في عَدَمِ صحتها، وعدم سقوط الطلب بها، ويخالفه بأن الطَّلَبَ يَسْقُطُ عندها وإن لم تكن صحيحة.

الثالث: وهو لجمهور العلماء من الحنفية، والشَّافِعِيَّةِ، والمالكية، وغيرهم، وهو صحة هذه الصلاة، وسقوط الطَّلَبِ، وصحة توجه الأمر، والنهي معاً إليها باعتبار الجهتين، فهذا الفعل الذي قد أتى به المصلِّي في أرض الغَيْرِ، بغير إذنه مأمور به باعتبار كونه صلاة يتقرب بها إلى الله تعالى، ومنهى عنه من جهة كونه غَضَبًا ومُكْتَنًا في أرض الغَيْرِ بغير إذنه.

الكاشف عن المحصول ..... ذهاب أبو هاشم، وأتباعه: إلى أنها فاسدة [١٤٢/ب] غير مجزئة، والأمر بالصلاة مستمر على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة، وعزى ذلك إلى طوائف من سلف الفقهاء. وقيل: إنه رواية عن مالك، رحمه الله.

قال القاضي أبو بكر: ليست الصلاة المقامة في الدار المغصوبة طاعة، ولكن الأمر بالصلاة يرتفع بها، وينقطع. واختار إمام الحرمين صحتها، وكذلك الغزالي - رحمهما الله - واختار أيضاً أن المسألة قطعية لا اجتهادية، وأن المصيب فيها واحد.

وقال: ذهب أحمد بن حنبل - رحمه الله - إلى بطلان هذه الصلاة، وبطلان كل عقد منهى عنه؛ حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة. ثم قال: الإجماع حجة عليه، فإن أنكره، فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو: أنه لا تحل امرأة زوجها في ذمته دانق ظلم، بل ولا يصح بيعه وصلاته<sup>(١)</sup> وتصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذا حاله؛ لأنه عصى بترك رد المظلمة، ولم يتركها إلا بتزويجه وبيعه وصلاته وجميع تصرفاته، ويؤدي ذلك إلى تحريم أكثر النساء، وتفويت أكثر الأملاك؛ وذلك خرق للإجماع قطعاً؛ وذلك مما لا سبيل إليه. وقال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> في شرحه «العمد»: ذهب جمهور الفقهاء: إلى إن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة مجزئة؛ [مسقطه للفرض]؛ وإليه ذهب أبو إسحاق النظام. وقال الشيخان وأبو هاشم وأهل الظاهر والزيدية: إنها غير مجزئة، ويجب إعادتها.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: الذي عليه كافة العلماء: أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، ويسقط الوجوب بها.

ونقل عن أبي هاشم الجبائي، وداود، وأهل الظاهر، وعن أحمد بن حنبل في رواية: أنها صحيحة<sup>(٣)</sup>، ويسقط بها الوجوب.

ونقل عن القاضي: أنها معصية، ويسقط الفرض عندها لا بها. ومثلها: الخلاف في الثوب المغصوب، والمال المغصوب، والإناء المغصوب إذا تطهر منه؛ وكذلك الزكاة إذا كانت بمكيال مغصوب، أو ميزان مغصوب، أو حج على جملة مغصوب، أو صلى وعليه ديون يماطل [١٤٣/أ] بها<sup>(٤)</sup> وقيل: الخلاف في الثوب من الحرير. وقيل: الإجماع

(١) في «ب»: ووكلاته.

(٢) ينظر المعتمد (١/١٨١).

(٣) في «أ»: لا تصح.

(٤) ينظر البرهان (١/٢٨٦).



فى صلاة الجمعة فى البيعة المفضوبة - على صحتها، ثم نقل الخلاف فيها عن بعضهم.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: ذهب الجبائى، وابنه، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، والزيدية، وقيل: هو رواية عن مالك: إلى أن الصلاة فى الدار المفضوبة غير صحيحة، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها، ولا هى واجبة، ووافقهم القاضى أبو بكر، إلا فى سقوط الفرض عندها لا بها. ثم قال: والحق فى ذلك: ما قاله الأصحاب. ووافق ابن الحاجب، وزاد؛ فقال: «وذهب أكثر المتكلمين، والجبائى، وأحمد: إلى أنها لا تصح، ولا يسقط بها الفرض». واختار المصنف: عدم صحتها، ووافقه ممن اختصر «المحصل»: صاحب «الحاصل» دون صاحب «التنقيح»، وأما صاحب «التنقيحات» فقد اختار عدم الصحة، وقال: «ذهب القاضى والمتكلمون كلهم إلى أنها غير صحيحة»؛ ونقله عن كل المتكلمين سهو منه، أو جهل بمذاهبهم. هذا هو الكلام فى نقل أقاويل علماء الأصول، ومختارهم فى المسألة، بقى الكلام فى شرح المتن؛ فلنقدم عليه مقدمات.

**الأولى:** اعلم بأن الواحد مقول على أمور:

أحدها: الجنس الواحد الصادق على أنواع مختلفة، يقال له: الواحد بالجنس؛ كالحيوان، والجسم النامى.

وثانيها: النوع الواحد؛ كالإنسان، والفرس، وغيرهما، يقال له: الواحد بالنوع.

وثالثها: الصنف الواحد؛ كالهندى، والرومى، يقال له: الواحد بالصنف.

ورابعها: الشخص من الصنف، يقال له: الواحد بالشخص؛ كزيد، وعمرو.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الجنس الواحد يختلف حكمه؛ وذلك بسبب اختلاف أنواعه، ويكفى فى ذلك مقارنة الواحد بالجنس لفصول مختلفة، وكذا الواحد بالنوع يختلف حكمه بسبب اختلاف أصنافه، ويكفى فى ذلك الاختلاف عما يتميز به صنف عن [١٤٣/ب] صنف.

وبالجُمْلَة: يصدق على بعض الأنواع ما يكذب على البعض؛ وكذلك يصدق على بعض الأصناف ما يكذب على الآخر؛ فيجوز أن يكون الواحد بالجنس مأموراً به، منهياً عنه، ويعود ذلك إلى أنواعه، وكذلك الواحد بالنوع، ويعود ذلك إلى أصنافه؛ بمعنى أنه يكون بعض أصنافه مأموراً به، وبعض أصنافه منهياً عنه.

وأما الواحد بالشخص: فيستحيل أن يكون مأموراً به منهياً عنه فى حالة واحدة؛ وذلك معلوم بالضرورة.

الكاشف عن المحصول .....

الثانية: اعلم: أن الواجب ظهرًا هو فرد من نوع، لا بخصوص ذلك الفرد، بل لوجود النوع الواجب في ضمن الفرد. والدليل عليه: أن كل فرد من أفراد الموجبة ظهرًا الواقع في نفس الظهر إنما يتشخص بعوارض مخصوصة؛ كزمان مخصوص، ومكان مخصوص، وفاعل مخصوص، ولا توجد تلك العوارض المخصوصة في غير ذلك الفرد، مع اشتراك الجميع في كونها صلاة ظهرًا واجبة واقعة في الوقت المسمى ظهرًا؛ فإذن: لا يدخل في مفهوم الواجب ظهرًا خصوص مكان أصلا.

الثالثة: إن عرض عام بالنوع قد يكون لازماً لفردٍ من النوع، وكذلك لازم صنف يكون عرضاً عاماً بالنوع: مثال الأول: سواد الشخص الواحد الذي ما فارقه من أول عمره إلى آخره. مثال الثاني: سواد الحبشى؛ فإنه لازم له؛ وهو عرض عام للنوع.

وإذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون بعض أفراده مأموراً به، وبعض أفراده منهيًا عنه؛ كالسجود لله - تعالى - والسجود للصنم؛ خلافًا لبعض المعتزلة. والدليل عليه: المقدمة الأولى من المقدمات. وأما الواحد بالشخص، فهي مسألة «المحصول».

فقال: الشيء الواحد - أى: بالشخص - لا يجوز أن يكون مأموراً به، منهيًا عنه معًا.

والفقهاء قالوا: يجوز، إذا كان للشيء الواحد وجهان.

فالحاصل: أن الواحد بالشخص إذا كان ذا وجه واحد، فليس ذلك [١٤٤/أ] مختلف فيه؛ فإنه لا يجوز التكليف بالأمر والنهي به، إلا على القول بتكليف ما لا يُطاق. وأما إذا كان الشيء الواحد له وجهان؛ كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنه مأمور بها من حيث هي صلاة، منهي عنها من حيث هي غصب؛ فهذه الصورة اختلف الفقهاء والأصوليون فيها على ما نقلناه، فأطلق المصنف الكلام أولًا؛ فقال: «الشيء الواحد لا يكون مأموراً به منهيًا عنه، وإلا يلزم التكليف بالمحال»؛ ووجهه ظاهر، ثم قال موردًا على السؤال نفسه:

فإن قيل: «لا نسلم امتناع ذلك على الإطلاق؛ بل إنما يلزم ذلك في الفعل، إذا كان واحدًا من جميع الوجوه.

وأما إذا كان الفعل له وجهان فيجوز تعلق الأمر بأحد الوجهين، وتعلق النهي بالوجه الآخر؛ وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنها مأمور بها من حيث هي صلاة،

منهى عنها من حيث هي غضب، ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة في الفعل الواحد من جميع الوجوه؛ فإنه يستحيل تعلق الأمر والنهي به، وصار ما نحن فيه كما إذا أمر عبده بخياطة الثوب، وعدم دخوله الدار؛ فحاط الثوب، ودخل الدار؛ فله أن يشبهه ويشكره على الأول، ويعاقبه ويذمه على الثاني. ثم نقول: معارض بوجه واحد؛ وهو أنه أتى بالصلاة المأمور بها؛ فوجب أن يخرج عن العهدة، أما أنه أتى بالصلاة المأمور بها وذلك لأنه أتى بالصلاة ظهرًا مثلًا في الدار المغصوبة؛ لأننا نفرض الكلام في ذلك، والآتي بالصلاة في الدار المغصوبة آتٍ بالصلاة؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق، والمأتى به مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وجه الاستدلال: أن لفظ الصلاة مفرد مُحَلَّى بالألف واللام؛ وهو للعموم؛ على ما سبق؛ فيلزم أن يكون مأمورًا بها؛ لكونها فردًا من أفراد المأمور به؛ فيكون واجبًا؛ فثبت أنه آتٍ بالمأمور به، والإتيان [١٤٤/ب] بالمأمور به موجب للخروج عن عهدة المأمور به.

قال المصنف رحمه الله: وَالْجَوَابُ: أَنَّ الَّذِي نَدَّعِيهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ، وَالنَّهْيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ - يُوجِبُ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ.

ثُمَّ إِنَّ جَوْرَنَا التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ جَوْرَنَا الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ وَالنَّهْيَ عَنْهُ؛ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ لَمْ نَجُوزْ ذَلِكَ لَمْ نَجُوزْ هَذَا أَيْضًا.

فَلَنَبِيْنَ مَا ادَّعَيْنَاهُ؛ فَنَقُولُ: مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنُ مُتَعَلِّقِ النَّهْيِ، أَوْ غَيْرُهُ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهُيَّا عَنْهُ مَعًا؛ وَذَلِكَ عَيْنُ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ؛ وَالْحَصْنُ لَا يَجْعَلُ هَذَا النَّوْعَ مِنَ التَّكْلِيفِ مِنْ بَابِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَالْوَجْهَانِ: إِمَّا أَنْ يَتَلَازَمَا، وَإِمَّا أَلَّا يَتَلَازَمَا.

فَإِنْ تَلَازَمَا : كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ ضَرُورَاتِ الْآخِرِ، وَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِمَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ؛ وَإِلَّا وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ وَإِذَا كَانَ الْمُنْهَى مِنْ ضَرُورَاتِ الْمَأْمُورِ كَانَ مَأْمُورًا؛ فَيَعُودُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا: مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مَأْمُورًا بِهِ وَمِنْهُيَّا مَعًا.

وَإِنْ لَمْ يَتَلَازَمَا : كَانَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ مُتَعَلِّقَيْنِ بِشَيْئَيْنِ لَا يُلَازِمُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ غَيْرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي نَحْنُ فِيهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «هُمَا شَيْئَانِ يَجُوزُ انفِكَاكَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخِرِ فِي الْجُمْلَةِ؛ إِلَّا

أَنْهُمَا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ صَارَا مُتَلَازِمَيْنِ»:

قُلْتُ: فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ: الْمُنْهَى عَنْهُ يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَمَا يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَصِيرَ الْمُنْهَى عَنْهُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - مَأْمُورًا بِهِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يدعى أن الفعل الواحد بالشخص لا يكون مأمورًا به، منهياً عنه؛ سواء كان للفعل وَجْهٌ وَاحِدٌ، أو كان له وَجْهَانِ؛ وذلك تفریع على القول بِبُطْلَانِ الْقَوْلِ بِالتكليف بِالْمُحَالِ؛ فَإِنْ جُوزْنَا التَّكْلِيفَ بِالْمُحَالِ، كَانَ مَا ذَكَرْنَا جَائِزًا؛ وَإِلَّا فَلَا. وَإِذَا تَلَخَّصَ الْمُدْعَى، فَنَقُولُ: مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ مُتَعَلِّقِ النَّهْيِ، أَوْ غَيْرِهِ: فَإِنْ كَانَ عَيْنَهُ: فَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهِيًّا عَنْهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مِنَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ مَأْمُورًا بِهِ مِنْهِيًّا عَنْهُ؛ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى تَقْدِيرِ إِيجَادِ الْمُتَعَلِّقِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ إِلَّا إِذَا جُوزْنَا التَّكْلِيفَ بِالْمُحَالِ وَهُوَ الْمُدْعَى.

أما إذا كان متعلق الأمر غير متعلق النهي: فللشيء الواحد وجهان حينئذ، ومتعلق الأمر أحد وجهيه، ومتعلق النهي الوجه الآخر؛ فالوجهان: إما أن يكونا متلازمين، أو لا يكونا متلازمين: فإن كانا متلازمين - بمعنى: أن كل واحد من الوجهين لازم للآخر - فيلزم أن يكون الوجه مأمورًا به، منهياً عنه؛ وذلك مُحَالٌ.

بيانه: أنا نتكلم على تقدير تَلَازُمِ الْوَجْهَيْنِ؛ فَالْأَمْرُ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالْآخَرِ؛ ضَرُورَةً تَلَازِمَهُمَا، وَاسْتِحَالَةَ إِدْخَالِ أَحَدِ الْمُتَلَازِمَيْنِ فِي الْوُجُودِ دُونَ الْآخَرِ. بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ الْأَمْرَ بِإِدْخَالِ الْمُتَلَازِمِ فِي الْوُجُودِ - أَمْرٌ بِإِدْخَالِ لَازِمِهِ فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَمَرَ بِالْمَلْزُومِ، فَالْإِلْزَامُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ، أَوْ مِنْهِيًّا عَنْهُ، أَوْ مَبَاحًا: وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ مِنْهِيًّا عَنْهُ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنِ لَازِمِ الشَّيْءِ نَهَى عَنِ مَلْزُومِهِ قَطْعًا. وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ، وَتَجْوِيزُ تَرْكِ اللَّازِمِ تَجْوِيزُ تَرْكِ الْمَلْزُومِ قَطْعًا. فَتَعَيَّنَ أَنَّ يَكُونُ اللَّازِمُ - أَيْضًا - مَأْمُورًا بِهِ ضَرُورَةً. وَهَذَا هُوَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ؛ وَقَدْ قَرَّرْنَاهُ فِي مَوْضِعِهِ [١٤٥/أ]، وَأَعَدْنَاهُ هَهُنَا. فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ الْآخَرَ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهِيًّا عَنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يَطَاقُ. هَذَا إِذَا كَانَ مُتَلَازِمَيْنِ. أَمَا إِذَا لَمْ يَكُونَا مُتَلَازِمَيْنِ: فَلَيْسَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ مِنْ صُورِ مَسْأَلَتِنَا، وَلَا كَلَامٌ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ. وَبَيَانُهُ: أَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، وَالصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ بَدُونِ الْغَضَبِ وَالصَّلَاةُ مُحَالٌ، وَتَشْخِصُ الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ

بالغضب اللازم لها، وتشخص الغضب باقتزانه<sup>(١)</sup> بتلك الصلاة، وإذا اعتبرنا صلاة غصبية متشخصة - كما لخصناه - كان بين تلك الغصبية، وتلك الصلاة ملازمة قطعاً؛ وقد بينا ذلك في المقدمات: بأن قلنا: عرض عام الصنف قد يكون لازماً للشخص، ولازم الصنف هو عرض عام النوع، ولازم النوع يكون عرض عام الجنس. وإذا ثبت ذلك، فلا يجدي الحُصْمُ نفعاً قوله: «إن الغضب موجود بدون الصلاة، وإن الصلاة موجودة بدون الغضب»:

قلنا: لا ندعى ملازمة نفس الغضب نفس الصلاة، وإنما ندعى تلازمهما على الوجه الذي لخصناه؛ فليتنبه لذلك، وليتأمل؛ فإنه سِرُّ المسألة. وبسبب الغفلة عن هذه الدقيقة: تار الخلاف بين أفاضل العلماء وأذكيائهم، ومما ذكرنا ظهر معنى قوله: «فقد تلازما في هذه الصورة». هذا هو شرح هذا الكلام، وغاية تقريره؛ وهو ضعيف. وبيانه: أمّا قوله: «إن لم يتلازما، لم تكن هذه المسألة - أي: لم تكن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة - فإن الصلاة مع الغضب أمران متلازمان ههنا؛ على ما بينا؛ فيكون الأمر بالصلاة في الدار أمراً بالغضب الذي هو من لوازمها؛ فيلزم أن يكون الغضب مأموراً به، منهياً عنه؛ وهذا المعنى هو ظاهر كلامه؛ فإنه محال؛ ففي هذه الصورة: يكون المنهى عنه من لوازم المأمور به [١٤٥/ب]؛ فيكون المنهى عنه مأموراً به؛ وهو محال: قلنا: لا نسلم أنه يلزمه أن يكون المنهى عنه مأموراً به، وإنما يلزم ذلك أن لو كان هذا الغضب من لوازم المأمور به ههنا، وإنما يلزم أن لو كان المأمور به ههنا الصلاة في الدار المغصوبة، وليس الأمر كذلك، بل المأمور به نفس الصلاة الواقعة في ضمن الصلاة في الدار المغصوبة؛ على ما قررناه في المقدمات من أن المأمور به فرد من نوع؛ لا لخصوص ذلك الفرد؛ فإنه لم يؤمر بهذه الصلاة الواجبة ظهراً المشخصة بعوارض مكانية، أو عائدة إليها من الفاعل المخصوص؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال. ولا يقال: «إذا لم تكن الصلاة في الدار المغصوبة واجبة - فالآتي بها تاركٌ للواجب؛ فيجب ألا يخرج عن العهدة؛ وذلك هو المطلوب»؛ لأننا لا نسلم أنه إذا لم تكن بخصوصها لا يخرج الآتي بها عن العهدة، فظاهر أنه يخرج عن العهدة؛ لوجود مطلق الواجب في ضمنها. فقد تبين ضعف هذا الدليل، وأنه ليس ببرهان. وقد منع بعضهم المقدمة القائلة: بأن ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور للمكلف - فهو واجب، وهذا المنع لا يندفع به الدليل المذكور؛ فإننا قررنا هذه القاعدة في موضعها تقريراً تاماً، فالاعتماد على المنع الأول. ثم نقول: قوله: «إن لم يكونا متلازمين، فليست هذه المسألة كافية في إثبات التلازم بين الغضب والصلاة في

الدار المغصوبة؛ فلا حاجة إلى تلك الترددات. هذا إن ثبت التلازم بينهما، وإلا فالدليل فاسد؛ لفساد هذه المقدمة، اللهم، إلا أن يقال: المقصود تقرير قاعدة كلية تندرج فيها مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولا يندفع بهذا الجواب سؤال الاستدراك؛ لأنه لا تأتي دعوى اندراج هذه المسألة تحت تلك القاعدة، إلا إذا ثبت التلازم المذكور؛ وهو ممنوع.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» أجاب عن دليل الإمام الدالّ على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بنقض المثال العرفي المذكور من جهة الفقهاء. والمثال غير مطابق [١٤٦/أ] لصورة النزاع؛ يظهر لك بالتأمل، بل المثال المطابق: أن يقول السيد لعبده: حِطِ الثوب، ولا تمسك الإبرة أبدًا؛ لا في حالة الخياطة، ولا في غيرها، وإذا ذكر المثال على هذه الصورة، فللخصم أن يمنع الحكم فيه.

وبالجملة: ما ذكره المصنف مغالطة شبيهة بالبراهين، وحلّ المغالطة ليس بالنقض، بل ببيان فساد مقدمة من مقدماتها؛ كما فعلنا.

قال المصنف رحمه الله: فَهَذَا بُرْهَانٌ قَاطِعٌ عَلَى فَسَادِ قَوْلِهِمْ؛ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ.

أَمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ : فَهُوَ أَنَّ الصَّلَاةَ مَا هِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أُمُورٍ : أَحَدُ تِلْكَ الْأُمُورِ : «الْحَرَكَاتُ»، وَ«السَّكِّنَاتُ»، وَهُمَا: مَا هِيتَانِ مُشْتَرِكَتَانِ فِي قَدَرٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومِ، وَهُوَ: شَغْلُ الْحَيِّزِ؛ لِأَنَّ «الْحَرَكَةَ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ الْحَيِّزِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاغِلًا لِحَيِّزٍ آخَرَ؛ وَ«السُّكُونُ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ حَيِّزٍ وَاحِدٍ أَرْمَنَةً كَثِيرَةً؛ وَهَذَانِ الْمَفْهُومَانِ يَشْتَرِكَانِ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَغْلًا لِلْحَيِّزِ؛ فإِذَنْ: شَغْلُ الْحَيِّزِ جُزْءٌ جُزْءِ مَا هِيَ الصَّلَاةُ؛ فَيَكُونُ جُزْءًا لَهَا لَا مَحَالَةَ.

وَشَغْلُ الْحَيِّزِ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ مِنْهُ عَنَّهُ؛ فإِذَنْ: أَحَدُ أَجْزَاءِ مَا هِيَ هَذِهِ الصَّلَاةُ مِنْهُ عَنَّهُ؛ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصَّلَاةُ مَأْمُورًا بِهَا؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمُرَكَّبِ أَمْرٌ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ الْجُزْءُ مَأْمُورًا بِهِ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ مِنْهُ عَنَّهُ؛ فَيَلْزَمُ فِي الشَّيْءِ الْوَّاحِدِ: أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ مِنْهُ عَنَّهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا قَوْلُهُ: « كَوْنُهَا صَلَاةً وَغَضَبًا ، جِهَتَانِ مُتَبَايِنَتَانِ يُوجَدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ عَدَمِ الْآخَرَ »:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ وَلَكِنَّا بَيْنَا: أَنَّ شَغْلَ الْحَيِّزِ جُزْءُ مَا هِيَ الصَّلَاةُ؛ فَكَمَا أَنَّ مُطْلَقَ الشَّغْلِ جُزْءُ مُطْلَقِ مَا هِيَ الصَّلَاةُ ، فَكَذَلِكَ: الشَّغْلُ الْمُعَيَّنُ يَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَا هِيَ الصَّلَاةُ الْمُعَيَّنَةُ؛ فإِذَا

كَانَ هَذَا الشَّغْلُ مِنْهَيًّا عَنْهُ، وَهَذَا الشَّغْلُ جُزْءٌ مَاهِيَّةٌ هَذِهِ الصَّلَاةُ - كَانَ جُزْءٌ هَذِهِ الصَّلَاةُ مِنْهَيًّا عَنْهُ؛ وَإِذَا كَانَ جُزْؤُهَا مِنْهَيًّا عَنْهُ، اسْتَحَالَ كَوْنُ هَذِهِ الصَّلَاةُ مَأْمُورًا بِهَا؛ بَلِ الصَّلَاةُ مَأْمُورٌ بِهَا؛ لَكِنَّ النَّزَاعَ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ؛ بَلْ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ.

وَأَمَّا الْمِثَالُ الَّذِي ذَكَرُوهُ، وَهُوَ: أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «حِطْ هَذَا الثَّوْبَ، وَلَا تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ» فَهُوَ بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ - هَهُنَا - : الْفِعْلَ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ غَيْرُ الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ النَّهْيِ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا مُلَازِمَةٌ؛ فَلَا جَرَمَ: صَحَّ الْأَمْرُ بِأَحَدِهِمَا، وَالنَّهْيُ عَنِ الْآخَرِ. إِنَّمَا النَّزَاعُ فِي صِحَّةِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ؛ فَأَيُّنَ أَحَدَهُمَا مِنْ الْآخَرِ؟!

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي ذَكَرُوهَا: فَمَدَارُ أَمْرٍهَا عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يُفِيدُ الْأَمْرَ بِكُلِّ صَلَاةٍ؛ فَهَذَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ الْكَثِيرَةِ - لَوْ سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ تَخْصِيصَ الْعُمُومِ - بِدَلِيلِ الْعَقْلِ - غَيْرُ مُسْتَبْعَدٍ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ عَقْلِيٍّ قَاطِعٍ؛ فَوَجِبَ تَخْصِيصُهُ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك - الله تعالى - أنه لا بد من تفسير الحركة والسكون<sup>(١)</sup>، فلنقدم تفسيره؛ فنقول: كل واحد يعلم بالضرورة تميز الجسم المتحرك عن الجسم الساكن، ويعلم الاشتراك فى الجسمية، والافتراق بالحركة والسكون، وهذا القدر ههنا كافٍ فى تمييز الحركة عن السكون؛ غير أن المصنف تعرّض لحد الحركة والسكون؛ فلذلك تعين شرح واستيعاب الكلام فى رسمهما أو حدهما؛ فنقول: اعلم: أن الناس اختلفوا فى حقيقة الحركة: فالذى ذهب إليه الحكماء: أنها عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة؛ وهذا أعم من الانتقال من حيز إلى حيز آخر؛ فإن الحركة - كما تكون فى المكان - تكون فى الكيف؛ كالانتقال من البياض إلى السواد، ومن البرودة إلى الحرارة شيئاً فشيئاً؛ وفيه نظر؛ لأنه تعريف للحركة بالانتقال، والانتقال نفس الحركة؛ فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

واعلم: أنه لا بد من تفسير السكون؛ فنقول:

السكون: عبارة عن الحُصُولِ فى الحيز؛ وهو جنس تحته أربعة أنواع:

(١) قول المصنف: «السكون عبارة عن شغل الحيز الواحد أزمنة كثيرة». قال القرافى: قلنا: يكفى فى حقيقة السكون زمانين إجماعاً، ولا حاجة إلى أزمنة كثيرة. ينظر: النفائس ٤/١٦٧٧.

الحركة، والسُّكُون، والاجتماع، والافتراق.

والمَنْقُولُ عن أبي الحَسَنِ الأشعري: أن الجوهر إذا كان في مكان، فالكون الذي فيه: سكون، وإن تحرك [١٤٦/ب] من مكانٍ إلى مكانٍ آخر؛ فأول كون له في ذلك المكان الثاني - سكون فيه، وحركة إليه.

وذهب القلانسي<sup>(١)</sup>: إلى أن السكون كونان متواليان في مكان، والحركة كونان متواليان: أحدهما: في المكان الأول، والثاني: في المكان الثاني؛ فعلى هذا: الحركة غير السُّكُون. وقيل: إن الحركة عبارة عن الكون بين المبتدأ والمنتهى؛ بحيث لا يكون قبله ولا بعده.

وقال المصنف في «المحصل»، وفي «الأربعين»: «الحركة: عبارة عن حُصُولِ الجسم في حيز بعد أن كان في حيزٍ آخر». واعترض عليه: بأنه لو كانت الحركة عبارة عما ذكرتم؛ لكان الجسم الحاصِلُ في مكانه منذ عشرين سنة متحركاً الآن، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فزيد فيه قيد آخر؛ وقيل: «لحصوله فيه بعد أن كان في غيره عقيبه، من غير تخلل زمان». ذكر الحد والاعتراض شارح «المحصل» في شرحه لـ «المحصل». ثم قال: واعترضت يوماً عليه، وكان يناظر في مسألة؛ فوقع في تعريف الحركة بما ذكره ههنا، وفي كتاب «الأربعين»، فقلت له: من شأن الحد الاطراد والانعكاس، فحيث لا يتحقق الحصول في الحيز بعد أن كان في حيزٍ آخر، لا تتحقق الحركة؛ وحيث يتحقق الحصول في الحيز بعد أن كان في حيزٍ آخر، تتحقق الحركة، وليس كذلك؛ فإنَّ الجَوْهَرَ الفرد إذا تحرك على نفسه، وجب ألا يكون متحركاً؛ لانعدام الحد ههنا، وليس كذلك؛ فيأذن: تعريف الحركة بما ذكرناه باطل، فأجاب عنه: بأن قال: لا نسلم وجود الجوهر الفرد، ولا نسلم أنه تحرك على نفسه حركة دورية<sup>(٢)</sup>. ثم قال الشارح: والجوابان ضعيفان؛ لأن التعريف للمتكلمين، وهم معترفون بوجود الجوهر الفرد. وأما منع أنه يتحرك على نفسه فممنوع. والتعريف المذكور مشكل من وجوه: أحدها: أن الحركة ليست من

(١) لعله أبو العباس أحمد بن إبراهيم. وهو في طبقة ابن فورك المتوفى ٤٠٦ هـ، فإن القلانسي الآخر، واسمه أيضاً: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، كان سابقاً للأشعري، ومن أوائل من أيدوا مذهب السلفيين بالحجج الكلامية، وكان معاصراً للحداد بن أسد المحاسبي، المتوفى سنة ٢٤٣ هـ. فهو ليس من أصحاب الأشعري ولا من تلاميذه. وإنما الذي يقال عنه: إنه من الأصحاب، وسيتكرر ذلك في البرهان هو ما رجحنا أنه المقصود. ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/٢٩٦-٢٩٨).

(٢) في «أ»: فورية.



الأمر النسبية، والحصول في الحيز من الأمور النسبية، وتعريف ما ليس بنسبي بالأمور النسبية [١٤٧/أ] باطل. فإن قيل: «إنه عبارة عن يلزمه هذا الحصول. قلنا: فهو إذن غير الحصول»: فالتعريف باطل.

وثانيها؛ أن الحركة عبارة عن أمر سابق على الحصول؛ ولهذا يقال: «تحركتُ إلى مكان كذا؛ فتحصلت فيه»؛ فتعريفها بالحصول باطل.

وثالثها: الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز<sup>(١)</sup> يجاوره، فقد انتهت حرركه، فلو كانت الحركة عبارة عن الحصول، لزم كون المتقدم متأخرًا؛ وهو محال. واعلم: أن اعتبار لفظه «الزمن» كثرت في تعريف الحركة، وكذلك في تعريف السكون، وهو شيء انفرد به دون غيره، ولا وجه له: فأما السكون: فقد قال في «المحصل»: «إنه عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمن واحد»: فنقول: قوله: «عبارة عن حصوله» يريد به: الجوهر الواحد؛ فيلزم تقييده بالواحد؛ وإلا لكان معناه: أن السكون عبارة عن حصول مسمى الجوهر في حيز واحد أكثر من زمن واحد؛ فعلى هذا: إذا تحرك جسم ملتصق بجسم آخر، يلزم أن يكون ذلك سُكُونًا، ولا بد من تقييده بالجوهر الواحد. وأما قوله: «في الحيز الواحد» احتز عن مسمى الحيز؛ فإنه لولا تقييده بالوحدة، لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكنًا؛ لأنه حصل جوهر واحد في مُسَمَّى الحيز أكثر من زمن واحد؛ فإذا: لا بد من تقييده بحيز واحد. وأما قوله: «أكثر من زمن واحد» فعليه أسئلة كثيرة: أولها: أن الحصول نسبة الجسم أو الجوهر إلى حيزه، والنسب والإضافات لا وجود لها، والسكون موجود عند المتكلمين؛ فتفسير الأمر الوجودي بما ليس بوجودي، باطل.

وثانيها: أنه جعل الحركة والسكون للجوهر؛ وهما هيتان - أيضًا - للجسم؛ فلا وجه للتقييد للجوهر.

وثالثها: أنه أخذ<sup>(٢)</sup> في تعريفه الحيز والزمان؛ وهما غير معلومين، وتعريفه بهما تعريف بالمجهول [١٤٧/ب]؛ وهو باطل. ويمكن أن يجاب عن الأول: أن المراد به: الجوهر القائم بنفسه؛ فيصدق على الجوهر الفرد والجسم. وعن الثاني: أن ذلك تعريف<sup>(٣)</sup> بالمشهور من الزمان والمكان؛ فيندفع ما ذكر. واعلم: أن الملخص من هذه

(١) في «أ»: آخر.

(٢) في «أ»: حد.

(٣) في «أ»: تعلق.

الأسئلة ما ذكرناه أولاً. وإنما ذكرنا هذه الإشكالات؛ لتشحيذ الخاطر، ولتفقه أبناء الزمان بأمثالها. وإذا عرفت معنى الحركة والسكون، فاعلم: أن الصلاة لا بد فيها من حركات وسكنات التي هي أكوان؛ فنقول: الصلاة عبارة عن أمور: أحدها: الحركات والسكنات، والحركات والسكنات مشتركة في مفهوم واحد؛ وهو شغل الحيز؛ بناء على ما سبق من تعريف الحركة والسكون؛ فيلزم أن يكون شغل الحيز جزءاً ماهية الصلاة، فإن اعتبرت صلاة معينة، كان الحيز المعين جزءاً منها، وإن اعتبرت مطلق الصلاة، كان مطلق شغل الحيز جزءاً منها، وإذا كان جزء المعين أو المطلق منهياً عنه - وهو شغل الحيز - فالصلاة المطلقة: لو كانت مأموراً بها، يلزم أن يكون شغل الحيز مأموراً به؛ ضرورة أن جزء المأمور به مأمور به؛ وهو منهى عنه. وإذا ثبت ذلك، فنقول: هذه الصلاة - أعني: الصلاة في الدار المغصوبة - غير مأمور بها؛ إذ لو كان مأموراً بها، لكان شغل الحيز - الذي هو جزؤه - مأموراً به؛ لما بيناه؛ وهو منهى عنه؛ فيلزم أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه؛ وذلك مُحال. وإذا لم تكن تلك الصلاة مأموراً بها، فالآتي بها لم يأت بالمأمور به؛ فلا يخرج عن العهدة؛ وهو المدعى. وهو ضعيف جداً:

وبيانه: أنا نسلم: أن الصلاة في الدار المغصوبة غير مأمور بها؛ لخصوصها. وقوله: «فالآتي بها لم يأت بالمأمور به»: قلنا: لا نسلم، بل هو آتٍ بالمأمور به، وهو المطلق الذي في ضمن هذا المقيد؛ وقد سبق بيان مثله؛ وهذا ظاهر؛ لأننا لم نؤمر بصلاة مخوفة بعوارض مكانية مشخصة [٤٨/١ أ] تشخيصاً معيناً، وقد اتضح ذلك؛ فلا حاجة إلى الإعادة. فالحق إذن: مذهب الفقهاء.

قال صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup>: ولقائل أن يقول: لا نزاع في أن الفعل المعين لا يؤمر به، وينهى عنه بعينه، وإنما النزاع في أن الفعل المعين إذا كان فرداً من أفراد الفعل المأمور به - هل ينهى عنه؟.

وما نفيتموه: فجوازه بين؛ إذ عندكم: الأمر بالماهية ليس أمراً بشيء من أفرادها، ولأنه لو امتنع ذلك، لامتنع النهي عن فعل ما؛ لأن نفس الفعل مأمور به؛ لكونه جزءاً من الفعل المأمور به؛ فكل منهى عنه، فهو فرد من أفراد نفس الفعل.

واعلم: أن معنى هذا الكلام: أنه لا نزاع في أن الفعل المعين لا يجوز أن يكون مأموراً به بعينه، ومنهياً عنه بعينه، وإنما النزاع في أن الفعل المعين إذا كان فرداً من أفراد المأمور به - هل ينهى عنه أو لا؟.

وأنتم ما دللتم على فسَادِ هذا، بل دللتم على أن الصَّلَاةَ فِي الدَّارِ المَغْصُوبَةِ - لا يكون مأموراً بها بعينها، ولا نزاع في ذلك، وإنما النزاع في أنه: هل يجوز أن يكون فرداً من أفراد المأمور به، ويكون مأموراً بها لا بعينها، بل لما في ضمنها؟ وجواز هذا ليس على أصلكم؛ فإن من أصلكم: أن الأمر بالماهية الكلية ليس أمراً بشيء من جزئياتها؛ فالأمر بصلاة الظهر - مثلاً - لا يكون أمراً بهذه الصلاة؛ وهي الواقعة في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ. ثم زاد على ذلك <sup>(١)</sup>، وقال: لو امتنع ذلك - وهو النهي عن فرد من أفراد الكلي المأمور به - لامتنع النهي عن فعل ما؛ بعين ما ذكرتم؛ واللازم منتفٍ وبيان الملزوم: هو أنه لو امتنع ما ذكرتم ونفس الفعل مأمور به؛ لأن الفعل الخاص مأمور به؛ ونفس الفعل جزء من الخاص، وجزء المأمور به مأمور به جزماً، ولا ينهي عن فعل معين؛ إذ لو وقع النهي عنه - وهو فرد من أفراد نفس الفعل، وما عير به لاقتضى ألا يكون الفعل المعين المنهى [١٤٨/ب] عنه من أفراد الكلي المأمور به، وهذا الفعل المعين المنهى عنه فرد من أفراد نفس الفعل المأمور به؛ فلا يكون المنهى منهياً عنه؛ وإلا يلزم الجمع بين الأمر والنهي في فعل واحد؛ وذلك محال؛ فصح ما ادعينا: أنه لو امتنع ما ذكره، لامتنع النهي عن فعل ما، واللازم منتفٍ؛ فالملزوم كذلك؛ هذا عين كلامه؛ وقد أوضحناه؛ وهو إلزام صحيح، وبجث شافٍ، إلا أن عبارته ليست مفصحة عن المعنى، ولا بينة؛ فافهم ذلك. وقال صاحب «التنقيح»: الصَّحِيحُ: صحة الصلاة في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ، وتصور اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد باعتبار جهتين <sup>(٢)</sup>؛ إذ منشأ الفعل من إيجاد المتعلق، واختلاف وجوه الفعل لِبُطْلَانِ إيجاد المتعلق، وكونه لازم الوقوع في الصورة المعينة - لا يوجب دخوله في المتعلق؛ فإن الأمر هو الطلب، ومتعلقه المعلوم، وما لا يتعلق به العلم لا يتعلّق به الطَّلَبُ، وكذا لو تعلق به العلم، ولم يتعلّق به الفَرَضُ، ولو قدرنا الأمر قولاً ذكرياً، فمتعلقه المذكور، وما ليس بمذكور، فليس بمأمور، ولو سلم، فاللازم المسمى بالصلاة - وهو شغل العين - لا يشغل تلك العين، والغاصب لم يؤمر بالصلاة في المكان المعين، بل بالصلاة وهو متمكن من إيقاعها بدون شغل ذلك الحيز، إلا ألا يجد مكاناً غيره؛ فلا يكون منهياً عنه، وليس كلامنا فيه.

وإذا لم يدخل الشغل الذي هو متعلق النهي في مسمى الصلاة المأمور بها، ولا كان من لوازمها، أو لوازم وقوعها - لم يتناولها الأمر بالصلاة؛ فيتجرد متعلق الأمر عن متعلق

(١) في «أ»: على الكل.

(٢) في «أ»: وجهين.

النهي، إلا أنهما افترقا في الوقوع، وذلك لا يمنع الإجزاء بالمأمور به؛ كما لو أمر بكسر أحد الكوزين، ونهى عن كسر الآخر؛ فضرب أحدهما بالآخر، فكسرها؛ وكما لو صلى في زحمة، فكلما قام أو قعد، آذى، أو صلى في ثوب مغصوب، أو حرير؛ مع أن السَّتر جزء الصلاة [١٤٩/أ] - فالمأمور به هو مقصود، والشغل ليس بمقصود، وإن كان لازماً، وقد وقع السَّتر باستعمال النهي عنه، ثم القاطع عليه: سقوط الفرض عنه؛ بالإجماع على ما سلم، والقول بأنه سقط الفرض عندها لا بها: روغان في رفع القاطع؛ فإننا نعلم انحصار جهات سقوط فرض العين في الأداء وتعذره، وورود النسخ، ولا شك في انتفاء الآخرين؛ فتعين الأول.

واعلم: أن ما ذكره هذا الفاضل - يصلح أن يكون سَنَدًا للمنع الذي ذكرناه؛ فيصلح أن يكون دليلاً على أن الصلاة في الدَّارِ المغصوبة صحيحة.

ووجه ذلك: أن متعلق الأمر غير متعلق النهي، ومتعلق النهي ليس جزءاً ولا لازماً لمتعلق الأمر؛ فبقى متعلق الأمر سالماً عن معارضة متعلق النهي جزءاً ولازماً؛ فوجب أن يصح: إما بالإجماع، أو لكونه آتياً بالمأمور به، والإتيان بالمأمور به موجب للخروج عن العُهْدَةِ بالدوران، أو بالقياس على مواضع الإجماع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: تَنْبِيْهُ: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ: وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَأْمُورًا بِهَا؛ إِلَّا أَنَّ الْفَرْضَ يَسْقُطُ عِنْدَهَا لَا بِهَا؛ لِأَنَّا بَيَّنَّا بِالذَّلِيلِ امْتِنَاعَ وَرُودِ الْأَمْرِ بِهَا. وَالسَّلْفُ أَجْمَعُوا: عَلَى أَنَّ الظَّلْمَةَ لَا يُؤْمَرُونَ بِقَضَاءِ الصَّلَوَاتِ الْمُؤَدَّاةِ فِي الدُّورِ الْمَغْصُوبَةِ، وَلَا طَرِيقَ إِلَى التَّوْفِيقِ بَيْنَهُمَا إِلَّا مَا ذَكَرْنَا وَهُوَ مَذْهَبُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه تعارض الدليل القاطع بزعمه الدَّال على أن الصَّلَاةَ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ غير مأمور بها، مع الإجماع المُنْقُول عن السَّلْفِ الدَّال على عدم وجوب القضاء الملزوم لكونها مأموراً بها، والإجماع قاطع، وتعارض قاطعين مُحَال؛ فلا بد من التوفيق بينهما، وطريق التوفيق: أن نقول: ليس سقوط القضاء؛ لكونه آتياً بالمأمور به؛ لأنها ليست مأموراً بها؛ بل لأن القضاء يسقط عندها لا بها. هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف من وجوه: أحدها: أن ما ذكره ليس ببرهان؛ بل هو مِنَ الْمُغَالَطَةِ، وقد تبين فسادها.

وثانيها: أن من مذهبه: [١٤٩/ب] أن الإجماع دليل ظني، وما ذكره قاطع بزعمه، ولا تعارض بين الظن والقاطع؛ فكان من الممكن، بل من المتعين على رأيه ترك الظني لوجود المعارض القاطع بزعمه.

وثالثها: أن الإجماع في هذه المسألة عسير؛ وقد منعه إمام الحرمين<sup>(١)</sup>؛

حيث قال: وَعُزِيَ المنقول عن أحمد إلى طوائف من سلف الفقهاء، وقيل: هو رواية عن مالك، رحمه الله. ثم قال إمام الحرمين: قال القاضي: إن الصلاة تسقط عندها لا بها؛ كما يسقط التكليف بالأعذار الطارئة؛ كالجنون وغيره؛ وهذا عندي حائد عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير؛ فإن الأعذار التي يسقط الخطاب بها محصورة، والمصير إلى سقوط التكليف غير ممكن، والامتنال ابتداء ودواماً بسبب معصية ملابسها، لا وجه له في الشريعة. وغاية القاضي: ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عن مقيم الصلاة في البقعة المغصوبة، والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم؛ فقد كان في السلف متعمقون في التقوى، مأمورون بالقضاء بأقل من هذا<sup>(٢)</sup>، وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسير، ثم إن ظهر وصح ما ذكره، فكما نقل عنهم سقوط الأمر، نقل عنهم: أن الموقع صلاة مأمور بها، ولعل من ادعى الإجماع على أن الصلاة في البقعة المغصوبة ليست بمعصية، أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعى وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية، والحاصل من كلام القاضي: ادعاء<sup>(٣)</sup> الإجماع.

وأما الغزالي: فإنه قال: من صحَّح هذه الصلاة، أخذ بالإجماع، والإجماع حجة على أحمد، ومعناه هو: مسبق بالإجماع. قال صاحب «التنقيحات»: دَعَوَى الإجماع مع مخالفة أحمد [والدَّهْمَاء] <sup>(٤)</sup> - فاسدة، وإذا امتنع، لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع، ومات ميتة جاهلية - يندفع؛ بناء على مجرد وَهْمٍ ودعوى. ثم إن أحمد - رضى الله عنه - ما أنكر [١٥٠/أ] أحد فضله في الأمور الثقيلة؛ فكيف تواترت قضية الإجماع بـ «خراسان» على قرب من خمسمائة، إلى متوسط في الثقليات، أو ضعيف، ولم تصل <sup>(٥)</sup> على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثاً في الثقليات المخالط لجملة الإمام في مواطنهم؛ ثم لا كل من يدعى إجماعاً يقبل منه دعواه؛ فبعد ظهور أحمد إذا منع الخصم، فما الحيلة في إثباته؟!.

تنبيهات: الأول: نِيَّةُ المصَلِّي في الدار المغصوبة، نية التقرب إلى الله - تعالى -

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٧).

(٢) في «ب»: بدون ما فرضه.

(٣) في «أ»: منع.

(٤) سقط في «أ»:

(٥) في «أ»: فلم تدخل.

بنفس الصلاة، لا بالصلاة في الدار المغصوبة؛ وهذا واضح سهل، وإن كان قد استشكل

الثاني: قال صاحب «التنقيحات»: الصلاة في الدار المغصوبة يرجح عدمها على وجودها من جهة الغصيبة<sup>(١)</sup>، ومن اعتبرها واقعة فرضاً - رجح وجودها على عدمها، ولا يتصور الترجيحان معاً: فيما أن يغلب حكمُ ترجيح الوجود؛ فارتفع المنع، أو ترجيح العدم؛ فارتفع جانب ترجيح الوجود، وأمحي حكمه، أو يترجحان معاً؛ وهو محال، أو يتقاومان؛ فيبقى الجواز؛ فمتى اختلفت الجهتان في الترجيح يجوز ذلك، وأمّا كلامنا في هذا الذي اختلفت فيه جهتا الترجيح - فإنه شيء واحد في العين، وملاحظة الجهات ذهني، وغرضنا: أنه في الأعيان على مجموع أحواله بالكلية؛ هل يرجح وجوده على عدمه، أم يتساويان، أو يترجح العدم؟ فإن تساوى الطرفان<sup>(٢)</sup>، نفى الجواز، لا الوجوب، ولا الحظر، وإن ترجح أحدهما، بطل حكم الآخر، أي: (٣) في الاقتضاء والمنع، وكذا صوم يوم النحر مجموعاً: هل يرجح وجوده، أو عدمه، أو يتساويان؟. وإذا عرفت هذا، لم يتأت الحكم على تقدير منع الإجماع، إلا على قاعدة أحمد، وعنده تسليمه على قريب مما جوز القاضى؛ بأن يكون الأداء مُسْقَطاً للوجوب، وقد جوز ذلك؛ لما في فروض الكفايات، وفي غيرها، أي: في إسقاط الوجوب، دون الإتيان بما كلف به. هذا ما قاله صاحب «التنقيحات» [١٥٠/ب].

واعلم: أنك إن أحكمت ما سبق من المباحث<sup>(٤)</sup>، ظهر لك دفع هذا الدليل بالمنع؛ فعليك بالتأمل.

الثالث: اعلم: أنه يتوجه على القائلين بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ٦ صوم يوم النحر بقضاء، إذا قيل بعدم صحته؛ وجوابه مشكل. ويتوجه على القائلين [بعدم]<sup>(٥)</sup> صحة الصلاة في الدار المغصوبة - نقض مشكل، لا جواب لهم عنه، وصوم يوم خيف على نفسه اهلاك فيه؛ بسبب الصوم؛ فإن ذلك الصوم حرام في ذلك النهار، مع أنه صحيح، والفرض: أنه صَوْمُ رمضان.

أمّا الأوّل: فلا جواب له إلا بالتزام صحّته.

(١) في «أ»: المعصية.

(٢) في «أ»: الظنان.

(٣) في «أ»: حتى.

(٤) في «أ»: المسائل.

(٥) سقط في «أ».

وأما الثانى: فلا جواب له.

وقد اعترف صاحب «المعتمد» بذلك فى شرح «العمد».

وبيان أن لا جواب هو أن لا فرق بين صوم يوم النحر والصلاة فى الدار المغصوبة؛ وذلك لأنهم إن قالوا: «الغصبيَّة»<sup>(١)</sup> تنفك عن الصلاة؛ بخلاف الوقوع يوم النحر: قلنا: إن أردتم: العموم، فالواقع يوم النحر أعم من الصوم، وإن أردتم: القضاء له، فهو خطأ؛ فإنك إذا فرضت الغصب فى شيء آخر - لا يكون ذلك الغصب؛ كما إذا فرضت الوقوع النحرى فى شيء آخر، وقد اتحد الجعلان<sup>(٢)</sup> فى الأعيان جميعاً؛ فلا تزول الصومية مع بقاء الوقوع النحرى، ولا الوقوع النحرى الذى الصوم بشخصه، مع بقاء الصوم؛ فكذلك تلك الصلاة وقوعها صلاة، ووقوعها غصباً<sup>(٣)</sup> - لا يبقى تشخصها عند زوال الغصب، ولا تشخص الغصبيَّة، وهى هى بعينها مع زوال الصلاة.

فإن قيل: «الواقع يوم النحر لا حصول له مطلقاً فى الأعيان»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّة مطلقاً.

فإن قيل: «الوقوع يوم النحر لا يقوم بنفسه»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّة؛ فإنها صفة للأفعال<sup>(٤)</sup>.

فإن قيل: «إضافة يوم النحر خارجة عن حقيقة الصوم»:

قلنا: فكذلك إضافة المكان.

فقد تبين: أن الفرق مشكلٌ جداً. وذكر ابن الحاجب طريقة أخرى ينقلها عن بعضهم، وهو أن [١٥١/أ] يقال: وجد فى صوم يوم النحر دليلٌ آخرٌ خاصٌّ شرعياً منع من اعتبار الجهتين، وهو كونه منهيّاً عنه شرعاً مباشرةً نهىً تحريم؛ وذلك غالب فى منع اعتبارهما، وأما الفرق: بينهما؛ فإن الصلاة والغصب ينفك أحدهما عن الآخر، وهو باطل؛ فإن الصوم بما هو صوم ينفك عن صوم يوم النحر؛ فالمطلوب: الصوم، والمحرم: الصوم المضاف، فاختار المكلف جمعهما؛ وهو ضعيف؛ لأن الصوم المضاف لا ينفك عن الصيام؛ لاستلزام الأخص الأعم؛ بخلاف الصلاة والغصب. واعترض

(١) فى «ب»: للغصبيَّة.

(٢) فى «أ»: وقد اعتد الحولان.

(٣) فى «أ»: عصر.

(٤) فى «ب»: صيغة الأفعال.

على هذا: بأن هذا الوضع لو منع الجهتين لامتنع صَوْمُ مضاف مكروه، أو صلاة مكروهة.

وأجاب عن هذا النقض: بأن نهى الكراهة ينصرف إلى الوصف؛ بخلاف نهى التحريم، وفيه تسليم الجهتين، وإنما ادعى المانع<sup>(١)</sup> من اعتبرهما، وهو الجَوَابُ الأوَّلُ، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله: - الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

ذَهَبَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّ النَّهْيَ لَا يُفِيدُ الْفَسَادَ.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: إِنَّهُ يُفِيدُهُ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْفَسَادَ فِي الْعِبَادَاتِ، لَا فِي الْمَعَامَلَاتِ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الْعِبَادَةِ فَاسِدَةً: أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ «الْإِجْزَاءُ» بِهَا.

فَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ فِيهَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ ، أَنْ نَقُولَ: إِنَّهُ بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِالْفِعْلِ الْمُنْهَى عَنْهُ ، لَمْ يَأْتِ بِمَا أَمَرَ بِهِ؛ فَبَقِيَ فِي الْعَهْدَةِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِمَا أَمَرَ بِهِ»؛ لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ غَيْرُ الْمُنْهَى عَنْهُ؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ؛ فَلَمْ يَكُنِ الْإِتْيَانُ بِالْمُنْهَى عَنْهُ إِتْيَانًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ وَجَبَ أَنْ يَبْقَى فِي الْعَهْدَةِ»؛ لِأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَتَارِكٌ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَالْعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فِي مَسْأَلَةِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نتكلم فى منقول أئمة الأصول، ومختار كل واحد منهم أولاً، ثم نعطف على شرح المتن؛ فنقول: نقل صاحب «العمد» عن الشافعى - رضى الله عنه - فقال: إنَّ فيما نهى عنه ما يفسدُه، وفيه ما لا يفسده، وإن كان النهى يقتضى كَوْنَ جميعه معصيةً، ثم الذى يفسدُه هو الذى يوصلُ إليه بطريق محرّم؛ نحو هذا [من بذل النفس والفرج]<sup>(٢)</sup>، يعنى: أن الفرغ

(١) فى «ب»: التمانع.

(٢) سقط فى «ب».



إذا كان محرماً فتوصل إليه بما نهى عنه ، يجب <sup>(١)</sup> ألا يستباح [به] <sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة: على أن النهي يقتضي الفساد.

وقال إمام الحرمين في «البرهان» <sup>(٣)</sup>: ذهب المحققون: إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تقتضي فساد المنهي عنه <sup>(٤)</sup>، وخالف كثير من المعتزلة [١٥١/ب]، وبعض أصحاب أبي

(١) في «ب» ينحر.

(٢) سقط في «أ»:

(٣) ينظر البرهان (٢٨٣/١) (١٩٤).

(٤) قال الحافظ العلاتي في كتابه «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد»: والكلام في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا ؟ إنما هو مفرع على أنه للتحريم. وأما نهى الكراهة فالذي يشعر به كلام الأكثرين، وصرح به جماعة أنه لا خلاف فيه، وذلك ظاهر، إذ لا مانع من الاعتداد بالشيء مع كونه مكروهاً، ولذلك قال أصحابنا وغيرهم بصحة الصلاة في الحمام، وأعطان الإبل، ونحوهما، مع القول بكرهتها؛ وقد وقع في كلام الشيخ أبي عمرو بن الصلاح - رحمه الله تعالى - ما ينافي هذا، فإن أصحابنا اختلفوا في النهي عن الصلاة في الأوقات الخمسة هل هو للتحريم ؟ أو للتنزيه ؟. والأصح عند الجمهور أنه للتحريم، ثم ذكروا وجهين في أنها إذا أحرمت بها في هذه الأوقات، هل تعتقد أم لا ؟، والأصح أنها لا تعتقد، كالصوم في يوم العيد، فالذي يظهر أن هذين الوجهين مفرعان على أن النهي للتحريم أو للتنزيه؛ ولذلك اتفق التصحيح على أنه للتحريم، وأنها لا تعتقد. وقال ابن الصلاح: مأخذ الوجهين: أن النهي هل يعود إلى نفس الصلاة ؟ أم إلى خارج عنها ؟، قال: ولا يتخرج هذا على أن النهي للتحريم أو للتنزيه؛ لأن نهى التنزيه أيضاً يضادُّ الصحة إذا رجع إلى نفس الصلاة؛ لأنها لو صحَّت لكانت عبادة مأموراً بها، والأمر والنهي الراجعان إلى نفس الشيء متناقضان. انتهى كلامه. وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي في «المستصفي» فإنه قال: كما يتضاد الحرام والواجب، فيتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر، حتى يكون شيء واحد مأموراً به مكروهاً. إلا أن تنصرف الكراهة عن ذات المأمور إلى غيره؛ ككراهة الصلاة في الحمام، وأعطان الإبل؛ وذكر بقية كلامه.

فتحصَّلنا على قولين في أن نهى التنزيه إذا كان لعين الشيء هل يقتضي الفساد أم لا ؟، وفي نهى التنزيه نظر؛ لأن التناقض إنما يجيء إذا كان النهي للتحريم. وعلى تقدير اعتبار ما ذكره الغزالي، وابن الصلاح، فذلك التضادُّ إنما يجيء فيما هو واجب خاصة - لما بين الوجوب والكراهة من التباين. فأما الصحة مع الإباحة، كما في العقود المنهية عنها تنزيهاً، فلا تضادَّ حينئذٍ؛ والفساد مختص بما كان النهي فيه للتحريم، والله أعلم. وقال الإمام الغزالي في «المستصفي»: «اختلفوا في أن النهي عن البيع، والنكاح، والتصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها ؟ فذهب جماهير العلماء إلى أنه إن كان نهياً عنه لعينه دلَّ على الفساد، وإن كان لغيره فلا، قال: والمختار أنه لا =

= يقتضى الفساد، ويأنه أنا نعى بالفساد تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام. ولو صرح الشارع وقال: «حرمت عليك استيلاء جارية الابن، ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونهيتك عن الطلاق فى الحيض لعينه، لكن إن فعلت بانث زوجتك، ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب، لكن إن فعلت طهر الثوب، ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن، لكن إن فعلت حلت الذبيحة» - فشىء من هذا ليس يمتنع، ولا يتناقض بخلاف قوله: «حرمت عليك الطلاق، وأمرتك به، أو أبخته لك، وحرمت عليك الاستيلاء لجارية الابن، وأوجبتك عليك»؛ فإن ذلك متناقض لا يعقل؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب، ولا يضاده كون المحرم منصوباً علة لحصول الملك وسائر الأحكام؛ إذ يتناقض أن يقول: حرمت الربا، وأجسته، ولا يتناقض أن يقول: حرمت الربا، وجعلت الفعل الحرام لعينه سبباً لحصول الملك فى العوضين؛ فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تحلف الثمرات، والأحكام عنه. فإذا تحقق هذا، فقوله: «لا تبع، ولا تطلق، ولا تنكح» لو دل على تخلف الأحكام وهو المراد بالفساد، فلا يخلو إما أن يدل من حيث اللغة، أو من حيث الشرع، ومحال أن يدل من حيث اللغة؛ لأن العرب قد تنهى عن الطاعات، وعن الأسباب المشروعة، وتعقد ذلك نهياً حقيقياً ذالاً على أن المنهى عنه ينبغى ألا يوجد، أما الأحكام، فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ، من حيث وضع اللسان؛ إذ يعقل أن يقول العربى: هذا العقد الذى يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله، وتقدم عليه؛ ولو صرح به الشارع أيضاً لكان منتظماً مفهوماً، أما من حيث الشرع، فلو قام دليل يدل على أن النهى للإفساد، ونقل ذلك عن النبى ﷺ صريحاً، لكان ذلك من جهة الشرع تصرفاً فى اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهى من جهته منصوبة علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الثبات فى إثبات هذه الحجة ونقلها... ثم ذكر الغزالي حجاج الذين قالوا بأن النهى يدل على البطلان، وحجج القائلين بأنه يدل على الصحة، ثم قال: «فإن قيل: فإذا اخترتم أن النهى لا يدل على الصحة، ولا على الفساد فى أسباب المعاملات، فما قولكم فى النهى عن العبادات؟ قلنا: قد بيننا أن النهى يضاد كون المنهى عنه قرينة وطاعة؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهى متضادان، فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقداً إن أريد بانعقاده كونه طاعة، وقرينة، وامتثالاً؛ لأن النهى يضاده، وإذا لم يكن قرينة لم يلزم بالنذر؛ إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقرينة. نعم، لو أمكن صرف النهى عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى؛ فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضاً فاسد... وإن قيل: فقد حمل بعض المناهى فى الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟ قلنا: النهى لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه، أو ركنه، ويعرف الفوات إما بالإجماع؛ كالطهارة فى الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإما بالنص - وإما بصيغة النفي؛ كقوله: «لا صلاة إلا بطهوره»، و«لا نكاح إلا بشهوذه»، فذلك ظاهر فى النفي عند عدم الشرط - وإما بالقياس على منصوص، فكل نهى يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط، لا من حيث النهى، وشرط البيع أن يكون مالا متقوماً، مقدوراً على تسليمه، معينا، أما كونه مرتباً، ففى اشتراطه خلاف، =

= وشرط الثمن أن يكون مَلاً مَعْلُومَ القَدْرِ، والجنس؛ وليس من شَرَطِ النكاح الصَّدَاقُ؛ فلذلك لم يَفْسُدْ بكون النكاح على حَمَرٍ، أو حِينزِيرٍ، أو مَعْصُوبٍ، وإن كان منهيًا عنه، ولا فَرَقَ بين الطلاق السُنِّي والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم. فإن قيل: فلو قال قائل: كل نَهْي رَجَعَ إلى عَيْنِ الشَّيْءِ فَهُوَ دَلِيلُ الفَسَادِ، دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟ قلنا: لا؛ لأنه لا فَرَقَ بين الطلاق في حال الحَيْضِ والصلاة في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ، وبين الصلاة في حال الحيض؛ لأنه إن أمكن أن يقال: ليس منهيًا عن الطلاق لعينه، ولا عن الصَّلَاةِ في الدار لعينها؛ بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المَغْصُوبَةِ - أمكن تَقْدِيرُهُ مثله في الصلاة في حال الحَيْضِ، فلا اعتماد إلا على فوات الشَّرْطِ، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصَّحَّةِ به، ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يَدُلُّ عليه وَضْعًا ولا شَرْعًا... انتهى. وَعَقَّبَ على ذلك أَسْتَاذُنَا عبد الجيد محمد عبد الله، فقال: وَيُسْتَفَادُ منه أنه يرى أن النهي عن المَعَامَلَاتِ لا يَدُلُّ على بَطْلَانِهَا لُغَةً؛ لأن اللغة لا شأن لها بالصحة والبطلان؛ إذ هما شَرْعِيَّانِ، ولا شَرْعًا؛ لأنه لم يَقَمْ دَلِيلٌ شرعي على أن النهي للإفساد، ويرى أن العبادة إما أن يُلَاخِظَ في صحتها كَوْنُهَا قُرْبَةً، وطاعة وإمْتِنَانًا، وسببًا للثواب، أي: أن يعتبر توصيلها إلى المَقْصُودِ الأخرى منها، وإما أن يُلَاخِظَ في صحتها كَوْنُهَا مَسْقُطَةً للقضاء، مفرغة للذمة؛ بأن يعتبر توصيلها إلى المَقْصُودِ الدنيوي منها. فإن لُوْحِظَ المعنى الأول، دَلَّ النهي على بطلانها إن كان النهي مُطْلَقًا أو لِلذَّاتِ أو للوصف؛ لأن الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عما يوافق الأَمْرَ، والأمر والنهي مُتَضَادَّانِ، فلا يجتمعان في تصرف واحد، فعلى هذا لا يتعقد صوم يوم النحر إن أُريدَ بانعقاده كونه طاعة، وقربة، وإمْتِنَانًا؛ لأن النَّهْيَ يُضَادُّهُ، وإذا لم يكن قربة لم يلزم النَّذْرُ؛ إذ لا نَذْرَ في مَعْصِيَةِ اللَّهِ تعالى، ومثله نذر الصَّلَاةِ في الأوقات المكروهة، أو في مكان الغضب. وإن لُوْحِظَ الأَمْرُ الثَّانِي - وهو اسْتِبْتِغَاءُ لثمراتها الدنيوية المَقْصُودَةِ منها من إسْقَاطِ القَضَاءِ، وإفراغ الذمَّةِ - فلا دَلَالَةَ للنهي على فسادها حيثئذ، إنما يعرف فساد العِبَادَةِ - والحالة هذه - بِفَقْدِ شَرْطٍ أو ركن، كما يعرف فساد العقد، ويعرف الشَّرْطُ بِدَلِيلٍ يَدُلُّ عليه. وما يؤيد تَفْرِيقَهُ بين المَلَاخِظَتَيْنِ في صحة العِبَادَةِ أنه قال: «لا يستحيل أن ينهى الشَّارِعُ عن الصلاة في الدار المَغْصُوبَةِ، وتنصب سببًا لسراة الذمَّة، وسقوط الفرض»، وقال أيضًا: «لا شك في أن المحرم لا يقع طاعة، أما ألا يَكُونُ سَبَبًا للحكم فلا، فإن الاستيلاء والطلاق، وَذَبْحُ شَاةٍ الغَيْرِ ليس عليه أمرنا، فهو مُحَرَّمٌ، ثم هو ليس مَرْدُودًا بهذا المعنى، بل ترتبت عليه الأحكام» انتهى. ومقتضى هذا أنه لو نَذَرَ صَوْمًا مُطْلَقًا، وصامه في يَوْمٍ عِيدٍ، أو صلاة مطلقه وصلاتها في وقت كَرَاهَةٍ، أو قَضَى فَائِتَةً عليه في هذا اليَوْمِ، أو في هذه الأوقات؛ فإن ذلك يرى ذِمَّتَهُ، ويسقط عنه القَضَاءُ؛ لأن النَّهْيَ لم يطله ما لم يقم دليل يَدُلُّ على أن من شَرَطَ صِحَّةَ الصَّوْمِ ألا يكون في يَوْمٍ عِيدٍ، ومن شرط صحة الصلاة ألا تكون في الوقت المكروه. وبالجمله فهو يَرَى أن النهي سواء أكان مُطْلَقًا أم لذات التصرف، أم لوصفه - لا يدل على البطلان في المَعَامَلَاتِ، ولا في العِبَادَاتِ إن قصد من بَطْلَانِهَا عدم توصيلها إلى ثمراتها الدنيوية؛ لأنه لا تَنَاقُضَ بين مُوجِبِ النهي من الحُرْمَةِ، ومُوجِبِ المشروعية من تَرْتِيبِ الأحكام=

حنيفة. وقال الغزالي: اختلفوا في أنَّ النهي عن البيع والنكاح وسائر التصرفات المقيدة<sup>(١)</sup> للأحكام الشرعية: هل يقتضى فسادها؟:

=المَقْصُودَةُ من التصرف، فالمَعْرُوفُ عليه فى البطلان إنما هو فَقْدُ الشرط، أو الركن، ويعرف الشرطُ، أو الركن بدليل يُدَلُّ عليه، وعلى ارتباط الصَّحَّةِ بِهِ، ولا يُعْرَفُ بمجرد النهي؛ فإنه لا يُدَلُّ عليه لُغَةً، ولا شرعاً. وكما يرى الغزالي أن النهي لا يُدَلُّ على البطلان، يرى أنه لا يُدَلُّ على الصحة والمشروعية؛ فإن الأمر بمجرده لا يُدَلُّ على الإجزاء والصحة، فكيف يدل عليه النهي؟ بل الأمر والنهي يدلان على اقتضاء الفعل، واقتضاء الترك فقط، أو على الوجوب، والتحریم فقط. أما بُيُوتُ الإجزاء، والفائدة، أو انتفاؤها - فيحتاج إلى دليلٍ آخر، واللفظُ من حيث اللغة غير مَوْضُوعٍ لهذه القَضَايَا الشرعية. وأما من حيث الشَّرْعُ، فلو قال الشَّارِعُ: إذا نَهَيْتُكُمْ عن أمرٍ أردت به صحته - لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صَرِيحاً، لا بالتَّوَاتُرِ، ولا بنقل الأحاد، وليس من ضَرُورَةِ المَأْمُورِ أن يكون صَحِيحاً مجزئاً، فكيف يكون من ضَرُورَةِ المنهى ذلك؟ فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولُغَةً وضَرُورَةً بمقتضى اللفظ، فالْمَصِيرُ إليه تَحَكُّمٌ. وقال الكَمَالُ بن الهمام فى «التحرير»: «اختلف العلماء فى النهي المتعلق بالفعل على أربعة مذاهب: أولها - وهو للأكثر - أن يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، إما لِذَاتِهِ، وإما لِجِزْئِهِ، سواء أكان حِسِّيًّا أم شرعياً، وأنه يقتضى الفَسَادَ شرعاً، وهو البطلان، أى: عدم سببته لحكمة المقصود.

وثانيها: أنه يقتضى البطلان لُغَةً. وثالثها - وهو للبصرى، والغزالي، وللمصنف -: أنه يقتضى الفساد فى العِبَادَاتِ فقط شرعاً دون المعاملات. ورابعها - وهو للحنفية -: التفصيلُ بين الفعل الحِسِّيِّ، والفعل الشَّرْعِيُّ، أما الحسى كالزنا، وشرب الخمر، فالنهي عنه يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، فيقتضى بطلانه، وكذا إن دَلَّ الدليل على أن الفعل الحِسِّيَّ نهى عنه لِيُوصَفِهِ اللّازِم، لا إن دَلَّ على أنه نهى عنه لِمُجَاوِرِ منفك، كالنهي عن قُرْبَانِ الخائض؛ فإن الدليل دَلَّ على أنه منهى عنه لِمُقَارِنِ منفك - وهو الأذى - فلا يكون باطلاً، بل تَتَرْتَّبُ عليه أحكامه؛ كالأحصان والتحليل. وأما الشرعى فهو بَعَكْسِ الحِسِّيِّ؛ وذلك أن النهي عنه يَكُونُ لغير الفعل من وَصْفٍ لازم، أو مقارن منفك، إلا إن دَلَّ دليلٌ على أنه لِعَيْنِهِ، فالنهي للوصف اللارزم يفيد التحريم إن كان طَرِيقُهُ قطعياً؛ كصَوْمِ يوم العيد، وبيع الربا، وكراهية التحريم إن كان طَرِيقُ بُيُوتِهِ ظنياً، كالصَّلَاةِ فى أوقات الكَرَاهَةِ، والبيع مع الشرط المنافى لمقتضاه. والنهي للمقارن المُنْفَكُ يفيد كَرَاهَةَ التحريم، ولو كان طَرِيقُهُ قطعياً؛ كالبيع وَقْتِ النداء، وسواء أكان النهي للوصف اللارزم، أم للمقارن المُنْفَكُ لا يقتضى البطلان، بل الفعل الشرعى المُنْهَى عنه فى الحالتين صَحِيحٌ تَرْتَّبُ عليه أَحْكَامُهُ، فإن دَلَّ دليلٌ على أن النهي عنه لِذَاتِهِ كان مقتضياً لِلْبُطْلَانِ، كمنكاح المحارم دَلَّ الدليل على أنهم لَسُنٌ محلاً له؛ لأنه يقتضى امتنانهم بالاستيفرأش وغيره، فيكون طريقاً لِقَطْعِ الرحم المَأْمُورِ بصلتها فيصير قَبِيحاً لِعَيْنِهِ؛ لأنه عَثَبٌ فيبطل». ينظر كلام شيخنا عبد المجيد فتح الله فى «أثر النهي» بتصرف.

فذهب الجماهير: إلى أنه يقتضى فساده.

وذهب قوم: إلى أن المنهى عنه إن كان لعينه، دَلَّ على الفساد، وإن كان لغيره، فلا.

والمختار: أنه لا<sup>(١)</sup> يقتضى الفساد.

ثم قال: فإن قيل: «اخترتم أن النهى لا يدلُّ على فساد المعاملات، ولا على صحَّتها، فما قولكم في النهى عن العبادات؟»:

قلنا: قد بينا أن النهى مضادٌّ لكون المنهى عنه طاعة؛ لأن الطاعة هى موافقة الأمر، و[الأمر] والنهى متضادان.

فعلى هذا: صوم يوم النحر لا يكون منعقداً؛ لأنه إن أريد بانعقاده كونه طاعةً، فالنهي يضاده، فإذا لم يكن قربة، لا يلزم بالندر؛ نعم: لو أمكن صرف النهى إلى عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى وضيافته، فذلك لا يمنع انعقاده؛ ولكن ذلك فاسد على ما بيَّنا فى القُطْب<sup>(٢)</sup> الأوَّل.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى<sup>(٣)</sup> فى شرحه «اللمع»: النهى يقتضى فساد المنهى عنه؛ على قول أكثر أصحابنا.

وقال أبو بكر الباقلانى<sup>(٤)</sup>: «لا يدلُّ عليه». وللشافعى - رضى الله عنه - كلام يدلُّ عليه، وهو قول أبى الحسن الكرخى من أصحاب أبى حنيفة، وأكثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.

وقال بعض أصحابنا: إن كان النهى يختصُّ بالمنهى عنه؛ كالصلاة فى السُّترة النجسة - دَلَّ على فساده، وإن كان لا يختصُّ بالمنهى عنه؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة، وفى الثوب من الحرير، والبيع وقتَ النداء - لا يدلُّ على فساده.

وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى «ملخصه»: ذكر أكثر الفقهاء: أن النهى يدلُّ على فساد المنهى عنه، وذهب أهل الأصول: إلى أنه لا يدلُّ على ذلك.

ومن ذهب إلى المذهب الأول اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يدلُّ بالغة؛ ولكن بدليل الشرع.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى أ: اللفظ.

(٣) فى «أ»: العقال، وفى «ب»: البقال.

(٤) ينظر «اللمع»: (١٤).

ومنهم من قال: يدلُّ على الفساد بموضوعه<sup>(١)</sup> في اللغة.

وقال ابن برهان: هل النهي يقتضى [أ/١٥٢] فساد المنهى عنه؟ فنقل عن بعض أصحابنا - وهو ظاهر كلام الشافعي - رحمه الله - وبعض أصحاب أبي حنيفة: أنه يقتضى فساد المنهى عنه، ونقل عن القفال الشاشي من أصحابنا، وأبي الحسن الكرخي: أنه [لا] <sup>(٢)</sup> يقتضى فساد المنهى عنه.

ونقل عن أبي الحسين البصري أنه قال: النهي عن العبادات، يقتضى فساده، وأما عن العقود الشرعية، فلا.

ونقل عن طائفة من المتكلمين: أن النهي إن كان لمعنى يخص المنهى عنه؛ كالصلاة في البقعة النجسة - فإنه يقتضى فساد المنهى عنه؛ فإن النهي إنما كان لمعنى يخص الصلاة، وهو النجاسة؛ ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة.

وإن كان النهي لمعنى لا يخص المنهى عنه، فلا يقتضى فساده؛ وذلك بمنزلة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنه نهى عن الغضب؛ وذلك لا يخص الصلاة.

ونقل عن بعض العلماء: أنه إذا كان النهي عن فعل، إذا فعل المنهى عنه، اختلَّ شرط من شروطه، أو ركن من أركانه؛ كالنهي عن الصلاة من غير طهارة - دلَّ على فساده؛ وإلا فلا؛ وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء. وقال الباجي: النهي عن الشيء يقتضى فساد المنهى عنه؛ وبهذا قال القاضي أبو محمد، وجمهور أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والشافعي؛ وبه قال الشيخ أبو بكر بن فورك. وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر السمعاني، وأبو عبد الله الأزدي، وأبو بكر القفال<sup>(٣)</sup> من أصحاب الشافعي: إن النهي لا يقتضى فساد المنهى عنه.

وقال أبو الحسين البصري في «المعتمد»<sup>(٤)</sup>: ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي: إلى أن النهي يقتضى فساد المنهى عنه، وذهب غيرهم من الفقهاء: إلى أنه لا يقتضيه؛ وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله، وقاضي القضاة، وذكر أنه ظاهر مذهب شيوخوا المتكلمين. وأنا أذهب: إلى أنه يقتضى فساد

(١) في «ب»: لموضوعه.

(٢) سقط من «ب».

(٣) في «ب»: البقال.

(٤) ينظر المعتمد (١/١٧٠، ١٧١).

المنهي عنه في العبادات، دون العقود والانتفاعات. ونقل بعض المصنفين من الحنابلة: أن مذهب [ب/١٥٣] أحمد: أنه يقتضى الإفساد، ثم قال: خلافاً للأشعرية والمعتزلة.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: النهي يدلُّ على فساد المنهي عنه؛ وهو مذهب الإمام أحمد في رواية عنه.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا في أن النهي عن التصرفات والعقود المقيدة لأحكامها؛ كالبيع والنكاح، هل يقتضى الفساد أم لا؟:

فذهب جماعة من الفقهاء من أصحابنا، وأصحاب مالك، وأبي حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين: إلى فسادها، ولكن اختلفوا: فمنهم من قال: هو من جهة الشرع، لا من جهة اللغة.

ومنهم: من لم يقل بالفساد؛ وهو اختيار المحققين من أصحابنا؛ كالقفال، وإمام الحرمي، والغزالي؛ وبه قال أبو عبد الله البصرى، وأبو الحسن الكرخى، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسين البصرى، وكثير من مشايخهم. ولا نعرف خلافاً في أن ما نهى عنه لغيره لا يفسد؛ كالتنهي عن البيع وقت النداء؛ إلا ما نقل عن مذهب مالك، وإحدى الروايتين عن أحمد.

والمختار: أن النهي لا يدلُّ على الفساد لغةً. والذي أختاره: أنه يقتضى الفساد في العبادات، دون المعاملات، ووافق على ذلك صاحب «الحاصل»، وصاحب «التحصيل»: وأما صاحب «التفحيح» فقد وافقه في العبادات دون المعاملات؛ قال: إن النهي يدلُّ على الفساد في العبادات دون المعاملات.

قال السهروردي صاحب «التنقيحات»: هل يدلُّ النهي على فساد المنهي عنه؟ وكذلك في العبادات المشروعة بأصلها، إذا ورد النهي فيها، هل يقتضى فسادها بوقوعها على جهته؟:

[فعند قوم] <sup>(٢)</sup>: لم يتعين <sup>(٣)</sup> الرجوع إلى ذات المنهي عنه؛ بل إلى وصفه.

وعند أبي حنيفة: يتعين الرجوع في الكلِّ إلى الوصف.

وعند الشافعي: ألحق النهي بالأصل.

(١) ينظر الأحكام (١٧٤/٢).

(٢) سقط في وأه:

(٣) في وأه: ثم يتعين.

وفرق أبو الحسين البصرى: بين العبادات والمعاملات، ووافقه فى ذلك مَنْ يعتقد فيه؛ وهو أوجهُ المذاهب.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن مختار المصنف: أن النهى عن العبادة، إذا تعلق بذات العبادة، لا بالمجاور لها - فهو يدل [١٥٣/أ] على فسادها، وإذا تعلق بالعقود المقيدة للأحكام الشرعية على النحو الأول - فذلك لا يقتضى فسادها، [وسبيل] (١) تقرير المدعى بتقرير مقامين:

أحدهما: أن النهى يدلُّ على الفساد فى العبادات.

وثانيهما: أنه لا يدل على الفساد فى المعاملات.

بيان المقام الأول: هو: أن المراد من كون العبادة فاسدة: عَدَمُ إجزائها؛ والدليل على فسادها: إذا أتى بها وقد نهى عنها، فإننا نقول: لم يأت بالفعل المأمور به؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الأمر.

بيان ذلك: أنه أتى بما تعلق به حِطَابُ النهى لعينه: إما بالفرض، أو لأنَّ الأصل الذى تعلق به النهى عين الشئ الذى دخل عليه حرف النهى، وهو الأصل المقتضى لإفادة الحقيقة (٢)، وإذا أتى بالفعل المنهى عنه لعينه - على التفسير المذكور - مقتصرًا عليه - كان تاركًا للمأمور به؛ لاستحالة أن يكون المأمور به لعينه منهياً عنه لعينه؛ وإلا يلزم تعلق الأمر والنهى بشئ واحد من وجه واحد؛ وذلك محال؛ فثبت: أنه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به عاصى، والعاصى يستحق العقاب؛ لما بيناه فى «باب الأوامر»؛ فبقى الخطاب الأول متعلقًا به، وثبت فساد ما أتى به؛ لعدم إجزائه، ولا نغنى بالفساد فى العبادات إلا هذا.

قال المصنف - رحمه الله - : فَإِنْ قِيلَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ الْمَنْهَى عَنْهُ - سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ لَا تَنَاقُضَ فِي أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «نَهَيْتُكَ عَنْ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمَغْضُوبِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ فَعَلْتَهُ ؕ أَسْقَطْتُ عَنْكَ الْفَرَضَ بِسَبَبِهِ»؟

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه مطالبة، ولا بد من بيان توجيهها، فنقول: للخصم أن يقول: لا نسلم أنه إذا لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - لا يخرج عن العهدة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن فعل المنهى عنه سببًا للخروج عن

(١) فى «ب»: ونبين.

(٢) فى «أ»: الإرادة الحقيقية.



العهد، وإن لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - ولا مانع؛ لأنه تناقض بين الزجر عن الفعل وبين جعله سبباً للخروج عن العهد؛ وذلك كالصلاة فى الثوب [١٥٣/ب] المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الْفَسَادَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِدَلِيلَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْيَ لَوْ دَلَّ عَلَى الْفَسَادِ ، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إِمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ؛ وَلَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ فِي الْوَجْهَيْنِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَى الْفَسَادِ أَصْلًا.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ : فَلِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يُفِيدُ إِلَّا الرَّجْرَجَ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْفَسَادُ مَعْنَاهُ عَدَمُ الْإِجْزَاءِ، وَأَحَدُهُمَا مُغَايِرٌ لِلْآخَرِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ : فَلِأَنَّ الدَّلَالََةَ الْمَعْنَوِيَّةَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ إِذَا كَانَ لِْمُسَمَّى الشَّيْءِ لَازِمٌ، فَالْلَفْظُ الدَّالُّ عَلَى الشَّيْءِ دَالٌّ عَلَى لَازِمِ الْمُسَمَّى؛ بِوَاسِطَةِ دِلَالَتِهِ عَلَى الْمُسَمَّى.

وَهَهُنَا: الْفَسَادُ غَيْرُ لَازِمٍ لِلْمَنْعِ؛ لِأَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «لَا تُصَلِّ فِي الثُّوبِ الْمَغْصُوبِ، وَلَوْ صَلَّيْتَ صَحَّحْتَ صَلَاتَكَ، وَلَا تَذْبَحِ الشَّاةَ بِالسَّكِّينِ الْمَغْصُوبِ، وَلَوْ ذَبَحْتَهَا بِهَا حَلَّتْ ذَبِيحَتُكَ» وَإِذَا لَمْ تَحْصُلِ الْمُلَازِمَةُ ، انْتَفَتِ الدَّلَالََةُ الْمَعْنَوِيَّةُ.

الثَّانِي: لَوْ اقْتَضَى النَّهْيُ الْفَسَادَ ، لَكَانَ: أَيَّنَمَا تَحَقَّقَ النَّهْيُ، تَحَقَّقَ الْفَسَادُ.

لَكِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ بِدَلِيلِ النَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ، وَالْوَضُوءِ بِالْمَاءِ الْمَغْصُوبِ مَعَ صِحَّتَيْهِمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه معارضة فى حكم المسألة.

وبيانها: أن نقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ على أن النهى عن العبادات يقتضى فسادهما - ولكن معنا ما ينفىه:

وبيانه من وجهين: الأول: هو أن النهى لو دلَّ على فسادهما، لدلَّ عليه: إما بلفظه، أو بمعناه، والقسمان باطلان؛ فيلزم عدم الدلالة:

بيان المقام الأول: ما ذكرناه غير مرة، وحاصله: الدلالة على أن الدلالات ثلاثة،

ويجعل التضمن والالتزام قسماً واحداً، وتسمى الدلالة المعنوية؛ وذلك واضح.

وبيان انتفاء القسمين:

أما انتفاء الدلالة اللفظية: فلأن الصيغة إنما وضعت للزجر والمنع بالاتفاق؛ فلا تكون موضوعاً لغيره؛ دفعاً للاشتراك، والزجر عن الشيء غير فساد، ولم يوضع له اللفظ؛ فانتفت الدلالة اللفظية.

وأما انتفاء الدلالة المعنوية: فلأنها تتوقف على تحقق الملازمة الذهنية بين المسمى وغيره؛ على ما قررناه في موضعه، وقد اتفقت هذه الشرط هنا. وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لا [لا] (١) ملازمة ذهنياً بين المسمى الذي هو الزجر، وبين فساد العبادات؛ وذلك لأنه لا تناقض بين قول الشارع: «لا تُصَلِّ في الثوب المغصوب، ولا تتوضأ بالماء المغصوب، فإن فعلت ذلك، فقد جعلته سبباً للخروج عن العهدة»؛ ولو كانت الدلالة الالتزامية موجودة، لتطابقت المطابقة والالتزام؛ والأول (٢) باطل؛ ويلزم من هذا بطلان الدلالة المعنوية؛ فلا دلالة لصيغة النهي على علم الإجزاء أصلاً؛ وهو المدعى.

الوجه الثاني: هو أنه لو دلَّ النهي على فساد العبادات، ثبتت فسادها حيثما ثبت النهي عنها؛ عملاً بالدليل؛ واللازم باطل؛ بدليل صحة الصلاة في الثوب المغصوب [١٥٤/أ]، [والأوراق المكروهة] (٣) [ولا فرق بين الملزومين] (٤).

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْحَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِتْيَانُ بِالنَّهْيِ عَنْهُ - سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ؟»:

قلنا: لأنه إذا لم يأت بالمأمور به، بقى الطلب كما كان؛ فوجب الإتيان به؛ وإلا لزم العقاب بالدليل المذكور.

قَوْلُهُ: «الصَّلَاةُ فِي الثَّوْبِ الْمَغْصُوبِ مِنْهُيٌّ عَنْهَا، ثُمَّ إِنَّ الْإِتْيَانَ بِهَا يَقْتَضِي الْخُرُوجَ عَنِ الْعَهْدَةِ»:

قلنا: الدليل الذي ذكرناه يقتضي ألا يخرج الإنسان عن عهده الأمر؛ إلا بفعل المأمور به؛ إلا أنه قد يترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور؛ لمعارض.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: واللازم.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «أ»:

في النواهي ..... في الفرق: أَنَّ مُمَاسَّةَ بَدَنِ الْإِنْسَانِ لِلثَّوْبِ لَيْسَتْ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَةِ الصَّلَاةِ، وَلَا مُقَدِّمَةٌ لِشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ آتِيًا بِعَيْنِ الصَّلَاةِ الْمَأْمُورِ بِهَا؛ مِنْ غَيْرِ خَلَلٍ فِي مَاهِيَّتِهَا أَصْلًا.

أقصى ما في الباب: أَنَّهُ آتَى - مَعَ ذَلِكَ - بِفِعْلِ آخَرَ مُحَرَّمٍ، وَلَكِنْ لَا يَقْدَحُ فِي الْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ.

أَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْأُولَى : فَجَوَابُهَا:

أَنَّ النَّهْيَ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ مُغَايِرٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَالنَّصُّ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْخُرُوجَ عَنِ عَهْدَةِ الْأَمْرِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالِإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَيَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ: أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْمُنْهَى عَنْهُ لَا يَقْتَضِي الْخُرُوجَ عَنِ الْعَهْدَةِ.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الثَّانِيَةُ : فَنَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ النَّهْيَ - فِي الصُّورِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا - تَعَلَّقَ بِنَفْسِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ الْأَمْرُ؛ بَلْ بِالْمَجَاوِرِ، وَحَيْثُ صَحَّ الدَّلِيلُ: أَنَّ الْفِعْلَ الْمَأْتِيَّ بِهِ غَيْرُ الْفِعْلِ الْمُنْهَى عَنْهُ - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْفَسَادَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا الْمَعَامَلَاتُ: فَالْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «هَذَا الْبَيْعُ فَاسِدٌ»: أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْمَلِكَ ؛ فَنَقُولُ: لَوْ دَلَّ النَّهْيُ عَلَى عَدَمِ الْمَلِكِ ، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إِمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ:

وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «النَّهْيِ» لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى الرَّجْرِ.

وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ «نَهَيْتُكَ عَنْ هَذَا الْبَيْعِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ أَتَيْتَ بِهِ حَصَلَ الْمَلِكُ»؛ كَالطَّلَاقِ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ، وَالْبَيْعِ وَقْتَ النَّدَاءِ.

وَإِذَا ثَبَتَ: أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ؛ لَا بِلَفْظِهِ، وَلَا بِمَعْنَاهُ وَجِبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَيْهِ أَصْلًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن المطالبة المذكورة، بأن قال: قد بينا أنه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به يستحق العقاب؛ فالنظر إلى ما ذكرنا يقتضى البقاء في عهدة الواجب.

وأما قوله: «الإتيان بالمنهى عنه قد يكون سبباً للخروج عن العهدة»:

قلنا: ذلك من باب المعارضة، فمن ادعاها، فعليه البيان.

وأما قوله: «الصلاة في الثوب المغصوبٍ صحيحةٌ؛ وكذا الوضوء بالماء المغصوب»:

فاعلم: أن هذا نقضٌ على الدليل المذكور.

وبيانه: أن الخصم يقول: ما ذكرتَ من الدليل يقتضى عدم جواز الصلاة في الثوب المغصوب، وعدم صحة الوضوء بالماء المغصوب.

وبيانه: أن المصلّي في الثوب المغصوب تاركٌ للصلاة المأمور بها؛ لأن الصلاة في الثوب المغصوب منهيٌّ عنها؛ لأن الأصل تعلق النهي بعين الصلاة؛ إذ هو الحقيقة؛ فالآتي بها تاركٌ للمأمور به؛ بعين ما ذكرتم، وتارك المأمور به عاصٍ، والعاصي يستحقُّ العقاب. وهكذا يقول: «الوضوء بالماء المغصوب باطل؛ لما ذكرتم».

وإذا تقرر ذلك، فطريق التوجيه: أن نقول: لو صحَّ ما ذكرتم من الدليل، يلزم عدم الصحة في هاتين الصورتين - يعنى ما ذكرتم - واللازم باطلٌ؛ فاللزوم كذلك. وإذا قد تبين توجيه السؤال على الوجه الذى ذكرناه، فنقول:

أجاب المصنّف عنه: بأن قال: ما ذكرتم من الدليل يقتضى عَدَمَ صحّة الصلاة؛ بل العبادة في جميع صور وجودها، فإن ترك في بعض الصور، فإنما يترك لمعارض، وقد يثبت المعارض هنا، وهو الفرق بين صورة النقض وبين القاعدة التى فرضنا صورتها؛ فإن عود النهى إلى ذات العبادات هو: أن المنهى عنه مماسّة [١٥٤/ب] الثوب المغصوب لبدن المصلّي، وتلك المماسّة ليست جزءاً من أجزاء الصلاة، ولا مقدمة لشيء من أجزائها بالإجماع، فالآتي بها آتٍ بالصلاة التى ليست من ماهيتها أصلاً؛ غاية الأمر: أنه جاور الصلاة فعلاً منهيٌّ عنه؛ وذلك لا يقدح في صحة الصلاة.

هذا ما ذكره المصنّف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أنّ ستر العورة شرطُ صحة الصلاة إجمالاً، فالآتي بالستر المنهى عنه شرعاً تارك للستر المأمور به في الصلاة؛ تعين ما ذكرتم؛ فوجب أن يبقى في عهدة الواجب إلى آخر ما قرره، وما ذكره من الفرق، لا يدفع ما ذكرناه.

والجواب الصحيح الأصولي<sup>(١)</sup>: منع الصحة في هذه الصورة؛ كما ذهب إليه أحمد - رضى الله عنه - أو بيان أن النهى في هذه الصورة لا يتعلّق بذات ما أمر به؛ بل هو راجع إلى أمر خارج عن المأمور به.

فإن قال: «الواجبُ عليه نفس الستر، لا هذا الستر بالثوب المغصوب؛ فصار للستر

حقيقتان<sup>(١)</sup>؛ فنقول: مطلق الستر واجب، وهذا الستر الخاص حرام؛ ولا استحالة في ذلك»:

قلنا: هذا كلام حق؛ ولكن هذا يبطل بعين ما اختاره من بطلان الصلاة في الدار المغصوبة.

والجواب الصحيح عن هذا: إما منع الحكم<sup>(٢)</sup> فيه؛ كما هو مذهب أحمد، أو ما سذكروه جواباً عنه وعن أمثاله بعد هذا.

والجواب عن المعارضة الأولى أن نقول: نحن ندعى أن النهي يدل على الفساد بمعناه على هذا التفسير، وهو: أن فاعل الفعل المنهى عنه تارك للمأمور به - على ما بيناه - وتارك المأمور به عاص، والعاصي يستحق العقاب بالنص المذكور في «كتاب الأوامر» وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]. فإذا لزم من دلالة النهي كون المأمور به منهياً عنه، ولزم من ذلك كونه تاركاً للمأمور به، والنص دالٌّ على أن تارك المأمور به عاص، فيلزم من ذلك دلالة النهي على الفساد بمعناه.

أو نقول [١٥٥/أ]: النهي دلٌّ على أن ما أتى به من المنهى عنه غير مأمور به، والخطاب الدالٌّ على وجوب المأمور به يقتضى أنه إذا أتى بالمأمور به، يخرج عن عهدة ذلك الواجب، فإذا لم يأت بالمأمور به، وأتى بغيره، فيبقى ذلك الخطاب متعلقاً به، ويلزم من هاتين المقدمتين دلالة النهي على فساد العبادات من حيث المعنى. وإذا أراد الخصم بيان عدم الدلالة - بالتفسير المذكور - فعليه البيان، وما ذكره ليس كذلك؛ فاندفع.

وأما المعارضة الثانية: فجوابها أن نقول: لا نسلم أن النهي في الصور المذكورة تعلق بعين ما تعلق به الأمر، أو بغيره: فإن كان الأول: فإننا نمنع الصحة في تلك الصورة<sup>(٣)</sup>. وإن لم يتعلق بعينه، بل بغيره: ظهر الفرق. وهذا هو الجواب عن جملة صور النقض؛ كالوضوء بالماء المغصوب، والستر بالثوب المغصوب، وأمثالهما. هذا هو بيان المقام الأول.

أما المقام الثاني - وهو: أن النهي لا يقتضى فساد المعاملات - فالدليل عليه هو: أنه

(١) في «ب»: جنسان.

(٢) في «ب»: إلى منع الحكم.

(٣) في «أ»: الصفة.

لو دلَّ عليه، وهو عدم إفادته الملك: فإما أن يدلَّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأول: فلأنَّ النهىَ موضوع للزجر؛ فلا يكون موضوعاً لغيره؛ دفعاً للاشتراك، وإذا لم يكن موضوعاً لغيره، فلا يدلُّ عليه بلفظه.

وأما أنه لا يدلُّ عليه بمعناه: فذلك لأنه لا مناقضة بين جعل الشيء سبباً للملك، وبين كونه منهيّاً عنه قطعاً؛ فجاز عقلاً أن يقول الشارع: «نهيتك عن البيع وقت النداء، ومتى صدر منك، فقد جعلته سبباً للملك. ويلزم من هذا: ألا يدلَّ عليه بمعناه بوجه ما؛ إذ لو دلَّ عليه بمعناه بوجه ما، لما حَسُنَ الجمع بين هذين القولين جزماً؛ واللازم باطل؛ لما مر؛ فينتفى الملزوم؛ فلا دلالة له أصلاً.

قال المصنف - رحمه الله - : فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا يُشْكَلُ بِالنَّهْيِ [١٥٥/ب] فِي «بَابِ الْعِبَادَاتِ»؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ: ثُمَّ نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ؛ وَيَبَيِّنُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ فِعْلَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ، وَالْمَلِكُ نِعْمَةٌ، وَالْمَعْصِيَةُ تُنَاسِبُ الْمَنْعَ مِنَ النُّعْمَةِ؛ وَإِذَا لَاحَتْ الْمُنَاسِبَةُ، فَمَحَلُّ الْإِعْتِبَارِ جَمِيعُ الْمُنَاهِي الْفَاسِدَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمَنْهِيََّ عَنْهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَنشَأَ الْمَصْلِحَةِ الْخَالِصَةِ، أَوْ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِلَّا: لَكَانَ النَّهْيُ مَنعًا عَنِ الْمَصْلِحَةِ الْخَالِصَةِ أَوْ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

بَقِيَ أَحَدُ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنشَأَ الْمَفْسَدَةِ الْخَالِصَةِ، أَوْ الرَّاجِحَةِ، أَوْ الْمُسَاوِيَةِ:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ: وَجَبَ الْحُكْمُ بِالْفَسَادِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُفِدِ الْحُكْمُ أَصْلًا، كَانَ عَيْبًا، وَالْعَاقِلُ لَا يَرْعُبُ فِي الْعَيْبِ ظَاهِرًا؛ فَلَا يُقَدِّمُ عَلَيْهِ؛ فَكَانَ الْقَوْلُ بِالْفَسَادِ سَعْيًا فِي إِعْدَامِ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّلَاثِ - وَهُوَ التَّسَاوِي - كَانَ الْفِعْلُ عَيْبًا، وَالْإِشْتِعَالُ بِالْعَيْبِ مَحْذُورٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ، وَالْقَوْلُ بِالْفَسَادِ يُفْضِي إِلَى دَفْعِ هَذَا الْمَحْذُورِ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن قوله: «ما ذكرتكم يشكل بالعبادات» معناه: أنكم سلمتم أن النهى عن العبادات يقتضى فساده، وزعمتم: أن النهى عن المعاملات لا يقتضى فساده، وما ذكرتكم ينتقض به، وصورة الإشكال المراد منها فى الاصطلاح

صور النقض، وصورة النقض تصلح أن يتمسك بها الخصم؛ فتارة يكون التوجيه معارضةً في المقدّمة، وتارة يكون التوجيه معارضةً في الحكم؛ وقد بينا ذلك في «علم النظر»، وكل واحد من التوجيهين يتأتى ههنا.

أما التوجيه [معارضةً] <sup>(١)</sup> في المقدمة - فهو: أن نأخذ مقدّمة من مقدّمات الدليل بعينها، ونقول: هذه المقدّمة باطلة؛ إذ لو صحّت، لبقيت المقدّمات صحيحة على ما ادعيت، وسلّمنا؛ فيلزم صحة جميع المقدمات جزماً، وهي موجودة في باب العبادات؛ ضرورة صدق قولنا: «لو دلّ النهي على فساد العبادات: فإما أن يدلّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان... إلى آخر ما ذكرتم»؛ فلا دلالة؛ فيلزم من هذا: أنه لو صحّت المقدمة، يلزم عدم دلالة النهي على فساد العبادات؛ وذلك باطل؛ على ما سلّمتم؛ فيلزم فساد هذه المقدمة، وهو المدعى.

أما التوجيه معارضةً في الحكم - فهو أن نقول: النهي يدلّ على فساد العبادات؛ فيدلّ على فساد المعاملات؛ لأنه لو لم يدلّ على فساد المعاملات، فعدم دلالة إنما كان لقولنا: «لو دلّ، لدلّ: إمّا بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان»؛ وهذا الدليل بتمامه موجودٌ في العبادات؛ فيصدق قولنا: «لو لم يدلّ على فساد المعاملات، لما دلّ على فساد العبادات»؛ واللازم منتف. وهذه معارضة في الحكم، فهذا هو توجيه صورة الإشكال، وقد تعرض عن الدليل الذي سلّمه لك <sup>(٢)</sup> بالكلية، ويقال: يثبت فساد المعاملة المنهية عنها؛ قياساً على فساد العبادة المنهية عنها؛ وهذا توجيه آخر [١٥٦/أ] لصور النقض. واعلم <sup>(٣)</sup>: أنه لا يثبته أصلاً قول القائل: دليلك باطل؛ إذ لو لم يدع ذلك مطابقةً، لصح أن يقال: هذه المقدّمة من مقدّمات دليلك باطلة؛ لأنه لا بد وأن ندعيها مطابقةً. ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا الفن.

ثم قال المصنّف: «لا نسلم أنه لا يدلّ عليه بمعناه، وما ذكرت من الدليل - وإن دلّ عليه - ولكن معناه ما ينفيه.

وبيانه من وجهين:

الأول: أن الملك نعمة وكرامة:

أما أنه نعمة: فظاهر؛ وذلك لأنّ الملك عبارة عن الموجب للقدرة، أو عن القدرة

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) في «أ»: الذي للمستدل.

(٣) في «أ»: والحكم.

الكاشف عن المحصول ..... على التصرفات، وكل عبد يجزم أن عَجْزُهُ<sup>(١)</sup> وقدرته من الله تعالى؛ فأعطاء هذه القدرة من الله تعالى نعمة عظيمة.

وأما أنه كرامة: فلأنَّ الدليل<sup>(٢)</sup> يقتضى أن لا ملك إلا لله، فوصف العبد بأنه مالك كرامة<sup>(٣)</sup> له جزمًا.

فثبت: أن الملك نعمة وكرامة، والنعم والكرامات لا تتناط بالعاصين؛ قياسًا على سائر المناهى المناطة. ووجه الجمع بالمعنى المناسب: هو أنا نقول: عدم ثبوت الملك فى تلك الصورة: إنما كان زجرًا عن التوسُّل المذكور إلى النعم والكرامات بالمعاصى؛ لمكان المناسبة.

ووجهها: أن الزجر عن التوسل المذكور أمرٌ مطلوبٌ، وعدم ترتب الملك على الفعل المنهى عنه طريقٌ صالحٌ، والحكيم قد باشر؛ فإنه حكَمَ بعدم ترتب الملك فى تلك الصورة على الفعل المنهى عنه، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك؛ [و] هذا المعنى موجودٌ فى جميع صور النهى عن المعاملات؛ فوجب القول بفساد الجميع.

هذا الدليل يقتضى فساد كلِّ المعاملات والانتفاعات: فإن لم يمنع منه مانعٌ: يثبت الفساد فى حقها؛ عملاً بالدليل السالم عن المانع. وإن منع منه مانع، فنقول:

صرف النهى إلى المجاور العارض<sup>(٤)</sup> جمعًا بين البابين بقدر الإمكان؛ فيبقى دليلنا سالمًا عن الانتقاض.

الثانى: أن الفعل المنهى عنه يجب ألا يكون منشأً للمصلحة الخالصة أو الراجحة؛ لأنه: إن كان [١٥٦/ب] كذلك، لما كان منهيًا عنه؛ لأن النهى سعى فى إعدام الفعل المشتمل على إحدى المصلحتين المذكورتين؛ فيكون ذلك سعيًا فى إعدام المصلحة الخالصة أو الراجحة؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: يلزم أن يكون الفعل المنهى عنه مشتملاً على المفسدة الخالصة أو الراجحة أو المساوية قطعاً، وإذا كان كذلك، وجب القول بفساد الفعل المنهى عنه.

(١) فى «ب»: فعجزه من خلقه.

(٢) فى «أ»: التملك.

(٣) فى «أ»: إكرام.

(٤) فى «أ»: المجاز والعارض.



في النواهي .....  
 أما إذا كان مشتملاً على المفسدة الخالصة أو الراجحة: فذلك لأنه إذا لم يُقَدِّ النهيُ فساد المنهيِّ عنه المشتمل على تلك المصلحة المذكورة - وجب ألا ينهى عنه؛ لأن النهي يكون عَرِيًّا عن الفائدة، لأن فائدة النهي: إما فساد الحكم الذي يتضمنه ذلك الفعل المنهيُّ عنه، أو غيره؛ والقسمان باطلان:

أما الأول: فلأننا نتكلم على هذا التقدير.

أما الثاني: فبالأصل؛ لكنه قد نهى عنه، فوجب القول بالفساد. وأما إذا كان متضمناً للمفسدة المساوية للمصلحة، فنقول:

يلزم القول بالفساد؛ إذ لو صح ذلك، لكان ذلك قولاً بصحة الفعل في حالة كونه عبثاً؛ لأنه لما تساوت مصلحته ومفسدته، كان الاشتغال به عبثاً؛ فوجب القول بالفساد؛ دفعاً لهذا المحذور؛ لأن الفعل المشتمل على العبث ليس بصحيح في مواضع؛ منها: إتعاب النفس بلا فائدة، والتجارة المتساوية ربحاً وخسارة؛ وكذلك الزراعة المتساوية ربحاً وخسارة، وإبدال درهم بدرهم مثله. وعدم صحته إنما كان دفعاً لمحذور العبث؛ لمكان المناسبة؛ [و] هذا المعنى موجودٌ - هنا - فيلزم فساده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِالنَّصِّ، وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ : فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) : «مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ ، فَهُوَ رَدٌّ» .

وَالنَّهْيُ عَنْهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ ؛ فَيَكُونُ مَرْدُودًا ؛ وَلَوْ كَانَ سَبَبًا لِلْحُكْمِ ، لَمَا كَانَ مَرْدُودًا .

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ : فَهُوَ أَنََّّهُمْ رَجَعُوا فِي الْقَوْلِ بِفَسَادِ الرَّبِّا، وَفَسَادِ نِكَاحِ الْمُتَعَةِ - إِلَى النَّهْيِ .

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ : فَمِنْ وَجْهَيْنِ :

الْأَوَّلُ : أَنَّ النَّهْيَ نَقِيضُ الْأَمْرِ ؛ لَكِنَّ الْأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى الْإِجْرَاءِ ؛ فَالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ .

الثَّانِي : أَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى مَفْسَدَةٍ خَالِصَةٍ ، أَوْ رَاجِحَةٍ ، وَالْقَوْلُ بِالْفَسَادِ سَعَى فِي

إِعْدَامِ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَشْرُوعًا؛ قِيَاسًا عَلَى جَمِيعِ الْمَنَاهِي  
الْفَاسِدَةِ:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «يُشْكَلُ بِالنَّهْيِ فِي الْعِبَادَاتِ»:

قُلْنَا: الْمُرَادُ مِنَ الْفَسَادِ؛ فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ: أَنَّهَا غَيْرُ مُجَزَّئَةٍ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ؛ فِي بَابِ  
الْمَعَامَلَاتِ: أَنَّهُ لَا يُفِيدُ سَائِرَ الْأَحْكَامِ؛ وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمَعْنَى ، لَمْ يَتَّجِهْ أَحَدُهُمَا نَقْضًا عَلَى  
الْآخَرِ.

قَوْلُهُ: «الْمَلِكُ نِعْمَةٌ؛ فَلَا تَحْصُلُ مِنَ الْمَعْصِيَةِ»:

قُلْنَا: الْكَلَامُ عَلَيْهِ وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي - مَذْكَورٌ فِي «الْخِلَافِيَّاتِ».  
وَأَمَّا الْحَدِيثُ : فَنَقُولُ: الطَّلَاقُ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ يُوصَفُ بِأَمْرَيْنِ:  
أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى.  
وَالثَّانِي: أَنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّبَيُّنَةِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَالْقَوْلُ بِهِ إِدْخَالٌ فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ؛ فَلَا جَرَمَ كَانَ رَدًّا.

وَأَمَّا الثَّانِي : فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ؛ حَتَّى يَلْزَمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ رَدًّا» فَإِنَّ هَذَا  
عَيْنُ الْمُنْتَزَعِ فِيهِ؟!.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ : فَلَا نَسَلَمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ ( رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ) رَجَعُوا فِي فَسَادِ الرِّبَا  
وَالنُّتْعَةِ إِلَى مُجَرَّدِ النَّهْيِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ حَكَمُوا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمُنْهَيَّاتِ بِالصَّحَّةِ؛ وَعِنْدَ  
ذَلِكَ: لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْحُكْمَيْنِ لِأَجْلِ الْقَرِينَةِ؛ وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

ثُمَّ هُوَ مَعْنَا؛ لِأَنَّ لَوْ قُلْنَا إِنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ ، لَكَانَ الْحُكْمُ بِعَدَمِ الْفَسَادِ فِي  
بَعْضِ الصُّورِ تَرَكًّا لِلظَّاهِرِ.

أَمَّا لَوْ قُلْنَا: بِأَنَّهُ لَا يَقْتَضِي الْفَسَادَ ، لَمْ يَكُنْ إِثْبَاتُ الْفَسَادِ فِي بَعْضِ الصُّورِ؛ لِذَلِكَ  
مُنْفَصِلٍ - تَرَكًّا لِلظَّاهِرِ؛ فَكَانَ مَا قُلْنَاهُ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «الْأَمْرُ دَلٌّ عَلَى الْإِجْزَاءِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَدُلَّ النَّهْيُ عَلَى الْفَسَادِ»:

قُلْنَا: هَذَا غَيْرُ لَازِمٍ؛ لِإِمْكَانِ اشْتِرَاكِ الْمُنْتَضَاتِ فِي بَعْضِ الصُّورِ اللَّوَاظِمِ؛ وَلَوْ سَلَّمْنَا

في النواهي .....  
 ذَلِكَ ، لَكَانَ الْأَمْرُ لَمَّا دَلَّ عَلَى الْإِجْزَاءِ ، وَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ النَّهْيُ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ يَدُلَّ عَلَى  
 الْفَسَادِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ما ذكره من المعارضة في حكم المسألة  
 ظاهر، غنى عن الشرح؛ فلنشرح الجواب؛ فإنه محتاج إليه، فنقول:

أجاب [١٥٧/أ] المصنف عن النقص بالعبادات بأن قال: المراد من فساد العبادة  
 المنهى عنها: عدم إجرائها، والمراد من فساد المعاملات: عدم ترتب آثارها عليها، وإذا  
 اختلفت المعاني، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر ومعناه: إذا اختلف معنى الفساد  
 لاختلاف الصورتين، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر؛ وهذا لأننا نقول: عَدَمُ صِحَّةِ  
 الصَّلَاةِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، لَا يَتَجَهْ نَقْضًا عَلَى صِحَّةِ الْبَيْعِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، وَعَدَمُ صِحَّةِ  
 النِّكَاحِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، لَا يَتَجَهْ نَقْضًا عَلَى صِحَّةِ الْبَيْعِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ وَكَذَلِكَ:  
 عَدَمُ وَجُوبِ الْقَضَائِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الصُّومِ وَالصَّلَاةِ؛ فَلَا يَتَجَهْ شَيْءٌ مِنْهَا  
 نَقْضًا عَلَى الْآخَرِ فِي الْعِبَادَاتِ؛ لَيْسَ مَعْنَاهُ: عَدَمُ تَرْتِبِ الْمَلِكِ عَلَى الْمَعَامَلَاتِ؛ فَلَا يَتَجَهْ  
 أَحَدُهُمَا نَقْضًا عَلَى الْآخَرِ. هَذَا حَاصِلُ مَا نَقُولُهُ، وَتَقْرِيرُهُ: أَنْ نَقُولَ:

الدليل الدال على أن النهي في المعاملات بتمامه موجود في العبادات وإنك حكمت  
 بصحة المعاملات المنهى عنها، وفساد العبادة المنهى عنها؛ فقد انتقض دليلك. أو نقول:  
 المعاملة المنهى عنها فاسدة بالقياس على فساد العبادة المنهى عنها؛ والجامع: المفسدة  
 المدلول عليها في المنهى<sup>(١)</sup>. [والجواب عن الأول والثاني: بالفرق]؛ وقد تقرر في علم  
 النظر: أن الجواب عن النقص هو الفرق بين صورة النقص وغيره. ووجه الفرق أن  
 نقول: ما ذكرت من الدليل الدال على فساد العبادة المنهى عنها، لم يوجد بتمامه في  
 المعاملات؛ فلا يرد نقضاً؛ وهذا لأننا عينا بفساد العبادة المنهى عنها: عدم إجرائها عن  
 المأمور به، ودللنا على ذلك؛ بأن قلنا: الآتى بالعبادة المنهى عنها تارك للمأمور به؛  
 فوجب أن يبقى في عهدة الواجب، وهذا الدليل غير موجود في المعاملات؛ ضرورة أنه  
 لم يؤمر بالبيع على وجه مخصوص؛ حتى إنه [إذا] أتى بالبيع على خلاف [١٥٧/ب]  
 ذلك الوجه، لم يكن تاركاً<sup>(٢)</sup> للمأمور به؛ وهذا لأن الأمر والنهي المتعلقين بذات  
 واحدة محال، ومن المعلوم أن هذا الدليل لم يوجد في المعاملات فلا يتجه النقص على  
 الدليل. وأمّا إذا قيس أحدهما على الآخر: فجوابه غير هذا الفرق. فهذا تحقيق عين

(١) في «أ»: بالنهي.

(٢) في «أ، ب»: كان تاركاً.

هذا الموضوع، وتلخيص معنى قوله: «إذا اختلفت المعاني، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر». واعلم: أَنَّ المتقن لعلم النَّظَرِ ۞ هو الَّذِي يُدْرِكُ هذا الكلامَ وتحقيقه، وأما من لم يعرفه، أو لم يحققه؛ بناءً على أَنَّ علم النظر اصطلاحٌ مَحْضٌ، لا حاجة إليه في العلوم - فهو لا يُدْرِكُ ما ذكرناه على الحقيقة؛ فعليك بإحكام علم المنطق والنظر؛ إن أردت أن يكون لك حَظٌّ من التدقيق والتحقيق .

والجواب عن الوجه الأول من المعقول ۞ من وجهين: الأول: الفروق التفصيلية؛ وذلك من وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ فإن الفساد في بعض صور المناهي ۞ إنما كان لتمكين المفسدة في ذات المنهى عنه من عدم الإجزاء، ولا كذلك فيما عدا تلك الصور؛ فعدم الصحة والفساد - ثمة - إنما كان دفعاً لتلك المفسدة، وهذا المعنى<sup>(١)</sup> منعدم فيما عدا تلك الصور؛ فلا ينتظم القياس المستوى بين صور المناهي.

والجواب [عن] الأول: أن نقول: النزاع في أن النهي هل يَدُلُّ على فساد المعاملة المنهى عنها، أم لا؟ وثبوت الفساد في بعض صور المعاملة المنهى عنها، أو في كلها - لا يرد<sup>(٢)</sup> على دلالة النهي على الفساد؛ فإنه لا يلزم من ثبوت الفساد في صور النهي: أن يَكُونَ دالاً على الفساد؛ وهذا واضح. وبه خرج الجواب عن الثاني. وأما المصنف: فقد قال: الكلام على ذلك مذكور في «الخلافيات»<sup>(٣)</sup>، وأجاب صاحب الحاصل عنه.

والجواب عن الوجه الثاني: بأن قال: «كون الفعل مشتملاً على مفسدة - لا يلزم منه ألا يكون مفيداً لحكم آخر». وهذا ليس بجواب؛ فإنه ما ادعى ذلك، بل دَلَّ على نَفْيِ مدعاه بطريق القياس - على ما سبق بيانه؛ فما ذكره لا يتجه أصلاً.

والجوابُ عن الحديث: أن نقول:

الطلاق في زمن [١٥٨/أ] الحيض يوصف بأمرين:

أحدهما: أنه بدعي، بمعنى: أنه غير مطابق لأمر الشارع.

(١) في «أ»: التمكن.

(٢) في «أ»: لا يدل.

(٣) قوله: «الكلامُ عليه مذكور في الخلافيات». تقريره: أن المذكور في الخلافيات أن الله - تعالى - رتب على ارتكاب المنهى عنه الحد في جنابات خاصة، والتعزير فيما عداها، مع سقوط العدالة، وغير ذلك مما قد استقر في الشريعة، فليس لأحد أن يزيد على ما رتب الله تعالى، وعدم الملك زيادة على المقرر فوجب ألا يشرع، فلا ينتقم أحد لله - تعالى - بأكثر مما انتقم لنفسه. ينظر:

وثانيهما: أنه سبب للبينونة. فمن قال: إنه [غير] مطابق لأمر الشارع؛ وهو الذي أدخل في ديننا ما ليس منه - فذلك مردود.

وأما أنه سبب لوقوع البينونة: فلم قلت: «إنه ليس سبباً لوقوع البينونة» حتى إن من قال: «إنه سبب للوقوع» يكون قد أدخل في ديننا ما ليس منه؟ فهذا هو عينُ هذا المتنازع فيه.

أما التمسك بفعل الصَّحَابَةِ، فنقول: لا نسلم أن الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - رجَعُوا في فساد شيء من المنهيات إلى مجرد النهي. وسند المنع: أنهم حَكَمُوا بصحة جملة من المنهيات، ولو كان الأمر كما ذكرتم، لما انتظم ما ذكرتم؛ ويلزم من ذلك ألا<sup>(١)</sup> يكون استدلالهم بالنهي على الفساد، بل جاز أن يكون ذلك للنهي، ويتخلف الحكم عن النهي في بعض الصور لمانع، وجاز ألا يكون لمطلق النهي؛ بل للمنهى مع قرينة دالة<sup>(٢)</sup> منضمة إلى النهي؛ فإذا احتمل كل واحد منهما، فلا بد من الترجيح، وعليكم بيانه.

فلنشرع نحن في ذكر الترجيح؛ فنقول:

لو قلنا: «النهي دليلٌ على الفساد بإطلاقه» يلزم الترك بالدليل في جميع صورِ الصَّحَّةِ مع تحقق النهي؛ فيلزم الترك بالدليل؛ وهو خلافُ الأصل. ولو قلنا: «النهي لا يدل على الفساد، وحيثما ثبت الفساد، يثبت بدليل منفصل» لا يلزم مخالفة الدليل؛ وذلك يثبت شيئاً لم يدل هذا الدليلُ عليه؛ لا بالنفي، ولا بالإثبات، وليس ذلك خلاف الظاهر؛ بخلاف الأول؛ فإنه يلزم تخلف المدلول عن الدليل؛ وذلك خلاف الظاهر.

أما قوله: «الأمر يدل على الإجزاء؛ فوجب أن يدل النهي على الفساد»:

قلنا: لا نسلم؛ بل جاز أن يكونا ضدَّين، ويشتركان في لازمٍ واحد، ولو لم يكن إلا في الضدية، كان كافياً.

سلمنا ذلك؛ ولكن مقتضى ذلك: أنه إذا كان الأمر دالاً على الإجزاء [وَجَبَ] ألا يدل النهي على الإجزاء، وأما أنه يدل على الفساد، فلا، وفرق بين عدم الدلالة وبين

(١) في «ب»: أن يكون.

(٢) في «أ»: قرينة خالية.

(٣) في «ب»: ولو كان.

الدلالة على العدم. هذا هو شرح هذه المسألة. ولننعطف على الجواب [١٥٨/ب] عما أورده بعض الفضلاء على كلام المصنف فى هذه المسألة أسئلة من غير تعرض منهم للجواب عنها؛ بناء منهم على أن لا جواب لها؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص». قوله: «لم يأت بالمأمور به؛ فوجب ألا يخرج عن العهدة» - يناقض ما قرره؛ من أن الآتى بالصلاة فى الدار المغصوبة ليس آتياً بالمأمور به؛ لأنه حكم هناك بأنه خارج عن عهدة الأمر، وأنه ليس بعاصٍ.

ولا نسلم أن النهى لا يدلُّ على الفساد بمعناه، والاستبعاد ظاهر بين المنهى عنه، وبين أن يجعل مباشرته سبباً للحكم؛ وهو الملك الذى هو نعمة، ومطلوب العقلاء: أنه يستقبح الجمع بين الأمر والنهى فى شىء واحد؛ لأنه يصير طالباً لعين ما يكرهه، وكارهاً لعين ما يطلبه؛ فإن المنهى عنه طلبٌ لعدمه، وسعى فى إعدامه، وتعليق الحكم به سعى فى تكثيره، ودليل على طلبه.

وإنما قبح تكليف ما لا يُطاق؛ لعدم حُصولِ فائدة التكليف، وههنا أولى؛ لقبح التناقض بين المطولين؛ فهذه دلالة معنوية.

قوله: «المراد من الفساد فى المعاملات: عدم ترتب الملك، والمراد بفساد العبادات: عدم إجزائها»:

قلنا: هذا المعنى لا ينقدح ههنا؛ لأننا جمعنا بينهما بهذا المعنى المشترك؛ فافتراقهما بخصوصية لا مدخل لها.

أما [قوله]: قوله: «الملك نعمة وكرامة» فجوابه مذكور فى «الخلافاً».

قلنا: تقرير هذه الدعوى من وظيفة الأصول.

والحق: أن النهى من حيث هو نهىٌ يدلُّ على الفساد فى العبادات والمعاملات جميعاً، وحيث تخلف، فإنما يتخلفُ لدليل منفصل؛ حيث لا يكون المراد باللفظ حقيقته، ولا يكون المنهى عنه هو الممنوع عنه بالحقيقة، بل ما يجاوره؛ كالبيع وقت النداء.

هذه جملة ما أورده صاحب «التلخيص» على هذه المسألة، ولم يتعرض لجواب شىءٍ منها، وسنجيب عنها، إن شاء الله تعالى.

واختار صاحب «التنقيح» دلالة النهى على فساد المعاملات، وتمسك [١٥٩/أ] بتمسك الصحابة - رضى الله عنهم - بالنهى على فساد المعاملات، وتمسك بتمسك الصحابة - رضى الله عنهم - بالنهى على فساد المعاملات، وأجاب عن جواب

المُصنّف: أن حوالة استدلالهم على قرينة زائدة غير منقولة تُضاهي حوالة تمسكهم بخير الواحد والعمومات وظواهرهما على أمر زائد، ولا شك في سقوط هذه الدعوى، وقد بان أنه يدلُّ عليه لفظاً، ولكن بعرف شرعي؛ فإننا نعلم أنه ليس بمقتضاه لغة، ولكن بعرف شرعي في صدر دلالته؛ إذ لم يتعرضوا للاقتضاء العرفي، ثم ترك العمل به في بعض الصور - لا ينفي كونه ظاهراً؛ كالعمومات والآحاد؛ على أنا نقول: لم ينصرف النهي في صور الاعتبار إلى غير المنهي عنه.

وقال بعضهم: صدق قولنا: «إنه أتى بالمنهي عنه» أعم من قولنا: «إنه أتى بالمأمور به، أو لم يأت به» لأنه تقدم أن الخاص قد يكون منهيًا عنه، والمفهوم العام قد يكون مبأحاً؛ كمطلق اللحم في لحم الخنزير، وواجباً؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، ومندوباً؛ كالنافلة<sup>(١)</sup> في الأوقات المكروهة، وحراماً؛ كالمقر<sup>(٢)</sup> بالشرك؛ فإن أصل الكفر حرام، وإذا كان أعم من هذه الأقسام الأربعة - لا يستدل به على أحدها؛ لأن الأعم لا يدل على الأخص. قوله: «لم لا يجوز أن يكون الإتيان به موجباً للخروج عن العهدة؛ كالوضوء بالماء المغصوب... إلى آخره»:

قلنا: المنهي عنه لا يكون سبباً لبراءة الذمة عن الواجب مما هو منهي عنه؛ لأنَّ المندوب الذي هو راجح، ويتضمن المصلحة - لا يكون سبباً لبراءة الذمة عن الواجب؛ فإن صلاة ألف ركعة<sup>(٣)</sup> لا تجزئ عن صلاة الصبح، ولا تبرأ الذمة منها، وأما الصلاة في الثوب المغصوب، فإنما برئت الذمة؛ لأنه أتى بالواجب. غاية ما في الباب: أنه في ضمنه [استيفاء حق الغير<sup>(٤)</sup>] بغير إذنه؛ وذلك أمر خارج عن الصلاة؛ فما برئت الذمة عن الواجب، إلا بأداء الواجب.

قوله: «لا يدل النهي بلفظه على الفساد؛ [ب/١٥٩] لأنه لا يدل إلا على الزجر»؛ قلنا: ذلك مُصادرة على المطلوب؛ فإن الخصم يقول: هذا يدل على الأمرين. سلمنا أنه لا يدل بلفظه؛ لكن لم [لا] <sup>(٥)</sup> يدل بالالتزام؟. قوله: لا استبعاد في أن يقول الشارع: «لا تصل في الثوب المغصوب، وإن صليتها، فقد برئت ذمتك»؟. قلنا: دلالة الالتزام - ههنا - ظنية، والظن لا بد فيه من الاحتمال؛ فقوله: «ولا استبعاد أبداً» احتمال في الظن؛

(١) في «أ»: مكروها كالنافلة.

(٢) في «ب»: كالكفر.

(٣) في «ب»: الورد.

(٤) في «ب»: يستعاض ماء العين.

(٥) سقط في «ب».

ومن ادعى الظن، فقد التزم الاحتمال، بل هو لازم دعواه، ولازم الشيء، لا يناقضه.

قوله: «النَّصُّ يدل على أن الخروج عن العهدة لا يحصل إلا بالإتيان بالمأمور به»: قلنا: تقريره: أنَّ هذا النَّصَّ هو الإجماع إن تيسَّر نقله، أو يكون معلوماً من الدين ضرورة؛ فلا يحتاج إلى النقل؛ وإلا فلا نجد نصاً من الكتاب، ولا من السنة - يدل على أنه لا تيراً الذمَّة عن أى واجب كان إلا بفعله، وتكون دلالة النَّصِّ شاملة لجملة الشريعة. قوله: «لا نسلّم أنَّ النهى فى تلك الصُّور متعلّق بما تعلق به الأمر، بل بالمجاور»: قلنا: لا نسلّم أنه لم يتعلّق به أمر؛ بل غايته: أنه لم يتعلّق به الأمر بالصَّلَاة؛ لكن تعلق به الأمر بالشرط، وتحصيله؛ فقد اجتمع الأمر بالسَّتر، والنهى عن الغضب، والبحث فيه كالبحث فى الصَّلَاة فى الدار المَغْصُوبَة، وقد التزم هنالك تواردهما على شىء واحد؛ فيلزم ههنا. قوله: «اختلف البابان؛ فلا يرد أحدهما نقضاً على الآخر»: قلنا: لا نسلّم اختلاف البابين؛ بل الفاسد فى الجمع عَدَمُ تَرْتِبِ الأثار، فأما [أثر] النهى فى العبادة: عدم براءة الذمَّة، وأثر النهى فى المعاملَة: عدم ترتب الملك، وتنوع الأثر لا يقتضى اختلاف الجنسين؛ ألا ترى أنَّ النهى فى المعاملات واحد عندكم، مع أن أثر البيع الملك فى العين، وأثر الإجارة الملك فى المنافع، وأثر القراض الأمانة، واستحقاق [١٦٠/أ] النصيب فى كل موطن أثر؛ بخلاف الأثر الآخر وما يمنعكم ذلك الاختلاف من جعل الجميع<sup>(١)</sup> سبباً واحداً؛ وكذلك العبادات جعلوها مع المعاملات، وفسروا الفساد فى الجميع بعدم الأثر، وفسروا الصحة فى الجميع بترتب الأثر، والآثار مختلفة، ويجمعها كونها أثراً؛ كما أنَّ الحيوانات يجمعها كلها [كونها] حيواناً، وهى مختلفة فى نفسها.

قوله: «إنه لا يلزم من دلالة الأمر على الإجزاء دلالة النهى على الفساد؛ لإمكان اشتراك المتضادات<sup>(٢)</sup> فى لازم واحد» هو جواب غير مُتَّجِه؛ فإن إمكان اشتراكها فى بعض اللوازم لا يابى اشتراكها فى بعضها. ثم إن الخصم قال: النَّهْيُ نقيض الأمر، وقال هو فى الجواب: هو ضده، لكنه قصد كلاماً؛ فنطق ببعضه؛ فقصد: أنَّ المتضادات وإن اشتركت فى بعض اللوازم - لكن يجب اختلافها فى بعضها؛ وإلا كانت أمثالاً لا نقائص، وإذا وجب اختلافها فى بعض اللوازم - فلعل الحكم المطلوب ما وقع فيه الاختلاف؛ فلا يلزم ثبوته؛ فأراد أن يقول: لإمكان اشتراك المتضادات فى بعض اللوازم، واختلافها فى البعض؛ فلعل الحكم المطلوب: فيما وقع الاختلاف فيه؛ فاكتفى بمفهوم قوله: «فى بعض اللوازم»؛ لأن مفهوم البعض يقتضى أن البعض الآخر، ليس كذلك.

(١) فى «أه»: الجمع.

(٢) فى «أه»: المتضادين.



والجواب عما أورده صاحب التلخيص : أن نقول: لا مناقضة بين قوله ههنا: « لم يأت بالمأمور به؛ فوجب أن يبقى في عهدة الواجب»، وبين ما قال في الصلاة في الدار المغضوبة: « لم يأت بالمأمور به جزماً»، وعدم المناقضة بين، نعم: حكمه في هذه المسألة بالألّا يخرج عن العهدة، واختياره ثمة الخروج عن العهدة بسبب الاجتماع. واختياره لمذهب القاضي ليس بتفريع صحيح.

والصحيح<sup>(١)</sup>: عدم الخروج عن العهدة في جميع صور ترك المأمور به.

وقد نبهنا على هذا البحث في تلك المسألة. أما منعه عدم الاستبعاد، ودعوى الاستبعاد - فهو فاسد، وفهم فساده بتفسير عدم الاستبعاد، ومعناه: أنه لو صرح الشارع بنهيك<sup>(٢)</sup> عن استيلاء جارية الابن، وعن الذبح بسكين [١٦٠/ب] الغير... إلى غير ذلك؛ ولكن إذا فعلت، فقد جعلته سبباً لحل الوطاء، وكذلك نقول في الباب الثاني، أي: جعلته سبباً لحل الأكل - لم يكن بين الأمرين مناقضة عقلية، ولا عرفية، ولا مخالفة لغوية، وهذا ظاهر. وإذا ظهر ذلك: اندفع الاستبعاد؛ لأنه يجوز أن يبدى: إما: مناقضة عقلية، أو عرفية، أو مخالفة لغوية، وهو لم يفعل شيئاً من ذلك؛ فلا يتجه ما ذكره أصلاً.

أما قوله: «المنهى عنه سعى في إعدامه، وترتب الحكم عليه سعى في تكثيره»:

قلنا: لا نسلم أنه سعى في تكثيره، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن دخوله في الوجود موقوفاً على مخالفة النهي؛ والأمر كذلك.

أما قوله: «إنما قبح تكليف ما لا يطاق؛ لعدم الفائدة، وهذا أولى بالقبح»:

قلنا: تكليف ما لا يطاق واقع عند المصنف، فكيف يقبح شرعاً؟. والقبح العقلي ليس بثابت عندنا في فعل أصلاً<sup>(٣)</sup>، بل ثبوته بالشرع بمعنى النهي عنه؛ فهذا كلام ساقط جداً.

أما قوله: «نحن نجمع بين فساد المعاملات والعبادات بالمشترك المذكور»:

قلنا: هذا ممكن؛ ولكنه مندفع بالفرق الذي ذكرناه.

وليعلم أن غرض الأئمة من قولهم: «لا استحالة بين النهي عن المعاملة، وبين جعله

(١) في «أ»: بل الصواب.

(٢) في «ب»: بنهاتيك.

(٣) في «أ»: حاصل.

سبباً على التفسير المذكور؛ للاحتراز عن العبادات المنهى عنها؛ فإن الأمر بالشئ دليل كونه قرينة وطاعة، والنهى عنه دليل كونه معصية، ويستحيل أن يكون الشئ الواحد بعينه طاعة، وبعينه معصية، وهذه الاستحالة هي التي يدعى انتفاؤها عن المعاملات؛ فليفهم ذلك. والجواب عن كلام صاحب «التنقيح»: أنا لا نسلم أن أحداً من الصحابة تمسك بمجرد النهى على فساد المنهى عنه. سلمنا ذلك؛ ولكن إن صح ذلك، فمن البعض، وقول البعض ليس بإجماع ولا حجة من الصحابة. على أنا نقول: قد اعترف صاحب «التنقيح»: أن النهى لم يوضع لفساد المنهى عنه، وإنما يدل عليه بنقل شرعي؛ فنقول: لا نسلم النقل، بل هو غير ثابت [١٦١/أ]؛ لكونه على خلاف الأصل. ثم نقول: لو دل عليه، لدل عليه؛ إما لغة، أو شرعاً، أو عرفاً؛ لا سبيل إلى الأول: لأن الصيغة وضعت للزجر، ولم توضع لغيره؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل. ولقائل أن يقول: «هذا الدليل ينفي دلالة المطابقة، ولا ينفي مطلق الدلالة، ولا دلالة إلا الالتزام، ولا بد من نفيها؛ فلا بد من الاستعانة بما ذكره المصنف؛ فلا فائدة في ذلك». وأما الجواب عن قول من قال: «هذا من باب الاستدلال بالأعم على الأخص؛ وهو فاسد»: قلنا: ليس الأمر كذلك؛ وهذا لأننا قلنا: هذا الفعل منهي عنه لعينه؛ فالآتي به آتٍ بالمنهى عنه لعينه، ولا يكون آتياً بالمأمور به؛ وإلا يلزم أن يكون الشئ الواحد مأموراً به لعينه، منهيّاً عنه لعينه؛ وذلك محال؛ إلا على القول بالتكليف بالمحال، وإذا فهم الدليل على هذا الوجه - لا يتجه ما أورده جزمًا؛ وذلك فاسد. أما قوله: «إن ما ذكره في قوله: «النهى وضع للزجر فقط» مصادرة على المطلوب» - فقد أجبنا عنه. أما قوله: «المدعى: الدلالة الالتزامية الظنية؛ وهي لا ينافيها الاحتمال<sup>(١)</sup>؛ لأنه لازمه»: قلنا: ليس المطلوب ما فهمه<sup>(٢)</sup> هذا المعترض؛ بل المطلوب هو أن الدلالة دلالة النهى على فساد المنهى عنه في المعاملات الوضعية والالتزامية - منتفية: أما الوضعية: فبالنافى للاشتراك، وأما الالتزامية: فلأنها لو وجدت، لرفضت الدالتان أعنى: دلالة المطابقة، ودلالة الالتزام، والتناقض غير حاصل؛ بدليل صدق قوله: «نهيتك عن كذا، وإذا فعلته، فقد جعلته سبباً للملك»، وإذا كان هذا القول منتظماً من الشارع، لم يكن هناك تناقض أصلاً؛ فليس ذلك من باب انتفاء الاحتمال في الظنون. أما قوله: «المراد من النص: الإجماع، أو ما هو معلوم بالضرورة كونه من الشريعة»: قلنا: لا حاجة إلى هذا التأويل؛ فإننا بيننا وجود النص في شرح المتن. وأما السؤال الذي ذكره بعد هذا: فحاصله منع

(١) في «أه»: للأحمال.

(٢) في «أه»: ذكره.

للمنع، أو لسنده؛ وهو هذر من الكلام، وقد بينا فساده غير مرة. أما قوله: «لا نسلم اختلاف الناس؛ فإن الآثار المختلفة يجمعها الأثر مع الاختلاف» - فكلام من لا يتصور مقصود المصنف أصلاً؛ وهذا لأننا لا ننكر أن الآثار المختلفة يصدق الأثر على جميعها مع الاختلاف ولكن الكلام فى قياس أحد الأثرين المختلفين على الآخر؛ فإنهما أثران مختلفان جزئياً؛ وهو الإجزاء فى العبادة، والفساد فى المعاملة؛ فإذا حمل الاختلاف فى الحقيقة، لزم بالضرورة - الاختلاف فى المقتضى؛ وذلك هو الفارق؛ ومع وجود الفارق: لا يتجه النقص؛ لأن الفارق هو العلة؛ وهو معذور عن صورة النقص. وإذا جاء الكلام على هذا الوجه، سلمنا أن ما ذكره لا تعلق له بهذا الكلام، بل هو كلام أجنبي عنه ساقط جداً.

وأما قوله: «أراد المصنف أن ينطق بكلام، فنطق ببعضه، وترك البعض» - فليس الأمر كذلك؛ إذ لا ضرورة إلى ذلك.

وبيانه: أن الخصم قال: الأمر ضد النهى، أو نقيضه؛ وهذا الموضوع ليس بموضع التحقيق، وهو طلب الفرق بين الضد والنقيض؛ فقد يتسامح فى ذلك ههنا، وإذا كانا ضدّين، يجب أن يكون مدلول كل واحد منهما مُناقياً للمدلول الآخر؛ لأن مدلولات الأمور المتناقية - يجب أن تكون متضادة. أجاب المصنف عن هذا بأن قال: «لا نسلم أن مدلولات الأمور المتضادة؛ متضادة؛ وهذا منع شاذ تام من غير حاجة إلى تلك الزيادة. ثم إن المصنف لم يكتف بهذا الجواب، بل زاد على ذلك، وقال: «سلمنا أن لوازم الأمور المتضادة يجب أن تكون متضادة، وهذا التضاد - هاهنا - حاصل بدليل اقتضاء النهى الفساد؛ وذلك لأن الأمر يقتضى الإجزاء، فالنهى الذى هو ضده: وجب ألا يقتضى الإجزاء، وهذا القدر كافٍ فى المناقاة بين الأمرين. وأما أنه يقتضى ذلك - أى: يقتضى النهى الفساد - لكون الأمر اقتضى [الإجزاء] - فلا يعلم أنه لا حاجة لما ذكره أصلاً.

تنبيه: اعلم: أن صاحب «المعتمد» نقل عن بعض الأصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهى، وبين ما لا يفسد، وزيف ما ذكره القوم.

وأما المصنف: فقد قال فى «المعالم»: النهى: إما أن يرجع إلى ذات المنهى عنه، أو إلى جزئه، أو إلى لازمه الخارجى، أو إلى ما هو خارجى، وليس بلازم؛ فنقول: أجمعوا على أن المفسد لا يثبت فى المناهى، بل يثبت فى بعض الصور دون البعض؛ فما الضابط؟ قال: الضابط: أن النهى إذا عاد إلى ذات المنهى عنه، أو إلى جزئه - كان مقتضياً للفساد. وأما إذا عاد إلى الخارجى المفاوق - فلا يقتضى الفساد.

وأما إذا عاد إلى الخارجى اللازم - فقد قال الشافعى:

إنه لا يثبت الملك فى تلك الصور أصلاً؛ فلا ينعقد البيع سبباً للملك رأساً.

وقال أبو حنيفة: ينعقد البيع سبباً للملك بوصف الفساد.

وقال: وذلك لأننا لو قلنا: بأنه لا يفيد الملك أصلاً، لكننا قد سويننا بين الذاتى والخارجى؛ وذلك غير جائز.

وإن قلنا: بأنه يفيد الملك بوصف الحل والطيب، لكننا قد سويننا بين الخارجى اللازم، والخارجى المفاوق؛ فلم يبق إلا أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف؛ فنقول:

لما لم يكن النهى عائداً إلى ذات المنهى عنه، أو جزئه - كان العقد منشأ المصلحة؛ فوجب القول بالانعقاد؛ ولما كان النهى عائداً إلى اللازم الخارجى، ووجب القول بالفساد. وهذا تدقيق حسن؛ إلا أن كون العقد منشأ المصلحة، مع أن لازمه منشأ المفسدة - محال؛ إذ لا يوجب الملزوم للازمه، إلا ذلك المفسد، ومن المحال لزوم المفسدة للمصلحة.

تنبه ثان: قال الغزالى: المتفقون على صحة الصلاة فى الدار المغصوبة - ينقسم النهى عندهم: إلى ما يرجع إلى ذات المنهى عنه؛ فيضاده وجوبه، وإلى ما يرجع إلى غيره؛ فلا يضاذه وجوبه، وإلى ما يرجع إلى وصف المنهى عنه، لا إلى أصله؛ فقد اختلفوا فى هذا القسم الثالث: ومثال القسمين الأولين: ظاهر. ومثال القسم الثالث: أن يوجب الطواف، وينهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمر بالصوم، وينهى عن إيقاعه فى يوم النحر. فيقال: الصوم - من حيث هو صومٌ - مشروع، ولكن إيقاعه فى يوم النحر مكروه. وكذلك الطواف - من حيث هو طواف - مشروع، ولكن اقترانه بحالة الحدث مكروه. والبيع - من حيث هو بيع - مشروع، ولكن من حيث يقترن بزيادة ربوية مكروه. وجعل أبو حنيفة - رحمه الله - هذا قسماً ثالثاً. وزعم: أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا فساد الأصل؛ لأنه راجع إلى الوصف، لا إلى الأصل.

والشافعى - رحمه الله - ألحق هذا بكراهة الأصل، ولم يجعله قسماً ثالثاً؛ وحيث يرد الطلاق فى زمن الحيض، صرف النهى عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة، أو لحوق الدم عند الشك فى الولد.

وأبو حنيفة: أثبت إبطال صلاة المحدث دون طوافه، وزعم أن ذلك؛ لأن الدليل دلّ

١٩٧ ..... فى النواهى  
على اشتراط الطهارة فى الصلاة؛ وهو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهارة» (١)، وهو نفى،  
لا نهى. هذا ما نقله الغزالى فى هذا الموضوع، ولينبه الفقيه لتجريح الفروع على هذه  
الأصول، والله أعلم.

قال الغزالى: فإن قيل: «فقد حمل بعض المناهى على الفساد فى البيوع» (٢)؛ فما  
الفصل؟: قلنا: النعى لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات  
شرطه أو ركنه. ويعرف كونه شرطاً أو ركناً: إما بإجماع؛ كالطهارة فى الصلاة، وستر  
العورة، واستقبال القبلة. وإما بنص. وإما بصيغة النفى (٣)؛ لقوله ﷺ: «لا صلاة إلا  
بطهور»؛ فهذا ظاهر فى النفى عند انتفاء الشرط.

وإما بالقياس على منصوص. فكل نهى تضمن ارتكابه الإخلال بشرط، فيدل على  
الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهى. وشرط المبيع: أن يكون مالا  
متقوماً، مقدوراً على تسليمه، معيناً. أما كونه مريباً: ففى اشتراطه خلاف. وشرط  
التمن: أن يكون مالا معلوم القدر والجنس، وليس من شرط النكاح الصداق؛ ولذلك  
لم يفسد بفساده. فإن قيل: «لو قال قائل: كل نهى يرجع إلى عين المنهى - فهو يدل  
على فساده دون ما يرجع إلى غيره؛ فهل يصح هذا أم لا؟»: قلنا: لا؛ فإنه فرق بين  
الصلاة فى حال الحيض، والصلاة فى الدار المغصوبة، والطلاق فى حال الحيض؛ فإنه  
إن أمكن أن يقال: ليس منهيّاً عن الطلاق لعينه، ولا عن الصلاة فى الدار المغصوبة  
لعينها - أمكن تقدير مثله فى الصلاة فى حال الحيض؛ فلا اعتماد إلا على فوات  
الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه. واعلم: أن هذا مخالف [١٦١/ب] بعض  
المخالفة ما اختاره المصنف فى كتاب «المعالم»، وما ذكره الغزالى أبعد، وما ذكره القائل  
أسد، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: المسألة الخامسة:

فى أن النهى عن الشيء، هل يدل على صحّة النهى عنه؟

الذين قالوا: إن النهى عن التصرفات لا يدل على الفساد - اختلفوا فى أنه: هل يدل  
على الصحّة؟:

(١) تقدم.

(٢) فى «ب»: الشرع.

(٣) فى «أ»: النهى.

فَنُقِلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ (رَحِمَهُمَا اللَّهُ)؛ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الصَّحَّةِ؛  
وَلِأَجْلِ ذَلِكَ: اِحْتَجُّوا بِالنَّهْيِ عَنِ الرَّبَا عَلَى انْعِقَادِهِ فَاسِدًا، وَكَذَا فِي نَذْرِ صَوْمِ يَوْمِ  
الْعِيدِ. وَأَصْحَابُنَا أَنْكَرُوا ذَلِكَ.

لَنَا: قَوْلُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ».

وَرَوَى أَنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نَهَى عَنِ بَيْعِ الْمَلَاقِيحِ، وَالْمَضَامِينِ؛ فَالْنَهْيُ  
فِي هَذِهِ الصُّورَةِ مُنْفَكٌّ عَنِ الصَّحَّةِ.

اِحْتَجُّوا: بِأَنَّ النَّهْيَ عَنِ غَيْرِ الْمَقْدُورِ عَبَثٌ، وَالْعَبَثُ لَا يَلِيْقُ بِالْحَكِيمِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ  
يُقَالَ لِلْأَعْمَى: «لَا تُبْصِرْ» وَلَا أَنْ يُقَالَ لِلزَّمَنِ: «لَا تَطِيرْ».  
وَالْجَوَابُ عَنْهُ: النُّقْضُ بِالنَّهْيِ الْمَذْكُورَةِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ حَمْلُ النَّهْيِ عَلَى النَّسْخِ؟! كَمَا إِذَا قَالَ لِلوَكِيلِ: «لَا تَبِعْ  
هَذَا»؛ فَإِنَّهُ - وَإِنْ كَانَ نَهْيًا فِي الصَّيِّغَةِ - لَكِنَّهُ نَسْخٌ فِي الْحَقِيقَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ نَهْيٌ؛ لَكِنَّ مُتَعَلِّقَهُ هُوَ الْبَيْعُ اللَّغْوِيُّ؛ وَذَلِكَ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ  
الْمُسَمَّى الشَّرْعِيَّ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قال الغزالي<sup>(١)</sup>: الذين اتفقوا على أن النهي  
عن التصرفات لا يدل على فساده - اختلفوا في أنه هل يدل على صحتها؟:  
فنقل أبو زيد، عن محمد بن الحسن، وأبي حنيفة: أنه يدل على الصَّحَّةِ؛ واستدل:  
بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، وقال ابن برهان: قال المعبرون عن كلام أبي  
زيد: إنه إن كان النهي عن تصرف شرعي؛ كالصَّومِ يوم العيد، وأيام التشريق - دَلَّ  
على تصوره، وتكوينه شرعًا.

وقبل صاحب الإحكام ما قبله الغزالي.

والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور: أن النهي لو دَلَّ على الصحة شرعًا، يلزم  
ثبوت الصَّحَّةِ الشرعية في جميع النهيات؛ عملاً بالدليل؛ واللازم باطلٌ بالإجماع؛ فإن  
أحدًا لم يقل بصحَّةِ بَيْعِ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ. واحتجوا: بأن النهي يدل على الصَّحَّةِ  
شرعًا؛ وذلك لأنه لو لم تكن الصحة الشرعية ثابتة، يلزم النهي عن المعجوز عنه شرعًا،  
والمعجوز عنه قبيح؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

وجوابه أولاً: النقص بالمضامين والملايح.

وثانياً: أن هذا نهى، بل هو نسخ؛ لما يدل عليه من ثبوت مطلق تصرفات العقلاء؛ لأنهم وكلاء الله - تعالى - في أرضه بحكم الاستخلاف؛ وذلك يقتضى جواز التصرف مطلقاً، فإذا ورد النهى عن شيء منها، كان ذلك نسخاً؛ لما دلّ الدليل على ثبوته، والنسخ على ارتفاعه؛ فيدل ذلك على الصحة المتقدمة على ورود النسخ، ولا يدل ذلك على الصحة المتأخرة عن ورود النهى.

سلمنا: أنه ليس بنسخ؛ ولكن لا نسلم أن النهى عن الشيء يستدعى الصحة شرعاً؛ بل يستدعى جواز المفهوم اللغوى.

واعلم: أن الغزالي قال في «المستصفى»<sup>(١)</sup>: ثبت عرف الشرع في الأوامر بنقلها إلى مفهومات شرعية؛ فلم يثبت ذلك في [١٦٢/أ] المناهى؛ فالنهي عن صوم يوم «عرفة»<sup>(٢)</sup> لا يلزم أن يكون نهياً عن المفهوم الشرعى؛ حتى يلزم إمكانه، وتصوره شرعاً؛ بخلاف ما لو أمر الله - تعالى - بالصوم، أو الصلاة؛ فإنه يحمل على المفهوم الشرعى دون اللغوى. تنبيه: اعلم: أن من يدعى دلالة هذا النهى على الصحة - لا يمكنه دعوى دلالة المطابقة؛ فلم يبق إلا دعوى دلالة الالتزام، وشرطها لزوم الذهني؛ وهو ممنوع ههنا.

قال المصنف رحمه الله تعالى: المسألة السادسة:

المطلوب بالنهى - عندنا - : فعلٌ ضد المنهى عنه.

وعند أبي هاشم: نفسُ ألا يفعل المنهى عنه.

لنا: أن النهى تكليف، والتكليف إنما يرد بما يقدر عليه المكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلف؛ لأن القدرة لأبد لها من تأثير، والعدم نفى محض؛ فيمتنع إسنادُهُ إلى القدرة.

وبتقدير أن يكون العدم أثراً: يمكن إسنادُهُ إلى القدرة؛ لكن العدم الأصلي لا يمكن إسنادُهُ إلى القدرة؛ لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً.

وإذا ثبت أن متعلق التكليف ليس هو العدم - ثبت أنه أمرٌ وجودى ينافى المنهى عنه؛ وهو الضد.

(١) ينظر: المستصفى (٢/٢٩).

(٢) فى وأ: النحر.

اِحْتَجَّ الْمُخَالَفُ: بَأَنَّ مَنْ دَعَاهُ الدَّاعِي إِلَى الزَّانَا، فَلَمْ يَفْعَلْهُ؛ فَالْعُقْلَاءُ يَمْدَحُونَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَزِنْ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْطُرَ بِيَالِهِمْ: فِعْلٌ ضِدُّ الزَّانَا؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ هَذَا الْعَدَمَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ التَّكْلِيفِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُمْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى شَيْءٍ: يَكُونُ فِي وَسْعِهِ، وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي وَسْعِهِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ بَلْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَذَلِكَ الْاِمْتِنَاعُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ؛ لَا مَحَالَةَ؛ وَهُوَ فِعْلٌ ضِدُّ الزَّانَا.

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّهُ كَمَا يُمَكِّنُهُ فِعْلُ الزَّانَا - فَكَذَلِكَ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَتْرَكَ ذَلِكَ الْفِعْلَ عَلَى عَدَمِهِ الْأَصْلِيِّ، وَالْأَيُّغَيْرُهُ؛ فَعَدَمُ التَّغْيِيرِ أَمْرٌ مَقْدُورٌ لَهُ فَيَتَنَاوَلُهُ التَّكْلِيفُ»:

قُلْتُ: الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِنَا: «تَرَكَهُ عَلَى ذَلِكَ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ وَمَا غَيْرَهُ عَنْهُ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَحْضَ الْعَدَمِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ مَحْضَ الْعَدَمِ: لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقَ قُدْرَتِهِ؛ فَاسْتَحَالَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ التَّكْلِيفُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْضَ الْعَدَمِ: كَانَ أَمْرًا وَجُودِيًّا؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهي عن الشيء يدلُّ على المنع من ذلك الشيء مطابقة؛ فامتثال ذلك المدلول مطابقة بماذا يحصل ؟.

فالذي ذَهَبَ إِلَيْهِ المصنف: أنه لا يحصل إلا بالتلبس بضد من أضداده إن كان له أضداد. والذي اختاره أبو هاشم: أنه نفس الامتناع عن المنهى عنه، وإن لم يكن هناك تلبس بالضد. فعلى رأى أبي هاشم: المطلوب بالنهى: نفس الامتناع عن المنهى عنه. وعلى رأى المصنف: المطلوب بالنهى التلبس بالضد. ولا تشبهه هذه المسألة بمسألة أن<sup>(١)</sup> النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً؛ لأن ذلك بحث لفظي، والبحث في مسألتنا هذه بحث معنوي.

ونقل عن الغزالي: بموافقة لأبي هاشم.

وقال صاحب «التنقيح»: المطلوب [بالنهي: فعل الضد؛ عند كثير من أصحابنا، والمعتزلة؛ وهو المختار.

وعند أبي هاشم، والغزالي: المطلوب بالنهى: هو نفس [ <sup>(٢)</sup> ألا تفعل.

(١) سقط في وب.

(٢) سقط في وأ.



احتج المصنف على ما اختاره: بأن النهى تكليف، والتكليف لا بد وأن يتعلق بالمقدور؛ وإلا يلزم التكليف بغير المقدور؛ وهو محال؛ وخصوصاً على رأى المعتزلة، والغزالي، وفعل الضد مقدور، وأمّا العدم فهو غير مقدور. وذلك لأن المقدور: ما للقدرة [في ماهيته أثر] (١).

وأما العدم الصرف فيستحيل أن يكون أثراً للقدرة، وخصوصاً العدم الأصلي، [وهو العدم المستمر. وإذا ثبت أن متعلق التكليف ليس هو العدم، يثبت أنه] (٢) أمر وجودى ينافي النهى عنه، وهو الضد؛ وهو المطلوب. وفيه نظر، وبيانه أنا نقول: إن عنيت بالقدرة ما له أثر يستند ذلك إليه - فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة مطلقاً؛ بل ذلك في الفعل، وأما في الترك، فلا.

وإن عنيت بالقدرة: ما يجده من نفسه كل أحد؛ وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه: أنه متى أراد الفعل - فعل، ومتى أراد الترك - ترك، ويجد من نفسه التمكين منهما - : فنحن نسلم ذلك، ونمنع المقدمة الثانية.

قال صاحب «التلخيص»: النهى قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد النهى عنه؛ كالنهي عن البيع وقت النداء. وأما أن كل نهى يكون المطلوب منه ذلك - فهذا مشكل؛ لأن من صور النهى عن الشيء ما لا يفهم منه غير ترك ذلك الشيء؛ مثل أن يقال: لا تفعل. وأيضاً: فَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا نَهَاهُ السَّيِّدُ عَنْ فِعْلٍ مَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَوْجَدْ هُنَاكَ قَرِينَةً دَالَّةً عَلَى الزِّيَادَةِ -: فَيَبْقَى الْعَبْدُ - كَمَا كَانَ - وَلَمْ يَشْرَعْ فِيمَا نَهَا، وَلَا فِي غَيْرِهِ، بَحَيْثُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ مَا فَعَلَ فَعَلًا مَا؛ فَإِنَّهُ بَعْدَ مِمْتَلٍّ مطلقاً للسيد. ثم نقول: إن عنيت بال ضد فعل لا يجامع النهى عنه - فتلك الأفعال كثيرة؛ فيبقى المطلوب مُجَمَّلاً لا يمكن امتثاله، ولا شك أن النهى عن الربا ليس من الجملات. وإن عنيت به: ترك الزنا فقط - فهو الذي ذهب إليه أبو هاشم، وهو نفس ألا يفعل.

وإن عنيت به أمراً آخر، فلا بد من بيانه. سلمنا: أن النهى يرد بما كان مقدوراً للمكلف؛ ولكن لم قلت: «إن الترك الذي هو ضد الفعل ليس مقدوراً للمكلف؛ لأن القدرة على الطرفين سواء»؛ ولها نسبة إلى الفعل؟! والترك على السواء، وقد اعترف المصنف بذلك؛ حيث قال: «القادر على الفعل لو لم يكن قادراً على الترك - فهو مضطر ليس بقادر»؛ فكيف ناقض ههنا؟!!

(١) في «أ»: فيه تأثير.

(٢) بدل ما بين القوسين في «أ»: وإذا تقرر هذا؛ فمتعلق النهى.

هذا ما أورده على المصنف، ونحن نجيب عما يعتقد فساد، وإن كنا لا نرى صحّة دليل المصنف؛ فنقول:

أما قوله: «من صور<sup>(١)</sup> النهى ما لا يفهم منه غير ترك الفعل؛ كقوله تعالى: لا تفعل»: قلنا: ليس ذلك من صور النزاع؛ ومعنى قولهم: «المطلوب بالنهى: فعل ضد المنهى عنه»: إذا كان له ضد يفهم منه. وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجوز التكليف به إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يُطاقُ وكيفما كان، فقد اندفع هذا السؤال.

أما قوله: «النهى عن نفس الفعل»:

قلنا: ذلك لا يتجه؛ لأن كلاً منّا فى النهى عن أفعال مخصوصة. وأما ما ذكره من طاعة العبد لسيدته؛ إذا اقتصر على ترك المنهى عنه: قلنا: ممنوع؛ بل هو محل النزاع.

أما قوله: «الأفعال التى لا تجامع النهى عنه كثيرة؛ فيبقى<sup>(٢)</sup> المطلوب منه مجملاً، لا يمكنه الامتثال»:

قلنا: ممنوع؛ وهذا لأن هذا المنهى عنه قد يكون واحداً، وقد يكون كثيراً؛ أما إذا كان واحداً - فظاهر.

وأما إذا كان كثيراً - فلأنه لا يتعين ضد من أضداد المنهى عنه؛ بعموم كونه ضدّاً، لا بخصوصه.

أما قوله: «نسبة القدرة إلى الفعل والترك على السواء»:

قلنا: إذا عنى المصنف بالمقدور: ما هو أثر القُدرة - فهذا المنع مندفع، وأين هذا الذى يدل كلامه عليه؟! والمتوجه عليه ما ذكرناه. وأما ما ذكره من المناقضة - فمندفع؛ لأنه قال - هناك - : القادر على الفعل: إن لم يكن قادراً على الترك - لزم اضطرار العبد إلى الفعل؛ فلا يكون مختاراً، بمعنى: أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، ولا يلزمه من ذلك؛ لا صريحاً، ولا<sup>(٣)</sup> بطريق اللزوم، أن يكون الترك مقدوراً - . بمعنى كونه أثراً للقدرة. ثم إن ذلك اللازم<sup>(٤)</sup> إنما لزم من ذلك التقدير، وكلامنا - ههنا - فى كون الترك أثراً للقدرة

(١) فى «ب»: ضد.

(٢) فى «ب»: فيبقى.

(٣) فى «ب»: إلأ.

(٤) فى «أ»: اللزوم.

في [نفس الأمر] (١). فقد اندفع جميع ما أورده هذا الفاضل - رحمه الله - مع ضعف كلام المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: وحجة أبي هاشم، والغزالي - رحمهما الله - أن: متعلق التكليف على التحقيق هو طرف الفعل، والنهي زجر يتعلق (٢) بالفعل؛ كالطلب، فبقى على النفي الأصلي؛ فتندفع المفسدة المتعلقة بالفعل، وليس هو مطالباً بالعدم، الذي هو نفي محض؛ فلا حرم؛ إن تركه بعد عقله - فلا ثواب ولا عقاب، وإن تركه بعد تمكن، وحصول داعية لحصول كف - فهو أمر وجودي يصلح للتقرب به.

وما ذكره المصنف بعد هذا من السؤال والجواب - فظاهر غنى عن الشرح.

قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : المسألة السابعة:

النهي عن الأشياء إما أن يكون نهياً عنها عن الجميع، أو عن الجمع، أو نهياً عنها؛ على البديل، أو عن البديل:

أما النهي عنها عن الجميع: فهو أن يقول الناهي للمخاطب: «لا تفعل هذا ولا هذا» - فيكون ذلك موجباً للخلو عنهما أجمع، ثم تلك الأشياء التي أوجب الخلو عنها، إن كان الخلو عنها ممكناً، فلا شك في جواز النهي. وإن لم يكن، كان ذلك النهي جائزاً، عند من يجوز التكليف بما لا يطاق.

وأما النهي عن الجمع بين أشياء: فهو مثل أن تقول: «لا تجمع بين كذا وكذا».

ثم تلك الأشياء، إن أمكن الجمع بينها، فلا كلام في جواز ذلك النهي؛ وإلا لم يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق؛ لأنه عبث يحري مجرى نهى الهاوي من شاهر جبل عن الصعود.

وأما النهي عن الأشياء على البديل: فهو أن يقال - للإتسان: «لا تفعل هذا، إن فعلت ذلك، ولا تفعل ذلك، إن فعلت هذا» وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند وجود الآخر، وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما. وأما النهي عن البديل، فيفهم منه شيان:

(١) في أو: زمن الأمر.

(٢) في أو: فتعلق.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَنْهَى الْإِنْسَانَ عَنْ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا، وَيَجْعَلُهُ بَدَلًا عَنْ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى النَّهْيِ عَنْ أَنْ يَقْصِدَ بِهِ الْبَدَلَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَالْآخَرُ: أَنْ يَنْهَى عَنْ أَنْ يَفْعَلَ أَحَدَهُمَا دُونَ الْآخَرِ، لَكِنْ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا. وَهَذَا النَّهْيُ جَائِزٌ، إِنْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ، وَغَيْرُ جَائِزٍ، إِنْ تَعَدَّرَ؛ عَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهى عن الأشياء: إما أن يكون نهياً عنها على الجمع، أو عن الجمع، أو نهياً عنها على البدل، أو عن البدل؛ فهذه أقسام أربعة:

الأول: النهى عن الأشياء على الجمع، فمعناه: أن يقول الناهي للشخص المخاطب: لا تفعل هذا، ولا هذا؛ ومدلول هذا الكلام: الإلزام بالخلو عن كل واحد من هذين الفعلين؛ فعلى هذا يقضى بفعل هذا المعنى وبفعل ذلك المعين، أو بفعل كل واحد منهما؛ وهذا واضح.

ثم تلك الأشياء: إما أن يمكن الخلو عن<sup>(١)</sup> جميعها، أو لا يكون ذلك ممكناً: فإن كان هذا ممكناً - فلا شك في جواز مثل هذا التكليف. وإن لم يكن<sup>(٢)</sup> ممكناً - فالتكليف به يتفرع [على]<sup>(٣)</sup> جواز التكليف بالمحال.

القسم الثانى: وهو النهى عن الجمع بين الأشياء، فهو أن يقول للمخاطب: «لا تجمع<sup>(٤)</sup> بين كذا وكذا»؛ فمدلول هذا الكلام: إيجاب الخلو عن مجموع الفعلين، ولا يقتضى تحريم أحدهما [بعينه]<sup>(٥)</sup>.

ثم نقول: إما أن يكون الجمع بينهما ممكناً، أو لا يكون ممكناً:

أما إذا كان ممكناً - فالنهي عن مثل ذلك جائز، جزماً. وأما إذا لم يكن ممكناً - فلا يجوز مثل هذا النهى إلا على القول بتكليف ما لا يُطَاقُ؛ لأنه نهى عن فعل الممتنع، والممتنع يستحيل فعله؛ فيكون النهى عن فعله عبثاً؛ وهو الذى عناه المصنف بتكليف ما

(١) فى «أ»: عنها.

(٢) فى «ب»: يمكن.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: يجمع.

(٥) سقط فى «أ»:

في النواهي ..... لأن التكليف<sup>(١)</sup> بالمحال تكليف ما لا يُطاق. وأما النهي عن المحال: فهو عبث، وأما أنه تكليف بالمحال: فلا.

القسم الثالث - وهو النهي عن الأشياء على البدل - وهو أن يكون أحد الفعلين مفسدةً عند وجود الآخر، ولا يكون مفسدةً عند عدم الآخر؛ ومعناه: «لا تفعل هذا إن فعلت ذلك، ولا تفعل ذلك إن فعلت هذا». وحاصله: يعود إلى تحريم الجمع؛ كما يقول في تحريم الجمع بين الأختين، وبين المرأة وخالتها، أو عمتها. وهذه المسألة هي النهي على التخيير؛ وهو أن ينهى عن أحد الشيئين، لا بعينه - فمذهبنا<sup>(٢)</sup>: أنه لا يقتضى تحريم الجميع؛ خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن ذلك يقتضى تحريم الجميع.

وهذه المسألة نقل الخلاف فيها بين الأشاعرة والمعتزلي: الماوردي، وابن برهان، وصاحب «الإحكام». والدليل على صحة مذهب الأشاعرة في هذه المسألة: هو أنه يصح أن يقول الحكيم: «حرمت عليك هذا<sup>(٣)</sup> الشيء، وذلك الشيء، ولا أحرم عليك المجموع، ومتى تركت أية حالة كانت، فقد امتثلت النهي المتوجه عليك»؛ وهذا دليل<sup>(٤)</sup> وأضح على المدعى. لا يقال: «التخيير بين أحد الشيئين نهياً عن أحدهما، لا بعينه - يقتضى تحريم المجموع؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن النهي عن أحد الشيئين، لا بعينه - إنما يستقيم إذا تساوى في المفسدة، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ وذلك لأن النهي عن أحد الفعلين إنما حسن لصفة قائمة به، والنهي عن أيهما كان بدلاً عن الآخر - يدل على اشتراكهما في صفة الفعل الموجبة للقبح المقتضى للنهي وحسنه؛ فيلزم تحريم كل واحد منهما؛ لوجود عدم التحريم في كل واحد منهما.

الوجه الثاني: أن<sup>(٥)</sup> النهي عن أحد الشيئين [نهي عن إدخال مسمى أحد الشيئين]<sup>(٦)</sup> في الوجود، ولا يتحقق ذلك<sup>(٧)</sup> إلا بتحريم كل واحد منهما؛ وذلك هو المطلوب: «لأننا نقول: الوجه الأول: باطل؛ لبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين.

(١) في «ب»: الكف.

(٢) في «أ»: لأن هنا.

(٣) في «ب»: حرمت هذا.

(٤) في «أ»: الدليل.

(٥) سقط في «ب».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

وأما الوجهُ الثاني: فباطل أيضاً؛ لأنه بناء على أنّ تحريم أحد الشئيين لا بعينه - يقتضى تحريم كل واحد منهما؛ بناء على أنه تحريم للماهية الكلية؛ وذلك منع، وسند المنع أن قول القائل: «لا تفعل هذا أو هذا» - يقتضى تحريم أحد المعنيين، [لا بعينه، ولا يلزم من تحريم أحد المعنيين] <sup>(١)</sup> لا بعينه - تحريمهما. وقد ظن هذا القائل: أن متعلق التحريم القدر المشترك، وليس كذلك؛ بل متعلق التحريم أحدَ الخصوصين لا بعينه، وإن شئت قلت: أحد الخصوصين المعنيين لا بعينه، وقد نبهنا على ذلك فى مسألة خصال الكفارة؛ فافهم ذلك، [والله أعلم بالصواب] <sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

(١) سقط فى «أ».

(٢) ثبت فى «أ» كمل كتاب الأوامر والنواهي - بحمد الله - ويثوره الكلام فى العموم والخصوص، وثبت فى «ب»: تم كتاب الأوامر والنواهي.

## الكَلَامُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ

قال المصنف: «وَهُوَ مُرْتَبٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

### القِسْمُ الْأَوَّلُ

### فِي الْعُمُومِ

وَهُوَ مُرْتَبٌ عَلَى شَطْرَيْنِ:

### الشَّطْرُ الْأَوَّلُ: فِي أَلْفَاظِ الْعُمُومِ»

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى- أنه لا بد من تقديم

مقدمات على [الخوض في العموم]<sup>(١)</sup>.

الأولى: في أن العموم من عوارض<sup>(٢)</sup> الألفاظ فيه: فنقول: العموم هو الشمول لغة،

(١) في «أ»: الخصوص في المطابق.

(٢) يطلق العموم تارة، ويراد به استغراق اللفظ لمسمياته، وتارة يطلق ويراد به شمول أمر متعدّد، ويطلق تارة أخرى، ويراد به شمول مفهوم متعدّد: فإذا أطلق العموم، وأريد به استغراق اللفظ لمسمياته، أى: تناوله وإفادته هذه المسميات، وهذا أمرٌ سببه الوضع للفظ؛ إمّا شخصياً أو نوعياً فواضح أنه بهذا الإطلاق من عوارض الألفاظ خاصّة، فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ، وأمّا إطلاقه على المعنى، فهو مجازٌ من إطلاقه ما للدالّ على المدلول، وهذا هو مصطلح الأصوليين؛ لأنّ العامّ من الأدلّة القوليّة، وهو قسيم الخاصّ والمطلق عندهم. أما إذا أطلق العموم، وأريد به شمول أمر متعدّد؛ فيوصف به، إذن كلٌّ من اللفظ والمعنى حقيقة. وإذا أطلق العموم، وأريد به شمول مفهوم متعدّد، فحينئذ يختص بالمعنى. إذا تبيّن هذا، فينبغي أن يُعلم أنّ الأشبّه أن يكون الخلاف في كون العموم من عوارض الألفاظ أى: أنه لو دقق كل من الفريقين النظر فيما اعتقد الفريق الآخر، لقال بما قال به؛ وذلك لأنّ العموم بالمعنى الأوّل يقرّر الطّرف الأوّل من هذا النزاع، والعموم بالمعنى الثّاني يقرّر الطّرف الثّاني؛ ولتبيين ذلك لا بدّ من عرض أقوال الثّبت والنافي في هذا الخلاف، فنقول: بعد اتّفاق العلماء على اتّصاف الألفاظ بالعموم حقيقة، اختلفوا في اتّصاف المعنى بالعموم: فقبل بالاتّصاف على الحقيقة، وعليه فيكون إطلاقه عليهما حقيقة. وقبل بعدم الاتّصاف على الحقيقة؛ وعليه يكون إطلاق العموم على المعنى مجازاً.

واتفق العلماء على أنه من عوارض الألفاظ؛ فيقال: هذا لفظ عام، وهذه صيغة عامة.

واختلفوا: في أنه هل هو من عوارض المعاني أم لا؟: والذي ذهب إليه أكثر المصنفين في أصول الفقه: أنه ليس من عوارض المعاني. والذي نختاره: أنه من عوارض المعاني؛ فلنتقل - أولاً - ما قاله الأئمة، ثم نعطف بعد ذلك على ذكر الدليل على صحة ما اخترناه.

فنعول: قال الغزالي (١) - رحمه الله - : اعلم: أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال؛ وهو اختيار القاضي عبد الجبار؛ وصاحب «المعتمد»، إلا أنهما قالا: وصف المعاني بالعموم مجاز.

وقال ابن برهان: اختلف العلماء في أن العموم من صفات الألفاظ، أو من صفات المعاني، والصحيح أن يقال: إنه من صفات الألفاظ..

=وقيل بَعْدَ اتِّصَافِ المعنى به مطلقاً، وقد أَبْعَدَ مَنْ قال بهذا؛ لأنَّه لَأَحَجَرَ في المِجَاز. وقد استدلَّ المُنْتَبِهُ بِوُجُوهٍ: الأوَّلُ: العمومُ هو شُمُولُ أمرٍ لمتعدد، والأمرُ شاملٌ للمعاني شموله للألفاظ؛ حيث يطلِّق على المعاني والألفاظ بالسُّوِيَّةِ، فإذا كان الإِطْلَاقُ في الألفاظِ حَقِيقِيًّا، فليكن في المعاني كذلك فإنَّ أَحَابَ النَّافِي؛ بأنَّه يعتبر في العموم بمعنى الشُّمُولِ أن يكونَ الشَّامِلُ أمرًا واحدًا، وليس كذلك المعنى؛ كالمطرِ والخِصْبِ مثلاً، فإنَّهما في هذا المَحَلِّ غيرُهُما في المَحَلِّ الآخَرَ. ذلك؛ بأنَّ ما ذكر لا يُعْتَبَرُ لَعَةً في الشُّمُولِ، وأنَّه إذا سُلِمَ اعتباره، فهو حاصلٌ في المعنى أيضًا؛ مثل عموم الإنسان للرجل والمرأة، وعموم اللون للسَّوَادِ والبَيَاضِ، لذلك قد فرَّق بعضهم بين المعنى الذهني؛ كالإنسان، فقال فيه بالاتصافِ، لوجود أمرٍ واحدٍ، وهو الكلِّيُّ الصادقُ على المتعدِّدِ، وبين الخارجِيِّ، كالمطرِ والخِصْبِ، فقال فيه بَعْدَ الاتصافِ، وذلك لَعَدَمِ وجودِ الأمرِ الواحدِ الشَّامِلِ لمتعدِّدٍ؛ حيث إنَّ المتحقِّقَ هناك أمورٌ شَخْصِيَّةٌ. الوجهُ الثَّانِي: أنَّ المعنى لو لم يتَّصَفْ بالعمومِ حَقِيقَةً، لما صَحَّ إطلاقه عليه شائعاً، والتَّالِي باطلٌ، فالمقدَّم مثله، فيثبت تقيضه؛ وهو المطلوبُ. أما الملازِمَةُ؛ فلأنَّ الأصلَ في الإِطْلَاقِ الحَقِيقَةُ. وأما بطلانُ الثَّالِي؛ فلأنَّ العمومَ كثيراً ما يطلِّق على المعنى، فيقال: عَمَّ المَطَرُ، وعَمَّ الخِصْبُ. فإنَّ ادَّعَى النَّافِي، أنَّ من لوازمِ الحَقِيقَةِ الأضْرَادَ؛ وما ذكر لا يطرُدُ فلا يكون حَقِيقِيًّا. ويجاب عن هذا؛ بأنَّ هذا مشتركُ الإلزامِ، بين محلِّ الاتِّفَاقِ، ومحلِّ الاختلافِ؛ لأنَّ الألفاظَ قد لا يتصور عرُوضُ العمومِ لها فلا يطلِّقُ عليها لا حَقِيقَةً، ولا مجازاً؛ فكما لم يدَعِ في هذا الجانب اتِّصَافَ كلِّ لفظٍ بالعمومِ، فكذلك في جانب المعنى، فقد يتضح من هذا، أنه إذا فسر العمومَ بِشُمُولِ أمرٍ لمتعدِّدٍ، يكون الصَّوابُ في هذا النزاع هو القولُ بالاتِّصَافِ، إلا أنَّ الجارِي على اصطلاحِ الأصول هو اعتبار العمومِ بالمعنى الأوَّلِ، ولهذا فقد صحَّ جَمْعُ من المحققين؛ أنه هنا من عوارض الألفاظِ دون المعاني، فيكون هو الأحقُّ والأولى بالمراعاة.



والعالمى: اختار ما اختاره صاحب «المعتمد»، وعبد الجبار.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: العموم من عوارض الألفاظ بالاتفاق، وهل هو من عوارض المعانى [١٦٥/أ]؟ نفاه الجمهور، وأثبتته الأقلون.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة بالاتفاق، والصحيح: أنه فى المعانى كذلك.

وقيل: مجاز لا حقيقة.

وقيل: مخصوص بالألفاظ.

والدليل على صحة ما اخترناه: وجوه:

الأول: أن صريح العقل حاكم بأن كل لفظ دال: إما أن يكون نفس تصور معناه يمنع احتمال الشركة فى ذلك المعنى، أو لا يمنع؛ وهذا الحصر ضرورى؛ فذلك اللفظ الذى لم يمنع تصور معناه من الشركة: اصطلاح بعض الناس على تسميته بـ«العام»؛ وذلك كالإنسان. والثانى بـ«الخاص»؛ وذلك كزيد وعمرو.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: فرق بين وقوع لفظ «الليث» على «الأسد»، وبين وقوعه على شخص إنسان يسمى به عَلمًا؛ فإنه بالاعتبار الأول: لا يمنع الشركة، وبالاعتبار الثانى يمنعها، والمفهوم مختلف بالاعتبارين؛ ويلزم من هذا: ألا يكون العموم من عوارض اللفظ؛ فقط بل يكون باعتبار المعانى؛ وذلك لأن اسم «الليث» متفق فى المفهومين المختلفين، ولم يصح العموم فى أحدهما، وصح فى الآخر، فلو لم يكن باعتبار المعنى، للزمت التسوية فى المنع أو عدم المنع؛ لاتحاد الصيغة؛ واللازم باطل.

والوجه الثانى: هو أن الشركة فى الاسم لا توجب اشتراكا فى حكم ما، فإذا قيل: «الذهب عين، وكل عين باصرة» لزمت منه المحال؛ لاختلاف معنى العين، وإذا قيل فى الأقيسة الفقهية: «الذهب عين؛ فوجب أن يبصر؛ قياسًا على العضو الباصر؛ فإنه عين، ووجدت [تسوية]<sup>(٣)</sup> بينه وبين قولنا: تصرف صدر من الأهل فى المحل؛ فوجب أن يصح؛ قياسًا على كذا» - فليس كل واحد من الجمعين بمجرد اللفظ؛ إذ يرتفع الفرق؛ بل الفرق: أن الجمع الأول هو بمجرد اللفظ دون شركة معنوية، وليس الثانى بمجرد

(١) ينظر: الإحكام ١٨٤/٢ أو نفائس الأصول (١٧٢٣).

(٢) ينظر: شرح العضد (١٠١/٢).

(٣) فى «أ»: معرفة.

[١٦٥/ب] اللفظ؛ بل بشركة معنوية؛ فاشتركا في لزوم العموم فألغى الأول؛ إذ كان مجرد اللفظ، واختصت الصورة الثانية بالعموم المعنوي؛ فاعتبرت، فالغاء الأول، واعتبار الثاني - دليل اعتبار العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ.

الوجه الثالث: هو أن مذهب أهل السنة إثبات الكلام النفساني شاهداً وغائباً، ويلزم من ذلك وجود معنى عام قائم بنفس المتكلم، وتكون الصيغة العامة دالة عليها جزماً؛ فيلزم أن يكون العموم من عوارض المعاني.

وبالجملة: لولا عموم المعاني، لما صحَّ قياس، ولا حد؛ وهذا واضح.

وقد اعترف الإمام حجة الإسلام بوجود المعاني الكلية وعمومها في «المستصفي»، والبحث عن المعنى الكلي يتبع (١) باب الحال، والكشف عن مسألة الحال لا يتأتى في علم «أصول الفقه»، بل يُحَالُ بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه (٢).

**تَبِيهَات:** أحدها: هو أن إمام الحرمين (٣) أبدى احتمالاً في العموم النفسى؛ بناء على أن كثيراً مما يتوهم أنه من الكلام النفساني، ولا يكون منه، بل يكون من قبيل المعلوم، وليس هذا في الوضوح كالأمر النفساني؛ فإننا نجد من أنفسنا طلباً وسميناه بالأمر؛ إذ كان ذلك سائغاً من جهة العربية.

هذا كلام الإمام في «البرهان». ويمكن أن يجاب عنه: بأن القائل: «كل مشرك فهو واجب القتل، أو يجب قتله» فهو أيضاً يجد قيام هذا المعنى بنفسه قبل التلفظ به، وهو المراد بالكلام النفساني. وله أن يجيب عن هذا بالمنع حتى يقوم البرهان: أن هذا ليس من قبيل المعلوم.

الثاني: اعلم أن [المازرى] (٤) قال: هل يتصور العموم في الأحكام، حتى يقال: قطع السارق عام؟ فيه خلاف بين القاضي وأبي المعالي؛ فالقاضي أنكره، وأبو المعالي

(١) في «أ»: تبع.

(٢) يقصد علم المقاصد العالية، وهو: علم الكلام.

(٣) ينظر: البرهان (١/٣١٨).

(٤) محمد بن علي عمر التميمي المازرى، أبو عبد الله: محدث من فقهاء المالكية. نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية ووفاته بالمهدية له «المعلم بفوائد مسلم» في الحديث، وهو ما علق به علي صحيح مسلم حين قراءته عليه سنة ٤٩٩هـ وقيدته تلاميذه ولد سنة ٤٥٣هـ وتوفي سنة ٥٣٦هـ انظر: لحظ الأخطاظ ٧٣، وفيات الأعيان ١: ٤٨٦، أزهار الرياض ٣: ١٦٥، والأعلام ٦/٢٧٧ وفي «أ»: الماوردي.

أثبتته، ثم قال: إن فسرنا الحكم الشرعى [١٦٦/أ] بما يرجع إلى الأفعال؛ كما يقوله المعتزلة - امتنع ذلك؛ وإلا فلا (١).

الثالث: اعلم: أن الذين زعموا أنّ العموم من عوارض المعانى تَمَسَّكُوا بصدق قولنا: «الخير عام، والخصب عام، وكذا المطر»، والأصل فى الإطلاق الحقيقة. وأجاب الغزالي عنه وصاحب «المعتمد» وغيرهما: بأن قالوا: عموم المطر ليس فيه شمول الواحد لعدد، بل عموم الخصب والمطر وجود جزء من المطر فى جزء من أجزاء الأرض، وليس هذا معنى العموم الذى هو من عوارض الألفاظ. ونحن لم نتمسك بهذا الدليل؛ فلا حاجة بنا إلى النظر فى هذا الوجه، وما أورد عليه (٢).

المقدمة الثانية: اعلم: أن ههنا مفهومات ثلاثة لا بد من تلخيصها، وتمييز بعضها عن البعض، وتنزيل مدلول الصيغة العامة على معنى يحصل منها؛ فنقول: المفهوم الأول: كلية القضية، وجزئيتها: مقابلها، المفهوم الثانى: الكلى، ومقابله: الجزئى، المفهوم الثالث: الكلى المجموعى.

أما الكلية فى الخير إيجاباً أو سلْباً: فهو أن يكون الحكم على فرد من أفراد المحكوم عليه، ويشملها الحكم شمولاً استغراقياً؛ كقولنا: «كل بيع لازم؛ فهو صحيح»؛ فالمحكوم عليه كل فرد من أفراد كل واحد من الأفراد المشخصة (٣) باصطلاح المنطقيين فيخرج عنه المشترك، وهذه موجبة كلية، وأنت [١٦٩/أ] تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين. وقد حققنا ذلك فى علم المنطق الموضوع فى أول هذا الكتاب.

وأما الكلى: فهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، والجزئى: مقابله. وأما الكلى المجموعى، فاعلم: أنه عبارة عن المجموع من حيث هو مجموع. والأول يسمى بـ«الكلى العرضى»، والثانى بـ«المجموعى»، والفرق بين المفهومين واضح؛ وذلك لأنه يصدق أحدهما حيث يكذب الآخر؛ فيصح أن يقال: «كل أعضاء البدن إنسان» بمعنى الكلى المجموعى، ولا يصح ذلك بمعنى الكلى العرضى، والفرق بين الجزئى والكلى هو أن الكلى يتقوم بالأجزاء، والجزئى يتقوم بالكلى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: مدلول الصيغة العامة ليس أمراً كلياً؛ وإلا ما دل على جزئياته؛ لأن الدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من جزئياته: لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام؛ لما قررناه فى هذا الكتاب غير مرة، وليس

(١) ينظر: النفائس (١٧٢٤).

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) فى «أ»: الشخصية.

مدلولها الكلى المجموعى؛ وإلا لحصل الامتثال بترك قتل مسلم واحد، إذا قيل: «لا تقتلوا المسلمين»؛ واللازم باطل إجماعاً؛ فتعيّن أن يكون مدلولها الكلية، سالبة كانت أو موجبة، خيراً كانت أو أمراً، نهياً كانت أو نفيّاً<sup>(١)</sup>، وتبين فساد قول من قال: «صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك [بين أفراد]»، مع قيد تتبعه لحكمه فى جميع موارد؛ وذلك لأن الصيغة إذا كانت موضوعة للقدر المشترك لا تكون موضوعة لشيء من الأفراد؛ وإلا يلزم الاشتراك: [إمّا بالنسبة إلى فرد، أو بالنسبة إلى جميع الأفراد؛ وذلك يستلزم الاشتراك<sup>(٢)</sup> فى جميع صيغ العموم؛ وهو باطل؛ تفرّيقاً على مذهب القائلين بالعموم، ثم إنَّ تتبعه حكمه فى جميع موارد، بإطلاقه فرع وضع اللفظ المقتضى لثبوت الحكم فى جميع موارد [١٦٩/ب]، واللفظ العام غير موضوع عنده إلا للقدر المشترك؛ فلا يُستفادُ ترتب الحكم على الأفراد من الوضع للقدر المشترك أصلاً. بل الحق الواضح: أن مدلولها شمولُ الحكم لأفراد كل واحد على سبيل الاستغراق؛ بحيث لا يبقى فرد من أفرادها إلا وهو داخل فيه، ويكون الحكم على كل واحدٍ واحدٍ إلى آخر الأفراد. وبما ذكرنا: تبين أن ما يتوهم من غموض هذا الوضع وهُم باطل فاسد، وأن الاحتمالات التى تذكر لمدلول الصيغة العامة من كونها موضوعة للقدر المشترك، أو لخصوصياتها، أو للمركب منهما، أو للمجموع، والقدر المشترك يفيد التعدد، أو يفيد سلب النهاية - احتمالاتٌ فاسدةٌ، وليس لمدلول صيغة العموم شيء منها، والذى استشكل تهويل لا تحصيل، وليس على مثله تعويل.

وإذا تبين أن مدلول الصيغة العامة الكلية العددية لا الكلى المجموعى ولا الكلى؛ فافهم مثل ذلك فى الضمائر والنكرات.

فإذا قيل: «قاموا، أو أعطاهم، أو أكثرهم» - فالمراد به ما ذكرنا؛ وكذا الكلام فى النكرات؛ كقولك: «جاءنى رجال»؛ والدليل على ذلك: أن المتبادر إلى الذهن أمانة الحقيقة.

خاتمة: إن العام فى الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً فى الأزمنة والأمكنة

(١) قال القرافى بعد ذكره لما ذكره المصنف من أن العموم موضوع للقدر المشترك.. إلخ: وأمّا الآن: فلا أرتضيه؛ لأنَّ التبع فى جميع المحال، أو فى كلِّ المحالِّ معناه: إثبات الحكم لكلِّ محلِّ محلِّ على حiale، بحيث لا يبقى محل، وهذا معنى الكليّة، ولولا تفسير الكليّة بهذا، لزم أن يتعذر الاستدلال بلفظ العموم على ثبوته لكل فرد من أفرادها فى النهى والنفى. ينظر النفائس

وإلأحوال، والتعلق إن كان من الأمور المتعلقة لا يكون إلا بدليل منفصل؛ وهذا واضح.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] صيغة عامة، وفى عمومها وعموم أمثالها على الوجه الذى ذكرتم إشكالات:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] أمر لكل واحد واحد من أفراد الكلى الواحد؛ وهو المسلم، يقتل واحد واحد من المشركين؛ وذلك أمر بالمحال؛ لاستحالة أن يقتل كلُّ واحد واحد من المسلمين كلَّ واحد واحد من المشركين.

الثانى: أن قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]: إما أن يدل على وجوب قتل زيد المشرك، أو لا: فإن لم [١٧٠/أ] يدل، ونسبة الصيغة إلى كل فرد نسبة واحدة فحينئذ لا يدل على وجوب قتل أحد من المشركين؛ وذلك باطل.

وإما أن يدل، وإذا دل عليه، فلا تخلو تلك الدلالة: إما أن تكون مطابقة، أو تضمنًا، أو التزامًا، والثلاثة باطلة؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأولى: فلتوقفها على الوضع له وانتفائه.

وأما [بطلان الثانى: فلتوقفه على دلالة الصيغة على الكلى الجموعى وانتفائها.

وأما<sup>(١)</sup> الثالث: فلتوقفه على خروجه عن المسمى وانتفائه.

لأننا نقول: الجواب عن الأول: أن الآية مدلولها التكليف بالمحال، فمن قال بوقوعه، فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه، فجوابه: أنه ظاهرٌ دل العقل على خلافه؛ فيحمل على الممكن دون المستحيل<sup>(٢)</sup>.

والجواب عن الثانى: أنا حيث قلنا: اللفظ إما أن يكون دالا بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالتزام - فذلك فى لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مشركين؛ وذلك لا يتأتى ههنا؛ فلا ينبغى أن يطلب ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] فى قوة جملة من القَضَايا؛ وذلك لأن مدلوله: اقتل زيدًا المشرك، واقتل هذا المشرك... إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت<sup>(٣)</sup> بجملتها، فهى لا تدل على وجوب قتل زيد

(١) سقط فى «ب».

(٢) قال ابن السبكى: قال والذى أيدته الله: وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا؛ لأن الفرد الواحد

من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين. ينظر الإبهاج ٨٦/٢

(٣) فى «ب»: عرفت.

المشرك، ولكنها تتضمن ما دل على وجوب قتل زيد المشرك: لا بخصوص كونه زيداً؛ بل بعموم كونه مشركاً؛ ضرورةً تضمنه: اقتل زيداً المشرك؛ فإنه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا؛ ولأن دلالة هذه الصيغة على وجوب قتل زيد المشرك؛ لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذي هو في ضمن ذلك المجموع - هو دالٌّ على ذلك مطابقة، فافهم ذلك؛ فإنه من دقيق الكلام، وليس من قبيل دلالة التضمن؛ بل هو من قبيل دلالة المطابقة.

واعلم: أن العموم قد يقال على العامِّ عموماً استغراقياً؛ كصيغ الجموع، وقد يقال على العامِّ عموماً [١٧٠/ب] بدلاً<sup>(١)</sup>؛ كقولنا: رجل، والمراد بـ«العموم البدلي»<sup>(٢)</sup>: صلاحيته لكل فرد بدلا عن الفرد الآخر لا على سبيل الجمع.

### قال المصنف: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في العامِّ: «وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له؛ بحسب وضع واحد»، كقولنا: «الرجال»؛ فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له.

ولا يدخل عليه التكرات؛ كقولهم: «رجل»؛ لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا؛ ولا يستغرقهم.

ولا التثنية، ولا الجمع؛ لأن لفظ: «رجلان» و «رجال» يصلحان لكل اثنين، وثلاثة؛ ولا يفيدان الاستغراق.

ولا ألفاظ العدد؛ كقولنا: «خمسة»؛ لأنه صالح لكل خمسة؛ ولا يستغرقه.

وقولنا: «بحسب وضع واحد» احتراز عن اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز؛ فإنَّ عُمومه لا يقتضى أن يتناول مفهومي معاً.

الشرح: - اعلم وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف عليه إشكالات، ولا بد من شرحه أولاً، ثم نورد عليه الإشكالات، ثم نفصل عن الذي يتأتى الانفصال عنه.

(١) في «أ»: النقلي.

(٢) في «أ»: نقلياً. ذكر ابن السبكي هذا فقال: ينتقض بالفعل الذي ذكر معه مفعول به كقولنا: ضرب زيد عمراً، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، وليس بعام وهذا ضعيف جداً، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له؛ إذ ليس شاملاً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو، وإنما دل على (مطلق صدور) ضرب من زيد ووقوعه على عمرو. ينظر الإبهام ٩١/٢.

أما شرحه، فنقول: قوله: «هو اللفظ» يجرى مجرى الجنس العام. و«المستغرق» يجرى مجرى الفصل له عما ليس بمستغرق.

وقوله: «لجميع» المراد به الكلى العددى، على ما سبق لا المجموعى.

وقوله: «ما يصلح له» فصل له عما لا يصلح له اللفظ العام.

وبيانه: قولنا: «الرجال» يصلح لأفراد هذا الصنف، ولا يصلح لغيرهم، وقولنا: «مَنْ» فى معرض الاستفهام - يصلح للعقلاء دون غيرهم، وقولنا: «كل ما» يصلح لما يدخل عليه دون ما لم يدخل؛ فأراد أن يميز أفراد ما تناوله اللفظ عما لا يتناوله، فقال: ما يصلح له اللفظ العام؛ فإن عمومته ليس فى مطلق الأفراد؛ فعموم «مَنْ» فى جنس العقلاء دون غيرهم، وعموم «كل» بحسب ما يدخل عليه؛ فلهذا قال: «لجميع ما يصلح له»، يشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم، ولا يظن أن عمومته فى جميع الأفراد وعلى الإطلاق، فافهم ذلك؛ فإن كثيراً ممن تكلم على هذا الموضوع لم يفهم ذلك.

وأما قوله: «بحسب وضع واحد»: فقد احتز به عن اللفظ المشترك، وعما له حقيقة ومجاز؛ وذلك لأنه لو اقتصر على قوله: «العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، لبطل هذا التعريف باللفظ المشترك، وبما له حقيقة ومجاز؛ لأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، ومع ذلك ليس بعام فى تلك المفهومات التى هو صالح لها؛ فإن لفظ «العين» ليس بعام عنده؛ فإنه يرى أن استغراق [١٧١/أ] اللفظ المشترك فى كل معانيه لا يجوز، وكذلك الكلام فيما له حقيقة ومجاز، وإنما خرج هذا بقوله: «بحسب وضع واحد؛ لأنه صالح لكل واحد واحد؛ ولكن لا بسبب وضع واحد؛ بل بسبب أوضاع كثيرة.

وقوله: «مستغرق» يخرج النكرات وحداناً وتثنية وجمعاً؛ فإن قولنا: «رجل» صالح لرجل رجل، [و] لا يستغرقه، فكذلك قولنا: «رجلان» و«ثلاثة رجال»؛ وبه خرج أنواع الأعداد كلها؛ فإن قولنا: «عشرة» صالح لكل عشرة، ولا يستغرق جميع العشرات.

هذا شرح هذا التعريف. وأما الإشكالات الواردة عليه، فبيانها من وجوه:

الأول: أنا نقول: الاستغراق هو العموم، والمستغرق والعام لفظان مترادفان؛ فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظى؛ وذلك هو تبديل لفظ بلفظ آخر، وليس بتعريف حقيقى أصلاً: لا حدى، ولا رسمى.

الثانى: هو أنه ينتقض ما ذكره بقولنا: «ضرب زيد عمراً»؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الثالث: أنه ينتقض بالعشرة والمائة والألف؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الرابع: أن قوله: «المستغرق... إلى آخره» المراد به: لفظ العموم، وهو المفهوم من كلامه؛ ولا يجوز ذلك؛ لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده؛ فإنه لم يُوضع للواحد ولا للثنتين، ولا يصلح أن يقال: «الرجال» ويراد به الواحد أو الاثنان؛ وإما أن يريد به لفظاً آخر، وليس هناك لفظ آخر، وهو يصلح له، وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه لم يصلح إلا للعموم، وليس وراءه استغراق آخر؛ حتى يستغرق العموم.

فالجمع بين كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له مع أنه يكون صالحاً لكل واحدٍ واحدٍ متعذراً.

الخامس: أنه أخذ في تعريف اللفظ العام لفظ «جميع»، وهو من جملة المعرف، وأخذُ المعرف قيدياً في المعرف باطل؛ علم ذلك في علم المنطق.

والجواب عن الأول: بالمنع [١٧١/ب]؛ وذلك لأن لفظ العموم والاستغراق غير مترادفين؛ فإن العموم هو الشمول لغة، والشمول والاستغراق غير مترادفين، وإن اشتركا في بعض اللوازم.

وعن الثاني: أنا نحمل لفظ «ما» على أفراد الكلى الواحد؛ وبه يندفع النقض، وضرب زيد عمراً؛ وبه يندفع النقض بالمائة والعشرة، وهو مندفع أيضاً بقيدٍ مذكور في التعريف؛ وذلك هو قوله: «مستغرق لجميع ما يصلح له»؛ فإن لفظ «العشرة» إنما يتناول بعض ما يصلح له، وهو العشرة الواحدة، وليس ذلك يتناول لكل واحد من أفراد العشرات على سبيل الاستغراق.

وعن الرابع: أنه مندفع بتفسير الصلاحية، وهذا القائل - وهو صاحب «التلخيص» إنما أورد ذلك؛ لعدم فهمه معنى «الصلاحية».

وأما الإشكال الأخير: فهو لنا؛ وجوابه متعذر.

واعلم: أن هذه الأسئلة أوردها من اعتقد أن لا جواب لها، وقد أجبنا نحن عن الجميع مع اعتقادنا أن بعض الأسئلة أقوى من الجواب، والقدر الممكن هو هذا، والله أعلم.

قال المصنف: وقيل في حده أيضاً: إنه اللفظة الدالة على شئيين فصاعداً من غير حصرٍ واحترزنا بـ«اللفظة» عن المعاني العامة، وعن الألفاظ المركبة.



وَبَقَوْلِنَا: «الدَّالَّةُ» عَنِ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الْأَعْدَادِ؛ لَكِنَّ عَلَى وَجْهِ الصَّلَاحِيَّةِ، لَا عَلَى وَجْهِ الدَّلَالَةِ.

وَبَقَوْلِنَا: «عَلَى شَيْئَيْنِ» عَنِ النُّكْرَةِ فِي الْإِبْتِاتِ.

وَبَقَوْلِنَا: «مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ» عَنِ أَسْمَاءِ الْأَعْدَادِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف مشتمل على قيود، وفائدة القيود قد بينها المصنف، فهو واضح إذن، ويزيده إيضاحاً إيرادُ الأسئلة عليه، والانفصال عنها. فنقول: هذا التعريف فيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأول: قال صاحب «التلخيص»: قوله: «احتزنا بـ» اللفظ «عن المعانى؛ لأن اللفظ ههنا موضوع مكان الجنس، والتحرز بالفصول إنما يكون بعد الاشتراك فى جنس الذات. وكذا قوله: «عن الألفاظ المركبة»؛ فإنه قد يكون اللفظ العام مركباً؛ مثل قولنا: المسلمون والمؤمنون، وسائر ما يشبه ذلك؛ فإنه مركب من الوصفين، وما أضيف إليه مما يفيد الاستغراق، فكيف والمؤلف يزعم أن كل مشتق مركب [١٧٢/أ] من المشتق منه ومن غيره؟! والعام قد يكون مشتقاً!!

قوله: «وبقولنا: «الدلالة» احتزنا عن الجمع المنكر؛ فإنه يتناول جميع الأعداد؛ لكن على وجه الصلاحية»؛ فإن التحرز غير حاصل بقيد «الدلالة» وحدها؛ فإن الجمع المنكر له دلالة فى الجملة على الزائد على الاثنين؛ فلا يمكن أن يقال: ليس له دلالة أصلاً، وأما أن دلالة على كذا، فذلك التمييز يكون فى المدلول لا فى الدلالة فقط، وههنا تعدى فى التحرز عن لفظ «الدلالة» فقط.

وقوله: «من غير حصر» احتز عن أسماء الأعداد، وفيه نظر؛ لأنه: إن كان معناه: أن المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر فى شيئين أصلاً - فليس كذلك؛ لأن قولنا: «الرجال والعبيد» كل واحد عامّ وموجب للحصر. وإن كان معناه: أنه لا ينحصر فى عدد معين - فالجمع المنكر كذلك؛ فإنه يدل على اثنين فصاعداً من غير حصر فى عدد؛ بل قولنا: «كثير ومتكثر» زائد على الواحد، وزائد على الاثنين. كل ذلك ألفاظ دالة على اثنين فصاعداً من غير حصر.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: قوله: «على شيئين» إنما يتناول الموجودين؛ لأن «الشيء» على رأى أهل السنة: عبارة عن الموجود؛ فلا يتناول هذا التعريف عموم المعدومات والمستحيل.

وقال بعضهم: «اللفظ» مصدر يصدق على القليل والكثير، و«اللفظة» بالتاء إنما هي للمرة الواحدة؛ فيخرج عنه جميع أفراد المحدود.

وقوله: «احترزنا بـ«اللفظة» عن الألفاظ المُركَّبة» يخرج المعرف باللام؛ فإنه مركب من لام التعريف ومن اللفظ المعرف؛ وكذلك النكرة في سياق النفي، وكل مضاف إلى ما بعده؛ فإنه مركب من المضاف والمضاف إليه تعريفاً، و«مَنْ» و«مَا» وجميع الموصولات مُركَّبة من الموصول والصلة.

ثم نقول: ما ذكره يشكل بمجموع الكثرة؛ نحو: رجال، ودراهم، ودنانير؛ فإنها وضعت لما فوق [١٧٢/ب] العشرة من غير حصر، ولا ترد جموع القلة؛ لأنها لا تتعدى العشرة.

والذي نقوله: أن هذه الأسئلة مندفعة، وبيان اندفاعها: أن نقول:

الجواب عن الأول: أن التعريف الحدى هو الذى يجب فيه ما قاله، وأما الرسمى فلا، وإنما يعرف بالخاصة وحدها، ولا يتعرض للجنس أصلاً، وقد يقع التعريف بالجنس والفصل، ولا يصدق الجنس على بعض الأشياء، فيعرض للجنس التمييز؛ ولكن يكون تمييزاً عرضياً؛ ولا نزاع فى ذلك.

وعن الثانى: أن المراد بالألفاظ المركبة ما ليس [مركباً] منها تركيباً جزئياً، ولا يرد على هذا ما ذكر؛ فإنه لا تركيب فيها بالتفسير المذكور.

وعن قوله: «الجمع المنكر له دلالة فى الجملة»: أئى المراد بالدلالة: الدلالة الوضعية، والجمع المنكر لا يتناول كل ما هو صالح له بسبب الدلالة الوضعية؛ فإنه لم يوضع لكل ما يصدق عليه الجمع المنكر.

وأما قوله: «من غير حصر» فالمراد به الحصر فى عدد معين مخصوص.

وأما التقض بلفظ «الكثير» و«المتكثر» فلا جواب [له] إلا بأخذ قيد فى التعريف لم يتعرض له المصنف، وهو أن نقول: «العام»: اللفظ الدال على شيئين فصاعداً من غير حصر، إذا كان ذلك من أفراد كل واحد.

وهذا ليس بجواب على التحقيق؛ لأنه لم يذكره المعرف أصلاً فى تعريفه.

وعما ذكره صاحب «الإحكام» حمل الشيء على المعلوم، سواء كان موجوداً أو معدوماً، ولا يضرنا تعسر<sup>(١)</sup> الاصطلاح الكلامى فى هذا المقام.

وأما قوله: «اللفظة عبارة عن المرة الواحدة»:

قلنا: لا شك أن عند التلفظ بالكلمة لا بد من لافظ يتلفَّظُ وملفوظٌ، والمراد بـ«اللفظة»: ذلك الملفوظ بقيد كونه واحداً، ولا يخرج عن هذا شىء من الألفاظ العامة إلا الألفاظ المركبة تركيباً جزئياً<sup>(١)</sup>؛ كقولهم: «رأيت القوم واحداً بعد واحد حتى لم يفتنى واحد منهم»، وكقولهم: «ضرب زيد عمراً»، وجميع ألفاظ العموم يصدق عليها [١٧٣/أ] أنها لفظة واحدة بهذا التفسير. وأما ما ذكره بعد: فهو سؤال صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه، وقد زدناه - الآن - إيضاحاً بتفسير «اللفظة».

وإذ قد تكلمنا على التعريف الذى ذكره المصنّف، فلنجر على عادتنا، ونقل ما قاله غيره من علماء الأصول فى تعريف العام، فنقول: قال الغزالي فى «المستصفى»<sup>(٢)</sup>: «العام: عبارة عن اللفظ الواحد، الدالّ من جهة واحدة، على شيئين فصاعداً»<sup>(٣)</sup>:

(١) فى «ب»: جبرئياً.

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) خصّ اللفظ بالذكر ليفيد أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة كما هو مختاره، واحترز «بالواحد»، عن مثل «ضرب محمد عليا» و«زيد قائم»، وسائر المركبات الدالة على معانى مفرداتها، «ومن جهة واحدة» عن المشترك كالعين مثلا فإنه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها، واستعماله فيها، وعلى الجارية من جهة الوضع لها، والاستعمال فيها، كذا قاله السعد فى حاشيته على «العقد»، وقد رفض شارح «المسلم» صحة هذا الإخراج؛ بناء على أن الغزالي - رحمه الله - لا يجوز مثل هذا الاستعمال أى أنه لا يرى عموم المشترك، ورأى أن هذا القيد لإخراج الفرد المنكر؛ فإنه دال على المتعدد من جهات وفى إطلاقات، ولعل هذا هو الأولى بالاعتبار؛ لأن فهم القيد على هذا الوجه مما لا يناسب رأى المعرف خصوصا وأنه صالح لحمله على معنى يراه صاحب التعريف. و«على شيئين» للاحتراز عن مثل «زيد» و«محمد» مما مدلوله شىء واحد «فصاعداً» ليدخل فيه مثل العام المستغرق كالرجال والمسلمين، إذ المتبادر إلى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين. مُناقشة: قالوا: هذا التعريف غير جامع من وجهين، كما أنه غير مانع من وجهين كذلك. أما أنه غير جامع؛ فلأنه يخرج من لفظة المعلوم المعرف المستغرق، فإنه يدل على شىء، فضلا عن شيئين فصاعداً، ولأن الموصول مع صلته عام، وليس بلفظ واحد، فلا يصدق عليه الحد مع أنه من أفراد المحدود. وأما أنه غير مانع؛ فلأنه يدخل فيه المثني إذ هو دال على شيئين مع أنه ليس بعام، ولأنه يدخل فيه الجمع المعهود والمنكر؛ فإنهما يدلان على اثنين فصاعداً، وليسا بعامين. الجواب: قال قائل فى الوجه الأول مما ورد على الجمع: لا نسلم أن المعلوم ليس بشىء، بل هو شىء لغة، فإنهم يطلقون الشىء عليه، ومنع أهل الكلام إطلاق الشىء عليه لا يضرنا، ما دامت اللغة تجيز ذلك. وتعبه فى «مسلم الثبوت». بما جاء فى «المواقف» من أن اللغة شاهدة لهم فى أنه لا يسمى المعلوم فى اللغة شيئا، ثم قال شارحه: =

=والأولى أن يقال: إنه وإن لم يكن شيئاً حقيقة ووضْعاً، لكنه شيء مجازاً، وهذا المجاز شائع منقهم، فلا يمتنع استعماله في التعريفات. وقال في الثاني: لا نسلم أن العام هو الموصول مع الصلة، بل العام هو الموصول وحده كالمعرف باللام، فإن العام هو المعرف حال اقترانه باللام، غايته أن الصلة مبيّنة لعمومه كاللام، والموصول وحده لفظ واحد، فالعام ليس مركباً، سلّمنا أن العام هو الموصول مع الصلة، لا الموصول وحده لكننا نقول: المراد بوحدة اللفظ ألا يتعدد بتعدد المعاني، فالعام ما دل على متعدد، ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني، والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة، لا أن واحداً منها يدل على واحد، والآخر على آخر. وقالوا في الأول مما ورد على المنع: المثني لا يدل على معنيين فصاعداً معاً؛ لأن المراد بالدلالة على معنيين فصاعداً الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما، فلا يدخل في الحد. ونظر في هذا الجواب بأنه لو صح هذا، لكان البائع بدرهمين غير ممثّل فيما إذا قيل له «بع هذا بدرهمين وما فوقهما»؛ إذ الإذن على هذا لم يتناول البيع بدرهمين، مع أن الحق خلاف هذا؛ لأنه ممثّل بالبيع بدرهمين قطعاً، حتى ينفذ البيع، ولا يكون للمالك حق الفسخ. وقد أفصح شارح «المسلم» صدره فأورد طائفة من المناقشات والمدافعات، أنهى الكلام فيها إلى أن قيد الشئيين في التعريف ضار على كل حال؛ لأنه إن صح أنه لا يشمل المثني بناء على أن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفاً، فالقصد من التوكيل التحيير بين البيعين بشئيين. وفي التعريف الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد، والبدلية باعتبار الأوقات، والمعنى على هذا العام اللفظ الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى، والمثني لا يدل على الزائد أصلاً، ففيه على هذا أنه حيثئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقى، فإنه يدل على الكل، ولا يدل على الاثنين أصلاً. وأنت خير بأن إخراج العام الاستغراقى على هذا غير لازم؛ لأن التعريف للعام مطلقاً سواء كان مستغرقاً أم لا، لما أسلفنا أن الغزالي رحمه الله لا يشترط الاستغراق في العام، فالعام هو اللفظ الدال على شئيين فصاعداً، ولا شك أن الزائد يندرج تحت المستغرق وغيره، فالتعريف يشمل العام المستغرق، على أن الغزالي رحمه الله قائل بعموم الجمع المنكر، ويلتزم أن أقل الجمع اثنان، فيكون المثني عامّاً، ولا يراد النقض به. وأما الاعتراض بلزوم دخول الجمع المعهود والمنكر إذا دلا على اثنين فصاعداً فغير وارد من هذا الوجه أيضاً، فإنه يلتزم عمومهما، وهو اصطلاح ولا مشاحة فيه. مُوازنة ذلك بسط وإيضاح للحدود الثلاثة، التي تقاربت في مدلولها، وإن اختلفت في صورها، وبالموازنة بينها يتضح لنا أمور: الأمر الأول: أنها اتفقت على نفي اشتراط الاستغراق في العام، الذي يلزمه حتماً أن أصحابنا يرون عموم الجمع المنكر، ومذهبهم كذلك. الأمر الثاني: يؤخذ منها إذا استثنينا تعريف صاحب «المنار»، الذي أبهم المراد من «ما» أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة دون المعاني. الأمر الثالث: يلاحظ أن تعريف الغزالي أوسع دائرة، وأبعد من التعريفات التي ذكرها الشارطون للاستغراق، بخلاف الآخرين، لأن المثني يدخل في العام على تعريفه، ولا يدخل على تعريفهما. الأمر الرابع: تعريف فخر الإسلام أصرح عبارته، وأوجز لفظاً وأكمل فائدة، فلم يأت بالمبهم كما فعل صاحب «المنار» وذكر الانتظام وأخرج به المشترك، ولم يحتاج =

واحترزنا بقولنا «من جهة واحدة» عن قول القائل: «ضرب زيد عمراً»؛ فإنه دل بجهتين ولفظين.

واعترض عليه صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>؛ فقال: هو ليس بجامع؛ لأنه يخرج عنه المستحيل والمعدوم، وليس بمانع؛ لأنه ينتقض بعشرة وأمثالها.

وقال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: «العام: هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»؛ وهذا هو المعقول من كون الكلام عاماً؛ ألا ترى أن قولنا «الرجال»<sup>(٣)</sup> مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه يستغرق [الرجال]<sup>(٤)</sup> دون غيرهم؛ إذ كان لا يصلح لغيرهم؛ وكذلك لفظة «مَنْ» في الاستفهام؛ كقولك: مَنْ عندك؟ [لأنها] تستغرق كل عاقل عنده، ولا تتعرض لغير العقلاء، ولا لعقلاء ليسوا عنده؛ لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم.

وقولنا: «كل» يستغرق كل جنس يدخل عليه، دُونَ ما لا يدخل عليه.

وقال القاضي عبد الجبار: «العموم: لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، في<sup>(٥)</sup> أصل

= إلى قيد «متفقة الحدود»، كما هو صنيع «المنار» أيضاً، ثم هو يذكر في ذيله لفظاً أو معنى، فيفيد بذلك أن العموم قد يكون بالصيغة، وقد يكون بالمعنى دون الصيغة. ينظر نص كلام شيخنا محمد فايد في العام.

(١) ينظر: الإحكام (١٨٥/٢).

(٢) ينظر: المعتمد (١٨٩/١).

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط من «ب».

(٥) اللفظ جنس في التعريف: يشمل العام وغيره. قال البدخشي: ويخرج به المفهوم والفعل والقياس، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، ويرى الأسنوي أن الكلمة أولى منه، لأن اللفظ جنس بعيد، بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل، مفرداً ومركباً بخلاف الكلمة، وقد أخذ الأسنوي على «المنهاج» حيث اختار هذا التعريف - التعبير باللفظ، لأنه نص على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما، والتخصيص فرع العموم، وأيضاً فإنه يرى أن العموم قد يكون عقلياً، ثم أحاب بجوابين: الأول أن إطلاق العموم على ما سوى اللفظ إطلاق على سبيل المجاز، كما هو رأى الجمهور، وهنا في المدلول الحقيقي. الثاني: أن العموم في هذه الأشياء بحسب اللغة، وفي التعريف بحسب الاصطلاح؛ واختار العلامة الشيخ بخيت في «سلم الوصول» الجواب الثاني، مؤيداً له بما هو معلوم، من أن العموم اللغوي وهو شمول أمر واحد لمتعدد لا يكون إلا في المعاني، بخلاف العموم الاصطلاحى، فإنه خاص بالألفاظ، والأصوليون يبحثون في العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقاً؛ لأنه هو الذى يتعلق به غرضهم، إذ الملاحظ فيه دلالة اللفظ، وما يفهمه السامع من ألفاظ المتكلم، وقيد «الاستغراق» أخرج به الأسنوي المطلق، فإنه =

اللغة، من غير زيادة؛ وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان زيادة في ذلك على الواحد.

وقال العالى: قال بعضهم: ومعنى العموم هو الاشتراك، وأصله الشمول، والعام: «هو اللفظ المتناول للتثنية فصاعداً؛ وهو قول الأشعري.

وقال بعضهم: معنى العموم: هو الاستغراق والاستيعاب، واختلف هؤلاء في حد «العام»؛ فقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له.

وقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما وضع له.

وهذه الأقاويل غير صحيحة: أما قول الأشعري: فلأنه ينتقض بلفظ «التثنية»: و«الجمع»؛ [١٧٣/ب] فإنه يفيد الاشتراك وأصله الشمول؛ ولا يقال: «إنه عام»؛ بل يسمى تثنية وجمعاً.

فإن قالوا: «هو تثنية وجمع، و«عام»:

قلنا: أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والعام؛ فيجب الفصل بين معانيها، والاختلاف بينها قضية الأصل.

وأما قول من قال: «بأنه اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له» فباطل أيضاً؛ لأن اللفظ لا يصلح للحقيقة والمجاز جميعاً، فوجب ألا يكون عاماً ما لم يتناولهما جميعاً، وفيه نفى للعموم؛ لأن اللفظ الواحد لا يتناول الحقيقة والمجاز معاً.

وإذا ثبت فسَادُ هذه الأقاويل، فنقول: المختار: أن العام: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله للجهة التي وقع متناولاً لما يتناوله»: كقولنا: الرجال؛ فإنه يتناول جميع ما يصلح له من الرجال دون غيرهم. وقولنا: «لجميع ما يصلح أن يتناوله» تحرز عن التثنية والجمع؛ فإن قولنا: «رجالان» صالح لهذين وهذين، [و] لا يستغرق؛ وكذا اسم العشرة.

وقولنا: «للجهة التي وقع متناولاً لما يتناوله» أعنى: من جهة الحقيقة، أو جهة المجاز؛ كيلا يلزمنا تناوله للحقيقة والمجاز جميعاً؛ فيكون عاماً، فإذا تناول كل ما يصلح له بطريق الحقيقة، كان عاماً، وإذا تناول كل ما يصلح له بطريق المجاز، جاز أن يكون عاماً.

= لا يدل على شيء معين من الأفراد، فضلاً عن استغراقها، والنكرة في سياق الإثبات مفردة كرجل، أو منثاة كرجلين، أو مجموعة كرجال، أو عدد كعشرة، إذ لا استغراق فيها، حتى على رأى من قال بعمومها، إن كانت أمراً نحو: «اضرب رجلاً»؛ لأن عمومها حينئذ على سبيل البدلية، ومعناه أن تصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن

وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: «العموم: كل اسم تضمن أمرين فما زاد عليهما»؛ لأن العموم الاشتمال، والاشتمال (١) لا يكون إلا بين اثنين؛ كما أن الاجتماع كذلك، فأما الكلام فى الاستيعاب، فهو الذى فيه الخلاف.

وقال الشيخ أبو إسحاق: «العموم: كل لفظ تناول شيئين فصاعداً، تناولا واحداً لا مزية لأحدهما على الآخر».

قال المازرى: «العموم - عند أئمة الأصول - هو القول المشتمل على مسميين فصاعداً»، والتثنية عندهم عموم؛ لما يتصور فيها من معنى الجمع والضم والشمول الذى لا يتصور للواحد.

وزاد بعض متأخريهم: «على وجه واحد».

وقيل: «إنه القول المستغرق لجميع ما بنى عليه [١٧٤/أ] إفادته».

وقيل: لجميع ما صلح لإفادته.

وهذه هى تعريفات العموم، ووراء ذلك تعريفات أحر مقاربة لما ذكرنا، تركنا ذكرها؛ حذراً من الإطالة (٢).

(١) فى «أ»: والاشترك.

(٢) وعرفه النسفى؛ بأنه: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود؛ على سبيل الشمول. وعرفه صدر الشريعة فى «التوضيح»؛ بأنه لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له. وعرفه الكمال بن الأهمام؛ بأنه: ما دل على استغراق أفراد مفهوم. وعرفه صاحب «المراقبة»؛ بأنه: لفظ يستغرق مسميات غير محصورة. وعرفه المازرى؛ بأنه القول المشتمل على شيئين فصاعداً. وعرفه الزركشى فى البحر؛ بأنه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر. وعرفه القاضى أبو زيد؛ بأنه ما ينتظم جمعاً من الأسماء؛ لفظاً أو معنى، وفسر الأسماء بالمسميات. وعرفه أبو جعفر السمرقندى؛ بأنه اللفظ المستوى على أعيان جنسه المستدعى لمسمياته إلى نفسه. وقيل: العام: هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية، فى قبول المعنى الخاص الذى وضع له اللفظ بحروفه لغة. وقيل: العام: هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية فى قبول المعنى الخاص الذى وضع له اللفظ بحروفه لغة. والناظر فيما أسلفنا من التعريفات التى ساقها جملة من الأصوليين يتبين له جلياً أن بعض الأصوليين اشترط فى التعريف قيد الاستغراق فى العام، والبعض الآخر لا يشترط ذلك. وبالبحث الفاحص ليمثل هذه التعريفات، نجد أن القائلين بالاستغراق، اعتبروا خصوص الصيغ والمعانى التى تقيدهم الاستغراق، فى جميع الأفراد، فضبطوها، وأخذوا قيد الاستغراق لإخراج ما عدلها؛ حيث إن العام فى مفهومهم لا يطلق إلا على ما تحقق فيه الاستغراق. أما غير القائلين بالاستغراق، فلم يقف فى تعريفه عند خصوص تلك الصيغ، بل أطلق العام على ما ورائها، وحد العام بما يشملها، وغيزها من كل ما يوجد فيه تلك القيود، التى أخذها كل فى =

وأنت بعد إحاطتك بتلك المباحثات - خبير بفساد ما يفسدُ من هذه التعريفات، وما يصح منها.

هذا تعريف المتقدمين من الأصوليين، واختار صاحب «الإحكام» تعريفاً آخر، فقال: «هو اللفظ الواحد الدالُّ على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً»:

فقولنا: «اللفظ» - وإن كان كالجنس [للعام والخاص] - ففيه احتراز عن المعاني العامة.

وقولنا: «الواحد» احتراز عن قولنا: «ضرب زيد عمراً».

حَدِّه. وقد بحث علماء الأصول هذا القيد، من ناحية اشتراطه، وعدمه، فذكروا الجَمْعَ المنكَّرَ المُتَّبَتَ، وأنه عامٌ عند من نفاه، سواءً كان مستغرقاً أو غير مستغرق. أما من اشتراطه، فأجمع المنكَّرَ واسطةً بين العام والخاص، عند من يقول بعدم استغراقه، وعامٌ عند من يقول باستغراقه. وحقَّق الأصوليون هذه المسألة بغيَّةٍ إرجاع الخلاف في الجمع المنكَّر إلى الخلاف اللفظي؛ لأنَّ مَنْ نفى عُمومَ الجَمْعِ المنكَّر، أراد العموم الاستغراقي، ومَنْ أثبتَه، أراد العموم الشمولي، والمقصود: شمول أمرٍ لمتعدِّدٍ أعمَّ من الاستغراقيِّ فالخلافُ ههنا لفظيٌّ. وأيد الأصوليون قولهم ذلك بقبول العام الاستغراقيِّ للأحكام؛ من التخصيص والاستثناء؛ بلا نزاع، والجمع المنكَّر لا يقبل هذه الأحكام بلا نزاع؛ فلا يقال مثلاً: «أقتل رجلاً إلا زيدا»، وذلك لأنَّ الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، ولم يدخل قطعاً؛ لأنه على تقدير عدم استثناء «زيد» لا يلزم أن يكون داخلاً في «رجال»؛ وكذلك الأمر، لو قلت: «أقتل رجلاً، ولا تقتل زيدا»؛ لأنَّ ذلك يكون ابتداءً لا تخصيصاً لـ «رجال»؛ وذلك لانفناء عمومه الاستغراقيِّ. ومن ناحية أخرى، فقد تصدَّى ابنُ المهام؛ محاولاً الردَّ على مَنْ أرجع الخلاف في الجمع المنكَّر إلى الخلاف اللفظي؛ مستنداً إلى أنه لو كان الخلاف لفظياً مبنياً على الخلاف في اشتراط الاستغراق، وكان من يثبت عمومه، يثبتُه على معنى شمول أمرٍ لمتعدِّدٍ أعمَّ من الاستغراقيِّ، ومَنْ ينفي عمومه، ينفيه على معنى استغراقه لأفراده، وكان موردُ النفي حينئذٍ غير موردِ الإثبات لما كان هناك ذاع للقائل بعمومه، إلى حملِه على المرتبة المستغرقة. وفي نفس الوقت، نجد أنَّ كلَّ فريقٍ يقيم دليلاً على دعواه، ينفي أحدهما فيه العموم؛ بمعنى عدم استغراقه، ويثبتُه الآخرُ على معنى أنه مستغرق للإحتياط. ومَنْ هذا الصنيع، يتضح حلياً لنا أنَّ موردَ النفي هو موردُ الإثبات، وأنَّ الخلافَ بينهم لا يتعدَّى أن يكون حقيقياً لا لفظياً. يقول الشيخُ فإيد في مُحِثِ العامِّ له: ولما كانت هذه المحاولة كما ترى لا تفرِّق بين فريق، وفريق، بل ينتهي الأمر فيها إلى أنَّ الخلافَ بينهم جميعاً حقيقي، وكان الواقع على خلاف هذا كان ولا بد من أن نذكر ما قاله صاحبُ «مُسَلَّم الثبوت» وشارحه، من أنَّ الخلافَ مع فريق؛ كفخر الإسلام، ومَنْ على مذهبه؛ من الاكتفاء بانتظام جمع من المسميات غير شارطين الاستغراق لفظي، ومع فريقٍ آخر، ومنهم الجبائي؛ يَمُنُّ بشرطون الاستغراق، ويدعون عموم الجمع المنكَّر معنوي، فإنهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكَّر.



وقولنا «على مسميين» ليندرج فيه الموجود والمعدوم، وفيه احتراز - أيضاً - عن الألفاظ؛ كقولنا: ضرب زيد عمرًا، وفيه - أيضاً - احتراز عن الألفاظ المطلقة؛ كقولنا: رجل، ودرهم، وعن أسماء الأعلام، وإن كانت صالحة لكل واحد واحد فلا يتناولها معًا، بل على سبيل البدل.

وقولنا: «فصاعدا» احتراز عن لفظ «التثنية».

وقولنا: «مطلقًا» احتراز عن الأعداد؛ كعشرة ومائة.

ولا حاجة بنا إلى قولنا: «من جهة واحدة» احترازًا عن الألفاظ المشتركة والمجازية: أما عند من يعتمد كونها من الألفاظ العامة، فالحد - مع أحد هذا القيد - لا يكون جامعًا.

وأما عند من لا يقول بأنها من الألفاظ العامة، فلا حاجة إلى هذا القيد أيضًا؛ إذ اللفظ المشترك غير دالّ على مسمياته معًا؛ بلّ على طريق البدل؛ وكذا [الحكم فى اللفظ] الدالّ على جهة الحقيقة والمجاز.

وفى الحد المذكور ما يدرأ النقض بدليل، وهو قولنا: «الدال على مسميين معًا».

هذا ما ذكره، ولا شك أنه لا يلزمه أن يدخل هذا القيد فى تعريفه، ووجهه: ما ذكره من ترك لفظ «من وجه واحد» وذكر بدله لفظه «معًا»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: «العامُّ هو ما دلّ على مسميات، باعتبار أمر اشتركت فيه، مطلقًا ضربًا».

فقوله: «باعتبار أمر اشتركت فيه» ليخرج نحو: عشرة. وقوله: «مطلقًا» ليخرج نحو: المسلمين اليهوديين.

وقوله: «ضربة» [أى: دفعة واحدة]: ليخرج نحو: اسم الجنس النكرة

(١) ينظر: الإحكام (١٨٥/٢).

(٢) ينظر: شرح العوض (١٠١/٢).

(٣) بما أن ابن الحاجب يرى أن العموم يتصف به المعنى، كما يتصف به اللفظ، فيكون المراد بقوله: «ما دلّ» شىء دلّ أو أمر دلّ، أعم من أن يكون لفظًا أو معنى، وهو كالجنس يشمل العام وغيره. وقوله: «مسميات» يخرج به علم الشخص، نحو زيد فإنه يدل على مسمى واحد، وكذلك المثنى، والمسميات تعم الموجود والمعدوم، والمراد منها التى يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك. «باعتبار أمر اشتركت فيه» يخرج به أسماء الأعداد؛ لأن دلالتها على الآحاد ليست باعتبار أمر تشترك فيه، بمعنى صدقه عليها، لأن الألف والعشرة وإن دلا على آحادها، غير أن =

= تلك الآحاد لم تكن مشتركة في أمر، إذ إن آحاد العشرة والألف أجزاء لا جزئيات، وحيث كانت كذلك كانت مختلفة، فلم يوجد ما يجمعها، ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لأفراد أحد مفهوميته، دون أفراد المفهومين، وكذا الجواز باعتبار أفراد نوع ما من العلاقات، وهو متعلق بديل. «ومطلقاً» أى: من غير أن يقيد بقيد، ويخرج به ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه، ولكن بقيد العهد نحو جاءني رجال فأكرمت الرجال، فأل للعهد، فيكون الرجال معهودين، فلا يكون من قبيل العام، لأنه مقيد بقيد العهدية. و«ضربة» أى دفعة، بأن يدل اللفظ على تلك المسميات مرة واحدة، وهو قيد ثالث لإخراج النكرة، كرجل فإنه يدل على مسميات مطلقاً، لكن على سبيل البدلية، لا دفعة واحدة. مُناقشة: أرادوا لهذا التعريف ما أرادوه لغيره، وجعلوا له نصيباً من النقد والاعتراض، فوجهوا إليه ما يأتي..

أولاً: أنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها، مثل علماء البلد، وعظماء العالم، فإنها دلت على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه، ولكنها مقيدة بقيد الإضافة إلى ما يخصصها، مع أن تلك المفهومات مستغرقة، وقصد بها العموم، ولكن هذا التعريف لا يشملها.

ثانياً: أنه غير مانع؛ لأنه يشمل الجمع المنكر مثل رجال، فإنه يدل على مسميات وهي زيد، وعمرو، وعلى؛ باعتبار أمر اشتركت فيه تلك المسميات، وهو مفهوم، فيصدق على الجمع المنكر أنه عام، وليس بعام عند صاحب التعريف. وقد دفع الاعتراض الأول ما يأتي: - أولاً: أن ما ذكر من المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها كعلماء البلد لم يتقيد، بل هو دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً؛ لأن الدال «عالم البلد المطلق»، لا العالم الذي هو المقيد، وذلك بخلاف الرجال المعهودين، فإن المشترك فيه هو الرجل الذي قيد بالمعهدية، بعد ما كان مطلقاً، بمقتضى أصل وضعه، واعتبار الأفراد في العلم لا يقدر في هذا الجواب؛ لأن العام هنا هو المضاف من حيث هو مضاف، والمضاف إليه خارج.. وقد تعرض العلامة الكمال في التحرير لخدش هذا الجواب فقال: «والحق أنه لا فرق بين المعهود بالآلام والمعهود بالإضافة من حيث الإطلاق والتقييد؛ لأن عالم البلد معهود؛ لأن المراد منه ما كان موجوداً حال التكلم، لا كل ما يصدق عليه هذا المركب الإضافي، ولا شك أنهم حصة معينة منه وإن كثر عددهم، وقد اشتهر تلقيها بـ الإضافة العهدية.. وتعبه ابن الهمام صاحب «مسلم الثبوت» وشارحه بأن المضاف بالإضافة العهدية يلتزم خروجه، والمضاف بالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولاً، ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الأفراد المقيدة.

ثانياً: قالوا: المراد من المعهود الذي احتزنا «مطلقاً» عنه معهود مخصوص، وهو ما كان معهوداً بالآلام، لا مطلق معهود حتى يشمل المعهود بالإضافة، فترد المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها كعلماء البلد ودفع هذا الجواب: بأن إرادة معهود مخصوص من اللفظ أعنى مطلقاً لا يفيد اللفظ؛ لأنه ظاهر في الإطلاق، وعلى فرض إرادة ذلك من اللفظ، فليس هناك قرينة تدل على هذا المراد، فيكون مجازاً بغير قرينة، والحدود تصان عن المجاز؛ لأن الغرض الإيضاح والبيان، والمجاز شأنه الخفاء.

=وقالوا فى دفع الاعتراض الثانى: إن المراد من المسميات المذكورة فى التعريف مسميات اللفظ الدال على العموم، ولا شك أن الجمع المنكر إذا دلّ على الآحاد كمحمد، وعلى، وبكر، بسبب اشتراك تلك المسميات فى أمر، وهو مفهوم رجل، لا يكون دالاً على مسمياته؛ لأن مسميات الجمع المنكر إنما هى الجماعات لا الآحاد، فلا يكون الجمع المنكر عاماً فيكون التعريف مانعاً..... وفى هذا الدفع نظر من ثلاثة أوجه....

أولاً: إن إرادة مسميات اللفظ الدال على العموم من المسميات المذكورة فى التعريف إرادة بعيدة؛ إذ لا قرينة على ذلك، فيكون فى التعريف خفاء، والخفاء يناهى البيان، الذى هو من حق التعريفات..

وتعقب أمير بادشاه هذا النظر، بأن «المسميات» وإن أطلق فالتبادر منها أن تكون مسميات بالنسبة إلى اللفظ الذى تناوها، فعدم إشعار اللفظ بها محل نظر..

ثانياً: يلزم على هذا الدفع أن يكون «باعتبار أمر اشتركت فيه» لغواً لا فائدة فيه؛ لأنه ما ذكر فى التعريف إلا لإخراج العدد، وبعد أن نريد من المسميات مسميات اللفظ الدال لا تكون بحاجة إليه، لأن العدد قد خرج بقولنا: مسميات، وذلك لأن الآحاد ليست بمسميات اللفظ الدال، بل هى أجزاء لا جزئيات...

وقد يجاب عن هذا النظر، بأنه لا مانع من أن يكون القيد المذكور للإيضاح والبيان، وليس بلام أن يكون للاحتراز..

ثالثاً: إذا أردنا من المسميات مسميات اللفظ الدال، يلزمنا أن نقول: إن الجمع المعرف ليس عاماً بالنسبة إلى الوجدان؛ لأنها ليست مسميات له، بل مسمياته هى الجماعات، وبالتالي يلزمنا أن نقول: إن حكم الجمع الخلى باللام لا يتعدى إلى الوجدان، بل يكون عاماً فى أفرادها، وهى الجماعات، وهذا باطل بالإجماع، فقد ثبت عن أئمة التفسير والأصول واللغة أنهم جعلوا حكم الجمع الخلى ثابتاً للوجدان... ويجاب عن هذا النظر بأن اللام عند دخولها على الجمع أبطلت معنى الجمعية، وسلبتها إلى الجنسية، ومعناه بطلانها من جهة الحكم فقط، وأما من جهة الأحكام اللفظية فهى باقية، بدليل أنهم لم يجوزوا الإخبار عنه بالمفرد، ولا وصفه به، ولا إرجاع الضمير عليه مفرداً، إلى غير ذلك من الأحكام اللفظية، والأمر الذى دعا إلى القول بإبطال حكم الجمعية عند دخول اللام على الجمع، أن حكم الجمع قد ثبت للواحد، مع أن الواحد ليس من أفراد الجمع، بل أفراد الجماعات، ما ذاك إلا لأن الجمعية قد سلبت وبقيت الجنسية، ففى قولنا: «لا أشترى العبيد» ليس معناه أنك لا تشترى جماعة العبيد، ولا بأس من شراء الواحد، بل معناه أنك لا تشترى أى عبد، وما ذاك إلا لأن الجمعية قد بطلت وبقيت الجنسية، ولذلك من حلف لا يشترى العبيد يحنث بشراء الواحد. قال شيخنا الشيخ فائد: وجملة القول: إن هذا التعريف فى جملة لا يخلو من الإبهام والغموض، من حيث إنه لم يصرح بالاستغراق كغيره، فأوردوا عليه من أجل ذلك ما أوردوا، وقد وضعنا أمام القارئ صورة مما دار بينهم فى هذا المقام، ليتبين للقارئ مقدار التأويل والتعسف الذى يلجأ إليه الشارح، حينما يواجه بألفاظ مرسله، لا تفصح عما=

[١٧٤/ب]؛ كرجل وامرأة. وأورد ابنُ الحَاجِبِ على هذا التعريف الذى ذكره الغزالي الموصولاتِ بصلاتها؛ فإنها من الألفاظ العامة، وليست بلفظ واحد، وهذا بعينه يرد على ما ذكره صاحب «الإحكام» من تعريف العام، والله أعلم بالصواب.

### المسألة الثانية

المفيد للعموم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : إِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ لُغَةً، أَوْ عُرْفًا، أَوْ عَقْلًا: أَمَّا الَّذِي يُفِيدُهُ «لُغَةً» فِيمَا أَنْ يُفِيدَهُ عَلَى الْجَمْعِ، أَوْ عَلَى الْبَدَلِ.

وَالَّذِي يُفِيدُهُ عَلَى الْجَمْعِ؛ فِيمَا أَنْ يُفِيدَهُ؛ لِكَوْنِهِ اسْمًا مَوْضُوعًا لِلْعُمُومِ، أَوْ لِأَنَّهُ اقْتَرَنَ بِهِ مَا أَوْجَبَ عُمُومَهُ

وَأَمَّا الْمَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ فَعَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ؛ الْأَوَّلُ: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ وَغَيْرَهُمْ، وَهُوَ لَفْظُ «أَيُّ» فِي الْإِسْتِفْهَامِ، وَالْمَجَازَاةُ؛ تَقُولُ: «أَيُّ رَجُلٍ، وَأَيُّ ثَوْبٍ، وَأَيُّ جِسْمٍ» فِي الْإِسْتِفْهَامِ، وَالْمَجَازَاةُ، وَكَذَا لَفْظُ «كُلٌّ» وَ«جَمِيعٌ».

الثَّانِي: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ فَقَطْ، وَهُوَ «مَنْ» فِي الْمَجَازَاةِ، وَالْإِسْتِفْهَامِ.

الثَّلَاثُ: مَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ قِسْمَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَا».

وَقِيلَ: إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ أَيْضًا؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكَافِرُونَ: ٤].

وَتَانِيهِمَا: مَا يَتَنَاوَلُ بَعْضَ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَتَى»؛ فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِالزَّمَانِ، «وَأَيْنَ» وَ«حَيْثُ» فَإِنَّهُمَا مُخْتَصَّتَانِ بِالْمَكَانِ.

وَأَمَّا الْإِسْمُ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ لِأَجْلِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ مَا جَعَلَهُ كَذَلِكَ فَهُوَ إِمَّا فِي الثَّبُوتِ، أَوْ فِي الْعَدَمِ.

أَمَّا الثَّبُوتُ فَضَرْبَانِ، «لَا مَ الْجِنْسِ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْجَمْعِ»؛ كَقَوْلِكَ: «الرَّجَالُ»،

=أراده صاحب المقال، وكان الأولى له أن يصرح بما أراد، خصوصًا في مقام الحدود التي شأنها الإيضاح والبيان، لا الغموض والإبهام، فضلًا عما يحتويه التعريف من الطول، وكثرة القيود، مما ينبغي أن تصان عند تعريفات المحققين. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن في العام.

و«الإضافة»؛ كَقَوْلِكَ: «ضَرَبْتُ عَيْدِي».

وَأَمَّا الْعَدَمُ فَكَ«النَّكِرَةُ فِي النَّفْيِ».

وَأَمَّا الْاسْمُ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ عَلَى الْبَدَلِ فَ«أَسْمَاءُ النَّكِرَاتِ»؛ عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الْإِنْبِي، وَهُوَ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ «عُرْفًا»؛ فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ [النِّسَاءُ: ٢٣]؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِي الْعُرْفِ تَحْرِيمَ جَمِيعِ وُجُوهِ الْاِسْتِمْتَاعِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ، وَهُوَ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ «عَقْلًا» فَأُمُورٌ ثَلَاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُفِيدًا لِلْحُكْمِ وَلِعَلَّتِهِ؛ فَيَقْتَضِي ثُبُوتَ الْحُكْمِ، أَيْنَمَا وَجِدْتَ الْعِلَّةَ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمَفِيدُ لِلْعُمُومِ مَا يَرْجِعُ إِلَى سَوْأَلِ السَّائِلِ؛ كَمَا إِذَا سُئِلَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَمَّنْ أَفْطَرَ؟ فَيَقُولُ: «عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ»؛ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ يَعْصِمُ كُلَّ مُفْطِرٍ.

وَالثَّلَاثُ: دَلِيلُ الْخُطَابِ؛ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ»؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا زَكَاةَ فِي كُلِّ مَا لَيْسَ بِسَائِمَةٍ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة تتضمن بيان أقسام الألفاظ العامة؛ سواء كان العموم بدلياً أو استغراقياً، فنقول: العموم معنى لا بد أن يفيد شىء، فذلك المفيد: إما أن يفيد لغة، أو عُرْفًا، أو عَقْلًا، وبيان الحصر: إما أن يكون لفظاً، أو غير لفظ: واللفظ لا بد وأن تكون دلالته على معناه: إما لاصطلاح عام، وهو اصطلاح أئمة اللغة، أو لاصطلاح خاص، وهو اصطلاح أهل العرف. وأما المفيد الذى ليس بلفظ، فهو العقل، أى: بطريق العقل فهم العموم. فقيّد الحصر المفيد للعموم فى الأقسام الثلاثة.

أما المفيد لغة: فإما أن يفيد على سبيل الاستغراق و الجمع<sup>(١)</sup>، أو لا على سبيل الاستغراق، بل على سبيل البدل:

أما الأول: فهو ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يفيد لكونه اسماً موضوعاً للعموم، أى: ببنية تدل على العموم دون اقتران لفظ آخر به، أو لا يكون كذلك؛ بل إنما<sup>(٢)</sup> يدل على العموم بما يقترن به من الألفاظ:

(١) فى «أ»: والعموم.

(٢) فى «ب»: إما أن يدل.

أما القسم الأول: فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن تختص إفادته للعموم بمن يعقل، أو تختص بمن لا يعقل، أو لا تختص بواحد من القسمين:

أما الأول: فهو كلفظة «من» إذا كانت للاستفهام والمجازاة: أما الاستفهام: فكقولك: «من دخل دارك؟». وأما في المجازاة: كقولك: «من دخل دارك، أكرمه». واحترز بقوله: «إذا كانت للاستفهام والمجازاة» عن كلمة «من» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بمن يحسن إليك»؛ فإنها لا تعم. وقيل: إنها [١٧٥/أ] قد تكون خبرية؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] فعلى هذا: يجب (١) الاحتراز عنه؛ وقد أهمله المصنف.

ونقل بعضهم عن صاحب «التلخيص» أنه قال: «ومن» و«ما» إذا كانا بمعنى: الشرط أو الاستفهام، أو بمعنى: «الذى» - للعموم، ووجدنا نقل صاحب «التلخيص» مناقضاً لهذا النقل؛ فإنه صرح بأن لفظة «من» إذا وقعت بمعنى «الذى» - لا تكون عامّة.

وأما الثاني - وهو الذى تختص إفادته للعموم بمن لا يعقل -: فهو قسمان:

أحدهما: ما يعم كل ما لا يعقل؛ وذلك كلفظة «ما» إذا كانت للشرط (٢) والاستفهام، وهذا القيد لا بد منه؛ ليحترز به عن كلمة «ما» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بما نافع لك»، أو غير موصوفة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ أى: نعم شيئاً هي، وقد أهمله المصنف.

وقيل: إن كلمة «ما» لمن يعقل؛ كقوله تعالى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ٢].

وثانيهما: ما يختص ببعض ما لا يعقل؛ كـ «حيث» و«أين» فى المكان، «ومتى» فى الزمان، وقيدها ابن الحاجب بالزمان المبهم؛ قال: فلا تقول: «متى زالت الشمس، فائتنى»، وتقول «متى جاء زيد، جئتك».

وأما القسم الثالث: وهو الذى لا تختص إفادته للعموم بالعلاء ولا بغيرهم (٣)؛ بل يفيد عموم ما يدخل عليه من الجنسين؛ كلفظة «كل» و«جميع» مطلقاً، ولفظة «أى» فى الاستفهام والمجازاة؛ فإنك تقول: «أى رجل، وأى يوم». واحترز بقوله: «فى الاستفهام والمجازاة» عن كلمة «أى» إذا كانت للنداء؛ كقولك: «يأيهما الرجل»، وعنهما

(١) فى «أ»: لا يجب.

(٢) فى «أ»: «للمجازاة والشرط»، والصواب ما أثبتناه؛ إذ المراد بالمجازاة: الشرط.

(٣) فى «ب»: فلا يؤهم.

إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بأى نافع لك»، أى: بشئ نافع لك، وليست للعموم فى هاتين الصورتين.

وقيل: إنها تجىء للعموم فى الخير؛ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنُرْعَنَ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَهْلَهُمْ أَشَدُّ عَلَيَّ الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩]؛ فعلى هذا: يجب الاحتراز عنه، ويضاف ذلك إلى بقية القيود.

[وأما القسم الثانى - من قسمى اللفظ المفيد للعموم لغةً على سبيل الاستغراق والجمع، وهو اللفظ المفيد للعموم لا بالوضع؛ بل بما اقتزن به من الألفاظ -: فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: فى الثبوت، وهو ضربان:

الضرب الأول: لام الجنس الداخلة على الجمع؛ وذلك كقولك: «الرجال».

الضرب الثانى: الجمع المضاف؛ كقولك: «ضربت عبيدى».

القسم الثانى: فى النفى؛ وذلك كالنكرة فى سياق النفى] (١).

هذا [١٧٥/ب] كله إذا كان المفيد لغة يفيد العموم الاستغراقى. وأما إذا أفاد العموم البدئى، فمثاله: النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم؛ فقولنا: «[ال] معلوم» أعم من الموجود، والشئ، [وهو أعم من الجوهر، والعرض، وجوهر أعم من قولنا: جسم، وجسم أعم من قولنا: جسم نام، وهو أعم من قولنا: حيوان، وهو أعم من قولنا: إنسان] هذه أقسام المفيد للعموم لغة. وأما المفيد عرفاً، فمثاله واضح من الأصل؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب إلى تحريم وجوه الاستمتاع. (٢)

(١) فات الشارح أن يشرح هذا الموضع من كلام المصنف، مع ذكره له فى إجماله التقسيم الحاصر فى هذه المسألة بالسبب والتقسيم؛ فاعلم ذلك.

(٢) الأسباب المفيدة لصيغ العموم سببان: السبب الأول: اللغة السبب، الثانى: العرف. وحيث إن المفيد للعموم؛ إما أن يكون دلالة على معناه؛ باصطلاح عام؛ وهو اللغة. أو يكون دلالة على معناه باصطلاح خاص؛ وهو العرف. وقد يفسد العموم بواسطة العقل، وستحدث عنه بعد استيفاء الكلام على هذين السببين إن شاء الله تعالى. السبب الأول: اللغة. يقع العموم الذى سببه الوضع اللغوى على وجوه متعددة؛ حيث إن اللفظ الذى وضعه أهل اللغة للدلالة على العموم على ثلاثة أقسام: القسم الأول: وُضِعَ للدلالة على العموم؛ فِيمَنْ يَعْقِلُ وما لا يعقل. والقسم الثانى: وُضِعَ للدلالة على العموم؛ فِيمَنْ يَعْقِلُ خاصةً. والقسم الثالث: وضع للدلالة على العموم فيما لا يعقل خاصةً وينقسم هذا القسم بدوره إلى أربعة أقسام. القسم الأول: ما =

وأما المفيد للعموم عقلاً، فهو: الذى لا يقتضيه نفس اللفظ، بل فهم العقل للعموم بأحد أسباب ثلاثة:

= كَانَ عَمُومُهُ غَيْرَ مَخْتَصٍ بِنَجْسٍ. القسم الثانى: ما كان عموماً مختصاً بالزمان. القسم الثالث: ما كان عموماً مختصاً بالمكان. القسم الرابع: ما كان عموماً مختصاً بالأحوال. الأول: مَا وُضِعَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْعُمُومِ فَيَمُنْ يَعْقِلُ، وَمَا لَا يَعْقِلُ:

وصيغ هذا القسم كثيرة نذكر منها ما يلى: أولاً صيغة «كُلٌّ»، وهى أقوى صيغ العموم، ولها خصائص تميزها، فهى للمذكر، ويكون الإخبار عنها مفرداً وجمعا، غير أن الإخبار بالمفرد أفصح، وهو بالنظر إلى اللفظ، نحو كُلُّ رَجُلٍ قَائِمٌ، والإخبار بالمعنى بالنظر إلى المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ﴾. وإذا دخلت «كُلٌّ» للتأكيد، كأن ذلك فيما يبعث؛ باعتبار الفعل المسند إليه، مثل: اشتريت الفرس كلها، وقد لا يبعث باعتبار فعلٍ آخر، فلا يقال: حُزْتُ الفرس كلها. ومن الخصائص التى تميز كلاً أيضاً: اختلاف حكمها فى حالة النفى تقديمًا وتأخيرًا. وذلك لأنها فى الأولى لا يبقى الكلام معها مفيداً للعموم، بل كسلبه، حيث إن القضية والحالة هذه جزئية، يقال: مَا جَاءَنِي كُلُّ إِخْوَتِكَ، فالنفى فيه متوجهٌ إلى الإيجاب الكلى، ورفعُهُ يصدق بالسلب الكلى، والإيجاب الجزئى، فلا إفادة للعموم حينئذ، بل لسلبه الأعم من السلب الكلى، والإيجاب الجزئى. وأما فى الحالة الثانية، فتنفيذ «كُلٌّ» العموم نصاً فى حال الرفع؛ مثل: كُلُّ الدراهم لَمْ أَقْبَضْهَا؛ حيث إن الكلام حينئذ يكون إيجاباً عدولياً، فموجهٌ ثبوت عدم القبض لكل واحدٍ من الدراهم. أما فى حال النصب، فلا تكون «كُلٌّ» للعموم فى شىء، سواء اشتغل الفعل بالضمير أم لا؛ وذلك لأنها حينئذ فى حكم التأخير والوقوع فى حيز النفى. وأكثر الألفاظ بصيغة «كُلٌّ» شبهأ أسماء الأعداد؛ لأنها موضوعة للكُلِّ من حيث هو كُلٌّ، وهو لا يقتضى شمول النفى لجميع آحاد ذلك العدد، بل المجموع من حيث هو مجموع، فيصدق بالنفى. ثانياً: صيغة «كِلَا»، و«كِلْتَا»، والإخبار عنها يكون بالمفرد، ومن الخصائص التى تميزها أنها لا تُعْرَبُ، إلا إذا كانت مضافة إلى مضمَر، وذلك بخلاف صيغة «كُلٌّ»؛ فإنها معرفة مطلقاً. ثالثاً: صيغة «أَجْمَعُ»، وهى للعموم فى حالة استعمالها لتأكيد العموم؛ يقال: قَبِضْتُ الْمَالَ أَجْمَعُ؛ وذلك لأنَّ المؤكد للشىء لا بد وأن يناسبه، والمؤكد بها يراعى أن يكونَ ثَمَّ يتبعص حقيقة، باعتبار الفعل المسند إليه. ومن الخصائص التى تميز هذه الصيغة أنها غير متصرفة، وقد تكون لتأكيد الخصوص: يقال: اشتريتَ الجَمَلَ أَجْمَعُ. رابعاً: صيغة الفعل اللازم إذا كان فى سياق النفى، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾. وعمومه بالنسبة إلى مصدره، ويكون معناه حينئذ: لَا مَوْتَ فِيهَا، وَلَا حَيَاةً. خامساً: صيغة الفعل المتعدى، إذا وقع فى سياق النفى، وعمومه باعتبار مصدره، ومفاعيله. وإنما كان الفعل فى الحالتين عاماً؛ لأنَّ مصدره نكرة، وهى فى هذا السياق للعموم. سادساً: صيغة «الَّذِي» مفرداً وجمعاً.

سابعاً: صيغة النكرة، إذا وقعت فى سياق النفى، بيانه: أن يدخل النافى على النكرة، أو على الفعل الواقع عليها، وهى لعموم النفى عن الآحاد فى المفرد، وعن المجموع فى الجمع، ثم هى إذا كانت مع لفظٍ «مِنْ» ظاهرة؛ مثل: مَا مِنْ رَجُلٍ فِي الدَّارِ، أو كانت مقدرة؛ كَالْوَاقِعَةِ بَعْدَ «لَا» =



=العاملَةُ عَمَلٌ «إِنَّ»، أفادت العمومَ نصًّا، فلا يصحُّ قولنا: لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ بَلْ رَجُلَانِ. وإن لم تكن مع لفظٍ «مِنْ» ظاهرة، أو مقدّرة؛ كالواقعة بعد «لَا» العاملة عمل «أَيْس»، أفادت العمومَ ظهورًا، ويحتملُ عدم العموم؛ بأن يكون النفي راجعًا إلى الوصف، أي: الوَحْدَة، مثل رجوع النفي إلى القيد، وإفادتها للعموم في الخالين يكون إمّا وضعًا؛ كما هو رأي طائفة من العلماء؛ وذلك بأن يُدعى أنها مع النافي موضوعةً بالنوع للعموم، إما لأن انتفاء فردٍ منهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد؛ إذ لو بقي فردٌ منها، لكان الفردُ المبهّم في ضمينه، فلم ينتف، وهو خلافٌ موجب الكلام. ودليلُ العموم فيها: أنه لو قال قائلٌ: أَكَلْتُ اليَوْمَ شَيْئًا، وأراد أحرَّ تكذيبه، يقول: مَا أَكَلْتُ اليَوْمَ شَيْئًا، فذكر النفي لتكذيب الإثبات، يدلُّ على مناقضته له، ولولا أن النفي مقتضى للعموم، لما حصل التناقض؛ حيث إنَّ النفي الجزئي لا يناقض الإثبات الجزئي.

تأمّنًا: صيغة النكرة في سياق الشرط؛ مثل قولنا: إِنْ جَاءَكَ عَالِمٌ فَأَكْرِمْهُ.

تاسعًا: صيغة النكرة، إذا وقعت في سياق الاستفهام.

عاشيرًا: صيغة الخلى بالألف واللام، وكذلك المضاف، مُفردًا كان أو جمعًا. أما المفرد، فمثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]؛ بدليل استثناء «المؤمنين»، والاستثناء معيارٌ للعموم، وهذا لا عهد، ولا قرينة تدلُّ على إرادة الحقيقة، أو البعْض، وإلا فيصاّرُ إلى ما دلّت عليه القرينة. وأمّا الجمع، فمثل قولنا: أنفقت الدّراهمَ كلّها، فقد أكد بما يدلُّ على العموم، فيكون عامًا، إلا أن ذلك كما هو ظاهر عند عدم قرينة العهد؛ كما أنه إذا تعدّر العهد والاستغراق، فإنه يصار إلى الجنس مجازًا؛ مثل قولنا: فلانٌ يركب الدواب، وهو لا يركب إلا واحدًا منها، ومثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾، وإنما لا يمكن صرفُ جميع الصدقات إلى جميع الفقراء، وإنما صير إلى الجنس في مثله؛ ليكون معنى الجمعية باقيا من وجهه، حيث إنَّ الجنس يصدق بالكثرة. هذا، وعموم الجمع المعرف واستغراقه، كالمفرد عند الأصوليين، وجمهور أهل اللغة، أي أنه يتناول كلَّ فردٍ، لا كلَّ جماعةٍ جماعة، فهو المفرد على السوية في هذا، وإن اختلفا من جهة أنه يجوز تخصيص المفرد إلى الواحد، وليس كذلك الجمع؛ وذلك لأنَّ الاستعمال دلَّ على ذلك؛ حيث يصحُّ استثناء الواحد على سبيل الاتصال، فلو لم يكن ما صدقته آحادًا، بل جماعات، ما صح ذلك. ولا يخفى على كل ذي لب، أن الذي يقتضيه وضع الجمع؛ أن يكون استغراقه وعمومه؛ بمعنى تناوُل كلِّ جماعةٍ جماعة؛ حيث إنَّ استغراق اللفظ هو تناوُل مدلوله، إلا أنه لما دلَّ الاستعمال على ما قلنا، لم نصر إلى هناك، وقلنا بموجب الاستعمال، وحينئذٍ إما أن يدعى الوضع الجديد للجمع، مع أداة التعريف، كما قيل بذلك في النكرة مع النفي، أو يقال: إنما كان الاستعمال على هذا الوجه، حتى لا يلزم التكرار، لو كان لاستيعاب الجماعات؛ حيث إنَّ كلَّ جماعة صغرى مندرجة فيما فوقها. أحد عشر: صيغة «أى» شرطية؛ مثل قول السيد مخاطبا خادمه: أَيُّهُمْ يَحْضُرُ، أكرمه، أو موصوفة أو موصولة؛ مثل: يَأْيُهَا النَّاسُ، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمُّ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾، أو كانت استفهامية في الابتداء من غير حكاية، أو حكى بها التكرات في الأصل. القسم الثاني: ما وُضِعَ للدلالة على =

= العُمومُ فيمنَ يَعْقِلُ خاصَّةً. ومنه صيغة «مَنْ»، وهى فى الأصلُ موضوعةٌ لمنَ يَعْقِلُ، ولا تفيدهُ العمومُ، إلا إذا كانتِ استفهاميةً؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ؛ حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾. أو كانتِ شرطيةً أو موصولةً على رأى مَنْ يَرَى ذلك، ومثلها: مَنْ؟ ومَنْونٌ؟ وقد تأتى «مَنْ» لما لا يَعْقِلُ، وذلك فى موضعين: -الموضعُ الأوَّلُ: إذا عُوِمِلَ معاملةً مَنْ يَعْقِلُ؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾. وذلك لأنَّه أريدَ بمنَ لا يَخْلُقُ هنا الأصنامُ، وقد عبَّرَ عنها بـ«مَنْ» التى لا تستعملُ إلا فيمنَ يَعْقِلُ؛ لأنَّه عُوِمِلَ معاملةً مَنْ يَعْقِلُ. الموضعُ الثانى: عند الاختلاطِ؛ وذلك مثلُ قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾، حيث عبر سبحانه فيها عن الذى يمشى على بطنه؛ مثل: الحيات، وعلى الأربع؛ مثلُ الإبل بـ«مَنْ»، للاختلاطِ مع مَنْ يَعْقِلُ؛ وذلك فى صدر الآية؛ حيث إنَّ «الدابة» تشملُ العقلاءَ وغيرهمُ، فغلب على الجميع حكمُ مَنْ يَعْقِلُ؛ لذلك جاء التفضيلُ بـ«مَنْ». ودليلُ العمومِ فيها: أنَّها لو لم تكنُ للعمومِ؛ لما حَسُنَ من الخادمِ إكرامُ كُلِّ مَنْ دَخَلَ دارَ سيِّده، إذا قال له: أكرمُ كُلَّ مَنْ دَخَلَ دَارِي، والثانى باطلٌ. أما الملازمةُ؛ فلا تُها لِمَا لم تكنُ كذلك، لكانتِ للخصوصِ، فيكونُ إكرامُ الخادمِ للكُلِّ إفسادًا لمال سيِّده، وليس فى ذلك منفعةٌ تعودُ عليه، فيوجبُ ذلك الذمَّ والنكيرَ، فلا حسنَ. وأما بطلانُ التالى؛ فلا يُحسنُ منه صدورُ الإكرامِ للجميعِ. ومن هذا القسمِ أيضًا: صيغة «الَّذِينَ»؛ وذلك لأنَّ الفاءَ فيه مشبهةٌ بالياءِ فى جمعِ السَّلامَةِ الخاصِّ بمنَ يَعْقِلُ. القسمُ الثالثُ: ما وُضِعَ للدلالةِ على العُمومِ. فيما لا يَعْقِلُ خاصَّةً. وهذا القسمُ ينقسمُ بدورهِ إلى أربعةِ أقسامٍ: القسمُ الأوَّلُ: ما دلَّ على العُمومِ، وليس مختصًا بجنسٍ مخصوصِ، وهو صيغةُ «مَا» إذا كانتِ موصولةً. أما إذا كانتِ زائدةً، أو مهيئةً، أو كافةً، أو نكرةً موصوفةً، أو تعجيبيةً، فليست من أدواتِ العُمومِ فى شيءٍ، وأصلُ وضعها لما لا يَعْقِلُ؛ لأنها قد تستعملُ فى أنواعِ من يعقلُ، أو صفاتِهِ: النوعُ الأوَّلُ: مثلُ قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ حيث إنَّ المرادُ به آدمُ عليه السلام. النوعُ الثانى مثلُ قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ حيث إنَّ المرادُ بـ«مَا» هنا صفةً مَنْ يَعْقِلُ. ودليلُ العمومِ فيها؛ أنه قد حصلَ الاتفاقُ على أن الرجلَ، لو قال: ما فى مِلْكِي صدقةٌ، فإنَّ قوله يتناولُ كلَّ شيءٍ يملكه من جهاد، ونبات، وحيوان، فقد استعملتُ فى إفادةِ الجميعِ، والأصلُ فيه الحقيقةُ. القسمُ الثانى: ما دلَّ على العُمومِ فيما لا يَعْقِلُ مختصًا بالزَّمانِ ومنه صيغةُ «مَتَى»، وذلك إذا كانتِ استفهاميةً، ولا يكونُ الاستفهامُ إلا عنَ زمانٍ مجهولِ، أما إذا كانَ الزَّمانُ معيَّنًا بالعادةِ؛ مثلُ قولِ القائلِ: متى تطلعُ الشَّمْسُ؟ فلا يصحُّ الاستفهامُ حينئذٍ. ومنه صيغةُ «مَتَى مَا»، وهى فى الدلالةِ على العُمومِ أبلغُ من «مَتَى»؛ وذلك راجعٌ لزيادةِ «مَا» عليها. ومنه صيغةُ «أَيَّانَ»؛ مثلُ قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ ومنه صيغةُ ظَرْفِ الزَّمانِ؛ مثل قبلك؛ يقالُ مثلًا: جئتُ قبْلَكَ، فيعمُّ جميعَ الأزمنةِ الكاتبةِ قبْلَكَ، وبعْدَكَ، وقبل وبعد، وذلك لأنَّ العَرَبَ تستعملُ هذا العطفَ فى العُمومِ. ومنه صيغةُ «مَا» إذا كانتِ زَمَانِيَّةً، على ما قال القَرافِيُّ، فـ«مَا» فى الحقيقةِ حرفٌ سابقٌ، ويستفادُ العمومُ من إشْرابِها معنى الظرفيةِ؛ مثلُ قولنا: لأكرمَنَّكَ ما طردَ اللَّيْلُ النهارَ، ومعناه: =

= لا كرمناك في زمن طرد الليل النهار، فالإكرام ههنا عام في جميع الأزمنة، ولا بد وأن يكون الفعل بعدها مما يؤول بمصدر. ومنه صيغة «قط»؛ تقول مثلاً: ما كلمته قط، والمعنى: في جميع الأزمنة الماضية. القسم الثالث: مادّل على العموم، وكان مختصاً بالمكان ومنه صيغة «حيث» إذا كانت شرطية مطلقاً، وتفتح نواها، المثلثة، وتكسر، وفيها لغة أخرى هي «حوت» بتثنية الناء أيضاً. أما «حيث» الخبرية، فليست للعموم. والفرق بين «حيث» الخبرية والشرطية، أننا نقول في «حيث» الشرطية مثلاً: حيث تجلس، أجلس، فهو يعم حكم الشرط في جميع الأماكن، وتقول في «حيث» الخبرية مثلاً: جلست حيث جلس عمر، فإنه لم يخبر عن جلوسه في جميع الأماكن. ومنه صيغة «حيثما»، وهي أبلغ من «حيث». ومنه صيغة «أين». ومنه صيغة ظرف المكان؛ مثل: أمامك، ورأك، خلفك، عندك، فيقال مثلاً: عند عمرو مال؛ فإنه يتناول المال الذي في جميع جهات الدنيا، ما قرب منها، وما بعد، فلو كان عمرو بالمشرق، وله مال بالمغرب، قلنا: عند عمرو مال. ومن الخصائص التي يتميز بها ظرف المكان؛ أنه لا يدخل عليه من حروف الجر إلا حرف «من». القسم الرابع: مادّل على العموم، وكان مختصاً بالأحوال ومنه صيغة «كيف»، وهي تدل على العموم في جميع الأحوال: وصيغة «كيفما»، وهي أبلغ من «كيف». وصيغة «ما» إذا كانت شرطية؛ مثل قولنا: ما تصنع، أصنع، فإنه يعم جميع الأحوال. وصيغة «أنى»؛ مثل قول الله عز وجل: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ السَّبَبُ الثَّانِي: العرف ويقع العموم المفاد لا بأصل الوضع على وجهين؛ وذلك لأن اللفظ الذي لا يفيد العموم بأصل الوضع قد ينقله أهل العرف للدلالة على ما لا يتناهى من الأفراد، ويكون المنقول تارة مفرداً، وأخرى مركباً: الأوّل: النقل الحاصل في المفرد، وهو متحقق في أسماء القبائل؛ مثل ربيعة؛ وذلك لأن هذا الاسم كان مستعملاً في أوّل الأمر لشخص معين، ثم بعد مرور الزمن، كثرت ذريته، وشاع استعمال اسم «ربيعة» في بنيه، حتى صار يقال: ربيعة، لكل أفراد القبيلة الموجودة، وما يتعاقب بعد ذلك؛ فكان عاماً بسبب هذا النقل، فإذا قلنا: أكرم ربيعة، فإن الإكرام يعمهم جميعهم. الثاني: النقل الحاصل في المركبات؛ وذلك بأن ينقل المركب من حيث هو مركب إلى العموم، بحيث تكون المفردات فيه بحالها؛ وذلك مثل قول الله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ حيث أسند التحريم ههنا إلى الذات، فمقتضاه تحريمها، إلا أن العقل والشرع قد اجتمعا، على أن جميع الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بما نطقه من الأفعال، فالإسناد المذكور ظاهري، والتحريم متوجه إلى ما هو في طاقة المكلف، وهو الأفعال، وعليه ففي الآية مضاف محذوف يناسب المقام هو الاستمتاع، ويكون معنى الآية حيثئذ: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ استمتاعاً أُمَّهَاتِكُمْ»، وقدّر المحذوف جمعاً، لأن الإسناد إلى الذات أكبر شاهد على ذلك، ولما كثر حذف المضاف، وشاع الاستعمال، حتى صار المركب الذي وضع في اللغة دالاً على تحريم الذات موضوعاً في العرف، لإفادة التحريم بالنسبة إلى أنواع الاستمتاع، وصار بعد ذلك، إذا ما صرح بالمضاف، كان كالزيادة المتكلفة، ومعلوم أنه لو صرح بلفظ «الأمهات»، أو بلفظ «التحريم» وحده لم يستفد العموم، حيث إنه حاصل من مجموع المركب، بسبب النقل العرفي، =

الأول: ذكر الحكم مع علة يعم؛ لعموم علته. الثاني: أن يكون الموجب ما يرجع إلى سؤال السائل؛ كمن سأل النبي ﷺ عن أفطر؟ فقال النبي ﷺ: «الكفارة»؛ وفي هذا نظراً؛ لأن صيغة السائل معادة في الجواب؛ فيصير الكلام: «من أفطر، فعليه الكفارة»، وكلمة «مَنْ» للعموم؛ فعاد ذلك إلى المفيد للعموم لُغةً.

الثالث: دليل الخطاب<sup>(١)</sup>؛ كقوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»<sup>(٢)</sup>؛ فإن مفهومه يقتضى عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة، مطلقاً أو مقيداً بالغنم؛ على ما مرَّ بيانه في المفهوم.

واعلم: أن هذه الأقسام ذكرها أبو الحسين في «المعتمد»، وأضاف إليها قول

=وعليه فإنه لو قيل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ هذه المَيْتَةُ، يعلم أنَّ هذا اللفظ قد وضع لتحريم المنافع، التي تعلقت بها، المقصودة منها من غير حاجةٍ إلى تقدير مضاف؛ إذ كان أولاً سببه عدم وضع اللفظ له، حيث كان موضوعاً لتحريم الذوات، ولما صار موضوعاً في العرف لذلك، فإننا صرفنا النظر عن التصريح به، حتى لو قيل في بادئ الأمر: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الأفعالُ الخبيثةُ، لم يكن هذا من النقل العرفي في شيء؛ بل هو نقلٌ من طريق الوضع اللغوي، وحينئذ، فلا تتكلف تقديرًا أو نقلاً، حيث إن اللفظ في نفسه لا يجاز فيه، ولا حذف، بل يدل على معناه بدون حاجة إلى ضمنية؛ بخلاف الأول، فإن وضع اللغوي، لا بد فيه من تقدير؛ حتى يستقيم المعنى المراد منه. ولا يخفى عن كل ذي لب أن ما تقدم مُشكَلٌ بقول النبي عليه الصلاة والسلام: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَمْثَانَهَا». حيث إن ذلك يقتضى أن يكون اللفظ المركب من التحريم مع الشحوم موضوعاً في العرف، كما يتبادر منه، وهو الأكل؛ لأن السامع لا يفهم إلا ذلك؛ كما أنه لا يفهم من تحريم المَيْتَةِ إلا تحريم أكلها، دون سائر الأفعال، وإذا كان الأمر كذلك، فهو مخالف للقاعدة، وهي أنه لا يلزم من تحريم أكل شيء تحريم بيعه، فكيف يصح اللعن على البيع مع لفظ التحريم الذي لا يفهم منه إلا تحريم الأكل خاصة. والجواب عن ذلك؛ أنه لما ورد اللعن على البيع بعد التحريم، علم منه أن المحرم عليهم هو مطلق الانتفاع بها، فصَلَّتْ مخالفة النهي: البيع؛ لذلك استحقوا اللعن عليه بعد التحريم. تذييب: قلنا عند الكلام على الأسباب المفيدة لصنيع العموم: إنه قد يفاد العموم بواسطة العقل؛ وذلك بأن يعلل الشارع الحكم بعلّة، سواءً بطريقة النعت، أو الإيماء؛ فيعم الحكم ما توجد فيه تلك العلة، وذلك بطريقة القياس، والإلحاق، لا بالصيغة، ومنه مفهوم الموافقة، ودلالة النعت؛ فإن الحكم فيه يثبت في المسكوت بواسطة علة تعرف. بمجرد اللغة، فالعموم فيه ليس محض الصيغة، ولهذا لا يقبل التخصيص.

(١) تقدم الكلام عليه في المفاهيم.

(٢) تقدم.

الراوى: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَهَجَّدُ»، ونقل عن عبد الجبار أنه قال: لا يفيد ذلك التكرار لغة، ويفيده عرفاً، وأضاف إليها: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ»<sup>(١)</sup>؛ فإنه يفيد العموم لفظاً عند أبي على، وما خرج مخرج الزجر، فإنه يفيد العموم [لفظاً] عند أبي هاشم.

وقال صاحب «التلخيص»: اعلم أن لفظ العموم لا يتناول ما يدخل تحته إلا على أحد وجوه ثلاثة: إما على وجه لا يكون البعض أولى به من الكل، ولا [١٧٦/أ] الأفراد أولى به من الجمع، أو على وجه [لا] يكون الجمع أولى به من الأفراد؛ حتى لو أجاب بذكر الأفراد لم يصح، أو عكس هذا القسم.

ثم ما به يكون اللفظ عامّاً ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الاسم موضوعاً في اللغة ببنية.

والثاني: بزيادة تدخل عليه: إما متصلة، أو منفصلة. وما عدا ما ذكرناه مما يعم، فليس بعموم، وإن كان حكمه حكم العموم؛ لأنه لا يتناول ما يتناوله على أحد الوجوه التي ذكرناها.

وَمِنْ صَيْغِ الْعُمُومِ: لَفْظُ «مَنْ» فِي مَوْضِعَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: الْجَمَازَةُ، وَالْآخَرُ: الْاسْتِفْهَامُ؛ فَإِنِهَا إِذَا ذَكَرْتَ فِي هَذَيْنِ الْمَوْضِعَيْنِ، تَسْتَفْرِقُ جَمِيعَ الْعُقَلَاءِ، مِثَالُ الْجَمَازَةِ: مَنْ دَخَلَ دَارِي، أَكْرَمْتُهُ، وَمِثَالُ الْاسْتِفْهَامِ: مَنْ عِنْدَكَ؟ وَهَذَا مِمَّا قَدَمْنَا: أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَا يَدْخُلُ تَحْتَهُ عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونُ الْجَمْعُ أَوْلَى بِهِ مِنَ الْإِفْرَادِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، أَكْرَمْتُهُ» يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَ؛ كَمَا يَتَنَاوَلُ مَا زَادَ عَلَيْهِ، وَيَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ؛ كَمَا يَتَنَاوَلُ مَا دُونَهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ تَنَاوَلُهُ لِأَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنْ تَنَاوَلِهِ لِلْآخَرِ، وَكَذَلِكَ فِي الْاسْتِفْهَامِ، إِذَا قُلْتَ: «مَنْ عِنْدَكَ؟»؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ أَجَابَ بِذِكْرِ الْجَمِيعِ، لَصَحَّ، وَلَوْ أَجَابَ بِذِكْرِ وَاحِدٍ مَخْصُوصٍ أَوْ جَمْعٍ مَخْصُوصٍ، يَصَحُّ؟! وَكَذَلِكَ: مَعْنَا أَنْ تَكُونَ عَامَّةً إِذَا وَقَعْتَ بِمَعْنَى «الَّذِي»؛ لِأَنَّهَا حِينَئِذٍ تَكُونُ مَعْرِفَةً لَا نَكْرَةً؛ فَتَخْتَصُّ بِمَا تَنْطَوِي عَلَيْهِ؛ فَلَا يُمْكِنُ ادْعَاءُ الْعُمُومِ فِيهَا، وَهُوَ بِنِيَتِهِ لِلْعُمُومِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ مُتَّصِلَةٌ وَلَا مُفْصَلَةٌ.

وَمِنْ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ: لَفْظُ «مَا» إِذَا أَتَتْ فِي أَحَدِ هَذَيْنِ الْمَوْضِعَيْنِ، وَلَا فَضْلَ بَيْنِ «مَنْ» وَ«مَا»، إِلَّا أَنْ «مَنْ» تَخْتَصُّ بِالْعُقَلَاءِ وَمَنْ فِي حُكْمِهِمْ، وَ«مَا» فِي مَا لَا يَعْقِلُ. وَلَفْظَةُ «أَيُّ» لِلْعُمُومِ، وَلَا تَخْتَصُّ بِمَا [يعقل] <sup>(٢)</sup> دُونَ غَيْرِهِ، وَتَفِيدُ الْعُمُومَ بِنَفْسِهَا، إِلَّا أَنَّهَا تَتَنَاوَلُ عَلَى وَجْهِ الْإِفْرَادِ دُونَ الْاسْتِفْرَاقِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ فِيهَا بِذِكْرِ الْجَمْعِ؛ وَكَذَلِكَ أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «أَيُّ الرِّجَالِ [١٧٦/ب] عِنْدَكَ؟» - لَمْ يَصَحَّ أَنْ يَجِيبَ إِلَّا بِذِكْرِ وَاحِدٍ؛

(١) في «أ»: التساوق والمتابعة.

(٢) سقط من «ب».

كقولك: زيد أو عمرو، ولو أجاب بذكر زيادة على ذلك، لم يستقم، إلا أن ينضم إلى ذلك ما يفيد ذلك فيهما.

ومن ألفاظه: النفي في النكرة؛ كقولك: ما جاءني من أحد، ولا رجُلٌ في الدار.

هذا كله لا يفيد العموم بزيادة على الصيغة.

تنبيه: اعلم: أن هذا مُخَالِفٌ لما ذَكَرَهُ المُنْصِف، والحق مع المُنْصِف؛ فإن: «لا رجل» عمت بزيادة دخلت على «رجل». ثم قال صاحب «التلخيص»: ومن ألفاظ العموم: أسماء الأجناس والمشتقات إذا دخلها الألف واللام؛ مثال أسماء الأجناس: الإنسان والدرهم.

وأما الجموع المعرفة: فعامة؛ بخلاف المنكرة؛ بخلاف لأبي هاشم. وأما لفظ «كل» و «جميع»: فإنها تعم وتستغرق إذا أُكِّدَ بِهَا الكلام، أو دخلت عليه بقيد الزيد، وإنما تعم بزيادة منفصلة؛ مثال ذلك: «كل الرجال ضربتهم» تأكيد بزيادة منفصلة؛ لأن «كل» منفصل عن «الرجال». واعلم: أن هذا يخالف ما ذكره المصنف.

قال صاحب «التلخيص»: أقول: لَمَّا حَدَّ اللَّفْظُ المَفِيدَ للعموم في المسألة الأولى بحد، ثم شرع في المسألة الثانية في تقسيم المفيد للعموم - فلا يتبادر إلى الفهم إلا تقسيم ذلك المحدود، [وهنا: لم يقسم ذلك المحدود؛ ولأنه قال: «المفيد للعموم: إما أن يفيد لغة أو عقلاً»، ولا يصلح أن يكون ذلك للعموم المحدود] (١)؛ لأنه ذكر في أحد الحدين: أنه يكون اللفظ صالحاً بوضع واحد، وما يدل عليه بالعقل، لا يكون بالوضع؛ فلا يكون مورد التقسيم مشتركاً.

والوجه الثاني: أنه قسم الذي يفيد لغة إلى ما يفيد على سبيل الجمع، وإلى ما يفيد على سبيل البدل، والمحدود لم يكن دالاً على سبيل البدل، واحتز بالاستغراق «عما يكون على سبيل البدل في أحد الحدين، وبالذلالة» في الثاني.

وأما ثالثاً: فإنه قسم ما يفيد على سبيل الجمع: إلى ما يكون اسماً موضوعاً للعموم، وإلى ما لا يكون كذلك؛ بل يقترن به ما يوجب عمومته؛ والمحدود لم يكن كذلك:

أما في الحد الثاني: فلأن الاستغراق بالوضع أخذه [١٧٧/أ] في حد العام، فما لا يكون كذلك - بل يفيد بالقرينة - لا يكون عاماً، ولا شك أن [اسم] الجنس الداخل عليه اللام مركب، وكذلك «عبدى» مركب، والنكرة في النفي مركب. وفي الحد الثاني: أخرج المركب عن أن يكون عاماً.

وأما قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ يفيد فى العرف تحريم وجوه جميع الاستمتاعات - فمشكل؛ لأن الاستمتاع بالشىء على وجوه كثيرة، والعرف لا يقتضى تحريم الاستمتاع بالأُم على طريق الموانسة. هذا ما أورده صاحب «التلخيص».

وقال غيره: فأما الذى يفيد العموم؛ لأجل أنه اقترن به ما جعله للعموم:

قلنا: جَعَلَهُ لِلأُولِ مفيداً للعموم بنفسه، وجَعَلَهُ هذا القسم الأول [كما يفيد العموم لأجل ما دخل عليه - مشكل؛ لأن القسم الأول] <sup>(١)</sup> لا بد فيه من كلمات تدخل عليه، وفى «من» و «ما» الصلوة والخبر، وفى «كل» و «جميع» الإضافة، وفى «متى» و «حيث» و «أين» <sup>(٢)</sup> الإضافة، فلو قلت: «حيث» أو «أين»، ولم تضيفه إلى شىء - لا يفيد العموم. قوله: «فى الثبوت يفيد العموم»: لام الجنس الداخلة عليه <sup>(٣)</sup> يرد عليه أسئلة ثلاثة:

الأول: أنه جعله خاصاً بالثبوت، وليس كذلك، بل العموم فى النفس؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦] يعم: كل مشركة، وكل فاسق.

الثانى: تخصيصه بلام الجنس يقتضى أن تكون اللام الداخلة على الصفات والمشتقات لا تفيد العموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾ [الحديد: ١٨] والصواب أن يقال: لام <sup>(٤)</sup> التعريف.

الثالث: تخصيصه بالجمع يقتضى ألا يفيد العموم فى التثنية والمفرد: أما المفرد، فقد التزمه، وأما التثنية، فلا بد من إدخاله فيه.

هذه جملة ما أورِدَ فى هذا الموضوع، ولم يتعرض أحد للجواب عن شىء منها، ونحن نجيب عن الجميع بعون الله تعالى وتوفيقه، فنقول:

لا نسلم أن ما ذكرتم هو المتبادر إلى الفهم؛ [١٧٧/ب] فإن الإنسان يتوسع <sup>(٥)</sup> فى التقسيم فى شىء يخرج عنه ذلك المحدود، [وقد يحدُّ شيئاً] <sup>(٦)</sup> ثم يذكر تقسيماً يخرج عنه أقسام ذلك المحدود، كل ذلك من مقاصد المصنف، وليس فى لفظ المصنف دلالة

(١) فى «ب»: بدل قوله الأول لما فى «ب»: فيما.

(٢) فى «ب»: وإن

(٣) «عليه» يعنى: على الجمع؛ كقولك «الرجال» ونحوه.

(٤) فى «ب»: يقال له التعريف.

(٥) فى «ب»: يوقع.

(٦) فى «ب»: يعد أشياء.

٢٤٠ ..... الكاشف عن المحصول  
على أنه يريد ما ذكرتم. وبالجملة: تمسك المعترض بقريضة ضعيفة لا اطرآذ لها، وهو مندفع؛ لأنه أوقع التقسيم فيما يخرج عنه ذلك المحدود دون غيره، فاندفع جميع ما ذكره؛ لأنه بناء على تلك المقدمة الفاسدة.

وأما الوجه الثالث بخصوصه: فقد أجبنا عنه بتفسير اللفظ المركب.

وأما قوله: «الأم يُسْتَمْتَعُ بموانستها» فهو مندفع أيضاً؛ لأن العرف هو الناقل، والموانسة بالأم ليست من باب الاستمتاع عرفاً.

والجواب عما ذكره غيره: أن لفظ «كل» و «جميع» و «من» و «ما» يفيد العموم بينيته ونفسه، أى: وضع لذلك، وافتقار ما يقتقر إلى الصلة أو الخبر أو ما يدخل عليه - ليس لأنه لا يفيد العموم بنفسه، والصلة والخبر أو ما يدخل عليه يجعله مفيداً للعموم؛ بخلاف قولنا: رجال وعبيد؛ لأن لام التعريف مفيدة للعموم، أى: هو بنفسه ليس بعام، ومع هذا اللفظ هو عام. وبما ذكرنا: يندفع النقض بـ «حيث» و «أين» و «متى».

وأما الأسئلة الثلاثة الأخيرة: فمندفعة أيضاً.

أما الأول: فلأن المصنف قال: «إما فى الثبوت، أو العدم»:

وقول المعترض: «إنه يفيد<sup>(١)</sup> فى النفى؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]».

قلنا: ليس هذا من باب النفى، بل هو من باب العدم؛ فإنه يدل على تعريف عدم صِحَّة نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ؛ فاندفع ذلك.

أما قوله: «لام الجنس» فاعلم: أنه أضاف اللام إلى الجنس بمعنى اللام بدخولها على الجنس فى الجملة، وليس فى اللفظ دلالة على أنها لا تفيد العموم فى المشتقات والصفات، وقد يطلق لفظ «الجمع» وهو أعم من الجمع الواقع فى أسماء الأجناس، أو المشتقات، أو الصفات.

وأما المفرد [١٧٨/أ] والثنية: فلا يفيدان العموم الاستغراقى؛ فلا يرد أصلاً.

فقد اندفع جميع ما أورد على هذا الموضوع، وتلخصت مقاصد المصنف تلخيصاً تاماً، وتبين مما ذكرناه: أن من أراد أن يدفع أمثال هذا الشغب، فليسلك الطرق الدافعة تنصيصاً، والله أعلم.

(١) فى «أه»: لا يفيد.



لا يقال: «إذا كانت «مَنْ» إنما تتناول من اتصل بصلتها إن كانت خيرية، أو خيرها إن كانت شرطية أو استفهامية؛ فإن الجملة الواقعة بعدها فى الخيرية تعربها النحاة «صلة»، وفى الشرط والاستفهام يعربونها «خيراً»، أما إذا لم تتناول إلا الموصوف بذلك، كان مدلولها أخص من مدلول العالم؛ لأن العالم الموصوف بتلك الصلة أو الخير أخص من مطلق العالم، والدال على الأخص لا دلالة له على الأعم؛ فلا تكون «مَنْ» دالة على العالم أصلاً:

واعلم: أن هذا وهم؛ لأن لفظه «مَنْ» موضوعة لمطلق العاقل فى معرض الشرط والاستفهام، والمطلق لا وجود له إلا فى ضمن الأخص منه، ولا يلزم من ذلك ألا يكون اللفظ دالاً إلا على الأخص، والمتواطئ يبطل ما ذكره إبطالاً بيناً.

خاتمة: اعلم أن بعض المصنِّفين يذكر ألفاظ العموم هنا، ورأينا أن نعمل ذلك؛ فإنه يفيد استحضار جميع ما قيل: إنه من ألفاظ العموم، وقد ذكرها صاحب «الإفادة» فقال: صيغ العموم هى: «من»، و«ما»، و«أى»، و«الذى» و«التي» وتثنيتهما وجمعهما، و«كل»، و«جميع»، و«أين»، و«حيث»، و«متى»، ولام التعريف فى الأفراد والتثنية والجمع، والنكرة فى سياق النفى، والفعل فى سياق النفى، واسم الجنس وتثنيته وجمعه إذا أضيفت هذه الثلاثة عمت فى المضاف، وترك الاستفصال فى حكاية الحال يقوم مقام العموم فى المقال، و«سائر» إن كان بمعنى «الجميع» دون «البقية».

### المسألة الثالثة: فى الفرق بين المطلق والعالم:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : اعلم أن كل شىء فله حقيقة، وكل أمر يكون المفهوم منه مغايراً للمفهوم من تلك الحقيقة - كان لا محالة أمراً آخر سوى تلك الحقيقة؛ سواء كان ذلك المغاير لازماً لتلك الحقيقة، أو مفارقاً، وسواء كان سلباً، أو إيجاباً.

فالإنسان من حيث إنه إنسان ليس إلا أنه إنسان: فإما أنه واحد، أو لا واحد، أو كثير، أو لا كثير.

فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الإنسان؛ من حيث إنه إنسان، وإن كنا نقطع بأن مفهوم «الإنسان» لا ينفك عن كونه واحداً، أو لا واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول: اللفظ الدال على الحقيقة؛ من حيث إنها هى هى، من غير

أَنْ يَكُونَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى شَيْءٍ مِنْ قُبُودِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ سَلْبًا كَانَ ذَلِكَ الْقَيْدُ، أَوْ إِجَابًا فَهُوَ: «المُطْلَقُ».

وَأَمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مَعَ قَيْدِ الْكَثْرَةِ؛ فَإِنَّ كَانَتْ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً؛ بَحِثْ لَا يَتَنَاوَلُ مَا يَزِيدُ عَلَيْهَا فَهُوَ «اسْمُ الْعَدَدِ»، وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً فَهُوَ «الْعَامُّ».

وَبِهَذَا التَّحْقِيقِ ظَهَرَ خَطَأُ مَنْ قَالَ: «المُطْلَقُ هُوَ الدَّالُّ عَلَى وَاحِدٍ، لَا بِعَيْنِهِ؛ فَإِنَّ كَوْنَهُ وَاحِدًا وَغَيْرَ مُعَيَّنٍ قَيْدَانِ زَائِدَانِ عَلَى الْمَاهِيَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود في هذه [المسألة] بيان الفرق بين المُطْلَقِ والعام، فنقول: اعلم: أن لكل شيء حقيقة هي بها تلك [الحقيقة]، فكل شيء يكون المفهوم منه مغايراً للمفهوم من تلك الحقيقة، كان مغايراً لها، فالغيران على هذا هما اللذان يكون المفهوم من أحدهما ليس عين المفهوم من الآخر؛ فإذن: كل ما كان المفهوم منه مغايراً للمفهوم من تلك الحقيقة، كان أمراً مغايراً لها، سواء كان لازماً لتلك الحقيقة، أو مفارقاً لها؛ فالإنسان مثلاً حقيقة، والوحدة مغايرة لها، وكذلك الكثرة، وإن كان أحدهما لا ينفك عنها.

والدليل على ذلك: أنه لو دخل في مفهوم الإنسان الوحدة، لما كان الإنسان مع قيد الكثرة إنساناً، ولو دخلت الكثرة في مفهومه، لما كان مع قيد الوحدة إنساناً؛ واللازم باطل؛ وهكذا نقول في كل مفهومين متقابلين؛ فدل (١) ذلك على أنه لا يدخل في مفهوم الإنسانية الوحدة والكثرة، ولا العالمية ولا سلبها، ولا الطول ولا سلبه؛ فإذن: هذه عوارض ولو احق تلحق تلك الماهية، وهي مغايرة للماهية، سلبية كانت أو إيجابية، لازمة كانت أو مفارقة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: اللفظ الدالُّ على تلك الماهية من حيث هي هي: هو المطلق، وزاد المصنف في شرحه، فقال: «من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيوده»، والمراد «بتلك» عوارض الماهية اللاحقة بها في الوجود العيني والذهني، هذا هو المطلق عنده، وهو: كل لفظ دالُّ على معنى كلي.

وأما إذا اعتُبر مع الماهية عارض من عوارضها وهي الكثرة: فإن كانت معينة بحيث لا يحتمل غيرها، ولا تتناول ما يزيد عليها، ولا ما ينقص عنها - فهو: العدد، وإن

(١) في «ب»: مثل.

كانت كثرة غير معينة، أى: ليس تَبْلُغُ كثرتَه مَرْتَبَةً من مراتب الأعداد [١٧٩/أ] من حيث اللفظ، وتعينت - فهو: العام.

هذا شرح كلام المصنّف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أن الفرق بين العدد والمعدود واضح؛ لأن الدنانير أو الدراهم، هى المعدودة، والعدد غيرها عارضٌ لها لاحقٌ بها جَزْماً، والدالُّ على الماهية يفيد كثرة معينة هو قولنا: عشرة دنانير، وأما لفظ «العشرة» فلا دلالة لها على تلك الحقيقة أصلاً، فالصواب أن يقال فى تعريف العدد: «اللفظ الدالُّ على كثرة معينة لا يحتمل غيرها».

ثم قال المصنّف: وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال: المطلق هو اللفظ الدالُّ على واحد [لا] بعينه؛ فإن قوله: «واحدٍ» و«لا بعينه»: أمران مغايران للماهية من حيث هى، زئدان عليها؛ ضرورة أن الوحدة وعدم التعيين يدخل فى مفهوم الحقيقة على الوجه الذى تلخص، وينبغى أن يفهم مما ذكره هنا تعريف للعام، يعطى ظاهراً لفظه، وهو: اللفظ الدال على الماهية بقيد الكثرة التى هى غير معينة، وهو باطل بالجمع المنكر، فكأنه تساهل فيه؛ لما سبق من اعتبار القيد الرافع لذلك فى الحدين الأولين، وينبغى أن يفهم من دلالاته على الماهية ما ذكرنا من أن العام لا بد وأن يكون دالاً على أفراد كل واحد، ولا يرد النقص بـ«ما»؛ لأنه لا بد وأن يكون هناك قدر مشترك له أفراد، سواء قلنا: إنه يتناول العقلاء أو لا يتناوله، ويكون فى الاستفهام السؤال عن تلك الأفراد، ولا بد فى الشرط والمجازاة من ذلك.

فإن قيل: «ما ذكره من تعريف العدد يبطل بمجموع القلة وبمجموع الكثرة إذا كانت نكرة، وقوله فى تعريف العام: إنه يدل على كثرة غير معينة؛ لكونها مسلوبة النهاية، وهذا نوع من التعيين؛ فإن غير المتناهى يمتاز ويتعين»: لأننا نقول: يدفع هذا النقص قول المصنّف: «بحيث لا يتناول ما يزيد عليها» إذا حَمَلْنَا [١٧٩/ب] لَفْظَ التناول على الاحتمال، وإن كان ظاهره لا يقتضيه. وأما ما أورد على لفظة «غير معينة» فى حد العام - فهو ركيك؛ لما علم من تَكَرُّيرِ تفسير هذه اللفظة فى التعريف المذكور لـ«العام».

ولصاحب «الحاصل» طريقة أخرى ليست بجيدة أيضاً، وهى أنه قال: الدال على الماهية من حيث هى هو المطلق، والدال عليها مع وحدة معينة هو المعرفة، ومع وحدة غير معينة هى النكرة، ومع وَحَدَات معدودة هى اسم العدد، ومع كل جزئياتها هو العام. ولا يخفى عليك فسادها بعد فهم ما سبق.

قال صاحب «التنقيح»: اللفظ المفرد الدالُّ على الحقيقة فقط هو المطلق، وسمى مفهومه كلياً.

وأما الدالُّ عليها بوصف الكثرة: إن لم ينحصر - فهو العام، وإن انحصر - فهو الجمع المنكر.

وأما الدالُّ عليها بوصف الوحدة: فإن كانت عينية - فهو العَلَم، وأسماء الإشارة وما في معناها، وإن كانت ذهنية - فهو المطلق عند الفقهاء، ويخصون الأول باسم الجنس.

وأما الدالُّ على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية - فهو اسم العدد، وإلا فهو على الانقسام.

قيل: إنه يريد بقوله: «إن كان... وإلا فهو على الانقسام»: أن هذه الماهية التي هي الكمية قد توضع لفرد منها معين في الخارج؛ فيكون عَلَمًا، أو معينًا ذهنيًا؛ فيكون مطلقًا، أو لعدد (١) محصور؛ فيكون جمعًا للعدد، أو غير محصور؛ فيكون لفظًا عامًّا في العدد.

واعلم: أن قوله: «وأما الدالُّ على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية، فهو اسم العدد» فيه نظر: قال ابن خطيب زملكا (٢) في كتابه المسمى بـ«التبيان»: «الاسم قد يكون له دلالة على أمرين فصاعدًا؛ فيذكر لقصد الدلالة على أحدهما، ويرجع الثاني مسوقًا على وجه المنع.

بيانه: أن قولك: «رجل» فيه دلالة على الجنس، وعلى الوحدة؛ فتارة تطلقه ومرادك به الوحدة؛ كقولك: أرجل أم رجلان؟ وتطلقه مرة ومرادك به الدلالة على الحقيقة؛ كقولك: أرجل عندك [١٨٠/أ] أو امرأة؟ والأول سؤال عن الوحدة دون كونه رجلًا؛ ومن ههنا ظهر ذهول الفخر الرازي في حده المطلق بأنه: الدالُّ على الحقيقة من حيث هي هي، من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، وأن الصواب ما اعتقده خطأ من حد الفقهاء له بأنه: «الدالُّ على واحدٍ لا بعينه»؛ وهذا صحيح، ولكن لا في حد المطلق.

(١) في «ب»: بعدد.

(٢) عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصارى الزمלקاني، أبو المكارم، كمال الدين، ويقال له ابن خطيب زملكا: أديب، من القضاة له شعر حسن. ولحق قضاء صرخد، ودرس مدة ببعلبك، وتوفي بدمشق سنة ٦٥١هـ. له «التبيان في علم البيان المُطَّلَع على إعجاز القرآن» ورسالة في «الخصائص النبوية» ينظر: الأعلام ٤/١٧٦، وبغية الوعاة ٢/١١٩، وشذرات الذهب ٥/٢٥٤.

ولو صح ما ذكره لم يتجه فرّق بين قولنا: أسد وأسامه؛ ولعسر الفرق: صار إلى هذا المثال.

والذى يتجه فرّقاً هو أن «اللفظ»: إن قصد به الحقيقة من حيث هى هى - كان معرفة؛ كـ «أسامه»؛ فإنه وضع للحيوان المفترس من حيث هو هو، وإن قصد باللفظ واحدٌ من تلك الحقيقة - فهو النكرة؛ كـ «أسد»؛ ولولا هذا، لوجب أن يقضى<sup>(١)</sup> بأن جميع النكرات معارف.

وقال فى كتاب «البرهان» له: النكرة: ما دل على واحد لا بعينه، فالوحدة من دلالاته مع خصوص ما دل عليه من الجنسية.

فإن قلت: «لو دل النكرة على الوحدة؛ لصح تثنية المصادر وجمعها؛ لكونها نكرات»:

قلت: هذا مشترك الالتزام؛ إذ الإجماع على صحة ذلك فى النكرات؛ كقولك: رجل ورجلان ورجال.

فإن قلت: «ما سِرُّ<sup>(٢)</sup> امتناعه فى المصادر؟»:

قلت: أخبروا فى الدلالة على الوحدة بإلحاق التاء فى المصادر؛ نحو: قَتَلَهُ وضْرَبَهُ.

فإن قلت: «لا يستمر ذلك فى أسماء الأجناس»: قلت<sup>(٣)</sup> ما ذكرته أولاً بخصوص بما ينحصر عدده فى مقدار معين، وأما ما لا ينحصر، فالوضع إنما هو للحقيقة فى شخص منها؛ فالوحدة إذن غير مأخوذة فى الدلالة.

ولما لمح فخر الدين الرازى هذا القسم<sup>(٤)</sup>، وأعرض عن لفظ «رجل»، وبأنه كما أعرض الصائرون إلى الحد السابق عن هذا القسم - قال فى حد النكرة: «مميز جماعة بالمطلق»: أنه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى، ويرد عليه أسماء الأجناس؛ فإنها تدلُّ على الحقيقة من حيث هى هى؛ فوجب لها التنكير [١٨٠/ب]؛ كما وجب لـ «أسد»، ويوجب لهذا الضرب التعريف؛ كما وجب لـ «أسامه»، وكلا الأمرين باطل؛ لما علم من استعمال كلام العرب ومجاريه. انتهى كلامه.

واعلم: أن هذا القائل هو الذاهل بل هو الجاهل بمقاصد كلام الإمام العلامة صاحب «المحصل»، وبيانه من وجوه:

(١) فى «أ»: يوصى.

(٢) فى «ب»: قانس.

(٣) فى «ب»: ولكن.

(٤) فى «أ»: التقسيم.

الأول: أنه اعتقد أنه يلزم المصنف «رجل» و «مائة»؛ لكونه مطلقاً مع دلالاته على الوحدة، وهو غير لازم؛ وذلك لأنه ليس بمطلق عنده.

والثاني: أن قوله: «لو صح ما ذكره، لم يتجه فرق بين أسد وأسامة» ليس بصحيح، والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس: أن علم الجنس وضع للماهية الذهنية بقاءً والتشخص الذهني، ولا كذلك اسم الجنس، وأما أسد، فبقيد التنكير؛ فالفرق بينهما واضح.

الثالث: أن قوله: «ولعسر هذا الفرق صار إلى هذا المقال» تحريف محض، وهَدْيَانٌ، صيرف؛ ولعل عند الإمام فروقا كثيرة بينهما.

الرابع: أنه قال في «البرهان»: المصادر نكرات، وقال في «التيبان»: إن وضع اللفظ للحقيقة من حيث هي هي، كان معرفة؛ وهذا تناقض ظاهر؛ فإن المصدر وضع للحقيقة من حيث هي هي، وقد اعترف به؛ فإنه جعله علة لمنع تثنية المصادر وجمعها.

الخامس: قوله عن الإمام: أنه قال في حد النكرة: «ميز جماعة بالمطلق أنه اللفظ الدالُّ على الحقيقة من حيث هي هي»؛ وهذا غلط فاحش؛ فإن المصنف لم يترجم عن النكرة بالمطلق، بل ما تكلم في النكرة والمعرفة، وحد المطلق يُعْمُ المطلق في سائر اللغات؛ فإن حدود أمثال هذه الألفاظ يجب أن توجد بحيث لا تختص بلغة قوم؛ كما فعلنا في تقسيم الألفاظ ودلالاتها، وحد الأوامر والنواهي.

وأما النكرة والمعرفة: فقد تختص بلغة قوم؛ فافهم ذلك.

وأما علم الجنس: فليس بلازم؛ لما ذكرنا من الفرق. فقد اندفع جميع ما ذكره،

وتبين [١/١٨١] ذهوله لا زهول الإمام؛ بعون الله وتوفيقه.

وقال الغزالي في «المستصفى»: اللفظ بالنسبة إلى مشترك المعنى وخصوصه يُنْقَسِمُ إلى لفظ يدل على عَيْنٍ واحدة؛ كزيد وعمرو، وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبيه: «مطلقاً»، و المطلق: «هو اللفظ الدالُّ على معنى يكون تصوره مانعاً من وقوع الشركة». هذا ما قاله الغزالي؛ وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه: اختلاف اصطلاح العلماء في «المطلق»، ولا مناقشة في الاصطلاح بعد السلامة عما تبطل به التعريفات، وفيما ذكره الغزالي نظراً، والله أعلم بالصواب.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي صِيغَةِ «كُلٌّ»

و «جَمِيعٌ»، وَفِي «أَيٌّ» وَ «مَا» وَ «مَنْ» فِي الْمَجَازَةِ، وَالِاسْتِفْهَامِ:

فَذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ، وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ فَقَطُّ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَأَنْكَرْتَ الْوَاقِفِيَّةَ ذَلِكَ، وَلَهُمْ قَوْلَانِ:

فَالْأَكْثَرُونَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

وَالْأَقْلُونَ قَالُوا: لَا نَدْرِي أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي الْعُمُومِ فَقَطُّ، أَوْ فِي الْخُصُوصِ فَقَطُّ، أَوْ

فِي الْإِشْتِرَاكِ فَقَطُّ.

وَالْكَلَامُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى فُضُولِ خَمْسَةِ:

### الفصل الأول:

فِي أَنَّ «مَنْ» وَ «مَا» وَ «أَيْنَ» وَ «مَتَى» فِي الْإِسْتِفْهَامِ لِلْعُمُومِ

فَنَقُولُ: هَذِهِ الصَّيْغُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لِلْعُمُومِ فَقَطُّ، أَوْ لِلْخُصُوصِ فَقَطُّ، أَوْ لهُمَا عَلَى

سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ، أَوْ لَا لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا.

وَالْكُلُّ بَاطِلٌ إِلَّا الْأَوَّلَ: أَمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْخُصُوصِ فَقَطُّ»؛

فَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ مِنَ الْمُجِيبِ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ الْعُقَلَاءِ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ؛ لَكِنْ لَا نِزَاعَ فِي حُسْنِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِالْإِشْتِرَاكِ؛ فَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلَّا

بَعْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ الْمُمْكِنَةِ؛ مِثْلُ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ:

تَسْأَلُنِي عَنِ الرِّجَالِ، أَوْ عَنِ النِّسَاءِ؟ فَإِذَا قَالَ: «عَنِ الرِّجَالِ» فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِي عَنِ

العَرَبِ، أَوْ عَنِ الْعَجَمِ؟ فَإِذَا قَالَ: «عَنِ الْعَرَبِ». فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِي عَنِ رِبِيعَةَ، أَوْ

عَنِ مُضَرَ؟... وَهَلُمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ تَأْتِيَ عَلَى جَمِيعِ التَّقْسِيمَاتِ الْمُمْكِنَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّفْظَ

إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْإِسْتِغْرَاقِ، وَبَيْنَ مَرْتَبَةِ مُعَيَّنَةٍ فِي الْخُصُوصِ أَوْ بَيْنَ

الْإِسْتِغْرَاقِ، وَبَيْنَ جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ الْمُمْكِنَةِ؛ وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ أَحَدًا لَمْ يَقُلْ بِهِ.

وَالثَّانِي يَقْتَضِي أَلَّا يَحْسُنَ مِنَ الْمُجِيبِ ذِكْرُ الْجَوَابِ، إِلَّا بَعْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ كُلِّ

تِلْكَ الْأَقْسَامِ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ، فَإِذَا كَانَ السُّؤَالُ مُحْتَمَلًا

لِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ، فَلَوْ أَجَابَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ مَا عَنْهُ وَقَعَ السُّؤَالُ لِاحْتِمَالِ أَلَّا يَكُونَ الْجَوَابُ

مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ.

فَنَبَتْ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الْإِشْتِرَاكِ لَوَجَبَتْ هَذِهِ الْإِسْتِفْهَامَاتُ؛ لَكِنَّهَا غَيْرُ وَاجِبَةٍ؛ أَمَا أَوْلَا

فَلَأَنَّهُ لَا عَامَ إِلَّا وَتَحْتَهُ عَامٌ آخَرَ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ التَّقْسِيمَاتُ الْمُمْكِنَةُ غَيْرَ

مُتَّاهِيَةً؛ وَالسُّؤَالُ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ مُحَالٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللِّسَانِ؛ أَنَّهُمْ يَسْتَقْبِحُونَ مِثْلَ هَذِهِ  
الِاسْتِفْهَامَاتِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّيغَةُ غَيْرَ مَوْضُوعَةٍ لَا لِلْعُمُومِ، وَلَا لِلْخُصُوصِ  
فَمُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

فَبَطَلَتْ هَذِهِ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ؛ وَهُوَ الْحَقُّ.

الشرح: اعلم: - وفقك الله تعالى - أن المصنف رتب الكلام فى صيغ العموم،  
وبيان كونها دالة على الاستغراق بالتفسير المذكور - على فصول أربعة<sup>(١)</sup>:

الأول: أن «مَنْ» و «مَا» و «مَتَى» [و«أَيْنَ»] فى الاستفهام - للعموم، فلتنقل مذاهب  
العلماء فى صيغ العموم، ثم ننعطف إلى شرح المتن، فنقول:

اختيار المصنف أنها للعموم، وكذلك صيغة «كل» و «جميع»، والذي نقله المصنف  
أنها للعموم فقط عند المعتزلة، وجماعة الفقهاء، ونُقِلَ عن الرافضة قولان:  
أحدهما: أنها مشتركة بين العموم والخصوص؛ وهو قول الأكثرين منهم.

وثانيهما - وهو قول الأقلين منهم - : أنا لا ندرى أنها حقيقة فى العموم فقط، أو  
فى الخصوص فقط، أو هى مشتركة بينهما.

قال الشيخ أبو بكر بن فورك: زعم أصحابنا ألا صيغة للاستغراق خاصة فى  
الألفاظ التى يدعى أصحاب الاستغراق<sup>(٢)</sup> فيها العموم؛ لأن كل ذلك ألفاظ مشتركة  
تصلح [له فيها حقيقة]<sup>(٣)</sup>؛ وذلك كالمشركين، والرجال، وأما السارق والسارقة:  
فعمومه معنوى، وأما «مَنْ» فى المجازاة والاستفهام، وكذلك «أى» و «متى» و «ما»  
[١٨١/ب] ونحو ذلك من الأسماء المبهمة: فلا تستوعب بظاهاها.

قال [المازرى]:<sup>(٤)</sup> الأقوال التى يصلح ادعاء العموم فيها أدوات الشرط كـ«مَنْ»

(١) أخرج الشارح الفصل الخامس، وهو شبه منكرى العموم؛ إذ ليس هذا الفصل من فصول بيان  
صيغ العموم، وبيان كونها دالة على الاستغراق.

(٢) فى «أ»: الاستيعاب.

(٣) فى «ب»: لنا دونه.

(٤) فى «ب»: الماوردى.



و«ما» إذا كانا للمجازاة أو للاستفهام، وظرف المكان كـ«حيثُ» و«أين»، وظرف الزمان كـ«متى»، والنكرة المنفية؛ كقولك: لا رجل فى الدار، وأسماء الجموع المنكرة كـ«مؤمنين»، و«مشركين»، والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام؛ كـ«التمر» و«التمرّة».

ومذاهب الناس فى هذه الألفاظ على الجملة ثلاثة: قائلون بالعموم؛ وهم مشاهير الفقهاء؛ كمالك، والشافعى، وأبى حنيفة، رضى الله عنهم.

واختلف المعمون - على الجملة - فى أن مازاد على أقل الجمع يحمل الخطاب فيه حمل النصوص، أو حمل الظواهر؟. ومن الناس من قال: بالخصوص؛ وقال به ابن [المتاب] <sup>(١)</sup> من المالكية. واختلف هؤلاء فى أنه يحمل على الاثنين أو على الثلاثة؟ اختلافهم فى أقل الجمع.

ومنهم من قال: بالوقف؛ وهو المشهور عن الشيخ أبى الحسن الأشعري، وإن كان قد صار فى كتابه المترجم بـ«العمد» إلى القول بالعموم، واختلف الواقفية فى محل الوقف على خمسة أقوال <sup>(٢)</sup>، وفى [صفة] <sup>(٣)</sup> الوقف على قولين:

(١) فى «ب»: ابن البندق.

(٢) وقد اختلف الواقفية فى محل الوقف على تسعة أقوال، حكاها صاحب «إرشاد الفحول». وهى

١- القول بالوقف مطلقاً من غير تفصيل، وهو المشهور عن أئمة الأشاعرة وعامة المرجئة..

٢- الوقف فى الوعد والوعيد، دون الأمر والنهى، حكاها اللزى عن الكرخى.

٣- القول بالعموم فى الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئة..

٤- الوقف فى الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة، دون غيرها.

٥- الوقف فى الوعيد دون الوعد.

قال القاضى: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والزهات دون الحقائق.

٦- التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد، فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد.

٧- الوقف فى حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه عليه السلام، وأما من سمع وعرف تصرفاته فلا وقف، حكاها المازرى..

٨- أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت فى الشرع أفادت العموم دون غيره، حكاها المازرى عن بعض المتأخرين.

٩- الفرق بين ألا يسمع قبل اتصالها به شيئاً من أدلة السمع، وكانت وعداً ووعيداً، فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم فى الأخبار التى اتصلت به، حكاها القاضى فى «مختصر التقريب». ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٣) فى «ب»: حقيقة.

أما محل الوقف: فالمشهور عن مذاهب أئمتهم: القول به على الإطلاق. ومنهم من صار إلى الوقف في الأوامر دون الأخبار؛ وإليه ذهب المرجئة.

ومن الواقفية: من قال بالعكس من هذا.

ومنهم: من قال بالوقف في الوعيد بحسن الخلف دون الوعد.

ومنهم: من قصر الوقف في الوعيد على عصاة أهل الملّة خاصّة.

ومنهم: من ذهب إلى الحمل (١) على العموم في الوعد والوعيد في حق من لم يسمع خطاب صاحب الشرع، وأما من سمعه وعرف تصرفاته في عمومه وخصوصه، فإنه لا يقف فيه.

وهذا يلحق بالمعمّمين؛ لأنه قضى بحمل الألفاظ المشار إليها على العموم.

وأما صفة الوقف: فقد اختلفوا فيه عن الشيخ [١٨٢/أ] أبي الحسن الأشعري، ف قيل عنه مذهبان:

أحدهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصاراً عليه (٢)، وبين أقل الجمع وما فوقه؛ كالعين والقرء، فـ«المشركون»: موضوع لمشرك واحد ولما زاد عليه وضّعاً متساوياً.

والثاني: نفى العلم بالاشتراك في أصل الوضع، ولكنه يقف وقوف من يخفى عليه أصل الوضع، كيف كان (٣). ونقل عن الأشعري وأتباعه: أن التردد في هذه الصيغة ثابت، وإن تقيدت بالقرائن، وأنكر أبو المعالي إضافة هذا المذهب إليه، وحمله - إن ثبت على أن المراد به التوابع المؤكّدة؛ كأجمعين وأكتعين، وأما قول القائل: «رأيت القوم واحداً بعد واحد لم يفتني منهم أحد»... إلى غير ذلك من ألفاظ تكررُها يقتضى الاستيعاب - فإن هذا المذهب [ما] (٤) ينبغي أن يضاف إلى مثل هذا الرجل بل إلى أحد، ورأى أن هذا إذا تصور يقتضى تقصير من نقل من الواقفية. وهذا الذي أنكره أبو المعالي على النقلة ونسبهم إلى الزلل فيه - تعسف عليهم، أمّا إنكاره أن يضاف إلى الواقفية الوقف - وإن تقيدت بالصيغة بالقرائن - فهذا منصوص عليه في كتبهم وكتب أئمتهم.

(١) أى: حمل الوقف.

(٢) فى «ب»: عنه.

(٣) فى «ب»: هو.

(٤) سقط من «ب».

والذى تمسك <sup>(١)</sup> به أبو المعالى، وظن أنهم لا ينكرون العموم فيه - ليس الأمر كما قال، ومن تأمل كتبهم ومذاهبهم فيها علم ما قلناه، وإن سلّموا <sup>(٢)</sup> له وقوع العلم [فى صورة، فإنما ذلك لوجود قرائن؛ وكذلك تحفظهم للنقلّة فى إضافتهم إلى الواقفية: إن كان صيغة تقتضى] <sup>(٣)</sup> العموم مع وجود الألفاظ التى ذكر أنهم لا ينكرون العموم فيها، فلم تزلّ النقلة فيه كما ظن؛ وإن سلم له ما قال، فالقوم إنما أنكروا وجود لفظة واحدة تدل على العموم.

واختلفوا فى دلالة الجمع المنكر على العموم، واختيار أبى إسحاق الإسفرايينى: أنه لا يدل.

ومن المتأخرين من أشار إلى طريقة غريبة: أن لفظة «المؤمن» و «الكافر» - حيث وقعت - فهى للعموم، ويكون ذلك من أحكام الشرع؛ كما فى لفظ «الصلاة» و «الصوم».

وأما أبو المعالى: فقد جنح إلى مذهب أئمة العربية، وقسم [١٨٢/ب] الجمع إلى جمع السلامة وإلى جمع التكسير، والأول: ما سلم فيه بناء الواحد؛ كـ«مسلمون»، والثانى: ما لا يسلم فيه بناء الواحد؛ كـ«ثياب» و «أموال» وغيرهما.

وقسموا أيضا الجمع إلى جمع قلة، وهى: أفعال، وأفعل، وأفعلّة، وفعلّة، وهو لما دون العشرة، وإلى جمع كثرة؛ كالفُعول، والفِعال، وغيرهما.

ثم قال إمام الحرمين - رحمه الله - : الألفاظ أربعة أقسام: طرفان وواسطتان. والطرف الواحد <sup>(٤)</sup>: ما بلغ فى الوضوح فى إفادة مدلوله إلى حد لا يعرض فيها إشكال أصلاً؛ وذلك فيما إذا علم أن المتكلم غير متأول، ولا حاكٍ عن الغير، ولا مقوم للسانه؛ وهذا كالتصوص فى إفادته العموم أو الخصوص على غاية الوضوح.

الطرف الثانى: مقابله، وهو ما لا يشعر بجمع ولا آحاد؛ كالمصدر: أما كونه غير مشعر بالجمع: فمتفق عليه، وأما كونه صالحاً للإشعار به: فمختلف فيه؛ واختيار أبى المعالى: أنه غير مشعر بواحد منهما. وبين هذين <sup>(٥)</sup> الطرفين واسطتان: فما يميل <sup>(٦)</sup> إلى

(١) فى «ب»: تمثل به.

(٢) فى «ب»: علموا إليه.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: الأول.

(٥) فى «ب»: مقادير.

(٦) فى «ب»: تمثل.

الطرف الأول الذى هو كالنص: يكون ثانيًا. وما يميل (١) إلى الطرف الذى هو المصدر: يكون ثالثًا. فأدوات الشرط: تميل إلى الطرف الأول الذى هو كالنص، ولكن قد يعرض فيها خصوص بأن يكون قد تقدم مخاطبة مع قوم بأعيانهم، فقال المخاطب: «مَنْ فعل كذا، فله كذا»، ومراده: أولئك المذكورون، فنزلت عن المرتبة الأولى بتقدير خصوص ضرب من التخيل.

وأما لفظ «الجمع» الذى لم يوضع للقلة: فلا يستنكر أن يريد مطلقه على الخصوص من غير فرض تلك الصورة التى فرضناها فى أدوات الشرط؛ لكنه مع هذا هو نصٌّ فى أقل الجمع، وظاهرٌ فيما سواه مع انتفاء القرائن؛ بخلاف أدوات الشرط؛ فإنها نصٌّ فى الاستيعاب مع انتفاء القرائن، فقد صار هذا الثالث منحطًا عن الثانى؛ لكونه ظاهرًا، وأول ذلك نصًا وتجويز قصد الخصوص من غير فرض صورته بتقدم الخطاب، وفى أدوات الشرط لا بد من [١٨٣/أ] فرض مثل تلك الصورة.

وذكر سيبويه - رحمه الله - أن جمع السلامة بمثابة جمع القلة، واستعظم أبو المعالى مخالفته ومخالفة الفقهاء القائلين بالعموم؛ فإنهم - عنده - مطبقون على الاستغراق، وقد نزل (٢) أبو المعالى ههنا فيما حكم من إطباق المعممين على القول بالعموم فى مثل هذا، وقد تقدم ذكرنا الخلاف بينهم فيه.

وذهب الإسفرايينى (٣): إلى حمل العرف على الخصوص.

وجمع أبو المعالى بين مذهب النحاة ومذهب الأصوليين، فحمل كلام سيبويه على أنه أراد به جمع السلامة إذا لم يعرف، وذكر أبو المعالى: أن الجمع إذا لم يعرف: أقل الجمع (٤)، فإذا عرف، ففيه الخلاف.

وهذا يوهم ألا خلاف فى المنكر، وقد نقلنا نحن الخلاف فيه.

وأما النكرة فى النفى: فإنها تقتضى الاستيعاب، وقد قيل: إن النكرة فى سياق الإنبات تخص، وأنكر أبو المعالى إطلاق ذلك، وقال: إذا قال: من يأتينى بمال أجزاه؛ فإن المال غير خاص، وذكر: أن دلالة النكرة المنفية على الاستيعاب ليست نصًّا؛ فإنه يتطرق إليه تأويل ذكره سيبويه - رحمه الله - وهو أنه إذا قال: «ما رأيت رجلاً»: أنه قد يريد: ما رأيت رجلاً واحدًا بل رجلاً.

(١) فى «ب»: تمتل.

(٢) فى «أ»: زل.

(٣) فى «ب»: الأشعري.

(٤) فى «ب»: فقول الجمع ماذا.

وأما المفرد المعروف بالألف واللام: فقد اختار أبو المعالى: أنه إن كان التعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أَقْبَلَ رَجُلٌ، ثم تقول: قُرْبَ الرَّجُلِ، والمراد: قُرْبُ مَنْ ذَكَرْتَهُ - : فهذا لا يقتضى استغراقاً، وإن لاح من المتكلم قَصْدُ الْجِنْسِ - : اقتضى استغراقاً، وإذا احتَمَلَ كل واحد منهما - : فقد اختار أبو المعالى أنه مُجْمَلٌ؛ خلافاً لما صار إليه معظم المعممين.

وأما الجَمْعُ الذى إنما فارق لَفْظُهُ وَاحِدَهُ بنقصان الهاء؛ كالتمر والتمرة: فالمعممون مختلفون فى عمومته، ورأى أبو المعالى: أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمور، وأن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة [لفظية، والتمور يتخيل فيه الواحد، ثم الاستغراق بعده بصيغة] <sup>(١)</sup> الجمع، وفى صيغة الجمع خلاف قد تقدم. وذكر [١٨٣/ب] أبو المعالى اللفظة الموضوعه لأمر مختلفة؛ كالعَيْنِ؛ وقيل عن بعض المعممين: إنهم يحملونه على جميع معانيه، ولم يفرقوا بين أن يكون جميع محامله حقيقة، أو البعض حقيقة والبعض مجازاً، ونسب هذا المذهب إلى الشافعى، رضى الله عنه. واختار أبو المعالى: أن ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال لا يقتضى عُمُومًا فى المقال؛ خلافاً للشافعى؛ وذلك كقوله ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرُهُنَّ» <sup>(٢)</sup>. وذكر أبو المعالى: أن

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه الشافعى فى الأم (٥٣/٥) كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة. وأحمد (١٣/٢) والترمذى (٤٣٥/٣) كتاب النكاح - باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١١٢٨) وابن ماجه (٦٢٨/١) كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١٩٥٣) وابن حبان (١٢٧٧ موارد) وأبو يعلى (٣٢٥/٩) رقم (٥٤٣٧) والدارقطنى (٢٦٩/٣) كتاب النكاح - باب المهر حديث (٩٥) والحاكم (١٩٣/٢) كتاب النكاح، والبيهقى (١٨١/٧) كتاب النكاح - باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة. من طريق معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال الترمذى: هكذا رواه معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ والصحيح ما روى شعيب بن أبى حمزة وغيره عن الزهرى وقال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفى أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة قال محمد: وإنما حديث الزهرى عن سالم عن أبيه أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر: لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبى رغال أهد. وقال الحافظ فى التلخيص (١٦٨/٣): وحكم مسلم فى التمييز على معمر بالوهم فيه، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه وأبى زرعة: المرسل أصح، وحكى الحاكم عن مسلم أن هذا الحديث مما وهم فيه معمر بالبصرة قال: فإن رواه عنه ثقة خارج البصرة حكمناه له بصحته، وقد أخذ ابن حبان والحاكم والبيهقى بظاهر هذا الحكم فأخرجوه من طرق عن معمر من حديث أهل الكوفة وأهل خراسان وأهل اليمامة عنه قلت - : أى الحافظ - ولا يفيد ذلك =

أبا حنيفة ذهبَ إلى تعميم قوله: «قَضَى الرَّسُولُ ﷺ بِكَذَا»؛ فعممَ القضاءَ في غير المحل المنقول. هذا جملة المذاهب في مسائل العموم، وقد تكفل بنقلها هذا الرجل، وهو المازرى، رحمه الله واختار الغزالي: أن للعموم صيغة.

قال الأبيارى: إذا قلنا بالعموم، فقد اختلف المعمون في دلالة العموم؛ هل هي قطعية أو ظنية؟ فذهب الشافعى - رضى الله عنه - والمعتزلة: إلى أنها قطعية، وذهب أكثر الفقهاء: إلى أن دلالتها ظنية.

= شيئاً، فإن هؤلاء كلهم إنما سمعوا منه بالبصرة، وإن كانوا من غير أهلها، وعلى تقدير تسليم أنهم سمعوا منه غيرها، فحديثه الذى حدث به فى غير بلده مضطرب؛ لأنه كان يحدث فى بلده من كتبه على الصحة، وأما إذ رحل فحدث من حفظه بأشياء وهم فيها، اتفق على ذلك أهل العلم به كابن المدينى والبخارى وأبى حاتم ويعقوب بن شيبه وغيرهم، وقد قال الأثرم عن أحمد: هذا الحديث ليس بصحيح، والعمل عليه، وأعله بتفرد معمر بوصله وتحديثه به فى غير بلده هكذا، وقال ابن عبد البر: طرقة كلها معلولة، وقد أطال الدارقطنى فى العلل تخريج طرقة، ورواه ابن عيينة ومالك عن الزهرى مرسلًا، وكذا رواه عبد الرزاق عن معمر، وقد وافق معمرًا على وصله بجر بن كثير السقا عن الزهرى، لكن بجر ضعيف، وكذا وصله يحيى بن سلام عن مالك، ويحيى ضعيف. (فائدة) قال النسائى: أنا أبو بريد عمرو بن يزيد الجرمى، أنا سيف بن عبد الله عن سرار بن بجمش، عن أيوب عن نافع وسالم عن ابن عمر: أن غيلان بن سلمة الثقفى أسلم وعنده عشر نسوة... الحديث وفيه فأسلم وأسلمن معه، وفيه: فلما كان زمن عمر طلقهن، فقال له عمر: راجعهن، ورجال إسناده ثقات، ومن هذا الوجه أخرجه الدارقطنى، واستدل به ابن القطان على صحة حديث معمر، قال ابن القطان: وإنما اتجهت تحطُّبُهم حديث معمر؛ لأن أصحاب الزهرى اختلفوا عليه، فقال مالك وجماعة عنه: بلغنى... فذكره، وقال يونس عنه: عن عثمان بن محمد بن أبى سويد، وقيل: عن يونس عنه بلغنى عن عثمان بن أبى سويد، وقال شعيب عنه عن محمد بن أبى سويد، ومنهم من رواه عن الزهرى قال: أسلم غيلان فلم يذكر واسطة، قال: فاستبعدوا أن يكون عند الزهرى عن سالم عن ابن عمر، مرفوعًا، ثم يحدث به على تلك الوجوه الواهية، وهذا عندى غير مستبعد، والله أعلم. قلت: وبما يقوى نظر ابن القطان أن الإمام أحمد أخرجه فى مسنده عن ابن عليه ومحمد بن جعفر جميعًا عن عمر بالحديثين معًا، حديثه المرفوع، وحديثه الموقوف على عمر، ولفظه: أن ابن سلمة الثقفى أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبى ﷺ: اختر منهن أربعًا، فلما كان فى عهد عمر طلق نساءه، وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر فقال: إني لأظن الشيطان مما يسترق من السمع سمع بموتك، فقذفه فى نفسك، وأعلمك أنك لا تمكث إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك، ولترجعن مالك، أو لأورثنهن منك، ولأمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبى رغال، قلت: والموقوف على عمر هو الذى حكم البخارى بصحته، عن الزهرى عن سالم عن أبيه، بخلاف أول القصة، والله أعلم.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: اختلف الناس فى أنه هل للعموم صيغة أم لا؟<sup>(٢)</sup> فقال بعض المرجئة: إنه ليس فى اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق هو موضوع لما دونه من الجموع، وزعموا أن قولنا: «كل» و «جميع» - حقيقة فى كل جمع دون الاستغراق؛ وكذلك قالوا فى لفظ «مَنْ» فى المجازة أو الاستفهام.

وحكى عن بعض المرجئة: أنه قال: ليس فى اللغة لفظ للعموم، وإنما يكون اللفظ عامًا بالقصد، وزعموا: أن الألفاظ التى يقول خصومهم: «إنها عامة» - هى مجاز فى الاستغراق، حقيقة فى الخصوص. ويشبه أن يكون قد جعلوا لفظ «مَنْ» حقيقة فى الواحد، مجازاً فى الكل، وأن يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة فى جمع غير مستغرق؛ لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرف بالألف واللام؛ [كقولنا: «المسلمون»] حقيقة فى الواحد مجازاً فى الجمع، ولفظ «كل» و «جميع» من ذلك أبعد. [و] الذى ذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء: أن فى [١٨٤/أ] اللُّفْظُ أَلْفَاظًا وضعت للاستغراق فقط، وهى حقيقة فيه، ومجاز فى غيره.

(١) ينظر: المعتمد (١/١٩٤، ١٩٥).

(٢) وبياناً لموضع الخلاف نذكر الصيغ بمجملتها وهى بالتتابع أنواع خمسة: الأول: ألفاظ الجموع المعرفة بأل، أو الإضافة كالرجال، والمشركون، وعلماء مصر، إذا لم يقصد بها تعريف المجهود، كقولهم: أقبيل الرجال أى: المجهودون المنتظرون، والنكرة كقولهم: رجال ومشركون..  
الثانى: أسماء الشبوط، والاستفهام، والموصولات، كما فى قوله عليه السلام: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»، «عَلَى الْيَدِ مَا أَحَدَتْ حَتَّى تُوَدِّيَهُ» وما فى معناها كمتى وأين، للمكان، والزمان «مَتَى جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ»، «وَأَيْنَمَا كُنْتَ أَتَيْتُكَ»..

الثالث: النكرة الواقعة فى سياق النفى، سواء كان النفى صريحاً نحو: «لا رجل»، أو ضمناً بأن وقعت فى الشرط المثبت يميناً أى الذى وقع فى اليمين؛ لأن مضمون الشرط حينئذ الحمل على المنع والنهى، وهما بمنزلة النفى، فمثلاً إذا قال: «إن دخلت داراً فأنت طالق» فالمحلولوف عليه هو نفى دخول الدار؛ لأنه المطلوب من الحلف، وبهذا الاعتبار كانت «دار» نكرة فى سياق النفى، فالمقصود من هذا الشرط حمل المرأة على عدم دخول أى دار، يعنى أنه قصد بالشرط منعها، فكان ذلك نفيًا..

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ أَلْفَىٰ خُسْرٍ﴾، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾. وأما الاسم المفرد النكرة، كمشرك وسارق، فلا يتناول إلا واحداً..

الخامس: الألفاظ المؤكدة ككل، وجميع، وأجمعون، وأكتعون. تلك هى الصيغ التى كانت محل الخلاف بينهم. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

وقال أبو الوليد الباجي: ذهب عامة الفقهاء ومالك: إلى أن تلك الألفاظ التي ذكرناها للعموم؛ وهو قول جمهور أصحابنا.

وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر: ليس للعموم صيغة، ونقل المصنف عن الشيخ أبي بكر بن فورك القول بالعموم؛ وهو غلط؛ فإننا نقلنا عن الشيخ أبي بكر إنكاره، ونقلنا عبارته بعينها في صدر هذا الفصل.

ونقل ابن برهان خلاف المرجئة في المسألة، ثم قال: وظن ظانوا أن الشيخ أبا الحسن الأشعري من القائلين بالإرجاء، وحاشاه؛ فليس ذلك مذهبه.

واختار ابن برهان: أن للعموم صيغة؛ وهي الصيغ المذكورة.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلف العلماء في أن معنى العموم هل له صيغة موضوعة له خاصة تدل عليه أم لا؟ فذهب المرجئة: إلى أنه ليس في لغة العرب صيغة له.

وذهب الشافعي والمعتزلة، وكثير من الفقهاء، إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم، ومجاز فيما عداه<sup>(٢)</sup>.

ومنهم من خالفه في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس، إذا دخله الألف واللام؛ وهو مذهب أبي هاشم.

وذهب أرباب الخصوص: إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص، مجاز فيما عداه.

(١) ينظر: الإحكام (١/١٨٦١).

(٢) وهو رأى الجمهور، وهو أن هذه الصيغ في الجملة حقيقة في العموم مجاز فيما عداه. وفي التفصيل وقع الخلاف بينهم في ثلاث مسائل: الأولى: الفرق بين المعرف والمنكر، فقال الجبائي: الجمع المنكر كالمعرف في دلالة كل منهما على استغراق الأفراد، فلا فرق بين قولنا: «اضربوا الرجال» و«اضربوا رجالا»، و«اقتلوا المشركين» و«اقتلوا مشركين». وقال قوم بالفرق بينهما، من ناحية الدلالة على الاستغراق، فالمنكر لا يدل عليه، وإنما يدل على جمع غير معين ولا مقدر، والمعرف يدل عليه، فالفرق ثابت في نحو الأمثلة المتقدمة.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعروف بالألف واللام، كالمسارقين، والمشركين والفقراء، والمساكين، فقال قوم: هو للاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد. وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: «الدينار خير من الدرهم»، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف اليهود. وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد، والجنس، ولبعض الجنس.



ونقل عن الأشعرى قولان:

أحدهما: الاشتراك بين العموم والخصوص<sup>(١)</sup>. والآخر: الوقف.

ووافقه على الوقف: القاضى أبو بكر، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين. ومن الواقفية: من فصل بين الأخبار والوعد والوعيد، والأمر والنهى؛ فقال بالوقف فى الأخبار والوعد والوعيد، دون الأمر والنهى. والمختار: إنما هو صحة الاحتجاج به فى الخصوص؛ لكونه مرادا من لفظ أريد به العموم أو الخصوص، والوقف فيما وراء ذلك.

وقال ابن الحاجب: ذهب الشافعى والمحققون: إلى أن للعموم صيغة موضوعة له.

وقال قوم: لا صيغة [١٨٤/ب] له.

وقال أرباب الخصوص: وضعت له مجازا، وهى حقيقية فى الخصوص<sup>(٢)</sup>.

(١) حجة القائلين بالاشتراك: قالوا: هذه الصيغ تارة للعموم، وتارة للخصوص، والأصل فى الإطلاق أن يكون على سبيل الحقيقة، وحقيقة الخصوص تغاير حقيقة العموم، فكان المتحد، الدال عليهما حقيقة مشتركا، كلفظ العين والقرء ونحوهما، وأيضا فإن هذه الصيغ يحسن عند إطلاقها الاستفهام من مطلقها، أنك أردت البعض أو الكل، وحسن الاستفهام عن كل واحد منهما دليل الاشتراك؛ لأنه لو كان حقيقة فى أحد الأمرين دون الآخر، لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة. مناقشة: قالوا لهم فى الوجه الأول: قولكم: الأصل فى الإطلاق الحقيقة، إما أن يكون على صفة الاشتراك، أو على غير صفة الاشتراك، فإن كان الأول منعه، وإن كان الثانى سلمناه، وذلك لأنه إذا كان مشتركا، افتقر فى فهم كل واحد من مدلولاته إلى قرينة تعينه، ضرورة تساوى نسبة اللفظ فيه إلى الكل، والقرينة قد تظهر، وقد تخفى، وذلك يفضى إلى الإحلال بمقصود الوضع، وهو التفاهم، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة فى مدلول واحد، فإنه يحمل عليه عند إطلاقه من غير افتقار إلى قرينة، وإذ قد ثبت بالدليل أنها حقيقة فى العموم، فتكون مجازا فى الخصوص، والمجاز أولى من الاشتراك، وقالوا لهم فى الثانى: حسن الاستفهام لا يدل على كون اللفظ مشتركا فإنه يحسن الاستفهام مع كون اللفظ متحدا للمدلول، كما لو قال القائل: «خاصمت السلطان» فيقال: «أخاصمته؟» ومع كون اللفظ حقيقة فى شىء، ومجازا فى غيره، كما فى قول القائل: «صدمت جبلا» و «رأيت بحرا» و «لقيت حمرا»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية، من الرجل العظيم، والكريم، والبليد، وذلك لفائدة، هى زيادة الأمن من المجازية فى الكلام، أو زيادة غلبة الظن، وتأكيد ما هو الظاهر من اللفظ، أو للمبالغة فى دفع المعارض، وبهذا لا ينهض الدليل حجة. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٢) استدلال القائلون بالخصوص بأدلة: الدليل الأول: قالوا الخصوص متيقن، لأنه الصيغة إن كانت =

=موضوعة فمراد، وإن كانت للعموم فداخل في المراد منها، وعلى التقديرين يلزم ثبوته، بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه، إذ ربما كانت الصيغة للخصوص، فيكون العموم غير مراد، وغير داخل فيها فلا يثبت، وإذا كان الأمر على ما وصفنا، فجعل الصيغة حقيقة في الخصوص المتيقن أولى من جعلها حقيقة في العموم المشكوك فيه. مناقشة الدليل: أولاً: ذهب الإمام الغزالي وسيف الدين الآمدى: إلى أن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة - إذ من المعلوم أن الخلاف في أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً؛ ألا ترى أن الثلاثة متيقنة من لفظ العشرة، ولا يوجب كونه مجازاً فيما عداه، وكون ارتفاع الحرج معلوماً من صيغة الأمر، لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب والندب، وكون الفعل الواحدة متيقنة في الأمر، لا يوجب كونه مجازاً في التكرار، إلى غير ذلك. ثم قال الغزالي بعد ما تقدم: على أن هذا متناقض؛ لأن قولهم: إن الثلاثة هو المفهوم فقط، يناقض قولهم: الباقي مشكوك فيه؛ لأنه إن كان هو المفهوم فقط، فالباقي غير داخل قطعاً، وإن كانوا شاكين في الباقي، فقد شكوا في نفس المسألة، فإن الخلاف في الباقي، وخطئوا في قولهم: إن الثلاثة مفهومه فقط.

ثانياً: في هذا الدليل إثبات اللغة بالترجيح، وهو أمر عقلي، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل كما هو معروف مقرر، وعلى تسليم أن اللغة تثبت بالترجيح فأرجحية العموم ظاهرة للاحتياط، فمثلاً إذا قيل: «أكرم العالم ولا تكرم الجاهل» لا يخرج من العهدة بيقين، إلا إذا أكرم كل عالم، وكف عن إكرام كل جاهل. وأجيب على هذا التسليم بأمرين، على كل منهما رد:

الأول: أن العموم أحوط في الإيجاب والتحريم، لا في الإباحة، فإذا قيل: «أجث لك عن الطعام» فالأحوط للاقتصار على طعام واحد؛ لثلا يقع في المخطور، وحيث كان الاحتياط مما يختلف بالإيجاب والإباحة فلا يصلح حجة للفريقين. ورد هذا القول بأن مقصود المجيب نقض الدليل، بأن المتيقن لا يفيدهم، فإنه معارض بالأحوطية، ولو في بعض الموارد...

الأمر الثاني: أن هذا الجواب يؤدي إلى إثبات اللغة بالترجيح، وهو عقلي، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل، فما فرتم منه وقعتم فيه. ورد بأن الغرض من الجواب هدم دليل الخصم، ولو بما تمسك به من الباطل، أما مدعاه فقد أقام عليه الدليل، وأحسن الأجوبة عن هذا الدليل أن يقال: إن الحمل على المتيقن واجب عند عدم قيام الأدلة الناهضة على العموم، أما عند قيامها فإن هذا الحمل لا يتأتى. الدليل الثاني: قالوا: العموم لا يستفاد إلا من مركب، حتى المحلى باللام، فإنه مركب منها ومن مدخولها، والمركبات ليست موضوعة، اكتفاءً بوضع المفردات، ومن المعلوم أنه لم توضع المفردات للعموم فتعين لذلك أنها موضوعة للخصوص. توضيح ذلك: أن لفظ الإنسان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَىٰ خَسْرًا﴾ «أل» فيه موضوعة للتعريف، ولفظ إنسان موضوع لفرد شائع، وليس واحد منهما موضوعاً للعموم، والعموم حصل بالتركيب، والمركب منهما غير موضوع، فليس ثمة لفظ وضع للعموم، الجواب: رد الدليل في «المسلم» و«التحرير» بأنه على تسليم مقدماته لا يثبت المدعى؛ حيث إنه يفيد أن العموم متوقف على التركيب، لأن الدال عليه هو المركب، وهذا مما لا خلاف فيه، فالدال على العموم هو المفرد بشرط التركيب، ولا يرد أن =

=المفرد موضوع للخصوص، فكيف يفيد العموم؟ لأنه لا يبعد أن يكون المفرد وضع للخصوص حال تنكيره، وللعموم حال تعريفه، بأن يقول الواضع: وضعت النكرة للفرد المنتشر، فإذا عرفت فقد وضعتها لكل فرد دفعة، بل هذا هو الظاهر لتبادر العموم منها حال التعريف، وهو أمانة الوضع، ومن هنا اشتبه على بعضهم أنها من المشترك اللفظي، لتعدد الوضع، لكن إذا نظرنا إلى أن الموضوع مختلف بالاعتبار، حكمنا بعدم الاشتراك؛ وذلك لأن المشترك ما تعدد وضعه مع اتحاد الموضوع ذاتا واعتبارا، مثل القرء والعين وغيرهما. الدليل الثالث: قالوا: أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم، حتى اشتهر «ما من عام إلا وقد خص منه البعض»، حتى هذا فإنه مخصوص بنحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وإذا كان الأمر كذلك، كان العموم مغلوبا والخصوص غالبا؛ وجعل المغلوب هو المجاز أولى ومنه يقال: جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة، وأنفقت دراهمي»، «وصرمت نخيلي»، ونحو ذلك، ولا يكون كاذبا إذا كان الحاصل من كل هذا هو الأكثر والغالب. الجواب: ما ذكر في الدليل لا دلالة فيه على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص، ومجازا في العموم، يدلنا على ذلك أن استعمال لفظ «الغائط والعذرة» غالب في الخارج المستقذر من الإنسان، مع أنه مجاز فيه، وحقيقة في الوضع المطمئن من الأرض وفناء الدار، وأيضا فإن احتياج خروج البعض عنها إلى الدليل المخصص ظاهر في أنه للعموم دون الخصوص، إذ الحقائق لا تحتاج إلى دليل. وأظهرية كونها للأغلب إنما يكون دليلا على كونها حقيقة فيه، إذا لم تكن محتاجة إلى الدليل على كونها لذلك الأغلب، لكنها محتاجة إليه فلا تكون حقيقة فيه، على أن الأقل قد يلزم للدليل الموجب له، وههنا دل الدليل على العموم. الدليل الرابع: قالوا: إذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجال»؛ و«من دخل داري فأعطه درهما»، و«متى جاءك فقير فتصدق عليه»، و«متى جاء زيد فأكرمه»، وأين كان وحيث حل»، فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض، ويحسن عما وراء ذلك، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه أولى، مما يحسن فيه الاستفسار. الجواب: قالوا: حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم، يدلنا على ذلك أنه لو قال القائل: «دخل الملك البلد»، و«لقيت بجرا»، و«ناطحت جبلا» و«رأيت حمارا»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بالملك نفسه أو عساكره؟ وهل أردت بالبحر الحقيقي أو رجلا كريما؟ وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه، لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه دون الزيادة، بدليل الثلاثة من العشرة، على أنا نقول لهم: ماذا تقولون لو أن العبد ترك إعطاء البعض الداخل؟ أليس يستحق اللوم والتأديب في نظركم؟ ولو أنه أعطى كل داخل، أستم تقولون: ليس للسيد أن يعترض عليه؟ وما هذا وذاك إلا دليل أنها للعموم. الدليل الخامس: قالوا: لو كان قول القائل: «رأيت الرجال» للعموم لكان كاذبا، بتقدير إرادة الخصوص، كما لو قال: رأيت عشرين، ولم ير إلا عشرة، بخلاف ما إذا كانت للخصوص، وأريد به العموم. الجواب: منع استلزام كون اللفظ حقيقة في العموم الكذب على تقدير إرادة البعض؛ لأن محل ذلك ما إذا لم يكن لفظه صالحا لإرادة البعض تجوزا، ولهذا لو قال: «رأيت أسدا أو حمارا أو بجرا»، وكان قد رأى إنسانا شجاعا=

= أو بليداً أو كرىماً، لم يكن كاذباً، وإن كان لفظه حقيقة في غيره، وهذا بخلاف ما إذا قال «رأيت عشرين رجلاً»، ولم يكن رأى إلا عشرة؛ لأن لفظ العشرين مما لا يصح استعماله في العشرة تجوزاً. الدليل السادس: قالوا: لو كانت تلك الصيغ موضوعة للعموم، لما أفاد تأكيدها فائدة زائدة على ما أفادته الصيغة، وكان تأكيدها عبثاً، وكان الاستثناء منها نقضاً، وكلاهما باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو الوضع للعموم، وثبت أنها موضوعة للخصوص. الجواب: منع بطلان اللازم؛ لأن التأكيد يفيد فائدة جديدة، هي إبعاد الكلام عن إرادة المجاز من المتكلم، وإرادة الخصوص، كيف وأن يلزم على ما ذكره عدم صحة تأكيد الخاص بقوله: «جاء زيد عينه نفسه»، وتأكيد عقود الأعداد، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وما هو الجواب هنا عن التأكيد يكون جواباً في العموم. أما قولهم: وكان الاستثناء منها نقضاً، يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله: «له على عشرة إلا خمسة»، فإنه صحيح بالاتفاق، مع أن لفظ العشرة صريح فيها، وقد ورد الاستثناء من العدد في القرآن: ﴿قَلْبَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وجوابه في الأعداد هو الجواب هنا. تلك هي أدلة القوم، أو شبههم إن أردنا التعبير عنها تعبيراً يتفق وما فيها من وهن وضعف، وأنها لا تعتمد على نظر سليم، ومقدمات مقبولة، بل هي في الحق شبه أرادوا من ورائها الانتصار لمذهبهم، مهما كان، أو التعمية على مخالفهم، ولقد تعرض لهم ابن حزم في أحكامه بما هو معروف عنه من الشدة في النقد، والمبالغة في التجريح، فذكر طائفة كبيرة من شبههم لم تكن بحاجة إلى التعرض لها، لولا أن وجدنا فيها: ما قد يؤدي إغفاله إلى التشويش على من رآه. فمن هذه الشبه: أنهم تمسكوا بآيات الوعيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. قالوا وهي غير محمولة على عمومها، فثبت أنها موضوعة للخصوص. والجواب: أنه لولا النصوص الواردة بقبول التوبة، وبغفران السيئات باجتناب الكبائر، لوجب حمل آيات الوعيد على ظاهرها وعمومها، ولكن هذه الآيات أريد بها الخصوص، بدليل خطاب آخر، والقائلون بالعموم لم ينكروا تخصيصه بدليل، وإنما أنكروا حمل الصيغ على الخصوص بلا دليل يدل على ذلك. ومثل هذه الشبهة وجوابها قولهم: قال تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَالرَّيْمِ﴾، وقال: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقال: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، ومعلوم أن الريح لم تدمر كل شيء في العالم، وأن الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، وأن القائل بعض الناس، والجامعون لهم بعض الناس لا كلهم. والجواب: أن هذا كله لا حجة لهم فيه: أما قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فإنه الله تعالى - لم يقل ذلك وأمسك، بل قال: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾، فصح بالنص عموم هذا اللفظ؛ لأنه تعالى قال: دمرت كل شيء على العموم من الأشياء، التي أمرها الله بتدميرها. وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَالرَّيْمِ﴾، فالذي فيه أنه تعالى أخبر أنها دمرت كل شيء أتت عليه، لا كل شيء لم تأت عليه، فلا حجة فيه. وأما قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾.... الآية ليس لهم فيها حجة، إلا حين ننكر ورود دليل يخرج بعض الألفاظ عن

=موضوعها فى اللغة، لكننا نجيز ذلك، وقد قام البرهان الضرورى على أن المراد بخلقه تعالى كل شىء ما دونه عز وجل على العموم، وهذا مفهوم من نص الآية؛ لأنه لما كان تعالى هو الذى خلق كل شىء، ومن الخيال أن يحدث أحد نفسه لضرورة البراهين التى قامت على ذلك، صح أن اللفظ لم يأت قط لعموم الله تعالى فيما ذكر أنه خلقه، وكذلك لما كان المخبرون لهؤلاء بأن الناس قد جمعوا دم ناسا غير الناس الجامعين، وكان الناس الجامعون لهم غير الناس المخبرين لهم، وكانت الطائفتان معا غير المجموع لها، علمنا أن اللفظ لم يقصد به إلا ما قام فى العقل، وإنما نكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل. ومنها: أنهم سألوا فقالوا: إن كان قولكم بالعموم والظاهر حقا، فما قولكم فىمن سمع آية قطع السرقة، وآية جلد الزناة، وآية تحريم المرضعات لنا والمرضعات معنا، ولم يسمع أحاديث التخصيص لكل ذلك، ولا آية التخصيص للإماء، أمأرونه بقطع من سرق فلما من ذهب؟ ويجلد الأمة والعبد مائة إذا زنيا؟ وتحرمون من أرضعت رضعة؟ وتقولون: إنه مأمور من عند الله بذلك؟ فإن أمرتموه بذلك، لزمكم القول بأنه مأمور بما لم يؤمر به، والقول بأنه مأمور بالباطل، وإن أمرتموه بالألا ينفذ شيئا من ذلك حتى يطلب الدليل، فقد تركتم القول بالعموم والظاهر. والجواب: أن الرسول - عليه السلام - قد بين المراد من كل ذلك، وكلامه - عليه السلام - وكلام ربه سواء، فى أنه كله وحى لازمة طاعته، فالآيات التى ذكرها، والأحاديث المبينة لها، مضموم كل ذلك بعضه إلى بعض، غير مفصول منه شىء عن آخر، بل كله كآية واحدة، أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت فى التلاوة، فالتلاوة غير الحكم، ولم يفرق فى الحكم قط، بل بين النبى ﷺ ذلك، فلا فرق بين قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ مع قوله - عليه السلام -: «لا قطع فى أقل من ربع دينار»، وبين قوله تعالى: ﴿فَلْيَبِئْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وقول القائل: «لا إله إلا الله»، فلا يجوز أن يفصل شىء من ذلك فى الحكم عن بيانه، كما لا يحل لأحد أن يأخذ القائل «لا إله إلا الله» ببعض كلامه دون بعض، فيقضى عليه بقوله: «لا إله إلا بالكفر»، والناس بالنسبة إلى هذه الآيات فريقان: فريق من لم يتفقه فى دين الله، وفريق من تفقه فى الدين، ولا ثالث لهما، فالذى لم يتفقه ليس من الذين خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ولا من الذين خاطبوا بالفتيا، والحكم فى تحريم المرضعات، ولا من المأمورين بجلد الزناة، وإنما أمر بذلك الفقهاء، والحكام العالمين باللغة والفقه، بلا خلاف من أحد من المسلمين فى ذلك، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. فصح بالنص أنه ليس كل أحد مأمورا بالتفقه، وأن المأمورين بتنفيذ الأحكام والفتيا فى الدين الفقهاء، الذين قد سمعوا النصوص كلها، وعرفوا الإجماع والاختلاف، وحينئذ يلزمه تنفيذ ما سمع على عمومها وظاهره، ما لم يأت نص بنسخ أو تخصيص، فبطل ما قالوا.. هكذا أجاب ابن حزم عن ذلك السؤال الذى سألوا، وهو مع اختصارنا له - يبدو أنه أطال الكلام فى الجواب عنه، من غير حاجة، وكان =

وقال الأشعري تارة: إنها مشتركة، وتارة: بالوقف، وقال القاضي: بالوقف له (١) على معنى: لا نعلم أنه وضع له أم لا، أو على أنه وضع إلا أننا لا نعلم أم مشترك هو أم ظاهر؟ وقال بالوقف في الأخبار لا الأمر والنهي (٢). والمنقول عن أحمد - رضی الله

=حسبه فيه ما قاله في آخره، من أن الناس فريقان إلخ؛ لأن السائل لم ينكر في سؤاله جواز تخصيص القرآن بالسنة، حتى يتعرض لبيان ذلك، وإنما سأل عن موقف المعمم حين يسمع الآية، ولم يسمع تخصيصها ولعله أراد التمهيد للجواب، فقال ما قال، وإن كان الخصم لا ينازع فيه. ومنها: أنهم قالوا: قد اتفقنا على وجوب استعمال الخطاب على بعض ما اقتضاه، واختلفنا في سائر، فلا يلزمنا إلا ما اتفقنا عليه. وهذا الشبهة فاسدة من وجهين: أما أولاً؛ فلأنه مما لا شك فيه أنه متى قام الدليل على شيء وجب المصير إليه، وإن اختلف الناس فيه. وأما ثانياً؛ فلأن هذا القول يؤدي إلى تناقضهم؛ لأنه كان يلزمهم على ذلك ألا يقتلوا مشركاً، إلا مشركاً اتفق على قتله، وهم لا يفعلون؛ لأن قائل هذا إن كان مالكيًا فقد ناقض؛ لأنه يقتل المرأة ولم يتفق على قتلها، ويقتل ولد المرتد الحادث له الردة إذا بلغ ولم يسلم ولم يتفق على قتله، وإن كان شافعيًا فكذلك أيضاً، ويقتل زائداً على ما ذكرنا، من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ومن النصرانية إلى اليهودية إلا أن يسلم، وإن كان حنفيًا فهم يقتلون المسلم المختلف في قتله إذا قتل معاهداً، فظهر من هذا أنهم أسدوا دليلهم بمذهبهم. وجملة القول: أن تلك الشبه التي نقلناها عنهم، وهذه الأجوبة التي أجابوهم بها، وغيرها وغيرها مما لم نرد أن نجعل له مكاناً بين هذه الورقات، تعطينا صورة واضحة عن مبلغ الضعف الذي يحيط بهذا الرأي، وأنه مذهب لا يجامع الحق في كثير أو قليل، خصوصاً وإن ما تمسك به المعممون قوى، ناهض في الحجة، لا يعتوره ضعف، ولا يظهر فيه لين - كما ستعلمه عن قريب. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن في العام.

(١) في «ب»: بالوقف له ما على.

(٢) حجة القائلين بالوقف مطلقاً: قالوا: العام مجمل فيما أريد به، لاختلاف أعداد الجمع، إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة، والأربعة، والخمسة، وغير ذلك، مع أن كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره، تقول: جاءني القوم كلهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لما استقام تأكيده؛ لأنه يكون عبثاً لإفادته فائدة حاصلة بدونه، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله؛ بأن يقال: «جاءني زيد كله أو جميعه»، وإنما يقال: «جاءني زيد نفسه»؛ لأنه يحتمل المجاز دون البيان، فدل على أن ما هو المراد منه غير معلوم، فكان بمنزلة الجممل، فيجب الوقف. قالوا: وقد يذكر لفظ العام، ويراد به الخاص، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، والمراد به رجل واحد، هو نعيم بن مسعود. وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، و﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾، فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص، فكان بمنزلة المشترك، فيجب الوقف حتى يظهر المراد. وأجابوا عن هذه الحجة بأن موجب اللفظ العموم، بالدلائل الدالة على ذلك، غير أننا لم ندع الأحكام لاحتماله إرادة الخصوص، ومن أجل ذلك صلح توكيده بما يقطع الاحتمال، ليصير محكماً، وما مثله في هذا إلا كمثل الخاص، فإن قوله: «جاءني زيد» غير محكم، لاحتماله المجاز؛ بأن يكون المراد منه نجىء رسوله أو كتابه، فإذا=

عنه - القول بعموم الصيغ المذكورة.

وإذ قد أتينا على نقل أقاويل العلماء واختياراتهم، فى العموم ومسائله - فلنتكلم الآن فى شرح المتن، فنقول:

قال المصنف: «المسألة الرابعة: اختلف الناس فى صيغة «كل» و«جميع»، و«متى» و«أين» و«ما» و«من» و«أى» فى المجازة والاستفهام»، ثم نقل ما نص عليه من المذاهب، وقال: «الكلام فى هذه المسألة مرتب على فصول»؛ فجعل الكلام فى هذه الألفاظ مسألة واحدة، وجعل الكلام فيها مرتبا على فصول أربعة:

الفصل الأول: فى أن «من» و«ما» و«متى» [و«أين»] فى الاستفهام - للعموم.

الفصل الثانى: فى أن «من» و«ما» فى المجازة - للعموم. وذلك لأن الدليل الواحد لم ينتظمهما.

= أكد صار محكما، وانتفى احتمال المجاز، وإطلاقه على الخاص بالدليل لا ينافى كونه حقيقة فى العموم، مجازا فيما أريد به من الخصوص. أما القائلون بالوقف فى الاخبار دون الأوامر والنواهي، فقد قالوا: انعقد الإجماع على التكليف، بأوامر عامة لجميع المكلفين، وبنواهي عامة لهم، فلو لم يكن الأمر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما، أو كان تكليفا بما لا يطاق، وهو محال، وهذا بخلاف الإخبار فإنه ليس بتكليف، ولأن الخير يجوز وروده بالمجهول، ولا بيان له أصلا كقوله تعالى: ﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن﴾، ﴿وقرنا بين ذلك كثيرا﴾ بخلاف الأمر فإنه وإن ورد بالمجمل كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾، وقوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، فإنه لا يخلو من بيان متقدم، أو متأخر، أو مقارن. والجواب: أن غاية ما يلزم على هذا الدليل الاستعمال فيهما للعموم، أما الوضع الذى هو محل النزاع فغير لازم منه؛ لجواز أن تكون الدلالة عليه بالقرينة، نعم يلزم مما سذكر للمعممين الوضع، لكن مطلقا، أمرا أو نهيا أو إخبارا، على أن من الأخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها، كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾، ﴿وهو بكل شىء عليم﴾ وكذلك عمومات الوعد والوعيد، فإننا مكلفون بمعرفتها؛ ليتحقق الانزجار عن المعاصى، والانقياد إلى الطاعات، ومع التساوى فى التكليف فلا معنى للفرق. أما قولهم: إن من الأخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان، فجوابه: أنا لا نسلم امتناع ورود الأمر بالمجهول، على أن هذا الفرق وإن دل على عدم الحاجة إلى وضع اللفظ العام بإزاء الأخبار التى لم تكلف بمعرفتها، فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته، واعتقاده، كما مثلنا، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خير وخبير. هذا أهم ما قيل ويقال بصدد الاستدلال على المذاهب المتقدمة، أما بقية الأقوال فى الوقف، فهى أقوال لم يقم عليها دليل، فضلا عن الجهل بنوحيها، ومن أجل ذلك أهملت فى كثير من كتب الأصول، ومن أجل ذلك أيضا لم نرد الاشتغال بتوجيهها، والنظر فيها، خصوصا وأن فيما ذهب إليه المعمون ما يفتى عن كل هذه الآراء. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

الفصل الثالث: فى أن «كل» و«جميع» - للعموم.

الفصل الرابع: فى أن النكرة فى سياق النفى - للعموم.

الفصل الخامس: فى شبه منكرى العموم.

وهذا الترتيب فيه نظر؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن المسألة التى جعل الكلام فيها مرتبا على فصول لم يعد من صيغ العموم فيها: النكرة فى سياق النفى؛ فلا يحسن أن تكون [من] صيغ العموم من فصول هذه المسألة.

الثانى: أن الكلام فى شبه منكرى العموم يحسن أن يذكر بعد ذكر الدليل على عموم صيغ العموم.

وهذا النظر الثانى ذكرناه، وهو راجع إلى الترتيب لا غير.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المدعى فى الفصل الأول: كون «من» و«ما» و«متى» [و«أين»] فى الاستفهام - للعموم. والدليل: أن هذه الصيغ: إما أن تكون موضوعة للعموم فقط، أو موضوعة للخصوص فقط، أو موضوعة للعموم والخصوص على سبيل الاشتراك، أو لا لواحدٍ منهما<sup>(١)</sup> [١٨٥/أ]، والثلاثة الأخيرة باطلة؛ فتعين الأول.

بيان الأول: التردد المذكور بين النفى والإثبات، فنقول: هذه الصيغة: إما أن تكون موضوعة للعموم أو لا: فإن كانت موضوعة للعموم فقط: فهو الأول، وإن لم تكن موضوعة للعموم فقط: فإما أن تكون موضوعة للخصوص فقط أو لا: فإن كانت: فهو الثانى، وإن لم تكن موضوعة للخصوص فقط: فإما أن تكون موضوعة لكل واحد منهما على سبيل الاشتراك أو لا، فإن كانت موضوعة لهما على سبيل الاشتراك: فهو الثالث؛ وإلا فهو الرابع؛ فقد ثبت الانفصال.

بيان الثانى: هو أنا نقول: لا سبيل إلى الثانى، وهو كونها موضوعة للخصوص فقط؛ فإنها لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب بذكر الكل؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: ظاهر؛ وذلك لأنها لو كانت موضوعة للخصوص فقط: فإذا قال القائل: من عندك؟ كان ذلك سؤالا عن الخصوص؛ نظرا إلى أن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة؛ فلا يكون ذكر الكل جوابا مطابقا للسؤال جزما؛ ضرورة أن لفظ الكل



يعنى أنه لا يحسن الجواب إلا بفهم السامع القائل أن عنده كل العقلاء؛ فإن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال، والجواب إنما وقع عن طائفة من العقلاء - فإننا نتكلم عن هذا التقدير - دون غيرهم؛ فقد ثبتت الملازمة.

وأما بيان بطلان اللازم: فظاهر؛ وذلك أنه لا نزاع فى حسن ذلك.

وأما أنه لا سبيل إلى الثالث: وذلك لأنها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص: فإما أن تكون مشتركة بين العموم وبين مرتبة من مراتب الخصوص بعينها؛ وهو باطل بالإجماع، أو تكون مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب فى الخصوص؛ وهو باطل أيضا؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، لما حسن الجواب إلا بعد السؤال والاستفهام عن جميع الأقسام والمراتب الممكنة فى الخصوص؛ وذلك لأنه إذا قال: من عندك؟ فللمسئول عنه [١٨٥/ب] أن يقول: سألتنى عن كل واحد واحد إلى آخر الأفراد؛ بحيث يفهم العموم، أو عن بعضهم؟ فإذا قال: عن بعضهم، فيقول المسئول عنه: سألتنى عن أى الأبعاض؟ سألتنى عن العرب، أو عن العجم؟ فإذا قال: عن العرب، يقول: سألتنى عن ربيعة، أو مضر؟ وإنما حسن ذلك؛ لأننا نتكلم على تقدير أن تكون الصيغة مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب الممكنة فى الخصوص؛ فلا يزال (١) يسأل عن جميع ذلك حتى يلوح له المسئول عنه بخصوصه، فيجيب عنه؛ واللازم باطل؛ لوجهين:

الأول: أنا نعلم قطعا حسن الجواب بدون تلك الاستفهامات؛ بل [تلك] (٢) الاستفهامات قبيحة مستهجنة فى جميع اللغات.

الثانى: أنه لا عام إلا وتحتة عام آخر، وإذا كان كذلك، كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال.

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن السائل كلما سأل فإنما ينساق الجواب والسؤال إلى قرينة هى أخص من الأولى؛ وحينئذ لا بد من الانتهاء إلى ما ليس بعام أصلا، وينقطع السؤال والجواب.

وأما بطلان القسم الرابع: فبالإجماع؛ وذلك لأن هذه الصيغ موضوعة: إما للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، وأما أنها ليست موضوعة لشيء منهما فباطل بالإجماع.

(١) فى 'ب'، فلا بد.

(٢) سقط فى 'ب'.

هذا هو شرح الدليل المذكور وتقريره، وهو قياس استثنائي مركب من منفصلة وحملتين هي رفع ما سوى القسم المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «لَأَنْسَلَّمَ أَنَّهَا غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِلْخُصُوصِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ».

قُلْنَا: مَتَى؟! إِذَا وُجِدَتْ مَعَ اللَّفْظِ قَرِينَةٌ تَجْعَلُهُ لِلْعُمُومِ، أَوْ إِذَا لَمْ تَوْجَدْ؟!:

الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ أَنَّ مِنَ الْحَاجِزِ - أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّيغَةُ مَوْضُوعَةً لِلْخُصُوصِ؛ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَفْتَرَنُ بِهَا مِنَ الْقَرَائِنِ مَا يُصِيرُ الْمَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْمَرْكَبِ مُخَالِفًا لِحُكْمِ الْمَفْرَدِ، سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا?!:

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَتْ الْإِسْتِفْهَامَاتُ».

قُلْنَا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ لَا تَفْكُ عَنْ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْمُرَادِ بَعِينَةٍ؟! فَلَا حَرَمَ؛ لَا يُحْتَاجُ إِلَى تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ.

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ خُلُوهُ عَنْ تِلْكَ الْقَرِينَةِ؛ لَكِنْ مَتَى يَقْبَحُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؟! إِذَا كَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ مُفِيدًا لِمَا هُوَ الْمَطْلُوبُ بِالسُّؤَالِ؛ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ، أَوْ إِذَا لَمْ يَكُنْ؟

الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ السُّؤَالَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وَقَعَ عَنِ الْكُلِّ، أَوْ عَنِ الْبَعْضِ:

فَإِنْ وَقَعَ عَنِ الْكُلِّ كَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ هُوَ الْوَاجِبَ.

وَإِنْ وَقَعَ عَنِ الْبَعْضِ فَذِكْرُ الْكُلِّ يَأْتِي عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ فَيَكُونُ ذِكْرُ الْكُلِّ مُفِيدًا لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ، وَذِكْرُ الْبَعْضِ لَيْسَ كَذَلِكَ فَكَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ أَوْلَى.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ يُوجِبُ تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ؛ لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ أَنَّهَا لَا تَحْسُنُ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسُنَ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ: أَعَنِ الرَّجَالَ تَسْأَلُنِي، أَمْ عَنِ النِّسَاءِ؟ أَعَنِ الْأَحْرَارِ، أَمْ عَنِ الْعَبِيدِ؟

غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ:

الإِسْتِفْهَامُ عَنْ كُلِّ الْأَقْسَامِ الْمُمَكِّنَةِ غَيْرِ جَائِزٍ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: لَيْسَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقُبْحِ بَعْضِ تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ عَلَى عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ أَوْلَى مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِحُسْنِ بَعْضِهَا عَلَى الْإِشْتِرَاكِ، وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ فَقَطْ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلَّا بِقَوْلِهِ: «لَا» أَوْ «نَعَمْ» لِأَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» تَقْدِيرُهُ: أَكُلُّ النَّاسِ عِنْدَكَ؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُجَابُ إِلَّا بِ«لَا» أَوْ بِ«نَعَمْ» فَكَذَلِكَ هَهُنَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة [يجب] (١) تحقيقها على الوضع الذى أذكره؛ فإنه اللائق بقوانين علم النظر، فنقول:

لا نسلم: أن هذه الصيغة لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب [١٨٦/أ] بذكر الكل: وسند المنع: أنه يجوز أن يقترن باللفظ الموضوع للخصوص فقط ما يدل على أن المستعمل له إنما يستعمله فى العموم، وهذا [كثير النظائر] (٢) فى المجازات، وإذا كان كذلك: فيحسن الجواب بذكر الكل، لا بناء على وضع اللفظ للعموم؛ بل بناء على منع القرينة من مجرد اللفظ عن القرينة؛ ولكن لم لا يحسن (٣) الجواب بذكر الكل؛ وقد يحسن لا بناء على الوضع، بل لأنه يحصل المقصود على كل حال؛ وذلك لأن مراده: إن كان هو العموم: فقد أجاب بما يطابقه، وإن كان المراد هو الخصوص؛ فلاندراج البعض تحت الكل وتضمنه له؛ وصار ذلك كما جاء فى الكتاب العزيز: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأَ عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى﴾ [طه: ١٨]، والسؤال كان عما بيد موسى، عليه السلام. وهذا السؤال يحسن إirاده ههنا والمصنف قد أصر إirاده عن هذا الوضع.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا يجوز أن تكون هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص؟!:

قوله: «يلزم حُسْنُ تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو انفك اللفظ عن قرينة حالية أو مقالية مشعرة بالمراد، ونحن لا نسلم انفكاكه عنها فى صورة.

سلمنا أن الاشتراك يوجب حسن تلك الاستفهامات؛ ولكن لا نسلم أنه لا تحسن

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: كما ينطلق.

(٣) فى «ب»: ولكن لما لم يحسن.

تلك الاستفهامات؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألني عن الرجال أو النساء؟ إذا قال: من عندك؟ وقبح بعض تلك الاستفهامات: إن أوجب عدم الاشتراك في صورة القبح - فحسن بعض الاستفهامات يدل على الاشتراك بينه وبين صور الحسن.

**قال المصنف - رحمه الله -:** «[سَلَّمْنَا] ما ذكرتم من الدليل الدال على أن هذه الصيغ للعموم؛ ولكن معنا ما يدل على أنها ليست للعموم. وبيانه: أن قول القائل: من عندك؟ لو كان للعموم لكان جوابه بـ«لا» أو<sup>(١)</sup> «نعم» واللازم باطل.

بيان [١٨٦/ب] الملازمة هو: أن كلمة «من» لو كانت للعموم، لكانت [مرادفة للفظه «كل»؛ ضرورة أن لفظه [«كُلُّ»] للعموم عندكم، وإذا كانت مرادفة لها، كان قوله: من عندك؟ يرادفه: أكل الناس عندك؟ ولو قال: أكل الناس؟ كان جوابه بـ«لا» أو «نعم»؛ فيلزم أن يكون جوابه بـ«لا» أو «نعم»؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فالملزوم كذلك.

**قال المصنف - رحمه الله تعالى -:** وَالْجَوَابُ قَوْلُهُ: «الصِّيغَةُ - وَإِنْ كَانَتْ حَقِيقَةً فِي الْخُصُوصِ؛ لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهَا مَا يُصَيِّرُ الْمَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؟». قُلْنَا: لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ لَمْ تُوجَدْ تِلْكَ الْقَرِينَةُ؛ أَلَا يَحْسُنُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ. وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ حُسْنَ ذَلِكَ، سِوَاءَ وَجِدَتْ قَرِينَةٌ أُخْرَى، أَوْ لَمْ تُوجَدْ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الْقَرِينَةَ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلسَّمَاعِ وَ الْمُجِيبِ مَعًا؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْقَرِينَةُ طَرِيقًا إِلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ هَذِهِ الصِّيغَةِ لِلْعُمُومِ، مَعَ أَنَّا لَا نَعْرِفُ تِلْكَ الْقَرِينَةَ.

ثُمَّ تِلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لَفْظًا، أَوْ غَيْرَهُ:

وَالأوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَنَا: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسُنَ مِنَّا أَنْ نُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ مَنْ عِنْدَنَا، وَإِنْ لَمْ نَسْمَعْ مِنَ السَّائِلِ لَفْظَةً أُخْرَى.

(١) في «ب»: ولم يبين جوابه قلنا.

(٢) سقط في «ب».

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّ لَا نَعْقِلُ قِسْمًا آخَرَ وَرَاءَ اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَى مَقْصُودِ التَّكَلُّمِ إِلَّا  
الإِشَارَةَ، وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا مِنْ تَحْرِيكِ الْعَيْنِ وَالرَّأْسِ، وَغَيْرِهِمَا.

وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَطَّلِعُ الْأَعْمَى عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ الْكُلِّ.

الثَّالِثُ: أَنَّ مَنْ كَتَبَ إِلَى غَيْرِهِ؛ فَقَالَ: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسُنَ مِنْهُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ،  
مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْكُتُبِ شَيْءٌ مِنَ الْقَرَائِنِ.

وَبِهَذِهِ الْوُجُوهُ خَرَجَ الْجَوَابُ أَيْضًا عَنْ قَوْلِهِ: إِنَّمَا لَمْ يَحْسُنَ الْإِسْتِفْهَامُ عَنْ جَمِيعِ  
الْأَقْسَامِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ.

وَأَيْضًا: فَقَدْ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكَ يَجُوزُ خُلُوهَ عَنْ جَمِيعِ الْقَرَائِنِ  
الْمُعَيَّنَةِ. قَوْلُهُ: «إِنَّمَا حَسُنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ حَاصِلًا مِنَ الْكُلِّ عَلَى كُلِّ  
التَّقْدِيرَاتِ».

قُلْنَا: يَلْزَمُ مِنْهُ لَوْ قَالَ: مَنْ عِنْدَكَ مِنَ الرِّجَالِ؟ أَنْ يَحْسُنَ مِنْهُ ذِكْرُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ؛  
لِأَنَّ تَخْصِيصَ الرِّجَالِ بِالسُّؤَالِ عَنْهُمْ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى السُّؤَالِ عَنِ النِّسَاءِ  
فَلَمَّا لَمْ يَحْسُنْ فِي هَذَا؛ فَكَذًا فِيمَا ذَكَرْتُمُوهُ.

وَأَيْضًا: فَكَمَا أَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ مِنَ السُّؤَالِ ذِكْرَ الْكُلِّ؛ أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ  
غَرَضُهُ السُّؤَالُ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الْبَاقِيْنَ.

قَوْلُهُ: «قَدْ يَحْسُنُ الْإِسْتِفْهَامُ عَنْ بَعْضِ الْأَقْسَامِ؛ فَلَيْسَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقُبْحِ الْبَعْضِ عَلَى  
نَفْيِ الْإِشْتِرَاكِ أَوْلَى مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِحُسْنِ الْبَعْضِ عَلَى ثُبُوتِ الْإِشْتِرَاكِ».

قُلْنَا: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْأُمَّةِ أَحَدٌ يَقُولُ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّغَةَ مَخْصُوصَةٌ بِبَعْضِ  
مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ دُونَ الْبَعْضِ؛ فَلَوْ كَانَتْ حَقِيقَةً فِي الْخُصُوصِ لَكَانَتْ حَقِيقَةً فِي كُلِّ  
مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَ الْإِسْتِفْهَامُ عَنِ كُلِّ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ؛ فَلَمَّا لَمْ  
يَكُنْ كَذَلِكَ عَلِمْنَا فَسَادَ الْقَوْلِ بِالْإِشْتِرَاكِ.

فَأَمَّا حُسْنُ بَعْضِ الْإِسْتِفْهَامَاتِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى وُقُوعِ الْإِشْتِرَاكِ؛ لِمَا سَنَذَكُرُ إِنْ شَاءَ  
اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ لِلْإِسْتِفْهَامِ فَوَائِدَ آخَرَ سِوَى الْإِشْتِرَاكِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّغَةُ لِلْعُمُومِ لَمَّا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلَّا بِ «لَا» أَوْ بِ «نَعَمْ»».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّؤَالَ هَهُنَا مَا وَقَعَ عَنِ «التَّصْدِيقِ» حَتَّى يَكُونَ جَوَابُهُ بِ«لَا» أَوْ بِ«نَعَمْ» بَلْ إِنَّمَا وَقَعَ «عَنِ التَّصَوُّرِ» فَقَوْلُهُ «مَنْ عِنْدَكَ؟» مَعْنَاهُ: «اذْكُرْ لِي جَمِيعَ مَنْ عِنْدَكَ مِنَ الْأَشْخَاصِ، وَلَا تُبْقِ أَحَدًا إِلَّا وَتَذَكَّرُهُ لِي» وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَحْسُنُ الْجَوَابُ عَنِ هَذَا السُّؤَالَ بِ«لَا» أَوْ «نَعَمْ». وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الجواب عن هذه الأسئلة واضح لا يحتاج إلى بسط القول فيه، غير أنا نؤثر الجريان في الشرح، فنقول: أما قوله: «لم لا يجوز ألا ينفك اللفظ عن قرينة مفيدة للعموم؟»:

قلنا: لثلاثة<sup>(١)</sup> أوجه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرتم، يلزم ألا يحسن الجواب بذكر ما يفهم العموم، إلا عند وجود تلك القرينة المفيدة للعموم جزماً؛ واللازم باطل بالاتفاق من أرباب اللسان، ولأننا نعلم بالضرورة من صناعة العربية<sup>(٢)</sup>: أن ذلك حسن، وإن لم يكن هناك قرينة مفيدة للعموم أصلاً.

الوجه الثاني: أن القرينة المفيدة للعموم لا بد وأن تكون إفادتها للعموم معلومة للسامع والمتكلم جميعاً؛ ضرورة أن استعمال ما يفيد العموم لغرض فهم السامع العموم - بدون ما ذكرنا - محال.

ثم نقول: تلك القرينة الموصوفة: إما أن تكون من قبيل الألفاظ، أو من قبيل الأفعال والإشارات والرموز المفهمة؛ ضرورة أن لا قرينة مفهمة للمقصود من اللفظ سوى هاتين؛ والأول: باطل؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا لم يكن هناك من الألفاظ سوى قول القائل: من عندك؟.

والثاني: باطل؛ لأننا نفرض الكلام في [فهم]<sup>(٣)</sup> الأعمى السامع قوله: من عندك؟ وليس للأعمى اطلاع على شيء من تلك القرائن بالفرض؛ فبطل هذا القسم أيضاً.

الوجه الثالث: [١٨٧/أ] أنا نفرض الكلام في كتابك: من عندك؟ إلى الغير مع عدم القرائن جملة كافة؛ فبطل لزوم القرينة للألفاظ، وبه خرج الجواب عن قوله: إنما لم يحسن الاستفهام عن تلك الأقسام الممكنة؛ لوجود قرينة معينة للمقصود، وأيضاً: الإجماع منعقد على جواز خلو اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة.

(١) في «ب»: فيلزم

(٢) في «ب»: نعلم بالضرورة بعد مراد له صناعة العربية.

(٣) سقط في «ب».

أما قوله: «إنما حسن الجواب بذكر الكل؛ لكونه محصلاً للمقصود على التقديرين جميعاً»:

قلنا: لا نسلم ذلك. وسند المنع: أنه<sup>(١)</sup> إذا قال: «من عندك من الرجال؟» - يحسن الجواب بقوله: عندى العلماء والنساء والصبيان.

ولو كان الموجب لحسنه<sup>(٢)</sup> ما ذكرتم، يلزم حسن ما ذكرنا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «يحسن بعض الاستفهامات؛ وذلك دليل الاشتراكين: الاشتراك بين العموم، وبين تلك المراتب... إلى آخره»:

قلنا: قد بينا أنه ليس فى الأئمة من يقول بأن هذه الصيغة مشتركة بين العموم وبين مرتبة<sup>(٣)</sup> معينة من مراتب الخصوص دون غيرها، ولو كانت حقيقة فى الخصوص، لكانت حقيقة فى جميع مراتب الخصوص؛ وحينئذ: يجب حسن تلك الاستفهامات على ما بينا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «حسن الاستفهام عن بعض المراتب دليل الاشتراك بين العموم وبين تلك المراتب»:

قلنا: لا نسلم أن حسن الاستفهام يدل على الاشتراك، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لحسن الاستفهام سبب سوى الاشتراك، ونحن نبين أسباباً آخر بعد ذلك - إن شاء الله تعالى - كطلب التأكيد؛ ليحصل الوثوق، ودفع احتمال المجاز، أو التخصيص.

واعلم: أن لنا أن نجيب عن هذا السؤال بطريق آخر، فنقول: نحن ندعى أن هذه الصيغة لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص، يلزم حسن تلك الاستفهامات، واللازم باطل، فإذا قال الخصم: «ثبت حسن بعض تلك الاستفهامات؛ وذلك يدل على الاشتراك؛ بعين ما ذكرتم»:

قلنا: ليس هذا عين [١٨٧/ب] ما ذكرنا؛ بل هذا استدلال بالتالى على المقدم، وهذا فاسد؛ لما بينا فى المنطق. فإن قال<sup>(٤)</sup>: «ذلك الاستفهام حسن؛ وهو دليل الاشتراك؛ وإلا لما حسن الاستفهام»: قلنا: لا نسلم؛ فإن حسن الاستفهام [له أسباب

(١) أى: إذا صح ما ذكرتم، يلزم منه أنه... إلخ.

(٢) أى: لو كان الموجب لحسن الجواب بالكل: ما ذكرتم... إلخ.

(٣) فى «ب»: قرينة.

(٤) سقط فى «ب».

أخرى غير الاشتراك على ما سيأتي - ولا يلزم من انتفاء الاشتراك عدم حسن الاستفهام؛ لوجود غيره من الأسباب.

فإن قال: «الغير متنف بالأصل»:

قلنا<sup>(١)</sup>: هو ثابت؛ ويدل عليه: ما سنبيِّن [مِنْ] فوائد الاستفهام، وأنها أسباب تقتضى حسن الاستفهام سوى الاشتراك، إن شاء الله تعالى.

أما قوله: «لو كانت هذه الصيغة للعموم، لما حسن الجواب إلا بـ«لا» أو «نعم»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن «لا» و«نعم» جواب عن التصديقات؛ لأن العرب وضعتهما لذلك، وقول القائل: «من عندك» - سؤال عن التصورات؛ وبيانه - أيضا - بالوضع.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: قول القائل: سؤال عن التصورات؛ فلا تصح «لا» و«نعم» جوابا له، وقول القائل: «أكل الناس عندك؟» سؤال عن التصديق؛ لأن السائل يعلم، أو يظن: أن عنده الناس، وهو يسأل عن الكائنين عنده: أهم الكل أو البعض؟

فإن قيل: «ما معنى عموم «مَنْ» فى التصورات؟»:

قلنا: معناه أن [قول]<sup>(٢)</sup> القائل: «من عندك؟» يريد: تعميم الاستفهام عن كل واحد واحد من أفراد من يمكن أن يكون عنده؛ بحيث لا يفوته فرد من الأفراد فى الاستفهام، بل الاستفهام بطلب إفادة التصور عام شامل لجميع الأفراد؛ بحيث لا يخرج عنه فرد ألبتة.

فإن قيل: «لو كان «من» للعموم على ما ذكرت من التفسير؛ لما حسن الجواب بذكر زيد أو عمرو؛ وذلك لأن الجواب خاص والسؤال عام، والخاص لا يطابق العام»:

قلنا: يشترط مطابقتها للسؤال بشرط وقوعه، ولا يشترط مطابقتها بحسب الدلالة على العموم، والواقع من الكائنين عنده زيد، وهو المطابق لحكم الوقوع. وعلى هذا: لو كان الواقع جميع الأفراد من الكائنين عنده أو اثنين [١٨٨/أ] أو ثلاثة - كان ذلك هو الجواب بحكم الوقوع، والله أعلم بالصواب.

قال بعضهم: لنا أن نمنع قوله: «لا نسلم أن الاستفهام لا يحسن»؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألنى عن الرجال أو النساء؟

(١) فى «ب»: فإنما

(٢) سقط فى «ب».



ومنع أيضاً: كون الأعمى لا يدرك القرينة، بل يدرك باللمس.

أما المنع الأول: فقد بينا غير مرة أنه منع للمنع؛ وهو فاسد.

وأما الثانى: فهو مندفع بالفرض.

\* \* \*

### الفصل الثانى

فى أَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» وَ «مَا» فى المَجَازَةِ لِلْعُمومِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «الأول: أَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمَهُ» لَوْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْخُصُوصِ وَالْإِسْتِغْرَاقِ لَمَا حَسُنَ مِنَ الْمُخَاطَبِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى مُوجِبِ الْأَمْرِ إِلَّا عِنْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ الْمُمَكِنَةِ؛ لَكِنَّهُ حَسُنَ؛ فَدَلَّ عَلَى عَدَمِ الْإِسْتِرَاكِ، وَتَقْرِيرُهُ مَا تَقَدَّمَ فى الْفَصْلِ الْأَوَّلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمَهُ» حَسُنَ مِنْهُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ، وَالْعِلْمُ بِحُسْنِ ذَلِكَ - مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَرُورِيٌّ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا نِزَاعَ فى أَنَّ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الْجِنْسِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَصِحَّ دُخُولُهُ تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ فَإِمَّا أَلَّا يُعْتَبَرُ مَعَ الصَّحَّةِ الْوَجُوبُ، أَوْ يُعْتَبَرُ.

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ؛ كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي فُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا»، وَبَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعْرَفِ؛ كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي الْفُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا» فَرُقٌّ لِصِحَّةِ دُخُولِ «زَيْدٍ» فى الْخَطَائِينَ؛ لَكِنَّ الْفَرْقَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ. فَعَلِمْنَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعْرَفِ يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ تَحْتَ اللَّفْظِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.»

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف تمسك فى إثبات هذا المطلوب

بتدليلين:

الأول: هو الذى سبق تقريره فى الفصل الأول.

والثانى: هو أنه يحسن استثناء كل فرد من [أفراد] (١) العقلاء من قول القائل: «من

دخل دارى، فأكرمه»؛ وذلك معلوم بالضرورة من لغة العرب، ودعوى الضرورة فى

المباحث اللغوية قد شرحناها، وبيننا وجه تقريرها؛ فلا نعيده.

(١) سقط فى «ب».

والاستثناء: إخراج ما لولاه، لوجب دخوله تحت اللفظ؛ وذلك لأن الاستثناء من الجنس لا بد وأن يصح دخول المستثنى تحت ما استثنى منه؛ وإلا لما بقى فرق بين الاستثناء من الجنس، وبين الاستثناء من غير الجنس.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: إما أن نعتبر مع صحة الدخول وجوب الدخول، أو لا: نعتبر؛ والثاني باطل؛ فتعين الأول:

بيان بطلان الثاني هو: أن الفرق ثابت بين الاستثناء من الجمع المعرف، وبين الاستثناء من الجمع المنكر؛ كقولك: «جاءني فقهاء إلا زيدا»، وكقولك: «جاءني الفقهاء إلا زيدا»؛ وثبوت الفرق معلوم بالضرورة من لسان العرب على التفسير المذكور. ويلزم من هذا: أن تكون صيغة «من» و«ما» في المجازة - للعموم:

وبيانه: أن نقول: كل فرد فرد من العقلاء واجب الدخول تحت صيغة «من» [١٨٨/ب] في المجازة، ولا شيء<sup>(١)</sup> مما لم توضع له صيغة «من» واجب الدخول تحتها، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من هذه الأفراد مما لم توضع<sup>(٢)</sup> له صيغة «من»؛ فتكون الصيغة موضوعة للعموم؛ وهو المدعى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ دَلِيلُكُمْ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: جُمُوعُ الْقَلَّةِ؛ كـ «الأفْعَلِ» و«الأفْعَالِ» و«الأفْعَلَةِ» و«الفِعْلَةِ»، وَجَمْعُ السَّلَامَةِ فَإِنَّهُ لِلْقَلَّةِ بِنَصِّ سِبْوَئِهِ مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْجِنْسِ عَنْهَا. وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «اصْحَبْ جَمْعًا مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَّا فُلَانًا»، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ الْمُسْتَثْنَى لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «صَلِّ إِلَّا الْيَوْمَ الْفُلَانِيَّ». وَلَوْ كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَهُمْ - لَكَانَ الْأَمْرُ مُقْتَضِيًا لِلْفِعْلِ فِي كُلِّ الْأَزْمِنَةِ؛ فَكَانَ الْأَمْرُ يُفِيدُ الْفَوْرَ وَالتَّكْرَارَ وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِهِمَا.

سَلَّمْنَا سَلَامَتَهُ عَنِ النَّقْضِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ» يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يَسْتَثْنَى الْمَلَائِكَةَ، وَالْجِنَّ، وَاللُّصُوصَ، وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ: «إِلَّا مَلِكَ الْهِنْدِ، وَمَلِكَ الصِّينِ».

(١) في «أ»: يبنى.

(٢) في «أ»: مما لم توضع.

سَلَّمْنَا حُسْنَ ذَلِكَ وَلَكِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْعُمُومِ.

قَوْلُهُ: «الْمُسْتَنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَجُوبُ مُعْتَبَرًا مَعَ هَذِهِ الصَّحَّةِ، أَوْ لَا يَكُونَ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُسْتَنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛ فَإِنَّ اسْتِثْنَاءَ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ جَائِزٌ.

سَلَّمْنَا؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْوَجُوبِ؟

قَوْلُهُ: «لَوْ لَمْ يَكُنِ الْوَجُوبُ مُعْتَبَرًا لَمَا بَقِيَ فَرْقٌ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ، وَبَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ».

قُلْنَا: نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ فَرْقٍ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ إِلَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ؛ لَكِنَّ مَعْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصَّحَّةَ كَافِيَةٌ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الصَّحَّةَ أَعْمُ مِنَ الْوَجُوبِ؛ فَيَكُونُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الصَّحَّةِ حَمْلًا لَهُ عَلَى مَا هُوَ أَعْمُ فَائِدَةٌ.

الثَّانِي: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «أَكْرِمِ جَمْعًا مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَأَقْتُلْ فِرْقَةً مِنَ الْكُفَّارِ» جَسُنَ أَنْ يَسْتَنَى كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالْكُفَّارِ؛ فَيَقُولُ: «إِلَّا فِلَانًا، وَفِلَانًا»، وَلَوْ كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ - لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْمُنْكَرُ لِلِاسْتِغْرَاقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ صِيغَةً «مَنْ» لِلْعُمُومِ؛ لَكِنْ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْمُقَدَّمَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ عَلَى النَّيْجَةِ - إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ لَا تَجَوُّزُ الْمُنَاقِضَةِ عَلَى وَاضِعِ اللَّغَةِ؛ إِذْ لَوْ جَاوَزَتِ الْمُنَاقِضَةُ عَلَيْهِ جَاوَزَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ وَإِنْ حَكَمُوا بِهِاتَيْنِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَوْجِبَانِ عَلَيْهِمْ أَنْ يُحْكَمُوا بِأَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» لِلْعُمُومِ وَلَكِنَّهُمْ لَعَلَّهُمْ لَمْ يَحْكَمُوا بِهَا؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَحْتَرِزُوا عَنِ الْمُنَاقِضَةِ.

بَلَى، لَوْ ثَبَتَ أَنَّ اللَّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ أَنْدَفَعَ هَذَا السُّؤَالُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ صِحَّةَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ هَذِهِ الصِّيغَةِ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ؛ لَكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا

لَيْسَتْ لِلْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا عَلَى مَا سَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا النَّقْضُ بِجُمُوعِ الْقَلَّةِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ أَىَّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْهُ، مَثَلًا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «أَكَلْتُ الْأَرْغِفَةَ إِلَّا أَلْفَ رَغِيفٍ». وَتَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ أَىَّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْ صِغَةِ «مَنْ» فِي الْمَجَازَةِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ إِلَّا أَهْلَ الْبَلَدَةِ الْفُلَانِيَّةِ».

قَوْلُهُ: «يُنْتَقِضُ بِقَوْلِهِ: اصْحَبْ جَمْعًا مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَّا زَيْدًا».

قُلْنَا: هَبْ أَنْ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ فِيهِ، فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ فِي سَائِرِ الصُّورِ كَذَلِكَ؟!  
قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صِغَةُ الْأَمْرِ لِلتَّكْرَارِ».

قُلْنَا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اقْتِرَانُ الْإِسْتِثْنَاءِ بِلَفْظِ الْأَمْرِ - قَرِينَةَ دَالَّةٍ عَلَى دِلَالَةِ الْأَمْرِ عَلَى التَّكْرَارِ؟.

قَوْلُهُ: «لَا يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ الْمَلَائِكَةِ وَاللُّصُوصِ، وَمَلِكِ الْهِنْدِ وَمَلِكِ الصِّينِ».

قُلْنَا: لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجُ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الْخِطَابِ وَقَدْ عَلِمَ مِنْ دُونِ الْإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْخِطَابِ؛ وَلِهَذَا لَوْ لَمْ يُعْلَمْ خُرُوجُهَا مِنْهُ لِحَسَنِ الْإِسْتِثْنَاءِ.

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْخِطَابُ صَادِرًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى - لِحَسَنِ مِنْهُ تَعَالَى هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «إِنِّي أُضْعِمُ مَنْ خَلَقْتُ إِلَّا الْمَلَائِكَةَ، وَأَنْظُرُ بِعَيْنِ الرَّحْمَةِ إِلَى جَمِيعِ خَلْقِي إِلَّا الْمُلُوكَ الْمُتَكَبِّرِينَ»؟!

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِ الْمُسْتَثْنَى تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدًا عَلَى ذَلِكَ فِي اسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ مِنْ جِنْسِهِ؛ فَلَا يَتَوَجَّهَ جَوَازُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ.

وَلِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مُسْتَقٌّ مِنَ النَّثْبِ، وَهُوَ الصَّرْفُ، وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الصَّرْفِ لَوْ كَانَ بِحَيْثُ لَوْلَا الصَّارِفُ لَدَخَلَ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ، وَمِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرَفِ إِلَّا مَا ذَكَرْتُ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُنْكَرَ هُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ؛ فَلَوْ كَانَ الْجَمْعُ الْمَعْرَفُ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرْقٌ، وَ حَيْثُ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعَيْنِ فَرْقٌ.

قَوْلُهُ: «حَمَلُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى الصَّحَّةِ أَوْلَى؛ لِكَوْنِهَا أَعَمَّ فَائِدَةً».

قُلْنَا: يُعَارِضُهُ أَنْ حَمَلَهُ عَلَى الْوُجُوبِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الصَّحَّةَ جُزْءٌ مِنَ الْوُجُوبِ.

فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوُجُوبِ لَكُنَّا قَدْ أَفْذَنَّا بِهِ الصَّحَّةَ وَالْوُجُوبَ مَعًا.

وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الصَّحَّةِ وَحَدَّهَا لَمْ نَفِذْ بِهِ الْوُجُوبَ أَصْلًا، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ يَقْدَرُ الْإِمْكَانَ وَاجِبٌ.

قَوْلُهُ: «الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ لَيْسَ إِلَّا لِدْفَعِ الصَّحَّةِ».

قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ قُلْتُ: إِنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنْ صِيغَةِ «مَنْ» وَ «مَا» فِي الْمَجَازَةِ كَذَلِكَ؟

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ التَّنَاقُضَ عَلَى الْوَاضِعِينَ لَا يَجُوزُ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّنَاقُضِ عَلَى الْعُقَلَاءِ؛ لَا سِيَّمَا وَقَدْ قَرَّرَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ الْوَضْعَ.

قَوْلُهُ: لَوْ كَانَتْ الصِّيغَةُ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا».

قُلْنَا: سَيَجِيءُ الْجَوَابُ عَنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَهَذَا أَقْصَى مَا يُمَكِّنُ تَمَحُّلَهُ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - أورد على الدليل

المذكور نقوضا ثلاثة:

الأول: جمع القلة، وهي هذه الأمثلة الأربعة: أفعال، وأفعال، وأفعلة، وفعلة، وجمع

السلامة من جموع القلة بنص سيبويه، رحمه الله . ووجه الانتقاض: أنه يصح

استثناء كل فرد فرد من هذه الأمثلة، مع أنها ليست للعموم.

الثاني: قوله: «اصحب جمعا من الفقهاء»؛ فإنه يصح استثناء كل فرد [فرد] منه مع أنه ليس للعموم.

الثالث: قولنا: «صل إلا في اليوم الفلاني»؛ فإن ما ذكرتم قائم - ههنا - مع أن الصيغة لا تقتضى التكرار ولا الفورية؛ ولو صح ما ذكرتم، يلزم اقتضاؤه التكرار والفورية؛ وهو باطل عندكم.

واعلم: أن هذا نقض للدليل بكماله، وليس بنقض لمقدمة من مقدماته، وقد بينا معنى النقض، وهو: وجود الدليل أو العلة أو السبب، بدون ما يقتضيه.

ثم نقول: لا نسلم له حسن استثناء كل فرد فرد من هذه الصيغة، فإنه لو قال: «أكرم من دخل دارى، إلا اللصوص أو السلاطين» - كان قبيحا.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء يستدعى صحة الدخول تحت المستثنى منه.

وسند المنع: صحة الاستثناء من غير الجنس.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت الصيغة المستثنى منها.

قوله: «إن بين الاستثناء من المعرف والمنكر فرقا؛ ولولا الوجوب، لما بقى بينهما فرق»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز افتراقهما بغير ما ذكرت، ثم نقول: [سلمنا] ما ذكرت من الدليل الدال [١٨٩/أ] على أنه يفيد [وجوب] <sup>(١)</sup> الدخول فى الاستثناء؛ ولكن معنا ما ينفيه؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن الصحة أعم من الوجوب؛ لأن كل واجب الدخول صحيح الدخول، ولا يعكس، وجعل اللفظ للأعم أولى؛ لأنه أكثر فائدة؛ والظاهر من حال الواضع ذلك.

الثاني: أنه يصح أن يقال: «أقتل فرقة من الكفار، واصحب جمعا من الصلحاء أو العلماء»؛ ولو كان الاستثناء إنما يكون لواجب الدخول تحت الصيغة المستثنى منها، لكان الجمع المنكر للاستغراق؛ وذلك باطل.

سلمنا: أن ما ذكرتم يقتضى أن تكون صيغة «من» للعموم؛ نظرا إلى المقدمتين المذكورتين، ولكن جاز عدم مدلوله وتحلفه عنها؛ وهذا لأن الواضع جاز أن يتصور منه

وضع مقدمتين ينتج بتركيبهما كون صيغة «من» للعموم، ويكون مع ذلك قد وضح أن صيغة «من» ليست للعموم؛ لجواز غفلته عن لوازم المقدمتين الموضوعتين؛ فيقدم على ما يوجب التناقض؛ فيضع كل واحدة من المقدمتين [المذكورتين]<sup>(١)</sup>، ويضع مع ذلك أن صيغة «من» ليست للعموم؛ ما المانع من ذلك؟! وذلك لا يمتنع إلا إذا قلنا: إن الواضع هو الله تعالى؛ وللمانع أن يمنع ذلك، ولم يثبت ذلك بالدليل القاطع. سلمنا: أن ما ذكرت من الدليل الأول يدل على أن هذه الصيغة [للعوم]<sup>(٢)</sup>، ولكنه معارض بوجه واحد؛ وهو أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضا؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أن الصيغة لو كانت عامة، لكانت متناولة لجميع الأفراد؛ فتكون متناولة للفرد المستثنى، وهو مستثنى؛ فيلزم أن يكون هذا الفرد ثابتا منفيا؛ وذلك محال. أو نقول: يلزم أن يكون الحكم ثابتا فى كل الأفراد بحكم العموم، مع أنه ليس بثابت فى الفرد المستثنى بحكم الاستثناء؛ فيلزم ثبوته فى الكل، مع الانتفاء عن فرد منها، والانتفاء عن فرد مناقض للثبوت فى كل الأفراد، ولا نعى بالنقض إلا ذلك [١٨٩/ب].

قال المصنف - رحمه الله - عند الجواب: «أما النقض بجموع القلة، فلا نسلم أنه يحسن استثناء أى عدد شئنا منه؛ مثلا: لا يجوز أن يقال: «أكلت الأرغفة إلا الألف رغيف»، وتوافقنا على أنه يحسن أن يقال: «من دخل دارى، أكرمته، إلا أهل البلدة الفلانية».

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ وهذا لأنه يشعر بأنه يرى: أن جموع القلة المعرفّة لا تفيد العموم، وقد صرّح بأن مثل «مسلمين» و«مشرّكين» إذا كانا معرفّين للعموم، مع أن جمع السلامة جمع قلة بيّن؛ فلا فرق بين «المسلمين» وبين الأمثلة المذكورة للقلة، والصواب: إلزام صحة الاستثناء والعموم فى جمع القلة [المعرفّة]<sup>(٣)</sup> بأسرها، وقد عد المصنف من صيغ العموم: الجموع المعرفة، مطلقا من غير فرق.

وأما النقض بقوله: «اصحب جمعا من الفقهاء إلا زيدا» - فقد أجاب المصنف عنه بأن قال: ثبت أن [الاستثناء]<sup>(٤)</sup> من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

الكاشف عن المحصول ..... تحت مثله؛ [فَلِمَ] قلت: إن الأمر كذلك في سائر الصور؛ حتى يكون كذلك في صيغة «من» و«ما».

وحاصله: أنه يسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه، لصح دخوله تحت اللفظ في بعض الصور؛ وهو الجمع المنكر؛ فلم قلت: إنه يكون الاستثناء عبارة عما ذكرت في جميع الصور، بل جاز أن يكون فيما عدا تلك الصورة عبارة عما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ؟!

وهذا الجواب يندفع بقولنا: الأصل عدم الاشتراك.

وإذ قد تبين فساد هذا الجواب، فالجواب الصحيح: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر؛ فإنه لا يصح على مذهب بعض أئمة العربية.

وأما النقض الثالث: فقد أجاب المصنّف [عنه] بأن قال: نحن نسلم أن الأمر لا يقتضى التكرار بمجرده، ولم لا يجوز أن يقال: «يقتضى التكرار مع قرينة الاستثناء»؟!

وهذا الجواب فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: [١٩٠/أ] أن الخصم يقول مثل ذلك في الجمع، ولا يندفع ذلك بقوله: «ذلك باطل بالإجماع»؛ لأننا نمنع الإجماع؛ لأن من مذهب بعضهم: أن هذه الصيغة للخصوص، وقد تفيد العموم لقرينة تنضم إليها.

وثانيهما: أن ما ذكرتم يلزم منه المجاز؛ وهو على خلاف الأصل.

بل الجواب: أن قول القائل: كل لفظة مطلقة، ولها أفراد كثيرة، تخرج المكلف عن العهدة بالإتيان بأي فرد كان من تلك الأفراد، والاستثناء إخراج هذا الفرد، وهو الفرد الذى يحسن أن يخرج المكلف عن عهدة ذلك المطلق بالإتيان بهذا الفرد؛ فإذا: هو إخراج فرد من الداخل لا من الصالح، وهذا الاستثناء يدل على عموم الخروج عن العهدة بكل فرد فرد من تلك الأفراد. فإن فهم قول القائل: «صل إلا في الوقت الفلاني» هكذا - لم يتجه النقض؛ وإلا منعنا صحة الاستثناء في هذه الصورة.

أما قوله: «لا يصح استثناء اللصوص والسلطين والملائكة»:

قلنا: نحن لا ندعى صحة استثناء أى فرد كان على الإطلاق، بل إنما ندعى صحة استثناء الأفراد التى لم يعلم خروجها من اللفظ بحكم القرائن، مثاله: ما ذكرتم من الصور، حتى لو كان القائل ملكا، صح استثناء الملوك من تلك الصيغة، وكذلك لو كان لصاً، لصح استثناء اللصوص من تلك الصيغة، حتى لو قال: «أطعمت من خلقتُ إلا الملائكة» - كان حسناً.



قوله: «لم قلت: إنه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه؟!»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك على الإطلاق، بل ندعى ذلك فى الاستثناء من الجنس، وذلك ثابت بالإجماع؛ ولأن الاستثناء مشتق من الثنى، وهو الصرف فى اللغة؛ فيلزم أن يكون الاستثناء صارفاً عن الدخول تحت المستثنى منه، أى: مانعاً، وإنما يكون أن لو كان المستثنى داخلاً لولا الصارف؛ فيلزم من هذا: أن يكون الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت المستثنى منه؛ وهو المطلوب.

قوله: «لم [١٩٠/ب] قلت: إنه لا فارق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف؟!»:

اعلم: أن هذه مطالبة، وقد أجبنا عنها فى أصل الدليل؛ فلا نعيده، و[له جواب] (١) آخر، وهو: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر.

أما قوله: «حمله على الصحة»:

قلنا: بل حمل الاستثناء على وجوب الدخول أولى؛ لأن الوجوب أخص من الصحة؛ لأن كل واجب الدخول فهو صحيح الدخول، ولا ينعكس؛ فيلزم أن يكون أخص من الصحة، والحمل على الأخص أولى؛ لأننا إذا حملناه على الأخص، فقد حصلت إفادة اللفظ المذكور للمعنى الخاص والعام؛ ضرورة وجود العام فى ضمن الخاص، من غير عكس، ولو حملناه على الصحة، لم يفد به الوجوب أصلاً؛ لاستحالة وجود الخاص فى ضمن العام.

وإذا ثبت: ذلك كان الحمل على ما ذكرنا أولى؛ عملاً بالدليل بقدر الإمكان.

وأما قوله: «الاستثناء من الجمع (٢) ليس إلا لرفع الصحة»:

قلنا: سلمنا أن الأمر كذلك؛ ولكن لانسلم أن الاستثناء لرفع الصحة إذا كان الاستثناء من صيغة «من» و«ما» فى المجازاة والاستفهام.

أما قوله: «ما ذكرتم من الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين، إنما ينتج أن لو لم يكن التناقض جائزاً»: قلنا: الواضع: إما أن يكون هو الله، أو البشر (٣)، وأياً كان، فلا تناقض:

أما إذا كان الواضع هو الله: فلاستحالة التناقض على الله تعالى. وأما إذا كان

(١) فى «ب»: وأصل آخر.

(٢) أى: الجمع المنكر.

(٣) فى «ب»: العقلاء

الواضع هو البشر: فبالأصل الدال على عدم التناقض على العقلاء؛ وهذا الأصل قد تأيد بأن الله تعالى قرر هذا الوضع، ولو كان وضع هاتين المقدمتين من البشر مفضيا إلى التناقض المذكور، لاستحال من الله تقريره؛ واللازم باطل.

أما قوله: «لو كانت الصيغة للعموم، لكان الاستثناء نقضا»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المستثنى مع المستثنى منه دالا على شيء واحد، وعندنا هو كذلك؛ فلا يكون الاستثناء نقضا.

واعلم: أن هذه المسألة مختلف فيها، وهو [١٩١/أ] أن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد دالٌّ على شيء واحد، والمستثنى منه دالٌّ على شمول حكم لشيء، والاستثناء يرفع ذلك. مثال ذلك: أن قول القائل: «على عشرة إلا ثلاثة»، هل هو قضية واحدة دالة على وجوب سبعة دراهم، ويرادفه «على سبعة دراهم» أم ليسا مترادفين؟ والمسألة مختلف فيها؛ فيتحه المنع على أحد المذهبين.

قال المصنف: «هذا أقصى ما يمكن تمحُّله في تقرير هذه الطريقة»؛ وهذا الكلام من المصنف دال على أنه علم ضعف هذه الطريقة، ثم شرع في تقريرها، والله أعلم.

لا يقال: قوله: «يحسن استثناء أي فرد شئنا من العقلاء من صيغة «من» و «ما».

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام: ما لولاه لعلم<sup>(١)</sup> دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لظن دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لجواز دخوله تحت اللفظ من غير علم ولا ظن:

مثال الأول: «على عشرة إلا درهمن»؛ وهو الاستثناء من الأعداد.

مثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

وأما الثالث: فهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

الاستثناء من المحال؛ نحو قولك: «أكرم رجلا إلا زيدا أو عمرا» أي: رجل محل للإكرام إلا زيدا أو عمرا، ولا يتيقن اندراجهم فيه ولا يظن.

وكذلك: الاستثناء من الأزمنة؛ نحو قولك: «صل إلا وقت الزوال».

ومن الأمكنة؛ نحو قولك: «صل إلا في الموضع النجس».

ومن الأحوال؛ نحو قوله تعالى: ﴿لَتَأْتُنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]

أي: في كل حال من الحالات إلا في حالة الإحاطة بكم.

وهذه الأربعة كلها ليس فيها إلا الجواز من غير علم ولا ظن.

[القسم الرابع]: ما لولاه لا تمتنع دخوله تحت اللفظ، وهو الاستثناء المنقطع؛ نحو قولك: «جاءنى الناس إلا ثوراً»<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الاستثناء من هذه الأقسام الأربعة، امتنع الاستدلال به على الوجوب؛ فإن الخصم لا يعتقد فيه إلا الجواز فى هذه الصورة.

أما قوله: «الفرق بين الاستثناء من المعرف والمنكر<sup>(٢)</sup> معلوم بالضرورة»:

قلنا<sup>(٣)</sup>: هذه الضرورة ليست فى ذهن [١٩١/ب] الخصم؛ فإن الكل عنده سواء.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز رجوع الفرق إلى قوة العرف؟! فإن الجائز على المسمى قد يكون نحوه باللوازم العرفية، وقد يكون بالجزء عن الكل، وبالعكس، وقد يكون بالتعبير عن السبب، بالمسبب وبالعكس، وبعضها أقل من بعض.

قوله: «الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين إنما يصح أن لو امتنعت المناقضة على الواضع»:

تقريره: أنه نقل عن العرب مقدمتان:

إحداهما: أنه يصح استثناء أى عدد كان من هذه الصيغ.

وثانيهما: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ. فقال السائل: لعل الواضع بعد أن نقل عنه ذلك الوضع، غير ذلك الوضع؛ فجعل الاستثناء لا يدخل فى صيغ العموم، وجعل الاستثناء عبارة عما لولاه لا تمتنع، وأنتم الآن تبنون على أمور منسوخة، والبناء على المنسوخ باطل.

وجوابه: الأصل عدم الرجوع.

قوله: «لو ثبت أن اللغات توقيفية، لا تمتنع ذلك»:

قلنا: لا نسلم أنه يمتنع ذلك؛ لأن الله تعالى إذا جاز عليه [نسخ الشرائع والأحكام المتضمنة للمصالح العظيمة، جاز عليه]<sup>(٤)</sup> نقل اللغات والأسماء عن موضوعاتها إلى غيرها؛ فإن وضع اللفظ المعين للمعنى المعين ليس لمناسبة بينهما؛ فلا يتوقف ذلك إلا على الإفادة<sup>(٥)</sup>، وأما الأحكام: فتتوقف على الإرادة والمصالح الكلية.

(١) فى «ب»: إلا تقيا.

(٢) أى: الجمع المعرف والمنكر.

(٣) فى «ب»: ظنا.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: الأولى.

قوله: «الاستثناء مشتق من الشيء، وهو: الصرف، وإنما يحتاج إلى الصرف عند الاندراج»:

قلنا: أما قولكم: «الصرف» - [ف] ليس مشتقاً منه؛ لأن من شرط الاشتقاق الاشتراك في الحروف الأصلية.

قوله: «الأصل عدم التناقض، لاسيما وقد بين<sup>(١)</sup> الله ذلك الوضع».

تقريره: بأن الله تعالى وصف القرآن العزيز بأنه عربي، وورد الاستثناء عن الجموع في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة: ١٦٠]، وإذا ورد ذلك في الكتاب العزيز، كان ذلك تقريراً له؛ هذا كلام المعترض.

واعلم: أن بعضهم أورد في معرض الإشكال على المصنف إيرادا مشعرا بأن لا جواب له؛ فإن ذكر السؤال [١٩٢/أ] من غير تعرض للجواب دليل على ذلك، وبعضه تقرير لكلام المصنف في معرض الشرح؛ والكل فاسد.

أما قوله: «الاستثناء لمعلوم الدخول؛ كالأستثناء من الأعداد، ولمظنون الدخول؛ كالأستثناء من المشركين»:

قلنا: نحن لا ندعى أن مطلق الاستثناء هو لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما ندعى ذلك في الاستثناء من صيغة «من» و«ما» والجموع المعرفة؛ والدليل عليه وجهان: أحدهما: إجماع أئمة<sup>(٢)</sup> العربية على ذلك، وهذا الإجماع نقله ابن الحاجب؛ وهو موثوق به نقلا وخبرة بعلم العربية.

إذا ثبت ذلك، واندفع الشغب المذكور بالكلية - قلنا: يصح استثناء أي عدد شئنا من هذه الصيغ بالاتفاق، والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ إجماعا، ويلزم من صدق<sup>(٣)</sup> هاتين المقدمتين: كون هذه الصيغة للعموم، ولا سبيل إلى منع واحدة من المقدمتين؛ لأنها إجماعية، والاصطلاح على أن المقدمة الإجماعية لا تُمنع ولا تُعارض؛ سواء قلنا: الإجماع يفيد العلم، أو لا يفيد.

الوجه الثاني: أن الاستثناء هو لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ؛ سواء كان المستثنى معلوم الدخول أو مظنون الدخول؛ وذلك هو القدر المشترك؛ إذ لولا ذلك يلزم: إما الاشتراك، أو الجواز؛ وهما على خلاف الأصل.

(١) وقد وردت الكلمة في المتن بلفظ: قرّر.

(٢) في «ب»: أهل.

(٣) في «ب»: حذف.

وأما الاستثناء من الجائز: فممنوع ومندفع؛ وذلك لأننا نمنع صحة الاستثناء من المنكر، ولا فرق بين «رجل» و«رجال».

وأما الاستثناء من الأزمنة والأمكنة والأحوال، فنقول: لا نسلم أن لفظة «صل» استعملت في أمثال هذه المواضع حقيقة، بل هو بطريق المجاز عن عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ وإلا يلزم [١٩٢/ب] الاشتراك في الاستثناء؛ وذلك على خلاف الأصل.

ولا يقال: «لو صح ما ذكرتم، فهو على خلاف الأصل»: لأننا نقول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالمجاز أولى؛ على ما قررناه.

أما قوله: «لعل هذه الضرورة ليست في ذهن الخصم»:

قلنا: الخصم محجوج بتلك الضرورة؛ سواء كانت في ذهنه أم لا.

أما ما ذكره من الفرق المحتمل:

فهو يندفع بما ذكرنا في شرح المتن؛ فيحتاج الخصم إلى إقامة الدليل على الفرق المغاير للفرق المذكور في الأصل.

أما قوله في تقرير تجويز المناقضة: «إن الواضع بعد الوضع، لعله رجع عن ذلك الوضع؛ فهو لأن الرجوع ليس من باب المناقضة، بل المراد من المناقضة: ما ذكرناه في شرح المتن، وهو ممتنع؛ فظهر فساد قوله: «لا نسلم أنه يمتنع ذلك؛ فإنه جاز من الله تعالى نسخ الشرائع؛ فكان هذا أولى»؛ لأن المناقضة ليس المراد بها النسخ والرجوع.

أما قوله: «ليس بين الصرف والاستثناء شركة في الحروف الأصلية، مع أنها شرط الاشتقاق»:

فهو فاسد غاية الفساد؛ فإن المصنف يقول: إن الاستثناء مشتق من الثنى، وهو الصرف، ولا يقول: إن الاستثناء مشتق من الصرف؛ فما ذكره وهم محض فاسد، وما ذكره جوابا عن جواز المناقضة على الوضع فاسد؛ لسوء فهم السؤال المذكور؛ فالجواب المبني على ذلك يكون فاسدا جزما. فقد بينا اندفاع جميع ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه، والله أعلم بالصواب.

خاتمة: قال صاحب «التنقيحات»: «قوله القائل: «الاستثناء لإخراج الصالح للدخول فقط» غلط؛ فإن الصالح للوقوع ليس بواقع، فلا حاجة إلى الاستثناء، بل يخرج ما لولاه

لدخل ما لولاه لصلح، ثم إن دل اللفظ عليه وشمله<sup>(١)</sup>، صحت صحته، وإن لم يدل، فهو استثناء منقطع ما لم يدل عليه اللفظ دون الاستثناء، وهو غير مستقيم، واستثناء الصالح [١٩٣/أ] من الداخل - استثناء من غير الجنس.

وإن قال: إنها تقطع الصلوح، والمستثنى عنه كان - أيضاً - باعتبار الصلوح، فوقع العموم على الصلوح، فوقع الاعتراف بالعموم؛ سواء كان عن الموصوفين بالإنسانية في قولنا: «أكرم الناس إلا زيدا»، أو عن الصالحين أن يوصفوا<sup>(٢)</sup> بالإنسانية ما خلا زيدا؛ فكون قوله: «إنها تقطع الصلوح» باطل؛ لأن الصيغة يفهم منها كلام صحيح، وقطع صلوح زيد عن الدخول تحت الإنسانية ثابت. وإن عنى به: أنه إشارة إلى الصلوح للإكرام؛ بحيث يكون القول مبنيًا على أن الناس الصالحين للإكرام أكرمهم إلا زيدا - فوقع العموم على الصالحين، فإن لم يكن زيد صالحًا، فهو استثناء من غير الجنس.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْوَجْهُ الثَّالِثُ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى قَوْلَهُ ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قَالَ ابْنُ الزَّبَعْرِيِّ: «لَأَخْصِمَنَّ مُحَمَّدًا؛ ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، أَلَيْسَ قَدْ عُبِدَتِ الْمَلَائِكَةُ؟ أَلَيْسَ قَدْ عُبِدَ عِيسَى؟» فَتَمَسَّكَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، وَلَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ؛ حَتَّى نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فَإِنْ قُلْتَ: السُّؤَالُ كَانَ خَطَأً؛ لِأَنَّ «مَا» لَا تَتَنَاوَلُ الْعُقَلَاءَ.

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٥ - ٧]، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل هو الدليل الثالث الدال على أن صيغة «ما» للعموم، ووجه الدلالة. أنه لما نزلت هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - جاء ابن الزبعرى إلى رسول الله ﷺ، وقال: أليس قد عبد عيسى؟! أليس قد عبدت الملائكة؟! ثم نزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]: وجه التمسك به من وجوه: الأول: احتجاج ابن الزبعرى بما ذكر؛ فلا يستقيم ذلك إلا إذا كانت للعموم، وأما إذا كانت للخصوص، أو مشتركة بينهما - فلا يستقيم:

(١) في «ب»: وشملت

(٢) في «ب»: فوضعوا.

أما إذا كانت للخصوص فقط: فعدم استقامته ظاهر. وأما إذا كانت مشتركة: فلأنه كان جوابه بأنه ليس المراد باللفظ المشترك [ما فهمته من العموم، ويكون ذلك حملا للفظ (١) على أحد مفهومييه بدون القرينة [١٩٣/ب] - ولا وجه له، ولكان الجواب فى الآية النازلة جوابا له يمنع حمل اللفظ المشترك على ما حمّله عليه.

الوجه الثانى من وجوه التمسك: تقرير رسول الله، وهو أعرف الناس بلغة العرب؛ وذلك يدل على العموم ظاهرا.

الوجه الثالث من وجوه التمسك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ...﴾ الآية [الأنبياء: ١٠١]؛ فهذه الآية رافعة لاحتجاج ابن الزبير؛ لكونها تدل على تخصيص تلك الآية؛ وذلك يدل على عمومها.

لا يقال: الاحتجاج بصلاحيتهما، ويمكن الاحتمال المذكور، وتقرير الرسول تقرير، للصلاحيّة، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء ١٠١] رافعة للاحتمال بحكم الصلاحيّة؛ وعلى هذا: فلا تمسك بالآية، ولا دلالة لها على العموم:

لأنا نقول: المذاهب المنقولة فى لفظة «ما» وأمثالها - ثلاثة: القول بالعموم، القول بالخصوص، وهو: إما اثنان على رأى، أو ثلاثة على رأى: القول بالوقف، إما بالاشتراك، أو بمعنى لا ندرى أنها للخصوص أو للعموم، فإذا لم تكن للعموم: يلزم أن تكون للخصوص، أو تكون مشتركة، أو نقول: لا ندرى، وبيننا أن الاحتجاج على قائله، فلم يبق إلا الخصوص أو الاشتراك: والخصوص: مندفع بما ذكرنا فى الدليل. وأما الاشتراك: ففيه اعتراف [بالعموم] (٢)؛ وينفيه: أن كلام ابن الزبير (٣) لا يتوجه مع

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ابن الزبيرى هو عبد الله بن الزبيرى بن قيس بن عدى بن سهم القرشى السهمى الشاعر، كان من أشد الناس على النبى ﷺ وعلى أصحابه بلسانه ونفسه، وكان ممن أشعر الناس وأطبعهم، يقولون: إنه أشعر قريش قاطبة، وكان يهاجى حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران، فرماه حسان ببيت واحد وما زاد عليه:

لَا تَعْلَمَنَّ رَجُلًا أَحْلَكَ بِفَضِهِ نَجْرَانَ فَنِي عَيْشٍ أَحْذُ لَتِيمِ

فلما بلغ ذلك ابن الزبيرى، قدم إلى رسول الله ﷺ، فأسلم وحسن إسلامه، واعتذر إلى رسول الله ﷺ، فقبل عذره، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد، ومن قوله بعد إسلامه:

وجوابه: بعدم حمل اللفظ المشترك على ما ذكر؛ لوجود الدلائل على ذلك، والله أعلم.  
تبيينان: أحدهما: أن ابن الزبيري بكسر الزاي المنقوطة، والباء المنقوطة من تحتها -  
قيل: إن فيها لغتين: الكسر والفتح، وهو مقصور الألف، مشدد الزاي، مسكن العين  
المهملة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧] قيل: إن «ما» مصدرية،  
والضمير يعود على «ما» عند بعضهم، واستبعد ذلك؛ لكون «ما» المصدرية من الحروف،  
ولا يعود الضمير [١٩٤/أ] على الحروف، ولو حمل «ما» على «الذي»، وفسر به - كان  
حسنا.

\* \* \*

### الفصل الثالث

فِي أَنْ صِيغَةَ «الْكُلِّ» وَ «الْجَمِيعِ» تُفِيدَانِ الْإِسْتِغْرَاقَ

قال المصنف: وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

الأول؛ أَنْ قَوْلُهُ: «جَاءَنِي كُلُّ فَقِيهٍ فِي الْبَلَدِ» يُنَاقِضُهُ قَوْلُهُ: «مَاجَاءَنِي كُلُّ فَقِيهٍ  
فِي الْبَلَدِ» وَلِذَلِكَ يُسْتَعْمَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي تَكْذِيبِ الْآخَرِ، وَالتَّنَاقُضُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا  
إِذَا أَفَادَ الْكُلُّ الْإِسْتِغْرَاقَ؛ لِأَنَّ النَّفْيَ عَنِ الْبَعْضِ لَا يُنَاقِضُ التَّثْبُوتَ فِي الْبَعْضِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صيغة «كل» (١) و«جميع» (٢) تفيد

رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بُورٌ	يَا رَسُولَ الْمَلِيكِ إِنَّ لِسَانِي
جِيٌّ وَفِي ذَلِكَ خَاسِرٌ مُثْبُورٌ	إِذْ أَحَارَى الشَّيْطَانَ فِي سِنَنِ الْغِي
تَ وَنَفْسِي الشَّهِيدُ وَهِيَ الْخَبِيرُ	يَشْهَدُ السَّمْعُ وَالْفَوَازُ مَا قُلْتُ
سَاطِعٌ نُورُهُ مُضِيءٌ مُنِيرٌ	أَنْ مَا جِئْتَنِي بِهِ حَقٌّ صِدْقٌ
بِرٌّ وَفِي الصِّدْقِ وَالْيَقِينِ السُّرُورُ	جِئْتَنِي بِالْيَقِينِ وَالصِّدْقِ وَالْـ
وَأَنَا الرَّعَاءُ وَالْمَيْسُورُ	أَذْهَبَ اللَّهُ ضَلَّةَ الْجَهْلِ عَنَّا

في أبيات له. والبور: الضال الهالِك، وهو لفظ للواحد والجمع، كذا في «الاستيعاب» لابن عبد  
البر والزرعري: بكسر الزاي، وفتح الموحدة، وسكون العين، وفتح الراء المهملتين، فألف

مقصورة. ينظر شرح أبيات الغني ٤ / ٢٥٦ - ٢٥٧

(١) ينظر أصول السمرعي ١ / ١٥٧. البحر المحيط ٣ / ٧١، المعتمد ١ / ١٩١، تقريب الوصول

إلى =



الاستغراق، والمصنف قد استدلل على ذلك بوجوه واضحة غنية عن الشرح إلا أن فى الوجهين الأولين مباحثة، فلنذكر كل واحد منهما، مع ما يتجه من الأسئلة والأجوبة:

أما الوجه الأول هو: أن نقول: قولنا: «جاءنى كل فقيه»، يناقضه «ما جاءنى كل فقيه»؛ وإذا كان نقيضا له فى اللغة، فيلزم من ذلك أن تكون صيغة «كل» للاستغراق:

أما الأول: فقد بينا فى المقدمة معنى التناقض وشروطه، وبيننا أن الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية، وأن الكليتين والجزئيتين لا يتناقضان، وقد سبق كل ذلك؛ فلا نعيده ههنا.

وإذ قد علمت ذلك، فاعلم: أن قولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» يناقضه فى العرف قولنا: «جاءنى كل فقيه»، وقولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» سالبة جزئية؛ وذلك لأن لفظة «كل» المستعملة فيه - سواء قلنا: إنها للاستغراق، أو للخصوص - إذا دخل عليها سلب المحيىء، أفاد ذلك؛ فيلزم أن يكون قولنا: «جاءنى كل فقيه» موجبة كلية عرفا؛ وإلا لما تناقضا.

وبيان تناقضهما عرفا: أن أهل العرف إذا أراد بعضهم تكذيب القائل: «جاءنى كل فقيه فى البلد» يبادر إلى استعمال قوله: «ما جاءنى كل فقيه»، والمبادرة إلى استعمال إحدى الصيغتين لتكذيب قائل الصيغة الأخرى - دليل يناقضهما عرفا؛ ويلزم من

---

=علم الأصول ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٢ / ٢، الإبهاج ٩٣ / ٢، ٩٩، الإحكام ١٨ / ٢، ٣، ١٩٨، تنقيح الفصول ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١٢٧ / ٣، روضة الناظر ٧٦٦٨ / ٢، حاشية العطار ٤ / ٢، نشر البنود ٢٠٧ / ١، التحرير ٧٠، كشف الأسرار ١ / ١٨٤، القواعد والفوائد ص ١٧٨، المسودة ص ١٠١، مصابيح المعاني - ٣٣٩ - ٣٤٥، المقرب ٢٤٠ / ١، ٢١٠ / ١، غاية الوصول ٧٩، أصول السرخسى ١ / ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١ / ٢٢٦، البسيط ١ / ٢٦٤ - ٣٧١، التسهيل ١٦٤ - ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٢ / ٣٨٠ - ٣٨١، الكواكب الدرية ٢ / ١٠١، شرح الكافية فى النحو للأستراباذى ٣٣٤ / ١.

(٢) ينظر البحر المحيط ٧١ / ٣ / المعتمد ١٩١ / ١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٢ / ٢، والإبهاج ٩٣ / ٢، ٩٩، والإحكام ١٨٣ / ٢، ١٩٨، تنقيح الفصول ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١٢٧ / ٣، روضة الناظر ٦٦٨ / ٢، حاشية العطار ٤ / ٢، نشر البنود ٢٠٧ / ١، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١ / ١٨٤، غاية الوصول ص ٧٩، أصول السرخسى ١ / ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١ / ٢٢٦، البسيط ١ / ٢٦٤ - ٣٧١، التسهيل ١٦٤ - ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٢ / ٣٠٨ - ٣٨١، الكواكب الدرية ٢ / ١٠١، شرح الكافية فى النحو للأستراباذى ٣٣٤ / ١.

تناقضهما عرفا: تناقضهما لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو على خلاف الأصل [١٩٤ / ب]؛ فيلزم أن يكون: «جاءني كل فقيه» للعموم؛ وهو المدعى.

واعلم: أن هذا الدليل مع ظهوره، فيه منع، ولا جواب له.

وبيانه: أنا نقول: لانسلم أنه يلزم من تناقضهما أن تكون صيغة «كل» للاستغراق؛ وهذا لأن قول القائل: «جاءني كل فقيه» يناقضه قول القائل: «ما جاءني كل فقيه»، وإن لم تكن صيغة «كل» للعموم؛ وذلك لأنه إذا لم تكن للعموم، كانت للثلاثة على قول، وللأثنين على قول، وهى مستعملة من جهتهما، فقوله: «جاءني كل فقيه»: إن حمل على الأثنين أو الثلاثة، يناقضه قوله: «ما جاءني كل فقيه» مريدا بلفظ «الكل» الأثنين أو الثلاثة؛ فلا يتوقف تناقضهما على الاستغراق.

وهذا هو معنى قول الفاضل صاحب «التحصيل»: يكفى فى تناقضهما<sup>(١)</sup> دلالتهما على شىء واحد.

وقد رام بعضهم الجواب عن هذا السؤال، فقال شارحا لكلامه: يريد أن مدلول: «ما جاءني كل فقيه» سالبة جزئية، «وجاءني كل فقيه» موجبة جزئية، ويكون المحكوم عليه بالسلب هو المحكوم عليه بالإيجاب؛ فيتناقض؛ كقولنا: «زيد قائم، زيد ليس بقائم». ثم قال: وجوابه: أن زيدا وشبهه متعين؛ فيتحقق التناقض، ولا كذلك الثبوت فى بعض غير متعين، والسلب عن بعض غير متعين؛ فإنه لا يتناقض لا لغة ولا عرفا ولا عقلا.

هذا ما ذكره، وفساد الشرح المذكور لكلام الفاضل صاحب «التحصيل»، وعدم صحة جوابه عن إشكال هذا الفاضل - قد تبين لك مما ذكرناه؛ فلا نعيده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الثانى: أَنَّ صِيغَةَ «الْكُلِّ» مُقَابِلَةٌ فِي اللَّفْظِ لِصِيغَةِ «الْبَعْضِ»؛ وَلَوْ لَا أَنَّ صِيغَةَ «الْكُلِّ» غَيْرٌ مُحْتَمِلَةٌ لِلْبَعْضِ؛ وَإِلَّا لَمَا كَانَتْ مُقَابِلَةً لَهَا.

الثالث: أَنَّ الرَّجُلَ، إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ». وَعَلِمَ أَنَّ فِي الدَّارِ عَشْرَةً، وَلَمْ يُعْرِفْ سِوَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ، أَعْنَى: أَنَّهُ لَمْ يُعْرِفْ أَنَّ فِي الدَّارِ أَبَاهُ وَعَظِيمَهُ مَنْ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لَا يَضْرِبُهُ، بَلْ جَوَّزَ أَنْ يَضْرِبَهُمْ كُلَّهُمْ - فَإِنَّ الْأَسْبَقَ إِلَى الْفَهْمِ الاسْتِغْرَاقُ.

وَلَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «الْكُلِّ» مُشْتَرَكَةً بَيْنَ «الْكُلِّ» وَ«الْبَعْضِ» لَمَا كَانَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ

المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر.

الرابع: أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي، أما الأول فهو أن السيد إذا قال لعبد: كل من دخل اليوم دارى فأعطه رغيفا، فلو أعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه؛ حتى إنه لو أعطى رجلا قصيرا، فقال له: «لم أعطيه مع أنى أردت الطوال؟» فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال وإنما أمرتني بإعطاء من دخل؛ وهذا قد دخل.

وكل عاقل سمع هذا الكلام رأى اعتراض السيد ساقطا، وعذر العبد متوجها. وأما الثانى، فهو أن العبد لو أعطى الكل إلا واحدا، فقال له السيد: «لم لم تعطه؟!» فقال: «لأنه طويل، وكان لفظك عاما؛ فقلت: لعلك أردت القصار». استوجب السأديب بهذا الكلام.

الخامس: إذا قال: «أعتقت كل عبيدى وإمائى». ومات فى الحال، ولم يعلم منه أمر آخر سوى هذه الألفاظ - حكم بعق كل عبيده وإمائه.

ولو قال: «غانم حر». وله عبدان اسمهما غانم، وجبت المراجعة والاستيفاه؛ فعلمنا عدم الاشتراك.

السادس: أنا نذكر تفرقة بين قولنا: «جاءنى فقهاء»، وبين قولنا: «جاءنى كل الفقهاء» وكولا دلالة الثانى على الاستغراق؛ وإلا لما بقى الفرق.

السابع: معلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق - فرغوا إلى استعمال لفظة «الكل» و«الجميع» ولا يستعملون الجموع المنكرة؛ وكولا أن لفظة «الكل» و«الجميع» موضوعة للاستغراق وإلا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق كاستعمالهم للجموع المنكرة.

فإن قلت فى جميع هذه المواضع: «إنما حكمنا بالعموم للقرينة».

قلت: كل ما تفرضونه من القرائن أمكننا فرض عديمه مع بقاء الأحكام المذكورة. وأيضا لو قيل: «كل من قال لك: «حيم» فقل له: «ذال»؛ فهنا لا قرينة تدل على هذه الأحكام، مع أن العموم مفهوم منه.

وأيضا: فَلَوْ كَتَبَ فِي كِتَابٍ، وَقَالَ: «اعْمَلُوا بِمَا فِيهِ». حُكِمَ بِالْعُمُومِ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ.  
وأيضا الأعمى يَفْهَمُ الْعُمُومَ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَازِ؛ مَعَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ الْقَرَائِنَ الْمُبْصِرَةَ، وَأَمَّا  
الْمَسْمُوعَةُ فَهِيَ مَنْفِيَّةٌ؛ لِأَنَّ فَرَضَنَا الْكَلَامَ فِيمَنْ سَمِعَ هَذِهِ الْأَلْفَازَ، وَلَمْ يَسْمَعْ شَيْئًا  
آخَرَ.

الثَّامِنُ: لَمَّا سَمِعَ عَثْمَانُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَوْلَ لَبِيدٍ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

..... وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

قال: «كَذَبْتَ، فَإِنَّ نَعِيمَ الْجَنَّةِ لَا يَزُولُ». فَلَوْلَا أَنَّ قَوْلَهُ أَفَادَ الْعُمُومَ وَإِلَّا لَمَّا تَوَجَّهَ  
عَلَيْهِ التَّكْذِيبُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم مقدمة على شرح المتن؛  
فنقول: المتقابلان هما الشيطان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة باعتبار واحد، فالتقابل  
جنس تحته أربعة [١٩٥/أ] أنواع:

أحدها: تقابل التناقض<sup>(١)</sup>؛ وقد سبق بيان التقيضين في «المنطق».

وثانيها: تقابل التضاد؛ كالسواد والبياض.

وثالثها: تقابل التضاييف؛ كتقابل الأبوة والبنوة.

ورابعها: تقابل العدم والملكية؛ كتقابل العمى والبصر.

وإذا عرفت ذلك، تبيّن لك: أن التقابل أعم من التناقض؛ لأن التناقض نوع من  
أنواعه، أو جزئي من جزئياته، ويلزم من ذلك العموم والخصوص؛ فيلزم أن يكون الوجه  
الثاني أعم من الأول، وأن يكون غيره.

وإذا اتضح هذه المقدمة، فنقول: صيغة «الكل» مقابلة في اللفظ لصيغة «البعض»:

الدليل عليه: أنه لا يصدق على شيء واحد أنه كل وبعض؛ باعتبار شيء واحد  
بالضرورة؛ ولهذا: من أراد تكذيب قائل إحدى الصيغتين، يبادر إلى استعمال الصيغة  
الأخرى، ويلزم من تقابلهما على الوجه المذكور: ألا تكون صيغة «الكل» محتمة للبعض؛  
إما بطريق الاشتراك بين الكل والبعض على قول، أو بطريق الوضع للخصوص على قول  
آخر؛ إذ لو كانت محتمة لهما، لما جعل التقابل بينهما على الإطلاق:

أما على قول من قال: بأنها للخصوص فقط - فظاهر. وأما على قول من قال:

(١) في «أ»: التقيضين.

بالاشتراك - فلأنه لا مقابلة على الإطلاق بين المشترك فى الاستغراق والخصوص، وبين المختص بالخصوص جزماً. [فصح] (١) ما ادعينا أنه لو كانت محتملة للخصوص على التفسير المذكور، لما حصل التقابل بينهما على الإطلاق، واللازم متف؛ فينتفى الملزوم، وهو أن تكون هذه الصيغة محتملة للبعض على التفسير المذكور.

وإذا لم تكن الصيغة محتملة للخصوص أصلاً: لا على سبيل الاشتراك، ولا على سبيل الاختصاص به - كان الاستغراق مدلولها؛ وذلك هو المطلوب.

قال بعضهم: «مرادكم بـ«التقابل»: التناقض، وقولكم: «لو كانت محتملة للبعض، لما كانت مقابلة لها» عبارة غير متجهة؛ لأن الكلية مستلزمة [١٩٥/ب] للجزئية بالضرورة ولفظها دال عليها؛ فكيف ينفى عنها احتمالها؟!»:

قلنا: قد تبين أنه ليس المراد بالتقابل: «التناقض»؛ على ما فهمه المعترض؛ فالاعتراض المذكور ساقط إذا فهم كلامه، والاصطلاح على ما شرحناه. وبقية الوجوه غنية عن الشرح.

قال صاحب «التنقيح»: دليل العموم فى هذه المواضع أربعة: سقوط [الاعتراض] (٢) عن الجارى على العموم، وتوجيهه على النازل الجزئى على العموم، ودخول الاستثناء، وورود النقص عليها؛ ولا خلاف فى شىء منها عند أهل اللسان، وإن توهم متوهم أن ذلك بالقرائن، فرضنا [صوراً] فيها عدم القرائن؛ كالأعمى والغائب، [والقرائن] فى أمور مبهمة [تتضمن مناسبة] (٣)؛ كحروف الهجاء وأمثالها، ومن سمع شخصاً يقول: «أعتقت كل رقيق لى» [ومات] - حل له أن يتزوج بإمائه، وإن لم يطلع إلا على هذه اللفظة. ويؤكد الاستعمال؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾ [الحجر: ٣٠]، ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١] نقضاً لقول من قال: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]. وكذلك لما قال لبيد: [الطويل]

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ      وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ (٤)

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: الأغراض.

(٣) فى «أ»: تتضمن قرينة.

(٤) هذا البيت من قصيدة أزيد من خمسين بيتاً للبيد بن ربيعة الصحابى رضى الله عنه، رثى بها

النعمان بن المنذر ملك الحيرة وأولها:

قال له عثمان بن مظعون<sup>(١)</sup>: «كَذَّبْتَ»؛ ولولا أن لفظة «كل» للعموم، لما انتظم تكذيبه.

\* \* \*

### الفصل الرابع

#### في أن النكرة في سياق النفي تعم

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَذَلِكَ لِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا قَالَ: «الْيَوْمَ

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يَحَاوِلُ؟ أَحَبُّ فَيَقْضَى أَمْ ضَلَالٌ وَبِطَاطِلٌ؟  
حَبَائِلُهُ مَبْثُوثَةٌ فَمَنْ سَبَّحَهُ وَيَفْنَى إِذَا مَا أَخْطَأَتْهُ الْحَبَائِلُ

والباطل هنا الذاهب الزائل، ومعناه الهالك الفاني: أى القابل للهلاك والفناء. وقال بعضهم: الباطل فى الأصل ضد الحق، والمراد به هنا الهالك. والمحالة بفتح الميم: الحيلة، قال الجوهري: قولهم: لا محالة أى لا بد وفى البيت شاهدان: أولهما قوله: «ما خلا الله» حيث ورد بنصب لفظ الجلالة بعد «خلا»، فدل ذلك على أن الاسم الواقع بعد «ماخلا» يكون منصوباً، وذلك لأن «ما» هذه مصدرية، وما المصدرية لا يكون بعدها إلا فعل، ولذلك يجب نصب ما بعدها على أنه مفعول به، وإنما يجوز جره إذا كانت حرفاً، وهى لا تكون حرفاً متى سبقها الحرف المصدرى. وثانيهما توسط المستثنى بين جزئى الكلام فى قوله: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، يريد: ألا كل شيء باطل ما خلا الله. ينظر: ديوانه ص ٢٥٦؛ وجواهر الأدب ص ٣٨٢؛ وخزانة الأدب ٢ / ٢٥٥ - ٢٥٧؛ والدرر ١ / ٧١؛ وديوان المعانى ١ / ١١٨؛ وسمط اللآلى ص ٢٥٣؛ وشرح الأشموني ١ / ١١؛ وشرح التصريح ١ / ٢٩؛ وشرح شذور الذهب ص ٣٣٩؛ وشرح شواهد المغنى ١ / ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ٣٩٢؛ وشرح المفصل ٢ / ٧٨؛ والعقد الفريد ٥ / ٢٧٣؛ ولسان العرب ٥ / ٣٥١ (رحز)؛ والمقاصد النحوية ١ / ٥، ٧، ٢٩١؛ ومغنى اللبيب ١ / ١٣٣؛ وجمع الهوامع ٣ / ١؛ وبلا نسبة - فى أسرار العربية ص ٢١١؛ وأوضح المسالك ٢ / ٢٨٩؛ والدرر ٣ / ١٦٦؛ ووصف المباني ص ٢٦٩؛ وشرح شواهد المغنى ٢ / ٥٣١؛ وشرح عمدة الحفاظ ص ٢٦٣؛ وشرح قطر الندى ص ٢٤٨؛ واللمع ص ١٥٤؛ وجمع الهوامع ١ / ٢٢٦.

(١) هو: عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب ابن لؤى أبو السائب القرشى. هو صحابى مشهور أسلم قديماً وهاجر الهجرة وأرذى فى الله إيذاء شديداً بعد أن كان فى حوار الوليد بن المغيرة، ورد عليه حواراً لما يرى من إيذاء إخوانه وأمانه فتحشى على نفسه فتعرض لبلاء شديد فصر عليه حتى توفى فى حياة النبى وهو أول رجل مات من المهاجرين بالمدينة. ينظر ترجمته فى: أسد الغابة (٣ / ٥٩٨)، الإصابة (٤ / ٢٢٥)، النقات (٣ / ٢٦٠)، الاستبصار (٥٨، ١٩٦)، الاستيعاب (٣ - ٤ / ١٠٥٣)، بقى بن مخلد (٣٢٨)، سير أعلام النبلاء (١ / ١٥٣)، الطبقات الكبرى (١ / ١٤١)، تجريد أسماء الصحابة (١ / ٣٧٥)، التحفة اللطيفة (٣ / ١٧٠)، أصحاب بدر (١٢٠)، تاريخ الإسلام (٢ / ١١١)، عنوان النجاة (١٣٤)، التاريخ الكبير (٦ / ٢١٠)، الأعلام (٤ / ٢١٤).

أَكَلْتُ شَيْئًا. فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: «مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا». فَذَكَرَهُمْ هَذَا النَّفْسَى عِنْدَ تَكْذِيبِ ذَلِكَ الْإِثْبَاتِ - يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى كَوْنِهِ مُنَاقِضًا لَهُ، وَلَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا»؛ لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ، لَمَا نَاقَضَهُ؛ لِأَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْإِيجَابَ الْجُزْئِيَّ؛ مِثَالُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: أَنَّ الْيَهُودَ لَمَّا قَالَتْ: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١] وَإِنَّمَا أُوْرِدَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْكَلَامَ نَقْضًا لِقَوْلِهِمْ.

الثانى: لو لم تكن النكرة فى النفسى للعموم لما كان قولنا: «لا إله إلا الله» نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى.

تسبية: النكرة فى الإثبات إذا كانت خبراً، لا تقتضى العموم؛ كقولك: «جاءنى رجل».

وإذا كان أمراً فالأكثر على أنه للعموم؛ كقوله: «أعتق رقبة». والدليل عليه أنه يخرج عن عهدته الأمر بفعل أيها كان؛ ولو لا أنها للعموم؛ وإلا لما كان كذلك.

الشرح: قال -رضى الله عنه-: اعلم -وقفك الله تعالى- أن الدعوى: أن النكرة فى سياق نفى الجنس - للعموم.

أما قوله: «فى سياق نفى الجنس» فهو يخرج النكرة المرفوعة؛ كقولك: «لا رجل فى الدار» بالرفع؛ فإنه لنفى الواحد بقيد كونه واحداً؛ وليس ذلك لنفى الجنس؛ فإن الوحدة تنافيه. ويخرج - أيضاً - النكرة فى سياق الإثبات؛ كقولك: «جاءنى رجل» [١٩٦/أ]. يتناول سائر النكرات العامة والخاصة، إذا كانت نفياً للجنس.

بيانه: ما جاءنى أحد أو إنسان، ولا رجل فى الدار ولا إنسان فيها، أو غير ذلك.

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن قول القائل: «أكلت شيئاً»، يناقضه قول القائل: «ما أكلت شيئاً»، وقولنا: «أكلت شيئاً» موجبة جزئية، فلو كان قولنا: «ما أكلت شيئاً» لا يقتضى العموم مع أنها سالبة - يلزم أن تكون سالبة جزئية، والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية وجب ألا يتناقضا؛ لما سبق فى علم المنطق؛ واللازم باطل؛ فيلزم أن تكون هذه للعموم.

مثاله من الكتاب العزيز: لما قالت اليهود: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾

[الأنعام: ٩١] رد الله عليهم؛ فقال: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ وكان هذا نقضا لكلامهم؛ فهذه الآية موجبة جزئية، والأولى سالبة كلية.

الوجه الثاني: هو أنه لو لم تكن النكرة فى سياق نفي الجنس للعموم، لما حصل التوحيد بقول القائل: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

قال صاحب «التنقيحات»: قولهم: «النكرة فى سياق النفي تعم»<sup>(١)</sup> - يجب تقييده؛ وإلا بطل بقولنا: لا كل حيوان إنسان. قال بعضهم: هذه الدعوى ما رأيت أحداً من الأصوليين ولا من الأدباء يخصّصها، مع أنها مخصوصة؛ وليست مخصوصة بشيء قليل بل بكثير:

وبيانه: أن النكرة فى سياق النفي إن رُفِعَتْ - لا تعم؛ كقولك: «لا رجلٌ فى الدار» بالرفع، وقولنا: «ليس كل حيوان إنساناً» نكرة فى سياق النفي، ولا تعم؛ فإن كثيراً من الحيوان إنسان، والنكرات الخاصة لا تعم؛ كقوله تعالى: ﴿مَالِكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [المؤمنون: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ [يس: ٤٦] فإن العموم فى هاتين الصورتين إنما جاء من لفظة «من» مع أن كلمة «إله» نكرة فى سياق النفي [١٩٦/ب]؛ وكذلك لفظة «آية» ونقل هذا عن صاحب الكتاب<sup>(٢)</sup>؛ وهذا بخلاف النكرات العامة؛ كقولك: «ما جاءنى أحد، وما عندى شيء»؛ فإنها تعم؛ سواء دخلت عليه كلمة «من» أو لم تدخل؛ بخلاف النكرة الخاصة.

ونقل عن ابن السكيت<sup>(٣)</sup> جملة من الصيغ العامة، وكلها نكرة فى سياق النفي؛ كقولك: ما بها أحد، ولا ديار، ولا نافخ نار، ولا داع، ولا مجيب... إلى غير ذلك من النكرات المنفية المعترف بعمومها، ثم قام وقعد، وأرعد وأبرق، وقال: فكيف الخيلة فى

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/ ١١٠ - ١٢٢، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٩/٢، الحاصل من المحصول ١/ ٥١٠، التمهيد للأسنوى ص ٣١٨: ٣٢٤، البدخشى على المنهاج ٣/ ٨٤، الإبهاج فى شرح المنهاج ٢/ ١٠٦، الأحكام ٢/ ١٩٠، ميزان الأصول ص ٤٠٢، البرهان ١/ ٣٣٧ - ٣٣٩، تنقيح الفصول ص ١٨١، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٣٦ - ١٣٧، نشر البنود ١/ ٢١٠، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٣٥٤، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١٨٥/١ - ١٨٦.

(٢) فى «أه: اللسان».

(٣) تهذيب إصلاح المنطق (٨٠٥).



ضبط هذه الدعوى مع هذه التخصيصات التى دخلتها؛ وكلها نكرات فى سياق النفى؟!!

ثم قال: النكرة فى سياق النفى قسمان: مقيس، ومسموع؛ فالمقيس المطرد: النكرة فى النفى مع «لا» التى لنى الجنس مبنية<sup>(١)</sup>؛ نحو: لا رجل فى الدار، أو معربة منصوبة؛ نحو: لا سائق إبل لك؛ فالنكرة فى النفى عنده قسمان؛ مسموع: وهو ما عدّه، ومقيس: وهو ما حدّه.

واعلم: أن التعريف الذى ذكرناه لصورة المسألة بحيث لا يرد عليه ما ذكره المعترض - هو الذى صدرنا به المسألة.

وبيانه: أنه لا يرد عليه شىء مما أورده هو؛ فإن قيد نفى الجنس يخرج النكرة المرفوعة. وأما قولنا: ليس كل الحيوان إنسانا - فهو مندفع أيضا؛ لأننا نمنع كون «ليس» لنى الجنس؛ بل هو للسلب عن الكل فى تلك الصور.

وأما النكرات الخاصة: فيمتنع خصوصها، بل هى عامة عندنا كلها.

وقول صاحب الكتاب وحده ليس بحجة على الأصوليين، مع نقل إمام الحرمين عن سيبويه؛ أنه قال: «ما جاءنى رجل» عام، وأما إنكار من لم يطلع على ذلك فى «كتاب سيبويه»، فلا يعارض نقل إمام الحرمين؛ فإن سيبويه ربما قال ذلك فى غير بابه؛ فلم يطلع المتأخر من طلبة العلم عليه، مع أن الدليل الأصولى [١٩٧/أ] المذكور مطرد فى النكرات العامة والخاصة. وبما ذكرناه من تلخيص الدعوى وتحريرها: يخرج عنه قول القائل: «ما جاءنى أحد»؛ فإننا قيدنا ما ذكرناه بكلمة «لا»؛ فقد اندفع ما أورده بقيد واحد، ولعل ذلك القيد أهمل لشهرة صورة المسألة، أو لغير ذلك، والله أعلم.

واعلم: أن ما ذكره من أن النكرة فى الإثبات إذا كانت خيرا لا تعم، وأما إذا كانت أمرا، ففيه خلاف -: الأول واضح، والثانى فاسد؛ إلا أن يقال: إنه عام عموما بدلياً، وليس ذلك ظاهرا فيه، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

### الفصل الخامس

#### فى شبه منكرى العموم

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احتجوا بأمر:

أَوْهَا: الْعِلْمُ بِكَوْنِ هَذِهِ الصَّيْغِ مَوْضُوعَةً لِلْعُمُومِ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا وَجِبَ اشْتِرَاكُ الْعُقْلَاءِ فِيهِ، أَوْ نَظْرِيًّا؛ وَحَيْثُ لَا يَدَّ فِيهِ مِنْ دَلِيلٍ، وَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ. أَوْ نَقْلِيًّا، وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَاتِرًا، أَوْ أَحَادًا.

وَالْمُتَوَاتِرُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَعَرَفَهُ الْكُلُّ، وَالْأَحَادُ أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ.

وَقَائِبُهَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ تَارَةً، وَفِي الْخُصُوصِ أُخْرَى، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ.

بَيَانُ الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَهْتَهُ، أَوْ أَكْرَمْتُهُ». فَإِنَّهُ قَلَمًا يُرِيدُ بِهِ الْعُمُومَ، وَإِذَا قَالَ: «لَقِيتُ الْعُلَمَاءَ، وَقَصَدتُ الشُّرَفَاءَ» فَقَدْ يُرِيدُ بِهِ الْعُمُومَ تَارَةً، وَالْخُصُوصَ أُخْرَى.

بَيَانُ الْمَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي شَيْءٍ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِيهِ؛ إِلَّا أَنْ يَدُلُّونَا بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ عَلَى أَنَّهُمْ بَاسْتِعْمَالِهِمْ فِيهِ مُتَحَوِّزُونَ؛ لِأَنَّا لَوْ لَمْ نَجْعَلْ ذَلِكَ طَرِيقًا إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِي الْمُسَمَّى - لَتَعَدَّرَ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ بِكَوْنِ لَفْظٍ مَا حَقِيقَةً فِي مَعْنَى مَا؛ إِذْ لَا طَرِيقَ إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً سِوَى ذَلِكَ.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حَقِيقَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ وَالْخُصُوصِ - لَكَانَ مَجَازًا فِي أَحَدِهِمَا، وَاللَّفْظُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَجَازِ إِلَّا مَعَ قَرِينَةٍ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَأَيْضًا، فَتَلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تُعْرَفَ ضَرُورَةً أَوْ نَظْرًا.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَامْتَنَعَ وَقُوعُ الْخِلَافِ فِيهِ.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا لَمَّا نَظَرْنَا فِي أَدَلَّةِ الْمُثْبِتِينَ لِهَذِهِ الْقَرِينَةِ لَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يُمَكِّنُ التَّعْوِيلَ عَلَيْهِ.

وَقَائِبُهَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلْإِسْتِغْرَاقِ، لَمَا حَسُنَ أَنْ يَسْتَفْهِمَ الْمُتَكَلِّمُ

به؛ لأنَّ الإسْتِفْهَامَ طَلَبُ الْفَهْمِ، وَطَلَبُ الْفَهْمِ - عِنْدَ حُصُولِ الْمُقْتَضَى لِلْفَهْمِ - عَبَثٌ؛ لَكِنْ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَنْ قَالَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ» أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يُقَالَ: «أَضْرَبْتَهُمْ بِالْكَلْبَةِ؟» وَأَنْ يُقَالَ: «أَضْرَبْتُ أَبَاكَ فِيهِمْ؟»

وَرَابِعُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَ تَأْكِدُهَا عَبَثًا؛ لِأَنَّهَا تُفِيدُ عَيْنَ الْفَائِدَةِ الْحَاصِلَةَ مِنَ الْمُؤَكَّدِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ دَلَّ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ بِأَوَّلِ كَلَامِهِ، ثُمَّ بِالِاسْتِثْنَاءِ رَجَعَ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْكُلِّ إِلَى الْبَعْضِ؛ فَكَانَ نَقْضًا، وَجَارِيًا مَجْرَى مَا يُقَالُ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ».

الثَّانِي: أَنَّ لَفْظَةَ الْعُمُومِ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةَ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَجَرَتْ لَفْظَةُ الْعُمُومِ مَعَ الْإِسْتِثْنَاءِ مَجْرَى تَعْلِيدِ الْأَشْخَاصِ، وَاسْتِثْنَاءِ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْقُبْحِ؛ كَمَا إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَضَرَبْتُ عَمْرًا، وَضَرَبْتُ خَالِدًا»، ثُمَّ يَقُولُ: «إِلَّا زَيْدًا». فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ دَلَّ حُسْنُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى أَنَّ جِنْسَ هَذِهِ الصَّيْغَةِ لَيْسَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» وَ«مَا» وَ«أَيُّ» فِي الْمَجَازَةِ - يَصِحُّ إِدْخَالُ لَفْظِ «الْكُلِّ» عَلَيْهَا تَارَةً، وَ«الْبَعْضِ» أُخْرَى؛ تَقُولُ: «كُلُّ مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ، بَعْضُ مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ». وَلَوْ دَلَّتْ تِلْكَ الصَّيْغَةُ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ لَكَانَ إِدْخَالُ الْكُلِّ عَلَيْهَا تَكْرِيرًا، وَإِدْخَالُ الْبَعْضِ نَقْضًا.

وَسَابِعُهَا: لَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «مَنْ» لِلِاسْتِغْرَاقِ لَامْتَنَعَ جَمْعُهَا؛ لِأَنَّ الْجَمْعَ يُفِيدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُفِيدُهُ الْوَاحِدُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ بَعْدَ الْإِسْتِغْرَاقِ كَثْرَةٌ؛ فَيُفِيدُهَا الْجَمْعُ؛ لَكِنْ يَصِحُّ جَمْعُهَا؛ لِقَوْلِ الشَّاعِرِ [مِنَ الْوَافِرِ]:

أَتَوْا نَارِي، فَقُلْتُ: مَنْونَ أَنتُمْ؟ فَقَالُوا: الْحِنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلَامًا

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ترتيب الكلام المستفاد من علم النظر تأخير ذكر شبه منكرى العموم إلى أن يستوعب الكلام فى المسائل التى يدعى العموم فيها، ثم تذكر معارضات الخصوم وشبههم، ولم يجر المصنف على هذا الترتيب؛ فإنه ذكر بعض مسائل العموم، ثم ذكر هذه الشبه، وانفصل عنها، ثم ذكر بقية مسائل العموم، وقد

نبهنا على هذا المعنى مرة، فنقول: لمنكرى العموم وجوه:

الأول: هو أن دعوى العلم بأن هذه الصيغ للعموم - [من الدعاوى الباطلة؛ وذلك لأنه لو حصل: أن هذه الصيغ للعموم]: فإما أن يكون ذلك علما ضرورياً، أو نظرياً؛ والقسمان باطلان:

أما بطلان القسم الأول: فالدليل عليه هو أن العلم لا يبد وأن يكون مشتركاً فيه بين العقلاء المشاركين للخصوم في الشروط المعدّة لحصول ذلك العلم الضروري. وبيانه: أنه من شارك العقلاء في الحواس الخمس - يكون مشاركا لهم في العلوم المستفادة من الحواس الخمس، ومن شارك أهل التواتر في الشروط المعدة للعلم بالأمر المتواتر [١٩٧/ب] - يلزم مشاركته لهم في العلم الحاصل بوقوع ذلك الأمر<sup>(١)</sup>.

مثاله: أن من كان في الجامع يوم الجمعة غير نائم، ولا مشغول بما يشغل حسه، وليس يبعد عن المئذنة، بعد المنع من الشعور بالمؤذن إذا سقط من المئذنة - فإنه يشارك العقلاء الذين حصل لهم العلم الضروري بسقوطه؛ فلو كان العلم الضروري حاصلًا بكون هذه الصيغ للعموم - لزم أن يحصل ذلك العلم لمن شاركهم في شروطه، والخصوم قد شاركوه مع عدم العلم؛ فدل ذلك على أنه ليس بضروري.

ولا سبيل إلى الثاني - وهو أن يكون نظرياً - لأن العلم النظري لا يبد فيه من دليل يفيد العلم، والمفيد لذلك العلم: إما أن يكون مفيداً للعلم، وهو: التواتر، أو مفيداً للظن، وهو: الآحاد؛ والأول باطل؛ وإلا لشاركه جمع من المشاركين في شروطه ومعدّاته<sup>(٢)</sup>؛ واللازم باطل، والثاني باطل؛ لأن المسألة علمية، والآحاد لا يفيد إلا الظن.

وهذه الشبهة للواقفية<sup>(٣)</sup>، ولو تمسك بها الجازم، لانقلبت؛ ووجه القلب ظاهر.

الشبهة الثانية: أن هذه الصيغ مستعملة في العموم والخصوص؛ فيلزم من ذلك الاشتراك:

أما الأول: فيدل عليه قول القائل: «أكرمت كل من دخل دارى»<sup>(٤)</sup> و«أطعمت كل من جاءنى اليوم»؛ فإنه قد يريد الحقيقة.

(١) سقط في: «أ».

(٢) في «ب»: ومعللاته

(٣) في «ب»: هي للواقفية.

(٤) في «أ»: كل من في دارى.

وأما الثانى: فيدل عليه قول القائل: «لَقِيتُ الْعُلَمَاءَ، وَنَازَرْتُ الْفُضَلَاءَ»؛ فإنه ما لقى كل العلماء، ولا ناظر كل الفضلاء؛ فقد استعمله فى الخصوص<sup>(١)</sup>؛ فقد ثبت الثانى. وأما بيان الأول: فذلك لوجهين:

الأول: أن الظاهر من استعمال اللفظ فى [١٩٨/أ] المعنى الذى وضع له اللفظ [كونه حقيقةً فيه]؛ لأن هذا طريق إلى معرفة كون اللفظ حقيقة فى المعنى؛ لأنه لو لم يكن هذا طريقاً إلى ذلك، استحالت معرفة كون اللفظ حقيقة فى معنى من المعانى؛ إذ لا طريق سوى هذا. وإذا كان حقيقة فيه، لزم الاشتراك بين الخصوص والعموم؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الثانى: أن هذه الألفاظ لو لم تكن حقيقة فى العموم والخصوص، وقد استعملت فيهما، يلزم أن تكون مجازاً فى أحدهما؛ واللازم متف: أما أولاً: فلأن المجاز على خلاف الأصل.

وأما تانياً: فلأن المجاز: إما أن يكون مع القرينة، أو بدون القرينة: لا سبيل إلى الأول؛ لأن تلك القرينة: إما أن تعرف بضرورة العقل: أو بنظر العقل، والأول: محال؛ لو قوع الخلاف فيه. والثانى: محال؛ لأن النظر فى أدلة القائلين بها يقتضى ألا يكون فيها ما يمكن التعويل عليه، وقد نظرنا فى أدلتهم ولم نجد لهم ما يعتمد عليه فى إثبات هذه القرينة.

الشبهة الثالثة: أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق، لما حسن الاستفهام عن العموم عند سماعها، والاستفهام عند سماعها حسن؛ فدل ذلك على عدم وضعها للاستغراق:

بيان الملازمة: أن الاستفهام طلب الفهم، ولو كانت للاستغراق بالوضع، كان الفهم حاصلًا عند سماعها للعالم بالوضع جزماً.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر.

مثال ذلك: قول المستفهم: «أَضْرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ؟» عند سماعه قوله: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ».

الشبهة الرابعة: هى أن الصيغ لو كانت للاستغراق بالوضع، لكان تأكيدها بما يفيدُه عبثاً؛ لكونه تحصيلاً للحاصل، ولو كان كذلك، لامتنع العقلاء منه؛ واللازم باطل.

الشبهة الخامسة: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لما جاز الاستثناء منها؛ لكون الاستثناء نقضاً؛ على ما [١٩٨/ب] نقره، أو نقول: لو كانت للعموم، لكان الاستثناء منها نقضاً؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة من وجهين:

الأول: أن المتكلم قد دل أول كلامه على العموم في قوله: «جاءني العلماء»، فإذا قال: «إلا زيذا» فإنه يدل على أنه إنما جاءه بعض العلماء، وذلك نقض للأول، أو نقول: هو مناقض للأول.

الثاني: هو أن هذه الصيغة: لو كانت للعموم لجرى قول القائل: «جاءني الفقهاء» مجرى تعديد الأشخاص؛ فيصير ذلك بمنزلة قوله: «جاءني زيد، وجاءني عمرو، وجاءني خالد»، ولو كان كذلك، لكان قوله بعد ذلك: «إلا خالداً» نقضاً للأول، وإن شئت، قلت: مناقضاً.

ثبت: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضاً بالتفسير المذكور؛ واللازم منتف: إما بالإجماع، أو لأنه لو كان كذلك، لا متنع العقلاء منه، ولم يمتنعوا؛ فدل ذلك على أنه ليس الاستثناء نقضاً.

الشبهة السادسة: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لما جاز إدخال «كل» و«بعض» عليها؛ لكون الأول تكراراً، والثاني؛ نقضاً، واللازم باطل.

الشبهة السابعة: هو أن صيغة «من»: لو كانت للعموم، لما جاز جمعها؛ واللازم باطل: بيان الأول: أن صيغة الجمع ينبغي أن تفيد أكثر مما يفيد الواحد جزماً.

بيان الثاني: قول بعضهم: [من الوافر]:

أَتَوْا نَارِي فَقُلْتُ: مَنُونَ أَنتُمْ؟ فَقَالُوا: الْجَنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلَامًا! (١)

(١) البيتُ الشاهد من قصيدة قافيتها ميمية حائفة. قال ابن السيد (في شرح أبيات الجمل للزجاجي): ذكر أبو القاسم مؤلف الجمل أن الناس يغلطون في هذا الشعر فيروونه عموا صباحاً، وجعل دليله الأبيات الميمية المنقولة عن أبي زيد. ولقد صدق فيما حكاه ولكنه أخطأ في تخطئة رواية من روى: «عموا صباحاً»، لأن هذا الشعر الذي أنكره وقع في (كتاب خير سد مأرب) ونسبه إلى جذع بن سنان الغساني في حكاية طويلة زعم أنها جرت له مع الجن وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب لم تقع قط. والشعر الذي على قافية الميم ينسب إلى شمر بن الحارث، وينسب إلى تأبط شرا. وأما الشعر الذي على قافية الحاء فلا أعلم خلافاً في أنه لجذع بن سنان، وهو:

هذه جملة الشبه التى ذكرها المصنف، وهى واضحة من المتن، إلا أنا قصدنا بسطها بالتماس بعض طلبة العلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ بِالضَّرُورَةِ؛ فَإِنَّا- بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ اللُّغَاتِ - نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ صَيِّغَ «كُلٌّ، وَجَمِيعٌ، وَمَنْ، وَمَا، وَأَيٌّ» فِى الْإِسْتِفْهَامِ وَالْمُجَازَاةِ لِلْعُمُومِ. سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ بِالْعَقْلِ؟! قَوْلُهُ: «لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِى اللُّغَاتِ».

قُلْنَا: ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةِ الْإِسْتِعَانَةِ بِمُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةٍ؟ [الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَمْ تَوْجِدْ مُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةً يَسْتَنْتِجُ الْعَقْلُ مِنْهَا ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؟ سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ ذَلِكَ بِالْأَحَادِ؟ قَوْلُهُ: «الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ».

=قال ابن السيرافى: وإنما قال لهم: عموا ظلما لأنهم جن، وانتشارهم بالليل، فناسب أن يذكر الظلام، كما يقال لبنى آدم إذا أصبحوا: عموا صباحا.

قال ابن السيد (فى شرح أبيات الجمل): ومعنى عموا انعموا، يقال: عم صباحا بكسر العين وفتحها. ويقال: وعم يعم من باب وعد وومق:

وذهب قوم إلى أن يعم محذوفة من يعم. وقالوا: إذا قيل عم بفتح العين فهو محذوف من انعم المفتوح، وإذا قيل: عم بكسر العين فهو محذوف من يعم المكسور العين. وحكى يونس أن أبا عمرو بن العلاء سئل عن قول عنتره:

..... وعمى صباحا دار عبلة واسلمى

فقال: هو من نعم المطر إذا كثر، ونعم البحر إذا كثر زبده، كأنه يدعو لها بالسقيا وكثرة الخير. وقوله: «منون أنتم» يريد: من أنتم، وفيه شذوذان: الأول إلحاق الواو والنون بها فى الوصل، والثانى تحريك النون، وهى تكون ساكنة. وقال ابن الناظم: فيه شذوذان: أحدهما أنه حكى مقدرا غير مذكور، والثانى أنه أثبت العلامة فى الوصل، وحققها ألا تثبت إلا فى الوقف. (المقاصد النحوية ٤/٥٠٣). وهو لشمر بن الحارث فى الحيوان ٤/٤٨٢، ٦/١٩٧. وخزانة الأدب ٦/١٦٧، ١٦٨، ١٧٠؛ والدرر ٦/٢٤٦؛ ولسان العرب ٣/١٤٩ (حسد)، ١٣/٤٢٠ (منن)؛ ونوادير أبى زيد ص ١٢٣؛ ولسمير الضبى فى شرح أبيات سيويه ٢/١٨٣؛ ولشمر أو لتأبط شرا فى شرح التصريح ٢/٢٨٣؛ وشرح المفصل ٤/١٦؛ ولأحدهما أو لجذع ابن سنان فى المقاصد النحوية ٤/٤٩٨؛ وبلا نسبة فى أمالى ابن الحاجب ١/٤٦٢؛ وأوضح المسالك ٤/٢٨٢؛ وجواهر الأدب ص ١٠٧؛ والحيوان ١/٣٢٨؛ والخصائص ١/١٢٨؛ والدرر ٦/٣١٠؛ ورفض المبانى ص ٤٣٧؛ وشرح الأشموني ٢/٦٤٢؛ وشرح ابن عقيل ص ٦١٨؛ وشرح شواهد الشافية ص ٢٩٥؛ والكتاب ٢/٤١١؛ ولسان العرب ٦/١٢ (أنس)، ١٤/٣٧٨ (سرا)؛ والمقتضب ٢/٣٠٧؛ والمقرب ١/٣٠٠؛ وجمع الهوامع ٢/١٥٧، ٢١١.

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ كَيْفَ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْقَطْعَ لَا يُوجَدُ فِي اللُّغَاتِ إِلَّا نَادِرًا؟

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ قَدْ تَسْتَعْمَلُ فِي الْخُصُوصِ؛ وَلَكِنَّكَ إِنْ ادَّعَيْتَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ الْاسْتِعْمَالُ، إِلَّا إِذَا كَانَ حَقِيقَةً - بَطَلَ قَوْلُكَ بِالْمَجَازِ، وَإِنْ سَلَّمْتَ أَنَّهُ قَدْ يُوجَدُ الْاسْتِعْمَالُ حَيْثُ لَا حَقِيقَةً؛ فَحَيْثُ تَعَدَّرَ الْإِسْتِدْلَالُ بِالْاسْتِعْمَالِ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً.

فَإِنْ قُلْتَ: اسْتَدِلُّ بِالْاسْتِعْمَالِ مَعَ أَنَّ الْمَجَازَ خِلَافَ الْأَصْلِ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِيهِ.

قُلْتُ: قَوْلُكَ: «الْمَجَازُ خِلَافُ الْأَصْلِ». لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ؛ وَعِنْدَكَ الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ يَقِينَةٌ. وَأَيْضًا: فَكَمَا أَنَّ الْمَجَازَ خِلَافَ الْأَصْلِ فَكَذَلِكَ الْاِشْتِرَاكُ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي كِتَابِ اللُّغَاتِ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا؛ كَانَ دَفْعُ الْاِشْتِرَاكِ أَوْلَى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ أَوْلَى: «لَوْ لَمْ يُجْعَلْ هَذَا طَرِيقًا إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً لَمْ يَبْقَ لَنَا إِلَيْهِ طَرِيقٌ أَصْلًا».

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَا الطَّرِيقِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَهُنَا طَرِيقٌ آخَرُ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى ذَلِكَ الْفَرْقِ؛ لِأَنَّ مَا ظَهَرَ فَسَادُهُ لَا يَصِيرُ صَحِيحًا؛ لِأَجْلِ فَسَادِ غَيْرِهِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «ذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا أَنْ يُعْرَفَ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالذَّلِيلِ.

وَالضَّرُورَةُ بَاطِلَةٌ؛ لِوُقُوعِ الْخِلَافِ. وَالذَّلِيلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ لَمْ نَجِدْ - فِي أُدْلَةِ الْمُخَالَفِينَ - مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ»

قُلْنَا: الضَّرُورِيُّ لَا يُنْكَرُهُ الْجَمْعُ الْعَظِيمُ مِنَ الْعُقْلَاءِ، وَقَدْ يُنْكَرُهُ النَّفَرُ السَّيِّرُ؛ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْجَمْعَ الْعَظِيمَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ نَازَعُوا فِي أَنَّ لَفْظَ «الْكُلِّ» وَ«أَيُّ» لِلْعُمُومِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهَا مَجَازًا فِي الْخُصُوصِ.

قَوْلُهُ: «نَظَرْنَا فِي أُدْلَةِ الْمُخَالَفِينَ، فَلَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ».

قُلْنَا: عَدَمُ الْوُجُودِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيفَ الْمُرْتَضَى عَوَّلَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، وَمَنْ تَأَمَّلَ كَلَامَهُ فِيهَا عَلِمَ أَنَّهُ -



فى أكثر الأمر - يدور على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازاً فى الخصوص؛ مع أنه شرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة فى الاستغراق والخصوص.

والجواب عن الثالث: لا نسلم أن حسن الاستفهام لا يكون إلا عند الاشتراك؛ فما الدليل عليه؟

ثم الدليل على أنه قد يكون لغيره وجهان:

الأول: أنه لو كان حسن الاستفهام لأجل الاشتراك؛ لوجب ألا يحسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة؛ على ما قررناه فى الفصل الأول.

الثانى: أن الاستفهام قد يجاب عنه بذكر [ما عنه وقع الاستفهام] كما لو قال القائل: «ضربت القاضي». فيقال له: «أضربت القاضي؟» فيقول: «نعم، ضربت القاضي». ولا شك فى حسن هذا الاستفهام فى العرف.

فثبت بهذين الوجهين أن الاستفهام قد يحسن لا مع الاشتراك.

ثم نقول: الاستفهام إما أن يقع ممن يجوز عليه السهو، أو ممن لا يجوز عليه ذلك.

والأول قد يحسن؛ لوجوه أربعة أخرى غير الذى ذكره.

أحدها: أن السامع ربما ظن أن المتكلم غير متحفظ فى كلامه، أو هو كالمسأه؛ فيستفهمه ويستبينه؛ حتى إن كان ساهياً زال سهوه، وأخبره عن تيقظ؛ ولذلك يحسن أن يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام.

وتأنيهاً: أن يظن السامع - لأجل أماره - أن المتكلم قد أخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجازفة، ويكون السامع شديد العناية بذلك؛ فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عن ذلك الشيء؛ لكى يعلم المتكلم اهتمام السامع به؛ فلا يجازف فى الكلام.

ولهذا قد يقول القائل: «رأيت كل من فى الدار». فإذا قيل له: «أرأيت زيدا فيهم؟»، فقال: «نعم». زالت التهمة؛ لأن اللفظ الخاص أقل إجمالاً، وربما لم يتحقق رؤيته؛

فَيَدْعُوهُ مَا رَأَهُ مِنْ اهْتِمَامِ الْمُسْتَفْهِمِ إِلَى أَنْ يَقُولَ: «لَا أَتَحَقَّقُ رُؤْيَيْتَهُ».

وَتَأْتِيهَا: أَنْ يَسْتَفْهِمَ؛ طَلَبًا لِقُوَّةِ الظَّنِّ.

وَرَابِعُهَا: أَنْ تُوَجَّدَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ ذَلِكَ الْعُمُومِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ» وَكَانَ فِيهَا الْوَزِيرُ؛ فَغَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ مَا ضَرَبْتَهُ، فَإِذَا حَصَلَ التَّعَارُضُ اسْتَفْهِمَهُ؛ لِيَقَعَ الْجَوَابُ عَنْهُ بِلَفْظٍ خَاصٍّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا إِنْ وَقَعَ مِمَّنْ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ السَّهُوُ فَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْخَاصِّ أَقْوَى مِنْ دَلَالََةِ الْعَامِّ؛ فَيَطْلُبُ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ؛ تَخْصِيلاً لِتِلْكَ الْقُوَّةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الشبهة الأولى: بالمنع:

بيانه: أن يقول: لا نسلم أن العلم الضروري غير حاصل بكون هذه الصيغ للعموم؛ وذلك [١٩٩/أ] لأن بعد استقرار اللغات وتتبع كلام العرب؛ نظماً ونثراً وخطباً - يحصل العلم الضروري بأن هذه الصيغ للعموم، وليست هذه الضرورة هي الضرورة الحاصلة لكل واحد بالفطرة؛ فإن تلك الضرورة مشتركة بين العقلاء، وهذه الضرورة مختصة بأرباب الاستقراء؛ فيلزم اشتراك أهل الاستقراء فيها.

سلمنا ذلك؛ لكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالعقل نظراً.

قوله: «لا مجال للعقل في اللغات»:

قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل ذلك مقيد، فأما بواسطة تركيب المقدمات النقلية، فلا نسلم أنه لا مجال له؛ وقد بينا طريق ذلك فيما مضى.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك بالنقل آحاداً؟!!

قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلم؛ بل هي عندنا ظنية؛ كيف وقد بينا أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إلا نادراً؟!!

وعن الثاني: أنا نسلم استعمال الصيغة في الحقيقة والمجاز، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك العلم بالاشتراك.

وبعد ذلك نقول: إما أن يدعى أن لا استعمال إلا بطريق الحقيقة، وهذا باطل؛ لأن الاستعمال بطريق المجاز كثير الوقوع لا سبيل إلى إنكاره؛ ولا يدعى ذلك، بل يجوز الاستعمال بطريق المجاز.

وإذا جوزت ذلك، لا يلزم من نفس الاستعمال أن يكون بطريق الحقيقة؛ لجواز أن يكون ذلك بطريق المجاز، فلا يلزم من نفس الاستعمال العلم بكونه حقيقة.

فإن قلت: «أستدل بهذا مع أن الأصل عدم المجاز»:

قلنا: إذا سلكت هذا المسلك، لا يحصل لك العلم ولا الظن: بيان أنه لا يحصل لك العلم: لأن قولك: «الأصل عدم المجاز» لا يفيد العلم.

وبيان أنه لا يحصل لك الظن: لأن هذا الأصل معارض بالنافى للاشتراك، وقد بينا أنه متى وقع التعارض بين الاشتراك [١٩٩/أ] والمجاز، فالمجاز أولى؛ فإذن: لم يحصل الظن أيضا. وأما قوله: «لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى العلم بكونه حقيقة، لما بقى لنا [طريق]»<sup>(١)</sup>....:

قلنا: لا نسلم الملازمة؛ وسند المنع: أنا بينا أن نفس الاستعمال ليس بطريق؛ فلا يلزم من كونه ليس بطريق ألا يكون غيره طريقا، وقد بينا نحن طرقا؛ منها: تنصيب الواضع، ومنها: التجرد عن القرائن فى بعض الصور، وعدم التجرد فى غيرها.

سلمنا الملازمة؛ ولكن لم قلت: إن لنا طريقا؟! وهذا لأننا بينا فساد هذا الطريق، فإذا لم يكن فارق بين الحقيقة والمجاز إلا هذا، يلزم ألا يكون ههنا فارق أصلا.

قوله ثانيا: «ذلك الطريق: إما أن يعرف بالضرورة، أو بالنظر»:

قلنا: لم لا يجوز أن يعرف بالضرورة!؟

قوله: «الضرورى لا ينكره الجمع العظيم»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلم أن منكرى هذا الضرورى بلغوا مبلغ الجمع العظيم، والضرورى يجوز أن ينكره جمع إذا لم يكن عظيما؛ وذلك كمنكرى البديهيّات.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالنظر!؟

قوله: «قد نظرنا فى أدلة المخالفين، فلم نجد فيها ما يعول عليه»:

قلنا: لا نسلم أنه لم يوجد؛ غاية ما فى الباب: أنكم<sup>(٢)</sup> ما وجدتموه؛ ولكن لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

واعلم: أن الشريف المرتضى عوّل على هذه الطريقة مبينا بها اشتراك الصيغة

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: أنكرو وهو تصحيف.

المذكورة بين العموم والخصوص، ثم إنه يدور ذلك الأمر على المطالبة بالدليل على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص.

وقد ظهر مما ذكرناه فساد<sup>(١)</sup> دليله الذى عول عليه هنا؛ فإنه شرع أولا يستدل على الاشتراك، ثم بعد ذلك طالب بالدليل الدال على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص، فإنه قال: وجود القرينة المخصّصة: إما أن يعلم بالضرورة؛ وهو باطل، أو بالنظر؛ وهو باطل؛ لأنه لا بد له من دليل، وأما الدليل عليه: فقد نظرنا فى أدلتهم [٢٠٠/أ]، فما وجدنا فيها ما نعول عليه. وهذا النمط من الاستدلال فاسد؛ لأن وظيفة المستدل إقامة الدليل على المدعى، والمطالبة بالدليل على ما يعتقد خصمه ليس دليلا على صحة ما يدعيه المستدل، وهو خروج عن مقام الاستدلال إلى مقام الاعتراض، وهذا النمط لا يخفى فساده.

واعلم: أنا قد وجّهنا دليل المرتضى على وجه ليس فيه العدول عن الاستدلال؛ فإننا قلنا: ذلك الدليل الموجب للتخصيص لا يعلم ضرورة؛ لوقوع الخلاف، أو نظرا؛ وذلك باطل باستقراء أدلة الخصوم. وجواب هذا التوجيه: المنع.

والجواب عن الثالث: أنا لا نسلم أن الاستفهام لا يكون إلا عند الاشتراك، ثم نقول: لو كان حسن الاستفهام لأجل<sup>(٢)</sup> الاشتراك، لوجب الاستفهامات الكثيرة عن تلك المراتب الممكنة، وأقسامها، وأقسام أقسامها على ما مر؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. هذا أحد الوجهين.

الوجه الثانى: أن الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الإخبار، كما إذا قال: «ضربت القاضى»، فيقال: «أضربت القاضى؟!»، وذلك يدل على أن الاستفهام يحسن بدون الاشتراك.

واعلم: أن السؤال المذكور قد حصل الجواب عنه بما ذكر من الوجهين، إلا أن المصنف ذكر وجوها أربعة أخرى؛ استظهارا، فقال: الاستفهام يحسن بغير الاشتراك، فنقول: إن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون ممن يجوز عليه السهو أو لا: فإن كان ممن يجوز عليه السهو، فلا يلزم من الاستفهام الاشتراك، بل الاستفهام يكون لأسباب أربعة:

الأول: أنه ربما ظن السامع لكلام المخير: أنه صدر منه عن سهو وعدم تيقظ؛

(١) فى «أ»: وهن.

(٢) فى «أ»: يدل على.

فيستفهمه، ويستثبته؛ ليزول ظن كونه ساهيا غير متيقظ، وسبب هذا الاستفهام غير الاشتراك، وكذلك: يحسن الاستفهام عن غير ما وقع عنه الإخبار والإعلام. وهذه العبارة التى للمصنف [٢٠٠/ب]، وهى قوله: «إما أن يقع الاستفهام ممن يجوز عليه السهو»<sup>(١)</sup> محمولة على ما ذكرنا، وهو: أن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون من الأشخاص الذين يجوز عليهم السهو أولا.

السبب الثانى لحسن الاستفهام: هو أن يظن السامع أن المتكلم قد أطلق العام، وأراد به الخاص على سبيل المجاز؛ وذلك لأمارة أوجبت غلبة ظنه، فإذا قال القائل: «رأيت الحجاج»، فيقول السامع: «أرأيت زيدا؟!» فيقول: «نعم»؛ فيزول ظن التخصيص؛ فيكون سبب الاستفهام زوال ظن التخصيص؛ ليعدل المسئول عن استعمال ما تكون دلالته على المسئول [عنه] ضعيفة - وهى الصيغة العامة - إلى ما تكون دلالته على المسئول [عنه] أقوى - وهى الصيغة الخاصة - فإن دلالة العام على الفرد المسئول عنه أضعف من دلالة الخاص عليه؛ ولهذا إذا سمع السائل<sup>(٢)</sup> الشديد الاهتمام بالمسئول عنه - الصيغة الخاصة بعد سماعه الصيغة العامة - سكنت نفسه، وزال وهمه؛ فإن العام يحتمل تخصيصات كثيرة، ولا كذلك الخاص؛ فإنه لا يحتمل تلك التخصيصات.

السبب الثالث للاستفهام: أن يكون المستفهم قد سمع أولا ما أوجب غلبة ظنه، فيستفهم عما حصل له به غلبة الظن؛ ليحصل له بعد الاستفهام قوة غلبة الظن، أو زيادة<sup>(٣)</sup> قوة غلبة الظن.

السبب الرابع للاستفهام: طلب ترجيح أحد المعارضين على الآخر:

بيانه: أنه إذا سمع لفظا عاما يغلب على إرادة عمومه؛ بناء على الأصل، ثم إنه قد يعارضه ما يقتضى تخصيصه، وعدم إجراءاته على الحقيقة؛ فيتعارض عنده أمران؛ أحدهما: يقتضى إجراءه على العموم، والثانى: يقتضى عدم إجراءاته على [العموم]<sup>(٤)</sup>.

(١) قوله: «الاستفهام: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه، أو ممن لا يجوز السهو عليه»: قلت: هذه العبارة وحدتها فى عدة نسخ، ولم أجد غيرها، وهى غير متجهة، بل الصواب، أن يقول: الكلام المستفهم عنه: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه أم لا؛ فإن هذه الوجوه التى ذكرها فى الكتاب مرتبة على جواز السهو على المتكلم دون السامع، والاستفهام: إنما يكون من السامع دون المتكلم، فتأمل ذلك. ينظر: النفائس ١٨٢٣/٤

(٢) فى «ب»: القائل.

(٣) فى «ب»: وزيارة

(٤) سقط فى «ب».

مثاله: قول القائل: «ضربت كل من في الدار»؛ ومن جملة من في الدار أبوه أو الوزير، فالأبوة معارضة لعموم لفظه؛ فيستفهم لترجيح أحد المعارضين على الآخر؛ فيقول: [٢٠١/أ] «أضربت كل من في الدار؟»؛ ليأتي المستول عنه بلفظ يترجح به عنده أحدهما على الآخر. وهذا الوجه غير الأول؛ لأن الأول لنفى التخصيص، وهذا لترجيح المعارضين على الآخر. وهذا كله إذا كان المستفهم منه<sup>(١)</sup> وهو المستول - ممن يجوز عليه السهو. وأما إذا لم يكن ذلك الشخص المستول - وهو المستفهم منه -<sup>(٢)</sup> ممن يجوز عليه السهو - فالاستفهام منه يحصل قوة الدليل:

بيانه: أنه ذكر أولا لفظا عاما محتملا لتخصيصات كثيرة، فإذا استفهمه، يأتي بلفظ لا يحتمل تلك التخصيصات.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : [و] الْجَوَابُ عَنِ الرَّابِعِ - مِنْ حَيْثُ الْمُعَارَضَةُ، وَمِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ:

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: تَأْكِيدُ الْخُصُوصِ؛ كَقَوْلِهِمْ: «جَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ».

وَتَانِيهَا: تَأْكِيدُ أَلْفَاظِ الْعَدَدِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة ١٩٦].

وَتَالِثُهَا: أَنَّ التَّأْكِيدَ تَقْوِيَةٌ مَا كَانَ حَاصِلًا، فَلَوْ كَانَ الْحَاصِلُ هُوَ الْاِشْتِرَاكُ، لَتَأَكَّدَ ذَلِكَ الْاِشْتِرَاكُ بِهَذَا التَّأْكِيدِ.

فَإِنْ قُلْتَ: التَّأْكِيدُ يُعَيِّنُ اللَّفْظَ لِأَحَدٍ مَفْهُومِيَّةً. قُلْتُ: هَذَا لَا يَكُونُ تَأْكِيدًا؛ بَلْ بَيَانًا.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ؛ فَهُوَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ؛ إِذَا أَنْ يَجُوزَ عَلَيْهِ السَّهْوُ، أَوْ لَا يَجُوزُ:

فَإِنْ جَاَزَ ذَلِكَ، كَانَ حُسْنُ التَّأْكِيدِ؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّمْعَ إِذَا سَمِعَ اللَّفْظَ بِدُونِ تَأْكِيدِهِ، جَوَزَ مُجَازَفَةَ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا أَكَّدَهُ، صَارَ ذَلِكَ التَّجْوِيزُ أْبْعَدَ.

(١) في «أ»: عنه.

(٢) في «أ»: عنه.

وَتَانِيهَا: أَنَّهُ رَبَّمَا حَصَلَ هُنَاكَ مَا يَقْتَضِي تَخْصِيصَ الْعَامِّ، فَإِذَا اقْتَرَنَ بِهِ التَّأْكِيدُ، كَانَ احْتِمَالُ الْخُصُوصِ أَبْعَدَ.

وَنَالَتْهَا: تَقْوِيَةٌ بَعْضِ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ بِبَعْضِ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَجْزِ السَّهْوُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ لَمْ يَكُنْ لِلتَّأْكِيدِ فَائِدَةٌ إِلَّا تَقْوِيَةُ الظَّنِّ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالْأَلْفَاظِ الْعَدَدِ؛ فَإِنَّهَا صَرِيحَةٌ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمَخْصُوصِ، ثُمَّ يَتَطَرَّقُ الْاسْتِثْنَاءُ إِلَيْهَا.

ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الصُّورَتَيْنِ، وَبَيْنَ مَسْأَلَتِنَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ إِذَا اتَّصَلَ بِالْكَلامِ صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلَامِ؛ فَتَصْيِيرُ الْجُمْلَةِ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الْإِفَادَةِ؛ فَيَجِبُ تَعْلِيْقُهُ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، فَإِذَا عُلِّقَ بِهِ - صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلَامِ؛ فَتَصْيِيرُ الْجُمْلَةِ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ وَفَائِدَتُهُ إِرَادَةُ مَا عَدَا الْمُسْتَثْنَى؛ بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ»؛ لِأَنَّ هَهُنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلَامَيْنِ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيْقِهِ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ - أَفَادَ الْأَوَّلُ: ضَرْبَ جَمِيعِ مَنْ فِي الدَّارِ، وَآفَادَ الْآخَرُ: نَفَى ذَلِكَ؛ فَكَانَ نَقْضًا.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَنَطَأَ إِلَيْهِمْ بِالْحَامِعِ.

ثُمَّ الْفَرْقُ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ جُزْءٍ مِنْ كُلِّ؛ فَإِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَضَرَبْتُ عَمْرًا إِلَّا زَيْدًا» - انْصَرَفَ قَوْلُهُ: «إِلَّا زَيْدًا» إِلَى زَيْدٍ، لَا إِلَى عَمْرٍو؛ لِأَنَّ زَيْدًا لَيْسَ بِجُزْءٍ مِنْهُمْ؛ فَكَانَ نَقْضًا؛ بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «رَأَيْتُ الْكُلَّ إِلَّا زَيْدًا»؛ لِأَنَّ زَيْدًا جُزْءٌ مِنَ الْكُلِّ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

[و] الْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّ حُكْمَ الْمُرَدِّ يَجُوزُ أَنْ يُخَالَفَ حُكْمَ الْمُرَكَّبِ؛ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ شَرْطُ إِفَادَةِ لَفْظَةٍ «مَنْ» لِلْعُمُومِ - انْفِرَادَهَا عَنْ لَفْظِ «الْبَعْضِ» [مَعَهَا]؛ بَلْ لَمْ يَكُنْ شَرْطُ إِفَادَتِهَا لِلْعُمُومِ حَاصِلًا؛ فَلَا جَرَمَ لَمْ يَلْزَمِ النَّقْضُ.

[و] الْجَوَابُ عَنِ السَّابِعِ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ جَمْعًا؛ وَإِنَّمَا هُوَ إِشْبَاعُ الْحَرَكَةِ؛ لِسَبَبِ آخَرَ مَذْكَورٍ فِي كِتَابِ النُّحُو.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن التحقيق: أن نبيين فساد مقدمة من مقدمات الدليل، والمعارضة هي الدليل الدال على نقيض ما ذكره المستدل أو ضده، والنقض: إن

٣١٢ .....الكاشف عن المحصول

توجه على مقدمة من مقدمات الدليل، فهو معارضة فى المقدمة، وإن توجه بعد تمام مقدمات الدليل، وسلامتها عن المنع والمعارضة، فهو معارضة فى الحكم.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الوجه الرابع هو قوله: «لو كان اللفظ المخصوص للاستغراق، لما حسن تأكيده بما يفيد الاستغراق؛ لكونه عبثاً؛ واللازم باطل»:

وجوابه - من حيث المعارضة على التفسير<sup>(١)</sup> - من وجوه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرت، وجب ألا يجوز تأكيد الخاص؛ فلا يجوز أن يقال: «جاءنى زيد نفسه»؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثانى: هو أنه لو صح ما ذكرت، لما جاز تأكيد العدد؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثالث: هو أن الصيغة المخصوصة لو كانت مشتركة، لكان تأكيدها تأكيد الاشتراك؛ واللازم باطل.

فإن قلت: «ذلك التأكيد يعين اللفظ المشترك لأحد مفهوميته»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك تأكيد إذا كان معنا لأحد مدلوليه؛ بل يكون بياناً.

هذا هو الجواب [٢٠١/أ] من حيث المعارضة.

أما من حيث التحقيق هو: أن المتكلم: إما أن يجوز عليه السهو أو لا يجوز:

أما إذا لم يجوز: [كان التأكيد لأجل تقوية الظن بما هو له.

وأما إذا جاز] <sup>(٢)</sup>: كان التأكيد لفوائد أخرى:

إحداها: أن الكلام بعد التأكيد يكون أبعد عن سهو المتكلم فيه.

وثانيها: أن اللفظ بعد التأكيد يكون أبعد عن احتمال التخصيص.

وتالثها: تقوية غلبة الظن بالعموم، إذا أكد بما يفيد. والجواب عن الخامس: أن

نقول: ما ذكرتم ينتقض<sup>(٣)</sup> بألفاظ العدد؛ فإنها نصوص، مع أنه يجوز الاستثناء ثم نقول:

الفرق بين الصورتين: هو أن الاستثناء ليس بكلام تام مستقل بنفسه، ولا بد من تعليقه

بغيره، فإذا علقناه بما تقدم من الكلام، يصير الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً،

وعبارة واحدة دالة على شىء واحد؛ فلا تناقض؛ بخلاف قول القائل: «ضربت كل من

(١) أى التفسير المذكور.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: يتبعض.



فى الدار، لم أضرب كل من فى الدار؛ فإن كل واحد منهما كلام تام مستقل بنفسه؛ فلهذا حصلت المناقضة بينهما؛ فافترقا، والله أعلم.

وعن الخامس - وهو قوله: «الاستثناء يجرى بجرى تعديد الأفراد»، فصار كقوله: «ضربت زيدا، [و] ضربت عمرا إلا زيدا» - : أنا لا نسلم وجود المشترك بين صورتين. وسلمنا ذلك؛ ولكن الفارق بين صورتين ظاهر؛ وذلك لأن الاستثناء هو إخراج البعض من الكل، وذلك يتأتى فيما إذا قال: «ضربت كل من فى الدار»، ولا يتأتى فيما إذا قال: «ضربت زيدا، وضربت عمرا إلا زيدا»؛ فإن استثناء زيد ليس إخراج البعض من الكل.

والجواب عن السادس: أنا لا ندعى أن لفظ «من» للعموم على الإطلاق، بل ذلك بشرط عدم دخول «البعض». عليه، وهو مندفع بما ذكر.

وعن السابع: منع جواز جمع صيغة «من»، وأما ما ذكرت من الاستعمال، فلا نسلم أن ذلك جمع لكلمة «من»: بل ذلك إشباع لضمة النون؛ باتفاق أئمة العربية على ذلك.

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن ذلك [٢٠٢/أ] ليس بإشباع حركة النون؛ فإن النون التى فى آخر الكلمة ليس مما يحصل بالإشباع.

قال صاحب «التنقيح»: ولا يبعد تسليم أنه جمع؛ ثم عنه جوابان:

أحدهما: أنها تصلح للواحد أيضاً، فجمعها على نية إرادة الواحد.

الثانى: أنه جمع نفس الكلمة؛ فإنه أراد أن يقول مفصلاً: من أنت؟ [من أنت؟ من أنت؟] (١)، فجمعها بقوله: «منون».

لا يقال: «أسماء العدد نصوص؛ فلا تؤكد؛ لأن التأكيد لإبعاد المجاز».

سلمنا [عدم] قبولها التأكيد، ولكن لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ تأكيد للعشرة، بل المراد: تلك عشرة كاملة فى الثواب.

قوله: «التأكيد هو تقوية ما كان حاصلًا من اللفظ، فلو كان الاشتراك حاصلًا، لقوى الاشتراك»:

قلنا: الاشتراك ليس من المسميات؛ فلا يخطر للسامع أنه إرادة المتكلم؛ لأنه نسبة عرضت وقت الوضع، وتحقق ذلك.

قوله: «أسماء العدد صريحة، وقد تطرق إليها الاستثناء»:

قلنا: الاستثناء حيث وضع هو معارض لدلالة المستثنى منه، ولا يلزم من تسليم قيام المعارض في صورة: تسليم قيامه في صورة أخرى، فالخصم يقول: لا عموم في الصيغة، ولامعارضه بين الاستثناء والصيغة: «لأننا نقول: تأكيد الأعداد جائز إجماعاً؛ فلا نسلم، ولا نسمع منعه.

قوله: «المراد: الكاملة في الثواب»:

قلنا: ذلك تخلف؛ وهو على خلاف الأصل.

قوله: «الاشتراك ليس مدلول اللفظ... إلى آخره»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك؛ بل نقول: لو كان قول القائل: «جاءني الناس» مشتركاً بين العموم والخصوص - لكان قولنا: «جاءني الناس كلهم» تقوية للمشارك؛ فإن لفظة «الناس» مشتركة، وكذا لفظة «الكل»؛ فيكون ذلك من باب تقوية المشترك بالمشارك؛ فلا يحصل به إلا تأكيد الاشتراك؛ وذلك باطل.

أما قوله: «الخصم يدعى أن لا عموم في الصيغة؛ فلا معارضة»:

قلنا: هذا كلام فاسد جداً؛ وذلك لأننا ذكرنا الدليل على أن هذه الصيغة للعموم، ثم إن الخصم [٢٠٢/ب] عارضها، وقال: «لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضاً»؛ فأجبت عنه بأن ما ذكرت من الدليل موجود في أسماء الأعداد، مع صحة التناول والاستثناء.

قوله: «إن الخصم يقول: لا عموم»:

قلنا: هو محض الدعوى؛ فلا يلتفت إليه. فإن قال: «ليست تلك الصيغة للعموم؛ وإلا يلزم التعارض بين الصيغة العامة والاستثناء»:

قلنا: ذلك باطل بالاستثناء من الأعداد<sup>(١)</sup>، مع قيام ما ذكرتم من الدليل في تلك الصورة، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الخامسة:

لاخلاف في أن الجمع المعروف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود، لو كان هناك معهوداً أمّا إذا لم يكن - فهو للاستغراق؛ خلافاً للواقفية وأبي هاشم.

لنا وجوه، الأول: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر - رضي الله

عنه - بقوله ﷺ: «الأئمة من قریش» والأنصار سلموا تلك الحجة؛ ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق - لما صححت تلك الدلالة؛ لأن قولہ ﷺ: «الأئمة من قریش» لو كان معناه «بعض الأئمة من قریش» لوجب ألا ينافى وجود إمام من قوم آخرين، أما كون كل الأئمة من قریش فينافى كون بعض الأئمة من غيرهم.

وروى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال لأبى بكر - رضى الله عنه - لما هم بقتال مانعى الزكاة: «أليس قال النبى ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» أحتج عليهم بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر، ولا أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - : «إن اللفظ لا يفيد»؛ بل عدل إلى الاستثناء؛ فقال: أليس أنه عليه السلام قال: «إلا بحقها؟» وإن الزكاة من حقها.

الثانى: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق؛ فوجب أن يفيد فى أصله الاستغراق.

أما أنه يؤكد؛ فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، [ص: ٧٣].

وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالإجماع.

وأما أنه متى كان كذلك - وجب أن يكون المؤكد فى أصله للاستغراق، فلأن هذه الألفاظ مسمّاة بالتأكيد إجماعاً، والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل، فلو لم يكن الاستغراق حاصلًا فى الأصل؛ وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداءً - لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقوية هذا الحكم الأصلى؛ بل فى إعطاء حكم جديد؛ فكانت مبيّنة للمجمّل، لا مؤكدة، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا فى الأصل.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نحى على عادتنا أولاً، ثم نعطف منه إلى شرح المتن، فنقول:

قال الغزالي فى «المستصفى»: أرباب العموم اختلفوا فى التفصيل فى ثلاث مسائل:

الأولى: فى الفرق بين المعرف والمنكر: فقال الجمهور: لا فرق بين قوله: «اضربوا الرجال» و«اضربوا رجالاً»، وبين قوله: «اقتلوا المشركين» و«اقتلوا مشركين»؛ وإليه

الكاشف عن المحصول ..... ذهاب الجبائي. وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق؛ وهو الأظهر.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعرف بالألف والسلام؛ كالسارقين والمشركين، والفقراء والمساكين والعاملين: فقال قوم: هو [للاستغراق] (١). وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل. والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخله الألف والسلام؛ كقولهم: الدينار خير من الدرهم؛ منهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط؛ وذلك في تعريف المعهود. وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد وللجنس، ولبعض الجنس؛ فهو مشترك.

ومذهب الواقفية: أن هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق شيء منها للاستغراق حتى «كل» و «كلما» و «أى»، و «الذى» و «من»، و «ما» واختلفوا في مسألة واحدة:

فقال قوم: إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد، وأما الأمر والنهي فلا. وقال صاحب «المعتمد»، في شرح العمدة (٢): إن [٢٠٣/أ] دخل الألف واللام على الجمع، سواء كان الاسم مشتقا من فعل، أو لم يكن مشتقا - فإنه يفيد تعريفه، واختلفوا: فقال قوم: لا يجوز دخولها على المفرد، ولا على الجمع، إلا وهناك عهد يصرف الاسم إليه. وقال قوم: يجوز ألا يكون هناك عهد إذا كان الاسم جمعا، فإن كان الاسم مفردا، لم يجوز دخولها عليه إلا مع العهد.

وقال آخرون: يجوز دخولها على كلا الاسمين، سواء كان بين المخاطبين عهد أو لم يكن، ويصرف الاسم إلى الجنس.

واختلفوا: فقال الشيخ أبو علي والميرد: إذا لم يكن عهد، يصرف إلى الجنس استغراق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إنه لا يستغرق الجنس، بل إن كان الاسم جمعا، أفاد ثلاثة لا بأعيانهم، ويتوقف فيما زاد عليها.

واختار القاضي عبد الجبار، وصاحب «المعتمد» (٣): أن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم، إذا لم يكن هناك عهد يصرف إليه.

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣).

(٣) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣).

قال العالمى: الجمع المحلى بالألف واللام يقتضى الاستغراق عند عامة الفقهاء وبعض المتكلمين، وقال بعض الفقهاء: إنها إذا تجردت، تتناول الثلاثة فصاعداً.

وقال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>، فى شرح العمدة<sup>(٢)</sup>: ذهب الشيخ أبو هاشم: إلى أن الجمع المحلى بالألف واللام يفيد الجنس، ولا يفيد استغراقه، وقال الشيخ أبو على وجماعة من الفقهاء: إنه يفيد الاستغراق.

وقال صاحب «التلخيص»: اختلف أرباب العموم فى أسماء الأجناس المعرفة المشتقة وغير المشتقة، إذا لم يكن هناك معهود: فجمهورهم يقول: إنها تفيد الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيد الجنس من غير استغراق. واختار صاحب «التلخيص»: أنها للاستغراق؛ وهو مذهب مالك على ما نقله.

وقال ابن برهان: الجموع المعرفة بالألف واللام تقتضى الاستغراق؛ عند معظم العلماء، وقال الجبائى: لا تقتضيه [٢٠٣/ب].

وهذا هو الكلام فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة. والمختار: أنها للاستغراق؛ والدليل عليه وجوه.

الأول: تمسك أبى بكر - رضى الله عنه - بقوله ﷺ: «الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»<sup>(٣)</sup>.

(١) فى «ب»: فى المعتمد

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣).

(٣) حديث أنس بن مالك أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/١٦٣ - منحة) رقم (٢٥٩٦) والبخارى (٣/٢٢٨ - كشف) رقم (١٥٧٨) وأبو يعلى (٦/٣٢١) رقم (٣٦٤٤) وأبو نعيم فى «الحلية» (٣/١٧١) والبيهقى (٨/١٤٤) كتاب قتال أهل البغى: باب الأئمة من قريش، كلهم من طريق إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا وإذا عاهدوا فوفوا وإذا استرحموا فرحموا. وقال أبو نعيم: هذا حديث مشهور ثابت من حديث أنس. وقال الحافظ فى تخرىج أحاديث المختصر (١/٤٧٤): هذا حديث حسن. وللحديث طرق أخرى عن أنس: فأخرجه أحمد (٣/١٨٣) وابن أبى عاصم فى «السنة» (١١٢٠) من طريق الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وأخرجه أحمد (٣/١٢٩) والنسائى فى «الكبرى» (٣/٤٦٧ - ٤٦٨) كتاب القضاء: باب الأئمة من قريش حديث (٥٩٤٢) من طريق شعبة عن على أبى الأسد ثنا بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وقد اختلف فى اسم أبى الأسد وقد رجح أبو حاتم الرازى أن اسمه سهل. فقال ولده فى «العلل» (٢/٤٣٠ - ٤٣١): سألت أبى عن حديث رواه أبو الجواب الأحوص بن جواد عن عمار بن رزيق عن الأعمش عن سهل بن بكير الجزرى عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ أنه قال: الأئمة من قريش، فسمعت أبى يقول: إنما هو الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير الجزرى عن أنس عن النبى ﷺ. أهـ. وأخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١/٢٥٢) رقم (٧٢٥) من طريق ابن جريح عن =

و«الأئمة» جمع محلى بالألف واللام، ولو لم يكن له، لما استقام تمسكه به، ولكان للخصم منع دلالاته على العموم. وكذلك تمسك عمر - رضى الله عنه بقوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس؛ حتى يقولوا: لا إله إلا الله»<sup>(١)</sup>؛ فلو لم يكن الجمع المحلى بالألف

= حبيب بن أبى ثابت عن أنس بن مالك به. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٨/٥) من طريق حماد بن أحمد بن حماد بن أبى رجاء المروزى قال: وجدت فى كتاب جدى حماد بن أبى رجاء السلمى بخطه عن أبى حمزة السكرى عن محمد بن سودة عن أنس به: قال أبو نعيم: غريب من حديث محمد تفرد به حماد موجودا فى كتاب جده. وأخرجه الحاكم (٤/٥٠١) من طريق الصعق بن حزن ثنا على بن الحكم عن أنس مرفوعا بلفظ: الأمراء من قريش. وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى. وأخرجه البزار (١٥٧٩) من طريق سعيد بن بشير عن قتادة عن أنس بلفظ: الملك فى قريش. والحديث ذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد (٥/١٩٥) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى الأوسط أتم منهما والبزار إلا أنه قال: الملك فى قريش، ورجال أحمد ثقات. حديث على: أخرجه الطبرنى فى «الصغير» (١/١٥٢) وأبو نعيم فى «الحلية» (٧/٢٤٢) والحاكم (٤/٧٥-٧٦) من طريق فيض بن الفضل ثنا مسعر بن كدام عن سلمة ابن كهيل عن أبى صادق عن ربيعة بن ناجذ عن على بن أبى طالب قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش... قال الطبرانى: لم يروه عن مسعر إلا فيض. وسكت عنه الحاكم والذهبي. لكن قال المناوى فى «فيض القدير» (٣/١٩٠) قال الحاكم: صحيح وتعقبه الذهبى فقال: حديث منكر. وقال ابن حجر رحمه الله حديث حسن اهـ. وتحسين ابن حجر للحديث وقع فى كتابه «تخريج المختصر» (١/٤٧٢) وزاد نسبه إلى البزار والهيثم بن كليب فى مسنده. وقال فى «التلخيص» (٤/٤٢): واختلف فى وقفه ورفع روجح الدارقطنى فى «العلل» الموقوف اهـ. حديث أبى برزة الأسلمى: أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/١٦٣ - منحة) رقم (٢٥٩٧) وأحمد (٤/٤٢١، ٤٢٤) وابن أبى عاصم فى «السنة» (٢/٥٣٣) رقم (١١٢٥) من طريق سكين بن عبد العزيز عن أبى المنهال عن أبى برزة قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش. قال ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص - ٢٤٩): سكين بن عبد العزيز هذا ثقة وكيع وابن معين، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال أبو داود ضعيف، وقال النسائى: ليس بالقوى، ولكن الحديث يقوى لأن له سندين جيدين وقال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٥/١٩٦): رواه أحمد وأبو يعلى والبزار وأحمد رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز وهو ثقة. وقال الحافظ فى «التلخيص» (٤/٤٢): إسناده حسن، وحسنه أيضا فى «تخريج أحاديث المختصر» (١/٤٧٣).

(١) وقد روى عدد منهم هذا الحديث وهم أبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وأنس بن مالك، وأبو بكر، وعمر، وجرير، وسهل بن سعد، وأبو بكر، وأبو مالك الأشجعى، وعياض الأنصارى والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس، ورجل من بلقين، وابن عباس. حديث أبى هريرة: أخرجه البخارى (٣/٢٦٢): كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة، حديث (١٣٩٩)، ومسلم (١/٥٢): كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، =

= وأبو داود (٣ / ١٠١) كتاب الزكاة: باب علام يقاتل المشركون، حديث (٢٦٤٠)، والترمذى (٤ / ١١٧): كتاب الإيمان باب ما جاء: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله حديث (٢٧٣٣)، والنسائي (٥ / ١٤): كتاب الزكاة: باب مانع الزكاة، وابن ماجه (٢ / ١٢٩٥): كتاب الفتن: باب الكف عن من قال لا إله إلا الله، حديث (٣٩٢٧)، والشافعي (١ / ١٣): باب الإيمان والإسلام وعبد الرزاق (٦ / ٦٧): كتاب أهل الكتاب: باب أقاتلهم حتى يقولوا لا إله إلا الله، حديث (١٠٠٢٢)، وأحمد (٢ / ٣٤٥)، وابن الجارود (ص ٣٤٣): باب فى ما أمر رسول الله ﷺ بالدعاء إلى توحيد الله عز وجل والقتال عليها، حديث (١٠٣٢)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»: (٣ / ٢١٣): كتاب السير: باب ما يكون الرجل به مسلماً، وابن سعد فى الطبقات، والدارقطنى (١ / ٢٣١، ٢٣٢): كتاب الصلاة: باب تحريم دمايمهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين، حديث (٢)، والحاكم (١ / ٣٨٧) كتاب الزكاة، وأبو نعيم فى «الحلية»، (٣ / ٣٠٦)، وابن حبان (١٧٤)، من طرق عن أبى هريرة مرفوعاً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى...» الحديث. أما حديث ابن عمر. فأخرجه البخارى (١ / ٢٢) كتاب الإيمان: باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم حديث (٢٥). ومسلم (١ / ٥٣) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٢٢ / ٣٦). والدارقطنى (١ / ٢٣٢) والبيهقى (٣ / ٩٢). حديث جابر: أخرجه مسلم (١ / ٥٣) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٢٢ / ٣٥) وابن ماجه (٢ / ١٢٩٥) كتاب الفتن: باب الكف عن من قال لا إله إلا الله (٣٩٢٨) والترمذى (٥ / ٤٠٩) كتاب التفسير: باب تفسير سورة الغاشية (٣٣٣٨) وأحمد (٣ / ٢٩٥) وأبو حنيفة فى «مسنده» (٦) وأبو يعلى (٤ / ١٩٠) رقم (٢٢٨٢) من طرق عنه. وقال الترمذى: حسن صحيح. حديث أنس: أخرجه البخارى (١ / ٥٦٢) كتاب الصلاة: باب فضل استقبال القبلة حديث (٣٩٢) وأحمد (٣ / ١٩٩، ٢٢٤) وأبو داود (٢ / ٥٠ - ٥١) كتاب الجهاد: باب علام يقاتل المشركون حديث (٢٦٤١) والترمذى (٥ / ٤) كتاب الإيمان: باب ما جاء فى قول النبى ﷺ أمرت بقتالهم (٢٦٠٨) والدارقطنى (١ / ٢٣٢) كتاب الصلاة: باب تحريم دمايمهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين (٢) وأحمد (٣ / ١٩٩) وأبو نعيم فى «الحلية» (٨ / ١٧٣) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»، (٣ / ٢١٥) والبيهقى (٣ / ٩٢) والخطيب (١٠ / ٤٦٤) والبغوى فى «شرح السنة» (١ / ٩٦ - بتحقيقنا) من طريق حميد الطويل عن أنس وقال الترمذى: حسن صحيح غريب. حديث أبى بكر وعمر، ويرويه عنهما أنس بن مالك قال: قال عمر لأبى بكر فى الردة: ألم يقل رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوا عصموا منى دمايمهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله قال: أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة... أخرجه النسائي (٧ / ٧٦ - ٧٧) وأبو يعلى (١ / ٦٩) رقم (٦٨) وابن خزيمة (٤ / ٧) رقم (٢٤٤٧) والحاكم (١ / ٣٦٨) من طريق عمران القطان عن معمر عن الزهري عن أنس به، =

= وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه البزار وقال: لا أعلمه يروى عن أنس عن أبي بكر إلا من هذا الوجه وأحسب أن عمران أخطأ في إسناده. وقال الترمذى بعد الحديث (٢٦١٠): وقد روى عمران القطان هذا الحديث عن معمر عن الزهري عن أنس بن مالك عن أبي بكر وهو حديث خطأ. وقد حكم عليه بالخطأ أيضا الإمام أبو زرعة الرازي فقال ابن أبي حاتم في «العلل» (٢/ ١٥٩) رقم (١٩٧٠) سئل أبو زرعة عن حديث رواه عمرو بن عاصم عن عمران القطان عن معمر عن الزهري عن أنس فذكر الحديث. قال أبو زرعة: هذا وهم إنما هو الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة. أما الحاكم فله مع هذا الحديث شأن آخر فقال بعد إخراجه: صحيح الإسناد غير أن الشيخين لم يخرجوا عمران القطان وليس لهما حجة في تركه فإنه مستقيم الحديث ووافقه الذهبي. وعمران روى له البخاري تعليقا والأربعة وقال الحافظ في «التقريب» (٢/ ٨٣): صدوق بهم.

حديث جرير: أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢/ ٣٤٧) رقم (٢٢٧٦) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢٩) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفي إسناده إبراهيم بن عيينة وقد ضعفه الأكثرون. قال ابن معين: كان مسلما صدوقا. هـ. وقال النسائي: ليس بالقوى. وقال أبو حاتم: أتى بمناكير. ينظر المغنى (١/ ٢١). حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٦/ ١٣٢) رقم (٥٧٤٦) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني وفي إسناده مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان والأكثر على تضعيفه. هـ. وضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وقال الحافظ: لين الحديث: ينظر المغنى (٢/ ٦٦٠) والتقريب (٢/ ٢٥١). حديث أبي بكرة: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه عبد الله بن عيسى الخزاز وهو ضعيف لا يحتج به. هـ. وذكره الذهبي في «المغنى» (١/ ٣٥٠) وقال عبد الله بن عيسى: أبو خلف الخزاز عن يونس بن عبيد ضعفه. حديث أبي مالك الأشجعي: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٣٨٢) رقم (٨١٩١) وذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون. حديث عياض الأنصاري: أخرجه البزار (١/ ١٠ - كشف) رقم (٤) من طريق عبد الرحمن القرشي عن عياض مرفوعا: بلفظ: إن لا إله إلا الله بكلمة على الله كريمة لها عند الله مكان وهي كلمة من قالها صادقا أدخله الله بها الجنة ومن قالها كاذبا حقت دمه وأحرزت ماله ولقى الله غداً فحاسبه. قال البزار: ولا نعلم أسند عياض إلا هذا. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١) وقال: رواه البزار ورجاله موثقون فإنه كان تابعه عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود. حديث النعمان بن بشير: أخرجه البزار (١/ ١٥ - كشف) رقم (١٥) من طريق أسود بن عامر ثنا إسرائيل عن سماك عن النعمان بن بشير به قال البزار: وهذا أخطأ فيه أسود. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١): رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. حديث سمرة بن جندب: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه مبارك بن فضالة واختلف في الاحتجاج به. حديث معاذ بن جبل: أخرجه ابن ماجه (١/ ٢٨) المقدمة: باب في الإيمان حديث (٧٢) والدارقطني =



واللام للعموم، لما استقام التمسك، ولم يحتج إلى الاحتجاج بالاستثناء؛ واللازم باطل. الوجه الثاني: أن هذه الصيغة تؤكد بما يفيد الاستغراق؛ فوجب أن تكون للاستغراق: أما الأول: فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] وقد أكد بلفظ: «كلهم» و«أجمعون»؛ وهى للاستغراق عندنا، وعند أبي هاشم.

وأما الثاني: فلأن «الملائكة» بعد التأكيد المذكور تفيد الاستغراق بالإجماع، وإذا كانت للاستغراق بعد التأكيد، فيلزم الاستغراق قبله؛ لأن التأكيد: هو تقوية ما دل عليه اللفظ الأول، فلو لم يكن المؤكد للعموم؛ لما كان المؤكد مقويا ما فهم من اللفظ الأول؛ بل كان مبينا لحكم جديد؛ واللازم منتف.

واعلم: أن هذا على رأى الواقفية قد منع؛ فلا يتم إلا بعد الدلالة على أن لفظه «كل» للاستغراق؛ وقد سبقت الدلالة عليه.

وأما على رأى أبي هاشم: فبأنه، ولا منع على رأيه؛ لكونه ممن سلم أن صيغة «كل» للعموم؛ وظاهر كلام المصنف يقتضى تسليمه ذلك.

واعلم: أن صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup> ذكر لهذا الوجه صورة أخرى، فقال: لو كان قولنا: «الناس» لا يفيد الاستغراق لا محالة؛ لكن قد يعبر عنه، ويعبر به عن «البعض»

(١/ ٢٣٣) كتاب الصلاة: باب تحريم دماهم وأمواهم... من طريق شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ به. قال الحافظ البوصيرى فى «الزوائد» (١/ ٥٦) هذا إسناد حسن. وفيه شهر بن حوشب وقد اختلفوا فى الاحتجاج به. حديث أوس بن أوس: أخرجه الدارمى (٢/ ٢١٨) كتاب السير: باب فى القتال على قول النبى ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله هو ابن ماجه (٣٩٢٩) وأحمد (٤/ ٨) وعزاه السيوطى فى «الأزهار المتناثرة» (ص - ٢٠) رقم (٤) إلى ابن أبى شيبة. حديث الرجل من بلقين: أخرجه أبو يعلى (١٣/ ١٣١ - ١٣٢) والبيهقى (٦/ ٣٣٦) وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٥٤، ٥٣) وقال: رواه أبو يعلى وإسناده صحيح. وذكره الحافظ ابن حجر فى «المطالب العلية» (٢/ ١٨٥) رقم (٢٠١٠) وعزاه إلى أحمد بن منيع وذكره برقم (٢٠١١) وعزاه إلى أبى يعلى. حديث ابن عباس: ذكره الهيثمى فى «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبرانى ورجاله موثقون إلا أن فيه إسحاق بن يزيد الخطابى ولم أعرفه. وهذا الحديث قد صرح الحافظ السيوطى بتواتره فأورده فى «الأزهار المتناثرة فى الأحاديث المتواترة» (ص - ١٩ - ٢٠) رقم (٤). وعزاه إلى الشيخين عن ابن عمر وأبى هريرة ومسلم عن جابر. وابن أبى شيبة فى «المصنف» عن أبى بكر الصديق وعمر وأوس وجريز البجلي. والطبرانى عن أنس وسمره بن جندب وسهل بن سعد وابن عباس وأبى بكره وأبى مالك الأشجمى. والبراز عن عياض الأنصارى والعمان بن بشر.

حقيقة - لكان قولنا: «الناس كلهم» بيانا لأحد المحتملين لا تأكيدا؛ ألا ترى أن [٢٠٤/أ] [اسم «الشفق» لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض، كان الإنسان إذا قال] <sup>(١)</sup>: «رأيت الشفق»، ثم قال: الذي هو الحمرة - كان ذلك بيانا لا تأكيدا؛ لأن المؤكّد يبقى المؤكّد على حاله ويفيده قوة، وليست هذه حال البيان؛ لأن البيان يكشف عن أحد المحتملين.

فإن قيل: «ما تنكرون أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا: «كل» تأكيد لقولنا: «الناس» مذهبا لهم بنوه على قولهم: إن قولنا: «الناس» مستغرق؟!»:

قيل: إن كان كذلك فقولهم: «إن ذلك مستغرق» حجة؛ لأنهم يقولون ذلك؛ نقلًا بحسب ما فهموه عن العرب.

فإن قيل: «فاستدلوا بقولهم: إن لام الجنس تقتضى الاستغراق، واطرحوا دليل التأكيد»:

قيل: لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقادهم جميعهم، لاستدلنا به؛ ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم <sup>(٢)</sup> لفظ «كل» بأنها تأكيد، جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد دليلا على اعتقادهم لاستغراق [اسم] «الناس».

فإن قيل: «من أين لكم أن وصف ذلك بأنه تأكيد قول لجميعهم؟!»:

قيل: لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان، ومنع من وصفه بأنه تأكيد - لنقل <sup>(٣)</sup> ولعرف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنَّ قِيلَ: «هَذَا الْإِسْتِدْلَالُ عَلَى خِلَافِ النَّصِّ؛ لِأَنَّ سَبِيئَتَهُ نَصٌّ عَلَى أَنَّ جَمْعَ السَّلَامَةِ لِلْقَلَّةِ، وَمَا يَكُونُ لِلْقَلَّةِ لَا يَكُونُ لِلْإِسْتِغْرَاقِ. ثُمَّ يَنْتَقِضُ بِجَمْعِ الْقَلَّةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ تَأْكِدُهُ بِهَذِهِ الْمُؤَكَّدَاتِ

وَأَيْضًا: فَعِنْدَ الْكُوفِيِّينَ - يَجُوزُ تَأْكِدُ النَّكِرَاتِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنَ الرَّجْزِ]:

قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا

(١) بدل ما بين المعكوفين في «ب»: قول القائل.

(٢) في «أ»: بوضعهم.

(٣) في «ب»: بيان وضع من وصفه به تأكيد فنقل ووصف.

وَالنَّكْرَةُ لَا تُفِيدُ الْاسْتِغْرَاقَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ بَيْنَ نَصِّ سَيَّبِيوِيَه، وَبَيْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ؛ فَانصَرَفَ قَوْلُ سَيَّبِيوِيَه إِلَى جَمْعِ السَّلَامَةِ؛ إِذَا كَانَ مُنْكَرًا، وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلِيلِ - إِلَى الْمَعْرِفِ.

وَنَمَنَعَ جَوَازَ تَأْكِيدِ جَمْعِ الْقِلَّةِ، وَكَذَا تَأْكِيدِ النُّكْرَاتِ؛ عَلَى قَوْلِ الْبَصْرِيِّينَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن سيبويه (١) نص على أن جمع السلامة للقلعة؛ فلا يتناول ما فوق العشرة؛ بل ما دون العشرة؛ فيستحيل أن يكون للاستغراق، مع أن الدليل المذكور يقتضى أن يكون جمع السلامة يفيد العموم والاستغراق، وهو تأكيد يفيد العموم؛ فالدليل المخالف لنص سيبويه باطل؛ لأن قول سيبويه حجة فى العربية، وخصوصا إذا لم يعرف له مخالف.

ثم نقول: ما ذكرتم من الدليل ينتقض بجموع القلعة، وهى: أَفْعُلٌ، وَأَفْعَالٌ، وَأَفْعَلَةٌ، وَفَعْلَةٌ؛ فإنه يجوز تأكيدها بما يفيد الاستغراق مع أنها للقلعة، ويجوز أيضا عند الكوفيين [٢٠٤/ب] تأكيد النكرات مع أنها ليست للعموم؛ وذلك كقولهم: [من الرجز]:

قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا (٢). أجاب المصنف عن الأول: بأن قال: «نص

(١) ينظر: الكتاب لسيبويه (٢/ ١٩٢) وما بعدها.

(٢) لا تؤكد النكرة مطلقا عند أكثر البصريين بشيء من ألفاظ التوكيد؛ لأنها معارف فلا تتبع النكرة وأحازه بعضهم مطلقا سواء كانت محدودة أم لا، نقله ابن مالك فى شرح التسهيل. ورأى الأخفش والكوفيين: يجوز توكيدها إن كانت محدودة أى: مؤقتة وإلا فلا، قال ابن مالك: وهذا القول أولى بالصواب؛ لصحة السماع بذلك؛ ولأن فيه فائدة؛ لأن من قال: صمت شهرا قد يريد جميع الشهر، وقد يريد أكثره، وفى قوله احتمال يرفعه التوكيد، ومن الوارد فيه قوله: قد صرت البكرة يوما أجمعا الشاهد، فإن قال البصريون إنه مصنوع، فهناك غيره من الشواهد مثل: قول الشاعر: تحملى الذلفاء حولا أكتعا، وقوله: أوفت به حولا وحولا أجمعا، وقول عائشة رضى الله عنها: ما رأيت رسول الله ﷺ صام شهرا كله إلا رمضان؛ أما غير المحدود فلا فائدة فيه، فلا يقال: اعتكف وقتنا كله، ولا رأيت شيئا نفسه، و المانعون مطلقا أجابوا بأن ما ورد من ذلك محمول على البدل أو النعت أو الضرورة. والزحشرى يرى أن النكرات لا تؤكد بالتوكيد المعنوى، وإنما تؤكد بالتوكيد اللفظى لا غير، لو قلت أكلت رغيفا كله أو قرأت كتابا أجمع لم يجز وإنما تقول: أكلت رغيفا رغيفا أو قرأت كتابا كتابا وإنما لم تؤكد النكرات بالتوكيد المعنوى؛ لأن النكرة لم يثبت لها حقيقة والتأكيد المعنوى إنما هو لتمكين معنى الاسم وتقرير حقيقته وتمكين ما لم يثبت فى النفس محال فأما التوكيد اللفظى فهو أمر راجع إلى اللفظ وتمكينه فى ذهن المخاطب وسمعه خوفا من توهم الجواز أو توهم غفلة عند استماعه ينظر: همع الهوامع ٢/ ١٢٤، شرح المفصل ٣/ ٤٤).

سيبويه عارضه ما ذكرنا من الدليل، وإذا تعارض دليلاً وأمكن العمل بهما، كان ذلك أولى من الترك لأحدهما وإعمال الآخر، والعمل بهما ههنا ممكن؛ وذلك لأننا نحمل نص سيبويه على الجمع المنكر، ودليلنا على الجمع المعرف؛ ويلزم من ذلك: العمل بالدليلين بقدر الإمكان».

وأما جمع القلة: فقد أجاب المصنف عنه: بمنع جواز تأكيده، والأجود: منع أنها ليست للعموم إذا كانت باللام، ولا فرق بين جمع السلامة المعرف باللام، وبين جمع القلة؛ فإن جمع السلامة من جموع القلة.

وأما التكرات - فمنع جواز تأكيدها؛ على رأى البصريين.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الثالث: الألف واللام، إذا دخل في الاسم - صار معرفة؛ كذا نقل عن أهل اللغة؛ فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة؛ وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنه معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دونه - فإنه لا يفيد المعرفة؛ لأن بعض الجموع ليس أولى من بعض؛ فكان مجهولاً.

فإن قلت: «إذا أفاد جمعاً من هذا الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس».

قلت: هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام؛ لأنه لو قال: «رأيت رجلاً» أفاد تعريف ذلك الجنس، وتمييزه عن غيره؛ فدل أن للألف واللام فائدة زائدة؛ وما هي إلا الاستغراق.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الألف واللام للتعريف؛ بالنقل عن أئمة العربية، والمعرف بهما: إما الكل، أو البعض، أي: كل أفراد الماهية، أو بعضها: لا سبيل إلى الثاني؛ لأنه لا يحصل بهما التعريف؛ إذ ليس بعض أفراد الماهية أولى من البعض؛ فتعين الأول؛ فيلزم الاستغراق.

قال صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup>: هما لتعيين الجمع المشترك بين كل جمع؛ كما أنهما في المفرد لتعيين الماهية [المشتركة]<sup>(٢)</sup> بين كل فرد. والجواب: أن تلك الدلالة حصلت بنفس لفظ الجمع؛ وهذا الذي ذكرناه هو الجواب عن السؤال المذكور في المتن ولا يقال:

= والبيت في شرح المفصل لابن يعيش ٣ / ٤٤، مع الهوامع ٢ / ١٢٤، شرح ابن عقيل ٢ /

٢١١ المقرب ١ / ٢٤٠، شرح الأشموني في ٣ / ٧٧. الإنصاف ٢٦٦.

(١) ينظر: التحصيل (١ / ٣٥٤).

(٢) سقط في «ب».

الألف واللام [قد تكون] <sup>(١)</sup> للترزین؛ كقولهم: الدلیل دل على كذا، وقد تكون لتعین الحقيقة؛ كقولهم: اشتر الخبز، وقد تكون للكمال فى الصفات، كما فى قوله: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر ٢٢] ﴿الْمَلِكُ﴾ [الحشر ٢٣]، أى: الكامل [٢٠٥/أ] فى هذه الصفات»:

لأننا نقول: لا نسلم: أن فى هذه الصورة التى ذكرتها هى لكل واحد واحد من الخصوصيات المذكورة، بل هى للقدر المشترك بين الجمع وبين التعريف؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل <sup>(٢)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الرَّابِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ أَىِّ وَاحِدٍ كَانَ مِنْهُ، وَذَلِكَ يُفِيدُ الْعُمُومَ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

(١) سقط فى «ب».

(٢) اللام تكون لاستغراق الجنس: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وللمعهود من الجنس: كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥] إلى المعهود ذكره الآن، وليبان حقيقة الجنس: كقول السيد لعبده: «اشتر الخبز واللحم» لا يريد استغراق كل فرد، ولا معهود بينهم؛ فتتبع الحقيقة، وللموازنة فى الكلام:، نحو «رأيت هذا الرجل» وللتسوية بين النعت والمنعوت فى أصل التعريف والكمال: كالواردة فى صفات الله - تعالى - كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ [الحشر: ٢٣] أى: الكامل فى كل معنى من هذه المعانى، وللتعيين كقولهم: دل الدليل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع؛ فإنه من المحال أن يريد الاستغراق؛ لأن كل دليل لا يدل على صورة النزاع، ولا العهد؛ لأنه لا معهود بيننا، ولا حقيقة الجنس؛ لأن القدر المشترك بين جميع الأدلة لا يدل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع، بل مطلق الدليل لا يدل على شىء، بل لكل مطلوب معين، ولا للموازنة؛ لعدم المنعوت، وليس هذا موضع الكمال؛ لأنه ليس مقصود المستدل أن دليل المسألة أكمل دليل فى العالم، وهذا السؤال يوردونه فى الخلافات؛ فنبهت المستدل، إذا قيل له: ما مرادك بهذه اللام؟ وأجابوا عنه بأنها فى الدليل للترزین، أى: حلية على اللفظ المذكور؛ كحلى الذهب على الحيوان وغيره، وذكر أنها للترزین صاحب «التنقيحات» وذكر أكثر الأقسام، وذكر السؤال على قولنا: دل الدليل - ما معنى اللام فيه؟ وتكون زائدة؛ كقول الشاعر [الطويل]:

تَقُولُ الْخَنَاءُ وَأَبْغَضُ الْعُجْمِ نَاطِقًا إِلَىٰ رَبِّنَا صَوْتُ الْحِمَارِ الْيَحْدَعُ

جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم؛ فلم قلت: إنها إذا لم تفد تعريف الماهية أو المعهود، يتعين الاستغراق. جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم، وليس هو ههنا، وليس الغالب إلا الثلاثة الأول. ينظر (النفائس) (١٨٣٥/٤ - ١٨٣٦).

الخامس: الجمعُ المَعْرَفُ فِي اقْتِضَاءِ الكَثْرَةِ فَوْقَ المنْكَرِ؛ لِأَنَّهُ يَصِحُّ انْتِزَاعُ المنْكَرِ مِنَ المَعْرَفِ، وَلَا يَنْعَكِسُ؛ فَإِنَّهُ يَحْوِزُ أَنْ يُقَالَ: «رَجَالٌ مِنَ الرِّجَالِ» وَلَا يَحْوِزُ أَنْ يُقَالَ: «الرِّجَالُ مِنْ رَجَالٍ»؛ وَمَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ المُنْتَزِعَ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنَ المُنْتَزِعِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ: المَفْهُومُ مِنَ الجَمْعِ المَعْرَفِ إمَّا الكُلُّ أَوْ مَا دُونَهُ؛ وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَدَدٍ دُونَ الكُلِّ إِلَّا وَيَصِحُّ انْتِزَاعُهُ مِنَ الجَمْعِ المَعْرَفِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ المُنْتَزِعَ مِنْهُ أَكْثَرُ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لِلْكُلِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

اِحْتَجُّوا بِأُمُورٍ: أَوَّلُهَا: لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّيغَةُ لِالِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَتْ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي العَهْدِ لَزِمَ إمَّا الإِشْتِرَاقُ وَإِمَّا المَجَازُ؛ وَهُمَا عَلَى خِلَافِ الأَصْلِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يُفِيدَ الإِسْتِغْرَاقَ أَلْبَتَّةَ.

وَتَأْنِيهَا: وَلَكَانَ قَوْلُنَا: «رَأَيْتُ كُلَّ النَّاسِ، أَوْ بَعْضَ النَّاسِ». حَطَأً؛ لِأَنَّ الأَوَّلَ تَكْرِيرٌ، وَالثَّانِي نَقْضٌ.

وَتَأْتِيهَا: يُقَالُ: «جَمَعَ الأَمِيرُ الصَّاعَةَ». مَعَ أَنَّهُ مَا جَمَعَ الكُلَّ، وَالأَصْلُ فِي الكَلَامِ الحَقِيقَةُ؛ فَهَذِهِ الأَلْفَاضُ حَقِيقَةٌ فِيمَا دُونَ الإِسْتِغْرَاقِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا تَكُونَ حَقِيقَةً فِي الإِسْتِغْرَاقِ؛ دَفْعًا لِالِاشْتِرَاقِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الأَلْفَ وَاللَّامَ لِلتَّعْرِيفِ؛ فَيَنْصَرِفُ إِلَى مَا السَّمْعُ بِهِ أَعْرَفُ؛ فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ عَهْدٌ فَالسَّمْعُ بِهِ أَعْرَفُ؛ فَانْصَرَفَ إِلَيْهِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عَهْدٌ كَانَ السَّمْعُ أَعْرَفَ بِالكُلِّ مِنَ البَعْضِ؛ لِأَنَّ الكُلَّ وَاحِدٌ، وَالبَعْضُ كَثِيرٌ مُخْتَلِفٌ؛ فَانْصَرَفَ إِلَى الكُلِّ.

وَأيضاً: لَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ: إِذَا أُريدَ بِهِ العَهْدُ كَانَ مَجَازًا، إِلا أَنَّهُ لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ إِلا بِقَرِينَةٍ، وَهِيَ العَهْدُ بَيْنَ المُتَخَاطِبِينَ؛ وَهَذَا أَمَارَةُ المَجَازِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ دُخُولَ لَفْظَتِي «الكُلِّ» وَ«البَعْضِ» لَا يَكُونُ تَكْرِيرًا، وَلَا نَقْضًا؛ بَلْ يَكُونُ تَأْكِيدًا، أَوْ تَخْصِيصًا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ ذَلِكَ تَخْصِيصٌ بِ«العُرْفِ» كَمَا فِي قَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ»؛ فَإِنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ المَلَايِكَةَ، وَاللُّصُوصَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: هذا الوجه قد سبق تقريره وبيانه؛ فلا نعيده.

وأما الخامس: فهو أن نقول: يصح انتزاع المنكر من المعرف؛ فيصح أن يقال: «جاءني رجال من الرجال»، ولا يصح أن يقال: «جاءني الرجال من رجال»، والمنكر منتزَع من المعرف، والمعرف غير منتزَع من المنكر، والمنتزَع منه أكثر من المنتزَع جزماً.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الجمع المعرف بالألف واللام: إما أن يكون موضوعاً للاستغراق فقط، أو لما دونه؛ وذلك لأننا نفرِّع هذه المسألة على القول بالعموم؛ على ما صرَّح به الغزالي والقائلون بالعموم اتفقوا على أحد الأمرين: لا سبيل إلى الثاني: وإلا لما جاز انتزاعه منه؛ لما بينا أن المنتزَع منه أكثر من المنتزَع؛ واللازم باطل. وإذا بطل الثاني: تعين الأول. وهو المطلوب، وأما ما ذكره بعد ذلك من حجة الخصم، والجواب عنها - فظاهر من المتن غنى عن الشرح. لا يقال: «المبتدأ يجب انحصاره في الخبر، فانحصرت الأئمة في قريش؛ لا لأجل العموم؛ وهذا مزاحم لما ذكرتم من أن انحصار الأئمة في قريش مستفاد من العموم».

وقولكم: «إنه إذا كان بعضهم من قريش، لا ينافي كون بعضهم من غيرهم»:

قلنا: ههنا تفسير آخر لا البعض ولا الكل؛ بل الحقيقة من حيث هي هي؛ فتكون منحصرة في قريش؛ فيحصل مقصود الصديق دون مقصودكم.

قوله: «بعد التأكيد يفيد الاستغراق إجماعاً»:

قلنا: لا نسلم الإجماع؛ بل الخصم ينازع في صيغ التأكيد: أنها تفيد العموم؛ كما أنه ينازع في المؤكِّد، وليس [٢٠٥/ب] عنده صيغة حقيقة للعموم أصلاً، والتأكيد عنده كتأكيد النكرات عند الكوفيين. وإن سلم الإجماع: لا يحصل مقصودكم؛ لأن الخصم إنما يساعد أنها بعد التأكيد<sup>(١)</sup> تفيد الاستغراق، وقبله لا تفيد، ويكون لفظ التأكيد [عنده منثناً]<sup>(٢)</sup> للعموم. وأما التمسك بالاستثناء. فقد سبق أن الاستثناء أربعة، وهو في هذه المواطن لإخراج ما لولاه لجاز دخوله. فلا يخرجه ذلك عن كونه لأقل الجمع.

قوله: «يصح انتزاع المنكر من المعرف، والمعرف أكثر؛ فهو للعموم»: قلنا: الصيغة جاز أن تكون مشتركة بين العموم والخصوص، وقرينة الانتزاع تجعلها للعموم، والكلام

(١) في هـ: نص والتأكيد

(٢) في و: هاهنا.

عند عدم القرينة. ثم نقول: صحة الانتزاع تتوقف على صحة إرادة الكلية، والصحة متوقفة على الصحة لا على الوقوع؛ كما نقول: إنه يصح الاستثناء من المطلقات؛ بناء على محالها وأزمنتها وأحوالها وبقاعها؛ لأنه يمكن إرادتها، ولا تعين فيها.

قوله: في الأسئلة «لو كانت للعموم، لزم [المجاز]»<sup>(١)</sup> عند استعمالها في العهد:

قلنا: المجاز أو الإشتراك لازم على تقدير كونها للعموم، وعلى تقدير عدم كونها للعموم، ولازم التقيضين لا يمكن الاحتراز عنه.

قوله: «الكلُّ أو البعض لا يكون تكريراً ولا نقضاً؛ بل تأكيداً وتخصيصاً»:

قلنا: والتأكيد تكرير؛ فلا معنى لمنعه، والتخصيص نقض؛ لأن العام المخصوص وجد حينئذ بدون مدلوله الذي هو العموم؛ لأجل التخصيص، ولا معنى للنقض إلا وجود الدال بدون المدلول، أو وجود الحد بدون المحدود: لأننا نقول: لا نسلم وجوب انحصار المبتدأ في الخبر.

سلمنا ذلك؛ ولكن «الأئمة» جمع محلي بالألف واللام، وهو إما للاستغراق، أو لما دونه؛ بإجماع القائلين بالعموم، والمسألة متفرعة على القول بالعموم: فإن كان اللفظ للعموم: انحصر جميع الأئمة في قريش [٢٠٦/أ] أي: كلهم، وتم احتجاج أبي بكر، رضى الله عنه. وإن كان لما دونه: لم يتم احتجاجه، وكان للأنصار الاعتراض، وحيث سكتوا، ولم يعترضوا، مع قوة طلبهم الإمامة، وشدة حاجتهم إلى رفع حجة أبي بكر - رضى الله عنه - وعلمهم بلسان العرب - : دل ذلك على أن الصيغة للاستغراق.

أما قوله: «ههنا تفسير آخر، وهي الحقيقة»:

قلنا: لو كانت الصيغة هي: «الإمامة في قريش»<sup>(٢)</sup>، لكان ما ذكر متجهاً.

(١) في «ب»: المختار.

(٢) ذهب الأشاعرة، والجبائين إلى اشتراطه، ووجوب تحققه في الخليفة وذهب الخوارج، وبعض المعتزلة، وأبو بكر الباقلاني إلى عدم اشتراطه. ومنشأ الخلاف بين العلماء - تعارض النصوص الواردة باعتبار النسب القرشي مع نصوص أخرى وردت بإلغاء اعتبار الأنساب، والاعتماد على الأعمال، والنفي على من دعى إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التي من أجلها يولى الإمام؛ لأن شرط الشيء لا بد أن يكون ذا صلة في الوصول إلى المقصود به استدلال المانعون من اشتراط النسب القرشي بأدلة أهمها. الأول: مثل قول النبي ﷺ «اسمعوا وأطيعوا، وإن ولى عليكم عبد حبشي ذو زبيبة». فإنه يدل على عدم اشتراط القرشية في الخليفة. الثاني: مثل قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته، أو لما دخلني فيه ظنة. فهو =



=صريح فى عدم اشتراط النسب القرشى. ورد الدليل الأول: بأن الحديث وارد فىمن أمره الإمام على سرية، أو ناحية جمعاً بين الأدلة، أو أنه خرج مخرج التمثيل والفرض للمبالغة فى إيجاب السمع والطاعة لولاة الأمر. ورد الثانى: بأنه مذهب صحابى، ومذهب الصحابى ليس بحجة، وبأن عصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش، وهى الفائدة فى اشتراط النسب القرشى، كما سيأتى. قال ابن خلدون فى مقدمته بعد أن رد هذا الدليل: (وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش، وهى الفائدة فى اشتراط النسب، ولما استعظم عمر أمر الخلافة، ورأى شروطها كأنها مفقودة فى ظنه - عدل إلى سالم؛ لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب، فراه غير محتاج إليه؛ إذ الفائدة فى النسب إنما هى العصبية، وهى حاصلة من الولاء - فكان ذلك حرصاً من عمر - رضى الله عنه - على النظر للمسلمين، وتقليد أمرهم لمن لا تلحق فيه لائمة، ولا عليه فيه عهدة). واستدل القائلون باشتراط النسب القرشى بأمر: الأول: أن أبا بكر - رضى الله عنه - احتج على الأنصار؛ لما أرادوا مبايعة سعد بن عباد بقرى الله صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قريش)، فأقلعوا عن التفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حتى قالوا: منا أمير ومنكم أمير؛ تسليماً لروايته، وتصديقاً لغيره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون فى رأى، ولا نقضى دونكم الأمور؛ فكان ذلك إجماعاً من الصحابة - رضى الله عنهم - الثانى: أن قريشاً احتجوا على الأنصار يوم السقيفة بأن النبى صلى الله عليه وسلم أوصاهم أن يحسنوا إلى محسنهم، ويتجاوزوا عن مسيئهم، ولو كانت الإمارة فى الأنصار لم تكن الوصاية بهم. الثالث: ما رواه الشافعى، والبيهقى من قوله صلى الله عليه وسلم (قدموا قريشاً، ولا تتقدموها). وفى معناه حديث أبى هريرة المرفوع فى الصحيحين، (الناس تبع لقريش فى هذا الشأن). الرابع: ما رواه أبو بكر - رضى الله عنه - من قول النبى صلى الله عليه وسلم: (قريش ولاة هذا الأمر)؛ وفى معناه ما رواه الإمام أحمد، والطبرانى من قوله (عليه السلام) (الخلافة فى قريش). فهذه الأدلة المتكاثرة تدل دلالة واضحة على أن النبى صلى الله عليه وسلم أراد جعل الخلافة فى قريش. وليس بصحيح ما قاله بعض الكتاب من أن حديث (الأئمة من قريش) لو صح، وكان لا مناص من الإيمان به - وجب حمله على أنه من باب الإخبار بالغيب على حد قوله صلى الله عليه وسلم: (خير القرون قرنى، ثم الذى يليه، ثم الذى يليه إلى آخره)، لا من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش خاصة. لأننا نقول: إن هذا الحديث لا شك فى صحته ونسبته إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وحسبنا فيه قول الحافظ ابن حجر فى فتح البارى مانصه: (قد جمعت طرقه على نحو أربعين صحابياً لما بلغنى أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبى بكر الصديق). وهو مع ذلك من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش، لا من باب الإخبار بالغيب كما قال. فحديث: (الأئمة من قريش)، وإن كان خيراً لفظاً، إلا أنه إن شاء وأمر من جهة المعنى يدل على ذلك ما ذكر من الأحاديث بصيغة الأمر. غير أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقصد بهذه الآثار الكثيرة، وتلك الأوامر المتعددة أن تكون الخلافة ثابتة فى قريش، فلا تعداها إلى غيرها. بل أمر بجعل الخلافة فى قريش؛ لعله يعلمها، وحكمة يراها، وهى مصلحة المسلمين؛ وذلك أن قريشاً كانت فيهم العزة، والمنعة، والحمية، يذعن لهم جميع العرب، وتتقاد=

الكاشف عن المحصول.....

وأما قوله: «الأئمة» فليست موضوعة للحقيقة؛ فلا يحمل اللفظ عند الإطلاق عليه.

وأما منع الإجماع: فهو فاسد؛ لأننا قد بينا أن الخلاف في هذه المسألة بعد تسليم أن العموم حقيقة، والمعتزض قد توهم خلاف ذلك، والإجماع المنقول - على هذا التفريع - لا إشكال فيه.

وأما قوله: «لم قلت: إنه إذا كان بعد<sup>(١)</sup> التأكيد يفيد العموم، فيلزم أن يفيد قبله»:

قلنا: لما بينا أن التأكيد تقوية ما فهم من اللفظ المتقدم على المؤكد. وتقوية مدلول اللفظ الأول بما يفيد العموم، وهو صيغة «كل»؛ بدون أن يكون الأول للعموم - [لا يجوز]؛ لأنه حينئذ يكون [منشأ]<sup>(٢)</sup> لا مؤكداً.

وأما الاعتراض على الاستثناء: فقد سبق الجواب عنه.

وأما قوله: «صحة الانتزاع قرينة صارفة إلى العموم» فهو كلام فاسد، ووهم حصل

= لهم سائر الأمم، فهم كما قال أبو بكر (أوسط العرب نسبا ودارا، وأعزهم أحسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقریش فيها ولادة). فكانت عصبيتهم غالبية؛ لذلك أمر النبي ﷺ بأن يكون الخليفة منهم، ليحسن قيامه بواجبه، وتجتمع حوله الكلمة، فيحمى هذا الدين الذي بدأ فيهم غربيا، وينشره في الآفاق، وقد كان كما رأى ﷺ، فأذعن لهم سائر العرب، وانقاد كثير من الأمم إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ووطئت جنودهم ناصية البلاد؛ كما وقع في أيام الفتوحات. فاشتراط القرشية للعزة والقوة التي كانت في قریش إذ ذاك، فإذا تحقق هذا المعنى في شخص صح أن يكون خليفة، ولو لم يكن من قریش. إذ النسب القرشي ليس مشروطا لذاته؛ لأن حراسة الدين، وسياسة الدنيا تكون من الكفاء القادر، أيا كان نسبه. قال ابن خلدون في مقدمته بعد بحث مستفيض: فإذا ثبت أن اشتراط القرشية؛ إنما هو لدفع التنازع. بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل، ولا عصر، ولا أمة - علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية. فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية غالبية؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق؛ كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافيه بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يخص لهذا العهد كل قطر. من تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمر عباده؛ ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفتاح الجوهري.

(١) في «أ»: يفيد.

(٢) في «ب»: مبنيا.

من لفظ الصحة؛ فلنورد الحجة على وجه يدفع الوهم:

فنقول: قول القائل: «جاءنى رجال من الرجال» كلام صحيح لا يعد لحنًا، وعكسه فاسد من الكلام، فقد انتزعنا المنكر من المعرف من غير عكس، والمنتزع منه أكثر من المنتزع جزماً؛ ويلزم من ذلك: أن يكون المنتزع منه للاستغراق؛ لأنه إذا كان أكثر من المنكر، فلو لم يكن للعموم - كما هو المدعى -<sup>(١)</sup> يلزم أن يكون مرتبة منها؛ وهو خلاف الإجماع. فقد أوردنا الحجة على وجه دفع للوهم المذكور. وبما ذكرنا: اندفع ما يلزم من السؤال.

وأما قوله: «الاشتراك أو المجاز لازم للنقيضين؛ فلا محترز منه»:

قلنا: المدعى: منع زيادة الاشتراك أو المجاز؛ على ذلك التقدير؛ وهذا غير رافع [للتقيضين]<sup>(٢)</sup>.

وأما منع كونه نقضاً أو تكريراً: فهو مندفع بتفسيرهما.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: «الْجَمْعُ الْمُضَافُ»:

كَقَوْلِنَا: «عَبِيدُ زَيْدٍ» لِلإِسْتِغْرَاقِ. [وَ] الدَّلِيلُ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ؛ فَكَقَوْلِهِ: «فَعَلُوا» فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَكْنِيًّا عَنْهُ، وَالْمَكْنِيُّ عَنْهُ قَدْ يَكُونُ لِلإِسْتِغْرَاقِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ فَالْكِنَايَةُ عَنْهُ أَيْضًا تَكُونُ كَذَلِكَ.

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: إِذَا أَمَرَ جَمْعًا بِصِيغَةِ الْجَمْعِ أَفَادَ الإِسْتِغْرَاقَ فِيهِمْ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا أَشَارَ إِلَى جَمَاعَةٍ مِنْ غِلْمَانِهِ بِقَوْلِهِ: «قُومُوا». فَلَيْسَ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْقِيَامِ أَحَدٌ؛ إِلاَّ اسْتَحَقَّ الدَّمَ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لِلشُّمُولِ.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُضَافَ ذَلِكَ إِلَى الْقَرِينَةِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْقَرِينَةَ إِنْ كَانَتْ مِنْ لَوَازِمِ هَذِهِ الصِّيغَةِ فَقَدْ حَصَلَ مُرَادُنَا؛ وَإِلَّا فَلَنفَرِّضَ هَذِهِ الصِّيغَةَ مُجَرَّدَةً عَنْهَا؛ وَيَعُودُ الْكَلَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن صيغ الجمع المضافة للعموم،

(١) فى واء: وهو كما هو أكثر من المنكر.

(٢) فى واء: للتقيض.

٣٣٢ .....الكاشف عن المحصول

سواء كان الجمع جمع تصحيح أو جمع تكسير؛ والدليل عليه: (١) صحة الاستثناء والتأكيد مما يفيد العموم؛ على ما مر.

وأما قوله: «الكنائيات» فالمراد بها الضمائر، وعمومها لعموم ما يرجع إليه؛ فإن كان الراجع إليه عاماً، كان الضمير عاماً، وإلا فلا.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لم يتعرض للمفرد المضاف، وقد تعرض له غيره: قال صاحب «الإحكام» (٢): من بينة القائلين التمسك بقوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هود: ٤٠] تمسكا منه بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ فأقره البارى تعالى على ذلك، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله، ولولا أن إضافة «الأهل» إلى «نوح» للعموم؛ وإلا لما صح ذلك.

قال ابن الحاجب (٣): من صيغ العموم الجموع المعرفة تعريف جنس، وما فى معناها، والمضاف: منه مما يصلح للبعض والجميع. وقال صاحب «التوجيه»: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرّف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع.

الثانى: أسماء الأجناس؛ وهو ما لا واحد له من لفظه؛ كالناس، والحيوان، والماء والتراب.

الثالث: لفظ الواحد؛ كالسارق والسارقة.

القسم الثانى من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع؛ «كعبد زيد» و«مال عمرو».

وقال بعضهم: المفردات قسمان: منها ما يصدق المفرد على الكثير؛ نحو: «ماء» و«مال» و«خم» و«دم»، والكثير منه يقال: ماء ولحم ودم، ومنه ما لا يصدق على الكثير؛ كرجل، ودرهم، ودينار؛ فلا يقال للكثير من الرجال: رجل، ولا للدارهم: درهم.

وقد نص العلماء على أن الإضافة توجب العموم، فهل يختص ذلك بما يصدق على الكثير أولا يختص، بل توجب الإضافة العموم فيهما؟ فليتأمل هذا الموضوع؛ فلم أر لأحد

(١) فى «أ»: على.

(٢) ينظر: الإحكام (١٨٦/٢).

(٣) ينظر: شرح المختصر (١٠٢/٢).

فيه شيئاً، وباعتباره تتجه ممنوع. هذا ما قاله بعضهم. وقد عرفت بما نقلناه عن ابن  
الخاصب وغيره: القول المفصل فى ذلك؛ واندفع الاحتمال.

وأما المسألة السابعة: فواضحة؛ وذلك لأنه قال: إذا أمر أمر جمعاً بصيغة الجمع، عم  
اللفظ فيهم، ومعناه: أنه يعم من علم أو ظن: أنه خاطبهم، ولا يقتضى العموم فى  
غيرهم، وإن تناول اللفظ بوضعه الغير، ولا فرق فى ذلك بين أمر وأمر. والدليل عليه:  
أن السيد إذا أشار إلى جماعة غلمان، وقال لهم: «قوموا» - فذلك يتناول جميع من أشار  
إليه بقوله: «قوموا».

والدليل عليه: أن من كلف منهم ممن بلغه الخطاب مع توجه قرينة الإشارة - أو ما  
يقوم مقامها - إليه يستحق اللوم والتوبيخ؛ دون من لم يكن كذلك.

\* \* \*

### الشَّطْرُ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْقِسْمِ

#### فِي مَا أَحَقَّ بِالْعُمُومِ، وَلَيْسَ مِنْهُ

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى : الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ بِلَامِ الْجِنْسِ :

لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ خِلَافاً لِلْجَبَائِي، وَالْفُقَهَاءِ، وَالْمَبْرِدِ: لَنَا وَجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ: «لَبِسْتُ الثَّوْبَ، وَشَرِبْتُ الْمَاءَ». لَا يَتَّبَادَرُ إِلَى الْفَهْمِ  
الِاسْتِغْرَاقِ.

الثَّانِي: لَا يَجُوزُ تَأَكِيدُهُ بِمَا يُؤَكِّدُ بِهِ الْجَمْعُ؛ فَلَا يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ كُلُّهُمْ  
أَجْمَعُونَ».

الثَّالِثُ: لَا يُنْعَتُ بِنُعُوتِ الْجَمْعِ؛ فَلَا يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ الْقِصَارُ، وَتَكَلَّمَ الْفَقِيهَ  
الْفَضْلَاءُ». فَأَمَّا مَا يُرَوَى مِنْ قَوْلِهِمْ: «أَهْلَكَ النَّاسَ الدَّرْهَمُ الْبَيْضُ، وَالِدَيْنَارُ الصُّفْرُ».  
فَمَجَازٌ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَا يَطَّرُدُ.

وَأَيْضاً فَالدَّيْنَارُ الصُّفْرُ» إِنْ كَانَ حَقِيقَةً فَالدَّيْنَارُ الْأَصْفَرُ» مَجَازٌ؛ كَمَا أَنَّ الدَّنَانِيرَ  
الصُّفْرَ لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةً كَانَ الدَّيْنَارُ الصُّفْرُ إِمَّا خَطَأً، أَوْ مَجَازاً.

الرَّابِعُ: «الْبَيْعُ» جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ «هَذَا الْبَيْعِ»، وَإِحْلَالُ «هَذَا الْبَيْعِ» يَتَضَمَّنُ إِحْلَالَ

الكاشف عن المحصول ..... «الْبَيْعُ»؛ فَلَوْ كَانَ لَفِظُ الْبَيْعِ مُقْتَضِيًا لِلْعُمومِ لَزِمَ مِنْ إِحْلَالِ «هَذَا الْبَيْعِ» إِحْلَالُ كُلِّ بَيْعٍ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ إِنَّمَا يُفِيدُ الْعُمومَ بِشَرْطِ الْعَرَاءِ عَنْ لَفِظِ التَّعْيِينِ. أَوْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ، وَإِنْ اقْتَضَى الْعُمومَ إِلَّا أَنَّ لَفِظَ التَّعْيِينِ يَقْتَضِي حُصُوصَةً؟»

قُلْتُمْ: أَمَّا الْأَوَّلُ - فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي التَّأثيرِ.

وَأَمَّا الثَّانِي - فَلأنَّهُ يَقْتَضِي التَّعَارُضَ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

الخَامِسُ: هُوَ أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَاهِيَةَ غَيْرٌ، وَوَحْدَتَهَا غَيْرٌ، وَكَثْرَتَهَا غَيْرٌ، وَالِاسْمُ الْمَفْرَدُ الْمَعْرُوفُ لَا يُفِيدُ إِلَّا الْمَاهِيَةَ، وَتِلْكَ الْمَاهِيَةُ تَحَقُّقُ عِنْدَ وُجُودِ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا؛ لِأَنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ مُشْتَمِلٌ عَلَى «الْإِنْسَانِ» مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا؛ فَالآتِي بِ«هَذَا الْإِنْسَانِ» آتٍ بِ«الْإِنْسَانِ». فَالِإِتْيَانُ بِالْفَرْدِ الْوَاحِدِ مِنْ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِذَلِكَ النَّصِّ.

فَظَهَرَ: أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَا دَلَالَهَ لَهُ عَلَى الْعُمومِ الْبَتَّةِ.

اِحْتَجُّوا بِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُسْتَنَى مِنْهُ الْآحَادُ، الَّتِي تَصْلُحُ أَنْ تَدْخُلَ تَحْتَهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [العنصر: ٢]، وَالِاسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ هَذَا اللَّفْظِ عَامًّا.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْأَلْفَ وَاللَّامَ «لِلتَّعْرِيفِ». وَلَيْسَ ذَلِكَ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ حَصَلَ بِأَصْلِ الْإِسْمِ؛ وَلَا لِتَعْرِيفِ وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ دِلَالَةٌ عَلَيْهِ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا عِنْدَ الْمَعْمُودِ السَّابِقِ، وَكَلَامُنَا فِيْمَا إِذَا لَمْ يُوْجَدْ ذَلِكَ. وَلَا لِتَعْرِيفِ بَعْضِ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الصَّرْفِ إِلَى الْكُلِّ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِالْعِلِّيَّةِ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ [البقرة: ٢٧٥] مُشْعِرٌ بِأَنَّهُ إِنَّمَا صَارَ حَلَالًا؛ لِكَوْنِهِ بَيْعًا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّ يَعْمُ الْحُكْمُ لِعُمومِ الْعِلَّةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يُؤَكِّدُ بِمَا يُؤَكِّدُ بِهِ الْعُمومُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِيَنِي

﴿إِسْرَائِيل...﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٩٣] وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ يُنْعَتُ بِمَا يُنْعَتُ بِهِ الْعُمُومُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ﴾ [ق: ١٠] وَكَقَوْلِهِ: ﴿أَوْ الطِّفْلَ الَّذِينَ...﴾ [النُّورُ: ٣١]؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءَ مَحَازٍ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَقْبَحُ أَنْ يُقَالَ: «رَأَيْتَ الْإِنْسَانَ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ». وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً لَا طَرْدَ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْخُسْرَانَ لَمَّا لَزِمَ كُلُّ النَّاسِ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ، جَازَ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ لَامَ الْجِنْسِ تُفِيدُ تَعْيِينَ الْمَاهِيَّةِ، لَا تَعْيِينَ الْكَلْبِيَّةِ؛ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ - لَا تَقْتَضِي الْكَلْبِيَّةَ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ ذَلِكَ اِعْتِبَارٌ مُغَايِرٌ لِلتَّمَسُّكِ بِنَفْسِ اللَّفْظِ؛ وَنَحْنُ لَا نُنْكِرُ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء القائلين بالعموم اختلفوا فى المفرد الحلى بالألف واللام فى حمله على الاستغراق.

واختيار إمام الحرمين: أنه إذا كان للتعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أقبل رجل، ثم تقول: قُرْبَ الرجل، والمراد: أعنى: قرب من ذكرته<sup>(١)</sup> - فهذا لا يقتضى

(١) ينظر: البرهان (١/ ٣٣٩)، وعبارة البرهان هي: اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذى واحده بزيادة هاء كالتمر والتمر، والشجر والشجرة وبأيهما مما تردد فيه أصحاب العموم، وهذه المسألة نجتمع إليها أخرى وتفصل بينهما. فإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، فهذا مما ترددوا فيه أيضا؛ فقال قائلون من المعتمدين: هو للاستغراق والاستيعاب للجنس، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه. والرأى الحق عندى - والله أعلم - البداية بالمسألة الأخيرة: أن الرجل يعرف على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل: أقبل رجل، ثم يقول: قرب الرجل، والتقدير من ذكرته مقبلا قد قرب. فهذا تعريف مركب على تنكير سابق؛ فلا يقتضى هذا ولا ما فى معناه استغراقا وانطباقا على الجنس. وإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، ولم يسبق تنكير يعطف التعريف عليه، فهذا للجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...﴾، ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾؛ فإن من سبق تنكيره، وظهر ترتيب التعريف عليه، فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقا. فإن لاح فى الكلام قصد الجنس، فى مثل قول القائل: الدينار أشرف من الدرهم. ولم يسبق تنكير يعطف عليه التعريف فهو للاستغراق. وإن جرى هذا الكلام ولم يُدْرَ أنه خرج تعريفا لمنكر سابق أو إشعارا بجنس، فالذى صار إليه معظم المعتمدين أنه للجنس. والذى أراه أنه مجمل؛ فإنه حيث =

استغراقا، فإن لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس - فهو للاستغراق، وإن لم يعلم أنه هل خرج تعريفا لتكثير سابق، أو إشعارا بجنس - فالرأى عند إمام الحرمين: أنه بجملة؛ خلافا لما صار إليه معظم المعتمدين. هذا ما نقله المازرى عن إمام الحرمين.

وقال الغزالي في «المستصفى»<sup>(١)</sup>: اختلف المعتمدون في الاسم المفرد المعرف بالألف واللام؛ كقوله: «الدينار خير من الدرهم»: فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود، ومنهم من قال: هو للاستغراق.

وقال قوم: يصلح للواحد، وللجنس<sup>(٢)</sup>؛ فهو مشترك.

ثم اختار التفصيل، فقال: والصحيح التفصيل، وهو أن ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالثمرة والتمر والبيرة والبر، فإن عرى عن الهاء، فهو للاستغراق؛ فقوله ﷺ «لا تبيعوا البر بالبر»<sup>(٣)</sup> الحديث... - عام.

= يعم لا يعم لصيغة اللفظ، وإنما يثبت عمومته وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس. فإذا ورد اللفظ، وليس جمعا، ولا موضوعا للإبهام المقتضى للاستغراق، كما يجرى في أدوات الشرط - فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة، فإذا لم ندرها لم يتجه إلا التوقف.

(١) ينظر: المستصفى (٥٣/٢).

(٢) في «أ»: وللجنس وبعض الجنس.

(٣) باللفظ الأول. أخرجه ابن عدى (٢/٤٢٥) وابن حزم في المحلى (٨/٤٧٩) والبيهقي (٥/٢٨٦) كتاب البيوع: باب من قال بجزء الربا في كل ما يكال ويوزن، من طريق حيان بن عبيد الله قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأسا ما كان منه يدا بيد فاتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى يأكل الناس الربا أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد عينا بعين مثلا يمثل فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى انفرد به حيان. وقال البيهقي: وقد تكلموا فيه. وأعله ابن حزم بجهالة حيان وعدم سماعه من أبي سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر؛ فأخرجه الدارقطني (٣/١٤) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قال: لا ربا إلا في الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطني: هذا مرسل ووهم المبارك على مالك في رفعه إلى النبي ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب، قال الزيلعي في نصب الراية (٤/٣٧): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس رووه عنه موقوفا. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ووهم على مالك في رفعه وإنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك في الموطأ (٢/٦٣٥) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.



وما لا يتميز [بالهاء]: ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد؛ كالدينار والرجل؛ حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص [واحد منه]؛ كالذهب؛ فإنه لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، وأما الدينار والرجل: فيشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعريف فقط.

وقولهم: «الدينار خير من الدرهم» يعرف بقريضة التسعير، ويحتمل أن يقال: إنه دليل على الاستغراق؛ فإنه لو قال: «لا يقتل المسلم بالكافر، ولا يقتل الرجل بالمرأة» - فهم ذلك فى الجميع؛ فإنه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلالة على الجنس.

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»<sup>(١)</sup>: المفرد المحلى بالألف واللام كـ«المسلم» و«المشرك» يحمل على الجنس.

ومن أصحابنا من قال: يحمل على المعهود، ولا يحمل على الجنس؛ وهو مذهب أبى على الجبائى.

وقال ابن برهان: الاسم المفرد إذا اتصلت الألف واللام به - يقتضى الاستغراق عندنا.

ونقل عن أبى هاشم: أنه لا يقتضى الاستغراق، وصورة ذلك: «الرجل» و«الدرهم» [٢٠٨/أ] و«الدينار».

وقال العالى: المفرد المحلى بالألف واللام؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] - هل يقتضى الاستغراق؟ ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: [إلى] أنه يقتضى الاستغراق.

وقال بعضهم: يتناول الواحد.

وقال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق، وغير المشتق: ذهب الشيخ أبو على إلى [أن] قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] يستغرق جميع السُّرَّاق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إن ذلك يفيد الجنس دون الاستغراق، واختار: أنه لا يفيد الاستغراق. وقال: فإن قيل: «إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم المفرد إذا دخله الألف واللام، وبين الجمع إذا دخله الألف واللام؛ على قولين: منهم من جعلهما مستغرقين، ومنهم من جعلهما غير مستغرقين»:

(١) ينظر: التبصرة (١١٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٢٧).

قيل: لسنا نعلم هذا الإجماع؛ وإنما نعلم ما ذكرته من قول الشيخين، ومن تبعهما فقط؛ على أنه إنما لا يجوز الفرق بين المسألتين إذا جمعهما طريق واحد، وقد ثبت: أنه لا يجمعهما طريق واحد.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: اختلف أصحاب العموم في ألفاظ الأجناس المعرفة بالألف واللام ولا معهود هناك، وكذلك المشتقة؛ كالسارق والسارقة، وألفاظ الجموع؛ كالشركين: فجمهورهم يقول: إنها تفيده الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيده الجنس من غير استغراق.

وقال أبو الخطاب الحنبلي<sup>(١)</sup>: المفرد المحلى بالألف واللام يقتضى الاستغراق؛ وبه قال أبو علي الجبائي والجرجاني.

وقال أبو هاشم: لا يقتضى الاستغراق، وإنما يكون للعهد.

وعن الشافعية: مثل المذهبين.

وقال العالمى الحنفى: المفرد المحلى بالألف واللام: إذا كان لغير معهود؛ يفيد الجنس؛ بلا خلاف، واختلفوا فى أنه يفيد كلا أو بعضاً؟:

قال بعضهم: يفيد كلا، ويحتاج فى صرفه إلى البعض إلى دليل [٢٠٨//ب]؛ وهو منسوب إلى الحنفية.

وقيل: يفيد بعضاً، وهو الأدنى؛ وإنما يصرف إلى الكل بدليل.

هذا هو الكلام فى نقل أقوال علماء الأصول فى هذه المسألة.

واختيار المصنف: أنها ليست للعموم؛ واستدل عليه بوجوه:

أحدها: أنها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق، لزم تبادر الاستغراق إلى الذهن عند سماع قول القائل: «لبست الثوب، وشربت الماء»؛ لتحقق الصيغة؛ واللازم منتف جزماً؛ فينتفى الملزوم. وفيه نظر؛ وذلك لأننا لا نسلم التبادر إلى الذهن على ذلك التقدير، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المخصّص قائماً على ذلك التقدير؛ وهو العرف والعقل.

وله أن يجيب على هذا: بأن قيام المخصّص على ذلك التقدير: إن لم يتحقق - ثبت التبادر إلى الذهن؛ لوجود المقتضى السالم عن المعارض، وإن تحقق - يلزم وقوع التعارض بين الدليلين؛ ويلزم من ذلك الترك بأحدهما؛ وهو باطل.

(١) ينظر: التمهيد لأبى الخطاب (٦/٢).

وللمعترض أن يقول: هذا الدليل منقوض بالجمع المحلى بالألف واللام؛ كقوله: «لبست الثياب، وأكلت اللحم»؛ فهو إذن ضعيف.

وثانيها: أنه لو كانت للعموم، لجاز تأكيدها بما يؤكد به العموم؛ واللازم باطل: بيان الملازمة: أنها لو كانت للعموم، لكان قولنا: «الرجل» عاما جزما، ولكان مثل قولنا: «الرجال» فى إفادة العموم، ولو كان كذلك، لحسن تأكيده بما يؤكد به العام فى مثل قولنا: «الرجال»؛ فإن حكم الألفاظ المترادفة فى التأكيد حكم واحد. بيان انتفاء اللازم: أنه لا يجوز: «جاءنى الرجل كلهم».

وثالثها: أنه لا يجوز وصفه بما يوصف به العموم، ولو كانت للعموم، لجاز؛ بعين ما مر؛ واللازم باطل. ولا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ وسند المنع: قولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر»؛ لأننا نقول: الدليل على عدمه: أن النعت تابع للمنعوت جمعا وإفرادا، حقيقة لا مجازا؛ بإجماع أئمة العربية، ولا يلزم من ذلك: عدم الجواز. وأما قولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض» - فلا نسلم أنه حقيقة. وإن قال: «هو حقيقة؛ عملا بالنافى للمجاز»:

قلنا: هو ليس بحقيقة؛ بدليل عدم الاطراد. وهذا الوجه يتقرر على رأى من اختار: أن الاطراد من أمارات الحقيقة؛ وهو خلاف ما اختاره المصنف.

وجه ثان وهو أن قولنا: «الدينار الصفر» لو كان حقيقة، يلزم أحد الأمور فى قولنا: الدينار الأصفر، وهو: إما الخطأ، أو المجاز، أو مرادفة الدينار للدينانير، أو الأصفر للصفير. والدليل عليه: أنه لو كان حقيقة: فهذا إما أن يكون حقيقة أو لا: فإن لم يكن حقيقة: يلزم كونه مجازا، وهو أحد الأمور. وإن كان حقيقة: فإما: أن يكون الواقع الترادف المذكور أو لا: فإن كان الواقع ذلك - فحينئذ: يلزم الترادف؛ وهو أحد الأمور. وإن كان الواقع ذلك - حينئذ: يلزم الخطأ؛ وهو أحد الأمور؛ فقد صحت الملازمة.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر؛ وهو أن يجعل هذا القسم من أقسام الترادف فى التركيب. وقد أهمل المصنف اعتبار الترادف المذكور فى جعله أحد اللوازم؛ وهو واجب الاعتبار، وهو واضح.

ورابعها: أن قولنا: «البيع» جزء من قولنا: «هذا البيع» قطعاً، ولو كان قولنا: «أحل الله البيع» مستلزما للعام، لكان قولنا: «أحل الله هذا البيع» مستلزما للعام؛ ضرورة استلزامه البيع الذى هو عام؛ فيلزم عمومه؛ واللازم منتف.

فإن قلت: «لا تسلم أنه لو كان جزءاً منه، لكان مستلزماً للعام، وسند المنع: أن شرط عموم المطلق - وهو البيع - التجرد عن شرط التعيين [٢٠٩/ب]؛ وهذا الشرط منتف ههنا، أو نقول: المقتضى للعموم - وإن كان قائماً - ولكن قيد التعيين مانع من عمومه أو مقتضى لخصوصه»:

قلنا: أما الأول: فباطل؛ لأنه أمر عدمي لا يجعل موجبا لعدم العموم، أو شرطاً لإفادة اللفظ العموم، وقد بينا ذلك في أول الكتاب، بدليل عام يتناول هذه الصورة وأمثالها؛ فلا [نعيده]<sup>(١)</sup>.

أما الثاني: فباطل؛ لأنه ملازم للتعارض بين الموجب والمانع؛ وهو خلاف الأصل؛ لاستلزامه الترك بأحدهما؛ وهو خلاف الأصل.

واعلم أننا قد بينا في أول الكتاب فساد ما تمسك به المصنف من الدليل الدال على هذه القاعدة، وهى: أن العدم لا يصلح أن يكون علة، ولا جزء علة، أو شرط علة؛ فلا نعيده؛ كيف: وهو مناقض لما سبق من جوابه عن قولهم: «كل الناس أو بعض الناس»: الأول تكرير، والثاني نقض؟!!

وأما قوله: «وهو ملازم للتعارض» فهو باطل بقولنا: «جاءنى هؤلاء الرجال»؛ فإنه ليس بعام.

وخامسها: أننا بينا بقيد أن الماهية غير، والماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير؛ وكذلك اللفظ الدال على الماهية غير، والدال على الماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير، واللفظ وهو المفرد المحلى بالألف واللام - لا يدل إلا على الماهية، ولا يدل عليها بقيد الكثرة. وهذا الوجه ضعيف؛ فإن قوله: «المفرد المحلى بالألف واللام لا يدل إلا على الماهية» - ممنوع؛ وهو مصادرة على المطلوب<sup>(٢)</sup>.

(١) سقط في «ب».

(٢) يعرفون المصادرة: بأنها جعل نتيجة الدليل نفس مقدمة من مقدمتيه، مع تغيير فى اللفظ يوهم فيه المستدل التغاير بينهما فى المعنى. فالغرض من المصادرة إيهام المستدل خصمه بمغايرة النتيجة للمقدمة، لذلك فهى وظيفة ممنوعة غير مقبولة فى الاستدلال، وللخصم دفع الدليل بعلّة المصادرة فيه. وطالب الحق لا يعتمد ما فيها من التلبيس والإيهام. أمثلة:

أ - هذا أسد، وكل أسد ليث.. فهذا ليث. فالنتيجة فى هذا الدليل هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة أسد بلفظة ليث، والواقع أن اللفظين بمعنى واحد لأنهما مترادفان.

ب - هذه نقلة، وكل نقلة حركة.. فهذه حركة. فالنتيجة هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة نقلة بلفظة حركة، وهما بمثابة المترادفين فى الحقيقة. ينظر: ضوابط المعرفة (٤٥١، ٤٥٢).

وأما المعارضات المذكورة فى حكم المسألة: فواضحة غنية عن الشرح. لا يقال: «قول المصنف: «اللفظ المطلق إنما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعيين» خلاف للإجماع؛ لأن القائل قائلان: قائل بعدم العموم بلا شرط ولا مشروط، وقائل يقول: إن هذه القرائن مانعة صارفة لا أن عدمها شرط، ولا يمكنك أن تقول: عدم المانع شرط؛ لأننا نقول: هذا كلام [٢١٠/أ] وهم فيه جمع كثير من الفقهاء؛ فيجعلون عدم المانع شرطاً. ويدل على بطلان ما توهموه: أن الشك فى وجود المانع وعدمه - يوجب أن يترتب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم المانع، والشك<sup>(١)</sup> فى وجود الشرط وعدمه - يلزم منه عدم ترتيب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم الشرط، فلو كان عدم المانع شرطاً، لزم من الشك فى المانع الشك فى الشرط، ويلزم أن يثبت الحكم، وألا يثبت الحكم؛ لأنه مهما شك فى المانع، فقد شك فى عدمه، وعدمه شرط، فالشرط مشكوك فيه. فتأمل ذلك؛ ولا يجعل عدم المانع شرطاً ألبتة إلا بدليل منفصل.

وإذا وقع<sup>(٢)</sup> الشك فى ذلك المانع الذى عدمه شرط: فلا يترتب الحكم؛ لأن الأصل عدم الشرط. فإذا ظهر ذلك - ثبت أن الصحيح أن يقال: الصيغة تفيد العموم إلا أن يقوم مانع من ترتب حكم العموم عليها.

قوله: «العدم لا مدخل له فى التأثير»: قلنا: لا تأثير ههنا؛ بل ذلك دلالة اللزوم فقط<sup>(٣)</sup>، فعدم المانع إذا كان<sup>(٤)</sup> جعل شرطاً - كما سلمتم للخصم - يكون ذلك العدم علامة مع وجود السبب الذى هو الصيغة على ترتب الحكم، ولا نزاع: أن عدم الشرط معتبر، وعدم اللازم معتبر فى عدم الملزوم وعدم المشروط.

قوله: «يترك العموم بقريئة الإشارة»:

قلنا: نعم. قوله: «لو كان [كذلك]<sup>(٥)</sup>، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل»:

قلنا: الأصل مخالف لقيام الدليل على مخالفته، وقد ذكر الفقهاء أدلة كثيرة تدل على عموم هذه الصيغة، وهى الأدلة التى ذكرها كلها فى صيغة الجمع: من صحة الاستثناء، وحسن الحمل على موجب، والمؤاخذه على عدمه. وإذا دل الدليل على أنها للعموم، وجب أن يكون الاستعمال الواقع ههنا مجازاً ضرورة.

(١) فى «أ»: ولا شك.

(٢) فى «أ»: منع:

(٣) فى «أ»: بل الدلالة واللزوم فقط.

(٤) سقط فى «ب»: كان شرطاً.

(٥) سقط فى «ب».

قوله: «يصح أن يستثنى منه لو جاز»:

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام، فلعل [٢١٠/ب] هذا من قبيل ما يجوز دخوله؛ وإلا يجب.

قوله: «لا يصح أن يقال: رأيت الإنسان إلا المؤمن»:

قلنا: لا نسلم؛ بل ذلك يصح عند الخصم، وعند من يقول بجواز الاستثناء عن المطلقات والنكرات: «لأننا نقول: ما وهم إلا المعترض، والفقهاء لم يتوهموا؛ بل حصلوا على التحقيق:

وبيانه: أن عدم المانع إذا كان شرطا لوجود الشيء الذي وجد سببه - لا يلزم من الشك في وجود المانع وعدمه الشك في شرط وجودي، بل إنما يلزم الشك في أمر عدمي، وهو عدم المانع، والأصل المقتضى لعدم - المانع وهو: الاستصحاب الدال على أن كل حادث فالأصل بقاؤه على العدم - هو بعينه يدل على أن الأصل: تحقق الشرط العدمي؛ لأن الأصل بقاؤه على العدم؛ فلا يلزم مما ذكره الفقهاء والأصوليون: وجود الشيء وعدمه؛ بل ذلك إنما يلزم إذا كان الشرط أمرا وجوديا، ويكون هو بعينه يجعل ثابتا، وليس الأمر - ههنا - كذلك. فاندفع ما ذكره من الرد على الفضلاء، وتبين أنه الواهم لا غيره<sup>(١)</sup>، وبه يندفع ما اختاره من تعين<sup>(٢)</sup> ما ذكره من القول الصحيح؛ فإنه يتفرع على أن ما ذكره الفضلاء<sup>(٣)</sup> وهم؛ وقد تبين أنه ليس كذلك.

أما قوله: «لا تأثير ههنا»:

قلنا: نحن لا ندعى التأثير بمعنى الإيجاد، بل المراد من التأثير - ههنا - أن الصيغة الموضوعية للعموم إنما تفيد العموم بشرط التجرد عن المخصّص؛ فإن قولنا: «الرجال للعموم».

ولو قال: «هؤلاء الرجال» مشيرا إلى جماعة مخصوصة، لم تكن الصيغة عامّة في جميع أفراد الرجال.

قوله: «الأدلة تخالف؛ لوجود أدلة أخرى»:

قلنا: لا يتم بما ذكره المستدل من الدليل الدال على أن المفرد الحلي بالألف واللام ليس للعموم؛ إلا بعد الجواب عن تلك الأدلة العارضة بما ذكره المستدل. وقد أشار

(١) في «أ»: تبين أن الواهم هؤلاء لا غير.

(٢) في «أ»: نفس.

(٣) في «أ»: العقلاء.

المصنف إلى الجواب عن التمسك بالاستثناء. والجواب عن بقية الوجوه: المنع.

وأما ما أورده على الاستثناء: فقد أجبنا عنه؛ فلا نعيده. وإن صح ما أورده على الاستثناء - ههنا - : فلا يضر ذلك المستدل؛ بل يصير ذلك جواباً آخر.

وأما قوله: «يصح أن يقال: جاءنى الناس إلا المؤمنين» - فهو ممنوع فاسد؛ فإنه لا يصح أن يقول: «جاءنى الرجل إلا العلماء»، وهو لو كان للعموم، [لجاز] <sup>(١)</sup>.

**تسيهات:** الأول: قال التبريزى: امتناع التأكيد بما ذكر، جاز أن يكون لاختصاص جواز التأكيد [بمؤكدات] <sup>(٢)</sup> مخصوصة. وهذا هو السؤال الذى ذكره بعضهم، وكأنه أخذ من التبريزى، وقد أجبنا عنه. غير أن التبريزى زاد فقال: يصح أن يقال: «أكرم الرجل أجمعين»؛ وفيما ذكره نظر واضح للمتأمل؛ فإنه ينتقض بقوله: أعط [رغيفاً] <sup>(٣)</sup> أى رغيف كان.

الثانى: أورد صاحب «المنتخب» وجوهاً أخر دالة على أن المفرد المحلى بالألف واللام ليس للعموم، وتصدى بعضهم للجواب عنها، ولا بد من النظر فيها؛ ليعلم ما هو الحق فى ذلك.

فنقول: احتج على [عدم] عموم ذلك بوجوه:

الأول: أنه يصح أن يقال: «[جاءنى] <sup>(٤)</sup> الرجل والرجلان والرجال»، ولو كانت صيغة المفرد المحلى بالألف واللام للعموم؛ لما جاز ذلك.

الثانى: هو أنه لو كانت للعموم؛ لكان قول القائل: «أنت طالق الطلاق» من غير نية - موجبا لوقوع الطلقات الثلاث؛ واللازم باطل.

الثالث: هو أنه لو كانت للعموم، لجاز أن يقال: «رأيت الرجل الثلاثة أو الأربعة»؛ واللازم باطل، ولما صح قول القائل: «الإله واحد، والحيوان جنس، والإنسان نوع».

هذه جملة الوجوه التى ذكرها صاحب «المنتخب». ومنع بعضهم الوجه الأول؛ فقال: إن لام التعريف إنما تدخل على الجمع والتثنية بعد الجمع والتثنية، ولا يورد الجمع والتثنية على اللام؛ وبه اندفع الوجه الأول. وهذا كلام لا بأس به [٢١١/ب].

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: بمؤيدات.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

وأما فصل الطلاق: فجوابه أن ذلك إنما يلزم أن لو لم يكن المعرف ناقلا للام المتقضى للعموم إلى لام الجنس، فإذا قال: «أنت طالق الطلاق»، فالمراد به: الجنس، فينزل عند عدم النية على طلبة واحدة، وتدعى أن هذا النقل واقع.

وأجيب عن قوله: «الرجل الثلاثة»: يجب تجويزه بأن العرب شرطت المناسبة بين المعنى والتركيب في المنعوت.

وهذا الشرط ممنوع، والأظهر خلافه. وعن الآخرين: أن قرينة الوحدة والجنسية صرفت الصيغة عن العموم. ويجاب عنه: بأنه لو كان كذلك، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الثانية: الكلام في الجمع المنكر يتفرغ على الكلام في أقل الجمع:**

وقد اختلفوا فيه؛ فذهب القاضى، والأستاذ أبو إسحاق، وجمع من الصحابة والتابعين إلى أن أقل الجمع اثنان.

وقال أبو حنيفة، والشافعى - رحمهما الله - : ثلاثة؛ وهو المختار.

لنا وجوه: الأول: أن أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع، كما فصلوا بين الواحد والجمع؛ فكما فرقنا بين الواحد والجمع، وجب أن نفرق بين التثنية والجمع.

الثانى: أن صيغة الجمع تنعت بالثلاثة فما فوقها، وبالعكس؛ يقال: «جاءني رجال ثلاثة، وثلاثة رجال» ولا تنعت بالاثنتين؛ فلا يقال: «رجال اثنان، ولا اثنان رجال».

الثالث: أن أهل اللغة فصلوا بين ضمير التثنية، وضمير الجمع؛ فقالوا فى الاثنتين: «فعلوا» وفى الثلاثة: «فعلوا» وفى امر الاثنتين «افعلوا».

احتجوا بالقرآن، والخبر، والمعقول:

أما القرآن: فبقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]؛ والمراد: داود وسليمان.

وبقوله تعالى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...﴾ [ص: ٢١]؛ وكانا اثنتين؛ بقوله تعالى: ﴿حَصْمَانِ...﴾ [ص: ٢٢].



وَيَقُولُهُ: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ...﴾

[ص: ٢٢].

وَيَقُولُهُ: عَزَّ وَجَلَّ فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾

[الشُّعْرَاءُ: ١٥].

وَيَقُولُهُ تَعَالَى؛ حِكَايَةً عَنِ يَعْقُوبَ: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾

[يُوسُفُ: ٨٣]؛ وَالْمُرَادُ: يُوسُفُ وَأُخُوهُ.

وَيَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الْحُجَرَاتُ: ٩].

وَيَقُولُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التَّحْرِيمُ: ٤].

وَأَمَّا الْخَبِيرُ: فَقَوْلُهُ ﷺ «الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ: أَنَّ مَعْنَى الْاجْتِمَاعِ حَاصِلٌ فِي الْإِثْنَيْنِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ تَعَالَى كُنِيَ عَنِ الْمُتَحَاكِمِينَ مُضَافًا إِلَى كِنَايَتِهِ عَنِ الْحَاكِمِ عَلَيْهِمَا فَإِنَّ الْمَصْدَرَ قَدْ يُضَافُ إِلَى الْمَفْعُولِ وَإِذَا اعْتَبَرْنَا الْمُتَحَاكِمِينَ مَعَ الْحَاكِمِ كَانُوا ثَلَاثَةً.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] مَعَ قَوْلِهِ: ﴿خَصْمَانِ﴾

[ص: ٢٢] فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْخَصْمَ فِي اللَّغَةِ لِلوَاحِدِ وَالْجَمْعُ؛ كَالضَّيْفِ؛ يُقَالُ: «هَذَا

خَصْمِي، وَهَؤُلَاءِ خَصْمِي»، وَ«هَذَا ضَيْفِي، وَهَؤُلَاءِ ضَيْفِي» قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ

ضَيْفِي﴾ [الْحَجَرُ: ٩٨].

وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الْحَجَّ: ١٩].

وَقَوْلِهِ: ﴿فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٢٢].

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ فَالْمُرَادُ: مُوسَى وَهَارُونَ وَفِرْعَوْنُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يُوسُفُ: ٨٣] فَالْمُرَادُ بِهِ:

يُوسُفُ، وَأُخُوهُ، وَالْأَخُ الثَّلَاثُ الَّذِي قَالَ: ﴿فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾

[يُوسُفُ: ٨٠].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الْحُجَرَاتُ: ٩] - فَكُلُّ طَائِفَةٍ

جَمْعٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التَّحْرِيمُ: ٤] فَجَوَابُهُ: أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ «الْقَلْبِ» عَلَى الْمَيْلِ الْمَوْجُودِ فِي الْقَلْبِ؛ فَيُقَالُ لِلْمُنَافِقِ: إِنَّهُ ذُو لِسَانَيْنِ، وَذُو وَجْهَيْنِ، وَذُو قَلْبَيْنِ، وَيُقَالُ لِلَّذِي لَا يَمِيلُ إِلَّا إِلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ: لَهُ قَلْبٌ وَاحِدٌ، وَلِسَانٌ وَاحِدٌ.

وَلَمَّا خَالَفْنَا أَمْرَ الرَّسُولِ ﷺ، وَنَمَّنا بِأَمْرِ مَارِيَةَ وَقَعَ فِي قَلْبَيْهِمَا دَوَاعٍ مُخْتَلِفَةٌ، وَأَفْكَارٌ مُتَبَايِنَةٌ؛ فَصَحَّ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنَ الْقُلُوبِ هَذِهِ الدَّوَاعِي، وَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ وَجَبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ «الْقَلْبَ» لَا يُوصَفُ بِالصَّغْوِ؛ إِنَّمَا يُوصَفُ الْمَيْلُ بِهِ.

وَأَمَّا الْحَدِيثُ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى إِدْرَاكِ فَضِيلَةِ الْجَمَاعَةِ.

وَقِيلَ: إِنَّهُ ﷺ: «نَهَى عَنِ السَّفَرِ إِلَّا فِي جَمَاعَةٍ»، ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ الْإِنْتِنِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ؛ فِي جَوَازِ السَّفَرِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْبَحْثَ مَا وَقَعَ عَمَّا تُفِيدُهُ لَفْظَةُ الْجَمْعِ بَلْ عَمَّا يَتَنَاوَلُهُ لَفْظُ الرَّجَالِ وَالْمُسْلِمِينَ فَأَيَّنَ أَحَدَهُمَا مِنَ الْآخَرِ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: [اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نبدأ بـ] الكلام في مذاهب علماء الأصول والمصنفين فيه في هذه المسألة؛ فنقول: قال إمام الحرمين: ذهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع ثلاثة<sup>(١)</sup>؛ وهذا المذهب يعزى إلى ابن عباس، وابن مسعود<sup>(٢)</sup>، ولم ينقل عنهما تنصيص على ذلك؛ ولكن تبين للناقلين مذهب ابن عباس من مصيره إلى أن الأخوين لا يحجبان الأم عن الثلث إلى السدس؛ لأن المذكور في كتاب الله تعالى الإخوة، وظهر

(١) ينظر البرهان ١/ ٣٤٨ للمع ص. ١٥ التبصرة ١٢٧ الإبهاج ٢/ ١٢٩ المعتمد ١/ ٢٤٨ العدة ٢/ ٦٤٩ المنحول ١٤٨ شرح التنقيح ٢٣٣ الإحكام للأمدى ٢/ ٢٠٤ روضة الناظر (١٢١) جمع الجوامع ١/ ٤١٩ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٤٤ المنتهى لابن الحاجب (٧٧) أصول السرخسي ١/ ١٥١ كشف الأسرار ٢/ ٢٨ تيسير التحرير ١/ ٢٠٧ فواتح الرحموت ١/ ٢٦٩ المسودة ١٤٩ نشر البنود ١/ ٢٣٤ شرح للمع ١/ ٣٣٠ الوصول لابن برهان ١/ ٣٠٠ مفتاح الوصول ٧٣ تقريب الوصول (٧٨):

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل. معجمة ثم فاء مكسورة بعد الألف ابن حبيب بن شمع بفتح المعجمة الأولى وسكون الميم ابن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل الهذلي أبو عبد الرحمن الكوفي، أحد السابقين الأولين وصاحب النعلين شهد بدرا والمشاهد، وروى ثمانمائة حديثا وثمانية وأربعين حديثا. قال علقمة: كان يشبه رسول الله ﷺ في هديه ودله وسمته. مات سنة اثنين وثلاثين عن بضع وستين سنة. ينظر الخلاصة ٢/ ٩٩، وتهذيب الكمال ٢/ ٧٤٠، الكاشف ٢/ ١٣٠، الجرح والتعديل ٥/ ١٤٩.

للناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره إلى أن الثلاثة إن اقتدوا برجل، اصطفوا خلفه، وإن اقتدى رجلان برجل، وقف أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله؛ لا يصطفان وراء الإمام. وظاهر مذهب الشافعي في مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا.

وذهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع اثنان؛ والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى هذا. وحق المسألة ألا ييأس من العثور على مغزاها من لم يستكملها؛ فإن المقصود منها يتبين بتدرج. وذكر بعد ذلك: أنه لا معتصم في التمسك بقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤]؛ فإن هذه صورة غير محل الخلاف؛ وكذلك لا تمسك بالضمير المتصل والمنفصل؛ لقول القائل: «نحن» و«فعلنا»؛ هذا أيضاً مستثنى من جملة الخلاف؛ وإنما الخلاف في حمل «الرجال» على رجلين، و«المسلمين» على مسلمين.

ثم قال: والذي أراه: لا يمتنع رد معنى اللفظ إلى اثنين ولا إلى ثلاثة، ولكن لا نسوى بين الرد إلى اثنين، وبين الرد إلى ثلاثة، بل الرد إلى ثلاثة أهون من الرد إلى اثنين، ويستدعي الرد إلى اثنين من ظهور مستند التأويل ما لم يستدعه الرد إلى الثلاثة، والرد إلى رجل واحد، ليس بدعا<sup>(١)</sup>؛ ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير.

وقال الغزالي<sup>(٢)</sup>: صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، وأما صرفه إلى أقل الجمع، فغير جائز؛ فلا بد من بيان أقل الجمع:

وقد اختلفوا فيه: فقال عمر، وزيد بن ثابت<sup>(٣)</sup> - رضي الله عنهما - إنه اثنان؛ وبه قال مالك، وجماعة.

وقال ابن عباس، والشافعي، وأبو حنيفة: إنه ثلاثة.

والخلاف في أن لفظة «الرجال» و«الفقراء» و«المساكين» يطلق على الثلاثة وما زاد حقيقةً، وهل يطلق على الاثنين حقيقة أم لا؟:

(١) في «أ»: مدعى.

(٢) ينظر: المستصفي (٢/٩٢).

(٣) زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوذان بمعجمة ابن عمرو النجاري المدني، كاتب الوحي، وأحد نجباء الأنصار، شهد بيعة الرضوان، وقرأ على النبي ﷺ، وجمع القرآن في عهد الصديق وولى قسم غنائم اليرموك، له اثنان وتسعون حديثاً، روى أنه لما مات زيد قال أبو هريرة: مات خير الأمة توفي سنة ٤٥ هـ ينظر الخلاصة ١/ ٣٥٠ (٢٢٤٥) الإصابة ٢/ ٥٩٢ - ٥٩٥، وأسد الغابة ٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩ والاستيعاب ٢/ ٥٣٧ - ٥٤٠.

واختار القاضى: أن أقل الجمع اثنان. وميل الغزالي<sup>(١)</sup>: إلى أن الجمع المذكور حقيقة فى الاثنين والثلاثة؛ فإنه قال: فإن قيل: «قد يقول الرجل لامرأته: «أخرجين وتكلمين مع الرجال»، وربما يريد به رجلا واحدا»:

قلنا: ذلك استعمال للفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد؛ وذلك لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ «الرجال» رجلا واحدا.

وأما إذا أراد رجلين أو ثلاثة: فقد ترك اللفظ على حقيقته.

قال الشيخ أبو إسحاق: أقل الجمع ثلاثة، وإذا ورد الجمع المنكر أو المعرف، ودل الدليل على أنه [٢١٢/ب] لم يرد به الجنس - فأقل ما يحمل عليه اللفظ: ثلاثة.

ومن أصحابنا من قال: أقله اثنان، وهو نفظويه من النحويين، والقاضى أبو بكر من المتكلمين<sup>(٢)</sup>، وأبو بكر بن داود، ومالك.

وقال صاحب «المعتمد»: لفظ «الرجال» يفيد ثلاثة حقيقة، ولا يفيد اثنين حقيقة.

وقال المازرى: الناس على قولين فى أقل الجمع:

أحدهما: أنه ثلاثة؛ وهو مذهب الشافعى، ويذكر أنه مذهب أبى حنيفة أيضا، وتردد ابن خويز منداد فيما يضاف إلى مالك فى هذا، فأضاف إليه: أنه اثنان؛ لأجل مصيره إلى حجب الأم من الثلث إلى السدس، ويشبه أن يكون مذهبه أنه ثلاثة؛ لأنه قال فى المقر بدراهم: «إنه يلزمه ثلاثة دراهم».

وأضيف إلى عثمان بن عفان<sup>(٣)</sup>، وزيد بن ثابت - رضى الله عنهما - أنهما يريان أن أقل الجمع اثنان.

وأضيف إلى ابن عباس وابن مسعود - رضى الله عنهما - أن أقله ثلاثة؛ وهو اختيار ابن فورك. وأضيف إلى الخليل وسيبويه<sup>(٤)</sup>: أنه اثنان؛ وبه قال ابن الطيب. ووافق العالمى صاحب «المعتمد» نقلا واختيارا.

(١) ينظر: المستصفى (٢/ ٩٢).

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٤٨).

(٣) عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس الأموى، أبو عمرو المدنى، ذو النورين، وأمير المؤمنين. ومجهز جيش العسرة، وأحد العشرة، وأحد الستة، هاجر الهجرتين. له مائة وستة وأربعون حديثا، اتفقا على ثلاثة، وعنه أبناؤه: أبان وسعيد وعمرو وأنس، ومروان بن الحكم وخلق. وقال ابن سيرين: كان يحبى الليل كله بركعة مات سابع ذى الحجة يوم الجمعة سنة ٣٥هـ. ينظر الخلاصة ٢/ ٢١٩، تاريخ الثقات ١١٠٩، الجرح والتعديل ٦/ ١٦٠.

(٤) ينظر: الكتاب (٣/ ٦٢٢).

وقال أبو الخطاب الحنبلي<sup>(١)</sup>: أقل الجمع ثلاثة؛ نص عليه في رواية صالح، وحسان؛ وبه قال أبو حنيفة.

وحكى عن أصحاب مالك، وابن داود، ونفطويه<sup>(٢)</sup>، وابن الباقلاني، وعلى بن عيسى: أن أقله اثنان. وعن الشافعية كالمذهبيين.

وأما صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: فقد اختار التوقف بعد نقله المذاهب؛ كما شرحناها.

وقال ابن الحاجب<sup>(٤)</sup>: يصح إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً، وثالثها حقيقة.

وقال الإمام: يصلح للواحد، والخلاف في نحو: «رجال» و «مسلمين» وضمائر الغيبة، لا في لفظ «جيم» «ميم» «عين»، ولا في نحو: «نحن فعلنا»، ولا في باب: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمْ...﴾ [التحریم: ٤]؛ فإنه قلبان.

واعلم: أن فائدة هذا الخلاف في المسائل الأصولية؛ فإنه جاز التخصيص عند قيام المخصّص إلى اثنين - يتفرع على هذا الأصل في الفروع، فإذا قال: له عندي دراهم [٢١٣/أ] أو ثياب، فأقل ما يدل عليه ماذا يتفرع على هذا الأصل<sup>(٥)</sup>.

اعلم - وفقك الله تعالى - أن متن الكتاب واضح غنى عن الإيضاح والشرح، والوجوه التي تمسك بها المصنف للدلالة على أن أقل الجمع ثلاثة - ضعيفة:

أما الأول: وهو أننا نسلم أنهم فضلوا بين التثنية والجمع، وذلك الفصل عائد<sup>(٦)</sup> إلى أن التثنية نص في الاثنين، والجمع ظاهر فيه، لم قلت: «إنه ليس كذلك».

وأما الثاني: فلا نسلم أنه لا يجوز. سلمنا ذلك؛ وذلك لمراعاة المناسبة بين النعت والمنعوت لفظاً.

(١) ينظر: التمهيد: (٢/ ٥٨).

(٢) إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي العتكي، أبو عبد الله، من أحفاد المهلب بن أبي صفرة إمام في النحو، وكان فقيهاً ولد في ٢٤٤هـ قال ابن حجر: جالس الملوك والوزراء؛ وأتقن حفظ السيرة ووفيات العلماء، مع المروءة والفتوة والظرف له كتب منها كتاب التاريخ، غريب القرآن، كتاب الوزراء، أمثال القرآن توفي ٣٢٣هـ ينظر: معجم الأدباء، وفيات الأعيان ١: ١١، نزهة الألبا ٣٢٦، لسان الميزان ١: ١٠٩ تاريخ بغداد ٦: ١٥٩، إنباه الرواه ١: ١٧٦، الأعلام ١/ ٦١.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: شرح العضد (٢/ ١٠٥). وعبارته: فيه مذاهب: أحدها: لا يصح، ثانيها: يصح حقيقة، ثالثها: يصح مجازاً، رابعها وهو للإمام.. يصح ويصح للواحد أيضاً.

(٥) في «أ»: توجد كلمة [الشرح].

(٦) في «أ»: غايته.

وأما الوجه الثالث: فهو مندفع بما اندفع به الأول.

وأما المعارضات: فأجوبتها ظاهرة في المتن، والحق: أنه إذا صح النقل عن الخليل وسيبويه في المباحث اللغوية فلا نعدل عن قولهما؛ وإلا فالوقف؛ لأن الأدلة من الطرفين متكافئة قوة وضعفاً.

تنبيهات: الأول: قدح بعضهم في قول المصنف: «إن ذلك راجع إلى موسى وهارون وفرعون»؛ لأن المراد من هذه المعية المعية بالنصر، ولا يليق ذلك بفرعون.

وجوابه: المنع؛ فإن المراد بالمعية [ليس] <sup>(١)</sup> المعية بالنصر، بل المراد ما دل عليه النصر، وهو المعية بالاستماع.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [التحریم: ٤] <sup>(٢)</sup> لا تمسك فيه؛ لما سبق أنه خارج عن هذا النزاع.

قال المازرى: تثنية ما ليس في الإنسان منه إلا واحد - يجوز بلفظ الجمع عند النحاة؛ فإنه لا يفضى إلى الغلط واللبس فيه؛ خلاف ما إذا كان في الإنسان منه اثنان؛ فإنه [قد] يفضى إلى اللبس والغلط؛ مثال الأول: «القلب»؛ كما في الآية، مثال الثاني: العين.

الثالث: أن الحديث المذكور مطعون في صحته.

الرابع: الجواب عن إشكال عرض لبعضهم <sup>(٣)</sup>، وهو أنه قال: من نحو اثنتين وعشرين

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».

(٣) وهذه القاعدة إشكال كبير في هذه المسألة من نحو عشر سنين، أورد على الفضلاء، وما حصل لي ولا لهم جواب عنه، وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير منضبط، ولا متصور؛ بسبب أنه، إن فرض قولهم: أقل الجمع اثنان في صيغة الجمع التي «جيم» «ميم» «عين» امتنع إتيانه في غيرها من الصيغ؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوته لغيرها في الأوضاع اللغوية، وإن كان الخلاف في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلولها كل ما يسمى جمعاً؛ رجال، ودراهم، أو غير ذلك من صيغ الجموع. فنقول: صيغ الجموع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة: فجمع القلة قسمان: سلامة وتكسير: فجمع السلامة: ما جمع بالواو والنون، أو الباء والنون، أو بالألف والتاء؛ نحو: مسلمين ومسلمات. وجمع التكسير: أربعة أوزان يجمعها قول الشاعر [البيط]:

بِأَفْعَلٍ وَبِأَفْعَالٍ وَأَفْعَلَةٌ      وَفَعْلَةٌ يُعْرِفُ الْأَدْنَى مِنَ الْعَدَدِ

نحو أفلس وأحمال وأجرية وصبية، وما عدا هذا جمع كثرة.

واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها، إلى الاثنین أو الثلاثة على الخلاف، =

= وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة. قال صاحب «المفصل» وغيره: وقد يستعار [مسمى] كل واحد لكل منهما. وإنما يستعمل في مسمى الآخر مجازاً، وأن جمع الكثرة، إذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازاً؛ ولذلك استشكل العلماء قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فقالوا: هذا جمع كثرة، وقد استعمل في الثلاثة، وأجابوا بأنه مستعار له، كما اشتركا فيه في مطلق الجمع، فإن كان موطن الخلاف في جموع الكثرة، فلا يستقيم؛ لأن أقل مطلق الجمع مسماهما على هذا التقدير أحد عشر، والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيها مجازاً، والبحث في هذه المسألة ليس في الجاز؛ فإن إطلاق الجمع على الاثنين لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه، وإرادة الواحد، فكيف بالاثنتين؛ فقد جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أن القائل واحد. وفي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤] أن الناس رسول الله - ﷺ - وإن كان الخلاف في جمع القلة، فهو متجه؛ لأنه موضوع للعشرة فما دونها فيمكن أن يقال: أقله اثنان، فهذا وإن تصورناه من حيث الوضع اللغوي، لا يستقيم أن يكون المراد بخصوصه للعلماء؛ لأنهم يقولون: فرقت العرب بين التثنية والجمع؛ فقالوا: رجلان، ورجال، فمثلوا برجال ونحوه، وهو جمع كثرة، وكذلك في الفتاوى؛ فلم يفرقوا بين الأقارير والوصايا، والنذور والأيمان، والاستدلالات على الأحكام في مقام المناظرة، والاجتهاد بين جمع القلة وجمع الكثرة، بل يقولون فيمن قال له: «على دنانير»: يلزمه ثلاثة، كما لو قال: «أفلس» لا يفرقون بين الصيغتين؛ فدل ذلك على أن مرادهم ما هو أعم من جمع القلة؛ وحينئذ يكون مرادهم غير معقول، فإن أقل الجمع الذي للكثرة أحد عشر؛ كما تقدم، فهذا وجه الإشكال. وأكثر من يتعرض للجواب عنه يقول: بحث العلماء في هذه المسألة ليس بحسب الحقيقة اللغوية، بل بحسب الحقيقة العرفية، وأهل العرف لا يعتبرون الفرق بين جمع القلة أو الكثرة، وهذا الجواب باطل لوجوه: الأول: أن البحث في مسائل أصول الفقه، إنما يقع عن تحقيق اللغة؛ ليحمل عليها الكتاب والسنة، والبحث عن العرف إنما يقع تبعاً، وحمل كلام العلماء على الغالب، هو المتجه. وثانيها: أنهم إذا استدلوا، لا يقولون: «قال أهل العرف»: ولا «فرق أهل العرف» بل يقولون «فرقت العرب بين التثنية والجمع» وجميع اعتماداتهم على النعوت، والتأكيدات، والضامائر وغيرها - لا مدخل للعرف فيها، بل لغة صرفة، وإنما هو على كلام العرب، دون اصطلاحات أهل العرف، ومن تأمل استدلالاتهم، لا يجدها إلا كذلك في جميع الكتب الموضوعية في أصول الفقه. وثالثها: سلمنا أنهم بحثوا عن الحقيقة العرفية؛ فما يعرضونها على الحقيقة اللغوية أصلاً، ولا يذكرونها ألبتة، بل كل موطن ذكروا فيه الحقيقة، قرروا فيه الحقيقة اللغوية، وبينوا وجه النقل عنها في العرف؛ هذه عادتهم، وهاهنا لم يتعرضوا لذلك أصلاً، [ولا يذكرونها ألبتة]، بل إنما يذكرون موضوعات العرب في الضامائر، والأسماء الظاهرة؛ فذلك يوجب القطع بأن مرادهم الحقيقة اللغوية، دون العرفية. ومنهم: من يجيب بأن جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وإنما جمع القلة لا يتعدى العشرة؛ فعلى هذا يكون أقل =

الكاشف عن المحصول .....

سنة: أورد هذا السؤال على الفضلاء، ولم يحصل لي ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير مضبوط ولا متصوّر.

وسببه: أن فرض قولهم: «أقل الجمع اثنان» في صيغة الجمع الذي «جيم» و «ميم» و «عين» امتنع إثباته في غيرها؛ إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة: ثبوت الحكم لغيرها من الأوضاع اللغوية. وإن كان الخلاف في مدلول هذه الصيغة: فإن مدلول هذه الصيغة: كل ما يسمى جمعا، وصيغ الجمع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة:

واتفق النحاة على أن جمع القلة: موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة؛ قال صاحب «المفصل» وغيره: «وقد يستعار كل واحد منهما مكان الآخر»، وتصريحهم بالاستعارة يقتضى أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازا، فإن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازا، ويعود موضع الخلاف: إن كان [فى] جمع الكثرة: فلا يستقيم؛ لأن أقل الجمع - على هذا التقدير - أحد عشر، فالاثنان والثلاثة إنما يكون [اللفظ] <sup>(١)</sup> فيهما مجازا، والبحث في هذه المسألة ليس فى الجواز؛ فإن إطلاق <sup>(٢)</sup> لفظ «الجمع» على الاثنين - لا خلاف فيه؛ إنما الخلاف فى كونه حقيقة؛ بل لا خلاف: أن لفظ «الجمع» يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازا؛ فكيف بـ «الاثنين»؟! وإن كان الخلاف فى جمع القلة: فهو متجه؛ لأنهم [هـ] موضوع للعشرة فما دونها؛ فيجوز أن يقال: أقله اثنان؛ لكن لا يجوز أن يكون مرادهم بقولهم: «أقل الجمع اثنان» جمع القلة؛ وذلك لأنهم ذكروا أمثلتهم فى جموع الكثرة؛ فدل ذلك على أن مرادهم فى تصوير المسألة ليس حصرها فى جمع القلة. هذا ما قاله المعترض.

والجواب الحق عن ذلك: أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة هو على الإطلاق؛ سواء كان ذلك جمع قلة، أو جمع كثرة:

=الجمع مطلقا اثنين، وهذا باطل؛ لأن الزمخشري وابن الأعرابي وغيرهما نصوا على أن لفظ جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارا، ولو كان حقيقة فيما دون العشرة، لما صح قولهم: إنه مستعار، وكتب المفسرين مملوءة من ذلك، خصوصا «الكشاف» فما بقى الخلوص عن هذا الإشكال إلا بالطن فى هذه النقول، ولا سبيل إليه؛ فيبقى الكلام مشكلا. ينظر: الفنائس (٤/ ١٨٦٧ / ١٧٧٠).

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: بطلان.



ونقول: جمع الكثرة: يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة: فإنه لا يصدق [٤٤/١] على ما فوق العشرة؛ فإن ساعد على ذلك منقولُ الأدباء، فلا كلام؛ وإلا فمتى خالف، فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق<sup>(١)</sup>؛ كيف ولا يمكن أن يدعى إجماع الأدباء على خلاف ذلك؟! والله اعلم.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الثالثة: الجمع المنكر يُحملُ عندنا على أقلِّ الجمع:**

وهو الثلاثة؛ خلافاً للجبائي، فإنه قال: يُحملُ على الاستغراق.

لنا: أن لفظ «رجال» يُمكنُ نَعْتُهُ بِأَيِّ عَدَدٍ شِئْنَا؛ فيقال: رجالٌ ثلاثة، وأربعة، وخمسة. فمفهومُ قولك: «رجالٌ» يُمكنُ جعله مورداً للتقسيم بهذه الأقسام.

والموردُ للتقسيم بالأقسام يكونُ مُغايِراً لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأقسام، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهَا؛ فاللفظُ الدالُّ على ذلك الموردِ لا يكونُ لَهُ إِشْعَارٌ بِتِلْكَ الأقسام؛ فلا يكونُ دالًّا عَلَيْهَا.

وأما الثلاثة فهي مما لا بُدَّ مِنْهَا؛ فثبت أنها تُفيدُ الثلاثةَ فقط.

احتجَّ الجبائي بأنَّ حمله على الاستغراق حملٌ له على جميع حقائقه؛ وذلك أولى من حمله على بعض حقائقه.

والجواب: أنَّ مُسمَّى هذا الجمع الثلاثة من غير بيانِ عَدَمِ الزَّائِدِ وَوُجُودِهِ؛ وَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَدَرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الثلاثةِ فَقَطْ، وَبَيْنَ الأربعةِ، وَمَا فَوْقَهَا، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ اللفظَ الدالَّ على ما به الإشتراكُ يَبِينُ أنواعَ لا دَلالةَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ على شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الأنواعِ؛ فَضْلاً عَنِّ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِيهَا؛ فَبَطَلَ قَوْلُهُ: إِنَّ حَمْلَ هَذَا اللفظِ على الاستغراقِ، يَفْتَضِي حَمْلَهُ على جَمِيعِ حَقَائِقِهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: الجمع المنكر<sup>(٢)</sup> يحمل عندنا على أقل الجمع، وهو الثلاث؛ خلافاً للجبائي؛

(١) أى: الأدلة الأصولية دلت على أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة - على الخلاف - سواء كان هذا الجمع جمع قلة: سلامة أو تكسيراً، أو جمع كثرة؛ وهذا هو ما يعنيه بقوله: وعموم الجمع على الإطلاق!!

(٢) ينظر البرهان ١/ ٣٤٢، المستصفي ٢/ ١٣، التبصرة ص ١١٨، المعتمد ١/ ٣٤٦، العدة ٢/ ٥٢٣ المنتهى لابن الحاجب (٧٧)، التمهيد للأسنوى (٣١٦) جمع الجوامع ١/ ٤١٨، =

فإنه قال: يحمل على الاستغراق.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه «اللمع»: ومن أصحابنا من قال: إن الجمع المنكر يقتضى الاستغراق؛ كالمعروف.

قال المازري في شرح «البرهان»: ومن المعتمدين من ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم، ومنهم من يثبته.

وقال صاحب «المعتمد»: (١) حكى قاضى القضاة فى الشرح عن الشيخ أبى على: أن «رجالا» تحمل على الاستغراق من جهة الحكمة.

وعند أبى هاشم: يحمل على ثلاثة إذا تجرد عن القرائن.

احتج المصنف على مذهبه: بأن «رجالا» تنعت بثلاثة وأربعة وخمسة، ف «رجال» المنعوت مشترك بين الأعداد التى هى نعت له، والبال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من الخصوصيات؛ لما مر غير مرة؛ فإذن: دلالة لفظ «رجال»: على الجمع الذى [هو] القدر المشترك بين سائر أفراد الجموع التى هى عبارة عن كل واحد واحد من أفراد العدد الذى يكون كل واحد منها جمعا خاصاً، من غير دلالة على حصر من جمع؛ وهو المدعى.

هذا غاية ما يمكن تقرير كلام المصنف به؛ وهو ضعيف: وبيان ضعفه من وجوه:

الأول: أن كل واحد من الأعداد نعت «رجال»؛ ولا يلزم من كونه نعتا لرجال: أن يكون «رجال» قدرا مشتركا بين سائر تلك الأعداد (٢). سلمنا ذلك؛ ولكن يلزم مما ذكرتم على تقدير التسليم: ألا يكون «رجال» دالا على شىء من الخصوصيات، بل يكون دالا على القدر [٢١٤/ب] المشترك فقط، ولكن لم قلت: إنه يلزم من ذلك ألا يحمل على الاستغراق من جهة الحكم؛ فإنه لا يلزم من عدم الدلالة بالوضع عدم الحمل؛ فإذن: ما دل الدليل على محل النزاع؛ وذلك لأن محل النزاع: الحمل، وليس محل النزاع الدلالة وعدمها، فما هو محل النزاع ما قام الدليل عليه، وما قام الدليل عليه ليس بمحل النزاع. وينتقص الدليل: بالجموع المعروفة؛ فإنك تقول: «جاءنى الرجال الأربعة أو الخمسة»؛ وقرينة العدد لا تخصص الاشتراك.

=المسودة ص. ٦٠٦، الإبهاج ٢/ ١١٥، تيسير التحرير ١/ ٢٠٥، أصول السرخسى ١/ ١٥١،

فواتح الرحموت ١/ ٢٦٨ نشر البنود ١/ ٢٢٨، إرشاد الفحول ١٢٣.

(١) ينظر: المعتمد: (١/ ٢٢٩).

(٢) فى «ب»: الأفراد.

والمعتمد في المسألة: أن نقول: إما أن يدعى في الجمع المنكر العموم الاستغراقي؛ وهو خلاف وضع اللسان، أو يدعى من حيث الحمل من حيث الحكمة؛ وهو باطل أيضا؛ لأن وجوب الحمل عند الإطلاق: إما لوضع اللفظ بإزائه، أو لا لوضع اللفظ بإزائه؛ والقسمان باطلان:

فأما الأول: فظاهر. وأما الثاني: فلأنه يستلزم حمل اللفظ على المجاز من غير قرينة؛ لأن الأصل عدمها، وذلك باطل. ولا يقال: «قرينة الحكمة كافية»: لأننا نقول: لا نسلم أن الحكمة تقتضي ذلك، فما على الخصم بيانه، ثم هو مع ذلك مستلزم للتعارض؛ وهو مانع.

وأما شبهة الجبائي: فضعيفة جدا؛ وتوجيهها على ضعفها أن يقال: هذه الصيغة حقيقة ما يصدق عليه: أنه جمع، وما يصدق عليه أنه جمع كثيرة، فإذن له حقائق بهذا التفسير، وحمله على جميع حقائقه أولى من حمله على بعضها؛ إذ ليس البعض أولى من البعض.

وجوابه: أنا لا نسلم أن له حقائق مختلفة، بل له حقيقة واحدة؛ وهو ما يصدق أنه جمع، وإنما تعينت الثلاثة؛ لأنه أقل الجمع.

وله شبه أخرى ركيكة مذكورة في كتاب «المعتمد»، من أراد الاستقصاء، فليطالعه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] لَا يَقْتَضِي نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ؛ حَتَّى فِي الْقِصَاصِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأول: أَنَّ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ أَعْمٌ مِنْ نَفْيِ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ، أَوْ مِنْ بَعْضِهَا؛ وَالِدَّالُّ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ؛ لَا إِشْعَارَ فِيهِ بِهِمَا.

الثاني: أَنَّهُ إِذَا أُنْ كُفِيَ فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الْمَسَاوَةِ الْإِسْتِوَاءُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، أَوْ لِأَبَدٍ فِيهِ مِنَ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَوَجَبَ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْمُسَاوَيْنِ عَلَى جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَسْتَوِيَا فِي بَعْضِ الْأُمُورِ مِنْ كَوْنِهِمَا مَعْلُومَيْنِ، وَمَذْكَورَيْنِ، وَمَوْجُودَيْنِ، وَفِي سَلْبِ مَا عَدَاهُمَا عَنْهُمَا؛ وَمَتَى صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَسَاوَى، وَجَبَ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمَسَاوَى؛ لِأَنَّهُمَا فِي الْعُرْفِ كَالْمُتَنَاقِضَيْنِ؛ فَإِنَّ مَنْ قَالَ: هَذَا يُسَاوَى ذَلِكَ. فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: إِنَّهُ لَا يُسَاوِيهِ. وَالْمُتَنَاقِضَانِ لَا يَصْدُقَانِ مَعًا؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَصْدُقَ عَلَى شَيْئَيْنِ أَلْبَتَّةَ أَنَّهُمَا مُتَسَاوِيَانِ، وَغَيْرُ مُتَسَاوِيَيْنِ.

وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي الْمَسَاوَاةِ : الْمَسَاوَاةُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛  
وَحِينَئِذٍ يَكْفَى فِي نَفْيِ الْمَسَاوَاةِ : نَفْيَ الْإِسْتَوَاءِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ؛ لِأَنَّ نَقِيضَ الْكُلِّيِّ هُوَ  
الْجُزْئِيُّ.

فَإِذْ قَوْلُنَا: «لَا يَسْتَوِيَانِ». لَا يُفِيدُ نَفْيَ الْإِسْتَوَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الآية - وهى قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي  
أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] - تمسك بها بعض أصحاب الشافعى  
فى أن المسلم لا يقتل بالذمى، وقال: الذمى من أهل النار، والمسلم من أهل الجنة؛ فلا  
يستويان فى شىء أصلاً؛ لأن نفى الاستواء يقتضى نفى الاستواء من جميع الوجوه؛ فهى  
إذن عامة فى نفى الاستواء من جميع الوجوه، فلو قتل المسلم بالكافر، حصل بينهما  
الاستواء فى شرعة القصاص، واللازم متف؛ لما بينا أن الآية عامة فى نفى الاستواء،  
فنسب إلى الشافعى: دعوى عموم هذه الآية وأمثالها، وإلى [أبى حنيفة] (١): منع  
عمومها.

قال صاحب «المعتمد» (٢): «اعلم: أن من الشافعية من استدل بقول الله - عز  
وجل - : ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] على المنع من  
قتل المسلم بالذمى؛ لأنه لو قتل به، لقتل الذمى بالمسلم؛ كما يقتل المسلم بالمسلم، [و]  
لكننا قد سويتنا بين الذمى والمسلم؛ مع أن أحدهما من أصحاب النار والآخر من  
أصحاب الجنة، والآية تمنع استواءهما فى جميع الصفات.

وقال صاحب «الإحكام» (٣): «نفى المساواة بين الشيعيين؛ كما فى قوله تعالى: ﴿لَا  
يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] يقتضى نَفْيَ الْمَسَاوَاةِ فى جميع  
الأمر عند أصحابنا القائلين بالعموم؛ خلافاً لأبى حنيفة؛ فإنه قال: إذا وقع التفاوت -  
ولو من وجه واحد - فقد وفى بالعمل بالآية. وكذلك نقل ابن برهان وابن الحاجب.  
والمصنف تبع صاحب «المعتمد» فى اختيار مذهب أبى حنيفة، واختار عدم عموم الآية؛  
واحتج على ذلك بوجهين:

الأول: أن نفى الاستواء أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه؛

(١) فى «ب»: الحنيفة.

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٢/١).

(٣) ينظر الإحكام للآمدى ٢٢٧/٢ (٨)، المعتمد ٢٤٩/١، شرح الكوكب المنير ٢٠٧/٣، شرح

تنقيح الفصول (١٨٦)، شرح العضد ١١٤/٢، جمع الجوامع ٤٢٢/١، المسودة ١٠٦ تيسير

التحرير ٢٥٠/١، فواتح الرحموت ٢٨٩/١.

لأن نفى استواء الشئين ينقسم إلى: نفى استوائهما [من كل وجه، وإلى نفى استوائهما]<sup>(١)</sup> من بعض الوجوه قطعاً، والتقسيم إلى الشئين أعم من كل واحد منهما، واللفظ دال على المنقسم المشترك بينهما، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات أصلاً؛ لما [٢١٥ / ب] مر غير مرة؛ فإذن: لا دلالة لنى الاستواء على نفى الاستواء من كل وجه، ولا من بعض الوجوه؛ وهو المدعى.

الوجه الثانى: أنه إما أن نعتبر فى صدق الاستواء والمساواة مساواة الشئين فى جميع الوجوه، أو من بعض الوجوه؛ لا سبيل إلى الثانى؛ فتعين الأول:

بيان انتفاء الثانى: هو أنه لو كان المعتبر فى المساواة المساواة من وجه<sup>(٢)</sup>، لكان كل شئين متساويين؛ ضرورة تساوى كل شئين فى بعض الوجوه، ولو فى سلب ما عداهما عنهما.

وإذا صدق على كل شئين: أنهما متساويان، يكذب على كل شئين: أنهما غير متساويين؛ فإن المتساويين وغير المتساويين نقيضان عرفاً؛ بدليل أن من أراد تكذيب أحد القائلين بالتساوى، أو عدم التساوى - يبادر إلى استعمال الأخرى، ولا يصدق على شئين: أنهما غير متساويين جزماً؛ واللازم باطل؛ ويلزم من هذا: أن يكون المعتبر فى صدق الاستواء والمساواة المساواة من جميع الوجوه، [فضيعة «لا يستويان» نقيض قولنا: «يستويان»، و«يستويان» لا تصدق إلا إذا صدق الاستواء من جميع الوجوه]<sup>(٣)</sup>؛ لما قررناه، ونقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى؛ فإذن: نقيض «يستويان» المقتضى للاستواء من كل وجه - «لا يستويان من بعض الوجوه» ولا يستقيم التمسك بالآية ودعوى عمومها؛ لما بينا أنها ليست بعامّة.

هذا تمام تقرير ما اختاره المصنف.

واعلم: أن هذا ضعيف: أما الوجه الأول: فممنوع معارض: أما المنع: فهو أنا نقول: الدليل على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات فى طرف الوجود، وأما فى العدم والسلب: فممنوع، وسند المنع: أنك إذا قلت: «الحيوان موجود فى الدار» لا يدل هذا الكلام على خصوص حيوان؛ لكونه ناطقاً أو صاهلاً.

وبالجملّة: قد تقرر أن النكرة فى سياق النفى تعم، وفى سياق الإثبات لا تعم؛ وهذه نكرة فى سياق النفى.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: جهة.

(٣) سقط فى «ب».

وأما التعارض: فبيانه: أنا نقول: إن «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء أعم من الاستواء من كل وجه، أو من [٢١٦ / أ] بعض الوجوه؛ ضرورة صحة انقسام الاستواء إلى القسمين، والمنقسم إلى الشئيين أعم من كل واحد منهما، فالنافى للاستواء ناف للمطلق، وهو نفس الاستواء؛ ويلزم من انتفاء المطلق انتفاء كل فرد من أفراد ما صدق عليه المطلق جزماً؛ فالدال على انتفاء نفس الاستواء دال على انتفاء كل واحد من الخصوصيين؛ فبطل ما ذكره؛ وهو أنه دالٌّ على القدر المشترك، والدال عليه لا دلالة له على الخصوصيات.

وفيه إشكال من وجه آخر؛ وهو: أنا نمنع أن «لا يستويان» نفى للاستواء، وهو أعم من نفى الاستواء من كل وجه؛ وهذا لأن كلمة «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء يصدق على المتساويين من جميع الوجوه؛ على ما تقرر في الوجه الثاني، والاستواء من جميع الوجوه أخص من نفس الاستواء؛ فبطل إحدى المقدمتين من أحد الدليلين؛ وبيانه ظاهر.

وأما الوجه الثاني: فمتعارض؛ وبيان التعارض هو: أنا نقول: لا يشترط في صدق التساوى الاستواء في جميع الوجوه؛ وبيانه: أنه لو اشترط ذلك، لما صدق التساوى على شئيين أصلاً؛ لاستحالة التساوى في أنه المعين، وإذا كذب التساوى على كل شئيين، يلزم أن يصدق على كل شئيين: أنهما غير متساويين، وأنهما نقيضان عرفاً؛ [واللازم منتف]؛<sup>(١)</sup> وإذا قد تبين فساد كل واحد من الوجهين: قال صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup>: ولقائل أن يقول: كل من الوجهين متعارض، ولا ينقضى عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: يستويان، وقولنا: لا يستويان - وحدة نافية للاستواء، وأيضاً: لما وجب استواء كل شئيين في وجه، كفى ذلك في صدق قولنا: لا يستويان من كل وجه.

فهذا ما قاله؛ وقد بينا نحن تعارض الوجهين المذكورين.

وأما قوله: «لا ينقضى عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: «يستويان» «ولا يستويان» وحدة نافية للاستواء» - هذا الكلام ظاهر، وهو أنه يدفع التعارض بأن يعتبر في تحقيق تناقض «يستويان» «ولا يستويان» شىء واحد بعينه يدعى فيه الاستواء وعدم الاستواء، وقد فصل ذلك في المنطق؛ وهذا يدفع التناقض؛ ولكنه يدفع كل واحد من الوجهين المتعارضين، ولا يتقرر به كلام المصنف، بل يدفعه<sup>(٣)</sup> أيضاً. وباقي كلامه ظاهر.

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: التحصيل (١/٣٥٩).

(٣) في «ب»: يدور.

وقال صاحب «التنقيح»: الشئ لا يساوى غيره مطلقا؛ وإلا لاتحدا، ولا ينافيه مطلقا؛ وإلا لما اشتركا فى المحكومية؛ فإذن لابد من تقييد التساوى بما به التساوى، فإذا لم يذكره<sup>(١)</sup>، بقى مجملا.

وقال بعضهم: معنى كلام «التحصيل»<sup>(٢)</sup> وهو قوله: «كُلُّ من الوجهين متعارض»: أن الاحتمالين فى [كون] لفظ الاستواء للاستواء فى الكل أو البعض - محتمل.

واعترض هذا لقائل على كلام صاحب «التنقيح»؛ فقال: قوله: «الشئ لا يساوى غيره مطلقا؛ وإلا لاتحدا» - كلام يقتضى نفى المتساويين والممكنين مطلقا، وقد اتفق العقلاء: على أن لنا مثلين متساويين فى الأحكام الشرعية؛ كوجوب صلاة الصبح يوم السبت، ويوم الأحد، وكسائر الأمثال عقلا، فلو شرط فى المثليين الاتحاد، [لاتتفتت]<sup>(٣)</sup> الأمثال؛ لأنها حينئذ واحد، والواحد ليس بمثلين؛ فإذن: ليس من شرط التساوى التساوى من كل وجه حتى التعيين؛ بل لابد من المباينة فى التعيين؛ وحينئذ: لا يتم قوله: «أن يستويا من كل وجه للاتحاد»؛ لأن الخصم لا يدعيه.

واعلم: أن تفسيره لكلام صاحب «التحصيل» تفسير فاسد؛ وقد تبين ذلك من شرحنا لكلامه، واعتراضه على صاحب «التنقيح»؛ وذلك لأن صاحب «التنقيح» قال: «الشيئان لا يتساويان من جميع الوجوه، وإلا لاتحدا» ومعناه: أنه لا يشترط فى تساوى الشيئين تساويهما من كل وجه؛ لأنه لو شرطنا ذلك، يلزم اتحاد الشيئين؛ وهو محال.

بيان لزوم [٢١٧/ب] ذلك: أن نتكلم على تقدير الاشتراط فى تساوى شيئين تساويهما من جميع الوجوه، ومن جملة الوجوه: ما به التعيين؛ فيلزم اتحاد الاثنين حينئذ بالضرورة؛ واللازم باطل.

وصاحب «التنقيح» لا يدعى اشتراط ما به التعيين فى تساوى الشيئين فى نفس الأمر؛ حتى يرد عليه ما ذكره المعترض؛ بل يقول: لا يشترط فى تساوى شيئين تساويهما من كل وجه؛ إذ لو اشترط ذلك، يلزم الاتحاد المذكور؛ فهو ناف للاشتراط المذكور، والمعترض توهم أنه يدعيه فيثبته، والحاصل: أنه لم يثبته المعترض؛ للفرق بين دعوى الشئ على التقليير، وبين دعوى الشئ فى نفس الأمر. وهذا الغلط ينشأ من عدم الثبوت فى تفريعات علم النظر.

(١) فى «ب»: يرد.

(٢) ينظر: النفائس (٤/١٨٨٠).

(٣) فى «ب»: تعين.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الخامسة :

إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ [التَّحْرِيمُ : ١] - فَهَذَا لَا يَتَنَاوَلُ الْأُمَّةَ .

وَقَالَ قَوْمٌ : مَا يَثْبُتُ فِي حَقِّهِ - يَثْبُتُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ ؛ إِلَّا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ : عَلَى أَنَّهُ مِنْ خَوَاصِّهِ . وَهَؤُلَاءِ إِنْ زَعَمُوا : أَنَّ ذَلِكَ مُسْتَفَادٌ مِنَ اللَّفْظِ - فَهُوَ جَهَالَةٌ .

وَإِنْ زَعَمُوا : أَنَّهُ [مُسْتَفَادٌ] مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الْحَشْرُ : ٧] ، وَمَا يَجْرَى مَجْرَاهُ - فَهُوَ خُرُوجُ عَنِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَهُ : إِنَّمَا وَجِبَ عَلَى الْأُمَّةِ ، لَا بِمُجَرَّدِ الْخِطَابِ الْمَتَنَاوَلِ لِلنَّبِيِّ فَقَطْ ؛ بَلْ بِالِدَّلِيلِ الْآخَرِ .

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ أَيْضًا : أَنَّ الْخِطَابَ الْمَتَنَاوَلِ بَوَاضِعِهِ لِلْأُمَّةِ - لَا يَتَنَاوَلُ الرَّسُولَ ﷺ (١) .

المسألة السادسة : اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث :

إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُخْتَصًّا بِهِمَا ؛ وَهُوَ كَلْفُظِ «الرِّجَالِ» لِلذُّكُورِ ، وَ «النِّسَاءِ» لِلإِنَاثِ ؛ أَوْ لَا يَكُونُ ؛ وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : مَا لَا يَتَبَيَّنُ فِيهِ تَذْكِيرٌ وَلَا تَأْنِيثٌ ؛ كَصَيْغَةِ «مَنْ» ، وَهَذِهِ تَتَنَاوَلُ الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ .

لَنَا : انْعِقَادُ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ إِذَا قَالَ : «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ أَرْقَائِي - فَهُوَ حُرٌّ» ، فَهَذَا لَا يَتَخَصَّصُ بِالْعَبِيدِ .

وَكَذَا : لَوْ أَوْصَى بِهَذِهِ الصَّيْغَةِ ، أَوْ رَبَطَ بِهَا تَوْكِيدًا ، أَوْ إِذْنًا فِي قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا .

احْتَجَّوْا بِقَوْلِ الْعَرَبِ : «مَنْ» «مَنَانٌ» «مُنُونٌ» ، «مَنَّةٌ» «مَنْتَانٌ» «مَنَاتٌ» .

وَالجَوَابُ : أَنَّ ذَلِكَ - وَإِنْ كَانَ جَائِزًا - إِلَّا أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْأَصَحَّ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ «مَنْ» - فِي الذُّكُورِ وَالإِنَاثِ .

(١) عبارة النص في هذه المسألة قال : قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الخامسة : إذا قال الله تعالى ﴿ يا أيها النبي ﴾ فهو خطاب يخص النبي ﷺ لا يعم الأمة عند أصحابنا وذهب أبو حنيفة وأحمد وأصحابهما إلى أنه يعم إلا ما دل الدليل فيه على العرف ، نقل ذلك صاحب «الإحكام» ، وأما الدليل على صحة المجاز فظاهر .



الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا تَبَيَّنَ فِيهِ عِلَاقَاتُ التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ؛ كَقَوْلِنَا: «قَامَ، قَامَا، قَامُوا»  
«قَامَتْ، قَامَتَا، قُمْنَ»؛ وَاتَّفَقُوا: عَلَيَّ أَنْ حِطَابَ الْإِنَاثِ - لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ، وَاخْتَلَفُوا:  
فِي أَنْ حِطَابَ الذُّكُورِ - هَلْ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ؟ وَالْحَقُّ: لَا.

لَنَا: أَنَّ الْجَمْعَ تَضْعِيفُ الْوَاحِدِ، وَقَوْلِنَا: «قَامَ» - لَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ؛ فَقَوْلِنَا: «قَامُوا» -  
الَّذِي هُوَ تَضْعِيفُ قَوْلِنَا «قَامَ» -: وَجِبَ أَلَّا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ.

اِحْتَجُّوا: بِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: إِذَا اجْتَمَعَ التَّذْكِيرُ وَالتَّأْنِيثُ - غَلِبَ التَّذْكِيرُ.

وَالجَوَابُ: لَيْسَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ بَلِ الْمُرَادُ: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ مُرِيدٌ أَنْ يُعْبَرَ عَنِ الْفَرِيقَيْنِ  
بِعِبَارَةٍ وَاحِدَةٍ - كَانَ الْوَاجِبُ هُوَ التَّذْكِيرُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وَقَفَّكَ اللهُ تَعَالَى - أَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» يَتَنَاوَلُ الْمَذْكَرَ وَالْمُؤَنَّثَ اتِّفَاقًا،  
وَلَفْظَ «الرِّجَالِ» لَا يَتَنَاوَلُ النِّسَاءَ؛ وَكَذَا الْعَكْسُ، وَالخِلَافُ فِي مِثْلِ لَفْظِ «الْمُؤْمِنِينَ»  
وَ«قَامُوا»، وَأَمَّا لَفْظُ «مَنْ» الشَّرْطِيَّةِ، فَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْمَذْكَرِ وَالْمُؤَنَّثِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ؛ خِلَافًا  
لِلْأَقْلِيْنَ.

اعلم: أنه إذا قصد التعبير عن الذكور والإناث يجوز التعبير عن الصنفين بعبارة  
الذكور [و] قيل: تجويزه مجاز. لا يقال: «إنه منتف بالنافي للمجاز»: لأننا نقول: لو  
انتفى، يلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل، والنافي للاشتراك راجح على النافي  
للمجاز؛ على ما مر بيانه.

### قال المصنف: المسألة السابعة:

إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ إِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلَى ظَاهِرِهِ - إِلَّا بِإِضْمَارِ شَيْءٍ فِيهِ، ثُمَّ هُنَاكَ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ  
يَسْتَقِيمُ الْكَلَامُ بِإِضْمَارِ أَيَّهَا كَانَ - لَمْ يَجْزُ إِضْمَارُ جَمِيعِهَا؛ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا:  
«الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ».

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «رُفِعَ عَنِّي الْخَطْبُ وَالنِّسْيَانُ».

فَهَذَا الْكَلَامُ لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ بَلْ لَا بُدَّ وَأَنْ نَقُولَ: الْمُرَادُ: رُفِعَ عَنِّي  
حُكْمُ الْخَطْبِ.

ثُمَّ ذَلِكَ الْجُحْمُ: قَدْ يَكُونُ فِي الدُّنْيَا؛ كـ «إِحْبَابِ الضَّمَانِ»، وَقَدْ يَكُونُ فِي الْآخِرَةِ؛  
كـ «رُفْعِ التَّائِبِينَ»؛ فَنَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِضْمَارُهُمَا مَعًا:

لَنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي جَوَازَ الإِضْمَارِ. خَالَفْنَا فِي الحُكْمِ الوَاحِدِ؛ لِأَجْلِ الضَّرُورَةِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِي غَيْرِهِ؛ فَبَقِيَ عَلَى الأَصْلِ.

وَلِلْمُخَالَفِ أَنْ يَقُولَ: لَيْسَ إِضْمَارُ أَحَدِ الحُكْمَيْنِ [بِأَوَّلِي] مِنَ الآخَرِ:

فِيمَا أَلَّا تُضْمِرَ حُكْمًا أَصْلًا؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ تُضْمِرَ الكُلَّ؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة هي المشهورة بأن المقتضى لا عموم له. وصورة المسألة: إذا لم يمكن إجراؤه على ظاهره إلا بتقدير إضمار<sup>(١)</sup>، وهناك أمور يصلح كل واحد منها للإضمار - فلا يضمم الكل، وهذا معنى قولهم: إن المقتضى لا عموم له.

ومن أمثلة المسألة قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ فإن الحج ليس بأشهر معلومات، فلا بد من تقدير: وقت إحرام الحج أو أفعال الحج. ومن أمثلتها: قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنِّي الخَطَأُ والنَّسْيَانُ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»<sup>(٢)</sup>: قال الشيخ أبو إسحاق: يجوز أن يريد به رفع المأثم، ويحتمل أن يريد به رفع الحكم، ولم يجر لواحد فيه ذكر، وهو مجمل<sup>(٣)</sup> عند بعض أصحابنا، ولا يجوز حمله عليهما<sup>(٤)</sup>؛ وإلا يلزم زيادة الإضمار. ومن أصحابنا: من تجاهل؛ وقال بحمله عليهما؛ لأنه أعم فائدة.

ومنهم من قال: أحمله على الحكم؛ لأنه مختلف فيه، والإثم غير ثابت؛ فلا حاجة إلى حمله عليه.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي<sup>(٥)</sup>: وهذا كله غلط. وعد من هذا القبيل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»<sup>(٦)</sup>، وقوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ»<sup>(٧)</sup>. ثم ادعى: أن العموم في هذا هو من جهة اللفظ؛ لأنه نكرة في سياق النفي. وفيما ذكره نظر.

وقال الغزالي<sup>(٨)</sup>: قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنِّي الخَطَأُ والنَّسْيَانُ» يقتضى بالوضع رفع

(١) في «ب»: احتمال.

(٢) تقدم.

(٣) في «أ»: محتمل.

(٤) في «ب»: لكليهما.

(٥) ينظر: اللمع (١٦ - ١٧).

(٦) تقدم.

(٧) تقدم.

(٨) ينظر المستصفى (٦٢/٢).

حكمه لا على الإطلاق، بل الحكم الذى علم بحكم الاستعمال قبل الشرع إرادته بهذا اللفظ، وقد كان يفهم قبل الشرع قول القائل: «رفعت عنك الخطأ والنسيان»؛ إذ يفهم منه رفع حكمه، وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة، [٢١٨ / أ] وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء، ولا هو مجمل بين المؤاخذة الراجعة إلى الذم ناجزاً، وإلى العقاب آجلاً، وبين العزم والقضاء؛ لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً فى كل حكم.

وأما قوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّنِ الصِّيَامَ بِاللَّيْلِ»<sup>(١)</sup> - فله مفهوم شرعى؛

(١) أخرجه أبو داود (٨٢٣/٢، ٨٢٤) كتاب الصوم: باب النية فى الصيام، حديث (٢٤٥٤)، والترمذى (١١٦/٢، ١١٧): كتاب الصوم: باب ما جاء: لا صيام لمن لم يعزم من الليل: حديث (٧٢٦)، والنسائى (١٩٦/٤، ١٩٧): كتاب الصيام: باب ذكر اختلاف الناقلين لخير حفصة فى ذلك، وابن ماجه (٥٤٢/١): كتاب الصيام: باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل، والخيار فى الصوم، حديث (١٧٠٠)، وأحمد (٢٨٧/٦)، والدارمى (٦/٢، ٧): كتاب الصوم: باب من لم يجمع الصيام من الليل، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٥٤/٢): كتاب الصيام: باب الرجل ينوى الصيام بعد ما يطلع الفجر. والدارقطنى (١٧٢/٢): كتاب الصيام: باب تبين النية من الليل وغيره، حديث (٢، ٣، ٤)، والبيهقى (٢٠٢/٤): كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية، والخطيب (٩٢/٣، ٩٣) من طريق عبد الله بن عمر عن حفصة أن النبى ﷺ قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» واللفظ للنسائى ولفظ أبى داود والترمذى: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له. وقال الترمذى: لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه. وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح. قال الحافظ ابن حجر فى «تلخيص الحبير» (١٨٨/٢): واختلف الأئمة فى رفعه ووقفه فقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا أدرى أيهما أصح، يعنى رواية يحيى بن أيوب عن عبد الله بن أبى بكر عن الزهرى عن سالم ورواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبى بكر عن سالم بغير وساطة الزهرى لكن الوقف أشبه. وقال أبو داود: لا يصح رفعه. وقال الترمذى: الموقوف أصح. ونقل فى «العلل» عن البخارى أنه قال: هو خطأ وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال النسائى: الصواب عندى موقوف ولم يصح رفعه. وقال أحمد: ما له عندى ذلك الإسناد. وقال الحاكم فى الأربعين: صحيح على شرط الشيخين، وقال فى المستدرک: صحيح على شرط البخارى، وقال البيهقى: رواه ثقات إلا أنه روى موقوفاً، وقال الخطابى أسنده عبد الله بن أبى بكر وزيادة الثقة مقبولة. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخير قوة. وقال الدارقطنى كلهم ثقات. وفى الباب عن عائشة. أخرجه الدارقطنى (١٧١/٢ - ١٧٢) كتاب الصيام: باب تبين النية من الليل والبيهقى (٢٠٣/٤) كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية. قال الحافظ فى «التلخيص» (١٨٩/٢): وفيه عبد الله بن عباد وهو مجهول وقد ذكره ابن حبان فى الضعفاء. وفى الباب أيضاً عن ميمونة بنت سعد. أخرجه الدارقطنى (١٧٣/٢) كتاب الصيام: باب تبين النية من

فينتفى. وقال المعتزلة: إنه مجمل؛ لتردده بين نفى الصورة والحكم.

وقال القاضى: هو مجمل؛ لتردده بين نفى الكمال ونفى الصحة؛ وذلك أن القاضى نفى الأسماء الشرعية؛ فيلزم إضمار شيء، أى: «لا صيام محرماً، أو صحيحاً، أو كاملاً»، وليس البعض أولى من البعض؛ فيلزم الإجمال. واختيار الغزالي: أنه ظاهر فى نفى الصحة، مجاز فى نفى الكمال.

واختار صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: أن قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنِّى الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ» ليس بعام، والمضمر فيه حكم ما غير معين؛ وتابعه ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>.

وإذ قد أحطت علماً بالمذاهب المنقولة فى المسألة: سهّل عليك توجيه ما ذكره فى المتن، والله أعلم.

تنبيه: اعلم: أن قوله: «لا بد وأن يقول: «رفع عن أمتى حكم الخطأ، وذلك الحكم إما أن يكون ذلك فى الدنيا...» إلى آخره:

قلنا: المضمر ما صرحت بإضماره، وهو «حكم الخطأ»، وهو اسم جنس مضاف؛ فيعم، ولك أن تمنعه وترده وتجعل ما ذكرناه سنداً للمنع؛ وبهذا ظهر: أن المضمر إن كان لفظاً واحداً عاماً، عم؛ وإلا فلا.

تنبيه ثان: اعلم: أن صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup> أجاب عن قوله: «إضمار الجميع أولى؛ لبطلان القسمين الأولين»: بأننا لا نضمر إلا حكماً؛ فإن تعيينه إلى الشارع، فاندفع ما ذكره.

فإن قيل: «يلزمك الإجمال؛ وهو على خلاف الأصل»:

قلنا: يلزمكم<sup>(٤)</sup> الإضمار، وزيادة الإضمار؛ وهما على خلاف الأصل، وما ذكرناه أولى.

= الليل (٥) بلفظ: من أجمع الصوم من الليل فليصم ومن أصبح ولم يجمعه فلا يصم. وفيه محمد

ابن عمر الواقدى وهو متروك.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٢) ينظر: المختصر ص (١١٣).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٤) فى «أ»: فليلزم.

التفريع: إن قلنا: «المتضمن له عموم [٢١٨]» - فيضم (١) الكل.

وإن قلنا: «لا عموم له» خص ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع؛ عند الغزالي، أو يضم حكماً من غير تعيين؛ على ما اختاره صاحب «الإحكام».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الثامنة:

المشهور من قول فقهاينا: أنه لو قال: وَاللَّهِ، لَا أَكُلُ - فَإِنَّهُ يَعْمُ جَمِيعَ الْمَأْكُولَاتِ، وَالْعَامُّ يَقْبَلُ التَّخْصِيسَ، فَلَوْ نَوَى مَأْكُولًا دُونَ مَأْكُولٍ - صَحَّتْ نِيَّتُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ.

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ): أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّخْصِيسَ، وَنَظَرَ أَبِي حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) فِيهِ - دَقِيقٌ:

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ نِيَّةَ التَّخْصِيسِ، لَوْ صَحَّتْ - لَصَحَّتْ: إِمَّا فِي الْمَلْفُوظِ، أَوْ فِي غَيْرِهِ؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ؛ فَبَطَلَتْ تِلْكَ النِّيَّةُ:

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَصِحُّ اعْتِبَارُ نِيَّةِ التَّخْصِيسِ فِي الْمَلْفُوظِ»: لِأَنَّ الْمَلْفُوظَ هُوَ: الْأَكْلُ، وَالْأَكْلُ مَاهِيَةٌ وَاحِدَةٌ؛ لِأَنَّهَا قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ: أَكْلِ هَذَا الطَّعَامِ، وَأَكْلِ ذَلِكَ الطَّعَامِ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزَمٍ لَهُ فَالْأَكْلُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَكَلَ - مُغَايِرٌ لِقَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا الْأَكْلُ أَوْ ذَلِكَ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزَمٍ لَهُ، وَالْمَذْكُورُ إِنَّمَا هُوَ الْأَكْلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَكَلَ، وَهُوَ - بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ - مَاهِيَةٌ وَاحِدَةٌ، وَالْمَاهِيَةُ - مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ - لَا تَقْبَلُ الْعِدَّةَ؛ فَلَا تَقْبَلُ التَّخْصِيسَ؛ بَلِ الْمَاهِيَةُ: إِذَا اقْتَرَنَتْ بِهَا الْعَوَارِضُ الْخَارِجِيَّةُ، حَتَّى صَارَتْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ - تَعَدَّدَتْ؛ فَهُنَاكَ صَارَتْ مُحْتَمَلَةٌ لِلتَّخْصِيسِ وَلَكِنَّهَا قَبْلَ تِلْكَ الْعَوَارِضِ - لَا تَكُونُ مُتَعَدِّدَةً؛ فَلَا تَكُونُ مُحْتَمَلَةً لِلتَّخْصِيسِ.

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْمَلْفُوظَ لَيْسَ إِلَّا الْمَاهِيَةُ؛ وَهِيَ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلتَّخْصِيسِ.

فَأَمَّا إِذَا أُحْدِثَ الْمَاهِيَةُ مَعَ قِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا - تَعَدَّدَتْ؛ وَحِينَئِذٍ: تَصِيرُ مُحْتَمَلَةً لِلتَّخْصِيسِ؛ لَكِنْ: تِلْكَ الزَّوَائِدُ غَيْرُ مَلْفُوظَةٍ؛ فَالْمَحْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْهَا، وَمِنْ الْمَاهِيَةِ غَيْرُ مَلْفُوظٍ؛ فَيَكُونُ الْقَابِلُ لِنِيَّةِ التَّخْصِيسِ - شَيْئًا غَيْرَ مَلْفُوظٍ؛ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي.

فَنَقُولُ: هَذَا الْقِسْمُ - وَإِنْ كَانَ حَائِزًا عَقْلًا - إِلَّا أَنَّا نُبْطِلُهُ بِالِدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ؛ فَنَقُولُ:

الكاشف عن المحصول ..... إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة، وإلى اللحم أخرى - إضافات تعريض لها؛ بحسب اختلاف المفعول به.

وإضافتها إلى هذا اليوم وذلك، وهذا الموضع وذلك - إضافات عارضة لها؛ بحسب اختلاف المفعول فيه.

ثم أجمعنا: على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان - لم يصح؛ فكذا التخصيص: بالمفعول به؛ والجامع: رعاية الإختياط في تعظيم اليمين.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة: الفعل المتعدى؛ على ما دل عليه صريح لفظ الغزالي<sup>(١)</sup>؛ فإنه قال: الفعل المتعدى إلى مفعولاته، اختلفوا في أنه بالإضافة إلى مفعولاته: هل يجرى مجرى العموم: فقال أصحاب أبي حنيفة: لا عموم له؛ حتى لو قال: «والله لا أكل» ونوى طعاما بعينه - لا يقبل؛ ولو قال: «إن خرجت، فأنت طالق»، ثم قال: «أردت مكانا بعينه» - لم يقبل؛ وكذلك إن نوى بالضرب آلة بعينها - لم يقبل. والأظهر - عندنا - : جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم.

فاعلم: أن هذه العبارة ليست على إطلاقها، بل الفعل المتعدى إلى مفعولاته في سياق النفي أو الشرط، وأما في سياق الإثبات، فلا.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: الفعل المتعدى إلى مفعوله؛ كقوله: «والله لا أكل»، أو: «إن أكلت، فأنت طالق»؛ هل يجرى مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟.

اختلفوا فيه، فأثبت أصحابنا والقاضي أبو يوسف<sup>(٣)</sup>، ونفاه أبو حنيفة، وتظهر فائدة الخلاف في أنه لو نوى به مأكولاً بعينه قبل عند أصحابنا، حتى إنه لا يحنث بأكل غيره. وهذه العبارة فيها ما نبيها عليه. والعبارة الصحيحة: عبارة ابن الحاجب؛ فإنه

(١) ينظر: المستصفى (٢/٦٢ - ٦٣).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٢٣١).

(٣) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف. ولد سنة ١١٣ هـ بـ «الكوفة» صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه. وهو أول من دعى «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي الدنيا. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب، وكان فقيها علامة من حفاظ الحديث. من كتبه: «الخراج»، و«الآثار»، و«النوادر» و«اختلاف الأمصار» و«أدب القاضي» و«الأمالي في الفقه» وغيرها. وتوفي ببغداد وهو قاض عليها في خلافة الرشيد وذلك سنة ١٨٢ هـ. ينظر: البداية والنهاية ١٠/١٨٠، تاريخ بغداد ١٤/٢٤٢، الشذرات ١/٢٩٨، لجواهر المضيئة ٢/٢٢٠، والأعلام ٨/١٩٣.

قال<sup>(١)</sup>: الفعل المتعدى فى سياق النفى والشرط مثل قوله: «لا أكلت» أو إن أكلت، مقتصرًا عليه - عام فى مفعولاته، عند المحققين؛ فيقبل التخصيص.  
وقال أبو حنيفة: لا يقبله.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال: الفعل فى سياق النفى يعم؛ كالنكرة فى سياق النفى؟! ولم يقيد بالتعدى، وهذا أولى؛ لإطلاقه العام [٢١٩ / أ] على جميع صور الخلاف فى هذه المسألة؛ والدليل عام؛ فلا فرق بين المتعدى واللازم فى هذا الحكم، والخلاف فىهما على السواء.

واعلم: أن دليل المصنف واضح؛ وحاصله: أن نية التخصيص لو صحَّت: فإما أن تصح فى الملفوظ، أو فى غير الملفوظ، والقسمان باطلان:

أما الحصر: فضرورى. وأما بطلان القسم الأول: فلأن الملفوظ: هو المصدر، والمصدر: هو اللفظ الدال على الماهية، والماهية من حيث هى ليست متعددة، ولا تعدد فيها، وليست بواحدة ولا كثيرة، والوحدة والكثرة ضدان زائدان على الماهية، وما لا تعدد فيه لا عموم له، وما لا عموم له لا يقبل التخصيص.

وأما بطلان القسم الثانى: وذلك لأن الماهية تتكرر أفرادها وتعدد بحسب العوارض اللاحقة لها من خارج نحو العوارض اللاحقة للأكل بحسب المأكولات المختلفة، والعوارض اللاحقة بحسب الزمان والمكان، ولا شك: أنه لم يوجد فى مسألتنا لفظ دال على الماهية بقيد عارض من هذه العوارض؛ فهو - إذن - غير ملفوظ، فنقول: لا يقبل التخصيص باعتبار هذا القسم، وهو غير الملفوظ؛ لأننا أجمعنا على أنه لا يقبل التخصيص بحسب العوارض اللاحقة من الزمان والمكان: بأن نوى زمنًا معينًا للأكل، أو ظرفًا معينًا؛ فوجب ألا يقبل التخصيص بمأكول معين؛ قياسًا عليه؛ بجامع الاحتياط فى تعظيم التمر؛ لمكان المناسبة.

واعلم: أن ما ذكره المصنف - نصره لمذهب أبى حنيفة - هو إلى الخذلان أقرب:

وبيانه: أنا نقول: - لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص فى الملفوظ:

قوله: «الملفوظ هو المصدر»:

قلنا: يعم فى سياق النفى، والمصدر لا عموم له إثباتًا، وأما فى طرف السلب والنفى، فلا نسلم؛ وهذا لأنه نكرة فى سياق النفى؛ فيعم؛ لما سبق من القاعدة.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِعَامٍّ؛ وَلَكِنَّهُ مَطْلُقٌ يَقْبَلُ التَّقْيِيدَ، لَمْ قَلْتُمْ: «إِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ»؟!.. سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ لَمْ قَلْتُ: «إِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّخْصِيصَ بِاعْتِبَارِ غَيْرِ الْمَفْرُوضِ»؟!..

وَأَمَّا الْقِيَاسُ عَلَى الظرف<sup>(١)</sup> إِنَّمَا يَنْتَظِمُ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْمَقْيَسِ وَالْمَقْيَسِ عَلَيْهِ فَرْقٌ؛ وَهُوَ مَمْنُوعٌ. وَبَيَانَ الْفَرْقِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأول<sup>(٢)</sup>: أَنَّ دَلَالََةَ الْفِعْلِ عَلَى الْمَفْعُولِ [أَقْوَى]<sup>(٣)</sup> مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى الظروفِ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهِ:

الأول: أَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَسْتَدْعِي مَفْعُولًا قَطْعًا، وَلَا كَذَلِكَ الظروفِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَدْعِيهَا إِلَّا فِعْلَ الْمَحْدَثِ دُونَ الْقَدِيمِ.

الثاني: أَنَّ الْمَفْعُولَ مَقْصُودٌ لِلْفَاعِلِ جِزْمًا، دُونَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ غَالِبًا. فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ التَّدْقِيقَ لَا تَحْقِيقَ لَهُ.

قَالَ الْمَصْنِفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: حُجَّةُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ أَكْلًا، أَوْ غَسَلْتُ غَسَلًا» صَحَّتْ نَبْئَةُ التَّخْصِيصِ؛ فَكَذَا إِذَا قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ»؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ، وَالْمَصْدَرُ مَوْجُودٌ فِيهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمَصْدَرَ هُوَ: الْمَاهِيَّةُ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «أَكَلْتُ أَكْلًا» فَهَذَا - فِي الْحَقِيقَةِ - لَيْسَ مَصْدَرًا؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ أَكْلًا وَاحِدًا مُنْكَرًا، وَالْمَصْدَرُ مَاهِيَّةُ الْأَكْلِ، وَقَيْدُ كَوْنِهِ وَاحِدًا مُنْكَرًا - لَيْسَ وَصْفًا قَائِمًا بِهِ، بَلْ مَعْنَاهُ: أَنَّ الْقَائِلَ مَا عَيْنُهُ، وَالذِّي يَكُونُ مُتَعَيِّنًا فِي نَاسِبِهِ - لَكِنَّ الْقَائِلَ مَا عَيْنُهُ - فَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَابِلٌ لِلتَّعْيِينِ؛ فَإِذَا نَوَى التَّعْيِينَ - فَقَدْ نَوَى مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ.

فَهَذَا مَا عِنْدِي فِي هَذَا الْفَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن حاصل جوابه عن الحجّة المذكورة: العرف، وهو أن قوله: «إن أكلت أكلا»، فقوله: «أكلا» ليس على الحقيقة، بل هو منكر، والمنكر قابل للتعيين؛ بخلاف قوله: «إن أكلت»؛ فإنه يدل على المصدر، وقد بينا أن المصدر لا دلالة له إلا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تعم؛ فلا يقبل التخصيص. وقد اتضح ضعف هذا الجواب مما سبق.

(١) في «أ»: الطلاق.

(٢) غفل الشارح عن الوجه الثاني.

(٣) سقط في «ب».



تنبيهات: الأول: اعلم: أن صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup> خالف صاحب «المحصل» فى دعواه دقة مذهب أبى حنيفة؛ ووهن<sup>(٢)</sup> دليله بالفرق.

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: حمية الإنصاف تمنع الجرى على شرط الاختصار، فيجاوزه قليلاً؛ فإن دعوى الدقة فى مذهب عام يضرُّ به فقياس المفعول به على الزمان والمكان - ظاهر التكلف؛ فإن المفعول به من مقومات الفعل فى الوجود؛ فهو لازم فى الوجهين معاً: الدهنيين والخارجيين معاً؛ فإن «قتلاً» لا مقتول له، و «أكلًا» لا مأكول له محال؛ وكذلك فى الذهن: فهُمُ ماهية القتل بدون فهمِ المقتول - محال؛ وكذا الأكل والضرب؛ فإذا: التزام الأكل، التزام الفعل فى محل مخصوص؛ فإذا: مخصوص التعلق بالمحل<sup>(٣)</sup> يدخل فى الملتزم بمقتضى اللفظ ضرورة. ولا كذلك الزمان والمكان؛ فإنهما ليسا من مقومات وجود الفعل، ولا من لوازم ماهيته، ولا من لوازم وجوده؛ بل هما من لوازم الفاعل المحدث، ولهذا ينفك فعل البارئ - تعالى - عن الزمان والمكان دون فعل المحدث؛ فإذا: المأكول لازم يقتضيه ماهية الأكل دون الزمان والمكان؛ فإنه لازم اتفاقى.

ثم النية إنما تؤثر فى تخصيص آحاد الأكلات، وشمول الكلى لآحاد الجزئيات شمولٌ عقلى يعبر عنه بالحال، فاللفظ الموضوع للكلى الشامل يشملها من طريق التضمن، وإن لم يكن مشعراً بالتعدد وضعاً، ويشهد له ما لو أكده بالمصدر؛ فقال: «أكلًا»، وقوله: «ليس ذلك مصدرًا» يخالف أهل اللسان أجمع. واعلم: أن ما ذكره من الفرق صحيح.

وأما قوله: «الأكل ماهية كلية، وله جزئيات، والنية تؤثر فى تخصيص آحاد الأكلات» - فصحيح. وقوله: «هو الحال» إشارة إلى أحد قسمى الحال على اصطلاح المتكلمين، وهو: كل كلى، بمعنى: أن نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه؛ وهو الحال غير المعلل.

والقسم الثانى - وهو الحال المعلل - وهو كالعالمية المعللة بالعلم.

وأما قوله: «الكلى الشامل للجزئيات يشملها من طريق التضمن»: فإن كان مراده: أن الكلى العام جزء من الجزئى الخاص - فهو صحيح، وإن أراد العكس - فهو [باطل قطعاً]<sup>(٤)</sup>. وحاصل هذا الكلام: أن الأكل مفهومه كلى له جزئيات، والنية تؤثر فى

(١) ينظر: التحصيل (١/٣٦١).

(٢) فى «ب»: ونصرة.

(٣) فى «أ»: بالفعل.

(٤) فى «ب»: إطلاق لها.

تقييد ذلك، وهو يعود إلى تقييد المطلق؛ فإن اللفظ الدال على المعنى الكلى، يقال له: «المطلق».

التنبيه الثانى: اعلم: أن الغزالى<sup>(١)</sup> نقل عن أصحاب أبى حنيفة: أن مستند مذهبهم فى هذه المسألة أنه من قبيل: المقتضى لا عموم له؛ لأن الأكل يستدعى ماكولاً بالضرورة، لا أن اللفظ يعرض له ما ليس بمنطوق لا عموم له؛ فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، والوقت للفعل، والحال للفاعل، فلو قال: [٢٢٠ / «أنت طالق»] وقال: أردت إن دخلت الدار، أو يوم الجمعة، وكذلك لو قال: «أنت طالق»<sup>(٢)</sup>، ونوى عدداً - لم يجوز أصحاب الشافعى ذلك. والإنصاف: أن هذا ليس من قبيل المقتضى ولا هو من قبيل الوقت والحال؛ فإن اللفظ المتعدى إلى مفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه، وأما الحال: فبضرورة وجود الأشياء، ولا يصلوا<sup>(٣)</sup> لها باللفظ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام؛ كقوله: «لا صيام»، أو ضرورة وجود المذكور؛ كقوله: «أعتق عبدك عنى».

ونقل أن مستندهم: أن النية إنما تؤثر فى الملفوظ به، ولا تؤثر فى لازم الملفوظ به، ولا فى عارضه، والمأكول غير ملفوظ به، ولا تؤثر فيه النية. واتفقنا: على أنه لو لم ينو شيئاً، يحنث بأكل أى طعام كان.

### قال المصنف - رحمه الله -: المسألة التاسعة:

قَالَ الشَّافِعِيُّ (رَضِيََ اللهُ عَنْهُ): تَرَكَ إِلا سِتْفَصَالَ، فِى حِكَايَةِ الْحَالِ، مَعَ قِيَامِ الْاِحْتِمَالِ يَنْزِلُ مِنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِى الْمَقَالِ.

مِثَالُهُ: أَنَّ ابْنَ غِيْلَانَ - أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ، فَقَالَ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ» وَكَمْ يَسْأَلُهُ عَنْ كَيْفِيَّةِ وُرُودِ عَقْدِهِ عَلَيْهِنَّ فِى الْجَمْعِ أَوْ التَّرْتِيبِ؛ فَكَانَ إِطْلَاقُهُ الْقَوْلَ - دَالًّا عَلَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَتَّفَقَ تِلْكَ الْعُقُودُ مَعًا، أَوْ عَلَى التَّرْتِيبِ.

وَهَذَا فِيهِ نَظَرٌ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ ﷺ عَرَفَ حُصُوصَ الْحَالِ، فَأَجَابَ؛ بِنَاءٍ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَكَمْ يَسْتَفْصِلُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) ينظر: المستصفي (٢/٦٢).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: يعاد.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن القضية الواقعة إذا احتتم وقوعها على وجوه، ثم إن الشارع سئل عنها، فأطلق الجواب، ولم يستفصل، دل ذلك على العموم، وأنه يجرى مجرى قوله: «يجوز ذلك كيف وقَع». مثاله: أسلم غيلان على [عشر]<sup>(١)</sup> نسوة، فقال له النبي ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرُهُنَّ»<sup>(٢)</sup>، ولم يستفصل؛ وذلك لأنه احتتم أن يكون الفعل وقع عليهن معا، ويحتتم أن يكون على الترتيب، فلما أطلق الجواب، من غير استفصال - دل ذلك على جواز إمساك الأربع على كل حال، وذلك يجرى مجرى قوله ﷺ: «يجوز إمساكهن مع الجمع والترتيب». هذا ما قاله الشافعي - رضى الله عنه -

قال إمام الحرمين<sup>(٣)</sup>: فيه نظر عندي؛ وذلك لجواز أن يكون النبي ﷺ عالما بصورة الواقعة؛ فلهذا لم يستفصل؛ فلا يكون ذلك كالعموم في المقال؛ وتبعه المصنف في النظر المذكور.

وقال صاحب «التنقيح»: وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال.

اعلم: أنه قال بعضهم<sup>(٤)</sup>: إن هذا يناقض ما نقل عن الشافعي - رضى الله عنه - أنه قال: إن الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. ورام هذا الشخص<sup>(٥)</sup> دفع التناقض: بأن الاحتمال تارة يكون في الدليل، وتارة يكون في محل الحكم، والأول يسقط الاستدلال دون الثاني، ولا حاجة إلى دفع التناقض؛ فإننا نمنع أولا صحة النقل عن الشافعي فيما ذكرتم. سلمنا ذلك؛ ولكن لا مناقضة بين الكلامين؛ لأن الأول: هو ترك استفصال الشارع، والثاني: كون الواقعة في نفسها لم تنقل<sup>(٦)</sup> بتفصيل؛ بل نقلا محتملا لوجوه يختلف الحكم باختلافها؛ فلا استدلال بتلك الواقعة، كما نقل أنه صلى في الكعبة، أو فعل فعلا؛ على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من تطرق الاحتمال إلى الأفعال؛ فلا تناقض، والله أعلم.

(١) سقط في «ب».

(٢) تقدم.

(٣) ينظر: البرهان (٣٤٥/١).

(٤) وهو قول القرافي قال: ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال قلت: هذا النقل عن الشافعي يناقضه ما نقل عنه من أن حكاية الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. وسألت بعض الشافعية عن ذلك، فقال: يحتتم أن يكون ذلك قولين للشافعي، والحق أنه لا تناقض فيه. ينظر: النفائس ١٩٠٢/٤.

(٥) في «أ»: للتبحر.

(٦) في «أ»: تفصل.

قال المصنف - رحمه الله - الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

الْعَطْفُ عَلَى الْعَامِّ - لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ - مُطْلَقُ الْجَمْعِ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] - وَهَذَا عَامٌ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيُعَوِّتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خَاصٌّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا المسألة نشأت من مسألة جزئية من الفروع؛ وهي أن المسلم لا يقتل بالذمي عند الشافعي؛ خلافا لأبي حنيفة.

واستدل بعض أصحاب الشافعي بقوله ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»<sup>(١)</sup>، وتمسكوا بعموم قوله: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» فقال أصحاب أبي حنيفة: لو كان ذلك عاماً، لكان قوله: «ولا ذو عهد في عهده» أيضاً عاماً؛ لأن العطف يقتضى تشريك المعطوف والمعطوف عليه في ذلك.

أجيب بالمنع؛ وذلك لأن العطف إنما يقتضى الجمع، وذلك بين العام والخاص جائز. فنشأت هذه المسألة من تلك، وجعلت قاعدة كلية أصولية. ويتأيد مذهب أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ﴿وَيُعَوِّتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فإنه عطف على العام؛ وذلك لأن ﴿يُعَوِّتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خاص بالرجعيات، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ عام.

واختار صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup> مذهب أصحابنا، واختار ابن الحاجب<sup>(٣)</sup> خلافه، واحتج عليه بأن قال: «ولا ذو عهد في عهده» معناه: بكافر؛ لأنه لو لم يقدر شيء، لا تمتنع قتله مطلقاً؛ وهو باطل، وإذا قدر، وجب الأول بالقرينة؛ فيجب التعميم إلا بدليل لازم للأول، أو ضميره:

قالوا: «والتقدير خلاف الأصل»:

(١) أخرجه أبو داود (٦٧٠/٤) كتاب الدييات: باب أيقاد المسلم بالكافر؟ حديث (٤٥٣١) والترمذي (٢٥/٤) كتاب الدييات باب دية الكافر حديث (١٤١٣) وابن ماجه (٨٨٧/٢) كتاب الدييات: باب لا يقتل مسلم بكافر حديث (٢٦٥٩) وأحمد (١٩٤/٢) والبيهقي (٢٩/٨) - (٣٠) كتاب الجنائيات باب لا قصاص باختلاف الدينين كلهم من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به.

وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) ينظر: الإحكام: ٢/٢٣٨.

(٣) ينظر: العضد: ٢/١٢٠.

قلنا: صير إليه بالدليل، ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ للرجعية والبائن؛ لأنه ضمير «الطلقات». قلنا: هو كذلك لولا دليل التخصيص. قالوا: «لو كان نحو قوله: «ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرًا» معناه: يوم الجمعة»: قلنا: يلزمه.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ:

كُلُّ حُكْمٍ يُدَلُّ عَلَيْهِ بِصِيغَةِ الْمُخَاطَبَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ - فَهُوَ خِطَابٌ مَعَ الْمُؤْجِدِينَ فِي عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ وَذَلِكَ لَا يَتَنَاوَلُ مَنْ يَحْدُثُ بَعْدَهُمْ، إِلَّا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ. يُدَلُّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ مَنْ يَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ - كَحُكْمِ الْحَاضِرِينَ؛ لِأَنَّ الَّذِينَ سَبَّوْا بَعْدَ ذَلِكَ - مَا كَانُوا مُؤْجِدِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْجِدًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ - لَا يَكُونُ إِنْسَانًا، وَلَا مُؤْمِنًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ وَمَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ - لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ الْمُتَنَاوَلُ لِلْإِنْسَانِ، وَالْمُؤْمِنِ.

فَإِنْ قِيلَ: «وَمَا الَّذِي يُدَلُّ عَلَى الْعُمُومِ؟»:

قلنا: الْحَقُّ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ فِي دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

وَذَكَرُوا فِيهِ طَرِيقَيْنِ آخَرَيْنِ:

الأوَّلُ: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سَبَأُ: ٢٨] وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً»، وَقَوْلِهِ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ» وَقَوْلِهِ ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ - حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ».

الثَّانِي: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ التَّخْصِيسَ - بَيَّنَّ؛ كَمَا قَالَ لِأَبِي بُرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ: يُجْزِي عَنْكَ، وَلَا يُجْزِي أَحَدًا بَعْدَكَ». وَخَصَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ بِ«حِلِّ لُبْسِ الْحَرِيرِ»:

فَحَيْثُ لَا يَتَبَيَّنُ التَّخْصِيسُ - نَعْلَمُ الْعُمُومَ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يُعْتَرَضَ عَلَى الْأَوَّلِ: بِأَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» وَالْجَمَاعَةَ وَالْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْمُؤْجِدِينَ؛ فَيَخْتَصُّ بِالْحَاضِرِينَ.

وَعَلَى الثَّانِي: بِأَنَّ ذِكْرَ التَّخْصِيسِ: إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ - لَوْ جَرَى لَفْظُ يُوهِمُ الْعُمُومَ؛ لَكِنَّا قُلْنَا: إِنَّ الْخِطَابَ مُشَافَهَةٌ - لَا يُحْتَمَلُ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ الَّذِينَ سَبَّوْا بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَلَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى بَيَانِ التَّخْصِيسِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن صيغة المخاطبة والمشافهة لا عموم لها إلا في الموجودين في عصر الرسول ﷺ دون غيرهم؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾؛ وإلى هذا ذهب أكثر أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة.

وذهب الحنابلة، وطائفة من السلف، والفقهاء: إلى تناول ذلك لمن بعدهم. نقل ذلك صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>؛ قال: والدليل عليه: أنها تتناول الحاضرين حقيقة، ولا تتناول غيرهم إلا مجازاً؛ لأن الخطاب مشافهة هو للإنسان الموجود الحاضر، ومن لم يكن موجوداً في عصره، لا يتناوله.

فإن قيل: «بم علم عموم ما عم من الأحكام، وإن كان بصيغة المشافهة للحاضرين والموجودين في زمانه؟»:

قلنا: الحق أنه علم ذلك بالضرورة من دينه ﷺ، وذكر الناس طريقين آخرين:

الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، ويقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، ويقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ»<sup>(٢)</sup>، ويقوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ»<sup>(٣)</sup>. وبعبارة؛

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٥١)

(٢) أخرجه أحمد (١/٢٥٠)، وذكره الهيثمي في «المجمع» (٨/٢٦١) وقال: رواه أحمد والبخاري، والطبراني بنحوه... ورجال أحمد رجال الصحيح غير يزيد بن أبي زياد، وهو حسن الحديث. وله طريق آخر عن ابن عباس: أخرجه البزار (١/٢٤٤١ - كشف) وذكره الهيثمي في «المجمع» (٨/٢٦١) وقال: وفيه من لم أعرفهم.

(٣) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ٢٨٦): لم أر لهذا قط سنداً وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مراراً فلم يعرفه بالكلية. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج أحاديث المختصر» (١/٥٢٧): هذا اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين ولم نره في كتب الحديث وقال ابن كثير: لم أر له سنداً قط وسألت شيخنا الحافظ المزني وشيخنا الحافظ الذهبي عنه مراراً فلم يعرفه وكذا قال السبكي: إنه سأل الذهبي عنه فلم يعرفه. انتهى. وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٩٢): ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه وسئل عنه المزني والذهبي فأنكراه: انتهى. وقال السيوطي في «الدرر المنتثرة» (١/١٩٩): لا يعرف. انتهى. وقال العجلوني في «كشف الخفاء» (ص ٤٣٦): ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في «تخريج أحاديث البيضاوي وقال الزركشي: لا يعرف..... انتهى. وقال الملا على القاري في «المصنوع» (ص ٩٥): لا أصل له قاله العراقي وغيره. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج المختصر» (١/٥٢٧) وقد جاء ما يودى معناه ثم ساق حديث أميمة بنت دقيقة وفيه قول النبي ﷺ: «إنما قولى لائة امرأة كقولى أو مثل قولى لامرأة واحدة». وقال الحافظ: هذا حديث =

فإنه متى أراد التخصيص خصص. ثم قال الإمام المصنف: ولقائل أن يقول: لفظ «الجماعة» و«الناس» و«الأحمر» و«الأسود» للموجودين؛ فيختص بالحاضرين؛ فلا يقتضى تناوله لمن لم يكن حاضراً.

وأما التخصيص: فإنما يحتاج إليه أن لو جرى لفظ يوهم العموم، وخطاب المشافهة لا يعم؛ فلا يحتاج إلى التخصيص.

وفيما ذكره نظر؛ وذلك لأن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة، وليست موضوعة للماهيات الموجودة فى الخارج؛ فالعرب وضعت لفظ «الإنسان» للماهية المخصوصة، فكذا «الأحمر» و«الأسود» وغيرهما، وذلك يعرف بالرجوع إلى اللغة، واستعمالات أرباب اللسان؛ فما ذكره منتف. نعم: صدق المشتقات حقيقة؛ كالمؤمن والكافر: هل يتوقف على حالة صدره من زيد، أو يصدق حقيقة وإن كان قد صدر منه الضرب؟ فيه خلاف معنى؛ وليس هذا قبيل الألفاظ المفردة الجامدة، ولا تعليق الأمر والنهى على المشتقات؛ كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة ٣٨]؛ لأن الأول مفروض فيما إذا كان المشتق محكوماً به.

قال صاحب «التلخيص»: قوله: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾: خطاب مع الموجودين فى العصر الأول - يناقض ما قرره من أن المعدوم يجوز أن يكون مأموراً. بمعنى أنه إذا صار موجوداً يصير مأموراً بالأمر السابق، فيكون أيضاً خطاب المشافهة للموجودين فى عصره ولكل من يأتى من بعده.

سلمنا ذلك؛ ولكن قوله: «من لم يكن موجوداً لا يكون إنساناً» - لا يستقيم؛ لأن الإنسان فى نفسه إنسان أبداً، والسواد سواد وجد أو لم يوجد، وكذلك قوله: كل إنسان حيوان، وهو على الإنسان، وإن لم يكن موجوداً.

وقوله: «وذلك معلوم من دين محمد ﷺ بالضرورة» - فيه نظر؛ فإننا نقول: هذا كان معلوماً فى أول الإسلام للموجودين فى ذلك الوقت: وأن هذا الخطاب غير متناول لمن سيأتى [٢٢٢/ب]؛ لكن أعلموا ثبوت الحكم فى حقهم بالضرورة، أم

=صحیح. والحديث أخرجه الترمذی (١٥١/٤ - ١٥٢) كتاب السير: باب ما جاء فى بیعة النساء، وابن ماجه (٩٥٩/٢) كتاب الجهاد: باب بیعة النساء، حديث (٢٨٧٤) وأحمد (٣٥٧/٦) والحمیدى (١٦٣/١) رقم (٣٤١) وابن حبان (١٤ - موارد). وقال الترمذی: هذا حديث حسن صحیح.

حصل لنا [العلم] <sup>(١)</sup>الضرورى بعد أن حكم السلف علينا بهذا الحكم!؟:

الأول: ممنوع؛ وذلك لأن بتقدير ألا يكون الخطاب مشافهة يتناول سوى الحاضرين لا ظن لكم باندراج العين فى الحكم فضلا عن العلم الضرورى.

وأما الثانى: فمسلم؛ ولكن إنما حصل لنا العلم بذلك من حكم السلف والصحابة بذلك؛ لكن نقول لهم: من أين علموا؟! والشأن فى ذلك الدليل: هذا ما أورده؛ والكل فاسد: أما الأول: فلأن هذه المسألة مفروضة فى الكلام اللسانى، وتلك فى النفسانى.

وأما الثانى: فهو بناء على أن الأول المعدوم المركب شىء، وأن الماهيات غير مجعولة، والأول مذهب المعتزلة فى البسائط، وأما المركب: فلم يذهب إلى جعله شيئاً إلا قليل منهم.

والجواب: أن الماهيات مجعولة <sup>(٢)</sup>؛ وقد برهن على ذلك فى العموم العقلية. وأما قوله: «كل إنسان حيوان» وأمثاله من الكلليات - فله مفهومات ثلاثة بحسب الاصطلاح المنطقى؛ وقد بيناه فى أول الكتاب، وأما بحسب اللغة: فيخرج على أن الألفاظ المفردة وضعت للمعانى الذهنية وللمعانى الخارجية.

وأما ما ذكره من النظر: فمندفع أيضاً؛ لأننا نقول: حصل للصحابة - رضى الله عنهم - علم ضرورى بأنه ﷺ كان يدعى أنه مبعوث إلى الناس كافة <sup>(٣)</sup>؛ وذلك من

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: مجهولة.

(٣) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة، وهم جابر، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو: حديث جابر: أخرجه البخارى (٤٣٥/١ - ٤٣٦) كتاب التيمم: باب (١) حديث (٣٣٥)، ومسلم (٣٧٠/١ - ٣٧١) كتاب المساجد، حديث (٥٢١/٣)، والنسائى (٢١٠/١ - ٢١١) كتاب الطهارة: باب التيمم بالصعيد (٤٣٢)، والدارمى (٣٢٢/١)، والبيهقى (٢١٢/١)، وأحمد (٣٠٤/٣) عنه مرفوعاً بلفظ: «أعطيت حمداً لم يعطيهن أحد من الأنبياء قبلى» فذكر منها «وبعثت إلى الناس كافة». حديث أبى هريرة: أخرجه مسلم (٣٧١/١): كتاب المساجد: حديث (٥٢٣/٥)، والترمذى (١٠٥/١): كتاب السير: باب ما جاء فى الغنيمة (٥٥٣) وأحمد (٤١٢/٢)، وأبو عوانة (٣٩٥/١)، والبيهقى (٤٣٢/٢)، وفى «دلائل النبوة» (٤٧٢/٥)، والبعغوى فى «شرح السنة» (٦/٧ بتحقيقنا)، من طريق العلاء بن عبد الرحمن عنه بلفظ: «فضلت على الأنبياء بست» فذكر منها «وبعثت.....». حديث ابن عمرو: أخرجه أحمد (٢٢٢/٢) بلفظ: «لقد أعطيت الليلة حمساً ما أعطيهن أحد قبلى» فذكر منها: «وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً»، وذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد (٣٧٠/١٠)، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات..



أقواله، وظليه الإسلام أو الجزية من كل أحد، وبعثه الرسل والسرايا إلى سائر أقطار العالم، وعلمنا نحن ذلك من أقوال الصحابة - رضى الله عنهم - وأفعالهم الدالة على ذلك، بعد نقل السلف، ونقل الخلف عن السلف، ويعتضد<sup>(١)</sup> ذلك بالآيات والأحاديث، والله أعلم.

قال إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: إذا خاطب الرسول ﷺ رجلاً من أمته بحكم، فهل يتعدى ذلك إلى غيره أم لا؟:

الحق: أن دعوى المشاركة من جهة الصيغة باطل، ودعوى الاشتراك من ناحية عمل الصحابة وحملة الشريعة لا شك فيه؛ وكذلك خطابه لأهل عصره.

ثم قال الإمام: إن الاتفاق حاصل على كل واحد من المقامين فى المسألتين جميعاً؛ فلا معنى لعددها من المختلفات. هذا ما قاله؛ وفى دعواه [الإجماع]<sup>(٣)</sup> نظر<sup>(٤)</sup>.

(١) فى «ب»: تفصيل.

(٢) ينظر: البرهان (١/٣٧٠/٣٧١).

(٣) سقط فى «ب».

(٤) ينبغى لك أن تستحضر الفرق بين قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] وبين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ونحوها مما لا نداء فيه، ولا خطاب، وبين قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِ الَّذِينَ أُسْرَفُوا﴾ وبين قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَجِبُ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]: أن الأول يشترط فيه الوجود والاتصال بتلك الصفة الواقعة فى الخطاب، حتى يكون حقيقة، والثانى لا يشترط فيه الوجود، ولا حصول ذلك الوصف فى كونه حقيقة، بل يصدق اللفظ حقيقة فى المعدوم أيضاً، وسر الفرق: ما تقدم بسطه فى «باب المشتق» هل يشترط بقاؤه حالة إطلاق المشتق منه أم لا؟ من أن المشتق تارة يكون محكوماً به، وتارة يكون متعلق الحكم، فإن كان محكوماً به، اشترط وجوده، وإن كان متعلق الحكم، فلا، وبسطه هنالك، وبين مدركه، فلا أطول بإعادته، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] و﴿إِنَّهُ لَا يَجِبُ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] يتناول الناس، وحملة المسرفين أبداً الأبديين؛ ويكون حينئذ بخلاف القسم الآخر، وبه يظهر الجواب عن قوله فى الرد على استدلال الجماعة؛ بأن لفظ الناس للأسود والأحمر؛ ههنا متعلق الحكم يعم الموصوفين بهذه الصفات إلى قيام الساعة، ويكون حقيقة؛ لأنه متعلق الحكم، ولا محكوم به. فإذا قلنا: «هذا أحمر، وهذا أسود» المعنى ههنا محكوم به، وكذلك الجواب عن البقية، فتأمل ذلك وراجع من «مسألة الاشتقاق» يتضح لك أكثره، ويندفع بهذه القاعدة أسئلة كثيرة فى أصول الفقه، وفى التفسير ومواقع كثيرة، ويعرف بها التخصيص من الجاز فى هذه المواطن؛ حتى إنه ينبغى أن يجعل هذا من جملة الفروق المذكورة بين الجاز والحقيقة فى باب الجاز؛ فقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يتناول كل مشرك =

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الثانية عشرة:**

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» - لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي الْمَحْكِيِّ لَا فِي الْحِكَايَةِ، وَالَّذِي رَأَاهُ الصَّحَابِيُّ - حَتَّى رَوَى النَّهْيَ عَنْهُ - يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَاصًّا بِصُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا وَمَعَ الْإِحْتِمَالِ: لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِالْعُمُومِ.

وَأَيْضًا: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ» - لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ.

وَكَذَا الْقَوْلُ فِيمَا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ حِكَايَةً عَنْ قَضَاءِ لِحَارٍ مَعْرُوفٍ؛ وَتَكُونُ «الْأَلْفُ وَاللَّامُ» - لِلتَّعْرِيفِ؛ وَقَوْلُهُ: «قَضَيْتُ» - حِكَايَةً عَنْ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ مَاضٍ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «قَضَيْتُ بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ»، وَقَوْلُ الرَّائِي: أَنَّهُ ﷺ «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» - فَلِاحْتِمَالِ فِيهِمَا قَائِمٍ؛ وَلَكِنَّ جَانِبَ الْعُمُومِ - أَرْجَحُ.

**المسألة الثالثة عشرة:** قَوْلُ الرَّائِي «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ» لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «كَانَ» - لَا يُفِيدُ إِلَّا تَقَدُّمَ الْفِعْلِ، فَأَمَّا التَّكْرَارُ - فَلَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فِي الْعُرْفِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ: «كَانَ فُلَانٌ يَتَهَجَّدُ بِاللَّيْلِ»؛ إِذَا تَهَجَّدَ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي عُمُرِهِ.

**المسألة الرابعة عشرة:** إِذَا قَالَ الرَّائِي: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ الشَّفَقِ»:

فَقَالَ قَائِلُ الشَّفَقِ شَفَقَانِ: الْحُمْرَةُ، وَالْبَيَاضُ؛ وَأَنَا أَحْمِلُهُ عَلَى وَقُوعِهِ بَعْدَهُمَا جَمِيعًا.

وَهَذَا خَطَأٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكَ - لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى مَفْهُومِيهِ مَعًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ.

أَمَّا الْمُتَوَاطِئُ - فَمِثَالُهُ قَوْلُ الرَّائِي: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْكَعْبَةِ» ء فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ

---

= إلى قيام الساعة؛ بخلاف: هؤلاء مشركون، وقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني﴾ [النور: ٢] يتناول جميع الزناة، وقولنا: «وإصحب العلماء والزهاد يتناولهم إلى قيام الساعة؛ لأن هذا كله متعلق الحكم؛ لأن الله تعالى حكم بالقتل، وجعلهم متعلق الحكم، ولم يحكم بأن أحدا مشرك في هذه الآية، ولم يحكم أيضا بأن أحدا زنى ولا سرق، بل جعلهم متعلق حكم إيجاب الجلد والقطع، وكذلك جميع موارد الاستعمال فيها، الفرق بين كون المعنى محكوما به، أو متعلق الحكم.

يُسْتَدَلُّ بِهِ - عَلَى جَوَازِ أَدَاءِ الْفَرَضِ فِي الْبَيْتِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُعْمُ لَفْظُ «الصَّلَاةِ»، لَا فِعْلَهَا.

فَذَاكَ الْوَاقِعُ إِنْ كَانَ فَرَضًا - لَمْ يَكُنْ نَفْلًا، وَبِالْعَكْسِ؛ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ.

المسألة الخامسة عشرة: قَالَ الْغَزَالِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ): «الْمَفْهُومُ لَا عُمُومَ لَهُ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَفْظٌ تَشَابَهُ دَلَالَتُهُ بِالإِضَافَةِ إِلَى مُسَمِّيَاتِهِ، وَدَلَالَةُ الْمَفْهُومِ - لَيْسَتْ لَفْظِيَّةً؛ فَلَا يَكُونُ لَهَا عُمُومٌ.

وَالْجَوَابُ: إِنْ كُنْتَ لَا تُسَمِّيهِ عُمُومًا؛ لِأَنَّكَ لَا تُطَلِّقُ لَفْظَ «الْعَامِّ» إِلا عَلَى الْأَلْفَازِ - فَالْتِزَاعُ لَفْظِيٌّ.

وَإِنْ كُنْتَ تَعْنِي: أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ مِنْهُ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ - فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْبَحْثَ عَنْ أَنَّ الْمَفْهُومَ، هَلْ لَهُ عُمُومٌ، أَمْ لَا؟ - فَرُغَ عَلَى أَنَّ الْمَفْهُومَ حُجَّةٌ، وَمَتَى ثَبَتَ كَوْنُهُ حُجَّةً - لَزِمَ الْقَطْعُ بِانْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ الْمَذْكُورِ لَمْ يَكُنْ لِتَخْصِيصِهِ بِالذِّكْرِ فَائِدَةٌ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اختيار المصنف: عدم عمومه؛ وهو اختيار الأكثرين.

قال ابن الحاجب<sup>(١)</sup>: قول الصحابي<sup>(٢)</sup>: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرْرِ»<sup>(٣)</sup>، «وَقَضَى بِالشُّفْعَةِ

(١) ينظر شرح العضد (١١٩/٢).

(٢) ينظر شرح الكوكب ٢٣٠/٣، اللمع ص (١٦)، البرهان (٣٤٨/١)، شرح العضد ١١٩/٢، جمع الجوامع ٣٥/٢، نهاية السؤل ٣٦٦/٢، التمهيد (٣٣٥) المسودة (١٠٢)، روضة الناظر (١٢٣)، المختصر لابن اللحام (١١٢)، التحرير (٨٨)، تيسير التحرير ٢٤٩/١، فواتح الرحموت ٢٩٣/١، إرشاد الفحول (١٢٥)، الوصول إلى الأصول ٣٢٧/١، المدخل (٢٤)، الإحكام للآمدي ٢٣٥/٢.

(٣) أخرجه مسلم (١١٥٣/٣) كتاب البيوع: باب بطلان بيع الحصة والبيع الذى فيه غرر حديث (١٥١٣/٤) وأبو داود (٢٥٤/٣) كتاب البيوع: باب فى بيع الغرر حديث (٣٣٧٦) والترمذى (٥٣٢/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر حديث (١٢٣) والنسائى (٢٦٢/٧) كتاب البيوع باب بيع الحصة، وابن ماجه (٧٣٩/٢) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع الحصة حديث (٢١٩٤) وأحمد (٣٧٦/٢، ٤٣٦، ٤٣٩) والدارقطنى (٢٥١/٢) كتاب البيوع: باب النهى عن بيع الغرر، (٢٥٤/٢) كتاب البيوع: باب فى بيع الحصة، وابن الجارود فى «المتقى» رقم (٥٩٠) والدارقطنى (١٥/٣ - ١٦) كتاب البيوع رقم (٤٧) والبيهقى (٢٦٦/٥) كتاب البيوع: باب من قال: لا يجوز بيع العين الغائبة، والبغوى فى «شرح السنة» =

الكاشف عن المحصول .....  
 لِلجَارِ<sup>(١)</sup> يعم [الغرر]<sup>(٢)</sup> والجار؛ خلافاً للأكثرين؛ لأنه عدل عارف باللغة والمعنى؛

(٤/٢٩٧ - بتحقيقنا) كلهم من طريق عبيد الله عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصة وعن بيع الغرر وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وقال البغوى: هذا حديث صحيح. وللحديث شواهد من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وسعيد بن المسيب ومرسلا وسهل بن سعد الساعدى: حديث ابن عمر: أخرجه ابن حبان (١١١٥ - موارد) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، كلاهما من طريق المعتمر عن أبيه عن نافع عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.

قال الحافظ فى «التلخيص» (٦/٣) وإسناده حسن صحيح. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٩٤/٧) من طريق معاوية عن سفيان عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر به. وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن سفيان. وأخرجه الخطيب فى «تاريخ بغداد» (٦/٣٦٥ - ٣٦٦) من طريق إسحاق بن حاتم العلاف ثنا يحيى بن سليم عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر به. حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٧٣٩/٢) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع الحصة وعن بيع الغرر حديث (٢١٩٥) وأحمد (٣٢/١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣/٧) كلهم من طريق أيوب بن عتبة عن يحيى بن أبى كثير عن عطاء عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر. ومن طريق أيوب أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١١/١٥٤) رقم (١١٣٤١). وقال البوصيرى فى «الزوائد» (٢/١٧١): هذا إسناد ضعيف لضعف أيوب بن عتبة قاضى اليمامة. وللحديث طريق آخر عن ابن عباس. أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١١/٢٥٤) رقم (١١٦٥٥) من طريق النضر أبى عمر عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال الهيثمى فى «المجموع» (٤/٨٣): رواه الطبرانى فى الكبير وفيه النضر أبو عمر وهو متروك. حديث أنس بن مالك. أخرجه أبو يعلى (٥/١٥٤ - ١٥٥) رقم ٢٧٦٧ من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تلامسوا ولا تناجشوا ولا تبايعوا الغرر ولا يبيعن حاضر لباد..... وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٤/٨١) وقال: رواه أبو يعلى وفيه إسماعيل ابن مسلم المكي وهو ضعيف وذكره الحافظ فى «المطالب العلية» (١/٣٩٩) رقم (١٣٣٧) وعزاه لأبى يعلى. حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبرانى فى «الأوسط» كما فى «مجمع الزوائد» (٤/٨٣) وقال الهيثمى: ورجاله رجال الصحيح خلا إسماعيل بن أبى الحكم الثقفى وثقه أبو حاتم ولم يتكلم فيه أحد. مرسل سعيد بن المسيب: أخرجه مالك (٢/٦٦٤) كتاب البيوع: باب بيع الغرر حديث (٧٥) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، والبغوى فى «شرح السنة» (٤/٢٩٧ - بتحقيقنا) من طريق أبى حازم بن دينار عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال البيهقى: هذا مرسل. وقال البغوى: هكذا رواه مالك مرسلا وقد صح موصولا.

(١) أخرجه البخارى (٤/٤٣٧) كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع الحديث (٢٢٥٨) وكذلك الشافعى (٢/١٦٥) كتاب الشفعة، الحديث (٥٧٤) وأحمد (٦/١٠، ٣٩٠) وأبو داود (٣/٧٨٦) كتاب البيوع والإجارت، باب فى الشفعة، الحديث (٣٥١٦) والنسائى (٧/٣٢٠) كتاب البيوع، باب ذكر الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٢/٨٣٣) كتاب الشفعة، =

= باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٥) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٣/٤)، ١٢٤  
 كتاب الشفعة: باب الشفعة بالجوار، والدارقطنى (٢٢٢/٤، ٢٢٣) كتاب الأفضية، الحديث  
 (٧٠)، (٧٢) والبيهقى (١٠٥/٦، ١٠٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأبو نعيم فى  
 تاريخ أصبهان (٧٩/١) من طريق إبراهيم بن مسيرة عن عمر بن الشريد قال: «وقفت على سعد  
 ابن أبى وقاص فجاء المسور بن مخزومة فوضع يده على إحدى منكبى، إذ جاء أبو رافع مولى النبى  
 ﷺ فقال: يا سعد ابتع منى بيتى فى دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما، فقال المسور: والله  
 لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد  
 أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: الجار أحق بسقبة ما  
 أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار، فأعطاهما إياه، وخالفه عمرو بن شعيب  
 فقال عن عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد عن النبى ﷺ أخرجه ابن أبى شيبه فى  
 المصنف (١٦٨/٧) كتاب البيوع والأفضية، باب من كان يقضى بالشفعة للجار الحديث  
 (٢٧٧١) والنسائى (٢٣٠/٧) كتاب البيوع، باب الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٨٣٤/٢)  
 كتاب الشفعة باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٦) والطحاوى فى شرح معانى الآثار  
 (١٢٤/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من طريق حسين المعلم به، وأخرجه ابن  
 الجارود فى المنتقى (٢١٧) باب فى الشفعة، الحديث (٦٤٥) والبيهقى فى السنن (١٠٥/٦)  
 كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأحمد (٣٨٩/٤) وعبد الرزاق (٧٧/٨) والدارقطنى  
 (٢٢٤/٤) من طريق عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى عن عمرو بن الشريد عن أبيه أن رسول  
 الله ﷺ قال «الجار أحق بسقبة» قال أبو نعيم: قلت لعمرو: ما سقبه؟ قال الشفعة. وقد أشار  
 الترمذى فى سننه (٦٥١/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء فى الشفعة الحديث (١٣٦٨) إلى  
 طريق عبد الله بن عبد الرحمن هذه وقال: (إنه حديث حسن) ثم ذكر طريق إبراهيم بن مسيرة  
 السابقة عن عمرو بن الشريد عن أبى رافع، وقال: سمعت محمداً - يعنى البخارى - يقول: كلا  
 الحديثين عندى صحيح، وفى الباب عن جابر وابن عباس وسمرة بن جندب وأنس وعلى وابن  
 مسعود وعمرو بن حريث وعبد الله بن عمر بن الخطاب ويزيد بن الأسود، حديث جابر: رواه  
 أبو داود الطيالسى (٢٣٤) الحديث (١٦٧٧) وأحمد (٣٥٣/٣) وأبو داود (٧٨٧/٣، ٧٨٨)  
 كتاب البيوع والإجازات باب الشفعة، الحديث (٣٥١٨) والتزمذى (٦٥١/٣) كتاب الأحكام،  
 باب الشفعة للغائب الحديث (١٣٦٩) وابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب الشفعة  
 بالجوار، الحديث (٢٤٩٤) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٠/٤) كتاب الشفعة، باب  
 الشفعة بالجوار، والبيهقى (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من رواية عبد  
 الله بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعته، ينتظر به  
 وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا» وقال التزمذى: (هذا حديث حسن غريب، ولا نعلم  
 أحدا روى هذا الحديث غير عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر، وقد تكلم شعبة فى  
 عبد الملك بن أبى سليمان من أجل هذا الحديث. وعبد الملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث =

فالظاهر: أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه؛ وبهذا يعترض على دليل المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: يجب أن يقال: لو كان خاصاً لما، كان مسمى بيع الغرر منهياً عنه؛ فلا يصدق في قوله: «نهى عن بيع الغرر»؛ فإن النهى عن الخاص ليس نهياً عن المطلق؛ فالنهى عن شرب الخمر ليس نهياً عن الشرب، وإنما يقال: نهى عن بيع الغرر مهما كان عدلاً؛ إذا عرف أنه متعلقٌ بنهيه ﷺ؛ فيفيد العموم؛ ضرورة وجود المتعلق في كل فرد؛ وكذا إذا قال: «قضى بالشفعة للجار» - حمل على المطلق، ولم يحمل على جار مخصوص.

= لا نعلم أحداً تكلم فيه غير شعبة من أجل هذا الحديث، وقد روى وكيع عن شعبة عن عبد الملك هذا الحديث وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري قال: عبد الملك بن أبي سليمان ميزان، يعني في العلم). وحديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب من باع رباعاً فليؤذن شريكه الحديث (٢٤٩٣) من طريق يزيد بن هارون أنبأنا شريك بن سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من كانت له أرض فأراد بيعها فليعرضها على جاره». وقال الحافظ البوصيري في «الزوائد» (٢٨١/٢): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. انتهى. حديث سمرة: أخرجه أحمد (٨/٥، ١٢) وأبو داود (٧٨٧/٣) كتاب البيوع والإحارات، باب الشفعة الحديث (٣٥١٧) والترمذي (٦٤١/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة الحديث (١٣٦٨) وابن الجارود (٢١٧) باب ما جاء في الشفعة الحديث (٦٤٤) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٢٣/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجار، والبيهقي (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجار، من طرق قتادة عن الحسن عن سمرة قال رسول الله ﷺ: «جار الدار أحق بالدار» وقال بعضهم «جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض» وقال الترمذي (حسن صحيح)، وحديث أنس: أخرجه النسائي في الكبرى كما في التحفة (٣١٨/١) والطحاوي في معاني الآثار (١٢٢/٤) وابن حبان (١١٥٣ - موارد) والخطيب في التاريخ (٣٤٢/١١) من حديث عيسى ابن يونس عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس به مرفوعاً «جار الدار أحق بالدار» وصححه ابن حبان. وحديث علي وابن مسعود: أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٦٣/٧، ١٦٤) كتاب البيوع والأفضية، باب من كان يقضى بالشفعة للجار، الحديث (٢٧٥٨) في كتاب أفضيته ﷺ قال: حدثنا جرير عن منصور عن الحكم عن علي وعبد الله قالا: «قضى رسول الله ﷺ بالجار». وحديث ابن عمر: رواه الطبراني في الأوسط كما في الجمع (١٦١/٤) ولفظه: «الجار أحق بسقبة ما كان»، وقال الهيثمي: وفي إسناده عبيد بن كثير العامري وهو متروك، وحديث يزيد بن الأسود أخرجه الطبراني في الكبير كما في الجمع (١٦٢/٤) بلفظ: «الجار أحق بسقبة».

أما إذا قال: «قضى بالشفعة»<sup>(١)</sup>، أو قضيت بالشفعة» - فهو إثبات<sup>(٢)</sup> أصل الشريعة؛ فيطلب السبب، والحل لا يعم. وهذا قريب من كلام ابن الحاجب. واعترض بعضهم عليه: بأن النهى عن الخاص ليس نهياً عن المطلق، وأما إثبات الشفعة للحار<sup>(٣)</sup> المخصوص

(١) الشفعة لغة: قال صاحب «المطالع»: الشفعة: مأخوذة من الزيادة؛ لأنه يضم ما شفع فيه إلى نصيبه، هذا قول ثعلب؛ كأنه كان وترًا فصار شفعًا، والشافع: هو الجاعل الوتر شفعًا، والشفيع: فعيل بمعنى فاعل. فهي لغة: الضم؛ يقال: شفعت الشيء؛ ضمته إلى غيره.. ومناسبة هذا للمعنى الشرعى أن الشريك يضم نصيب شريكه إلى نصيبه. وقيل: من الشفع ضد الوتر؛ لأن الشفيع يضم حصة شريكه إلى حصته، فيصيران شفعًا، وقد كانت حصته وترًا. وقيل: من الشفاعة؛ لأن الرجل فى الجاهلية كان إذا أراد بيع داره أتاه شريكه، فشفع إليه فيما باع، فشفعه وجعله أولى به من غيره، وهذا قول محمد بن قتيبة فى «غريب الحديث».

وفى «المصباح»: «شفعت الشيء شفعًا من باب نفع؛ ضمته إلى الفرد، وشفعت الركعة جعلتها ثنتين، ومن هنا اشتقت الشفعة، وهى مثال غرفة؛ لأن صاحبها يشفع ماله بها، وهى اسم للملك المشفوع، مثل اللقمة اسم للشيء الملقوم، وتستعمل بمعنى «التملك» لذلك الملك، ومنه قولهم: «من ثبت له شفعة، فأخر الطلب بغير عذر، بطلت شفيعته، ففى هذا المثال جمع بين المعنيين؛ فإن الأولى للعمال، والثانية للتملك. انظر: الصحاح ١٢٣٨/٣، المغرب ٢٥٣، المصباح المنير ٤٨٥/١. واصطلاحًا: عرفها الحنفية بأنها: ضم ملك البائع إلى ملك الشفيع، وتثبت للشفيع بالثمن الذى بيع به، رضى المتبايعان أو شرطًا. عرفها الشافعية بأنها: حق تملك قهرى يثبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما ملك بعوض. عرفها المالكية بأنها: استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه. عرفها الحنابلة بأنها: استحقاق انتزاع الإنسان حصة شريكه من مشتريها. مثل ثمنها. انظر: الاختيار ٥٦/٢، حاشية ابن عابدين ١٣٧/٥، فتح القدير: ٣٦٨/٩، المبسوط ٩٠/١٤، حاشية البجيرمى ١٤٥/٣، مغنى المحتاج ٢٩٦/٢، منح الجليل ٥٨٢/٣، الإنصاف ٢٥٠/٦، الكافى ٤١٦/٢.

(٢) فى «ب»: لبيان.

(٣) أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة للشريك، الذى لم يقاسم فيما بيع من أرض، أو دار، أو حائط، ولم يخالف فى ذلك إلا الأصم، وابن علية، فإنهما أبطلها؛ ردا للإجماع، وتمسكًا بظاهر قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم، إلا بطيب نفس منه»؛ وذهبًا منهما إلى أن فى إثبات الشفعة إضرارًا بأرباب الأملاك؛ لأن المشتري إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء، فيستضر المالك. وهذا منهما ليس بشيء؛ لأن ما روى فى الشفعة - وإن كان آحادًا - فالعمل به مستفيض، يصير الخير كالتواتر، ثم الإجماع عليه منعقد، والعلم بشرعيته واقع، وليس فى قول النبى ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم.. إلخ» - ما يمنع من الشفعة؛ لأن المشتري يعاوض عليها، فيصل إلى حقه، فلا استحلال، ولا شيء. فأما قولهما: «إن فى إثباتها إضرارًا بأرباب الأملاك» فيجاب عنه بأننا نشاهد الشركاء يبيعون، ولا يعدمون من يشتري منهم غير شركائهم، ولم يمنعهم من الشراء استحقاق الشفعة، وبأنه يمكنه إذا لحقته بذلك مشقة أن =

= يقاسم، فيسقط استحقاق الشفعة. هذا ولما كانت الشفعة ثابتة على خلاف الأصل؛ إذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاه، وإجبار له على المعاوضة، لكن الشرع أئبتها لمصلحة راجحة، فلا تثبت إلا إذا كان الملك مشاعا غير مقوم. فأما الجار فلا شفعة له، وبه قال كثير من الصحابة والتابعين؛ كعمر، وعثمان، وعمر بن عبد العزيز؛ وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهرى، ويحيى الأنصارى، ومن الفقهاء مالك، والأوزاعى، وأبو ثور. وقال أبو حنيفة وصاحبه: يقدم الشريك، فإن لم يكن، وكان الطريق مشتركا، كدرب لا ينفذ تثبت الشفعة لجميع أهل الدرب الأقرب فالأقرب، فإن لم يأخذوا تثبت للملاصق من درب آخر خاصة، واحتجوا على ذلك. «أولا» بما روى أبو رافع، قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بصقبة» رواه البخارى، وأبو داود. «ثانيا» بما روى الحسن عن سمرة؛ أن النبي ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن صحيح. «ثالثا» بما روى عبد الملك بن أبى سليمان، عن عطاء، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها وإن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا». «رابعا» بما روى عمرو بن الشريد، عن سويد، عن أبيه؛ أنه قال للنبي ﷺ: «إن أرضا بيعت ليس فيها قسم ولا شرك»، فقال النبي: «أنت أحق بشفعة جارك يا شريد. قالوا: ولأنه اتصال ملك يدوم ويتأبد، فثبتت الشفعة فيه كالشريك، ولأن الشفعة إنما وجبت للشريك؛ خوفا من سوء عشرة الداخل عليه، وهذا المعنى قد يوجد فى الجار، فيقتضى أن تجب له كما وجبت للشريك. «ودليلنا» ما تقدم من الأحاديث، فحديث جابر أفاد حصر الشفعة فيما يقسم، فما قسم لا شفعة فيه، ثم صرح بعد ذلك بنفى الشفعة فيما لم يقسم عن الجار بقوله: «فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق - فلا شفعة»، فالحديث قد دل على نفي الشفعة عن الجار بطريقتين: بطريق مفهوم المخالفة كما فى صدره، وبطريق المنطوق كما فى عجزه. وأيضا اللام فى الحديث للجنس، والمعرف بها يفيد الحصر، فاقتضى حصر الشفعة فيما لم يقسم؛ كقول النبي: «الأئمة من قريش» فإنه قصر الأئمة على كونهم من قريش. وتقدم ما يتعلق بالحديث الثانى. والحديث الثالث قد صرح بـ«إنما»، وهى تفيد إثبات ما اتصل، ونفى ما انفصل عنها؛ كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». ومن طريق القياس، هو أن تمييز المبيع يمنع من وجوب الشفعة فيه، كالذى بينهما طريق نافذة، ولأن الشفعة إنما تثبت لرفع الضرر لا لجلبه، وفى إيجابها للجار ضرر داخل على صاحب الملك، من حيث إنه يتقاعد بالملك حتى يئذل له البخس من الثمن؛ لعلمه بأن غيره لا يقدم على الشراء، مع علمه بشفعته، وهذا المعنى غير موجود فى المشترك؛ لأن الشريك قادر على رفع هذا الضرر بمقاسمة شريكه، وما كان موضوعا لرفع الضرر لم يجوز أن يدخل فيه الضرر، ولأن الشفعة تثبت فى موضع الوفاق على خلاف الأصل لمعنى معدوم فى محل النزاع، فلا تثبت فيه، وبيان انتفاء المعنى هو أن الشريك ربما دخل عليه شريك يتأذى به، فتدعوه الحاجة إلى مقاسمته، أو يطلب الداخل المقاسمة، فيدخل الضرر على الشريك بنقص قيمة ملكه، وما يحتاجه من إحداث المرافق، وهذا لا يوجد فى المقسوم. والرد على أدلة أبى حنيفة: أما حديث أبى رافع فليس بصريح فى الشفعة. قال البغوى: «ليس فى هذا الحديث ذكر الشفعة، =



فهو إثبات الشفعة لمطلق الجار، وهو القدر المشترك بين أفرادها؛ ضرورة أنه يلزم من إباحة الخاصّ إباحة القدر المشترك، ولا يلزم من المنع من الخاص المنع من القدر المشترك.

= فيحتمل أنه أراد به الشفعة، ويحتمل أنه أراد أنه أحق بالإحسان والصلة والعبادة، وما إلى ذلك من أنواع البر والمعونة، وخرنا صريح فيقدم، وبقية الأحاديث فى إسنادها مقال، فحديث سمرة يرويه عنه الحسن، وقد اختلفوا فى لقاء الحسن سمرة، فقال بعضهم: «لم يلقه»، وقال بعضهم: «لقىه ولم يرو عنه إلا حديث العقيقة» قاله أصحاب الحديث. فهذه الأحاديث مع ما فيها من المقال والاضطراب، لا تنتهض لمعارضة الأحاديث القاضية بنفى شفعة الجار. قال ابن المنذر: «الثابت عن رسول الله ﷺ حديث جابر الذى رويناه، وما عده من الأحاديث فيها مقال»، ثم لو سلم استدلالهم بهذه الأحاديث، فهى محمولة على الجار الأخص، وهو الشريك؛ لأن اسم الجوار يختص بالقريب، والشريك أقرب من اللصيق، فكان أحق باسم الجوار. وقد أطلقت العرب على الزوجة جارة لقبها؛ قال الشاعر [من الطويل]:

أجارتنا بينى فإنك طالقة .....

كما حكى المصنف. قال الأعشى: «وتسمى الضرتان جارتين؛ لاشتراكهما فى الزوج». قال حمل ابن مالك: «كنت بين جارتين لى، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها». وقول بعض الحنفية: إنه يلزم الشافعية القائلون بحمل اللفظ على حقيقته، ومجازة أن يقولوا بشفعة الجار؛ لأن الجار حقيقة فى الجوار، مجاز فى الشريك. «يجاب عنه» بأن محل ذلك عند التجرد عن القرينة، وقد قامت القرينة على هذا المجاز، فاعتبر الجمع بين حديثى جابر وأبى رافع، فحديث جابر صريح فى اختصاص الشفعة بالشريك، وحديث أبى رافع متروك الظاهر اتفاقاً، وإلا اقتضى أن يكون الجار أحق من كل أحد، حتى من الشريك، والذين قالوا بشفعة الجار قالوا بتقديم الشريك. وأما قياسهم على المشترك فقياس مع الفارق؛ لانعدام المعنى الذى من أجله ثبتت للشريك، وهو رفع ضرر مؤنة القسمة فى الجار. وعن قولهم: إنها وجبت فى الخلطة خوفاً من سوء العشرة، وقد يوجد ذلك بالنسبة للجار، فهو أن سوء العشرة مما يجب منع السلطان فأمكن رفعه، وهى إما وجبت لرفع ضرر لا يمكن رفعه إلا بها، وليس ذلك إلا مؤنة القسمة؛ لأنها حق لا يمكن دفعه عند طلبها إلا بالشفعة، ثم لو فرضنا أن الجار لا يطلق فى اللغة إلا على من كان ملاصقاً غير مشارك، فينبغى تقييد الجوار باتحاد الطريق كما أفاده رواية جابر، وفيها: «إذا كان طريقهما واحدة»، ومقتضى هذا عدم ثبوت الشفعة بمجرد الجوار، وبذلك قال بعض الشافعية، ويؤيده أن شرعية الشفعة إنما هى لدفع الضرر، وهو إنما يحصل فى الغالب مع المخالطة فى الشئ المملوك، أو فى طريقه، إذ لا ضرر على جار لم يخالط فى أصل أو طريق إلا نادراً، واعتبار هذا النادر يستلزم ثبوت الشفعة للجار مع عدم الملاصقة؛ لأن حصول الضرر له قد يقع فى بعض الحالات، كحجب الشمس، والاطلاع على العورات، ونحوهما من الروائح الكريهة التى يتأذى بها، ورفع الأصوات، وسماع بعض المنكرات، ولا قائل بثبوت الشفعة لمن كان كذلك، والضرر النادر غير معتبر؛ لأن الشارع إنما علق الأحكام بالأمور الغالبة. ينظر: نص كلام شيخنا أبو العينين محمد فى الشفعة.

وهذا الاعتراض إنما يصح أن لو كان ظاهرُ كلام صاحب «التنقيح» ما فهمه المعارض؛ وليس كذلك؛ بل ظاهر كلامه يدل على التشريك فى الحكم، وهو أن الاعتماد على عدالة الراوى يقتضى أنه إذا كان لفظه مطلقاً يحمل على أنه [٢٢٢/ب] سمع من رسول الله ﷺ ما يدل على الإطلاق، سواء كان المروى نهياً أو خيراً، وليس مراده التشريك فى العلة؛ حتى لا يتجه عليه الفرق بين النهى عن الخاص؛ فإنه ليس بنهى عن القدر المشترك؛ بخلاف إثبات الحكم الخاص؛ فإنه يقتضى إثبات الحكم فى القدر المشترك. وأما الفرق بين النهى المطلق ومطلق النهى، والإنسان المطلق ومطلق الإنسان - فقد نقل: أن ما دخله الألف واللام للعموم دون الثانى، ومنعه بعضهم؛ بناء على أن الثانى مفرد مضاف؛ فيعم.

واعلم: أن الإنسان المطلق إنما يعم إذا لم يكن الألف واللام للدلالة على الماهية فى هذا الموضع، ومفهوم كل واحد من اللفظين يشارك الآخر فى التجرد عن سائر القيود، والعوارض المشخصة.

تنبيه: اعلم: أن لفظة «قضى» مطلق، ولفظة «الشفعة» لا يتصور العموم فيها ههنا، ولفظة «الجار» محل النظر، والعموم أظهر. وباقى المسائل إلى القسم الثانى ظاهر؛ غير أن قوله: «إن قولنا: «المفهوم لا عموم له، أو أن عمومه فرع قولنا: إنه حجة؛ فإذا ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه، أما عن جنسه: فظاهر، وأما عن غير جنسه. [ففى بقية الخلاف السابق]»<sup>(١)</sup>؛ وإن ادعى العموم المطلق، وإن ادعى المقيد فمسلم.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّانِي

### فِي الْخُصُوصِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

### المَسْأَلَةُ الْأُولَى: حَدُّ التَّخْصِيسِ

عَلَى مَذْهَبِنَا: إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ عَنْهُ.

وَعِنْدَ الْوَاقِفِيَّةِ: إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا صَحَّ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ؛ سِوَاءَ كَانَ الَّذِي صَحَّ وَاقِعًا أَمْ لَمْ يَكُنْ وَاقِعًا.

وَأَمَّا قَوْلُنَا: «الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ» - فَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ اسْتَعْمِلَ فِي بَعْضِ مَا وُضِعَ لَهُ.

وَعِنْدَ الْوَاقِفِيَّةِ: أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ بِهِ بَعْضَ مَا يَصْلُحُ لَهُ ذَلِكَ اللَّفْظُ دُونَ الْبَعْضِ.

وَأَمَّا الَّذِي بِهِ يَصِيرُ الْعَامُّ خَاصًّا: فَهُوَ قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ؛ إِذَا قَصَدَ بِإِطْلَاقِهِ تَعْرِيفَ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، أَوْ بَعْضِ مَا يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ؛ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذْهَبَيْنِ - فَقَدْ حَصَّهُ.

وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ لِلْعُمُومِ: فَيُقَالُ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: إِرَادَةُ صَاحِبِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهَا هِيَ الْمُؤْتَرَةُ فِي إِيقَاعِ ذَلِكَ الْكَلَامِ؛ لِإِفَادَةِ الْبَعْضِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ أَنْ يَرِدَ الْخِطَابُ خَاصًّا، وَجَازَ أَنْ يَرِدَ عَامًّا - لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ.

وَيُقَالُ: بِالْمَجَازِ؛ عَلَى شَيْئَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَنْ أَقَامَ الدَّلَالََةَ عَلَى كَوْنِ الْعَامِّ مَخْصُوصًا فِي ذَاتِهِ.

وَتَانِيهِمَا: مَنْ اعْتَقَدَ ذَلِكَ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ، كَانَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الناس ذكروا في حد التخصيص (1) عبارات،

(1) عَرَفَ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْخَاصَّ بِأَنَّهُ: إِخْرَاجُ مَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ عَنْهُ. وَهَبَ سَيْفُ الدِّينِ الْأَمِيدِيُّ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْعُمُومِ حَقِيقَةً، إِنَّمَا هُوَ الْخُصُوصُ، وَذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِ أَرْبَابِ=

الكاشف عن المحصول .....

فلنقلها؛ جرياً على العادة، ثم نشرح كلام المصنف، فنقول: قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>:  
التخصيص: إفراد الشيء بالذكر؛ في اصطلاح الأصوليين، وقال: واللفظ هو الذى ينبئ  
عن أمر يجوز إدارجه مع غيره تحت لفظ آخر.

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح «اللمع»: التخصيص: تمييز بعض الجملة عن الجملة  
بحكم أو معنى؛ يقال: حُصَّ رسول الله ﷺ بكذا، وحُصَّ الغنى بإيجاب الزكاة -  
معناه: ميز عن غيره بكذا.

وأما تخصيص العموم، فحده: إخراج بعض ما دخل فى اللفظ العام، بدليل.

قال صاحب «التلخيص»: حد الخصوص: أنه ما تناول شيئاً مخصوصاً. وفيه نظر؛ بل  
هو فاسد.

وقال صاحب «المعتمد»: التخصيص يستعمل على موجب اللغة، وعلى موجب  
العرف:

أما فى اللغة: فيفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو  
زماناً؛ وعلى هذا: يكون النسخ داخلاً تحت التخصيص. وأما التخصيص فى العرف:

=العموم. أما على مذهب أرباب الاشتراك، فهو المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص. ويرى  
أكثر الشافعية أن الخاص: هو قصر العام على بعض مسمياته مطلقاً. وذهب الحنفية إلى أنه قصر  
العام على بعض مسمياته بكلام مستقل مؤصول. ينظر: البحر المحيط للزرکشى ٢٤/٣٠،  
الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٥٨، سلاسل الذهب للزرکشى ٢١٩، التمهيد  
للأسنوى ٣٦٨، نهاية السؤل ٢/٣٧٤، زوائد الأصول له ٢٤٨، منهاج العقول للبدخشى  
٢/١٠٤، التحصيل من المحصول للأمرى ١/٣٦٦، المستصفي للغزالي ٢/٣٢، حاشية البناني  
٢/٢، الإبهاج لابن السبكي ٢/١١٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٢، حاشية العطار  
على جمع الجوامع ٢/٣١، المعتمد لأبى الحسين ١/١٨٩، إحكام الفصول فى أحكام الأصول  
للباحى ٢٦١، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٣/٣٧٩، التحرير لابن الهمام ١٠١،  
ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٣٥، كشف الأسرار للنسفى ١/٢٦، حاشية التفتازانى  
والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٢٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر  
التفتازانى ١/٣٤، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ١٦، الوجيز للكراماسنى ١٠،  
المواقبات للشاطبى ٣/٢٦٠، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، إرشاد الفحول للشوكانى ١٤١،  
نشر البنود للشنقيطى ١/٢٢٦، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصارى ٢/٣٠٠، شرح  
الكوكب المنير للفتوحى ٣٨٧، وينظر: كشف الأسرار ١/٣٠، الحدود للباحى (٤٤)، المغنى

(٩٣)، المدخل (٢٤٧).

(١) ينظر: البرهان: (١/٤٠٠).

فلا يفارق النسخ على موجب مذهبنا إلا فى المقاربة والتراخى. انتهى كلامه.

لا يقال: «غير المستثنى لا يتناوله الخطاب»: لأننا نمنع، بل التناول - نظراً إلى الوضع ثابت فى كل العمومات، إلا أن المخصص عارضه، فالتناول وضعا ثابت لولا المخصص.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: التخصيص: تعريف أن لفظ العموم للخصوص. وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: هذا بيان لازم التخصيص؛ فإنه يلزم من التخصيص التعريف المذكور؛ لأنه هو عينه، ولأنه يفضى إلى الدور.

ويجاب عن الثانى: أن المراد التخصيص فى الاصطلاح.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: هو قصر العام على بعض مسمياته. وفيه نظر؛ لأن لفظ «القصر» ليس بواضح الدلالة على المقصود؛ هذا لأنه يحتل القصر فى التناول والدلالة، أو الحمل، أو الاستعمال.

قال بعضهم: الخصوص مشتق من التخصيص. وهذا فاسد؛ لأن الثلاثى أصل لما زاد عليه من الرباعى وغيره.

وقال أيضاً: يندرج فى هذا الاستثناء: إخراج بعض العام بعد العمل به، وهو نسخ لا تخصيص، وإخراج بعض ما تناوله الخطاب بمفهومه؛ كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»<sup>(٣)</sup>؛ فإن مفهومه: أن ما ليس بماء لا يجب عنه غسل، وقد أخرج بعض هذا المفهوم قوله ﷺ: «إِذَا تَقَى الْخِتَانَانَ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»<sup>(٤)</sup>؛ بل ينبغى أن يقال: [هو إخراج<sup>(٥)</sup>] بعض ما

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٥٩).

(٢) ينظر: شرح العضد ١٢٩/٢.

(٣) تقدم.

(٤) أخرجه أحمد (٦/٤٧)، ومسلم (١/٢٧١ - ٢٧٢): كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٣٤٩/٨٨)، والترمذى (١/١٨٢): كتاب الطهارة: باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل، الحديث (١٠٨) و (١٠٩) وقال: حديث عائشة حسن صحيح، والطحاوى: كتاب الطهارة: باب الذى يجامع ولا ينزل، وأبو عوانة (١/٢٨٩)، والبيهقى (١/١٦٤). أما حديث أبى هريرة: فأخرجه البخارى (١/٣٩٥): كتاب الغسل: باب إذا التقى الختانان الحديث (٢٩١)، ومسلم (١/٢٧١) كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٣٤٨/٨٧)، وأبو داود (١/١٠٥): كتاب الطهارة: باب فى الإكسال رقم (٢١٦)، وابن ماجه (١/٢٠٠): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى وجوب الغسل إذا التقى الختانان رقم (٦٠٨)، والدارمى (١/١٩٤): كتاب الطهارة: باب فى =

تناوله اللفظ. منطوقه بلفظ لم يوضع [٢٢٣/ب] له أنه للإخراج. وهذا فاسد؛ وذلك لأن التخصيص جنس للنسخ والاستثناء عند المصنف، وصاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>؛ فلا يجب إخراجهما عن تعريف جنسهما، بل الواجب صدق حد الجنس على أنواعه؛ على ما بين في المنطق؛ فلا يرد الاستثناء والنسخ على تعريف المصنف أصلاً.

وأما المفهوم: فإن كان له عموم، والمنطوق يخصه - فيندرج تعريفه بـ«تفسير الخطاب» بما هو أعم من اللفظ.

تنبيه: اعلم: أنه لا بد من تقديم أبحاث تذكر في أن الخطاب العام له دلالة على ثبوت الحكم في كل فرد من أفراد ما تناوله بعمومه؛ نظراً إلى الوضع، وهذه الدلالة لا تبطل بالتخصيص جزماً، وتقتضى هذه الدلالة أن يكون كل فرد مراداً من الخطاب العام بالنظر إليه، مع قطع النظر عن المعارض، وتقتضى الإرادة المذكورة ثبوت الحكم في كل فرد من تلك الأفراد؛ فإذاً: مقتضى الصيغة العامة للدلالة المذكورة، ومقتضى [الدلالة] <sup>(٢)</sup> الإرادة، ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد؛ فتخصيص بعض الأفراد بالحكم - دون الذي لا يخرج اللفظ عن دلالة عليه جزماً؛ فإن الصيغة العامة دالة على كل الأفراد مع التخصيص، بل يخرج ذلك البعض عن الدخول في مقتضى الدليل؛ ويلزم من ذلك: إخراجهم عن المقتضى الثابت جزماً؛ فإذاً: ليس ههنا إلا إخراج صورة التخصيص عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم؛ فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ ظاهراً، مخرجة عنه بالتخصيص.

وإذا تبين هذا، فنقول: قول المصنف: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه»: إن كان المراد بالإخراج هو الإخراج عن الدلالة أو التناول - فلا سبيل إليه، وإن كان المراد به الإخراج عن ذات الخطاب - فلا معنى له، فلم يبق إلا إخراج بعض أفراد ما تناوله الخطاب عن ترتب مقتضاه عليه؛ فيلزم إخراجهم عن جملة صور المراد باللفظ العام ظاهراً، وألا يكون الحكم ثابتاً في الفرد المخصوص. فليفهم الإخراج على هذا الوجه. وقد توجه الإشكال على ظاهر لفظ المصنف.

= مس الختان الختان، والدارقطني (١١٣/١): كتاب الطهارة: باب في وجوب الغسل بالتقاء الختانيين، والبيهقي (١٦٤/١)، والطيالسي (٥٩/١)، وأحمد (٢٤٧/٢)، (٤٧٠) بلفظ: «إذا جلس بين شعبها ثم جهدها فقد وجب الغسل».

(٥) في «ب»: هل خروج.

(١) ينظر: المعتمد (٢٣٤/١).

(٢) سقط في «ب».

البحث الثانى: اعلم: أنه لا بد فى العام المخصوص من أمرين:

أحدهما: قصد المتكلم بإطلاقه الخطاب العام تعريف الحكم فى بعض ما تناوله الخطاب.

وثانيهما: أنه لا يريد بالنص العام تعريف الحكم فى الصورة المخصوصة؛ لأنه لو أراد ما كانت مخصصة.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فاعلم: أن للناس قولين فى التخصيص:

أحدهما: أنه أراد تعريف بعض ما تناوله الخطاب.

وثانيهما: الدليل الدال على الإرادة. نقلهما صاحب «الملخص»؛ وهو القاضى عبد الوهاب المالكى.

البحث الثالث: اعلم: أنه قد سبق نقل مذاهب الناس فى العموم، وعليها يتفرع حد التخصيص وفرع المصنف على قول بعض الواقفية [الحد]<sup>(١)</sup> اللائق به، فقال: هو إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب، وهو قول من قال: الصيغة - التى هى عامة عند القائلين بالعموم - هى صالحة للحمل عليه.

وأما الباقيون: فقد اعترفوا بوضع الصيغة المذكورة للعموم والخصوص؛ ولهذا قال المصنف: «قال بعض الواقفية».

واعلم: أنه اتضح متن الكتاب بهذه الأبحاث، والله أعلم.

قال صاحب «الحاصل»<sup>(٢)</sup>: التخصيص كالجنس، والنسخ والاستثناء نوعاه؛ لأن التخصيص: هو إزالة الحكم: فإن كانت الإزالة عن كل الأفراد، فهو نسخ، أو لا عن الكل، فهو استثناء. وهذا فيه نظر.

قال صاحب «التنقيح»: التخصيص: إخراج بعض ما تناوله اللفظ وضعا عن الإرادة باللفظ، ويصح أن يقال: هو إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله.

واعترض عليه: بأن البعض المخرج لم يتناوله الإرادة؛ حتى يصدق عليه: أنه خرج عنها.

وقوله: «إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله - لا يفيد شيئا من التخصيص؛ لأنه لو

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: الحاصل (١/٥٢٧).

أطلقه على الكل، صدق عليه أنه أطلقه على البعض؛ لأن الكل لا ينافي البعض، بل يستلزمه.

وجوابه: أن الإخراج معناه ما ذكرنا؛ فلا يرد ما ذكره المعترض.

وعن الثاني: أن المراد: مع قصر اللفظ عليه، وإن فهم هذا من لفظه، فقد اندفع الإشكال؛ وإلا زيد فيه.

واعلم: أن من المشهور عموم قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]، وهو مخصوص بالذمي والمعاهد. فإذا عرفت ذلك: فقال بعضهم: «ليس مخصوصاً؛ لأنه عامٌّ في الأشخاص، مطلق في الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ فلا يقتضى وجوب قتل كل مشرك في أى حال كان، بحيث يعم الأحوال، بل يقتضى ذلك فى حال ما، وما من مشرك إلا ويجب قتله فى حال ما، وهى حالة المحاربة»:

وجوابه: أن عموم الأحوال غير مأخوذ من نفس وجوب قتل كل مشرك؛ بل من أمر آخر، وهو أن الآية تقتضى وجوب قتل كل مشرك على أى حال من أحوال شركه؛ لا أن هذا الكلام يفهم منه؛ لأن تعليل وجوب القتل [بعلة الشرك] <sup>(١)</sup> - على ما سيأتى بيانه فى «كتاب القياس» - وقد سبق التلويح إليه فى مواضع من هذا الكتاب؛ فيصير تقدير الكلام: اقتلوا المشركين ما داموا مشركين؛ فيلزم عمومه بعموم أحوال شركه وأزمته، ويظهر مما ذكرناه التخصيص. ثم نقول: «هو مخصوص بالذمي»:

قوله: «الذمي يقتل فى المحاربة»:

قلنا: خرج عن كونه ذمياً فى تلك الحالة.

\* \* \*

### المسألة الثانية:

#### فى الفرق بين التخصيص والنسخ

قال المصنف - رحمه الله -: النسخ: لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين، بطريق خاص؛ فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرقاً ما بين العام والخاص، لكن الناس اعتبروا فى التخصيص أموراً لفظية أخرجوه - لأجلها عن جنس النسخ، وتلك الأمور خمسة:

(١) فى «ب»: يفيد الفرق.



أَحَدُهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ: لَا يَصِحُّ إِلَّا فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ، وَالنَّسْخُ: قَدْ يَصِحُّ فِيمَا عَلِمَ  
بِالدَّلِيلِ؛ أَنَّهُ مُرَادٌ، وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ اللَّفْظُ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ نَسْخَ شَرِيْعَةٍ بِشَرِيْعَةٍ أُخْرَى يَصِحُّ، وَتَخْصِيصُ شَرِيْعَةٍ بِشَرِيْعَةٍ أُخْرَى لَا  
يَصِحُّ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ النَّسْخَ رَفْعَ الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ، وَالتَّخْصِيصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ النَّاسِخَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتْرَاخِيًا، وَالْمُخَصَّصُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتْرَاخِيًا،  
سَوَاءً وَجَبَتِ الْمُقَارَنَةُ، أَوْ لَمْ تَجِبْ؛ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ قَدْ يَقَعُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ، وَالنَّسْخَ لَا يَقَعُ بِهِمَا.

وَأَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ - فَهُوَ فَرْقٌ مَا يَبْنِي الْعَامَّ وَالْخَاصَّ عِنْدِي،  
وَمِنْهُمْ مَنْ تَكَلَّفَ بَيْنَهُمَا فَرْوَقًا:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مَعَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ كَاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ الدَّالَّةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ؛  
فَالسَّبْعَةُ مَثَلًا لَهَا اسْمَانِ سَبْعَةٌ وَ«عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ»، وَالتَّخْصِيصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ يَثْبُتُ بِقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ النَّاسَ» - ذَلَّتِ  
الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ مَا رَأَى كُلَّهُمْ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَا يَحْصُلُ بِالْقَرِينَةِ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ لَفْظًا، وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَا يَجُوزُ فِيهِ ذَلِكَ.

وَهَذِهِ الْوُجُوهُ مُتَكَلِّفَةٌ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ التَّخْصِيصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ؛ كَالنَّسْخِ، وَالْإِسْتِثْنَاءِ، وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم - أن اختيار المصنف: أن التخصيص جنس تحته نوعان:

أحدهما: النسخ.

وثانيهما: الاستثناء.

ووجه ذلك: أن التخصيص: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، والنسخ متفق  
عليه: أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، والاستثناء كذلك؛ إلا أن المخرج فى  
التخصيص بعض الأشخاص، وفى النسخ بعض الأزمنة، وفى الاستثناء: يشترط أن  
يكون المخرج بصيغة «إلا» وبما يؤدى معناها [٢٢٦ / أ]. وفيه نظر؛ وبيانه من وجهين:

الكاشف عن المحصول ..... أحدهما: أن الجنس بحده ورسمه واسمه يجب صدقه على كل فرد فرد من أنواعه جزماً؛ وذلك ظاهر؛ وقد بينا ذلك في مقدمة هذا الكتاب، فلو كان التخصيص جنساً للنسخ، لصدق على كل فرد من أفراد أنواعه، واللازم منتف؛ لأن الحكم إذا ثبت بالعقل أو بالضرورة، وبالجملة بطريق غير الخطاب الذى هو اللفظ، ثم نسخ ذلك - لا يصدق عليه حد التخصيص الذى اعتبر فيه تناول الخطاب.

وثانيهما: يلزم ألا يكون النسخ قبل التمكّن من الفعل؛ كنسخ وجوب ذبح إسماعيل نسخاً؛ وذلك لأنه لم يوجد فيه التخصيص ببعض.

ولا جواب عن الأول إلا بتفسير حد التخصيص الذى ذكره المصنف، وهو أن نقول: التخصيص هو إخراج ما تناوله طريق شرعى.

وأما الثانى: فباعتبار قيد آخر، وهو تناول الخطاب الأزمنة. وفيه نظر، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: لَكِنَّ النَّاسَ اعْتَبَرُوا فِي التَّخْصِيسِ أُمُورًا كَالْجِنْسِ... إِلَى آخِرِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه فروق بين النسخ والتخصيص فى الجملة، وليست لفظية؛ كما قاله المصنف.

وأما قوله: «أخرجوه بها عن الجنس» معناه: أنهم قصدوا بها الإخراج وإن لم يخرج؛ على ما نبين، إن شاء الله تعالى.

أما الوجه الأول: فهو أن التخصيص لا بد فيه من تناول الخطاب العام لموضع التخصيص؛ على ما ظهر من حده، والخطاب العام دليل لفظى، والنسخ يتحقق فيما علم ثبوته، وإن لم يكن الدليل لفظياً؛ كما إذا ثبت بالفعل أو بالضرورة أو بالقرائن.

الوجه الثانى: هو أنه يجوز نسخ بعض أحكام شريعة بشرية أخرى، دون أصول العقائد والفروع الكلية؛ كحفظ العقول والأموال والأديان والأنفس والأطراف؛ فإن العقائد مع [٢٢٦/ب] هذه القواعد [الكلية<sup>(١)</sup>] الفرعية - لا تنسخ.

ولا يجوز تخصيص شريعة بشرية أخرى؛ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

أو نقول: يجوز نسخ أصل شريعة بشرية أخرى؛ ولا كذلك التخصيص.

الوجه الثالث: أن النسخ: هو رفع لمثل الحكم الذى كان ثابتاً قبل النسخ،

(١) فى «ب»: الظنية.

والتخصيص ليس برفع، بل هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، وينبغى أن يفهم هكذا؛ فإن رفع الثابت محال؛ وهذا لا يمشى على قول من قال: «إن النسخ رفع لا بيان».

وأما الوجه الرابع، وهو: أن الناسخ يجب أن يكون مترخياً عن المنسوخ؛ وإلا لم يكن ناسخاً؛ كقوله: ﴿أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولا كذلك المخصص؛ فإنه لا يجب تراخيه، وهل يجب مقارنته أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما للأشاعرة، وثانيهما للمعتزلة. وهذا فرق بين الناسخ والمخصص، وليس ذلك فرقاً بين النسخ والتخصيص.

وأما الوجه الخامس: هو أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس، والنسخ لا يصح بخبر الواحد والقياس، إذا كان الحكم المنسوخ ثابتاً بالدليل المتواتر.

تنبيه: إن حاصل هذه الفروق يعود إلى أحكام أو لوازم ثابتة لأحدهما دون الآخر، ولا يلزم من ذلك: ألا يكون التخصيص جنساً للنسخ؛ وذلك لأن الجنس حقيقة، ونوعه حقيقة أخرى يصدق عليها الجنس؛ فجاز اختلافهما فى الأحكام واللوازم، ولا يخرج الجنس بذلك عن أن يكون جنساً يعم ما كان لازماً يخصه الجنس من النوع، ويجب ثبوته فى النوع؛ فافهم ذلك.

وأما الفروق: فلندكرها؛ ليتضح بناء هذه المسألة عليها، فنقول: اختلف العلماء فى مدلول المفردات فى الاستثناء المتصل، والأكثر على أن المراد بـ«عشرة» ونحوها فى: «عشرة إلا ثلاثة» - سبعة، و«إلا ثلاثة» قرينة لذلك؛ كالتخصيص [بعشرة]<sup>(١)</sup>.

وقال [٢٢٧/أ] القاضى: «عشرة إلا ثلاثة» بإزاء «سبعة»؛ كاسمين وضعاً لمسمى واحد: أحدهما مركب، والآخر مفرد.

وقيل: المراد بـ«عشرة»: عشرة باعتبار الأفراد، ثم أخرجت ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج، فلم يسند إلا إلى سبعة. نقل ذلك ابن الحاجب.

وإذا عرفت ذلك: ظهر لك هذا الفرق المذكور على القاعدة المختلف فيها.

قال المصنف - رحمه الله - وَالْحَقُّ أَنَّ التَّخْصِيصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ كَالنَّسْخِ وَالِاسْتِثْنَاءِ وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم: أن المراد بـ«غيرهما» ما عدا النسخ والاستثناء من أنواع التخصيصات بالأمور المنفصلة؛ على ما سيأتى بيانه مُفَصَّلًا.

الكاشف عن المحصول ..... لا يقال: «المراد به «غيرهما»: تخصيص العمومات؛ فيصير المنقسم إلى أقسام - قسيماً لها؛ وهو محال»:

لأننا نقول: فساد هذا السؤال من الشرح، وبناء هذا السؤال على قوله: «المراد به «غيرهما»: تخصيص العمومات»؛ وهذا لم يدل عليه لفظ المصنف، وحاصله: سوء فهمه لكلام المصنف، وتفريع الإشكال عليه، ولا يخفى فساد أمثاله، والله أعلم.

قال صاحب «التنقيح»: النسخ إلى الحكم المعين دون التخصيص، ويجوز تخصيص المتواتر بالآحاد دون النسخ، ويجوز التخصيص بالإجماع، ولا يتصور النسخ به، ويتطرق إلى الخبر دون النسخ.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

فِيمَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ، وَمَا لَا يَجُوزُ

قال المصنف - رحمه الله - : الذي يَتَنَاولُ الْوَاحِدَ - لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنِ إِخْرَاجِ الْبَعْضِ عَنِ الْكُلِّ، وَالْوَاحِدُ لَا يُعْقَلُ ذَلِكَ فِيهِ. وَأَمَّا الَّذِي يَتَنَاولُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ - فَعُمُومُهُ:

إِمَّا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، وَيَصِحُّ تَطَرُّقُ التَّخْصِيصِ إِلَيْهِ.

وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى، وَهُوَ أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ، هَلْ يَجُوزُ تَخْصِيصُهَا؟ وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِيهِ فِي بَابِ الْقِيَاسِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَتَانِيهَا: مَفْهُومُ الْمُوَافَقَةِ؛ كَدَلَالَةِ حُرْمَةِ التَّأْفِيفِ، عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ.

وَالتَّخْصِيصُ فِيهِ جَائِزٌ؛ إِذَا لَمْ يَعُدَّ بِالنَّقْضِ عَلَى الْمَفْظِ؛ مِثْلُ تَقْيِيدِ الْأُمِّ إِذَا فَحَرَتْ، وَضَرْبِ الْوَالِدِ إِذَا ارْتَدَّ. وَلَا يَجُوزُ؛ إِذَا عَادَ بِالنَّقْضِ عَلَيْهِ.

وَتَالِثُهَا: مَفْهُومُ الْمُخَالَفَةِ؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ اتِّفَاءً مِثْلَ حُكْمِ الْمَذْكُورِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَقُومَ الدَّلَالَةُ عَلَى ثُبُوتِ مِثْلِ حُكْمِ الْمَذْكُورِ، لِبَعْضِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود - في هذه المسألة - : بيان ما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز تخصيصه؛ فنقول: الخطاب الذي يتناول الواحد بالشخص لا

يمكن تخصيصه بمعنى إخراج بعض الجزئيات عنه؛ لأن الواحد بالشخص جزئى، ولا جزئيات للجزئى؛ فاستحال تخصيصه.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل يتناول أكثر من واحد، فعمومه: إما من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى: أما إذا كان من جهة [٢٢٧/ب] اللفظ: فيتطرق إليه التخصيص أمرا كان أو خيرا؛ على ما سيأتى الدليل عليه.

وأما إذا كان من جهة المعنى - فهو أقسام ثلاثة:

الأول: العلة الشرعية، وهل يجوز تخصيصها أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

الأول: الجواز مطلقا.

الثانى: المنع مطلقا.

وثالثها: الجواز إن كان لمعارض؛ وإلا فلا.

ورابعها: يجوز تخصيص العلة المستنبطة، دون المنصوصة.

الثانى: مفهوم الموافقة؛ كدلالة حرمة التأفف على حرمة الضرب، وتخصيصه جائز لمعارض راجح؛ كَرِدَّةِ الأَب، وأما بدون المعارض: لا يجوز؛ لأنه يعود بالنقض على المنطوق من غير معارض.

الثالث: مفهوم المخالفة؛ كسائمة الغنم؛ فإن مفهومه نفى الإيجاب عن معلوفة الغنم، وعن غير هذا الجنس فيه خلاف، ويجوز تخصيصه: بأن يثبت حكم بعض المسكوت عنه مثل حكم المنطوق، ونظيره: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»؛ فإن مفهومه أنه لا يجب استعمال الماء إلا من إنزال الماء، ويخص هذا العموم، بحديث التقاء الختانين<sup>(١)</sup>، وعموم المناسبة بدليل معنوى، لا أن اللفظ وضع للعموم. لا يقال: «قوله: «إذا تناول الواحد لا يمكن تخصيصه؛ لأن إخراج البعض من الكل يتناول الواحد بالشخص، وهو يقبل التخصيص بالآخر، وذلك؛ كقوله: «رأيت زيدا» ولم ير إلا وجهه، وكذلك يتناول الجوهر الفرد، وهو واحد فى ذاته، ولكن له جهات ست، وإضافات كثيرة؛ فإنه نصف الاثنين، وثالث الثلاثة، وربع الأربعة، وقد أطلقه المصنف؛ ولا بد من التفصيل»: «لأننا نقول: قوله: «إخراج البعض من الكل» قد علم مما سبق من المسائل والأبحاث: أن المراد بالبعض بعض الجهات، وبالكل جملتها؛ فما ذكره وهم محض. وأما الجوهر: فلا بعض له، وأما الجهات والإضافات فليست كثرتها أو تعددها [٢٢٨ / أ] مستفادا من لفظ الجوهر،

ولم نقل: إن الواحد بالشخص يجب أن يتحد [جنسه] <sup>(١)</sup> وجهاته، فما ذكره غير وارد أصلاً.

\* \* \*

### المسألة الرابعة:

#### يَجُوزُ إِطْلَاقُ اللَّفْظِ الْعَامِّ لِإِرَادَةِ الْخَاصِّ

قال المصنف - رحمه الله -: «أمرًا كان أو خبرًا؛ خلافًا لقوم:

لنا: الدليل على جَوَازِهِ وَقُوْعُهُ فِي الْقُرْآنِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةِ: ٥]، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَرُ: ٦٢]، وَيُقَالُ فِي الْعُرْفِ: «جَاءَنِي كُلُّ النَّاسِ»، وَالْمُرَادُ أَكْثَرُهُمْ.

احتجوا: بأنه إذا أُريدَ بِالْخَبَرِ الْعَامِّ بَعْضُهُ - أَوْهَمَ الْكَذِبَ، وَلَوْ كَانَ جَوَازُ حَمْلِهِ عَلَى التَّخْصِيسِ - مَانِعًا مِنْ كَوْنِهِ كَذِبًا لَمَا وُجِدَ فِي الدُّنْيَا كَذِبٌ.

وَجَوَازُ التَّخْصِيسِ فِي الْأَمْرِ يُوهِمُ الْبِدَاءَ.

وَالْجَوَابُ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ اللَّفْظَ - فِي الْأَصْلِ - مُحْتَمِلٌ لِلتَّخْصِيسِ فَقِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى وَقُوْعِهِ - لَا يُوجِبُ الْكَذِبَ وَلَا الْبِدَاءَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : الكلام فيما يرجع إلى حكم المسألة من أقاويل علماء الأصول، فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح «اللمع»: «يجوز تخصيص العموم فى الأمر والنهى والخبر، ومن الناس من قال: لا يجوز تخصيص الخبر». ولم ينقل الخلاف فى الأمر والنهى؛ بل جعله محل الإجماع.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده» <sup>(٢)</sup>: على أن قومًا منعوا ذلك فى الخبر دون الأمر، ويعنى به التخصيص.

قال صاحب «الإحكام» <sup>(٣)</sup>: اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه: أمرًا كان، أو خبرًا، أو غيرهما؛ خلافًا لشذوذ [لا يؤبه لهم] <sup>(٤)</sup> منعوا تخصيص الخبر.

(١) فى «أ»: نسبه.

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٧/١).

(٣) ينظر: الإحكام: (٢٥٩/٢).

(٤) فى «أ»: لا عبرة لهم.

وأما تخصيص الأمر: فلا نعرف فيه خلافا، وكلام ابن الحاجب يدل على الخلاف فى الخير دون الأمر، ونقل أبو الخطاب الخلاف فى الخير دون الأمر، واختيار الإمام أحمد جواز تخصيص الخير. هذا ما نقله القوم.

وأما كلام المصنف: فإنه يشعر بالخلاف فى الخير والأمر جميعا؛ لأنه ذكر شبهه الخصم فى الخير والأمر، وأطلق الكلام فى صدر المسألة فى الأمر والخير. وشبهة الخصم ضعيفة، وجوابها ظاهر؛ فلا حاجة إلى شرحه.

\* \* \*

### المسألة الخامسة

فى الغاية التى لا يمكن أن ينتهى تخصيص العموم إلى أقل منها

قال المصنف - رحمه الله -: اتفقوا فى ألفاظ الاستفهام والحجزة: على جواز انتهائها فى التخصيص إلى الواحد.

واختلفوا فى الجمع المعرّف بالألف واللام؛ فزعم القفال: أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة، ومنهم من جوز انتهائه إلى الواحد.

ومنع أبو الحسين من ذلك فى جميع ألفاظ العموم؛ وأوجب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن يستعمل فى حق الواحد؛ على سبيل التعظيم والإبانة؛ فإن ذلك الواحد يجرى مجرى الكثير؛ وهو الأصح.

أما أنه لا بد من بقاء الكثرة: فلأن الرجل لو قال: «أكلت ما فى الدار من الرمان»؛ وكان فيها ألف، وكان قد أكل رمانة واحدة، أو ثلاثة - عابه أهل اللغة، ولو قال: «كل من دخل دارى - أكرمته» ثم قال: «أردت به زيدا وحده» - عابه أهل اللغة.

احتج من جوز ذلك: بأن استعمال العام فى غير الاستغراق - استعمال له فى غير ما وضع له فليس جواز استعماله فى البعض أولى منه فى البعض الآخر؛ فوجب جواز استعماله فى جميع الأقسام؛ إلى أن ينتهى إلى الواحد.

والجواب: لا نسلم أنه ليس بعض المراتب أولى من بعض، وتقريره ما ذكرناه.

وأما أنه يجوز استعماله فى حق الواحد؛ على سبيل التعظيم: فلقروله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿فقدردنا فنعم القادرون﴾ [المرسلات: ٢٣].

الشرح: اعلم: أن اختيار إمام الحرمين: أن ما انتهى فى التخصيص إلى ثلاثة، فهو مقبول مطلقا، إذا كان من جنس ما يخص، فإن تعدى التخصيص هذه المرتبة، طلب فى المخصص زيادة قوة؛ على ما بيناه فى المرتبة الثانية، فكلما كان أقرب إلى الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أقل، وكلما كان أبعد عن الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أكثر، فالمرتبة الأولى الثلاثة، والثانية الاثنان، والثالثة الواحد. والكل جائز مع اعتبار قوة المخصص بحسب المراتب. ومثال التخصيص إلى الواحد: قول الرجل لزوجته: «أتترجين للرجال؟» إذا رآها تترج لرجل واحد.

وأما الغزالي: فقد بنى هذه المسألة على أقل الجمع، وأنه اثنان أو ثلاثة.

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»<sup>(١)</sup>: يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى تحت اللفظ واحد.

وقال أبو بكر القفال: تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى تحت اللفظ ثلاثة، ولا يجوز تخصيصها إلى ما دون ذلك.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده»<sup>(٢)</sup>: حكى عن أبى بكر القفال: أنه أجاز تخصيص لفظة «مَنْ» إلى أن يبقى تحتها واحد فقط، ولم يجز ذلك فى ألفاظ الجمع العامة، وجعل نهاية التخصيص إلى أن يبقى ثلاثة؛ كقولك: «الناس» و«الرجال».

وأجاز غيره: تخصيص جميع ألفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد، والأولى: المنع من ذلك فى جميع ألفاظ العموم، وإيجاب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل فى الواحد على سبيل التعظيم والإبانة؛ فإن ذلك الواحد يجرى مجرى الكثير.

وقال صاحب «الإفادة» فى «الإفادة»: ذهب الجمهور إلى أنه يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، ولم يفصلوا بين العموم.

وذهب أبو بكر القفال من أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - إلى أنه لا يجوز أن يخص إلى ما دون الثلاثة، وهى أقل الجمع، وأوجب ذلك فى صيغ الجمع بالألف واللام وأسماء الأجناس، فمنع أن يدخل التخصيص على قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وعلى قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] حتى

(١) ينظر: التبصرة ص (١٢٥).

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٦/١).



يقتى فى الخطاب الاثنان والواحد، وأجازة فى صيغة «مَنْ» و«مَا»، وفصل بين الصيغتين: بأن ألفاظ الجموع موضوعة للجمع، ففى التخصيص إلى أن يقتى واحد إخراج لها عن موضوعها، ولا كذلك فى «من» و«ما» فى المجازة والاستفهام؛ لأنها متناولة كل واحد، أى الواحد والاثنين؛ فإن «مَنْ» تستعمل فى الواحد حقيقة.

وقال صاحب «التلخيص» فى «تلخيصه»: اختلف الناس فى الغاية التى يجوز تخصيص العموم إليها، ولا يجوز تجاوزها: فذهب قوم: إلى أنه يجوز أن يخص إلى أن يرجع إلى ثلاثة، ولا يجوز فيما دون ذلك؛ وهو قول أبى بكر القفال من أصحاب الشافعى:

وقيل: إلى اثنين؛ لأنه أقل الجمع. وحكى عن هؤلاء، أو عن بعضهم: أنه فصل بين العام بالألف والسلام الداخلى على الجموع وعلى أسماء الأجناس، وبين لفظة «من» فأجازة فى لفظة «من» إلى أن يقتى واحد، ومنعه فيما تقدم والفرق: أن لفظة «من» لا تخص الواحد من الجماعة؛ لأنه إذا قال: «من دخل دارى، أكرمه» - تناول الواحد والجماعة؛ فلا يكون تقصيرها على الواحد مخرجا للفظ عن موضوعه، ولا كذلك ألفاظ الجموع.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلف القائلون بالعموم فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص إليها: فمنهم من قال: يجوز انتهاء التخصيص فى جميع ألفاظ العموم إلى الواحد. ومنهم: من أجاز ذلك فى «من» خاصة، دون ما عداها من أسماء الجموع، بل جعل الغاية الثلاثة؛ وهو مذهب القفال [من أصحاب الشافعى]. ومنهم: من جعل الغاية فى جميع الألفاظ العامة جمعا كثيرا يعرف من مدلول اللفظ، وإن لم يكن محدودا؛ وهو مذهب أبى الحسين البصرى؛ وإليه مال إمام الحرمين وأكثر أصحابنا.

واعلم: أن فى منقول صاحب «الإحكام» مساهلة، ولا يخفى عليك ذلك بعد نقل [٢٢٩/ب] ما سبق نقله من الجماعة.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: [ذهب] الأكثر [إلى] أنه لا بد [فى منتهى]<sup>(٣)</sup> التخصيص من بقاء جمع كثير يقرب من مدلوله، وأقل ذلك ثلاثة.

وقيل: اثنان. وقيل: واحد.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦١).

(٢) ينظر: شرح العصد (٢/١٣١).

(٣) فى «أ»: مسمى.

والمختار: إن كان التخصيص باستثناء أو بدل، جاز إلى واحد؛ لقوله: «أكرم الناس إلا الجهال، وأكرم الناس العالم منهم»، وإن كان لمتصل غيره، جاز إلى أكثر؛ مثل: «أكرم الناس العلماء»، وإن كان لغير متصل: فإن كان لمحصور قليل؛ كالثلاثة - جاز الرجوع إلى اثنين؛ مثل: قتلت كل زنديق»، وقد قتل اثنين وهم ثلاثة، وإن كان لغير محصور، أو عدد كثير - فالمذهب الأول.

اعلم: أن هذا التفصيل لم نعرفه لغير ابن الحاجب، واعلم: أنه يتبين مما نقلناه عن الأئمة أنهم لم يتفقوا على ما ذكره المصنف من الاتفاق في صيغة «من»، وينبغي أن تلحق «أى» بـ«من» و«ما» في المجازة والاستفهام. وفيما ذكره نظر: التعظيم كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] [فيه] نظر؛ لأن لفظة «نحن» ليست من صيغ العموم بالاتفاق، بل هي حقيقة في الاثنين، مجاز في الواحد، وصيغة العموم لا بد وأن تدل على أفراد غير متناهية.

\* \* \*

### المسألة السادسة

اختلفوا في أن العام الذي دخله التخصيص، هل هو مجاز، أم لا؟

قال المصنف - رحمه الله -: فقال قوم من الفقهاء: إنه لا يصير مجازاً، كيف كان التخصيص.

وقال أبو علي، وأبو هاشم: يصير مجازاً، كيف كان التخصيص. ومنهم من فصل، وذكر فيه وجوهاً. والمختار: قول أبي الحسين - رحمه الله - وهو: أن القرينة المخصصة، إن استقلت بنفسها - صارت مجازاً؛ وإلا - فلا: تقريره:

أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان: عقلية، ولفظية: أما العقلية: فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مرادٍ بالخطاب بالعبادات.

وأما اللفظية: فيجوز أن يقول المتكلم بالعام: «أردت به البعض الفلاني».

وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً.

والدليل عليه: أن اللفظ موضوع في اللغة للإستغراق، فإذا استعمل هو بعينه في البعض - فقد صار اللفظ مستعملاً في جزء مسماه؛ لقرينة مخصصة؛ وذلك هو المجاز.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يقال: لفظ العموم وحده حقيقة فى الاستغراق، ومع القرينة المخصصة حقيقة فى الخصوص».

قلت: فتح هذا الباب يفضى إلى ألا يوجد فى الدنيا مجاز أصلاً؛ لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال: إنه وحده حقيقة فى كذا، ومع القرينة حقيقة فى المعنى الذى جعل مجازاً عنه.

والكلام فى أن العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها - هل هو مجاز أم لا؟: فرغ على ثبوت أصل المجاز، وأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها؛ نحو الاستثناء، والشرط والتقييد بالصفة؛ كقول القائل: «جاءنى بنو أسد الطوال» - فهى لا يصير مجازاً.

والدليل عليه: أن لفظ العموم حال انضمام الشرط، أو الصفة، أو الاستثناء إليه لا يفيد البعض؛ لأنه لو أفاده لما بقى شىء يفيد الشرط، أو الصفة، أو الاستثناء، وإذا لم يفيد البعض - استحال أن يقال: إنه مجاز فى إفادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم، ولفظ الشرط، أو الصفة، أو الاستثناء دليل على ذلك البعض، وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة.

تنبيه: إذا قال الله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾، فقال النبى ﷺ فى الحال: «إلا زيدا» فهذا تخصيص بدليل متصل أو منفصل؛ فيه احتمال.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولاً أقاويل علماء الأصول فى هذه المسألة، ثم نذكر شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: الصيغة الظاهرة فى العموم إذا تطرق إليها التخصيص: فقد صار جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب رأى: إلى أنها صارت جملة فى بقية المسميات، لا يسوغ التمسك بها إلا أن يرد خطاب على بقية المسميات؛ تعبدًا بالعمل بموجبها.

وقال معظم الفقهاء: قد تعبدنا بالباقى ظاهراً إذا لم يمنع منه مانع، فإذا لاح مخصص ولم يتعلق بما بقى، فلا مانع من إجراء اللفظ على مقتضاه فى الباقى؛ فيتعين<sup>(٢)</sup> ذلك فيه.

(١) ينظر: الرهان (١/٤١٠).

(٢) فى «أ»: تعيين.

وقال القاضى أبو بكر<sup>(١)</sup>: إذا خص اللفظ، صار مجازاً؛ على خلاف [ما صار إليه] جماهير الفقهاء؛ فإنه يجوز به عما وضع له اللفظ فى اقتضاء العموم؛ ولكنه مجاز يجب العمل به.

ثم اختيار إمام الحرمين: أن العمل به واجب، واللفظ حقيقة فى تناول البقية، مجاز فى الاختصاص.

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»<sup>(٢)</sup>: [العموم]<sup>(٣)</sup> إذا دخله التخصيص، لم يصير مجازاً فيما بقى تحت اللفظ.

وقال المعتزلة: يصير مجازاً؛ وهو قول عيسى بن أبان<sup>(٤)</sup> من أصحاب أبى حنيفة.

وقال أبو الحسين الكرخى: إن دخله التخصيص بدليل؛ كالاستثناء؛ والشرط - لم يصير مجازاً، وإن كان بدليل منفصل عنه صارَ مجازاً؛ وهو [قول] القاضى أبى بكر.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معمده»<sup>(٥)</sup>: ذهب قوم إلى أن العموم إذا خص لا يصير مجازاً بالتخصيص، متصلاً كان المخصص أو منفصلاً، لفظاً كان أو غير لفظ.

وقال آخرون: يصير مجازاً فى [كل] هذه الحالات. وقيل: يصير مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل.

وقيل: يصير مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو استثناء.

وقاضى القضاة<sup>(٦)</sup> يقول: يصير مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو تقييداً بصفة، وجعله مجازاً بالاستثناء<sup>(٧)</sup>.

(١) ينظر: الرهان (٤١١/١).

(٢) ينظر: التبصرة (١٢٢).

(٣) سقط فى «ب».

(٤) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً، خدم المنصور العباسى مدة، وولى القضاء بـ «البصرة» عشر سنين، له كتب منها: «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأى» و«الجامع» و«الحجة الصغيرة» توفى بـ «البصرة» ٢٢١ هـ. ينظر: تاريخ بغداد ١١/١٥٧، الجواهر المضية ١/٤٠١، الأعلام ٥/١٠٠.

(٥) ينظر: المعتمد (٢/٢٦٢، ٢٦٣).

(٦) قاضى القضاة هو عبدالجبار بن أحمد.

(٧) وسينقل الشارح عن صاحب الإحكام قول القاضى عبدالجبار: أن العام المخصوص يصير مجازاً إذا كان مخصصه الغاية والاستثناء.

واعلم: أن القرينة إما أن تستقل بنفسها فى الدلالة، أو لا تستقل بنفسها: فإن استقلت - فهى ضربان: عقلية، ولفظية:

فأما العقلية: فنحو الدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات.

وأما اللفظية: فنحو أن يقول المتكلم بالعام: «أردت به البعض الفلانى فقط». وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا. انتهى كلامه.

وقال صاحب «التلخيص»: العام إذا خص اختلف فيه الناس: فذهب كثير من الفقهاء: إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى، ولا يكون مجازا؛ إذا كان الذى بقى تحته أقل الجمع فصاعدا؛ وهو قول [٢٣٠/ب] الكل، أو الأكثر من أصحاب الشافعى وأبى حنيفة وأصحابنا؛ فلم يفرقوا بين أن يكون المخصّص عقليا أو لفظيا، متصلا كان أو لم يكن.

وذهب آخرون: إلى أنه إن خص بدليل متصل لفظى؛ كالاستثناء - فإنه لا يكون مجازا، وإن خص بدليل منفصل - كان مجازا؛ وإليه يذهب كثير من أصحاب أبى حنيفة، منهم الكرخى وغيره.

وذهب الباقر من الفقهاء والأصوليين: إلى أنه يصير مجازا على أى وجه خص، وبأى دليل كان التخصيص.

وقال فى «الإفادة»<sup>(١)</sup>: ذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعى: إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى، سواء كان المخصّص متصلا أو منفصلا؛ وهو قول أصحاب أبى حنيفة.

وذهب آخرون، ومن عنى بالأصول من أهل المذهب: إلى أنه يصير مجازا بأى وجه خص؛ وهو قول أكثر أهل الأصول.

ومنهم من يقول: إنه إن خص بدليل منفصل كان مجازا. ومنهم من يقول: بأنه إن خص بدليل لفظى متصل - كان حقيقة، وإن خص بغيره - كان مجازا.

وقيل: إنه مجاز، إلا أن يخص بشرط أو استثناء.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى [المالكى]<sup>(٢)</sup>: ذهب كثير من أصحابنا، وأصحاب

(١) فى «ب»: الإبانة.

(٢) سقط فى «ب».

٤٠٦ .....الكاشف عن المحصول

الشافعي، وأبي حنيفة: إلى أن العام إذا خص بدليل عقلي أو شرعي، أو استثناء متصل به، أو منفصل عنه - فإنه يصير مجازاً؛ وبه قال المعتزلة، وعيسى بن أبان.

وذهب جماعة من شيوخنا؛ كأبي تمام، [والإمام - رحمه الله -] <sup>(١)</sup>، وغيرهما: إلى أنه لا يصير مجازاً، وإن أبقى التخصيص منه واحداً.

وعندي: أن التخصيص بالاستثناء لا يخرج عن الحقيقة إلى المجاز، إلا أن يبقى منه أقل ما يطلق عليه اسم الجمع؛ فيصير مجازاً.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: قال قوم: لا يصير مجازاً على حال؛ وهو قول [شيوخنا] <sup>(٢)</sup>، وأصحاب الشافعي.

وقال صاحب «الإحكام» <sup>(٣)</sup>: الأقوال المنقولة فيها ثمانية: حقيقة مطلقاً؛ قاله الحنابلة، وكثير [٢٣١ / أ] من أصحابنا. وقال الغزالي، وكثير من أصحابنا، وكثير من المعتزلة: إنه مجاز مطلقاً؛ وبه قال كثير من الحنفية؛ كعيسى بن أبان وغيره. ومن الحنفية من قال: إن كان الباقي جمعاً، فهو حقيقة؛ وإلا فلا؛ واختاره أبو بكر الرازي. ومنهم من قال: إنه إن خص بدليل لفظي، فهو حقيقة، متصلاً كان المخصص أو منفصلاً؛ وإلا فهو مجاز.

وقال القاضي عبد الجبار: إن خصه شرط أو صفة، فهو حقيقة؛ وإلا فهو مجاز في الغاية والاستثناء.

وقال القاضي أبو بكر وغيره: إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء، فحقيقة؛ وإلا فمجاز.

وقال أبو الحسين البصري: إن استقل المخصص بنفسه، كان مجازاً؛ وإلا كان حقيقة.

وقيل: هو حقيقة في تناول اللفظ، مجازاً <sup>(٤)</sup> في الاقتصار.

واعلم: أن المصنف - رحمه الله - اختار مذهب أبي الحسين البصري؛ وقال في تقريره: إن القرينة المخصصة المستقلة ضربان:

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: شيوخنا.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٠٩).

(٤) سقط في «ب».

الأول: العقلية؛ وذلك كالدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب؛ وذلك كالدلائل العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر [لا] يجوز، وبيان ذلك قد سبق فى «تكليف ما لا يطاق» من غير بناء ذلك على مسألة التحسين والتقييح العقلين.

وأما على رأى المعتزلة: فبالفاعلية.

وأما الدلالة اللفظية كقول القائل: «أردت بالعام البعض الفلانى». وقد توهم بعضهم أن الدلالة العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر: [لا] يجوز - تختص بالمعتزلة؛ لأنهم قالوا بالحسن والقبح العقلين، وهذا فاسد؛ لما نهينا عليه.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: العام فى هاتين الصورتين مجاز، والدليل عليه: أن اللفظ الموضوع للعموم استعمل فى بعض ما وضع له؛ فيكون مجازا. هذا إذا كان المخصص مستقلا. وأما إذا لم يكن مستقلا - وذلك كالاستثناء والشرط والتقييد بالصفة - فقد ادعى أبو الحسين البصرى: أنه لا يصير العام به مجازا؛ وهو اختيار المصنف: والدليل عليه: هو أن اللفظ العام حال انضمام الشرط أو الاستثناء أو الصفة إليه - لا يفيد ذلك البعض [٢٣١/ب] بخصوصه؛ إذ لو أفاده بخصوصه، لما بقى شىء يفيد الشرط أو الصفة أو الاستثناء قطعا؛ فيكون استعماله خاليا عن الفائدة؛ وهو باطل، وإذا لم يفيد البعض بخصوصه، استحال أن يكون مجازا فيه؛ إذ لو كان مجازا فيه بخصوصه، لكان يفيد فيه جزما، والمفيد خلافه، فثبت أنه لا يكون مفيدا لذلك البعض بخصوصه، فإذا انضم إليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء، صار المجموع دالا على ذلك البعض، وأفاده على سبيل الحقيقة. هذا ما عول عليه المصنف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أنا نقول: لا نسلم أنه لم يفد العام ذلك الخاص بخصوصه حال الانضمام المذكور، بل إن مجرد اللفظ العام لا يفيد أصلا؛ وهذا لجواز ألا يفيد بخصوصه؛ نظرا إلى مجرد اللفظ العام، ويفيد باعتبار آخر، وكونه مجازا فيه يتوقف على إفادته له، لا على إفادته له بمجرد نظرا إليه.

ولو اعتبرنا ما ذكرتم، لما بقى مجازا. فالحاصل: أنه يشترط فى الجواز أن يفيد المعنى المجازى، ولا يشترط أن يفيد بمجرد مجردة وحده مع قطع النظر عن غيره؛ وذلك لأنه لو أفاده وحده مع قطع النظر عن الغير، لكان حقيقة؛ فلا يكون مجازا.

وبعبارة أخرى: أنا نقول: تدعى أن اللفظ العام حال انضمامه إلى الشرط أو الصفة [أو] (١) الاستثناء - لا يفيد ذلك الخاص؛ نظرا إلى ذلك اللفظ العام وحده ويقطع النظر

عن كل ما سواه، أو تدعى أنه لا يفيد به باعتبار ما من الاعتبارات؟: الأول مسلم، والثاني ممنوع، وهذا المنع ظاهر؛ لأنه يفيد به اعتبار الشرط أو الصفة أو الاستثناء، ويشترط لكون اللفظ مجازاً في المعنى: أن يفيد به باعتبار ما، وليس من شرطه أن يفيد به بإطلاقه ومجرده، فلا يلزم من كونه لا يفيد به بمجرد الأصل، ولا يلزم من كونه لا يفيد به على ذلك الوجه خروجه عن كونه مجازاً. وهذا منع دقيق لا جواب له.

أما قوله: «المجموع الحاصل من لفظ العام، ولفظ الشرط أو الصفة أو الاستثناء - صار دليلاً على ذلك البعض» - فهو حق.

قوله: «وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض بطريق الحقيقة»:

قلنا: إن عنيت به: مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فممنوع، وإن عنيت به: لا مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فهو مسلم، ولكن لم قلت: «إنه يكون المجموع على هذا التفسير [حقيقة]؟!».

وإذ قد تبين ذلك: فالحق ما اختاره الغزالي، وهو: أن العام متى دخله المخصص، كان مجازاً على الإطلاق؛ ووجه ذلك ظاهر؛ بعد تبين فساد ما اختاره المصنف.

واعلم: أن أبا الحسين هو صاحب هذا المذهب، وقال في «المعتمد»<sup>(١)</sup>: فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها؛ نحو: الاستثناء والتقييد بالصفة والشرط - فقد قال قاضي القضاة: أداة الاستثناء تجعل الأمور العموم مجازاً، ولم يقل ذلك في الشرط والصفة.

وعند الشيخ أبي الحسن: أن العموم لا يصير مجازاً بهذه الأمور الثلاثة، ولعله عنى بقوله ما نذكره الآن، وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام، ولا يكون لفظ العموم بانفراده لا حقيقة ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء بمجموعهما حقيقة، وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة.

والدليل عليه هو: أن القائل إذا قال: «أكرم بنى الطوال، أو إن كانوا طوالاً، أو [قال]: إلا من دخل الدار» - فإنه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده؛ لأنه لو كان كذلك، ما كان أراد بلفظ الاستثناء أو الصفة أو الشرط شيئاً؛ لأن هذه الأشياء توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه. فيقال: إن المتكلم [ما] أراد بها ذلك الشيء، و[ما] أراد بالعموم وحده البعض؛ لأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم، لم يبق شيء يراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة؛ فثبت: أنه عنى البعض بمجموع الأمرين.



وإذا ثبت أن المتكلم لم يعين<sup>(١)</sup> بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض - ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور، لم يكن حقيقة [٢٣٢/ب] ولا مجازاً، وإذا ثبت أنه قد عنى البعض بمجموع الأمرين - وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض - ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه. انتهى كلام أبى الحسين وضعفه تبين بما ذكرناه؛ فإننا نمنع أنه إذا عنى بالعموم ذلك البعض، لا يبقى شىء يدل عليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء؛ بل هذه الأشياء ذكرت للدلالة على أن المعنى بلفظ العموم البعض المخصوص.

قال صاحب «التلخيص»: ما اختاره - ههنا - يناقض ما ذكره فى «كتاب اللغات»، وهو أن التخصيص يقابل الحقيقة؛ حيث قال: «الخلل يدخل الكلام بناء على خمس احتمالات»، وعد من جملتها: [احتمال]<sup>(٢)</sup> التخصيص، وأيضاً: عد إطلاق العام وإرادة [البعض]<sup>(٣)</sup>: من جملة وجوه المجاز، ثم إنه جعل التخصيص جنساً للنسخ والاستثناء؛ فيلزم كون الاستثناء من التخصيص الذى هو المجاز، ثم ما ذكره من الدليل يبطل بالتخصيص بالقرينة المنفصلة.

وجوابه: منع التناقض بحمل التخصيص الذى جعله مجازاً على التخصيص بالقرينة المنفصلة، لا على نوع التخصيص. وبه خرج الجواب عما يليه من نوعى التناقض. وأما المذكور فى التنبيه من الاحتمال: فظاهر.

\* \* \*

### المسألة السابعة

#### يجوز التمسك بالعام المخصوص

قال المصنف - رحمه الله - : وَهُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ، وَقَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ، وَأَبُو ثَوْرٍ: لَا يَجُوزُ مُطْلَقًا. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَذَكَرَ الْكَرْحِيُّ: أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ، وَالْمَخْصُوصَ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ.

والمختار: أنه لو خص تخصيصاً مجملاً لا يجوز التمسك به؛ وإلا جاز؛ مثال التخصيص المجهول: كما إذا قال الله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ثم قال: لَمْ أَرِدْ بَعْضَهُمْ.

(١) فى «ب»: يجوز.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ كَانَ مُتَوَالًا لِلْكَلِّ، فَكَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَقْسَامِ ذَلِكَ الْكَلِّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْقُوفًا عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الْآخِرِ، أَوْ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكَلِّ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ: إِنْ كَانَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ - مَشْرُوطًا بِكَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الْآخِرِ - : لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِنْ افْتَقَرَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ إِلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ، وَلَا يَنْعَكِسُ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ يَصِحُّ أَنْ يَبْقَى بَدُونِ كَوْنِهِ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ؛ فَيَكُونُ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ. هَذَا؛ مَعَ أَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ نِسْبَةَ اللَّفْظِ إِلَى كُلِّ الْأَقْسَامِ - عَلَى السَّوِيَّةِ؛ فَلَمْ يَكُنْ جَعَلَ الْبَعْضُ مَشْرُوطًا بِالْآخِرِ - أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ. وَالْقِسْمُ الثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي الْكَلِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ - لِأَنَّ الْكَلَّ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ تَحَقُّقِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، فَلَوْ تَوَقَّفَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي الْبَعْضِ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكَلِّ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَلَمَّا بَطَلَ الْقِسْمَانِ - نَبَتَ: أَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ - لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْبَعْضِ الْآخِرِ، وَلَا عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكَلِّ؛ فَبِإِذْنِ: هُوَ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ، سِوَاءَ نَبَتَ كَوْنُهُ فِي الْبَعْضِ الْآخِرِ أَوْ فِي الْكَلِّ، أَوْ لَمْ يُنْبِتْ ذَلِكَ؛ فَنَبَتَ أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ حُجَّةً.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ فَوَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضِيَّ قَائِمٌ»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُقْتَضِيَّ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ، وَصِیْغَةُ الْعُمُومِ دَالَّةٌ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ، وَالدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ - دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِهِ فِي مَحَلِّ التَّخْصِيصِ، وَفِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ؛ فَنَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَّ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ صُورَةِ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضًا - فَلِأَنَّ الْمُعَارِضَ إِنَّمَا هُوَ بَيَانٌ أَنَّ الْحُكْمَ غَيْرُ تَابِتٍ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمَعْيَنَةِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمَعْيَنَةِ - عَدَمُهُ فِي الصُّورَةِ الْآخَرَى؛ فَبَيَانُ عَدَمِ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لَا يَكُونُ مُنَافِيًا لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الْآخَرَى.

فَنَبَتْ: أَنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ، وَالْمَانِعُ مَفْقُودٌ؛ فَوَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ عَلِيًّا - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - تَعَلَّقَ فِى الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ فِى الْمِلْكِ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٣]؛ مَعَ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْبِنْتِ وَالْأَخْتِ، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ فَكَانَ إِجْمَاعًا.

اِحْتَجُّوا: بِأَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَيَجِبُ صَرْفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ؛ وَحَيْثُئِذٍ لَا يَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى بَعْضِ الْمَحَامِلِ - أَوْلى مِنْ بَعْضٍ؛ فَيَصِيرُ مُجْمَلًا. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَيْسَ الْبَعْضُ بِأَوْلى مِنَ الْبَعْضِ؛ بَلْ - عِنْدَنَا - يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْبَاقِي، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: الكلام فى نقل أقاويل أئمة الأصول، فنقول: قد علم مذهب إمام الحرمين والغزالي فيما مضى؛ فلا نعيده.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: اختلف الناس فى العموم المخصوص: هل يصح الاستدلال به أم لا؟ وذلك فيما عدا المخصوص: فلم يجز عيسى بن أبان، وأبو ثور الاستدلال به على ذلك؛ على كل حال. وأجاز ذلك آخرون على كل حال. وأجاز ذلك قوم فى حال دون حال:

واختلفوا فى تفصيل تلك الحال: فقال الشيخ أبو الحسن: إن خص بشرط أو استثناء، صح التعلق به فيما عدا المخصوص، وإن [٢٣٣/أ] خص بدليل منفصل، فلا.

وقال أبو عبد الله: إن خص: إن كان المخصص والشرط قد منعنا من تعلق الحكم بالاسم العام، وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر -: لم يجز التعلق به، وإن لم يمنعها من تعلقه به -: صح التعلق به. ومثّل القسم الأول: بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز، ومقدار المسروق - يمنع من تعلق القطع بالسرقة، ويقضى وقوعه على الحرز الذى لا ينبئ عنه اللفظ؛ فلم يجز التعلق به. ومثّل القسم الثانى: بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]؛ فإن قيام الدلالة على أن منع قتل معطى الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط، فلم يمنع التعلق به فى قتل من لم يعط الجزية.

وقال قاضى القضاة: إن كان العموم المخصوص والمشروط لو تركنا وظاهره من

دون الشرط والتخصيص، كنا نمثل ما أريد منا، ونضم إليه ما لم يرد منا، [و] احتجنا إلى بيان ما لم يرد منا، ولم نحتج إلى بيان ما أريد منا؛ إذا كنا نصير إليه من دون البيان -: فيصحُّ التعلق بالظاهر فيه. وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط، لم يمكننا امتثال ما أريد منا، واحتجنا إلى بيان ما أريد؛ إذ لسننا نكتفى بالظاهر فيه -: فلا. وهذا الذي ذكره عقد مذهب ودلالة.

وينبغي أن يزداد في القسم الأول: ألا يكون العموم قد خص تخصيصاً مجملًا؛ [وذلك لأن الله سبحانه لو قال: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، ثم قال لنا: «لم أرد بعض المشركين» - لكنا لو تركنا وقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ أمكننا أن نفعل ما أريد منا، وما لم يرد منا، ومع ذلك التخصيص المجمل: لا يمكننا.

ونقل صاحب «الإفادة» القولين المطلقين، وقول الكرخي، وقول أبي عبد الله البصري لا غير. وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن اختيار المصنف أن العام المخصوص حجة على الإطلاق في غير محل التخصيص؛ بشرط ألا يكون التخصيص مجملًا، ولا يتوهم من هذا القيد: أنه ذهب أحد إلى أنه يكون حجة، وإن كان التخصيص [٢٣٣ / ب] مجملًا؛ فلم يذهب إلى هذا أحد.

واحتج المصنف على صحة ما اختاره بوجوه:

الأول: أن العام متناول لكل فرد من أفراد تناولاً متساوياً بحكم الوضع، فبعد ذلك: كونه حجة في هذا الفرد: إما أن يتوقف على كونه حجة في الفرد الآخر توقفاً متعاكساً، بمعنى: توقف كل واحد منهما على الآخر، أو يتوقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في كل الأفراد، أو لا يحصل شيء من هذين التوقفين. الحصر ضروري؛ وذلك لأنه إما أن يحصل أحد التوقفين أو لا، فإذا حصل أحدهما، فهو القسم الأول، وإن لم يحصل، فهو القسم الثاني:

فإن كان الواقع هو القسم الأول: يلزم الدور؛ وذلك لأنه: إن توقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في ذلك الفرد توقفاً متعاكساً -: فلزوم الدور ظاهر. وإن توقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في الكل - وكونه حجة يتوقف على كونه حجة في هذا الفرد بالضرورة -: فيلزم الدور أيضاً؛ والدور باطل؛ فيلزم بطلان كل واحد من التوقفين؛ فيلزم عدم توقف كونه حجة في هذا الفرد على شيء منهما؛ [فيوجد<sup>(١)</sup>] كونه حجة في هذا الفرد بدون كونه [حجة<sup>(٢)</sup>] في الفرد الآخر، ودون

(١) في «ب»: فهو حد.

(٢) سقط في «ب».

كونه حجة فى الكل؛ فىلزم كونه حجة فى هذا الفرد، وإن لم يكن حجة فى شىء منها، وهو المطلوب.

هذا تقرير هذا الوجه؛ والوجه ضعيف: وبيان ضعفه: أنا نقول: لا نسلم أنه إن لم يتوقف أحد التوقفين، يلزم كونه حجة فى هذا الفرد بدون كل واحد منهما؛ وهذا جواز أن يكون كونه حجة فى هذا الفرد من لوازم كونه حجة فى ذلك الفرد لزوما متعاكساً؛ بأن يكونا متلازمين؛ فلا يلزم من عدم التوقف المذكور وجوده بدون؛ وذلك لوجوب انتفاء أحد المتلازمين بانتفاء الآخر.

وإن قال: «أعنى بالتوقف ألا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ فأورده هكذا، وأقول: إما أن يوجد أحدهما بدون [٢٣٤/أ] الآخر أو لا: فإن وجد، يلزم المطلوب؛ واندفع المنع، وإن لم يوجد، يلزم الدور»:

قلنا: لا نسلم لزوم الدور، وعدم لزومه بين؛ فإن المتلازمين لا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ ضرورة التلازم، وكذلك المضافات. فالمنع وارد على أحد المقامين؛ ولا جواب له، وهذا المنع تنبه له الفاضل صاحب «التحصيل»، وقد أوضحناه نحن، وبعضهم أراد انتحاله؛ فغير العبارة بأنه دور [معية<sup>(١)</sup>].

واعلم: أنه لا يمكن إيراد هذا الوجه على وجه لا يتجه عليه شىء من المنوع؛ وذلك بتغير<sup>(٢)</sup> صورته.

وبيانه: أن نقول: لا شك أن العامّ تناول لكل واحد من أفرادكم الوضع؛ فىكون تناولاً لهذا الفرد الذى يدعى أنه حجة فيه جزماً، وهو سالم عن معارضة التوقف الدورى المستحيل؛ وهو أن يكون ما ذكر لهذا الفرد علة تناوله لذلك الفرد، فإذا تناوله لذلك الفرد علة لتناوله لهذا الفرد جزماً، وهو سالم عن معارضة ملازمة التناول المتعاكس؛ فإنه ليس تناوله لهذا الفرد من لوازم تناوله لذلك الفرد تناولاً متعاكساً؛ وإلا استحال تناوله لهذا بدون تناوله لذلك؛ واللازم باطل. ولا شك فى معارضة كل واحد مما ذكرنا لكونه حجة فى هذا الفرد، فقد سلم عنهما؛ فىلزم كونه حجة فيه؛ عملاً بالدال على كونه حجة فيه، وهو تناوله وضعاً مع كون [المتن]<sup>(٣)</sup> حجة السالم عن المعارض. وهذا وجه حسن فى إفادة الظن دون القطع. وبقریب مما ذكر

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ولكن بتفسير.

(٣) سقط فى «ب».

يتقرر الوجه الثاني؛ ولكن الفرق ثابت بين ما ذكرناه وبين الوجه الثاني للمتأمل. وبقيّة الكلام فى هذا الموضوع غنى عن الشرح.

قال صاحب «التلخيص»: لا نسلم أن الصيغة بعد التخصيص تدل على الحكم فى جميع الصور، فإن فسر ذلك بمجرد التناول - قلنا: لا نسلم أن عدم الحكم فى صورة التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى؛ وهذا لأن عدم الحكم فى صورة التخصيص يورث الإجمال. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم ترتب الحكم على مثل هذا المقتضى السالم<sup>(١)</sup>. ثم نقول: كل واحد من الوجه الأول والثانى [٢٣٤/ب] سيأتى التمسك به فى صورة التخصيص الجمل.

والجواب عما ذكر من الأنواع الثلاثة: أنا نقول: الصيغة العامة متناولة لكل فرد من الأفراد الداخلة تحت العام وضعا جزئيا، ولا استحالة فى أن يثبت الشارع الحكم فى بعض أفراد العام دون البعض؛ فثبت الحكم فى ذلك البعض؛ لوجود المقتضى السالم عن هذا المعارض، وعن معارضة الإجمال الحاصل بسبب التخصيص الجمل: والمقدمات المذكورة بعد تحريرها واضحة، والمنوع مندفة:

أما المقتضى: فالأن المراد به التناول، وهو جزء من الثبوت.

وأما الملازمة: فقطعية. وأما ثبوت الحكم بعد ثبوت المقدمتين: فبالنظر إلى الموجب السالم عن المعارض. وأما النقص المذكور: فمندفع بما ذكرنا من القيد<sup>(٢)</sup>.

(١) أى: عن المعارض.

(٢) قال شيخنا العلامة محمد فايد: ومن المعلوم أن دليل التخصيص تارة يكون عقلا وتارة يكون كلاما، وتارة لا يكون عقلا ولا كلاما؛ كالحسن؛ والزيادة والنقصان، فإن كان المخصص هو العقل - كان العام قطعيا فى الباقي؛ إذ ليس فيه ما يورث الشبهة؛ لأن ما يقتضى العقل إخراجها فهو مخرج، وغيره باق على ما كان؛ إذ هو فى حكم الاستثناء، لكنه حذف اعتمادا على العقل فمثلا ليس فى قول الله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ ونظائر ذلك شبهة فى لالته مع خروج الصبى والمجنون بالعقل، وإلا لما أجمعوا على كفر من جحد العمل بمقتضى الخطابات الواردة بالفرائض من مثل ما معنا، وليس لقاتل أن يقول: من الجائز أن تكون قطعيتها بواسطة الإجماع؛ لأننا نقول: هذه الخطابات قطعياً قبل أن يتحقق الإجماع هكذا أطلق صدر الشريعة فى «توضيحه» ولم يفصل بين ما إذا كان المخرج بالعقل معلوما أو مجهولا؛ إذ العقل قد يقتضى إخراج بعض معلوم، وقد يقتضى إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض؛ مثل «الرجال فى الدار». وقد نبه صاحب التلويح وغيره على أن المخرج به إن كان مجهولا فهو لا يصلح حجة حتى يتبين المراد منه؛ لأن جهالة المخرج أورثت جهالة فى =

=الباقى. ولا شك أن القول بالقطعية إنما يكون على مذهب من يرى قطعية العام قبل التخصيص. أما من يرى ظنيته فظاهر أن يكون ظنيا بعده كما كان قبله؛ لأن الاحتمال الذى كان من أحله الحكم بالظنية عندهم باق بعد التخصيص بالعقل، فالحق أن إطلاق القول بالقطعية ليس على ما ينبغى، اللهم إلا إن كان الإطلاق بناء على مذهبه. وإن كان المخصص غير العقل والكلام - فالظاهر أنه لا يبقى قطعيًا؛ لاختلاف العادات، وخفاء الزيادة والنقصان، وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء، اللهم إلا إن يعلم القدر المخصوص قطعًا - وإن كان المخصص كلامًا، وكان مبهمًا؛ كما لو قال: «أحسن إلى الناس»، ثم يقول عقيب ذلك: «لا تحسن إلى بعضهم»، وكما لو قال: «اقتلوا المشركين أو بعضهم»، فقد نقل الأمدى فى «الإحكام» اتفاق الكل على أنه لا يبقى حجة على معنى أن يتوقف فى الاحتجاج به، حتى يجيء البيان؛ لأنه قد صار مجملًا، وقد جرى على هذا النحو من حكاية الاتفاق العضد، حيث قال: قد اختلف فى العام المخصص بمبين، هل هو حجة فيما بقى أم لا؟ أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصص، أو لم يرد به كل ما يتناوله - فليس حجة بالاتفاق، وحكى فى «إرشاد الفحول» أن ممن نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر، وابن السمعان والأصفهاني. وفى حكاية الاتفاق فى هذا المقام نظر، ففى «المسلم»: «وقال الجمهور: العام المخصص بمبهم ليس حجة خلافًا لفخر الإسلام». قال شارحه والإمام شمس الأئمة، والقاضى الإمام أبو زيد وأكثر معتبرى مشايخنا فى المستقل: بل لا مخصص عندهم إلا هو؛ فإن عندهم حجة ظنية، وقيل: إذا كان المخصص مستقلًا مبهمًا يسقط المبهم، ويبقى العام كما كان؛ وإليه مال أبو المعين من الحنفية. وعبارة «كشف الأسرار» على البيزدوى: «والصحيح من المذهب أن العام يبقى حجة بعد الخصوص، معلوماً كان المخصص أو مجهولًا، إلا أن فيه ضرب شبهة، وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص. ثم ذكر الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ أن أبا حنيفة، رحمه الله استدلى على فساد البيع بشرط بنهى النبي ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار قد خص منه، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله - عليه السلام -: «الجار أحق بصقبة»، وهذا عام قد دخله خصوص، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبة. واستدل محمد على عدم حواز بيع العقار قبل القبض بنهيه - عليه السلام - عن بيع ما لم يقبض، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح كذلك. وما ذكر يصلح دليلًا على المذهب فى المخصص المعلوم لا فى المجهول؛ إذ ليس فى شيء مما ذكر مخصص مجهول. ثم حكى أن القاضى الإمام أبو زيد ذكر فى «التقويم»: أن الذى ثبت عنده من مذهب السلف؛ أن العام يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعًا، ولكن غير موجب للعلم قطعًا، فروى المذهب فى الفصلين، فثبت المذهب به، وفى أصول الجصاص: «والذى عندى من مذهب أصحابنا فى هذا المعنى: أن تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال به فيما عدا المخصص، وعليه يدل أصولهم واحتجاجهم للمسائل»، ثم ذكر أمثلة لا تخرج عما ذكرناه عن صاحب «الكشف»، وبيننا أنها فى المخصص المعلوم: وعبارته على ما يبدو منها لم تتعرض لما إذا كان المخصص =

= مجهولا أو معلوما، بل الظاهر من الأمثلة التي ساقها أن الكلام في المخصص المعلوم، ونقل صاحب «إرشاد الفحول» عن الزركشى في «البحر» أن ما نقلوه من الاتفاق ليس بصحيح، وحكى ابن برهان في «الوجيز» الخلاف في هذه الحالة، وبالغ فصيح العمل به مع الإبهام. وقال المحلى بعد حكاية الخلاف في المعين: وما اقتضاه كلام الآمدى، وغيره من الاتفاق على أنه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه. والذي تطمئن النفس إليه بصدد حكاية الاتفاق على عدم الحجية إن خص بمبهم، وأقوال من نقلنا عنهم الخلاف في الحجية: أن حكاية الاتفاق على عدم حجيته فيما كان غير مستقل يرشح ذلك تمثيل الأسنوى بعد أن ذكر ما قاله الآمدى وغيره من الاتفاق على عدم الحجية بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يَتْلَى عَلَيْكُمْ﴾؛ فإن المخصص فيه مبهم غير مستقل؛ ولذلك قال البدخشى: العام إن خص بغير مستقل من اللفظ مبهم؛ نحو «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» - فليس بحجة وفاقا؛ لأن المجموع كلام واحد؛ لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول، فتسرى جهالته إليه فيتوقف على البيان. انتهى. فخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل. وفي «حاشية الأزميرى»: العام المقصور على البعض إما أن يكون مقصورا عليه بغير مستقل، أو بمستقل فعلى الأول إن كان المخصص معلوما - فهو حجة في الباقي بلا شبهة كما كان قبله، وإن كان مجهولا لم يبق حجة أصلا، ومثل هذه العبارة في «التلويح»، وفيهما ما يؤذن بأن عدم الحجية وفاقا إنما هو في المخصص الغير المستقل - أما المستقل: فمما تقدم نعلم أن للأصوليين فيه أقوالا ثلاثة: عدم الحجية مطلقا، وإليه ذهب الجمهور. حجة ظنية، وإليه ذهب فخر الإسلام وشمس الأئمة، والقاضى الإمام أبو زيد. سقوط المبهم كأن لم يكن، وبقاء العام كما كان من كونه حجة قطعية؛ كما هو عند الحنفية أو ظنية؛ كما هو عند الشافعية، وإليه مال أبو المعين من الحنفية. تلك هى المذاهب التى نقلت عن الأصوليين فى المخصص المبهم المستقل، وقبل الكلام على ما تمسك به كل فريق نذكر آراءهم فى المخصص المبين، وهى كما جاءت فى كتبهم - من تقدم منهم، ومن تأخر - ستة أقوال: «أ» فمن ذاهب إلى أنه حجة فى الباقي وهم الجمهور، غير أن الذين يرون قطعية العام قبل التخصيص يرون ظنيته هنا به. «ب» ومن ذاهب إلى أنه ليس بحجة مطلقا فيما بقى، وإليه ذهب أبو ثور فى رواية، وفى أخرى أنه ليس بحجة إلا فى أحص الخصوص، وهو رأى الكرخى والجرحانى وعيسى بن أبان؛ كذا فى «التحرير». وفى أصول الجصاص: كان شيخنا أبو الحسن الكرخى يقول فى العام: إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره، فيصير بمنزلة اللفظ المحمل المفتقر إلى البيان، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ إذا أوجب التخصيص، فيقول: إن الاستثناء غير مانع من بقاء حكم اللفظ فيما عدا المستثنى؛ لأن الاستثناء لا يجعل اللفظ مجازا، ولا يزيله عن حقيقته. ودلالة التخصيص من غير جهة اللفظ تجعل اللفظ مجازا، وتزيله عن حقيقته؛ لأن الحقيقة هى العموم، وكان يقول: هذا مذهبي، ولا يمكننى أن أعزبه إلى أصحابي، وكان محمد بن شجاع يذهب هذا المذهب، وقد ذكره فى بعض كتبه. انتهى. فتراه لم ينقل =



= عن شيخه الكرخى استثناء أخص الخصوص من القول بعدم الحجية، بل نقل عنه التفريق بين المتصل وغيره؛ كما حكى عنه فى بعض الكتب الأخرى، ولعل من ترك التفصيل فى مذهب الكرخى بين المتصل وغيره؛ كما جاء فى غير كتاب من كتب الحنفية - اعتمد على أن الحنفية لا يرون المتصل تخصيصاً، بل التخصيص عندهم بالمستقل؛ كما سلف بيانه، أما من نقل عنه استثناء أخص الخصوص، فلعله وقف على ما يعلم منه ذلك، أو لأن أخص الخصوص معلوم دخوله قطعاً تحت العام؛ كما أن من أطلق القول عنهم فى عدم الحجية اعتمد أيضاً على معلومية دخوله قطعاً. ومن أجل ذلك استبعد الكمال ذهاب الثورى إلى القول بعدم الحجية مطلقاً، حتى فى أخص الخصوص؛ كما نقلوه عنه فى الرواية الأخرى، بل ذهب إلى أكثر من الاستبعاد، وحكم بسقوط هذا رأى إن صح؛ إذ كيف يذهب أحد إلى هذا، وأخص الخصوص قطعى لا يتطرق إليه احتمال خروجه، وإلا كان نسخاً لا تخصيصاً، ويخرج البحث من الكلام فى تخصيص العام الذى هو فرض المسألة إلى نسخ العام. وعزا هذا المذهب لإمام الحرمين فى «برهانه» إلى جماهير المعتزلة وأصحاب الرأى، وقال فى «إرشاد الفحول»: إن القفال الشاشى حكى هذا المذهب عن أهل العراق، وحكاه الغزالى فى «المستصفى» عن القدرية، ثم قال: ومنهم من قال: أقل الجمع. وقد تكون الحجة لمن يرى عدم الحجية، حتى فى أخص الخصوص أن الواحد الغير المعين بمجمل، فلا يكون حجة ودفعها فى «المسلم» بمنع إجماله، فإنه واحد، أى واحد كان فهو مطلق، ولكن شارحه نظر فى هذا الدفع؛ لأن الحكم فى العام المخصوص على البعض المعين الباقى بعده، واحداً كان أو كثيراً، وهو غير معلوم للمخاطب، فيكون مجملاً قطعاً، لا أن الحكم فيه على بعض ما، أو أن الباقى بعض ما. وفى الحق أنى لا أكاد أفهم معنى لاستثناء أخص الخصوص، وهو الفرد الدائر بين الأفراد الباقية الغير المعلوم للمخاطب والذهاب إلى القول بحجتيته دون ما عداه؛ لأن معنى الحجية على ما قلنا بإيجاب العمل بمقتضاه، وكيف يتأتى من المخاطب الامتنال حينئذ؟ اللهم إلا إذا أرادوا من ذلك خروج المخاطب من عهدة الخطاب بامتنال أى فرد كان، وهذا مما لم ننف عليه بعد. ولعل فى الإطلاق الذى وجدناه فيما نقله الجصاص عن الكرخى ما يعين على هذا الفهم. وحينئذ يكون الظاهر أن أصحاب هذا الرأى يلتقون فى النهاية مع رواية الثورى الأخرى. نعم يظهر الفرق بين الرأين فيما إذا كان العام مشتملاً على أفراد، ثم خصص بحيث لا يبقى إلا فرد واحد - على رأى من يرى ذلك - والعلة التى قيلت بصدد الاستدلال لهم لا تمنع من العمل بهذا الفرد. ومنهم من ذهب إلى أن العام إن كان منبثاً عن الباقى ودالاً عليه بسرعة؛ كلفظ «المشركين» فى قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ إذا خص بأهل الذمة كان حجة؛ لأن المراد من المشركين بعد تخصيصه بأهل الذمة ظاهر، ينتقل الذهن بسرعة إلى أن المراد منه حينئذ الحريون، وأما إذا كان لا يدل عليه بسرعة \* لا يكون حجة؛ لتوقفه على البيان، وذلك كلفظ «السارق» فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ فإنه بعد تخصيصه بذى الشبهة لا يعلم المراد منه؛ لأنه يحتمل سرقة نصاب، وغيره من حرز أم لا، فيحتاج إلى بيان الشارع، فلا ينتقل الذهن إلى سارق نصاب من حرز قبل بيان الشارع، وإلى =

## المسألة الثامنة

قال المصنف - رحمه الله -: قَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ: لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ، مَا لَمْ يُسْتَقْصَ فِي طَلَبِ الْمُخَصَّصِ، فَإِذَا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ الْمُخَصَّصُ - فَحَيْثُئِذٍ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ

= هذا الرأي ذهب أبو عبد الله البصرى تلميذ الكرخى. «ج» وقال القاضى عبد الجبار: إن كان العام قبل التخصيص ظاهرا لا يتوقف على البيان، ولا يحتاج إليه فهو حجة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين...﴾ فإنه بين فى أفرادہ قبل إخراج أهل الذمة، وإن كان يتوقف على البيان، ويحتاج إليه فليس بحجة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة...﴾، فإنه لا يدرى المراد منه قبل بيان الشارع بقوله وفعله، بل هو مفتقر إلى البيان قبل إخراج الخائض؛ ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله فقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وهذا المذهب قريب من سابقه. «د» ومن الناس من ذهب إلى أنه حجة فى أقل الجمع وهو اثنان، أو ثلاثة - على الخلاف - ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك، قال فى «إرشاد الفحول»: حكى هذا المذهب القاضى أبو بكر وابن القشيري، وقال: إنه تحكم، وقال الصفى الهنذى: لعله قول من لا يجوز تخصيص التنبية، وحكى الغزالي فى «المستصفى» أن فريقا من القدرية ذهبوا إلى هذا المذهب. «هـ» وذهب البلخى، وهو ممن يرى أن الدليل المتصل كالشرط والصفة تخصيصا - إلى أن العام إن خص بمتصل فهو حجة؛ نحو: «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة»، وإن خص بمنفصل لم يكن حجة. وإذا ما علمنا أن البلخى يرى المتصل تخصيصا، وأن الكرخى لا يراه - يظهر لنا الفرق بين ما ذهب إليه البلخى، وما ذهب إليه الكرخى، ويكون للتفصيل وجه عند البلخى، ولا وجه له عند الكرخى، وعليه فما فى التقرير والتجوير شرح التحرير من أن قول البلخى هو بعينه قول الكرخى غير وجيه، اللهم إلا باعتبار المآل والنتيجة؛ إذ على المذهبين المنفصل يجعل العام غير حجة فى الباقي، والمتصل يجعله حجة، وإن سماه البلخى تخصيصا دون الثانى. وجملة القول فى هذه المذاهب: أنها راجعة إلى القول بالحجية مطلقا، وعدم الحجية مطلقا، وإلى التفصيل على اختلافهم فيه. وغنى عن البيان أن من ذهب إلى كونه حجة مطلقا، أو فى حال دون حال، وهو ممن يرى ظنية العام، أن العام عنده بعد التخصيص حجة ظنية، ولا نعرف خلافا لأحد منهم فى ذلك. أما الذين يقولون بقطعية العام قبل تخصيصه - فقد وقع الخلاف بينهم بعده فى كونه حجة قطعية أو ظنية. فمن قائل: إنه صار بالتخصيص دليلا ظنيا يخص بالظنى من قياس وخير آحاد، ولا فرق فى ذلك بين ما إذا كان المخصص معلوما على ما هو مذهب الجمهور، أو مجهولا على من يرى حجيته. ومن قائل أنه يبقى بعد التخصيص قطعيا، سواء كان المخصص معلوما أو مجهولا، حكاه فى «المرقاة» من غير نسبة، ولعل هذا المذهب هو مذهب أبى العين الذى نقل عنه فى المخصص الجمل، فقد حكى فخر الإسلام أن المخصص عنده إن كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما رواه على ما كان، وإن كان مجهولا يسقط دليل الخصوص، ويبقى العام موجبا حكمه فى الكل كما كان قبل لحوق دليل التخصيص به. وفريق ثالث ممن يرى حجيته إن خص بمعلوم فقط يذهب إلى قطعيته. ولم نر أحدا ممن حكاه صرح بمن يراه.

بِهِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ.

وَقَالَ الصِّيرَفِيُّ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ ابْتِدَاءً مَا لَمْ تَظْهَرَ دَلَالَةٌ مُخَصَّصَةٌ.

وَاحْتَجَّ الصِّيرَفِيُّ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ لَمْ يَجْزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وَجِدَ مُخَصَّصٌ أَمْ لَا - لَمَا جَازَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وَجِدَ مَا يَقْتَضِي صَرْفَ اللَّفْظِ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ؟ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ فَذَلِكَ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ الْمُخَصَّصِ - لَكَانَ ذَلِكَ - لِأَجْلِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ الْمُحْتَمَلِ؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي التَّمَسُّكِ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ؛ فَيَجِبُ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْحُكْمِ.

بَيَانُ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْحَقِيقَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى طَلَبِ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ إِلَى الْمَجَازِ: هُوَ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرٌ وَاجِبٌ فِي الْعُرْفِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ يَحْمِلُونَ الْأَلْفَازَ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ عَنِ أَنَّهُ، هَلْ وَجِدَ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ، أَمْ لَا؟

وَإِذَا وَجَبَ ذَلِكَ فِي الْعُرْفِ - وَجَبَ أَيْضًا فِي الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا - فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ».

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّخْصِيصِ؛ وَهَذَا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْمُخَصَّصِ؛ فَيَكْفِي فِي إِثْبَاتِ ظَنِّ الْحُكْمِ.

وَاحْتَجَّ ابْنُ سُرَيْجٍ: أَنَّ بَتَقْدِيرِ قِيَامِ الْمُخَصَّصِ لَا يَكُونُ الْعُمُومُ حُجَّةً فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ، فَقَبِلَ الْبَحْثَ عَنِ وُجُودِ الْمُخَصَّصِ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعُمُومُ حُجَّةً وَأَلَّا يَكُونَ، وَالْأَصْلُ: أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً؛ إِنْقَاءً لِلشَّيْءِ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ.

وَالْحَوَابُ: أَنَّ ظَنَّ كَوْنِهِ حُجَّةً أَقْوَى مِنْ ظَنِّ كَوْنِهِ غَيْرَ حُجَّةً؛ لِأَنَّ إِجْرَاءَهُ عَلَى الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ حَمَلِهِ عَلَى التَّخْصِيصِ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّفَاوُتِ، كَفَى ذَلِكَ فِي ثُبُوتِ الظَّنِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارة أئمة الأصول في هذه المسألة مختلفة، فلنقلها؛ ليتأملها الناظر، وبها تتلخص صورة المسألة، ومحل النزاع، فنقول: قال إمام الحرمين في كتاب «البرهان»: إذا وردت الصيغة الظاهرة في العموم، ولم يدخل وقت

العمل بموجبها: فقد قال أبو بكر الصيرفي: «يجب اعتقاد العموم فيها على المتعبدين، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه، فذلك، وإن تبين خصوص، يُعَيَّرُ العقد؛ وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة، واستمرار في عناد. ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يبين الخصوص [في الآخرة]؟ فإن قال: «لا» - فتقدير ورود الخصوص متأخرا محال إذن. ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين [ما] أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب؛ وأبو بكر هذا من الرادّين على هؤلاء في تصانيفه: فإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم [٢٣٥ / أ] العقد به، والتردد والجزم متناقضان؟! والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة: أن المتعبدين - قبل أن يتوجه العمل - قد يترددون، وقد يغلب على ظنهم العموم بظهور اللفظ في اقتضائه، ثم إذا لم يرد مخصص، ودخل وقت العمل - فيقع ذلك على وجهين:

أحدهما: القطع بالتعميم؛ فينتهض اللفظ العام مع القرائن نصّاً. وقد يقع ذلك في مسالك الظنون؛ فإن العمل لا ينحصر في مدارك القطع، فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم، فأما أن يعتقد إرادة العموم، فلا؛ وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعاً؛ كأخبار الآحاد، [والأقيسة الظنية]، وإنما تثبته بالمقطوع به في جميع هذه الأبواب، فالقطع بوجوب العمل، وأما جزم العقد بأن المطلق أراد التعميم، فلا. انتهى كلام إمام الحرمين.

واعلم: أنه يحصل منه: أن الخلاف في العام قبل وقت العمل بموجبه: هل يعتقد عمومه في الحال أم لا؟ وظهر منه: أن الصيرفي ممن يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويحصل منه - أيضاً - أن يكون العمل به مقطوعاً، وأما أن مطلق اللفظ العام أراد العموم، فلا قطع فيه، وهذا الأمر هو الذي أشبه على من قال: إن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد، وما يجري مجراها مما يفيد الظن - أحكام معلومة، ولم يعرف أن المقطوع به وجوب العمل؛ لا أنّ الحكم المظنون معلوم.

قال الغزالي<sup>(١)</sup>: فإن قال: إذا لم يميز الحكم بالعموم، ما لم يتبين انتفاء دليل التخصيص فمتى يتبين له ذلك؟ وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعاً، أو يظنه ظناً؟ لا خلاف في أنه لا تجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ والمشكل: أنه إلى متى يجب البحث؟! فإن المجتهد: أنه وإن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر

الكلام فى الخصوص ٤٢١ .....  
عليه؛ فكيف يحكم مع إمكانه؟! أو كيف ينحسم سبيل إمكانه؟! وقد انقسم الناس فيه على ثلاثة مذاهب: قيل: يكفى حصول غلبة [٢٣٥ / ب] الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث.

وقيل: لابد من اعتقاد جازم، وسكون نفس: بأنه لا دليل، وأما إذا كان يشعر [فى] نفسه بجواز دليل يشد عنه ويحيك فى صدره - فالحكم به حرام.

وقيل: لابد وأن يقطع بانتفاء الأدلة؛ وإليه ذهب القاضى؛ وذلك لأن اعتقاد الجزم من غير دليل قاطع - جهل؛ والمشكل على هذا: طريق تحصل القطع بالنفى.

ثم قال الغزالي: المختار - عندنا - أن تيقن<sup>(١)</sup> الانتفاء [إلى هذا الحد] لا يشترط، والمبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم أو ظن باستقصاء البحث:

أما الظن: فبانتفاء الدليل فى نفسه. وأما القطع: فبانتفائه فى حقه؛ بتحقيقه عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه؛ فيكون العجز عن العثور على ذلك دليلاً [قاطعاً]، وانتفاء الدليل فى نفسه مظنوناً.

وقال القاضى أبو الوليد<sup>(٢)</sup> المالكي<sup>(٣)</sup>: يجوز تأخير التخصيص عن وقت ورود اللفظ العام؛ وإليه ذهب أكثر أصحابنا. وقال بعض [أهل العراق]، وأبو بكر الصيرفى، وأبو بكر الأبهري، والمعتزلة: لا يجوز تأخير ذلك عن وقت ورود اللفظ.

واعلم: أن هذا خلاف ما نقله إمام الحرمين<sup>(٤)</sup> عن أبى بكر الصيرفى.

وقال الأبيارى فى شرح «البرهان»: مذهب الصيرفى: ألا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. وهذا - أيضاً - مخالف لقول إمام الحرمين.

وقال المازرى فى شرح «البرهان»: المعمول على خلاف مذهب الصيرفى فى اعتقاد العموم جزماً.

والكلام فى هذه المسألة مبنى على أن الحاجة لم تدع إلى العمل بالعموم، فإذا دعت الحاجة، لم يمكن تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن قال الصيرفى: «إنما أردت اعتقاد وجوب العمل، لا اعتقاد إرادة العموم»:

(١) فى «أ»: يقين.

(٢) فى «أ»: أبو بكر.

(٣) ينظر: أحكام الفصول (٢٥٣).

(٤) ينظر: البرهان (٤٠٦/١).

قلنا: فقد يرد التخصيص بعد ذلك عند وقت العمل.

وإذ قد أحطت علماً بأدلة أئمة الأصول في المسألة، فاعلم: أن هذه المسألة لها صورتان:

إحدهما: [٢٣٦ / أ] هي المفروضة قبل مجيء وقت العمل؛ والحق فيها: ما اختاره إمام الحرمين، وهو ظهور العموم، والقطع بوجوب العمل.

وثانيهما: [هي] المفروضة عند وقت العمل به، وفيه من الخلاف ما نقله الغزالي؛ والحق فيه: هو الذى اختاره الغزالي. والذى ظهر من كلام الجماعة: أنه لا يجوز الهجوم على الحكم<sup>(١)</sup> بمقتضى العموم دون البحث والاستقصاء، والظنُّ الحاصل من مجرد قوله: «الأصل عدم التخصيص» - لا يكفي.

وأما الذى نقله المصنف: أن مذهب ابن سريج وجوب الاستقصاء، ومذهب الصيرفى عدم وجوب الاستقصاء - فهو حكم بمقتضى العموم ابتداءً، ويعتمد على [عدم]<sup>(٢)</sup> ظهور المخصص ابتداءً، والخلاف في العام في إجرائه على عمومه، والخاص في إجرائه على حقيقة واحدة: فمن أوجب الاستقصاء، والبحث عن المخصص - أوجب البحث عن المقتضى لحمل اللفظ على المجاز.

قال المصنف: احتج الصيرفى بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، وعدم العثور عليه - لما جاز التمسك بالحقيقة، إلا بعد طلب ما يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن عدم جواز ذلك إنما كان احترازاً عن الخطأ المحتمل؛ لمكان المناسبة والدوران: أما المناسبة: فلأن الاحتراز عن الخطأ أمر مطلوب، وعدم جواز ذلك فعل صالح لتحصيل ذلك المطلوب جزماً، والحكم قد باشر.

وأما الدوران: فلأن عدم الجواز دار مع ما ذكرنا وجوداً وعدمًا، أما وجوداً: ففى فعل الملزوم، وأما عدمًا: فظاهر.

والمناسبة والدوران: يدلان على الغلبة؛ على ما سيأتى بيانه - إن شاء الله تعالى - ووجوب الاحتراز عن الخطأ موجود فى فصل الحقيقة؛ فيتحقق الملزوم<sup>(٣)</sup>.

(١) فى «ب»: الحرام.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: اللازم.

وبيان انتفاء اللازم: أن ذلك غير واجب فى العرف؛ فإنهم يحملون الألفاظ على حقائقها من غير بحث عن الصارف إلى المجاز، [٢٣٦ ب/] وإذا كان فى العرف كذا، فوجب أن يكون فى الشرع كذا؛ لقوله ﷺ: «مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»<sup>(١)</sup> ويمكن تقريره: بأن يقال: إذا كان فى العرف كذا، وجب أن يكون فى اللغة كذا، وفى الشرع كذا؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

وثانيهما: أن الأصل عدم التخصيص.

واحتج ابن سريج: بأن قال: إن العام قبل ظهور المخصص احتمال ألا يكون حجة فى صورة التخصيص؛ وذلك لاحتمال وجود المخصص، واحتمل أن يكون حجة فيه؛ لاحتمال عدمه، وهما احتمالان يتعارضان؛ لكن احتمال عدم كونه حجة أظهر؛ لأن الأصل ألا يكون حجة.

وأجاب عنه: بأن احتمال كونه حجة أقوى؛ لأن الأصل إجراؤه على العموم. وعدم التخصيص<sup>(٢)</sup>.

(١) لا أصل لهذا الحديث مرفوعا إنما ورد موقوفا عن عبد الله بن مسعود من طرق: فأخرجه أحمد (٣٧٩/١) والبخاري (٨١/١ - كشف) رقم (١٣٥) كلاهما من طريق أبى بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد ثم نظر فى قلوب العباد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم أنصار دينه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسينا وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح. ومن طريق أحمد أخرجه الخاكم فى «المستدرک» (٧٨/٣) مختصرا وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى. وقال السخاوى فى «المقاصد» (ص ٣٦٧): وهو موقوف حسن. انتهى. قلت: وقد وهم السخاوى فى هذا الحديث حيث عزاه إلى الإمام أحمد فى السنة وقال: وهم من عزاه للمسند. فظهر من تخريج الأثر أنه رحمه الله هو الواهم فى توهيم من عزاه هذا الأثر إلى المسند. وللحديث طريق آخر قد أشار إليه البزار فقال عقب الطريق الأول: رواه بعضهم عن عاصم عن أبى وائل عن عبد الله. وهذا الطريق أخرجه أبو داود الطيالسى (٣٣/١ - منحة) رقم (٦٩) ومن طريقه أبو نعيم فى «حلية الأولياء» (٣٧٥/١) من طريق عاصم عن أبى وائل عن ابن مسعود. والحديث ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٢٥/١) وقال: رواه أحمد والبزار والطبرانى فى «الكبير» ورجاله موثقون وقال الحافظ ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص ٤٥٥): هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد.

(٢) العام ينتظم جميع الأفراد، وقد يرد على العام التخصيص فإذا خصص لم يكن منتظما إلا ما وراء الخاص، وعليه لو وقع للمجتهد لفظ عام فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عن المخصص من أدلة الشرع الأخرى، أو يتوقف فى الحكم حتى يبحث عن المخصص؟. وأنا إذا =

= أوجبتنا البحث فإلى أى حد يجب التوقف، هل إلى أن يقطع بعدم المخصص، أو إلى أن يغلب على ظنه؟. فالكلام فرعين: الأول: فى جواز العمل بالعمومات الشرعية، والتمسك بها قبل البحث عن المخصص، وللأصوليين فيه قولان: الأول: أنه لا يجوز، فلا يجوز الحكم بصحة عقد، ولا بخلية طيب، بمجرد ملاحظة قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾، وقوله تعالى: - ﴿أووفوا بالعقود﴾، من غير فحص عن مخصصها، فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهيه، وهو ما ذهب إليه جمع غفير من الخفقيين على ما نقله الطباطبائى، ونقل عن بعضهم أنه مذهب أكثر الأصوليين. قال ابن أمير حاج فى «التقرير والتحجير»: وهذه المسألة لم أقف فيما وصل إليه النظر القاصر من كتب الخفية على صريح لهم فيها، نعم أصولهم توافق ما ذهب إليه الصيرفى، ولا سيما ما ذهب إليه معظمهم القائلون بأن موجهه قطعى كموجب الخاص؛ ثم صرح من بعده صاحب «المسلم» بأنه مذهب الخفية، ثم قال: وحكى الخلاف أبو إسحاق الشيرازى، والإمام الرازى وأبو إسحاق الأُسَرائينى. وعبارة البيضاوى فى «المنهاج» تفيد أن المسألة محل نزاع؛ حيث قال: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه. وقال الاستوى: فى المسألة مذهبان: جوزة الصيرفى، ومنعه ابن سريج، هكذا حكاه الإمام وأتباعه، ولم يرجح شيئا منهما فى كتابيه «المنتخب»، و«المحصل»، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج، وفيه إشعار بميله إلى الجواز؛ ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار، فتابعه المصنف عليه، لكنه جزم بالمنع فى المحصول فى أواخر الكلام عن تأخير البيان عن وقت الخطاب. وقال فى «جمع الجوامع»: ويتمسك بالعام فى حياة النبى ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج. وقال الجلال فى شرحه عليه؛ وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج - مدفوع بحكاية الشيخ أبى إسحاق الشيرازى الخلاف فيه، وعليه جرى الإمام الرازى وغيره، ومال إلى التمسك به قبل البحث، اختاره البيضاوى وغيره، وتبعهم المصنف. وعبارة أبى إسحاق الشيرازى فى «اللمع»: وإذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها، والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها؟ - اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفى: يجب العمل بموجبها، واعتقاد عمومها ما لم يظهر ما يخصها، وذهب عامة أصحابنا؛ أبو العباس، وأبو سعيد الإصطخرى، وأبو إسحاق المروزى؛ إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها، حتى يبحث عن الدليل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها - اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح. قال الغزالى فى «المستصفى»: لا خلاف فى أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر. وقال الآمدى فى «إحكامه»: لا نعرف خلافا بين الأصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به، وقال ابن الحاجب: يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعا. وقد تعرض شارح «المسلم» إلى نقل الإجماع فى هذا المقام، ونازع فى صحته قائلا: وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير متطابق؛ أن أمير المؤمنين عمر - رضى الله عنه - حكم بالدية فى الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم - رضى الله عنه - وترك القياس والرأى، ولم يبحث عن المخصص =



= ولم يسأل عنه، وكذلك سيدة النساء فاطمة الزهراء - رضى الله عنها - تمسكت بما ظنته عاما فى الميراث مع عدم البحث عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار، ثم قال - وبالجملة -: لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف فى العام قبل البحث عن المخصص، ولا إنكار واحد منهم فى المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث، وكذا فى القرن الثانى والثالث، والخفية يوجبون العمل بالعام قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن فأين الإجماع؟ ثم نقل عن القاضى أبى زيد أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث. انتهى. ونقل فى «التقرير والتحرير» عن تاج الدين السبكي؛ أن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث عن المخصص - ممنوعة، فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا، حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى، ومن يطول تعداده، وعليه جرى الإمام الرازى وأتباعه، ونقل أيضا عن الفاضل الأبهري؛ أنه قدح فى هذا الإجماع مع مخالفة الصيرفى؛ لأنه إن كان فى عصره، فكيف يعتقد مع مخالفته، وهو من أهل الإجماع، وإن كان قبله لعرفه، فلم يخالفه؛ لأنه أقدم معرفته، وإن كان بعده لما جاز لأحد أن يخالفه بعد حكايته عن ابن الحاجب، وقد خالفه كثير من العلماء؛ كمصنفى الحاصل، والتحصيل، والمنهاج؛ فإنهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به، ما لم يظهر المخصص، وأسندوا إيجاب طلبه إلى ابن سريج. وقد أراد بعض المتأخرين - الأسنوى - أن يجمع بين رأى من حكى الإجماع على عدم الجواز قبل البحث، وبين رأى الصيرفى فقال: إن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به، فإنه قال: إذا ورد لفظ عام، ولم يدخل وقت العمل به؛ فيجب اعتقاد عمومه، ثم إن ظهر مخصص تغير ذلك الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين وغيره عنهم حكاية الخلاف، فالحق أن نقل الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص - ليس على ما ينبغي. على هذا النحو فرضوا النزاع فى هذه المسألة، ولم يتعرض من تكلم فيها لبيان هل هذا الخلاف جاء نتيجة لاختلافهم فى دلالة العام، أم أنه خلاف مبتدأ بعيد عن هذا؟ وسرى من الأدلة التى حكيت للمتنازعين، ومن مناقشاتهم ما يحدد لنا ارتباط البحثين ببعضهما؛ إذ إنها فى المعظم منها تتجه إلى دلالة العام، وجعلها هديا لهم فيما ذهبوا إليه؛ وإليك ما قالوه: قال المانعون من العمل قبل البحث: عارض دلالة العام احتمال المخصص، ولا حجة مع احتمال المعارض؛ فوجب التوقف إلى البحث. وأجيب عن ذلك من قبل القائلين؛ بأن دلالة العام قطعية بأن العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلا عقلا؛ كاحتمال المجاز فى الخاص، والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا، فلا ينافى الحجية، وأما القائلون بظنية العام - وهم مع ذلك لا يمنعون من العمل قبل البحث - فلهم أن يقولوا: إن احتمال المخصص احتمال مرجوح، فلا يعارض العموم الوضعى الراجح، فلا توقف، بل يجب العمل بالراجح. وفى الجواب من قبل الظنيين نظر، فإن لقائل أن يقول: إن شيوع التخصيص وكثرته - حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص - يجعل احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه، ويتوقف ترجيح أحد الأمرين على البحث والتفتيش. ولهم غير هذا الوجه شبه حكاها صاحب مفاتيح الأصول، وليس فيها أثارة من علم، رأينا أن من الخير العدول عن إثباتها، ومن =

=أرادها فعليه بهذا المبحث من كتابه. وتمسك القائلون بجواز العمل بالعام من غير فحص بما يأتي: أولاً: لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام - لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، واللازم منتف، بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو أبلغ، إذ على تقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم. محل التخصيص، وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره، وهو مقصود اللفظ، وعلى تقدير وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة، فيحصل مفسدتان، إحداهما: ثبوت الحكم للحقيقة، وهو غير مراد، والثانية: انتفاؤه عن المجاز وهو المراد، وأما انتفاء اللازم؛ فلأن طلب المجاز ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف - : اللفظ عن حقيقته، وإذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك، لقوله - عليه السلام «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وأجيب عن هذا الوجه بالفرق بين العام والحقيقة، فإن العمومات أكثرها مخصوص كما عرفت، فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن قبل الفحص عن المخصص، ولا كذلك الحقيقة، فإن أكثر الألفاظ على الحقائق وما قيل: إن أكثر اللغة مجازات يكذبها التبع. وظاهر أن هذا الجواب إنما يتجه على من يرى ظنية العام؛ بناء على قيام الاحتمال فيه، فإن كان من الذين يتمسكون بهذا الدليل من يرى هذا الرأي - كان الجواب سديداً بالنسبة له؛ لأنه على ما سلف بيانه يفرق بين العام والخاص، فكيف يذهب إلى القول بأنهما متساويان، ويرتب على ذلك العمل بدون توقف إلى البحث في العام؛ كما لا يتوقف في غيره من الحقائق، أما أولئك الذين يرون أن العام قطعي في دلالته - والظاهر أن الدليل لهم - فلا يتجه عليهم هذا الجواب؛ لأنهم لا يعترفون بقيام الاحتمال في العام، وغيره من الحقائق - الاحتمال الناشئ عن دليل - وحيث يتضح أنهم يعتمدون في هذا الدليل على مذهبهم في دلالة العام. ثانياً: ما نقله صاحب مفتاح الأصول، وهو: أن الدليل الدال على العمل بخير الواحد من غير توقف: وهو أن الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخير الواحد، وشاع ذلك وذاع من غير تكبر، وإلا لنقل إلينا بالعادة، يجرى نظيره هنا بأن يقال: لم يطلب أحد من المتنازعين في المسألة التوقف من صاحبه، حتى يبحث عن المعارض، والمخصص بل سكت أو تلقى بالقبول، وإلا لنقل إلينا؛ فصار إجماعاً على عدم البحث عن المخصص، على أنه يمكن أن يقال: معلوم من شأن الصحابة والتابعين أنه حين احتجاج أحدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى، أو المتناولة بعمومها الشيء إذا تلا عليه الآية - لم يكن يجيبه بأنه لا حجة فيها، فلعلها مخصوصة أو مؤول، فانظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله، ونصل إلى ما يقول إليه البحث من أحد المعترين، ونقل عن الواقفية أيضاً ما يعضد هذا فقال: ويمكن الاستدلال على الجواز، بأن علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميعة نفس المخصص، ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص - لكان للخصم أن يقول: العام لا يكفي في إثبات هذه المسألة، ولا علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنازع فيه. وفي هذه الحجة نظر للمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على =

= ذلك، وكيف لا والمعظم على لزوم البحث، ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا - لما خفى عليهم؛ مع كثرة تبعهم، وقرب عهدهم، وعلو درجاتهم. ثالثا: العام قطعى الدلالة على الأفراد، أو ظنى الدلالة عليها - على الخلاف السابق - وعلى الرايين فلا توقف، أما على الأول؛ فلأن العام يستفاد منه الحكم قطعا، فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به؛ كما لا يتوقف فى سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل، وأما على الثانى؛ فلأن العام يفيد ظن الحكم الإلهى ظنا قويا، فيجب العمل به من غير توقف - لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح. قال شارح «المسلم»: لقد أوقعنسى فى العجب قول الواقفية، حيث جعلوا العام فى حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد بل جعلوه لغزا، وكيف ساغ لهم القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا، وهى دالة عليه قطعا عند الخنفية وظنا قويا لا يتحمل إلا احتمالا عقليا مرجوحا عند غيرهم، وهل هذا إلا تهاوت منهم؟! وبعد فهذا عرض وجيز لأدلة الفريقين، وما قد عساه أن يرد على كل من صاحبه من التوهين والتضعيف، والذى تطمئن النفس إليه فى هذا النزاع أن الذى يتفق ومذهب القائلين بقطعية الدلالة فى العام - هو القول بالعمل بدون بحث عن المخصص؛ لأن أرباب هذا الرأى لا سبيل لهم إلى القول بالتوقف، وإلا فكيف يهملون الاحتمال فى العام، ويحكمون بأنه قطعى الدلالة؛ نظرا إلى صيغة العام، ثم يوجبون التوقف إلى البحث، اللهم إن هذا غير مفهوم ولا مستساغ، أما الآخرون وهم الذين يعترفون بقيام الاحتمال فى العام حتى حكموا بظنيته؛ بناء عليه - فإننا نختار بالنسبة لهم ذلك الاتجاه الذى سار عليه الإمام الشاطبى فى موافقاته، من أن العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت فى أبواب الشريعة من مثل العبادات، والمعاملات، والأنكحة، أو تكررت فى مواضع بحسب الحاجة من غير تخصيص - فهى بجرأة على عمومها بدون توقف، ولا بحث عن وجود معارض، وإن لم يكن العموم مكررا، ولا مؤكدا، ولا منتشرنا فى أبواب الفقه - فالتمسك بمجرده فيه نظر، بل لا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه، واعتمد فى ذلك على الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعده العلماء أصلا مطردا، وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء، ولا طلب تخصيص، ولا توقف فى مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعظيم التام. وقررت الشريعة أيضا: «ألا تزر وازرة زر أخرى»، فأعمل العلماء المعنى على عمومه من غير توقف ولا بحث، وبينت بالتكرار أن لا ضرر ولا ضرار، وأن من سن سنة حسنة أو سيئة - كان له ممن اقتدى به حظ؛ إن حسنا أو سيئا، فحمل العلماء المعنى على عمومه، من غير تفتيش ولا بحث عن وجود معارض. على أن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرا، باحتفاف القرائن به بمنزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنه معرض الاحتمالات، فيجب التوقف فى العمل بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض له. وعلى الجملة فالرأى فى نظر الإمام الشاطبى أن كل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه =

=معمول به من غير توقف. في مقدار ما يجب على المجتهد من ذلك البحث عند من يرى وجوبه، وقد اختلف الأصوليون فيه على قولين: الأول: أنه لا يشترط العلم بعدم المخصص، بل يكفي أن يحصل غلبة الظن بانتفاء عند الاستقصاء في البحث، وهو ما عليه الأكثر من أهل الأصول. الثاني: أنه يشترط؛ فلا بد من القطع بانتفاء الأدلة المخصصة، وهو محكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة. احتج الأكثر بما يأتي: قالوا: «إنما اكتفينا بمحصول غلبة الظن، ولم نشترط القطع؛ لأنه مما لا سبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود، فلو اشترط القطع لأدى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات، وهو باطل». واعترض: بمنع عدم حصول القطع بعدم المخصص؛ لأنه مما يحصل بسهولة، وبيان ذلك أن المسألة إن كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء، وطال نزاعهم فيه، ولم يطلع على تخصيص، ولا نقله ناقل منهم - فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه، إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً، وإن لم تكن مما كثر فيه البحث بين العلماء، فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه أيضاً؛ ولأنه لو أريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه، فإذا بحث المجتهد، ولم يعثر على دليل التخصيص - يقطع بعدمه. وينجأ بأن ما ذكر باطل بما جاء في جملة من الكتب من منع العلم - عادة عند كثرة البحث، فإنه كثيراً ما تكون المسألة مما تكرر فيه بحث المجتهد، أو يبحث المجتهد فيها، فيحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه، وهذا في غاية الظهور. أما قولهم: لو كان المراد بالعام بعض الأفراد - لنصب الله تعالى عليه دليلاً. يطلع عليه - فغير مسلم؛ لأنه لا يلزم اطلاع المكلفين عليه، ويتقدير ذلك: لا نسلم نقلهم له. واعترض أيضاً بأننا لا نسلم بطلان التالي، وما المانع من بطلان العمل بأكثر العمومات؟ وينجأ بأن المانع أمران:

أحدهما: استلزام ترك أكثر العمومات الخروج عن الأحكام، وهو غير جائز؛ ولذا جاز العمل بالظن في الفروع. ثانيهما: إجماع المسلمين على العمل بأكثر العمومات. واعترض بأن غلبة عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم المخصص - لا يستلزم عدم وجوبه مطلقاً، حتى فيما إذا تمكن منه، وإن كان نادراً؛ فما ذكروه ليس بسديد، وينجأ بأن ما ذكر باطل لوجهين:

أحدهما: أن مقصودهم دفع القول باشتراط تحصيل القطع بعدم المخصص كلية في العمل بالعام، ولا ريب أن ما ذكروه يدفع هذا الإيجاب الكلي؛ فإن السالبة الجزئية إذا صحت - أبطلت الموجبة الكلية؛ لما تقرر في علم المنطق أن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية، وأن ثبوت أحد النقيضين يستلزم رفع الآخر.

ثانيهما: أنه إذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه - وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن فيه ذلك؛ إما لإحراق النادر بالغالب طرداً للباب، ومراعاة لضبط الكلية، وصوناً للحكم بعدم الاشتراط عن الاختلاف؛ وإما لأن النادر غير متميز عن الغالب، وأن العلم بعدم إمكان تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب، إنما هو على جهة الإجمال دون التفصيل، وذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب على جهة الإجمال دون التفصيل، وهو يوجب السقوط في جميع الأفراد =

قال المصنف - رحمه الله -: فرغ:

إِذَا قُلْنَا: يَجِبُ نَفْيُ الْمُخَصَّصِ فَذَلِكَ مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِأَنْ يَجْتَهِدَ فِي الطَّلَبِ، ثُمَّ لَا يَجِدُ، لَكِنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِعَدَمِ الْوُجُودِ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ - لَا يُورِثُ إِلَّا الظَّنَّ الضَّعِيفَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: إذا قلنا: «لا بد من نفي المخصص ولا سبيل إليه بالطلب - فيلزم الوجدان، لكن ذلك لا يفيد إلا ظنا ضعيفا.

واعلم: أن هذا رد على القاضى؛ فإنه يذهب إلى أنه يمكن تحصيل القطع بنفى المخصص، وتمسك بمسلكين ضعيفين:

أحدهما: أن البحث إذا كان فى مسألة مشهورة بالخلاف بين العلماء - فيستحيل أن يكون هناك مخصص، ولا يُطَّلَع عليه.

قال الغزالي<sup>(١)</sup>: هذا ضعيف؛ لأنه حجر على أصحابه أن يحكموا بمقتضى العموم، إلا فى مسألة مشهورة بالخلاف.

وثانيهما: أنه لو كان هناك مخصص، لنصب الله عليه دليلا. وهذا ضعيف أيضا؛ لجواز ألا ينصب عليه، أو إن نصبه، لا يبلغ المجتهدين، وإن استقصى فى البحث، والله أعلم.

\* \* \*

= وإلا لوجب البحث فى جميعها وهو مستلزم للحرج العظيم، ثم هذا لا يقتضى الاكتفاء بالظن مطلقا، وإنما يقتضى عدم اشتراط القطع مطلقا؛ لأن غلبة انتفاء السبيل إلى القطع لا تقتضى؛ أنه لا يشترط القطع فى النادر، بل يمكن أن يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع فيه، ويشترط فيما يمكن. نعم يمكن أن يقال: لما تعدرت التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه - كان اشتراط القطع فيما يمكن تحصيل القطع فيه - يودى إلى الاستقصاء فى جميع العمومات وأكثرها، وربما حصل اليأس، وأدى ذلك إلى العسر والحرج. ومما تقدم من اعتراضات المخالفين نعلم وجهة نظرهم فى إيجاب البحث حتى القطع؛ إذ قالوا: إذا كثر البحث من المجتهد عن المخصص ولم يجد قضاة العادة بعدم الوجود وهو قاض بالقطع بعدم المخصص. والجواب: منع قضاة العادة بالقطع عند ذلك إنما العادة تقضى بالظن ولو قويا؛ وبهذا يترجح ما ذهب إليه الأكثر من الاكتفاء بغلبة الظن. ينظر نص كلام شيخنا: محمد فايد فى العام.

(١) ينظر: المستصطفى (٢/١٦٠).

## القِسْمُ الثَّالِثُ

### فِيمَا يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعُمُومِ

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْكَلامُ فِي هَذَا الْقِسْمِ يَقَعُ فِي أَطْرَافٍ أَرْبَعَةٍ: أَحَدُهَا: الأَدِلَّةُ الْمُتَّصِلَةُ الْمُخَصَّصَةُ.

وَتَانِيهَا: الأَدِلَّةُ الْمُنفَصِلَةُ الْمُخَصَّصَةُ.

وَتَالِثُهَا: بِنَاءُ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ.

وَرَابِعُهَا: مَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصَّصَاتِ الْعُمُومِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

### الْقَوْلُ فِي الأَدِلَّةِ الْمُتَّصِلَةِ

وَفِيهِ أَبْوَابٌ:

#### البَابُ الأوَّلُ

#### فِي الإِسْتِثْنَاءِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ

#### المَسْأَلَةُ الأوَّلَى: الإِسْتِثْنَاءُ:

إِخْرَاجُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ مِنَ الْجُمْلَةِ بِلَفْظِ «إِلَّا»، أَوْ مَا أُقِيمَ مَقَامَهُ أَوْ يُقَالُ: مَا لَا يَدْخُلُ فِي الْكَلَامِ إِلَّا لِإِخْرَاجِ بَعْضِهِ بِلَفْظِهِ، وَلَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا التَّعْرِيفِ:

أَنَّ الَّذِي يُخْرَجُ بَعْضُ الْجُمْلَةِ عَنْهَا: إمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَوِيًّا؛ كَدَلَالَةِ الْعَقْلِ، وَالْقِيَاسِ؛ وَهَذَا خَارِجٌ عَنِ هَذَا التَّعْرِيفِ.

وإمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا: وَهُوَ إمَّا أَنْ يَكُونَ مُنفَصِلًا؛ فَيَكُونُ مُستَقِلًّا بِالدَّلَالَةِ؛ وَإِلَّا كَانَ

فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٣١  
لَعَوْا وَهَذَا - أَيْضًا - خَارِجٌ عَنِ هَذَا الْحَدِّ.

أَوْ مُتَّصِلًا، وَهُوَ: إِمَّا التَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ، أَوْ الشَّرْطِ، أَوْ الإِسْتِنَاءِ، أَوْ الْغَايَةِ: أَمَّا التَّقْيِيدُ  
بِالصِّفَةِ: فَالَّذِي خَرَجَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ لَفْظُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ؛ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «أَكْرَمَنِي بَنُو تَمِيمٍ  
الطَّوَالُ» خَرَجَ مِنْهُمْ الْقِصَارُ، وَلَفْظُ «الطَّوَالِ» - لَمْ يَتَنَاوَلِ الْقِصَارَ؛ بِخِلَافِ قَوْلِنَا:  
«أَكْرَمَنِي بَنُو تَمِيمٍ إِلَّا زَيْدًا»؛ فَإِنَّ الْخَارِجَ، وَهُوَ زَيْدٌ، تَنَاوَلْتَهُ صِغَةُ الإِسْتِنَاءِ وَهَذَا هُوَ  
الِاخْتِرَازُ عَنِ التَّقْيِيدِ بِالشَّرْطِ.

وَأَمَّا التَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ: فَالْغَايَةُ قَدْ تَكُونُ دَاخِلَةً؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾  
[المائدة: ٦]؛ بِخِلَافِ الإِسْتِنَاءِ. فَتَبَّتْ أَنَّ التَّعْرِيفَ الْمَذْكُورَ لِلإِسْتِنَاءِ مُنْطَبِقٌ عَلَيْهِ.

الشرح: قال الإمام فى كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: والاستثناء: استفعال من التنى، وهو:  
الصرف، يقال: تبيت الشيء أثنيه: إذا حرفته<sup>(٢)</sup>، وثنى الثوب: إذا كف [٢٣٧/أ]  
وعطف عن أطراف الأذيال والكمام.

وقال الشيخ أبو إسحاق: قيل: إن الاستثناء: مشتق من تثنية الخير بعد الخير؛ كأن  
دخل فى الخير الأول ودخل فى الخير الثانى؛ فبنى منه الخير.

وقال الغزالي<sup>(٣)</sup>: الاستثناء: قول ذو صيغ مخصوصة، محصورة دال على أن المذكور  
[فيه] لم يرد بالقول الأول.

قال بعضهم: ما ذكره باطل طردًا وعكسًا:

أما طردا: فلأنه يبطل بالتخصيص بالشرط والصفة والغاية.

وأما عكسا: فبقولهم: «جاء القوم إلا زيدا»؛ فإن هذا فرد خاص من أفراد الاستثناء،  
وليس بذى صيغ؛ ضرورة أن كل فرد مخصوص من أفراد الاستثناء لا يكون له إلا صيغة  
واحدة. ولك أن تمنع أن المذكور بالاستثناء المتصل غير مراد بالقول الأول؛ بناء على  
الخلافا الذى نقلناه وأيضًا لا حاجة إلى قوله: «محصورة».

واعلم: أن ما أورده على طرده - مندفع بالمنع.

(١) ينظر: البرهان (١/٣٨٠).

(٢) فى «ب»: طويته. كما فى بعض نسخ البرهان.

(٣) ينظر: المستصفى (٢/١٦٣).

الكاشف عن المحصول .....

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: الاستثناء: عبارة عن لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال [بجرف «إلا» أو إحدى أخواتها]، على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، وهو ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.

وهو باطل طردًا: بقولنا: «قام القوم إلا زيدا، وما قام القوم بل زيد، ولكن زيد». وعكسا: بقولهم: «ما جاء إلا زيد»؛ فإنه لو أسقطه، لم يكن الباقي جملة.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: الاستثناء: إخراج بـ «إلا» وأخواتها. وذكر المصنف تعريفين للاستثناء:

الأول: هو: «الاستثناء: إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظة «إلا» أو ما أقيم مقامها».

واعلم: أن هنا أمورًا:

أحدها: المستثنى، وهو القائل لتلك الجملة مع صيغة الاستثناء، وهو المخرج حقيقة.

وثانيها: المخرج من تلك الجملة، وهو «زيد» في قولنا: «قام القوم إلا زيدا».

وثالثها: الإخراج، وهو فعل صادر من الفاعل به الخروج، ولا بد من صيغة دالة على

الإخراج.

وإذا تقرر هذا، فنقول: القائل: «الاستثناء [٢٣٧ / ب]: إخراج بعض...» [تعريف

فعل المستثنى، وليس بتعريف حقيقة الاستثناء. وقوله: «عن<sup>(٣)</sup>] الجملة» - فيه نظر؛ لأن

المخرج هو بعض مدلول الجملة لا بعض الجملة؛ ولا يرد عليه: «قام القوم ولم يقم زيد»؛

فإن لفظ «لم يقم» قام مقام «إلا»؛ ولأن «إلا» للإخراج؛ بخلاف «لم يقم».

التعريف الثاني: «الاستثناء: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ لا يستقل

بنفسه».

واعلم: أن هذا التعريف شرحه المصنف، ونزيده إيضاحًا فنقول:

المخرج لبعض مدلول الجملة: إما أن يكون معنويًا أو لفظيًا:

أما الأول: فخارج عن التعريف المذكور بقيد اللفظ؛ فإنه قال: «ما لا يدخل في

الكلام إلا لإخراج بعضه»، ومن المعلوم أن الداخل في الكلام لا يكون إلا لفظًا أو

نقول: إن المراد بقولنا: «ما لا يدخل في الكلام من الألفاظ»؛ فيخرج بهذا المخرج

المعنوي.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦٥).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٢/١٣٢).

(٣) سقط في «ب».



ثم نقول: اللفظ المخرج: إما أن يكون مستقلاً بالدلالة على المراد أو لا: والمستقل بالدلالة: قوله: «اقتلوا المشركين، لا تقتلوا أهل الذمة»؛ فإن قوله: «لا تقتلوا أهل الذمة» كلام مستقل بنفسه؛ فلم يبق إلا المخرج اللفظي.

وأما غير المستقل بنفسه - فهو: التقييد بالشرط، والصفة، والغاية، والاستثناء:

أما التقييد بالصفة: فخارج عنه؛ وذلك لأن الذى خرج بالتقييد بالصفة لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة؛ فإنك إذا قلت: «أكرمى بنو تميم الطوال» - فالتصار الخارجون لم يتناوله اللفظ بالتقييد؛ بخلاف الاستثناء: فإن المستثنى دخل عليه لفظ «إلا» بعد ما تناوله. وكذا الشرط: فليس بمخرج على الإطلاق؛ بل قد تدخل الغاية؛ كما فى قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ فيخرج بقولنا: «ما لا يدخل فى الكلام»، فبقى التعريف المذكور منطبقاً على الاستثناء، وفيه نظر؛ وذلك لأن هذا التعريف لأداة الاستثناء لا للاستثناء؛ فإن «ما لا يدخل فى الكلام [إلا] للإخراج» يكون أداة للاستثناء، وقد ذكره تعريفاً [٢٣٨/أ] للاستثناء، و«إلا» يخرج بعض مدلول الكلام لا بعض الكلام، ولأن المخرج للتقييد بالصفة والشرط مصرحاً به فى التعريف المذكور؛ فإنه قصد بإخراجه ألا يتناول ما أخرجه عن الكلام، وهو «زيد»؛ فإنه دخل عليه؛ بخلاف التقييد بالصفة والشرط. وهذا القيد ليس بمذكور صريحاً؛ بل ربما فهم من قوله: «ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه»؛ فإنه يفهم منه: أنه داخل على المستثنى؛ بخلاف الشرط؛ فالتصريح به أولى؛ فنقول: الاستثناء: «هو اللفظ غير المستقل بنفسه الذى لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج ما دخل عليه»، وهذا إنما يتناول أداة الاستثناء لا نفس الاستثناء، وأحد التعريفين للأداة، والآخر للاستثناء. والتعريف الثانى تعريف لأداة الاستثناء بأداة الاستثناء؛ فإنه أخذ فى التعريف لفظة «إلا» وهى من جملة أدوات الاستثناء؛ فيلزم تعريف الشئء بنفسه.

وأجاب بعضهم: بأن جميع التعريفات كذلك؛ معتقداً أنه لا يتصور أن يعرف شئء بحد أو رسم إلا كذلك.

قال: «أما إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» - فالحيوان الناطق هو الإنسان، وقد تغيرت العبارة»: وهذا فاسد لا يخفى فساده إلا على من لم يعرف من قواعد التعريفات شيئاً، وقد نهينا على فساد هذا الحال فى هذا الكتاب فى «المنطق» الموضوع فى أوله، وفى غير ذلك الموضوع؛ فلا نعيده. وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «التحصيل».

قال صاحب «التحصيل»: من أدوات الاستثناء لفظة «غير»، وهى غير مختصة بالاستثناء؛ فإنها تستعمل صفة؛ كقولهم: «مررت برجل غيرك»؛ وكذلك «ليس»، و«لا

يكون»؛ فإنه للاستثناء، وليس مختصاً به؛ فإنه للسلب أيضاً؛ فلا ينبغي أن يقال: «الاستثناء لا يدخل في الكلام إلا للإخراج المذكور»؛ وكذلك إذا قلت: «أكرم القوم» لا يلزم كلهم.

واعلم: أن هذا الأخير غير وارد؛ لأنه خارج [٢٣٨/ب] عن المستقل بنفسه. ولا يقال: «الاستثناء من النكرة لا يخرج من الكلام شيئاً، والإخراج فرع الدخول؛ وذلك كقولهم: «أكرم رجلاً إلا زيدا» أو: «صلِّ إلا الحمام» فإننا نمنع ضحة الاستثناء من النكرات. وأما الاستثناء المنقطع، فلا يرد؛ لأن التعريف المذكور إنما هو للاستثناء المتصل. تنبيه: قال ابن الحاجب<sup>(١)</sup>: «المخصَّص المتصل: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية»، وقد أهمل بدل البعض، وهو مخصص بالاتفاق، ولا مدخل للمنقطع في المخصَّص، ولا نعرف خلافاً في صحته وإنما اختلف في كونه حقيقة: أو مجازاً، وعلى الحقيقة إما [متواطئ]<sup>(٢)</sup> على قول، أو مشترك على قول، ولا بد لصحته من مقارنة الفعل في مخالفة الحكمين، فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءني زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكماً آخر يخالفه بوجه ما؛ مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، ولكن مثله فيقدر به.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِثْنَاءُ مُتَّصِلًا بِالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَادَةً.

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «عَادَةً» - عَمَّا إِذَا طَالَ الْكَلَامُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ مِنْ اتِّصَالِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَكَذَلِكَ قَطَعَ الْكَلَامُ بِالنَّفْسِ وَالسُّعَالِ - لَا يَمْنَعُ اتِّصَالَهُ بِهِ.

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - : أَنَّهُ جَوَزَ الْإِسْتِثْنَاءَ الْمُنْفَصِلَ.

وَهَذِهِ الرِّوَايَةُ؛ إِنْ صَحَّتْ - فَلَعَلَّ الْمُرَادَ مِنْهَا: مَا إِذَا نَوَى الْإِسْتِثْنَاءَ مُتَّصِلًا بِالْكَلامِ، لَمْ أَظْهَرَ نِيَّتَهُ بَعْدَهُ؛ فَإِنَّهُ يُدَيِّنُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا نَوَاهُ.

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: لَوْ جَازَ تَأْخِيرُ الْإِسْتِثْنَاءِ - لَمَا اسْتَقَرَّ شَيْءٌ مِنَ الْعُقُودِ: مِنَ الطَّلَاقِ - وَالْعِتَاقِ، وَلَمْ يَتَحَقَّقِ الْحِنْثُ أَصْلًا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَرِدَ عَلَيْهِ الْإِسْتِثْنَاءُ؛ فَيُغَيِّرُ حُكْمَهُ.

(١) ينظر: شرح المختصر: (١٣٢/٢).

(٢) سقط في «ب».

الثانى: نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مَنْ قَالَ الْيَوْمَ لَوْ كَيْلَهُ: «بِعَ دَارِي مِنْ أَىِّ شَخْصٍ كَانَ»؛ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ غَدٍ: «إِلَّا مِنْ زَيْدٍ»؛ فَإِنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ لَا يَجْعَلُونَ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءَ عَائِدًا إِلَى مَا تَقَدَّمَ.

احْتَجُّوا: بِأَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ النَّسْخِ وَالتَّخْصِيسِ؛ فَكَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بِالشَّرْطِ، وَخَبَرِ الْمُبْتَدَأِ؛ ثُمَّ نَطَأَ بِهِمْ بِالْجَامِعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: شرط الاستثناء: الاتصال بالمستثنى منه، وإن انقطع، لم يعمل. ونقل عن ابن عباس: أنه كان يُعْمَلُ الاستثناء [المتصل، ويجوز فصله]<sup>(٢)</sup>، وإن طال الفصل.

وذهب بعض الفقهاء: إلى أن ذلك يجوز في كتاب الله تعالى خاصة دون غيره. والرد على من يجوز ذلك الاستثناء: مدرك بالبدية، مُغْنٍ ووضوحه عن الإطناب. والمشكل: صحة النقل عن ابن عباس، والوجه: تكذيب الناقل، أو حملة على أنه غلط. ويمكن أن يحمل مذهبه: على إضمار الاستثناء متصلا، ثم البوح بادعاء إضماره متأخرا. وهذا مذهب مزيف، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك، أما الذين قالوا بتجويز [تأخير الاستثناء] فى كتاب الله - تعالى - خاصة - فسيبه: خيال تحيله من مبادئ كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلى [٢٣٩ / أ] واحد، وإنما الترتيب فى جهات الوصول إلى المخاطبين، وإن كان كلاما متأخرا قد تأخر عن الاستثناء - فذلك فى سماع السامعين، [لا فى كلام رب العالمين]، وهذا من هؤلاء اقتحام العمایات.

فإذا استقر هذا العقد فى كلام الله تعالى فالحكم عليه ظاهر؛ بما هو الاختلاف حقا، والواحد لا يختلف. ويثبت: أن الواحد الذى حقه ألا ينقسم مستثنى عنه، واستثناء المستثنى عنه منفى، والاستثناء نفى، وهيهات أن يشتمل على ذلك [فكر عاقل]، وأن يماثل!! انتهى كلامه.

واعلم: أن قوله: «فساد ذلك مدرك بالبدية» يحمل على أن من نظر فى لغة العرب؛ بل فى سائر اللغات - علم قطعا أن الاستثناء غير المتصل لا يعمل، وأنه لا يجوز. وأما ما ذكره من الرد - فمعناه أن الواحد الحقيقى لا ينقسم، وإذا دخله الاستثناء، والمستثنى منه ثابت، والمستثنى منفى؛ فيلزم الواحد؛ وهو محال.

(١) ينظر: البرهان (١/٣٨٥)، والمستصطفى (٢/١٦٤).

(٢) فى «ب»: المنفصل.

وقال الغزالي<sup>(١)</sup>: ونقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل؛ [إذ لا يليق ذلك بمنصبه]، وإن صح: فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء متصلاً أولاً، ثم أظهر نيته بعده؛ فيدين بينه وبين الله - تعالى - فيما نواه. ومذهبه: أنه مما يدبّر فيه العبد، فيقبل ظاهراً؛ فهذا له وجه.

وأما تجويز التأخير لو أجزى [دون هذا التأويل] فعليه - اتفاق أرباب اللغة على خلافه.

وقال الشيخ أبو إسحاق ناقلاً عن القاضي: إن هذه الحكاية بعيدة عن ابن عباس.

وقال الحسن، وعطاء: يصح الاستثناء ما دام في المجلس.

وقيل: إن كان في الكلام قرينة تدل على أنه أراد به الاستثناء من الكلام - صح، وإن انفصل عنه.

وحكى صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> نقلاً عن ابن عباس من غير تأويل، ولا تكذيب للناقل.

وقال المازري شارح «البرهان»: إن صح النقل عن ابن عباس، فيحمل على أنه يضمّر الاستثناء بقلبه سرا، أى: أضمّر الاستثناء، ثم أخرج بعد ذلك: أنه كان أضمّره. وهذه مسألة اختلف العلماء [٢٣٩ ب/ فيها، واختلاف المالكية فيها مشهور: أن الاستثناء المضمّر بالقلب: هل يفيد انحلال اليمين، أو لا يفيد حتى ينطق به؟.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: حكى عن ابن عباس: أن الاستثناء المنفصل يصح، ويخصص به أبداً. وعن الحسن وعطاء: أنه يصح ما دام في المجلس. وأرى: أن ذلك جائز إلى سنة.

ثم قال إمامنا أحمد: إذا حلف بالله، ثم سكت قليلاً<sup>(٣)</sup>، ثم قال: «إن شاء الله» - فله استثنائه، وإنما يجوز ذلك عند أحمد في اليمين خاصة ما دام في المجلس.

ونقل صاحب «الإحكام» مذهب ابن عباس، ومذهب المالكية، ومذهب بعض الفقهاء في تجويز ذلك في كتاب الله خاصة، وتابعه ابن الحاجب في النقل.

تنبيه: اعلم: أن المسألة تعرض في صيغة الاستثناء في قوله: «إن شاء الله»، وتسمى هذه الصورة - أيضاً - بالاستثناء، واتفقوا على أنه لا يقطع الاستثناء إلا بما يعد في العرف قاطعاً للاتصال، وأما القطع بالتنفس والسعال اليسير، فلا.

(١) ينظر: المستصفي (١٦٥/٢).

(٢) ينظر: المعتمد (٢٤٢/١).

(٣) في «ب»: هنيهة.

تنبیه ثان: قال المازرى: التوابع هي: النعت، والعطف، والتأكيد، والبدل، والشروط، [و] لاختلاف في وجوب اتصالها، وأما الاستثناء: ففيه الخلاف مع ابن عباس؛ فإنه جوز تأخيره مطلقا على قول، وإلى سنة على قول.

والدليل المذكور في المتن ظاهر، وهو الذى عوّل عليه جميع المحققين، وهو أنه لو صح مذهب ابن عباس في الاستثناء لما صح عهد ولا عقد؛ لجواز الاستثناء المانع من ثبوته؛ واللازم باطل إجماعاً؛ فاللزوم كذلك. وليس لقائل أن يمنع نفى اللازم؛ فإن ظاهر كلام الأئمة دل على الإجماع.

وإن أصر إنسان على المنع مستزوحاً إلى مذهب ابن عباس، قلنا: لو صح هذا المذهب، لما حصل الوثوق بوعده ولا وعيده، ولا يمين ولا عهد ولا عقد؛ وذلك يفضى إلى ضرر عام لا سبيل إلى احتمالها أصلاً، ويعلم بالاستقراء: أن الشريعة [٢٤٠/أ] (١) جاءت بخلاف ذلك. احتج الخصم (٢): بالقياس على تأخير النسخ والتخصيص:

أجاب المصنف: بالنقض: بالشرط، وخبر المبتدأ، ووجهه: ظاهر، ثم بالمطالبة بالجامع: أما النقص بالشرط: فصحيح. وأما بخبر المبتدأ: فالفرق بينهما واضح؛ لأن الكلام بدون الاستثناء [صحيح]، ولا كذلك المبتدأ المجرد.

قال بعضهم: الفرق بين الشرط والاستثناء: أن الشروط أسباب منضمة للأحكام؛ فهي مقصودة، ولا كذلك الاستثناء؛ فإنه غير مقصود. وما ذكره مندفع بالمنع.

ثم قال: الجامع بين النسخ والتخصيص والاستثناء: أن كل واحد منها يبطل مدلول اللفظ فيه. وفيه نظر؛ لأنه لا بد وأن يكون هو (٣) علة مشتركة، ولا كذلك ما ذكره.

واعلم: أن المنقول: أن الأشعري قال: لو صح مذهب ابن عباس، لما عدل عنه إلى الأمر بأن يأخذ ضعفتاً؛ على ما ذكر في الآية؛ بل كان يكفيه الاستثناء ولو بعد حين، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

اسْتِثْنَاءُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ حَنْسِهِ بَاطِلٌ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ، وَجَائِزٌ؛ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ

(١) في «ب»: الشروط.

(٢) في «ب»: فصح الحكم.

(٣) أى: الجامع.

وَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْإِسْتِنَاءَ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ الْأَوَّلِ: لَوْ صَحَّ، لَصَحَّ: إِمَّا مِنَ اللَّفْظِ، أَوْ مِنَ الْمَعْنَى:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الدَّلَالَ عَلَى الشَّيْءِ فَقَطْ - غَيْرُ دَالٍ عَلَى مَا يُخَالِفُ جِنْسَ مُسَمَّاهُ، وَاللَّفْظُ إِذَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى شَيْءٍ - لَا يَحْتَاجُ إِلَى صَارِفٍ يَصْرِفُهُ عَنْهُ.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ جَازَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مُسَمَّاهُ، وَبَيْنَ الْمُسْتَشْنَى - لَصَحَّ الْإِسْتِنَاءُ، وَلَجَازَ اسْتِنَاءُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ - لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَشْتَرِكََا فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ، فَإِذَا حُمِلَ الْمُسْتَشْنَى عَلَى ذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ - صَحَّ الْإِسْتِنَاءُ.

وَلَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ الْعَرَبَ لَمْ يُصَحِّحُوا اسْتِنَاءَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - عَلِمْنَا بُطْلَانَ هَذَا الْقِسْمِ.

اِحْتَجُّوا بِالْقُرْآنِ، وَالشَّعْرِ، وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا الْقُرْآنُ - فَخَمْسُ آيَاتٍ:

إِحْدَاهَا: قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢].  
وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحِجْرُ: ٣٠]؛ وَهُوَ مَا كَانَ مِنْهُمْ، بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ.

وَتَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩].

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧]، وَالظَّنُّ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْعِلْمِ.

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا \* إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ [الْوَاقِعَةُ: ٢٥ - ٢٦] وَالسَّلَامُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ اللَّغْوِ.

وَأَمَّا الشَّعْرُ - فَقَوْلُهُ: [مِنَ الرَّجَزِ]

وَبَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسُ إِلَّا النِّيْعَافِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ

وَقَوْلُ النَّابِغَةِ: [مِنَ الْبَسِيطِ]

..... وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدٍ  
..... الأورارىُّ

والأورارىُّ: لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الأَحَدِ.

وَأَمَّا المَعْقُولُ - فَهُوَ: أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ تَارَةً: يَقَعُ عَمَّا يَدُلُّ اللَّفْظُ عَلَيْهِ دَلَالَةَ المِطَابَقَةِ أَوْ التَّضَمُّنِ، وَتَارَةً: عَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلَالَةَ الإِلْتِزَامِ؛ فِإِذَا قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفِ دِينَارٍ، إِلاَّ ثُوبًا» فَمَعْنَاهُ: إِلاَّ قِيَمَةَ ثُوبٍ.

وَالجَوَابُ: أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَا﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢] - فَجَوَابُهُ: أَنَّ «إِلاَّ» هَهُنَا بِمَعْنَى «لَكِنْ» أَوْ يُقَالُ: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، إِلاَّ إِذَا أَحْطَأَ؛ فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ المُؤْمِنِينَ: إِسْمًا بِأَنَّ يَخْتَلِطُ بِالكُفَّارِ؛ فَيُظَنُّ الرَّجُلُ أَنَّهُ مِنْهُمْ، أَوْ بِأَنَّ يَرَاهُ مِنْ بَعِيدٍ؛ فَيُظَنُّ صَيِّدًا، أَوْ حَجْرًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾ [الحِجْرُ: ٣٠] - فَقِيلَ: إِنَّهُ كَانَ مِنَ المَلَأِكَةِ، وَلا بَدَّ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مِنَ الجِنِّ يَنْفَى كَوْنَهُ مِنَ المَلَأِكَةِ.

سَلَمْنَا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ المَلَأِكَةِ؛ لَكِنْ إِنَّمَا حَسُنَ الإِسْتِثْنَاءُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالسُّجُودِ، كَمَا أَنَّ المَلَأِكَةَ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِذَلِكَ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: فَسَجَدَ المَأْمُورُونَ بِالسُّجُودِ إِلاَّ إِبْلِيسَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩] ﴿إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧] - فَقَدْ اتَّفَقَتِ النُّحَاةُ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِإِسْتِثْنَاءٍ، ثُمَّ فَسَّرَهُ البَصْرِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: وَلَكِنْ اتِّبَاعَ الظَّنِّ، وَالكُوفِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: سِوَى اتِّبَاعِ الظَّنِّ.

وَالجَوَابُ عَنِ الشُّعْرِ: أَنَّ «الأُنَيْسَ» - سِوَاءَ فَسَّرْنَاهُ بِالمُؤْنَسِ أَوْ بِالمُبْصَرِ - أَمْكَنَ إِدْخَالَ اليَعَافِرِ وَالعَيْسِ فِيهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الإِسْتِثْنَاءُ مِنَ المَعْنَى - لَزِمَ صِحَّةُ اسْتِثْنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup>: ذكر الفقهاء اختلاف الشافعى وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - فيما إذا قال: «لفلان على ألف درهم إلا ثوباً»، وذكر وجهاً معقولاً فى

استثناء قيمة الثوب عن الألف، وجعل ذكر الثوب مجازاً عبارة عن قيمته، فهذا مقبول<sup>(١)</sup> عند الشافعي، مردود عند أبي حنيفة.

وسوغ أبو حنيفة استثناء المكيل بعضه من بعض، وإن اختلفت الأجناس رد إلى التأويل الذي ذكره الشافعي في الثوب. وحظ الأصول من هذه المسألة: أن الجنس إذا اختلف، فلا يجري الاستثناء فيه على سبيل الحقيقة.

ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي: مجانسة المستثنى للمستثنى منه، [و] في مسألة الثوب المستثنى القيمة؛ إذ هي المجانسة [للمستثنى منه]، لا الثوب [بعينه]. فالأصح ألا يعتقد ثبوت الاستثناء [٢٤٠ / ب] من غير الجنس، وإن جرى لفظ «إلا» في كلام فصيح، لم يكن استثناء، وكان بمعنى «لكن».

قال الغزالي<sup>(٢)</sup>: اختيار القاضى: أن الاستثناء من غير الجنس حقيقة، والأظهر - عندي - : أنه مجاز.

وقال الشيخ أبو إسحاق: يجوز الاستثناء من الجنس وغير الجنس، واختلف أصحابنا في أنه حقيقة أو مجاز؟ والأظهر: أنه مجاز؛ وهو اختيار صاحب «المعتمد».

قال المازرى: اختلف الأصوليون في الاستثناء من غير الجنس، فقوم: يسمون تسميته استثناء: لا حقيقة ولا مجازاً، وقوم: يسمونه استثناء مجازاً، وقوم: يرونه حقيقة: فمن أنكروا كونه استثناء: قدره بمعنى «لكن»، وكان الثانى كالمستدرك، وأما من سماه استثناء مجازاً: فيقرب رأيه من رأى هؤلاء. وهذا كله لا ظائل تحته.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: اختلف العلماء فى صحة الاستثناء من غير الجنس، فيجوز أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والقاضى أبو بكر، وجماعة من المتكلمين، والنحاة، ومنع منه الأكثرون. وأما أصحابنا: فاختلّفوا فيه.

وقال ابن الحاجب: لا مدخل للمنقطع فى التخصيص، ولا نعرف خلافاً فى صحته، وإنما اختلف فى كونه حقيقة أو مجازاً، وعلى الحقيقة: قيل: متواطئ، وقيل: مشترك، ولا بد لصحته من مقارنة المتصل فى مخالفة الحكمين، فقد يكون فى نفي الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءنى زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكماً آخر له

(١) فى «ب»: معقول.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٦٩ - ١٧٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٦٩ - ٢٧٠).



الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٤١  
مخالفة بوجه؛ مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، [و] مثله فى «لكن»؛ لأنها تقدر بها، لكن  
ثمة لو قال: «ما جاءنى أحد إلا أن العالم حادث» - فلا يحمل «إلا» عند الإطلاق إلا على  
المتصل.

والدليل على أن الاستثناء من غير الجنس، على سبيل الحقيقة: لا يصح - وذلك لأنه  
لو صح حقيقة، [لكان إخراجاً؛ لأن الاستثناء حقيقة: هو الإخراج، فلو صح  
حقيقة<sup>(١)</sup>]، لصح إما من اللفظ، أو من المعنى المشترك؛ إذ لولا أحد هذين، لما كان  
اللفظ متناولاً [٢٤١ / أ] له أصلاً؛ فلا يكون داخلاً فيه؛ فلا يصح الاستثناء حقيقة  
الذى هو الإخراج؛ وكل واحد منهما باطل.

أما الأول: فلأن ما يتناوله اللفظ ظاهراً يتوقف على كونه من الجنس الذى دل عليه  
ظاهراً؛ وهو منتف ههنا.

وأما الثانى: فلأنه لو صح، لحمل اللفظ على معنى مشترك بينهما، فجاز استثناء أى  
شئ كان من أى شئ كان حقيقة؛ واللازم باطل.

واعلم: أن الخصم عارض فى حكم المسألة، وتمسك بأى من الكتاب، [والشعر]<sup>(٢)</sup>؛  
زاعماً أنه استثناء من غير الجنس، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فيلزم صحة الاستثناء  
من غير الجنس على سبيل الحقيقة؛ وذلك يبطل ما ذكرتموه: أنه لا يصح على سبيل  
الحقيقة؛ بل إنه إنما يصح مجازاً:

الآية الأولى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢].

الثانية: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ...﴾ [الحجر: ٣٠].

الثالثة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...﴾ [البقرة: ١٨٨].

الرابعة: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧].

الخامسة: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا...﴾ [الواقعة: ٢٥].

وأما الشعر: فقولته: [من الرجز]:

وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ<sup>(٣)</sup>

.....

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) البيت لجران العود، من قصيدة مطلعها:

وقوله: [من البسيط]:

الأواريُّ ..... (١).....

قد ندعُ المنزل يا لميسُ      يعتسُ فيه السَّبُعُ الجَرُوسُ  
الذُّئبُ أو ذُو لَيْدٍ هَمَّوسُ      وبلدَةٌ ليس بها أنيسُ  
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ      وبقَرٍ مُبْلَعٍ كُنَّوسُ  
كَأَنَّما هُنَّ الجَوَارِي الميسُ

ويروى: بسابسا ليس بها أنيس. بدل قوله: وبلدة ليس بها أنيس. وجران العود لقب شاعر من بنى ضنة بن نير بن عامر بن صعصعة. والجران، بكسر الجيم. والعود بفتح العين المهملة وسكون الواو وآخره دال مهملة، هو المسن من الإبل. كتب ياقوت بن عبد الله الحموي (في حاشية مختصر جهمرة ابن الكلبي): ومن بنى ضنة بن نير: حران العود الشاعر، واسمه عامر ابن الحارث بن كلفة، وقيل: كلدة. وإنما سمي حران العود، لقوله يخاطب امرأته:

عَمَدتُ لَعُودٍ فَالتحيتُ جرانه      ولَلكيسُ أمضى في الأمور وأنجَحُ  
خُذًا حذرًا يا ضَرَّتِي فَإِنِّي      رأيتُ جران العود قد كادَ يصلحُ

والجران: باطن العنق الذي يضعه البعير على الأرض إذا مد عنقه لينام، وكان يعمل منه الأسواط. فهو يهددهما. انتهى. وفيه شاهدان: أولهما: قوله: «وبلدة» حيث أعمل «رب» وهي محذوفة، والتقدير: ورب بلدة. وثانيهما: قوله: «إلا اليعافير» فإن ظاهره أنه استثناء منقطع تقدم فيه المستثنى منه، فكان ينبغي انتصابه على المشهور من لغات العرب وهي لغة أهل الحجاز، وقد وجه سيبويه رفعه بوجهين: الأول: أنه جعل كالاستثناء المفرغ، وجعل ذكر المستثنى منه مساويا في هذه الحالة لعدم ذكره، من جهة أن المعنى على ذلك، فكأنه قال: ليس بها إلا اليعافير. والوجه الثاني: أنه توسع في معنى المستثنى حتى جعله نوعا من المستثنى منه. ينظر: ديوانه ص ٩٧؛ خزنة الأدب ١٠/١٥ - ١٨؛ والدرر ٣/١٦٢؛ وشرح أبيات سيبويه ٢/١٤٠، وشرح التصريح ٣٥٣/١، وشرح المفصل ٢/١١٧، ٣/٢٧، ٧/٢١؛ والمقاصد النحوية ٣/١٠٧؛ وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ٢/٩١، والإنصاف ١/٢٧١؛ وأوضح المسالك ٢/٢٦١؛ والجنى الداني ص ١٦٤؛ وجواهر الأدب ص ١٦٥؛ وخزنة الأدب ٤/١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ٧/٣٦٣، ٩/٢٥٨، ٣١٤؛ ووصف المباني ص ٤١٧، وشرح الأشموني ١/٢٢٩، وشرح شذور الذهب ص ٣٤٤، وشرح المفصل ٢/٨٠، والصاحبي في فقه اللغة ص ١٣٦؛ والكتاب ١/٢٦٣، ٢/٣٢٢؛ ولسان العرب ٦/١٩٨، (كنس)، ١٥/٤٣٣ (ألا)، ومجالس نعلب ص ٤٥٢؛ والمقتضب ٢/٣١٩، ٣٤٧، ٤١٤؛ وهمع الهوامع ١/٢٢٥. وينظر: الكشاف ٣/٢٧٧، والطيرى (١٧٨/٥) «روح المعاني ٣/٣٠٨، ١٤/١٧٣، ٢٠/٩».

(١) وتمام البيت:

..... لأيا ما أئينها      والنوى كالحوض بالظلومة الجلد

الأواريُّ هي محابس الخيل واحدها أري؛ وهو من تأزيت بالمكان: إذا تحبست به واللأى: البطة. والمعنى تبيتها بعد بطاء لتغيرها. والنوى: حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده، وهو =

ومن المعلوم: أن هذه الاستثناءات ليست من الجنس.

أجاب المصنف عن الأولى والثالثة والرابعة: أنا لا نسلم أن كلمة «إلا» فى هذه المواضع: استثناء حقيقة، ونقل اتفاق النحاة فى قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٢٩] ﴿إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] على أنه فىهما بمعنى «لكن»؛ فلا تكون «إلا» فى هذه المواضع مستعملة على طريق الحقيقة، بل على سبيل المجاز.

والخلاف فى الاستثناء من غير الجنس - صحيح على سبيل الحقيقة مفروض فيما إذا استعمل «إلا» فى الاستثناء الذى هو مدلوله حقيقة، ومتى كان مقدرًا بـ «لكن»، كان مقدرًا أنه غير الحقيقة؛ فلا تمسك للخصم به. فإن قيل: «الأصل فى الاستعمال الحقيقة»: قلنا: اتفاق النحاة فى بعضها - مع ما ذكرنا من الدليل - مانع من الحمل على الحقيقة. وأما الجواب عن الآية والشعر: فنمنع أنه استثناء من غير الجنس.

قال صاحب «التنقيح»: [٢٤١/ب] ولا أرى لهذا الاعتذار معنى؛ فإن اللفظ إذا لم يتناول ما بعد «إلا» لم يكن لا تناولا ولا إخراجا؛ فإن مكان الاستثناء هو الإخراج، وحرف «إلا» صيغته الموضوعة له؛ فهذا مجاز قطعاً، وإلا فليغير حد الاستثناء، أو يدعى الاشتراك!! واعلم: أن هذا الكلام مبين، ويصلح أن يجعل دليلاً فى أصل المسألة. بقى أن يقال: «يغير الحد، أو يلتزم الاشتراك»:

قلنا: أما الأول: فلا سبيل إليه؛ لأن الكلام مع من وافقنا فى الحد المذكور. وأما الثانى: فباطل بالنافى للاشتراك، ولا يعارض بالنافى للمجاز؛ لما علم فى باب تعارض احتمالات الألفاظ.

=من نأيت إذا بعدت وشبهه فى استدارته بالحوض. والمظلومة: أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها فلاة فظلمت بذلك، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنوى، ولذلك جعلها حلداً، وهى الصلبة. وفى البيت شاهدان: أولهما: قوله: «الأوارى» بالرفع على البدل من الموضع والتقدير: ما بالربع أحد إلا الأوارى على اعتبارها من جنس الأحدين اتساعاً ومجازاً، ويروى بنصب «الأوارى» على الاستثناء المنقطع؛ لأنها من غير جنس الأحدين - فىكون الكلام مستأنفاً، والتقدير: ولكن الأوارى، والخبر محذوف. وثانيهما: قوله: «ما أئينها» حيث جاءت «ما» زائدة. ينظر: ديوانه ص ١٥، والأزهية ص ٨٠، وإصلاح المنطق ص ٤٧، والأغانى ٢٧/١١، والإنصاف ٢٦٩/١؛ وجهرة اللغة ص ٩٣٤، وخزانة الأدب ١٢٢/٤، ٣٦/١١، والدرر ١٥٩/٣، ٢٥٧/٦، وشرح أبيات سيبويه ٥٤/٢، والكتاب ٣٢١/٢، ولسان العرب ١٢٦/٣، (جلد)، ٣٥٦/١٢ (ظلم)، ٦٧/٣ (بين)، والمقاصد النحوية ٣١٥/٤، ٥٧٨، والمقتضب ٤١٤/٤، وبلا نسبة فى شرح المفصل ١٢٩/٨. وينظر: الدر المنثور (١٩٢/١)، معانى القرآن ٢٨٨/١، تفسير الطبرى ١٨٣/١، القرطبي ٣٠٩/١.

لا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ فإن الاستثناء المنقطع أنه فصل في نوع من الكلام، بل أى نوع خطر في نفس المتكلم، ثم قولهم: «لو صح، لصح: إما من اللفظ، أو من المعنى» هذا كله إنما يصح إذا كان الاستثناء المنقطع إخراجاً، وذلك ممنوع، بل هو مقدر بـ «لكن» عند النحاة، و«لكن» ليس فيه الإخراج؛ فلا يصح تمسكهم في الإخراج.

واعترض - أيضاً - على قول المصنف في الجواب عن أصل الخطأ: أن «إلا» بمعنى «لكن» - بأن قال: لا معنى لصورة النزاع التي هي الاستثناء المنقطع إلا ذلك، وكل استثناء منقطع مقدر بـ «لكن» عند النحاة: «لأننا نقول: قال صاحب «الحاصل»: اللازم منتف بالضرورة، ونعنى به بعد استقراء كلام العرب؛ وذلك لأنه لو قال: «جاء القوم إلا أن العالم حادث» - كان كلاماً باطلاً فاسداً عند العرب.

وأما المنع الثاني - وهو واجب التقديم على الأول - فمنع فاسد؛ يتبين فساده بفهم محل النزاع.

وبيانه: هو: أن محل النزاع أن كلمة «إلا» الموضوع للإخراج إذا استعملت فيما وضعت له - لا تعنى «لكن»؛ بل تكون إخراجاً حقيقة، مع أن المستثنى من غير الجنس، وليس محل النزاع «إلا» بمعنى «لكن»؛ يدل على ذلك كلمات أئمة الأصول.

تنبيهان: الأول: [٢٤٢ / أ] قال بعضهم<sup>(١)</sup>: لا تكاد تجد أحدا يفهم، [إلا] ويقول: «المنقطع: هو المستثنى من غير الجنس، والمتصل: هو المستثنى من الجنس».

وهذا هو المسطور في كتب الأدباء والأصوليين. وهو غلط في القسمين؛ فإن قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] المحكوم عليه قبل<sup>(٢)</sup> «إلا» هو المحكوم عليه بعد «إلا»؛ وهو منقطع. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢] أى: إلا قتلاً خطأً، والقتل؛ الخطأ بعض أفراد القتل وهو منقطع. وبطل بذلك حد المتصل؛ لأنه يصير غير مانع لدخول هذه النظائر فيه؛ لأنها من الجنس، وحد المنقطع؛ لأنه يصير غير جامع؛ لا شتراطهم فيه أن يكون المستثنى من غير الجنس، فبطل التفسيران. بل الحق أن نقول: المتصل: هو أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت؛ وإلا: فلا بد في المتصل من هذين القيدين؛ فيكون المتصل قسماً واحداً، والمنقطع ثلاثة أقسام. وهذا فهم زيف، [و] انتفاع بمجموع القيدتين بطرق ثلاثة.

وهذا التزييف ضعيف؛ لأننا نمنع: أن المحكوم عليه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا...﴾ [النساء: ٢٩] مطلق أكل الأموال، وليس ذلك غير المحكوم به في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ

(١) هو القرافى. ينظر: النفائس (١٩٨٦/٥).

(٢) في النفائس ١٩٨٦/٥ [بعد].

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٤٥  
تَكُونُ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ... ﴿ [النساء: ٢٩] وأما آية القتل: فيمكن أن تكون استثناء  
من الجنس؛ لأن قتل الخطأ بعض أفراد القتل، ويلزم<sup>(١)</sup> الإباحة بمعنى رفع الإثم.

الثانى: هو أنا قد بينا أن الحقائق أربع: المتساويان، والمتباينان، [و] الأعم مطلقا، [و]  
الأعم من وجه دون وجه.

أما المتساويان: فالاستثناء حقيقة فيه مجاز، أعنى: استثناء أحدهما من الآخر؛ فلا  
يستقيم قولنا: ما رأيت الناطق إلا إنساناً، ويستقيم استثناء أى فرد كان من أحدهما من  
الآخر، فلذلك تقول: ما رأيت الإنسان إلا ناطقا، والاستثناء من القسمين الأخيرين  
يكون من الجنس [٢٤٢/ب].

هذا آخر الجزء الثانى من «شرح المحصول»، يتلوه - إن شاء الله تعالى - الثالث:  
قال المصنف - رحمه الله تعالى - المسألة الرابعة: أجمعوا على فساد الاستثناء  
المستغرق... إلى آخرها. الشرح: قال - رضى الله عنه -: «الاستثناء المستغرق باطل  
بالإجماع...»  
والله أعلم بالصواب.

وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا  
كثيرًا إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين. آمين!!

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الرابعة:

أَجْمَعُوا عَلَى فَسَادِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُسْتَعْرَقِ -: ثُمَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: شَرْطُ الْمُسْتَثْنَى الْأَنَّ  
يَكُونُ أَكْثَرَ مِمَّا بَقِيَ؛ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَقْلًا.

وَقَالَ الْقَاضِي: كُلُّ شَرْطِهِ إِلَّا يَكُونُ أَكْثَرَ وَلَا مُسَاوِيًا بَلْ أَقْلًا.

وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْقَوْلَيْنِ: أَنَّ الْفُقَهَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ إِلَّا  
تِسْعَةً» - يَلْزَمُهُ وَاحِدٌ، وَلَوْلَا أَنَّ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءَ صَحِيحٌ لُغَةً وَشَرْعًا؛ وَإِلَّا - لَمَا كَانَ  
كَذَلِكَ.

وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْقَوْلِ الثَّانِي - خَاصَّةً - قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ  
سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، وَقَالَ - حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ -:  
﴿لَا غُرْبَانَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ - ٤٠]؛ فَلَوْ كَانَ

(١) فى «أ»: ويكره.

المُسْتَثْنَى أَقْلٌ مِنَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - لَزِمَ فِي أَتْبَاعِ إِبْلِيسَ، وَفِي الْمُخْلِصِينَ - أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَقْلٌ مِنَ الْآخَرِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ. وَحُجَّةُ الْقَاضِي - رَحِمَهُ اللَّهُ - : أَنَّ الْمُقْتَضَى لِفَسَادِ الْإِسْتِثْنَاءِ قَائِمٌ، وَمَا لِأَجْلِهِ تَرَكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَقْلِّ - غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْمَسَاوِي وَالْأَكْثَرِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَفْسُدَ الْإِسْتِثْنَاءُ فِي الْمَسَاوِي وَالْأَكْثَرِ.

بَيَانُ الْمُقْتَضَى لِلْفَسَادِ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ بَعْدَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - إِنْكَارٌ بَعْدَ الْإِقْرَارِ، وَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ.

بَيَانُ الْفَارِقِ: أَنَّ الشَّيْءَ الْقَلِيلَ يَكُونُ فِي مَعْرِضِ [النَّسِيَانِ]؛ لِقَلَّةِ التِّفَاتِ النَّفْسِ إِلَيْهِ، وَالْكَثِيرُ يَكُونُ مُتَذَكَّرًا مَحْفُوظًا؛ لِكَثْرَةِ التِّفَاتِ الْقَلْبِ إِلَيْهِ، فَإِذَا أَقْرَبَ بِالْعَشْرَةِ، فَرَبَّمَا كَانَتْ تِلْكَ الْعَشْرَةُ بِنَقْصَانِ شَيْءٍ قَلِيلٍ، وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً؛ لِكَيْتَهُ أَدَّى مِنْهَا شَيْئًا قَلِيلًا، ثُمَّ إِنَّهُ نَسِيَ ذَلِكَ الْقَدْرَ؛ لِقَلْبَتِهِ؛ فَلَا جَرَمَ: أَقْرَبَ بِالْعَشْرَةِ الْكَامِلَةِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ الْإِقْرَارِ - تَذَكَّرَ ذَلِكَ الْقَدْرَ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنْ اسْتِدْرَاكِهِ؛ فَلَأَجْلِ هَذَا: شَرَعْنَا اسْتِثْنَاءَ الْأَقْلِّ مِنَ الْأَكْثَرِ، وَلَمْ يُوجَدْ هَذَا الْمَعْنَى فِي اسْتِثْنَاءِ الْمِثْلِ أَوْ الْأَكْثَرِ؛ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْكَثْرَةَ مَطْنَةٌ الذِّكْرِ. وَإِذَا ظَهَرَ الْفَارِقُ - بَقِيَ الْمُقْتَضَى سَلِيمًا عَنِ الْمَعَارِضِ.

وَالْجَوَابُ عِنْدَنَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مَعَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - كَاللَّفْظِ الْوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ؛ وَعَلَى هَذَا الْفَرَضِ يَسْقُطُ مَا ذَكَرْتُمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: الاستثناء المستغرق باطل بالإجماع، ونقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه [بـ «المدخل»] <sup>(١)</sup> قولين فى بطلانه، وهو غريب إن صح.

قال المازرى فى شرح «البرهان»: استثناء كسر قليل من الجملة، وليس بواحد - صحيح؛ لا خلاف فى جوازه، وأنه غير مستهجن؛ كقوله: «له عندى عشرة دنانير إلا حمسًا، أو إلا سدسًا». وأما إذا كان القليل المستثنى جزءًا صحيحًا؛ كالواحد والاثنين؛ كقوله: له عندى عشرة دراهم إلا درهماً ودرهمين وثلاثة» -: فهذا - أيضًا - جائز؛ على المشهور من مذهب الفقهاء والأصوليين واللغويين. وذهب قوم: إلى أنه يستهجن هذا فى اللغة أيضًا، وإنما الأحسن فى الخطاب: أن يقول بدل قوله: «له عندى عشرة إلا درهماً»: «له عندى تسعة دراهم»؛ وإنما يحسن عند هؤلاء؛ لأن الخمسين - ههنا - فى حكم الكثير من العدد؛ لأن الألف مركبة من المتين، فإذا كان استثناء تام من المتين، كان كاستثناء الكثير، فإذا كان استثناءه مائة، كانت العبارة عن الألف إلا مائة: تسعمائة؛

(١) فى «ب»: بـ «الموجز».

وهذا مذهب موقوف على قائله؛ فإن الاتفاق حصل على أن من قال لزوجته: «أنت طالق ثلاثة إلا واحدة»: أنه لا يلزمه سوى طلقتين، وأن استثناءه صحيح.

وأما إن استثنى أكثر الجملة؛ كقوله: «له عندى عشرة إلا ثمانية» - فاختلف الناس فى صحة هذا الاستثناء: فمنهم: من ضعفه، ورآه خارجاً عن لغة العرب. ومنهم: من رآه غير خارج عنها، وإن كان مستقبلاً عند أهلها، ولاستقباحه هجره (١) وبالمذهب الأول: قال ابن حنبل، والشافعى فى أحد قولييه، والقاضى أبو الطيب فى أول أمره، وابن الماجشون، والقاضى عبد الوهاب واتفقوا [٢/أ] على أن قوله: «له على ألف إلا مائة وتسعة وتسعين» - من ركيب الكلام، واختلفوا فى: أنه هل هو من كلام العرب أم لا؟ وقد تمسك على القاضى بمجموع الآيتين، فاستثنى مرة «المخلصين»، واستثنى مرة «الغاوين»؛ فإن كان الصنفان متساويين، فقد استثنى الصنف من الصنف، وإن كان أحدهما أكثر، فقد استثنى الأكثر، وعلى أن «الغاوين» أكثر عندى؛ لأنه ليس المراد - ههنا - الإشارة إلى عدد [محصور] (٢)؛ فيراعى فيه الأكثر والأقل، وإنما المراد - ههنا - الإشارة إلى الجنس؛ فكأنه قال: لأغوينهم إلا المخلصين، ومن وجد من المخلصين، ومن يقدر وجوده مخلصاً؛ وكذا المعنى فى «الغاوين». وبالجمله: إن كان المراد من ذلك الإشارة إلى صفة الإخلاص والإغواء، وأن الإخلاص مانع لى منهم - فإن هذا يخرج من هذا الباب الذى نحن فيه.

قال الغزالى: (٣) وأما استثناء الأكثر: فقد اختلفوا فيه، والأكثرون: على جوازه.

قال القاضى: قد أجزنا جوازه فى مواضع، والأشبه: أنه لا يجوز؛ فإن العرب تستقبح استثناء الأكثر؛ بل قال كثير من أهل اللغة: لا يجوز استثناء عقد صحيح؛ وذلك بأن يقول: «[عندى] (٤) مائة إلا عشرة، أو: عشرة إلا درهم؛ بل مائة إلا خمسة، وعشرة إلا دانقاً»، ولا وجه لقول من قال: لا ندرى استقباحهم، أهو إطراح (٥) لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة (٦)، [واستقال] (٧)؟!»، ونقل الإمام مذهب القاضى، واختار خلافه.

(١) فى «ب»: هجنوه.

(٢) فى «ب»: مخصوص.

(٣) ينظر: المستصفى (١٧١/٢).

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: إخراج.

(٦) فى «ب»: كمنهجه.

(٧) سقط فى «ب».

وأما ما تمسك به المصنف: ضعيف؛ لأن الإجماع المذكور ممنوع؛ فإن خلاف أحمد فيها مشهور.

وأما التمسك بالآيتين: ضعيف أيضاً؛ لأنه لا يتناول محل النزاع؛ لأن محل النزاع استثناء الأقل من الأكثر، إذا كان المستثنى والمستثنى منه من جنس العدد؛ كالمثال المذكور في الأصل، والمذكور في الآيتين ليس كذلك.

أما حجة القاضي، والجواب عنها: فظاهر [٢/ب].

قال صاحب «التنقيح»: للقاضي أن يقول: إن حملنا لفظ «العباد» على معنى واحد في الموضوعين، لزم التناقض؛ لأنه أثبت في الأولى السلطنة على بعضهم، وفي الثانية نفاها عن كلهم؛ فإذا: لا بد من حمل لفظ «العباد» على معنى أعم، وذلك الأولى، أو حمل لفظة «لكن» على الانقطاع، وقد بطل الاحتجاج. وهذا الذي ذكره واضح الفساد؛ إذ لا تناقض في ظاهر الآيتين<sup>(١)</sup>. واعلم: أني كنت شرعت في تأليف هذا الكتاب على عزم البسط والإطناب، والآن: فقد كثرت العوائق من ذلك، وهي العوائق البدنية والنفسانية؛ فرأيت الآن النزول عن تلك المرتبة إلى ما دونها، مع عدم الإخلال بما تدعو الحاجة إليه في فهم معنى الكلام في الأصل، ورفع الشكوك عنه، وإثبات ما لا يندفع من الأسئلة فيه.

[وهذا آخر المجلد الثاني، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله] <sup>(٢)</sup>.

قال المصنف: المسألة الخامسة: الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات:

مِثَالُ الْأَوَّلِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ، إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وَمِثَالُ الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٠].

وَزَعَمَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ لَا يَكُونُ إِثْبَاتًا؛ قَالَ: لِأَنَّ بَيْنَ الْحُكْمِ بِالنَّفْيِ، وَبَيْنَ الْحُكْمِ بِالْإِثْبَاتِ - وَاسِطَةٌ، وَهِيَ عَدَمُ الْحُكْمِ؛ فَمُقْتَضَى الْإِسْتِثْنَاءِ: بَقَاءُ الْمُسْتَثْنَى غَيْرَ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ، لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ.

لَنَا: لَوْ لَمْ يَكُنْ الْإِسْتِثْنَاءُ فِي النَّفْيِ إِثْبَاتًا - لَمَا كَانَ قَوْلُنَا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» - مُوجِبًا ثُبُوتِ الْإِلَهِيَّةِ لِلَّهِ حَلًّا جَلَالُهُ؛ بَلْ كَانَ مَعْنَاهُ نَفْيَ الْإِلَهِيَّةِ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَمَّا ثُبُوتُ الْإِلَهِيَّةِ

(١) في «ب»: الاثنين.

(٢) سقط في «ب».



الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٤٩  
لَهُ - فَلَا، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَمَا تَمَّ الْإِسْلَامُ؛ [وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا] - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُفِيدُ  
الْإِثْبَاتَ.

احتجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : بِقَوْلِهِ - ﷺ - : «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ» وَ «لَا صَلَاةَ إِلَّا  
بِطَهْرٍ»؛ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَحَقُّقُ النِّكَاحِ عِنْدَ حُضُورِ الْوَلِيِّ، وَلَا تَحَقُّقُ الصَّلَاةِ عِنْدَ حُضُورِ  
الْوَضُوءِ؛ بَلْ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ صِحَّتِهِمَا عِنْدَ عَدَمِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى  
إثبات بالاتفاق؛ نقله الإمام فى «المعالم».

وأما الاستثناء من النفى: فهو مختلف فيه:

فالمنسوب إلى أبى حنيفة وأصحابه: أنه ليس بإثبات، والمنقول عن غيرهم: خلافه؛  
نقل الخلاف هكذا صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>، وابن الحاجب<sup>(٢)</sup>، وصاحب «التحصيل»،  
وصاحب «الحاصل»، وصاحب «التنقيح».

واختار الإمام المصنف فى «المعالم»: مذهب أبى حنيفة؛ بخلاف ما اختاره هنا.  
واحتج على ما اختاره هنا: بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتاً، لما حصل الإقرار  
بالإله بقول: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

واعترض على هذه الحجة فى «المعالم»: بأن قال: الإقرار بالإله حاصل بالفطرة.  
وإذا أريد تقرير ما اختاره فى «المحصل»، فنقول: لو كان كذلك، لما افتقر فى  
[٣/أ] إثباته إلى البرهان.

واحتج لأبى حنيفة: بأن دلالة الألفاظ على المعانى الذهنية أولاً، ثم المعانى الخارجية؛  
على ما سبق فى أول الكتاب.

وإذا كان كذلك، فنقول: الشئ: إما أن يحكم الذهن بثبوت، أو يحكم الذهن  
بعدمه، أو لا يحكم الذهن بشئ أصلاً، فالأحوال بحسب الذهن ثلاثة: حال الحكم  
بالثبوت، حال الحكم بعدم الثبوت، حال اللاحكم.

وأما بحسب [الخارج] <sup>(٣)</sup>: فليس الأمر كذلك؛ بل هناك حالتان: حال وجود  
الشئ، وحال عدمه.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٨٧).

(٢) ينظر: شرح العصد (٢/١٤٢).

(٣) فى «ب»: اللازم.

فلاستثناء: إن صرف إلى الحكم، كان ذلك صرفاً [إلى الشيء الثابت بلا واسطة، وإن صرفناه إلى الأمر الخارجى، كان ذلك صرفاً] <sup>(١)</sup> إلى الثابت بالواسطة؛ والأول أولى.

هذا ما احتج به لأبى حنيفة، ولم يجب عنه، وكان حقه أن يجب عنه؛ لأنه اختار خلافه فى هذا الكتاب، وجوابه: منع التوسط، وقد مر ضعفه.

ومما احتج به لأبى حنيفة قوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» <sup>(٢)</sup>، و«لَا نِكَاحَ إِلَّا

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه مسلم (٢٠٤/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (٢٢٤/١) والترمذى (٥/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (١) وابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٦٢) وأحمد (٢٠/٢، ٣٩، ٥١) وأبو داود الطيالسى (٤٩/١-منحة) رقم (١٥٥) وابن أبى شيبة (٤/١-٥) وأبو عبيد فى «كتاب الطهور» (٥٤) وأبو عوانة (٢٣٤/١) وأبو يعلى (٤٦٧/٩) رقم (٥٦١٤) وفى «المعجم» رقم (٢٩٦) وابن خزيمة (٨/١) رقم (٨) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٦٥) وابن المنذر فى «الأوسط» (١٠٨/١) والسهمى فى «تاريخ جرجان» (ص ٢٩٦) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٢٨٦-٢٨٧/٤) والحاكم فى معرفة علوم الحديث (ص ١٣٩) وأبو نعيم فى «حلية الأولياء» (١٧٦/٧) والبيهقى (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة، كلهم من طريق سماك بن حرب عن مصعب بن سعد قال: دخل عبد الله بن عمر على ابن عامر يعوده وهو مريض فقال: ألا تدعولى يا ابن عمر؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال الترمذى: هذا الحديث أصح شىء فى هذا الباب وأحسنه. وللحديث طريق آخر عن ابن عمر قال ابن أبى حاتم فى «العلل» (٢٤/١-٢٥) رقم (٣٧): سألت أبى عن حديث رواه عيسى بن جعفر عن مندل عن إسماعيل بن أبى خالد عن أبى عمر الزهرى سمعت عبد الله بن عمر بن الخطاب يذكر عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال أبى: ليس ذا بشىء قلت: فتعرف أبا عمر الزهرى؟ قال: لا. وفى الباب عن جماعة من الصحابة وهم أسامة بن عمير وأنس بن مالك وأبو بكره والزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وأبو سعيد الخدرى وأبو هريرة، وابن مسعود وابن عمر كلاهما موقوفاً، والحسن وأبو قلابة كلاهما مرسلأ.

١- حديث أسامة بن عمير: أخرجه أبو داود (٤٨/١-٤٩) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء حديث (٥٩) والنسائى (٨٨/١) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء، وابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧١) وابن أبى شيبة (٥/١) كتاب الطهارات: باب لا تقبل صلاة إلا بطهور. وأحمد (٧٤/٥) وأبو عوانة (٢٣٥/١) وأبو داود الطيالسى (٤٩/١-منحة) رقم (١٥٣) وأبو عبيد فى «كتاب الطهور» (٥٦) والدارمى (١٧٥/١) كتاب الطهارة: باب لا تقبل الصلاة بغير طهور وابن حبان (١٤٥ - موارد) =

= والطبراني في «الصغير» (٣٩/١) وفي «الكبير» (١٩١/١) رقم (٥٠٥، ٥٠٦) وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١٧٦-١٧٧/٧) والبيهقي (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة، والبعوى في «شرح السنة» (٢٥٧/١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق قتادة عن أبي المليلح عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». وهذا الحديث صحيح صححه ابن حبان وقال البغوي: هذا حديث صحيح.

٢- حديث أنس بن مالك: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧٣) وأبو عوانة في «مسنده» (٢٣٥/١): باب الدليل على إيجاب الوضوء لكل صلاة، وأبو يعلى (٢٤٥/٧)، رقم (٤٢٥٢) من طرق عن يزيد بن أبي حبيب عن سعيد ابن سنان عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البوصيري في «الزوائد» (١٢٠/١): هذا إسناد ضعيف لضعف التابعي وقد تفرد يزيد بالرواية عنه واختلف عليه في اسمه فقال الليث: سعد بن سنان، وقال ابن إسحاق وابن هبيرة: سنان بن سعد وقال أحمد بن حنبل: لم أكتب حديثه لاضطرابهم في اسمه.

٣- حديث أبي بكرة: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، حديث (٢٧٤) وابن عدى في «الكامل» (٣٣٢/٦) كلاهما من طريق الخليل بن زكريا ثنا هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وهذا إسناد ضعيف جدا. الخليل بن زكريا: متروك. ينظر التقريب (٢٢٨/١) وقال البوصيري في «الزوائد» (١٢١/١): هذا إسناد ضعيف لضعف الخليل بن زكريا. هـ. قلت: وقد توبع الخليل على هذا الحديث تابعه منهال بن بحر أخرجه ابن عدى في «الكامل» (٣٣١/٦) من طريق منهال بن بحر عن هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكرة به. ومنهال بن بحر قال أبو حاتم الرازي: ثقة. الجرح والتعديل (٣٥٧/٨) وقال العقيلى (٢٣٨/٤): في حديثه نظر. وقال ابن عدى (٣٣٢/٦): وليس للمنهال بن بحر كثير رواية.

٤- حديث الزبير بن العوام: أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) بلفظ: لا تقبل صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول. قال الهيثمي في «المجمع» (٢٣٢/١): رواه الطبراني في الأوسط وفيه وهب بن حفص الخرائي قيل فيه: كذاب. هـ. قال برهان الدين الخلبى في «الكشف الخفي عن رمى بوضع الحديث» (ص-٤٥٣): وهب بن حفص البجلي الخرائي عن أبي قتادة الخرائي كذبه الحافظ أبو عروبة وقال الدارقطني: كان يضع الحديث ونقل ابن الجوزي في «الموضوعات» عن أبي زرعة أنه كذاب يضع الحديث وذكر في مكان آخر ذلك عن أبي عروبة فلعل قوله ذلك عن أبي زرعة من غلط الناس.

٥- حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٦٠/١٠-١٦١) من طريق عباد بن أحمد العزمي ثنا عمي عن أبيه عن إسماعيل بن أبي خالد عن أبي السفر عن الأسود عن عبد الله قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول وأبدأ بمن تعول» والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه عباد بن أحمد العزمي وهو متروك.

٦- حديث عمران بن حصين: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٨/٢٠٦-٢٠٧) رقم (٥٠٩) من طريق زيد بن الحباب ثنا شعبة عن قتادة عن أبي السوار العدوي عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» قال الهيثمي في «المجمع» (٢٣٣/١): ورجاله رجال الصحيح.

٧- حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه البزار (١٣٢/١، ١٣٣- كشف) حدثنا محمد بن عبيد الله بن يزيد حدثني أبي ثنا سليمان بن أبي داود الجزري عن مكحول عن رجاء بن حيوة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٣٢/١) وقال: رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه عبيد الله بن يزيد القردواني لم يرو عنه غير ابنه محمد.

٨- حديث أبي هريرة: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) وابن خزيمة في صحيحه (٨/١) رقم (١٠) والبزار (١٣٣/١- كشف) رقم (٢٥٢) من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البزار: لا نعلمه يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد. وقد رواه عن كثير غير سليمان أ.هـ. ولم يعلله ابن خزيمة فهو صحيح عنده. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) وقال: رواه البزار وفيه كثير بن زيد الأسلمي وثقه ابن حبان وابن معين في رواية وقال أبو زرعة: صدوق فيه لين وضعفه النسائي. وقال محمد بن عبد الله بن عمار: ثقة أ.هـ. قلت: وقال أبو حاتم: صالح ليس بالقوى يكتب حديثه، وقال أحمد: ما أرى به بأساً، وقال ابن عدي: أرجو أن لا بأس به، وذكره ابن حبان في «الثقات». ينظر التهذيب (٨/١٤) وقال الحافظ في «التقريب» (١٣٢/٢): صدوق يخطئ فمثله حسن الحديث كما هو مقرر في علم مصطلح الحديث. أما قول البزار المتقدم فمتعقب فقد جاء الحديث عن أبي هريرة من ثلاث طرق أخرى:

الطريق الأول: أخرجه أبو يعلى (١٠٣/١١) رقم (٦٢٣٠) من طريق عباد بن كثير عن أبي أمية قال: حدث الحسن بن أبي الحسن عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول» وهذا إسناد ضعيف فيه علل كثيرة أبو أمية هو عبد الكريم بن أبي المخارق قال الذهبي في «المغني» ضعيف تركه بعضهم وعباد بن كثير ضعيف أيضاً، والحسن لم يسمع من أبي هريرة.

الطريق الثاني: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) وابن خزيمة (٨/١) رقم (٨) كلاهما من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة به مرفوعاً ورواية عكرمة عن يحيى مضطربة. قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: عكرمة مضطرب الحديث عن يحيى بن أبي كثير وقال أيضاً: مضطرب الحديث عن غير إياس بن سلمة وكان حديثه عن إياس صالحاً وقال أبو زرعة الدمشقي: سمعت أحمد يضعف رواية أيوب بن عتبة وعكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير وقال: عكرمة أوثق الرجلين. وقال ابن المديني: أحاديث عكرمة عن يحيى بن أبي كثير ليست بذاك مناكير كان يحيى بن سعيد يضعفها. وقال البخاري: مضطرب في حديث يحيى =

بوكلي<sup>(١)</sup> فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، يلزم صحة الصلاة عند الطهور، وإن انتفى غيره من الشرائط، فوجه اللزوم ظاهر، واللازم منتف. ولم يجب المصنف عن هذا.

وجوابه: أن ذلك يقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم، أى: لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة، انتفى غيرها من الأمور المعتبرة فى صحة الصلاة. وقد تنبه لهذا صاحب «التحصيل»، وَوَجَّهَهُ بطريق المنع. لا يقال: «الاستثناء من الشروط مستثنى من القاعدة؛ مثاله: لا صلاة إلا بطهارة؛ وهذا جواب المعارضة»:

لأننا نقول: ليس هذا استثناء من الشروط، بل يستفاد من هذه الصيغة جعل الطهارة شرطاً، والاستثناء من الشروط أن يقول: لا شرط للصلاة إلا الطهارة.

= ابن أبى كثير. وقال أبو داود: ثقة وفى حديثه عن يحيى بن أبى كثير اضطراب. ينظر التهذيب (٢٦٦/٧، ٢٦٢)

الطريق الثالث: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) من طريق هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة به مرفوعاً.

٩- موقوف ابن مسعود وابن عمر أخرجه ابن أبى شيبه (٤/١-٥) كتاب الطهارات: باب من قال لا: تقبل صلاة إلا بطهور.

١٠- مرسل الحسن: أخرجه الحارث بن أبى أسامة فى مسنده (٦٥- بغية الباحث) عن داود بن الخير ثنا حماد عن حميد وغيره عن الحسن عن النبى ﷺ قال: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وهذا الحديث مع إرساله فيه داود بن الخير. قال ابن حبان فى «المجروحين» (٢٨٧/١): وكان يضع الحديث على الثقات ويروى عن المجاهيل المقلوبات وكان أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: هو كذاب. وقال الحافظ فى «التقريب» (٢٣٤/١): متروك وأكثر كتاب العقل الذى صنفه موضوعات. والحديث ذكره الحافظ فى «المطالب العالية» (٢١/١) رقم (٦٣) وعزاه للحارث.

١١- مرسل أبى قلابه: أخرجه الحارث فى «مسنده» (٦٤- بغية الباحث) عن داود بن الخير ثنا حماد بن سلمة عن أيوب وحميد أو أحدهما عن أبى قلابه فذكره مرفوعاً وفيه داود بن الخير وقد تقدم شىء من ترجمته. وهذا الحديث قد عدّه الحافظ السيوطى متواتراً «فذكره فى الأزهار المتناثرة» رقم (١٢) وعزاه لمسلم عن ابن عمر وأبى داود والنسائى عن أسامة بن عمير وابن ماجه عن أنس وأبى بكره والطبرانى عن الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران ابن حصين وأبى سعيد الخدرى والبزار عن أبى هريرة والخطيب فى «المتفق والمفترق» عن الحسن بن على والحارث بن أبى أسامة فى مسنده من مرسل الحسن وأبى قلابه وابن أبى شيبه فى «المصنف» موقوفاً على ابن عمر وابن مسعود.

قال صاحب «التنقيح»: الفرق بين قولنا: لا قاضى فى البلد إلا فلان، [٣/ب] وبين قولنا: لا قضاء إلا بالعلم - ضرورى فى الفهم؛ لأنه يسبق إلى الذهن من الأول ثبوت القضاء له، ولا يسبق إلى الذهن [من الثانى ثبوت] القضاء لكل عالم.

قلنا: غرضه دفع المعارضة؛ لبيان الفرق بين قولنا: «لا إله إلا الله»، وبين قولنا: «لا صلاة إلا بطهور». وما ذكره من الشيوخ، فإن كان: فعله بقرينة كثرة الاستعمال.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

فَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ مَعْطُوفًا عَلَى الْبَعْضِ بِحَرْفِ الْعَطْفِ - كَانَ الْكُلُّ عَائِدًا إِلَى الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلَانٍ عَشْرَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ، وَإِلَّا خَمْسَةٌ».

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فَالِاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي: إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الْأَوَّلِ، أَوْ مُسَاوِيًا لَهُ - عَادَ إِلَى الْأَوَّلِ؛ كَقَوْلِهِ: «لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةٍ، إِلَّا أَرْبَعَةٌ، إِلَّا خَمْسَةٌ».

وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ الْأَوَّلِ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةٍ، إِلَّا خَمْسَةٌ، إِلَّا أَرْبَعَةٌ» - فَالِاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى الْاسْتِثْنَاءِ الْأَوَّلِ فَقَطْ، أَوْ إِلَى الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ فَقَطْ، أَوْ إِلَيْهِمَا مَعًا، أَوْ لَا إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَالْأَوَّلُ هُوَ الْحَقُّ. وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْقَرِيبَ، إِنْ لَمْ يَكُنْ أَوْلَى مِنَ الْبَعِيدِ - فَلَا أَقَلَّ مِنَ الْمُسَاوَاةِ. وَالثَّلَاثُ - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ مَعَ الْاسْتِثْنَاءِ الْأَوَّلِ - لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَفِيًا، وَالْآخَرُ إِبْتِائًا؛ فَالِاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي: لَوْ عَادَ إِلَيْهِمَا مَعًا - وَالِاسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِبْتِائًا، وَمِنَ الْإِبْتِائِ نَفْيٌ - فَيَكُونُ الْاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي قَدْ نَفَى عَنِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ السَّابِقَيْنِ عَلَيْهِ مَا أُبْتِئَهُ لِلْآخَرِ؛ فَيَنْجَبِرُ النُّقْصَانُ بِالزِّيَادَةِ، وَيَبْقَى مَا كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ الْاسْتِثْنَاءِ الثَّانِي؛ فَيَصِيرُ الْاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي لَعْوًا.

وَتَانِيهِمَا: أَنَّ الْاسْتِثْنَاءَ الثَّانِي: لَوْ رَجَعَ إِلَى الْاسْتِثْنَاءِ الْأَوَّلِ، وَالْمُسْتَشْتَى مِنْهُ مَعًا - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ نَفِيًا وَإِبْتِائًا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «النَّفْيُ وَالْإِبْتِائُ: إِمَّا يَتَنَافَيَانِ؛ لَوْ رَجَعَا إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ؛ فَأَمَّا عِنْدَ رُجُوعِهِمَا إِلَى شَيْئَيْنِ - فَلَا يَتَنَافَيَانِ»: قُلْتُ: لِنَفَرَضِ أَنَّهُ قَالَ: «عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا اثْنَيْنِ، إِلَّا وَاحِدًا» - فَالِاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي، لَمَّا رَجَعَ إِلَى الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ - أَخْرَجَ مِنْهُ دَرَاهِمًا آخَرَ، وَلَمَّا رَجَعَ إِلَى الْاسْتِثْنَاءِ الْأَوَّلِ - اقْتَضَى ذَلِكَ إِبْتِائًا ذَلِكَ الدَّرَاهِمِ الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ؛

فَيَكُونُ ذَلِكَ الْإِسْتِنَاءُ نَفْيًا وَإِبْتِاتًا مِنَ الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا الرَّابِعُ - وَهُوَ: أَلَّا يَرْجِعَ الْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي إِلَى الْإِسْتِنَاءِ الْأَوَّلِ، وَلَا إِلَى الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ فَهُوَ بَاطِلٌ بِالْإِتْفَاقِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : وأما المسألة السادسة: فواضحة، ولنبه على أمرين:

أحدهما: أن بعضهم نقل عن ابن العربي صاحب «المحصل» حكاية الخلاف فى صحة الاستثناء من الاستثناء.

الثانى: أن بعضهم <sup>(١)</sup> قال: «قوله: لو عاد الاستثناء إليها، يلزم اجتماع النقيضين؛ وهو محال»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك محال؛ فإن كلامكم يشعر بأنه محال عقلاً؛ لأنه جمع بين قضيتين متناقضتين، بل هذان نقيضان باعتبار إضافتين؛ فإنه بأحد الاعتبارين نفى، وبالتانى إثبات، والجمع بين النقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال؛ كما تقول: «زيد أبو عمرو، زيد ليس أبا خالد». هذا ما قاله. وهو كلام متهافت؛ وهذا لأننا قد بينا فى المنطق: أن الشروط الثمانية المعتبرة فى تحقيق التناقض - لا يمكن اعتبارها فى كل قضيتين متناقضتين؛ فإن اعتبار الزمان إنما يتأتى فى الزمانيات، ولا يتأتى فى غير الزمانيات، وكذلك الكلام فى المكان، والنسبة؛ فإن اعتبار الاتحاد فى المكان والنسبة فيما ليس بمكانى ولا نسبى - محال.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: شىء من الأعداد ليس بنسبى حتى يراعى فى ثبوته ونفيه الاتحاد فى الإضافة، وقولنا: لو عاد الاستثناء إلى المستثنى منه، وإلى الاستثناء والاستثناء من النفى إثبات، ومن الإثبات نفى <sup>(٢)</sup> - : يلزم أن يكون الأربعة المذكورة

(١) ينظر: النفائس (٢٠١٥/٩).

(٢) مبنى الخلاف أنه اتفق العلماء من الحنفية وغيرهم على أن «إلا» للإخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل شىء خرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر، إذ لا واسطة بين النقيضين. فهذه ثلاثة أمور متفق عليها. وبقي أمر رابع مختلف فيه: وهو أنا إذا قلنا: قام القوم، فهناك أمران: القيام، والحكم به، فاختلّفوا: هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به؟ فالجمهور يقولون: إنه مخرج من القيام محكوم به فيدخل فى نقيضه وهو عدم القيام - فيكون محكوماً عليه بعدم القيام، ويكون المعنى: القوم قائمون إلا زيدا - وبنا على هذا مذهبهم فى الخلاف المتقدم، وهو أن الاستثناء من النفى إثبات. ومذهبهم فى الخلاف الآتى، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفى. والحنفية يقولون: إنه مخرج من الحكم، فيدخل فى نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه، ويكون المعنى:-

في قوله: «له على عشرة إلا خمسة إلا أربعة» - ثابتة منفية في زمن واحد، لشخص واحد بعينه مُسْتَحَقَّةٌ للآخر بعينه؛ وهو محال.

وأما الأبوة والبنوة من الإضافيات: فيراعى في تناقضها [٤/أ] الاتحاد في الإضافة.

وقوله: «الجمع بين النقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال» - كلام فاسد؛ فإنهما لا يكونان نقيضين [إلا إذا اتحدا في الإضافة، وإن اختلفا في الإضافة، فليسا بنقيضين] (١).  
والسؤال المذكور في الأصل فاسد، والجواب المذكور لا يدفعه بتقدير صحته.

### قال المصنف - رحمه الله: - الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الاسْتِثْنَاءُ الْمَذْكُورُ عَقِيبَ جُمْلٍ كَثِيرَةٍ. هَلْ يَعُودُ إِلَيْهَا بِأَسْرِهَا، أَمْ لَا؟ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَأَصْحَابِهِ: عَوْدُهُ إِلَى الْكُلِّ. وَمَذْهَبُ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ -

= القوم محكوم عليهم بالقيام إلا زياداً؛ فإنه ليس محكوماً عليه بالقيام، بل هو مسكوت عنه، ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه؛ وعلى هذا بنوا مذهبهم في الخلاف المتقدم وهو أن الاستثناء من النفي ليس إثباتاً، ومذهبهم في الخلاف الآتى: وهو أن الاستثناء من الإثبات ليس نفياً. فالخلاصة: أن المستثنى عند الجمهور انتقل إلى عدم القيام، وعند الحنفية انتقل إلى عدم الحكم، وعند الفريقين هو مخرج وداحل في نقيض ما أخرج منه، وقد قالوا: إن هذا الخلاف الثانى مبنى على خلاف آخر، وهو: هل الألفاظ موضوعة للصور الذهنية أو الخارجية؟ قال بالأول أبو حنيفة وبنى عليه مذهبه فى الإخراج؛ وبالثانى قال الشافعى وبنى عليه مذهبه فى الإخراج أيضاً. قيل: ويحتمل أنه مبنى على أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية؛ لأن لها متعلقات هى النسب الخارجية؛ فإما أن يعود الاستثناء إلى تلك الصور بلا واسطة، أو لمتعلقاتها بواسطتها، والثانى هو الظاهر؛ لأنها هى المقصودة إذ لا يقصد من يقول: قام زيد إفادة حكمه على زيد بالقيام، بل عدوا ذلك لازم الفائدة التى هى ثبوت قيامه خارجاً - فيكون الظاهر ما انبنى عليه فى الخلاف المتقدم؛ وهو أن المستثنى مخرج من القيام لا من الحكم به. وبالجملة فالفرق شاهد فى الاستعمال أن المستثنى إنما خرج من القيام لا من الحكم به، ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك؛ فيكون هو اللغة؛ لأن الأصل عدم النقل والتغيير. هذا توضيح ما قالوه فى مبنى الخلاف فى الاستثناء من النفي وبالعكس، وقد تبين منه رجحان ما ذهب إليه الجمهور فى هذا الخلاف الثانى الذى هو مبنى الخلاف الأول. ينظر كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم. وينظر: الإحكام للآمدى ٢٨٧/٢ (٥)، شرح العضد ١٤٢/٢، البرهان ٣٩٧/١، شرح الكوكب ٣٢٧/٣، جمع الجوامع ١٥/٢، القواعد والفوائد ١٦٣، التمهيد للأسنوى (٣٩٢)، شرح التنقيح ٢٤٧، كشف الأسرار ١٢٦/٣، تيسير التحرير ٢٩٤/١، فواتح الرحموت ٣٢٦/١، المسودة (١٦٠)، الإبهاج/١٥٩، إرشاد الفحول ١٤٩، فتح الغفار ١٢٤/٢، الاستغناء للقرافى (٥٤٩).



رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - وَأَصْحَابِهِ: اِخْتِصَاصُهُ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ.

وَذَهَبَ الْقَاضِي مِنَّا، وَالْمُرْتَضَى مِنَ الشَّيْخَةِ - إِلَى التَّوَقُّفِ؛ إِلَّا أَنَّ الْمُرْتَضَى تَوَقَّفَ لِلِاشْتِرَاكِ، وَالْقَاضِي لَمْ يَقْضَعْ بِذَلِكَ أَيْضًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَلَ الْقَوْلَ فِيهِ، وَذَكَرُوا وَجُوهًا. وَأَدْخَلَهَا فِي التَّحْقِيقِ مَا قِيلَ: إِنَّ الْجُمْلَتَيْنِ مِنَ الْكَلَامِ: إمَّا أَنْ يَكُونَا مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ، أَوْ يَكُونَا مِنْ نَوْعَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ تَكُونَ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالْأُخْرَى، أَوْ لَا تَكُونَ كَذَلِكَ -: فَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فِيمَا أَنْ يَكُونَا مُخْتَلِفِي الْإِسْمِ وَالْحُكْمِ، أَوْ مُتَّفَقِي الْإِسْمِ مُخْتَلِفِي الْحُكْمِ، أَوْ مُخْتَلِفِي الْإِسْمِ مُتَّفَقِي الْحُكْمِ: فَالْأَوَّلُ - كَقَوْلِكَ: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَى مُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ».

وَالْأُظْهَرُ هَهُنَا: اِخْتِصَاصُ الْإِسْتِنَاءِ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْمُسْتَقِلَّةِ بِنَفْسِهَا إِلَى جُمْلَةٍ أُخْرَى مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا؛ إِلَّا وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى، وَلَوْ كَانَ الْإِسْتِنَاءُ رَاجِعًا إِلَى جَمِيعِ الْجُمْلِ - لَمْ يَكُنْ قَدْ تَمَّ مَقْصُودُهُ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى. وَأَمَّا الثَّانِي - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَى رَبِيعَةَ، إِلَّا الطَّوَالَ».

وَأَمَّا الثَّلَاثُ - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَأَطْعِمَ مُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ» وَالْحُكْمُ - هَهُنَا - أَيْضًا كَمَا ذَكَرْنَا؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ مُسْتَقِلَّةٌ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْ إِحْدَاهُمَا؛ إِلَّا وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ بِالْكَلِمَةِ مِنْهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالْأُخْرَى: فِيمَا أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَمُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ»، أَوْ اسْمُ الْأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَيْهِمْ، إِلَّا الطَّوَالَ».

فَالْإِسْتِنَاءُ - فِي هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ - رَاجِعٌ إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ؛ لِأَنَّ الثَّانِيَةَ لَا تَسْتَقِلُّ إِلَّا مَعَ الْأُولَى؛ فَوَجَبَ رُجُوعُ حُكْمِ الْإِسْتِنَاءِ إِلَيْهِمَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْجُمْلَتَانِ نَوْعَيْنِ مِنَ الْكَلَامِ: فِيمَا أَنْ تَكُونَ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً، أَوْ مُخْتَلِفَةً: فَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً - فَهُوَ كَقَوْلِنَا: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَالْعُلَمَاءُ هُمْ الْمُتَكَلِّمُونَ، إِلَّا أَهْلَ الْبَلَدَةِ الْفَلَانِيَّةِ» - فَالْإِسْتِنَاءُ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى مَا يَلِيهِ؛ لِاسْتِقْلَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَتَيْنِ بِنَفْسِهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً - فَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [النور: ٤] فَالْقَضِيَّةُ وَاحِدَةٌ، وَأَنْوَاعُ الْكَلَامِ مُخْتَلِفَةٌ فَالْجُمْلَةُ الْأُولَى أَمْرٌ، وَالثَّانِيَةُ نَهْيٌ، وَالثَّلَاثَةُ خَبْرٌ؛ فَالِاسْتِثْنَاءُ فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ لِاسْتِقْلَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ - فِي تِلْكَ الْجُمْلَةِ - بِنَفْسِهَا.

وَالْإِنْصَافُ: أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ حَقٌّ؛ لَكِنَّا إِذَا أَرَدْنَا الْمُنَاطَرَةَ - اخْتَرْنَا التَّوَقُّفَ؛ لَا بِمَعْنَى دَعْوَى الْإِشْتِرَاكِ؛ بَلْ بِمَعْنَى أَنَّا لَا نَعْلَمُ حُكْمَهُ فِي اللُّغَةِ مَاذَا؟ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الْقَاضِي.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه لا بد من شرح مفردات الألفاظ المستعملة في التقسيم المذكور في الأصل؛ فنقول: المراد بـ«تنوع»<sup>(١)</sup> القضايا: أن يكون بعضها أمراً، وبعضها نهياً، وبعضها خبراً، والمراد بـ«اتحادها»: أن يكون الكل أمراً، أو نهياً، أو خبراً، والمراد من «الاختلاف»: أن يكون الاسمان المذكوران في الجملتين ليسا اسماً واحداً، بل اسمان؛ كـ«ربيعة» و«مضر»، والمراد بـ«اتحاد الاسم»: أن يكون المذكور في الجملتين اسماً واحداً، والمراد بـ«اتحاد الحكم»: أن يكون المأمور به في الجملتين أمراً واحداً؛ كالإطعام لا غير، وبـ«الاختلاف»: أن يكون المأمور به في إحدى الجملتين: الإطعام، وفي الأخرى: غيره، والمراد بـ«تعلق إحدى القضيتين بالأخرى»: أن يكون الحكم المذكور في إحدى القضيتين معطوفاً عليه في الأخرى، أو الاسم المذكور في إحدى القضيتين مضمراً في الأخرى؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، وأطعمهم»، أو يقول: «اخلع على ربيعة ومضر».

وإذ قد تبين ذلك، فنقول: الاستثناء الوارد عقيب الجمل الكثيرة: هل يختص بالجملة الأخيرة، أو يعود إلى الجمل كلها، أو يختار الوقف بأحد التفسيرين؟ فيه الخلاف المشهور: والمصنف اختار التقسيم الذى ذكره في الأصل عند التحقيق، والتوقف في المناظرة، وإنما فعل ذلك؛ لأن الحكم المذكور قد يسبق إلى الذهن عند الإطلاقات، ولكن لا يثبت [٤/ب] عند المنع والمعارضة.

وحاصل التقسيم: أن الجملتين: إما أن يكونا من نوع واحد، أو من نوعين مختلفين: أما الأول: فينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن يكونا مختلفى الاسم والحكم؛ كقولك: «اخلع على ربيعة، وأطعم مضر». أو متفقى الاسم والحكم، وهذا القسم مقابل للأول؛ لكنه قضية واحدة، فكررت؛ ولهذا لم يذكرها المصنف.

أو متفقى الاسم دون الحكم؛ كقوله: «أطعم ربيعة، واخلع على ربيعة». أو عكسه، وهو: أن يكونا متفقى الحكم دون الاسم؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، واخلع على مضر».

والقولُ فى الاستثناء الوارد عقيب كل واحد من [هذه] الأقسام: أنه يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة. والدليل على ذلك: أنه لم ينتقل من جملة مستقلة بنفسها إلى جملة أخرى، إلا وقد تم غرضه من الأولى، ولو عاد الاستثناء إلى الأولى، لما كان غرضه قد تم من الأولى؛ وقد بينا: أنه لا ينتقل من جملة مستقلة إلى أخرى مستقلة إلا بعد تمام غرضه من الأولى.

هذا إذا كانتا من نوع واحد، ولم تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى.

وأما إذا تعلقت إحدى الجملتين بالأخرى، وهما من نوع واحد؛ كما سبق من النظر - : فالحكم بالعكس؛ وهو عود الاستثناء إليهما؛ كما هو مذهب الشافعى، رضى الله عنه (١).

هذا كله إذا كان النوع واحداً.

وأما إذا كانت الجملة أنواعاً مختلفة، سواء كانت القضية واحدة؛ كالجمل المذكورة فى الآية، أو لم تكن؛ كقوله: «أكرم ربيعة، والعلماء هم الشافعية» - : فالاستثناء الوارد عقيب هذين القسمين يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة.

هذا هو شرح ما اختاره المصنف من التقسيم المذكور فى المتن.

[و] اعلم: أن كلام الله صفة واحدة، فهى نوع واحد، ومتعلقاته مختلفة؛ فلا يتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره،، وأما عند [أ/٥] المعتزلة: فهو أنواع مختلفة؛ فيتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره.

وأما كلام الحادث: فأنواع مختلفة، فيتأتى فيه التقسيم؛ فافهم ذلك.

(١) ينظر البرهان ١/٣٨٨، المستصطفى ٢/١٧٤، ١٨٠، المنحول (١٦٠)، المعتمد ١/٢٦٤، التبصرة (١٧٢)، شرح الكوكب ٣/٣١٣، إرشاد الفحول (١٥٢)، شرح العضد ٢/١٣٩، جمع الجوامع ١٧/٢، تيسير التحرير ١/٣٠٢، فواتح الرحموت ١/٣٣٢، التلويح ٢/٣٠٣، الإحكام للآمدى ٢/٢٧٨، أصول السرخسى ١/٢٧٥، شرح المنتهى لابن الحاجب (٩٢)، الإبهاج ٢/١٦٢، نشر البنود ١/٢٥٠، المسودة (١٥٦)، الروضة (١٣٤) (١٣٥)، العدة ٢/٦٧٨، فصول البدائع للفنارى ٢/١١٨، فتح الغفار ٢/١٢٨.

واعلم: أنه لا بد من بيان ما اختاره من التقسيم، وبيان أحوال العلماء، واختياراتهم في هذه المسألة، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: الاستثناء الوارد عقيب الجمل: إذا صح رجوعه إلى كل واحدة بانفرادها - يرجع إلى كل ما تقدم عند القائلين بالعموم من أصحابنا، وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: إنه يرجع إلى ما يليه، ولا خلاف أن الاستثناء بمشيئة الله، والشرط: يعود إلى كلها، واختار مذهب الشافعي، رضى الله عنه.

قال إمام الحرمين (١) - بعد نقل مذهب الشافعي، وأبى حنيفة في هذه المسألة - : إنه يتفرع على المذهبين ما إذا قال: «وقفت دارى [هذه] (٢) على بنى فلان، ثم على بنى فلان» (٣)، وعدد طوائف، وميز بعضهم من بعض [ذكرًا] (٤)، ثم قال عند [ذكر] (٥) الطائفة الأخيرة: «إلا أن يفسق منهم فاسق؛ فلا يعطى من المسمى شيئاً»: فعلى رأى أبى حنيفة: يلزم شرائط العدالة فى المُسمَّينَ أخيراً. وعلى رأى الشافعى - رضى الله عنه - : يلزم اشتراط العدالة فى الجمل كلها.

أما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ الآية [النور: ٤]: فرأى الشافعى، رضى الله عنه، صرف «إلا» فى الآية المذكورة إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة؛ ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ وخصص [أبو حنيفة] هذا الاستثناء بنبذ الفسق، والتسمية به، فالقذفة فسقة، إلا من تاب. وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] - فلا يعطف عليه الاستثناء، (٦).

(١) ينظر: البرهان (٣٨٨/١).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) القاذف هو من يرمى محصناً أو محصنة بالزنى، ولم يأت بأربعة شهداء يشهدون على صدق قوله ولا خلاف بين العلماء فى شهادة القاذف إذا شهد قبل إقامة الحد وبعد التوبة، أو بعد إقامة الحد وقبل التوبة، فإن فى الصورة الأولى تقبل شهادته إجماعاً، وفى الثانية لا تقبل إجماعاً؛ إنما الخلاف فى شهادته بعد الحد، وبعد التوبة. فذهب الإمام الشافعى، ومالك وأحمد، والبتى، وإسحاق، وأبو عبيدة، وابن المنذر - إلى قبول شهادة المحدود فى القذف إذا تاب، وروى هذا عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وشريح، والحسن، والنخعى، وسعيد بن جبير، والثورى - إلى رد شهادة المحدود فى القذف، وإن تاب، وروى هذا عن ابن عباس - رضى الله عنهما.

= ومنشأ هذا الاختلاف هو: اختلافهم فى فهم الآية الكريمة ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾. اختلفوا فى الاستثناء، هل هو راجع إلى الكل أو إلى الأخيرة فقط؟ وهذه مسألة أصولية، وسنذكر فيما يلى خلاصة القول فيها: إن الاستثناء إذا وقع بعد جمل متعاطفة بالواو، ونحوها، أمكن رده للجميع، وإلى الأخيرة خاصة بلا خلاف؛ وإنما الخلاف فيما هو ظاهر فيه. فالشافعية يقولون: ظاهر فى الكل ولا يرجع للأخيرة فقط إلا بقريئة. والحنفية يقولون: ظاهر فى الأخيرة، ولا يرجع للكل إلا بدليل. وأبو الحسين كالشافعية، إلا أنه فصل فى القريئة فقال: إن قامت قريئة على الإضراب عن الأول، فهو للأخير، وظهور الإضراب يكون باختلاف الجملتين نوعاً؛ بأن تكون إحداهما خيراً، والأخرى إنشأ، نحو العلماء مكرمون، ولا تكرم الجهال إلا خالداً. أو تكون إحداهما أمراً، والأخرى نهياً؛ نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهال إلا من دخل الدار. فالاستثناء من الأخير. أو باختلافهما حكماً: بأن يكون مضمون إحداهما غير مضمون الأخرى؛ نحو الرجال قائمون، والعلماء جالسون إلا محمداً. أو باختلافهما اسماً؛ بأن يكون الاسم فى الأولى غير صالح لتعلق الاستثناء به؛ نحو أكرم الرجال، واعطف على النساء إلا هنداً؛ ففى هذا كله يرجع الاستثناء إلى الأخير؛ لظهور الإضراب لكن محل هذا ما لم يكن الاسم فى الجملة الثانية ضمير الاسم فى الأولى، أو اتفاقاً فى الغرض، وإلا كان الاستثناء راجعاً للكل مطلقاً، وإن اختلفا نوعاً أو حكماً. وأما الاختلاف فى الاسم، فلا يمكن معه رجوع الاستثناء للكل، لعدم صلاحيته لتعلق بالكل، مثال الأول. أكرم بنى تميم وهم مكرمون إلا بكرًا. فهما مختلفان نوعاً، لكن الاسم فى الثانية ضمير الأول فيرجع للكل. ومثال الثانى قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ فقد اتحد فى الغرض وهو: الإهانة والانتقام وإن اختلفا نوعاً؛ فيرجع للكل. وقال القاضى والغزالي بالوقف. وقال المرتضى: مشترك بين الكل والأخير. ويرجع مذهب الوقف والاشتراك إلى قول الحنفية؛ لأن مذهب الوقف معناه: أن الاستثناء لا يعلم أهو موضوع للإخراج من الكل أو من الأخير؟ ومذهب المرتضى أنه مشترك بين الإخراج من الكل ومن الأخير؛ فيلزم الرجوع للأخير عليهما؛ لأنه إن كان موضوعاً للأخير فظاهر وإن كان للكل ففى ضمنه الأخير. الأدلة: استدلت الحنفية على مذهبهم بأن عمل الاستثناء ضرورى، أى: إفادته الإخراج ضرورى لا وضعى، بل فهم لضرورة مخالفته لما قبله؛ فيقتصر فيه على قدر الضرورة والإخراج من الأخيرة متفق عليه؛ فيحمل عليه. وأبطل هذا بأن عمل الاستثناء وضعى لا ضرورى، وإلا كانت الحروف كلها غير موضوعة، فأدوات الاستثناء موضوعة لإخراج ما بعدها من حكم ما قبلها. وردت الحنفية على هذا الإبطال بقولهم: إننا لو سلمنا أنه موضوع، فإن قلتم إنه موضوع للإخراج مما يليه فهو المطلوب، وإن قلتم: إنه للإخراج من الكل، فممنوع؛ للاتفاق على أنه من الأخيرة، والتوقف فيما قبلها إلى الدليل. واستدل القائلون بالوقف بأن وقوع الشيء على أشكال وصور مختلفة يوجب الإشكال والإلباس فيه، فيتوقف. ورد بأن الإشكال والصور إنما هى فى الأولى فقط؛ إذ تارة يخرج منها البعض وتارة =

= لا يخرج. وأما الأخيرة فلا إشكال فيها؛ إذ إخراج البعض لازم متفق عليه. واستدل الشافعية بأن العطف يصير المتعدد كالواحد، فالجمل المتعاطفة بمنزلة جملة واحدة. ورد بأن هذا في عطف المفردات. وأجاب الشافعية بأن العطف في الجمل إنما هو من المسند إليه أو من المتعلقة، فالاستثناء من المفردات. ورد هذا بأن الجمل إنما تكون مثل المفردات إذا اتحدت جهة النسبة فيها، بأن كانت صلة لموصول، أو خبراً عن مبتدأ، وحينئذ يرجع الاستثناء للكل وجود القرينة، وهي اتحاد جهة النسبة. واستدل كل بأدلة غير هذه وكلها غير مسلمة، فلنرجع إلى ما قيل في كتب الفروع. استدل الحنفية بما يأتي بالآية الكريمة ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾. الآية. تدل على أنه لا تقبل شهادة المحدود في القذف وإن تاب: وجه الاستدلال. أن الله تعالى نص على الأبد، وهو ما لا نهاية له، والتنصيص عليه ينافي القبول في وقت ما، وأن معنى قوله تعالى لهم في: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾. للمحدودين في القذف، وبالتوبة لم يخرج عن كونه محدوداً. وأيضاً العطف في ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ فإنه معطوف على الجلد، والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا كان المعطوف عليه جداً، كان المعطوف من تمام الحد، وحيث إن الحد لا يسقط بالتوبة، فما هو متمم له لا يسقط أيضاً. ولا يمنع من العطف أن يكون المعطوف نهياً والمعطوف عليه أمراً؛ فإن هذا كثير شائع؛ كما في قول الإنسان لغيره: اجلس ولا تتكلم. وأما قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾. ليس بعطف، بل هو ابتداء وبيانه أن قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم﴾ أمر بفعل وهو خطاب للأمة، وقوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ نهي عن فعل، وهو خطاب للأمة أيضاً، وقوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ إثبات وصف لهم، فلا تتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ بيان لجرمتهم وما تقدم بيان الواجب بالجرمة، ولا يصح عطف الجريمة على الواجب بها.

٢- بما روى أبو جعفر الرازي عن آدم بن فائد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا عاتنة، ولا محدود في الإسلام، ولا ذى غم على أخيه»، وله عدة طرق إلى عمرو رواه ابن ماجه عن حجاج بن أرطاة عن عمرو. ورواه البيهقي من طريق المثني بن الصباح عن عمرو. قالوا: وروى يزيد بن أبي زياد الدمشقي عن الزهري عن عائشة ترفعه: «لا تجوز شهادة خائن ولا عاتنة ولا مجلود في حد ولا ذى غم لأخيه، ولا يجرب عليه شهادة زور، ولا ظنين في ولاء أو قرابة». وروى عن سعيد بن المسيب مرسلًا.

٣- القذف يتضمن جناية على حق الله وحق الآدمي، وهو من أوفى الجرائم؛ فناسب تغليب الزجر. ورد الشهادة من أقوى أسباب الزجر؛ لما فيه من إيلاام القلب والنكاية في النفس؛ إذ هو عزل لولاية لسانه الذي استطال به على عرض أخيه، وإبطال لها، ثم هو عقوبة في محل الجناية؛ فإن الجناية حصلت بلسانه فكان أولى بالعقوبة. وقد رأينا الشارع قد اعتبر هذا حيث قطع يد السارق؛ فإنه حد مشروع في محل الجناية، ولا ينتقض هذا بأنه لم تجعل عقوبة الزاني بقطع العضو الذي جنى به؛ لأنه خفى مستور. فلا يحصل الاعتبار المقصود من الحد بقطعه، وفيه أيضاً انقطاع النوع الإنساني.

= ٤- قول الصحابة فى شأن هلال بن أمية: الآن يجلد هلال؛ فتبطل شهادته فى المسلمين. واستدل القابلون بما يأتى:

١- أعظم موانع الشهادة الكفر والسحر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، والزنى. ولو تاب من هذه الأشياء، قبلت شهادته اتفاقاً، فالتائب من القذف أولى بالقبول.

٢- رد الشهادة فى القذف مستند إلى العلة التى ذكرها الله عقيب هذا الحكم، وهى الفسق، وقد ارتفع بالتوبة وهو سبب الرد؛ فيجب ارتفاع ما ترتب عليه، وهو المنع.

٣- قول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - لأبى بكر: تب، تقبل شهادتك أو: إن تبت، قبلت شهادتك.

٤- الآية الكريمة والاستثناء فيها عائد على جميع ما تقدمه سوى الحد؛ فإن المسلمين مجتمعون على أنه لا يسقط عن القاذف بالتوبة. وقد قال أئمة اللغة: إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدمه.

٥- استدلووا بأن القاذف فاسق بقذفه، حد أو لم يحد، فكيف تقبل شهادته فى حال فسقه وترد شهادته بعد زوال فسقه؟

مناقشة الأدلة: يرد على أدلة المانعين ما يأتى:

١- الآثار التى رويت فيها ضعف؛ فإن آدم بن فائد غير معروف، ورواه عن عمرو قسمان: ثقات، وضعفاء، والثقات لم يذكر واحد منهم «أو مجلودا فى حد»؛ وإنما ذكره الضعفاء كالمثنى ابن الصباح، وادم، والحجاج. وحديث عائشة، فيه يزيد وهو ضعيف، ولو صححت الأحاديث لحملت على غير التائب.

٢- تغليظ الزجر لا ضابط له، وقد حصلت مصلحة الزجر بالحد، وكذلك سائر الجرائم جعل الشارع مصلحة الزجر عليها بالحد، وإلا فلم لا تطلق نساؤه، ولا يؤخذ ماله، ولا تسقط روايته؛ لأنه أغلظ فى الزجر!

٣- يرد على الدليل الرابع أن قول المسلمين: إنما كان قبل التوبة، أما فيما بعدها فتقبل-: شأن القاذف شأن كل مرتكب لأى ذنب إذا تاب، ولم يعهد فى الشريعة الإسلامية أن ذنبا، كائنا ما كان هذا الذنب، يتاب منه ويبقى أثره المترتب عليه. ورد على أدلة القابلين ما يأتى:

١- يرد على الدليل الأول وهو قياس القذف بعد التوبة على الكفر، والسحر، وعقوق الوالدين إلخ بعد التوبة-: أن هذا قياس فى مقابلة النص، وهو غير جائز.

٢- يرد على الدليل الثانى أن الفسق ليس هو العلة فى رد الشهادة؛ لأن الثابت بالنص فى خير الفاسق إنما هو التوقف والتثبت من خيره، والمنصوص عليه هنا حكم آخر، وهو الرد دون التوقف، ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق، لكان فى الآية عطف العلة على الحكم، وذلك لا يحسن فى البيان.

٣- يحمل قول عمر لأبى بكر: تب تقبل شهادتك- على الديانات فقط؛ ألا ترى أن أبى بكر كان إذا استشهد فى شىء قال: وكيف أشهد وقد أبطل المسلمون شهادتى؟ وهو أعلم بحاله من غيره. وأيضاً فى ثبوت هذا نظراً؛ لأن راويه عمرو بن قيس، ولو تركنا النظر فى ذلك كان=

الكاشف عن المحصول ..... وهو مستدام على التأييد. ثم قال (١): ونحن نقول: إن اختلفت المعاني، وتباينت جهاتها، وارتبط كل معنى بجملة، ثم استعقب الجملة الأخيرة استثناء - فالرأى عندى: اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

= معارضا بما قاله لأبى موسى الأشعري: المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلودا فى قذف.

٤- يرد على الدليل الخامس أنه قبلت شهادته قبل الحد؛ وذلك لاحتمال أن يكون صادقا فى خبره وقيم البيئة عليه، فإذا عجز عن إقامة البيئة وجلد، قطعنا بكذبه، فلا يعلم أنه كاذب إلا بإقامة الحد. هذا، ولم يبق من الأدلة للطرفين إلا الاستدلال بالآية الكريمة، فالقابلون يقولون: إن الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدمه؛ حيث لم توجد قرينة تصرفه إلى بعض الجمل دون بعض، والمأنون يقولون: الاستثناء راجع إلى الأخيرة فقط؛ حيث لم توجد قرينة ترجعه إلى الجميع. وقد حاول بعض أجراء الحنفية الانتصار لمذهبه؛ فقال: إن فى الآية قرينة تدل على أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة وحدها؛ وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ جملة مستأنفة بصيغة الإخبار، منقطعة عما قبلها، جرى بها لدفع ما عساه يخطر بالبال من أن القذف لا يصلح أن يكون سببا لهذه العقوبة، لأنه خير يحتمل الصدق والكذب، وربما كان حسبة؛ فكان ذلك الاحتمال شبهة، والشبهة تدرأ الحد؛ فكان قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ دافعا لذلك الوهم. ومعناه أنهم مع قيام هذا الاحتمال، قد فسقوا بهتك عرض المؤمن بلا فائدة، حيث عجزوا عن الإثبات، فمن أجل ذلك استحقوا هذه العقوبة، وإذا كانت الجملة الأخيرة مستأنفة توجه الاستثناء إليها وحدها. وكذلك حاول بعض أجراء الشافعية الانتصار لمذهبه، فجعل جملة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ منقطعة عن الجملة التى قبلها، لأنها ليست من تنمة الحد، ويكون قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ اعتراضا جاريا بجرى التعليل لعدم قبول الشهادة، غير منقطع عما قبله، ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه، ولا تعلق للاستثناء به، ولكن القول بأن جملة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ مستأنفة - بعيد كل البعد. ولا علينا بعد أن قدمنا هذه الأدلة، أن نقول: إن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها فى هذه الآية الكريمة - لا يكاد تظهر له فائدة؛ إذ ارتفاع الفسق عن الحدود فى القذف بالتوبة مع رد شهادته، لم يفده إلا نفى اسم الفاسق عنه، وهذه فائدة هى والعدم سواء. نعم، إن رمى المحصن أو المحصنة بالزنى فيه جرم وفيه شناعة، وهتك الأعراض العفيفة فيه قبح وفيه فظاعة، ولذلك أغلظ الشارع فيه العقوبة، فأمر بجلده ورد شهادته وسماه فاسقا بقذفه مع عجزه عن الإثبات. ولكن ما عهدنا مذنبا مهما كان ذنبه، يغتسل فى نهر التوبة، ثم يبقى من ذنبه شىء. «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» ثم إن رد الشهادة أبدا تلزم منه مفسدة فوات الحقوق على أصحابها، والشارع له تطلع إلى حفظ الحقوق على مستحقيها بكل طريق وعدم إضاعتهما. فالذى يظهر لنا أن الحدود فى القذف إذا تاب، تقبل شهادته.

توبة المحدود فى القذف: ينظر: نص كلام شيخنا الشيخ محمد عبد المنعم فى 'البيئة'.



مثاله: إذا قال: «أكرموا من يزورنا، وقد حبست على [ب/٥] أقاربي داري هذه، واشترت الشعار»<sup>(١)</sup> الذى تعرفونه من فلان، وإذا مت، فأعتقوا عبيدى إلا الفاسق منهم» - فإنه يبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس، أو إلى الأمر بالإكرام، ثم لا يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن، وليس يشعر ظاهر الكلام. وإذا قال: «وقفت على بنى فلان داري، وحبست على أقاربي ضعيتى، وسبلت على خدمى بهيمتى، إلا أن يفسق منهم فاسق» - فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالأخيرة، ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها، والأمر فى ذلك موقوف على المراجعة والبيان.

فإن قيل: «إذا حبس على فرق وطوائف وعقب الجملة الأخيرة بالاستثناء، فبم تفتون؟»:

قلنا: تفرّعه على مذهب الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - لا يخفى، وأما على رأينا: فهو الوقف، فإن وجدت قرينة حاكمة، وجب اتباعها؛ وإلا فلا يحكم بالاستحقاق فى الجمل الماضية فى محل الاستثناء؛ فإنه لم يتحقق استحقاقهم فيه؛ فلا يثبت إلا بثبت، والأصل عدمه، وهذا تقربُ فائدته من فائدة من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء إلى الجميع.

هذا ما اختاره إمام الحرمين؛ وهو وجه آخر من التقسيم.

واختار الغزالي<sup>(٢)</sup> التوقف، وقال: إن لم يكن بد من رفع التوقف، فمذهب المعممين أولى. وأما «إلا» فى الآية: فلا ترجع إلى الجلد، وترجع إلى الفسق، وهل ترجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف ذكره فى «المستصفى»<sup>(٣)</sup>.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٤)</sup>: قال قاضى القضاة: إذا لم يكن الثانى منهما إضراباً عن الأول، وخروجاً إلى قصة أخرى، وصح رجوعه إليهما - وجب رجوعه إليهما، وإن كان إضراباً عن الأول، وخروجاً عنه إلى قصة أخرى - فإنه يرجع إلى ما يليه.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٥)</sup>: ويمكن - أيضاً - أن تعتبر اعتباراً آخر، وهو: أن يضمّر [فى الكلام الثانى شىء مما فى الأول، أو لا يضمّر]<sup>(٦)</sup> فيه ذلك؛ وهذان وجهان آخران من التقسيم.

(١) فى البرهان: وبعت عقارى وفى بعض النسخ: واسترت.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٧٧-١٧٨).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/١٧٨-١٧٩).

(٤) ينظر: المعتمد (١/٢٤٦).

(٥) ينظر: المعتمد (١/٢٤٦).

(٦) سقط فى «ب».

ونقل صاحب «الإفادة»: أن قول الشافعي ومالك في هذه المسألة واحد، [ونقل الوقف.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: مهما ظهر كون «الواو» للاستثناء<sup>(٢)</sup> - فالاستثناء [٦/أ] يختص بالجملة الأخيرة، ومهما أمكن أن تكون «الواو» للعطف أو للابتداء - فالوقف.

وقال ابن الحاجب<sup>(٣)</sup>: إن ظهر الانقطاع، فلاخيرة، وإن ظهر الاتصال، فللجميع، وإن أشكل، فالوقف.

قال المصنف - رحمه الله - : وَأَحْتَجَّ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بِوُجُوهِ:

أَوَّلُهَا: أَنَّ الشَّرْطَ، مَتَى تَعَقَّبَ جُمْلًا - عَادَ إِلَى الْكُلِّ؛ فَكَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَالْجَامِعُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ.

وَأَيْضًا: فَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي آيَةِ الْقَذْفِ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور:

٥] - جَارٍ مَجْرَى قَوْلِهِ: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ إِنْ لَمْ يَتُوبُوا».

وَيَقْرَبُ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ قَوْلُهُمْ: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى - عَائِدٌ

إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ؛ فَالْإِسْتِثْنَاءُ بِغَيْرِ الْمَشِيئَةِ - يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ حَرْفَ الْعَطْفِ يُصَيِّرُ الْجُمْلَ الْمُعْطُوفَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - فِي حُكْمِ

الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ بَكْرَ بْنَ خَالِدٍ، وَبَكْرَ بْنَ عَمْرٍو» وَيَبْنِ

أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ الْبَكْرَيْنِ».

وَإِذَا كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ الْوَاقِعَ عَقِيبَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ رَاجِعًا إِلَيْهَا - فَكَذَا: مَا صَارَ بِحُكْمِ

الْعَطْفِ كَالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ قَالَ: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةً أَبَدًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» - لَكَانَ رَكِيكًا جَدًّا.

فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يُرِيدَ الْإِسْتِثْنَاءَ عَنْ كُلِّ الْجُمْلِ: لَا طَرِيقَ لَهُ إِلَى ذَلِكَ - إِلَّا بِذِكْرِ الْإِسْتِثْنَاءِ

(١) ينظر الإحكام (٢/٢٨٠).

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر: شرح انتهى (٩٢).

عَقِيبَ الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ: يَكُونُ الْإِسْتِثْنَاءُ رَاجِعًا إِلَى كُلِّ الْجُمَلِ، وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ؛ وَإِذَا ثَبِتَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - كَانَ كَذَلِكَ فِي سَائِرِ الصُّورِ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَى خَمْسَةٍ، وَخَمْسَةٌ، إِلَّا سَبْعَةً» - كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ هَهُنَا عَائِدًا إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ - وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ.

وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - فَكَذَا فِي غَيْرِهَا؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ.

وَاحْتِجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - بِوُجُوهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي اعْتِبَارَ الْإِسْتِثْنَاءِ، تَرَكَنَا الْعَمَلَ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؛ فَيَبْقَى الْعَمَلُ بِالْبَاقِي فِي سَائِرِ الْجُمَلِ.

بَيَانُ النَّافِي: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَقْتَضِي إِزَالََةَ الْعُمُومِ عَنِ ظَاهِرِهِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ. بَيَانُ الْفَارِقِ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ لَا اسْتِقْلَالَ لَهُ بِالذَّلَالَةِ عَلَى الْحُكْمِ؛ فَلَا يُدَّ مِنْ تَعْلِيْقِهِ بِشَيْءٍ؛ لِئَلَّا يَصِيرَ لَعْوًا، وَتَعْلِيْقُهُ بِالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ - يَكْفِي فِي خُرُوجِهِ عَنِ اللَّغْوِيَّةِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيْقِهِ بِسَائِرِ الْجُمَلِ.

وَإِذَا ثَبِتَ النَّافِي وَالْفَارِقُ - ثَبِتَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ عَوْدُهُ إِلَى الْجُمَلِ الْكَثِيرَةِ، وَالْخَصْمُ قَالَ بِهِ، فَصَارَ مَحْجُوجًا.

يَبْقَى أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ خَصَّصْتُمُوهُ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؟ - فنقول: هَذَا تَفْرِيعُ قَوْلِنَا، وَلَنَا فِيهِ وَجْهَانِ:

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: اتَّفَقَ أَهْلُ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّ لِلْقُرْبِ تَأْثِيرًا فِي هَذَا الْمَعْنَى؛ ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ أَرْبَعَةٌ:

الْأَوَّلُ: اتَّفَقَ أَهْلُ اللُّغَةِ الْبَصْرِيِّينَ - عَلَى أَنَّهُ: إِذَا اجْتَمَعَ عَلَى الْمَعْمُولِ الْوَاحِدِ عَامِلَانِ فَأِعْمَالُ الْأَقْرَبِ أَوْلَى.

الثَّانِي: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، وَضَرَبْتُهُ»: إِنَّ هَذِهِ «الْهَاءَ» بِأَنَّ تَرْجِعَ إِلَى عَمْرٍو الْمَضْرُوبِ - أَوْلَى مِنْ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى زَيْدِ الضَّارِبِ؛ لِلْقُرْبِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبْتَ سَلْمَى سَعْدَى»: إِنَّهُ لَيْسَ فِي إِعْرَابِ اللَّفْظِ،

وَلَا فِي مَعْنَاهُ - مَا يَجْعَلُ أَحَدَهُمَا بِالْفَاعِلِيَّةِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؛ فَاعْتَبِرُوا الْمَجَاوِرَةَ؛ فَقَالُوا:  
الَّذِي يَلِي الْفِعْلَ أَوْلَى بِالْفَاعِلِيَّةِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِهِمْ: «أَعْطَى زَيْدٌ عَمْرًا بَكْرًا»: إِنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ  
وَاحِدٍ مِنْ عَمْرٍو وَبَكْرٍ - مَفْعُولًا أَوْلَى، وَلَيْسَ فِي اللَّفْظِ مَا يَقْتَضِي التَّرْجِيحَ -: وَجَبَ  
اعْتِبَارُ الْقُرْبِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ صَرَفَ الْإِسْتِثْنَاءَ إِلَى جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ - حَصَصَهُ بِالْجُمْلَةِ  
الْأَخِيرَةِ؛ فَصَرَفَهُ إِلَى غَيْرِهَا خَرَقَ لِلْإِجْمَاعِ؛ فَهَذَا تَمَامُ هَذِهِ الْحُجَّةِ

وَتَأْيِيدُهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ الْمَذْكُورَ عَقِيبَ الْجُمْلِ: لَوْ رَجَعَ إِلَى جَمِيعِهَا - لَمْ يَخْلُ: إِمَّا أَنْ  
يُضْمَرُ مَعَ كُلِّ جُمْلَةٍ اسْتِثْنَاءٌ يَعْقُبُهَا، أَوْ لَا يُضْمَرُ ذَلِكَ؛ بَلْ الْإِسْتِثْنَاءُ الْمُصَرَّحُ بِهِ فِي آخِرِ  
الْجُمْلِ هُوَ الرَّاجِعُ إِلَى جَمِيعِهَا:

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِضْمَارَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِضَرُورَةٍ؛ وَلَا  
ضَرُورَةَ هَهُنَا.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَامِلَ فِي نَصْبِ مَا بَعْدَ حَرْفِ الْإِسْتِثْنَاءِ هُوَ مَا قَبْلَهُ:  
مِنْ فِعْلٍ أَوْ تَقْدِيرِ فِعْلٍ؛ فَإِذَا فَرَضْنَا رُجُوعَ ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ - كَانَ الْعَامِلُ  
فِي نَصْبِ الْمُسْتَثْنَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ؛ لَكِنْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْمَلَ عَامِلَانِ فِي إِعْرَابِ وَاحِدٍ:  
أَمَّا أَوْلًا: فَلِأَنَّ سَبَبِيَّتَهُ نَصَّ عَلَيْهِ؛ وَقَوْلُهُ حُجَّةٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّهُ يَجْتَمِعُ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَانِ مُسْتَقِلَّانِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَتَأْيِيدُهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ - مُخْتَصٌّ بِمَا يَلِيهِ؛ فَكَذَا فِي سَائِرِ الصُّوَرِ؛ دَفْعًا  
لِلْإِشْتِرَاكِ عَنِ الْوَضْعِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْجُمْلَ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ - فَالظَّاهِرُ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ  
عَنْ وَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهِ؛ إِلَّا إِذَا تَمَّ غَرَضُهُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السُّكُوتَ يَدُلُّ عَلَى  
اسْتِكْمَالِ الْغَرَضِ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْكَلَامِ؛ فَكَذَا الشُّرُوعُ فِي كَلَامٍ آخَرَ لَا تَعْلُقُ لَهُ بِالْأَوَّلِ  
- يَدُلُّ عَلَى اسْتِكْمَالِ الْغَرَضِ مِنْ ذَلِكَ الْأَوَّلِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا: فَلَوْ حَكَمْنَا بِرُجُوعِ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ الْمُتَقَدِّمَةِ - نَقَضَ ذَلِكَ

قَوْلَنَا: «إِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ عَنِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ - تَمَّ غَرَضُهُ».

وَاحْتَجَّ الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى عَلَى الْإِشْتِرَاكِ بِوُجُوهِ.

أَحَدُهَا: أَنَّ الْقَائِلَ، إِذَا قَالَ: «اضْرِبْ غِلْمَانِي، وَأَكْرِمْ حَيْرَانِي، إِلَّا وَاحِدًا» - جَازَ أَنْ يَسْتَفْهَمَ الْمُخَاطَبُ، هَلْ أَرَادَ اسْتِثْنَاءَ الْوَاحِدِ مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ أَوْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؟ وَالِاسْتِفْهَامُ ذَلِيلُ الْإِشْتِرَاكِ.

وَتَانِيهَا: أَنَا وَجَدْنَا الْإِسْتِثْنَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَالْعَرَبِيَّةِ - تَارَةً - عَائِدًا إِلَى كُلِّ الْجَمَلِ، وَأُخْرَى مُخْتَصِّمًا بِالْأَخِيرَةِ، وَظَاهِرُ الْإِسْتِعْمَالِ ذَلِيلُ الْحَقِيقَةِ؛ فَوَجَبَ الْإِشْتِرَاكُ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ غِلْمَانِي، وَأَكْرَمْتُ حَيْرَانِي: قَائِمًا، أَوْ فِي الدَّارِ، أَوْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» احْتَمَلَ فِيمَا ذَكَرَهُ مِنَ الْحَالِ، وَالظَّرْفَيْنِ - أَنْ يَكُونَ الْمُتَعَلِّقُ بِهِ جَمِيعَ الْأَفْعَالِ، وَأَنْ يَكُونَ مَا هُوَ أَقْرَبُ، وَالْعِلْمُ بِاحْتِمَالِ الْأَمْرَيْنِ - مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَرُورِيٌّ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ فِي الْحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ - صَحَّ أَيْضًا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ؛ وَالْجَامِعُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَضْلَةٌ تَأْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ أُدْلَةِ الْقَاطِعِينَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن للشافعى - رضى الله عنه - وجوها:

الأول: قياس الاستثناء على الشرط؛ وتقريره: أن نقول: الشرط الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها: كقولنا «أكرم الفقهاء الشافعية، واحلع على المنصوبة، إن كانوا أشاعرة»؛ فوجب أن يعود الاستثناء عقيب الجمل إلى كلها؛ قياساً على الشرط؛ والجامع: أن كل واحد من الشرط والاستثناء لا يستقل بنفسه؛ والدليل على عليته بالدوران جامع بأن الاستثناء فى معنى الشرط، فقله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ فى قوة: إن لم يتوبوا؛ لأن كل واحدة من الصيغتين تدل على الإخراج. ويقرب من هذا: القياس على الاستثناء بمشيئة الله تعالى، وإنما قال: «يقرب»؛ لأن الأصل المقيس عليه اختلف؛ وذلك لا يوجب تغاير الأدلة.

الثانى: قياس الجمل على الجملة الواحدة؛ والجامع: أن العطف لا يبد وأن يفيد التشريك فى حكم من الأحكام لا بعينه.

والوجهان ضعيفان جداً؛ وهما مبنيان على جريان القياس فى اللغات؛ وهو ممنوع،

والثاني أضعف؛ لأننا نمنع أن العطف يجعل الجمل في حكم جملة واحدة؛ ولا دليل عليه.  
والثالث: أنه إذا أراد المتكلم عود الاستثناء إلى الجمل كلها: فإما أن يكرر الاستثناء؛ وهو ركيب، أو لا يكرر؛ فيتعين في عوده إلى الكل استعمال هذه الصيغة، والأصل في الاستعمال الحقيقية، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ دفعاً [للاشتراك] (١).

الرابع: أنه إذا قال: «لزيد على خمسة وخمسة، إلا سبعة» - عاد إلى الجملتين، فاستعمل في العود [٦/ب] إلى الجملتين في هذه الصورة، والأصل في الاستعمال: الحقيقية، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ عملاً بالنافى للاشتراك.

واحتج أبو حنيفة بوجوه:

الأول: أن النافي للاستثناء قائم؛ لأنه يزيل العموم الذي دل عليه وضع اللفظ، وهو خلاف الأصل، ولما سبق غير مرة: أن الاستثناء يبين بدل هذا النافي في جملة واحدة، إلا أن الاستثناء لا يستقل بنفسه؛ فوجب تعليقه على شيء؛ صوتاً للكلام عن اللغو، فيحمل فيما عداه على قضية الدليل، ولا يتعلق بغيرهما؛ عملاً بالنافى السالم عن المعارض.  
ثم نقول: يختص عوده بالأخيرة: أما أولاً: فلأنه أقرب، وللقرب تأثير بإجماع أئمة العربية؛ ويدل - تفصيلاً - على أن للقرب تأثيراً؛ وجوه:

الأول: إذا اجتمع عاملان على معمول واحد؛ كقولنا: «قام وقعد زيد» ف«زيد» يجوز أن يرتفع ب«قام» ويجوز أن يرتفع ب«قعد»؛ قالوا: إنه أقرب حينئذ للكوفيين.  
وقالوا: الهاء في قوله: «ضرب زيد عمرًا وضربته» [يعود] إلى «عمرو» المضروب؛ للقرب.

وقالوا: «ضربت سلمى سعدى»: ليس في اللفظ ولا في المعنى: ما يدل على أن أحدهما بالفاعلية أولى من المفعولية، مع احتمال كل واحد منهما الفاعلية والمفعولية؛ فتعين كون الفاعل ما يلي الفعل؛ للقرب.

وكذلك قالوا: قولنا: «أعطى زيد عمرًا بكرًا»: احتمال أن يكون كل واحد من «عمرو» و«بكر» مفعولاً أول، وقد تعين «عمرو» لأن يكون مفعولاً أول؛ وذلك للقرب. فهذه الوجوه دلت على أن للقرب تأثيراً.

ولأننا قد دللنا: على أن الاستثناء عقيب الجمل يخص واحدة؛ فوجب أن يختص بالأخيرة.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٧١

الوجه الثانى - من حجج أبى حنيفة - هو: أن الاستثناء لو عاد إلى الجمل كلها: فإما أن يعود بطريق إضمار الاستثناء عقيب كل جملة، أو لا بهذا الطريق، بل بإعادة الاستثناء [٧/أ] المصرح إلى الجميع من غير إضمار؛ والقسمان باطلان؛ فلا يعاد إلى الجميع:

أما بطلان الأول: فبالنافى للإضمار من غير ضرورة؛ وهذا لأن الدليل يقتضى عدم الإضمار مطلقاً، ترك هذا الدليل بالنسبة إلى إضمار واحد، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

وأما بطلان الثانى: فلأنه يستلزم اجتماع عاملين على معمول واحد؛ وهو باطل.

بيان الاستلزام: هو أن ما بعد حرف الاستثناء منصوب، والناصب له: إما الفعل المقدم عليه، أو المقدّر الذى دل عليه الظاهر، وذلك أكثر من واحد؛ لأن الكلام فيه؛ فيلزم اجتماع عاملين أو أكثر على معمول واحد؛ واللازم متنف:

أما أولاً: فلأن سيبويه - رحمه الله - نص على ذلك؛ ونص سيبويه حجة فى مثل ذلك. وأما ثانياً: فلأنه يجمع على الأثر الواحد مؤثران أو أكثر؛ وذلك محال.

قوله: الاستثناء فى القرآن عائد إلى كل الجمل، وإلى بعضها، والأصل فى الاستعمال الحقيقة:

مثال العائد إلى الجمل: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدَى اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَاهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدَى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران ٨٥ - ٨٩].

وأما العائد إلى جملة واحدة: فمثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهْرِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ﴾ [البقرة ٢٤٩].

وتقريره: أنه استعمل «إلا» فى العود إلى الكل، وإلى البعض؛ كما تقدم فى الآيتين؛ والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

قال المصنف - رحمه الله - : «أما أدلة الشافعية فالجواب عن الأول: أن نمنع الحكم فى الأصل، وبتقدير تسليمه - فطالب بالجامع.

قوله: «إنهما يشتركان فى عدم الاستقلال، واقتضاء التخصيص»:

قلنا: لَا يَلْزَمُ مِنْ اشْتِرَاكِ شَيْئَيْنِ فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ - اشْتِرَاكُهُمَا فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «مَعْنَى الشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ وَاحِدٌ»:

قلنا: إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ - لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا أَصْلًا - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمْ الْفَرْقَ - طَالِبْنَاكُمْ بِالْجَامِعِ؛ وَبِهَذَيْنِ الْجَوَابَيْنِ نُجِيبُ عَنْ الْاسْتِدْلَالِ بِ«مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى».

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَّكُمْ، إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ، وَبَيْنَ الْجَمَلِ الْمَعْطُوفِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمْ الْفَرْقَ - طَالِبْنَاكُمْ بِالْجَامِعِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ يُمَكِّنُ رِعَايَةَ الْإِخْتِصَارِ؛ بِذِكْرِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْوَاحِدِ عَقِيبَ الْجَمَلِ، مَعَ التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يَقْتَضِي عَوْدَهُ إِلَى الْكُلِّ؛ وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْفَصَاحَةِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ - هُنَاكَ - إِنَّمَا رَجَعَ إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِ كَلَامِ الْعَاقِلِ، وَلَمَّا تَعَدَّرَ رُجُوعُهُ إِلَى إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ - وَجَبَ رُجُوعُهُ إِلَيْهِمَا؛ وَهَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ حَاصِلَةٍ فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ.

وَأَمَّا أدِلَّةُ الْحَنَفِيَّةِ: فَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يُنْتَقَضُ بِالِاسْتِثْنَاءِ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِالشَّرْطِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ، مَعَ أَنَّهُمَا يَعُودَانِ إِلَى كُلِّ الْجَمَلِ عِنْدَهُمْ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْفَرْقُ هُوَ أَنَّ الشَّرْطَ - وَإِنْ تَأَخَّرَ صُورَةً - فَهُوَ مُتَقَدِّمٌ مَعْنَى؛ وَإِذَا كَانَ مُتَقَدِّمًا مَعْنَى - صَارَ كُلُّ مَا جَاءَ بَعْدَهُ مَشْرُوطًا بِهِ».

وَأَمَّا الْإِسْتِثْنَاءُ بِالْمَشِيئَةِ: فَإِنَّهُ يَقْتَضِي صَيْرُورَةَ الْكَلَامِ بِأَسْرِهِ مَوْقُوفًا؛ فَلَا يَخْتَصُّ بِالْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الشَّرْطَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْكُلِّ؛ بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَدُّمَ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى الْكُلِّ؛ بَلْ لَعَلَّهُ يَكُونُ مُخْتَصًّا بِمَا يَلِيهِ.



الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٧٣

وَأَمَّا الْإِسْتِثْنَاءُ بِالْمَشِيئَةِ: فَلِمَ لَا يَجُوزُ إِلَّا يَقْتَضِي كَوْنَ الْكُلِّ مَوْفُوفًا؛ بَلْ يَخْتَصُّ ذَلِكَ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؟! وَالْأَصُوبُ لِلْحَنْفِيَّةِ: أَنْ يَمْنَعُوا هَذَيْنِ الْإِلْزَامَيْنِ؛ حَتَّى يَتِمَّ دَلِيلُهُمْ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «لَأَنَّهُ يُوجِبُ صَرْفَ الْعُمُومِ عَنْ ظَاهِرِهِ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّا بَيْنَا - فِي مَسْأَلَةٍ - أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ بِالْإِسْتِثْنَاءِ - لَا يَكُونُ مَجَازًا، وَأَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ - مَعَ لَفْظِ الْإِسْتِثْنَاءِ - يَصِيرُ كَاللَّفْظِ الْوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى مَا بَقِيَ بَعْدَ الْإِسْتِثْنَاءِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَكُونُ الْإِسْتِثْنَاءُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الْعُمُومِ الْوَاحِدِ عَامِلَانِ؛ وَنَصُّ سَبِيوِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ - مُعَارِضُ بِنَصِّ الْكِسَائِيِّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ.

وَقَوْلُهُ: «يَجْتَمِعُ عَلَى الْأَثْرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَانِ مُسْتَقِلَّانِ»:

فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْعَوَامِلَ الْإِعْرَابِيَّةَ مُعَرَّفَاتٌ لَا مُؤْتَرَاتٌ، وَاجْتِمَاعُ الْمُرْفَعَيْنِ عَلَى الْوَاحِدِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ: لَوْ عَادَ إِلَيْهِ وَإِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - لَزِمَ الْفَسَادَانِ الْمَذْكُورَانِ فِيمَا تَقَدَّمَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجُمْلِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنْ نَقُولَ: مَا تُرِيدُونَ بِقَوْلِكُمْ: إِنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ عَنْ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ إِلَى غَيْرِهَا - إِلَّا بَعْدَ فَرَغِهِ مِنَ الْأُولَى؟:

إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا - إِلَّا بَعْدَ فَرَغِهِ مِنْ جَمِيعِ أَحْكَامِ الْأُولَى: فَهَذَا مَمْنُوعٌ؛ بَلْ هُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ؛ لِأَنَّ - عِنْدَنَا - مِنْ جُمْلَةِ أَحْكَامِهَا ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ فِي آخِرِ الْجُمْلِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ شَيْئًا آخَرَ - فَادْكُرُوهُ لِنَنْظُرَ فِيهِ. وَأَمَّا أدلة الشَّرِيفِ الْمُرْتَضَى:

فَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي مِنْهَا: مَا تَقَدَّمَ فِي بَابِ الْعُمُومِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ التَّوَقُّفَ فِي الْحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ؛ بَلْ نَخْصُمُهُمَا بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَوْ بِالْكُلِّ؛ عَلَى قَوْلِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - .

سَلَّمْنَا التَّوَقُّفَ؛ لَكِنَّ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ، بَلْ عَلَى سَبِيلِ أَنَا لَا نَدْرِي أَنَّ الْحَقَّ، مَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِ اللَّغَةِ؟

فَإِنْ تَمَسَّكَ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ: بِالِاسْتِفْهَامِ وَالِاسْتِعْمَالِ - كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ عَوْدًا إِلَى الطَّرِيقَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي الْإِسْتِنَاءِ؟

قَوْلُهُ: «الْجَامِعُ: هُوَ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَضْلَةً تَأْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ»:

قُلْنَا: الْإِشْتِرَاكُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ - لَا يَقْتَضِي التَّسَاوِيَّ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أنه أجاب عن الأول - وهو القياس على الشرط - بأن قال: لا نسلم الحكم في الأصل، أى: لا نسلم أن الشرط يعود إلى الجمل كلها. وبتقدير التسليم: لا نسلم أن بينهما جامعًا. [٧/ب] والجواب الصحيح الأول.

وأما المطالبة بالجامع: فلا وجه لها؛ وقد بينها في السؤال، نعم: لو قال: «نسلم وجود الجامع من ذلك، ولكن لا نسلم الحكم في الأصل» - كان منتظمًا.

وأجاب بعضهم عن هذا الوجه: بأن قال: الشروط اللغوية أسباب، والأسباب مظنة المصالح، وعود الاستثناء إلى جميع الشروط إنما كان تكثرًا للمصالح؛ لمكان المناسبة، هذا المعنى معدوم عن العود إلى فصل الاستثناء؛ لأن الاستثناء: إخراج ما ليس بمقصود، لا أنه يحقق مقصودًا. وهذا ضعيف؛ لأن الإخراج - أيضًا - مقصود للمستثنى؛ بدليل إقدامه عليه ولا فرق، وهذا الجمع والتفريق مبنى على أن القياس يجرى في اللغات؛ وهو فاسد.

وأجاب عن قوله: «معنى الشرط والاستثناء واحد»: [بقوله: إن سلمتم] (١) بأن لا فرق بين الشرط والاستثناء أصلاً - كان قياس أحدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه؛ وهو باطل. وهذا الجواب ضعيف جدًا؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن هذا إما أن يكون دافعًا لهذا القياس أو لا: فإن لم يكن دافعًا: فقد ظهر فساد. وإن كان دافعًا: لزم منه بطلان أصل القياس، شرعيًا كان أو لغويًا.

وأما الثاني: فلأن المطالبة بالجامع لا تبطل قياسه؛ لأنه يذكر الجامع، كيف وإن ما ذكره تحقيق للجامع؛ لأن معناه: أن الشرط والاستثناء يشتركان في معنى الإخراج، فما ذكره فاسد جدًا.

(١) في «ب»: نُسَلِّم.

وبما ذكرناه يظهر ضعف قوله: «بهذين الجوابين نجيب عن القياس على الاستثناء بـ» مشيئة الله».

والجواب المعتمد: منع الحكم فى الكل. وبما ذكرنا - أيضاً - يظهر ضعف جوابه عن الثانى، بل الجواب الصحيح عنه: الفرق، وهو: أن الجملة الواحدة لها وحدة محققة، والجملة المعطوف بعضها على البعض لها اتحاد من وجه - وهو: التشريك فى أمر ما من الأمور - وهى متعددة جزماً؛ فقد ظهر الفرق؛ وهذا لأن عوده لا يستقل [٨/أ] بنفسه إلى شىء سابق عليه؛ وإلا لخرج الكلام عن الفائدة وهذا المعنى معدوم فى الجمل ويكره؛ ضرورة أن العود إليها كلها لم يتعين؛ لصيانة ما لا يستقل بنفسه عن اللغو.

والجواب عن الثالث: ضعيف؛ وذلك بدم طول الكلام وركته، ومع ضعفه هو معارض بمثله؛ وذلك لأن بتقدير أن يريد العود إلى الأخير: فلا طريق فيه إلا استعمال هذا التركيب؛ فيكون حقيقة فيه؛ بعين ما ذكره.

والجواب عن الرابع: أن العود إليهما بضرورة استحالة العود إلى الأخيرة فقط، وفيه صون كلام العاقل عن الإلغاء، ولأن العود إلى الجملتين هو أن يعود إلى كل واحدة واحدة بالاستقلال؛ وههنا: عاد إلى المجموع.

وباقى الأجوبة ظاهر إلا قوله فى الجواب عن كلام المرتضى: «الاشتراك فى بعض الوجوه لا يقتضى التساوى من كل الوجوه»؛ فإن فيه من الإشكال ما سبق.

لا يقال: «فسر المصنّف اختلاف الجمل بأن يكون البعض أمراً، والبعض نهياً، والبعض خبيراً؛ وعلى هذا يتوجه الإشكال؛ فإنه قال فى مثال اتحاد الجملتين نوعاً: «أطعم ربيعة، واخلع على مضر الطوال»؛ وهذا المثال غير مطابق؛ لأن معنى الاتحاد نوعاً، إذا كان هو الاشتراك فى كونه أمراً ونهياً، وهذا الاشتراك وقع فى الحكم الذى هو مغاير للجملتين، لا فى نفس الجملتين -؛ فما اتحدت الجهتان على التفسير المذكور اتحاد نوع الكلام؛ فلأن هاتين الجملتين اختلفت إحداهما بالأخرى؛ فإن إحداهما معطوفة على الأخرى، وهو تعلق شديد.

وأما المثال الثانى: فلا يصلح مثلاً لشيء من الأقسام؛ لأن الجملة الواحدة لها حكمان، ثم لم يذكر حكم هذا [القسم؛ فإن أدرج هذا] (١) المثال فى حكم المثال الثالث - كان خطؤه أظهر؛ لأنه إذا لم يكن جملة متعددة - فلا يمكننا أن نقول:

الظاهر أنه لم ينتقل من [الجملة] <sup>(١)</sup> المستقلة إلى الأخرى، إلا وغرضه قد تم. واعلم [٨/ب]: أن هذه الكلمات هي لصاحب «التلخيص»؛ وهي فاسدة:

بيان فساد الأول هو: أن الاتحاد نوعاً، والاختلاف نوعاً: قد فسرناه في المتن، وقد شرحناه، وبه يندفع ما ذكره؛ لأن قولنا: «أطعم ربيعة، واخلع على مضر» - جملتان من نوع واحد؛ ضرورة أن كل واحدة منهما أمر، وأما اشتراك الجملتين في الحكم الذى ذكره - [ف] لا ينافي اتحادهما نوعاً بالتفسير المذكور، وكأنه فهم من اتحاد الجملتين نوعاً: اتحادهما [ب] أن يتحد المأمور إعطاؤه، ويتحد المعطى؛ كقولنا: «أطعم ربيعة، [و] أطعم ربيعة»؛ وهذا فهم فاسد.

وأما قوله: «العطف يوجب تعلقاً شديداً»:

قلنا: تفسير التعلق يدفع هذا الوهم.

وجميع ما ذكره بعد هذا مندفع؛ لما بيناه في الشرح.

قال بعضهم: قول المصنف: «الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى»: قلنا: قد منع الفراء ذلك؛ على ما نحكيه عنه بعد هذا، واختيار المصنف التقديم؛ فمنعه على الخلاف.

قوله: «المستثنى مع المستثنى منه يصير كاللفظة الواحدة» - باطل بالضرورة؛ فإنهما لفظان ينفي أحدهما ما يثبت الآخر. قوله: «نص سيبويه معارض بنص الكسائي <sup>(٢)</sup>» - لا يستقيم؛ لأن القاعدة أن من تمسك بشاذٍّ ومشهور لا يرد عليه الشاذ من تلك القاعدة؛ كما أن من تمسك بأن الأمر للوجوب لا يرد عليه ويمنع؛ بناء على القول الآخر؛ وهذه قاعدة قررها النظار.

واعلم: أن السؤال الأول يظهر اندفاعه إذا شرحنا كلام الإمام المصنف، فنقول:

أجاب عن أول أدلة الحنفية - وهو قولهم: «النافى للاستثناء قائم بكونه معارضاً للعموم؛ ترك العمل به في الجملة الواحدة، فيجرى فيما عداه على [النفى]» - فقال: هذا الدليل ينتقض بالاستثناء بـ«مشيئة الله تعالى» وبـ«الشرط».

(١) سقط في «ب».

(٢) على بن حمزة بن عبد الله الأسدى بالولاء، الكوفى، أبو الحسن الكسائى: إمام فى اللغة والنحو والقراءة. من تصانيفه «معانى القرآن» و «المصادر» و «الحروف» و «القراءات» و «النوادر» و «المتشابه فى القرآن» و «ما يلحن فيه العوام». توفى بـ«الرى» - فى العراق - سنة ١٨٩ هـ ينظر: ابن خلكان ١/٣٣٠، تاريخ بغداد ١١/٤٠٣، الأعلام ٤/٢٨٣.

ثم قال: فإن قلت: «الفرق هو أن الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى، وإذا كان متقدماً، صار كل ما جاء بعده مشروطاً [٩/أ] به»:

أجاب عن هذا الفرق بأن قال: لا نسلم أنه يجب أن يكون متقدماً على الكل؛ بل يجوز أن يكون متقدماً على الجملة الأخيرة.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن التقدم يقتضى الرجوع إلى الكل، بل لعله يختص بما يليه.

وقال المصنّف في آخر باب التخصيص بالشرط: «لا نزاع فى جواز تقديم الشرط وتأخيره، وإنما النزاع فى الأولى، ويشبه أن يكون الأولى التقديم؛ خلافاً للفراء.

لنا: أن الشرط متقدّم فى الرتبة على الجزاء؛ لأنه شرط تأثير المؤثر، وما يستحق التقديم طبعاً يستحق التقديم وضعاً».

هذا هو كلام المصنّف [فى الموضوعين، وإذا عرفت ذلك، عرفت أن ما ذكره المصنّف] <sup>(١)</sup> منع لمقدم من مقدمات الفرق؛ فلا يتجه منعه أصلاً؛ لما ذكرنا أن المنع لا يستقيم.

وأما ما استروح إليه من سند منعه: فقد ظهر: أنه لا اتجاه له، وإن لم يكن ما ذكره منعاً للمنع؛ وذلك لأنه سلم أن الشرط متقدم رتبة، ومنع وجوب تقدمه على الكل؛ بل جاز أن يتقدم على بعض الجمل.

وأما خلاف الفراء: ففى وجوب الأولى: التقديم أو التأخير.

وأما قوله: «إن المستثنى مع المستثنى منه لفظان يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر» - فهذا صالح لأن يكون جواباً لمنع منعه المصنّف؛ ويكون الدليل على أنه ليس الأمر كما ذكره المصنّف - الضرورة، أو يكون منعاً للمنع.

فإن كان مراده الأول: فهو فاسد؛ لما بينا من الخلاف فى المسألة؛ نقله ابن الحاجب؛ فلا يمكن إبطال أحد المذهبين بدعوى الضرورة.

وإن كان مراده الثانى: فبيان فساده ما مر من فساد منع المنع.

وأما ما ذكره من القاعدة المقررة فى علم النظر: ففيها تفصيل؛ وذلك لأن المختلف فيه: إما أن يكون من القواعد الكلية المرتب عليها جملة عظيمة من الأحكام، أو لا يكون كذلك؛ بأن يكون مسألة جزئية، أو يكون قاعدة؛ ولكن من القواعد [٩/ب] الجزئية.

فإن كان المختلف فيه من القسم الأول: لا يستقيم منعه. وإن كان من القسم الثاني: فإنه يستقيم منعه، ومنع المصنف يستقيم؛ لأنه منع للقسم الثاني.

**تنبيهات:** اعلم: أنا إذا فرعنا على القول بأن الاستثناء الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها -: فذلك يقتضى: أن النائب لا يحكم بفسقه بعد التوبة، ولا ترد شهادته، ولا يجلد، إذا لم يكن للأحكام الثلاثة معارض راجح على الاستثناء العائد على الجمل كلها.

وإن فرعنا على أنه يختص بالجملة الأخيرة: ففائدة التوبة ألا يطلق على القاذف بعد التوبة اسم الفسق بالاتفاق؛ فإن ذلك يقتضى العود إلى الكل لا، وإلى الأخيرة.

وأما تأثير التوبة في رد الشهادة والجلد: فيخرج على المذهبين، وقد نقل خلاف العلماء فى المسألتين، أعنى: قبول الشهادة، وعدم الجلد.

أما الخلاف فى قبول شهادة القاذف بعد الجلد والتوبة: نقله صاحب [ «الملخص» ]. وأما الخلاف فى دفع التوبة: فقد قال بعضهم: هذا<sup>(١)</sup> الخلاف فى مذهب مالك.

الثانى: اعلم: أن صاحب «الإحكام» قال: «الجمل المتعاقبة بالواو»، وقال المصنف: «إذا تعقب الاستثناء جملاً متعاقبة بالواو»؛ فتعرض تصوير المسألة بالجملة المتعاقبة بحرف الواو، ولم أر غيرهما تعرض لذلك:

فعلى الأول: يجب أن يكون محل إطلاق الجمل إذا عطف بعضها بحرف «الواو»، وما يؤدى معنى «الواو» من الحروف العاطفة.

الثالث: اعلم: أن صاحب «التنقيح» قال: إذا قال: «أكرم أصدقائى، واضرب غلمانى، إلا الفقيه، أو الظريف» - فالفرق: أن المستثنى الأول معين لا يدل اللفظ على تعيينه، والثانى موصوف كلّى، والله أعلم.

\* \* \*

## البَابُ الثَّانِي

### فِي التَّخْصِيصِ بِالشَّرْطِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

الشَّرْطُ - هُوَ: الَّذِي يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُؤْتَرُّ: فِي تَأْثِيرِهِ، لَا فِي ذَاتِهِ.

(١) سقط فى «ب».

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٤٧٩

وَلَا تَرُدُّ عَلَيْهِ الْعِلَّةُ؛ لِأَنَّهَا نَفْسُ الْمُؤَثِّرِ، وَالشَّيْءُ لَا يَقِفُ عَلَى نَفْسِهِ - وَلَا جُزْءُ الْعِلَّةِ،  
وَلَا شَرْطُ ذَاتِهَا؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ تَقِفُ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا.

ثُمَّ الشَّرْطُ: قَدْ يَكُونُ عَقْلِيًّا؛ وَهُوَ مَعْلُومٌ.

وَقَدْ يَكُونُ شَرْعِيًّا، فَهَذَا هُوَ الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ، وَهُوَ كَالِإِحْصَانِ؛ فَإِنَّهُ شَرْطُ اقْتِضَاءِ

الزَّنَا لِوُجُوبِ الرَّجْمِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن الغزالي قال

[١٠/أ] فى «المستصفى»<sup>(١)</sup>: الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولكن لا

يلزم أن يوجد عند وجوده؛ وهو باطل لإفضائه إلى الدور الظاهر، ولأنه يبطل بمجرد العلة.

وقال فى «شفاء الغليل»: المناسب أو المتضمن للمناسب علة، وما يقف عليه الحكم

من غير مناسبة أصالة أو تضمناً - فهو شرط، وإذا اعتبر هذا القيد فى العلة وحدها -

يندفع النقض، ولكنه لم يعتبره فى «المستصفى».

وقال صاحب «الإفادة»: الشرط: ما يقف عليه تأثير المؤثر؛ فيبطل بجزء العلة.

وقال ابن الحاجب: ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية؛ وهو باطل

باللزام؛ ويتجه عليه جزء العلة، ويمكن دفعه بالقيد الآخر، وأما اللازم، فلا يندفع.

وقال المصنف: الشرط: هو الذى يقف عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته<sup>(٢)</sup>:

اعلم: أن المؤثر له ذات، وله وصف كونه مؤثراً، والوصف غير الذات؛ فلهذا قال:

«يقف عليه المؤثر فى تأثيره، لا فى ذاته»، ولا يرد عليه العلة التامة؛ لأنها نفس المؤثر؛ فلا

يصدق عليه التعريف المذكور؛ ضرورة أن الشئ لا يقف على نفسه؛ لأنه يستدعى

نسبة بين نفسه ونفسه، فيستدعى المغايرة؛ وذلك محال.

(١) ينظر: المستصفى (٢/١٨٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٢٧، إحكام الآمدى ٢/٢٨٨، التمهيد للأسنوى ٤٠١، نهاية

السؤل له ٢/٤٣٧، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى

٧٧، التحصيل من الحصول للأرموى ١/٣٨٣، حاشية البناني ٢/٢٠، الإبهاج لابن السبكي

٢/١٥٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٤٥، حاشية العطار ٢/٥٥، المعتمد لأبى الحسين

١/٢٤٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٨٠، حاشية التفنازانى والشريف على مختصر المنتهى

٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود

للشنقيطى ١/٢٣٨، الكوكب المنير للفتوحى ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠، وينظر شرح تنقيح الفصول

ولا يرد على التعريف المذكور جزء العلة التامة، ولا شرط ذاتها؛ لأن العلة التامة تقف على كل واحد من أجزائها؛ لأن ذات العلة التامة لا توجد بدون العلة، وشرط ذات الجزء.

فهذا هو شرح هذا التعريف. وهو باطل بذات المؤثر؛ فإنه يقف عليه المؤثر في تأثيره؛ ضرورة أن تأثير الشيء في غيره بدون ذاته محال، ويصدق عليه لا في ذاته؛ لاستحالة توقف ذات الشيء على ذات الشيء. فإن أردت دفعه، فطريقه: أن تزيد قيداً آخر؛ فتقول: الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر في ذاته؛ وهو غير ذاته.

ثم نقول: الشرط قد [١٠/ب] يكون عقلياً؛ كالحياة؛ فإنها شرط للعلم، وقد يكون شرعياً؛ كالإحصان؛ فإن مدرك الأول العقل، ومدرك الثاني الشرع، وقد يكون لغوياً؛ كقوله: «إن أكرمني، أكرمته».

قال صاحب «التلخيص»: فيه مؤاخذه لفظية؛ لأنه لو قال: «هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته» - كان أولى من أن يقول: «يقف عليه تأثير المؤثر». وأيضاً: الشرط أعم مما ذكره؛ لأن الشرط هو الذى ينتفى المشروط عند انتفائه، وانتفاء المشروط قد يكون لعدم التأثير من جانب المؤثر، وقد يكون لانتهاء القبول من جانب المحل. فالأولى: أن يقول: «الشرط هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر أو تأثير المحل، لا ذاتهما وهذا ليس بشيء؛ لأن ما ذكره المصنف من التعريف يتناوله ذلك؛ لأن تأثير المؤثر بشرط التأثير، والدور [لازم] (١) له، مع أن ما ذكره تعريف مسند صحيح، إن سلم من الدور.

واعلم: أن ما ذكره المصنف من التعريف لا يستقيم إلا على رأى المعتزلة والغزالي؛ فلا يستقيم على رأيه؛ لأنه يرى أن العلل: أمارات وعلامات معرفّات؛ فلا تأثير ولا مؤثر على رأيه.

وأما استقامته على رأى المعتزلة: فظاهر. وأما على رأى الغزالي: فلأنه يرى أن العلل الشرعية مؤثرات يجعل الشارع لا بذاتها؛ بخلاف رأى المعتزلة.

تنبيه: قد بينا أن الشرط قد يكون شرعياً، وقد يكون عقلياً، وقد يكون لغوياً، والشرط الشرعى: هو الذى قصد المصنف تعريفه؛ قال: «ثم الشرط قد يكون عقلياً؛ وهو معلوم، وقد يكون شرعياً؛ فهذا هو الشرط الشرعى؛ وهو كالإحصان؛ وهذا الكلام ظاهر فى دلالة على أنه قصد التعريف الشرعى (٢) لا غير.

(١) سقط فى «ب».

(٢) أى: تعريف الشرط الشرعى.



ثم هذا الشرط شامل لجميع الشروط؛ فإن النية شرط لصحة الوضوء، ومعناه: أنه يتوقف عليها تأثير الإتيان [١١/أ] بأفعال الوضوء فى صحة الوضوء، وكذلك حَوْلَانِ الحول؛ لأن الحول شرط لتأثير ملك النصاب فى إيجاب الزكاة؛ وكذلك: تأثير الصيغة الصادرة من العاقل البالغ فى صحة البيع - تتوقف على كونه موصوفاً بصفة كذا، ولا يخرج عن هذا شرط شرعى، ولا يتجه على هذا التعريف: الشرط العقلى؛ فإنه ما قصد<sup>(١)</sup> تعريف مطلق الشرط.

وأما الشرط اللغوى: فاعلم: أنه يمكن إدراجه تحت هذا التعريف، وذلك إذا قال: «إن زنى، فارجمه» - يدل على أن الزنا سبب الرجم، ويتوقف تأثيره على الإحصان؛ وكذلك إذا قال: «من أكرمنى أكرمته»؛ وذلك لأن الموجب للإكرام قائم من حيث إنه إنسان أو مسلم، ويتوقف تأثير ذلك على الإكرام.

فإن قيل: «يلزم من الأول الثانى، وذلك ينافى الاشتراط»:

قلنا: نحن لا نشترط فى الشرط ألا يلزم من وجوده وجود<sup>(٢)</sup>؛ فلا يرد ما ذكره؛ نعم: يرد ذلك على من شرط ذلك. على أنا نقول: اجتمع فيه أمران: أحدهما: الشرطية. والثانى: السببية. فيلزم توقف التأثير عليه من حيث الشرطية، ويلزم من الوجود الوجود باعتبار السببية.

قال بعضهم: ما ذكره المصنف من الحد غير جامع؛ لخروج شرط ذات المؤثر، والشرط العقلى عنه. ثم إنا نتكلم فى الشرط المخصص، وهذه الشروط ليست مخصصة، بل المخصص هو الشرط المفسر بالتعليق اللغوى الذى هو سبب فى نفسه لا شرط؛ فالشرط لفظ بين التعليق الذى هو سبب، وبين ما اشتهر من كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة، والحول شرطاً لوجوب الزكاة؛ فيجب تعريف كل مسمى من مسمياته بحد يخصه، فنقول فى حد «الشرط» الذى قصد المصنف تعريفه: «هو الذى يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»:

فالقيد الأول: احتراز من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شىء.

والقيد الثانى: احتراز من السبب؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود.

والقيد الثالث: احتراز من مقارنة وجود الشرط لتقدم [١١/ب] السبب، أو قيام

(١) فى «ب»: قيد.

(٢) سقط فى «ب».

الكاشف عن المحصول ..... المانع، أو عدم الشرط؛ فلا يلزم الوجود أو مقارنة اختلاف سبب آخر؛ فلا يلزم العدم؛ لكن بالنظر إلى ذاته: يلزم الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم.

قلنا: قد بينا: أن المصنف إنما قصد تعريف «الشرط الشرعي» بالتفسير المذكور، ولا يلزم أن يكون تعريفه غير جامع؛ لخروج ما لم يقصد تعريفه عنه، والشرط اللغوي قد بينا اندراجه تحت تعريفه، والشرط العقلي مندفع؛ لكونه لم يرد حد مطلق الشرط، بل حد الشرط الشرعي.

وأما ما سماه: «شرط الذات» فليس بشرط عند المصنف.

وأما اللغوي: فغير خارج عنه؛ على ما بينا.

وأما قوله: «هذه الشروط غير مخصصة»:

قلنا: لا نسلم؛ فإنه لو قال: «وقفت على أرقائي، وحبست ضيعتي على غلمانتي؛ بشرط عدالتهم، وعدم فسقهم»، أو يقول: «إن كانوا عدولاً» - فإن كل واحد من الصيغتين مخصص، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية:

صِيغَةُ الشَّرْطِ: «إِنْ» و«إِذَا»، وَهُمَا - بَعْدَ الْإِشْتِرَاكِ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صِيغَةَ الشَّرْطِ - يَفْتَرِقَانِ فِي أَنَّ «إِنْ» تَدْخُلُ عَلَى الْمُحْتَمَلِ، لَا عَلَى الْمُتَحَقِّقِ، و«إِذَا» تَدْخُلُ عَلَيْهِمَا؛ تَقُولُ: «أَنْتِ طَالِقٌ؛ إِذَا أَحْمَرَّ الْبُسْرُ، وَإِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ»؛ فَالْأَوَّلُ مُتَحَقِّقٌ، وَالثَّانِي مُحْتَمَلٌ، وَلَا تَقُولُ: «أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ أَحْمَرَّ الْبُسْرُ»؛ إِلَّا إِذَا لَمْ يَتَيَقَّنْ ذَلِكَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : صيغة الشرط: «إِنْ»، وهى أم الباب، و«إِذَا» أيضاً من صيغ الشرط، وصيغ الشرط كثيرة، منها: «من» و«ما» و«متى» و«أى» و«مهما» و«متى» و«ما» وهى مذكورة فى كتب العربية (١)، والغرض الآن الفرق بينهما؛ وذلك لأن وضع «إِنْ»

(١) قال القرافي: قوله: صيغة الشرط «إِنْ» و«إِذَا»: قلنا: صيغ الشرط كثيرة «مهما»، و«كيف»، و«ما»، و«أينما»، و«أنى»، و«متى»، و«من»، و«ما»، و«أى» والموصولات، والنكرات الموصوفات، إذا كانت الصلة، أو الصفة ظرفاً، أو فعلاً؛ نحو: «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار» إلى قوله تعالى: «فلهم أجرهم عند ربهم» [البقرة ٢٧٤] والنكرة؛ نحو: كل رجل يأتيني أو عندك، فله درهم، وصيغ الشرط أكثر من هذا، فلا نطول بها. قوله: «إِنْ» تدخل على المحتمل: و«إِذَا» تدخل على المحقق والمحتمل، تقريره: أَنَّ «إِنْ» إِنْ وَضَعْتَ لَا يَلْقَى بِهَا إِلَّا غَيْرَ الْمَعْلُومِ مِمَّا هُوَ مُشْكُوكٌ فِيهِ، فَلَا نَقُولُ: إِنْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَآتَنِي، بَلْ إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَآتَنِي وَنَقُولُ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ، وَإِذَا جَاءَ زَيْدٌ.

استعماله بالإدخال على المشكوك فيه؛ بخلاف «إذا»؛ فإنها تستعمل فى المتيقن والمشكوك؛ فلا يقال: «إن غابت الشمس»، أو: «إن زالت الشمس، فأنت حر»، بل يقال: «إذا زالت الشمس، فأنت حر»، وقد يمنع الاستعمال فى كتاب الله كذا؛ فلا يمكن حمله على وجود الشك من جهة المستعمل؛ لاستحالة الشك على الله؛ فيلزم أحد الأمرين، وهو أن يكون ذلك الاستعمال بطريق المجاز، وهو مجاز التركيب، أو يقال: شرطه أن يكون مشكوكاً فيه باعتبار أن جنسه مما يشك فيه من لا يستحيل [عليه] الشك.

قال المصنف - رحمه الله -: **المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي أَنَّ الْمَشْرُوطَ، مَتَى يَحْصُلُ؟**  
وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي مُقَدِّمَةً، وَهِيَ أَنَّ الشَّرْطَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: الَّذِي يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا دُفْعَةً وَاحِدَةً بِتَمَامِهِ؛ سِوَاءَ كَانَ

= «سؤال» إذا قلت: إن «إن» لا يعلق عليها إلا المحتمل، كيف يرد فى كتاب الله تعالى؛ والله تعالى بكل شيء عليم، فكان يلزم ألا يرد تعليق فى كتاب الله - تعالى - إلا بـ«إذا» ونحوها أما بـ«إن» فلا. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة ٨٠] ﴿وَإِنْ يَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ﴾ [فاطر ٤] وهو كثير؟ جوابه: أن القرآن عربى، فكل ما يحسن من العربى استعماله، ورد القرآن به على منوال العرب؛ ليكون القرآن عربياً، فكل ما لو كان العربى هو المعلق فيه بـ«إن» يأتى فى القرآن بـ«إن» وكل ما لو كان المعلق عربياً لا يأتى فيه بـ«إن» لا يأتى فى القرآن تحقيقاً لكونه عربياً، ولا يأخذ وصف الربوبية فى كونه قرآناً عربياً، بل منوال العرب فقط، وهذه قاعدة حسنة يحتاج إليها فى عدة مواطن من كتاب الله - تعالى - فاضبطها، تنتفع بها. ونظير «إن» فى أنها لا يعلق بها إلا غير المعلوم «متى» ولا يسأل بها إلا عن زمان مبهم؛ فلا تقول: متى تطلع الشمس، وكذلك لا يعلق عليها معلوم، فلا تقول: متى زالت الشمس، فأنتى، وبقية صيغ الشرط لا تكاد تدخل إلا على غير المعلوم.

«قاعدة»: عشر حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان: الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهى، والدعاء، والوعد، والوعيد، والترجى، والتمنى، والإباحة. فإذا قال: إن دخلت الدار، فأنت طالق، لا يريد دخلة مضت، ولا طلاقاً تقدم، بل الجميع مستقبل، وكذلك بقية العشرة، وفى هذه القاعدة فوائد كثيرة، وينحل بمعرفتها إشكالات كثيرة، ويتخرج بها مسائل كثيرة فقهية.

«فائدة»: «إذا»: قد تعرى عن الشرط؛ كقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل ١]. أى: أقسم بالليل زمان غشيانه أو فى حالة غشيانه؛ فلا شرط فيها، بل ظرف محض. وكذلك قوله تعالى: ﴿الضُّحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى﴾ [الضحى ١-٢] وهو كثير، مع أن الأكثر أنها متضمنة الشرط، وأصلها الظرفية؛ وإنما الشرط وارد عليها، وأصل الشروط كلها إنما هى «إن» وغيرها متضمن لمعناها. ينظر: النفائس (٢٠٤٣/٥ - ٢٠٤٥)

الكاشف عن المحصول .....

ذَلِكَ: لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ وَاحِدٌ لَا تَرْكِيبَ فِيهِ، أَوْ أَنْ كَانَ مُرَكَّبًا؛ لَكِنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ شَيْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ، إِلَّا مَعَ الْآخِرِ.

وَتَأْنِيهَا: مَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ: كَالْكَلَامِ، وَالْحَرَكَةِ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِلَفْظَةٍ: يَكُونُ - حِينَمَا وَجَدَ الْحَرْفَ الْأَوَّلَ مِنْهَا - لَا يَكُونُ الثَّانِي حَاصِلًا، وَحِينَ حَصَلَ الثَّانِي - صَارَ الْأَوَّلُ فَائِيًا.

وَتَأْنِيهَا: مَا يَصِحُّ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْوُجُودِ: تَارَةً بِمَجْمُوعِهِ، وَتَارَةً بِتَعَاقِبِ أَجْزَائِهِ.

ثُمَّ نَقُولُ: عَلَى هَذِهِ التَّقْدِيرَاتِ الثَّلَاثَةِ: فَالشَّرْطُ إِذَا عَدِمَهَا، وَإِنَّمَا وَجُودُهَا: فَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ عَدِمَهَا: حَصَلَ الْحُكْمُ - فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ - فِي أَوَّلِ زَمَانٍ عَدِمَهَا. وَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ وَجُودَهَا: فَنَقُولُ:

أَمَّا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ: فَالْحُكْمُ يَحْصُلُ مُقَارِنًا لِأَوَّلِ زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ.

وَأَمَّا فِي الْقِسْمِ الثَّانِي: فَإِنَّهُ يَحْصُلُ عِنْدَ حُضُورِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الشَّرْطِ فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لِذَلِكَ الْمَجْمُوعِ وَجُودٌ فِي التَّحْقِيقِ، بَلْ أَهْلُ الْعُرْفِ يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِالْوُجُودِ؛ وَإِنَّمَا يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ عِنْدَ دُخُولِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ؛ وَالْحُكْمُ كَانَ مُعَلَّقًا عَلَى وَجُودِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَحْصَلَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ.

وَأَمَّا فِي الْقِسْمِ الثَّلَاثِ - فنقول: وَجُودُهُ حَقِيقَةٌ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ دُخُولِ جَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ دُفْعَةً وَاحِدَةً؛ لَكِنَّا فِي الْقِسْمِ الثَّانِي عَدَلْنَا عَنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ؛ لِلضَّرُورَةِ، وَهِيَ مَفْقُودَةٌ فِي هَذَا الْقِسْمِ؛ فَوَجَبَ اعْتِبَارُ الْحَقِيقَةِ؛ حَتَّى إِنَّهُ، إِنْ حَصَلَ مَجْمُوعُ أَجْزَائِهَا دُفْعَةً وَاحِدَةً - تَرْتَّبَ الْجُزْءُ عَلَيْهِ؛ وَإِلَّا - فَلَا.

هَذَا مُقْتَضَى الْبَحْثِ الْأُصُولِيِّ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى الْعُدُولِ عَنْهُ.

المسألة الرابعة: الشرطان، إذا دخلا على جزاء:

فإن كانا شرطين على الجمع - لم يحصل المشروط؛ إلا عند حصولهما معاً، وهو كقولهِ: «إِنْ دَخَلَتِ الدَّارُ، وَكَلِمَتِ زَيْدًا - فَأَنْتِ طَالِقٌ».

لو رتب عليهما جزأين - كان كل واحد من الشرطين معتبراً في كل واحد من الجزأين، لا على التوزيع؛ بل على سبيل الجمع.

وَإِنْ كَانَا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ - كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهُ كَافِيًا فِي الْحُكْمِ؛ كَقَوْلِكَ: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ، أَوْ كَلَّمْتَ زَيْدًا...».

المسألة الخامسة: الشرط الواحد، إذا دخل على مشروطين:

فإما أن يدخل عليهما؛ على سبيل الجمع، أو على سبيل البدل:

فالأول: كقولك: «إِنْ زَيْتٌ - جَلَدْتُكَ، وَنَفَيْتُكَ»؛ ومقتضاه: حصولهما معاً.

والثاني: كقولك: «إِنْ زَيْتٌ - جَلَدْتُكَ، أَوْ نَفَيْتُكَ»؛ ومقتضاه: أحدهما، مع أنّ التعيين فيه إلى القائل، والله أعلم.

المسألة السادسة:

اختلفوا في أنّ الشرط الداخِل على الجمل، هل يرجع حكمه إليها بالكلية؟ فاتفق الإمامان الشافعي، وأبو حنيفة - رحمة الله عليهما - على رجوعه إلى الكل.

وذهب بعض الأديباء: إلى أنّه يختصّ بالجملة التي تليه؛ حتى إنه، إن كان متأخراً - اختصّ بالجملة الأخيرة، وإن كان متقدماً - اختصّ بالجملة الأولى.

والمختار: التوقف؛ كما في مسألة الاستثناء.

المسألة السابعة:

اتفقوا: على وجوب اتصال الشرط بالكلام؛ ودليله ما مرّ في الاستثناء.

واتفقوا: على أنّه يحسن التقييد بشرط أن يكون الخارج أكثر من الباقي، وإن اختلفوا

فيه في الاستثناء.

المسألة الثامنة:

لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتأخيرهِ؛ إنّما النزاع في الأولى، ويشبهه أن يكون الأولى هو التقديم؛ خلافاً للفرأء.

لنا: أنّ الشرط متقدّم في الرتبة على الجزاء؛ لأنّه شرط تأثير المؤثر فيه، وما يستحقّ التقديم طبعاً - يستحقّ التقديم وضعاً، والله أعلم.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أن ترجمة [١٢/أ] المسألة بأن «المشروط

متى يحصل» أولى؛ فإن المشروط على ثلاثة أقسام: دفعى الوجود لا يمكن سواه كـ«الآن» الذى لا ينقسم؛ على القول بالجواهر الفرد، وكالقصد، وتدرىجى الوجود؛ كالكلام والحركة إلى مسافة، أو يمكن أن يدخل فى الوجود دفعة ومتدرجاً؛ كدخول عشرة أنفس فى الدار.

وإذا ظهر [ذلك]: فالشرط: إما وجود أحد الأمور الثلاثة، أو عدم أحدها:

فإن كان الأول: فالمشروط حاصل فى القسم الأول مع الشرط، بمعنى: أن المشروط أن لوجود الشرط.

وأما القسم الثانى: فإن المشروط إنما يحصل عند آخر جزء من أجزائه؛ والدليل عليه: أنه يستحيل وجوده جملة واحدة عقلاً، فاعتبر وجوده العرفى، فالعرف يحكم بوجوده كذلك؛ فهو المعبر.

وأما القسم الثالث: فلا بد من وجوده بوجود جميع أجزائه؛ وحيث: يحصل المشروط؛ لأن الدليل يقتضى اعتبار وجود الشئ بجميع أجزائه؛ ترك هذا الدليل فى ذلك القسم للضرورة، فيجرى فيما عدا [ه على] قضية الدليل.

هذا كله إذا كان الشرط وجود أحدهما. وأما إذا كان الشرط عدم أحدهما: فيحصل مقارناً لأول أن عدم؛ ضرورة أن عدم متحقق إذ ذاك.

خاتمة: اعلم: أن العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان؛ على ما تقرّر فى العلوم العقلية.

وأما المشروط مع الشرط: فالصواب أن يكون حكمه حكم العلة العقلية مع معلولها؛ وذلك لأن الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، فإذا وجد واتحد، وجد المؤثر التام، والمؤثر التام يقارنه وجود الأثر من غير ترتب؛ فإن المؤثر الشرعى حكمه حكم المؤثر العقلى؛ وذلك لمطابقة الشريعة للحقيقة.

ومنهم من نقل الخلاف فى أنهما معاً؛ ولا بد من الترتب (١)

(١) قال العلامة القرافى فى نفائسه ٢٠٤٧/٥ - ٢٠٥٠. قوله: «من الشرط ما لا يدخل إلا دفعة، كان بسيطاً أو مركباً، لكن لا تدخل بعض أجزائه، إلا مع البعض الآخر». مثال الأول: النية؛ فإنه عرض فرد من أفراد المقصد، والعرض الفرد لا يوجد إلا فى زمان فرد. وحيث قال الفقهاء: من شرط النية أن تنبسط على تكبيرة الإحرام. معناها: أنه يجب أن يوالى أفراد النية، وأمثالها إلى حين الفراغ من التكبير؛ لأن العرض الفرد يتمادى حتى يفرغ [من] التكبير؛ فإن ذلك محال؛ =

= لأن التكبير عدة أصوات وحروف، يحتاج عددًا من الأزمنة، والعرض الفرد يستحيل وقوعه بعينه فى عدة أزمنة. ومثال الثانى: المتضايقان، إذا جعلنا شرطًا؛ كمجموع الأبوة والبنوة؛ فإن هذين المعنيين لا يمكن أن يتقدم أحدهما الآخر، بل هما معًا فى الوجود، والمتناقضان اللذان بين النقيضين؛ فإن هذا نقيض ذلك، وذلك أيضًا حصل مثل هذه المناقضة، فهو نقيض هذا، وكذلك المتضادات والمتهاتلات، وجميع المتضاديات التى لا يمكن أن تقع إلا معًا فى زمن واحد، فإذا جعل مجموعها شرطًا لشيء، اتجه فيها ذلك.

ومثال الثالث: المصادر السبالية؛ كالكلام المؤلف من الحروف، والمجموع المركب من الأصوات، ومن هذا الباب إفراد الزمان وأيامه؛ ليستحيل حصولها معًا، ويستحيل أن يحصل يوم مع يوم آخر، أو ساعة مع ساعة، وكذلك أفراد الألوان كأفراد الاجتماع والافتراق، وأفراد الحركة والسكون لا يمكن أن يوجد من هذه فردان معًا، بل جميع هذه الأمور مترتبة بذاتها، فمتى علق على مجموع منها، استحال وجودهما معًا.

ومثال الرابع: القائل الأمرين؛ كقول القائل: إن وضعت فى يدي عشرة دنانير، فأنت حر، فله وضعها جملة، وله وضعها مفرقة دينارًا بعد دينار.

قوله: «إن كان الشرط عدمها، حصل المشروط فى أول أزمنة عدمها». تقريره: إذا قال القائل: إن لم ينو، أو لم يقرأ البقرة، أو إن لم يعط عشرة دنانير، فمضى زمن فرد، ولم يحصل شيء من ذلك - صدق الشرط، هذا إن فهم من التعليق مطلق العدم، كيف كانت، وإلا فقد يصدق. وهو كثير فى الأيمان؛ لعدم الشامل للعمر؛ كقول القائل: إن لم أعتكف عشرة أيام، فعلى صدقة دينار، فإن ذلك لا يتعين له الزمن الحاضر، ولا يلزمه الصدقة بمجرد مضى زمن فرد لم يعتكف فيه، أو مضى زمن يسع الاعتكاف المذكور، وفتاوى الفقهاء على مثل هذا، وبالجملة: ذلك يتبع النيات والمقاصد، وما دلت عليه العوائد.

قوله: «وإن كان الشرط وجودها، ففى القسم الأول يحصل الوجود مقارنًا لأول أزمنة حصول الشرط»:

قلنا: هذه المسألة مختلف فيها، هل المشروط يحصل مع الشرط أو بعده؟ وجه الأول: أن غاية الشرط أن يكون كالعلة العقلية، والعلة العقلية تحصل معها معًا فى الزمان، وإن كانت متقدمة عليه بالذات، ففى الزمان الذى قام بك العلم فيه بعينه، حصلت لك العالمية، وإن كان العلم قبل العالمية بالذات لا بالزمان.

وجه الثانى: أنه لو حصل معه، لم يكن أحدهما مترتبًا على الآخر فأولى من العلتين، فيجب أن يوجد الشرط فى زمان يترتب عليه المشروط فى الزمان الثانى، وعليه يتخرج: إن بعثك، فأنت حر، وإن قلنا بعده: فلا يعتق عليه؛ لأن بعد البيع يصير فى ملك المشتري.

قوله: «وفى الثانى يحصل عند آخر أزمنة أجزائه».

تقريره: إذا قال: إن قرأت البقرة، فأنت حر، فإن أهل العرف لا يعدونه قارئًا للبقرة، إلا إذا فرغ منها، وإن مجموعها يستحيل أن يوجد معًا؛ لكونها أصواتًا سبالية، بل الموجود منها دائمًا إنما هو =

## البَابُ الثَّالِثُ

## فِي تَخْصِصِ الْعَامِّ بِالْغَايَةِ وَالصَّفَةِ

وَفِيهِ فَصْلَانِ:

## الفصلُ الأوَّلُ: فِي تَقْيِيدِ الْعَامِّ بِالْغَايَةِ،

وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

قال المصنف - رحمه الله - : البَحْثُ الأوَّلُ: أَنَّ غَايَةَ الشَّيْءِ: نِهَائَتُهُ، وَطَرَفُهُ، وَمَقْطَعُهُ.

الثَّانِي: أَلْفَاظُهَا، وَهِيَ: «حَتَّى» و«إِلَى»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

الثَّالِثُ: التَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ فِيمَا وَرَاءَ الْغَايَةِ؛ بِخِلَافِ الْحُكْمِ فِيمَا قَبْلَهَا؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ: لَوْ بَقِيَ فِيمَا وَرَاءَ الْغَايَةِ - لَمْ يَكُنِ الْعَامُّ مُنْقَطِعًا؛ فَلَمْ تَكُنِ الْغَايَةُ غَايَةً.

= حرف واحد ليس إلا، فقد اعتبرنا الوجود العرفي.

قوله: «وفي الثالث يحصل عند حصول جميع أجزائه في الوجود دفعة».

تقريره: أنه إذا فهم من التعليق وجود المجموع بالهيئة الصورية، كان كما قال، وقد يفهم الوجود، كيف كان، مجتمعاً أو مفترقاً، فإذا قال: إذا أعطيتني عشرة دنانير، فأنت حر، لا يفرق أهل العرف بين إعطائها جملة أو مفرقة، لا سيما إذا لم تفترق الأزمنة يسيرة، ولا تقوت مصلحة على أحد، فعلى هذا يحصل عند أجزائها، ولا يشترط اجتماعها دفعة، وهذا كله يتبع الألفاظ اللغوية كيف صدرت، والعوائد كيف قضت وخصصت.

«تنبيه»: ترك التبريزي هذه المسألة، وغير تاج الدين و«المنتخب» العبارة فيها، ووافق سراج الدين العبارة، فقال تاج الدين في القسم الثاني: إن كان عدمه شرطاً، فعند فناء كل أجزائه، وإن كان وجوده شرطاً، فعند وجود الجزء الأخير.

وقال في الثالث: «إن كان الشرط عدمه، فعند فناء كل أجزائه» وهذه العبارة تشعر بالعدم اللاحق دون العدم السابق، وعبارة «المحصول» تقتضى الاكتفاء بالعدم السابق، أو بمطلق العدم كيف كان، ولا يشترط الوجود، وبينهما فرق.

قال في «المنتخب»: في القسم الثاني: يحصل المشروط عند آخر زمان وجوده وآخر زمان وجوده لا نهاية له، أو نقول: لا وجود له ألبتة؛ حتى يكون لأزمنة وجوده أجزاء، ففرق بين وجود أجزائه، وبين آخر أزمنة وجوده والأولى عبارة «المحصول» فهي مستقيمة؛ بخلاف الثاني.



وَالأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: الغَايَةُ: إمَّا أَنْ تُكُونَ مُنْفَصِلَةً عَن ذِي الغَايَةِ بِمُفَصَّلٍ مَعْلُومٍ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البَقَرَةُ: ١٨٧]، أَوْ لَا تُكُونَ كَذَلِكَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المَائِدَةُ: ٦]؛ فَإِنَّ المِرْفَقَ غَيْرُ مُنْفَصِلٍ عَنِ اليَدِ، بِمُفَصَّلٍ مَحْسُوسٍ.

أَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ: فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَ «الغَايَةِ» - بِخِلَافِ حُكْمِ مَا قَبْلَهُ؛ لِأَنَّ انفِصَالَ أَحَدِهِمَا عَنِ الأَخرِ مَعْلُومٌ بِأَحْسَنٍ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَهُ، بِخِلَافِ مَا قَبْلَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُن المِرْفَقُ مُنْفَصِلًا عَنِ اليَدِ بِمُفَصَّلٍ مَعْلُومٍ مُعَيَّنٍ - لَمْ يَكُنْ تَعْيِينُ بَعْضِ المَفَاصِلِ لِذَلِكَ - أَوَّلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَوَجَبَ - مِنْ هَهُنَا - دُخُولُ مَا بَعْدَهُ فِيمَا قَبْلَهُ.

الرَّابِعُ: يَجُوزُ اجْتِمَاعُ الغَايَتَيْنِ؛ كَمَا لَوْ قِيلَ: «لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ، وَحَتَّى يَغْتَسِلْنَ»؛ فَهَهُنَا: الغَايَةُ فِي الحَقِيقَةِ هِيَ الأَخِيرَةُ، وَعَبَّرَ عَنِ الأَوَّلِ بِهَا؛ لِقُرْبِهِ مِنْهَا، وَاتَّصَالَهِ بِهَا.

\* \* \*

## الفصلُ الثَّانِي

### فِي تَقْيِيدِ العَامِّ بِالصِّفَةِ

وَالصِّفَةُ: إمَّا أَنْ تُكُونَ مَذْكُورَةً عَقِيبَ شَيْءٍ وَاحِدٍ؛ كَقَوْلِنَا: «رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ»؛ وَلَا شَكَّ فِي عَوْدِهَا إِلَيْهِ.

أَوْ عَقِيبَ شَيْئَيْنِ؛ وَهَهُنَا: إمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالأَخرِ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرَمِ العَرَبِ وَالعَجَمِ المُؤْمِنِينَ»؛ فَهَهُنَا: الصِّفَةُ تُكُونُ عَائِدَةً إِلَيْهِمَا.

وَأَمَّا أَلَّا تُكُونَ كَذَلِكَ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرَمِ العُلَمَاءِ، وَجَالِسِ الفُقَهَاءِ الزُّهَّادِ» فَهَهُنَا: الصِّفَةُ عَائِدَةٌ إِلَى الجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ.

وَإِنْ كَانَ لِلْبَحْثِ فِيهِ مَحَالٌّ كَمَا فِي الإِسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه (١٢/ب) -: قال إمام الحرمين: «إلى» حرف جار، وهو للغاية؛ قال سيبويه: إن افترن بـ«من» اقتضى تحديداً، ولم يدخل الحد فى المحدود؛

تقول: «بعثك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ فلا يدخلان في البيع، وإن لم يقترن بـ«من»، فيجوز أن يكون تحديداً، ويجوز أن يكون بمعنى «مع»؛ قال الله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أى: مع الله، وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّدِكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. وأما «حتى»: فله أوجه: قد يكون بمعنى الغاية؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، فقد أنبأت أنك لم تأكل رأسها، وتكون بمعنى العطف؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، وقد يكون بمعنى «إلى»؛ تقول: «لا أفارقك حتى تقضى حقي» أى: إلى أن تقضى حقي.

قال أبو الحسين البصرى (١): وأما تخصيص العام بالغاية (٢): فكقولك: «أكرم بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار»؛ فلو لم يقل: «الدار» جاز أن يكرمهم بالأمر، دخلوا الدار أو لم يدخلوا، فلما ذكرت الغاية، تخصص الوجوب بما قبلها؛ لأنه لو [لزم الإكرام] بعد الدخول، خرج الدخول عن أن يكون غاية ونهاية، ودخل في كونه لفظاً.

اعلم: أن قوله: «غاية الشيء: نهايته» من باب تعريف الأخصى بالأظهر؛ وهذا هو تعريف بعض المتكلمين مطلقاً.

وقوله: «منقطعه وطره» ليس بقيود واجبة الاعتبار؛ بل لزيادة الإيضاح.

وقوله: «الشيء» قد علم وجوده لكل موجود، أو لكل معدوم، فالأول مذهب

(١) ينظر: المعتمد (١/٢٣٩-٢٤٠).

(٢) وهى نهاية الشيء ومنقطعه، وهى حد ثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. ولها لفظان: «حتى، وإلى»؛ كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْوَجْدُ﴾ [سورة البقرة/١٨٧] وقوله: ﴿وَأَيُّدِكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [سورة المائدة/٦] ونحو: أكرم بنى تميم، حتى يدخلوا أو إلى أن يدخلوا، فيقتضى تخصيصه بما قبل الدخول. والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية؛ لأنه لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعة، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه أم تدل على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما فى الاستثناء، والمختار الأول. ينظر: البحر المحيط للزر كشى ٣/٣٤١: ٣٤٤، إحكام الأمسى ٢/٢٩١، التمهيد للأسنوى ٤٠٩، نهاية السؤل له ٢/٤٤٢ - ٤٤٣، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٥، حاشية البناني ٢/٢٣، الإبهاج لابن السبكي ٢/١٦١، ١٦٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٣/٥٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٥٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٨١، ٢٨٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٤٨. وينظر المسودة (١٩٧)، شرح العضد ٢/١٣٢، ميزان الأصول (٤٥١).

الأشاعرة، والثانى مذهب المعتزلة، وقد يكون الشىء ذو الغاية: جسمًا، ونهايته: سطحه، وهل هو أمر وجودى أو عدمى؟ فيه خلاف بين العقلاء؛ بناء على أن نهاية الشىء: ما عنده فناء الشىء وعدمه، وهو نفس عدمه، وقد يكون ذو الغاية فعلاً جسمانيًا؛ كقولك: «سرت من بغداد إلى البصرة»، وقد يكون فعلاً عقليًا؛ كقولك: «سرت من الفرش إلى العرش، ومن الملك إلى الملكوت، ومن الملكوت إلى الجبروت، [١٣/أ] ومن الجبروت، إلى مبدع الكل»، والسير ههنا عقلى، ونهايته عقلية.

وأما قوله: «ألفاظها «حتى» و«إلى» - فقد علمت أن «حتى» لها أوجه؛ على ما نقله إمام الحرمين فى «البرهان».

وأما قوله: «التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم وراء الغاية بالخلاف» فمعناه: أن ذلك الحكم ينتهى عند الانتهاء إلى غايته ونهايته؛ فيخرج عن أحد النقيضين، ويدل اللفظ عليه مطابقة، ويدخل فى النقيض الآخر؛ وذلك لاستحالة الخروج عن النقيضين؛ مثاله: «سرت من بغداد إلى البصرة»؛ ف«البصرة» تنتهى سيره، وينعدم؛ نظرًا إلى الغاية، ويدخل فى النقيض الآخر، وهو اللاسير بالضرورة؛ ويدل اللفظ عليه إلزامًا؛ إذ كان الذهن ينتقل من انتهاء السير وعدمه إلى اللاسير.

وقوله: «الأولى... إلى آخره» قد علمت أن الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف؛ بلا خلاف. وأما نفس الغاية: فهل تدخل فى المعنى؟ فيه خلاف مشهور.

وإذا جمعت البداية والنهاية، جاءت أوجه:

أحدها: يدخلان.

وثانيها: لا يدخلان.

وثالثها: غاية البداية، دون غاية النهاية.

ورابعها: الغاية إن تميّزت حسًا؛ كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. [البقرة: ١٨٧] - خرجت عن المعنى وإلا دخلت؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وخامسها: إذا اختلف الجنس، خرجت الغاية عن المعنى؛ كقولك: «بعثك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ وعلى هذا: يجب حمل كلام المصنف.

قال بعضهم: هذا الخلاف لا ينبغى أن يجرى فى «حتى»؛ بل يختصُّ بـ«إلى»؛ لقول النحاة: إن المعطوف بـ«حتى» يشترط فيه أربعة شروط:

أن يكون من جنسه، داخلاً في حكمه، آخر جزء منه أو متصلاً به، فيه معنى التعظيم أو التحقير؛ فاشتروطا الدخول فيه، وما رأيتهم حكواً الخلاف، وأما الخلاف يحكى فيما بعد «إلى».

ومعنى قولهم: «أو متصلاً به» احتراز من قول العرب: «نمت البارحة حتى [١٣/ب] الصباح»، والصباح ليس آخر جزء من الليل، بل متصل به.

وقولهم: «للتعظيم، أو للتحقير» احتراز من قولهم: «أكرمت القوم حتى زيداً»، ويكون زيد مساوياً لهم؛ فإن ذلك يمتنع حتى يكون أعظم أو أحقر؛ كقول العرب: «قدم الحاج حتى المشاة» [و«مات الناس حتى الأنبياء»] (١).

واعلم: أن الدخول في دخول الغاية في المغيا يجرى في «حتى»؛ كجريانه في «إلى»، وأما ما استشهد به من قول النحاة، فلا دليل فيه؛ فإن «حتى» لها وجه؛ كما نقله الإمام إمام الحرمين، وقد سبق بيانه.

وإذا كانت عاطفة: فليست بمعنى «إلى»؛ فلا منافاة بين قول النحاة والأصوليين.

تنبيه: اعلم: أن قاعدة المغيا أن يكون حاصلاً قبل الغاية، وهو واصل إلى الغاية، وعند الوصول إلى الغاية ينتهي؛ كالسير وغيره.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: يتعذر إجراء قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ لأن غسل اليد غير ثابت قبل الوصول إلى المرافق؛ فإن اليد عبارة عن العضو المخصوص من أطراف الأصابع إلى الإبط؛ وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمْشُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الصوم - بوصف التمام قبل الليل - غير حاصل قبل الغاية.

قلنا: لا نسلم ذلك:

وأما الأول: فاليد في الآية عبارة عن القدر الواجب غسله؛ يدل عليه فعل الرسول ﷺ، غاية ما في الباب: أنه يلزم الجواز، ولكن يصار إليه إذا دل الدليل عليه، وقد دل، وهو فعل الرسول ﷺ.

وأما الثانية: فلا نسلم تعذر إجرائها على القاعدة؛ وذلك لأن الصوم الشرعى [هو] المقرون بأركانه وسننه وآدابه، مع الاحتراز عما يجب الاحتراز عنه من الكذب والغيبة والنميمة.

قال التبريزى: إذا كانت الغاية لها جزءان، فالغاية: الجزء الأول أو الآخر؟ فيه خلاف: فإن كانت الغاية منفصلة عن ذى الغاية؛ كقوله تعالى: ﴿اتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فالغاية أول جزء منه، وإن لم تكن منفصلة؛ [١٤/أ] كقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] - فالغاية آخر جزء من أجزائها.

\* \* \*

### الْقَوْلُ فِي تَخْصِيصِ الْعَامِّ بِالْأَدْلَةِ الْمُنْفَصِلَةِ

قال المصنف: فَنَقُولُ: تَخْصِيصُ الْعَامِّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْعَقْلِ، أَوْ بِالْحِسِّ، أَوْ بِالذَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ؛ وَهُوَ عَلَى وَجْهَيْنِ:  
تَخْصِيصُ الْمَقْطُوعِ بِالْمَقْطُوعِ. وَتَخْصِيصُ الْمَقْطُوعِ بِالْمُظَنَّنِ. فَلَنَعْتَقِدُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ فَصْلًا:

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن قوله: «تخصيص العام بالأدلة [المنفصلة]: إما بالعقل، أو بالحس، أو بالدلائل السمعية» - يورد عليه أن الحصر غير ثابت؛ وذلك لأن التخصيص بالقياس خارج عنه؛ وكذلك التخصيص بالعوائد؛ فإنه إذا قال: «من دخل عليّ - أو دارى - أكرمه»؛ فإنه يحكم بالعادة: أنه ما أراد ملوك الهند وكذلك: التخصيص بقرائن الأحوال خارج عنه<sup>(١)</sup>.

(١) قال الزركشى فى البحر المحيط: (٣/٣٩١-٣٩٧). أطلق جمع من أئمتنا؛ كالشيخ أبى إسحاق الشيرازى، وابن السمعانى وغيرهما بأن العادة لا تخصص، ونقله فى «القواطع» عن الأصحاب وحكوا الخلاف فيه عن الحنفية. وقال الصفى الهنذى: هذا يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون النبى -عليه السلام- أوجب شيئاً أو أخص به بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضه أو بفعل بعضه، فهل تؤثر تلك العادة فى تخصيص العام؛ حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر فى ذلك، بل هو باق على عمومته متناول لذلك الفعل وغيره؟ انتهى.

وهذه الحالة هى التى تكلم فيها صاحب «الحصول» وأتباعه، واختار فيها التفصيل، وهو أنه إن علم جريان العادة فى زمن النبى -عليه السلام- مع عدم منعه عنها، فيخص، والمخصص فى الحقيقة تقريره عليه السلام. وإن علم عدم جريانها لم يخص إلا أن يجمع على فعلها، فيكون تخصيصاً بالإجماع الفعلى، وإن جهل فاحتمالات.

الثانى: أن تكون العادة جارية بفعل معين؛ كأكل طعام معين مثلاً، ثم إنه -عليه السلام- نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له وغيره؛ كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام، فهل يكون النهى =

= مقتصرًا على ذلك الطعام بخصوصه، أم لا، بل يجرى على عمومه، ولا تؤثر عاداتهم؟ قال الصفي: والحق أنها لا تخصص؛ لأن الحجة في لفظ الشارع، وهو عام، والعادة ليست بحجة، حتى تكون معارضة له. انتهى. وهذه الحالة هي التي تكلم فيها الآمدي وابن الحاجب، وهما مسألتان لا تعلق لإحدهما بالأخرى، فتفطن لذلك؛ فإن بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدي ظنا منه أنهما تواردا على محل واحد، وليس كذلك.

ومن ذكر أنهما حالتان القرافى فى «شرح التنقيح»، وفرق بأن العادة السابقة على العموم يجعلها مخصصة، والطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم، قال: ونظيره أن العقد إذا وقع فى البيع فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة فى النقد، لا على ما يطرأ بعد ذلك من العوائد فى التقود، وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها؛ وكذا نصوص الشارع لا يؤثر فى تخصيصها إلا المقارن. ومن اقتصر على إيراد هذه الحالة من كبار أصحابنا الشيخ أبو حامد فى تعليقه فى الأصول، وسليم فى «التقريب»، وأبو بكر الصيرفى، وابن القشيرى، وقال: العادة لا تخص العام من الشارع، فلو عم فى الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون تناول غيرهما، فإذا ورد نهى مطلق عن الطعام - لم يختص بالمعتاد دون غيره. وقال أبو حنيفة: العرف من المخصصات، وحمل الطعام على البر، لأنه فى عرف أهل الحجاز كذلك.

وقال الشيخ أبو حامد: لا يجوز التخصيص به. قال: وذلك مثل أن يرد عن النبى - عليه السلام - خبر فى بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه؛ فيجب الأخذ بالخبر وإطراح تلك العادة. قال: وليس فى هذا خلاف. قال: فإن قيل: أليس قد خصصتم عموم لفظ اليمين بالعادة، فقلتم: إذا حلف لا يأكل بيضا، أو لا يأكل الرءوس فلا يحنث إلا بما يعتاد أكله من الرءوس والبيض؟ فهلا قلتم فى ألفاظ الشارع مثل ذلك؟ قيل: نحن لا نخص اليمين بعرف العادة، وإنما نخصه بعرف الشرع؛ مثل: لا يصلى أو لا يصوم، فيحنث بالشرعى، أو بعرف قائم بالاسم مثل: لا يأكل البيض أو الرءوس الذى يقصد بالأكل، فيخص اليمين بعرف قائم فى الاسم فأما بعرف العادة فلا يخص؛ فإنه لو حلف لا يأكل خبزا يبلد لا يؤكل فيه إلا خبز الأرز، حنث به، وإن كان لا يعتاد أكله. وقال أبو بكر الصيرفى: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتاده، لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له، وحق الكلام العموم، ولسنا ندرى: هل أراد الله ذلك أم لا؟ فالحكم للاسم، حتى يأتى دليل يدل على التخصيص.

قال: وهذا كله بالنسبة إلى خطاب الله وخطاب رسوله، فأما خطاب الناس فيما بينهم فى المعاملات وغيرها، فينزل على موضوعاتهم؛ كنفذ البلد فى الشراء والبيع، وغيره، إذا أرادوه، وإلا عمل بالعام. ولا يحال اللفظ عن حقه إلا بدليل. انتهى.

وقال سليم: لا يجوز التخصيص بالعادة؛ مثل أن يرد خبر عن النبى - عليه السلام - فى بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر، وإطراح تلك العادة؛ لأن الخبر إنما يرد لنقل الناس عن عاداتهم، فلا يترك بها. انتهى.

= وقال إمام الحرمين فى باب الزكاة من «النهاية»: يجب فى خمس شاة؛ أنه يتخير بين غنم غالب البلد وغيره؛ لأنه ﷺ قال: (فى خمس شاة)، واسم الشاة يقع عليهما جميعاً، ولفظ الشارع لا يتخصص بالعرف عند المحققين من أهل الأصول. ثم هنا أمران: أحدهما أن العادة التى تخصص إنما هى السابقة لوقت اللفظ المستقر، وقارنته حتى تجعل كالمفوض بها، فإن العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعاً؛ وأغرب بعض المتأخرين فحكى خلافاً فى أن العرف الطارئ، هل يخص الألفاظ المتقدمة؟

الثانى: أطلق كثيرون التخصيص بالعادة، وخصها المحققون بالقولية دون الفعلية. قال أبو الحسين فى «المعتمد»: العادة التى تخالف العموم ضربان: أحدهما: عادة فى الفعل، والآخر: عادة فى استعمال العموم؛ أما الأول؛ فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، فيحرم الله سبحانه وتعالى - الدماء بكلام يعمها، فلا يجوز تخصيص هذا العموم، بل يجب تحريم ما جرت به العادة وغيره.

وأما الثانى: فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً فى اللغة، ويتعارف الناس الاستعمال فى بعض تلك الأشياء فقط، كاسم الدابة؛ فإنه فى اللغة لكل ما دب، وقد تعورف استعماله فى الخيل فقط؛ فمتى أمرنا الله بالدابة لشيء حمل على العرف؛ لأنه به أحق، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة، وإنما هو تخصيص بالنسبة إلى اللغة، وفرق بين ألا يعتاد الفعل، أو لا يعتاد إطلاق الاسم على المسمى؛ وذكر الغزالي مثله.

قال المازرى: إن كانت العادة فعلية لم تخص العموم؛ كفسل الإناء من ولوغ الكلب - هل يحمل على إناء فيه ماء؛ لأنه لم تجر عاداتهم إلا به، أو يعم الماء والطعام وغيره؛ وفيه خلاف فى مذهب مالك. وإن كانت قولية؛ كأن يعتاد المخاطبون إطلاق لحم بهيمة الأتعام على الضأن دون ما سواه؛ فهذا موضع الخلاف، فالشافعى لا يخص بهذه العادة، وأبو حنيفة يخص بها.

قال: وهذا فيما إذا كان التعارف بين غير أهل اللغة، فأما تعارف أهل اللغة على تسمية؛ فإنه يرجع إليه إذا وجب التمسك بلغتهم، وإنما الخلاف فى تعارف من سواهم على قصر مسمياتهم على بعض ما وضعت له، هل يقدم العرفى أو اللغوى؟

وقال القاضى عبد الوهاب: العادة إن كانت فعلية لم يخص بها، مثل أن يقول: حرمت عليكم أكل اللحوم، وعاداتهم أكل لحوم الغنم، فيجرى العام على عمومهم، وإن كانت عادة فى التخاطب خص بها العموم؛ مثل أن يقول: لا تركيبوا دابة، فيخص بها الخيل دون غيرها من الإبل والحمير؛ لأن ذلك هو المفهوم فى عادة التخاطب.

وقال القرطبى: اختلف أصحابنا فى تخصيص العموم بالعادة الغالبة؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [سورة النساء/ ٤٣]؛ فإنه كناية عن الخارج من المخرجين، وهو عام غير أن أكثر أصحابنا خصوه بالأحداث المعتادة، فلو نخرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضاً، وإنما صار إلى ذلك؛ لأن اللفظ إذا أطلق لم يتبادر الذهن إلى غير المعتاد نصّاً، وكان غيره غير مراد.

=قال: وعلى هذا الخلاف فى الأصل انبنى الخلاف فى مسائل الأيمان، فإذا حلف بلفظ له عرف فعلى، ووضع لغوى، فهل يحمل على العرفى أو اللغوى؟ قولان.

وقال القرافى: شذ الأمدى بحكاية الخلاف فى العادة الفعلية، ووقع فى كلام المازرى حكاية خلاف فى ذلك عن المالكية، ولعله مما التبس عليه فيه القولية بالفعلية. وأظن أنى سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يحكى الإجماع على أنها لا تخصص، أعنى الفعلية.

وقال العالمى من الحنفية: العادة الفعلية لا تكون مخصصة إلا أن تجمع الأمة على استحسانها، ثم قال: ولقائل أن يقول: هذا تخصيص بالإجماع لا بالعادة. انتهى.

وقال إلكيا: الخلاف فى تخصيص العموم بالعادة لا يعنى بها الفعلية؛ فإن الواجب على المخاطبين أن يتحولوا عن تلك العادة، وإنما المعنى بها استعمال العرف فى بعض ما يتناولها؛ وذلك على وجهين: أحدهما: أن يعلم موافقة الرسول - عليه السلام - لهم فى محاوراتهم، فبينتني عليها. والثانى: ألا يظهر ذلك، ويحتمل، فيتبع موضوع اللغة.

وقال الشيخ تقى الدين فى «شرح العنوان»: هذه المسألة تحتاج إلى تحرير؛ لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها، وترجيح القول بالعموم فيها. والصواب: أن يفصل بين عادة ترجع إلى الفعل، وعادة ترجع إلى القول؛ فما يرجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة؛ مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، ويكون العادة بيع البر منه، فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول، مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتباراً بما سبق ذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد؛ لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه؛ لأنه المتبادر إلى ذهن. اهـ.

وقال صاحب «الواضح» المعتزلى: أطلق المصنفون فى الأصول أن العموم يخص بالعادات، والصحيح أن اللفظ العام يخص بالعرف فى الأقوال، ولا يخص به فى الأفعال، فإذا قال لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلباً، كان مخالفاً؛ لأن اللفظ وإن كان عاماً فى كل ما دب إلا أن العرف قد قيده بالخيل، ولو قال: اشتر لحماً، فاشترى لحم كلب - لم يكن مخالفاً؛ لأن الاسم عام فى كل لحم، والعرف فى الفعل خاص فى بعض اللحمان، فلم يخص العام بالعرف فى الفعل.

وقال الأيبارى: للمسألة أحوال: أحدها: أن يكون العرف عرف أهل اللسان كالدابة والغائط، فهذا لا يخص به العموم قطعاً، إن قلنا: إن الشرع لم يتصرف فى اللغة، وإن قلنا: إنه يتصرف ينزل منزلة عرفه، ووجب التخصص به.

الثانى: أن يكون العرف لغير أهل اللغة، ولم يكن الشرع يعرف غير عرفهم فى الاختصاص، فهذا يجب أن تنزل ألفاظ الشارع على مقتضاها؛ إما فى اللغة أو فى عرف السامع، وهذا لا يتجه فيه خلاف؛ إذ كيف يتصور أن يكون قصد خطابهم على حسب عرفهم، وهو لا يعرفه؟

الثالث: أن يكون المخاطبون ليسوا أهل لغة، والشارع يعرف عرفهم، ولكن لم يظهر منه خطابهم على مقتضى عرفهم، ولا يظهر منه الإضراب عن ذلك، فهذا موضع الخلاف فى أنه ينزل على مقتضى عرفهم أم لا؟.



وجوابه: أن القياس من الدلالة السمعية، ودلالة القرائن عقلية، ونمنع أن العادة تخصّص في المثال المذكور، وإن خصّصت، فدلالتها عقلية.

ثم قال المصنف: «وهو على وجهين» وهو سهو منه؛ بل هو على أربعة أوجه: تخصيص [المقطوع بالمقطوع، تخصيص] (١) المقطوع بالمظنون، تخصيص المظنون بالمظنون، تخصيص المظنون بالمقطوع.

\* \* \*

## الفصلُ الأوّلُ

### في تخصيص العموم بالعقل

قال المصنف - رحمه الله - : هَذَا قَدْ يَكُونُ بِـ «ضُرُورَةِ الْعَقْلِ» ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَرُ: ٦٢] ؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَيْسَ خَالِقًا لِنَفْسِهِ .

وَبِـ «نَظَرِ الْعَقْلِ» ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٩٧] ؛ فَإِنَّا نَخْصِصُ الصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونَ لِعَدَمِ الْفَهْمِ فِي حَقِّهِمَا .

وَمِنْهُمْ مَنْ نَازَعَ فِي تَخْصِيسِ الْعُمُومِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ ؛ وَالْأَشْبَهُ - عِنْدِي - : أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى ؛ بَلْ فِي اللَّفْظِ .

أَمَّا أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى : فَلِأَنَّ اللَّفْظَ : لَمَّا دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ ، وَالْعَقْلُ مَنَعَ مِنْ ثُبُوتِهِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ - : فَإِنَّمَا أَنْ نَحْكُمَ بِبَصِحَّةِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ ؛ فَيَلْزَمُ صِدْقُ التَّقْيِضَيْنِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ .

أَوْ نُرْجِّحَ النَّقْلَ عَلَى الْعَقْلِ ؛ وَهُوَ مُحَالٌ ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ ؛ فَالْقَدْحُ فِي الْعَقْلِ قَدْحٌ فِي أَصْلِ النَّقْلِ ، وَالْقَدْحُ فِي الْأَصْلِ ؛ لِتَصْحِيحِ الْفَرْعِ - يُوجِبُ الْقَدْحَ فِيهِمَا مَعًا .

وَأَمَّا أَنْ نُرْجِّحَ حُكْمَ الْعَقْلِ عَلَى مُقْتَضَى الْعُمُومِ ؛ وَهَذَا هُوَ مُرَادُنَا مِنْ تَخْصِيسِ الْعُمُومِ بِالْعَقْلِ . وَأَمَّا الْبَحْثُ اللَّفْظِيُّ - فَهُوَ : أَنَّ الْعَقْلَ ، هَلْ يُسَمَّى مُخْصَصًا أَمْ لَا ؟

=الرابع: أن المخاطبين اعتادوا بعض ما يدل عليه العموم، كما لو نهى عن أكل اللحم مثلاً؟ وكانت عاداتهم أكل لحم مخصوص، فهل يكون النهى مقصوراً على ما اعتادوا أكله، أم لا؟ هذا موضع الخلاف عند الأصوليين والفقهاء، وعليه يخرج تخصيص الأيمان بالعرف الفعلي.

فَقَوْلُ: «إِنْ أَرَدْنَا بِ«الْمُخَصَّصِ»: الْأَمْرَ الَّذِي يُؤْتَرُ فِي اخْتِصَاصِ اللَّفْظِ الْعَامِّ بِيَعْضِ مَسْمِيَّاتِهِ - فَالْعَقْلُ غَيْرُ مُخَصَّصٍ؛ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لِذَلِكَ الْاِخْتِصَاصِ هُوَ الْإِرَادَةُ الْقَائِمَةُ بِالتَّكْلِمِ، وَالْعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى تَحَقُّقِ تِلْكَ الْإِرَادَةِ؛ فَالْعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلَ الْمُخَصَّصِ، لَا نَفْسَ الْمُخَصَّصِ.

وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ: وَجِبَ أَلَّا يَكُونَ الْكِتَابُ مُخَصَّصًا لِلْكِتَابِ، وَلَا السُّنَّةُ لِلْسُّنَّةِ؛ لِأَنَّ الْمُؤْتَرَّ فِي ذَلِكَ التَّخْصِيسِ هُوَ الْإِرَادَةُ، لَا تِلْكَ الْأَلْفَاظُ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَوْ جَازَ التَّخْصِيسُ بِالْعَقْلِ - فَهَلْ يَجُوزُ النَّسْخُ بِهِ؟»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لِأَنَّ مَنْ سَقَطَ رِجْلَاهُ - سَقَطَ عَنْهُ فَرَضُ غَسْلِ الرَّجْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا عُرِفَ بِالْعَقْلِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الناس اختلفوا فى كون العقل مخصصاً<sup>(١)</sup>.

قال الغزالي: هو نزاع فى عبارة، [و] قال قوم: امتنع قوم من القول: بأن أدلة العقول تخصص الكتاب، وقوم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقاً<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: دليل العقل يُخصِّصُ؛ خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين.

قال أبو الخطاب الحنبلى: يجوز تخصيص العمومات بدلالة العقل، ذكره شيخنا، وحكى قول إمامنا أحمد - رضى الله عنه - فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام ٣]، وقد عرف المسلمون مواضع كثيرة ليس فيها الرب تعالى؛ كأجواف الخنازير، والأماكن القذرة؛ وهذا تخصيص الظاهر بالعقل.

(١) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٥٥، إحكام الآمدى ٢/٢٩٣، نهاية السؤل للأسنوى ٢/٤٥١، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٣، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٦، المستصفى للغزالي ٢/٩٩، حاشية البنانى ٢/٢٤، الإبهاج لابن السبكي ٢/١٦٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦٠، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٢، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ٢٦١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٧٣، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٨٧، تقريب الوصول لابن حزى ٧٦. وينظر: العدة ٢/٥٤٧، ميزان الأصول ٤٦٧.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٠٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٩٣).

وقيل: العقل لا يخصّص؛ وهو ظاهر قول من قال: العقل لا يُحسّن ولا يُقَبّح فيما يقع لى.

هذا ما قاله هذا الإنسان، ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد، وسوء الفهم!!

قوله: «وهو: إما بضرورة العقل، [١٤/ب] أو بنظر العقل»: مثال الأول: قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام ١٠٢]؛ لأننا نعلم بضرورة العقل: أنه ليس خالقاً نفسه؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب لذاته والممتنع لذاته.

أو لا يعلم بضرورة العقل؛ كقولنا: «الصبي والمجنون لا يكلّفان»؛ لأن شرط التكليف الفهم؛ وذلك مبنى على أن القول بالتكليف بالمحال باطل، وذلك يعلم بنظر العقل.

وأما قوله: «والأشبه عندي: أن لا خلاف فى المعنى... إلى آخره» - هو ذكر للدليل الدال على أن العقل يخصّص.

قال: «وذلك لأن العقل مع النقل إذا تعارضا - كما فى الآية - : فإما أن نعمل بكل واحد منهما، أو نعمل بالنقل دون العقل، أو بالعكس: لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم الجمع بين النقيضين. ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم الخروج عن النقيضين. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن العقل أصل للنقل؛ لأن النقليات، كتاباً كان أو سنة - ينتهى إلى صدق الرسول ﷺ وصدقه ثابت بدلالة المعجزة، ودلالة المعجزة عقلية لا نقلية، فالعقل أصل للنقل بهذا التفسير، فلو تركنا مقتضى العقل للنقل، يلزم ترجيحه على الأصل، وتصحيح الفرع (١) بإبطال أصله؛ وذلك محال؛ فتعين الرابع، ولا معنى لتخصيص العقل إلا ذلك؛ وهذا المعنى لا يمكن إنكاره.

وأما البحث اللفظى، وهو: أنا لا نسمى العقل مخصّصاً؛ لأن المخصّص هو المؤثر.

قلنا: بطل بالكتاب والسنة؛ فإن كل واحد منهما مخصّص مع عدم التأثير؛ فإننا بينا أن المؤثر هو الإرادة القائمة بالمتكلم؛ على ما مرّ.

وأما قوله: «إن من انكسرت رجلاه، سقط عنه فرض غسل الرجلين؛ وذلك نسخ» - فهو مناقض لما ذكره فى حد النسخ بأنه: «طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً»، واحتز به «الطريق الشرعى» عن العجز؛ فإنه لا يكون ناسخاً؛ لأنه ليس بطريق شرعى.

قال صاحب «التلخيص»: «النزاع معنوى؛ لأن الكلام - ههنا - ليس فى مطلق العموم، بل فى العمومات الدالّة على الأحكام الشرعية؛ فإن الفقيه ليس ينظر فى غير أدلّة الشرع؛ وكذا الأصولى، وإذا كان كذلك، فالعقل لا مجال له فى تخصيص هذه العمومات إلا بالنظر فى دليل آخر شرعى، فإذا فرضنا نصّاً يقتضى إباحة الفعل، فالعقل إنما يختصّه لو أدرك المصلحة، فإذا لم يتمكّن العقل من درك شىء من الأحكام الشرعية، [فكيف يختص العام؟ فهذا نزاع معنوى متوجه]:

قلنا: لا نسلم أن الأصولى إنما ينظر فى العمومات الدالّة على الأحكام الشرعية<sup>(١)</sup>، بل ينظر فى مطلق العمومات، سواء كانت دالّة على أحكام شرعية أو عقلية، وكيف يدعى ذلك محصّل مع أنه يعلم أن حد العام أعم مما تخيله. فما ذكره مندفع.

ثم اعترض على المصنف: «بأنه يرى أن التكليف بالمحال جائز»: قلنا: هو قد بنى مسألة الحج على القاعدة تفریعاً، بمعنى: أن ذلك الأصل يقتضى هذا، وهذا كلام صحيح يتوجه من المعتقد لبطلان الأصل.

\* \* \*

## الفصل الثانى

### فى التخصيص بالحس

وهو كما فى قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]؛ فإنه لم يكن شىء من السماء، والعرش، والكبرى - فى يدها.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أنه اعترض على المثال المذكور لذلك؛ بأن الحس لا يدرك الملك. والأولى: تبديل المثال بقوله تعالى: ﴿تُدْمَرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]؛ فإن الحس يدرك بقاء جملة من الموجودات<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

(١) سقط فى «ب».

(٢) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزرکشى ٣/٣٦٠، نهاية السؤل للأسنوى ٤٥١/٢، منهاج العقول للبدخشى ١١٣/٢، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من الحصول للأرموى ٣٨٦/١، المستصفى للغزالي ٩٩/٢، حاشية البناني ٢٤/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٦٦/٢، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٥٦/٣، حاشية العطار ٦٠/٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦.

## الفصل الثالث

فى تخصيص المقطوع بالمقطوع، وفيه مسائل:

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الأولى:

فى تخصيص الكتاب بالكتاب؛ وهو جائز؛ خلافاً لبعض أهل الظاهر.  
لنا: أن وقوعه دليل جواز؛ لأن قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨]، مع قوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [الطلاق: ٤]؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن﴾ [البقرة: ٢٢١]، مع قوله تعالى: ﴿والمحصنات من اللذين أتوا الكتاب﴾ [المائدة: ٥] لا يخلو إما أن نجتمع بين دلالة العام على عموميه، والخاص على خصوصيه؛ وذلك محال.

وإما أن نرجح أحدهما على الآخر؛ وحينئذ:

زوال الزائل - إن كان على سبيل التخصيص - فقد حصل الغرض.

وإن كان بالنسخ - فقد حصل الغرض أيضاً؛ لأن كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب - جوز تخصيصه به أيضاً.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿لئيبن للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤]؛ فوض البيان إلى الرسول - عليه الصلاة والسلام - فوجب ألا يحصل البيان إلا بقوله.

والجواب: أنه معارض بقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩]، ولأن تلاوة النبي ﷺ - آية التخصيص - بيان منه له، والله أعلم.

المسألة الثانية: فى تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة؛ وهو جائز أيضاً؛ لأن العام والخاص - مهما اجتمعا: فيما أن يعمل بمقتضاهما، أو يترك العمل بهما، أو يرجح العام على الخاص.

وهذه الثلاثة باطلة؛ بالإجماع، فلم يبق إلا تقديم الخاص على العام.

المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة - قولاً كان أو فعلاً - جائز؛ للدليل الذى مر. وأيضاً فقد وقع ذلك:

أَمَّا بِالْقَوْلِ: فَلَأَنَّهَمْ حَصَّصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؛ بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ» وَقَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ».

وَأَمَّا بِالْفِعْلِ: فَلَأَنَّهَمْ حَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي، فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّورُ: ٢]؛ بِمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ - ﷺ -؛ مِنْ رَجْمِ الْمُحْصَنِ. وَأَيْضًا: تَخْصِيصُ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْكِتَابِ جَائِزٌ.

وَعَنْ بَعْضِ فُقَهَائِنَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَدَلِيلُهُ التَّقْسِيمُ الَّذِي مَرَّ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الآية الأولى عامة؛ لأنها ذكرت بصيغة الجمع المحلى بالألف واللام، وهى للعموم، والثانية خاصة؛ لأنها بعض المطلقات، وهى أولات الأحمال، والجمع بين الآيتين بإجراء الأولى على عمومها، والثانية على خصوصها - محال؛ وإلا يلزم [١٥/ب] التناقض فى كتاب الله؛ وهو محال؛ فتعين التخصيص، أو النسخ؛ للجمع بين الآيتين.

وكل من جَوَّزَ النسخ جَوَّزَ التخصيص؛ فيلزم تخصيص الكتاب بالكتاب (١)؛ لكونه واقعاً، واستلزم الوقوع الجواز.

فإن قيل: «لا نسلم أن التخصيص أو النسخ متعين للجمع بين الآيتين؛ وإنما يلزمنا ذلك إن كانت الآية الأولى تقتضى كون المطلقات عدتهن (٢) بالأقراء (٣) فى جميع

(١) ينظر: البحر المحيط للزركى ٣/٣٦١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٩٦، نهاية السؤل للأسنوى ٢/٤٥٦، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٧، حاشية البنانى ٢/٢٦٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦١، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٤، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، الوجيز للكراماستى ١٣، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٧٢، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٥٠.

(٢) العدة بكسر العين لغة تطلق على معان: - منها: الإحصاء يقال: «عد الراعى غنمه عدة» أى: أحصاها إحصاء. ومنها: المعدود. ومنها: أيام أقراء المرأة. ومنها: تربصها المدة الواجبة عليها. ومنها: المصدر.

وأما العدة بضم العين، فتطلق على معنيين: أحدهما: الاستعداد للأمر والتهيؤ له. وثانيهما: ما أعدته لحوادث الدهر من مال وسلاح.

وشرعاً: عرفها الشافعية: بأنها اسم لمدة تربص فيها المرأة، لمعرفة براءة رحمها، أو للتعبد، =

= أو لتفجعها على زوجها. وعرفها الحنفية: بأنها تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح أو شبهته. وعرفها الكسائي: بأنها أجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح. وقيل: هى اسم لأجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح، أو الفراش. وعرفها المالكية: بأنها مدة منع النكاح لفسخه، أو موت الزوج، أو طلاقه. وقيل: هى المدة التى جعلت دليلاً على براءة الرحم لفسخ النكاح، أو موت الزوج، أو طلاقه. وعرفها الحنابلة: بأنها التربص المحدود شرعاً. ينظر: كشاف القناع ٤١١/٥، الإقناع للخطيب ٣٤٥/٢

(٣) لا خلاف بين أهل اللغة فى أن القرء من الأسماء المشتركة لفظياً بين الحيض والطمهر وقد أطلق على كل منهما إطلاقاً حقيقياً. أما إطلاقه على الحيض فى قوله ﷺ: «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها». أى حيضها.

وأما إطلاقه على الطهر، فى قوله- عليه الصلاة والسلام- لابن عمر: «إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبالاً فتطلقها لكل قرء تطليقة» أى طهر؛ لأن الطهر هو الذى يستن إيقاع الطلاق فيه. وإنما الخلاف بينهم فيما هو المراد منه فى قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. هل المراد منه الحيض أم الطهر؟ ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الحنفية لا يدل على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازاً، فلا بد من الحمل على أحدهما. فذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض. وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر ولكل أدلة. فاستدل الشافعية بالأدلة الآتية:

أولاً: بحديث ابن عمر؛ وهو أنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يراجع زوجته حين طلقها فى الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء، فهذا نص على أن العدة هى الطهر. بيانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها بعدتها بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ واللام بمعنى «فى» والطلاق يوقع فى الطهر لا فى الحيض، فكان هو العدة. وثانياً: أن القرء بمعنى الحيض يجمع على أقراء، قال- عليه الصلاة والسلام-: «دعى الصلاة فى أيام أقرائك» ومعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى [من الطويل]:

أفى كل عام أنت جاثم غزوة تشد لأقصاها غريم عزائها  
مورثة مالاً وفى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نساها  
أراد بالقروء الأطهار؛ لأن الحيض لا يختص ضياعه بزمان ألبتة؛ لأنه ضائع دائماً، فيكون المراد من القروء المذكورة فى الآية الأطهار لا الحيض.  
وثالثاً: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعداد، وهو القروء مذكر، فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعاً: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض؛ إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذى يجمع فيه الدم لا الحيض. واستدل الحنفية على مدعاهم بالكتاب والسنة والمقول:  
أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ =

الأحوال حتى يناقضها كون المطلقات عدتهن لا بالأقراء في حالة مآ؛ وهذا لأن العام في الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً في الأحوال، بل هو مطلق في الأحوال.

وكذلك: الكلام على الآية الأخرى؛ فإن الآية الأولى تدلُّ على عدم جواز نكاح المشركات في حال رقهن<sup>(١)</sup>، والثانية تدل على جواز نكاح المشركات في غير تلك

=وجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أزيد ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأظهار، لجاز إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفى في انقضاء العدة، وهو لا يجوز، فلا يمكن أن يراد من القروء الأظهار.

(١) اختلف الفقهاء في ذلك: فذهب إلى جوازه مع كونه خلاف الأولى: الحنفية وأحمد في رواية، وهو المنقول في العتبية والواضحة من سماع ابن القاسم عن مالك. وذهب الشافعية والحنابلة في ظاهر مذهبهم والمالكية في المشهور عندهم إلى القول بعدم جواز الزوج مطلقاً.

استدل المانعون: - بالكتاب: أولاً: قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وجه الدلالة أن الآية دلت على تحريم المشركات - والكتابية مشركة فيحرم نكاحها، حرة كانت أو أمة؛ لاندراجها تحت العموم. إلا أن الله تعالى خص الحرائر بالحل بقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ إذ المراد بالمحصنات الحرائر فبقية الإماء على أصل المنع وعدم الحل؛ كالثونيات والجوسيات ونوقش: بأن المستدل منع فيما تقدم أن تكون الكتابية مشركة ونفى إرادة الكتابية من لفظ المشركات في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وكيف يصح هذا وقد خصهن العرف باسم آخر، ولم يطلق عليهم اسم الشرك. يؤيده خصوصية كل منهما باللفظ. والعطف في أسلوب القرآن؛ فإن الأخير يقتضى المغايرة. ولو سلمنا اندراجهن تحت عموم المشركات وإرادتهن من اللفظ، فقد خرجن بالاتفاق على تخصيص هذا العموم بحل الحرائر من الكتابيات بآية: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ فلم تبق الآية على عمومها فلا يحتج بها. ثم ما تقدم على القول بتفسير المحصنات بالحرائر أما إن فسرت بالعفاف؛ كما جرى عليه الحنفية استناداً إلى أن الإحصان في كلام العرب عبارة عن المنع، وهو يحصل بالحرية والإسلام. فاسم العفاف متناول للحرائر والإماء؛ فيمكن في الحكم سواء. وحيث وقع الاتفاق على حل الحرائر فالإماء كذلك لعدم الفصل في الدليل المبيح.

وثانياً من الكتاب: قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ دلت الآية على أن حل الزوج بالإماء مشروط بشرطين هما: إيمانهن، وعدم قدرة المتزوج بهن على طول الحرّة. فإذا انتفى الإيمان منهن وهو أحد الشرطين؛ بأن كن كتابيات انتفى الحكم، وهو الحل؛ فيحرم نكاحهن؛ بناء على أن الحكم متى علق بشرط - أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط، أو =



=الوصف؛ فكان انتفاء الشرطين أو أحدهما وهو الإيمان مفيدا لتحريم الإماء. ونوقش: بأن هذه الآية غاية ما تفيد وجود الحكم عند وجود الشرط. أما نفى الحكم عند نفى الشرط فلم تتعرض له الآية فلا دلالة فيها على التحريم؛ إذ اللفظ لا يدل على خلاف الموضوع له وغاية درجات الوصف إذا كان مؤثرا أن يكون علة، ولا تأثير للعلة فى نفى الحكم؛ لأن عدم العلة لا يصلح أن يكون علة لعدم الحكم؛ لكون العدمى لا يكون علة لحكم عدمى ولا وجودى، وعلى ذلك فالآية أفادت حل الإماء المؤمنات عند الشرط لا تحريم الكتابيات. ولو سلمنا للمستدل حجة المفهوم فمقتضى مفهوم الآية عدم الإباحة الثابتة عند وجود القيد المبيح. وعدم الإباحة أعم من ثبوت الكراهة أو الحرمة؛ لأنه لا دلالة للأعم على أحص بخصوصه. وعليه يجوز ثبوت الكراهة أو الحرمة على السواء، لا ثبوت الحرمة بعينها، لكن لما كانت الكراهة أقل تعينت، وإليها مالت الحنفية. وصرح بذلك صاحب البدائع منهم.

فإن قال قائل: - إن الوصف بالإيمان يدل على الحرمة عند عدمه فتحرم الأمة الكتابية؛ لعدم تحقق وصف الإيمان فيها؛ ولهذا نظير معتبر متفق عليه وارد فى القرآن الكريم هو قوله تعالى فى كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مَّؤْمِنَةٍ﴾، فقد وقع الاتفاق على عدم أجزاء الرقبة الكافرة فى هذه الكفارة؛ لكونها مقيدة بالإيمان؛ فكأنهم اعتبروا الوصف الوارد فى الآية. أجب: بأن تحرير الرقبة فى كفارة القتل لم يشرع إلا مقيدة بالإيمان، بخلاف النكاح فقد شرع مطلقا ومقيدا واستدل المانعون بالمعقول من وجهين:-

الوجه الأول: إن نكاح الإماء فى الأصل ثبت ضرورة، وما ثبت بالضرورة يقتصر على قدرها الوارد به النص. وقد ورد النص بجل الحرائر والإماء المؤمنات؛ لكون الضرورة مرتفعة بهما، فلا تحل الإماء الكتابيات؛ لعدم ورود النص بذلك.

أما أن نكاح الإماء ثابت ضرورة؛ فلما فيه من تعريض الولد للرق الذى هو موت حكما، فكان كالأهلاك حسا؛ إذ به يخرج الشخص عن أن يكون منتفعا به فى حق نفسه ملحقا بالعجماءات فى البيع والشراء. وهلاك الجزء من غير ضرورة لا يجوز.

والوجه الثانى: هو أن التزوج بالإماء الكتابيات يودى إلى تعريض ولد الجرم المسلم لرق الكافر؛ لأن الولد ينشأ رقيقا برق أمه. فإذا كانت الأم مملوكة لكافر وتزوجها مسلم- نشأ الولد رقيقا برق أمه، مسلما بإسلام أبيه، مملوكا لكافر هو سيد أمه. ولا شك أن هذا التعريض مخطور شرعا فيحظر ما أفضى إليه وهو التزوج بالأمة الكتابية؛ إذ أن ما يفضى إلى المخطور يكون مخطورا.

ونوقش المعقول بوجهيه: بأن على تسليم كون نكاح الإماء فيه تعريض الولد للرق- لا يفضى إلى التحريم، بل يفيد الكراهة؛ إذ لو كان محرما لما أجاز الشارع للعبد أن يتزوج بأمتين مع وجود العلة المذكورة فى نكاحه؛ كما أن تحصيل الولد رقيقا مسلما أولى من عدم تحصيله أصلا؛ لأن فيه تكثير المقرين بالوحدانية الأمر الذى هو المقصود الأصلى من النكاح. أما كون الولد حرا بعد كونه مسلما- فهو كمال يرجع إلى أمر دنيوى. وفى إمكان المتزوج بالأمة الكتابية عدم تحصيل الولد أصلا بنكاح من لا تلد، فلا يتحقق المانع فلا تحرم- أما كون النكاح فيه تعريض=

=ولد الحر المسلم لرق الكافر- فهذا غير مطرد، ومؤثر في بعض الحالات دون بعض. وغاية ما يفيد الكراهة لا الحرمة. وهناك معقول ثالث استدل به المانعون هو أن الأمة الكتابية جمعت بين نقصين مؤثرين في منع النكاح هما الكفر، والرق؛ فيحرم نكاحها كالحرة المجوسية حرمت لاجتماع نقص الكفر وعدم الكتاب فيها. ونوقش: بأن المانع من نكاح الحرة المجوسية هو تغليب كفرها بعدم الانتماء إلى نبي أو كتاب منزل، فأشبهت المشركة، ولا كذلك الأمة الكتابية، فظهر الفرق بينهما.

واستدل المجيزون بالكتاب والمعقول: أولا الكتاب، وهو قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ الآية، وقوله: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾، وقوله: ﴿والمحسنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾.

وجه الدلالة أن العمومات التي اشتملت عليها هذه الآيات أفادت حل النكاح بالنساء مطلقا، من غير تقييد بحرائر أو إماء بإيمان أو غير إيمان؛ ذلك لأن الآية الأولى أفادت حل النساء المستطابة، مطلقا من غير تقييد بحرية أو غيرها والآية الثانية: أفادت حل المملوكات، وهو بإطلاقه شامل للكتائب، وغيرها. والآية الثالثة: إنما يتم الاستدلال بها على المطلوب إذا فسرت المحسنات بالعفاف؛ لأن العفيفة كما تكون حرة تكون أمة. دل عليه استثناءها من المحسنات في قوله: ﴿والمحسنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ فكان لفظ المحسنات متناولا للإماء؛ كما هو متناول للحرائر.

ونوقش: بأن هذه العمومات المستدل بها مراد بها الحرائر دون الإماء، شهد بذلك سياق الآيات ففي سياق قوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ قوله تعالى: ﴿وأوتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ والمملوكة سيدها هو المتولى قبض مهرها. فكان هذا دليلا على خصوصية الحرائر بالآية؛ لأنهن اللاتي يقبضن مهرهن.

وكذا قوله: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ سبق البيان عدم اشتراط العدل في نكاح المملوكات دون الحرائر. أما قوله: ﴿والمحسنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ فلا دلالة فيها على حل نكاح الإماء؛ لأن الإحصان اسم مشترك يتناول معان مختلفة سبق بيانها. وليس بعام حتى يجرى على مقتضى لفظه، فكان مجملا موقوفا على البيان معناه. ووقوع الاتفاق على أن حل الحرائر من الكتابيات مستفاد من الآية، مشعر بورود بيان يفيد ذلك. أما الإماء فعدم البيان في حقهن مبق لهن على أصل المنع والتحريم.

وأجيب: بأن دعوى سوق العمومات في الحرائر دون الإماء لا تمنع دلالة العمومات على حل الإماء الكتابيات؛ إذ ليس هناك ما يمنع ثبوت حكم بسياق اللفظ وآخر بإشارته. وما استندوا إليه من الاتفاق على حل الحرائر لا ينهض حجة لهم؛ لأن التحريم لا يثبت إلا بنص فما لم يرد يكون حكم العموم جاريا على أفرادها، وههنا كذلك؛ فتكون العمومات متناولة للحرائر والإماء- على أن الراجح إرادة العفاف من المحسنات لا غيرها في هذا المقام؛ كما روى هذا عن جماعة من السلف، وأيده كون العفة من معاني الإحصان. وورود القرآن الكريم بذلك. وما=

الحالة<sup>(١)</sup>، وهى حالة الحرّية؛ لأن المراد من المحصنات الحرّائر.

=عدا هذا المعنى من معانى الإحصان فغير مراد؛ لعدم قيام الدليل. وحيث كانت العفة هى المرادة، وهى صادقة على الحرائر والإماء- وجب اعتبار عموم العفة فى تناولها للحرائر والإماء. فوجب القول بجل الإماء الكتابيات؛ لأنها من أفراد العام فى الآية.

واستدلوا ثانياً بالمعقول وهو: قياس الأمة الكتابية على الأمة المسلمة بجامع جواز وطء كل منهما بملك اليمين، فحيث جاز نكاح الأمة المسلمة اتفاقاً جاز كذلك نكاح الأمة الكتابية.

ونوقش: بأن وطء الإماء بملك اليمين أقل شأنًا من وطئهن بملك النكاح- وثبوت الحكم فى الأدنى غير مستلزم ثبوته فى الأعلى؛ ولذا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. وعند وجود حرة تحت الزوج يمتنع ولو كانت حرة لا أمة - لجاز النكاح. وأجيب: بأن ما استظهر من منع نكاح الأمة المسلمة عند وجود حرة لا يصلح علة فى جميع الأحوال بل هو علة لجواز الأمة منفردة غير مجموعة إلى غيرها. ومن هنا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. ويجوز نكاحها منفردة. وحين تكون تحت الزوج حرة يمتنع نكاحها من جهة أخرى هى جمعها مع حرة. تلك أدلة الفريقين مع ما ورد عليها بإمعان النظر فيها نجد أن المذهب القائل بجواز التزوج بالأمة الكتابية قوى سالمة أدلته من المناقشة. ويحمل القيد الوارد فى قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ على الإرشاد إلى ما هو الأفضل والأولى؛ إذ كان من شرط العمل بالمفهوم عدم ظهور فائدة للقيد سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفائه وههنا للقيد فائدة أخرى هى بعث الإنسان على التخيير لنطقته، وإلى ما هو الأليق فلم يتوفر شرط العمل بالمفهوم فلا يحتج به مع ذلك. ينظر كلام شيخنا بدران أبو العينين فى أثر الاختلاف فى الأحكام.

(١) أكثر أهل العلم والفقهاء الأربعة على القول بجل زواج المسلم بالكتابية الحرة التى بدار الإسلام، ونقل عن ابن عمر وهادى من الزيدية، والإمامية من الشيعة- القول بتحريمها على المسلم استدلال المحرمون: بالكتاب، والأثر والمعقول.

أما الكتاب فأولاً: قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى حرم المشركات بالنهى الوارد فى الآية، والكتابية مشركة، فيحرم نكاحها، وتشهد اللغة والكتاب والسنة بشرك الكتابية أما اللغة فكون الشرك معناه الإشراف بين شيئين، ومن جعلت عيسى أو عزيزاً ابناً لله، فقد أشركت معه غيره فى العبودية. وأما الكتاب فقد نطق بشركها فى قوله تعالى: ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ ونسب إليهم القول بالابنية لله وهو عين الشرك؛ قال تعالى: ﴿وقالت اليهود عزيز بن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ كذلك السنة الصحيحة وصفتهم بالشرك؛ فقد روى البخارى فى صحيحه، عن الليث، عن نافع، عن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية، قال: «حرم الله المشركات على المؤمنين، ولا أعلم شيئاً من الإشراف أعظم من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله». صرح الحديث بشركهم، ونطق بعله تسميتهم، وكيف لا تكون الكتابية مشركة وقد توفرت فيها علة النهى المقتضية للتحريم، وتحقق فيها الوصف الذى نعتت به المشركات فى قوله تعالى ﴿وأولئك يدعون إلى النار﴾؟ ونوقشت الآية:- تمتع كون الكتابية مشركة؛ من وجوه:

=أولها: أن يصرف ما ورد من وصفهم بالشرك إلى غير الحقيقة، بأن يقال: أطلق لفظ الشرك عليهم باعتبار فعلهم؛ كما صح أن يطلق على المرائي بفعله- أما الوجه الثاني:- أن يوجه الوارد بأن اليهود والنصارى لما ابتدعوا الشرك من عندهم- مع أنه ليس في أصل دينهم شرك؛ إذ الأصل فيه اتباع الكتب المنزلة التي وردت بالتوحيد- صح إطلاق اسم الشرك عليهم وكون العلة المذكورة في عجز الآية المحرمة للمشركات، متحققة في الكتابية- لا تجعلها متحدثين في الحقيقة؛ فالفرق بينهما فيها مقرر معروف، فضلاً عما في المشركة من الاشتهار بالعداوة الدينية والتظاهر بالمخالفة، وليست الكتابية كذلك؛ لأنها رضيت بالقهر والغلبة على أمرها، ودفعت الجزية نظير أمانها.

ولو جرينا على القول القائل يكون قوله تعالى: ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ علة لقوله: ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة﴾ - تخرج العلة المذكورة عن دلالتها؛ إذ تكون علة للأفضلية والخيرية، لا للتحريم؛ وعليه، فلا اشتراك بين المشركة والكتابية في العلة؛ فلا تحرم الكتابية. واستدلوا ثانياً من الكتاب بقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وجه الدلالة أن الله حرم على المؤمنين تمسكهم بالكافرات وجعلهم في عصمتهم، وذلك مقتضى النهي الوارد في الآية فكان هذا دليلاً على تحريم ابتداء نكاحهن؛ لأنه مفض إلى المنهي عنه. ونوقشت تلك الآية بمناقشتين:

أولهما: أن قوله تعالى ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ اللام في «الكوافر» لتعريف العهد، والمعهودات كن مشركات عبدة أوثان؛ إذ الآية نزلت في مشركات الحديبية؛ وعليه فلا تتناول الآية الكتابيات. وعلى أن الخطاب متوجه لمن كان في عصمته كافرة مشركة تاركاً لها بدار الحرب - تخرج الآية عن الدلالة. وقد فهم الصحابة - رضوان الله عليهم - منها ذلك؛ فطلق عمر امرأتين كانتا مشركتين بمكة حين نزلت الآية بالحديبية.

وثانيتها: أن الآية نزلت بالحديبية، حين هاجر رسول الله إلى المدينة، وأنزل الله سورة الممتحنة، وفيها الأمر بامتحان المهاجرات؛ فهي واردة في ذلك. ثم أنزل الله حل الكتابيات بعد ذلك في آية أخرى في سورة المائدة؛ هي قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾.

واستدلوا ثالثاً بالأثر: ما روى أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فرق بين من تزوجوا بكتابيات وأزواجهن، وحين نكح طلحة يهودية وحذيفة بن اليمان نصرانية - غضب غضباً شديداً، فقالا: نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب، فقال: «إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن. ولكن أنتزعهن منكم» دل هذا على عدم جواز نكاح الكتابيات للمسلمين؛ لأنه لو كان نكاحهن حلالاً جائزاً لما غضب عمر، ولأنكر عليه الصحابة. ولصحح طلاقهن فتفريقه وعدم إحازته الطلاق دليل على الحرمة. ونوقش: بأن المروى عن عمر غير جيد؛ قاله ابن عطية، بل قيل إنه غريب. والذي روى بإسناد جيد عنه أنه قال للذين تزوجوا من الكتابيات: طلقوهن؛ فطلقوهن إلا حذيفة، فقال له عمر: طلقها قال تشهد أنها حرام؟ قال هي حمرة، طلقها قال: تشهد أنها حرام؟ قال: قال هي حمرة قال: طلقها، فلما كان بعد طلقها، فقيل له: ألا طلقتها حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أنني ركبت أمراً لا ينبغي لى» نطق هذا الأثر في نهايته بعدم حرمة =

=الكتابية، ودل على عدم التحريم أيضاً طلب عمر الطلاق من المتزوجين ويؤيده ما نقل ابن وهب وابن المنذر نقلاً صحيحاً عن عمر قوله بجواز نكاح الكتائيات واستدلوا بالمعقول من وجهين:-

أولهما: أن الكتابية امرأة تعارض دليل حلها وهو قوله تعالى: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ مع دليل تحريمها وهو قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وفى مثل هذا يلزم الرجوع إلى الأصل، وهو التحريم؛ لأن الأضلاع مما يلزم الاحتياط فيها؛ فيحرم نكاح الكتابية لذلك. ونوقش: بتسليم كون الأصل فى النكاح الحرمة، وأنه لا بد من نص دال على الحل، لكن قوله تعالى بعد تعداد محرمات النكاح فى سورة النساء: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ لا يخلو من أن تكون نازلة بعد تحريم المشركات أو قبلها، فإن كانت بعدها صح القول بأنها ناسخة- لآية البقرة، وإن كانت متقدمة عنها - وآية البقرة متأخرة - تكون المشركة مستثناة من العموم فى آية الحل وعلى كل حال فالكتائيات داخلات فى عموم آية الحل غير مخرجات منها؛ لما سبق بيانه من أن اسم المشرك لا يتناول الكتائى. وتكون آية المائدة وهى قوله: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ جاءت مؤكدة للحل الوارد فى العموم، واقفة لتوهم حرمتهم؛ كما فهم بعض الصحابة.

وثانيهما:- أن الكتابية متمسكة بكتاب دار أمر القول فيه بين حالين هما: النفيير والنسخ. والمفير تزول عنه صفة الكتاب والنسخ ترتضع أحكامه. وحينئذ يكون لا فرق بينه وبين ما لم يكن. وعليه، تكون الكتابية فى حكم من لا كتاب لها. ومن هذا شأنها لا يحل نكاحها؛ لتحقق النقص الفاحش فيها فساوت عابدة الوثن.

ونوقش - بأن من لها كتاب مفير أو منسوخ، يصح أن تندرج تحت من لها شبهة كتاب؛ نظهر لكتابتها المفير وصحة دينها فى أصله، فلا مساواة بينهما وبين من لا كتاب لها أصلاً- وتفرقة الشارح بينهما فى الأحكام، دليل على ذلك؛ فقد حقن دماء الأولى دون الثانية؛ وكذا أحل ذبيحتها دون الأخرى؛ فناسب أن يفترقا فى حكم النكاح. واستدل الجزون: بالكتاب والسنة:-  
أولاً:- الكتاب:- وهو قوله تعالى: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ عطف الله المحصنات فى الآية على الطبييات المصرح بحلها فى صدر الآية، والمحصنات معناها الخرائر أو العفيفات؛ فتكون الآية ودليلاً على حل الخرائر أو العفيفات من أهل الكتاب؛ لأن قضية العطف التشريك فى الحكم، وهذه الآية محكمة ليس بمنسوخ حكمها على القول بعدم تناول آية البقرة- وهى قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ للكتائيات؛ إذ تكون كل من الآيتين جارية على أفرادها؛ وعليه فلا نسخ ولا تخصيص، وعلى أن آية البقرة متناولة للكتائيات - تكون هذه الآية مخصصة للعموم أو ناسخة له، على الخلاف المعروف فى علم الأصول فإن ورد على هذا عدم تسليم تفسير المحصنات بالخرائر أو العفيفات، وتفسيرها بالمسلمات؛ لأن المراد بهن اللاتى كن كتائيات فأسلمن؛ أستناد إلى قوله تعالى: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وقوله: ﴿وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله﴾ =

= وإلى أن الصحابة قبل نزول آية المائدة كانوا يتخرجون من الزواج بالكتايبات اللاتي أسلمن، فأنزل الله هذه الآية بيانا للهن -: أحيب عن ذلك: بأن تفسير المحصنات بالمسلمات، غير صحيح؛ من وجوه متعددة:

الوجه الأول: إن الله تعالى قد ذكر المؤمنات في قوله ﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ قبلها، فانظم هذا سائر المؤمنات ممن كن كتايبات، أو مشركات فأسلمن، ومن نشأن على دين الإسلام، فإذا عطف بعد ذلك ﴿المحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ لم يكن من الجائز أن يراد بالجملة المعطوفة ما أفادتها الجملة قبلها؛ إذ المؤمنات اللاتي كن كتايبات إن كن قد انقضن، فلا فائدة؛ لأنه لا يتصور الخطاب بحمل الأموات للمخاطبين الأحياء، وإن كن أحياء ودخلن فى دين الإسلام، فالحل معلوم من الجملة قبلها ولا حاجة إلى التكرار إلى خلوا الكلام عن الفائدة؛ لأنه عبث عليه تعالى محال.

الوجه الثانى: أن فى القول بهذا التأويل الذى ذهب إليه ابن عمر صرف اللفظ عن ظاهره بلا مقتصر، وهو غير جائز.

الوجه الثالث: أن تفسير المحصنات بالمسلمات، تفسير إرادة لالفة، أما تفسيرها بالعفيفات، فتفسير لغة؛ لأن الإحصان فى اللغة عبارة عن المنع، ومعنى المنع يحصل بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والإسلام والنكاح؛ إذ الكل مانع للمرأة عن ارتكاب الفاحشة؛ فيتناولهن عموم المحصنات. ومما يرجح تفسيرها بالعفيفات ورود الإحصان بمعنى العفة فى كلام الله؛ قال تعالى: ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أهدان﴾.

الوجه الرابع: عدم قول أحد من أهل العلم بأن المراد من قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾ طعام من كانوا أهل كتاب فأسلموا - مرجح لعدم تفسير المحصنات من الذين أوتوا الكتاب بمن كن أهل كتاب فأسلمن وكيف يراد ذلك، وقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ تفيد حصول الوصف فى حال الإباحة وهو منفى على تلك الإرادة. أما تأييد المدعى دعواه بما ورد فى الآيتين: ﴿من أهل الكتاب أمة﴾ ﴿وإن من أهل الكتاب﴾ الآية - فلا يفيد؛ لأن تقييدهما بالإيمان دليل على أنه لم يرد بهم أهل الكتاب عند الإطلاق، بل أراد بهم طائفة معينة منهم؛ ذلك لأن لفظ أهل الكتاب إذا أطلق من غير تقييد، انصرف إليهم من غير إرادة من أسلم منهم، فإن أريد نوع آخر جاء اللفظ مقيداً دون إطلاق؛ كما فى الآيتين المذكورتين؛ وعليه فذكر آية المائدة مطلقة لا مقيدة - يدل على أن المراد بأهل الكتاب فيها حقيقة اللفظ عند الإطلاق، وإن ورد على دليل الجمهور.

ثانياً: أن آية المائدة منسوخة بأية البقرة، فقد روى جعفر بن مجاشع؛ قال: «سمعت إبراهيم بن إسحاق الحربى يقول: فى آية البقرة وجه ذهب إليه قوم، جعلوا التى فى البقرة هى الناسخة، والتى فى المائدة هى المنسوخة، يعنى: محرمو نكاح كل مشركة كتابية أو غير كتابية أحيب عن ذلك: بمنع نسخ آية المائدة بأية البقرة؛ لأن البقرة من أول ما نزل بالمدينة والمائدة من آخر ما نزل بها، والمتأخر ينسخ المتقدم وعلى تسليم كون آية المائدة منسوخة، لا يتم الدليل، إلا إذا كانت آية =

=البقرة الناسخة عامة فى الوثنيات والكتايبات، وليست كذلك؛ لورود العطف المقتضى للمغايرة فى غير آية من القرآن، مثل ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين﴾ وقوله: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾ وحتى على القول بالعموم، تكون آية المائدة مخصصة لآية البقرة أو ناسخة، والعكس ممنوع. ثم لا يفكر ذلك على الدليل؛ لأنه لما لم يكن سبيل إلى التوفيق بين تلك الآيتين إلا بذلك وجب المصير إليه واستدل الجوزون ثانياً بالسنة: وهى ما رواه جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا» أخرجه أبو داود فى سننه وعند عبد الرزاق، وابن جرير عن عمر بن الخطاب قال: «المسلم ستزوج النصرانية ولا يتزوج النصرانى المسلمة» دل ما تقدم على حل الكتايبات للمسلم، وأيده فعل بعض الصحابة، فقد تزوجوا بكتايبات، ولم ينكر بعضهم على بعض - روى الخلال بسنده أن حذيفة بن اليمان، وطلحة بن الجارود بن المعلى، وأذينة العبدى تزوجوا نساء من أهل الكتاب؛ كما روى عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة القول بإباحتهن.

ونوقش: بأن الرواية عن عمر مضطربة، ففى بعضها القول بالحل، وفى أخرى تفرقه بين من تزوج بكتايبات وبين أزواجهم. ومع هذا الاضطراب لا يؤخذ بقوله، ويمكن تأويل الحديث الأول: - بأن ذلك كان فى زمن قلة النساء المؤمنات فى ابتداء الإسلام وأجيب بأن الرواية الصحيح عن عمر هى الناطقة بحل تزوج المسلم للنصرانية وهى نص؛ فلا يعارضها غيرها. والدليل على ذلك أن بعضاً من الصحابة قدموا على التزوج بكتايبات؛ منهم طلحة، وكعب بن مالك؛ وعثمان بن عفان. وكذا خطب المغيرة بن شعبة هند بنت النعمان بن المنذر وكانت تنصرت. وثبت عن الصحابة طلاقهم للكتايبات، وهو دليل على حل نكاحهن والقول: بأن ما ورد عن الصحابة محمول على زمن قلة النساء المؤمنات - لا يستند إلى دليل، وإنما يعتمد عليه لو لم يكن كتاب أو سنة واردة بالحل. وغاية وما يفيد هذا الحمل هو كراهية الكتايبات، لا حرمتهم على المسلمين وقد قال بالحل مع الكراهة، وبأنه خلاف الأولى: المالكية، والحنفية وعللوا الكراهة بأن الكتايبات تشرب الخمر، وتأكل الخنزير؛ فلا تؤمن على تربية أولادها. وبالنظر فى أدلة الفريقين وما ورد عليها - يترجح مذهب الجمهور القائل بحل تزوج الكتايبات الحرة للمسلم. وتكون تسمية اليهود والنصارى مشركين، من باب إرادة الشرك الاصطلاحى، لا الشرك اللغوى المعروف؛ لأنه لا يبعد وأن يكون هذا اسماً إسلامياً أريد به غير حقيقته اللغوية ونظير ذلك لفظ مؤمن فى الأصل اللغوى من آمن إذا صدق بأى شىء؛ فصار اسماً إسلامياً لا يطلق إلا على من آمن بمحمد، وأمثلة لفظ المنافق، وتسمية ما أسكر كثيره همراً. أو يقال إنه سبحانه وتعالى راعى فى مقام التوبيخ والتسفيه لأهل الكتاب ناحية الشرك الطارئة، فوصفهم بها، وأما فى مقام الأحكام وما يربط المسلمين بهم فقد راعى فىهم الناحية الأصلية، وهى كونهم أهل كتاب. وما معنا من الثانى فتكون الكتايبات حلالاً للمسلمين. ينظر: نص كلام شيخنا بدران أبو العينين فى أثر الاختلاف فى الأحكام، وينظر: فتح البارى (٣/٣٤٣)، فتاوى ابن تيمية (٤/٨٤)، تفسير القرطبى (٢/٦٧)، سنن أبى داود (٣/٥٩). تنظر المسألة فى البحر المحيط للزركشى (٣/٣٦٢) =

قلنا: الآية الأولى عامة في المطلقات وفي الأحوال؛ لأن التبرص بالأقراء مرتب على كونهن مطلقات؛ فيصير الطلاق علة له، فيعم في الأحوال بعموم علته؛ وبه خرج الجواب عما ذكر عن الآية الثانية، ولعل التعليل بالشرك في تلك الآية أظهر.

وأما الإمام المصنف: فقد أجاب عن مثل هذا السؤال في «كتاب الإجماع» بأن عدم العموم في الأحوال يستلزم عدم العموم في الأشخاص؛ وهو باطل؛ وفيه نظر.

وأما المسألة الثالثة: فيتجه على الدليل المذكور السؤال الذي مرَّ في المسألة الأولى مع جوابه، وههنا جواب آخر، وهو أن أبا الخطاب الحنبلي نقل في كتابه «الإجماع» على تخصيص الأولى بالثانية؛ وعلى هذا يندفع السؤال، ولا حاجة إلى الجواب.

أما قوله: «لَمَّا تَوَاتَرَ مِنْ رَجْمِ الْمُحْصَنِ» فهو ظاهر في دعوى تواتره، فلعله أراد أنه كان متواتراً، وإن صار الآن من قبيل الآحاد.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

فِي تَخْصِيصِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْإِجْمَاعِ؛ وَهُوَ جَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ وَقِعَ؛ فَإِنَّهُمْ خَصَّصُوا آيَةَ الْإِرْثِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَرِثُ، وَخَصَّصُوا آيَةَ الْجَلْدِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ كَالْأَمَةِ فِي تَنْصِيفِ الْحَدِّ.

وَأَمَّا تَخْصِيصُ الْإِجْمَاعِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ لِلْإِجْمَاعِ، وَلِأَنَّ إِجْمَاعَهُمْ عَلَى الْحُكْمِ الْعَامِّ - مَعَ سَبْقِ الْمُخْصَّصِ - خَطَأٌ؛ وَالْإِجْمَاعُ عَلَى الْخَطِإِ - لَا يَجُوزُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال صاحب «التلخيص»: الإجماع في عصر رسول الله ﷺ لا ينعقد، والكتاب والسنة المتواترة كان كل واحد منهما موجوداً في عصره ﷺ مشهوراً مستفيضاً بين الصحابة؛ فبعده: لا ينعقد إجماع على خلافهما.

وأما اتفاقهم في تخصيص آية الإرث:

قلنا: لا نسلم أن ذلك تخصيص لا إجماع، بل هو إجماع على التخصيص، والفرق

=نهاية السؤل للأسنوى ٤٥٦/٢، منهاج العقول للبدخشي ١٦٣/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٤٧٩ الآيات والبيئات لابن قاسم العبادى ٥٩/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٦٢/٢، المعتمد لأبى الحسين ٢٥٥/١، إعلام الموقعين لابن القيم ٢٢٨/٢، ميزان الأصول للسمرقندى ٤٧٢/١، نشر البنود للشنتقيطى ٢٥٠/١.



بين الاعتبارين واضح؛ وذلك لأن أهل العصر أجمعوا على التخصيص؛ للدليل أنهم خصّصوا العام بإجماعهم، أو بإجماع سابقٍ على إجماعهم، ثم بعد ذلك: مَنْ يَأْتِي بعدهم يُخصّص

النصّ العامّ ويعتقد تخصيصه؛ لأنهم خصّصوه وأجمعوا على تخصيصه، لا أن هذا المخصّص يُخصّصه بإجماعهم، بل التخصيص قد وقع بدليل غير الإجماع، والتأخر يلزمه متابعة الإجماع على التخصيص، وإن لم يَعْرِفْ ذلك الدليل، لا أنه وجد إجماعاً على حكم، ثم وجد نصّاً عاماً على خلافه، فخصّصه هو بذلك الإجماع، والفرق بين الاعتبارين ظاهر.

والتعبير عن هذه المسألة بغير هذه العبارة أن يقال: إذا رأينا إجماع الأمة على تخصيص يجب علينا متابعتهم و ألا نعمل بالعامّ على عمومه؛ هذا ما قاله.

أما تصوير المسألة فلا إشكال فيه؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من الكتاب والسنة المتواترة وإن كان قاطع المتن غير أنه لا يلزم من ذلك<sup>(١)</sup> [أنه] قاطع الدلالة، فيجوزُ تخصيصهما

(١) قال العلامة الشيخ محمد فايد: نقل كثير من أهل الأصول أنه لم يعلم خلاف بين العلماء فى جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة بالإجماع المتواتر أو المشهور، وإن وقع خلاف الحنفية فى تخصيصهما بالإجماع الثابت من طريق الآحاد فإنه كخبر الواحد وسيأتى الكلام فيه واستدلوا على ذلك بما ثبت من تخصيص آية القذف؛ إذ هى عامة فى الأحرار والعبيد، توجب ثمانين جلدة للحر والعبد، وأوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع. ولما كان المعتبر عند علماء الأصول أن الإجماع غير معتبر فى حياة النبى ﷺ لأنه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقولـه حجة قاطعة ولا دخل فيه لغيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأرائهم فى الزمان الشريف إلا مع الرجوع إلى النبى ﷺ فلا وجود للإجماع زمن الوحى، وهو المراد بعدم الاعتبار، لا أنه غير معتبر مع تحقّقه، كان لا بد من التعرض لما يمكن الاستشكال به على جواز التخصيص بالإجماع. ومن المعروف أن الأصوليين على مذهبين فى دلالة العام؛ منهم: القطعيون الذين يرون أن الدليل المتراحى لا يكون تخصيصاً، ومنهم الظنيون الذين لا يرون ذلك. وقد يرد على القطعيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخى زمنه، ولا تخصيص مع التراخى عندكم؟ وعلى الظنيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخيه، ومحل تجويزه بالمتراحى عندكم ما إذا تأخر عن وقت الخطاب لا وقت الحاجة، ولا شك أن الإجماع يتأخر عن وقت الحاجة، ومثل هذا أيضاً يرد على القطعيين فوق ما تقدم..

وبالجواب عن هذا الإيراد يتبين لنا من الوقوف على حقيقة التخصيص بالإجماع، وحقيقة أنه إن وقع التخصيص به، فإنما يقع صورة فقط، وعند التحقيق إنما يكون لتضمن الإجماع نصاً مخصصاً، فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنياً على تضمن النص المخصص، وكان

بدليل يقتضى تخصيصه. وأما ما ذكره بعد ذلك، فهو حق، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الخامسة:** فى أن تخصيص الكتاب والسنة المتواترة، بفعل الرسول ﷺ هل هو جائز أم لا؟ والتحقيق فيه: أن اللفظ العام: إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ أو لا يكون متناولاً له: فإن كان متناولاً له: كان ذلك الفعل مخصصاً لذلك العموم فى حقه، وهل يكون مخصصاً للعموم فى حق غيره؟ فنقول: إن دلّ دليل على أن حكم غيره كحكمه فى الكلّ مطلقاً، أو فى الكلّ إلا ما خصه الدليل، أو فى تلك الواقعة كان ذلك تخصيصاً فى حق غيره؛ ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده؛ بل الفعل مع ذلك الدليل.

وإن لم يكن كذلك - لم يجز - تخصيص ذلك العام فى حق غيره.

وأما إن كان اللفظ العام غير متناوّل للرسول - عليه السلام - بل للأمة فقط: فإن قام الدليل على أن حكم الأمة مثل حكم النبي ﷺ صار العام مخصوصاً بمجموع فعل الرسول - عليه السلام - مع ذلك الدليل؛ وإلا فلا.

إجماعهم إجماعاً على التخصيص به، ثم من أتى بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص؛ = فمثلاً أوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع، ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ ولا فرق فى ذلك بين العبد والأمة؛ لأن علة التنصيف هى الرق، فحكم التنصيف ثابت للعبد، إما بطريق مفهوم الموافقة المساوى، وإما بطريق القياس، وقد انعقد الإجماع على ذلك، فيستند الحكم للإجماع؛ لأنه قطعى، فيغنى عن مستنده؛ لأنه قد يكون ظنياً، وحينئذ فلا وجه للإيراد على الرايين نعم، بقيت الشبهة قائمة على الحنفية من جهة أنهم يشترطون المقارنة فى المخصص الأول اتفاقاً، وعلى أحد الرايين فى الثانى، ومستند الإجماع قد يكون متراحياً، وقد يكون مقارناً، وعلى كل حال فهو فى الغالب غير معلوم وحينئذ فكيف يشترطون لكون الدليل مخصصاً معرفة كونه مقارناً مع تجويزهم التخصيص بالإجماع؟ أو كيف يجوزون التخصيص بالإجماع مع اشتراطهم المقارنة، وغاية ما يفيد الإجماع هو التخصيص، أما أنه عن نص مقارنة فلا فائدة لتضمن الإجماع النص لو عمل أهل الإجماع على خلاف ما هو نص فى حكمه من غير عموم، كان ذلك الإجماع متضمناً لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه، لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له، ومن أجل هذا حكم بأن الإجماع لا يكون ناسخاً، وإنما الناسخ ما يتضمنه الإجماع من النص، وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبنى على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما، وأما من جهة المعنى فلا فرق؛ إذ كل من النسخ والتخصيص فى الظاهر بالإجماع، وفى التحقيق بما يتضمن من النص. ينظر: نص كلام شيخنا محمد فايد فى العام.

وَاحْتَجَّ مَنْ مَنَعَ هَذَا التَّخْصِيسَ مُطْلَقًا: بِأَنَّ الْمُخَصَّصَ لِلْعَامِّ هُوَ الدَّلِيلُ الَّذِي دَلَّ عَلَى  
وُجُوبِ مُتَابَعَتِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ وَذَلِكَ أَعْمٌ مِنَ  
العَامِّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ فَقَطْ؛ فَالتَّخْصِيسُ بِالْفِعْلِ يَكُونُ تَقْدِيمًا لِلْعَامِّ عَلَى  
الْخَاصِّ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُخَصَّصَ لَيْسَ مُجَرَّدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ بَلْ  
هُوَ مَعَ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَمَجْمُوعُهُمَا أَحْصُ مِنَ الْعَامِّ الَّذِي نَدْعَى تَخْصِيسَهُ بِالْفِعْلِ.

المسألة السادسة: مَنْ فَعَلَ مَا يُخَالِفُ مُقْتَضَى الْعُمُومِ بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ ﷺ فَلَمْ يُنْكَرْهُ  
عَلَيْهِ، فَعَدَمُ الْإِنْكَارِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ قَاطِعٌ فِي تَخْصِيسِ الْعَامِّ فِي حَقِّ ذَلِكَ الْفَاعِلِ.

أَمَّا فِي حَقِّ غَيْرِهِ: فَإِنْ ثَبَتَ أَنَّ حُكْمَهُ ﷺ فِي الْوَاحِدِ جُكْمُهُ فِي الْكُلِّ: كَانَ ذَلِكَ  
التَّقْرِيرُ تَخْصِيسًا فِي الْكُلِّ؛ وَإِلَّا فَلَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - : أنه قال صاحب  
«الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلف القائلون بكون فعل [١٦/ب] الرسول ﷺ حجة على غيره: فى  
تخصيص العموم؛ فذهب الأكثرون إلى التخصيص به؛ كالشافعية، والحنفية، والحنابلة،  
ونفاه الأقلون؛ وهو الكرخي.

واختار التفصيل وهو أن يقال: العام الوارد: إما أن يكون عامًا للأمة والرسول ﷺ؛  
كما لو قال ﷺ: «تَرَكُّ الْوِصَالِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، فإذا رأيناه قد واصل<sup>(٢)</sup>، فلا

(١) ينظر: الإحكام (٣٠٦/٢).

(٢) الوصال هو: استدامة أوصاف الصائم يومين فأكثر، عمدًا من غير عذر ولا يتناول فى الليل شيئاً،  
لا مأكولاً، ولا مشروباً؛ فإن أكل شيئاً يسيراً أو شرب، فليس وصلاً، وقد أجمع العلماء على  
كراهته، بلا خلاف. وإنما الخلاف فى أنه هل كراهته كراهة تحريم أو تنزيه؟

وجهان: المشهور منهما: أنها للتحريم؛ لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه  
قال: «إِيَّاكُمْ وَالْوِصَالَ، قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِي ذَلِكَ مِثْلِي؛ فَإِنِّي  
أَبَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي؛ فَالْكُفْرُ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ». وعنه فى رواية أخرى أنه قال:  
(نهى النبى ﷺ عن الوصال فى الصوم، فقال رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال  
عليه السلام: (وَأَيْكُمْ مِثْلِي، إِنِّي أَبَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي). فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال  
واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال، فقال عليه السلام: لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُمْ كالتنكيل لهم حين  
أبوا أن ينتهوا. فهذان الحديثان وما ماثلهما مما ورد فى هذا الباب يدلان دلالة صريحة على أن  
الوصال منهى عنه، وهو من الخصائص التى أبيضت لرسول الله ﷺ وامتنعت على أمته. =

خلاف في أن فعله يدل على إباحته في حقه، ويكون مخصّصاً له.  
وأما بالنسبة إلى غيره: فإما أن نقول: إن التأسّي به واجبٌ على كلِّ مَنْ سواه، أو لا نقول ذلك.

فإن قيل [بالأول]<sup>(١)</sup>: يلزم منه رَفْعُ حكم العموم مطلقاً في حقه وحق غيره.  
وإن قيل بالثاني: كان ذلك تخصيصاً له عن العموم دون أُمَّتِهِ.  
وإن كان عاماً للأمة دونه: ففعله لا يكون مخصّصاً للعموم؛ لعدم دخوله فيه.  
وأما بالنسبة إلى الأمة، فإن قيل: بوجوب التأسّي به بفعله - كان ذلك نَسْخاً عنهم، لا تخصيصاً؛ لما مرّ.

وإن لم يكن ذلك واجباً عليهم: فلا يكون فعله مخصّصاً للعموم أصلاً:  
أما بالنسبة إليه: فلعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى غيره: فلعدم وجوب التأسّي.  
وعلى هذا التفصيل: لا أرى للخلاف في التخصيص بفعل الرسول ﷺ وَجْهًا.  
أما إذا كان هو المخصّص عن العموم وحده: فلعدم الخلاف فيه، وأما في باقى الأقسام: فلعدم تحقيق التخصيص، والأظهر في ذلك: الوَقْفُ؛ لأن دليل وجوب التأسّي

=والثاني: أن الوصال منهى عنه، ومكروه كراهة تنزيه؛ لأنه إنما نهى عنه؛ حتى لا يضعف عن الصوم، وذلك أمر غير محقق، فلم يتعلق به إثم. وقد اتفق الكل من الشافعية على أن الوصال لا يبطل الصوم؛ لأن النهى لا يرجع إلى الصوم، فلا يوجب بطلانه. قال إمام الحرمين: إنه قرينة فى حق الرسول، وقد نبه عليه الصلاة والسلام على الفرق بيننا وبينه فى ذلك، حيث قال: «إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِي ذَلِكَ مِثْلِي؛ إِنِّي أُبَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي». واختلف أصحابنا فى تأويل هذا الحديث على وجهين: أحدهما: وهو الأصح أن معناه: أنه أعطى قوة الطاعم والشارب وليس المراد الأكل حقيقة؛ إذا لو أكل حقيقة، لم يكن وصلاً، ولقال: ما أنا مواصل، ويؤيد هذا التأويل ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: ( إِنِّي أَظَلُّ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي ) و لا يقال: ظلّ إلاّ فى النهار، فدل على أنه لم يأكل. الثانى: أنه ﷺ كان يؤتى له بطعام وشراب من الجنة كرامةً له، لا تشاركه فيها الأمة. وذكر صاحب العدة والبيان تأويلاً ثالثاً، وهو معناه: أن محبة الله تشغلنى عن الطعام والشراب، والحب البالغ يشغل عنهما. والحكمة فى النهى عن الوصال ظاهرة واضحة، لا خفاء فيها؛ لأن الشارع الحكيم أمرنا بالمحافظة التامة على صحتنا وعدم تعريضها للهلاك، فقال تعالى ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْجِسْمَ الَّذِي يَحْرَمُ، وَيَمْنَعُ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ يَوْمِينَ فَأَكْثَرَ تَضَعِفُ قُوَّتَهُ، وَتَعْتَلُ صِحَّتُهُ؛ لِقَلَّةِ الْمَوَادِّ الْغِذَائِيَّةِ، وَلا يَخْفَى مَا يَتْرَبُ عَلَى ضَعْفِ الْجِسْمِ مِنْ عَدَمِ الْقِيَامِ بِسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ الْمُنْتَوَعَةِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ، وَرَبَّمَا وَصَلَ الْحَالُ بِمَنْ يُوَاصِلُ الصِّيَامَ أَنْ يَمَلَّ الْعِبَادَةَ وَيَنْفِرَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَهَذَا الْخَطَرُ الْعَظِيمُ. فَيَالَهُ مِنْ مَشْرَعٍ حَكِيمٍ وَآمُرُ عَليْمٍ! وَفَقْنَا اللَّهَ وَقَوَانَا عَلَى دَوَامِ الطَّاعَةِ، وَعَمَلٍ مَا فِيهِ رِضَاهُ.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٥١٧  
به عامٌّ، وهو مُساوٍ للعموم الآخر فى عمومته، فليس العمل بأحدهما دون الآخر أولى من العكس.

فإن قيل: «العمل بالفعل أولى؛ لأنه خاصٌّ».

قلنا: الفعل لا يدلُّ على لزوم حكمه للأمة بنفسه، بل بأدلة عامّة موجبة للتأسي به. وإن قيل: «الفعل الخاصُّ مع العمومات الموجبة للتأسي أخصُّ من ذلك العامِّ مطلقاً»: قلنا: أما الفعل، فلا نسلم أن له دلالةً على وجوب التأسي، بل الموجبُ: العمومات المساوية لهذا العامِّ فى عمومته.

قال ابن الحاجب: فعل الرسول ﷺ - على القول بأنه حجة - [١٧/أ] تخصَّص به العمومات؛ كقوله ﷺ: «الْوَصَالُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»<sup>(١)</sup>، ثم واصل، فإن لم يثبت وجوب الاتباع، فهو تخصيص له، وإن ثبت بدليل خاص: كان نسخاً، وبدليل عام: المختار تخصيصه بالأول.

وقيل: العمل بالفعل أولى، وقيل: بالوقف. وإذا عرِّفت ذلك، توجه المنع على كلام المصنّف.

أما قوله: «إذا كان متناولاً له وللأمة، وفرعنا على وجوب التأسي - كان فعله مُخصَّصاً» بل كان ناسخاً لزوال حكم العامِّ بالكلية عنه وعن الأمة. قوله: «العامُّ مع الفعل أخصُّ»:

قلنا: الفعل لا دلالة له أصلاً، والعمومات الدالة على وجوب الاتباع مساوية للعامِّ الذى نحن نتكلّم فيه.

فإن قيل: «عقد الفصل على التخصيص بالعقل والحس، ولم يذكر التخصيص بفعل النبى ﷺ، وأدخل كلمة «إن» على المعلوم؛ فإن من المعلوم أن حكمه حكمهما، ثم إنه جعل المخصَّص الفعل مع العمومات؛ وذلك غير نفس الفعل، ولا يكون الفعل»:

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ ووردت أحاديث فى النهى عن الوصال منها حديث أبى سعيد الخدرى: أخرجه البخارى فى صحيحه (٧١٧/٤) كتاب الصوم باب الوصال حديث رقم (١٩٦٣). وأبو داود (٣٠٧/٢) كتاب الصوم باب فى الوصال (٢٣٦١) وأحمد فى المسند (٥٧/٣) والبيهقى فى الكبرى (٢٨٢/٤) وحديث أنس بن مالك: أخرجه البخارى (٧١٧/٤) كتاب الصوم باب الوصال (١٩٦١) ومسلم (٢٢٨/٤) كتاب الصيام باب النهى عن الوصال (١١٠٤) والترمذى (١٣٩/٣) كتاب الصوم باب ما جاء فى كراهية الوصال (٧٧٨) وأحمد (١٢٤/٣) و١٩٣ و٢٥٣) والبيهقى فى الكبرى (٢٨٢/٤) وفى الباب عن عائشة وعبدالله بن

والجواب عن الأول: أنه ذكره من جملة الدلائل، والتخصيص بفعل الرسول ﷺ إنما هو بالأدلة السمعية الدالة على وجوب اتباعه ﷺ.

[وأما إدخاله كلمة «إن» على ما أدخله عليه: فلأن الغرض تعدية خروج النبي ﷺ - ولم] (١) يفعله - على خلاف العموم إلى زمنه، فإنه يتعدى إليهم بواحد من الأمور الثلاثة لا بعينها:

الأول: أن يكون حكم الأمة حكمه مطلقاً.

الثاني: أن يكون حكم الأمة حكمه، إلا ما خصه الدليل.

الثالث: أن يكون حكم الأمة حكمه في تلك الصورة بعينها.

والتعدية بأحد الأمور الثلاثة واضحة، وعدم تعيين واحد بعينه - أيضاً - واضح.

وعن الثالث: أنه خرج عن التقسيم المذكور كون الفعل مخصصاً.

وأما المسألة السادسة: ففيها خلاف نقله ابن الحاجب، وفيها من الإشكال ما سبق، وهو جعل النسخ تخصيصاً.

\* \* \*

## الفصل الرابع

### في تخصيص المقطوع بالمظنون

قال المصنف - رحمه الله -: وفيه [١٧/ب] مسائل:

#### المسألة الأولى:

يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ عِنْدَنَا؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ أَصْلًا.

وَقَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ قَبْلَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مَقْطُوعٍ بِهِ جَازٌ؛ وَإِلَّا فَلَا.

وَقَالَ الْكَرْخِيُّ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ، صَارَ مَجَازًا فَيَجُوزُ ذَلِكَ، وَإِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ، أَوْ لَمْ يُخْصَّ أَصْلًا لَمْ يَجُزْ.

وَأَمَّا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فَإِنَّهُ اخْتَارَ التَّوَقُّفَ.

لَنَا: إِنَّ الْعُمُومَ وَخَبَرَ الْوَاحِدِ دَلِيلَانِ مُتَعَارِضَانِ، وَخَبَرَ الْوَاحِدِ أَحْصَى مِنَ الْعُمُومِ؛ فَوَجِبَ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُمَا دَلِيلَانِ»؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ دَلِيلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ - فَهُوَ أَيْضًا دَلِيلٌ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ وَاجِبًا؛ فَكَانَ دَلِيلًا.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَجِبَ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ؛ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْعُمُومِ عَلَيْهِ يُفْضِي إِلَى الْإِغَائِهِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ أَمَّا تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ فَلَا يُفْضِي إِلَى الْإِغَائِ الْعُمُومِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى؛ كَمَا فِي سَائِرِ الْمُخَصَّصَاتِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأئمة الأربعة ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ وهو اختيار إمام الحرمين، وطوائف المصنفين فى علم الأصول. والمذاهب التى نقلها المصنف مشهورة فى الكتب، وتوقف القاضى منها.

واعلم: أنا نقرّ الدليل المذكور هكذا؛ وذلك أن نقول:

عموم الكتاب مع خبر الواحد دليلان متعارضان، أما كون كل واحد منهما دليلًا؛ فباتفاق الخصوم فى هذه المسألة، ولا ندعى اتفاق الأمة فى ذلك؛ فإن الخلاف فى العموم مشهور فى أنه يفيد الاستغراق بظاهره، أو نقول: لا صيغة للعموم خاصة؛ على ما سبق فى «كتاب العموم».

وأما تعارضهما: فظاهر؛ لأن أحدهما يقتضى الثبوت فى جميع أفرادها، والثانى يقتضى الانتفاء عن بعض أفرادها، والعمل بكل واحد من كل وجه محال، وإهماهما من كل وجه تركٌ لكل واحد منهما؛ وهو ممتنع، فتعين العمل بكل واحد منهما من وجه؛ جمعًا بين الدليلين بقدر الإمكان، وصيانة لهما عن الإلغاء المطلق، ولا يحصل ذلك إلا بإعمال العام فى غير مورد الخاص، وإعمال الخاص فى مورد، ولا معنى للتخصيص المذكور إلا ذلك.

فإن قيل: «لا نسلم تعارضهما؛ وذلك لأن العام فى الأشخاص مُطلقٌ فى الأحوال والأزمنة والبقاع؛ فالآية تقتضى قتل كل مشرك فى حالة، وهى حالة الالتقاء، ولا تقتضى قتل كل مشرك فى كل حال.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن إلغاء الدليل بالكلية لا يجوز على الإطلاق؛ بل ذلك بشرط ألا يكون الملغى، أقوى من الملغى وههنا الملغى أقوى، وهو عموم الكتاب». وهذا المنع أورده صاحب «التلخيص».

والجوابُ عن الأوَّل: قد سبق، والجواب عن الثانى: أنَّ إلغاء الدليل [١٨] بالكلية لا يجوز؛ نظراً إلى كونه دليلاً، فمن ادعى أن معارضه أقوى، فعليه البيان، وهو محتاج إلى بيان أن أحدهما بلغ فى القوة إلى حدٍّ يمنع العمل بمعارضه من وجهٍ ما، وذلك ممنوع؛ على أنا سنبين تفاوتهما فى القوة والضعف.

وأما الثانى: فقد مرَّ الجواب عنه.

وأما مسلك الأصحاب: فهو حسنٌ.

وتحريره أن نقول: إن الصحابة - رضوان الله عليهم - أجمعوا على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وهذا ظاهر فى كتب المعتبرين من الأصوليين، منهم إمام الحرمين؛ فإنه صرَّح بأننا نعلم من سيرة الصحابة - رضى الله عنهم - الرجوع إلى أخبار الآحاد فى تخصيص الكتاب، وصرَّح بأنه يختار القطع فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ احتجاجاً بسيرة الصحابة، ولم يذكر الإجماع الذى نقله المصنّف عن الأصحاب.

قال «صاحب الملخص»: جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد على كل حال، ما لم يمنع منه مانع؛ وهو قول أصحاب الشافعى وكثير من أصحاب أبى حنيفة، رحمهم الله.

ثم قال: والدليل على ذلك أن الدليل الدال على وجوب العمل لم يفصل بين ما قلناه وبين تخصيص العموم بخبر الواحد.

فإن قيل: «وما ذلك الدليل؟»: قلنا: هو إجماع الصحابة على العمل به؛ فإننا رأيناهم يرجعون إلى أخبار [الآحاد] <sup>(١)</sup>، ويعملون بها، ولم ينقل عنهم شرط فى أن العمل بها إنما يكون فيما لا يوجب تخصيص العموم، ويدل على ذلك ما ظهر من عمل الصحابة بأخبار الآحاد فى تخصيص العموم.

هذا لفظ صاحب «الملخص».

ثم ذكر المسائل التى ذكرها المصنّف فى الدلالة على إجماع الصحابة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

(١) سقط فى «ب».



قال المصنف - رحمه الله - : وَأَمَّا جُمْهُورُ الْأَصْحَابِ فَقَالُوا: أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ عُمُومِ الْقُرْآنِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ، [١٨/ب] وَيَبْنُوهُ بِخَمْسِ صُورٍ:

إِحْدَاهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بِمَا رَوَاهُ الصَّدِيقُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «نَحْنُ - مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ».

وَتَانِيَتُهَا: خَصَّصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ، فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، بِخَيْرِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَالْمُغِيرَةَ بِنِ شُعْبَةَ؛ «أَنَّهُ ﷺ جَعَلَ لِلْحَدَّةِ السُّدُسَ؛ لِأَنَّ الْمُتَوَفَاةَ، إِذَا خَلَفَتْ زَوْجًا، وَبَنَتَيْنِ، وَجَدَّةً فَلِلزَّوْجِ الرَّبِيعُ (=) ثَلَاثَةٌ وَلِلْبَنَتَيْنِ الثَّلَاثَانُ (=) ثَمَانِيَةٌ، وَلِلْحَدَّةِ السُّدُسُ (=) اثْنَانِ؛ عَالَتْ الْمَسْأَلَةُ إِلَى ثَلَاثَةِ عَشَرَ، وَثَمَانِيَةَ مِنْ ثَلَاثَةِ عَشَرَ أَقْلٌ مِنْ ثُلُثِي التَّرِكَةِ».

وَتَالِثَتُهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، بِخَيْرِ أَبِي سَعِيدٍ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ بَيْعِ الدَّرْهَمِ بِالدَّرْهَمَيْنِ».

وَرَابِعُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بِخَيْرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَجُوسِ: «سُنُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ».

وَخَامِسَتُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، بِخَيْرِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَّتِهَا، وَخَالَتِهَا، وَبِنْتِ أُخِيهَا، وَبِنْتِ أُخْتِهَا».

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: هَلْ أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ هَذِهِ الْعُمُومَاتِ فِي هَذِهِ الصُّورِ، أَوْ مَا أَجْمَعَتِ؟

فَإِنْ قُلْتُمْ: «مَا أَجْمَعُوا» فَقَدْ سَقَطَ دَلِيلُكُمْ، وَإِنْ قُلْتُمْ: «أَجْمَعُوا» فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْمُخَصَّصُ لِهَذِهِ الْعُمُومَاتِ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ؟!

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا بُدَّ لِذَلِكَ الْإِجْمَاعِ مِنْ مُسْتَنَدٍ»: قُلْتُمْ: نَعَمْ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ الْمُسْتَنَدَ هُوَ هَذِهِ الْأَخْبَارُ؟!؛ إِذْ رُبَّ إِجْمَاعٍ خَفِيَ مُسْتَنَدُهُ؛ لِاسْتِغْنَائِهِمْ بِالْإِجْمَاعِ عَنْهُ.

الشرح: أما الأول: فالدليل عليه الصور المذكورة في المتن؛ وهذا لأن بعضهم خصَّص تلك العمومات بتلك الأخبار، وسكت الباقون؛ فكان ذلك إجماعاً.

وأما الثانى: فظاهر. واعلم: أن هذه طريقةٌ صحيحةٌ، واعتراض المصنّف عليها يندفع؛ لأننا نقول: أجمعوا على تخصيص تلك العمومات من الكتاب بخبر الواحد؛ هذا هو المنقول المحتجُّ به، وبه يسقط الأول؛ لظهور المخصّص الذى هو خبر الواحد.

وأما قوله: «لعل ذلك كان متواتراً». قلنا: الأصل عدمه. قال صاحب «التلخيص»: الدليل الذى تمسك به المصنّف مزيّف؛ لأننا نقول: قوله: «تقدّم العموم على الخاصّ» يفضى إلى إلغائه بالكلية: قلنا: نعم.

قوله: «وذلك لا يجوز»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو تساويا فى المتن والدلالة، وأما إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، فلم لا يجوز ذلك؟!:

قلنا: الجوابُ عنه: أن العامَّ أضعف دلالةً على صورة التخصيص من الخاصّ فى دلالتة عليها؛ وهذا ظاهر.

وأما المتن: فلأن كل واحد منهما حجة، ولا يرجح أحدهما على الآخر من حيث هو حجة؛ على أن الرجحان منتف بالاصل.

وقول بعضهم: «إن هذه النصوص عامّة فى الأشخاص، مطلقة فى الأحوال» - مندفع؛ لأنه يقتضى ذلك ألا تكون عامّة فى الأشخاص أيضاً؛ لخروج بعض الأفراد عنه فى تلك الأحوال.

قال المصنّف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الْمَانِعُونَ بِالْإِجْمَاعِ، وَالْخَبَرِ، وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ: أَنَّ عَمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - رَدَّ خَيْرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ؛ وَقَالَ: «لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبَّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا؛ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي؛ لَعَلَّهَا نَسِيَتْ أَوْ كَذَبَتْ».

وَأَمَّا الْخَبْرُ فَمَا رُوِيَ أَنَّهُ ﷺ قَالَ: «إِذَا رُوِيَ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ كِتَابَ اللَّهِ: فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ»؛ وَالْخَبْرُ الَّذِي يُخَصِّصُ الْكِتَابَ عَلَيَّ مُخَالَفَةَ الْكِتَابِ؛ فَوَجِبَ رَدُّهُ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَوَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَخَبَرَ الْوَاحِدِ مَظْنُونٌ؛ وَالْمَقْطُوعُ أَوْلَى مِنَ الْمَظْنُونِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ النَّسْخَ تَخْصِيصٌ فِي الْأَزْمَانِ، وَالتَّخْصِيصَ تَخْصِيصٌ فِي الْأَعْيَانِ؛ فَنَقُولُ:

لَوْ جَازَ التَّخْصِيصُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ لِأَجْلِ أَنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِّ أَوْلَى مِنْ

إِلْغَاءِ الْخَاصِّ، وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي النَّسْخِ؛ فَكَانَ يَلْزَمُ جَوَازُ النَّسْخِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا غَيْرُ جَائِزٍ.

وَاجْوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا لَا نَدَّعِي تَخْصِيصَ الْعُمُومِ بِكُلِّ مَا جَاءَ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ؛ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ وَارِدًا عَلَيْنَا؛ وَإِنَّمَا نُجَوِّزُهُ بِالْخَبَرِ الَّذِي لَا يَكُونُ رَاوِيَهُ مُتَّهَمًا بِالْكَذِبِ وَالنِّسْيَانِ، وَهَذَا الشَّرْطُ مَا كَانَ حَاصِلًا هُنَا؛ لِأَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَدَحَ فِي رَوَايَتِهَا بِذَلِكَ؛ فَلَمْ يَكُنْ قَادِحًا فِي غَرَضِنَا؛ بَلْ هُوَ بِأَنَّ يَكُونَ حُجَّةً لَنَا أَوْلَى؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَيْنَ أَنَّ رَوَايَتَهَا إِنَّمَا صَارَتْ مَرْدُودَةً؛ لِكَوْنِ الرَّاويِ غَيْرَ مَأْمُونٍ مِنَ الْكَذِبِ وَالنِّسْيَانِ، وَلَوْ كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ الْمُقْتَضِي لِتَخْصِيصِ الْكِتَابِ مَرْدُودًا كَيْفَمَا كَانَ لَمَّا كَانَ لِذَلِكَ التَّعْلِيلِ وَجْهٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَلَّا يَجُوزَ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ. فَإِنِ قُلْتُمْ: «إِنَّ مَا يَقْتَضِي تَخْصِيصَ الْكِتَابِ لَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِهِ» قُلْنَا فِي مَسْأَلَتِنَا ذَلِكَ بَعِيْنِهِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْبَرَاءَةَ الْأَصْلِيَّةَ يَقِينِيَّةً، ثُمَّ إِنَّا نَتْرُكُهَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ فَبَطَلَ قَوْلُكُمْ: «إِنَّ الْمَقْطُوعَ لَا يُتْرَكُ بِالْمُظَنُّونِ».

ثُمَّ نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ حُصُولَ التَّفَاوُتِ؛ وَبَيَّانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ فِي مَتْنِهِ، مَظَنُّونٌ فِي دَلَالَتِهِ؛ وَالْخَبَرَ مَظَنُّونٌ فِي مَتْنِهِ، مَقْطُوعٌ فِي دَلَالَتِهِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ حَصَلَ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا؛ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ!؟

الثَّانِي: أَنَّ الدَّلِيلَ الْقَاطِعَ: لَمَّا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ الْمَظَنُّونِ - لَمْ يَكُنْ وُجُوبُ الْعَمَلِ مَظَنُّونًا؛ لِأَنَّ تَقْدِيرَ ذَلِكَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «مَهْمَا حَصَلَ فِي قَلْبِكُمْ ظَنٌّ صِدْقِ الرَّاويِ فَاقْطَعُوا أَنَّ حُكْمِي ذَلِكَ».

فَإِذَا وَجَدْنَا الظَّنَّ، وَاسْتَدَلَّلْنَا بِهِ عَلَى الْحُكْمِ كُنَّا قَاطِعِينَ بِالْحُكْمِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ التَّفَاوُتَ حَاصِلٌ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ!؟

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الْأَصُولِيِّينَ اعْتَمَدُوا فِي الْجَوَابِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ:

أَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ يَأْبَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا فَصَلْنَا بَيْنَهُمَا؛ لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى الْفَصْلِ بَيْنَهُمَا؛

فَقَبِلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ، وَرَدُّوهُ فِي النَّسْخِ.

وَهَذَا الْجَوَابُ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّا بَيْنَا أَنَّ الَّذِي عَوَّلُوا عَلَيْهِ فِي أَنَّهُمْ قَبِلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ ضَعِيفٌ.

وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: ثَبِتَ بِمَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ قَبِلَ خَيْرُ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ لَوَجِبَ قَبُولُهُ فِي النَّسْخِ، وَثَبِتَ بِالِاتِّفَاقِ: أَنَّهُمْ مَا قَبَلُوهُ فِي النَّسْخِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ مَا قَبَلُوهُ فِي التَّخْصِيسِ أَيْضًا؛ ضَرُورَةَ الْعَمَلِ بِالِدَّلِيلِ.

وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِذِكْرِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا، وَهُوَ: أَنَّ التَّخْصِيسَ أَهْوَنُ مِنَ النَّسْخِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَأْثِيرِ الشَّيْءِ فِي الْأَضْعَفِ تَأْثِيرُهُ فِي الْأَقْوَى،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

تَبِيْهُ: فَأَمَّا قَوْلُ عِيْسَى بْنِ أَبَانَ، وَالكَرْخِيِّ فَمَبْنِيَّانِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ عِنْدَ عِيْسَى مَجَازٌ، وَالْعَامُّ الْمَخْصُوصَ بِالِدَّلِيلِ الْمُنْفَصِلِ مَجَازٌ عِنْدَ الْكَرْخِيِّ؛ وَإِذَا صَارَ مَجَازًا صَارَتْ دَلَالَتُهُ مَطْنُونَةً، وَمَتْنُهُ مَقْطُوعًا، وَخَيْرُ الْوَاحِدِ مَتْنُهُ [مَطْنُونٌ]، وَدَلَالَتُهُ مَقْطُوعَةٌ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَادُلُ.

فَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْعُمُومِ؛ فَيَكُونُ قَاطِعًا فِي مَتْنِهِ، وَفِي دَلَالَتِهِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرْجَحَ عَلَيْهِ الْمَطْنُونُ.

فَهَذَا هُوَ مَا خَذَهُمْ، وَالْكَلَامُ عَلَيْهِ هُوَ مَا تَقَدَّمَ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تقرير الإجماع أن يقال: أجمعت الصحابة على المنع من تخصيص الكتاب بخير الواحد، وإجماعهم حجة.

بيان الأول: أن عمر - رضى الله عنه - رد خير فاطمة بنت قيس، وهو أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى (١)، لما كان مخصصًا لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾

(١) أخرجه مسلم (١١١٧/٢) كتاب الطلاق: باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها حديث (١٤٨/٤٢) وأحمد (٤١١/٦-٤١٢) وأبو داود (٧١٥/٢) كتاب الطلاق: باب فى نفقة المبتوتة حديث (٢٢٨٨) والترمذى (٣٢٥/٣) كتاب الطلاق: باب ما جاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة رقم (١١١٩) والنسائى (٢١٠/٦) كتاب الطلاق: باب نفقة الحامل المبتوتة وابن ماجه (٦٥٦/١) كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا؛ هل لها سكنى ونفقة؟، حديث ٢٠٣٥، ٢٠٣٦ وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٧٦١) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦٤/٣) كتاب الطلاق، وابن حبان (٤٢٤ - الإحسان) والدارقطنى (٢٢/٤ - ٢٥) كتاب الطلاق والبيهقى (٤٧٢/٧ - ٤٧٤) كتاب النفقات: باب المبتوتة لا نفقة لها إلا أن تكون حاملا، من حديث فاطمة بنت قيس. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

[الطلاق: ٦]، وسكت الباقون من الصحابة؛ فكان إجماعاً<sup>(١)</sup>.

(١) قال شيخنا الشيخ محمد فايد: أكثر الحنفية يرون أن قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصاً عندهم إذا كان مستقل مقارن، وأن غير المستقل ليس بتخصيص ولا نسخ، بل يسمى استثناء وشرطاً إلخ. وأن الإخراج بالمستقل المتراحى نسخ لا تخصيص، وأن العام قطعى الدلالة عندهم، فإذا كان من الكتاب أو السنة المتواترة كان قطعى الثبوت والدلالة. وموقف الأصوليين من حالتين تجيء فيها خطابات الشارع عامة وخاصة فى موضوع واحد، وهما فى درجة واحدة، علم تاريخهما أو جهل، وفى هذا الفصل نتكلم عن حالة ثالثة فيها آية عامة أو حديث متواتر، كذلك عارض العموم فيهما خير خاص من أخبار الآحاد. ولا بد من التنبيه على أنه لم يعلم خلاف بين الأصوليين فى جواز تخصيص العام من الكتاب، أو السنة المتواترة بالمستقل المقارن القطعى الثبوت، بأن كان كتاباً، أو سنة متواترة، إلا ما حكاه صاحب إرشاد الفحول وغيره من مخالفة بعض الظاهرية فى تخصيص الكتاب بالكتاب، وبعض الشافعية وأحمد - فى رواية - ومكحول فى تخصيص السنة المتواترة بالكتاب، وقد ألحق الحنفية المشهور بالمتواتر قائلين: أما على رأى الجصاص ومن وافقه من أنه يفيد علم اليقين فظاهر، وأما على رأى من يرى أنه يفيد علم الطمأنينة؛ كابن أبان ومن وافقه - فلأنه قريب من اليقين، والعام ليس بحيث يكفر جاحده، فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخير المشهور؛ كقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل شيئاً» وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» هكذا وجه الحنفية رأيهم فى إلحاق المشهور بالمتواتر وبين أنه على رأى الجصاص ومن وافقه - من أنه يفيد علم اليقين أنه يقوى على معارضة الكتاب والخير المتواتر عندهم أما على رأى الثانى، فغير واضح ذلك منهم؛ لأن غاية ما تفيد هذه الشهرة غلبة الظن، أى ظنا أقوى مما يفيد خبر الواحد، ولا يصل بالخبر إلى درجة القطع، وإذن فكيف ينتهض الظن معارضا للقطعى؟ ولعل الحامل للحنفية على تلك المحاولة التى أبدوها فى الخير المشهور، وأنه ملحق بالمتواتر - ذهابهم إلى منع تخصيص القرآن بأخبار الآحاد؛ فإنهم لما وجدوا كثيراً من الأحاديث انعقد الإجماع على تخصيص القرآن بها - فتحوا باب الشهرة واسعة، واعترفوا بتخصيصه، وراحوا يدعون الشهرة فى كثير من الأحاديث، راجين من وراء ذلك دفع ما يعود على أصلهم بالبطلان، وقد أفرطوا فى ادعاء الشهرة حتى ادعاه بعضهم فى أحاديث لم يثبت رفعها، فضلاً عن شهرتها فعلوا ذلك فى حديث: «أخروهن من حيث أحرهن الله» فأنبتوا بذلك فرضاً على الرجل وهو تأخير المرأة عنه فى صلاحه، حتى إذا لم يفعل وحادثه المرأة فيها - فسدت صلاحه، وها هو ذا الكمال بن الهمام - وهو حنفى له مكانته بين الأحناف يقول فى فتح القدير تعليقا على قول شارح الهداية: «إن الحديث من المشاهير» - إنه لم يثبت رفعه، فضلاً عن كونه من المشاهير، وإنما هو فى مسند عبدالرزاق، موقوف على ابن مسعود إلخ ما قال. فعلوا ذلك أيضاً فى حديث: «لا نكاح إلا بشهود» جاء فى العناية على الهداية: «وأما اشتراط الشهادة؛ فلقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» واعترض بأنه خير واحد؛ فلا يجوز تخصيص قوله تعالى: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» به، وأجاب فخر الإسلام بأن هذا حديث مشهور، تلقته الأمة بالقبول، فتحوز الزيادة =

= به على الكتاب» وعلق ابن الهمام على ذلك بأن ابن حبان روى من حديث عائشة أنه ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاحروا فالسلطان ولي من لا ولي له» قال ابن حبان: لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا، وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الإسلام أن حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به، هذا، ولما كان الكلام في هذا الفصل يتعلق بخبر الواحد الذي يتعارض مع العام من الكتاب أو السنة المتواترة، وهل يجوز تخصيص ذلك به أو لا، وكان هناك قوم ينكرون وجوب العمل بخبر الواحد، مطلقا - كان ولا بد من التنبيه - قبل حكاية المذاهب في هذا المقام - على أن الخلاف هنا بين الذين يرون حججه على ما هو التحقيق؛ إذ لا إشكال بين الأصوليين في عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، على رأى من يقول بأنه ليس بحجة.. وللأصوليين في جواز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، أقوال: القول الأول وهو المختار فى كتب الحنفية: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، ما لم يخصا بقطعى دلالة وثبوتا. وقد نبه الكمال وشارح التيسير على أن محل الكلام عند الحنفية - وجلى أن مراده المشتريين للمقارنة منهم؛ لأن غير المشتريين لا يحتاجون إلى مثل هذا الفرض - ما لو فرض نقل الراوى أن الخير قارن نزول الكتاب بأن يروى أن النبى ﷺ قرن بتلاوته الكتاب كلاما دالا على خروج بعض أفراد الكلام العام وإن لم يعلم خلاف بينهم فى عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما اختلفوا فى قطعية العام.. ووضح أن التنبيه على الأول من أجل أن أكثر الحنفية يشترطون المقارنة فى المخصص الأول، فلا بد إذن من معرفة تلك المقارنة - وطريقهما ما ذكر. ثم الكلام بعد ذلك فى كونه مخصصا أو لا؛ إذ لو لم يظهر ذلك لتوهم أن المنع من التخصيص بناء على فقدان الشرط، وليس كذلك وعلى الثانى لدفع ما قد يتوهم أن من يرى ظنية العام من الحنفية يرى التخصيص بخبر الواحد كما هو مذهب غيرهم من الظنيين فنبه على أنه لا خلاف بينهم فى عدم الجواز.. هذا ما يؤخذ من كتب المتأخرين منهم، وبالرجوع إلى ما قاله المتقدمون نرى أن أبا بكر الجصاص يذكر فى أصوله أن تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد، يجب أن يراعى فيه أن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد وغير مفتقر إلى البيان، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة الثابتة قد ثبت خصوصه بالاتفاق، أو كان فى اللفظ احتمال للمعاني، أو اختلف السلف فى معناه وسوغوا الاختلاف فيه، وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ فى نفسه مجملا مفتقرا إلى البيان - فإن خبر الواحد مقبول فى تخصيصه والمراد به. ثم قال: وهذا عندى مذهب أصحابنا، وعليه مدار أصولهم ومسائلهم وقد قال عيسى بن أبان فى الحجج الصغير: لا يقبل خبر خاص فى رد شىء من القرآن ظاهر المعنى، حتى يجيء ذلك مجيئا ظاهرا، يعرفه الناس ويعلمون به، مثل ما جاء أن لا وصية لوارث، ولا تنكح المرأة على عمتها؛ فإنه إذا جاء هذا الجيء فهو مقبول؛ لأن مثله لا يكون وهما، وأما إذا ورد عن رسول الله ﷺ حديث خاص، فكان ظاهر معناه ينافى السنن الثابتة وأحكام الإسلام، أو كان ينفى سنة مجمعا عليها، أو يخالف شيئا من ظاهر القرآن، فإن -

أما الأول: فالدليل عليه قول عمر - رضى الله عنه - : «لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبَّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَّا نَدْرِي لَعَلَّهَا نَسِيَتْ أُمَّ كَذَبَتْ» (١).

وأما الخبر: فوجه التمسك به: أن العام يقتضى ثبوت الحكم فى كل فرد من أفراد ما تناوله؛ فيقتضى ثبوت الحكم فى الفرد الذى يقتضى الخاص ثبوت الحكم فيه؛ ولا معنى للمخالفة إلا ذلك.

= كان الحديث له وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك - حمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن، وأوقفه لظاهر القرآن، فإن لم يكن له معنى يحتمل ذلك فهو شاذ. قال عيسى: وكل آية من القرآن كانت خاصة فى قول جماعة أهل العلم، فالأخبار مقبولة بالنسبة لها. ولأهل العلم النظر فى ذلك بأحسن ما بينهم فى ذلك من الأخبار وأشبهها بالسنن؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ هى خاصة عندهم؛ لأن الصغيرين اللذين لم يعقلا لم يدخلها فيها فى قول أحد من العلماء فلما أجمعوا على أنها خاصة قبل الخبر الخاص فى المراد بها، وقال فى الحجج الكبير: وكل أمر منصوص فى القرآن فجاء خير يردّه أو يجعله خاصا، وهو عام بعد أن يكون ظاهر المعنى، لا يحتمل التفسير والمعانى - فإن ذلك الخير إن لم يكن ظاهرا قد عرفه الناس، وعلموا به حتى لا يشذ منهم إلا الشاذ؛ فهو متروك. فهذا نص منهم على أن ظاهر القرآن الذى لا يحتمل التفسير والمعانى، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - لا يخص بخير الواحد، ولا شك أن هذا يتفق وما قرره المتأخرون ولا يزيد عليه إلا فى التفصيل والإيضاح.

قال أبو بكر: وهذا مذهب الصدر الأول قد روى هذا الاعتبار عن جماعة منهم، وحكى عنهم روايات تثبت أن مذهبهم كذلك، وستأتى ذكرها عند الأدلة.

القول الثانى: أنه يجوز تخصيصه مطلقا، سواء خص بقطعى أو لا، وهو مذهب الأكثر من أهل الأصول.

القول الثالث: أنه لا يجوز تخصيصه مطلقا، وقد ذكر صاحب إرشاد الفحول أنه مذهب بعض الحنابلة، وحكاها الغزالي فى المنحول عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله ابن القطان عن طائفة من أهل العراق. وتوقف فى المسألة القاضى أبو بكر؛ على ما حكاها جماعة وهو القول الرابع. ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فايد فى العام.

- (١) أخرجه مسلم (٥ / ٣٥٦): كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث (١٤٨٠) وأبو داود (٢ / ٢٨٨) كتاب الطلاق: باب من أنكز على فاطمة بنت قيس، حديث (٢٢٩١). وأحمد فى مسنده (٦ / ٤١٢) وأبو بكر بن أبى شيبة (٤ / ١٣٦) كتاب الطلاق: باب من قال فى المطلقة ثلاثا: لها النفقة، حديث (١٨٦٥٩) والدارقطنى (٤ / ٢٤) كتاب الطلاق، حديث (٦٩) وعبد الرزاق (٧ / ٢٤): كتاب الطلاق: باب عدة الحبلى ونفقتها، حديث (١٢٠٢٨). وابن حبان فى صحيحه (١٠ / ٦٣ - الإحسان) كتاب الرضاع: باب النفقة، حديث (٤٢٥٠) والدارمى فى سننه (٢ / ١٦٤): كتاب الطلاق باب فى المطلقة ثلاثا: لها السكنى والنفقة أم لا، والبيهقى فى سننه الكبرى (٧ / ٤٧٥): كتاب النفقات: باب من قال لها النفقة.

أما قوله: «لو جاز التخصيصُ في الأعيان بخبر الواحد، لكان ذلك لأجل أن تخصيص العامِّ أولى من إلغاء الخاصِّ، وهذا المعنى قائم في النسخ؛ فيلزم جواز النسخ بخبر الواحد» - فهذه ملازمة لأبَد من إثبات عليية المشترك بدليل يدلُّ عليها، وذلك الدليل هو الدوران؛ ووجهه ظاهر.

واعلم: أن اجواب الثالث ضعيف، وبيانُ ضعفه: أن نقول: النقض بالبراءة الأصلية مندفع؛ وذلك لأن الاستصحاب ليس بقاطع؛ فإن استمرار ما تيقننا أصل ثبوته غيرُ مقطوع به، بل هو مظنونٌ ظناً ضعيفاً، غاية ما في الباب: أن أصله - وهو المدعى استمراره - مقطوع به؛ وذلك لا يجديه نفعاً.

أمَّا قوله: «الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة، وخبر الواحد مقطوع الدلالة مظنون المتن» - فضعيف.

وبيَّانته: أن العامِّ من الكتاب قاطع المتن؛ لأنه كلام الله تعالى قطعاً، مظنون الدلالة، وخبر الواحد مظنون المتن مظنون الدلالة:

أما الأول: فظاهر، وأما [١٩/أ] الثاني: فلأن الخبر الواحد الخاصَّ يحتمل الجاز؛ غاية ما في الباب: أنه لا يحتمل التخصيص؛ ولكن لا يجديه نفعاً.

نعم: يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاصِّ على مَوْرده الخاصِّ؛ بخلاف العامِّ في دلالاته على مَوْرِدِ الخاصِّ.

أما قوله: «القاطعُ دلَّ على وجوب العمل بالخاصِّ»:

قلنا: نعم؛ فإن غايته الإجماع، وهو ليس بقاطعٍ على رأيه.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكنَّ وجوب العمل بالمظنون لا يخرجُه عن كونه مظنوناً في نفسه، وقد أوضحنا ذلك في أول هذا الكتاب إيضاحاً شافياً.

أما قوله: «الأصوليون اعتمدوا في الجواب عنه على حرفٍ واحدٍ؛ وهو أن الصحابة رضی الله عنهم - أجمعوا على الفضل»:

تقريره: أن يقال: أجمعوا على قبول خبر الواحد في التخصيص، وأجمعوا على رد خبر الواحد في النسخ.

وإذا صحَّ كلُّ واحد من الإجماعين على هذا الوجه - بطلَّ إلحاقُ أحدهما بالآخر بطريق القياس، طرْدًا كان أو عكسًا؛ جزماً.



وأما استضعاف المصنّف لذلك: فهو ضعيف؛ لما بينا من صحة التمسك بإجماع الصحابة في هذه المسألة.

قال صاحب «التلخيص»: الجواب الذى ذكره المصنّف عن أثر عمر - رضى الله عنه - : ضعيف؛ لأنّ التهمة التى ذكرها عمر ليست مختصّة براوى هذا الخبر؛ بل هو شامل لجميع صور أخبار الآحاد؛ لأنّه علّل بجواز النسيان أو الكذب؛ لأنّ «لعلّ» لا تقتضى إلا الجواز، فرد الشهادة مرتّب على العلة قبل ذلك، على أنه كان يعتقد أنه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب ولا بالسنة المتواترة؛ لأجل أخبار الآحاد التى يُمكن فيها الاحتمال المذكور، ولم ينكر أحد من الصحابة على رده، ولا على تعليقه؛ فدل ذلك على انعقاد إجماعهم على ذلك.

وأما نقضه بالسنة المتواترة: فغايبته أنه عامّ دخله التخصيص؛ وهو حجة.

أما قوله: «الخبر مقطوع به فى دلالته، مظنون فى متنه»:

قلنا: لا نسلم كون الخبر مقطوع الدلالة، إذا كان معارضاً للكتاب؛ فضلاً عن كونه مظنون [١٩/ب] الدلالة.

وقال بعضهم: [خير الواحد قد يخصّص ما ليس بحكم شرعيّ؛ كالأخبار الصرّفة أو ما فيه حكم شرعيّ؛ لكن] (١) لا يكون فيه وجوب عمل؛ بأن يكون إباحة أو تحريمًا أو كراهةً أو ندبًا، أو من باب نصب الأسباب والشروط والموانع، ووجوب العمل ليس بلازم، والكل مندفع.

وبيان اندفاع الأول: مذكور فى المتن، وبسطه أن نقول: رد عمر - رضى الله عنه - خير فاطمة بنت قيس، وعلّل الرد بما يرد ظاهراً على اتهامها بالكذب والنسيان؛ وهذا ظاهر كلامه؛ وهذا لأنّ الموجب للردّ لو كان كونه خيراً واحداً لما كان لتعليقه بما ذكر وجه.

وأما قوله: «الخبر عامّ دخله التخصيص؛ فهو حجة» - فهو حقّ.

والجواب عن أصل السؤال: أن التخصيص بيان، وليس بمخالف.

وأما قوله: «لا نسلم أن الخبر مقطوع الدلالة إذا كان معارضاً للكتاب» - فهو مندفع؛ لأنه اعتبر عدم التعارض شرطاً فى دلالة المعارض؛ وهذا فاسد؛ لأنّ دلالة الدليل لا يعتبر فيها عدم المعارض، بل ترتب المدلول على الدليل مشروط به.

وأما قول بعضهم: «الخير قد لا يتضمّن حكماً شرعياً»:

قلنا: هذا لا يتّجه؛ لأن الكلام في تخصيص الكتاب بخير الواحد، إذا كانا حكمين شرعيين من باب الخطأ المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء والتخيير، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثانية:

يَجُوزُ تَخْصِيصُ عُمُومِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَأَحْمَدَ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَالْأَشْعَرِيِّ، وَأَبِي هَاشِمٍ أَحْيَرًا. وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ مُطْلَقًا، وَهُوَ قَوْلُ الْجُبَّائِيِّ، وَأَبِي هَاشِمٍ أَوْلًا. وَمِنْهُمْ: مَنْ فَصَّلَ، ثُمَّ ذَكَرُوا فِيهِ وَجُوهًا أَرْبَعَةً:

الأوّل: قَوْلُ عَيْسَى بْنِ أَبَانَ: إِنْ تَطَرَّقَ التَّخْصِيصُ إِلَى الْعُمُومِ جَازَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

والثاني: قَوْلُ الْكَرْنَجِيِّ، وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ جَازَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

والثالث: قَوْلُ كَثِيرٍ مِنْ فَقَهَائِنَا، وَمِنْهُمْ ابْنُ سُرَيْجٍ: يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ الْجَلِيِّ دُونَ الْخَفِيِّ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِ الْجَلِيِّ وَالْخَفِيِّ؛ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أحدها: أَنَّ الْجَلِيَّ: هُوَ قِيَاسُ الْمَعْنَى، وَالْخَفِيُّ: هُوَ قِيَاسُ الشَّبَهِ.

وثانيها: أَنَّ الْجَلِيَّ: هُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي، وَهُوَ غَضْبَانٌ»؛ وَتَعْلِيلُ ذَلِكَ بِمَا يُدْهِشُ الْعَقْلَ عَنْ إِتْمَامِ الْفِكْرِ، حَتَّى يَتَعَدَّى إِلَى الْجَائِعِ وَالْحَاقِنِ.

وثالثها: قَوْلُ أَبِي سَعِيدِ الْإِصْطَخَرِيِّ، وَهُوَ: «أَنَّ الْجَلِيَّ هُوَ الَّذِي إِذَا قَضَى الْقَاضِي بِخِلَافِهِ يَنْتَقِضُ قَضَاؤُهُ».

والرابع: قَوْلُ الْغَزَالِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَهُوَ: أَنَّ الْعَامَّ وَالْقِيَاسَ: إِنْ تَفَاوَتَا فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ رَجَحْنَا الْأَقْوَى، وَإِنْ تَعَادَلَا تَوَقَّفْنَا.

وَأَمَّا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فَقَدْ ذَهَبَا إِلَى الْوَقْفِ:

قَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ: وَالْقَوْلُ بِالْوَقْفِ يُشَارِكُ الْقَوْلَ بِالتَّخْصِيصِ مِنْ وَجْهِ، وَيُبَيِّنُهُ مِنْ وَجْهِ: أَمَّا الْمَشَارَكَةُ فَلِأَنَّ الْمَطْلُوبَ مِنْ تَخْصِيصِ الْعَامِّ بِالْقِيَاسِ إِسْقَاطُ الْإِحْتِجَاجِ بِالْعَامِّ، [وَالْوَقْفُ] يُشَارِكُهُ فِيهِ.

وَأَمَّا الْمُبَايَنَةُ فَهِيَ: أَنَّ الْقَائِلَ بِالتَّخْصِيسِ بِحُكْمٍ بِمُقْتَضَى الْقِيَاسِ، وَالْوَاقِفُ لَا يَحْكُمُ

به.

تَبْيِيهِ: نِسْبَةُ قِيَاسِ الْكِتَابِ إِلَى عُمُومِ الْكِتَابِ كِنِسْبَةِ قِيَاسِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ إِلَى عُمُومِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ، وَكِنِسْبَةِ قِيَاسِ خَبَرِ الْوَاحِدِ إِلَى عُمُومِ خَبَرِ الْوَاحِدِ؛ وَالْخِلَافُ جَارٍ فِي الْكُلِّ.

وَكَذَا الْقَوْلُ فِي قِيَاسِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ؛ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عُمُومِ الْكِتَابِ، وَبِالعَكْسِ.

أَمَّا قِيَاسُ خَبَرِ الْوَاحِدِ: إِذَا عَارَضَهُ عُمُومُ الْكِتَابِ، أَوْ السَّنَةُ الْمُتَوَاتِرَةُ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُهُ أَبْعَدَ.

لَنَا: أَنَّ الْعُمُومَ، وَالْقِيَاسَ دَلِيلَانِ مُتَعَارِضَانِ، وَالْقِيَاسَ خَاصٌّ؛ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ.

أَمَّا أَنَّ الْعُمُومَ دَلِيلٌ فَبِالِاتِّفَاقِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْقِيَاسَ دَلِيلٌ فَلِأَنَّ الْعَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ وَاجِبًا، وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ هَذِهِ الدَّلَالَةَ فِي «بَابِ الْقِيَاسِ» إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَالتَّقْرِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى. وَاحْتَجَّ الْمَانِعُونَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْحُكْمَ الْمَدْلُولَ عَلَيْهِ بِالْعُمُومِ مَعْلُومٌ، وَالْحُكْمَ الْمَدْلُولَ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ مَظْنُونٌ؛ وَالْمَعْلُومُ رَاجِحٌ عَلَى الْمَظْنُونِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْقِيَاسَ فَرَعُ النَّصِّ، فَلَوْ خَصَّصْنَا الْعُمُومَ بِالْقِيَاسِ لَقَدَّمْنَا الْفَرَعَ عَلَى الْأَصْلِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِحْتِهَادُ إِلَّا بَعْدَ فَقْدِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ تَخْصِيسِ النَّصِّ بِالْقِيَاسِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمَعَةً عَلَى أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقِيَاسِ الْأَلَّا يَرُدُّهُ النَّصُّ، وَإِذَا كَانَ الْعُمُومُ مُخَالَفًا لَهُ فَقَدْ رُدَّهُ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ لَوْ جَازَ التَّخْصِيسُ بِالْقِيَاسِ لَجَازَ النِّسْخُ بِهِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: مَا تَقَدَّمَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْقِيَاسَ الْمُخْصَّصَ لِلنَّصِّ يَكُونُ فَرَعًا لِنَصِّ آخَرَ؛ وَحَيْثُ يَزُولُ

السُّؤَالُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ فَرَعًا لِنَصِّ آخَرَ، فَكُلُّ مُقَدِّمَةٍ لِأَبَدِّ مِنْهَا فِي دَلَالَةِ النَّصِّ عَلَى الْحُكْمِ كَانَتْ مُعْتَبَرَةً فِي الْجَانِبِينَ، وَأَمَّا الْمُقَدِّمَاتُ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْهَا فِي دَلَالَةِ الْقِيَاسِ فَهِيَ مُخْتَصَّةٌ بِجَانِبِ الْقِيَاسِ فَقَطُّ.

فَإِذَنْ: إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِالْقِيَاسِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَكْثَرَ، وَبِالْعُمُومِ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَقَلِّ؛ فَكَانَ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِالْعُمُومِ أَظْهَرَ مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ، وَالْأَقْوَى لَا يَصِيرُ مَرْجُوحًا بِالْأَضْعَفِ:

قُلْتُ: قَدْ تَكُونُ دَلَالَةُ بَعْضِ الْعُمُومَاتِ عَلَى مَدْلُولِهِ أَقْوَى وَأَقَلُّ مُقَدِّمَاتٍ مِنْ دَلَالَةِ عُمُومٍ آخَرَ عَلَى مَدْلُولِهِ.

وَعِنْدَ هَذَا: يَظْهَرُ أَنَّ الْحَقَّ مَا قَالَهُ الْغَزَالِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَهُوَ: أَنَّ دَلَالَةَ الْعُمُومِ الْمَخْصُوصِ عَلَى مَدْلُولِهِ، إِذَا افْتَقَرَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَدَلَالَةَ الْعُمُومِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْقِيَاسِ، إِذَا افْتَقَرَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ بَحَيْثُ تَكُونُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتُ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْقِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ؛ بَحَيْثُ تَكُونُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتُ مَعَ الْمُقَدِّمَاتِ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْقِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتِ الْعُمُومِ الْمَخْصُوصِ أَوْ أَقَلِّ جَازٍ؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَتَوَجَّهَ مَا قَالُوهُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ: إِنْ اقْتَضَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ بِالْقِيَاسِ فَلْيَقْتَضِ أَلَّا يَجُوزَ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ وَلَا شَكَّ فِي فَسَادِ ذَلِكَ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ نَقُولَ: مَا الَّذِي تُرِيدُ بِقَوْلِكَ: شَرَطُ الْقِيَاسِ أَلَّا يَدْفَعَهُ النَّصُّ؟:

إِنْ أَرَدْتُمْ: أَنَّ شَرْطَهُ أَلَّا يَكُونَ رَافِعًا لِكُلِّ مَا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَحَقٌّ.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ: أَلَّا يَكُونَ رَافِعًا لِشَيْءٍ مِمَّا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَهُوَ عَيْنُ الْمُتَنَازَعِ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : المسألة الثانية: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس؛ وهو قول الشافعي وأبي حنيفة وأحمد ومالك - رضى الله عنهم - والأشعري وجماعة من المعتزلة؛ كأبي هاشم، وأبي الحسين البصرى؛ وذلك على الإطلاق (١).

(١) قال شيخنا الشيخ فايد: قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد، وهذا الحكم معلل بعلّة توجد في غيره من الأفراد؛ كأن =

وذهب أبو علي الجبائي، وجماعة من المعتزلة: إلى تقديم العام على القياس مطلقاً.

= يقول قائل لمن له أن يأمره: «لا تعط من سألك شيئاً» «من» عام ينتظم جميع أفراد السائلين، أغنياء، أو فقراء، علماء أو جهلاء، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول: «وأعط محمدًا لفقره» فلما علمنا العلة، وأردنا تعميم محل الإعطاء فهل نقول: إنه مأمور بإعطاء كل فقير سواء كان محمدًا أو غيره؟ وبعبارة أخرى، هل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس، ونقول: إن مراد الناهي بلفظ العام غير الفقراء، ويكون المخرج نوعين: أحدهما بالنص وهو «محمد»، والثاني بالقياس وهو غيره من الفقراء؟. هذا هو محل النزاع بين الأصوليين. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان من أثر اختلاف الأصوليين في دلالة العام اختلافهم في جواز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بالقياس، إذا لم يخصصا بدليل مستقل مقارن قطعي الثبوت، ونذكر هنا أمراً آخر، كان سبباً من أسباب الخلاف بينهم في جواز التخصيص بالقياس، وهو وجود الضعف في القياس الناشئ من احتياجه في الغالب إلى الاجتهاد في أمور كون حكم الأصل معللاً، وتعيين علته، ووجودها في الأصل، ووجودها في الفرع، وخلوها عن المعارض فيهما، وكل ذلك بعد معرفة حكم الأصل والأمور الاجتهادية يتطرق إليها احتمال الخطأ، وهذا بخلاف الخير؛ فإن محل الاجتهاد فيه إن كان أمراً: عدالة الراوى، وكيفية الدلالة؛ لهذين الأمرين وقع الخلاف بين علماء الأصول في جواز تخصيص العام بالقياس وعدم جوازه، وذهبوا فيه مذاهب شتى: فذهب الأئمة الأربعة، والأشعري، وأبو هاشم من المعتزلة إلى الجواز، إلا أن الذين قالوا بأن دلالة العام على أفرادها قطعية فشرطوا لذلك أن يكون العام مخصصاً بغير القياس بدليل متصل مقارن قطعي الدلالة إن كان العام كذلك. وذهب أبو علي الجبائي من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس مطلقاً، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، وسواء كان العام مخصوصاً أو لا ونقله القاضي في التقريب عن الأشعري. وذهب ابن سريج إلى الجواز، إن كان القياس جلياً؛ وهو ما كان الجامع فيه وصفاً مناسباً للحكم، لا إن كان خفياً وهو قياس الشبه؛ كقياس طهارة الخبث على طهارة الحدث في تعين الماء للطهارة؛ بجامع أن كلا طهارة تتراد للصلاة؛ فإن هذه العلة غير مناسبة للحكم بذاتها إلا أنه يتوهم فيها المناسبة؛ لأن الشارع رتب عليها تعين الماء في الطهارة الحديثية وقيل: الجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع؛ كقياس الأمة على العبد في تقويم البعض على معتنق بعضه الآخر ليعتق الكل، أو ما كان تأثير الفارق فيه ضعيفاً؛ كقياسهم العمياء على العوراء في عدم الإجزاء في الضحية بجامع النقص. والخفى: ما كان تأثير الفارق فيه قوياً؛ كقياس القتل بالمتنقل على القتل بالحدود. وقيل: يجوز إن كان أصله وهو المقيس عليه مخرجاً من ذلك العام بنص، وقيل: يجوز إن كان المقيس عليه مخرجاً من العام أو ثبتت علة القياس بنص أو إجماع، وإلا اعتبرت القرائن، فإن ظهر ما يرجح القياس خصص العام، وإلا عمل به وألغى القياس؛ وهو مختار ابن الحاجب. وذهب الإمام حجة الإسلام الغزالي إلى أنه إن تفاوتت القياس والعام في غلبة الظن، رجح الأقوى، فإن تعادلا فالوقف. وذهب القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين إلى الوقف. والحاصل من جملة هذه المذاهب أنها راجعة إلى القول بالجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، وإلى التفصيل، والوقف. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فايد في العام.

وذهب ابن سريج، وغيره من أصحابنا: إلى جواز تخصيص العام بجليّ القياس دون خفيّه.

وذهب عيسى بن أبان، والكرخي: إلى جواز تخصيص العام المخصّص لا غير بالقياس؛ غير أن الكرخي شرط أن يكون مخصّصاً بدليل منفصل، وأطلق عيسى بن أبان. واختار صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: أن تخصيص [٢٠/أ] العام بالقياس جائز، إن كانت العلة منصوصة، أي: ثبتت عليتها بنص أو إجماع، وأما إذا كانت العلة مستنبطة، فلا. ولأبي هاشم الجبائي قولان.

وأما قوله في هذا الموضوع: «الجبائي» فهو أبو علي الجبائي.

وأما تفسير القياس الجليّ: بما ينقض به قضاء القاضى - فقد وقع فى كلام غير المصنّف، وهو يوهم الدّور، والقوم لم يذكروا على سبيل التعريف، بل لعلّهم أرادوا بهذا الكلام: أن قضاء القاضى المخالف للقياس الجليّ ينقض به، وقد بيّن هناك القياس الجليّ.

فإذا قيل هنا: «وما القياس الجليّ؟»: قلنا: الذى بيناه، ونقضنا به حكم الحاكم المخالف له؛ وعلى هذا: فلا دور.

وأما الفرق بين قياس المعنى - وهو: الذى يُثبِتُ عَلِيَّةَ المشترك بين الأصل والفرع - وبين قياس الشبه، وتمييزه عن الطرد -: فغامض جدًّا.

وإذا انتهينا إلى «كتاب القياس» - بسطنا الكلام فيه، وأوضحناه، بعون الله تعالى وتأييده.

ومن نظائره: قياس العبد على غيره من الأموال، والمناسبة كونُ كُلِّ واحد منهما لا يبذل الأعضاض فى مقابلته.

وأما قول الغزالي<sup>(٢)</sup>: إن العامّ والقياس إن تقاربا فى إفادة غلبة الظن، رجّحنا الأقوى - أي: عمِلْنَا بالأقوى - وإن تساويا، توقّفنا -: فكلام صحيح لا غبار عليه؛ فإننا قد تَعَيَّدْنَا بالظنّ فى مسالك الظنون، ولكن لا بدّ من رجحان غلبة الظنّ فى بعض صور العامّ على غلبة الظنّ فى بعض صور القياس، وبالعكس: يستقيم هذا التفصيل؛ وإلّا فلقاتل أن

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ٣١٣).

(٢) ينظر المستصطفى (٤ / ١٣٢).

يقول: الظنُّ الحاصلُ من العامِّ إذا كان من الكتاب أو من السنة المتواترة - راجح على الظنِّ الحاصل من القياس؛ فلا بد من بيان الاحتمالين؛ ليستقيم التفصيل:

فنقول: قال الغزاليُّ في «المستصفى»<sup>(١)</sup>: العموم تارةً يضعف بألا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق [٢٠/ب] إليه تخصيصات كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فإن دلالة قوله - عليه السلام - : «لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ» على تحريم الأرز [والتمر] - أقوى من دلالة قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقد دَلَّ الكتابُ على تحريم الخمر، وخصَّصنا به قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار: فلو لم يرد خبرٌ في تحريم كل مسكر، لكان إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعله الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهذا ظاهر في عموم هذه الآية، وعموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾؛ لكثرة المخرج عنهما؛ لضعف قصد العموم بسببه، ولهذا جوز عيسى بن أبان ذلك في أمثاله، دون ما بقى على العموم.

ولكن لا يبعد ذلك - أيضًا - فيما يبقى عامًّا؛ لأننا لا نشكُّ بأن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في القوة؛ لاختلافها في ظهور [إرادة] قصد ذلك المسمى بها.

وإذا تقابل العمومان، وجب تقديم أقواهما؛ وكذلك إذا تقابل [قياسان]، وجب تقديم الأقوى؛ وكذلك إذا تقابل [٢] نص وقياس، وجب تقديم الأقوى، فلا يبعد أن يكون قياسٌ قوياً أغلب على الظن من عمومٍ ضعيف، أو عموم قوياً أغلب على الظن من قياس ضعيف؛ [فنقدم الأقوى]. هذا ما قاله الغزاليُّ؛ وهو حق واضح؛ وبه يتضح ما نقله المصنف عنه.

لا يقال: «يلزم الغزاليُّ أن يقول بذلك في خير الواحد مع العموم؛ فإن هذه المرجحات متجهَةٌ هناك من جهة غلبة المجاز على أحدهما، وقتله في الآخر، وكثرة الأفراد، وقتلها»: لأننا نقول: هذا غير لازم للغزالي:

وبيانه: هو أن الغزاليُّ يرى أن خير الواحد من العموم: إذا تعارضا، فخير الواحد في

(١) ينظر المستصفى (٢ / ١٣٢).

(٢) سقط في «ب».

دلالتة على مَوْرَدِه (١) الخاصّ - كالتنصّ، أو هو نصٌّ فيه، ودلالة العموم على مَوْرِدِ الخاصّ - دلالة ضعيفة؛ لاحتمال الإجمال فى صيغة العموم؛ بسبب الاشتراك على رأى قوم، ولا كذلك القياسُ مع العمومات؛ فاندفع الإشكال.

ولا بد من نقل [٢١/أ] كلام الغزاليّ فيما اختاره: إذا تعارضَ خير الواحد (٢) والعموم، فنقول: قال الغزاليّ فى «المستصفى» فى «مسألة خير الواحد والعموم»: والمختار: أن خير العدل أولى؛ لأن سكون النفس إلى عدل واحد فى الرواية لما هو نصٌّ كسكونها إلى عدلين فى الشهادة.

أما اقتضاء آية المواريث الحُكْمَ فى حق القاتل والكافر - فضعيف، وكلامٌ من يدعى إجمال العموم - قوىٌّ واقع، وكلامٌ من ينكر كون خير الواحد حجة - ضعيف إلى الغاية؛ ولذلك ترك توريث فاطمة - رضى الله عنها - لقول أبى بكر - رضى الله عنه - «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ؛ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ» (٣)؛ ونحن نعلمُ: أن [تقدير]

(١) فى «ب»: مورد.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٢١ - ١٢٢).

(٣) أخرجه البخارى (٦/٢٢٧ - ٢٢٨) كتاب فرض الخمس: باب فرض الخمس حديث

(٣٠٩٤)، (٧/٣٨٩) كتاب المغازى باب حديث بنى النضير حديث (٤٠٣٣)، (٩/٤١٢ -

٤١٣) كتاب النفقات: باب حيس الرجل قوت سنة على أهله حديث (٥٣٥٨)، (١٣/٢٩٠ -

٢٩١) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلو فى الدين

والبدع حديث (٧٣٠٥) ومسلم (٣/١٣٧٧ - ١٣٧٩) كتاب الجهاد: باب حكم الفسء

حديث (٤٩/١٧٥٧) وأبو داود (٢/١٥٤ - ١٥٦) كتاب الخراج: باب فى صفايا رسول الله

ﷺ من الأموال حديث (٢٩٦٣) والترمذى (٤/١٥٨) كتاب السير: باب ما جاء فى تركة

رسول الله ﷺ حديث (١٦١٠) وفى «الشمال» (٢١٦) وعبد الرزاق (٩٧٧٢) وأبو يعلى

(١٢/١٣، ٢) رقم (٢، ٤) وابن حبان فى صحيحه (٨/٢٠٧ - الإحسان) حديث (٦٥٧٤)

والبيهقى (٦/٢٩٧) والبغوى فى «شرح السنة» (٥/٦٣١، ٦٣٢ - بتحقيقنا) كلهم من طريق

الزهري عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر بن الخطاب به وفيه قصة طويلة وأخرجه مالك

(٢/٩٩٣) كتاب الكلام: باب ما جاء فى تركة النبى ﷺ حديث (٢٧) والبخارى (١٢/٧، ٨)

كتاب الفرائض: باب قول النبى ﷺ لا نورث ما تركناه صدقة حديث (٦٧٢٧، ٦٧٣٠) ومسلم

(٣/١٣٧٩) كتاب الجهاد والسير: باب قول النبى ﷺ: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة» حديث

(٥١/١٧٥٨) وأبو داود (٢/١٦٠، ١٦١) كتاب الخراج والفسء والإمارة: باب فى صفايا

رسول الله ﷺ من الأموال حديث (٦/٢٩٧٦، ٢٩٧٧) والنسائى (٧/١٣٢) كتاب قسم الفسء

وأحمد (٦/١٤٥، ٢٦٢) وعبد الرزاق (٤/٩٧٧٤) وابن الجارود فى «المتقى» رقم (١٠٩٨) وابن

حبان (٨/٢٩٨ - الإحسان) رقم (٦٥٧٧) والبيهقى (٦/٢٩٧، ٢٩٨) كلهم من طريق =



كذب أبى بكر وكذب كل عدل أبعدُ فى النفس من [تقدير] كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث، لا للقصد إلى بيان حكم النبى ﷺ فى القاتل والعبد والكافر.

هذا نصّ كلام الغزاليّ، وقد اتضح اندفاع الإلزام؛ فإنه جعل دلالة النصّ الخاصّ فى مورده الخاصّ نصاً، ودلالة العموم مورد التخصيص - بل على الإطلاق دلالة ضعيفة، يدل على ذلك قوله: ذلك [إلى] (١) الإجماع أقرب.

وأما قوله «نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب - كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر... إلى آخره»:

فاعلم: أنّ هذا كلام الغزاليّ فى «المستصفى» (٢)، نقله المصنف إلى «المحصول»؛ وهو تحقيق حسن.

وبيانه: أن نقول: العام إذا عارضه الكتاب الخاصّ، وخصّصه، ثم قيس على الصورة التى خصصت، وأخرجت عن العموم صورة أخرى - فههنا: أمور ثلاثة:  
أحدها: العام.

وثانيها: الخاصّ المخصّص للصورة المنصوص على حكمها المخالف للعام تنصيماً.

وثالثها: القياس الملحق لتلك الصورة فى حكمها بالصورة التى خرجت عن العامّ لأجل النصّ الخاصّ، وذلك يستدعى أصلاً، فالحكم الثابت فى أصله: إما أن يكون ثابتاً بآية من كتاب الله مخصّصة [ب/٢١] لذلك العموم، أو بالسنة المتواترة، أو بالأحاد:

فإن كان الحكم ثابتاً فى أصله بالكتاب يقال: هذا قياس الكتاب، أى: القياس الذى ثبت الحكم فى أصله بالكتاب. وإن كان الحكم ثابتاً فى أصله بالسنة المتواترة - يقال: هذا قياس السنة المتواترة؛ وكذلك الكلام إذا ثبت الحكم فى أصله بخبر الواحد.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يتعارض العموم والقياس فى الفرع الملحق بالأصل الذى ثبت الحكم فيه بالخاصّ، سواء كان كتاباً أو سنة متواترة أو كان من الأحاد.

---

=الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: إن أزواج النبى ﷺ حين توفى رسول الله ﷺ أردن أن يعثن عثمان بن عفان إلى أبى بكر فيسألنه ميراثهن من النبى ﷺ قالت عائشة هن: أليس قد قال رسول ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقه.. وفى بعض طرق الحديث أن راوى هذا الحديث هو أبو بكر.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٣٥).

الكاشف عن المحصول .....

فقياس الكتاب يعارضه: إما عموم كتاب الله، أو عموم السنة المتواترة، أو عموم خير الواحد؛ وكذلك الكلام في قياس السنة المتواترة أو الأحاد، والخلاف واقع في الجميع، وفي بعضه أبعد، وهو قياس خير الواحد إذا عارضه عموم الكتاب أو السنة المتواترة.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثالثة:**

إِذَا قُلْنَا: الْمَفْهُومُ حُجَّةٌ - فَلَا شَكَّ أَنَّ دَلَالَتَهُ أضعفُ مِنْ دَلَالَةِ الْمُنطَوِّقِ، فَهَلْ يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِهِ؟

مِثَالُهُ: إِذَا وَرَدَ عَامٌّ فِي إِجْبَابِ الزَّكَاةِ فِي الْغَنَمِ، ثُمَّ قَالَ الشَّارِعُ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ» - فَهَذَا مَفْهُومُهُ يَقْتَضِي تَخْصِيصَ ذَلِكَ الْعَامِّ.

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: إِذَا رَجَحْنَا الْخَاصَّ عَلَى الْعَامِّ؛ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْخَاصِّ عَلَى مَا تَحْتَهُ - أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْعَامِّ عَلَى ذَلِكَ الْخَاصِّ؛ وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ.

وَأَمَّا - هَهُنَا - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ دَلَالَةَ الْمَفْهُومِ عَلَى مَدْلُولِهِ - أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْعَامِّ عَلَى ذَلِكَ الْخَاصِّ؛ بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ أضعفُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِالْمَفْهُومِ تَرْجِيحًا لِلأضعفِ عَلَى الأَقْوَى؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أن الغزالي قال في «المستصفى» (١): مفهوم الموافقة؛ كتحريم الضرب الدال على تحريم التأفف بالمفهوم - قاطع؛ كالنص يخصص به، ومفهوم المخالفة عند القائلين به كالنص يخصص به؛ حتى إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، ثم قال: «في سائمة الزكاة» أُخْرِجَتِ المَعْلُوفَةُ بالمفهوم.

وقال صاحب «الإحكام» (٢): لا أعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم: أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، كان مفهوم موافقة أو مخالفة، حتى إذا قال: «من دخل داري، فاضربه، ثم قال: «إِنْ دَخَلَ زَيْدٌ دَارِي، فَلَا تَقُلْ لَهُ أَفٌ» - فَإِنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ ضَرْبِ زَيْدٍ وَإِخْرَاجِهِ عَنِ الْعُمُومِ بِالْمَفْهُومِ؛ وَوَافِقُهُ ابْنُ الْحَاجِبِ.

وقال المصنف: دلالة المفهوم: إن قلنا بكونه حجة، فهي أضعف من المنطوق به؛ فلا تخصيص به.

(١) ينظر: المستصفى (١٠٥/٢).

(٢) ينظر: الإحكام (٣٠٥/٢).

وذكر هذا الكلام [٢٢/أ] فى معرض الإشكال، وصاحب «التحصيل» قال: فى تخصيص المنطوق به - نظر، وأجاب ابن الحاجب عما قاله المصنف: أن الجمع أولى.

وقال أبو الخطاب الخنبلى: يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب، وقال بعضهم: لا يجوز<sup>(١)</sup>.

(١) أوضحنا سابقاً أن المفهوم يوصف بالعموم كالمنطوق عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة؛ كما بينا أنه حجة شرعية، وحجة لغوية عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقه، أو مخالفة أيضاً، ويتشعب منه أمران: أحدهما: قبوله للتخصيص - والثانى: تخصيص المنطوق به أما الأمر الأول: فمتفرع على القول بأن له عمومًا، وهذا أمر متفق عليه عند القائلين بالعموم، فإن قبول التخصيص من لوازم العموم؛ ولهذا لم يقع نزاع فى ذلك بين القائلين بالعموم. نعم يجرى فيه الخلاف الجارى فى حجية العام بعد التخصيص فيقال فيه: إذا خص المفهوم، فهل يبقى حجة فى الباقى أو لا؟ وقد تقرر فى باب العام أن الراجح كما اختاره الجمهور؛ أنه حجة فى الباقى، فيكون المفهوم كذلك، وخلاصة القول: أن هذه المسألة من مسائل العام لا من مسائل المفهوم، وكذلك يجرى فيه الخلاف الجارى فى جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ فحكمه حكم العام فى ذلك. وأما الأمر الثانى: فمتشعب على القول بالحجية وهو المراد هنا فى هذه المسألة ويجمل القول فى ذلك أنه قد تعددت آراؤهم فى تخصيص المنطوق بالمفهوم: فذهب جمهور القائلين بالمفهوم إلى جواز التخصيص به سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، واختاره البيضاوى، وابن الحاجب، وابن السبكي، وقال به الصفى الهندى، وأدعى الإجماع عليه فى مفهوم الموافقة، وقال به أيضا أبو إسحاق الإسفرائينى، وأبو الحسن ابن القطان. وقال سيف الدين الأمدى: لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم فى أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة انتهى كلامه. ورأى بعضهم جواز التخصيص بمفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة، وبه جزم الإمام الرازى فى «المنتخب»، و«المحصل»، وتوقف فى بعض المواضع قال فى تكلمة «الإبهاج»: أما الإمام فتوقف فى ذلك، ولم يختز شيئاً.

وقال سراج الدين: فى جوازه نظر، ونقل أبو الخطاب الخنبلى عدم الجواز عن بعضهم؛ كما ذكره الأصفهائى، وقال ابن دقيق العيد فى الكلام على الحديث الثانى فى شرح «الإمام»؛ إنه رأى فى كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم انتهى كلام التكملة. هذا أوضح ما نقل فى هذه المسألة من المذاهب والآراء ومن هنا يعلم: أولاً: أن هذا النزاع مفرع على القول بحجية المفهوم؛ وأنه خلاف بين القائلين بحجيته، وأن الاحتجاج الآتى مبنى على القول بالحجية أيضا. وأما النافون لها، فلا كلام لهم فى هذه القضية؛ ولهذا صرح بعضهم هنا؛ كالآمدى، وصاحب «المسلم»، وغيرهما بتخصيص الكلام فى هذه المسألة بالقائلين بحجية المفهوم.

وثانياً: أن التخصيص بمفهوم المخالفة مسألة فيها خلاف لا وفاقية. خلافاً لما ذهب إليه =

=الإسفرائينى، وابن القطان، والآمدى من دعوى الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم مطلقاً، ولعلهم لم يقفوا على آراء المخالفين فقالوا بالاتفاق، كما هو ظاهر عبارة سيف الدين الآمدى؛ حيث قال: لا نعرف خلافاً... إلخ فأنت ترى أنه نفى معرفة الخلاف لا نفس الخلاف، ونفى المعرفة للشيء لا يستلزم نفى ذلك الشيء.

وثالثاً: أن التخصيص بمفهوم الموافقة محل اتفاق بينهم، وأن محل الخلاف إنما هو مفهوم المخالفة؛ خلافاً لما يفيد كلام الزركشى: من أن الخلاف ثابت فى المفهوم بقسميه، وهذا هو التحقيق الذى يؤيده المعقول، والمنقول:

أما المعقول: فلأن مفهوم الموافقة إما نص، أو فى مرتبة النص؛ ولهذا أطلق عليه بعضهم: دلالة نص، وبعضهم: قياساً حلياً؛ ولأنهم اتفقوا على حجتيه، ومفهوم المخالفة اختلفوا فى حجتيه، وما كان هذا شأنه لا ينبغي وقوع النزاع فى التخصيص به. وأما المنقول: فقال فى تكملة «الإبهاج»: قال صفى الدين الهندى: لا يستراب فى جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وهذا حسن، وينبغى أن يجعل محل الخلاف فى مفهوم المخالفة؛ وينصره. أن الإمام صرح فى آخر الناسخ والمنسوخ بأن الفحوى يكون ناسخاً بالاتفاق، وكذلك سيف الدين الآمدى وادعى الاتفاق أيضاً، انتهى كلام التكملة. وإذا كان ناسخاً بالاتفاق كان مخصصاً بالاتفاق أيضاً بالأولى وهو ظاهر كلام صاحب «التحرير»، وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما؛ حيث خصوا هذا الخلاف بالمفهوم المخالف. وقال فى «سلم الوصول»: وقد نقل فى شرح «المختصر» الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة - فهذه النقول وغيرها تدل على أن محل الخلاف هو مفهوم المخالفة. وأما مفهوم الموافقة، فلا خلاف فى جواز التخصيص به، وأما ما قاله الزركشى، وغيره من وقوع النزاع فى مفهوم الموافقة فلعله محمول على خلاف آخر، غير الخلاف الذى نحن بصدده، وهو التخصيص به مطلقاً، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع، يوضح ذلك قول صاحب «الفواتح»: وأما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقاً، ويفهم من تلميحات البعض أنه لا يخصص؛ لأن العبارة أقوى إلا إذا خص العام بعبارة قاطعة أولاً، والتحقيق فى المسألة أنه يخصص مطلقاً إذا كان حلياً أن الخلاف الذى حكاه صاحب «الفواتح» ونسبه إلى البعض هو أن مفهوم الموافقة؛ هل يخصص مطلقاً، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع؟ وهو مخصص على كل حال، ولا يخفى أن هذا غير ما نحن فيه، وهو أنه يخصص أو لا يخصص. وينبغى أن يعلم أن التحقيق الذى ذهب إليه صاحب «الفواتح» مبنى على مذهب الحنفية، وهو أن العام قطعى فى معناه، فلا يخصص إلا بقطعى مثله، أو بظنى بعد تخصيصه أولاً بقطعى؛ لأن به يصير ظنياً، وهو خلاف مذهب الجمهور، وهو أنه ظنى، فيصح تخصيصه، ولو بظنى. ويحمل القول: أن التحقيق، أن محل الخلاف السابق هو مفهوم المخالفة، وأنه لا خلاف فى مفهوم الموافقة، وأن ما ذكر فيه من الخلاف؛ فإنما هو خلاف فى شيء آخر. مثال التخصيص بمفهوم الموافقة تخصيص خبر أبى داود وغيره: «لئى الواجد يُجِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ»، أى حبسه بمفهوم قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ فإنه يفهم منه بطريق الأولى حرمة حبسهما بدين الولد، وهو ما نقل عن المعظم، وصححه النووى، فخير أبى داود عامٌ =

= يتناول كل واحد مُمَاطِل في دفع الدين والدَّاء أو غيره، فيقتضى بظاهرة جواز حبس الوالدين بدين الولد، ومفهوم آية التَأْفِيفٍ أخرجهما من هذا العموم؛ فكان مَخْصَصًا له. ومثال التخصيص بمفهوم المخالفة تخصيص خبر ابن ماجه: «الماء لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ». بمفهوم خبره أيضًا: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْحَبْثَ». فمنطوق الحديث الأول: أن الماء لا ينجس إذا لاقى النجاسة إلا إذا غيرت لونه، أو طعمه، أو ريحه، سواء كان الماء قليلاً أو كثيراً. ومفهوم الحديث الثاني: أن الماء إذا كان أقل من قُلتَيْنِ؛ فإنه ينجس بملاقاة النجاسة، وإن لم تغيره، وهو معارض لمنطوق الحديث الأول فيكون هذا المفهوم مخصصاً لعموم الحديث الأول، وقاصراً له على الكثير، ومخرجاً للقليل؛ كما قالت الشافعية. فإن قيل: لِمَ لَمْ يكن الأمر في التخصيص في الحديثين بالعكس؟ بأن يجعل منطوق الأول، وهو أن الماء لا ينجس مطلقاً - قَلًّا أو كَثْرًا - عند عدم التغير مخصصاً لمفهوم الثاني، وهو أن الماء القليل ينجس مطلقاً تغير أو لا، فيكون قاصراً له على حال التغير فقط، ويكون معنى المفهوم حينئذ أن ما دون القلتين يحمل الحَبْثَ، أى: إذا تغير عملاً بمنطوق الحديث الأول.

والجواب: لو جعل الأمر كذلك لما بقى للشرط - وهو إذا بلغ الماء قلتين - فائدة: لأن القليل والكثير على هذا الوجه في الحكم سواء، فلا أثر للكثرة حينئذ، ولا معنى للتقييد بها، بل المدار على التغير والقليل والكثير فيه سواء، وهو ممنوع في كلام الفصحاء؛ فضلاً عن كلام النبي ﷺ الذي هو أفصح العرب قاطبة، فتعين جعل مفهوم الثاني مخصصاً لمنطوق الأول دون العكس. فإن قيل: إذا كان المالكية ممن يقولون بالتخصيص بالمفهوم. فَلِمَ أخذوا بعموم الحديث الأول، ولم يخصصوه بمفهوم الثاني؛ كما فعلت الشافعية؟

والجواب: لأن الحديث الثاني غير صالح عندهم للحجية، حتى يكون معارضاً للأول؛ لاضطرابه متناً وسنداً. قال صاحب «نيل الأوطار»: قال ابن عبد البر في «التمهيد»: ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر، غير ثابت من جهة الأثر؛ لأن الحديث المذكور تكلم فيه جماعة من أهل العلم، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع. وقال في «الاستذكار» حديث معلول - وقد رد الشافعية عن هذا كله بما لا مزيد عليه. واستدل القائلون بجواز التخصيص بالمفهوم: بأن المفهوم دليل شرعي، وكل دليل شرعي؛ فإنه يجوز تخصيص العام به عند التعارض، فالمفهوم يجوز تخصيص العام به عند التعارض وهو المطلوب:

أما الصغرى: فمسلمة؛ لأن الكلام مع القائلين بحجية مفهوم المخالفة.

وأما الكبرى: فللجمع بين الدليلين المتعارضين؛ لأن التخصيص فيه جمع بينهما وإعمال لهما من بعض الوجوه وهو واضح، وعدم التخصيص فيه إبطال لهما إن ترك العمل بهما معاً، ولأحدهما إن عمل بالآخر فقط وبديهي أنه لا يمكن العمل بهما من كل وجه لما بينهما من التعارض والجمع بين الدليلين متى أمكن مقدم على الإبطال. وقد أمكن جعل أحدهما مخصصاً للآخر؛ فتعين الذهاب إليه - فتم الدليل وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل: بأننا لا نسلم أن في =

=التخصيص إعمالاً للدليلين؛ لأن الدليلين المتعارضين هنا هما المفهوم بالنسبة إلى تمام معناه، والعام بالنسبة إلى ذلك الخاص والجمع بينهما بالتخصيص إلغاء لأحدهما بالضرورة، وهو العام بالنسبة إلى ذلك الخاص، والباقي معمولاً به هو العام في الجملة، والعام بالنسبة إلى مدلوله في الجملة لم يكن معارضاً للمفهوم. فما كان معارضاً للمفهوم قد أُلغى بالتخصيص، وما لم يبلغ لم يكن معارضاً للمفهوم، فلم يتحقق في التخصيص إعمال للدليلين المتعارضين. وقد أوجب عن هذه المناقشة: بأن المفهوم له مدلول واحد عرفاً. بمعنى أنه لا يصح حملهُ على معنى آخر عرفاً؛ كما هو قاعدة المفهوم، وأما العام فله مدلولان: أحدهما: حقيقي، وهو جميع الأفراد، والآخر: مجازي وهو بعض الأفراد، وشرط إرادة الحقيقي عدم وجود الصارف عنه وهو هنا منتف؛ بل المانع منه موجود عرفاً. وهو وجود الخاص فيجمع بين الدليلين بحمل العام على المعنى المجازي وهو الباقي نظراً إلى وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وحمل المفهوم على الحقيقة نظراً إلى عدم المانع منها ولا معنى للتخصيص المفضى إلى إعمال الدليلين إلا هذا - فاندفعت المناقشة وتم الدليل وأثبت المطلوب. واستدل القائلون بمنع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف: بأنه أضعف دلالة من المنطوق؛ لافتقاره في دلالته إلى المنطوق. بخلاف العكس، فلا يصح تخصيص المنطوق به، وإلا لزم تقديم الأضعف على الأقوى، وهو باطل بدهاء؛ لأن العمل بأقوى الدليلين واجب عقلاً وشرعاً، فثبت بهذا امتناع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف وهو المطلوب. نوقش هذا الدليل: بأننا لا نسلم أن المفهوم في محل النزاع أضعف من المنطوق - ودقولكم لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق»، قلنا: معارض بأن المفهوم في محل النزاع خاص، والمنطوق عام، والخاص أقوى دلالة من العام، فيلزم أن المنطوق في محل الخلاف أضعف دلالة من المفهوم. فلا يكون تخصيصه به تقديمًا للأضعف على الأقوى. ولئن سلّمنا: أن المفهوم أضعف من المنطوق فلا نسلم بطلان تقديم الأضعف على الأقوى على إطلاقه، لأنكم إن أردتم بالتقديم الترجيح المقتضى لترك الأقوى وعدم العمل به أصلاً - فمسلم أنه باطل. ولا يضرنا؛ لأن هذا المعنى ليس مراداً لنا؛ كما هو قضية التخصيص؛ إذ التخصيص فيه إعمال للأقوى في الجملة. وإن أردتم بالتقديم اعتبار الأضعف مع الأقوى، وعدم إهماله يجعله مخصصاً له فلا نسلم أن التقديم بهذا المعنى باطل؛ لأن التساوي في القوة ليس شرطاً في باب التخصيص؛ ولذا خص الكتاب والمتواتر بخير الواحد مع التفاوت في القوة؛ ولأن العمل بأقوى الدليلين محله إذا تعذر الجمع، وإلا فلا مانع من الجمع بينهما عقلاً وشرعاً.

وقد أجاب بعض الحنفية عن هذه المناقشة: بأن التخصيص مع عدم التساوي في القوة ترجيح للمرجوح. وهو خلاف البديهية، وأما تخصيص عام الكتاب والمتواتر بخير الواحد مع التفاوت في القوة - فغير مسلم؛ لأن تخصيصه بخير الواحد لا يكون إلا بعد تخصيصه أولاً بقاطع، وصورته ظنيًا مثله فلا تخصيص مع التفاوت، - فاندفعت المناقشة وسلم دليل المستدل. ويمكن أن يدفع هذا الجواب من قبل الجمهور بأننا لا نسلم أن التخصيص مع التفاوت في القوة ترجيح للمرجوح. وإنما هو اعتبار للمرجوح مع الراجح، وإعمال للدليلين ولا بطلان في ذلك، نعم =

## قال المصنف - رحمه الله - : القَوْلُ فِي بِنَاءِ العَامِّ عَلَى الخَاصِّ

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلام المصنِّفين فى «علم الأصول» فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة - مختلف، فلتحط علمًا بذلك، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: يُبنى العَامُّ على الخَاصِّ، ويصير الخَاصُّ تفسيراً له، ومن الناس من يقول: إذا عدم التاريخ، رجع إلى الأخذ بأحدهما إلى دليل، ولم يكن حمل أحدهما على الآخر أولى من العكس؛ وهو مذهب عيسى بن أبان، والكرخى.

فمن قال من أصحابنا: إنَّ البيان لا يتأخر، قال: إذا ورد الخَاصُّ بعد العَامِّ، كان ناسخاً له؛ وكذلك إذا ورد العَامُّ بعد الخَاصِّ، وإذا عدم التاريخ، وجب البناء.

قال الغزاليُّ فى «المستصفى» <sup>(١)</sup>: إذا تعارض عامٌّ وخاصٌّ؛ كقوله - عليه السلام - : «فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ العُثْرُ» <sup>(٢)</sup> مع قوله: «لا صَدَقَةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ» <sup>(٣)</sup> - فقد

= كان يكون ترجيحاً للمرجوح لو أننا تركنا العمل بالأقوى أصلاً وليس كذلك.

وأما ما قاله المحيَّب من أن عام الكتاب لا يخص بغير الواحد إلا بعد تخصيصه أولاً بقاطع فمذهب لا يقول به المستدل؛ لأنه ممن يقولون بحجية المفهوم، وبأن عام الكتاب يخص بغير الواحد مطلقاً، فكيف يعتمد عليه فى تصحيح دليله؛ فظهر بهذا: أن الجواب المذكور لا يدفع المناقشة الواردة على الدليل، بل لا تزال قائمة.

وبالجملة: فكل ما قاله بعض الحنفية لرد هذه المناقشة، وتصحيح دليل المانعين مبنى على مذهبهم فى التخصيص، لا على مذهب المستدل، فلا يفيد شيئاً وبه يُعلم عدم تمام الدليل المذكور. هذا تمام القول فى استدلال الفريقين المتنازعين، ومنه يتبين للناظر أن القول الذى تم دليله، وسلم عن المعارضة هو القول بجواز تخصيص المنطوق بالمفهوم وهو ما ذهب إليه الجمهور؛ وإذا جاز تخصيص المنطوق بالمفهوم جاز تخصيص المفهوم به بالأولى؛ على أننا لم نقف على خلاف فى جواز تخصيص المفهوم بالمفهوم: ينظر نص كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم وينظر: تكملة الإبهاج (٣/١١٤)، والإحكام للآمدى (٣/١٠٤)، شرح مسلم الثبوت (١/٣٥٣)، غاية الوصول شرح لب الأصول ص ٧٩.

(١) ينظر المستصفى (١٤١/٢).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ:

البيهقى (٤/١٣٠) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض من حديث أبى هريرة.

وأخرجه الترمذى (٢/٧٥): كتاب الزكاة باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار، =

= وغيرها، وابن ماجه (٥٨٠/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٦)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر». وله شاهد من حديث ابن عمر.

أخرجه البخارى (٣٤٧/٣): كتاب الزكاة: باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجارى، الحديث (١٤٨٣)، وأبو داود (٢٥٢/٢): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع. حديث (١٥٩٦)، والترمذى (٧٥/٢): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها، حديث (٦٣٥)، والنسائى (٤١/٥): كتاب الزكاة: ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن ماجه (٥٨١/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٧)، وابن الجارود (ص ١٢٨): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٨)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٦/٢): كتاب الزكاة باب زكاة ما يخرج من الأرض، والبيهقى (١٣٠/٤): كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض، وابن خزيمة (٣٧/٤) رقم (٢٣٠٧)، (٢٣٠٨)، والطيرانى فى «الصغير» (١١٤/٢)، والبغوى «فى شرح السنة» (٣/٣٤٥ - بتحقيقنا)، كلهم من طريق الزهرى، عن سالم، عن أبيه مرفوعاً بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقى بالنضح نصف العشر».

وفى الباب عن جابر، وعلى، ومعاذ: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٦٧٥/٢) كتاب الزكاة: باب ما فيه العشر أو نصف العشر، حديث (٩٨١)، وأبو داود (٥٠٢/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع، حديث (١٥٩٧)، والنسائى (٤١/٥)، (٤٢): كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن الجارود فى المنتقى (٣٤٧)، وابن خزيمة (٣٨/٤)، رقم (٢٣٠٩)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٧/٢)، والدارقطنى (١٣٠/٢) والبيهقى (١٣٠/٤)، من طريق عمار بن الحارث، عن أبى الزبير أنه سمع جابراً يذكر أن رسول الله ﷺ - قال: «فيما سقت الأنهار والعيون العشر، وفيما سقى بالسانية نصف العشر».

حديث على: أخرجه أحمد (١٤٥/١) بلفظ فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقى بالغرب والدالية ففيه نصف العشر».

حديث معاذ: أخرجه النسائى (٤٢/٥) كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر وابن ماجه (٥٨١/١)، كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار حديث (١٨١٨)، والبيهقى (١٣١/٤) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض.

عن أبى وائل، عن مسروق، عن معاذ بن جبل، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأمرنى أن أخذ مما سقت السماء وما سقى بَعْلًا العشر، وما سقى بالدوالى. نصف العشر.

(٣) أخرجه البخارى (٣١٠/٣): كتاب الزكاة: باب زكاة الورق بحديث (١٤٤٧)، ومسلم (٦٧٤/٢): كتاب الزكاة حديث (٩٧٩/٥١)، وأبو داود (٢٠٨/٢): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (١٥٥٨)، والترمذى (٦٩/٢): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى صدقة الزرع والتمر والحبوب، حديث (٦٢٢). والنسائى (١٧/٥): كتاب الزكاة: باب زكاة الإبل، =



ذكرنا من مذهب القاضى: أن التعارض واقع؛ لإمكان كون أحدهما ناسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام، والمختار: أن يجعل بياناً، ولا يقدر نسخاً إلا للضرورة، ولا ضرورة.

= وابن ماجه (٥٧١/١): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، حديث (١٧٩٣)، ومالك (٢٤٤/١، ٢٤٥): كتاب الزكاة باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (٢)، والشافعى (٢٣١/١، ٢٣٢): كتاب الزكاة: الباب الثانى فيما يجب أخذه من رب المال من الزكاة وما لا ينبغى أن يؤخذ، حديث (٦٣٦: ٦٤٢)، وابن أبى شيبه (١١٧/٣، ١٢٤، ١٣٧)، كتاب الزكاة: باب من قال ليس فى أقل من مائتى درهم زكاة وباب من قال ليس فيما دون الخمس من الإبل صدقة، وأحمد (٦/٣)، وعبد الرزاق (٧٢٥٢، ٧٢٥٣، ٧٢٥٤، ٧٢٥٥)، وابن الجارود (ص ١٢٤، ١٢٥): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٠)، والدارقطنى (٩٣/٢): كتاب الزكاة: باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب، حديث (٥)، والبيهقى (٨٤/٤): كتاب الزكاة: باب العدد الذى إذا بلغته الإبل كانت فيها صدقة، والحميدى (٣٢٢/٢) رقم (٧٣٥) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/٣٤ - ٣٥) وأبو يعلى (٢٦٨/٢) رقم (٩٧٩). وابن حبان (٣٢٦٥ - الإحسان) وأبو عبيد القاسم بن سلام فى «الأموال» (ص - ٤٣٠) رقم (١٤٢١) والطبرانى فى الصغير (٢٣٥/١). من حديث أبى سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة وليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة».

وفى الباب عن جابر وأبى هريرة وابن عمر: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٦٧٥/٢) كتاب الزكاة حديث (٩٨٠/٦) وأحمد (٢٦٦/٣) وابن ماجه (٥٧٢/١) كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال رقم (١٧٩٤) وابن خزيمة (٢٣٠٤، ٢٣٠٥) وعبد بن حميد (ص - ٣٣٢) رقم (١٠١٣). والبيهقى (١٢١/٤). بمثل حديث أبى سعيد.

حديث أبى هريرة:

أخرجه أحمد (٤٠٢/٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٥/٢) كتاب الزكاة: باب زكاة ما يخرج من الأرض.

حديث ابن عمر:

أخرجه أحمد (٩٢/٢)، والبزار (٤٢٠/١ - كشف)، رقم (٨٨٨)، والطحاوى فى شرح معانى الآثار (٣٥/٢)، والبيهقى (١٢١/٤)، من طريق ليث بن أبى سليم، عن نافع، عن ابن عمر، أن النبى ﷺ قال: «ليس فيما دون خمس من الإبل صدقة».

وذكره الهيثمى (٧٣/٣)، وقال: رواه أحمد والبزار، والطبرانى فى الأوسط، وفيه ليث بن أبى سليم وهو ثقة لكنه مدلس أه.

وقد تابعه عبدالرحمن بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: ليس فيما دون خمسة أوساق، ولا خمس أواق صدقة، أخرجه البزار (٨٨٧ - كشف)، وقال الهيثمى فى المجمع (٧٢/٣)، وفى إسناده ضعف.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: إذا ورد خبران: خاصٌّ، وعامٌّ، وهما كالمتناهين -: [فلا يخلو إما] أن يعلم اقتران أحدهما بالآخر، أو يعلم تراخي أحدهما عن الآخر: فإن علم اقتران أحدهما [بالآخر]<sup>(٢)</sup> - فالواجب أن يكون الخاصُّ مخصَّصًا للعامِّ؛ لأنَّ الخاصَّ أقلُّ احتمالاً فيما يتناوله من العامِّ.

فأما إذا علمنا تراخي الخاصِّ عن العامِّ: فإنه إن كان ورود الخاصِّ قبل ما يحضر وقت العمل بالعام: فإنه يكون بياناً للتخصيص، ويجوز ذلك [٢٢/ب] عند من يجيز تأخير بيان العامِّ، ولا يجوز عند من لا يجيزه.

وإن حضر الخاصُّ بعد ما حضر وقت العمل بالعامِّ: فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعدُ، دون ما قبل؛ لأنَّ البيان لا يتأخَّر عن وقت الحاجة.

فأما إذا كان العامُّ هو المتراسخ عن الخاصِّ - فعند أصحاب الشافعي: يبنى على الخاصِّ؛ فيكون المراد بـ «العامِّ»: ما لم يتناوله الخاصُّ.

وذهب أصحاب أبي حنيفة، وقاضى القضاة: إلى أن العامِّ المتأخَّر ينسخ الخاصَّ المتقدِّم.

هذا كله إذا عرف تاريخ، وأما إذا لم يُعرف التاريخُ بينهما - فعند أصحاب الشافعي: أن الخاصَّ يخصُّص العامِّ؛ وهذا شديدٌ على أصولهم؛ لأنه ليس الخاصُّ مع العامِّ إلا أن يقارنه أو يتأخَّر عنه أو يتقدِّم عليه، وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاصُّ من العامِّ فى الأحوال الثلاثة.

هذا ما نقله صاحب «المعتمد» من المذاهبِ والتفاصيلِ فى هذه المسألة.

قال [صاحب]<sup>(٣)</sup> «الملخص»: بناء العامِّ على الخاصِّ صورته: أن تردَّ صيغة عامَّة بإثبات حكم فى جنس، ويرد خبر خاصٌّ بنفى الحكم عن بعض ما تناوله؛ فلا يخلو ذلك من أقسام:

أحدها: أن يراد معاً؛ فهذا لا خلاف فى وجوب بناء أحدهما على الآخر، وهو أن العامِّ منهما يبنى على الخاصِّ.

والقسم الآخر: أن يعلم تاريخهما، وتقدِّم أحدهما على الآخر: فأصحاب أبى حنيفة: يحملونه على النسخ، سواء كان المتقدِّم العامِّ أو الخاصِّ، واختلف أصحاب

(١) ينظر: المعتمد (١/٢٥٦-٢٥٧).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

الشافعيّ في ذلك، فَمَنْ منع تأخير البيان: حمّله على النسخ، ومن أجاز ذلك: أوجب البناء، وكذلك يجيء على قول أصحابنا، مع اختلافهم في تأخير البيان.

القسم الثالث: أن يوجد الخبران ولا تاريخ، ولا يُعَلِّمُ أَيُّهُمَا المُتَقَدِّمُ، واختلف أهلُ العِلْمِ في ذلك:

والذى ذهب إليه أصحابنا، وأصحابُ الشافعيّ: وجوبُ بناءِ العامِّ على الخاصِّ.

وأما أهلُ العراقِ: فإنهم لا يَختلفون [٢٣/أ] في أن بناء العامِّ منهما على الخاصِّ لا يجوز على الإطلاق، واختلفوا في وجه استعمالهما، أو استعمال أحدهما:

فكان عيسى بن أبان يقول: لا يخلو ذلك من أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون السلف حملوا أحدهما على موافقة الآخر، فبنوا العامِّ على الخاصِّ؛ فذلك يوجب استعماله على ما فعلوه، ومثلهُ بنهيه ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده<sup>(١)</sup>، والسلمُ مستثنى من عموم النهى، أو يكونوا عملوا بموجب أحدهما وأسقطوا الآخر، فيجب حملُ ما أسقطوا على أنه منسوخ بما عملوا به، أو يكون أكثرهم استعمل أحدهما، وأنكروا على من استعمل الآخر؛ فالواجب المصير إلى ما فعله الأكثر.

ونقل عن الكرخي أنه قال: إذا علم تاريخهما، وتقدّم أحدهما على الآخر - حُمِلَا على النسخ، وإن علم ورودهما معاً: فإن أمكن أن يجعل أحدهما فى حكم الاستثناء، والآخر فى حكم المستثنى منه - حُمِلَا على ذلك، وإن لم يُعَلِّم ذلك - لم يجز بناء العامِّ على الخاصِّ، ويجب الرجوع إلى دليل آخر.

وإن كان أحدهما يحتاج إلى بيان، وأمكن أن يكون الآخر بياناً له - حمل على ذلك، وإن لم يمكن ذلك سلك بهما مسلك الترجيح، فيرجح الحاضر منهما على المبيح، والمفيد للحكم الشرعى على الحكم العقلى.

(١) لم نقف عليه بهذا اللفظ وفى معناه حديث حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله إني اشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم؟ فقال: يا ابن أحمى إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه. أخرجه أبو داود (٣/٨٦٨-٨٦٩) كتاب البيوع: باب فى الرجل يبيع ما ليس عنده حديث (٣٥٠٣) والترمذى (٣/٥٣٤). كتاب البيوع: باب كراهية بيع ما ليس عندك حديث (١٢٣٢) والنسائى (٧/٢٨٩) كتاب البيوع: باب بيع ما ليس عند البائع وابن ماجة (٢/٧٣٧) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع ما ليس عندك حديث (٢١٨٧) وأحمد (٣/٤٠٢، ٤٣٤) وابن الجارود رقم (٦٠٢) والبيهقى (٥/٣١٧) كتاب البيوع: باب ما ورد فى كراهية التبايع بالعينة، والطبرانى فى الصغير، (٢/٤) من حديث حكيم بن حزام.

قال أبو الخطاب الحنبلي: يقدم الخاص على العام، سواء تقدم الخاص أو تأخر أو جهل التاريخ؛ وبه قال أصحاب الشافعي، وقال أصحاب أبي حنيفة - إن تأخر الخاص - كقولنا، وإن تقدم الخاص: قدم العام عليه، وحكم بنسخ الخاص، وإن جهل التاريخ: يوقف بينهما.

وقال بعض أهل الظاهر: إن كانا في الكتاب، قضى بالخاص على العام، وإن كانا في السنة، سقطا.

هذه الأقوال المنقولة في هذه المسألة.

قال المصنف - رحمه الله - : إذا روى عن رسول الله ﷺ خبران: خاص، وعام، [٢٣/ب] وهما كالتنافيين فيما أن نعلم تاريخهما، أو لا نعلم:

فإن علمنا التاريخ: فيما أن نعلم مقارنتهما، أو نعلم تراخي أحدهما عن الآخر: فإن علمنا مقارنتهما؛ نحو أن يقول: «في الخيل زكاة»، ويقول عقيبه: «ليس في الذكور من الخيل زكاة» فالواجب: أن يكون الخاص مخصصاً للعام. ومنهم من قال: بل ذلك القدر من العام يصير معارضاً للخاص.

لنا وجوه: الأول: أن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام، والأقوى راجح؛ فالخاص راجح:

بيان الأول: أن العام يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص.

أما ذلك الخاص فلا يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص؛ فثبت أنه أقوى.

الثاني: أن السيد إذا قال لعبده: «اشتر كل ما في السوق من اللحم»، ثم قال عقيبه: «لا تشتري لحم البقر» - فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول.

الثالث: أن إجراء العام على عموميه - إلغاء للخاص، واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما؛ فكان ذلك أولى.

فإن قلت: «هلا حملتم قوله: «في الخيل زكاة» على التطوع، وقوله: لا زكاة في الذكور من الخيل» على نفى الوجوب، وهذا وإن كان مجازاً لكن التخصيص أيضاً مجاز؛ فلم كان مجازكم أولى من مجازنا؟!:

قُلْتُ: لِأَنَّا نَفْرَضُ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا قَالَ: «أَوْجِبْتُ الزَّكَاةَ فِي الْخَيْلِ»، ثُمَّ: «لَا أَوْجِبُهَا فِي الذُّكُورِ مِنَ الْخَيْلِ».

وَلِأَنَّ قَوْلَهُ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» يَفْتَضِي وَجُوبَهَا فِي الْإِنَاثِ وَالذُّكُورِ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى التَّطَوُّعِ لَكُنَّا قَدْ عَدَلْنَا بِاللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ فِي الْإِنَاثِ؛ لِذَلِكَ لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا أَخْرَجْنَا الذُّكُورَ فِي قَوْلِهِ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» لِأَنَّا نَكُونُ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنَ الْعَامِّ شَيْئًا؛ لِذَلِكَ يَتَنَاوَلُهُ، وَاقْتَضَى إِخْرَاجَهُ.

أَمَّا إِذَا عَلِمْنَا تَأْخِيرَ الْخَاصِّ عَنِ الْعَامِّ: فَإِنَّ وَرَدَ الْخَاصُّ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلتَّخْصِصِ.

وَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَ مَنْ يُجُوزُ تَأْخِيرَ بَيَانِ الْعَامِّ، وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ الْمَانِعِينَ مِنْهُ.

وَإِنْ وَرَدَ الْخَاصُّ بَعْدَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ كَانَ ذَلِكَ نَسْخًا وَبَيَانًا لِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فِيمَا بَعْدُ، دُونَ مَا قَبْلُ؛ لِأَنَّ الْبَيَانَ لَا يَتَأَخَّرُ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ.

أَمَّا إِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا عَنِ الْخَاصِّ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ: أَنَّ الْعَامَّ يُبْنَى عَلَى الْخَاصِّ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ: أَنَّ الْعَامَّ الْمُتَأَخِّرَ يَنْسَخُ الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ.

وَتَوَقَّفَ ابْنُ الْعَارِضِ فِيهِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: الْخَاصُّ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى مَا يَتَنَاوَلُهُ مِنَ الْعَامِّ، وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَالْخَاصُّ رَاجِحٌ.

الثَّانِي: أَنَّ إِجْرَاءَ الْعَامِّ عَلَى عُمُومِهِ يُوجِبُ إِغْيَاءَ الْخَاصِّ، وَاعْتِبَارَ الْخَاصِّ لَا يُوجِبُ إِغْيَاءَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَكَانَ أَوْلَى.

وَاحْتَجَّ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ بِأَمْرِ:

أَحَدُهَا: مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَحْدَثِ فَلَا نَأْخُذُ بِهِ؛ فَإِذَا كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا كَانَ أَحْدَثَ؛ فَوَجِبَ الْأَخْذُ بِهِ.

وَتَانِيهَا: لَفْظَانِ تَعَارُضًا، وَعِلْمِ التَّارِيخِ بَيْنَهُمَا فَوَجِبَ تَسْلِيطُ الْأَحْيَرِ عَلَى السَّابِقِ؛

كَمَا لَوْ كَانَ الْأَخِيرُ خَاصًّا.

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «لَفُظَانٍ»؛ عَنِ الْعَامِّ الَّذِي يَخْصُهُ الْعَقْلُ؛ فَإِنَّا هُنَاكَ سَلَطْنَا الْمُتَقَدِّمَ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ فِي تَنَاوُلِهِ لِأَحَادٍ مَا دَخَلَ تَحْتَهُ يَجْرَى مَجْرَى أَلْفَاظٍ خَاصَّةٍ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَتَنَاوَلُ وَاحِدًا فَقَطْ مِنْ تِلْكَ الْأَحَادِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥] قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «أَقْتُلُوا زَيْدًا الْمُشْرِكَ، أَقْتُلُوا عَمْرًا، أَقْتُلُوا خَالِدًا، وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَمَا قَالَ: «لَا تَقْتُلُوا زَيْدًا» لَكَانَ الثَّانِي نَاسِخًا.

وَاحْتَجَّ ابْنُ الْعَارِضِ عَلَى التَّوَقُّفِ: بِأَنَّ هَذَيْنِ الْخِطَابَيْنِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمٌّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِ، وَأَخْصٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ: «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَهُ: «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فَقَوْلُهُ: «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ» أَخْصٌ مِنْ قَوْلِهِ: «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْيَهُودِيَّ أَخْصٌ مِنَ الْمُشْرِكِ، وَأَعَمٌّ مِنْهُ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ دَخَلَ فِي الْمُتَقَدِّمِ مِنَ الْأَوْقَاتِ مَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْمُتَأَخَّرِ، وَهُوَ: مَا بَيْنَ زَمَانِ وُرُودِ الْمُتَقَدِّمِ وَالْمُتَأَخَّرِ.

فَظَهَرَ: أَنَّ الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ أَعَمٌّ فِي الْأَزْمَانِ، وَأَخْصٌ فِي الْأَعْيَانِ، وَالْعَامُّ الْمُتَأَخَّرُ بِالْعَكْسِ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمٌّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِ، وَأَخْصٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ وَجَبَ التَّوَقُّفُ، وَالرُّجُوعُ إِلَى التَّرْجِيحِ؛ كَمَا فِي كُلِّ خِطَابَيْنِ هَذَا شَأْنَهُمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن التنافى أعم من التناقض والتضاد، فالمتناقضان والمتضادان متنافيان؛ إذ معنى التنافى أنهما لا يجتمعان صدقًا، وكل ضدين ونقيضين كذلك، وليس كل متنافيين نقيضين أو ضدين، فالكليتان متضادتان، والكلية مع الجزئية نقيضان عند وجود شرائط التناقض، والخيران إذا كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ كقوله: «فى الخَيْلِ زكاة»<sup>(١)</sup>، «لا زكاة فى ذُكُورِ الخَيْلِ»<sup>(٢)</sup> - هما كالتنافيين، وليسا بمتنافيين؛ لإمكان الجمع بينهما؛ على ما سيأتى بيانه.

(١) تقدم.

(٢) يشهد له حديث: «قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة ربع العشر من كل مائتى درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين دينارًا نصف دينار، وليس فى مائتى درهم شىء حتى يحول عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، فمأزاد فى كل أربعين درهمًا درهم، وفى كل أربعة دنانير تزيد على العشرين دينارًا درهم. حتى تبلغ أربعين دينارًا، فى كل أربعين دينارًا وفى كل أربعة وعشرين نصف دينار ودرهم». أخرجه عبد الرزاق (٤ / ٣٣، ٣٤) مختصرًا: كتاب =

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إما أن نعلم تاريخهما بأن نعلم مقارنتهما، أو تقدّم ورود أحدهما، وتأخر الآخر، أو لا يعلم شيء من ذلك، فإن علم مقارنتهما؛ كما إذا قال النبي ﷺ: «فى الخيل زكاة»، ثم أعقبه: «لا زكاة فى ذكور الخيل» - فالواجب أن يجعل الخاصُّ مخصّصاً للعام، ومنهم من قال: الخاصُّ مع العامِّ يتعارضان فى محلّ التخصيص من العامِّ، ويجب التوقف فيه.

والدليل على الاختار: أن الخاصُّ أقوى دلالةً على ما يتناوله من العامِّ على ما يتناوله من الخاصِّ؛ وذلك لوجوه:

الأول: هو أن الخاصُّ موضوعٌ لما يتناوله فقط، وليس العامُّ موضوعاً لما يتناوله الخاصُّ فقط، فكانت دلالة الخاصِّ أقوى، أو نقول: الخاصُّ أشدُّ تصريحاً لما يتناوله من العامِّ فى تناول الخاصِّ، والعام أكثر احتمالاً لعدم إرادة ما دلّ عليه الخاصُّ من الخاصِّ على مدلوله.

ثبت: أن دلالة الخاصِّ أقوى، فالخاصُّ راجح؛ فيبطل ما قاله المتوقف، فيخصّص العامُّ.

الثانى: هو أن السيّد إذا قال لعبده: «اشتر كلَّ ما فى السوق من اللحم»، ثم قال عقيه: «لا تشتّر لحم البقر» - فهم العبد إخراج لحم البقر من الكلام، ولولا أنه أقوى دلالة من العامِّ - لما فهمه؛ لوجود المعارض السالم عن معارضة زيادة القوة.

فهذان الوجهان [٢٤/أ] يدلّان على أن الخاصُّ أقوى دلالة.

وأما الوجه الثالث، فهو أن نقول: تخصيص العامِّ بالخاصِّ موجبٌ للجمع بين الخاصِّ والعامِّ بقدر الإمكان، وإجراء العامِّ على عمومهِ إلغاءً للخاصِّ، والجمع بينهما أولى من إلغاء أحدهما، وإذا كان أولى كان الخاصُّ أقوى دلالة من العامِّ؛ إذ لو لم يكن أقوى من العامِّ، لما ترك العام فيما يتناوله الخاصُّ؛ لوجود المعارض السالم عن معارضة الأقوى دلالةً؛ هكذا ينبغي أن يقرّر كلام المصنّف.

= الزكاة: باب الخيل، الحديث (٦٨٧٩)، عن الحسن بن عمارة، عن أبى إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن على مرفوعاً. وأخرجه أبو داود (٢ / ٢٣): كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة، حديث (١٥٧٣)، عن سليمان بن داود المهري أخبرنا ابن وهب، أخبرنى جرير بن حاتم وسمى آخر، عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة، والحارث الأعور، عن على، عن النبي ﷺ بالحديث، وفيه «ليس عليك شيء فى الذهب حتى تكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً، وحال عليها الخول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك»، قال: فلا أدرى أعلى يقول: «فبحساب ذلك» أو رفعه إلى النبي ﷺ.

وأما ما ذكره لبيان قوّة دلالة الخاصّ في الوجه الأول - وهو قوله: «يجوز إطلاق العامّ بدون إرادة ذلك الخاصّ، وأما ذلك الخاصّ فلا يجوز إطلاقه بدون إرادته» - ففيه نظر:

وبيانه: أنه يجوز تطرق المجاز إلى الخاصّ؛ فلا يكون ظاهره مراداً؛ فالوجه في التقرير ما ذكرناه.

فإن قلت: «لَمْ لَا يُحْمَلُ قَوْلُهُ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» عَلَى التَّطَوُّعِ، وَيَحْمَلُ قَوْلُهُ: «لَا زَكَاةَ فِي ذَكَورِ الْخَيْلِ» عَلَى نَفْيِ الْوَجُوبِ؟! وَهَذَا لِأَنَّ مَا صَرَّمْ إِلَيْهِ مِنْ تَخْصِيصِ الْعَامِّ بِالْخَاصِّ بِمَجَازٍ، وَمَا صَرَّمْنَا إِلَيْهِ بِمَجَازٍ؛ فَلَمْ يَتَّعَيْنِ أَحَدُ الْمَجَازِينَ دُونَ الْآخِرِ!!».

قلنا: قوله: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» يَقْتَضِي إِجْبَابَ الزَّكَاةِ فِي ذُكُورِ الْخَيْلِ، وَأَنَّهُ تَفْرِيعٌ عَلَى عَمُومِ لَفْظِ «الْخَيْلِ»؛ فَيَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِي إِنَاثِ الْخَيْلِ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى التَّطَوُّعِ، لَكُنَّا أَخْرَجْنَا الْإِنَاثَ عَنْ ظَاهِرِ اللَّفْظِ، بِدَلِيلٍ لَا يَتَنَاوَلُهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «لَا زَكَاةَ فِي ذَكَورِ الْخَيْلِ»؛ ضَرُورَةٌ أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا زَكَاةَ فِي ذَكَورِ الْخَيْلِ» لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ، وَلَا كَذَلِكَ إِذَا أَخْرَجْنَا الذُّكُورَ مِنْ قَوْلِهِ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ»؛ لِأَنَّ نَكُونَ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ قَوْلِنَا: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» الذُّكُورَ مِنَ الْخَيْلِ؛ بِدَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِهِ مِنْهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «لَا زَكَاةَ فِي ذَكَورِ الْخَيْلِ».

فإن قيل: «السؤالُ باقٍ بِمَجَالِهِ»: فَإِنَّا نَقُولُ: لِمَ كَانَ بِمَجَازِكُمْ أَوْلَى مِنْ مَجَازِنَا؟!!

قلنا: لِأَنَّ إِذَا صَرَّمْنَا إِلَى مَجَازِ التَّخْصِيصِ؛ لَوْجُودِ الْمَعَارِضِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «لَا زَكَاةَ فِي ذَكَورِ الْخَيْلِ»؛ بِخِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْمَجَازِ؛ فَإِنَّ هَذَا الْمَعَارِضَ لَا يَقْتَضِيهِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ غَيْرِهِ [٢٤/ب].

هَذَا كُلُّهُ إِذَا عُلِمَ تَقَارُنُهُمَا، أَمَا إِذَا عَلِمَ تَأَخُّرَ الْخَاصِّ وَتَقَدُّمَ الْعَامِّ: فَإِنَّ وَرَدَ الْخَاصُّ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ، كَانَ ذَلِكَ بَيِّنًا لِلتَّخْصِيصِ، وَيَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ التَّخْصِيصِ عِنْدَ قَوْمٍ، وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ غَيْرِهِمْ؛ فَيُنَبِّئُ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ، وَإِنْ وَرَدَ الْخَاصُّ بَعْدَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ، كَانَ ذَلِكَ نَسْخًا؛ لَوْجُودِ حَدِّ النِّسْخِ فِيهِ، وَبَيِّنًا لِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فِيمَا بَعْدَ دُونِ مَا قَبْلُ؛ تَفْرِيعًا عَلَى أَنَّ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَجُوزُ، وَهُوَ مُبْنَى عَلَى جَوَازِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ.

وَأَمَا إِذَا كَانَ الْعَامُّ مُتَقَدِّمًا وَالْخَاصُّ مُتَأَخِّرًا: فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ: أَنَّ الْعَامَّ [يُنَبِّئُ عَلَى الْخَاصِّ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ].



وعند أبي حنيفة، والقاضى عبد الجبار: أنّ العامَّ (١) يَنسَخُ الخاصَّ المتقدِّم، ودليلنا ظاهر؛ وذلك لأنَّ الخاصَّ أقوى - على ما بينا -، والأقوى راجح؛ فيتسلط على الأضعف ويخصِّصه، لا أن الأضعف ينسخه. وأما حُجَجُ أبي حنيفة: فهي ظاهرة.

وأما ما تَمَسَّكَ به ابن الفارض بالفاء، وفي بعض النسخ: «ابن القاصِّ» (٢)؛ وفي بعضها «ابن العارض» - فالثانى والثالث فاسد، ووجهه: أن قول القائل: «لا تقتلوا اليهود» أخصُّ من قوله: «اقتلوا الكفار» من وجه، [وأعم من وجه]:

أما خصوصه: فلأنَّ كلَّ يهوديٍّ كافر، وليس كلُّ كافر يهودياً؛ فهو خاصٌّ بالنسبة إلى الأعيان، وهو أعم من الكافر بالنسبة إلى الزمان؛ لأنه إذا قال: «لا تقتلوا اليهود»، ثم بعد ذلك بمدة قال: «اقتلوا الكفار» - فإنَّ النَّهْيَ يتناول الزمان (٣) الذى بين النهي

(١) سقط فى «ب».

(١) فى «ب»: ابن العارض.

(٢) قال القرافى فى النفائس ٥/٢١٢٣-٢١٢٤: وقع فى «المَحْصُولِ» فى هذه المسألة ابن الفارض

بالفاء، و«ابن العارض» بالعين مع الراء فيهما، وهما تصحيف، وإنما هو «ابن القاص» بالقاف والصاد المهملة من غير راء، وهو أبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطَّيرىُّ، صاحب أبى العباس بن سُرَيْج مات بـ«طرسوس» سنة خمس وثلاثمائة، وكان إماماً عظيماً من الشافعية، وله مصنفات: كتاب «المفتاح» و«أدب القضاء» و«المواقيت» و«التلخيص» وفيه يقول الشاعر: [من الكامل]:

عَقِمَ النِّسَاءُ فَلَا يَلِدُنَّ شَبِيهَهُ  
إِنَّ النِّسَاءَ بِمِثْلِهِ عَقْمٌ

وعنه أخذ الفقه أهل «طبرستان» ذكره الشيخ أبو إسحاق فى «طبقات الفقهاء» كذلك، وينبغى لابن القاصِّ؛ ألا يتوقَّف إلا فى الأفراد التى يتناولها الخاصُّ من العامِّ، أما ما عداها، فسالم عن مُعَارَضَةِ هذه الشبهة، فلا يتوقف فيها. تنظر ترجمته فى: طبقات الفقهاء للعبادى ص ٧٣، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١، وفيات الأعيان: ٥١/١، طبقات الشافعية للسبكي ٢/١٠٣، البداية والنهاية: ١١ / ٢١٩، النجوم الزاهرة: ٣ / ٢٩٤، شذرات الذهب: ٢ / ٣٣٩، تهذيب الأسماء واللغات: ٢ / ٢٥٢، طبقات ابن قاضى شعبة: ١ / ١٠٦. وقال ابن السبكي فى الإبهاج ٢/١٦٨: وذهب ابن العارض إلى التوقف فى المسألة، وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه: الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب فى أصول الفقه، سماه النكت ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافى فظن أن ابن العارض قد وقع فى المحصول مصحفاً قال: وإنما هو ابن القاص بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعى، هذا كلام القرافى، وهو وهم، وحثنا أن العام والخاص قد اجتماعاً؛ فيما أن يعمل بهما أولاً ولا يعمل بواحد منهما، أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة؛ فتعين الرابع.

الكاشف عن المحصول .....  
والأمر؛ بناءً على أن النهي يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضى التكرار، فقوله: «لا تقتلوا اليهود» أخصُّ من قوله: «اقتلوا المشركين» من وجه، وأعم من وجه.

أما وَجْهٌ خصوصه: فلأن اليهودى أخصُّ من المشرك، فهو أعمُّ منه فى الأعيان. وأما وجه عمومه: فهو بناءً على أن النهي يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضيه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ هَذَا قَوْلُ الصَّحَابِيِّ؛ فَيَكُونُ ضَعِيفَ الدَّلَالَةِ؛ فَخُصَّهُ بِمَا إِذَا كَانَ الْأَحَدُ هُوَ الْخَاصُّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْفَرْقَ مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الْخَاصَّ أَقْوَى مِنَ الْعَامِّ؛ فَوَجِبَ تَقْدِيمُهُ عَلَيْهِ.

وَلَأَنَّا لَوْ لَمْ نَسَلِّطِ الْخَاصَّ الْمُتَأَخَّرَ عَلَى الْعَامِّ الْمُتَقَدِّمِ لَزِمَ الْإِغَاءُ الْخَاصِّ؛ أَمَا لَوْ لَمْ نَسَلِّطِ الْعَامَّ الْمُتَأَخَّرَ عَلَى الْخَاصِّ الْمُتَقَدِّمِ فَلَا يَلْزَمُ ذَلِكَ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا احْتَمَلَ التَّخْصِصَ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا كَانَ خَاصًّا؛ وَلِهَذَا: لَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ» مُقَارِنًا لِقَوْلِهِ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]: لَخُصَّهُ، وَلَوْ قَارَنَ الْمَفْصَلَ لَنَاقَضَهُ، وَلَمْ يَخُصَّهُ؛ لِأَنَّ الْخَاصَّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ.

وَأَمَّا الَّذِي تَمَسَّكَ بِهِ ابْنُ الْعَارِضِ فَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ فَرَضَ الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ نَهْيًا؛ فَلَا جَرَمَ: عَمَّ الْأَرْزَمَانَ، وَفَرَضَ الْعَامَّ الْمُتَأَخَّرَ أَمْرًا؛ فَلَا جَرَمَ: لَمْ يَعْمَ الْأَرْزَمَانَ؛ فَصَحَّ لَهُ مَا ادَّعَاهُ مِنْ كَوْنِ الْخَاصِّ أَعَمَّ مِنَ الْعَامِّ؛ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

أَمَّا لَوْ فَرَضْنَا الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ أَمْرًا، وَالْعَامَّ الْمُتَأَخَّرَ نَهْيًا فَإِنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ كَلَامُهُ؛ لِأَنَّ

---

=أما الأول والثاني؛ فلاستحالة الجمع بين النقيضين، ولاستحالة الخلو عنهما، ويرد الثاني أنه يستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل: وأما الثالث؛ فلأنه يستلزم إبطال أحدهما بالكلية بخلاف عكسه؛ فإنه لا يستلزم إبطال العام بالكلية، بل من وجه فكان العمل به متعينا؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما بالكلية، واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام، واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمور رسول الله، وأحيب بأنه يجب حمل الأحداث على غير صورة النزاع جمعاً بين الدليلين، والله أعلم، ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إنما يكون مخصصاً للعام المتقدم، إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله. أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعند المانعين يكون الخاص ناسخاً للعام، إن كان مما يصلح لنسخه، وإلا فلا يعاب به.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٥٥٥

الخاصَّ المتقدِّمَ لا شكَّ أنه خاصٌّ فى الأعيانِ، وهو أيضاً خاصٌّ فى الأزمانِ؛ لأنَّ الأمرَ لا يُفيدُ التكرارَ.

أما العامُّ المتأخِّرُ: فإذا فرضناه نهياً كانَّ أعمَّ من المتقدِّمِ فى الأعيانِ بالاتِّفاقِ، وفى الأزمانِ أيضاً؛ لأنَّ الأمرَ لا يتناولُ كلَّ الأزمانِ؛ بل يتناولُ زماناً واحداً؛ فههنا: المتأخِّرُ أعمُّ من المتقدِّمِ من كلِّ الوجوه؛ فبطلَ ما قالوه، والله أعلمُ.

الشرح: قال - رضى [٢٥/أ] الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنّف أجاب عن الأثر: بأنه قولُ صحابىٍّ؛ وهو ضعيف، أى: ليس بحجة؛ على ما سيأتى بيانه، إن شاء الله تعالى، فيخصه بما إذا كان الأحدث هو الخاصَّ.

وفيه نظر؛ لأنه إما أن يكون حجةً أولاً: فإن لم يكن حجة، سقط الاحتجاج به، وإن كان حجةً فحمله على الأحدث الخاصِّ بخلاف الأصل؛ بل الجواب: أن النسخ إبطال الدليل بالكلية، بخلاف التخصيص، فأبان كَوْن العامِّ المتأخِّر ناسخاً للخاصِّ المتقدِّم بمثل هذه الصيغة الصادرة من الصحابى. وأما الجواب عما تمسك به ابن الفارض أن يقول: إنما لزم ما ذكره من كونه فرضاً الخاصَّ المتقدِّمَ نهياً؛ فلا جرمَ أعمَّ الأزمانِ؛ بناءً على أن النهى يقتضى التكرار، وفرض العامِّ المتأخِّر أمراً، فلا جرمَ لم يُعمَّ الأزمانِ. بناءً على أن الأمر لا يقتضى التكرار، فصحَّ له ما ادعاه من كون الخاصِّ أعمَّ من العامِّ من هذا الوجه.

أما لو فرضنا الخاصَّ المتقدِّمَ أمراً؛ كقوله: «اقتلوا اليهود»، والعامَّ المتقدِّمَ نهياً؛ كقوله: «لا تقتلوا المشركين» فإنه لا يستقيم كلامه؛ لأن الخاصَّ المتقدِّمَ خاصٌّ فى الأعيانِ وفى الأزمانِ؛ لأن الأمر لا يقتضى التكرار، فهو خاصٌّ مطلقاً، وقوله: «لا تقتلوا المشركين» عامٌّ مطلقاً:

أما عمومُه فى الأعيانِ: فبالاتِّفاقِ من القائلين بالعموم.

وأما عمومُه فى الأزمانِ: فلأنَّ النهى يقتضى التكرار؛ لأننا نبني الجوابَ على ما ادعاه الخصمَ وسلَّمناه، وهو أن النهى يقتضى التكرار دون الأمر، وإن منعنا ذلك، فلا حاجة إلى هذا الجواب.

وقوله فى المتن: «لأنَّ الأمر لا يتناول كلَّ الأزمان» معناه: أن الأمر لا يقتضى التكرار؛ بخلاف النهى؛ فإنه يقتضى التكرار؛ بناءً على ما ادعاه المتوقِّف وسلَّمناه؛ وبه يتمُّ الجواب، وهو إلزام صحيح.

وإذا فرضنا الأمر كذلك، كان المتأخر أعم من المتقدم من كل الوجوه؛ فبطل ما ذكره المتوقف.

**قال المصنف - رحمه الله تعالى -**: أما إذا لم يُعرف التاريخ بينهما: فعند الشافعي - رضي الله عنه - : أن الخاص منهما يخص العام. وعند أبي حنيفة - رضي الله عنه - يتوقف فيهما، ويرجع إلى غيرهما، أو إلى ما يرجع أحدهما على الآخر. وهذا سديد على أصله؛ لأن الخاص دائر بين أن يكون منسوخاً، وبين أن يكون مخصصاً، وناسخاً مقبولاً، وناسخاً مردوداً؛ وعند حصول التردد يجب التوقف.

واعتمد أصحابنا فيه على وجهين: أحدهما: أنه ليس للخاص مع العام إلا أن يقارنه، أو يتقدمه، أو يتأخر عنه؛ وقد ثبت تخصيص العام بالخاص عندنا على التقديرات الثلاثة. فعند الجهل بالتاريخ يكون الحكم أيضاً كذلك.

وهذا ضعيف؛ لأن الخاص المتأخر عن العام: إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصاً، وإن ورد بعده كان نسخاً.

وعلى هذا نقول: إن كان العام والخاص مقطوعين، أو مطنونين، أو العام مطنوناً، والخاص مقطوعاً - وجب ترجيح الخاص على العام؛ لأن الخاص دائر بين أن يكون ناسخاً، أو مخصصاً. وعلى التقديرين؛ فالخاص مقدم في هذه الصورة.

أما إذا كان العام مقطوعاً به، والخاص مطنوناً: فتقدير أن يكون الخاص مخصصاً - وجب العمل به؛ لأن تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

لكن بتقدير أن يكون ناسخاً؛ لم يجب العمل به؛ لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز.

**فالحاصل:** أن الخاص دائر بين أن يكون مخصصاً، وبين أن يكون ناسخاً مقبولاً، وبين أن يكون ناسخاً مردوداً. وإذا كان كذلك - لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقاً.

**الثاني:** أن العموم يخص بالقياس مطلقاً؛ فلأن يخص بخبر الواحد أولى.

وهو ضعيف؛ لأن القياس يقتضي أصلاً يقاس عليه، فذلك الأصل: إن كان متقدماً على العام - لم يجز القياس عليه عندنا؛ وكذا القول، إذا لم يعرف تقدمه وتأخره - لا

يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ.

وَالْمُعْتَمَدُ: أَنَّ فُقَهَاءَ الْأُمْصَارِ، فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ: يُخَصِّصُونَ أَعْمَ الْخَيْرَيْنِ بِأَخْصِهِمَا، مَعَ فَقْدِ عِلْمِهِمْ بِالتَّارِيخِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - لَمْ يَخْصَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٢٣]، بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا تُحَرِّمُ الرِّضْعَةَ، وَلَا الرِّضْعَانَ».

وَعَنْهُ - أَيْضًا - أَنَّهُ لَمَّا سُئِلَ عَنِ نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ - حَرَمَهُ؛ مُحْتَجًّا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢١]، وَجَعَلَ هَذَا الْعَامَّ رَافِعًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المَائِدَةُ: ٥]؛ مَعَ خُصُوصِهِ: قُلْتُ: ادَّعَيْنَا إِجْمَاعَ أَهْلِ هَذِهِ الْأَعْصَارِ. وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ابْنُ عُمَرَ امْتَنَعَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِذَلِكَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا جهل التاريخ، ولا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر: فمذهب الشافعى - رضى الله عنه - : تخصيصُ العامِّ بالخاصِّ منهما.

ومذهب أبى حنيفة - رضى الله عنه - التوقف، ويرجع إلى غيرهما، أو إلى ما يترجح منهما. بمرجح من المرجحات؛ وهذا شديد على أصله؛ لأن الخاصَّ دائر بين أن يكون منسوخاً؛ وذلك لأن الخاصَّ عند الجهل بالتاريخ - يجتمل أن يكون متقدماً، والعامُّ المتأخر يكون ناسخاً له على أصل أبى حنيفة، وهو أن العامُّ المتأخر ينسخ الخاصَّ المتقدم أو مخصّصاً؛ وذلك لاحتمال أن يكون الخاصُّ متأخراً، وورد قبل وقت العمل بالعامِّ؛ فيكون مخصّصاً، أو بعد وقت العمل بالعامِّ؛ فيكون ناسخاً منسوخاً مقبولاً؛ لأنه يساوى المنسوخ فى السند أو يرجح عليه، أو نسخاً مردوداً إن كان فوقه فى السند.

وهذه الاحتمالات متعارضة عند الجهل بالتاريخ، ولا ترجيح؛ فوجب التوقف.

اعتمد أصحابنا فيه على وجهين:

أحدهما: أن الخاصَّ والعامَّ: إما أن يتقارنا، أو يتقدّم أحدهما، أو يتأخر، وقد ثبت أن الخاصَّ يخصّص العامَّ عند العلم بالتاريخ فى الأحوال الثلاثة، وعند الجهل بالتاريخ: يجب أن يكون الأمر كذلك؛ إذا لا يخلو حالهما من إحدى أحوال ثلاثة، وهو مخصّص له على كل حال.

قال المصنف: «وهذا ضعيف؛ لأن الخاصَّ إذا تأخر عن العام، وورد قبل وقت العمل

بالعامّ - كان مخصّصاً، وإن ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ - كان ناسخاً وجوز على<sup>(١)</sup> هذا، فالحق<sup>(٢)</sup> التفصيل وهو أن العامّ والخاصّ إذا كانا مقطوعين سنداً، أى: يكونان متواترين، أو يكونان مظنونين سنداً؛ بأن يكونا من باب الآحاد، أو يكون العامّ مظنون السند، أو يكون الخاصّ مقطوع السند، أو الخاصّ مظنونه - فيجب ترجيح الخاصّ على العامّ في الأقسام الثلاثة الأوّل عند الجهل بالتاريخ؛ لأن الخاصّ [٢٦/أ] دائر بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً؛ وعلى التقديرين: فالخاصّ مقدّم على العامّ: إما بالنسخ أو التخصيص في هذه الصور.

وأما الرابع - وهو ما إذا كان العامّ مقطوع السند، والخاصّ مظنونه - فبتقدير أن يكون الخاصّ مخصّصاً: وجب العمل به؛ لأنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

وأما إذا كان الخاصّ ناسخاً: لم يجب العمل [به]<sup>(٣)</sup>؛ لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز.

فالحاصل: أن الخاصّ يحتمل أن يكون مخصّصاً، ويحتمل أن يكون ناسخاً نسخاً صحيحاً مقبولاً، ويحتمل أن يكون ناسخاً فاسداً مردوداً.

وإذا كان كذلك: لم يجب تقديم الخاصّ على العامّ على الإطلاق.

وبعد تبين ضعف هذا الوجه: أن العامّ يخصّص بخبر الواحد مطلقاً، فبالقياس كان أولى، وجه الأولوية: أن القياس فرع<sup>(٤)</sup> خبر الواحد إذا كان الحكم ثابتاً فى الأصل بخبر الواحد، وإذا ثبت التخصيص بالفرع: فالأصل يثبت بالأصل كان بطريق الأولى.

قال المصنّف: «وهذا ضعيف؛ لأن القياس يقتضى أصلاً يُقاسُ عليه، وذلك الأصل إن كان متقدّماً على العامّ، لم يجز القياس عليه»:

اعلم: أن هذا الكلام يستشكل، فلا بدّ من إيضاحه وبسطه لإزالة الوهم، فنقول: العامّ إذا دخله التخصيص بخبر خاصّ: فقد خرجت الصورة التي تناولها الخبر الخاصّ عن العامّ جزماً، فإذا قسنا على الصورة المخصوصة بالخبر الخاصّ صورةً أخرى، فهذا تخصيصٌ بالقياس، والقياس يفتقر إلى أصلٍ يقاسُ عليه، وأصل هذا القياس الصورة المخصوصة عن العامّ بالخبر.

(١) فى «أ»: «أوجوز على».

(٢) فى «ب»: «على هذا فالحق إليه حمل».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: «نوع».

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنما يستقيم التخصيصُ بالقياسِ عَلَى الصورة التي أخرجتُ عن العامِّ بخبر الواحد عند أبي حنيفة إذا لم يكن العامُّ متأخراً عن الخاصِّ؛ وذلك لأنه إذا تأخَّر العامُّ عن الخاصِّ، كان ناسخاً له عند أبي حنيفة؛ فلا يثبتُ الحكمُ فى الأصل للمقيس عليه؛ لانتساح دليله، وإذا لم يثبت الحكمُ [٢٦/ب] فى الأصل المقيس عليه، بطلَ القياسُ؛ لافتقار القياس إلى الأصل المفتقر إلى حكم الأصل المفتقر إلى الخبر؛ وقد بطل بانتساحه بالعامِّ.

وإذا اتضح ذلك، نقول: القائلُ: القياسُ يخصُّصُ العامَّ على الإطلاق ممنوع، فلا يستقيم قياسُ خبر الواحد عليه؛ لأنَّ الحكمَ فى الأصل ممنوع وقول المصنّف: «لم يجز [القياس]»<sup>(١)</sup> عليه عند أبي حنيفة؛ وهذا لأن الاحتجاج من جهة الشافعى - رضى الله عنه - والمنع متجه على الحجة من جهة أبي حنيفة، فافهم ذلك كذلك؛ وقد صرح بذلك أبو الحسين فى «المعتمد».

قال أبو الحسين<sup>(٢)</sup>: ومنها - أئ: من حجج الشافعى - أن القياس [يعترض] به على العامِّ، فالخبرُ الخاصُّ بذلك أولى.

والجواب: أن أصل القياس إن كان مقدماً على الخبر العامِّ، وكان منافياً له - فإنه لا يجوز القياس عليه عند الخصم؛ لأنه منسوخ بالعامِّ؛ مثاله: أن يقول النبى ﷺ: «لَا تَبِعُوا الْبُرِّ»، ثم يقول بعد مدة: «أَحَلَلْتُ لَكُمْ جَمِيعَ الْبَيَاعَاتِ» - فإن المخالف ينسخ تحريم البرِّ، ولا يبيح قياس الأرز عليه فى التحريم، وإن اشتبه تقدّمه، لم يجز القياس عليه أيضاً، وإن كان أصل القياس غير متقدم على العامِّ بوجه لا ينافيه - صحَّ القياس عليه وخُصَّ، به العامِّ.

مثاله: أن ينهى النبى ﷺ عن بيع البر؛ فيجوزُ أن يقاس عليه، ثم يقول بعد مدة: «أَبَحْتُ لَكُمْ بَيْعَ مَا سِوَى الْبُرِّ»؛ فإن ذلك لا ينسخ النهى عن بيع البرِّ؛ فيجوزُ أن يقاس عليه أكثر المكيلات، ويخص من جملة هذا العموم، ولا يشبه هذا مسألتنا؛ فإنَّ فى مسألتنا يمكن أن يكون الخبر المتقدم منسوخاً [بالعامِّ].

قال المصنّف: «والمعتمد: أن فقهاء الأمصار فى هذه الأعصار يخصِّصون أعمَّ الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ»: هذا الدليل الذى عول عليه أبو الحسين والمصنّف فيه [٢٧/أ]<sup>(٣)</sup> نظر؛ وذلك لأن للمانع أن يمنع الإجماع الصادر من العلماء بتفاصيل هذه المسألة، ودعوى ذلك فى غاية البعد، والله أعلم.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٦٠).

(٣) فى «ب»: وفيه.

قال المصنف - رحمه الله - : تَنْبِيْهٌ : إِنَّ الْحَنْفِيَّةَ ، لَمَّا اعْتَقَدُوا أَنَّ الْوَاجِبَ فِي مِثْلِ هَذَا الْعَامِّ وَالْخَاصِّ : إِمَّا التَّوَقُّفُ ، وَإِمَّا التَّرْجِيْحُ ذَكَرَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ ثَلَاثَةَ أَوْجُهٍ فِي التَّرْجِيْحِ :

أَحَدُهَا : اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ عَلَى الْعَمَلِ بِأَحَدِهِمَا .

وَتَانِيْهَا : عَمَلُ أَكْثَرِ الْأُمَّةِ بِأَحَدِ الْخَبْرَيْنِ ، وَعَيْبُهُمْ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِهِ ؛ كَعَمَلِهِمْ بِخَيْرِ أَبِي سَعِيدٍ ، وَعَيْبِهِمْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ ؛ حِينَ نَفَى الرَّبَّاءَ فِي النَّقْدَيْنِ .

وَتَالِثُهَا : أَنْ تَكُونَ الرَّوَايَةُ لِأَحَدِهِمَا أَشْهَرَ .

وَزَادَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ وَجْهَيْنِ آخَرَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : أَنْ يَتَضَمَّنَ أَحَدُ الْخَبْرَيْنِ حُكْمًا شَرْعِيًّا .

وَتَانِيْهَا : أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْخَبْرَيْنِ بَيِّنًا لِلْآخَرِ بِالْإِتِّفَاقِ ؛ كَاتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنِّ» بَيِّنٌ لِآيَةِ السَّرْقَةِ .

قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : «هَذِهِ الْأُمُورُ أَمَارَةٌ ، لِتَأْخُرَ أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ ؛ لِأَنَّ الْخَيْرَ : لَوْ كَانَ مُتَقَدِّمًا مَنْسُوخًا لَمَّا اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ ، وَلَا عَابُوا مَنْ تَرَكَ اسْتِعْمَالَهُ ، وَلَمَّا كَانَ نَقْلُهُ أَشْهَرَ ، وَلَمَّا أَجْمَعُوا عَلَى كَوْنِهِ بَيِّنًا لِتَأْسِخِهِ ، وَكَوْنُ الْحُكْمِ غَيْرِ شَرْعِيٍّ يَقْتَضِي كَوْنَ الْخَبْرِ الَّذِي تَضَمَّنَهُ مُصَاحِبًا لِلْعَقْلِ ، وَأَنَّ الْخَيْرَ الْمُتَضَمَّنَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مُتَأَخَّرٌ . وَهَذَا الْوَجْهُ ضَعِيفٌ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن المراد بقوله: «عَيْبُهُمْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ حِينَ نَفَى الرَّبَّاءَ فِي النَّقْدَيْنِ»: «النقد» - ههنا - : ضدُّ النسيئة، وليس المراد بـ«النقد»: الذهب والفضة.

قوله: «أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْخَبْرَيْنِ حُكْمًا شَرْعِيًّا» معناه: ويتضمن الآخر حكمًا عقليًّا؛ لأنه ﷺ إنما بُعِثَ لِبَيَانِ الشَّرْعِيَّاتِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ ، وَاسْتَضْعَفَ صَاحِبُ «التَّنْقِيحَاتِ» هَذَا التَّرْجِيْحَ .

وأما قوله: «اتِّفَاقُهُمْ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمَجْنِّ» (١) - بَيِّنٌ لِآيَةِ

(١) أخرجه أبو داود (٥٤٨/٤) كتاب الحدود: باب ما يقطع فيه السارق حديث (٤٣٨٧) والنسائي (٨٣/٨) كتاب قطع السارق: باب القدر الذى إذا سرق قطعت يده، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١٦٣/٣) كتاب الحدود: باب المقدر الذى يقطع فيه السارق، =



السرقه»<sup>(١)</sup> - معناه: فوجبَ لذلك بناؤه عليه.

اعلم: أن قول المصنف: «لما أجمعوا على كونه بياناً لناسخه» سهو، بل صوابه: «بياناً لما قد نسخه»؛ فإن أبا الحسين ذكر في «معتمده» ما ذكرناه صريحاً، ولا يصح ما ذكره المصنف؛ فهو سهو واقع في النسخ كلها.

وأما قوله: «كون الحكم غير شرعى يقتضى كون الخير الذى يتضمنه مصاحباً للعقل» - فمعناه: أن العقل متقدم، فالخير المصاحب للعقل أيضاً متقدم، فالخير المتضمن للحكم الشرعى متأخر.

قال المصنف: «وهذا الوجه ضعيف»، ونقل عن ابن يونس أن معناه: أن هذا لا يفيد اعتقاد كونه متأخراً، بل لعل سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو أن كونه متأخراً، بل لعل سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو: أن كونه خاصاً ينبغى كونه متقدماً على العام.

قال صاحب «التلخيص»: قول المصنف: «إجراء العام على عمومه يوجب إلغاء الخاص» ممنوع وذلك لأن الخاص صار معمولاً به فى الزمن المتقدم؛ فيصير مخصوصاً بالنسبة إلى الزمن المتأخر؛ فلا يلزم إلغاؤه.

وأما الذى ذكره جواباً عن كلام ابن الفارض: فليس بشيء؛ لأن الخاص المتقدم أعمُّ

---

= والدارقطنى (١٩٢/٣) كتاب الحدود والديات حديث (٣٢٣) والحاكم (٣٧٨/٤) كتاب الحدود باب قطع يد السارق، والبيهقى (٢٥٧/٨) كتاب السرقه باب ثمن الجن وما يصح منه كلهم من طريق محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال: كان ثمن الجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم. قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى.

(١) وهى بفتح السين، وكسر الراء، ويجوز إسكان الراء، مع فتح السين، وكسرها؛ يقال: سرق بفتح الراء، يسرق بكسرها سرقاً، وسرقه، فهو سارق، والشئ مسروق، وصاحبه مسروق منه، فهى لغة: أخذ الشئ من الغير خفية، أى شئ كان. واصطلاحاً: عرفها الشافعية: بأنها أخذ المال خفية؛ ظلماً، من حرز مثله بشروط. وعرفها المالكية: بأنها أخذ مكلف حرراً لا يعقل لصغره، أو مالا محترماً لغيره نصاباً، أخرج من حرزه، بقصد واحد خفية لا شبهة له فيه. وعرفها الحنفية: بأنها أخذ مكلف عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم. وعرفها الحنابلة: بأنها أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرز مثله. ينظر: الصحاح ٧٧/٢، ابن عابدين ٨٢/٤، مغنى المحتاج (١٥٨/٤)، المغرب ٣٩٣/١، المصباح ٤١٩/١ تهذيب الأسماء للنورى ١٤٨/٢، درر الحكام (٧٧/٢)، المغنى لابن قدامة ١٠٤/٩، كشف القناع ١٢٩/٦، الخرشى على المختصر ٩١/٨.

من حيث إنه تناولَ أزمناً أكثرَ مما تناوله [٢٧/ب] العام، سواء فرضناه أمراً أو نهياً، وسواءً فرضنا الأمر مفيداً للتكرار، [أو] (١) غير مفيد؛ وذلك لأنَّ تناول المنصوص للأزمنة غيرَ إفادتها للتكرار؛ لأنَّ إفادتها للتكرار هو بالنسبة إلى كلِّ شخص في العصر الثاني (٢) والثالث؛ وهكذا إلى قيام الساعة.

فلو فرضنا الأمر بشيء واحد لا يتكرر في العمر؛ كالحج - فهذا يكون عاما في الأزمان كلها، ويجبُ على أهل كلِّ عصر مع أنه لم يُفد، وعمد هذا: يتبين أن ما ذكره (٣) لا تعلق له بهذا، كيف ومذهبه في الأمر والنهي سواء في أنهما لا يقتضيان التكرار!؟

أما قوله: «الخاصُّ دائرٌ بين أن يكونَ منسوخاً ومخصصاً، وبين أن يكونَ ناسخاً مقبولاً، وناسخاً مردوداً»:

قلنا: الناسخُ المردودُ بعيدٌ؛ لأنَّ الكلامَ مفروضٌ في خبرين لم يفرض أحدهما متواتراً، والآخرُ أحاداً، بل الظاهرُ أنهما من جنس واحد، فالمقطوعُ ينسخُ المقطوعَ، والمظنونُ ينسخُ المظنونَ؛ فلا يكونُ الناسخُ مردوداً.

أما قوله في الإشكال الذي أورده على الأصحاب: «لو كان العامُّ المقطوعُ متقدماً والخاصُّ متأخراً مظنوناً - يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد؛ وإنه لا يجوز»:

قلنا: هذا الفرض لم يندرج فيه الكتاب أصلاً؛ لأن فرض الكلام في ابتداء المسألة في خبرين رويًا عن النبي ﷺ، فأين عموم الكتاب؟! وأيضاً: غير مفروض فيما إذا كان أحدهما متواتراً، والآخرُ أحاداً؛ فلا يتجه الإشكال.

وأيضاً: الجوابُ الذي ذكره عن الوجه الثاني - ضعيفٌ؛ لأنه لو صحَّ ما ذكره لأنسدَّ بابُ التخصيص.

والجوابُ: أن معنى قولنا: «الأمر يفيدُ التكرار»: أنه يُوجبُ إدخالَ المصدرِ في الوجودِ أكثرَ مِنْ مرَّةٍ؛ وكذا معنى قولنا: «النهي يقتضى التكرار»: أنه يقتضى الانتهاء عن النهي عنه أكثرَ من مرة، ومن لوازم تكرار كلِّ واحد [٢٨/أ] من المأمور والمنهيَّ الإتيانُ بالمأمورِ به أو الامتناعُ عن المنهيَّ عنه في أكثرَ مِنْ زَمَنٍ واحدٍ، ولا يكفى في

(١) في «ب»: و.

(٢) في «ب»: وأما تناول الأزمنة، فتناول الموحدين في العصر الأول، وتناول الموحدين في العصر الثاني.

(٣) في «ب»: أن ما ذكره من كونه أمراً ونهياً، أو مفيداً للتكرار، أو غير مفيد للتكرار.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... الامتثال الأمر الإتيان به مرة واحدة، ولا فى امتثال النهى الامتناع عن المنهى عنه مرة واحدة.

وأما قوله: «إفادَةُ النصوص الأزمَنَة [غَيْرُ]»<sup>(١)</sup> إفادتها التكرار بالنسبة إلى كل شخص فى العصر - فكلام فاسد جداً:

بيانه: ليس نفس التكرار اعتبار الأشخاص [بالنسبة إلى كل شخص]<sup>(٢)</sup> فى العصر؛ بل هذا معنى العموم.

وشرح كلام المصنّف فى الجواب عن كلام ابن الفارض بيّن فساد قوله: «إنَّ كون الأمر مفيداً للتكرار أو غير مفيدٍ [للتكرار]»<sup>(٣)</sup>، أو كون النهى مفيداً للتكرار أو غير مفيدٍ للتكرار - لا تعلق له بهذا الكلام؛ فإننا أوضحنا أن كلام ابن الفارض مفرّع على ذلك، وبيننا أن ما ذكره المصنّف فى الجواب عن كون النهى يقتضى التكرار، وألا يقتضيه - إلزام لابن الفارض. وبه يندفع ما ذكره: أن مذهب المصنّف أن الأمر والنهى لا يقتضيان التكرار. وما أورده بعد ذلك فمندفع؛ لأن بناءه على أن الكلام مفروض فى خبرين مرويين عن النبى ﷺ، وذلك الخبر من الكتاب، وما ذكره وهم محض؛ فإن الكلام مفروض فى خبرين، سواء كانا من كتاب الله أو من السنة، متواتراً كان أو أحاداً، وكأنه توهم من لفظ «الخبر» اختصاصه بكلام النبى ﷺ.

وبما [ذكرناه]<sup>(٤)</sup> يندفع جميع ما أورده.

\* \* \*

الْقَوْلُ فِيمَا ظَنَّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصَّصَاتِ الْعُمُومِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ،

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنّف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

الْخِطَابُ الَّذِي يَرُدُّ جَوَابًا عَنْ سُؤَالِ سَائِلٍ: إِمَّا أَلَّا يَكُونَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ، أَوْ يَكُونَ:

وَالْأَوَّلُ: عَلَى قِسْمَيْنِ: لِأَنَّ عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ؛ كَقَوْلِهِ -

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: ذكرنا.

ﷺ - وَقَدْ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ - : «أَيَنْقُصُ، إِذَا جَفَّ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «فَلَا إِذْنٌ».

وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى الْعَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «وَاللَّهِ، لَا أَكُلُ»، فِي جَوَابِ مَنْ يَقُولُ: «كُلُّ عِنْدِي»؛ لِأَنَّ هَذَا الْجَوَابَ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ، غَيْرَ أَنَّ الْعَرَفَ اقْتَضَى عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ، حَتَّى صَارَ مُفْتَقِرًا إِلَى السَّبَبِ الَّذِي خَرَجَ عَلَيْهِ.

وَالْقِسْمُ الثَّانِي: عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ: إمَّا أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَحْصَى، أَوْ أَعَمَّ. وَالْأَعَمُّ: إمَّا أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَنْ بَيْعِ بَضَاعَةَ: «الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ».

أَوْ يَكُونَ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مِيتَتُهُ».

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْأَقْسَامَ فَنَقُولُ: أَمَّا الْجَوَابُ الَّذِي لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعَ سَبَبِهِ؛ فَيَكُونُ السَّبَبُ مَوْجُودًا فِي كَلَامِ الْمُجِيبِ تَقْدِيرًا؛ وَإِلَّا لَمْ يُفِيدُ.

وَلَوْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَتَى بِالسَّبَبِ فِي كَلَامِهِ؛ فَقَالَ: «وَاللَّهِ، لَا أَكُلُ عِنْدَكَ» لَكَانَ الْيَمِينُ مَقْصُورًا عَلَى الْأَكْلِ عِنْدَهُ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ الْمُسْتَقِلُّ الْمُسَاوِي فَلَا إِشْكَالَ فِيهِ. وَأَمَّا الْأَحْصَى فَهُوَ حَائِزٌ بِثَلَاثِ شَرَايِطَ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ فِيمَا خَرَجَ عَنِ الْجَوَابِ تَنْبِيهُ عَلَى مَا لَمْ يَخْرُجْ عَنْهُ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ السَّائِلُ مِنْ أَهْلِ الْإِجْتِهَادِ.

وَتَالِثُهَا: أَلَّا تَفُوتَ الْمَصْلَحَةَ، بِإِسْتِغَالِ السَّائِلِ بِالْإِجْتِهَادِ. وَبِذَوْنِ هَذِهِ الشَّرَايِطِ لَا يَحُوزُ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْجَوَابُ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ فَلَا شُبُهَةَ فِي أَنَّهُ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الْجَوَابُ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ فَالْحَقُّ أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ؛ خِلَافًا لِلْمُزْنِيِّ، وَأَبِي ثَوْرٍ؛ فَإِنَّهُمَا زَعَمَا أَنَّ خُصُوصَ السَّبَبِ يَكُونُ مُخَصَّصًا لِعُمُومِ اللَّفْظِ. قَالَ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ: «وَهُوَ الَّذِي صَحَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلْعُمُومِ قَائِمٌ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ، وَالْمَعَارِضُ الْمَوْجُودُ وَهُوَ خُصُوصُ السَّبَبِ لَا يَصْلُحُ مَعَارِضًا؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَ عُمُومِ اللَّفْظِ، وَخُصُوصِ السَّبَبِ؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ: لَوْ صَرَّحَ وَقَالَ: «يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا اللَّفْظَ الْعَامَّ عَلَى عُمُومِهِ، وَالْأَلَّا تَخْصِصُوهُ بِخُصُوصِ سَبَبِهِ» كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا؛ وَالْعِلْمُ بِحَوَازِهِ ضَرُورِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمَعَةً عَلَى أَنَّ آيَةَ اللَّعَانِ، وَالظَّهَارِ، وَالسَّرْقَةِ، وَغَيْرَهَا إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ، مَعَ أَنَّ الْأُمَّةَ عَمَّمُوا حُكْمَهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: إِنَّ ذَلِكَ التَّعْمِيمَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ ذَلِكَ الْخِطَابِ: إِمَّا بَيَانُ مَا وَقَعَ السُّؤَالُ عَنْهُ، أَوْ غَيْرِهِ: فَإِنَّ كَانَ الْأَوَّلُ: وَجَبَ الْأَلَّا يُزَادَ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَتَخَصَّصَ بِتَخَصُّصِ السَّبَبِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: وَجَبَ الْأَلَّا يَتَأَخَّرَ ذَلِكَ الْبَيَانُ عَنْ تِلْكَ الْوَاقِعَةِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَقْصُورًا عَلَى ذَلِكَ السَّائِلِ، وَفِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَالْمَكَانِ، وَالْهَيْئَةِ.

وَأَيْضًا: فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ السُّؤَالُ الْخَاصُّ اقْتَضَى ذَلِكَ الْبَيَانَ الْعَامَّ؟! لِأَبَدٍ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ دَلِيلٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

تَنْبِيْهُ: هَذَا الْعَامُّ، وَإِنْ كَانَ حُجَّةً فِي مَوْضِعِ السُّؤَالِ، وَفِي غَيْرِهِ؛ إِلَّا أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى مَوْضِعِ السُّؤَالِ أَقْوَى مِنْهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ؛ وَهَذَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُرْجَحَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال الشيخ أبو بكر بن فورك - رحمه الله - : العام إذا خرج على سبب، هل يجب قصره عليه أم لا؟

أختلف أصحابنا في ذلك: فمنهم من قال: الواجب حملُ الكلام على السبب، ومنهم من قال: بل يجب حملُه على ظاهره، ولا يلتفت إلى السبب. ومنهم من قال: إذا كان السببُ من صاحب الشرع اقتصر عليه [٢٨/ب] كما إذا قال: «إنما نهيتكم عن كذا وكذا»، وإن كان من جهة غيره فالحكم لكلام صاحب الشرع لا للسبب؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنه خرج عن سبب الاختيان، ثم يدخل فيه من اختان ومن لم يختن، وقد يكون مطابقاً للسبب؛

فيجب عند الكل [حملة<sup>(١)</sup>] على ظاهره، وقد يكونُ أعمَّ منه؛ فيجب عندنا الحملُ على ظاهره؛ وذلك على ضربين:

أحدهما: في الحكم الذي سُئِلَ عنه، مثاله: سُئِلَ عَمَّنِ ابْتاعَ عَبْدًا، ثم استعمله، ثم وجد به عيبًا؟ فقال ﷺ «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ»<sup>(٢)</sup>، وذلك يتناول كل بيع<sup>(٣)</sup> وكل مضمون، وفيه ما يعمُّ ذلك وغيره مما يُسألُ عنه؛ كتحو ما سئل عن ماء البحر؟ فقال: «هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتُهُ»<sup>(٤)</sup>.

(١) في «ب»: جملة.

(٢) أخرجه الشافعي (١٤٣/٢-١٤٤) كتاب البيوع باب فيما نهى عنه من البيوع، الحديث (٤٧٩)، والطيالسي (ص: ٢٠٦)، الحديث (١٤٦٤)، وأحمد (٤٩/٦، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، وأبو داود (٧٧٧/٣-٧٧٩): كتاب البيوع والإجازات باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم يجد به عيباً، الحديث (٣٥٠٨)، والنسائي (٢٥٤/٧-٢٥٥): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٢)، وابن الجارود (ص: ٢١٢-٢١٣): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٧)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع، الحديث (٢١٤)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبيهقي (٣٢١/٥): كتاب البيوع: باب المشتري يجد ما اشتراه عيباً، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٣١/٤)، والبعثي في «شرح السنة» (٣٢١/٤ بتحقيقنا)، من رواية ابن أبي ذئب، عن مخلد بن خفاف الغفاري عن عروة، عن عائشة، عن النبي ﷺ به. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب، وقد توابع مخلد بن خفاف تابعه هشام بن عروة: أخرجه أحمد (٨٠/٦، ١١٦)، وأبو داود (٧٨٠/٣): كتاب البيوع والإجازات باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، الحديث (٣٥١٠)، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات: باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٣)، وابن الجارود في المنتقى (ص: ٢١٢): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٦)، والعقيلي في «الضعفاء»، (٢٣١/٤) وأبو يعلى (٨٢/٨ - ٨٣) رقم (٤٦١٤)، وابن حبان (١١٢٦ - موارد)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع، الحديث (٢١٣)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبعثي في شرح السنة (٣٢٠/٤ بتحقيقنا)، من طريق مسلم ابن خالد الزنجي، عن هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة: «أن رجلاً اشترى غلاماً في زمن النبي ﷺ وبه عيب لم يعلم به، فاستغله، ثم علم العيب فرده، فخاصمه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنه استغله منذ زمن فقال رسول الله ﷺ: الخراج بالضمان، وقال بعضهم: «الغلة بالضمان»، قال الحاكم: (صحيح الإسناد)، ووافقه الذهبي، ومسلم بن خالد الزنجي فيه ضعف لكنه توابع تابعه خالد بن مهران: أخرجه الخطيب (٢٩٧/٨ - ٢٩٨)، وتابعه أيضاً عمر بن علي؛ أخرجه ابن عدى في «الكامل» (١٧٠٢/٥) والبيهقي (٣٢٢/٥).

(٣) في «ب»: وهو مضمون.

(٤) أخرجه مالك (٢٢/١): كتاب الطهارة: باب الطهور للوضوء، الحديث (١٢)، والشافعي في =

= (١٦/١): كتاب الطهارة، ومحمد بن الحسن فى الموطأ (٤٣): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٤٦)، وابن أبى شيبه (١٣١/١): كتاب الطهارات: باب من رخص فى الوضوء بماء البحر، وأحمد (٢ / ٣٦١). والدارمى (١٨٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، والبخارى فى التاريخ الكبير (٤٧٨/٣)، وأبو داود (٦٤/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٨٣)، والترمذى (١٠١-١٠٠/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى ماء البحر أنه ظهور، الحديث (٦٩)، والنسائى (١٧٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، وابن ماجه (١٣٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٦)، وابن خزيمة (٥٩/١): كتاب الطهارة: باب الرخصة فى الغسل والوضوء من ماء البحر الحديث (١١١)، وابن حبان فى «موارد الضمآن إلى زوائد ابن حبان»: كتاب الطهارة: باب ما جاء فى الماء، الحديث (١١٩)، وابن الجارود ص: (٢٥) باب فى طهارة الماء والقدر الذى ينحس الماء والذى لا ينحس، والدارقطنى (٣٦/١): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٣)، والحاكم (١٤٠/١-١٤١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى (٣/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر.

وفى «معرفة السنن والآثار» (١٥٠-١٥١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (١٣٩ / ٧) وابن بشكوال فى «الغوامض» (ص ٥٥٥) واجوزقانى فى «الأباطيل» رقم (٣٣١)، من رواية مالك عن صفوان بن سليم، عن سعيد بن سلمة من آل ابن الأزرق، عن المغيرة بن أبى بردة، أنه سمع أبا هريرة يقول: سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن نتوضأ به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الظهور ماؤه، الحل ميتته». وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح وقد توبع مالك على هذا الحديث فتابعه أبو أريس وعبد الرحمن بن إسحاق وإسحاق بن إبراهيم. فمتابعة الأول رواها أحمد (٣٩٢-٣٩٣/٢)، ومتابعة الثانى والثالث، أخرجها الحاكم (١٤١/١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى معرفة السنن والآثار (١٥٣-١٥٤): كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. وقد تابعه أيضا الجلاح أبو كثير، فرواه عن سعيد بن سلمة. أيضا أخرجه البخارى فى «التاريخ الكبير» (٤٧٨/٣)، والحاكم (١٤١/١): كتاب الطهارة، والبيهقى (٣/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر. ومعرفة السنن والآثار (١٥٤/١) كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. ومن روى هذا الحديث عن أبى هريرة غير المغيرة: سعيد بن المسيب، أخرجه الدارقطنى (٣٧/١) رقم (١٥) والحاكم (١٤٢/١) من طريق عبد الله بن محمد القدامى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة به. وسكت عنه الحاكم والذهبي وعبد الله بن محمد القدامى ضعيف. قال ابن عدى (٢٥٨/٤): عامة أحاديثه غير محفوظة وهو ضعيف على ما تبين لى من رواياته واضطرابه فيها ولم أر للمتقدمين فيه كلاماً فأذكره. وأبو سلمة بن عبد الرحمن عنه أخرجه الحاكم (١٤٢/١)، والعقيلي فى «الضعفاء» (١٣٢/٢) من طريق سليمان ابن عبد الرحمن الدمشقى ثنا محمد بن عَزْوان قال: ثنا الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى =

= سلمة عن أبي هريرة به. ومحمد بن غزوان قال أبو زرعة: منكر الحديث، وقال ابن حبان: يقلب الأخبار ويسند الموقوف. ينظر المجروحين (٢/٢٩٩)، والمغنى (٢/٦٢٣) رقم (٥٨٩٢) وقد صحح هذا الحديث جمع من الأئمة والحفاظ منهم:

١- البخارى فقال: هو حديث صحيح كما نقل عنه الترمذى فى «العلل الكبير» (١/٤١) رقم (٣٣).

٢- الترمذى فقال: حسن صحيح.

٣- ابن خزيمة: بإخراجه فى صحيحه وسكوته عليه.

٤- ابن حبان: بإخراجه فى صحيحه وسكوته عليه، وقال فى «المجروحين» (٢/٢٩٩) حديث أبى هريرة صحيح.

٥- الحاكم.

٦- البيهقى فى «معرفة السنن والآثار» (١/١٥٢) ونقل قول البخارى فى تصحيح الحديث.

٧- الجوزقانى فى «الأباطيل» فقال: هذا حديث حسن وغيرهم كثير. وفى الباب عن على، وجابر، وعبد الله بن عمرو، وأبى بكر، وابن عباس، وأنس، والفراسىء وابن عمر، وعبد الله المدلجى، وسليمان ابن موسى، ويحيى بن أبى كثير مرسلًا. أما حديث على: فرواه الدارقطنى (١/٣٥): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٦)، والحاكم (١/١٤٢-١٤٣): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية ابن عقدة الحافظ، ثنا أحمد بن الحسين بن عبد الملك، ثنا معاذ بن موسى، ثنا محمد بن الحسين، حدثنى أبى عن أبيه، عن جده، عن على قال: سئل رسول الله ﷺ عن ماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته». قال الحافظ فى «التلخيص» (١/١٢): وفيه من لا يعرف.

وحديث جابر: رواه أحمد (٣/٣٧٣)، وابن ماجه (١/١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٨)؛ والدارقطنى (١/٣٤): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٣)، وابن خزيمة (١/٥٩)، وابن حبان (١٢٠- موارد): وابن الجارود (٨٧٩)، والدارقطنى (١/٣٤) والبيهقى (١/٢٥٣-٢٥٤)، وأبو نعيم فى «الحلقة» (٩/٢٢٩) من طريق إسحاق بن حازم عن عبيد الله بن مقسم عن جابر أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: الحل ميتته، والطهور ماؤه. قال الحافظ فى «تلخيص الحبير» (١/١١): قال أبو على بن السكن: حديث جابر أصح ما روى فى هذا الباب وأخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير (٢/٢٠٣)، الحديث (١٧٥٩)، والدارقطنى (١/٣٤)، والحاكم (١/١٤٣): كتاب الطهارة، من وجه آخر من رواية المعافى بن عمران، عن ابن جريج، عن أبى الزبير، عن جابر به. قال الحافظ فى «التلخيص» (١/١١): إسناده حسن ليس فيه إلا ما يخشى من التدليس، ورواه الدارقطنى (١/٣٤) أيضا من طريق مبارك بن فضالة، عن أبى الزبير.

وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أخرجه الحاكم (١/١٤٣) كتاب الطهارة، من طريق الحكم بن موسى. ثنا معقل بن زياد، عن الأوزاعى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، أن =



= رسول الله ﷺ قال «ميتة البحر حلال وماؤه طهور»، وقد رواه الدارقطني (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب في ماء البحر، الحديث (٧)، من هذا الوجه أيضا، من رواية الحكم بن موسى، عن معقل فقال عن المنثى، عن عمرو بن شعيب ومن طريق المنثى أيضا أخرجه ابن عدى فى الكامل (٢٤١٨/٦) والمنثى بن الصباح ضعفه ابن معين وغيره وقال النسائي: متروك. ينظر المغنى (٥٤١/٢) رقم (٥١٧٥). قال الحافظ فى «التلخيص» (١٢/١): ووقع عند الحاكم الأوزاعى بدل المنثى وهو غير محفوظ.

وحديث أبى بكر: أخرجه الدارقطني (٣٤/١): كتاب الطهارة باب فى ماء البحر، الحديث (٤) من طريق عبد العزيز بن أبى تابت، عن إسحاق بن حازم الزيات، عن وهب بن كيسان، عن جابر بن عبد الله، عن أبى بكر الصديق أن رسول الله ﷺ سئل عن البحر، الحديث وقال الدارقطني عبد العزيز ليس بالقوى، ورواه ابن حبان فى المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (٣٥٥/١)، من وجه آخر عن أبى بكر مرفوعا، لكنه من رواية السرى بن عاصم، قال ابن حبان: يسرق الحديث، ويرفع الموقوف، وأخرجه الدارقطني (٣٥/١)، والبيهقى (٤/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر، عن أبى بكر موقوفا، وضح وقفه الدارقطني، وابن حبان فى «الضعفاء».

وحديث ابن عباس: أخرجه الدارقطني (٣٥/١): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٠)، والحاكم (١٤٠/١): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية سريج بن النعمان، عن حماد بن سلمة، عن أبى التياح، عن موسى بن سلمة، عن ابن عباس، قال: سئل رسول الله ﷺ، عن ماء البحر فقال: «ماء البحر طهور». قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. وأقره الذهبى، لكن الدارقطني قال: الصواب أنه موقوف قال الحافظ فى «التلخيص» (١١/١) رواه ثقات لكن صحح الدارقطني وقفه، والموقوف أخرجه أحمد (٢٧٩/١) فى مسند ابن عباس رضى الله عنه من طريق عفان، عن حماد بن سلمة به، وفيه: وسألته يعنى ابن عباس عن ماء البحر، فقال: ماء البحر طهور.

وحديث أنس: أخرجه عبد الرزاق (٩٤/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، الحديث (٣٢٠)، عن الثورى، عن أبان بن أبى عياش، عن أنس، عن النبى ﷺ فى ماء البحر قال: «الخلال ميتته الطهور ماؤه».

وأخرجه الدارقطني (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٨) من طريق محمد ابن يزيد، عن أبان به وقال: أبان متروك.

وحديث الفراسى أو ابن الفراسى: أخرجه ابن ماجه (١٣٦-١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٧) عن سهل بن أبى سهل عن يحيى بن بكير، عن الليث بن سعد، عن جعفر بن ربيعه، عن بكر بن سواده، عن مسلم بن مخشى عن ابن الفراسى قال: كنت أصيد وكانت لى قرية أجعل فيها ماء، وإنى توضأت بماء البحر فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» هكذا قال ابن ماجه: عن ابن الفراسى. وأخرجه ابن =

وأما إذا كان كلامه لم يُفدْ إذا لم يتعلّق بالسبب وجب تعليقه عليه؛ مثاله: أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر؟ فقال: «أَيْنَقُصُ»<sup>(١)</sup> الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟ فَقِيلَ: نَعَمْ، فقال: «لَا، إِذَنْ»<sup>(٢)</sup>.

=عبدالبر في «التمهيد» (٢٢٠/١٦)، من طريق أبي الزنباغ روح بن الفرج القطان، عن يحيى بن بكير، وفيه عن مسلم بن مخشى، أنه حدثه أن الفراسى قال: كنت أصيد في البحر الأخضر على أرماث وكنت أهل قرية لي فيها ماء، فذكره قال الترمذى في علله (ص: ٤١) رقم (٣٤)، قال: سألت البخارى عن حديث ابن الفراسى فى ماء البحر فقال: حديث مرسل، لم يدرك ابن الفراسى النبي ﷺ. والفراسى له صحبة. قال الحافظ البوصيرى فى «الزوائد» (١٦١/١): هذا إسناد رجاله ثقات إلا أن مسلماً لم يسمع من الفراسى إنما سمع من ابن الفراسى وابن الفراسى لا صحبة له وإنما روى هذا الحديث عن أبيه فالظاهر أنه سقط من هذا الطريق.

وحديث ابن عمر: رواه الدارقطنى (٢٦٧/٤) باب الصيد والذبايح والأطعمة، الحديث (٢) من طريق إبراهيم بن يزيد، عن عمرو بن دينار، عن عبدالرحمن بن أبى هريرة، أنه سأل ابن عمر قال: أكل ما طفا على الماء، قال: إن طافيه ميتة، وقال: قال رسول الله ﷺ: إن ماءه طهور وميته حل» وإبراهيم بن يزيد هو الخوزى، قال النسائى والدارقطنى: متروك وذكره البخارى فى الضعفاء، وقال الحافظ: متروك، ينظر الضعفاء للنسائى رقم (١٤) والدارقطنى (١٣) والبخارى (١٤) والتقريب (٤٦/١) وحديث عبدالله المدلىجى: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» كما فى «المجموع» (٢١٨/١)، وقال الهيثمى: وفيه عبد الجبار بن عمر ضعفه البخارى والنسائى، ووثقه محمد بن سعد أما مرسل سليمان بن موسى ويحيى بن أبى كثير: فأخرجه عبد الرزاق فى «المصنف» (٩٣/١) رقم (٣١٩): وهذا الحديث من الأحاديث التى عدها بعض الحفاظ متواترة كالحافظ السيوطى ص (٢٣) رقم (١١) «الأزهار المتناثرة».

(١) فى «ب»: أتقص.

(٢) أخرجه مالك (٦٢٤/٢) كتاب البيوع: باب ما يكره من بيع التمر حديث (٢٢) والشافعى (١٥٩/٢) كتاب البيوع: باب فى الربا وأبو داود (٦٥٤-٦٥٥/٣) كتاب البيوع: باب فى التمر بالتمر حديث (٣٣٥٩) والترمذى (٥٢٨/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن الحاقلة والمزابنة حديث (١٢٢٥) والنسائى (٢٦٩/٧) كتاب البيوع: باب اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجه (٧٦١/٢) كتاب التجارات: باب بيع الرطب بالتمر حديث (٢٢٦٤) وأحمد (١٧٩/١) والطيالسى (٢١٤) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦/٤) كتاب البيوع: باب بيع الرطب بالتمر، والدارقطنى (٤٩/٣) كتاب البيوع (٢٠٤، ٢٠٥) والحاكم (٣٨/٢) والبيهقى (٢٩٤/٥) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن بيع الرطب بالتمر: عن عبدالله بن يزيد أن زيداً أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبى وقاص عن البيضاء بالسلت فقال سعد: أيهما أفضل قال: البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سعد: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ: أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟ فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك. وقال الترمذى: حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح.

وأما إذا سئل عن أشياء، وكان السائل محتاجاً إلى معرفة الحكم فيما له سأل في الحال - لم يجوز أن يكون جوابه أخص من السؤال، إلا أن يكون السائل من [أهل] الاجتهاد، والحادثة غير نازلة في الحال؛ فلا يمتنع أن يجيب عن بعض ما سئل عنه، [وينبه] (١) على حكم الباقي؛ لقوله ﷺ «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَّحْتَهُ (٢)؟».

وقال إمام الحرمين في «البرهان» (٣): لا يخصص العموم بسببه؛ لأنه يدخل فيه دخولاً أولياً، ونقل عن أبي حنيفة تخصيصه به.

قال الغزالي (٤): خروج العام على سبب يجعله دليلاً على تخصيصه عند قوم؛ وهو غير مرضى عندنا.

قال القاضى عبد الوهّاب المالكي في «الملخص»: الخلاف في الجواب المستقل بنفسه، إذا كان أعم من سببه على أى وجه: هل يحمل على ظاهره، أو يقتصر به على سببه؟ ويخرج عنه ما إذا أضاف إليه بيان حكم أجنبي عنه: فذهب أصحاب أبي حنيفة - رضى الله عنه [٢٩/أ] وأكثر أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - إلى أنه يحمل على ظاهره العام، وذهب آخرون إلى أنه يقتصر به على سببه. واختلف أصحابنا في ذلك: فذهب أكثرهم: إلى أنه لا يقتصر به على سببه، وذهب القاضى إسماعيل: إلى أنه يقتصر

(١) فى «ب»: وتبعه.

(٢) أخرجه أبو داود (٧٢٦-٧٢٥ / ١) كتاب الصيام: باب القبلة للصائم حديث (٢٣٨٥) وأحمد (٢١/١) وابن أبي شيبة (٦٠/٣-٦١) والدارمي (١٣/٢) كتاب الصيام: باب الرخصة فى القبلة للصائم، والحاكم (٤٣١/١) وابن حبان (٩٠٥- موارد) وابن خزيمة (٢٤٥/٣) رقم (١٩٩٩) والبيهقي (٢٦١/٤) وعبد بن حميد فى «المنتخب من المسند» رقم (٢١) كلهم من طريق بكير بن عبد الله عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله. قال: قال عمر: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال... فذكر الحديث. قلت: وقد اختلف فى هذا الحديث. فقال الإمام النسائي بعد أن أخرجه فى «الكبرى» (١٩٨-١٩٩/٢): هذا حديث منكر وبكير مأمون وعبد الملك روى عنه غير واحد ولا يدرى من هذا. ١. قلت: وقول الإمام النسائي لم أحده فى المطبوعة من سننه ونقلت هذا القول من «تحفه الطالب» ص (٤٢٥). وهذا الحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه النهي. وقال الحافظ فى «تخريج مختصر ابن الحاجب» (٣٥٩/٢): هذا حديث حسن. وقال الشيخ العلامة أحمد شاكر فى «تعليقه على المسند» (١٣٨/١) بعد أن حكى تصحيح ابن خزيمة وابن حبان والحاكم: ولا أدرى وجه النكارة فيه.

(٣) ينظر البرهان (٣٧٢/١).

(٤) ينظر المستصفي (٦٠/٢).

به على سببه، واختار صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup> أن الجواب المستقل بنفسه العام لا يقتصر به على سببه، وغير المستقل يقتصر [به]<sup>(٢)</sup> على سببه.

وذكر صورة الجواب الأخص: أن يجيب النبي ﷺ عن بعض ما سئل عنه، [ وبينه]<sup>(٣)</sup> بذلك على جواب البعض الآخر؛ وذلك أن الجواب المستقل بنفسه يجب قصره على سببه إلا لوجه يقتضى ذلك، وأحد الوجوه: العادة، كما إذا قال: «تغدّ عندي» فقال: «لا تغديت»، فالعادة تقتضى بأنه يجب قصره على أنه لا يتغدى عنده؛ نقل هذا عن أبي عبد الله البصرى.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: اللفظ العام الوارد على سبب خاص، المستقل بنفسه: يحمل على عمومه، ولا يقتصر على سببه؛ وبهذا قال أصحاب أبي حنيفة والأشعرية، وقال مالك: يقتصر على سببه، وبه قال أبو ثور، واختلف أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - فقال المزنى<sup>(٤)</sup> والقفال والدقاق كقول مالك، وقال غيرهم كقولنا.

والدليل على الاعتبار بعموم الصيغة وجهان:

الأول: أن الموجب للعموم قائم، وهو الصيغة، وهو سالم عن معارضة منافاة ثبوت الحكم فى الجزء الذى هو فرد من أفراد العموم؛ لعموم الصيغة العامة، والعلم بعدم المنافاة ضرورى؛ فثبت العموم؛ لوجود الموجب له السالم عن المعارض، والمعنى بـ«المنافاة»: أنه يستحيل الجمع بين عموم الصيغة وثبوت حكم العام فى الجزء الذى هو فرد من أفراد العام.

والوجه الثانى: هو أن الصيغة موجبة للعموم، واحتمال قصد التخصيص [بخصوص السبب]<sup>(٥)</sup> يعارضه احتمال قصد تأسيس الضابط الكللى الذى قد ثبت [٢٩/ب] الحكم فى سائر جزئياته، فيتعارض الاحتمالان، فيبقى مجرد الصيغة العامة سالماً عن المعارض.

(١) ينظر المعتمد (٢٨١/١).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: وبينه.

(٤) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزنى: صاحب الإمام الشافعى من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً قوى الحجة. وهو إمام الشافعيين من كتبه (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) و(المختصر) و(الترغيب فى العلم) نسبته إلى مزينة (من مصر) قال الشافعى: المزنى ناصر مذهبي. وقال فى قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه! ينظر وفيات الأعيان ا: ٧١، والانتقاء

١١٠، الأعلام ٣٢٩/١ (٢١٠٨).

(٥) فى «ب»: مخصوص.

وذكر المصنّف وجهاً ثالثاً، وهو: آية الظهار واللعان والسرقة، نزلتْ فى أقوام معينين، والأمةُ مجمعةٌ على تعميمِ حكمها، فلو كان خصوص السبب مقتضياً للتخصيص يلزم قولهم بالتعميم مع المقتضى للتخصيص، ويلزم من ذلك مخالفة الأصل، وذلك باطل؛ فإنَّ أحدًا لم يقل بمخالفتهم الأصل.

واعلم: أن المصنّف قال: «إن الشارع لو صرّح، وقال: يجبُ عليكم إجراء هذه الصيغة على عمومها وألا تخصّصوه بالسبب، لكان جائزاً، واعترض صاحب «التنقيح» عليه، وقال: إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دلّ الدليل على كونه مخصوصاً جاز، ولا يوجب ذلك خروجه عن كونه مخصّصاً، واعترض أيضاً على [القول] (١) الثانى من كلام المصنّف؛ أن السبب قرينةٌ مخصّصةٌ، ويجوز أن يعلم قصد العموم فى مواضع بصريح، أو قرينة على وجه يُسقطُ هذه القرينة.

واعلم: أن ما أورده على كلام المصنّف وارد، وأما على الوجه الذى قررناه فلا يرد أصلاً.

وتقرير الوجه الثانى الدافع لهذا السؤال وغيره: أن يقول: تلك الآيات وردتْ فى أقوام معينين، فعمتها بالإجماع.

فلو كان خصوصُ السبب مُوجباً للتخصيص يلزم التعارضُ بين الدليلين؛ وهو باطل.

لا يقال: قول المصنّف: «لو صرح الشارع بحمل اللفظ على العموم لجاز» لا يفيد المقصود؛ لأن النزاع فى الظهور لا فى الجواز؛ فإن الخصم يقول: إن اللفظ ظاهر فى الاختصاص بالسبب»:- لأننا نقول: ما ذكره المصنّف من الجواز إنما هو لرفع الاستحالة العقلية من إجراء العموم على عمومه عند وجود خصوص السبب، وليس ذلك لبيان جواز عدم اختصاصه بالسبب على ما فهمه المعترض، فلا يرد السؤال أصلاً.

وأما حجة المخالف فمندفعة؛ لأننا نقول: لم لا يجوز [٣٠/أ] أن يكون المراد بالخطاب بيان المجموع المركّب مما سئل عنه وغيره، بجوابٍ عامٍّ يعم تلك الصورة وغيرها؟!!

قول القائل: «الأصل فى الجواب المطابقة»:

قلنا: هو مطابقٌ بمعنى أنه جواب له، فإن أريد بالمطابقة ألا يزيد عليه؛ وذلك بأن يكون جواباً له، ولا يكون متضمناً حكم غيره: فذلك ممنوع، ونقول أيضاً: لا نسلم

أنه أريد بـ «الخطاب»: بيان جواز ما وقع عنه السؤال؛ وإلا وجب ألا يزيد عليه؛ فيختص العام بالسبب الخاص.

قلنا: لا نسلم بأنه يجب ألا يزداد عليه، ولا نسلم أنه يجب أن يختص باختصاصه؛ وسند المنع: أنه لو اقتضى أن يختص باختصاصه لاختص بذلك الشخص في ذلك الزمان وذلك المكان، وبما ذكرناه من التوجيه سقط قول من اعترض بأن الزمان والمكان لا مدخل لهما في الحكم.

قال الإمام - رحمه الله - تبييه: هذا العام وإن كان حجة في موضع السؤال وغيره إلا أن دلالة على موضع السؤال أقوى منه على غيره، وهذا يصلح أن يكون من المرجحات:

قال إمام الحرمين في «البرهان»<sup>(١)</sup> في هذه المسألة: وقد خان الآن أن نذكر ما نقل من سرف أبي حنيفة في عدم الالتفات إلى السبب، فنقول: أولاً: إذا حكمتنا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخاص فلا شك أنه لا يشترط في تجويز تخصيصها به ما يجوز به تخصيص الألفاظ المطلقة، بل نقول: تخصيص اللفظ بسبب يقوى جانب المؤول ويخفف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح، ولكننا نقول: لا يجوز إخراج سبب اللفظ بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ، فهو إذن صريح في سببه، ظاهر في غيره.

ونقل عن أبي حنيفة: أنه يجوز استخراج سبب اللفظ بالتخصيص، وإنما ادعى النقلة ذلك عليه من خبرين:

أحدهما: حديث العجلاني<sup>(٢)</sup> في اللعان<sup>(٣)</sup>؛ فإنه لاعن امرأته وهى حامل، ونفى

(١) ينظر البرهان (١/٣٧٧).

(٢) أخرجه مالك (٢/٥٦٦-٥٦٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في اللعان حديث (٣٤) والبخارى

(٩/٣١٦) كتاب الطلاق: باب من حوز الطلاق الثلاث حديث (٥٢٥٩) ومسلم

(٢/١١٢٩-١١٣٠) كتاب اللعان حديث (١/١٤٩٢) وأبو داود (٢/٦٧٩-٦٨٢) كتاب

الطلاق: باب في اللعان، حديث (٢٢٤٥) والنسائي (٦/١٧٠-١٧١) كتاب الطلاق باب بدء

اللعان وابن ماجه (١/٦٦٧) كتاب الطلاق: باب اللعان حديث (٢٠٦٦) وأحمد

(٥/٣٣٦-٣٣٧) والدارمي (٢/١٥٠) كتاب النكاح: باب في اللعان و ابن الجارود في «المنتقى»

رقم (٧٥٦) وابن حبان (٤٢٧١- الإحسان) والطحاوى في «شرح معانى الآثار» (٣/١٠٢)

والبيهقى (٧/٣٩٨-٣٩٩) كتاب اللعان: باب سنة اللعان، والبغوى في «شرح السنة» (٥/١٨١-

بتحقيقنا) من طريق الزهرى عن سهل بن سعد به.

(٣) اللعان لغة. مصدر لاعن لعانا: إذا فعل ما ذكره، أو لعن كل واحد من الاثنين الآخر. قال=

الحمل، فانتفى [٣٠/ب]، [و] (١) منع أبو حنيفة نفى الحمل باللعان، وإن لم يرد فى بيان اللعان عن المصطفى ﷺ غير قصة العجلانى. والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة، وكان سأل عن ولد أمته فى ملك يمين، فقال: ولد على فراش أبى، فقال ﷺ: «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» (٢) فعلا أبو حنيفة حتى ألحق الولد بالأب فى النكاح، وإن تيقنا استحالة

=الأزهرى: وأصل اللعن: الطرد، والإبعاد؛ يقال: لعنه الله، أى: باعده. انظر: لسان العرب ٤٠٤٤/٥، المصباح المنير ٧٦١/٢، واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: شهادات مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف فى حقه، ومقام حد الزنا فى حقها. وعرفه الشافعية بأنه: كلمات معلومة، جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطخ فراشه وألحق العار به، أو إلى نفى ولد وسميت هذه الكلمات لعانا؛ لقول الرجل: «عَلَيْهِ لعنة الله إِنْ كَانَ مِنَ الكاذِبِينَ» وإطلاقه فى جانب المرأة من مجاز التغليب، واختير لفظه دون لفظ الغضب وإن كانا موجودين فى اللعان لكون اللعنة مقدمة فى الآية، ولأن لعانه قد ينفك عن لعانها ولا ينعكس. وعرفه المالكية بأنه: حلف زوج مسلم مكلف على زنا زوجته أو نفى حملها وحلفها على تكذيبه أربعا. وعرفه الحنابلة بأنه: شهادات مؤكدة بأيمان من الجانبين، مقرونة باللعن والغضب، قائمة مقام حد قذف أو تعذيب أو حد زنا فى جانبها. ينظر: تبيين الحقائق ١٤/٣، حاشية ابن عابدين ٥٨٥/٢، معنى المحتاج ٣٦٧/٣، الشرح الصغير ٢٩٩/٢، والكافي ٦٠٩/٢، كشاف القناع ٣٩٠/٥ والإشراف ١٦٧/٢.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ورد الحديث عن جمع من الصحابة منهم عائشة وأبو هريرة وعثمان وابن مسعود وأبو أمامة:

أما حديث عائشة: فأخرجه البخارى ٣٤٢/٤ كتاب البيوع باب تفسير المشبهات (٢٠٥٣) وفى كتاب الخصومات باب دعوة الوصى للميت (٢٤٢١). وأخرجه أيضًا برقم (٢٢١٨)، ٢٥٢٣، ٢٧٤٥، ٤٣٠٣، ٦٧٤٩، ٦٧٦٥، ٦٨١٧، ٧١٨٢). ومسلم ١٠٨٠/٢ كتاب الرضاع باب الولد للفراش، وتوقى الشبهات (٣٦/١٤٥٧). وأبو داود ٦٩٢/١ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٣). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش. وابن ماجه ٦٤٦/١ كتاب النكاح، باب الولد للفراش (٢٠٠٤). والدارمى ١٥٢/٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والدارقطنى ٢٤١/٤ كتاب الأقضية والأحكام (١٣٣ - ١٣٦). ومالك فى الموطأ ٧٣٩/٢ كتاب الأقضية باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه. وأحمد فى المسند (٣٧/٦)، ١٢٩، ٢٠٠، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٧). والبغوى فى شرح السنة ١٩٨/٥ كتاب الطلاق / باب الولد للفراش (٢٣٧١ بتحقيقنا) والبيهقى فى السنن ٤١٢/٧، والطحاوى (١٠٤/٣)، والقضاعى فى مسند الشهاب كما فى فتح الوهاب للغمارى ٢٥٠/١ (٢٠٠).

أما حديث أبى هريرة: فأخرجه أحمد (٢٣٩/٢)، ٢٨٠، ٣٨٦، ٤٠٩، ٤٦٦، ٤٧٥، ٤٩٢). والبخارى ٣٣/١٢ كتاب الفرائض / باب الولد للفراش (٦٧٥٠) و ١٣٠/١٢ كتاب الحدود / باب للعاهر الحجر (٦٨١٨). ومسلم ١٠٨١/٢ كتاب الرضاع / باب الولد للفراش (١٤٥٨). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق / باب إلحاق الولد بالفراش. والترمذى ٤٦٣/٣ كتاب =

=الرضاع باب ما جاء أن الولد للفراش (١١٥٧). وابن ماجه ٦٤٦/١، ٦٤٧ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٦). والدارمي ١٥٢/٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والبيهقي ٤١٢/٧ كتاب اللعان باب الولد للفراش والحميدى (١٠٨٥). والقضاعي فى مسند الشهاب (٢٨٢، ٢٨٣) وعبد الرزاق فى المصنف ٤٤٣/٧ (١٣٨٢١) والخطيب فى التاريخ ٢٩٥/٤. أمّا حديث عثمان: فرواه أبو داود ٦٩٢/١ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٥) حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا مهدي بن ميمون أبو يحيى ثنا محمد بن عبد الله بن أبى يعقوب عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن رباح قال: زوجنى أهلى أمة لهم رومية فوقت عليها فولدت غلاماً أسود مثلى فسميته عبد الله ثم وقعت عليها فولدت غلاماً أسود مثلى فسميته عبید الله ثم طبن لها غلام لأهلى رومى يقال له يوحنة فراطنها بلسانه فولدت غلاماً كأنه وزغة من الوزغات فقلت لها: ما هذا؟ فقالت: هذا ليوحنة فرفعنا إلى عثمان أحسبه قال مهدي قال: فسألهما فاعترفا فقال لهما: أترضيان أن أقضى بينكما بقضاء رسول الله ﷺ؟ إن رسول الله ﷺ قضى أن الولد للفراش وأحسبه قال: فجلدها وجلده وكانا مملوكين» ورواه الطحاوى (١٠٤/٣) مختصراً. وذكر نحوه الهيثمى فى مجمع الزوائد ١٦/٥ وفيه أن عثمان دفعهما إلى على فقضى فيهما بقضاء رسول الله ﷺ أن الولد للفراش وللعاشر الحجر وجلدهما خمسين خمسين. وقال الهيثمى: «رواه أحمد والبخاري وفيه الحجاج بن أرطأة وهو مدلس وبقية رجال أحمد ثقات» ا.هـ.

أمّا حديث ابن مسعود: فرواه النسائي ١٨١/٦ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش وأبو يعلى فى مسنده ٨٠/٩ (٥١٤٨). وابن حبان كما فى موارد الظمان (١٣٣٦) والخطيب فى تاريخ بغداد ١١٦/١١.

أما حديث أبى أمامة: فرواه أحمد ٢٦٧/٥. وابن ماجه ٦٤٧/١ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٧). وورد أيضا من حديث ابن الزبير: أخرجه النسائي ١٨٠/٦-١٨١ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش ورواه الطبراني فى الأوسط قال الهيثمى فى المجمع ١٨/٥: «رحاله ثقات». ورواه ابن ماجه ٦٤٦/١ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٥). والطحاوى فى شرح معانى الآثار ١٠٤/٣ والبيهقى فى السنن ٤٠٢/٧ كتاب اللعان باب الولد للفراش وأبو يعلى ١٧٧/١ (١٩٩) كلهم من طريق ابن عيينة عن عبید الله بن أبى يزيد عن أبیه عن عمر بن الخطاب.

وحديث على بن أبى طالب: قال الهيثمى فى المجمع ١٦/٥: «رواه أحمد والبخاري وفيه الحجاج بن أرطأة وهو مدلس وبقية رجال أحمد ثقات» ا.هـ وهو فى المسند ١٠٤/١ وقال البخاري كما فى كشف الأستار ١٩٧/٢ (١٥١٠): «لا نعلمه عن على إلا بهذا الإسناد وأحسب الحجاج أخطأ فيه، إنما رواه الحسن بن عبد الله بن أبى يعقوب فى إسناد له عن الحسن بن سعد عن رباح عن عثمان». وحديث سعد بن أبى وقاص أن النبى ﷺ قضى بالولد للفراش: رواه البخاري كما فى كشف الأستار ١٩٧/٢، ١٩٨ (١٥١١) حدثنا محمد بن عبد الرحيم ثنا يعقوب بن محمد، ثنا=



العلق من الزوج، ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها، وإن أقر بالوطء والافتراش، فالذى عندي: أنه لا يجوز أن ينسب إلى (متعاقل) (١) تجويز استخراج السبب تخصيصاً، وما نقل عنه محمولٌ على أن الخديثين لم يبلغاه بكماهما، وكان ضعيفاً يجمع الأحاديث صارفاً جهام طلبه إلى الرأى، مع (٢) القطع بأن الذين مضوا كانوا لا يتعلقون بالرأى إلا بعد [العجز عن] (٣) تتبع ألفاظ الشارع.

### قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثانية:

الحق: أنه لا يجوزُ تخصيصُ العمومِ بمذهبِ الراوى، وهو قولُ الشافعى - رضى

=عبد العزيز بن عمران عن أبيه عن بكير بن مسمار عن عامر بن سعد عن أبيه به قال البزار: لا تعلمه عن سعد إلا بهذا الإسناد. قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «فيه عبد العزيز بن عمران وهو متروك» ا.هـ. وحديث ابن عمر رواه البزار (١٥١٢ كشف الأستار) وفيه سنان بن الحارث قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «فيه سنان بن الحارث ولم أعرفه وبقيه رجاله ثقات»

وحديث معاوية: أخرجه أبو يعلى ٣٨٤-٣٨٢/١٣ (٧٣٨٩) قال الهيثمى ١٧/٥: «رواه أبو يعلى وإسناده منقطع ورجاله ثقات». وذكره الحافظ فى المطالب العالية ٦٩-٦٨/٢ (١٦٧٥) وعزاه لأبى يعلى وحديث الحسن رواه أحمد ٤٩٢/٢ حدثنا محمد بن جعفر ثنا عوف عن الحسن قال: «بلغنى أن رسول الله ﷺ قضى أن الولد لصاحب الفراش وللعاهر الحجر» قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «رواه أحمد مرسلًا ورجاله رجال الصحيح».

وحديث ابن عباس: رواه الدارقطنى ١٤٢/٢ كتاب زكاة الفطر (١٨) والطبرانى ١١/١٨٣ (١١٤٣٤) من طريق داود بن شبيب ثنا يحيى بن عباد السعدى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال، فذكره. قال الهيثمى ١٧/٥: «فيه يحيى بن عباد السعدى وهو ضعيف وقال داود بن شبيب: وكان من خيار الناس وبقيه رجاله ثقات».

وحديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم رواه الطبرانى فى الكبير ١٩١/٥ (٥٠٥٧). قال الهيثمى ١٨/٥: «رواه الطبرانى وفيه موسى بن عثمان الحضرى وهو ضعيف»

وحديث عبادة بن الصامت: قال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «رواه الطبرانى وأحمد فى حديث طويل وإسناده منقطع». وحديث أبى مسعود: رواه الطبرانى فى الكبير وقال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «وفيه من لا يعرف» ا.هـ.

وحديث وائلة بن الأسقع: رواه الطبرانى فى الكبير ٨٣/٢٢ (٢٠١) قال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «وفيه جناح مولى الوليد وهو ضعيف».

وحديث أبى وائل: رواه الطبرانى كما فى الجمع ١٨/٥. وقال: «مرسل ورجاله ثقات».

(١) فى «ب»: متعامل.

(٢) فى «ب»: منع.

(٣) سقط فى «ب».

اللَّهُ عَنْهُ - لِأَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ كَانَ الرَّاويَ حَمَلَ الْخَبَرَ عَلَى أَحَدِ مَحْمَلَيْهِ صِرْتُ إِلَى قَوْلِهِ، وَإِنْ تَرَكَ الظَّاهِرَ لَمْ أَصِرْ إِلَى قَوْلِهِ»؛ خِلَافًا لِعِيسَى بْنِ أَبَانَ.

وَمِثَالُهُ: خَبَرُ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي: «أَنَّ الْإِنَاءَ يُغَسَّلُ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ سَبْعًا»؛ فَإِنَّهُ حَصَّ ذَلِكَ بِمَذْهَبِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي أَنَّهُ يُغَسَّلُ ثَلَاثًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَقَالَ: «إِنْ وُجِدَ خَبْرٌ يَقْتَضِي تَخْصِيصَهُ، أَوْ وَجِدَ فِي الْأُصُولِ مَا يَقْتَضِي ذَلِكَ لَمْ يُحْصَ الْخَبْرُ بِمَذْهَبِهِ؛ وَإِلَّا حُصَّ بِمَذْهَبِهِ.

لَنَا: أَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاويِ تَحْتَمِلُ أَقْسَامًا ثَلَاثَةً: طَرَفَيْنِ، وَوَاسِطَةً:

أَمَّا طَرَفُ الْإِفْرَاطِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: الرَّاويُ عَالِمٌ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ ﷺ أَرَادَ بِذَلِكَ الْعَامَّ الْخَاصَّ: إِمَّا لِيُخْبَرَ آخَرَ قَاطِعٌ يَقْتَضِي ذَلِكَ؛ أَوْ لِشَيْءٍ مِنْ قَرَائِنِ الْأَحْوَالِ، وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ يُعَارِضُهُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَ عَلَى الرَّاويِ أَنْ يُبَيِّنَ ذَلِكَ؛ إِزَالَةً لِلتُّهْمَةِ عَنْ نَفْسِهِ وَلِلشُّبْهِةِ.

وَأَمَّا طَرَفُ التَّفْرِيطِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَرَكَ الْعُمُومَ بِمُحَرِّدِ الْهَوَى؛ وَهُوَ مُعَارِضٌ بِمَا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ عَدَالَتِهِ خِلَافُهُ.

وَأَمَّا الْوَسْطُ فَهُوَ: أَنَّهُ خَالَفَهُ بِدَلِيلٍ ظَنَّهُ أَقْوَى مِنْهُ: إِمَّا خَبْرٍ مُحْتَمِلٍ، أَوْ قِيَاسٍ؛ وَذَلِكَ الظَّنُّ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَطَأً، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ صَوَابًا.

وَإِذَا تَعَارَضَتِ الْإِحْتِمَالَاتُ فِي مُخَالَفَةِ الرَّاويِ وَجِبَ تَسَاقُطُهَا، وَالرُّجُوعُ إِلَى الْعُمُومِ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالَفُ: بِأَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاويِ: إِنْ كَانَتْ لَا عَنْ طَرِيقٍ كَانَ ذَلِكَ قَادِحًا فِي عَدَالَتِهِ؛ فَالْقَدْحُ فِي عَدَالَتِهِ قَدْحٌ فِي مَتْنِ الْخَبَرِ.

وَإِنْ كَانَتْ عَنْ طَرِيقٍ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا مُحْتَمِلٌ، أَوْ قَاطِعٌ.

وَلَوْ كَانَ الدَّلِيلُ مُحْتَمِلًا لَذَكَرَهُ؛ إِزَالَةً لِلتُّهْمَةِ عَنْ نَفْسِهِ، وَالشُّبْهِةِ عَنْ غَيْرِهِ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الْقَطْعُ.

وَالجَوَابُ: أَنَّ إِظْهَارَهُ لِذَلِكَ الدَّلِيلِ الْمُحْتَمِلِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مَعَ مَنْ نَاطَرَهُ؛ فَلَعَلَّهُ لَمْ تَتَّفِقْ تِلْكَ الْمُنَاطَرَةَ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ ذَكَرَهُ؛ لَكِنْ [ لَعَلَّهُ ] لَمْ يُنْقَلْ، أَوْ نُقِلَ؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَشْتَهَرْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

### المسألة الثالثة:

الحق: أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه؛ خلافاً لأبي ثور.

مثاله: قوله ﷺ: «أيما إهاب دُبِعَ فَقَدْ طَهَرَ» قال: المراد جلد الشاة؛ لأنه قال ﷺ في جلد شاة ميمونة: «دبأها طهورها».

لنا: أن المخصص للعام لا بد وأن يكون بينه وبين العام منافاة، ولا منافاة بين كل الشئ وبعضه؛ لأن الكل محتاج إلى البعض، والمحتاج إليه لا ينافي المحتاج.

احتج المخالف: بأن تخصيص الشئ بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه؛ فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره؛ وذلك يقتضى تخصيص العام.

والجواب: أنا لا نقولُ بدليل الخطاب.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ التَّمَسُّكَ بِظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْمَفْهُومِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال الشيخ أبو بكر بن فورك: إن عدل الراوى عن ظاهره وجب التمسك، وإن حملة على أحد وجهى محمله صير إليه، ولذلك حمل الشافعى التفرق على التفرق بالأبدان، ولم يلتفت إلى ما عدل عنه أبو هريرة مما روى فى ولوغ الكلب<sup>(١)</sup>، وزعم أصحاب أبى حنيفة - رضى الله عنه - أنه يحمل على ما يحمل عليه الراوى، ويُخصُّ بقوله، وذهبوا إلى تخصيص خبر أبى هريرة بقوله فى الولوغ والاقْتِصَارِ عَلَى ثَلَاثٍ. والذى يجب أن يُحصَلَ فى هذه المسألة: أنا إذا علمنا من حال الراوى: أنه إنما حمل على ذلك بما عِلِمَ من قصد النبى ﷺ وأراد به أنه بالضرورة، فالواجب اتباعه؛ لأنه لا يجوز إلى مخالفة الرسول ﷺ مع العلم بقصده؛ فيصير كأنه كان عارفاً بقصد الرسول ﷺ ومراده بالخبر.

وإن حملة على وجه استدلالاً أو مخصصاً بخبر آخر، فلا يجب اتباعه.

قال الغزالي<sup>(٢)</sup>: مذهب [ الصحابى ] [ ٣١/أ ] إذا كان بخلاف العموم يجعل مخصصاً

(١) تقدم.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٢٢-١١٣).

عند من يرى قولَ الصحابيِّ حجة، واختار [أن] (١) التخصيص بمذهب الراوي لا يجوز.

قال صاحب «الملخص»: الراوي إذا خالف الحديثَ مِنْ بعض الوجوه، وذلك: إما بأن يروى خيراً عاماً، ومذهبه حملة على الخصوص، أو أمراً ظاهره الوجوب، فيحملة على الندب، أو يروى خيراً بلفظ محتمل لا ظاهر له، فيحملة على أحد محمليه، أو فعلاً لا يقع إلا على بعض الوجوه، وليس في الخير ذكر الوجه الذي وقع عليه، فيحملة على وجه لا يعلم إلا من جهته، أو يروى خيراً، ويذهب إلى خلافه؛ كما يروى عن عائشة - رضی الله عنها - حديثَ الرِّضَاعِ بِخَمْسٍ، (٢) وهي لا ترى التحريم بأقل من عشر رضعات (٣)، وكحديث أبي هريرة؛ فإنه الحديث الموجب لغسل المولوغ سبعا، وهو

(١) سقط في «أ».

(٢) أخرجه مالك (٦٠٨/٢) كتاب الرضاع باب جامع ما جاء في الرضاعة حديث (١٧) ومسلم (١٠٧٥/٢) كتاب الرضاع باب التحريم بخمس رضعات حديث (١٤٥٢/٢٤) والشافعي (٢١/٢) كتاب النكاح باب فيما جاء في الرضاع حديث (٦٦) والدارمي (١٥٧/٢) كتاب النكاح باب كم رضعة تحرم، وأبو داود (٥٥١/٢) كتاب النكاح باب هل يحرم ما دون خمس رضعات؟ حديث (٢٠٦٢) والترمذي (٤٥٦/٣) كتاب الرضاع باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان، حديث (١١٥٠) والنسائي (١٠٠/٦) كتاب النكاح باب القدر الذي يحرم من الرضاعة، وابن حبان (٤٢٠٧- الإحسان) والبيهقي (٤٥٤/٧) كتاب الرضاع باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات من طريق عبد الله بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه مسلم (١٠٧٥/٢) كتاب الرضاع: باب التحريم بخمس رضعات حديث (١٤٥٢/٢٥) والشافعي في «المسند» (٢١/٢) كتاب النكاح: باب فيما جاء في الرضاع حديث (٦٧) وسعيد بن منصور (٢٧٩/١) رقم (٩٧٦) وابن الجارود (٦٨٨) والدارقطني (١٨١/٤) من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه ابن ماجه (٦٢٥/١) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصة والمصتان حديث (١٩٤٢) من طريق القاسم بن محمد عن عمرة عن عائشة.

(٣) من شروط التحريم أن يصل اللبن إلى جوف الطفل من معدة، أو دماغ، خمس رضعات متفرقات يقينا، فإن ارتضع أقل من الخمس؛ لم يثبت التحريم. نعم، لو حكم حاكم لم ينقض قوله للخلاف؛ وكذا لا يثبت التحريم لو شك في كونه رضع حمسا أو أقل؛ لأن اليقين وهو عدم التحريم لا يرتفع بالشك، خلافا للإمام مالك رضي الله تعالى عنه حيث قال: يثبت بالشك؛ احتياطاً. وكون التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات، هو مذهب إمامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه وبه قال من الصحابة سيدنا عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن مسعود، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهم ومن التابعين سعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، ومن الفقهاء أحمد، وإسحاق، وحكاة ابن القيم عن الليث بن سعد، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن التحريم يثبت برضعة واحدة، وبه قال من الصحابة سيدنا علي كرم الله وجهه =

وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر. ومن الفقهاء سيدنا مالك، والأوزاعي، والثوري رضى الله تعالى عنهم. وذهب داود الظاهري: إلى أنه يثبت التحريم بثلاث رضعات، وبه قال من الصحابة سيدنا زيد بن ثابت، ومن الفقهاء أبو ثور رضى الله عنهم. واحتج إمامنا الشافعي، ومن وافقه، بما رواه الإمام مسلم رضى الله تعالى عنه قال: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ نَسَخَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ فَتُوفَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهَنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ. وقد روى هذا الحديث أبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجه، وذكره الشافعي فى مسنده فقال: «أخبرنا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: نَزَلَ الْقُرْآنُ بِعَشْرِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ صِيرَ إِلَى خَمْسٍ فَكَانَ لَا يَدْخُلُ عَلَى عَائِشَةَ إِلَّا مَنْ اسْتَكْمَلَ خَمْسَ رَضَعَاتٍ». فهذه الرواية صريحة فى إناطة التحريم بخمس رضعات، وأنها ناسخة لغيرها، وأن الأمر قد استقر على ذلك، فلوم تكن هى مناط الحكم، لما كانت ناسخة لغيرها، لكن التالى، وهو عدم كونها ناسخة لغيرها باطل؛ فبطل ما أدى إليه، وهو عدم كونها مناط الحكم، فثبت تقيضه، وهو أنها مناطة، وهو المطلوب. الملازمة ظاهرة؛ إذا لو نيط الحكم بغيرها، لكان هو الناسخ للعشرونها. أما بطلان التالى الذى هو عدم كونها ناسخة فلمخالفته لصريح النص، وهو: «ثُمَّ نَسَخَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ» ويؤيد هذا المذهب أنه لا يخالف مادل على ربطه بغير الخمس من القليل والكثير، بل يكون تقييداً له لا ناسخاً، بخلاف القول بالتحريم بالقليل والكثير؛ فإنه يخالف مادل على نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، وبخلاف القول بالتحريم بالثلاث؛ فإنه يخالف مادل على الإناطة بالخمس، دون ما كان أقل منها. واعترض هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: نمنع كون ما نقل عن أم المؤمنين قرآناً؛ لعدم تواتره، وعدم إثباته فى المصاحف. وأجيب بأن عدم كونه قرآناً لانتفاء التواتر لا يمنع من وجوب العمل؛ فإنه يكفى فيه الظن، وقد احتج الأئمة بخبر الواحد فى مواضع كثيرة: فاحتج الإمام الشافعي، وأحمد رضى الله تعالى عنهما به فى هذا الموضع، واحتج أبو حنيفة به فى وجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين ولا سند له إلا قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ»، واحتج به سيدنا مالك والصحابة قبله رضوان الله تعالى عليهم فى فرض السدس للواحد من ولد الأم «وله أخ أو أخت من أم» فى قراءة أبي، وقد أجمع على هذا، وليس له سند سوى هذه القراءة. وبالجملة فعدم القرآنية لعدم التواتر، لا ينافى وجوب العمل؛ لأن القرآنية لا يلزمها إلا انعقاد الصلاة به، وتحريم مسه على الحدث، وقراءته على الجنب، والتعبد بتلاوته والتحدى به، وليس من لوازمها الخاصة بها عدم وجوب العمل؛ لأن وجوب العمل قد يثبت بالآحاد الذى ليس بقرآن. وقول المعترض سندا لمنعه؛ لعدم إثباته فى المصحف ممنوع؛ لأنه لا يثبت فى المصاحف إلا ما بقيت تلاوته، سواء نسخ حكمه أم بقى، بخلاف ما نسخت تلاوته، فلا يثبت فيها سواء نسخ حكمه أيضاً أو بقى، فالمدار فى الإثبات فى المصاحف على بقاء التلاوة فقط. وظهر من هذا أن القرآن له جهة =

= تلاوة وجهة حكم، وكل منهما إما منسوخ أو باق، فالأقسام أربعة: باقى التلاوة والحكم؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وهو كثير، ومنسوخ التلاوة والحكم؛ كقول سيدتنا عائشة رضى الله عنها: «عشر رضعات معلومات يجرمن». ومنسوخ التلاوة دون الحكم؛ كما روى عن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: «كان فيما أنزل الله: الشيخ والشبيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله» وكان يقول: لولا أن يقول الناس: زاد عمر فى القرآن لكتبتها فى حاشية المصحف، وهذا النوع أى منسوخ التلاوة دون الحكم يحفظه الله فى صدور الأمة ويتوارثونه جيلا بعد جيل؛ ومنسوخ الحكم دون التلاوة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾ الآية: فإنها نسخت بآية ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ وكآية الوصية؛ نسخت بآية الموارث.

الوجه الثانى من أوجه الاعتراض: قالت الحنفية: الحكم إنما يُعلم من داله وهو اللفظ، فإذا نسخ اللفظ، فمن أين يعلم؟. وأجيب بأن نسخ التلاوة لا يستلزم إلا نفسى لوازمها، كصحة الصلاة بها، وإثباتها فى المصاحف، ولا يستلزم نفي الحكم لجواز حفظه فى صدور الأمة.

الوجه الثالث: قالت الحنفية: كيف ساغ الاستدلال بهذا، مع أنه لم ينقل نقل الأخبار، بل نقل نقل القرآن، ولم يثبت به لعدم تواتره؛ وأجيب بمنع أنه ليس بقرآن بآئنا نلتزم أنه قرآن، ولا يشترط التواتر إلا فيما بقيت تلاوته، بخلاف ما نسخت تلاوته كما هنا، سلمنا أنه ليس بقرآن، ولكن انتفاء قرآنيته لا يستلزم نفي حجيته، لأنه يكفى فيها الظن؛ كما تقدم. وأجاب الشوكانى بالتزام أنه سنة، لكونه مروى صحابى، وهو يسلمتزم التوقيف عنه ﷺ، وذلك كاف فى الحجية.

الوجه الرابع: قال النافى للعدد: تسليم هذا الاستدلال يؤدى إلى إثبات النسخ بعد زمن الرسول ﷺ لقول سيدتنا عائشة (رضى الله تعالى عنها). فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن. وأجيب بأن المراد بقولها رضى الله عنها: فتوفى... إلخ - أن النسخ قد تأخر إنزاله إلى قرب وفاة الرسول ﷺ حتى إن من لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده بالإسلام أو بعد داره كان يقرؤها، فلما بلغه رجع، فصار إجماعاً على أنه لا يتلى، فلا نسخ بعد زمنه ﷺ.

الوجه الخامس من أوجه الاعتراض على الدليل: أن الاستدلال بهذا يؤدى إلى إثبات النسخ بخير الواحد، وهو لا يثبت إلا بالتواتر؛ وأجيب بأنه ليس بنسخ بخير الواحد إنما هو نقل نسخ به، وشتان بينهما.

الوجه السادس: قالت سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها: «كان تحريم الرضاع فى صحيفة، فلما توفى رسول الله ﷺ تشاغلنا بغسله فدخل داجن الحى فأكلها» فلو كان قرآناً لكان محفوظاً؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ أجاب الماوردى بما حاصله: أن داجن الحى أكل الصحيفة التى فيها رضاع الكبير، وهو منسوخ، ولم يأكل ما يدل على العدد، ولئن سلمنا ذلك فيكفى الحفظ فى الصدور، وقد وهبهم الله تعالى حافظة قوية؛ قال ﷺ: «أَنَا جِئْتُ أُمَّتِي فِي صُدُورِهَا» على أن المعتبر حفظ الحكم، وهو محفوظ منقول إلينا.

=الدليل الثانى: «عن أم المؤمنين سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ أمر امرأة أبى حذيفة، فأرضعت سالماً خمس رضعات، وكان يدخل عليها بتلك الرضاعة، رواه أحمد. وفى رواية أن أبا حذيفة تبنى سالماً، وهو مولى لامرأة من الأنصار، كما تبنى النبى ﷺ زيداً، وكان من تبنى رجلاً فى الجاهلية دعاه الناس ابنه وورث ميراثه حتى أنزل الله عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِى الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ فردوا إلى آباءهم، فمن لم يعلم له أب فمولى، وأخ فى الدين، فجاءت سهلة بنت سهيل، فقالت: يا رسول الله، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يأوى معى ومع أبى حذيفة، ويرانى فضلى، وقد أنزل الله عز وجل فيهم ما قد علمت. فقال: «أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ، فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِهِ مِنَ الرضاعة. رواه مالك فى الموطأ، وأحمد؛ فهذا صريح فى ربط التحريم بالخمس؛ إذ لو كان الأقل كافياً، لما كان لذكر الخمس فائدة، خصوصاً وأن إرضاع سهلة لضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. اعترض النافى للعدد هذا الدليل بقوله: هذا الدليل لتحريم رضاعة الكبير، وهو منسوخ، فلا يتمسك به فى إثبات العدد لغير الكبير. وأجيب بأن الحديث قد اشتمل على حكيمين: رضاعة الكبير، وإثبات العدد، ونسخ أحد الحكمين لا يستلزم نسخ الآخر؛ لاشتماله على المصلحة، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكَ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ، فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ فقد اشتملت هذه الآية على حكيمين: العدد المثبت للزنا، وحده، وهو الإمساك فى البيوت، وقد نسخ هذا الأخير مع بقاء الأول.

وأجيب أيضاً: بأن رضاع الكبير لم ينسخ، بل هو غير محرّم لعدم سببه ومقتضيه؛ وذلك لأن رضاع الكبير إنما حرّم بسبب سبق التبنى المباح، فلما حرم التبنى، ونسخ الله حكمه بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ الآية سقط ما تعلق به من تحريم رضاع الكبير. ولهذا نظائر؛ منها فسخ الحج إلى العمرة فى أشهر الحج عند نفورهم من العمرة فى أشهره، فلما استقر هذا الحكم فى نفوسهم، سقط به فسخ الحج، ولم يفسخ، بزوال سببه.

والدليل الثالث: هو ما استدل به الأصحاب من نفى التحريم بالرضعة والرضعتين؛ فمنها ما روى عن سيدتنا عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: «لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ». ومنها ما روى عن أم الفضل أن رجلاً سأل النبى ﷺ أتحرم المصّة؟ فقال: «لَا تُحْرَمُ الرُّضْعَةُ وَالرُّضْعَتَانِ وَالْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ». وفى رواية أخرى دخل أعرابى على نبى الله ﷺ وهو فى بيتى فقال: يا نبى الله، إنى كانت لى امرأة، فتزوجت عليها أخرى، فزعمت امرأتى الأولى أنها أرضعت الحدثنى رضعة أو رضعتين، فقال النبى ﷺ: «لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاحَةُ وَلَا الْإِمْلَاحَتَانِ» فهذه الأحاديث صريحة فى نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، فلا يتعلق التحريم بقليل الرضاع وكثيره؛ كما هو مذهب الحنفية، ولا يؤخذ بمفهومها، وهو التحريم بالثلاث، كما هو قول داود؛ للأحاديث الدالة على حصر التحريم بالخمس؛ مثل: ما رواه الشافعى رضى الله تعالى عنه فى مسنده: «فكان لا يدخل على عائشة إلا من استكمل خمس رضعات»، وما يثبت من رواية ابن ماجه: «لا يحرم إلا عشر»

=أو خمس»، خصوصاً لو جرينا على ما قاله الزمخشري من أن الإخبار بالجملة الفعلية يفيد الحصر. اعترض هذا بثلاث اعتراضات:

الأول: هذا استدلال بمفهوم العدد، والعدد لا مفهوم له. وأجيب: بأنه لا يؤخذ بمفهوم العدد إلا إن دلت قرينة، والقرينة هنا قائمة من نسخ العشر بالخمس، وإلا لم يكن لذكرها فائدة، وأيضاً الأحاديث المفيدة لحصر التحريم في الخمس.

الثاني: هذه الأحاديث محمولة على ما إذا لم يصل اللبن إلى الجوف. أجيب بأن الرضعة لا تطلق إلا على ما وصل إلى الجوف بالمص والازدراء، وأيضاً على هذا لم يكن لذكر الرضعة فائدة؛ لأن الرضعة والمائة في نفي التحريم سواء.

الثالث: قالت الحنفية، والمالكية: إن مفهوم هذه الأحاديث يدل على التحريم بالثلاث، فكما أن منطوقه حجة علينا، فمفهومه حجة عليكم. وأجيب: بأن المفهوم مقيد بمنطوق الأحاديث الدالة على ربط التحريم بالخمس. ومن أدلة الشافعية القياس على اللعان بجامع أن كلا سبب للتحريم المؤبد وعرى عن جنس الاستباحة، فلا يرد الوطء بشبهة مثلاً؛ فإنه لم يعر عن جنس الاستباحة، فلماذا لم يفتقر إلى العدد. واحتج النافى للعدد وهم الحنفية والمالكية بالكتاب والسنة والقياس: أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْتِكُمْ﴾ ومن أرضعت مرة واحدة يطلق على فعلها هذا الاسم «الرضاعة». ويقال لها: أم أرضعت؛ فتدخل في عموم الآية؛ وبهذا احتج ابن عمر على ابن الزبير حين قال: لا تحريم إلا بخمس رضعات. فقال: كتاب الله أولى من قضاء ابن الزبير.

وأما السنة: فمنها قوله ﷺ: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» فأطلق ولم يقيد بعدد. ومنها قوله ﷺ: «الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ» ولا شك أن الرضعة الواحدة تسد الجوعة. ومنها ما ثبت في الصحيحين عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت امرأة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. قال: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأعرض عني، قال: فتنتحيت، فذكرت ذلك له، فقال: وَكَيْفَ وَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا، فنهاها عنها، رواه أحمد، والبخاري وفي رواية «دَعَهَا عَنكَ» فلو لم يكن مطلق الرضاع محرماً لسأله عن العدد، ولكنه قد أمره بتركها بادئ الأمر.

وأما القياس: فأفراده كثيرة، فمنها: قياسه على الوطء بشبهة وعقد النكاح؛ بجامع أن كلا يفيد التحريم المؤبد، فيعطى حكمه من عدم اعتبار العدد؛ ومنها القياس على الإفطار في رمضان بجامع الوصول إلى الجوف، فيعطى حكمه؛ ومنها القياس على حد الخمر بجامع أن كلا متعلق بالشرب، فلا يناط بالعدد. والجواب عن هذه الأدلة: أما عن الآية فمطلقها مقيد بالأحاديث الدالة على اعتبار الخمس، ولا مانع من تقييد السنة للكتاب، وتقييد المطلق ببيان لا نسخ ولا تخصيص؛ قال تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾ وبهذا تعلم الجواب عن قول ابن عمر لابن الزبير؛ لأن ابن الزبير لم يقض برأيه، بل بالتوقيف. قال المزني: قلت للشافعي: أسمع ابن الزبير من النبي ﷺ؟ قال: نَعَمْ، سَمِعْتُ، وَهُوَ تِسْعُ سِنِينَ، وَمَنْ لَهُ تِسْعُ سِنِينَ يَصِحُّ نَقْلُهُ وَرَوَايَتُهُ؛ لأنه يضبط ما يسمعه. وأما عن الأحاديث: فعن الأول منها أن الأخبار التي وردت في شأن الرضاع على نوعين =



يرى الاكتفاء بثلاث، واختلف الناس على مذاهب خمسة:

أحدها: أن المصير إلى الحديث أولى على كل حال.

الثانى: أن تفسير الراوى أولى على كل وجه.

الثالث: أنه إن كان عدولاً عن ظاهر الخبر، فالخبر أولى، وإن كان حملاً له على أحد محمليه، فحملة أولى؛ وهو المحكى عن الشافعى، رضى الله عنه.

الرابع: عن أصحابنا: أنه إن كان فعله بمشاهدة الحال أو بمخارج الكلام فهو أولى، وإن كان لا يعلم إلا بالاستدلال بغير هذه فالخبر أولى.

والخامس: زيادة على هذا: هو أنه إن كان لا طريق له إلا ذلك فهو أولى، وإن كان هذا أو غيره فالظاهر أولى.

=الأول: ما كان المقصود منها الحكم وهو التحريم. الثانى: بيان العدد المحرم، ولكل مقام، وهذا الحديث من النوع الأول على أن إطلاقه مقيد بما ذكر. وعن الثانى: أن الرضعة الواحدة لا تسد الجوعة، خصوصاً إذا لم يصل إلى جوفه غير قطرة. وعن الثالث: حمل مطلقه على المقيد دفعاً لإهمال أحد الدليلين، ولم يقم ما يدل على النسخ على أنه يحتمل أن يكون ترك الاستفصال اعتماداً على بيانه من قبل، ولا حجة مع الاحتمال. وأما عن القياس: فالجواب عن الأول منها: أنه قياس مع الفارق؛ لأن الأصل لم يعر عن جنس الاستباحة بخلاف الفرع، وعن الثانى: أن العلة، والحكمة التى كان لأجلها التحريم فى الرضاع، لم تتحقق فى الإفطار، وهى التغذية؛ فهو قياس مع الفارق أيضاً. وعن الثالث بالمنع من الإلحاق؛ لأن الشارع حرم المسكر بدون تقييد بعدد؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ولا كذلك الرضاع؛ فإنه نص على العدد المحرم، ولا قياس مع النص. استدل داود ومن وافقه بقوله ﷺ «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمِصَّتَانِ، وَلَا الرُّضْعَةُ وَلَا الرُّضْعَتَانِ» ونحوه من كل ما دل على نفي التحريم بالرضعة وبالائنتين؛ فدللت هذه الأحاديث بمفهومها على تحريم الثلاث، وقالوا أيضاً: إن ما يعتبر فيه العدد والتكرار، يعتبر فيه من الثلاث، وأيضاً إن هذا العدد هو أول مراتب الجمع. الجواب: أننا عن الأول فإن مفهوم هذه الأحاديث مقيد بالأحاديث الصريحة الدالة على اعتبار الخمس، وقد جرى قوله ﷺ «لَا تُحَرِّمُ الرُّضْعَةُ، وَلَا الرُّضْعَتَانِ، وَلَا الْمَصَّةُ وَلَا الْمِصَّتَانِ» مجرى قوله ﷺ «إِنَّمَا الرِّبَا فى النَّسِيبَةِ» فإن مفهومه هو جواز الرِّبَا فى المنجز؛ إذا كان مقايضة، وليس كذلك للنصوص الأخرى الدالة على جريان الرِّبَا فيه؛ أو يجاب بأن هذه الأحاديث التى تمسكتم بها واردة على سؤال خاص، ورواية أم الفضل مصرحة بلفظ السؤال؛ فلا يدل على إثبات الحكم، فيما عدا هذا السؤال؛ والجواب عن الثانى والثالث: أن النص رافع لهذه الاحتمالات. ينظر نص كلام شيخنا قاسم العبدى فى الرضاع.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: مذهب الشافعي في القول الجديد ومذهب أكثر الفقهاء [و] الأصوليين: أن مذهب الصحابي: إذا كان على خلاف [ظاهر] (٢) العموم، وسواء كان هو الراوي أو غيره لم يكن مخصصاً [للعوم] خلافاً لأصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبان وجماعة من الفقهاء، واختار عدم التخصيص بمخالفة الراوي، وتبعه ابن الحاجب، واختار أبو الخطاب الحنبلي التخصيص بقول الصحابي.

واعلم أن صاحب «الملخص» ذكر من مثل المسألة حديث تفرق [٣١/ب] المتبايعين على التفرق بالأبدان؛ لأن ابن عمر - رضى الله عنهما - حمل ذلك وهو راويه وحديث الربا في قوله ﷺ «يبدأ بيد»<sup>(٣)</sup> - على عدم الافتراق إلا بعد التقابض؛ لأن [ابن] (٤) عمر صرفه إلى ذلك، وهو راويه، وحمل «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»<sup>(٥)</sup> على عمومه في الرجال والنساء، وإن كان ابن عباس راويه صرفه إلى الرجال.

ومن أصحاب الشافعي من يقول: ليس ذلك بمصير منه إلى مذهب الراوي، بل حمله على ذلك نوع اجتهاد.

(١) ينظر الإحكام (٣٠٩/١).

(٢) سقط في «ب».

(٣) أخرجه ابن عدى (٤٢٥/٢) وابن حزم في «المحلى» (٤٧٩/٨) والبيهقي (٢٨٦/٥) كتاب البيوع: باب من قال بجران الربا في كل ما يكال ويوزن، من طريق حيان بن عبيد الله قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأساً ما كان منه يداً بيد فأتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى متى يأكل الناس الربا أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد عينا بعين مثلاً بمثل فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى: تفرد به حيان وقال البيهقي: وقد تكلموا فيه وأعله ابن حزم بجهالة حيان وعدم سماعه من أبي سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر: فأخرجه الدارقطني (١٤/٣) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: لا ربا إلا في الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطني: هذا مرسل ووهم المبارك على مالك في رفعه إلى النبي ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب قال الزبلي في «نصب الراية» (٣٧/٤): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس رووه عنه موقوفاً. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ووهم على مالك في رفعه إنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك في «الموطأ» (٦٣٥/٢) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.

(٤) سقط في «ب».

(٥) تقدم.

واعلم: أن حديث أبي هريرة فى ولوغ الكلب يصلح أن يكون مثلاً لمطلق مخالفة الراوى لظاهر الحديث الذى يرويه، ولا يصلح لمذهب الراوى فى تخصيص العام بمذهبه، وحمله الحديث على الغسل سبباً استحباباً، وذلك مجاز إذا قلنا: ظاهر الأمر يقتضى الوجوب، فيكون مثلاً لصورة من مسائل الباب، وأما العموم والخصوص فلا.

قال المصنف - رحمه الله -: «الحق أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه؛ خلافاً لأبى ثور» وقد ذهب أبو ثور: إلى أنه يخص قوله ﷺ «أَيُّمَا إِهَابٍ ذُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ» بقوله ﷺ فى جلد شاة ميمونة: «دِبَاغُهُ طَهْرُهُ»<sup>(١)</sup> والدليل على صحة ما ذكرناه هو: أنه لا بد وأن يكون بين الخاص والعام منافاة؛ بمعنى: أنه لا يمكن الجمع بينهما فى إجرائهما على ظاهرهما؛ وهذا لأنه إذا أمكن إجرائهما على ظاهرهما، فلا يُصار إلى التخصيص؛ لأن النافى للتخصيص قائم، وهو سالم عن معارضة المنافاة بين العام والمخصص بالتفسير المذكور؛ فلا يثبت التخصيص؛ عملاً بالنافى السالم عن المعارض، ولا منافاة ههنا بين الجزء والكُل؛ ضرورة افتقار الكل إلى الجزء؛ فلا تخصيص لما ذكرناه.

ويظهر بهذا التقرير فساد قول من قال: المنافاة بين العام والخاص ليس هو مدرك الخصم؛ إذ ليس المدعى إلا سلامة صيغة العموم عمّا ذكرناه من المنافاة.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

اختلفوا فى التخصيص بالعادات.

(١) أخرجه مالك (٤٩٨/٢): كتاب الصيد: باب ما جاء فى جلود الميتة، الحديث (١٧)، والشافعى فى «المسند» (٢٦ / ١): كتاب الطهارة الباب الثالث فى الآنية والدباغ، الحديث (٥٨)، وأحمد (١ / ٢١٩)، والدارمى (٢ / ٨٦): كتاب الأضاحى: باب الاستمتاع بجلود الميتة، ومسلم (١ / ٢٧٧): كتاب الحيض: باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، الحديث (٣٦٦/١٠٥)، وأبو داود (٤ / ٣٦٧): كتاب اللباس: باب فى أهب الميتة، الحديث (٤١٢٣)، والترمذى (٤ / ٢٢١): كتاب اللباس: باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت، الحديث (١٧٢٨)، والنسائى (٧ / ١٧٣): كتاب الفرع والعتيرة: باب جلود الميتة، وابن ماجه (٢ / ١١٩٣): كتاب اللباس: باب لبس جلود الميتة، إذا دبغت، الحديث (٣٦٠٩)، وابن الجارود (ص: ٢٩٥): باب ما جاء فى الأطعمة، الحديث (٧٨٤)، والطحاوى (١ / ٤٦٩): كتاب الصلاة: باب دباغ الميتة، والظهيرانى فى «الصغير» (١ / ٢٣٩)، والدارقطنى (١ / ٤٦): كتاب الطهارة: باب الدباغ، الحديث (١٧)، والبيهقى (١ / ٢٠): كتاب الطهارة: باب اشتراط الدباغ فى طهارة جلد ما لا يؤكل لحمه وإن ذكى؛ وابن شاهين فى «الناسخ والمنسوخ» (ص - ١١٧) والبغوى فى شرح السنة (١ / ٣٩٢) من طرق عن ابن وعله عن ابن عباس به، وله ألفاظ مختلفة. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

وَالْحَقُّ: أَنْ تَقُولَ: الْعَادَاتُ: إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ مِنْ حَالِهَا: أَنَّهَا كَانَتْ حَاصِلَةً فِي زَمَانِ الرَّسُولِ ﷺ وَأَنَّهُ ﷺ مَا كَانَ يَمْنَعُهُمْ مِنْهَا، أَوْ يُعْلَمَ أَنَّهَا مَا كَانَتْ حَاصِلَةً، أَوْ لَا يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ صَحَّ التَّخْصِيسُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمُخَصَّصَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ تَقْرِيرُ الرَّسُولِ ﷺ عَلَيْهَا.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي لَمْ يَجْزِ التَّخْصِيسُ بِهَا؛ لِأَنَّ أفعالَ النَّاسِ لَا تَكُونُ حُجَّةً عَلَى الشَّرْعِ؛ بَلْ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَيْهِ لَصَحَّ التَّخْصِيسُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمُخَصَّصَ حِينَئِذٍ هُوَ الْإِجْمَاعُ، لَا الْعَادَةُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، وَمَعَ احْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرِ مُخَصَّصٍ، لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

السَّأَلَةُ الْخَامِسَةُ: كَوْنُهُ مُحَاطِبًا: هَلْ يَقْتَضِي خُرُوجَهُ عَنِ الْخِطَابِ الْعَامِّ؟

أَمَّا فِي الْخَبَرِ فَلَا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامًّا، وَلَا مَانِعَ مِنَ الدُّخُولِ.

وَأَمَّا فِي الْأَمْرِ الَّذِي جُعِلَ جَزَاءً؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرِمْتُهُ» فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ أَمْرًا قَرِينَةً مُخَصَّصَةً، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. [٣٢/أ].

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال الغزالي: (١) مما ظن أنه من خصصات (٢) العموم، وليس منها: عادات المخاطبين، فإذا قال ﷺ لطائفة من أمته: «حرمت عليكم الطعام والشراب» وكان عاداتهم [تناولهم] (٣) طعام مخصوص، فلا يقتصر بالنهي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطيور وما لا يدخل في أرضهم؛ لأن الحجة في لفظه؛ وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادات الناس في معاملاتهم؛ حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب، [وابتلاع الحصى والنواة].

وهذا بخلاف لفظ «الدابة»؛ فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأكل النواة والحصى يسمى أكلاً في العادة وإن كان لا يعتاد فعله.

(١) ينظر المستصفي (٢ / ١١١ - ١١٢).

(٢) في «ب»: تخصصات.

(٣) في «ب»: لتناول.

ففرق بين ألا يعتاد الفعل وبين ألا يعتاد إطلاق الاسم على المسمّى.

وبالجُملة: فعادةُ الناس تُؤثّرُ في تعريف مرادهم من ألفاظهم، ولا تُؤثّرُ في ألفاظ الشرع حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء، يفهم منه الماء العذب البارد، لكن لا يُؤثّرُ في تغيير خطاب الشارع إياهم.

قال صاحب «اللتخيص»: العاداتُ على ضربين: عَادَةٌ من طريق تخصيص الفعل، وعادة من طريق تخصيص التخاطب، وهو استعمال اللفظ في بعض ما تناوله غير حقيقته.

أما العادة من طريق الفعل، وصورته أن يقول: «حرّمتُ عليكم اللحم والخبز» وكانت عاداتهم جارية بأكل نوع منهما وترك نوع منه، فلا يجوز قصر الخطاب على النَّهْيِ على ما جرّت العادةُ بأكله؛ بل يجب حمله على العموم.

وأما إن كانت العادة من طريق استعمال اللفظ في بعض ما يجرى عليه [اللفظ] (١)؛ كلفظ «الدابة» أو في مجازه؛ كلفظ «الغائط» - فالواجب حمل الخطاب عليه.

وأما إذا كانت العادة جارية فيما ورد به عموم الحمل على بعض: رجع فيه إلى العادة؛ لأن العرف كاللغة الجارية.

قال صاحب «المعتمد» (٢): اعلم أن العادة التي هي بخلاف [٣٢/ب] العموم ضربان: أحدهما: عادة في الفعل. والثاني: عادة في استعمال العموم.

أما الأول: فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرم الله تعالى شرب الدماء بكلام يعم الدماء؛ فلا يجوز تخصيص هذا العموم.

وأما العادة في استعمال العموم: فيحوز أن يكون العموم مستغرقاً في اللغة، ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط؛ نحو: اسم «الدابة»؛ فإنه في اللغة لكل ما يدب، وفي العُرف للخيل، فمتى أمرنا الله - تعالى - في الدابة بشيء حَمَلْنَاهُ على الخيل.

قال صاحب «الإحكام» (٣): إذا كان من عادة المخاطبين تناولُ طعام خاص، فورد خطاب بتحريم الطعام؛ كقوله: «حرمت عليكم الطعام» فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء الطعام على عمومه في تحريم كلِّ طعامٍ على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره،

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر المعتمد ( ٢٧٨/١ ) .

(٣) ينظر الإحكام (٣١٠/٢) .

[وأن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم غيره]؛ خلافاً لأبي حنيفة - رضى الله عنه - وهذا بخلاف تخصيص لفظ «الدابة» بذات الأربع عرفاً؛ فإنه يتبع العرف، وتابعه ابن الحاجب نقلاً واختياراً.

وقال المازرى: العادة الفعلية غير مخصصة، بخلاف القولية؛ ومثال الفعلية: قوله ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» مع أن عاداتهم ألا يضعوا فى أوانيهم التى تصلها الكلاب إلا الماء، فيختص ذلك بالماء، أو يعم جميع ما يتصور فيه الولوغ؟ خلاف فى مذهب مالك، فكأنها عادة فعلية.

قال ابن برهان: فى تخصيص العادات بالعموم خلاف.

واعلم: أنه تلخص من الخلاف فى مسألتنا هذه: أن فى عادة المخاطبين، هل يختص العام أم لا؟ وليس الخلاف فى أن العرف والعادة هل ينقل الألفاظ عن مفهوماتها اللغوية إلى غيرها؟

وأما ما اختاره المصنف فى أصله فحاصله يعود إلى أن المخصص - على التحقيق - تقرير الرسول ﷺ أو الإجماع، لا العادة.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة السادسة:**

الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبى ﷺ والأمة؛ كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ...﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [البقرة: ١٠٤] عام فى حقهما.

ومنهم من خصصه بالأمة؛ قال: لأن منصب الرسول ﷺ يقتضى إفراده بالذكر.

وهو باطل؛ لأن اللفظ عام، ولا مانع من دخول الرسول ﷺ فيه.

وقال الصيرفى: كل خطاب لم يصدّر بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بتبليغه، ولكن ورد مطلقاً؛ فالرسول ﷺ مخاطب به؛ كغيره.

وكل ما كان مصدراً بأمر الرسول بتبليغه؛ فذلك لا يتناوله؛ كقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

**المسألة السابعة:**

الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد، والمسلم والكافر لا يخرج عنه العبد والكافر:

أَمَّا الْعَبْدُ فَلَأَنَّ اللَّفْظَ عَامًّا، وَقِيَامُ الْمَانِعِ الَّذِي يُوجِبُ التَّخْصِصَ خِلَافُ الْأَصْلِ؛ وَهَذَا الْقَدْرُ يُوجِبُ دُخُولَ الْعَبْدِ فِيهِ؛ بَلِ الْعِبَادَةُ الَّتِي تَتَرْتَّبُ عَلَيَّ الْمَالِكِيَّةِ لَا تَتَحَقَّقُ فِي حَقِّ الْعَبْدِ؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ لَهُ صِلَاحِيَّةُ الْمَالِكِيَّةِ؛ فَأَمَّا فِيمَا عَدَاهُ فَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمَانِعُ مِنْ ذَلِكَ هُوَ مَا نَبَتَ مِنْ وُجُوبِ خِدْمَتِهِ لِسَيِّدِهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ يَسْتَعْدِمُهُ فِيهِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُهُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «إِنَّمَا يَلْزَمُهُ خِدْمَةُ سَيِّدِهِ؛ لَوْ فَرَّغَ مِنَ الْعِبَادَاتِ!»:

فَنَقُولُ: لِمَ كَانَ تَخْصِصُ الدَّلِيلِ الدَّلَالِ عَلَى وُجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ بِمَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنْ تَخْصِصِ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الْعِبَادَةِ بِمَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ؟!:

قُلْتُ: مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ فِي حُكْمِ الْعَامِّ، وَمَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الْعِبَادَاتِ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ كُلَّ عِبَادَةٍ يَتَنَاوَلُهَا لَفْظٌ مَخْصُوصٌ؛ كَأَيَّةِ الصَّلَاةِ، وَأَيَّةِ الصِّيَامِ؛ وَالْخَاصُّ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْعَامِّ.

وَأَمَّا بَيَانُ أَنَّ كَوْنَهُ كَافِرًا لَا يُخْرِجُهُ عَنِ الْعُمُومِ فَقَدْ نَبَتَ فِي بَابِ أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. [٣٣/أ]

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال ابن برهان: النبوة هل هي قرينة مقتضية لاستخراج الرسول ﷺ عن الخطاب العام أو لا؟ فيه خلاف؛ فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين: إلى أنها لا تخصص (١) وذهب شاذلية من الفقهاء وزمرة من الأصوليين: إلى أن النبي ﷺ لا يدخل في مقتضى الخطاب العام، وقال: العرف هل هو قرينة مخرجة للعبد والأمة عن الخطاب العام؟ فذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين: إلى أنها لا تخصص (٢) وذهب بعض الأصوليين إلى خلافه.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ بِخِطَابِهِ إِلَى الْمَدْحِ، أَوْ إِلَى الذَّمِّ لَا يُوجِبُ تَخْصِصَ الْعَامِّ.

وَمَعَ بَعْضِ فُقَهَائِنَا مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٣٤]، وَأَبْطَلُوا التَّلَقُّقَ بِهِ فِي ثُبُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْحُلِيِّ، وَقَالُوا: الْقَصْدُ بِهِ إِحْقَاقُ

(١) فى «ب»: تختص.

(٢) فى «ب»: تختص.

الذَّمِّ بِمَنْ يَكْتِزُ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، وَلَيْسَ الْقَصْدُ بِهِ الْعُمُومَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَا فَهَمْنَا الذَّمَّ مِنَ الْآيَةِ؛ لِذِلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ، وَاللَّفْظُ دَلٌّ عَلَى الْعُمُومِ؛ فَوَجِبَ إِثْبَاتُهُ، وَلَيْسَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى الذَّمِّ مَانِعَةً مِنْ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُومِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة اختلف فيها، فذهب ذاهبون إلى أن الصيغة وإن كانت عليه، لكنها (سيقت) (١) للذم أو المدح أو لغيرهما من المقاصد: فلا يراد بها العموم، بل يجب قصر مدلولها على ما سبق لأجله دون العموم.

قال صاحب «المعتمد» (٢): اعلم أن بعض الشافعية منع من عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] ومنع التعلق في وجوب الزكاة في الحلبي، واختار العموم.

وقال صاحب «الملخص»: باب في وقف العموم على المقصود: اختلف أصحابنا في ذلك؛ فذهب متقدموهم: إلى وجوب وقف العموم على المقصود به، ألا يتعدى به إلى غيره الذى لم يقصد به إلا بدليل منفصل، وذهب [إلى ذلك] (٣) بعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر القفال وغيره وذهب أكثر متأخري أصحابنا: إلى منع الوقف فيه، وإجرائه على عمومه.

وصورة المسألة: أن يستدل بقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] على إباحة نوع يختلف في جواز أكله، أو شرب ما اختلف في جواز [٣٣/ب] شربه.

وقد علم أن المقصود: الأكل والجماع ليلة الصيام لا يحرم بعد النوم؛ نسخاً لما تقدم. ومن نظائره ﴿وَالَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] إذا استدل في وجوب الزكاة في الحلبي، وكذلك التعلق بالخطاب الخارج على المدح والذم؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوبِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] في جواز الجمع بين الأختين في ملك اليمين.

قال ابن برهان: ونقل ناقلون عن الشافعي - رضى الله عنه - منع العموم في قوله:

(١) في «ب»: سيب.

(٢) ينظر المعتمد (١ / ٢٧٩).

(٣) سقط في «ب».



﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾ الآية [التوبة: ٣٤]. والحاصل: أن قصد المدح أو الذم، هل هو من المخصّصات للعموم أم لا؟ فيه الخلاف، والذي اختاره المحققون التعميم، ودليل الظاهر الصيغة، وأن قصد المدح أو الذم لا ينافى العموم؛ فثبت العموم لوجود المقتضى السالم عن المعارض. ومن المتأخرين من فصل، وقال: إذا كان المتقدم شرطاً؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فإنه يتعين العدة بالغفران لمن تقدّم ذكره من المخاطبين فى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا﴾، ولا يعمُّ هذا جميع الخلائق، ولا جميع الأمم السالفة؛ وذلك لأنّ التعليقات اللغوية أسباب، واجزاء المرتب عليها أسبابه تلك التعليقات، وصلاح المخاطبين لا يكون سبباً لصلاح غيرهم من الأمم الماضية؛ لأنّ عمل كلّ واحدٍ يخصُّ فائدته به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. هذا إذا كان شرطاً.

وأما إذا لم يكن فالحقّ العموم. وهذا التفصيل حسنٌ لا بأس به.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

عَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ لَا يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعَامِّ.

مِثَالُهُ: أَنَّ أَصْحَابَنَا لَمَّا احْتَجُّوا عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمَ لَا يُقْتَلُ بِالذَّمِّ؛ بِقَوْلِهِ ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» قَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ: إِنَّهُ ﷺ عَطَفَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»؛ فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ» ثُمَّ إِنَّ الْكَافِرَ الَّذِي لَا يُقْتَلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ: الْحَرْبِيُّ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكَافِرُ الَّذِي لَا يُقْتَلُ بِهِ الْمُسْلِمُ هُوَ: الْحَرْبِيُّ أَيْضًا؛ تَسْوِيَةً بَيْنَ الْمَعْظُوفِ وَالْمَعْظُوفِ عَلَيْهِ.

وَالكَلَامُ عَلَيْهِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

الأوّل: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» - مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»:

بَيَانُهُ: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ تَامٌّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَحْزُ إِضْمَارُ تِلْكَ الزِّيَادَةِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ كَلَامٌ تَامٌّ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ» لَكَانَ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَتَوَهَّمَ مِنْهُ مَتَوَهَّمٌ أَنْ مَنْ وُجِدَ مِنْهُ الْعَهْدُ، ثُمَّ خَرَجَ عَنْ عَهْدِهِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ قَتْلُهُ، فَلَمَّا قَالَ: «فِي عَهْدِهِ» - عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا النِّهْيَ مُخْتَصٌّ بِكَوْنِهِ فِي الْعَهْدِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ كَلَامٌ تَامٌ لَمْ يَجْزُ إِضْمَارُ تِلْكَ الزِّيَادَةِ؛ لِأَنَّ الْإِضْمَارَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِضُرُورَةٍ.

سَلَمْنَا: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»؛ لَكِنَّ: لَا نَسَلِمُ أَنَّ هَذَا الْكَافِرَ، لَمَّا كَانَ هُوَ الْحَرْبِيُّ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» هُوَ الْحَرْبِيُّ.

بَيَانُهُ: أَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ مُطْلَقُ الْإِشْتِرَاكِ، لَا الْإِشْتِرَاكُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجِبْ مَا قَالُوهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : المدعى أن عطف العام على الخاص لا يقتضى تخصيصه، سواء كان الخاص خاصاً لفظاً، أو دَلَّ الدليل على أنه مخصوص؛ خلافاً للحنفية.

مثاله: أَنَا لَمَّا قُلْنَا: الْمُسْلِمُ لَا يُقْتَلُ بِالذَّمِيِّ؛ لقوله ﷺ [٣٤/أ]: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» قالت الحنفية: الحديث يدل على أنه لا يقتل المسلم بالكافر الذى هو الحربى ونحن نقول: بيانه هو: أن قوله: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ غَيْرُ تَامٍ، وَلَا بَدَأَ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ فَيُضْمَرُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»، وَالْكَافِرُ الَّذِي لَا يُقْتَلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ الْحَرْبِيُّ بِالْإِتْفَاقِ، فَإِذَنْ: آخِرُ الْحَدِيثِ خَاصٌّ وَقَدْ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» وَعَطَفَ الْخَاصُّ عَلَى الْعَامِّ يَقْتَضِي تَخْصِيسَ الْعَامِّ؛ لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي تَشْرِيكَ الْمَعْطُوفِ مَعَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَيَقْتَضِي ذَلِكَ تَخْصِيسَ الْعَامِّ.

أَجَابَ أَصْحَابُنَا عَنْ ذَلِكَ: لَا نَسَلِمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ غَيْرُ تَامٍ فَيَفْتَقِرُ إِلَى الْإِضْمَارِ، وَمَعْنَاهُ: لَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ، أَى: مَا دَامَ مَعَاهِدًا؛ فَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْإِضْمَارِ.

سَلَمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّ لَا نَسَلِمُ أَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي التَّشْرِيكَ وَالتَّسْوِيَةَ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّكَ لَوْ قُلْتَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا فِي الدَّارِ وَعَمْرًا» لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ضَرَبُ عَمْرٍو قَائِمًا فِي الدَّارِ.

قال صاحب «التلخيص»: ههنا مناقشة لا تختص بالمؤلف؛ فإن المسطور فى سائر الكتب هذا المثال فى هذه المسألة، وذلك بأن نقول: معنى قولنا: «عطف الخاص على العام يوجب صيرورة العام خاصاً» [شئىء]، ومعنى قولنا: «دخل التخصيص فى العام الذى هو معطوف، وذلك يوجب دخول التخصيص فى العام الذى هو معطوف عليه» شئىء آخر، فالمفهومان متغايران.

مثال الأول: قول القائل: لا يمنع رجلٌ من الخروج من البيت ولا امرأةٌ كهلة، فهذا عطف الخاص، فهل يتعدى ذلك إلى العامّ المعطوف عليه أم لا؟ فهذا مثال الأول قول القائل: «لا يمنع رجل من الخروج من البيت ولا امرأة»، ثم ظهر لنا بدليل من خارج دخولُ التخصيص [٣٤/ب] فى العامّ المعطوف؛ فإن المرأة تمنع بدون الحاجة، فدخولُ التخصيص فى العامّ المعطوف، هل يُوجبُ دخوله فى المعطوف عليه أم لا؟ وهذا شىءٌ آخرٌ غير الأول، فهما مسألتان مختلفتان، والأصحاب يذكرون فى كتبهم اسم المسألة الأولى، فيذكرون الاحتجاج والمثال فى الثانية؛ فإن الصورة المذكورة من المسألة هى الثانية؛ وذلك لأننا إذا أضمرنا فى «ذى العهد» بكافر يصير تقدير الكلام هكذا: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ فى عهده بكافر»، وكما أن الكافر المذكور المصرّح به عامٌّ؛ لأنه نكرة فى سياق النفى، كذلك المضمّر: نكرة فى سياق النفى، فهذا عطف عام على عام، ثم بعد ذلك علم أن العامّ قد دخله التخصيص بدليل من خارج.

ثم الكلام فى أن هذا التخصيص هل يجب أن يتعدى إلى العامّ الأوّل، فهى المسألة الثانية.

ويعتبر الخلاف فى أول المسألة كان عن معنى آخر. هذا ما قاله. ونحو كلام الأصحاب أعم من كل واحد من المثالين بخصوصه؛ [فإنهم] <sup>(١)</sup> قالوا: عطف الخاص على العام هل يقتضى تخصيص العامّ أم لا؟ ولا شك أن قولهم: «عطف الخاصّ أعم من خاص حصل [الخصوص] <sup>(٢)</sup> بدليل خارجى أو بدليل غير خارجى، فما ذكره ليس استدراكاً عليهم.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

اختلفوا فى أنّ العموم: إذا تعقبه استثناء، أو تقييد بصفة أو حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا فى بعض ما يتناولُه هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم: ذلك البعض فقط، أم لا؟

مثال الاستثناء: قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، ثم قال عز وجل: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾

(١) سقط فى وب.

(٢) فى وب: الحصول.

[البقرة: ٢٣٧]، فَاسْتَشَى الْعَفْوَ، وَعَلَّقَهُ بِكِنَايَةٍ رَاجِعَةٍ إِلَى النِّسَاءِ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَفْوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا مِنَ الْمَالِكَاتِ لِأُمُورِهِنَّ ذُونَ الصَّغِيرَةِ وَالْمَجْنُونَةِ، فَهَلْ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: الصَّغِيرَةُ وَالْمَجْنُونَةُ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلْفِظِ النِّسَاءِ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ؟

مِثَالُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطَّلَاقُ: ١]، ثُمَّ قَالَ: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطَّلَاقُ: ١] يَعْنِي: الرَّغْبَةَ فِي مُرَاجَعَتِهِنَّ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَتَأْتِي فِي الْبَائِنَةِ.

وَمِثَالُ التَّقْيِيدِ بِحُكْمٍ آخَرَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وَهَذَا أَيْضًا لَا يَتَأْتِي فِي الْبَائِنِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاقُولْ: ذَهَبَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ تَخْصِيسُ ذَلِكَ الْعُمُومِ بِتِلْكَ الْأَشْيَاءِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ قَطَعَ بِالتَّخْصِيسِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ تَوَقَّفَ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَالدَّلِيلُ: أَنَّ ظَاهِرَ الْعُمُومِ الْمُتَقَدِّمِ يَقْتَضِي الاستِعْرَاقَ، وَظَاهِرَ الْكِنَايَةِ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى كُلِّ مَا تَقَدَّمَ؛ لِأَنَّ الْكِنَايَةَ يَجِبُ رُجُوعُهَا إِلَى الْمَذْكُورِ الْمُتَقَدِّمِ، وَالْمَذْكُورُ الْمُتَقَدِّمُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى هُوَ الْمُطَلَّقَاتُ لَا بَعْضُهُنَّ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ: إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ عَيْدِي، ضَرَبْتُهُ؛ إِلَّا أَنْ يُتُوبُوا» -

انصَرَفَ ذَلِكَ إِلَى جَمِيعِ الْعِيْدِ، وَجَرَى مَجْرَى أَنْ يَقُولَ: «إِلَّا أَنْ يُتُوبَ عَيْدِي الدَّاخِلُونَ فِي الدَّارِ»!؟

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَلَيْسَتْ رِعَايَةُ ظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ رِعَايَةِ ظَاهِرِ الْكِنَايَةِ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أنهم اختلفوا فى أن الصيغة إذا كانت عامة، ثم تعقبها استثناء عائد إلى بعض ما تناوله، أو تقييد بصفة لا تتأتى إلا فى بعض

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ..... ٥٩٧  
ما تناوله العام، أو حكم يختص ببعض ما تناوله العام، فهل يقتضى ذلك تخصيص العام  
أم لا؟ فيه مذاهب:

الأول: إجراء العام على عمومه.

الثانى: تخصيص العام به.

الثالث: الوقف، وهو اختيار [٣٥/أ] المصنف وأبى الحسين. والعموم اختيار القاضى  
عبد الجبار وأبو الحسين البصرى ذكر ما ذكره المصنف اختياراً ومثلاً ودليلاً. واختار  
صاحب «الإحكام» العموم، وتبعه ابن الحاجب.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام  
المتقدم لا إلى كله: هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد إليه  
أولاً؟ فيه خلاف: فذهب بعض أصحابنا، وبعض المعتزلة؛ كالقاضى عبد الجبار وغيره:  
إلى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوز، ومنهم من توقّف؛ كأبى الحسين وإمام  
الحرمين، والاختيار: العموم؛ فإن دلالة اللفظ العام على الاستغراق أظهر من دلالة  
المضمّر.

مثال الاستثناء: قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ  
تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦].

ثم قال: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ  
مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] استثنى من صيغة النساء، وهى عامّة؛ ضرورة  
عود الضمير وهو «هن» إلى النساء، والعفو إنما يصح من المالكات لأنفسهن، فيخرج  
عنها كل من هى تحت الحجر من النساء، كالصغيرة والمجنونة وغيرهما، فهل يقتضى  
خصوص آخر الآية تخصيص النساء بالمالكات أم يبقّى على العموم؟ فيه خلاف.

مثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾  
[الطلاق: ١] أى: الرغبة فى نكاحهن، والرغبة مئّلة النفس، وهو صفة من صفات  
النفس. والأظهر عندى العموم؛ فإن دلالة الصيغة العامّة على الاستغراق أظهر من دلالة  
الضمير على العود إلى جميع ما سبق.

\* \* \*



فهرس محتويات  
الجزء الرابع  
من  
الكاشف عن المحصول  
في علم الأصول





## محتويات الجزء الرابع<sup>(١)</sup>

النظر الثالث من القسم الثاني من كتاب الأوامر والنواهي:

٤	.....	في المأمور به، وفيه مسائل:-
٤ [م]	.....	المسألة الأولى: يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف
٤	.....	شرح الأصفهاني
٨ [م]	.....	معارضة في المسألة
١٠	.....	شرح الأصفهاني
١٣	.....	الجواب: لنا وجوه: الوجه الأول [م]
١٥	.....	شرح الأصفهاني
٢٢	.....	تنبيه: واعلم أنه يجوز التكليف بالمتنع لغيره.....
٢٨	.....	الوجه الثاني [م]
٢٩	.....	شرح الأصفهاني
٣٠	.....	الوجه الثالث [م]
٣٠	.....	شرح الأصفهاني
٣٣	.....	الوجه الرابع [م]
٣٥	.....	شرح الأصفهاني
٣٦ [م]	.....	الوجه الخامس
٣٦	.....	شرح الأصفهاني
٣٧	.....	الوجه السادس [م]
٣٨	.....	شرح الأصفهاني
٣٩	.....	الدليل السابع [م]
٤٠	.....	شرح الأصفهاني
٤٣	.....	الوجه الثامن [م]
٤٣	.....	شرح الأصفهاني
٤٥	.....	الوجه التاسع [م]
٤٦	.....	شرح الأصفهاني
٤٧	.....	الوجه العاشر [م]
٤٨	.....	شرح الأصفهاني

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازي بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية شرح الأصفهاني الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.

- ٥٠ ..... المسألة الثانية: الأمر بفروع الشرائع لا يتوقف على حصول الإيمان... [م]
- ٥١ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٤ ..... لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا والدليل الأول على ذلك: [م]
- ٥٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٨ ..... الدليل الثاني [م]
- ٦٠ [م] ..... الدليل الثالث
- ٦١ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٣ ..... معارضة وجوابها في هذا الدليل [م]
- ٦٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٥ ..... تنبيه: اعلم أن بعضهم ذكر في صدر هذه المسألة أن الكفار ستة أقسام...  
المسألة الثالثة:
- ٦٧ ..... في أن الإتيان بالمأمور به، هل يقتضى الإجزاء؟ [م]
- ٦٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٧٢ ..... تنبيه: اعلم أن المصنف لما أبطل تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - صح عنده التفسير الثاني ...
- ٧٣ ..... تنبيه: اعلم أن التفصيل الذى اختاره الغزالي قد ظهر فيه الخلل...  
معارضة فى المسألة [م]
- ٧٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٧٤ ..... الجواب عن هذه المعارضة [م]
- ٧٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٧٥ ..... المسألة الرابعة: الإخلال بالمأمور به، هل يوجب فعل القضاء، أم لا؟... وللمسألة صورتان [م]
- ٧٥ ..... الصورة الأولى [م]
- ٧٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٨١ ..... الصورة الثانية [م]
- ٨٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٨٣ ..... المسألة الخامسة: فى أن الأمر بالأمر بالشىء لا يكون أمراً به... [م]
- ٨٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٨٤ ..... المسألة السادسة: الأمر بالمأهية لا يقتضى الأمر بشىء من جزئياتها [م]
- ٨٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٨٨ ..... النظر الرابع: فى المأمور، وفيه مسائل
- ٨٨ ..... المسألة الأولى: المعدوم يجوز أن يكون مأموراً... [م]
- ٨٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٩٠ ..... تنبيه: اعلم: أن هذه المسألة إنما أثبتت بسؤال المعتزلة

- ٦٠٣ ..... الكاشف عن المحصول
- ٩٠ ..... حجة المصنف في المسألة [م].
- ٩١ ..... شرح الأصفهاني
- ٩٢ ..... معارضة في المسألة [م].
- ٩٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٩٣ ..... الجواب عن المعارضة [م].
- ٩٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٩٦ ..... تنبيهان: الأول: أنه قد تبين ضعف ما تمسك به المصنف في هذه المسألة
- ٩٧ ..... التنبيه الثاني: قال صاحب التحصيل معترضاً على قول المصنف: أعني بالكلام...
- ١٠٢ ..... المسألة الثانية: تكليف الغافل غير جائز للنص والمعقول [م].
- ١٠٢ ..... شرح الأصفهاني
- ١٠٧ ..... هل فعل الشيء مشروط بالعلم به؟ [م].
- ١٠٧ ..... شرح الأصفهاني
- ١٠٨ ..... معارضة في حكم المسألة [م].
- ١٠٩ ..... شرح الأصفهاني
- ١١٠ ..... الجواب عن المعارضة [م].
- ١١١ ..... شرح الأصفهاني
- ١١٣ ..... تنبيه: اعلم أن المعارضة الثانية من المعقول لم يجب المصنف عنها إلا بهذا الدليل الضعيف...
- ١١٣ ..... تنبيه ثان: اعلم أنه يمكن الجواب عن الوجه الثاني من المعقول بالمنع...
- ..... المسألة الثالثة: في أنّ المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة [م]
- ١١٦ ..... شرح الأصفهاني
- ١١٨ ..... المسألة الرابعة: في أن المكروه على الفعل، هل يجوز أن يؤمر به وبتركه. [م].
- ١١٩ ..... شرح الأصفهاني
- ١٢٢ ..... المسألة الخامسة: متى يصير المأمور مأموراً؟ [م].
- ١٢٢ ..... شرح الأصفهاني
- ١٢٦ ..... تنبيهات: الأول: اعلم أن مذهب الأشعري: انقطاع تعليق الأمر بانقضاء زمن الحدوث...
- ١٢٦ ..... التنبيه الثاني: اعلم أن قولنا «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع»...
- ١٢٧ ..... التنبيه الثالث: أنه قد سبق أن المعدوم مأمور بشرط الوجود وهو يناقض قولنا... إلخ
- ١٢٨ ..... التنبيه الرابع: قد تبين مما ذكرنا، ومن نقل كلام الأئمة...
- ١٣٠ ..... سؤال في المسألة [م].
- ١٣٠ ..... شرح الأصفهاني
- ١٣٠ ..... جواب عن السؤال [م].
- ١٣١ ..... شرح الأصفهاني

محتويات الجزء الرابع .....	٦٠٤
دليل الخصم والجواب عنه [م] .....	١٣٢
شرح الأصفهاني .....	١٣٢
خاتمة للمسألة .....	١٣٢
المسألة السادسة: المأمور به، إذا كان مشروطاً بشرط - فالآمر: إما أن يكون غير عالم بعدم الشرط، أو لا يكون [م] .....	١٣٤
شرح الأصفهاني .....	١٣٥
خاتمة للمسألة .....	١٣٧
القسم الثالث: في النواهي، وفيه مسائل .....	١٣٩
المسألة الأولى: ظاهر النهي التحريم [م] .....	١٣٩
شرح الأصفهاني .....	١٣٩
المسألة الثانية: المشهور: أن النهي يفيد التكرار [م] .....	١٤٤
شرح الأصفهاني .....	١٤٤
أدله المخالف في المسألة: [م] .....	١٤٨
شرح الأصفهاني .....	١٤٩
تنبيه: إن قلنا: إن النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور، لا محالة؛ وإلا فلا [م] .....	١٥٠
شرح الأصفهاني .....	١٥٠
المسألة الثالثة: الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأموراً به منهياً عنه معاً [م] .....	١٥٠
شرح الأصفهاني .....	١٥١
نقل أقاويل العلماء في المسألة .....	١٥١
مقدمات على شرح المتن السابق، وهي ثلاث: المقدمة الأولى .....	١٥٣
المقدمة الثانية .....	١٥٤
المقدمة الثالثة .....	١٥٤
الأمر بالشيء الواحد والنهي من جهة واحدة يقتضى التكليف بالمحال [م] .....	١٥٥
شرح الأصفهاني .....	١٥٦
البرهان على فساد قول المخالفين تفصيلاً [م] .....	١٥٨
شرح الأصفهاني .....	١٥٩
تنبيه: الصلاة في الدار المغصوبة: وإن لم تكن مأموراً بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها [م] .....	١٦٤
شرح الأصفهاني .....	١٦٤
تنبيهات: الأول: نية المصلّي في الدار المغصوبة نية التقرب إلى الله تعالى بنفس الصلاة .....	١٦٦
الثاني: قال صاحب: «التنقيحات» الصلاة في الدار المغصوبة يرجح عدمها على وجودها من جهة الغصبة... إلخ .....	١٦٦
الثالث: اعلم: أنه يتوجه على القائلين... إلخ .....	١٦٦
المسألة الرابعة: ذهب أكثر الفقهاء إلى أن النهي لا يفيد الفساد [م] .....	١٦٨

٦٠٥	الكاشف عن المحصول
١٦٨	شرح الأصفهاني
١٧٦	مطالبة في المسألة [م]
١٧٦	شرح الأصفهاني
١٧٧	معارضة في حكم المسألة [م]
١٧٧	شرح الأصفهاني
١٧٨	الجواب عن المعارضة [م]
١٧٩	شرح الأصفهاني
١٨٢	معارضة في المسألة [م]
١٨٢	شرح الأصفهاني
١٨٥	جواب المصنف على المعارضة [م]
١٨٧	شرح الأصفهاني
١٩٥	تبيينه: اعلم: أن صاحب «المعتمد» نقل عن بعض الأصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهي، وبين ما لا يفسد.....
١٩٦	تبيينه ثان: قال الغزالي: المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة - ينقسم النهي عندهم
١٩٧	المسألة الخامسة: في أن النهي عن الشيء، هل يدل على صحة النهي عن؟ [م]
١٩٨	شرح الأصفهاني
١٩٩	المسألة السادسة: المطلوب بالنهي عندنا - فعل ضد المنهي عنه [م]
٢٠٠	شرح الأصفهاني
٢٠٣	المسألة السابعة: النهي عن الأشياء، إما أن يكون نهياً على الجمع، أو عن الجمع، أو نهياً عنها على البديل أو عن البديل [م]
٢٠٤	شرح الأصفهاني
٢٠٧	الكلام في العموم والخصوص، وهو على أربعة أقسام:
٢٠٧	القسم الأول: في العموم وهو على شطرين
٢٠٧	الشطرن الأول: في ألفاظ العموم [م]
٢٠٧	شرح الأصفهاني
٢١٠	تبيهاات: الأول: هو أن إمام الحرمين أبدى احتمالاً في العموم النفسى... إلخ
٢١٠	الثاني: اعلم أن المازرى قال: هل يتصور العموم في الأحكام؟... إلخ
٢١١	الثالث: اعلم أن الذين زعموا أن العموم من عوارض المعاني تمسكوا بصدق قولنا «الخير عام» إلخ
٢١٢	خاتمة: إن العام في الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً في الأزمنة والأمكنة... إلخ
٢١٤	المسألى الأولى: فى حدّ العام [م]
٢١٤	شرح الأصفهاني
٢١٦	وفى حدّه أيضاً [م]

٦٠٦ ..... محتويات الجزء الرابع

٢١٧	شرح الأصفهاني
٢٢٨	المسألة الثانية: المفيد للعموم [م]
٢٢٩	شرح الأصفهاني
٢٣٨	تنبيه: اعلم أن هذا مخالف لما ذكره المصنف والحق مع المصنف... إلخ
٢٤١	المسألة الثالثة: في الفرق بين المطلق والعام [م]
٢٤٢	شرح الأصفهاني
٢٤٦	المسألة الرابعة: اختلف الناس في صيغة «كل» و«جميع» وفي «أى» و«ما» و«من» في المجازة والاستفهام [م]

والكلام في هذه المسألة على خمسة فصول:

٢٤٧	الفصل الأول: في أن «من» و«ما» و«أين» و«متى» في الاستفهام للعموم [م]
٢٤٨	شرح الأصفهاني
٢٦٦	أسئلة على دليل المصنف في المسألة [م]
٢٦٧	شرح الأصفهاني
٢٦٨	أسئلة على الدليل في المسألة [م]
٢٧٠	شرح الأصفهاني
٢٧٣	الفصل الثاني: في أن صيغ «من» و«ما» في المجازة للعموم ويدل عليه ثلاثة أوجه [م]
٢٧٣	الوجه الأول، والوجه الثاني [م]
٢٧٣	شرح الأصفهاني
٢٧٤	نقوض على الدليل [م]
٢٧٧	شرح الأصفهاني
٢٧٩	الجواب على النقوض الموجهة إلى الدليل [م]
٢٨٦	الوجه الثالث من أوجه الدليل في المسألة [م]
٢٨٦	شرح الأصفهاني
٢٨٨	تنبيهان

الفصل الثالث:

٢٨٨	في أن صيغة «الكل» و«الجمع» تفيدان الاستغراق ويدل عليه وجوه [م]
٢٨٨	الوجه الأول [م]
٢٨٨	شرح الأصفهاني
٢٩٠	الوجه الثاني [م]
٢٩٠	الوجه الثالث [م]
٢٩١	الوجه الرابع [م]
٢٩١	الوجه الخامس [م]

٦٠٧	الكاشف عن المحصول
٢٩١	الوجه السادس [م]
٢٩١	الوجه السابع [م]
٢٩٢	الوجه الثامن [م]
٢٩٢	شرح الأصفهاني
	<b>الفصل الرابع:</b>
٢٩٤	في أن النكرة في سياق النفي تعمُّ وذلك لوجهين [م]
٢٩٤	الوجه الأول [م]
٢٩٥	الوجه الثاني [م]
٢٩٥	تنبيه: النكرة في الإثبات إذا كانت خبيراً لا تقتضى العموم [م]
٢٩٥	شرح الأصفهاني
	<b>الفصل الخامس:</b>
٢٩٧	في شبه منكرى العموم [م]
٢٩٩	شرح الأصفهاني
٣٠٣	الجواب عن الشبه الأولى والثانية والثالثة [م]
٣٠٦	شرح الأصفهاني
٣١٠	الجواب عن الشبهة الرابعة [م]
٣١١	الجواب عن الشبهة الخامسة والسادسة والسابعة [م]
٣١١	شرح الأصفهاني
٣١٤	المسألة الخامسة: الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهوداً ما [م]
٣١٥	شرح الأصفهاني
٣١٧	المختار من مذاهب العلماء في المسألة، وعليه وجوه:
٣١٧	الوجه الأول
٣٢١	الوجه الثاني
٣٢١	معارضة على الوجه الثاني [م]
٣٢٣	الجواب عن المعارضة [م]
٣٢٣	شرح الأصفهاني
٣٢٤	الوجه الثالث [م]
٣٢٤	شرح الأصفهاني
٣٢٥	الوجه الرابع [م]
٣٢٦	الوجه الخامس [م]
٣٢٦	معارضات على الوجه الخامس [م]
٣٢٦	الجواب عن هذه المعارضات [م]

٦٠٨	محتويات الجزء الرابع
٣٢٧	شرح الأصفهاني
٣١٣	المسألة السادسة: الجمع المضاف [م]
٣٣١	شرح الأصفهاني
٣٣٣	الشطر الثاني من هذا القسم: فيما ألحق بالعموم وليس منه [م]
٣٣٣	المسألة الأولى: الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم ولنا وجهه [م]
٣٣٥	شرح الأصفهاني
٣٤٣	تنبيهات
٣٤٤	المسألة الثانية: الكلام في الجمع المنكر: يتفرع على الكلام في أقل الجمع [م]
٣٤٦	شرح الأصفهاني
٣٥٠	تنبيهات
٣٥٣	المسألة الثالثة: الجمع المنكر يحمل عندنا على أقل الجمع [م]
٣٥٣	شرح الأصفهاني
٣٥٥	المسألة الرابعة: قوله تعالى: «لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة» لا يقتضى نفى الاستواء في جميع الأمور [م]
٣٥٦	شرح الأصفهاني
٣٦٠	المسألة الخامسة: إذا قال الله تعالى «يأبها النبي» فهذا لا يتناول الأمة [م]
٣٦٠	المسألة السادسة: اللفظ الذى يتناول المذكر والمؤنث [م]
٣٦١	شرح الأصفهاني
٣٦١	المسألة السابعة: إذا لم يمكن إجراء الكلام؛ إلا بإضمار شيء فيه [م]
٣٦٢	شرح الأصفهاني
٣٦٤	تنبيه
٣٦٤	تنبيه ثان
٣٦٥	تفريع على المسألة
٣٦٥	المسألة الثامنة: فى مثل قوله «والله لا أكل» هل يقتضى العموم؟ [م]
٣٦٦	شرح الأصفهاني
٣٦٨	حجة أصحاب الشافعى فى المسألة والجواب عنها [م]
٣٦٨	شرح الأصفهاني
٣٦٩	تنبيهات
٣٦٩	التنبيه الأول: أعلم أن صاحب «التحصيل» خالف صاحب «المحصل»
٣٧٠	التنبيه الثانى: أعلم أن الغزالي نقل عن أصحاب أبى حنيفة... إلخ
٣٧٠	المسألة التاسعة: فى قول الشافعى «ترك الاستفصال فى حكاية الحال... إلخ» [م]
٣٧١	شرح الأصفهاني
٣٧٢	المسألة العاشرة: العطف على العام لا يقتضى العموم [م]



٦٠٩	الكاشف عن المحصول
٣٧٢	شرح الأصفهاني
...	المسألة الحادية عشرة: كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾...
٣٧٣	إلخ [م]
٣٧٤	شرح الأصفهاني
٧٨	المسألة الثانية عشرة: قول الصحابي «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر» لا يفيد العموم [م] ...
...	المسألة الثالثة عشرة: قول الراوى «كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين فى السفر» لا يقتضى العموم [م]
٣٧٨	المسألة الرابعة عشرة: فى نحو قول الراوى «صلى رسول الله ﷺ بعد الشقق»... إلخ [م] ...
٣٧٨	المسألة الخامسة عشرة: قال الغزالي: «الفهوم لا عموم له» [م] ...
٣٧٩	شرح الأصفهاني
٣٨٦	تنبيه
٣٨٧	القسم الثانى فى الخصوص وفيه مسائل
٣٨٧	المسألة الأولى: حدُّ التخصيص [م]
...	تنبيه: اعلم أنه لا بد من تقديم أبحاث تذكر فى أن الخطاب العام له دلالة على ثبوت الحكم فى كل فرد من أفراد ما تناوله بعمومه... إلخ
٣٩٠	فرد من أفراد ما تناوله بعمومه... إلخ
٣٩١	البحث الثانى
٣٩١	البحث الثالث
٣٩٢	المسألة الثانية: فى الفرق بين التخصيص والنسخ [م]
٣٩٣	شرح الأصفهاني
٣٩٤	فى الفرق بين النسخ والتخصيص [م]
٣٩٤	شرح الأصفهاني
٣٩٥	تنبيه
٣٩٥	التخصيص جنس تحته أنواع [م]
٣٩٥	شرح الأصفهاني
٣٩٦	المسألة الثالثة: فيما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز [م]
٣٩٦	شرح الأصفهاني
٣٩٨	المسألة الرابعة: يجوز إطلاق اللفظ العام الارادة الخاص [م]
٣٩٨	شرح الأصفهاني
٣٩٩	المسألة الخامسة: فى الغاية التى لا يمكن أن ينتهى تخصيص العموم إلى أقل منها [م]
٤٠٠	شرح الأصفهاني
٤٠٢	المسألة السادسة: العام الذى دخله التخصيص، هل هو مجاز أم لا؟ [م]
٤٠٣	تنبيه: إذا قال الله تعالى «اقتلوا المشركين»... إلخ [م]

٦١٠	محتويات الجزء الرابع
٤٠٣	شرح الأصفهاني
٤٠٩	المسألة السابعة: يجوز التمسك بالعام المخصوص [م]
٤١١	شرح الأصفهاني
٤١٨	المسألة الثامنة: هل يجوز التمسك بالعام المخصوص [م]
٤١٩	شرح الأصفهاني
٤٢٩	فرع [م]
٤٢٩	شرح الأصفهاني
	القسم الثالث: فيما يقتضى تخصيص العموم، والكلام فى هذا القسم يقع فى أطراف
٤٣٠	أربعة [م]
٤٣٠	القول فى الأدلة المتصلة، وفيه أبواب [م]
٤٣٠	الباب الأول فى الاستثناء، وفيه مسائل [م]
٤٣٠	المسألة الأولى: الاستثناء [م]
٤٣١	شرح الأصفهاني
٤٣٤	المسألة الثانية: يجب أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه عادة [م]
٤٣٥	شرح الأصفهاني
٤٣٦	تنبيه: اعلم أن المسألة تعرض فى صيغة الاستثناء فى قوله «إن شاء الله»... إلخ
٤٣٧	تنبيه ثان: قال المازرى: التوابع هى
٤٣٧	المسألة الثالثة: استثناء الشيء من غير جنس باطل على سبيل الحقيقة [م]
٤٣٩	شرح الأصفهاني
٤٤٤	تنبيهان: الأول المنقطع هو المستثنى من غير الجنس
٤٤٥	الثانى: قد بينا أن الحقائق أربع
٤٤٥	المسألة الرابعة: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق [م]
٤٤٦	شرح الأصفهاني
٤٤٨	المسألة الخامسة: الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات [م]
٤٤٩	شرح الأصفهاني
	المسألة السادسة: فإن كان البعض معطوفاً على البعض بحرف العطف - كان الكل عائداً إلى
٤٥٤	المستثنى منه [م]
٤٥٥	شرح الأصفهاني
٤٥٦	المسألة السابعة: الاستثناء المذكور عقب جمل كثيرة هل يعود إليها بأسرها، أم لا؟ [م]
٤٥٨	شرح الأصفهاني
٤٦٦	حجة الشافعى فى المسألة [م]
٤٦٧	حجة أبى حنيفة [م]
٤٦٩	حجة الشريف المرتضى [م]

٦١١	الكاشف عن المحصول
٤٦٩	شرح الأصفهاني
٤٧١	الجواب عند أدلة الشافعية [م]
٤٧٢	الجواب عند أدلة أبي حنيفة [م]
٤٧٣	الجواب عند أدلة الشريف المرتضى [م]
٤٧٤	شرح الأصفهاني
٤٧٨	تنبیهات
٤٧٨	الباب الثاني: في التخصيص بالشرط وفيه مسائل
٤٧٨	المسألة الأولى: في حد الشرط [م]
٤٧٩	شرح الأصفهاني
٤٨٠	تنبيه: قد بينا أن الشرط قد يكون شرعياً، وقد يكون عقلياً... إلخ
٤٨٢	المسألة الثانية: في صيغة الشرط [م]
٤٨٢	شرح الأصفهاني
٤٨٣	المسألة الثالثة: في أن المشروط، متى يحصل؟ [م]
٤٨٤	المسألة الرابعة: الشرطان إذا دخلا على جزء [م]
٤٨٥	المسألة الخامسة: الشرط الواحد إذا دخل على مشروطين [م]
٤٨٥	المسألة السادسة: في الشرط الداخل على الجمل [م]
٤٨٥	المسألة السابعة: في وجوب اتصال الشرط بالكلام [م]
٤٨٥	المسألة الثامنة: لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتأخيره [م]
٤٨٥	شرح الأصفهاني
٤٨٦	خاتمة: اعلم أن العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان
٤٨٨	الباب الثالث: في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصلان
٤٨٨	الفصل الأول: في تقييد العام بالغاية، وفيه أبحاث
٤٨٨	البحث الأول: أن غاية الشيء نهايته، وطرفه، ومقطعه [م]
٤٨٨	البحث الثاني: ألفاظ الغاية [م]
٤٨٨	البحث الثالث: التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم [م]
٤٨٩	الفصل الثاني: في تقييد العام بالصفة [م]
٤٨٩	شرح الأصفهاني
٤٩٢	تنبيه: اعلم أن قاعدة المغيأ أن يكون حاصلها قبل الغاية... إلخ
٤٩٣	القول في تخصص العام بالأدلة المنفصلة وفيه فصول [م]
٤٩٣	شرح الأصفهاني
٤٩٧	الفصل الأول: في تخصيص العموم بالعقل [م]
٤٩٨	شرح الأصفهاني

٥٠٠	الفصل الثاني: فى التخصيص بالحس [م].....
٥٠٠	شرح الأصفهاني.....
٥٠١	الفصل الثالث: فى تخصيص المقطوع بالمقطوع وفيه مسائل [م].....
٥٠١	المسألة الأولى: فى تخصيص الكتاب بالكتاب [م].....
٥٠١	المسألة الثانية: فى تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة [م].....
٥٠١	المسألة الثالثة: فى تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة [م].....
٥٠٢	شرح الأصفهاني.....
٥١٢	المسألة الرابعة: فى تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالإجماع [م].....
٥١٢	شرح الأصفهاني.....
٥١٤	المسألة الخامسة: فى تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول ﷺ [م].....
٥١٥	المسألة السادسة: من فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول ﷺ فلم ينكره عليه [م].....
٥١٥	شرح الأصفهاني.....
٥١٨	الفصل الرابع: فى تخصيص المقطوع بالظنون وفيه مسائل.....
٥١٨	المسألة الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد [م].....
٥١٩	شرح الأصفهاني.....
٥٢١	أما جمهور الأصحاب فقالوا... إلخ [م].....
٥٢١	شرح الأصفهاني.....
٥٢٢	أدلة المانع من الإجماع، والخبر، والمعقول [م].....
٥٢٤	تنبيه: فأما قول عيسى بن أبان والكرخي فمبنيان على حرف واحد [م].....
٥٢٤	شرح الأصفهاني.....
٥٣٠	المسألة الثانية: يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس [م].....
٥٣١	تنبيه: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر... إلخ [م].....
٥٣٢	شرح الأصفهاني.....
٥٣٨	المسألة الثالثة: هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم إذا قلنا إنه حجة؟ [م].....
٥٣٨	شرح الأصفهاني.....
٥٤٣	القول فى بناء العام على الخاص [م].....
٥٤٣	شرح الأصفهاني.....
٥٤٨	إذا روى عن رسول الله ﷺ خبران، خاصٌّ وعمامٌ وهما كالتنافيين: أولاً: إذا علمنا تاريخيهما [م].....
٥٥٠	شرح الأصفهاني.....
٥٥٤	الجواب عن احتجاجات أبى حنيفة فى المسانيد [م].....

٦١٣	الكاشف عن المحصول
٥٥٥	شرح الأصفهاني
٥٥٦	ثانياً: إذا لم يعرف التاريخ بينهما [م]
٥٥٧	شرح الأصفهاني
٥٦٠	تنبيه: في أوجه الترجيح في المسألة [م]
٥٦٠	شرح الأصفهاني
٥٦٣	القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم، مع أنه ليس كذلك وفيه مسائل
٥٦٣	المسألة الأولى: الخطاب الذي يرد جواباً عن سؤال سائل [م]
٥٦٦	تنبيه [م]
٥٦٦	شرح الأصفهاني
٥٧٧	المسألة الثانية: لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الرأوى [م]
٥٧٩	المسألة الثالثة: لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه [م]
٥٧٩	شرح الأصفهاني
٥٨٧	المسألة الرابعة: في التخصيص بالعادات
٥٨٨	المسألة الخامسة: كونه ﷺ مخاطباً هل يقتضى خروجه عن الخطاب العام [م]
٥٨٨	شرح الأصفهاني
٥٩٠	المسألة السادسة: الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي ﷺ والأمة [م]
٥٩٠	المسألة السابعة: الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحرُّ والعبد [م]
٥٩١	شرح الأصفهاني
٥٩١	المسألة الثامنة: قصد المتكلم بخطابه إلى المدح أو إلى الذم لا يوجب تخصيص العام [م]
٥٩٢	شرح الأصفهاني
٥٩٣	المسألة التاسعة: عطف الخاص على العام لا يقتضى تخصيص العام [م]
٥٩٤	شرح الأصفهاني
٥٩٥	المسألة العاشرة: في العموم إذا تعقبه استثناء أو تقييد بصفة أو حكم [م]
٥٩٦	شرح الأصفهاني
٥٩٨	محتويات الجزء الرابع



# الكاشف عن المحصول في عام الأُصوك

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد  
العجلي الأصفهاني  
المُتوفى سنة ٦٥٣هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود  
الشيخ علي محمد معوض

قدّمه  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الخامس

منشورات  
محرر علي بيضون  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٢٣ (١ ٩٦١)  
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

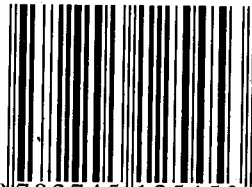
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtry st., Melkart bldg., 1st Floor.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 782745 125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>

e-mail : baydoun@dm.net.lb



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الْقِسْمُ الرَّابِعُ

### مِنْ كِتَابِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ

### فِي حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

#### الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى

قال المصنف - رحمه الله - : المطلق والمقيد إذا وردا: فإما أن يكون حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر، أو لا يكون:

والأول: مثل أن يقول الشارع: «أتوا الزكاة، واعتقوا رقبة مؤمنة»؛ ولا نزاع في أنه لا يحمل المطلق على المقيد ههنا؛ لأنه لا تعلق بينهما أصلاً.

وأما الثاني: فلا يخلو: إما أن يكون السبب واحداً، أو يكون هناك سببان متماتلان، أو مختلفان:

وكل واحد من هذه الثلاثة: فإما أن يكون الخطاب الوارد فيه أمراً، أو نهياً، فهذه أقسام ستة؛ فلتكلم فيها:

أما إذا كان السبب واحداً وجب حمل المطلق على المقيد؛ لأن المطلق جزء من المقيد، والآتي بالكل أت بالجزء؛ لا محالة، فالآتي بالمقيد يكون عاملاً بالدليلين، والآتي بغير ذلك المقيد لا يكون عاملاً بالدليلين، بل يكون تاركاً لأحدهما.

والعمل بالدليلين عند إمكان العمل بهما أولى من الإتيان بأحدهما، وإهمال الآخر.

فإن قيل: «لا نسلم أن المطلق جزء من المقيد».

بيانه: أن الإطلاق والتقييد ضدان، والضدان لا يجتمعان.

سلمنا ذلك؛ لكن المطلق له عند عدم التقييد حكم، وهو تمكن المكلف من الإتيان

بأى فردٍ شاء من أفراد تلك الحقيقة، والتقييدُ يُنافى هذه المكنة؛ فليس تقييدُ المطلق أولى من حمل المقيّد على الندب؛ وعليكم الترجيح: والجواب: أما أنّ المطلق جزءٌ من المقيّد؛ فلأننا بيّنا أنّ المراد من المطلق نفس الحقيقة، والمقيّد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد، ولا شك أنّ الإطلاق أحد أجزاء الحقيقة المقيّدة.

قوله: «الإطلاق والتقييد ضدّان»:

قلنا: إن عنيّت بـ «الإطلاق» كون اللفظ دالاً على الحقيقة من حيث هي هي، مع حذف جميع القيود السلبيّة والإيجابيّة فلا نسلم أنّ ذلك يُنافى التقييد؛ على ما بيّناه.

وإن عنيّت بـ «الإطلاق» كون اللفظ دالاً على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فنحن لا نريدُ بالإطلاق ذلك؛ بل الأول، وفرق بين الحقيقة بشرطٍ لا، وبين الحقيقة بلا شرط؛ فإنّ عدم الشرط غير شرط العدم.

وأيضاً: فشرطُ الخلوّ عن جميع القيود غير معقول؛ لأنّ هذا الخلوّ قيّد.

قوله: «المطلق: له بشرط عدم التقييد حكم، وهو التمكن من الإتيان بأى فردٍ شاء، من أفراد تلك الحقيقة»:

قلنا: هذا الحكم غير مدلولٍ عليه لفظاً، والتقييد مدلولٌ عليه لفظاً؛ فهو أولى بالرعاية.

وأما في جانب النهي فهو أنّ يقول: «لا تعتق رقبة»، ثم يقول: «لا تعتق رقبة كافرة». والأمر فيه قريبٌ مما مرّ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال الشيخ أبو بكر بن فورك: [٣٥ب] اختلف الفقهاء في المطلق إذا انفصل عن المقيّد في غير حكمه، إذا كان من جنسه؛ كما إطلاق الله الرقبة في الظهار وتقييدها بالإيمان في كفارة اليمين، فمنهم من قال: لا يؤثّر القيد في إطلاق المطلق، ومنهم من قال: إن المطلق يصير مقيداً بتقييد ما سبق من جنسه بالقياس، ومنهم من قال: إن المطلق لا يصير مقيداً بتقييد ما سبق لا بالقياس ولا باللغة، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، ومنهم من قال: إنّ المطلق يصير مقيداً بتقييد ما هو جنسه، إذا كان من سبب واحد؛ كقوله ﷺ: «فى سائمة الغنم الزكاة»، وقوله ﷺ: «فى أربعين شاة شاة».

واختلف أصحابنا فيه. وأما إذا كان بسببين مختلفين، ففيه وجهان:

أحدهما: يتقيد به وهؤلاء مختلفون في أن ذلك التقيد به، هل هو بالقياس أو من حيث اللغة: أما من قال: إنه يحملُ عليه من حيثُ القياس اختلفوا؛ فمنهم من قال: إن هذا القياس تخصيص للمطلق لا بالزيادة فيه، ومنهم من قال: يقتضى الزيادة فيه، والذي فهم من منعه؛ لأنه عد الزيادة نسخاً، ومنهم من أجازها؛ لأنه لم يجعله نسخاً.

واتفقوا على أن الحكم إذا أطلق في موضع، وقيد بصفة في موضع: أنه يجبُ التقيدُ به، أى: تقيد ذلك بتقييده. واتفقوا على أنه إذا أطلق الحكم في موضع، وقيد خلافه في موضع آخر بما ليس من جنسه - أنه لا يتقيد به. واختار جواز التقيد بالقياس.

قال الإمام في «البرهان» <sup>(١)</sup>: الله تبارك وتعالى ذكر الكفارة في القتل، وقيدها بالإيمان؛ فقال تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وقال في كفارة الظهر: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ولم يقيدها بالإيمان، واضطربت الآراء:

فرأى الشافعي - رضى الله عنه - تنزيل الرقبة المطلقة في كفارة الظهر على التقيد [٣٦/أ]؛ حملاً لها على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل.

ثم اضطرب أصحابنا إلى تأويل مذهبه؛ فذهب بعضهم: إلى أن المطلق محمول على المقيّد بحكم اللفظ ومقتضى اللسان، وهؤلاء يزعمون أن نفس القيد يوجبُ تقيد المطلق، وصار بعضهم إلى أن المطلق محمولٌ على المقيّد بقياس مستجمع لشرائطه.

ثم فصل نقلة المذاهب القول، وقسموه ثلاثة أقسام: فقال قائلون:

إذا اجتمع المطلق والمقيد في واقعة [واحدة] <sup>(٢)</sup>، فالمطلق محمولٌ على المقيّد [وفاقاً]، وإن وقعا في واقعتين متباعدتين، فلا حمل، ومثلوا هذا بتقيد الشهادة بالعدالة، وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً معرّى [عن ذكر العدالة]، والأصلان متباعدان لا يجمعهما مأخذ واحد؛ فلا يحمل المطلق في أحدهما على المقيد في الآخر، فإن قربت الواقعتان [بعض القرب ولم يبعُد في مأخذ الظنون تلاقيهما] ككفارة القتل وكفارة الظهر، فهذا موضع الخلاف، وقيل أيضاً: إن جرى إطلاقٌ وتقييدٌ، واتحد قبيل الموجب والموجب، فليس إلا حملُ المطلق على المقيد، مثل أن تفرض الرقبة مطلقة في كفارة القتل، وتفرض مقيدة في مواضعٍ أُخرى، فإذا اختلف الموجب والموجب فلا حمل، كالشهادة والكفارة،

(١) ينظر البرهان (١ / ٤٣١ - ٤٣٢).

(٢) سقط في «ب».

٦ ..... الكاشف عن المحصول

وإذا اختلف الموجب واتفق [صنف] الموجب؛ مثل: كَفَّارَةُ القتل و كَفَّارَةُ الظهار فهذا موضع اختلاف، واختار عدم حمل المطلق على المقيد؛ لافى حكم الإطلاق، ولا فى حكم التقييد، ولكن المطلق عامٌّ، فتمامه يتصرف بمثله فى العموم. فإن لاح تأويل واعتضد بدليل عاضد لتأويل أظهر من ظهور العام حُكْمَ به، كان المقيد أو لم يكن، فليس فى تقييد الحكم بمجرّده ما يوجب حمل المطلق على المقيد.

نعم: إن انقذح قياس على المقيد يتسلّط مثله على التخصيص إما على حكم المعارضة؛ بناءً على الوقف الذى صرفا عليه، [أو] <sup>(١)</sup> على حكم [القضاء] بالتخصيص، كما صار إليه الجمهور: كان ذلك [أحداً] يتمسك به.

وغاية مقصودنا: أن نلحق الكلام على المطلق بتخصيص [العام].

قال صاحب «المعتمد» <sup>(٢)</sup>: اعلم: أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة: فإما أن يكون [ <sup>(٣)</sup> أحدهما متعلقاً [ب/٣٦] بالآخر، أو لا يكون متعلقاً به:

فإن كان متعلقاً به كان الكلام الأول مقيداً بتلك الصفة؛ على حسب ما ذكرناه فى رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام.

وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقاً بالآخر سواء كان قريباً منه أو بعيداً فإنه لا يخلو [حكماهما]: إما أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين:

فإن كانا مختلفين، فمثاله: أن يؤمر بالصلوات مطلقاً أو بالصوم متتابعاً، فلا شبهة فى أنه لا يجب لذلك تقييد الصلاة بالتتابع.

وإن كان الحكمان غير مختلفين؛ نحو: أن يكون الحكم عتقاً أو صياماً فلا يخلو: إما أن يكون سباهما مختلفين أو غير مختلفين:

فإن كانا غير مختلفين فمثاله: العتق فى كفارة اليمين، ولا يخلو التعبد بهما: إما أن يكونا أمرين أو نهيين:

فإن كانا أمرين: فمثاله: أن يقال: «إذا حنثتم فأعتقوا رقبة»، ويقال فى موضع آخر: «إذا حنثتم فأعتقوا رقبة مؤمنة»، فمتى تركنا وظاهر الأمرين، وجب على الحانث عتق رقتين، إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور به.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٨٨).

(٣) سقط فى «ب».

وإن علمنا أن العتق في الموضوعين واحد غير متكرر - وجب تقييده بالإيمان؛ لأن العتق واحد، والأمر المقيد بالإيمان [قد] اقتضى اشتراطه.

وإن كانا نهيين: فمثاله: أن يقال: «إذا حنثتم فلا تكفروا بالعتق» ويقال في موضع آخر: «إذا حنثتم فلا تكفروا بعتق كافرة» فمتى تركنا وظاهر هذين النهيين، وجب إجراء المطلق على إنطلاقه في المنع [من العتق أصلاً] <sup>(١)</sup> على التأييد؛ لأن النهى يفيد التأييد، فلا يخصه النهى المقيد بالإيمان؛ لأنه بعض ما دخل تحته، والعموم لا يصير مخصوصاً بذكر بعض ما دخل تحته.

فإن علمنا أن المنهى عنه بأحد النهيين هو المنهى عنه بالآخر لا افتراق بينهما في خصوص ولا عموم - وجب أن يقيد بالكفر؛ فيصير المكلف منهياً عن التكفير بالكافرة في الموضوعين.

وإن كان سبباً الحكمين مختلفين: فمثاله: إطلاق العبد في كفارة الظهار، وتقييده بالإيمان [٣٧/أ] في كفارة القتل، فذهب قوم من أصحاب أبي حنيفة - رضى الله عنه - إلى أنه لا يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلاً.

وقال جل أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - : بل يقيد المطلق بالإيمان.

واختلف الأولون في سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيد من جهة القياس: فقال قوم: سبب ذلك أن تقييده بالإيمان زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ولا يجوز النسخ [بالقياس].

ومنهم من قال: تقييده بالإيمان زيادة على حكم قد قصد استيفاءه. ومنهم من قال: تقييده بالإيمان هو تخصيص حكم قد قصد استيفاءه.

واختلف من قال: إن المطلق يقيد بالمقيد، فقيل: إنما يقيد لأجل تقييد المطلق للمقيد وقيل: إنما يقيد بالقياس عليه.

قال أبو الخطاب الحنبلي: فإن كانا نهيين؛ كما إذا قال: «لا تكفروا بالعتق»، وقال في موضع آخر: «لا تكفروا بعتق كافرة» - كان هذا ينبئ على دليل الخطاب، فمن يقول: ليس بحجة، يقول: لا يجب العتق أبداً؛ لأن النهى يفيد التأييد، ولا يخصه النهى المقيد؛ لأنه بعض ما دخل تحته.

ومن يقول بدليل الخطاب يقول: تخصيصه بالكافرة يدل على أنه يعتق المسلمة

كفارة، فيخص به اللفظ المطلق، ويجعل دليل الخطاب بمنزلة النطق. وأما إن كان السبب واحداً والحكم مختلفاً، فهل ينبنى المطلق على المقيد؟ نقل عن أحمد - رضى الله عنه - روايتان، ومثل بالوضوء والتميم، في الآيتين قيد اليد بالمرافق في الوضوء، وأطلق في التيمم. ونقل ابن برهان موضع الإجماع فيما إذا أطلق الرقبة في كفارة القتل، وقيد الرقبة بالإيمان في كفارة [الظهار]؛ فلا خلاف في التقييد، وعكسه: لا خلاف في عدم التقييد، وهو ما إذا اختلفا سبباً وحكماً. وأما موضع الخلاف: ما إذا اختلفا سبباً لا حكماً.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: المطلق عبارة عن النكرة في سياق الإثبات: فقولنا: «نكرة» احتراز [٣٧/ب] عن أسماء المعارف، [وما]<sup>(٢)</sup> مدلوله واحد معين أو عام مستغرق<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر الإحكام (٣/٣).

(٢) في «ب»: وأما.

(٣) الأصل في مادة «طلق» هو التخلية والإرسال، وورد في لسان العرب: بعير طلق، وطلق: بغير قيد، وأطلقه فهو ضليق ومطلق: سرحه. والجمع طلقاء، والطلاق: الأسراء العتقاء، والتطبيق: التخلية والإرسال وحل العقد، ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال. وفي معجم مقاييس اللغة أن مادة «طلق» تدل على التخلية والإرسال. ومن انجاز قولهم: امرأة طالق وطالقة إذا طلقها زوجها، وسجنوه طلقاً: غير مقيد. والمقيد في اللغة مأخوذ من القيد، استعير في كل شيء يجبس. وتوعدت آراء الأصوليين في تعريف المطلق والمقيد، وذلك لاختلافهم في اعتبار كل منهما على طريقتين:

الأول: من ذهب إلى التسوية بين المطلق والنكرة؛ لأن هناك شبهة بينهما، ولما كانت النكرة تدل على الفرد الشائع أى المنتشر، فالمطلق عندهم يدل على الفرد الشائع؛ لأنه فرد من أفراد النكرة، فهو تابع لها بما تدل عليه، ومن أنصار هذا السرى جمهور الشافعية، ومن وافقهم من العلماء، ومنهم سيف الدين الأمدى وابن الحاجب.

الثاني: وهو لجمهور الأحناف والسبكي والقرافي والأصفهاني وابن ملك وغيرهم. حيث يرون أن المطلق يغير النكرة، فليس ثمة شبه بين اللفظين؛ لأن النكرة تدل على الفرد الشائع، بينما المطلق يدل على الماهية المطلقة بلا قيد. وما نحن نذكر أولاً تعريف معنى المطلق اصطلاحاً:

تنوعت آراء الأصوليين في تعريف المطلق على مذهبين رئيسين:

المذهب الأول: ويمثله جمهور الشافعية ومن وافقهم من الفقهاء الذين سوا بين المطلق والنكرة، وقد ذهب سيف الدين الأمدى إلى أن المطلق: النكرة في سياق الإثبات، أى الوحدة الشائعة؛ لأن النكرة في الإثبات إنما تنصرف إلى الفرد المنتشر. وعرفه ابن الحاجب: بما دل على شائع فى جنسه، وقد اختار هذا التعريف صاحب التلويح، «صاحب المرأة» من الحنفية، وعبر عنه فى «المرأة» فقال: المطلق: هو الشائع فى جنسه. وعرفه ابن قدامة: بأنه المتناول لواحد بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهى النكرة فى سياق الأمر.

=المذهب الثاني: وهو مذهب الجمهور من الأحناف، ومنهم البيهقي، وكذلك القرافي في «التنقيح»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، و«الإبهاج شرح المنهاج». قال البيهقي: المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، أى أنه الدال على ماهية من حيث هي، ومثله للقرافي في «فصول البدائع». وقيل: المطلق هو ما لم يكن موصوفاً بصفة على حدة. وقال القرافي: المطلق هو كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي، أى أنه الدال على ماهية بلا قيد، إلا أن الإطلاق عنده أمر نسبي اعتباري، فقد يكون المطلق مقيداً - كرقبة - مطلقاً بالنظر لتقيد الإيمان في المؤمنة، فاللفظ لا يكون مطلقاً بالوضع، وإنما نسبتبه إلى أمر آخر هي التي تصيره مطلقاً، وهو يشير إلى ضابط الإطلاق بما اقتصر اللفظ فيه على مسمى اللفظة المفردة كرقبة، وإنسان. وقال ابن السبكي في «الإبهاج»: المطلق على الإطلاق هو الخرد عن جميع القيود، الدال على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها. وقال ابن السبكي في «جمع الجوامع»: المطلق هو: الدال على ماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها كالشروع أو التعيين، فالمنفى في التعريف هو اعتبار القيد لا وجوده في الواقع ونفس الأمر، فإنه لا يتأتى وجود ماهية في الخارج إلا مقيدة، وعدم اعتبار القيد في التعريف يصدق من وجهين: الأول: أن يوجد في الواقع لكنه لا يعتبر. الثاني: أن يوجد فقط، فالقيد المذكور أعم من اعتبار العدم؛ لأن الكلبي الطبيعي، الذي هو عبارة عن ماهية له ثلاثة اعتبارات: الأول: إما مأخوذ لا بشرط شيء، وهو المطلق عن جميع العوارض، فهو غير موجود في الأعيان الخارجية من حيث كونها فرداً من الأفراد كما هو مذهب أكثر العلماء، وإنما هو موجود فيها من حيث وجود شيء في الخارج تصدق عليه، وإن خالفته باعتبار المفهوم الذهني. الثاني: أو مأخوذ بشرط شيء، وهو المسمى بالماهية المخلوطة نحو: الإنسان بقيد الوحدة، وكالمقيد بهذا وأنت، وهو موجود في الأعيان الخارجية. الثالث: أو مأخوذ بشرط لا شيء، وهو غير معتبر في الأحكام لعدم تحقيق وجوده في الخارج مطلقاً. ينظر: البحر المحيط للزر كشي: ٤١٥/٣، والإحكام في أصول الأحكام للآمدى: ٣/٣، وسلاسل الذهب للزر كشي (ص ٢٨٠)، ونهاية السؤل للاستوى: ٣١٩/٢، وزوائد الأصول له (٢٩٨)، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص ٨٢)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٤٠٧/١، والمستصفي للقرافي: ١٨٥/٢، وحاشية البناني: ٤٤/٢، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٧٦/٣، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص ٢٦٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٧٩/٢، والمعتمد لأبي الحسين: ٢٨٨/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣٢٨/١، وميزان الأصول للسمرقندي: ٥٦١/١، وكشف الأسرار للنسفي: ٤٢٢/١، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١٥٥/٢، والوجيز للكراماسي (ص ١٤)، وتقريب الوصول لابن جزى (ص ٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص ١٦٤)، وشرح

١٠ .....الكاشف عن الحصول  
 [و] قولنا: «في سياق الإثبات» احتراز عن النكرة في سياق النفي؛ فإنها عامة في جميع ما هو جنسها، وتخرج بذلك عن التنكير؛ لدلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك كقولنا في معرض الأمر: أعتق رقبة، وبغير صورة الأمر؛ كقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ أو الإخبار عن المستقبل كقوله: «سأعتق رقبة». ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقوله: «رأيت رجلاً» ضرورة تعيينه<sup>(١)</sup> من إسناد الرؤية إليه. وفي هذا نظر؛ فإن الإطلاق بحسب اللفظ، وتعيين الواقع لا ينافي الإطلاق.

ثم قال: وإن شئت قلت: هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه: فقولنا: «دال» احتراز عن المهمل. وقولنا: «على مدلول» يعم الوجود والعدم. وقولنا: «شائع في جنسه» احتراز عن [أسماء] الأعلام، وما مدلوله الاستغراق. وأما المقيد: فإنه مطلق باعتبارين<sup>(٢)</sup>:

الركوب المنير للفتوحى (ص ٤٢٠)، وينظر الروضة لابن قدامة (١٣٦)، والحدود للباحي (٤٧).  
 وينظر مباحث التقييد في: البحر المحيط للزركشى (ص ٢٨٠)، والإحكام في أصول الأحكام للأمدى: ٣/٣، وسلاسل الذهب للزركشى (ص ٢٨٠)، وزوائد الأصول للاستنوى (ص ٢٩٨)، ونشر البنود للشنقيطي: ٢٥٨/١، وينظر كشف الأسرار: ٢٨٦/٢، والمدخل (٢٦٠).

(١) في «ب»: معينة.

(٢) أما المقيد فقد تنوعت آراء علماء الأصول في تعريفه تبعاً لتنازعهم في تعريف المطلق على مذهبين هما: الأول: وإليه ذهب الشافعية ومن لف لفهم من العلماء، ومنهم سيف الدين الأمدى والعلامة ابن الحاجب. فذكر الأمدى أن المقيد يطلق باعتبارين: أحدهما: ما دل من الألفاظ على مدلول معين كزيد وهذا الرجل. وثانيهما: ما دل من الألفاظ على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة، وذلك مثل قولنا: دينار أردني، فهو وإن كان مطلقاً في جنسه من حيث إنه دينار أردني، إلا أنه في الواقع مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار، فهو مطلق من وجه، مقيد من وجه آخر. وقد عرفه ابن الحاجب بما دل لا على شائع في جنسه، أى أنه يخالف حد المطلق عنده. وقيل: المقيد ما دل على معنى غير شائع في نفسه، وهذا يخالف ما جرى عليه ابن الحاجب، لأنه يعنى دلالة المقيد على المعينات، إذ يتناول جميع المعارف، وما دل على شائع في نوعه كالعام، في حين يخرج منه ما دل على شائع في نفسه - كرجل مؤمن - فإنه شائع للمؤمنين من الرجال، ونحو - رقبة مؤمنة - فإن فيه شيوعاً للمؤمنات من الرقيات. وعرف ابن قدامة المقيد في «روضة الناظر»: بأنه المتناول لمعين أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله عز وجل في =



الأول: العلم الدال على معين.

الثاني: اللفظ الدال على وصف مدلوله المطلق بقيد زائد عليه؛ كقولك: «دينار مصرى»، وهذا النوع مطلق باعتبار، مقيد باعتبار.

وإذا عرفت ذلك: فكل<sup>(١)</sup> ما ذكرناه في تخصيصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه، والمزيف والمختار، فهو بعينه جار ههنا في تقييد المطلق؛ فعليك بنقله إلى ههنا. ونزيد مسألة فنقول: المطلق والمقيد: إما أن يختلف حكمهما أو لا: فإن اختلف حكمهما، فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر إلا في صورة واحدة، وهو ما إذا قال في كفارة الظهر: «أعتقوا رقبة»، وقال: «لا تملك رقبة كافرة»؛ فإنه لا خلاف في أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة في هذه الصورة. ثم قال: أما إذا لم يختلف حكمهما، فهو أمر لا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد. هذا إذا كانا أمرين.

= كفارة القتل خطأ: ﴿فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ حيث قيد الدية بالتسليم والرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع. ويرى ابن قدامة أن التقييد أمر نسبي اعتباري، مثلما ذهب إليه القرافي تماماً، فقد يكون اللفظ مقيداً باعتبار آخر - كرقبة مؤمنة - مقيدة باعتبار الإيمان - مطلقة باعتبار السلامة أو غيرها من الصفات. الثاني: وهو مذهب الأحناف، ومنهم البزدوى وابن ملك في «شرح المنار»، وذهب إليه من غير الحنفية القرافي وابن السبكي في جمع الجوامع، وخلاصة القول، فإن تعريف المقيد عندهم على خلاف تعريفهم للمطلق. قال البزدوى: المقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة، أى الدال على الماهية مع وصف زائد. وقال القرافي: المقيد هو كل حقيقة اعتبرت مضافة إلى غيرها، بمعنى الدال على الماهية بقيد الوحدة أو غيرها من القيود، والمقيد عند الإمام القرافي أمر إضافي نسبي، فقد يأتي المقيد ويكون مطلقاً - كرقبة مؤمنة - فإنها مقيدة بالملك مطلقة بالنظر للإيمان - وكرجل عالم - فإنه مقيد بالعلم مطلق بالنسبة لصفات أخرى كالجهل، ومثله - رقبة مؤمنة - مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنظر إلى صفات أخرى كالذكورة والسلامة والمرض، والإمام القرافي يرى أنه إذا زيد على مدلول اللفظ المطلق مدلول آخر بلفظ أو بغيره، فإن المطلق حينئذ يصير مقيداً، وذلك مثل - رجل عالم - وحيوان ناطق - وكل مطلق عنده مقيد في ذاته إذا ما أخذ مسماه منسوباً إلى ألقاب أخرى، فالرقبة لفظ مطلق، لكن الرقبة إنسان مملوك، وهو بهذا الاعتبار يكون مقيداً، والإنسان لفظ مطلق يتناول أفراداً كثيرة، لكن الإنسان حيوان ناطق، فالحيوانية والنطق قيدان يردان على لفظ الإنسان، والحيوان جسم حساس، فالجسمية والحساسية قيدان آخران، وعليه فإن كل مقيد يكون مقيداً من وجه مطلقاً من وجه آخر، فاللفظ لا يكون مقيداً بالوضع، بل إن نسبته إلى لفظ آخر هي التي تصيره مقيداً.

وأما إذا كانا نهيين؛ كما إذا قال في كفارة الظهار: لا تعتق مكاتبا، لا تعتق مكاتبا كافرًا، فهذا مما لا خلاف في الجمع [٣٨/أ] بينهما والعمل بمدلولهما، يريد<sup>(١)</sup> به حمل المطلق منهما على المقيد.

وأما إذا اختلف السبب دون الحكم كمسألتى القتل والظهار، فقد نقل الخلاف في المسألة، وكلامه يدل على أنه يختار التقييد بالقياس.

قال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: المطلق ما دل على شائع في جنسه، والمقيد خلافه، فتخرج [المعارف]، ونحو «كل رجل» لاستغراقها؛ وكذلك التكرة في سياق النفس، وفي كونه معرفة نظر. وتبع صاحب «الإحكام» في نقل محل الوفاق ومحل الخلاف، وفي تنزيل مسائل تقييد المطلق على تخصيص العام من متفق ومختلف فيه، ومزيف ومختار، وفي الاستثناء محل الوفاق، وهو قوله: «أعتق رقبة، ولا تملك كافرًا».

ثم قال: والتحقيق أن المعنى: رقبة من الرقاب؛ فيرجع إلى نوع من التخصيص سمي تقييدًا.

وبهذا التحقيق الذي ذكره ابن الحاجب [ظهر] فساد قول من يقول: قوله تعالى: ﴿اقتلوا﴾ عام في الأشخاص مطلق في الأحوال والمتعلقات؛ فإنه يلزم من عدم قتل مشرك في حال من الأحوال عدم عمومته في الأشخاص.

قال ابن العربي في «محصوله»: الحكم والسبب: إما أن يتفقا، أو يختلفا، أو يختلف أحدهما دون الآخر: فإن اختلفا معًا: فلا حمل لأحدهما على الآخر؛ كقيد الرقبة في الإيمان، وإطلاق الشاة في الزكاة.

وإن اتفقا معًا: فهذا هو مسألة المفهوم؛ كقوله - عليه السلام -: «في كُـلِّ أَرْبَعِينَ شاةً شاة» فهذا مطلق. وقال ﷺ: «في الغنم السائمة الزكاة» فهذا مقيد بالسوم.

فإن قلنا بالمفهوم: حملنا المطلق على المقيد على الخلاف، والسبب واحد، وهو ملك النصاب الكامل النامي، والحكم واحد، وهو وجوب الزكاة.

واتحاد السبب فقط: آية الوضوء وآية التيمم؛ قيد اليد في الوضوء بالمرفق، وأطلق في التيمم؛ قال الله تعالى في الوضوء: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في التيمم: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فهل يجب التيمم إلى المرفق أم لا؟<sup>(٣)</sup> فيه

(١) في «ب»: يزيد.

(٢) ينظر شرح المختصر (١٠٤/٢).

(٣) اختلفوا في القدر الواجب مسحه في اليدين على ثلاثة مذاهب: الأول: أن الحد الواجب في =

= ذلك هو الحد الواجب بعينه فى الوضوء، وهو أن يمسحهما إلى المرفقين، وبه قال الشافعى فى «الجديد» ومنصوصات «القديم» وقال به من الصحابة: ابن عمر، وجابر، ومن التابعين سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين، ومن الفقهاء: الليث بن سعد، وسفيان الثورى، وأبو حنيفة وصاحباؤه. والثانى: أن الفرض هو مسح الكف فقط؛ وبه قال أهل الظاهر، وأهل الحديث - وبه قال مالك أيضا مع استحباب المسح إلى المرفقين، وبه قال من الصحابة: ابن مسعود، وابن عباس، ومن التابعين عكرمة، ومكحول، ومن الفقهاء: الأوزاعى، وأحمد، وإسحاق، ورواه أبو ثور عن الشافعى فى القديم وحكاه الزعفرانى على أن الشافعى فى القديم كان يجعله موقوفا على صحة حديث عمار، ومنصوصه فى القديم خلاف هذا. الثالث: أن الفرض المسح إلى المناكب، وهو مروى عن الزهرى. استدل من قال: إن الواجب مسح الكفين إلى الكوعين بقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ ومطلق اسم اليد يتناول الكف فقط، بدليل الاقتصار فى قطع يد السارق عليها. وبرواية الحكم عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عمار بن ياسر؛ أنه قال: كنت فى الإبل فأصابتنى جنابة، فتمسكت، فأتيت النبى ﷺ. فذكرت ذلك له، فقال: إنما يكفيك أن تضرب بيديك إلى الأرض، فتمسح بهما وجهك وكفيك. ويدل لنا على أن الواجب مسح اليدين مع المرفقين قوله تعالى ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾. وإطلاق اسم اليد يتناول المناكب، فدخل الذراع فى عموم الاسم، ثم اقتصر فى التيمم عليه، لتقييده به فى الوضوء، حيث قال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾. ولأن الله تعالى أوجب طهارة الأعضاء الأربعة فى الوضوء فى أول الآية، ثم أسقط منها عضوين فى التيمم فى آخر الآية، فبقى العضوان فى التيمم على ما ذكر فى الوضوء، إذ لو اختلفا حداً فى التيمم لبينه. وروى الشافعى عن إبراهيم بن محمد، عن أبى الحويرث، عن الأعرج، عن أبى الصّمة؛ أن رسول الله ﷺ تيمم فمسح وجهه، وذراعيه. وروى أحمد عن ثابت، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ ضرب يديه على حائط، ومسح بهما وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح ذراعيه. وروى عن عروة، عن أبى الزبير، عن جابر، أن النبى ﷺ قال: «التيمم ضربة للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين». وروى الربيع عن زيد، عن أبيه، عن جده، عن أسلع قال: كنت مع رسول الله ﷺ فى غزوة المريسيع، فأصابتنى جنابة، فقال لى رسول الله ﷺ: قم فارحل بى، فقلت إنى جنب، فنزل عليه جبريل بأية التيمم، فأرانى النبى ﷺ كيف أتيمم، فضرب يديه على الأرض، فمسح وجهه، وضرب أخرى فمسح ذراعيه إلى المرفقين. ولعل ذلك كان بعد ضياع العقد، وقبل نزول آية التيمم، فلا ينافى ما تقرر من أن سبب النزول قصة عائشة. ولأنه ممسوح فى التيمم، فوجب أن يكون مسحه كغسله قياساً على الوجه. وأما الزهرى، فتوهم أن اليد تتناول المنكب، وأما الجواب عن استدلال المالكية بالآية فهو ما ذكرنا من وجه الاستدلال بها.

وأما الجواب. عن حديث عمار، فهو أنه قد روى عنه خلافه، وطريقه مضطرب، والاختلاف فى نقله كثير، فلم يجز أن يكون معارضاً؛ لما روى من الأحاديث المشهورة من الطرق الصحيحة مع زيادتها، والزيادة أولى أن يؤخذ بها - فيثبت حينئذ وجوب مسح اليدين مع المرفقين، والعدول =

= بلفظ اسم اليد عن الكف إلى الكف والساعد، فإن لفظ اليد يطلق في لسان العرب على ثلاثة معان: على الكف فقط، وعلى الكف والذراع، وعلى الكف والساعد والعضد. وهذا الاشتراك من أسباب اختلافهم؛ كاختلاف الروايات، فالآثار الصحيحة المشهورة وما منها من الاستدلال قرينة على حمل اليد على ما كانت عليه في الوضوء من المسح إلى المرفقين. فإن قطع بعضها، وجب مسح ما بقي؛ لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ولأن الميسور لا يسقط بالمعسور. فإن قطعت يده من المرفق بأن سل عظم الذراع، وبقي العظامان المسميان برأس العضد، وجب مسح رأس العضد على المشهور؛ لكونه من المرفق؛ بناء على أنه اسم لمجموع العظمتين والإبرة، وهو الأصح. ومقابل المشهور لا يجب مسح رأس العضد؛ لكونه ليس من المرفق، لأن المرفق اسم لطرف عظم الساعد فقط، فوجب مسح رأس العضد بالتبعية وإن قطعت يده من فوق المرفق فلا فرض عليه، لكن يندب مسح باقى العضد، كما لو كان سليم اليد، لئلا يخلو العضد عن طهارة، كما في الوضوء بل قال الحامل، وغيره: لو قطع من المنكب استحباب أن يمسح المنكب، كما قالوه في الوضوء، ولو قطعت يده من بعض الساعد، وجب مسح ما بقي من محل الفرض. وهذا الذى ذكرناه من استحباب مسح موضع القطع فوق المرفق هو مذهب الشافعى ومذهب مالك، وزفر، وأحمد، وداود، وقال أبو حنيفة ومحمد: يجب غسله فى الوضوء، ومسحه فى التيمم واستدلوا أنه فات محل الوجوب فلم يتعلق به وجوب، كباقي الأجزاء من غير العضو المقطوع، ويجب مسح يد وسلعة نبت بمحل الفرض. ولو انكشطت جلدة الساعد، فبلغ تكشطها إلى العضد، ثم تدلت منه - لم يجب مسح شىء منها لتدليها من غير محل الفرض. وإن انكشطت جلدة العضد، ولم يبلغ التكشط محل الفرض لم يجب مسح الحاذى؛ ولا غيره لعدم وقوع الاسم عليها. فإن جاوز التكشط مرفقه وتدلت على ساعده، وجب مسح المتدلى مطلقا ما لم يلتصق به، وإلا وجب مسح الظاهر بدلا عما استتر منه ولهذا لو زالت بعد أن مسحها وجب عليه أن يمسح ما ظهر، لأن الاقتصار على مسح ظاهرها كان لضرورة، وقد زالت. فإن انكشطت من الساعد، والتصق رأسها بعضده، مع تحافى باقىها - وجب مسح ما حاذى محل الفرض منها دون ما فوقه؛ لأنه على غير محل الفرض، ولا نظر لأصله، بناء على أن العبرة بما وصل إليه التكشط لا بما منه ذلك. هذا المنقول عن الشافعى فى مسح اليدين فى التيمم، أن يمسح ذراعه اليمنى بكف اليسرى؛ بأن يضع بطون أصابع يده اليسرى على ظهور أصابع يده اليمنى، ويمسحها على ظهر الكف، فإذا بلغ الكوع جعل أطراف أصابعه على حرف الذراع، ثم يمر ذلك إلى المرفق، ثم يدير بطن كفه إلى بطن الذراع، ويمسح عليه، ويرفع إبهامه، فإذا بلغ الكوع أمر إبهام يده اليسرى على إبهام يده اليمنى، ثم يمسح بكفه اليمنى يده اليسرى مثل ذلك، ثم يمسح إحدى راحتين بالأخرى، ويخلل أصابعهما؛ لما روى أسلع (رضى الله عنه) قال: قلت: يا رسول الله، أنا جنب، فنزلت آية التيمم، فقال: يكفيك هكذا، فضرب بكفيه الأرض، ثم نقضهما، ثم مسح بهما وجهه، ثم أمرهما على لحية ثم أعادهما إلى الأرض، فمسح بهما الأرض، ثم ذلك إحداهما بالأخرى، ثم مسح ذراعيه ظاهرهما وباطنهما. وما ذكرناه من الكيفية السابقة رواية =

[٣٨/] خلاف، والسبب واحد، وهو الحدث، والأحكام مختلفة، وهو الوضوء والتيمم.

واختلاف السبب فقط: الظهار والقتل، فيه خلاف<sup>(١)</sup>: قال صاحب «التنقيح»: المطلق: اللفظ المفرد الدال على الماهية فقط، وعند الفقهاء: فهو الدال على الماهية بقيد الوحدة العينية.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنف [ذكر أن] المقيّد والمطلق إذا وردا: فإما أن يكون حكم أحدهما مخالفاً للآخر أو لا: فإن كان مخالفاً لحكم الآخر، أى: بالنوع؛ وإلا فالأحكام الشرعية بأسرها متحدة بالجنس؛ ضرورة صدق حد الحكم الشرعى على الكل.

إذا كان مخالفاً بالتفسير المذكور: فلا يحمل أحدهما اتفاقاً، ومثاله «أعتقوا» «وصلوا» ويستثنى من هذه [القاعدة]<sup>(٢)</sup> الصورة التى نبه عليها صاحب «الإحكام».

وإذا اختلفا حكماً: فلا بد وأن يختلفا سبباً؛ فلهذا لم يتعرض له المصنف؛ لوضوحه.

وإن لم يختلفا حكماً: فإما أن يكونا سبباً واحداً، أو أكثر من واحد:

فإن كانا أكثر من واحد: فلا يخلو: إما أن يكونا سببين متمثلين، أى: يكونان مشككين فى الحقيقة، مختلفين بالعوارض، أو يكونا مختلفين لا بالعوارض بل بالحقيقة؛ فمثاله - على ما قاله صاحب «المعتمد» - العتق فى كفارة اليمين، إذا كان التعبد بأمرين بأن يقول الشارع: إذا حنتم فأعتقوا رقة، ويقال فى موضع آخر: إذا حنتم فأعتقوا رقة مؤمنة، فمتى تركنا وظاهر الأمرين، وجب على الحائث عتق رقتين، إن كان الأمر المكرر يفيد تكرار<sup>(٣)</sup> المأمور به.

وإن علمنا أن العتق فى الموضوعين واحد غير متكرر، وجب تقييده بالإيمان، لأن المعنى واحد، والأمر بالمقيّد بالإيمان اقتضى اشتراطه.

هذا المثال ذكره صاحب «المعتمد»<sup>(٤)</sup>، وقد سبق نقله عنه، وأعدنا ذكره ههنا؛ لأنه موضع الحاجة إليه فى «المحصول». وينبغى أن يزداد<sup>(٥)</sup> فى المثال: أن يكون الصادر من

---

= المزنى. وروى الربيع عن الشافعى، وحكاه ابن أبى هريرة؛ أنه يمسح ظاهر ذراعيه بجميع كفه، إلا باطن إبهامه، ثم يدير باطن إبهامه على باطن ذراعيه. ورواية المزنى أصح وأشهر. ينظر: نص كلام شيخنا جاد الرب فى التيمم.

(١) فى «أ»: وفيه خلاف.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: التكرار.

(٤) ينظر المعتمد (١/٢٨٨-٢٨٩).

(٥) فى «ب»: يزداد.

الحادث يمينان؛ ليطابق الغرض، وهو أن يكون [٣٩/أ] هناك سببان متماثلان؛ فيلزم وجود التعدد بالعوارض، مع الاشتراك في الحقيقة.

وأما إذا كان السببان مختلفين: فمثاله: الظهر والحنت؛ فيحصل فيما إذا كان الحكم واحداً بالنوع على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون سبب ذلك الواحد سبباً واحداً.

والثاني: أن يكون له سببان متماثلان.

الثالث: أن يكون له سببان مختلفان.

وهذه الأقسام الثلاثة ينقسم كل قسم منها بحسب الخطاب الدالّ عليه إلى قسمين؛ وذلك لأن الدال على الأول: إما أمر أو نهى، وكذا الكلام فى الثانى والثالث، فهذه ستة أقسام.

قال المصنف: «فلتكلّم فيها»، ولم يف بما التزم، بل تكلم فى القسم الأول فيما إذا كان الخطاب الدال عليه أمراً؛ قال: «فأما فى جانب [الأمر]<sup>(١)</sup> والنهى فالأمر فيه مرتب بما مر».

وأما القسم الثانى وهو الكلام فى السببين المختلفين، فلم يتكلم إلا فى قسم واحد، وهو أن يكون الخطاب الدال عليه أمراً، ولم يتكلم فيما إذا كان الخطاب الدال عليه نهياً.

وأما القسم الثالث: فلم يذكره.

تنبيه: اعلم: أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بالأمر والنهى، بل يجرى فى جميع أقسام الكلام: مثاله فى الخبر: «جاءنى رجل من آل غلى، رضى الله عنه» ثم قال: «جاءنى نقيب العلويين»، وعلم أنه لا يكون نقيب العلويين إلا من آل على.

مثال التمنى يقول: «ليت لى مالا» ثم يقول: «ليت لى جملاً»؛ فإنه يحمل المطلق على المقيد.

وإنما خصص الأئمة الكلام فى حمل المطلق على المقيد بالأمر والنهى؛ لأن الحاجة إليهما فى معرفة الأحكام الشرعية أكثر، ويعرف منها الكلام فى الخبر المطلق والمقيد، ومتى أحكم الكلام فى حمل المطلق على المقيد سهل بعد ذلك هذا النوع من التصرف فى بقية أقسام الكلام.

تنبيه ثان: اعلم أن المصنف قال: «القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص فى حمل المطلق على المقيد»، ولقائل أن يقول: حمل المطلق [على المقيد]<sup>(١)</sup> ليس من [٣٩/ب] أحكام العموم والخصوص؛ فإن المطلق ليس بعام.

وجوابه: أن المطلق له عموم من حيث الشيوخ، وإن لم يكن العموم استغراقياً، والتقييد نوع تخصيص له، فلهذا جعله من «كتاب العموم والخصوص».

قال المصنف - رحمه الله -:

«حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين، وعدم الحمل يلزمه الترك بأحد الدليلين؛ فالأول متعين»<sup>(٢)</sup>:

(١) سقط فى «ب».

(٢) يعتبر الإطلاق والتقييد أمرين عارضين للخصوص الشرعية، أمراً كان النص، أو نهياً أو غير ذلك من دلالات الألفاظ، وقد بحث علماء الأصول المطلق عقب بحثهم فى العام والخاص؛ لأن هناك شبهة بين العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وعليه فإن كل ما يخص اللفظ العام جاز بعينه فى تقييد المطلق، وهذا عند من قال باعتبار المطلق من قبيل العام، والمقيد من قبيل الخاص، فإن طائفة منهم ترى أن المطلق والمقيد كليهما من أقسام الخاص، والخاص قد يأتى على صيغة الأمر بالفعل، وقد يأتى على صيغة النهى عن الفعل، وقد يأتى متفياً عن القيود وهو المطلق، وقد يأتى مقيداً بقيد «ما»، وهو المسمى بالمقيد. وهؤلاء اعتبروا المطلق والمقيد من أقسام الخاص، وقد أرادوا أن كلا منهما يقابل الآخر، ف«المطلق» لفظ خاص ب«المقيد»، إلا أن الفرق بينهما هو كون المطلق لفظاً دالاً على فرد أو أفراد شائعة، ولم يقيد بقيد يحد من شيوخه، ومعنى هذا أنه فرد منتشر. مثال هذا: حيوان، ورجل، وكتاب، وطلاب، ورقبة، فإن هذه الألفاظ وما شابهها مما يدل على ما وضع له على سبيل الشيوخ، ولم يقيد بوصف أو شرط أو زمان أو مكان أو غير ذلك؛ بحيث يكون كل منهما موضوعاً للدلالة على فرد شائع فى ذلك الجنس هو من قبيل المطلق. أما المقيد فهو لفظ دال على فرد، أو أفراد شائعة، مقيد بقيد مستقل؛ بحيث يقلل من شيوخه. <sup>مطله</sup>: حيوان ناطق، ورجل عربى، فإن هذه الألفاظ وأمثالها من الألفاظ الخاصة إذا جاءت مقيدة بوصف زائد على حقيقة اللفظ ذاته؛ بحيث يحد الوصف من شيوخ اللفظ، ويقصره على بعض أنواعه أو أفرادها يعتبر من قبيل المقيد. وإذا ورد لفظ شرعى مطلق، ولم يرد ذات اللفظ مقيداً فى نص شرعى آخر، فلا نزاع بين الفقهاء هنا فى وجوب العمل بالمطلق، بمعنى أنه يكفى المكلف للانتقال والالتقياد، والخروج من عهدة التكليف، وإيقاعه فرداً ما من أفراد المكلف به الشائعة فيه، ولا يجوز تقييد المطلق هنا بشيء من القيود، وصفاً، أو شرطاً، زماناً أو مكاناً، أو غير ذلك مما يصرفه عن إطلاقه، اللهم إلا إذا قام دليل يصرفه عن إطلاقه، بحيث يقصره على بعض أفرادها؛ ذلك لأن المطلق من قبيل الخاص - على رأى بعضهم - ومعلوم أن دلالة الخاص على معناه قطعية ما لم يصرفه دليل عما يراد به، أو يدل على تأويله. ومن أمثلة المطلق الذى جاء =

مطلقاً، ولم يرد بذاته مقيداً في نص شرعي آخر لفظ «أيام» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٥] و«الأيام» هنا في هذه الآية مطلق عن قيد التابع، ولم يرد ما يقيد في نص آخر، ولم يثبت دليل يقيد بقيد التابع، وهذا يوجب على من أفطر في نهار رمضان لعذر؛ سواء كان العذر مرضاً أو سفراً أو غير ذلك، أن يعيد صيام الأيام التي أفطرها من غير قيد التابع، فيجوز له شرعاً قضاء هذه الأيام كيف شاء، فهو مخير في صومها بالتابع أو بغير التابع، إذ له أن يصومها متتابعة أو غير متتابعة؛ وذلك لعدم ورود دليل من الشرع يفيد تقييد الأيام بالتابع في نص شرعي آخر. ومن الأمثلة الأخرى لفظ «رقبة» في قوله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقية من قبل أن يتماسا﴾ [المجادلة: ٣]، فإن لفظ «رقبة» هنا جاء مطلقاً بغير قيد الإيمان أو الذكورة، والأنوثة، ولم يأت دليل شرعي يقيد الرقبة هنا بشيء من القيود، فيعمل بالمطلق على إطلاقه، فيجزي المكلف تحرير أي رقية شاء سواء مؤمنة كانت، أو كافرة، ذكراً كانت أو أنثى. ومن الأمثلة أيضاً لفظ «أزواجاً» في قوله عز وجل: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فقد جاء لفظ «أزواجاً» في هذه الآية مطلقاً بغير الدخول، فيجب على الزوجة التي توفى عنها زوجها أن تعتد المدة المذكورة في الآية ما لم تكن ذات حمل. وما قدمناه هو حكم العمل باللفظ المطلق إذا جاء في نص بغير قيد، ولم يأت بذاته مقيداً في نص شرعي آخر. أما إذا جاء لفظ مطلق في نص شرعي، وورد ذات اللفظ مقيداً في نص آخر وكان حكمهما مختلفاً - فلا نزاع بين أهل العلم في امتناع حمل أحدهما على الآخر، فلا يحمل المطلق منهما على المقيد، سواء كان النصان أمرين أو نهيين، أو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، وسواء كان سببهما متحداً أو مختلفاً؛ وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما إلا في صورة واحدة، كما إذا قال في كفارة الظهر مثلاً: «أعتق رقية»، ثم قال: «لا تعتق رقية كافرة» فلا خلاف بينهم في وجوب تقييد الرقية هنا بالإسلام. أما إذا ورد اللفظ مطلقاً، وقيد نص آخر، فإنه حينئذ يجب العمل بهذا القيد، مثال ذلك لفظ «الوصية» الوارد مطلقاً في آية المواريث، وورد مقيداً بحديث الرسول ﷺ فبعد أن بين - سبحانه وتعالى - نصيب كل وارث قال: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ [النساء: ١١] فالوصية هنا جاءت مطلقة من القيود، فقد منع النبي ﷺ سعداً بأن يوصى بأزيد من الثلث فقال: «الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء يتكفرون الناس»؛ حيث قيد النبي ﷺ الوصية الواردة في آية المواريث بالثلث في هذا الحديث، فكان هذا قيداً للوصية الواردة في آية المواريث بعدم الزيادة على ثلث تركة الميت، فوجب العمل بهذا القيد، ويكون مقصود الشارع بالوصية الواردة في آية المواريث الوصية بثلث التركة؛ عملاً بالحديث الذي سقناه. وأما إذا جاء لفظ مقيد في نص، ولم يرد ذات اللفظ مطلقاً في نص آخر، فلا نزاع بين أهل العلم في وجوب العمل به كما ورد، ولا يجوز إلغاء القيد الوارد فيه، ولا يخرج المكلف عن العهدة، ولا يتحقق منه الامتثال ما لم يأت الأمر به بإيقاعه مقيداً كما جاء، ولا يكفي أن يأتي المكلف به إلا مقيداً بقيد؛ اللهم إلا إذا دل دليل على إلغاء ذلك



=القيد، فإن القيد حينئذ يصير متفتياً، بحيث يصبح مدلوله مطلقاً، فيلغى عنه ذلك التقييد الذي كان في أفراده قبل الإطلاق. ومن أمثلة اللفظ المقيد الذي لم يدل دليل على إطلاقه قوله - عز وجل - في كفارة القتل الخطأ: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] فقد قيد الشارع القتل هنا بـ«الخطأ» فالكفارة واجبة فيه دون غيره، كما قيد الرقبة بـ«المؤمنة»، فلا يجزئ المكلف تحرير رقبة كافرة، ولا يتحقق انقياده لأمر الشارع إلا إذا حرر رقبة مؤمنة. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله - تعالى - في كفارة الظهار: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير\* فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ [المجادلة: ٤، ٣]. ومن الواضح في هذه الآيات أن الرقبة المذكورة في الآية مطلقة، فيجزئ المظاهر إعتاق الرقبة المؤمنة، كما يجزئه إعتاق الكافرة. ومن الواضح أيضاً أن الآية قيدت الشهرين بقيد التابع، فالصيام المفروق أي: غير المتتابع لا يجزئ المظاهر، كما أن الآية جعلت كفارة العود في الظهار واحداً من أمور خاصة ثلاثه هي: تحرير رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وقيد تحرير الرقبة، وصيام الشهرين بأن يكونا قبل التماس، وقبل الاستمتاع بالزوجة، فكان واجباً على المظاهر أن يراعى القيد عند التكفير بواحد منهما، في حين نجد أن الآية الكريمة لم تقيد الإطعام بشيء من القيود، وعليه فيصح أن يكون الإطعام بعد التماس، إلا إذا دل دليل شرعي من نص أو غيره على تقييده بذلك. ولقد تنازع الشافعية والحنفية في هذه المسألة، فالشافعية يذهبون إلى تقييد الإطعام بكونه قبل التماس، وذلك قياساً على التحرير وصيام الشهرين بكونهما قبل التماس وفي «شرح الجلال المحلى على منهاج النوى» أن تقدير قوله تعالى: ﴿من قبل أن يتماسا﴾ في الإطعام كما هو الحال في غيره حملاً للمطلق على المقيد لاتحاد الواقعة، كما ألمح الشيخ عميرة، أن تقييد «الإطعام» بكونه قبل التماس مع اتحاد الواقعة أولى؛ لطول زمن الصوم عن زمن الإطعام، وذكر المحلى أن الشافعي - رحمه الله - قد حمل مطلق الرقبة في آية الظهار على مقيد الرقبة في آية القتل خطأ، قياساً بجامع حرمة السبب في كل منهما. وقال الخطيب الشربيني في «الإقناع»: إنه القياس، كما قيد الرقبة بالمؤمنة في كفارة القتل خطأ، وألحق بها غيرها قياساً عليها، أو حملاً لمطلق آية الظهار على مقيد آية القتل، وذلك كحمل المطلق في قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] على المقيد في قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوى عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] فهو إذن قياس إلحاق. واحتجوا على تقييد الإطعام بكونه قبل التماس بما روى من أن رجلاً ظهر من امرأته، ثم واقعها قبل التكفير عن ظهاره، فلما أخبر النبي ﷺ بذلك سأله بقوله: «ما حملك على ما صنعت؟» فقال الرجل: رأيت بياض ساقها في القمر، فقال له النبي ﷺ: «فاعتزلها حتى تكفر» من غير أن يقيد النبي ﷺ بشيء من الخصال الواردة في آية الظهار. وأما الأحناف فإنهم ذهبوا إلى وجوب تقديم الإطعام على المس، فهم يقيدون الإطعام بكونه قبل التماس؛ وذلك قياساً على تحرير الرقبة وصيام الشهرين، وعملاً بالحديث الذي سقناه، كما ذهب إليه الشافعية، غير أن بعض الأحناف يقول: إن تقديم كل من التحرير وصيام الشهرين =

= شرط لحل الوطء وإن تقديم الإطعام على الرغم من كونه مطلوباً - ليس شرطاً لحل الوطء؛ وذلك عملاً بتقييد الآية في كل من التحرير والصيام، وإطلاقها في الإطعام، وبهذا يبدو واضحاً ما روى عن أبي حنيفة - رحمه الله - من أن المظاهر يستأنف إذا مس زوجته في أثناء الصوم، ولا يستأنف إذا مسها في أثناء الإطعام ومن نماذج المقيد الذي لم يدل دليل على إطلاقه، ما ورد في كفارة القتل خطأ في قوله عز وجل: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ [النساء: ٩٢] فقد قيدت الآية الكريمة الصيام بقيد التتابع، فلا يرى ذمة المكلف أن يصوم شهرين غير متتابعين، ولا يخرج عن العهدة، ولا يتحقق منه الانقياد لأمر الشارع، إلا بإيقاع المأمور به مقيداً بقيد التتابع. أما مثال المقيد الذي ورد الدليل على إلغاء قيده، وإطلاقه من ذلك القيد، لفظ «ربائبكم» الوارد في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [النساء: ٢٣] فالشارع هنا قيد «الربائب» بكونهن في الحجور، ومفهوم هذا القيد أن من لم يكن في الحجور، فلا جناح على الزوج أن ينكحهن، لكن قوله - عز وجل - بعد قوله الأول: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ قد دل على عدم حرمة التزويج بالربائب عند عدم دخول الزوج بالأمر، فإن كانت حياة الربيبة ومعيشتها في بيت زوج أمها شرطاً في التحريم - لما اكتفى بنفسى الدخول في الحل، بل لزاد عليه ما يدل على نفي القيد الثاني، كأن يقول على سبيل المثال: فإن لم تكونوا دخلتم بهن ولا الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم؛ لأنه هنا في معرض البيان، وبما أنه اكتفى في ثبوت الحل بنفي الدخول فقط، دل هذا على أن حياة الربيبة ومعيشتها في الحجر ليس شرطاً في عدم الحل، وإنما ورد هذا القيد بناء على ما جرت به العادة من وجود الربيبة في الغالب في كنف زوج أمها ورعايته. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن لفظ «ربائبكم» ولفظة «نسائكم» الذي قبله، وإن لم يكن من قبيل اللفظ المقيد الذي يعتبر من أقسام الخاص - عند بعض الفقهاء، فإنهما من صيغ العموم؛ إذ إن كل لفظ منهما جمع مضاف، والجمع المضاف من صيغ العموم، غير أن في كل منهما قييداً، أحدهما لم يدل دليل على إلغائه، والآخر دل الدليل على إلغائه. هذا الذي قدمناه هو حكم كل من المطلق والمقيد مطلقاً، ولقد يتضح لنا مما سبق أن اللفظ المطلق يجب إيقاعه مطلقاً، كما ورد، إذا لم يدل دليل على تقييده. كما اتضح لنا أن اللفظ المقيد يجب إيقاعه هو الآخر مقيداً حيثما ورد إلا إذا دل دليل على إلغاء قيده. وأما حواز حمل المطلق على المقيد فقد تنوعت آراء العلماء في موجب حمل المطلق على المقيد على مذاهب عدة: الأول: مذهب يرى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً. الثاني: ذهب بعض علماء الشافعية إلى أن موجب الحمل هو اللغة فيما أوجبوا الحمل فيه، وهو صورة تعدد الحكم دون الحادثة. الثالث: ذهب المحققون منهم إلى أن موجب الحمل هو القياس الصحيح. الرابع: ذهب بعض الفقهاء إلى أن موجب الحمل هو العقل. أما الذين ذهبوا إلى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً، فقد استدلوا على مذهبهم بأن حمل المطلق على المقيد أسلوب من أساليب أهل اللغة؛ لأن العرب تحذف وتثبت في كلامها اعتماداً على ما هو مثبت في الكلام، وذلك نحو ما جاء من قول قيس بن الخطيم [من المنسرح]:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والسرائر مختلف

فترى أن الشاعر هنا قد حذف كلمة «راضون» في صدر البيت؛ لدلالة قوله في العجز «راض» =

=على المحذوف، فالشاعر يريد أن يقول: نحن بما عندنا راضوان، فحذف خير المبتدأ «نحن» واكتفى بذكر خير المبتدأ «أنت»؛ ليدل على خير المبتدأ «نحن».

ومن أمثلة ذلك قول عمرو بن أحمد الباهلي [من الطويل]:

رمانى بأمر كنت منه ووالدى بريقاً ومن أحل الطوى رمانى

حيث حذف الشاعر هنا كلمة «بأمر» في عجز البيت؛ لدلالة الصدر عليه، فهو يريد أن يقول: من أحل الطوى رمانى بأمر. فالمستقرئ لأساليب العرب، يلمح بوضوح أن الحذف إنما تستعمله العرب إذا دل دليل لفظي أو غير لفظي على مراد المتكلم، والقرآن الكريم ذاهر بالشواهد والنماذج على ذلك؛ جرياً على أساليب العرب. مثال ذلك قول الله عز وجل: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ [فصلت: ٤٦] أى: من عمل صالحاً فعمله لنفسه، ومن أساء فإساءته على نفسه، ومن ذلك أيضاً قوله عز وجل: ﴿واللاتى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتى لم يحضن﴾ [الطلاق: ٤] أى: واللاتى لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر. وأما علماء الشافعية الذين ذهبوا إلى وجوب حمل المطلق على المقيد في صورة تعدد الحكم دون الحادثة، تنازعوا في موجب الحمل، فقد ذهب طائفة منهم إلى أن موجب الحمل هو اللغة، من غير نظر إلى قياس أو دليل، وجعلوه من باب المحذوف، فإن أهل اللسان العربى يحذفون المقيد في موضع؛ استناداً على دلالة ذكره في موضع آخر من الكلام، مثال ذلك في قوله عز وجل: ﴿والحافظين فروجهم والحافظات﴾ [الأحزاب: ٣٥] أى: والحافظات لها، ومثله أيضاً قوله عز وجل: ﴿والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾ [الأحزاب: ٣٥] أى: والذاكرات الله كثيراً، فقد دل عليه ما سبق. وقد رد هنا بأن المراد بالآية الكريمة: «والذاكرات الله» حيث انصرف الكلام إلى ذكر الله مطلقاً، فلا يتأتى تقييده بصرفه إلى جميع أنواع الذكر؛ لأن الخطاب إنما ورد في سياق المدح لمن وإرشادهن إلى ذكر الله مطلقاً بغير قيد. وما ينبغي أن نذكره هنا أن طائفة من الفقهاء ينكرون حمل المطلق على المقيد من جهة اللغة، ودللوا على ذلك بأن إطلاق المطلق يستلزم الأمر به وإيقاعه دون غيره، فلو قلنا بتقييده باللفظ المقيد، لكان من الواجب أن يكون بين المطلق والمقيد صلة، وإلا فإن تقييده ليس بأولى من إطلاقه، وترجع الصلة بين المطلق والمقيد إلى اللفظ أو الحكم، أما صلة اللفظ فإنما تكون بالعطف أو الإضمار، وإن صلة كهذه غير موجودة بين المطلق والمقيد، بينما الصلة التى مرجعها الحكم فهى قسمان: الأول: أن يتفق المطلق والمقيد فى علة تقييد الحكم فيهما بالصفة، ولا علاقة لهذا بالتقييد باللفظ؛ لأنه من باب التقييد بالقياس. الثانى: أن يكون الحكم فيهما مقيداً فى كفارة، غير مقيد فى كفارة أخرى مانعاً من التعبد، فإن المصلحة قد تكون بإيجاب التقييد فيهما، وقد تكون المصلحة فى اختلافهما بذلك التقييد، فلو جاز لنا حمل المطلق على المقيد مع عدم وجود صلة بينهما، لجاز لنا إثبات البديل لأحدهما؛ لأن الآخر قد تحقق له البديل. وأما أهل التحقيق من الشافعية، فقد قالوا بأن موجب الحمل هو القياس الصحيح الذى يقتضى التقييد، كما فى تقييد الرقبة بالمؤمنة فى آيتى الظهار والقتل. قال الشيرازى: «وإن لم يعارض المقيد مقيد آخر كالرقبة فى كفارة القتل، والرقبة فى =

=الظهار، قيدت بالإيمان فى القتل بقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢]، وأطلقت فى الظهار بقوله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾ [المجادلة: ٣] حمل المطلق على المقيّد، فمن أصحابنا من قال: يحمل من جهة اللغة، أى: بمجرد ورود اللفظ من غير حاجة إلى جامع؛ لأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة، أى: أن بعضه يفسر بعضاً، فإذا قيدت الرقبة فى كفارة القتل بالإيمان قيدت فى كفارة الظهار به. وقال بعضهم: يحمل من جهة القياس - أى: قياس المطلق على المقيّد بجامع بينهما وهو اتحاد الحكم - وهو الأصح. وقال أصحاب الإمام أبى حنيفة: لا يجوز حمل المطلق على المقيّد؛ لأن ذلك زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، وربما قالوا: لأنه حمل منصوص، والدليل على أنه لا يحمل من جهة اللغة أن اللفظ الوارد فيه التقيّد وهو القتل لا يتناول المطلق وهو الظهار، فلا يجوز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة كلفظ البر؛ لما لم يتناول الأرز، لم يجز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة، وكذلك هنا، والدليل على أنه يحمل عليه بالقياس هو أن حمل المطلق على المقيّد تخصيص عموم بالقياس، فصار كتخصيص سائر العمومات. وذهب بعض العلماء إلى عدم جواز الحمل بالقياس، واستدلوا على فساد ذلك الحمل بحجج ثبت ما ذهبوا إليه، بينما رأى البعض أن موجب الحمل هو العقل، فالعقل عندهم هو الأصل فى جواز الحمل، غير أنهم لم يسوقوا حجة تؤكد ما ذهبوا إليه، ولعل هذا رأى هو أضعف الآراء فى هذه القضية. ولقد اشترط من قال بحمل المطلق على المقيّد عدة شروط يجدر بنا أن نذكرها كالآتى:

١- اشترطوا أن تكون الذوات ثابتة فى كل من المطلق والمقيّد، وأن يختص المقيّد بكونه من باب الصفات حتى يحمل المطلق عليه، أما إذا كان فى أحدهما زيادة أو عدد فى أصل الحكم، فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر، على سبيل المثال إذا أوجب الشارع غسل أربعة أعضاء عند الوضوء مع إيجابه المسح على عضوين عند التيمم، فقد انعقد الإجماع على عدم جواز حمل مطلق التيمم على مقيّد الوضوء، فلا يلزم المكلف مسح أربعة أعضاء بدلا من عضوين؛ حيث إن ذلك يعنى إثبات حكم جديد، وإثبات حكم جديد يختص بالذوات دون الصفات، وجواز الحمل إنما يختص بالصفات دون الذوات، ومن الذين قالوا بهذا الشرط القفال الشاشى، وأبو حامد الإسفرايينى، والماوردى، والرويانى، والأبهري من المالكية.

٢- اشترطوا أيضاً أن يكون للمطلق أصل واحد فقط، وعلى سبيل المثال: اشترط عدالة الشهود فى الوصية والرجعة، مع إطلاقها فى البيوع وغيرها، فالشهادة شرط فى الجميع، أما إذا وقع المطلق بين قيدين متنافيين، فإن اختلف السبب لم يحمل المطلق على أحد القيدين إلا بدليل، فيحمل على ما دل عليه القياس من باب أولى، أو يحمل على ما قوى دليل حكمه، ومن ذهب إلى هذا الشرط أبو إسحاق الشيرازى، ونقل القاضى عبد الوهاب الاتفاق عليه، ونقضه الزركشى فى «البحر».

٣- واشترطوا أن يكون حمل المطلق على المقيّد فى باب الأمر، أما فى باب النهى والنهى فلا =

بيان الأول: أن الآتى بالمقيدات [آتٍ] بالمطلق؛ فإن المعنى بـ«المطلق»: ما هو جزء المقيد، وهو الكلى الطبيعي الذى سبق بيانه، فالآتى بعنق مؤمنة آت بعنق رقبة جزماً، ولا ينعكس ذلك<sup>(١)</sup>؛ لأن من لم يأت بالرقبة المؤمنة: فما أياً يأتى بالمطلق أصلاً؛ فيلزمه ترك الأمر؛ فلا يكون آتياً بمقيد أصلاً، ويأتى بالمطلق فى ضمن الرقبة الكافرة؛ فلا يكون آتياً بالمطلق والمقيد الذى أمره الشرع؛ ضرورة أمره بعنق الرقبة المؤمنة.

فعلم: أن حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين، وعدم الحمل يلزمه الترك بأحد الدليلين؛ فكان معيناً.

فإن قيل: لا نسلم أن المطلق جزء من المقيد، وسند المنع: أنه لو كان جزءاً، لم يصدق على المطلق أنه مطلق ومقيد؛ ضرورة صدق المجموع وجزئه على المجموع، واللازم باطل؛ لأن الإطلاق والتقييد ضدان، أى: متنافيان جزماً، أى: لا يجتمعان.

= يصح الحمل؛ إذ يلزم فى النهى والنفى الإحلال باللفظ المطلق، فلو قال الشارع مثلاً: لا تعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة ولا مؤمنة، لم يجزئه إعتاق واحدة منهما، وقد ذهب إلى هذا الشرط كل من الآمدى وابن الحاحب وهو الأصح، كما اعترى ابن دقيق العيد هذا الشرط، وجعله شرطاً فى بناء العام على الخاص، وذهب صاحب «المختصر» وصاحب «المنهاج» إلى التسوية بين الأمر والنهى، فإذا قال: لا تعتق مكاتباً، ثم قال: لا تعتق مكاتباً كافراً - حمل الأول على الثانى، ويكون المنهى عنه هو إعتاق المكاتب الكافر، وأما الحمل عند الأصفهاني فإنه لا يقتصر على قسم من الكلام دون سائر الأقسام، بل هو جائز بإطلاق، ولعل الأصح فى هذا الباب عدم جواز الحمل فى النهى والنفى.

٤- واشترطوا ألا يكون الحمل فى باب الإباحة، وقد قال بهذا الشرط ابن دقيق العيد؛ لأنه ليس ثمة تعارض بين الدليلين حينئذ.

٥- أن حمل المطلق على المقيد يكون إذا تعذر الجمع بين الدليلين المطلق والمقيد، أو عندما يتعذر العمل بكل منهما فى موضعه الذى جاء فيه، أما إذا أمكن الجمع بين الدليلين: المطلق والمقيد، أو العمل بكل منهما فى موضعه، فإن عدم الحمل أولى من الحمل؛ لأن الحمل يقتضى إلغاء العمل بأحد النصين، وإعمال النصين أولى من إهمال أحدهما، وقد قال بهذا الشرط ابن الرفعة.

٦- ألا يرد مع المقيد أمر زائد يبينه الشارع على ما ذكره فى المطلق؛ بحيث يقصد بالمقيد ذلك الأمر الزائد، ويذكر من أجله، فإذا ذكر المقيد ومعه زيادة مقصودة، فإن الحمل لا يصح؛ لأن ذكر المقيد حينئذ إنما هو لأجل ذلك الأمر الخاص.

٧- ألا يرد دليل على عدم التقييد، فإن ورد دليل على ذلك فإن الحمل لا يصح، بل يعمل بكل واحد من الدليلين فى موضعه الذى ورد فيه، أى يعمل بالمطلق حيثما ورد مطلقاً، ويعمل بالمقيد حيثما ورد مقيداً.

(١) فى «ب»: وذلك.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يحمل اللفظ على المقيد؛ وذلك لأنه يلزم منه المجاز، وهو غير متعين؛ لأنه يجوز حمل المقيد على الندب بطريق المجاز.

قال المصنف: المطلق عند عدم المقيد له حكم، وهو أن المكلف يتمكن<sup>(١)</sup> من الإتيان بأى فرد كان، ويخرج من العهدة، والإطلاق [ينافى]<sup>(٢)</sup> هذه المكنة، فليس تقييد المطلق بإزالة هذه المكنة أولى من حمل المقيد على الندب؛ وعليكم الترجيح.

والجواب هو: أن المطلق جزء من المقيد؛ وذلك لأن المراد بـ«المطلق» الماهية، والمراد بـ«المقيد» الماهية المقيدة، [فإن هذا السند يصلح أن يجعل معارضة، فيقال: الإطلاق والتقييد]<sup>(٣)</sup> جزء من المقيد بالضرورة [٤٠/أ].

واعلم أن: الجواب عن هذا السؤال كاف؛ فإن المدعى ضرورى الثبوت بالتفسير المذكور، ولكن المصنف شرع<sup>(٤)</sup> عن سند المنع، وهو قوله: «الإطلاق والتقييد ضدان» فلا يجتمعان، فالمطلق والمقيد ضدان، بمعنى: اشتماهما على الضدين، فلو كان المطلق جزءاً من المقيد<sup>(٥)</sup> لاجتمع الضدان، وهو محال.

وجوابه: ما ذكره المصنف، وهو أن يقول: المراد بـ«الإطلاق» كون اللفظ دالاً على الحقيقة من حيث هي هي، مع صدق جميع القيود السلبية والإيجابية؛ فلا نسلم أن «الإطلاق» بهذا التفسير - ينافى التقييد، وهذا لأن المراد بـ«الماهية من حيث هي هي، مع حذف جميع القيود»: تلك الماهية من غير اعتبار عارض من العوارض فيها، ولا شك أن اللفظ يدل على الماهية من حيث هي هي، من غير أن يلحظ معها شىء من العوارض الذهنية والخارجية، وهو المراد بقولنا: «من حيث هي هي». وإن أردت بـ«الإطلاق»: كون اللفظ دالاً على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض، فنحن لا نريد بالإطلاق هذا المعنى؛ فإن الماهية المقيدة بقيد الخلو عن جميع العوارض - لا وجود لها لا فى الذهن ولا فى الخارج، فإن الموجود الذهنى لا بد له من الوجود الذهنى، وهو من العوارض، والموجود الخارجى يلحقه غير الوجود الخارجى عوارض أخرى وهى: الشخصيات، وفرق بين الماهية لا بشرط شىء وبين الماهية بشرط لا شىء.

(١) فى «ب»: يمكن.

(٢) فى «ب»: بما فى.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: تبرع.

(٥) فى «ب»: المقيد.

فالأول لا شرط فيه، والثانى فيه شرط؛ لأن الإطلاق عن العوارض كلها الذهنية والخارجية. فالحاصل أن هنا أموراً ثلاثة:

[الأول]: الماهية المقيدة بقيد التجرد عن جميع العوارض الذهنية والخارجية، ولا وجود لها ذهنياً وخارجياً.

الثانى: المقيدة بقيد عدم التجرد، ولها وجود.

الثالث: الماهية من حيث هى هى، ولها وجود، وهو الكلى الطبيعى، وهو موجود، وهو جزء من المقيد.

وأما قوله: «المطلق له حكم؛ وهو الخروج عن العهدة بأى فرد [٤٠/ب] كان»:

قلنا: المقيد دل اللفظ عليه، فاعتبار ما دل اللفظ عليه أولى من اعتبار ما لم يدل عليه اللفظ.

قال المصنف: «وأما النهى فهو أن يقول: «لا تعتق رقبة»، ثم يقول: «لا تعتق رقبة كافرة»، والأمر فيه [مرتب على] (١) ما مر».

قال - رضى الله عنه - : اعلم أنه سبق فيما نقلناه عن صاحب «المعتمد» تفصيل فى النهى لم يذكره المصنف. وهو أنه قال: وإن كانا نهيين، مثاله: أن يقول: «إذا حنتم فلا تكفروا بالعتق»، ويقال فى موضع آخر: «إذا حنتم فلا تكفروا بعتق كافرة»، فمتى تركنا وهذين النهيين، وجب إجراء هذا المطلق على إطلاقه فى المنع من العتق أصلاً على التأييد؛ لأن النهى يفيد التأييد، ولا يخصه النهى المقيد بالإيمان؛ لأنه بعض ما دخل تحته، فلا يصير مخصوصاً بذكر بعض ما دخل تحته.

فإن علمنا أن النهى عنه بأحد النهيين عين (٢) النهى عنه بالآخر، لا افتراق بينهما لا فى خصوص ولا عموم - وجب أن يقيد بالكفر؛ فيصير المكلف منهياً فى الموضعين عن التكفير بالكافرة.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يمكن حمل كلام المصنف وهو قوله فى المطلق والمقيد من النهى أنه قريب من الأمر - على هذا التفصيل وهو أنه يحمل النهى المطلق على النهى المقيد فى بعض الصور، ولا يقيد به فى بعضها، ولا إشكال فيه أصلاً.

(١) فى «ب»: قريب.

(٢) فى «ب»: غير.

قال بعضهم<sup>(١)</sup>: المنطبق يفصل اتحاد السبب والحكم بمسألة المفهوم، حيث قال ﷺ  
أيضاً: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»؛ وعلى هذا: لا نسلم أن الآتى بالمقيد آتٍ بالمطلق؛ للزوم  
ترك المعلوفة بسبب الحمل على المقيد.

وحينئذ: يتعين أن نقول: مدلول اللفظ: إما أن يكون كلية أو كلاً أو كلياً، فإن كان  
كلية بطل ما ذكرتموه، وإن كان كلياً استقام الكلام، وفي القسم الآخر لا يستقيم، ولما  
اندرج القسمان في القسم الذي عنيتومه ورد السؤال باعتبار الكلية لا باعتبار الكل؛  
وعلى هذا بقيت [٤١/أ] الكلية لم يذكروا فيها دليلاً، إذا وقع التقييد والإطلاق فيها،  
ويكون المتجه ما قاله الخصم؛ لأن الآتى بالمقيد غير آتٍ بالمطلق؛ فتعين عدم الحمل على  
هذا.

ويتجه لكلا<sup>(٢)</sup> الفريقين طريقة الفرض والبناء في الاستدلال، فنقول: القائل في  
الحمل: بعد الحمل على الكل: إذا ثبت الحمل في فصل الكلّي وجب الحمل في فصل  
الكلية؛ إذ لا قائل بالفرق.

وأما [الكلّي]<sup>(٣)</sup>: فقد لا يحصل فيه المطلق والمقيد؛ كآيتي الوضوء والتميم؛ فإن اليد  
اسم للمجموع؛ جعل المرفق غاية لإخراج بقية المطلق.

(١) قال القرافي: المنطبق على هذا التقسيم التمثيل بالمفهوم؛ كما تقدم في الغنم السائمة، وعلى هذا  
التقدير؛ لا نسلم أن الآتى بالمقيد آتٍ بالمطلق فيلزم ترك المعلوفة؛ بسبب الحمل على المقيد،  
وحينئذ يتعين أن يقول: إذا اتحد الحكم والسبب، فلا يخلو: إما أن يكون مدلول اللفظ كلية، أو  
كلية، أو كلا؛ فإن كان كلية، بطل ما ذكرتموه، وإن كان كلية، استقام؛ لأن القائل إذا قال: من  
ظاهر، فليعتق رقبة مؤمنة، اتحد الحكم والسبب، وكان الآتى بالمقيد آتياً بالمطلق، واستقام الكلام،  
وفي القسم الآخر لا يستقيم، ولما اندرج القسمان في القسم الذي عنيتومه، ورد السؤال باعتبار  
الكلية، لا باعتبار الكل، وعلى هذا بقيت الكلية، لم يذكروا فيها دليلاً، إذا وقع التقييد والإطلاق  
فيها، ويكون المتجه ما قاله الخصم؛ لأن الآتى بالمقيد غير آتٍ بالمطلق فيتعين عدم الحمل، على  
هذا البحث يتجه لكلا الفريقين طريقة العرض، والتنافي الاستدلال، فيقول القائل بالحمل بعد  
تقرير الحمل في الكلّي: وإذا ثبت ذلك في الكلّي، وجب أن يثبت في الكلية؛ لأنه قائل بالفرق،  
ونقول: القائل بعدم الحمل الآتى بالمقيد غير آتٍ بالمطلق في مسألة الكلية، وجب أن يثبت في  
الكلّي؛ لأنه لا قائل بالفرق، فتأمل ذلك، فهو مجال في البحث للفريقين، وأما الكلّي، فقد لا  
يحصل فيه المطلق في المقيد، كآيتي الوضوء والتميم؛ فإن اليد اسم للمجموع، فجعل المرفق غاية  
بمخرج بقية المطلق. ينظر: النفائس (٥/٢١٦٦-٢١٦٧).

(٢) في «ب»: لكلام.

(٣) في «ب»: الكل.



قوله: «الإطلاق والتقييد ضدان»: قلنا: لا تنافى بين كون الإطلاق والتقييد ضدّين وبين كون المطلق جزءاً من المقيد؛ فإن الصفتين قد يتضادان والموصوفين لا يتضادان؛ كماهىة الإنسان يوصف بالحركة والسكون، والسواد والبياض، ضدان، وهى لا تضاد نفسها، فما ذكرتموه سنداً للمنع لا يفيدكم وحجة المنع. قوله: «الإطلاق يقتضى المكنة من أى فرد كان»:

قلنا: مدرك<sup>(١)</sup> الحكم عقلى متلقى من البراءة<sup>(٢)</sup> الأصلية؛ لأن الماهية لما وجبت وهى موجودة فى ضمن أى فرد كان، والبراءة الأصلية دلت على عدم وجوب جزئى [ما بخصوصه]<sup>(٣)</sup> وجب الخروج عن العهدة بالإتيان بأى فرد كان؛ على أن هذا البحث لا يتأتى فى النهى؛ فإنه إذا قال: «لا تقرب ماهية الغصب»، ثم قال: «لا تقرب الغصب من المسلمين»؛ فإن هذه الصورة ينتقض بها أمران:

أحدهما: قولهم: الآتى بالمطلق آت بالمقيد؛ فإن مقتضى هذا الإطلاق اجتناب الماهية الكلية، ويلزم من ذلك اجتناب جميع جزئياتها، وقوله: «لا تغصب من المسلمين» مخرج بعض الأنواع، وهو الغصب من المسلمين، فصار الآتى بالمقيد آتياً ببعض المطلق؛ ولأن الماهية الكلية فى النفى بصيغة العموم، وما ذكره إنما يتم فى الكلى لا فى الكلية، وبهذا يمنع إتمامه الكلى فى سياق النفى والنهى؛ فإنهما يعمان [٤١/ب]؛ فلم يبق له فى تلك الدعوى إلا الكلى وخبر الثبوت؛ لأن النهى عن الماهية الكلية يتناول جميع جزئياتها؛ فيكون عاماً؛ كما إذا قال: «لا تعتق عبداً، فإذا قال بعد ذلك: لا تعتق رقبة كافرة»؛ فإن المقيد بعض ما تناوله العام، والعام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه.

وثانيهما: فى [الانتقاض]<sup>(٤)</sup> بهذا البحث -: أنه إذا نهى عن الماهية الكلية، لم يكن متمكناً من تركها بأى فرد كان، وكذلك خبر النفى، وإنما يكون منهياً فى النفى والنهى إذا كان النهى أو المنفى كلاً لا كلىة؛ لأننا نقول: لا يرد على المصنف شىء مما أورده هذا القائل.

وبيانه: هو أن المطلق ليس بعام، والمصنف بين ذلك؛ لما ذكر فى حد العام والمطلق، ودل على ذلك تصريح صاحب «الإحكام» وابن الحاجب بما ذكرنا، فاندفع قوله: يجب

(١) فى «ب»: مدراً.

(٢) فى «ب»: المرأة.

(٣) فى «ب»: منها مخصوصة.

(٤) فى «ب»: الانتقاض.

أن يكون تمثيل المسألة فيما إذا اتحد السبب والحكم بمسألة المفهوم؛ وحينئذ لا يكون الآتى بالمقيد آتياً بالطلق؛ وذلك لأن قوله: «فى كُلِّ أَرْبَعِينَ شَأَةً شَأَةً» عام، وليس بمطلق، فاندفع.

سلمنا ذلك؛ ولكن المدعى حمل المطلق على المقيد، وقد حملناه فيما ذكرتم من الصورة.

وقوله: «إن ذلك يوجب الإخراج»: قلنا: مسلم؛ ونحن ما ادعينا إلا وجوب حمل المطلق على المقيد. وأما أن فائدته يجب ألا تكون الإخراج، فلا يدعيه المصنف ولا غيره.

قوله: «لما اندرج القسمان فيما عنيتموه ورد السؤال»: قلنا: ما اندرج القسمان فى لفظ المصنف أصلاً؛ فإن حده المطلق يدل على أن الكلام فى المطلق بتفسيره الذى ذكره، فلا اندراج أصلاً، ولا تنجح الكلية ولا الكل؛ وبه يسقط قوله الخصم يقول: الآتى بالمقيد لم يأت بالطلق، أى: فى صورة الكلية؛ فإن المصنف لم يدع ذلك فى العام، ولم يقل: إن الدليل المذكور مطرد فى العام والمطلق، ولئن سلمنا أنه يحمل المطلق على المقيد فى صورتين؛ ولكن ليس من شرطه أن يتناولهما دليل واحد، بل يثبت فى الصورة [٤٢/أ] المذكورة الحمل بالدليل المذكور، ويثبت فى الصورة الأخرى بالإجماع، وحمل المطلق على المقيد فيما إذا اتحد السبب والحكم لا خلاف فيه؛ فلا يمكن أن يثبت فى البعض دون البعض، ومثل هذا البحث لا يقبل المعارضة حتى يتجه قوله: «الآتى بالمقيد غير آت بالطلق».

وأما المناقشة فى سند المنع، فهو مندفع بما ذكرناه من كلام المصنف.

وأما قوله: «ينتقض بهذه الصورة»، وهى قوله: «لا تغصب، ولا تغصب من المسلمين» ففيه أمران:

أحدهما: قولهم فيما تقدم: «الآتى بالمقيد آت بالطلق»، وهذا كلام عجيب؛ فإن «النقض»<sup>(١)</sup> عبارة عن وجود الدليل بدون المدلول، ولا يتصور وجود هذا الدليل، وهو قولنا: «الآتى بالمقيد آت بالطلق»، وهل يتصور ذلك متخيل؟ ولعله يريد: أن وزان هذا فى النهى، أن يقال: تارك النهى المقيد تارك للنهى المطلق، وهذا - أيضاً - عجيب مستطرف؛ فإن المصنف فى «فصل النهى» لم يقل إلا أنه قريب من الأمر، فما ادعى أصلاً أن الدليل المذكور هو بعينه الدليل المذكور فى النهى، بل أخذ المصنف بتفصيل فى

النهي ذكره صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup> واندفع قريب من الأمر وقد تبين بما ذكرنا أثر وهم ورود نفى الماهية الكلية أو النهى عنها؛ فإن كل واحد منهما [مندفع] واندفاع الوجه الثاني من [النقض]<sup>(٢)</sup> أظهر من الأول؛ فإنه ليس في كلام المصنف من الأدلة ما يقتضى المكنة من اجتناب النهى عنه باجتناب أى فرد كان. فالحاصل أنه لم يرد مما أورده على المصنف شيء أصلاً، وربما افتخر بذكر هذا الكلام المجرد واتجاهه على المصنف.

قال المصنف - رحمه الله -: **المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:**

اِخْتَلَفُوا فِي الْحُكْمَيْنِ الْمُتَمَاتِلَيْنِ، إِذَا أُطْلِقَ أَحَدُهُمَا، وَقِيَّدَ الْآخَرُ، وَسَبَّيْهُمَا مُخْتَلِفٌ: مِثَالُهُ: تَقْيِيدُ الرَّقْبَةِ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِالْإِيمَانِ، وَإِطْلَاقُهَا فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ. وَفِيهِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ اثْنَانِ طَرَفَانِ، وَالثَّلَاثُ هُوَ الْوَسْطُ:

أَمَّا الطَّرَفَانِ فَأَحَدُهُمَا: قَوْلُ مَنْ يَقُولُ مِنْ أَصْحَابِنَا: تَقْيِيدُ أَحَدِهِمَا يَقْتَضِي تَقْيِيدَ الْآخَرَ لَفْظًا.

وِثَانِيهِمَا: قَوْلُ كَافَّةِ الْحَنْفِيَّةِ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ تَقْيِيدُ هَذَا الْمُطْلَقِ بِطَرِيقٍ مَا أَلْبَتَهُ.

وِثَالِثُهَا: الْقَوْلُ الْمُعْتَدِلُ، وَهُوَ مَذْهَبُ الْمُحَقِّقِينَ مِنَّا: أَنَّهُ يَجُوزُ تَقْيِيدُ الْمُطْلَقِ بِالْقِيَاسِ عَلَى ذَلِكَ الْمُقَيَّدِ، وَلَا نَدْعَى وَجُوبَ هَذَا الْقِيَاسِ؛ بَلْ نَدْعَى أَنَّهُ إِنْ حَصَلَ الْقِيَاسُ الصَّحِيحُ - ثَبَتَ التَّقْيِيدُ؛ وَإِلَّا - فَلَا.

وَاعْلَمْ: أَنَّ صِحَّةَ هَذَا الْقَوْلِ إِنَّمَا تُثَبَّتُ، إِذَا أَفْسَدْنَا الْقَوْلَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ - فَضَعِيفٌ جَدًّا؛ لِأَنَّ الشَّرَاعَ لَوْ قَالَ: «أَوْجِبْتُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ رَقْبَةً مُؤْمِنَةً، وَأَوْجِبْتُ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ رَقْبَةً كَيْفَ كَانَتْ» - لَمْ يَكُنْ أَحَدُ الْكَلَامَيْنِ مُنَاقِضًا لِلْآخَرَ، فَعَلِمْنَا أَنَّ تَقْيِيدَ أَحَدِهِمَا لَا يَقْتَضِي تَقْيِيدَ الْآخَرَ لَفْظًا. اِحْتَجُّوا: بِأَنَّ الْقُرْآنَ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ.

وَبِأَنَّ الشَّهَادَةَ: لَمَّا قِيَّدَتْ بِالْعَدَالَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَأُطْلِقَتْ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ حَمَلْنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْقُرْآنَ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ فِي أَنَّهُ لَا يَتَنَاقِضُ، لَا فِي كُلِّ

(١) ينظر المعتمد (١/٢٨٩).

(٢) في «ب»: البعض.

شَيْءٍ؛ وَإِلَّا - وَجَبَ أَنْ يَتَّقِدَ كُلُّ عَامٍّ وَمُطَّلَقٍ بِكُلِّ خَاصٍّ وَمُقَيَّدٍ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا إِنَّمَا قَيَّدْنَا بِالْإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي - فَضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ الْقِيَاسِ - وَهُوَ: أَنَّ الْعَمَلَ بِهِ دَفْعٌ لِلضَّرْرِ الْمَطْنُونِ - عَامٌّ فِي كُلِّ الصُّورِ.

شُبْهَةُ الْمُخَالَفِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَعْتَقَ رَقَبَةً» - يَقْتَضِي تَمَكِينَ الْمُكَلِّفِ مِنْ إِعْتَاقِ أَى رَقَبَةٍ شَاءَ مِنْ رِقَابِ الدُّنْيَا: فَلَوْ دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى أَنَّهُ لَا يُجْزِيهِ إِلَّا الْمُؤْمِنَةُ - لَكَانَ الْقِيَاسُ دَلِيلًا عَلَى زَوَالِ تِلْكَ الْمُكِنَّةِ الثَّابِتَةِ بِالنَّصِّ؛ فَيَكُونُ الْقِيَاسُ نَاسِخًا؛ وَإِنَّهُ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَالْجَوَابُ: هَذَا لَا يَتِمُّ عَلَى مَذْهَبِكُمْ؛ لِأَنَّكُمْ اعْتَبَرْتُمْ سَلَامَةَ الرَّقَبَةِ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْعُيُوبِ، فَإِنْ كَانَ اشْتِرَاطُ الْإِيمَانِ نَسْخًا - فَكَذَا نَفَى تِلْكَ الْعُيُوبِ يَكُونُ نَسْخًا.

أَيْضًا: فَقَوْلُهُ: «أَعْتَقَ رَقَبَةً» - لَا يَزِيدُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى اللَّفْظِ الْعَامِّ؛ وَإِذَا جَازَ تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِالْقِيَاسِ - فَلَا يَجُوزُ هَذَا التَّخْصِيصُ بِهِ أَوْلَى.

تَنْبِيْهُ: إِذَا أُطْلِقَ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعٍ، وَقَيَّدَ مِثْلُهُ فِي مَوْضِعَيْنِ بِقَيَّدَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ - كَيْفَ يَكُونُ حُكْمُهُ؟

مِثَالُهُ: قَضَاءُ رَمَضَانَ الْوَارِدُ مُطْلَقًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وَصَوْمُ التَّمَتُّعِ الْوَارِدُ مُقَيَّدًا بِالتَّفْرِيقِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وَصَوْمُ كَفَّارَةِ الظَّهَارِ الْوَارِدُ مُقَيَّدًا بِالتَّتَابُعِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤].

اختلفوا فيه على حسب ما مر في المسألة السالفة: فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظًا - ترك المطلق ههنا على إطلاقه؛ لأنه ليس تقيدًا بأحدهما أولى من تقيديه بالآخر. ومن حمل المطلق على المقيد لقياس - حمل ههنا على ما كان القياس عليه أولى. والله أعلم.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن هذه المسألة واضحة غنية عن الشرح؛ غير أنا ننبه على قاعدة أبى حنيفة مع الجواب عنها، فنقول: مذهبه أن الزيادة على النص نسخ، وذهب إلى عدم [التغريب] (١)، وإلى أن إيجاب قراءة [٤٢/ب] الفاتحة في الصلاة

٣١ ..... فى حمل المطلق على المقيد  
زيادة على قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا تَيَسَّرَ﴾ [المزمل: ٢٠] وأنه نسخ، وإذا كان كذلك  
فالنص المطلق يقتضى المكنة من الخروج عن العهدة بالإتيان بأى فرد كان من أفراد  
المطلق، فاشتراطه الإيمان زيادة على النص، فيكون نسخاً.

والجواب عنه: أولاً: منع القاعدة؛ وثانياً: النقض باشتراط السلامة من العيوب،  
وباشتراط الصغر فى ذوى القربى، وبإجزاء عتق الأقطع عنده دون الأخرس فيه على  
قولهم: الزيادة على النص نسخ - بهذه الصورة.

ومن مذهبه - أيضاً - أنه إذا حلف لا يشتري رقبة معينة - حنث، فلم يعتبر السلامة  
فى الحنث، واعتبر فى الكفارة.

المازرى نقل هذه الأحكام. قال بعضهم: لفظ «الرقبة» موضوعة للسليمة من العيوب؛  
فإنها السابقة إلى الذهن، وهذا ممنوع، والرجوع إلى فن اللغة يكذبه.

ويختتم الكلام فى المطلق والمقيد بأبحاث:

**البحث الأول:** هو أن المطلق لاسترساله على جميع أفراد الماهية يشبه العموم؛ ولهذا  
يقال: المطلق عام عموماً بدلاً، وبه يندفع قول ابن العربى: إن باب حمل المطلق على  
المقيد ليس من أبواب العموم، ولا يورده فيها.

**الثانى:** أن الإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحاً، وإن  
أطلق على المعانى فلا مشاحة فى الاصطلاح.

**الثالث:** أن الإطلاق والتقييد أمران نسيان باعتبار الطرفين، ويرتقى إلى مطلق لا  
إطلاق بعده، وينتهى إلى مقيد لا مقيد بعده.

مثال الأول: «المعلوم» فيقال فى مقابلة: زيد هذا، وبين المتقابلين أوساط؛ كل واحد  
منها مقيد باعتبار، مطلق باعتبار [آخر].

**الرابع:** هو أن حيث قلنا: مقيد قياساً أردنا به: سألماً عن الفروق، وبه يندفع قولنا:  
«إن اختلاف الأسباب يوجب اختلاف الأحكام».

## القِسْمُ الرَّابِعُ فِي الْجُمْلِ وَالْمَبِينِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَفِيهِ مُقَدِّمَةٌ، وَأَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ:

### أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ

### فَفِي تَفْسِيرِ الْأَلْفَاظِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي هَذَا الْبَابِ

وَهِيَ سَبْعَةٌ:

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن القسم الرابع المذكور ههنا هو من أصل الكتاب، وقيل: ذكر هذا القسم فى الجمل والمبين.

قال: القسم الرابع فى حمل المطلق على المقيد، وذلك هو القسم الرابع من «كتاب العموم والخصوص».

اعلم أنه قيل: الجمل فى اللغة الخلط، وقيل: هو الجمع؛ ومنه قولهم: أجملت الحساب، أى: جمعته، وقيل: الجمل هو التحصيل.

قال الشيخ أبو بكر بن فورك: الجمل: هو الخطاب الذى لا يستقل بنفسه فى معرفة ما أريد من تفصيله، فإذا ورد كذلك احتيج إلى بيانه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] وقوله ﷺ: «إِلَّا بِحَقِّهَا».

ومن الجمل: ما وضع فى اللغة محتملاً لمعان؛ كقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: ٣٣] و﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ومنه الأسماء الشرعية، والعام إذا ورد عليه استثناء أو شرط مجهول.

قال إمام الحرمين فى كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: قيل: النص لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل، وقال بعض المتأخرين: هو لفظ مفيد استوى باطنه وظاهره، ثم اعتقد كثير عِزَّة النص، حتى قيل: النص فى كتاب الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾: وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، ولم يسمحوا بوجود نص فى كتاب الله يرتبط به حكم شرعى [وقضوا بندور النصوص] فى السنة، وعددوا أمثلة معدودة [محدودة]: منها قوله ﷺ: «وَإِنِّي لَأُبَى أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةٍ هَذَا؛ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَأَرْجُمُهَا»<sup>(٢)</sup>، وقوله - ﷺ - لأبى

(١) ينظر البرهان (١/٤١٢) (٣١٤).

(٢) أخرجه مالك (٢/٨٢٢) كتاب الحدود: باب ما جاء فى الرجم حديث (٦) والبخارى =

بردة: «تُجْزَى عَنْكَ وَلَا تُجْزَى عَنْ غَيْرِكَ»<sup>(١)</sup>؛ لما لم يكن إلا مجيئه على النعت المشروع وهو حينئذ قول<sup>(٢)</sup> من لا يحيط بالعرض من ذلك، فإن المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على القطع مع انحسام جهات التأويلات والاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ - إلى اللغة، فما أكثر [هذا العرض مع] القرائن الحالية والمقالية، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل، والشافعي - رضى الله عنه - سمى الظاهر نصاً، وكذلك القاضى، وهو [٤٣/ب] صحيح فى وضع اللغة؛ فإن النص معناه الظهور لغة، يقال: نصت الظبية رأسها: إذا [عنت و] ظهرت، ومنصة العروس: كرسيها الذى تظهر عليه.

وأما الظاهر فقد قال القاضى أبو بكر: هو لفظة معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن

---

= (١٨٥/١٢) كتاب الحدود باب هل الإمام يأمر رجلاً فيضرب الحد غائباً عنه حديث (٦٨٥٩، ٦٨٦٠) ومسلم (١٣٢٤/٣) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا حديث (١٦٩٧/٢٥، ١٦٩٨) وأبو داود (٥٥٨/٢) كتاب الحدود: باب المرأة التى أمر النبى برجمها من جهينة حديث (٤٤٤٥) والنسائى (٢٤٠/٨-٢٤١) كتاب آداب القضاء: باب صون النساء عن مجلس الحكم حديث (٥٤١١) والترمذى (٤٠-٣٩/٤) كتاب الحدود: باب ما جاء فى الرجم على الثيب حديث (١٤٣٣) وابن ماجه (٨٥٢/٢) كتاب الحدود: باب حد الزنا حديث (٢٥٤٩) وأحمد (١١٥-١١٦/٤) والدارمى (٩٨/٢) كتاب الحدود، وعبد الرزاق (١٣٣٠٩، ١٣٣١٠) والحميدى (٨١١) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٨١١) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٢٢-٢١/١) والبيهقى (٢٧٥-٢٧٤/١٠) كلهم من طريق الزهرى عن عبيد الله عن أبى هريرة وزيد بن خالد به وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

(١) أخرجه البخارى (١٢/١٠) كتاب الأضاحى - باب قول النبى ﷺ لأبى بردة: «ضح بالجدع» - حديث (٥٥٥٦) ومسلم (١٥٥٢/٣) كتاب الأضاحى - باب وقتها حديث (١٩٦١/٤). والترمذى (١٥٠٨/٤) كتاب الأضاحى: باب ما جاء فى الذبح بعد الصلاة حديث (١٥٠٨) والنسائى (٢٢٢/٧) كتاب الأضاحى باب ذبح الضحية قبل الإمام، وأحمد (٢٩٧/٤) والطيالسى (٢٣٠/١-منحة) رقم (٢٠١٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١٧٢/٤) والبيهقى (٢٦٩/٩) كتاب الضحايا: باب لا يجوز الجدع إلا من الضأن وأبو نعيم فى الحلية (٣٣٧/٤). من حديث البراء بن عازب قال: ضحى خال لى يقال له أبو بردة قبل الصلاة فقال له رسول الله ﷺ: شاتك شاة لحم. فقال: يا رسول الله إن عندى داجناً جذعة من المعز قال: ادبحها ولا تصلح لغيرك، ثم قال: من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين. وله ألفاظ وقد خرجه جماعة.

(٢) فى «ب»: أقول.

أجريت على حقيقتها<sup>(١)</sup> كانت ظاهراً، وإن عدلت إلى جهة التجوز كانت مؤولة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق<sup>(٢)</sup>: لفظ معقول بيتدر [إلى] فهم البصير بجهة الفهم منه معنى، وله عنده وجه فى التأويل، ثم الظهور تارة فى الأفعال، وتارة فى الحروف. والمحمل يطلق على العموم ومنه قولك: «أجملت الحساب»: إذا جمعت أحاده، وجعلتها تحت صيغة جامعة. والمحمل - فى اصطلاح الأصوليين - هو المبهم، والمبهم: هو الذى لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود الالفاظ ومبتغاه.

وقال: إن المحكم: الوعيد المتحقق بالفسقة؛ بناء على أصله فى مرتكبي الكبيرة، والمتشابه<sup>(٣)</sup>: الوعيد المتحقق بأصحاب الصغائر.

وقال الأصم<sup>(٤)</sup>: المحكم<sup>(٥)</sup>: ما احتج به البارى - تعالى - من نعوت الرسول - ﷺ - فى كبت المنكرين، والمتشابه ما ذكر من نعوته - ﷺ - فى [كبت المنكرين].

وقيل: المحكم: آى القرآن، والمتشابه: الحروف التى فى أوائل السور ك«حم» وغيرها. وقيل: المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ.

وقال أبو إسحاق الزجاج: المتشابه [أمر الساعة] ووقت وقوعها، وما عداه محكم.

وقال الإمام فى «البرهان»<sup>(٦)</sup>: [إن]<sup>(٧)</sup> المختار - عندنا - أن المحكم: كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المحمل، وهل يوجد محمل فى القرآن بعد وفاته - ﷺ -؟ فيه خلاف بين العلماء، واختار إمام الحرمين<sup>(٨)</sup> أن كل ما يثبت التكليف به فى العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه؛ فإنه تكليف بالحال، وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعده - ﷺ - واستأثر الله - تعالى - بسره.

(١) فى «ب»: حقيقته.

(٢) ينظر البرهان (٤١٧/١) (٣١٨).

(٣) فى «ب»: فالتشابه.

(٤) عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم. فقيه معتزلى مفسر. قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يخطئ عليا عليه السلام فى كثير من أفعاله ويصوب معاوية فى بعض أفعاله. وله تفسير وصف بأنه عجيب، و«مقالات» فى الأصول، وتوفى سنة ٢٢٥هـ. ينظر الأعلام ٣/٣٢٣، طبقات المعتزلة ٥٦، ولسان الميزان ٣/٤٢٧.

(٥) ينظر البرهان (٤٢٣/١).

(٦) ينظر البرهان (٤٢٤/١) (٣٢٤) (٣٢٥).

(٧) سقط فى «ب».

(٨) ينظر البرهان: (٤٢٥/١) (٣٢٦).



قال الغزالي<sup>(١)</sup>: اللفظ: إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى مبيناً ونصاً، وإما أن يتردد بين معنيين فصاعداً من غير [٤٤/أ] ترجيح فيسمى مجملاً، وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني، فيسمى ظاهراً، والمجمل: هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا<sup>(٢)</sup> يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال.

قال أبو الحسين في «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: المجمل يراد به: ما أفاد جملة من أشياء، ومن هذا قولهم: «أجملت الحساب»؛ وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل بمعنى: أن المسميات أجملت تحته، وقد يراد به: ما لا يمكن معرفة المراد منه، ويمكن أن يقال: المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه.

و[أما] البيان، فهو إما عام أو خاص:

أما العام فهو الدلالة، وأما الخاص فهو عرف الفقهاء، وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، والمحكى عن أبي علي وأبي هاشم: أن البيان هو الدلالة، والمراد به البيان العام.

وقال أبو عبد الله البصرى: البيان هو العلم الحادث؛ لأن البيان ما به يتبين الشيء، والعلم الحادث به يتبين الشيء، ولهذا لا يقال: الله «متبين»؛ لأنه عالم بذاته.

وقال الشافعى - رضى الله عنه - : البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه؛ وهذا ليس بحد، وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمعه جامع، وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة. فإن حده بأن البيان: بيان لمن نزل القرآن بلغته، كان حدًّا للشيء بنفسه. وإن كان قد حد البيان العام، فإنه يخرج منه الأدلة العقلية، وإن حد البيان الخاص الذي هو عرف الفقهاء، فإنه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عرف به المراد، والعموم والخصوص، وهذا ليس هو البيان الخاص. وقيل: البيان هو الخط والإشارة والكلام وهذا تعديد لأنواع البيان لا تحديد، ولم يستغرق؛ لأنه يخرج عنه الأدلة العقلية.

وقال الصيرفى: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى [حيز التجلى و] الوضوح، وهذا حد للبيان العام، وإن جعل [٤٤/ب] حدًّا للبيان الخاص، [فليس بصحيح لأنه] يدخل فيه الأدلة العقلية والأدلة السمعية المبتدأة، بل هذا حد للتبيين لا للبيان.

(١) ينظر المستصفى: (١/٣٤٥).

(٢) في «ب»: الذى.

(٣) ينظر المعتمد (١/٢٩٣).

وأما «النص» فقد حده الشافعي - رضى الله عنه - بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد به بغيره، وكان يسمى الجمل نصّاً، وبهذا حده أبو الحسن.

وقال القاضى عبد الجبار: النص هو خطاب يمكن أن يعلم المراد به، وحد أبو الحسين البصرى النص بأنه: كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر ما قيل: إنه نص فيه.

هذا ما قاله فى «المعتمد»، وهو دور، بل هو تعريف الشىء بنفسه. وحد الظاهر بأنه: الذى لا يفتقر فى إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره، سواء أفاده وحده، أو أفاده مع غيره، وفيه ما ذكرنا من الإشكال.

قال القاضى عبد الوهاب: اعلم أن فائدة وصفنا الخطاب بأنه «جمل» أنه لا يستقل بنفسه فى معرفة ما أريد به، والمبين: هو المستقل بنفسه فى معرفة ما أريد به، وكل واحد منهما ينقسم إلى أقسام: فمن المستقل بنفسه ما يعلم المراد منه بنفس صيغته، ومنه ما يعلم بمفهومه، ومنه ما يعلم بدليله، ومنه ما يعلم بلحنه، ومنه ما يعلم بفحواه، أو بفائدته، أو بتعليله، أو بمضمونه.

فأما ما يعلم بنفسه: فكل ما وضع فى اللغة للدلالة على ما قد يكون نصّاً، أو عامّاً أو خاصّاً، أو أمراً أو نهياً أو خيراً. وما يعلم المراد بفحواه: ما طريقه التنبيه؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] ومثال ما يعلم بمفهومه: قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] مفهومه: فاضرب فانفلق؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] مفهومه: فحلق، وقيل إن منه قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فإن مفهومه: فأفطر، وفيه نظر، والصحيح: أنه يعلم بالاستدلال؛ فإنه لا يمتنع أن يكون معناه: أنه لا يصح الصوم؛ على ما ذهب إليه بعضهم لولا قيام الدلالة.

وما يعلم بدليله: فمثاله: دليل الخطاب [٤٥/أ]، وهو الحكم المعلق على إحدى صفتى الذات، يدل عند القائلين به على نفي الحكم عما عداه؛ فهو يدل على عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة.

وأما لحنه: فهو بمعنى مفهومه، وكذا مضمونه.

وأما ما يعلم بتعليله: فهو كقوله: - ﷺ - «أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟» فقيل: نعم فقال:

«فَلَا إِذْنَ»<sup>(١)</sup> ومنه في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»<sup>(٢)</sup>

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مالك (٢٣/١): كتاب الطهارة: باب الطهور للوضوء، الحديث (١٣)، والشافعي في المسند (٢٢/١): كتاب الطهارة: الباب الأول في المياه، الحديث (٣٩) وفي «الأم» (٨/١)، وأحمد (٣٠٣/٥)، وأبو داود (٦٠/١): كتاب الطهارة: باب سور الهرة، الحديث (٧٥)، والترمذي (١٥٤-١٥٢/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في سور الهرة، الحديث (٩٢)، والنسائي (٥٥/١): كتاب الطهارة: باب سور الهرة، وابن ماجه (١٣١/١) كتاب الطهارة: باب الوضوء بسور الهرة، الحديث (٣٦٧)، وابن خزيمة (٥٥/١): كتاب الطهارة: باب الرخصة في الوضوء بسور الهرة، الحديث (١٠٤)، وابن حبان في موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان: كتاب الطهارة: باب في سور الهرة، الحديث (٢٢)، والدارقطني (٧٠/١): كتاب الطهارة: باب سور الهرة، الحديث (٢٢) والحاكم (١٦٠/١): كتاب الطهارة، والبيهقي (٢٤٥/١): كتاب الطهارة: باب سور الهرة، وأخرجه أيضا عبد الرزاق (٣٥٣)، وابن أبي شيبة (٣١/١)، وابن سعد في «الطبقات» (٤٧٨/٤)، وابن عبد البر (٣١٩/١)، وابن حزم في «المحلى» (١١٧/١) والبيهقي في «شرح السنة» (٣٧٦/١) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٠) والطحاوي في «شرح معاني الآثار». (١٨١-١٩) وفي «المشكّل» (٢٧٠/٣) كلهم، من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن حميدة بنت عبيد، عن كبشة بنت كعب بن مالك عن أبي قتادة به. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقال العقيلي (١٤٢/٢): هذا إسناد ثابت صحيح وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وللحديث طريق آخر عن أبي قتادة: أخرجه أحمد (٣٠٩/٥) والبيهقي (٢٤٦/١) من طريق الحجاج بن أرطاة، عن قتادة ابن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: كان أبو قتادة يصغى الإناء للهر فيشرب ثم يتوضأ به فقيل له في ذلك فقال: ما صنعت إلا ما رأيت رسول الله ﷺ يصنع، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢١٧/١) وقال: رجاله ثقات، غير أن فيه الحجاج بن أرطاة وهو ثقة مدلس، وقال الترمذي وفي الباب عن عائشة، وأبي هريرة. حديث عائشة: أخرجه البراز (١٤٤/١ - كشف) رقم (٢٧٥) والدارقطني (٦٦-٦٥/١) وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٠٩-١٠٩ - بتحقيقنا) من طريق عبد الله ابن سعيد المقرئ عن أبيه عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ تمر به الهرة فيصغى لها الإناء ثم يتوضأ بفضلها. وعبد الله بن سعيد ضعيف. قال الذهبي في «المغنى» (٣٠٤/١): تركوه. وقال الحافظ في «التقريب» - (٤١٩/١): متروك. ولكن تابعه عبد الحميد بن عمران بن أبي أنس عن أبيه عن عروة به أخرجه البزار (١٤٥/١ - كشف) رقم (٢٧٦) والدارقطني (٧٠/١) من طريق الواقدي محمد بن عمر عن عبد الحميد به، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢١٩/١) وعزاه للبزار وضعفه بمحمد بن عمر الواقدي. وله طريق آخر عن عائشة: يرويه الدرارودي عن داود بن صالح، عن أمه، عن عائشة قالت إن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجس منها من الطوافين والطوافات عليكم، وقد رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضلها. أخرجه أبو داود (٦٠/١) كتاب الطهارة: باب سور الهرة، رقم (٧٦)، والطبراني في الأوسط =

ومنه قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥] ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور ٢] أو ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة ٣٨] فإن كل ذلك يدل على التعليل.

وأما ما يعلم المراد بمضمونه: فمثل ما لا يتم الأمر إلا به، وقيل ذلك بفائدته؛ وهو خلاف في العبارة.

وأما فائدة الخطاب: فهو ما لا ينبغي فيه صريحه ولا فحواه، ويصلح أن يكون عبارة عن شيء لو لم يحمل عليه، لبطلت فائدته، فيكون دالا على ذلك من جهة الفائدة؛ كقوله - ﷺ -: «رَفَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ»<sup>(١)</sup> فإنهما ما رفعاه عنهم، فلو لم يحمل على حكم الخطأ والنسيان لبطلت فائدته؛ وليس هذا من باب الجمل.

= (٣٦/١)، والدارقطني (٧٠/١) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٧٠/٣) والبيهقي (٢٤٦/١-٢٤٧). وأم داود بن صالح مجهولة. قال الطحاوي في «المشكل»: ليست من أهل الروايات التي يؤخذ عنها ولا هي معروفة عند أهل العلم. وله طريق ثالث عن عائشة: أخرجه ابن خزيمة (١٠٢)، والدارقطني (٦٩/١)، والحاكم (١٦٠/١)، والبيهقي (٢٤٦/١) من طريق سليمان بن مسافع عن منصور ابن صفية عن أمه عن عائشة به. وقال الحاكم: إسناده صحيح ووافقه الذهبي، وللحديث طريق رابع عن عائشة من طريق أبي يوسف القاضي عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الشعبي عن عائشة. أخرجه ابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (ص- ١٠٩ - بتحقيقنا) من طريق إبراهيم بن الحجاج عن أبي يوسف به، وذكره الحافظ في «التلخيص» (٤٢/١)، وقال: فيه انقطاع، قلت: وهو بين عامر وعائشة كما قال أبو حاتم وابن معين. وينظر «جامع التحصيل» (ص- ٢٠٤) للحافظ العلامي. حديث أبي هريرة: أخرجه ابن ماجه (٣٩٦)، وابن خزيمة (٨٢٨) والحاكم (٢٥٤/١-٢٥٥)، وابن عدى في «الكامل» (١٥٨٦/٤) من طريق أبي علي الحنفى عبيد الله بن عبد المجيد، ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ: الهرة لا تقطع الصلاة لأنها من متاع البيت. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم لاستشهاده بعبد الرحمن بن أبي الزناد مقرونا بغيره ولم يوافقه الذهبي على تصحيحه، وضعفه ابن خزيمة فقال: إن صح الخبر مسندا فإن فى القلب من رفعه. وفى الباب أيضا عن أنس وجابر. حديث أنس: أخرجه الطبراني في «الصغير» (٢٢٧/١-٢٢٨)، وأبو نعيم فى «أخبار أصفهان» (٧١/٢) من طريق جعفر بن عنبسة الكوفى، ثنا عمر بن حفص المكى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده على بن الحسين، عن أنس بن مالك، عن النبى ﷺ ولفظه: «يا أنس إن الهرة من متاع البيت لن يقدر شيئا ولا ينجسه». وذكره الهيثمى فى «المجموع» (٢١٩/١) وقال: وفيه حفص بن عمر المكى، وثقه ابن حبان، وقال الذهبي: لا يدرى من هو. حديث جابر: أخرجه ابن شاهين فى «الناسخ والمنسوخ» (ص- ١١٠ - بتحقيقنا) من طريق محمد بن إسحاق عن صالح عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يضع الإناء للسنور فيلغ فيه، ثم يتوضأ من فضله. ومحمد بن إسحاق مدلس وقد عنعنه.

وأما ما يحتاج إلى بيان؛ فإنه على ضربين؛ فمنه: ما يحتاج إلى بيان فيما لم يُردّ به، ومنه ما يحتاج إلى بيان في معرفة ما أريد منه:

فأما الأول: فليس بمجمل؛ لأنّ له ظاهراً يعقل ما أريد منه، وإنما يحتاج إلى بيان من حيث لم يرد به ما يقتضى ظاهره؛ وذلك كالعام المراد به بعض ما يدل عليه ظاهره؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ ﴿السارق والسارقة﴾ فإذا دل الدليل على أن من سرق من حرز، لا يقطع - بقى السارق من الحرز داخلاً تحت العام لا يحتاج إلى دليل.

وأما ما يحتاج إلى معرفة ما أريد به: فهو الجمل الذى لا يتعين بنفسه، ولا يفيد من الجهات التى يفيدها المستقل بنفسه التى يتناولها، وهو على أقسام:

أحدها: الاسم الدال على الجملة دون التفصيل؛ كقوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام: ١٤١] [٤٥/ب] فإننا علمنا الحق على الإجمال دون التفصيل، فإننا لم نعلم قدره ولا جنسه ولا نوعه، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ [التوبة: ٢٩].

ومن الجمل ما يحتاج إلى البيان؛ لكون اللفظ مشتركاً، أو مجازاً مساوياً لغيره من المجازات.

ومنه التعقيب بشرط أو استثناء مجمل، فيعود بالإجمال إلى الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾ [الأنعام: ١٥١] ولم يذكر أنه يستحق قتلها؛ ومنه قوله تعالى: ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾ [المائدة: ١] ومنها التى غيرت إلى مدلولات شرعية، كالصوم والصلاة إذا أريد بها بعض ما تناوله الاسم فى اللغة، من غير تمييز لذلك البعض، فقيل: إنه مجمل؛ لأنك لا تعلم ما أريد به، وقيل: إنه من قبيل العموم المراد به الخصوص.

واختلفوا فى مثل لفظ «البيع» و«النكاح»: هل يقع على البيع الفاسد والنكاح الفاسد؟ على ثلاثة مذاهب:

قيل: لا يسمى الفاسد منها بيعاً ولا نكاحاً. وقيل: يسمى بيعاً وإن فسد شرعاً. وقيل: ما كان من أسماء الأفعال والأعيان لا يسلبهما الاسم عند انتفاء شروط شرعت فيه؛ وذلك كالغسل والوطء، وأما ما كان من أسماء الأحكام؛ كتسمية الغسل طهارة فيصح أن يقال: إن الغسل مع عدم النية ليس بطهارة.

وقيل: ما يتردد بين معنيين فصاعداً هو الجمل، وزيفه صاحب «التنقيحات»: بأنه يلزم

ألا يكون مجملاً إلا المشترك، أو ما له مجازات متساويات، وهذا ليس بلازم؛ فإن تعريفه يتناول ما هو الأعم من هذين.

وقيل: الجمل: هو الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شىء، وأورد صاحب «الإحكام» على طرده: المهمل والمستحيل؛ فإنه لا يفهم منه شىء؛ بناء على أن لفظ «الشىء» إنما يتناول الموجود على رأى الأشعرى، وهذا يمكن دفعه بجمل لفظ «الشىء» على الأعم من الموجود.

وأورد عليه: بأنه يفهم منه أحد المحامل والفعل الجمل، ولا يرد الفعل؛ فإنه ربما يخصص التعريف باللفظ الجمل.

وقال أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup>: ما لا يمكن معرفة المراد به، ويرد عليه المشترك المبين، وما قصد به مجازه، بين أم لم يُبين، أورده ابن الحاجب، وفى المشترك المبين نظر.

وقال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup> فى تعريفه: ما لم تتضح دلالته؛ وفيه نظر؛ لأن الاتضاح ليس بأمر مضبوط. وقد يكون الإجمال فى مفرد؛ كالمشترك إجمالاً، أو بالإعلال كالمختار؛ فإنه صالح للفاعل والمفعول، وقد يكون فى مركب؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ لتردده بين الزوج والولى، وقد يكون لتردد مرجع الضمير؛ كقولهم: «كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه»، وقد يكون لتردده بين العطف والقطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧] وقد يكون لتردد مرجع الصفة؛ مثل: «زيد طبيب ماهر».

وأورد صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup> على الحد الثانى من حدى أبى الحسين: الفعل الجمل؛ فإن قيد اللفظ أشعر به حده، وهو مخرج للفعل، وهذا لا يرد عليه؛ فإنه لا يجد إلا اللفظ الجمل.

قال: والحق فى ذلك أن يقال: «الجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»؛ ويتجه عليه أنه استعمل لفظ «الأمر» فى تعريفه، وهو: إما مشترك أو مجاز ههنا.

\* \* \*

(١) ينظر: المعتمد (٢٩٣/١).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٧٧/٢).

(٣) ينظر الإحكام (٧/٣).

قال المصنف - رحمه الله -: **الأولُ البيانُ:**

وهو في أصل اللغة: اسمُ مصدرٍ مُشتقٍّ من «التبيين»؛ يُقال: يَبِّنُ يَبِينُ تَبِينًا وَبَيَانًا؛ كما يُقال: كَلَّمَ يَكَلِّمُ تَكْلِيمًا وَكَلَامًا، وَأَذَنَ يُوذِّنُ تَأْذِينًا وَأَذَانًا.

فالمَبِينُ يَفْرُقُ بَيْنَ الشَّيْءِ، وَبَيْنَ مَا يُشَاكِلُهُ؛ فَلِهَذَا قِيلَ: الْبَيَانُ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّلَالَةِ؛ يُقالُ: بَيَّنَ فُلَانٌ كَذَا بَيَانًا حَسَنًا، إِذَا ذَكَرَ الدَّلَالََةَ عَلَيْهِ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ. وَفِي اصطلاح الفقهاء هو: الَّذِي دَلَّ عَلَى الْمُرَادِ بِخِطَابٍ، لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ.

**الثاني المبيِّن:**

وَلَهُ مَعْنَيَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا احتاج إلى البيان، وَقَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ بَيَانُهُ. وَالثَّانِي: الْخِطَابُ الْمُبْتَدَأُ الْمُسْتَعْنَى عَنِ الْبَيَانِ.

**الثالثُ المفسِّرُ:**

وَلَهُ مَعْنَيَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا احتاج إلى التفسير، وَقَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ تَفْسِيرُهُ. وَالثَّانِيهِمَا: الْكَلَامُ الْمُبْتَدَأُ الْمُسْتَعْنَى عَنِ التَّفْسِيرِ؛ لَوْضُوحِهِ فِي نَفْسِهِ.

**الشرح:** قال - رضى الله عنه -: اعلم أن في هذا الكلام نظرًا؛ لأن اسم المصدر مثل «سبحان» اسم للتسبيح، و«البيان» مصدر لا اسمُ مصدر، وأيضًا: البيان والتبيين مصدران، وليس أحدهما مشتقًا من الآخر، فالمصادر جوامد.

قوله: «هو في اصطلاح الفقهاء: الذى دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد»:

اعلم: أن «البيان»: إما بالفعل، وإما بالقول، فقوله: «الذى» يشملهما، «دلَّ على المراد» معناه: أن البيان يجب أن يكون دالًا على المراد؛ فإنه إنما يكون بيانًا لغيره، إذا كان بـدالٍ على المراد من ذلك الغير، ولا يفتقر البيان إلى بيان؛ وإلا يلزم التعريف بالمجهول إن انقطع، وإلا تسلسل [٤٦/ب].

وقوله: «خطاب لا يستقل...» إلى آخره: المراد به: المحتاج إلى البيان الذى يبينه بيان قولى أو فعلى، وعدم استقلاله بنفسه هو الذى أحوجه إلى البيان.

واعلم: أن هذا التعريف بكماله يصدق على الشخص المبيِّن، ويخرج عنه التشخيص بأن يراد بـ«الشيء»: القدر المشترك بين الفعل والقول.

واعلم: أن البيان قد يكون قولياً وقد يكون فعلياً؛ كما بينا، وقد يكون المبين قولاً وقد يكون فعلاً، وقوله: «بخطاب لا يستقل بنفسه» يخرج القسم الثانى، وهو الفعل. وإن أريد التعميم فسيبيله أن يقول: البيان هو: الذى يدل على المراد من طريق لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد منه، ويتعين تبديل لفظ «الباء» فى قوله: «بخطاب» بلفظ «من»؛ كيلا يظن أن البيان شرطه ألا يستقل بنفسه.

وبالجمله: البيان تارة بالقول، وتارة بالفعل، والذى ورد لأجله البيان الوارد، تارة يكون قولاً، وتارة يكون فعلاً، وتعريف المذكور فى الأصل لا يمنع هذه الأقسام، وللمعرف التخصيص.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: البيان هو التعريف عند الصيرفى، وقال أبو عبد الله البصرى وغيره: هو العلم الحاصل من الدليل.

وقال أبو بكر والغزالي وأكثر أصحاب الشافعى [والمعتزلة والجبائيان]<sup>(٢)</sup> وأبو الحسين البصرى: هو الدليل. قال: وهو المختار<sup>(٣)</sup>.

**تسيهات: الأول:** اعلم: أنه قد يوهم لفظ المصنف أن شرط البيان ألا يستقل بنفسه، وليس كذلك؛ فإن قوله - ﷺ - «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ» يستقل بنفسه، وهو بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] وقد لا يستقل بنفسه استقلال الأول؛ كالضمائر فى قوله: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ﴾ [البقرة: ٦٨].

**الثانى:** أن المبين بمعنى الواضح فى نفسه للنطاق به، أوضحه منطقته وبينه.

**الثالث:** أن هذه المادة وهى المركبة من «السين والفاء والراء» على هذا التركيب والترتيب - موضوعة للظهور، ومنه: أسفر الصبح، وأسفرت الشمس، والسفر: الذى هو الغيبة [٤٧/أ] عن محل؛ لأنه يظهر الأخلاق، والرسول: سفير؛ لأنه يظهر للمرسل، ومنه: التفسير.

**قال المصنف - رحمه الله -:** الرَّابِعُ النَّصُّ:

وَهُوَ: «كَلَامٌ تَظْهَرُ إِفَادَتُهُ لِمَعْنَاهُ، وَلَا يَتَنَاوَلُ أَكْثَرَ مِنْهُ». وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «كَلَامٌ» - عَنِ أَمْرَيْنِ:

(١) ينظر الإحكام (٢٢/٣).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ينظر الإحكام (٢٢/٣) والنفائس (٢١٨٣/٦).



أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَدْلَةَ الْعُقُولِ وَالْأَفْعَالِ لَا تُسَمَّى نُصُوصًا.

وَتَانِيهِمَا: أَنَّ الْمُجْمَلَ مَعَ الْبَيَانِ لَا يُسَمَّى نَصًّا؛ لِأَنَّ قَوْلَنَا: «نَصٌّ» عِبَارَةٌ عَنْ خِطَابٍ وَاحِدٍ دُونَ مَا يُقْرَنُ بِهِ، وَلِأَنَّ الْبَيَانَ قَدْ يَكُونُ غَيْرَ الْقَوْلِ، وَالنَّصُّ لَا يَكُونُ إِلَّا قَوْلًا. وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «تَظْهَرُ إِفَادَتُهُ لِمَعْنَاهُ» - عَنِ الْمُجْمَلِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «أَلَيْسَ قَدْ يُقَالُ: نَصَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ، وَإِنْ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مُحْتَمَلًا»: قُلْتُ: إِنَّهُ لَيْسَ نَصًّا إِلَّا فِي إِفَادَةِ الْوَجُوبِ؛ وَهُوَ فِيهَا لَيْسَ بِمُجْمَلٍ.

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «وَلَا يَتَنَاوَلُ أَكْثَرَ مِنْهُ» - عَنِ قَوْلِهِمْ: «اضْرِبْ عَيْدِي»؛ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «اضْرِبْ عَيْدِي» - لَمْ يَقُلْ أَحَدًا: إِنَّهُ نَصٌّ عَلَيَّ ضَرْبِ زَيْدٍ مِنْ عَيْدِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُهُ عَلَى التَّعْيِينِ، وَيُقَالُ: إِنَّهُ نَصٌّ عَلَيَّ ضَرْبِ جُمَّلَةٍ عَيْدِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ سِوَاهُمْ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم أن «النص» قد يكون كلمة مفردة، وقد يكون من كلمتين، وقد يكون مركباً من كلمتين فصاعداً<sup>(١)</sup> يصير المجموع نصًّا، وقد يكون اللفظ الواحد أو المركب مع القرائن الحالية أو المقالية؛ كما اختاره إمام الحرمين، وكان غرض المصنف تعريف «النص» إذا كان لفظاً واحداً؛ على ما بينه فى الاحتراز.

وقوله: «كل كلام» استعمل «الكلام» على اصطلاح الأصوليين، وكان اختار فى «كتاب اللغات» اصطلاح اللغويين.

وقوله: «كل كلام» دخل فيه كل ما يسمى «كلمة»؛ فإنها كلام عندهم.

واحترز بقوله: «كل كلام» عن الأدلة العقلية والأفعال والمجمل مع بيانه؛ فإن شيئاً منها لا يسمى نصًّا؛ لأنه ليس بكلام:

أما الأدلة العقلية: فظاهر. وأما الأفعال فتقيد الكلام. وأما خروج المجمل مع البيان بهذا القيد: فلأنه<sup>(٢)</sup> قصد به ما يكون كلاماً واحداً، وجعل التنكير دالاً على وحدته، والمجمل مع بيانه تارة: يكون البيان قولاً، فيخرج بقيد الوحدة، وتارة يكون البيان غير القول، فيخرج بقيد الكلام؛ وقد ظهر بهذا أن مراده تعريف النص إذا كان كلمة واحدة، ويسمى كلاماً عندهم. وبقولنا يظهر: يخرجُ الجمل.

(١) فى «ب»: أو.

(٢) فى «ب»: فإنه.

لا يقال: قوله: «احترزنا بقولنا: «كل كلام» عن الجمل مع بيانه»: عليه سؤالان:

أحدهما: قلتم في الحد: لفظ الكلام لا لفظ النص، وينبغي أن يقول: الجمل مع مبينه لا يسمى كلاما، فأما النص: فلا مدخل له ههنا؛ لأنه لفظ المحدود لا لفظ القيد الواقع في الحد للاحتراز.

وثانيهما: لا نسلم أن الجمل مع بيانه لا يسمى كلاما ولا نصاً.

قوله: «ولأن البيان قد يكون بغير القول، والنص لا يكون إلا قولاً».

قلنا: نعم، ولكن الجمل الذى بيانه قول لا يخرج حينئذ. لأننا نقول: قد بينا أن قوله: [٤٧/ب] «كلام» قيد التنكير يدل على الوحدة؛ فيصير التعريف هكذا: «النص كل كلام واحد؛ وبه يندفع الجمل مع المبين بقسميه على ما بيناه.

وقوله: الجمل مع البيان لا يسمى «نصاً» حذف التعليل؛ فإن معناه: لأنه ليس بكلام واحد، ولك أن تصرح فى التعريف به، فتقول: النص: كل كلام واحد.. إلى آخره»، والمصنف أراد ذلك. وفى التعريف المذكور نظر سنذكره فى شرحنا لرسم «الظاهر».

تنبيه: «النص» يطلق على وجوه ثلاثة:

الأول: الدال على معنى لا يحتمل غيره.

الثانى: الظاهر على ما يتضح.

الثالث: اللفظ الدال على المعنى، سواء كانت دلالته بطريق التنصيص أو الظهور.

واعلم: أن المصنف لما فسر النص بالتفسير المذكور، قال: «واحترزنا بقولنا: «لا يتناول غيره» عن قولهم: اضرب عبيدى، ويقال: «نص على ضرب جملة عبيده». أورد عليه بأنه إذا فسرنا «النص» باللفظ الدال كيفما كان - كانت العمومات نصوصاً فى ثبوت الحكم فى كل فرد من أفرادها، ونسبة اللفظ إلى أفرادها الداخلة فيه بحسب العموم فيه واحدة، فلو لم يكن نصاً على فرد، لزم ذلك فى جميع الأفراد.

ثم قولكم «نص على ضرب جميعهم» يبطل ذلك؛ لأن ثبوت المجموع يتوقف على ثبوته فى كل فرد، فإذا خرج فرد، خرج المجموع عن أن يكون منصوباً عليه؛ وحينئذ يتعين أن يكون قولكم: «ولا يتناول أكثر منه»، لا معنى له فى الاحتراز؛ لأننا نقول: هذا السؤال مندفع؛ لأنه إلزام بحكم تفسير النص: باللفظ الدال كيف كان، ولم يذكره المصنف بهذا التفسير، وتعريفه النص ينافى هذا.

أما قوله: «إذا لم يكن كل واحد واحد من عبده منصوفاً - خرج المجموع عن أن يكون منصوفاً عليه»:

قلنا: [ممنوع؛ وذلك] (١) لأنه لا يلزم من عدم ثبوت الحكم لكل فرد فرد ألا أن يثبت للمجموع، وفى المجموعة كفاية؛ فإن هذا الحكم لا يثبت لكل فرد من الأفراد [٤٨/أ]، ويثبت للجملة من حيث هى.

دقيقة: يجب عليك أن تفهم أن صيغ العموم ليست مدلولاتها الكلى المجموعى؛ بل الكلى العددى، بحيث توجد حصة فرد فرد من النوع محذوفاً عنها عوارضها المشخصة، سواء كانت صيغته صيغة نفى أو إثبات.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «الخامس: الظاهرُ:

وهو: [ما] لا يفتقرُ فى إفادته لمعناه إلى غيره؛ سواءً أفاده وحده، أو أفاده مع غيره. وبهذا القيد الأخير يمتاز عن النص امتياز العام عن الخاص.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قوله: «الظاهر: كل كلام لا يفتقر فى إفادته لمعناه إلى غيره» يخرج الجممل وحده، فقولنا: «كلام» يتناول النص والجممل وحده، وقولنا: «لا يفتقر فى إفادته لمعناه إلى غيره» يخرج الجممل وحده، أى مجرداً عن البيان.

وقولنا: «أفاده وحده أو مع غيره» يخرج النص؛ لأن هذه الإفادة بوصف كونها أعم من الإفادة وحده أو مع غيره، تختص بالظاهر.

وإذا اتضح ذلك فلا بد من قيد تعريف النص بقيد يخرج الظاهر لأنه وإن كان نوعاً له وأخص منه، لكن يجب ألا يكون حد الآخر قطعاً، ولا رسم أحدهما رسماً للآخر وإن وجب صدق اسم العام وحده على الخاص، فافهم ذلك. وحيث نقول: النص لفظ واحد تظهر إفادته لمعناه بنفسه، وإن زدت «لا بغيره» كان أبلغ فى الإيضاح.

لا يقال: إن حد النص السابق لا يمنع دخول الظاهر فيه، ولا عموم ولا خصوص، بل التفسيران عامان؛ فلم يصدق إلا على الظاهر، والنص الذى يمتثل معنى واحداً لم يتعرض له.

ويلزم - أيضاً - صدق الظاهر على النص؛ لكونه أعم منه، فىكون كل نص ظاهراً، والاصطلاح بأباه؛ لأننا نقول: قد بينا فى كل واحد من التعريفين قيداً يدفع دخوله فى تعريف الآخر.

وأما قوله: «الاصطلاح يأباه» فهو ممنوع؛ بل بيان هذا الاصطلاح يؤخذ من هذا الموضوع، وإن خالف ما سبق من الاصطلاح.

قال المصنف - رضى الله عنه - : وَكُنَّا قَدْ قُلْنَا فِي بَابِ اللُّغَاتِ: إِنَّ النَّصَّ هُوَ: اللَّفْظُ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ اسْتِعْمَالَهُ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ الْوَاحِدِ، وَالظَّاهِرُ هُوَ: الَّذِي يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ احْتِمَالًا مَرْجُوحًا؛ وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ التَّعْرِيفَيْنِ.

### السَّادِسُ: الْمُجْمَلُ:

وَهُوَ فِي عُرْفِ الفُقَهَاءِ: «مَا أَفَادَ شَيْئًا مِنْ جُمْلَةِ أَشْيَاءٍ، هُوَ مُتَعَيِّنٌ فِي نَفْسِهِ، وَاللَّفْظُ لَا يُعَيِّنُهُ. وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ قَوْلُكَ: «اضْرِبْ رَجُلًا»؛ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ أَفَادَ ضَرْبَ رَجُلٍ، وَهُوَ لَيْسَ بِمُتَعَيِّنٍ فِي نَفْسِهِ، فَأَيُّ رَجُلٍ ضَرَبْتَهُ جَازَ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ اسْمُ «الْقُرْءِ»؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ: إِمَّا الطَّهْرَ وَحَدَهُ، وَإِمَّا الْحَيْضَ وَحَدَهُ؛ وَاللَّفْظُ لَا يُعَيِّنُهُ.

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] - يُفِيدُ وَجُوبَ فِعْلٍ مُتَعَيِّنٍ فِي نَفْسِهِ، غَيْرِ مُتَعَيِّنٍ بِحَسَبِ اللَّفْظِ.

الشرح: قال صاحب: «التحصيل»<sup>(١)</sup>: ما ذكره ههنا يقتضى كون [٤٨/ب] النص قسما من الظاهر، وما ذكره ثم يقتضى كونه قسما له؛ وبينهما تناف.

والجواب عنه: هو أن إمام الحرمين نقل في كتاب «البرهان» عن الشافعى - رضى الله عنه - أنه كان يسمى الظاهر نصا؛ وكذلك القاضى وبعض أصحابنا، قال: النص: لفظ مقيد لا يقبل التأويل.

وإذا عرفت ذلك فنقول: النص والظاهر إن كان لكل واحد منهما حقيقة واحدة، فبين التعريفين منافاة جزما، وإن كان لكل واحد مفهومان، فيكون اللفظ مشتركا صادقا على حقيقتين مختلفتين؛ فلا منافاة.

وبالجملة: هذا عائد إلى الاصطلاح، والذي يشعر به كلام المتقدمين أنه حقيقة واحدة. وأما تعريف الجمل فهو لأبى الحسين البصرى، واعترض عليه صاحب «الإحكام» وقد تكلمنا عليه سؤالا وجوابا، فلا نعيده.

قال المصنف - رضى الله عنه - : السَّابِعُ: الْمُؤَوَّلُ:

وَالتَّأْوِيلُ: عِبَارَةٌ عَنِ احْتِمَالِ يَعْضُدُهُ دَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي

٤٧ ..... فى المجلد والمبين  
دَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ. وَأَمَّا «المَحْكَمُ»، وَ«المَتَشَابَهُ» - فَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُمَا فِي بَابِ اللُّغَاتِ. وَاللَّهُ  
أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : التأويل: عبارة عن: احتمال يعضده دليل يصير به  
أغلب على الظن.

قال الإمام فى «البرهان»<sup>(١)</sup>: التأويل رد اللفظ الظاهر إلى ما إليه مآله؛ فإذن: التأويل:  
صرف اللفظ إلى غيره لا نفس الاحتمال.

وقال الغزالي<sup>(٢)</sup>: هو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من [المعنى الذى  
يدل عليه] الظاهر، وهو بعينه الذى ذكره المصنف. واستضعف بأنه ليس من شرط  
التأويل أن يعضده دليل فيصير به أغلب على الظن، بل قد لا يعضده، أو يعضده دليل  
يساويه.

لا يقال: فسر المصنف فى اللغات «التأويل» بالاحتمال المرجوح كيفما كان، وفسره  
ههنا بالراجح بسبب العاضد، وبينهما تناف.

لأننا نقول: لا تنافى؛ لأن المرجوح فى نفسه يصير راجحاً بحسب الدليل، والله أعلم  
بالصواب.

\* \* \*

(١) ينظر البرهان (١/٥١١) (٤٢٤).

(٢) ينظر المستصفى (١/٣٨٧).

## القِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمُجْمَلِ

وَفِيهِ مَسَائِلٌ:

### المَسْأَلَةُ الْأُولَى فِي أَقْسَامِ الْمُجْمَلِ

قال المصنف - رحمه الله -: الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَصْلًا، أَوْ مُسْتَنْبَطًا مِنْهُ: وَالْأَصْلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظًا، أَوْ فِعْلًا:

أَمَّا اللَّفْظُ: فِيمَا أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَالِ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلًا فِي مَوْضُوعِهِ، أَوْ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ، أَوْ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلًا: لَا فِي مَوْضُوعِهِ، وَلَا فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ:

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ - فَذَلِكَ هُوَ: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُحْتَمِلًا لِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ؛ فَلَمْ يَكُنْ حَمْلُهُ عَلَى بَعْضِهَا أَوْلَى مِنَ الْبَاقِي.

ثُمَّ تَنَاولُ اللَّفْظُ لِتِلْكَ الْمَعَانِي: إِمَّا بِحَسَبِ مَعْنَى وَاحِدٍ مُشْتَرِكٍ بَيْنَ الْكُلِّ، وَهُوَ الْمُتَوَاطُئُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] - أَوْ لَا بِحَسَبِ مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ الْمُشْتَرِكُ؛ كَلَفْظِ «الْقُرْءِ».

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ: أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَالِ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ - فَهُوَ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِصِفَةِ مُجْمَلَةٍ، أَوْ اسْتِنَاءِ مُجْمَلٍ، أَوْ بِدَلِيلٍ مُفْصَلٍ مَجْهُولٍ:

مِثَالُ الصَّفَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى: لَوْ اقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ - لَمْ يَفْتَقِرْ فِيهِ إِلَى بَيَانٍ؛ فَلَمَّا قَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿مُحْصِنِينَ﴾، وَلَمْ نَذَرِ مَا الْإِحْصَانُ - لَمْ نَعْرِفْ مَا أُبِيحَ لَنَا.

وَمِثَالُ الاسْتِنَاءِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١].

وَمِثَالُ الدَّلِيلِ الْمُنْفَصِلِ الْمَجْهُولِ: كَمَا إِذَا قَالَ الرَّسُولُ ﷺ - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]: الْمُرَادُ [مِنْهُ] بَعْضُهُمْ، لَا كُلَّهُمْ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ - وَهُوَ: أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالِإِجْمَالِ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَعْمَلًا: لَا فِي مَوْضُوعِهِ، وَلَا فِي بَعْضِ مَوْضُوعِهِ - فَهُوَ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: الْأَسْمَاءُ الشَّرْعِيَّةُ. وَالْآخَرُ: غَيْرُهَا.

مِثَالُ الْأَوَّلِ: كَمَا إِذَا أَمَرْنَا الشَّرْعُ بِالصَّلَاةِ، وَنَحْنُ لَا نَعْلَمُ انْتِقَالَ هَذَا الْإِسْمِ إِلَى هَذِهِ الْأَفْعَالِ - احْتَجْنَا فِيهِ إِلَى بَيَانٍ.

وَالثَّانِي: الْأَسْمَاءُ الَّتِي دَلَّتِ الْأَدِلَّةُ عَلَى أَنَّهَا لَا يَجُوزُ حَمْلُهَا عَلَى حَقَائِقِهَا، وَلَيْسَ بَعْضُ مَجَازَاتِهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ، بِحَسَبِ اللَّفْظِ؛ فَلَا بَدَّ مِنَ الْبَيَانِ.

أَمَّا الْفِعْلُ فَإِنَّ مَجْرَدَ وُقُوعِهِ - لَا يَدُلُّ عَلَى وَجْهِ وُقُوعِهِ؛ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَقْتَرِنُ بِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ؛ وَحَيْثُذِي: يُسْتَعْنَى عَنِ الْبَيَانِ، وَقَدْ لَا يَقْتَرِنُ بِهِ ذَلِكَ؛ فَيَكُونُ مُجْمَلًا:

مِثَالُ الْأَوَّلِ: إِذَا رَأَيْنَا الرَّسُولَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مُوَاطِئًا عَلَى الْإِيْتَانِ بِالسُّجُودَيْنِ - عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ.

مِثَالُ الثَّانِي: أَنْ يَقُومَ مِنَ الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ، وَلَا يَجْلِسَ قَدَرَ التَّشْهَدِ - جَوَازًا أَنْ يَكُونَ قَدْ سَهَا فِيهِ، وَأَنْ يَكُونَ قَدْ تَعَمَّدَ ذَلِكَ؛ لِيَدُلَّنَا عَلَى جَوَازِ تَرْكِ هَذِهِ الْجِلْسَةِ.

وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْأَصْلِ - فَهُوَ الْقِيَاسُ؛ وَلَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ الْإِجْمَالُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

\* \* \*

### المسألة الثانية

يَجُوزُ وُرُودُ الْمُجْمَلِ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامِ رَسُولِهِ ﷺ - وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: وَوُقُوعُهُ فِي الْآيَاتِ الْمُتَلَوَّةِ. وَاحْتِجَّ الْمُتَكِرُّ: بِأَنَّ الْكَلَامَ: إِمَّا أَنْ يُذْكَرَ لِلإِفْهَامِ، أَوْ يُذْكَرَ لَا لِلإِفْهَامِ: وَالثَّانِي: عَمَّتْ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وَالْأَوَّلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ قَرَنَ بِالْمُجْمَلِ مَا يُبَيِّنُهُ، أَوْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ:

وَالْأَوَّلُ: تَطْوِيلٌ مِنْ غَيْرِ فَايِدَةٍ؛ لِأَنَّ التَّنْصِيصَ عَلَيْهِ أَسْهَلُ وَأَدْخَلُ فِي الْفَصَاحَةِ مِنْ

.....الكاشف عن المحصول  
ذَكَرَهُ بِاللَّفْظِ الْمُجْمَلِ، ثُمَّ بَيَّنَّ الْمُجْمَلِ بِلَفْظٍ آخَرَ.

وَأَيْضًا: فَيُحْوِزُ أَنْ يَصِلَ الْإِنْسَانُ إِلَى ذَلِكَ الْمُجْمَلِ قَبْلَ وُصُولِهِ إِلَى ذَلِكَ الْبَيَانِ؛  
فَيَكُونُ سَبَبًا لِلْحَيْرَةِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَرَادَ الْإِفْهَامَ مَعَ أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ مَعَهُ مَا يَدُلُّ  
عَلَيْهِ - كَانَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ سَاقِطٌ عَنَّا؛  
لِأَنَّ عِنْدَنَا: يَفْعَلُ اللَّهُ مَا شَاءَ، وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ: فَلَا يَتَّعَدُ أَنْ يَكُونَ فِي ذِكْرِهِ بِاللَّفْظِ الْمُجْمَلِ، ثُمَّ إِرْدَافِ ذَلِكَ  
الْمُجْمَلِ بِالْبَيَانِ - مَصْلَحَةٌ لَا يُطَلَعُ عَلَيْهَا، وَمَعَ الْاِحْتِمَالِ: لَا يَبْقَى الْقَطْعُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال: رضى الله عنه - اعلم أن كلام المصنف في هذا القسم ظاهر غنى عن  
البسط، غير أنه يتجه عليه إشكالات، فلنوردها:

الأول: قوله: «الدليل الشرعى: إما أن يكون أصلاً أو مستنبطاً» فيما أن يكون المراد  
بهذا الكلام حصر [٤٩/أ] الأدلة الشرعية مطلقاً، أو حصر الأدلة الشرعية المحتملة  
للإجمال:

فإن كان مراده الأول: فلا حصر فيما ذكره؛ فإن الأدلة الشرعية من جملتها:  
الإجماع، والبراءة الأصلية.

وإن كان مراده الثانى: فالدليل المستنبط غير داخل فى مورد التقسيم:

فالصواب أن يقال: الدليل الذى يمكن أن يعرض له الإجمال هو الدليل اللفظى أو  
الفعلى.

الثانى: هو أنه جعل اللفظ المتواطىء من الألفاظ المحكوم عليها بالإجمال حال كونه  
مستعملاً فى موضوعه، وهذا باطل؛ لأنه متى استعمل اللفظ المتواطىء فى موضوعه وهو  
القدر المشترك - لا يكون بجملاً.

نعم: إذا استعمل فى غير موضوعه: فإن استعمل فى مورد من موارده بخصوص ذلك  
المورد من غير تعيين - كان خارجاً عن هذا القسم، داخلاً فى القسم الثانى، ويحكم على  
اللفظ بالإجمال لا حال كون اللفظ مستعملاً فى موضوعه، ولا فى بعض موضوعه.

الثالث: هو أنه جعل الفعل من أقسام المجمل ههنا، وتعريفه للمجمل يشعر بإخراجه  
عنه، وصوابه: الإدخال فى تعريفه أو الإخراج من أقسام هذا المجمل وإفراده بالإجمال



الفعلى.

الرابع: أنه أدخل الإجمال الحاصل بسبب<sup>(١)</sup> التركيب؛ كما فى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وكقولهم: «فلان طيب ماهر»، ونحن نقلنا جميع ما يحتمل الإجمال فيما تقدم، فليطلب منه.

والذى ذكره المصنف هو هذا اللفظ المشترك، إذا لم يحمل على جميع مفهوماته، والمتواطئ إذا أريد به فرد معين من موارده، والعام المخصوص بصفة جملة؛ كالإحصان، أو استثناء مجمل، أو دليل منفصل مجهول.

وإذا خرجت الحقيقة عن الإرادة، ولفظ مجازات متساوية، فاللفظ مجمل بالنسبة إلى تلك المجازات.

وإذا علمنا انتقال اللفظ من المفهوم اللغوى إلى غيره، ولم نعلم المنتقل إليه - كان اللفظ مجملاً باعتبار أفراد المنتقل إليه قبل العلم بها. ولا يقال: خرج عما ذكره المصنف من أقسام الدليل الشرعى: التقرير، والاستحسان، وقرائن الأحوال [٤٩/ب]، وظاهر الحال؛ لأننا نقول: لا يتجه شىء مما ذكرتم على كلام المصنف، فالتفسير المرضى عبارة عن تخصيص العلة، ولا يقال: تخصيص العلة دليل شرعى، وقرائن الأحوال ليست من الأدلة الشرعية.

وأما التقرير: فهو إما قول أو فعل أو سكوت قام مقام أحدهما. والعوائد ليست أدلة شرعية؛ بل إذا قررها الشرع، صارت معتبرة، فالمعتبر التقرير لا العوائد.

\* \* \*

## الْقَوْلُ فِي أُمُورٍ ظَنَّ أَنَّهَا مِنَ الْمُجْمَلَاتِ وَلَيْسَتْ كَذَلِكَ

وَفِيهِ مَسَائِلٌ:

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

ذَهَبَ الْكَرَّخِيُّ: إِلَى أَنَّ التَّحْلِيلَ وَالتَّحْرِيمَ الْمُضَافَيْنِ إِلَى الْأَعْيَانِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يَقْتَضِي الْإِجْمَالَ.

وَعِنْدَنَا: أَنَّهُ يُفِيدُ - بِحَسَبِ الْعُرْفِ - تَحْرِيمَ الْفِعْلِ الْمَطْلُوبِ مِنْ تِلْكَ الذَّاتِ، فَيُنْفِئُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] - تَحْرِيمَ الْإِسْتِمْتَاعِ، وَمِنْ قَوْلِهِ:

(١) فى «ب»: بسببه.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] - تَحْرِيمُ الْأَكْلِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ هِيَ الْأَفْعَالُ الْمَطْلُوبَةُ مِنْ تِلْكَ الْأَعْيَانِ.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّا نُسَلِّمُ كَوْنَهُ مَجَازًا فِي اللَّغَةِ؛ لَكِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْعُرْفِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الَّذِي يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: «هَذَا طَعَامٌ حَرَامٌ» - تَحْرِيمُ أَكْلِهِ، وَمِنْ قَوْلِهِ: «هَذِهِ الْمَرْأَةُ حَرَامٌ» - تَحْرِيمُ وَطْئِهَا؛ وَمُبَادَرَةُ الْفَهْمِ دَلِيلُ الْحَقِيقَةِ.

وَتَانِيهَا: مَا رُوِيَ أَنَّهُ - ﷺ - قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ؛ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَحَمَلُوهَا، وَبَاعُوهَا»؛ فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ تَحْرِيمَ الشُّحُومِ أَفَادَ تَحْرِيمَ كُلِّ أَنْوَاعِ التَّصَرُّفِ؛ وَإِلَّا - لَمْ يَتَوَجَّهَ الدَّمُ عَلَيْهِمْ فِي الْبَيْعِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ قَوْلِنَا: «فَلَانٌ يَمْلِكُ الدَّارَ» - قُدْرَتُهُ عَلَى التَّصَرُّفِ فِيهَا؛ بِالسُّكْنَى وَالْبَيْعِ، وَمِنْ قَوْلِنَا: «فَلَانٌ يَمْلِكُ الْجَارِيَةَ» - قُدْرَتُهُ عَلَى التَّصَرُّفِ فِيهَا؛ بِالْبَيْعِ، وَالْوَطْءِ، وَالِاسْتِحْدَامِ؛ وَإِذَا جَازَ أَنْ تَتَخَلَّفَ فَائِدَةُ الْمَلِكِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ - جَازَ مِثْلُهُ فِي التَّحْرِيمِ وَالتَّحْلِيلِ.

اِحْتِجَّ الْكَرْحِيُّ: بِأَنَّ هَذِهِ الْأَعْيَانَ غَيْرُ مَقْدُورَةٍ لَنَا، لَوْ كَانَتْ مَعْدُومَةً؛ فَكَيْفَ إِذَا كَانَتْ مَوْجُودَةً؟! فَإِذَنْ: لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ بَلِ الْمُرَادُ تَحْرِيمُ فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ الْأَعْيَانِ، وَذَلِكَ الْفِعْلُ غَيْرُ مَذْكُورٍ، وَكَيْسَ إِضْمَارُ بَعْضِهَا - أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ: فَإِنَّمَا أَنْ نُضْمِرَ الْكُلَّ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ إِضْمَارٌ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ تَتَوَقَّفَ فِي الْكُلِّ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأَيْضًا: مَا لِأَيَّةٍ لَوْ دَلَّتْ عَلَى تَحْرِيمِ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ - لَوْجَبَ أَنْ يَتَعَيَّنَ ذَلِكَ الْفِعْلُ فِي كُلِّ الْمَوَاضِعِ؛ وَكَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] - حُرْمَةُ الْإِسْتِمْتَاعِ، وَبِقَوْلِهِ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] حُرْمَةُ الْأَكْلِ.

وَالجَوَابُ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ إِضَافَةُ التَّحْرِيمِ إِلَى الْأَعْيَانِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: «لَيْسَ إِضْمَارُ بَعْضِ الْأَحْكَامِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ» - مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْعُرْفَ يَقْتَضِي إِضَافَةَ ذَلِكَ التَّحْرِيمِ إِلَى الْفِعْلِ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان ذكر الشيخ أبو الحسن وأبو عبد الله البصرى: إلى أن ذلك يقتضى الإجمال، ولا يصح التعلق<sup>(٢)</sup> بظاهره؛ لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات، وليس ذلك فى مقدورنا، لو كان معدوماً<sup>(٣)</sup>، فكيف وهو موجود؟ فلم يجوز أن تحرم علينا؛ ووجب أن يكون المراد منه تحريم فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات.

وإذا لم يكن ذلك الفعل المذكوراً فى الآية، لم [يمكن أن] يستدل بها على تحريم فعل دون فعل.

وقال أبو على وأبو هاشم وقاضى القضاة: إن ذلك ليس بمجمل، [بل] هو من ظاهر العرف فى تحريم الاستمتاع [بالأمهات].

قال صاحب: «الإحكام»<sup>(٤)</sup>: الذى صار إليه أصحابنا وجماعة من المعتزلة؛ كالقاضى عبد الجبار والجبائين وأبى الحسين البصرى: أن التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيه؛ خلافاً للكرخى وأبى عبد الله البصرى.

قال ابن الحاجب: الجمهور على أنه لا إجمال فى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] خلافاً للكرخى وأبى عبد الله البصرى.

أما القطع بأن من استقرأ لغة العرب علم أن المراد عندهم عرفاً فى مثله الفعل المقصود من ذلك، وهو الأكل فى المأكول، والشرب فى المشروب: احتج المصنف بوجه:

الأول: أن السابق إلى الذهن من تحريم الميتة أكلها، ومن تحريم الخمر شربها؛ فلا إجمال، وفيه نظر؛ وذلك لأن [أ/٥٠] الكرخى يدعى الإجمال من حيث اللغة، والخصوم ينفون الإجمال من حيث العرف، فاسم العرف نقل اللفظ من تحريم العين إلى تحريم الفعل المقصود منه؛ فلا منافاة بين الكلامين.

الوجه الثانى: أنه قال - ﷺ -: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ؛ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَجَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا»<sup>(٥)</sup>(٦). أى: خلطوها باللحم.

(١) ينظر المعتمد (٣٠٧/١).

(٢) فى «ب»: التعليق.

(٣) فى «أ»: الإجمال، ولا يصح التعليق بظاهره معدوماً.

(٤) ينظر الإحكام (١٠/٣).

(٥) فى «أ»: فباعوها.

(٦) أخرجه البخارى (٤٢٤/٤) كتاب البيوع: باب بيع الميتة والأصنام حديث (٢٢٣٦) ومسلم =

= (١٢٠٧/٣) كتاب المساقاة: باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام حديث (١٥٨١/٧١) وأحمد (٣٢٦، ٣٢٤/٣) وأبو داود (٧٥٧-٧٥٦/٣) كتاب البيوع: باب فى ثمن الخمر والميتة حديث (٣٤٨٦) والترمذى (٥٩١/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء فى بيع جلود الميتة والأصنام حديث (١٢٩٧) والنسائى (٣١٠-٣٠٩/٧) كتاب البيوع: باب بيع الخنزير، وابن ماجه (٧٣٢/٢) كتاب التجارات: باب ما لا يحل بيعه حديث (٢١٦٧) وأبو يعلى (٣٩٦-٣٩٥/٣) رقم (١٨٧٣) وابن الجارود (٥٧٨) والبيهقى (١٢/٦) كتاب البيوع باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. والبعوى فى «شرح السنة» (٢١٨/٤) - بتحقيقنا من طريق يزيد بن أبى حبيب عن عطاء بن أبى رباح عن جابر به. وقال الترمذى: حسن صحيح. وفى الباب عن عمر بن الخطاب وابن عباس وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو ويحيى بن عباد وأنس بن مالك: حديث عمر بن الخطاب: أخرجه البخارى (٤٨٣/٤) - كتاب البيوع: باب لا يذاب شحم الميتة ويباع ودكه حديث (٢٢٢٣) ومسلم (١٢٠٧/٣) كتاب المساقاة: باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام حديث (١٥٨٢/٧٢) والنسائى (١٧٧/٧) كتاب الفرع والعتيرة: باب النهى عن الانتفاع بما حرم الله عز وجل وابن ماجه (١١٢٢/٢) كتاب الأشربة: باب التجارة فى الخمر حديث (٣٣٨٣) والدارمى (١١٥/٢) كتاب الأشربة: باب النهى عن الخمر وشرائها وأحمد (٢٥/١) والحميدى (٩/١) رقم (١٣) وعبد الرزاق (١٩٦-١٩٥/٨) رقم (١٤٨٥٤) وابن الجارود رقم (٥٧٧) وأبو يعلى (١٧٨/١) رقم (٢٠٠) والبعوى فى «شرح السنة» (٢٢٠/٤-٢٢١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق طاوس عن ابن عباس قال: بلغ عمر أن فلانا باع خمراً فقال: قاتل الله فلاناً ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوا فباعوها.

حديث ابن عباس: أخرجه أحمد (٢٩٣، ٢٤٧/١) وأبو داود (٣٠٢/٢) كتاب البيوع: باب فى ثمن الخمر والميتة حديث (٣٤٨٨) والبيهقى (١٣/٦) كتاب البيوع: باب تحريم بيع ما يكون نجساً لا يحل أكله، كلهم من طريق أبى الوليد عن ابن عباس قال: رأيت رسول الله ﷺ جالساً عند الركن قال: فرفع بصره إلى السماء فضحك فقال: لعن الله اليهود ثلاثاً «إن الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها وإن الله تعالى إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه».

حديث أبى هريرة: أخرجه البخارى (٤٨٤/٤) كتاب البيوع: باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه حديث (٢٢٢٤) ومسلم (١٢٠٨/٣) كتاب المساقاة: باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام حديث (١٥٨٣) من طريق سعيد بن المسيب عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «قاتل الله يهوداً حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها».

حديث عبد الله بن عمر: أخرجه أحمد (٢١٣/٢) عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ عام الفتح يقول: إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير. فقيل يا رسول الله: أ رأيت شحوم الميتة فإنه يدهن به الجلود ويستصبح بها الناس فقال: لا، هى حرام، ثم قال: قاتل الله اليهود إن الله =

وجه الاستدلال به: أن لعن النبي - ﷺ - لليهود - يدل على أن تحريم الشحوم أفاد تحريم جميع أنواع التصرف في الشحم، وإلا لم يتوجه اللعن في البيع، وإذا أفاد تحريم الشحم وهو العين تحريم جميع أنواع التصرف - لم يبق في اللفظ إجمال في التحريم المضاف إلى العين، وفيه نظر؛ لأنه يناقض ما سبق من أن تحريم العين يفيد تحريم الفعل المقصود من ذلك العين.

ويجب حمل الحديث: على أنه كان تحريم الشحم أفاد تحريم جميع أنواع التصرف عليهم؛ وإلا لم يستحقوا اللعن.

والوجه الثالث: هو أنا إذا قلنا: يملك الدار، أى: يقدر على التصرف فيها بالبيع والإجارة والإعارة وغيرها، وإذا قلنا: يملك الجارية، ففائدته: أنه يملك التصرف فيها بالبيع والاستخدام والوطء.

وإذا جاز اختلاف فائدة الملك على الوجه المذكور، فلم لا يجوز مثله في التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان؟!.

فإذا أضيف التحريم إلى المشروب، أفاد تحريم الشرب، وإذا أضيف إلى المأكول، أفاد تحريم الأكل، وإلى الملبوس، أفاد تحريم اللبس، والحُكْمُ: أن هذا الكلام خارج مخرج المطالبة، وهو في مقام الاستدلال؛ فلا وجه له على ظاهره.

فإن أريد تقريره على وجه يكون دليلاً، فطريقه القياس، وهو بعيد ههنا؛ إذ لا جامع بينهما، أو يدعى رفع الاستحالة العقلية المانعة من اختلاف الفوائد، والأمر كذلك؛ إذ لا

---

= لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها. وذكره الهيثمي في «المجمع» (٩٤/٤) وقال: رواه أحمد والطبراني في الأوسط إلا أنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب وثنم الخنزير وعن مهر البغي وعن عسب الفحل. ورجال أحمد ثقات وإسناد الطبراني حسن.

حديث يحيى بن عباد: ذكره الهيثمي في «المجمع» (٩٢/٤) عنه قال: أهدى للنبي ﷺ زق خمر بعدما حرمت فلما أتى بها النبي ﷺ فقال: إن الخمر قد حرمت. فقال بعضهم: لو باعوها فأعطوا ثمنها فقراء المسلمين فأمر بها النبي ﷺ فأهرقت في واد من أودية المدينة وقال: لعن الله اليهود حرمت عليهم شحومها فباعوها وأكلوا أثمانها. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه أشعث بن سوار وهو ثقة وفيه كلام.

حديث أنس بن مالك: أخرجه أحمد (٢١٧/٣) وأبو يعلى (٣٨٢/٥) رقم (٣٠٤٢) وابن حبان (١١١٩ - موارد) من طريق عبد الرزاق وهو في مصنفه (٢١١/٩ - ٢١٢) رقم (١٦٩٧٠) من حديث أنس بن مالك مرفوعاً بلفظ: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها.

الكاشف عن المحصول ..... استحالة فيما ادعاه عقلاً، والنزاع ليس فيها، بل هذا القدر مسلم. والذي نقوله أن هذا الكلام يصلح أن يكون جواباً ومعارضة من جهة الكرخى، وقد ذكرها فى الكتاب، وهو أنه قال: لو اقتضى إضافة التحريم إلى الأعيان تحريم فعل معين، لكان المراد من تعليق التحريم بالأعيان ذلك الفعل بعينه، ولا يختلف ذلك باختلاف الأعيان؛ هذه هى المعارضة.

والوجه الرابع (١): جواب هذه المعارضة؛ فإننا نقول: لم لا يجوز اختلاف المعنى بحسب اختلاف الأعيان؛ كما ذكرنا من النظر فى الملك المضاف إلى الأعيان؟!

وهذا الكلام على هذا الوجه صحيح، وأما على الوجه الذى ذكره فلا صحة له.

احتج الكرخى على مذهبه: بأن قال: لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره.

والدليل عليه: أن الأعيان لا يتعلق بها قدرتنا أصلاً، فإنها لو كانت معدومة لما قدرنا (عليها) (٢) فكيف إذا كانت موجودة؛ لأن إيجاد الموجود ممتنع مطلقاً؟!

والحاصل: أن التحليل والتحريم يستدعى قدرة المكلف على ما أبيح له لو حرم عليه؛ وإلا لزم التكليف بالحال، وذلك غير جائز على أصله، ولا قدرة للعبد على العين باتفاق العقلاء، والخلاف فى الأفعال لا فى الأعيان.

وإذا ثبت ذلك، فلا يمكن أن يتعلق التحريم والتحليل بالأعيان، فنخرج اللفظ عن ظاهره. وباقى الكلام ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

ذَهَبَ بَعْضُ الْحَنَفِيِّينَ إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ مَسْحَ جَمِيعِ الرَّأْسِ، وَمَسْحَ بَعْضِهِ؛ وَإِذَا ظَهَرَ الْإِحْتِمَالُ - يَثْبُتُ الْإِجْمَالُ.

وَقَالَ آخَرُونَ: لَوْ حُلِينَا وَاللَّفْظَ - لَمَسَحْنَا جَمِيعَ الرَّأْسِ؛ لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ.

وَقَالَ ابْنُ جَنَى: «لَا فَرْقَ فِي اللَّغَةِ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «مَسَحْتُ بِالرَّأْسِ» وَبَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «مَسَحْتُ الرَّأْسَ»؛ لِأَنَّ الرَّأْسَ اسْمٌ لِلْعَضْوِ بِتَمَامِهِ؛ فَوَجَبَ مَسْحُهُ بِتَمَامِهِ.

وَقَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيِّينَ: إِنَّهَا لِلتَّبَعِيضِ؛ فَهُوَ يُفِيدُ مَسْحَ بَعْضِ الرَّأْسِ.

(١) فى «أ»: الثالث.

(٢) فى «أ»: على شهادتها.

وَقَالَ آخَرُونَ: لَا إِجْمَالَ فِيهِ؛ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَسْحِ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَسْحِ الْكُلِّ بِالِاتِّفَاقِ،  
وَفِي مَسْحِ الْبَعْضِ؛ كَمَا يُقَالُ: «مَسَحْتُ يَدِي بِالْمِنْدِيلِ، وَمَسَحْتُ يَدِي بِرَأْسِ الْيَتِيمِ»،  
وَإِنْ كَانَ إِذَا مَسَحَهَا بِبَعْضِ الرَّأْسِ؛ وَالْأَصْلُ عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ؛ فَوَجَبَ جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِي  
الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مَسْحِ الْكُلِّ، وَمَسْحِ الْبَعْضِ فَقَطْ، وَذَلِكَ هُوَ مُمَاسَّةُ جُزْءٍ مِنَ الْيَدِ  
جُزْءًا مِنَ الرَّأْسِ؛ فَثَبَّتْ: أَنَّ اللَّفْظَ مَا دَلَّ إِلَّا عَلَيْهِ؛ فَكَانَ الْآتِي بِهِ عَامِلًا بِاللَّفْظِ؛ وَحِينَئِذٍ  
لَا يَتَحَقَّقُ الْإِجْمَالُ، وَيَكْفَى فِي الْعَمَلِ بِهِ مَسْحُ أَقْلٍ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ. وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ  
- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم أنه لا إجمال فى هذه الآية؛ خلافاً لبعض  
الحنفية؛ لأن لفظ «الرأس» موضوع لجميع الرأس، فإن لم يثبت عرف ناقل إلى بعض  
الرأس فلا إجمال، وإن ثبت فلا إجمال أيضاً.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: إن قاضى القضاة ذهب إلى أن لفظ «الرأس» لجميعه من  
حيث اللغة، والعرف يقتضى إلصاق المسح بالرأس حفظ الكل أو البعض.

قال أبو الخطاب الحنبلى: الرأس عبارة عن جميعه، فلا يجزئ إلا مسح الجميع، وما  
روى عنه - عليه السلام - أنه مسح بناصيته وعمامته<sup>(٢)</sup> فمسح العمامة يجزئ فى إسقاط الفرض،

(١) ينظر المعتمد (١/٣٠٨).

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسى ص (٩٥)، الحديث (٦٩٩)، وأحمد (٤/٢٤٤)، ومسلم (١/٢٣٠):  
كتاب الطهارة: باب المسح على الناصية والعمامة، الحديث (٢٧٤/٨١)، وأبو داود (١/١٠٤)-  
١٠٥): كتاب الطهارة: باب المسح على الخفين، الحديث (١٥٠)، والترمذى (١/١٧٠)-  
١٧١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى المسح على العمامة مع الناصية حديث (١٠٠)،  
والنسائى (١/٧٦): كتاب الطهارة: باب المسح على العمامة مع الناصية، الحديث (١٧)، وابن  
ماجه (١/١٨١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى المسح على الخفين، الحديث (٤٥٤)، وأبو  
عوانة (١/٢٥٩-٢٦٠): كتاب الطهارة: باب إباحت المسح على العمامة، وابن الجارود فى  
المنتقى (ص: ٣٧): باب المسح على الخفين، الحديث (٨٣)، والطحاوى فى شرح معانى الآثار  
(١/٣٠): باب فرض مسح الرأس فى الوضوء، والدارقطنى (١/١٩٢): كتاب الطهارة: باب فى  
حواز المسح على بعض الرأس، والبيهقى (١/٥٨): كتاب الطهارة: باب مسح بعض الرأس.  
والحديث أصله عند البخارى (١/٣٠٦-٣٠٧): كتاب الوضوء: باب المسح على الخفين،  
الحديث (٢٠٣)، لكن فيه ذكر المسح على الخفين فقط وليس فيه المسح على الناصية والعمامة.  
وللحديث شواهد من حديث عمرو بن أمية الضمري، وبلال، وسلمان، وثوبان وأبى طلحة،  
وأنس بن مالك، وأبى ذر، وأبى أمامة، وصفوان بن عسال، وأبى موسى الأشعري، وخزيمة بن  
ثابت، وأبى سعيد الخدرى، وأبى هريرة، وأبى أيوب، وجابر بن عبد الله.

= أما حديث عمرو بن أمية: فرواه ابن أبي شيبة (٢٣/١): كتاب الطهارات: باب من كان يرى المسح على العمامة، والدارمي (١٨٠/١): كتاب الطهارة: باب المسح على العمامة، وأحمد (١٧٩/٤): والبخاري (٣٠٨/١): كتاب الوضوء: باب المسح على الخفين، الحديث (٢٠٥)، وابن ماجه (١٨٦/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في المسح على العمامة، الحديث (٢٦٥) عنه قال: «رأيت النبي ﷺ يمسح على عمامته وخفيه».

وحديث بلال: أخرجه أبو داود الطيالسي (١٥٢): في مسند بلال مولى أبي بكر رضى الله عنهما، الحديث (١١١٦)، وابن أبي شيبة (٢٢/١): كتاب الطهارات: باب من كان يرى المسح على العمامة، وعبد الرزاق (١٨٨/١): كتاب الطهارة: باب المسح على الخفين، الحديث (٧٣٥-٧٣٦)، وأحمد (١٢/٦)، ومسلم (٢٣١/١)، كتاب الطهارة: باب المسح على الناصية، الحديث (٢٧٥/٨٤)، وأبو داود (١٠٦-١٠٧): كتاب الطهارة: باب المسح على الخفين، الحديث (١٥٣)، والترمذي (١٧٢/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في المسح على العمامة الحديث (١٠١)، والنسائي (٧٥/١): كتاب الطهارة: باب المسح على العمامة. وابن ماجه (١٨٦/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في المسح على العمامة، الحديث (٥٦١)، وأبو عوانة في المسند (٢٦٠/١): كتاب الطهارة: باب إباحت المسح على العمامة، وابن خزيمة (٩٥/١): كتاب الطهارة: باب الرخصة في المسح على الموقين، الحديث (١٨٩)، والحاكم (١٧٠/١): كتاب الطهارة، وصححه، وأقره الذهبي وقال: صحيح وليس عندهما ذكر الموقين، وأبو نعيم في الحلية (١٧٨/٤)، والبيهقي في «السنن» (٦١/١): كتاب الطهارة: باب إيجاب المسح بالرأس، عنه: «أن النبي ﷺ مسح على الخفين والخمار». وعند أبي داود، وابن خزيمة، والحاكم: «أن النبي ﷺ كان يتوضأ، ويمسح على عمامته وموقيه».

وحديث سلمان: أخرجه أبو داود الطيالسي (٩١)، الحديث (٦٥٦)، وابن أبي شيبة (٢٣/١): كتاب الطهارات: باب من كان يرى المسح على العمامة؛ وأحمد (٤٣٩/٥)، وابن ماجه (١٨٦/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في المسح على العمامة، الحديث (١٨٦)، والدولابي في «الكنى» (١١٣/٢)، وابن حبان في الصحيح كما في موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (٧١/١): كتاب الطهارة: باب المسح على الجورين، الحديث (١٧٧)، وأبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان (٩٦/٢)، كلهم من رواية أبي شريح، عن أبي مسلم مولى زيد بن صوحان العبدى، عن سلمان قال: «رأيت رسول الله ﷺ يمسح على خفيه وعلى حماره». وأبو شريح، وأبو مسلم ذكرهما ابن حبان في «الثقات». وأبو شريح هو العبدى ذكره ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٣٩١/٩) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً وقال الذهبي في «الكاشف» (٣٤٦/٣): ثقة وأبو مسلم العبدى ذكره البخاري في «التاريخ الكبير» (٨/٩) وابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٤٣٥/٩) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً وقال الذهبي في «الكاشف» (٣٧٧/٣): وثق. والحديث صححه ابن حبان.

وحديث ثوبان: أخرجه أحمد (٢٨١/٥)، وأبو داود (١٠١/١)، (١٠٢): كتاب الطهارة: باب =



ومسحه على الناصية استحباباً، وقد عبر عن الجميع بالناصية.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: إن لفظ «الرأس» لجميعه عند مالك والقاضي عبد الجبار وابن جنى<sup>(٢)</sup>، وذكر أن الرأس - سواء كان كلاً أو بعضاً - هو الواجب بالآية، وهو

=المسح على العمامة، الحديث (١٤٦)، والحاكم (١٦٩/١): كتاب الطهارة، والبيهقي (٦٢/١): كتاب الطهارة: باب إيجاب المسح بالرأس، من رواية ثور بن يزيد، عن راشد بن سعد، عن ثوبان قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد، فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين» وقال الحاكم: (صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي. قلت: وفيه انقطاع بين راشد بن سعد، وثوبان قال العلامي: في «جامع التحصيل» (١٧٤): قال أحمد بن حنبل: لم يسمع من ثوبان

وللحديث طريق آخر: أخرجه البزار (١٥٤/١) رقم (٣٠٠) فقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم ثنا الحسين بن سوار ثنا الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن عتبة بن أبي أمية الدمشقي عن أبي سلام عن ثوبان قال: رأيت النبي ﷺ توضأ ومسح على الخفين والخمار. وذكره الهيثمي في الجمع (٢٥٨/١)، وقال: رواه أحمد والبزار، وفيه عتبة بن أبي أمية، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يروى المقاطيع. ينظر الثقات لابن حبان (٥٠٧/٨).

وحديث أبي طلحة: أخرجه الطبراني في «الصغير» (٩٥/٢)، فقال: حدثنا محمد بن الفضل بن الأسود النضري، ثنا عمر بن شبة النميري، ثنا حرمي بن عمارة، ثنا شعبة، عن عمرو بن دينار، عن يحيى بن جعدة، عن عبد الرحمن بن عبد القاري عن أبي طلحة: «أن النبي ﷺ توضأ فمسح على الخفين والخمار» قال الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٦١/١): ورجاله موثقون وقال الطبراني: لم يروه عن شعبة إلا حرمي وتفرد به عمر بن شبة.

وحديث أنس: أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٨٩/١): كتاب الطهارة: باب المسح على الموقين، عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ كان يمسح على الموقين والخمار، ورواه الطبراني في الأوسط كما في الجمع (٢٥٧/١)، عنه قال: «وضأت رسول الله ﷺ قبل موته بشهر، فمسح على الخفين والعمامة».

وحديث أبي ذر: أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «نصب الراية» (١٨٤/١) بلفظ «رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار»

وحديث أبي أمامة: أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «الجمع» (٢٥٧/١) بلفظ: «أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين والعمامة».

(١) ينظر الإحكام (١٢/٣).

(٢) عثمان بن جنى الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو وله شعر. ولد بالموصل، وتوفي في بغداد سنة ٣٩٢هـ. عن نحو ٦٥ عاماً. وكان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه رسالة في «من نسب لأمه من الشعراء»، و«شرح ديوان المتنبي»، و«المبهج» في اشتقاق أسماء رجال الحماسة، و«المحتسب» في شواذ القراءات، و«الخصائص»، و«اللمع»، و«المذكر والمؤنث»، و«المقتضب من كلام العرب». ينظر الأعلام ٢٠٤/٤، وإرشاد الأريب ٣٢-١٥/٥، ابن خلكان ٣١٣/١.

مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري.

واعلم: أن القاضي<sup>(١)</sup> عبد الجبار نقل عرف<sup>(٢)</sup> لفظ مسح الرأس من (كله إلى)<sup>(٣)</sup> بعضه؛ على ما نقل عنه صاحب «المعتمد».

قال ابن الحاجب<sup>(٤)</sup>: استدلال الشافعية بالعرف في نحو: «مسحت يدي بالمنديل» ليس منه، لأن المنديل هو الآلة منها، والباء للاستعانة، والعرف في الآلة ما ذكره بخلاف [غيره؛ مثل]: «مسحت وجهي، ومسحت بوجهي».

وإذا عرفت ذلك، تبين ضعف قول المصنف: أنه يستعمل في البعض بدليل: «مسحت يدي بالمنديل».

نعم: إن صح هذا في مثل قولهم: «مسحت يدي برأس اليتيم»، أو: «مسحت برأس اليتيم» - صح التمسك.

قال إمام الحرمين في «الأساليب»: معتمدنا في مذهب الشافعي - رضى الله عنه - أنه ﷺ - مسح على ناصيته وعلى عمامته، وليس ذلك على رأسه ﷺ - فإنه لم يعهد ذلك قط، وليس ذلك لزكمة أو نزلة كانت به - ﷺ - لأنه لا يمنع<sup>(٥)</sup> إدخال اليد تحت العمامة؛ لتحقق الاستيعاب، فلاستيعاب ليس بواجب، والتقدير بالرفع تحكم، ولم يبق إلا مذهب الشافعي - رضى الله عنه.

قال الإمام: إذا قال: «مسحت برأس فلان» فإنه يفهم منه البعض، ومانع ذلك معاند<sup>(٦)</sup>؛ فما ذكرنا هو عرف العربية، ويؤكد ذلك: الأيمان المعلقة بمسح رأس اليتيم؛ فلا يظن أن أحداً يخالف في البر ببعض الرأس.

واعلم: أن مذهب مالك أقرب إلى النص، ومذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة أقرب إلى فعله - ﷺ.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة:

اختلفوا في حرف النفي، إذا دخل على الفعل؛ كقوله: «لأصلاة إلا بفاتحة

(١) في «ب»: ذلك.

(٢) في «ب»: لنقل العرف.

(٣) في «ب»: كلمة.

(٤) ينظر شرح المختصر (١٥٩/٢).

(٥) في «أ»: لأنها لا تمنع.

(٦) في «ب»: عائد.

الكِتَابِ»، و«لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ».

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ: إِنَّهُ مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّ ذَاتَ الصَّلَاةِ وَالْعَمَلِ مَوْجُودَةٌ؛ فَلَا يُمَكِّنُ صَرْفُ النَّفْيِ إِلَيْهَا؛ فَوَجِبَ صَرْفُهُ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ، وَلَيْسَ الْبَعْضُ أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ.

فَإِمَّا أَنْ يُجْمَلَ عَلَى الْكُلِّ، وَهُوَ إِضْمَارٌ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَلِأَنَّهُ قَدْ يُفْضَى إِلَى التَّنَاقُضِ؛ لِأَنَّ لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى نَفْيِ الصَّحَّةِ، وَنَفْيِ الْكَمَالِ مَعًا - وَفِي نَفْيِ الْكَمَالِ ثُبُوتُ الصَّحَّةِ - فَيَلْزَمُ التَّنَاقُضُ. أَوْ لَا يُجْمَلَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، بَلْ يُتَوَقَّفُ؛ وَهَذَا هُوَ الْإِجْمَالُ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ فَصَّلَ؛ فَقَالَ: هَذَا النَّفْيُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا عَلَى مُسَمًّى شَرْعِيًّا أَوْ عَلَى مُسَمًّى حَقِيقِيًّا:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ - فَلَا إِجْمَالَ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ اسْمٌ شَرْعِيٌّ، وَالشَّرْعُ أَخْبَرَ عَنِ انْتِفَاءِ ذَلِكَ الْمُسَمًّى؛ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْوَصْفِ الْمَخْصُوصِ.

فَإِنْ قُلْتَ: يُقَالُ: «هَذِهِ الصَّلَاةُ فَاسِدَةٌ»؛ فَذَلَّ عَلَى بَقَاءِ الْمُسَمًّى مَعَ الْفَسَادِ، وَقَالَ - ﷺ -: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»: قُلْتُ: التَّوْفِيقُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ أَنْ نَصْرِفَ ذَلِكَ إِلَى الْمُسَمًّى الشَّرْعِيِّ، وَهَذَا إِلَى الْمُسَمًّى اللَّغَوِيِّ.

وَمِنْ هَذَا الْبَابِ - قَوْلُهُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْلِي»، وَ«لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ». أَمَّا إِنْ كَانَ الْمُسَمًّى حَقِيقِيًّا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ حُكْمٌ وَاحِدٌ، أَوْ أَكْثَرُ مِنْ حُكْمٍ وَاحِدٍ:

وَالأَوَّلُ: كَقَوْلِنَا: «لَا شَهَادَةَ لِمَجْلُودٍ فِي قَذْفٍ»؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ صَرْفُ النَّفْيِ إِلَى ذَاتِ الشَّهَادَةِ؛ لِأَنَّهَا قَدْ وُجِدَتْ؛ فَلأَبَدٌ مِنْ صَرْفِ النَّفْيِ إِلَى حُكْمِهَا، وَلَيْسَ لَهَا إِلَّا حُكْمٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْجَوَازُ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ: إِذَا كَانَتْ فِيمَا كَانَتْ نُدْبِنَا إِلَى سِتْرِهِ - لَمْ يَكُنْ لِإِقَامَتِهَا مَدْخَلٌ فِي الْفَضِيلَةِ؛ كَقَوْلِنَا: «لَا إِقْرَارَ لِمَنْ أَقْرَبَ بِالزَّانَا مَرَّةً وَاحِدَةً»؛ لِأَنَّ الْأَوْلَى لَهُ أَنْ يَسْتَرَّ ذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ؛ فَإِذَنْ: لَا حُكْمَ لَهُ إِلَّا الْجَوَازُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا هَذَا الْحُكْمُ الْوَاحِدُ انْصَرَفَ النَّفْيُ إِلَيْهِ فَصَحَّ التَّعَلُّقُ بِهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ حُكْمَانِ: الْفَضِيلَةُ، وَالْجَوَازُ فَلَمْ يَكُنْ صَرْفُهُ إِلَى أَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؛ فَيَتَعَيَّنُ الْإِجْمَالُ. هَذَا قَوْلُ الْأَكْثَرِينَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم أن المراد من الفعل ما هو حقيقة، وليس المراد منه الفعل الصناعي.

قال الغزالي<sup>(١)</sup>: قوله - ﷺ - لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ<sup>(٢)</sup> وَلَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ<sup>(٣)</sup> نفى لما ليس بمنفى [بصورته]؛ فإن صورة [الصلاة و] الصوم موجودة [كالخطأ والنسيان].

قالت المعتزلة: هو مجمل؛ لتردده بين نفى الصورة والحكم، وهو فاسد؛ فإن الشرع لا يقصد نفى الصوم الشرعى والصلاة الشرعية.

فإن قيل: يحتمل نفى الصحة ونفى الكمال.

قلنا: ذهب<sup>(٤)</sup> إلى أنه مجمل؛ لتردده بين نفى الصحة ونفى الكمال، وإنما ذهب القاضى إلى الإجمال؛ لأنه ينفى الأسماء الشرعية.

قال القاضى: إذا دار اللفظ بين معناه اللغوى والشرعى، فهو مجمل؛ تفريراً على القول بالاسم الشرعى.

وقال الغزالي<sup>(٥)</sup>: ما كان فى الأمر والإتيان فهو للمفهوم الشرعى، وما كان نهياً فهو مجمل؛ كقوله - ﷺ - «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ»<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: المستصفى (٣٥١/١) (٣٥٣).

(٢) تقدم.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) ينظر المستصفى (٣٥٩/١).

(٦) ورد هذا الحديث عن عائشة وعدى بن ثابت عن أبيه عن جده وابن عمرو وجابر وسودة.

أما حديث عائشة: فأخرجه البخارى (٤٠٩/١) كتاب الحيض: باب الاستحاضة رقم (٣٠٦)،

ومسلم (٢٦٢/١) كتاب الحيض: باب المستحاضة وغسلها وصلاتها (٣٣٣/٦٢)، وأبو داود

(١٢٨/١): كتاب الطهارة: باب من روى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، حديث (٢٨٢).

والنسائى (١٢٤/١) كتاب الطهارة: باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، والترمذى

(٢١٧/١) أبواب الطهارة: باب ما جاء فى «المستحاضة» (١٢٥)، وابن ماجه (٢٠٣/١) كتاب

الطهارة: باب ما جاء فى المستحاضة... (٦٢١)، وابن أبى شيبه (١٢٥/١-١٢٦) وعبد الرزاق

(١١٦٥) وأبو عوانة (٣١٩/١).

وحديث عدى بن ثابت عن أبيه عن جده: أخرجه أبو داود (١٩٣/١): كتاب الطهارة: باب

فى المرأة تستحاض، الحديث (٢٩٧)، والترمذى (٢٢٠/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء أن =

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: الكل على أن [لا] إجمال في مثل قوله - ﷺ - «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَلَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» خلافاً للقاضي أبي بكر وأبي عبد الله البصرى.

اعلم: أن تقرير دليل أبي عبد الله البصرى أن نقول: كلمة «لا» دخلت على الذات، ولا يمكن نفيها لوجودها؛ فتعين عود النفي إلى نفي الحكم، ولا بد من الإجمال: فإما أن نضم الكل، وهو إضمار من غير حاجة، وهو باطل، أو نضم واحدًا معينًا، وهو ترجيح من غير مرجح؛ فتعين الإجمال.

قوله: «في إضمار الكل يلزم التناقض؛ لأن في نفي الكمال إثبات الصحة» ضعيف؛ لأنه إنما يلزم بطريق المفهوم، ولا يلزم لزومًا ليس بطريق المفهوم؛ فإنه لا يلزم من نفي الكمال ثبوت الصحة؛ لجواز أن ينتفى الكمال بانتفاء الصحة، فإن ما ليس بصحيح ليس بكامل جزماً.

وأما بيان التفصيل المذكور في المتن، فهو أن نقول: كلمة «لا» إن دخلت على ذات شرعية؛ كقوله: «لا صيام، ولا صلاة»؛ لأنها تقتضى [٥٢/أ] انتفاءها، وهى قابلة

---

=المستحاضة تنوضاً لكل صلاة، الحديث (١٢٦)، وابن ماجه (٢٠٤/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء في المستحاضة، الحديث (٦٢٥)، والدارمى (٢٠٢/١)، والبيهقى (١١٦/١، ٣٤٧) من طريق شريك عن أبي اليقظان عن عدى بن ثابت به. وقال الترمذى: تفرد به شريك عن أبي اليقظان، وسألت محمداً عن هذا الحديث فقلت: عدى بن ثابت عن أبيه عن جده ما اسمه؟ فلم يعرف محمد اسمه. حديث عبد الله بن عمرو: أخرجه الحاكم (١٧٦/١): كتاب الطهارة، وقال الحاكم عقب الحديث: «عمرو بن الحصين، ومحمد بن علاثة - رواة الحديث - ليسا من شرط الشيخين، وإنما ذكرت هذا الحديث شاهداً متعجباً»، والطبرانى فى «الأوسط» كما فى «مجمع الزوائد» (٢٨٠/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء فى الحيض والمستحاضة وقال الهيثمى: «وفيه عمرو بن الحصين، وهو ضعيف». انتهى. وعمرو بن الحصين متروك. ينظر التقريب لابن حجر (٦٨/٢).

حديث جابر بن عبد الله: أخرجه أبو يعلى كما فى المطالب (٢١٥)، والطبرانى فى الأوسط كما فى «مجمع الزوائد» (٢٨١/١)، والبيهقى (٣٤٧/١): كتاب الحيض: باب المستحاضة تغسل عنها أثر الدم. وقال الهيثمى: (رواه الطبرانى فى الصغير والأوسط، ورجال الأول رجال الصحيح، ورجال الأوسط فيهم عبد الله بن محمد بن عقيل وهو مختلف فى الاحتجاج به).  
وأما حديث سودة بنت زمعة: أخرجه الطبرانى فى «الأوسط» وفيه جعفر عن سودة ولم أعرفه. قاله الهيثمى فى «المجمع» (٢٨٦/١).

(١) ينظر الإحكام (١٥/٣).

٦٤ ..... الكاشف عن المحصول  
 للالتفاء، فتنتفى وإن دخلت على ذات حقيقة؛ كقوله: «لَا شَهَادَةَ لِمَجْلُودٍ فِي الْقَذْفِ»  
 فذات الشهادة لا تنتفى لوجودها؛ فتعين عود النفي إلى حكم من أحكامها: فإما أن  
 يكون حكم واحد؛ كشهادة القاذف على الزنا؛ فلا يمكن أن يكون له حكمان؛  
 أحدهما: الفضيلة، والآخر: الجواز؛ إذ لا فضيلة في الشهادة على الزنا؛ فإنها ندب إلى  
 الشر؛ فلا فضيلة؛ فتعين العود إلى الجواز، فلا إجمال. ولو كان له حكمان وهو الفضيلة  
 والجواز ولا مرجح فيتعين الإجمال.

واعلم: أنه لما قال: المسمى الشرعى ينتفى إذا دخلت كلمة «لا» عليه - أورد على  
 نفسه سؤالاً وذلك بأن قال: لا شك أنا نقول: هذه الصلاة فاسدة؛ فدل على بقاء  
 المسمى الشرعى، وهذا يناقض قولكم: كلمة «لا» تنفى المسمى الشرعى.  
 وأجاب عنه بأن قال: الجمع بينهما أن نقول: المراد بقولنا: «الصلاة فاسدة» المفهوم  
 اللغوى؛ فلا تناقض.

وبيان ذلك: أن المفهوم اللغوى يصدق على الصادر من الشخص الذى لم يأت  
 بالصلاة الشرعية، فقولنا: «الصلاة فاسدة» معناه أن ما صدق عليه أنه صلاة ليس  
 بصحيح شرعاً، وليس معناه: أن الصلاة الشرعية فاسدة؛ وإلا لتناقض.

قال المصنف - رحمه الله -: وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: لَكِنَّ صَرْفَهُ إِلَى الْجَوَازِ أَوْلَى مِنْ صَرْفِهِ  
 إِلَى الْفَضِيلَةِ؛ لَوْجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْمَدْلُولَ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ نَفَى الذَّاتِ، وَالذَّالُّ عَلَى نَفْيِ الذَّاتِ ذَالٌّ عَلَى نَفْيِ  
 جَمِيعِ الصِّفَاتِ؛ لِاسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الصِّفَةِ مَعَ عَدَمِ الذَّاتِ.

فَإِذَنْ قَوْلُهُ: «لَا عَمَلٌ» - يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الذَّاتِ، وَعَلَى نَفْيِ الصِّفَةِ، وَنَفْيِ الْكَمَالِ،،  
 تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ فِي الذَّاتِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَبْقَى مَعْمُولاً بِهِ فِي الْبَاقِي.

فَإِنْ قُلْتَ: «اللَّفْظُ لَمْ يَدُلَّ عَلَى نَفْيِ الصِّفَةِ بِالْمُطَابَقَةِ، وَإِنَّمَا دَلَّ عَلَيْهَا بِالِاتِّزَامِ؛  
 ضَرُورَةٌ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ الذَّاتِ انْتِفَاءُ الصِّفَةِ؛ وَدَلَالَةُ الْإِتِّزَامِ تَابِعَةٌ لِذِلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ الَّتِي  
 هِيَ الْأَصْلُ.

فَهَهُنَا، لَمَّا لَمْ تُوجَدْ دَلَالَةُ الْمُطَابَقَةِ الَّتِي هِيَ الْأَصْلُ - فَكَيْفَ تَبْقَى دَلَالَةُ الْإِتِّزَامِ الَّتِي  
 هِيَ الْفَرْعُ؟! وَأَيْضًا: فَقَدْ جَاءَ هَذَا اللَّفْظُ لِنَفْيِ الْفَضِيلَةِ فَقَطْ؛ وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ  
 الْحَقِيقَةُ.»

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ دَلَالََةَ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى نَفْيِ الصِّفَةِ - تَابِعَةٌ لِذَلَالَتِهِ عَلَى نَفْيِ الذَّاتِ؛ لَكِنَّ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ: صَارَ اللَّفْظُ كَالْعَامِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا بِأَسْرِهِا، فَإِذَا حُصَّ عَنْهَا، فِي بَعْضِ الْأُمُورِ، وَهُوَ الذَّاتُ وَجَبَ أَنْ يَبْقَى مَعْمُولًا بِهِ فِي الْبَاقِي.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا بَيْنَا: أَنَّ اللَّفْظَ - عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْيِ الذَّاتِ، وَنَفْيِ الصِّفَاتِ، ثُمَّ تَارَةً: يَخْتَصُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ فَقَطْ؛ وَحِينَئِذٍ يُفِيدُ نَفْيَ بَقِيَّةِ الْأَحْكَامِ، وَتَارَةً: يَخْتَصُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ؛ وَالصَّحَّةُ؛ فَيَبْقَى مَعْمُولًا بِهِ فِي الْبَاقِي؛ وَهُوَ نَفْيُ الْفَضِيلَةِ.

وَتَأْنِيهَا: هُوَ أَنَّ الْمَشَابَهَةَ بَيْنَ الْمَعْدُومِ، وَبَيْنَ مَا لَا يَصِحُّ - أَمُّ مِنَ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْدُومِ، وَبَيْنَ مَا يُوجَدُ وَيَصِحُّ، وَلَا يَفْضُلُ؛ وَالْمَشَابَهَةُ إِحْدَى أَسْبَابِ الْمَجَازِ؛ فَكَانَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى نَفْيِ الصَّحَّةِ - أَوْلَى.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْخَلَلَ الْحَاصِلَ فِي الذَّاتِ عِنْدَ عَدَمِ الصَّحَّةِ - أَشَدُّ مِنَ الْخَلَلِ الْحَاصِلِ فِيهَا عِنْدَ بَقَاءِ الصَّحَّةِ، وَعَدَمِ الْفَضِيلَةِ، وَإِطْلَاقُ اسْمِ الْعَدَمِ عَلَى الْمُخْتَلِّ أَوْلَى مِنْ إِطْلَاقِهِ عَلَى غَيْرِ الْمُخْتَلِّ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُ هَذَا النَّفْيِ عَلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ، وَلَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى نَفْيِ الذَّاتِ - فَلِمَ قُلْتُ: إِنَّهُ مُحْمَلٌ؟

بَيَانُهُ: أَنَّ قَوْلَنَا: «هَذَا الشَّيْءُ لِفُلَانٍ» - مَعْنَاهُ: يَعُودُ نَفْعُهُ إِلَيْهِ وَقَوْلُنَا: «لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ» - مَعْنَاهُ: لَا يَعُودُ نَفْعُهُ إِلَيْهِ وَهَذَا يَقْتَضِي نَفْيَ الصَّحَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ صَحَّ ذَلِكَ الْعَمَلُ - لَعَادَ نَفْعُهُ إِلَيْهِ؛ وَاللَّفْظُ دَلٌّ عَلَى تَفْيِضِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

السُّأَلَةُ الرَّابِعَةُ: قَالَ بَعْضُهُمْ: آيَةُ السَّرْقَةِ مُحْمَلَةٌ فِي الْيَدِ، وَفِي الْقَطْعِ: أَمَّا الْيَدُ: فَلِأَنَّهُ يُطْلَقُ اسْمُ «الْيَدِ» عَلَى هَذَا الْعُضْوِ: مِنْ أَصْلِ الْمَنْكِبِ، وَعَلَيْهِ مِنَ الزَّنْدِ، وَعَلَيْهِ مِنَ الْكُوعِ، وَعَلَيْهِ مِنْ أُصُولِ الْأَنْمَالِ.

وَأَمَّا الْقَطْعُ: فَلِأَنَّهُ قَدْ يُرَادُ بِهِ الشَّقُّ فَقَطْ؛ كَمَا يُقَالُ: «بَرَى فُلَانٌ قَلَمَهُ فَقَطَعَ يَدَهُ»، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ: «الإِبَانَةُ».

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ اسْمَ «الْيَدِ» مَوْضُوعٌ لِهَذَا الْعُضْوِ مِنَ الْمَنْكِبِ، وَلَا يَتَنَوَّلُ الْمَكْفَ وَحْدَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ: «قُطِعَتْ يَدُ فُلَانٍ بِالْكَلْبَةِ»؛ إِذَا قُطِعَتْ مِنَ الْكَفِّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ «الْقَطْعَ» - فِي اللُّغَةِ - : الإِبَانَةُ، فَإِذَا أُضِيفَ إِلَى شَيْءٍ - أَفَادَ إِبَانَةَ ذَلِكَ الشَّيْءِ. فَالشَّقُّ إِذَا حَصَلَ فِي الجُلْدِ - فَقَدْ حَصَلَتِ الإِبَانَةُ فِي تِلْكَ الأَجْزَاءِ. بَلَى أُطْلِقَ اسْمُ «الْيَدِ» عَلَيْهِ؛ عَلَى سَبِيلِ إِطْلَاقِ اسْمِ الكُلِّ عَلَى الجُزْءِ؛ فَيَكُونُ المَجَازُ - هَهُنَا - فِي لَفْظِ اليَدِ، لَا فِي لَفْظِ القَطْعِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم أن المصنف اختار عدم الإجمال فيما إذا كان له حكمان؛ أحدهما: الفضيلة، والآخر: الجواز، وقال: بل حمله على نفى الجواز أولى، وبيانه من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن هذه الصيغة دلت على نفى الذات مطابقة، وهى تدل على نفى جميع الصفات التزاماً؛ لاستحالة وجود الصفة عند عدم الذات؛ فيلزم دلالتها على نفى الذات والصفات جميعاً؛ ترك العمل به فى نفى الذات، فيجرى فيما عداه على [قضية الدليل]، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأول: أن شرط دلالة الالتزام [٥٢/ب] اللزوم الذهني، ولا نسلم وجوده ههنا.

الثانى: وهو أن هذا الوجه يدل على أنه يحمل على نفى الكمال والجواز، والدعوى أن الحمل على نفى الصحة أولى، ويجاب عنه بنقض الدعوى.

واعلم: أن المصنف أورد على هذا الوجه سؤالين: أحدهما: أن دلالة الالتزام تابعة للمطابقة، ودلالة المطابقة متفية ههنا لانتفاء مدلولها؛ فلا تثبت دلالة الالتزام؛ وإلا يلزم وجود التابع بدون المتبوع؛ وهو محال.

وثانيهما: أن هذه الصيغة وردت بنفى الكمال، والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

والجواب عن الأول: أن دلالة المطابقة موجودة، ولا يلزم من انتفاء مدلولها عدم الدلالة؛ فإن المعنى من «الدلالة» إما فهم المعنى من اللفظ، أو كون اللفظ بحيث يفهم السامع العالم بالوضع، وهما موجودان ههنا.

والمراد بقوله: «بعد استقراء تلك الدلالة صار اللفظ كالعام» أى: المدلول المطابق وإن انتفى، لكن دلالة اللفظ مطابقة ثابتة<sup>(١)</sup> مستقرة؛ فتدل على انتفاء الذات والصفات جميعاً، وصار كالعام بالنسبة إلى نفى الذات والصفات.

والجواب عن الثانى: أنه إذا حمل على نفى الفضيلة، فقد خص عنه الذات والصحة،



وذلك لا ينافى ما ادعيناه من العموم. وباقى الكلام ظاهر غنى عن الشرح. لا يقال: قولكم: «الصلاة فاسدة المراد به المفهوم اللغوى» لا يصح؛ لأن انتقال الحقيقة إلى حقيقة أخرى لا يقتضى القضاء على غير المنتقل بالفساد اصطلاحاً؛ ولأن الصلاة قد تفسد مع عدم القراءة؛ فلا يكون فيها دعاء ألبتة؛ فلا يكون المسمى اللغوى موجوداً فيه. لأننا نقول: لا يتجه شيء مما ذكرتم على ما بيناه فى شرح كلام المصنف.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الخامسة:**

قيل فى قوله - عليه الصلاة والسلام -: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسِيَانُ»: إِنَّهُ مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّ نَفْسَ الْخَطَأِ غَيْرُ مَرْفُوعٍ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ صَرْفِهِ إِلَى الْحُكْمِ؛ فَيَلْزَمُ الْإِجْمَالُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ.

وَالْأَقْرَبُ: أَنَّهُ لَيْسَ بِمُجْمَلٍ؛ لِأَنَّ الْمَوْلَى: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «رَفَعْتُ عَنْكَ الْخَطَأَ» كَانَ ذَلِكَ فِي الْعُرْفِ مُنْصَرَفًا إِلَى نَفْيِ الْمُوَاخَذَةِ بِذَلِكَ الْفِعْلِ؛ فَكَذَا إِذَا قَالَ الرَّسُولُ - ﷺ - لِأُمَّتِهِ مِثْلَ هَذَا الْقَوْلِ - وَجَبَ أَنْ يَنْصَرَفَ إِلَى مَا يُتَوَقَّعُ مُوَاخَذَتَهُ لِأُمَّتِهِ بِهِ، وَهُوَ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: رَفَعْتُ عَنْكُمْ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنَ الْخَطَأِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: عند الجمهور أنه ليس بمجمل [٥٣/أ] خلافاً لأبى الحسين وأبى عبد الله البصرى؛ نقله صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> وابن الحاجب، واختيار الغزالي: عدم الإجمال.

قال الغزالي<sup>(٢)</sup>: الحديث بوضعه يدل على نفي الخطأ والنسيان [وليس كذلك] وكلامه [يجل] عن الخلف، فالمراد به رفع حكمه [لا على الإطلاق]، وهو المواخذة بالذم والعقوبة، وهو نص صريح فيه وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما، ولا هو مجمل بين<sup>(٣)</sup> المواخذة التى ترجع إلى الذم ناجزاً أو إلى العقاب أجلاً، وبين العموم والقضاء؛ لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً فى كل حكم؛ فلا بد من إضمار الحكم وإضافة الرفع إليه، بل ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال، وهو الذم والعقاب ههنا.

فإن قيل: الضمان - أيضاً - عقاب، فليرتفع: قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً، ليشاب

(١) ينظر الإحكام. (١٣/٣).

(٢) ينظر المستصطفى (١/٣٤٧-٣٤٨).

(٣) فى «أ»: من.

عليه، لا للانتقام؛ ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير، ويجب حيث يجب الإلتلاف كالمخمصة، وقد يجب عقاباً على المتعمد بقتل الصيد، وغاية ما يلزم: أنه ينتفى كل ضمان هو عقاب بخلاف ما هو بطريق الجبر، والمقصود: أن من ظن أن هذا عام لجميع أحكام الخطأ فقد غلط.

واعلم: أن كلام المصنف يدل على أنه ليس بمجمل، وعدم إجماله أنه ينصرف إلى نفي المؤاخذة، ومعناه: أن المؤاخذة بسبب تعلق التكليف بالإنسان، فإذا تعلق به خطاب التكليف توجهت المؤاخذة، بمعنى: أن المكلف: إن ترك مأموراً عامداً ذاكراً، حصلت المؤاخذة؛ وكذا إن ارتكب منهياً على هذا الوجه، وأما إن ارتكب منهياً ناسياً أو مخطئاً، أو ترك مأموراً على ذلك الوجه، فلا يتعلق به خطاب أصلاً، فتصير كالأفعال الصادرة من البهائم.

هذا ما يشعر به ظاهر كلامه، وهو ضعيف؛ لأننا نمنع وجوب انصراف رفع حكم الخطأ والنسيان إلى الأحكام الشرعية، ولا نسلم دلالة الدليل على وجوب صرف [٥٣/ب] رفع حكم الخطأ إلى جميع الأحكام الشرعية؛ كيف والقضاء واجب إجماعاً؟! وكذا الضمان، فالحاصل: أننا تحصلنا في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

أحدها: الإجمال. وثانيها: الحمل على رفع العقاب آجلاً والإثم ناجزاً؛ وهو مذهب الغزالي. والثالث: اختيار المصنف، وهو حمل ذلك على رفع جميع الأحكام الشرعية عن الناسي والمخطئ.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: المرفوع هو أحكام الخطأ؛ فلا بد من بيانه، وليس المراد نفي الإثم؛ إذ لا مزية لهذه الأمة في ذلك على سائر الأمم.

هذا ما اختاره، وهو ممنوع؛ لجواز اختصاص الناسي والخاطئ من هذه الأمة دون غيرها بعد التأثيم.

لا يقال: «إذا لم يكن الكفار مخاطبين بفروع الإيمان، فلا يؤاخذون حالة النسيان والخطأ، وإن كانوا مخاطبين، فأحكامهم كأحكامنا» لأننا نمنع ذلك؛ وذلك لجواز اختصاص هذه الأمة بما ذكرنا.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّانِي فِي الْمُبَيَّنِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ

### المَسْأَلَةُ الْأُولَى فِي أَقْسَامِ الْمُبَيَّنِ

قال المصنف: الخِطَابُ الَّذِي يَكْفِي نَفْسُهُ فِي إِفَادَةِ مَعْنَاهُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَمْرٍ يَرْجَعُ إِلَى وَضْعِ اللَّغَةِ أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ: كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦٢].

أَمَّا الثَّانِي: فِيمَا أَنْ يَكُونَ بَيَانُهُ عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيلِ، أَوْ لَا عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيلِ: أَمَّا التَّعْلِيلُ - فَضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ بِالْمَسْكُوتِ عَنْهُ - أَوَّلَى مِنَ الْحُكْمِ بِالْمَنْطُوقِ بِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وَتَانِيهِمَا: كَمَا فِي قَوْلِهِ - ﷺ -: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ».

وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونُ تَعْلِيلًا - فَضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِمَا لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِ. وَتَانِيهِمَا: أَنْ يَظْهَرَ فِي الْعَقْلِ تَعَذُّرُ إِجْرَاءِ الْخِطَابِ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَيَكُونُ هُنَاكَ أَمْرٌ يَكُونُ حَمْلُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ - أَوَّلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى غَيْرِهِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. فَهَذِهِ أَقْسَامُ الْمُبَيَّنِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المبين له تفسيران:

أحدهما: الغنى عن البيان. الثانى: المحتاج إلى البيان.

وقد ورد عليه، وهذا القسم يتضمن أقسام المبيّن بالتفسير الأول دون الثانى، ووجهه أن نقول: الخطاب الذى يستقل بنفسه فى إفادة معناه، وهو المبين: إما أن يكون استغناؤه عن البيان بغيره لأمر يرجع إلى الوضع اللغوى أو لا لأمر يرجع إليه:

القسم الأول أقسامه كثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥].

وأما الثانى: فضربان: أحدهما: أن يكون بيانه على سبيل التعليل. والثانى: ألا يكون بيانه على سبيل التعليل.

أما القسم الأول: فينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يكون الحكم بالمسكوت عنه أولى من الحكم بالمنطوق. والثاني: ألا يكون أولى.

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف، ويدل من طريق القياس - وهو المراد - أنه يحرم ضربهما بالقياس على تحريم [٥٤/أ] التأفيف، وبالأولى.

هذا إذا قلنا: إن تحريم الضرب لم يفهم من النص بدلالة لفظية؛ فيستقيم هذا المثال، ولا يستقيم تفريغاً على المذهب الآخر. وقد ظهر من هذا؛ أن تحريم الضرب صار مبيناً بطريق التعليل، أى: تعليل المنطوق به.

مثال القسم الثاني من هذا القسم: وهو أن يكون مبيناً من جهة التعليل، ولكن ذلك ليس بطريق الأولى، مثاله: أن نقول: الهرة ليست بنجسة، وعلة طهارتها: أنها من الطوافين عليكم والطوافات؛ وذلك لأن الشارع علل بذلك، ويلزم كون الكلب نجساً بطريق المفهوم، وعلة نجاسته عدم علة طهارته، وهو الطواف؛ فإن الكلب لا يتخذ للطواف فى البيوت، وعدم العلة يوجب عدم العلول ظاهراً؛ فيلزم نجاسة الكلب، وتكون مبينة بطريق التعليل؛ ولكن ليس من باب الأولى.

وأما المبين لا بطريق التعليل، وليس بيانه من حيث اللغة، فضربان:

أحدهما: ما استفيد بيانه من القاعدة الكلية، وهو أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب، وقد سبق تقريرها وتفريع جملة من الأحكام الشرعية عليها؛ فتلك الأحكام قد ثبتت بهذه القاعدة.

الضرب الثانى: ما بينه العقل، ومثاله الآية الدالة على سؤال القرية وأمثالها.

\* \* \*

### المسألة الثانية: فى أقسام البيانات

قال المصنف - رحمه الله -: اعلم: أن بيان المحمل: إما أن يقع بالقول، أو بالفعل، أو بالترك: أما بالقول - فظاهر.

وأما بالفعل - فإما أن يكون الدال على البيان شيئاً يحصل بالمواضعة، أو شيئاً يتبعه المواضعة، أو شيئاً يتبع المواضعة: فالأول: هو الكتابة، وعقد الأصابع.

فأما الكتابة - فقد يقع بها البيان من الله تعالى بما كتب فى اللوح المحفوظ، ومن الرسول - ﷺ - بما كتب إلى عماله.

وَأَمَّا عَقْدُ الْأَصَابِعِ - فَقَدْ بَيَّنَّ بِهِ - رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - إِذْ قَالَ: «الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا»، وَحَبَسَ فِي الثَّلَاثَةِ إِبْصَعَهُ. وَهَذَا الْبَابُ يَسْتَحِيلُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِاسْتِحَالَةِ الْجَوَارِحِ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ الَّذِي تَبِعَهُ الْمَوَاضِعَةُ - فَهُوَ: الْإِشَارَةُ؛ لِأَنَّ الْمَوَاضِعَةَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَيْهَا، وَهِيَ غَيْرُ مُفْتَقِرَةٍ إِلَى الْمَوَاضِعَةِ؛ وَإِلَّا - لِافْتَقَرَتْ إِلَى إِشَارَةٍ أُخْرَى، وَلَزِمَ التَّسْلُسُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَقَدْ بَيَّنَّ الرَّسُولُ ﷺ - بِالْإِشَارَةِ، وَذَلِكَ حِينَ أَشَارَ إِلَى الْحَرِيرِ بِيَدِهِ، وَقَالَ: «هَذَا حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي، حِلٌّ لِإِنَائِهَا».

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ - وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ تَابِعًا لِلْمَوَاضِعَةِ - فَهُوَ كَمَا إِذَا قَالَ الرَّسُولُ ﷺ -: «هَذَا الْفِعْلُ بَيِّنٌ لِهَذِهِ الْآيَةِ»، أَوْ يَقُولُ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُونِي أُصَلِّي».

وَاعْلَمَ: أَنَّهُ لَا يُعْلَمُ كَوْنُ الْفِعْلِ بَيِّنًا لِلْمُجْمَلِ - إِلَّا بِأَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يُعْلَمَ ذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ مِنْ قَصْدِهِ. وَثَانِيهَا: أَنْ يُعْلَمَ بِالذَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: هَذَا الْفِعْلُ بَيِّنٌ لِهَذَا الْمُجْمَلِ، أَوْ يَقُولَ أَقْوَالًا يَلْزِمُ مِنْ مَجْمُوعِهَا ذَلِكَ. وَثَالِثُهَا: بِالذَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، وَهُوَ: أَنْ يَذْكَرَ الْمُجْمَلُ وَقْتَ الْحَاجَةِ إِلَى الْعَمَلِ بِهِ، ثُمَّ يَفْعَلَ فِعْلًا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا لَهُ، وَلَا يَفْعَلَ شَيْئًا آخَرَ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ بَيِّنٌ لِلْمُجْمَلِ؛ وَإِلَّا - فَقَدْ أَخْرَجَ الْبَيِّنَ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

وَأَمَّا التَّرْكَ - فَاعْلَمَ: أَنَّ الْفِعْلَ يُبَيِّنُ الصِّفَةَ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِهَا، وَتَرَكَ الْفِعْلَ يُبَيِّنُ نَفْيَ وُجُوبِهِ، وَذَلِكَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَضْرَابٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَقُومَ مِنَ الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى الثَّلَاثَةِ، وَيَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّ هَذَا التَّشَهُدَ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي صِحَّةِ الصَّلَاةِ؛ وَإِلَّا - لَمْ تَصِحَّ مَعَ عَدَمِ شَرْطِ الصِّحَّةِ؛ وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ: أَنَّهُ - ﷺ - لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَعَمَّدَ تَرَكَ الْوَاجِبِ.

وَثَانِيهَا: أَنْ يَسْكُتَ عَنْ بَيِّنِ حُكْمِ الْحَادِثَةِ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ ظَاهِرُ الْخِطَابِ مُتَنَاوِلًا لَهُ وَلَا أُمَّتَهُ - عَلَى سَوَاءٍ؛ فَإِذَا تَرَكَ الْفِعْلَ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مَخْصُوصًا مِنَ الْخِطَابِ، وَلَمْ يَلْزِمَهُ مَا لَزِمَ أُمَّتَهُ.

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَتْرُكُهُ بَعْدَ فِعْلِهِ إِيَّاهُ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ نَسِخَ عَنْهُ، ثُمَّ يُنْظَرُ: فَإِنْ كَانَ حُكْمٌ

الْأُمَّةِ حُكْمَهُ - نُسِخَ عَنْهُمْ أَيْضًا؛ وَإِلَّا - كَانَ حُكْمُهُمْ بِخِلَافِ حُكْمِهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

\* \* \*

### المَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ

الحَقُّ: أَنَّ الْفِعْلَ قَدْ يَكُونُ بَيِّنًا؛ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: أَنَّ الْخَصْمَ: إِمَّا أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ لَا يَصِحُّ وَقَوْعُ الْبَيِّنِ بِالْفِعْلِ، أَوْ يَقُولَ: إِنَّهُ يَصِحُّ عَقْلًا، لَكِنْ لَا يَحُوزُ فِي الْحِكْمَةِ.

وَالأَوَّلُ: ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْفِعْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِي وَقَوْعِ الْيَقِينِ أَصْلًا.

وَالآخَرُ: أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ فِي ذَلِكَ إِلَّا مَعَ غَيْرِهِ، وَهُوَ: أَنْ يَقُولَ الرَّسُولُ - ﷺ -: هَذَا الْفِعْلُ بَيِّنٌ لِهَذَا الْكَلَامِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ فِعْلَ الرَّسُولِ - ﷺ - لِلصَّلَاةِ وَالْحَجِّ - أَدَلُّ عَلَيْهِمَا مِنْ صِفَتِهِ لَهُمَا؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمَعَانِينِ؛ وَلِهَذَا بَيَّنَّ الرَّسُولُ - ﷺ - الْحَجَّ وَالصَّلَاةَ، فَقَالَ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»، وَقَالَ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، وَبَيَّنَّ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - الوُضُوءَ بِفِعْلِهِمْ.

وَأَمَّا الثَّانِي - وَهُوَ الْأَيُّقَ الْبَيِّنُ بِالْفِعْلِ وَحْدَهُ؛ إِلَّا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ - بَيِّنٌ لِذَلِكَ الْمُجْمَلِ -: فَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ؛ إِلَّا أَنَّ الْمُبَيَّنَ هُوَ الْفِعْلُ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَضَمِّنُ لِصِفَةِ الْفِعْلِ؛ وَإِنَّمَا الْقَوْلُ لِتَعْلِيْقِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ بَيِّنًا - عَلَى الْمُجْمَلِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ أَنَّهُ غَيْرُ حَائِزٍ فِي الْحِكْمَةِ - فَهُوَ لَا يَسْتَقِيمُ عَلَى أَصْلِنَا؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

ثُمَّ إِنَّ سَلْمَنَا هَذَا الْأَصْلَ؛ لَكِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْمُكَلَّفِ: أَنَّ بَيَانَ الْمُجْمَلِ بِهَذَا الطَّرِيقِ: أَصْلَحُ لَهُ.

احتجَّ الْمُخَالَفُ: بِأَنَّ الْفِعْلَ يَطُولُ؛ فَيَلْزَمُ تَأْخِيرُ الْبَيِّنِ.

وَالجَوَابُ: أَنَّ الْقَوْلَ قَدْ يَكُونُ أَطْوَلَ؛ لِأَنَّ وَصْفَ أفعالِ الصَّلَاةِ وَتُرُوكِهَا عَلَى الإِسْتِقْضَاءِ - أَطْوَلَ مِنَ الْإِتْيَانِ بِرُكْعَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَجَوَابُكُمْ جَوَابُنَا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم أن هذه المسألة لإيضاح أقسام البيانات الواردة

في الجمل والمبين ..... ٧٣

على الجمل، وهو المحتاج إلى البيان، فنقول: اعلم أن الجمل قد سبق بيانه، والفعل خارج عن الجمل على رأيه؛ على ما سبق بيانه.

وإذا علم ذلك: فبيان اللفظ الجمل: إما أن يكون بالقول، أو بالفعل أو بالترك؛ وجه الحصر ظاهر، وهو التردد.

أما القسم الأول: فأمثلته كثيرة. وأما القسم الفعلي: فقد قسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الفعل الدال على [٥٤/ب] البيان، وهو شيء يحصل بياناً بالمواضعة؛ وهو الاصطلاح. وثانيها: أن يكون الفعل الجمل شيئاً يتبع ذلك الشيء بالمواضعة. وثالثها: أن يكون المبين للمجمل شيئاً تابعاً للمواضعة.

فصار أقسام الفعل المبين ثلاثة: الأول: أن يكون ذلك الفعل قد صار مبيناً بالاصطلاح، ومثاله: الكتابة، وعقد الأصابع؛ وقد وقع البيان من الله تعالى بما كتب في اللوح المحفوظ، ومن النبي - ﷺ - بما كتب إلى عماله.

وأما عقد الأصابع: فقد وقع البيان من النبي - ﷺ - وأما من الله فمحال؛ لاستحالة الجوارح على الله.

الثاني من أقسام الفعل المبين: وهو أن يكون ذلك الفعل فعلاً يتبعه الاصطلاح، وهو الإشارة، وبيان أن الإشارة يتبعها المواضعة هو: أن وضع اللفظ للمعنى: إذا كان الوضع من البشر - فإنه يفتقر إلى الإشارة غالباً؛ فإنه لا يعلم الموضوع له غالباً إلا بالإشارة إلى الموضوع له.

وأما الإشارة: فإنها قد لا تحتاج في دلالتها على المشار إليه إلى الاصطلاح؛ لأنها لو افتقرت في دلالتها على المشار إليه إلى الاصطلاح - والاصطلاح غالباً لا يحصل إلا بالإشارة - يلزم افتقار تلك الإشارة إلى إشارة أخرى، فيلزم التسلسل؛ وهو محال. هذا بيان الفعل المبين الذي يتبعه الاصطلاح.

القسم الثالث من أقسام الفعل المبين: أن يكون ذلك الفعل بياناً تابعاً للمواضعة، ومثاله قوله - ﷺ -: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي».

وبيانه: أن الصلاة بينت بما أزال الإجمال، وهو فعله، وفعله صار بياناً لقوله - ﷺ -: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»؛ فإذا: الفعل صار بياناً للصلاة، وإنما صار بقوله - ﷺ -: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» ودلالة هذا القول تابعة للمواضعة. فصار الفعل على ثلاثة أقسام:

أحدها: الفعل الذى صار بياناً بالاصطلاح، وهو: الكتابة، وعقد الأصابع.

القسم الثانى [٥٥/أ] الفعل الذى يتبعه الاصطلاح، وهو الإشارة، وهو فعل النبى ﷺ كالصلاة والحج، وإنما صار بياناً بقوله. وإيجاز هذا التطويل مع التعقيد المستغنى عنه المحوج: الفعل المبين: إما الكتابة أو عقد الأصابع أو الإشارة، أو بفعل خاص متضمن مجموع أفعال، كأفعال الصلاة والحج، ولا يحتاج فى هذا الموضع إلى بيان ما يتبعه المواضعة، وبيان ما هو تابع للمواضعة، حتى يفتقر بيان القبعية إلى دعوى افتقار الاصطلاح إلى الإشارة واستغناء الإشارة عن الاصطلاح، وذلك تعقيد وتطويل خال عن التحصيل والتحقق.

لا يقال: البيان بالكتابة يمكن فى حق الله تعالى؛ وكذا الإشارة وعقد الأصابع، وذلك بأن يخلق الله جسمًا خلق فيه رقومًا<sup>(١)</sup> وأصنافًا وأشكالاً دالة على المعانى، ويجوز - أيضًا - أن يخلق الله جسمًا يخلق فيه إشارات مخصوصة؛ فالحاصل أن كل واحد من الكتابة والإشارة وعقد الأصابع مستحيل على الله فى ذاته، ولا يستحيل أن يخلقها فى أجسام؛ فلا فرق بينهما.

قوله: «غير مفتقرة إلى المواضعة»: قلنا: الإشارة تدل بالوضع؛ فإن وضعت إشارة مخصوصة دالة على معنى، وأخرى دالة على معنى يعم، فالإشارة كالكتابة فى الافتقار إلى الوضع؛ فنقول: إن المواضعة لا تحتاج إلى الإشارة، بل قد تحصل باللفظ والعلوم الضرورية.

قوله: «لو انصرفت الإشارة إلى المواضعة، لافتقرت إلى إشارة أخرى، ولزم التسلسل»:

قلنا: لا نسلم لزوم التسلسل، بل قرائن الأحوال كافية فى معرفة أوضاع الألفاظ والإشارات وجميع الموضوعات.

قوله: «الفعل يدل على صفة الفعل دون حكمه بخلاف الترك؛ فإنه يدل على أن الفعل غير واجب»: قلنا: يرد عليه أن الفعل يبين أن ذلك غير محرم ولا مكروه؛ وذلك لعصمته، فإن لاحظنا [ذلك] حصلت الدلالة فيهما؛ وإلا فلا دلالة فيهما [٥٥/ب]؛ فلا فرق بينهما؛ لاختصاص كل واحد منها بوجه من وجوه الدلالة والأحكام.

قوله: «إذا قام من اثنين ومضى على صلته، علم أن التشهد الأول ليس شرطاً فى الصلاة».



قلنا: جاز أن يختص اشتراطه بالذكر دون حالة النسيان، فيكون القيام قد وقع ناسياً، فلا يدل الترك على عدم الوجوب.

قوله: «إذا سكت عن حكم الواقعة دل ذلك على أنه ليس فيها حكم شرعي»: قلنا: قد يكون ذلك لتقدم البيان، وجاز ألا يتعلق الحكم بالسائل، ويكون ذكر الحكم له مفسدة.

قوله: «إن ترك الفعل بعد أن فعله يدل على نسخه». قلنا: ذلك بشرط أن يكون أصل الفعل واجباً، ويترك لا لمانع في الوقت الذي تعين فعله فيه؛ لأننا نقول: المدعى أن الكتابة من غير مباشرة الكتابة وقع بها البيان: إما من الله بخلق الرقوم الدالة على المعاني في اللوح المحفوظ، وإما من رسول الله ﷺ. بما كتب عنه إلى عماله وغيرهم. وأما عقد الأصابع: فقد وقع بها البيان من رسول الله ﷺ.

وأما عقد الأصابع والإشارة: فقد وقع البيان بكل واحد منهما من رسول الله ﷺ ووقوع ذلك من الله يستحيل على ذلك الوجه، والمعنى به: أن يفعل الإشارة أو عقد الأصابع بجارحة تنسب إلى الله - تعالى - انتساب اليد إلى البشر؛ لاستحالة الجارحة.

وبما ذكرنا من بيان الوقوع واستحالة عقد الأصابع والإشارة على ذلك الوجه المخصوص يندفع ما ذكر من إمكان الإشارة وعقد الأصابع لا على هذا الوجه.

قوله: «قد توضع الإشارة»: قلنا: نعم، ولا كلام في ذلك، والمدعى أن الإشارة لا تفتقر إلى المواضع، وقد قررناه على الوجه الممكن، ولا يقدر فيما حررناه وهو عدم افتقار الإشارة إلى الوضع أنها قد توضع.

أما قوله: «الإشارة كالكتابة في الافتقار إلى الوضع». قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإنه [٥٦/أ] لا دلالة للرقوم المكتوبة إلا بالوضع، وأما الإشارة: فقد تعين الدلالة على المشار إليه من غير سبق وضع لها.

أما قوله: «المواضع لا تفتقر إلى الإشارة؛ لجواز خلق العلم الضروري بذلك»، قلنا: المواضع الصادرة من البشر تفتقر إليها غالباً؛ وهو المدعى.

وأما منع لزوم التسلسل، فجوابه: أن المواضع الصادرة من البشر تفتقر إلى الإشارة غالباً، فلو افتقرت الإشارة إلى المواضع - وهي تفتقر غالباً إلى الإشارة - لزم التسلسل.

وما أورده على قوله: «الفعل يبين صفة الفعل دون حكمه» فمندفع؛ فإنه ليس في لفظ المصنف: «دون حكمه».

والمراد من هذا الكلام: أن فعل الشيء على صورة خاصة فعلاً كفعل الصلاة دال على أن هيئة الصلاة هي هذه، ولا يدل الفعل على صفة ذلك المفعول من وجوب أو ندب؛ فإن الفعل من حيث هو فعل لا دلالة له على الوجوب أو الندب، بخلاف ترك الفعل؛ فإنه يدل على عدم وجوبه ظاهراً.

وأما القيود التي زادها في «النسخ» فلا بد منها، وإنما أهملت ههنا؛ وذلك لأن «كتاب النسخ» هو موضع بيانها، وقد يطلق الشيء في غير بابها؛ اعتماداً على ذكر قيوده في بابها، ويصير ذلك كالمعلوم المقرر، فلا يكرر.

**خاتمة:** ذكر الغزالي<sup>(١)</sup> أن أكثر الدال على كون الفعل بياناً سبعة طرق: إحداها:

(١) ينظر المستصفي (٢/٢٢٢-٢٢٣)، وعبارة الغزالي: فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً؟ قلنا: إما بصريح قوله وهو ظاهر، أو بقرائن وهي كثيرة:

إحداها: أن يرد خطاب مجمل ولم يبينه بقوله إلى وقت الحاجة، ثم فعل عند الحاجة والتنفيذ للحكم فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنه بيان إذ لو لم يكن لكان مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك محال عقلاً عند قوم، وسمعا عند آخرين، وكونه غير واقع متفق عليه لكن كون الفعل متعينا للبيان يظهر للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول، أما نحن فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان، فقطع يد السارق من الكوع وتيممه إلى المرفقين بيان لقوله عز وجل: ﴿واقطعوا أيديهما﴾ وقوله تعالى: ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾.

الثانية: أن ينقل فعل غير مفصل؛ كمسحه رأسه وأذنيه، من غير تعرض لكونها مسحاً بماء واحد أو بماء جديد، ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ماءً جديداً، فهذا في الظاهر يزيل الاحتمال عن الأول، ولكن يحتمل أن الواجب ماء واحد، وأن المستحب ماء جديد، فيكون أحد الفعلين على الأقل، والثاني على الأكمل.

الثالثة: أن يترك ما لزمه، فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه، أما في حق غيره فلا يثبت النسخ إلا ببيان الاشتراك في الحكم، نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع معرفته به، فيدل على النسخ في حق الغير.

الرابعة: أنه إذا أتى بسارق ثمر أو ما دون النصاب، فلم يقطع فيدل على تخصيص الآية، لكن هذا بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرأ القطع لأنه لو أتى بسارق سيف فلم يقطعه فلا يتبين لنا سقوط القطع في السيف ولا في الحديد لكن يبحث عن سببه فكذلك الثمر وما دون النصاب، وكذلك تركه القنوت والتسمية والتشهد الأول مرة واحدة لا يدل على النسخ؛ إذ يحمل على نسيان، أو على بيان جواز ترك السنة، وإن ترك مرات دل على عدم الوجوب، وكذلك لو ترك الفخذ مكشوفاً دل على أنه ليس من العورة.

الخامسة: إذا فعل في الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب، كزيادة=

وروده عند وقت إيجابه؛ لئلا يتأخر البيان عن وقت الحاجة. الثانية: إن ينقل إلينا فعل غير مفصل؛ كمسحه رأسه وأذنيه من غير تحديد الماء، أى: لم ينقل تحديد الماء، ثم ينقل إلينا مع تحديد الماء؛ فيكون ذلك بياناً مع الفضيلة. الثالثة: أن يترك ما يلزمه فيكون نسخاً. الرابعة: ألا يقطع فى شىء ليعلم نحو تخصيص آية السرقة. الخامسة: أن يفعل فى الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد، كالركوعين فى صلاة الخسوف. السادسة: أن يأخذ الجزية والزكاة مفصلة بعد إجمالها فى النصوص. السابعة: أن يعاقب عقوبة باعتقاد اعتبار ندية أو إباحية، وأما باعتبار الفعل أو الترك فلا.

\* \* \*

= ركوع فى الخسوف، وكحمل أمانة فى الصلاة، يدل على أن الفعل القليل لا يبطل، وأنه فعل قليل، هذا مع قوله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» يكون بياناً فى حقنا. السادسة: إذا أمر الله تعالى بالصلاة، وأخذ الجزية والزكاة مجعلاً، ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية فيظهر كونه بياناً وتنفيذاً، لكن إن لم تكن الحاجة منتجزة، بحيث يجوز تأخير البيان — فلا يتعين؛ لكونه بياناً، بل يحتمل أن يكون فعلاً أمر به خاصة فى ذلك الوقت، فإذن لا يصير بياناً للحكم العام إلا بقريئة أخرى.

السابعة: أحذه مالا ممن فعل فعلاً أو إيقاعه به ضرباً أو نوع عقوبة فإنه له خاصة ما لم ينبه على أن من فعل ذلك الفعل، فعليه مثل ذلك المال، فإنه لا يمتنع؛ لأنه وإن تقدم ذلك الفعل، فلا يتعين؛ لكونه موجب أخذ المال، وأنه لا يمتنع وجود سبب آخر هو المقتضى للمال وللعقوبة. أما قضاؤه على من فعل فعلاً بعقوبة، أو مال كقضائه على الأعرابي بإعتاق رقبة، فإنه يدل على أنه موجب ذلك الفعل؛ لأن الراوى لا يقول: قضى على فلان بكذا لما فعل كذا إلا بعد معرفته بالقرينة.

## القِسْمُ الثَّالِثُ فِي وَقْتِ الْبَيَانِ

قال المصنف: وفيه مسائل:

### المسألة الأولى

القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يُطاق: اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنَّ التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به - تكليف بما لا يُطاق. والإشكالات التي ذكرناها في أنَّ تكليف السَّاهي غير جائز - قائمة ههنا؛ والجواب واحد.

\* \* \*

### المسألة الثانية

اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. الخطاب المحتاج إلى البيان - ضربان: أحدهما: ما له ظاهر قد استعمل في خلافه. والثاني: لا ظاهر له؛ كالأسماء المتواطئة والمُشتركة.

والأول أقسام: أحدها: تأخير بيان التخصيص. وثانيها: تأخير بيان النسخ. وثالثها: تأخير بيان الأسماء الشرعية. ورابعها: تأخير بيان اسم النكرة، إذا أراد به شيئاً معيناً. إذا عرفت ذلك - فنقول: مذهبنا: أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في كل هذه الأقسام.

وأما المعتزلة: فأكثر من تقدم أبا الحسين - رحمه الله - اتفقوا على المنع من تأخير البيان في كل هذه الأقسام، إلا في النسخ؛ فإنهم جوزوا تأخير بيانه.

وأما أبو الحسين: فإنه منع من تأخير البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه.

وزعم أنَّ البيان الإجمالي كافٍ فيه، وهو: أن يقول عند الخطاب: اعلموا أنَّ هذا العموم مخصوص، وأنَّ هذا الحكم سينسخ بعد ذلك.

وَأَمَّا الْبَيَانُ التَّفْصِيلِيُّ - فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ تَأْخِيرَهُ.

وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونُ لَهُ ظَاهِرٌ؛ مِثْلُ الْأَلْفَازِ الْمُتَوَاطِئَةِ، وَالْمُشْتَرَكَةِ - فَقَدْ جَوَّزَ فِيهِ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ.

وَهَذَا التَّفْصِيلُ ذَكَرَهُ مِنْ فُقَهَاءِ أَصْحَابِنَا؛ كَأَبِي بَكْرٍ الْقَفَّالِ، وَأَبِي إِسْحَاقَ الْمُرُوزِيَّ، وَأَبِي بَكْرٍ الدَّقَاقِ. وَاعْلَمْ: أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُسْتَدَلَّ فِي الْجُمْلَةِ عَلَى جَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنْ يُسْتَدَلَّ عَلَى جَوَازِ ذَلِكَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الصُّورِ الْمَذْكُورَةِ.

أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ: فَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ\* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [الْقِيَامَةُ: ١٧، ١٨، ١٩]، وَ«ثُمَّ» فِي اللَّغَةِ - لِلتَّرَاخِي، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كَلِمَةَ «ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي فَقَطْ؛ بَلْ قَدْ تَجَيَّءُ بِمَعْنَى «الْوَاوِ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ [الْأَنْعَامُ: ١٥٤]، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الْبَلَدُ: ١٧]، ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يُونُسُ: ٤٦].

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْبَيَانِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ - الْبَيَانُ الَّذِي اخْتَلَفْنَا فِيهِ، وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْعُمُومِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ إِظْهَارُهُ بِالتَّنْزِيلِ؟

غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: هَذَا مُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ؛ لَكِنْ نَقُولُ: يَلْزَمُ مِنْ حِفْظِ هَذَا الظَّاهِرِ مُخَالَفَةُ ظَاهِرٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الضَّمِيرَ الَّذِي فِي قَوْلِهِ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ - رَاجِعٌ إِلَى جَمِيعِ الْمَذْكُورِ، وَهُوَ الْقُرْآنُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ جَمِيعَهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ؛ فَلَيْسَ حِفْظُ أَحَدِ الظَّاهِرَيْنِ بِأَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؛ وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْبَيَانِ ذَلِكَ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ التَّفْصِيلِيِّ؛ وَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ جَائِزٌ؟

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مُطْلَقَ الْبَيَانِ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ﴾ - هُوَ: أَنْ يَجْمَعَهُ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ يُنَزَّلُهُ عَلَى الرَّسُولِ - ﷺ - وَيُبَيِّنُهُ لَهُ وَذَلِكَ مُتَرَاخٍ عَنِ الْجَمْعِ.

الكاشف عن الحصول .....

سَلَّمْنَا أَنَّ الْبَيَانَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ لَكِنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَىٰ وَجُوبِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ؛ وَذَلِكَ مَا لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ؛ فَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ لَا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ - وَهُوَ الْجَوَازُ - لَمْ تَدُلَّ الْآيَةُ عَلَيْهِ؛ فَبَطَلَ الْاسْتِدْلَالُ:

وَالجَوَابُ: أَمَّا أَنَّ كَلِمَةَ «ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي - فَذَلِكَ مُتَوَاتِرٌ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ؛ وَالآيَاتُ الَّتِي تَلَوْتُمُوهَا - الْمُرَادُ هُنَاكَ: التَّأخِيرُ فِي الْحُكْمِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْبَيَانِ إِظْهَارُهُ بِالتَّنْزِيلِ؟»:

قُلْنَا: لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [الْقِيَامَةُ: ١٨] - أَمْرٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ - بِاتِّبَاعِ قُرْآنِهِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ بَعْدَ نَزُولِهِ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ قَبْلَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِهِ، فَكَيْفَ يُمَكِّنُهُ اتِّبَاعُ قُرْآنِهِ؟

فَنَبَتْ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ﴾ [الْقِيَامَةُ: ١٨] - هُوَ: الْإِنْزَالُ، ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى حَكَمَ بِتَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ ذَلِكَ، وَذَلِكَ يَفْتَضِي تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْإِنْزَالِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْبَيَانِ - هُوَ الْإِنْزَالُ؛ لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ سَابِقًا عَلَىٰ نَفْسِهِ. سَلَّمْنَا أَنَّهُ يُمَكِّنُ مَا ذَكَرُوهُ لَكِنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ مِنَ الْمَحْفَظَةِ عَلَىٰ هَذَا الظَّاهِرِ - احْتِيَاجُ الْقُرْآنِ جَمِيعِهِ إِلَى الْبَيَانِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ لَفْظَ «الْقُرْآنِ» يَتَنَاوَلُ كُلَّهُ وَبَعْضُهُ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ حَلَفَ أَلَّا يَقْرَأَ الْقُرْآنَ، وَلَا يَمَسُّهُ قَرَأَ آيَةً، أَوْ لَمَسَ آيَةً؛ فَإِنَّهُ يَحْنُثُ فِي يَمِينِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ لَفْظَ «الْقُرْآنِ» لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْبَعْضِ؛ لَكِنَّ إِطْلَاقَ اسْمِ «الْكُلِّ» عَلَى الْبَعْضِ - أَسْهَلُ مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ «الْبَيَانِ» عَلَى التَّنْزِيلِ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ مُسْتَلْزَمٌ لِلجُزْءِ، وَالْبَيَانَ غَيْرُ مُسْتَلْزَمٍ لِلتَّنْزِيلِ.

قَوْلُهُ: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْبَيَانِ التَّفْصِيلِيِّ»: قُلْنَا: اللَّفْظُ مُطْلَقٌ؛ فَتَقْيِيدُهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن تأخير البيان: إما عن وقت الحاجة، أو عن وقت الخطاب:

مثال الأول: (١) كل ما كان وجوبه على الفور؛ كالإيمان ورد الغصوب والودائع.

مثال الثانى: كل ما لم يكن وجوبه على الفور؛ كالحج وما يجرى مجراه.

وإذا عرفت ذلك: فتأخير البيان عن وقت الحاجة يبنى على جواز التكليف<sup>(١)</sup> بما لا يطاق. وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب: ففيه الخلاف على ما ذكره؛ فنقول:  
قال الشيخ أبو بكر بن فورك: الخطاب على ضربين: خطاب مستقل بنفسه لو خيلنا

(١) قال القرافي: قلت: وههنا مباحث:

«البحث الأول» أن صحيح مذهبنا جواز تكليف ما لا يطاق، فلا جرم يلزم أن الصحيح جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فضلاً عن وقت الخطاب.

«البحث الثاني» أن الجهل جهلان: جهل بسيط، و جهل مركب، فالجهل البسيط: أن يجهل، ويعلم أنه يجهل؛ كمن سئل عن عدد شعر رأسه، هل هو جاهل بعدده أم لا؟ يقول: أعلم، وأقطع أني جاهل به. فهذا جهل بسيط. والجهل المركب: أن يجهل، ويجهل أنه يجهل؛ كاعتقادات الكفار وأرباب الأهواء ونحوها، فإنهم جهلوا الحق في نفس الأمر، وإذا قيل لهم: أنتم جاهلون أم لا؟ يقولون: نحن على علم يقين في ذلك، فقد جهلوا الحق، و جهلوا جهلهم. وكذلك من اعتقد أن زياداً في الدار، وليس هو في الدار، وأنه صالح، وهو غير صالح، أو بالعكس. وقد جمع المتنبى في ديوانه لشخص واحد ثلاث جهالات فقال [من الطويل]:

ومن جاهل بى وهو يجهل جهله ويجهل علمى أنه بى جاهل

«البحث الثالث» أن الجهل المركب أعظم مفسدة؛ لأنه يمنع النظر في الحق والسعى في تحصيله، ويكون الجاهل فيه مفرطاً بالدخول فيه؛ فإنه لو اشتد تحزره، لم يكن كذلك، ولأنه ليس من لوازم الخلق، فإن من الجائز على المخلوق أن يكون عالماً بالشيء، أو جاهلاً به جهلاً بسيطاً، ولا يقع له الجهل المركب أبداً، ولا محال في ذلك. أما الجهل البسيط: فمن لوازم البشر، وجميع من هو حي من المخلوقات، فإن الله - تعالى - هو الذى أحاط بكل شيء علماً، وغير الله - تعالى - يجب أن تكون مجهولاته غير متناهية، ومعلوماته متناهية، والدخول في النقيضة التي ليست من اللوازم أقبح من الاتصاف بما لا ينفك عنه أحد. وفي هذا المقام تفرع كلام الفرق الثلاث: فنحن لما جوزنا أن الله - تعالى - يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولم نقل بالحسن والقبح العقليين، لا جرم جوزنا على الله - تعالى - أن يتلى عباده بالجهلين البسيط والمركب، ويتأخر البيان عن وقتي الخطاب والحاجة فيما له ظاهر، وما لا ظاهر له، والمعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح، قالوا: يجب تعجيل البيان عند وقت الخطاب؛ لئلا يوقع المتكلم السامع في الجهل بمراده، والاحتراز عن المفسدات الممكنة الرفع واجب عقلاً على أصولهم. وأما أبو الحسين: فتوسط بيننا وبينهم، فقال: أما الجهل البسيط، الذى هو من لوازم البشر: فلا غرو؛ لقلته مفسدته، فلا جرم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما لا ظاهر له؛ لأن غايته حصول الجهل البسيط بمراد المتكلم. وأما ما له ظاهر: فيتعين تقديم البيان؛ لأنه إذا لم يتبين، يعتقد السامع أن الظاهر مراد، وليس مراداً؛ فيقع في الجهل المركب، وهو مفسدة عظيمة، وإذا تعين تعجيل البيان؛ نفيًا لهذه المفسدة، فيلغى البيان الإجمالى بأن يقول: الظاهر غير مراد، فلا يبقى مع ذلك اعتقاد أن الظاهر مراد فيتبقى الجهل المركب، ويبقى الجهل البسيط بمراد المتكلم فقط. ينظر النفائس (٥/٢٢٦٥-٢٢٦٦).

وظاهره، وهو الظاهر والعموم. وخطاب لا يستقل بنفسه، بل لا بد من قرينة فى معرفة المراد منه، وهو المجمل. فما كان من هذا النوع: فلا يختلف أصحابنا فى أن بيانه يجوز أن يتأخر. وهم فى النوع الأول مختلفون: فمنهم من أجاز، ومنهم من منعه.

والصحيح عندنا قول من أجاز، وهو مذهب أبى العباس وأبى سعيد<sup>(١)</sup> وابن خيران<sup>(٢)</sup> وابن أبى هريرة<sup>(٣)</sup> والقفال وابن القطان<sup>(٤)</sup> والطبرانى. والأول مذهب أبى إسحاق وأبى بكر وطائفة ومذهب الحنفية والمعتزلة.

وقال أبو الحسين فى «المعتمد»<sup>(٥)</sup>: ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية: إلى [جواز] تأخير بيان المجمل والعموم؛ وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن، ومنهم من جوز تأخير بيان الأمر دون الخبر، ومنع أبو على وأبو هاشم وقاضى القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم أمراً كان أو خبراً عن وقت الخطاب، وأجازوا تأخير بيان النسخ.

واعلم: أن تأخير البيان ينقسم أقساماً مختلفة، والأدلة عليها، والشبه الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه؛ فوجب أن يقسم ويتكلم على كل قسم بانفراده؛ فنقول:

(١) أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى، الإصطخرى ولد سنة ٢٤٤ هـ، أخذ عن أبى القاسم الأنطاطى، قال القاضى أبو الطيب: حكى عن الداركسى أنه قال: ما كان أبو إسحاق المروزى يفتى بحضرة الإصطخرى إلا بإذنه.. وله مصنفات عديدة. مات سنة ٣٢٨ هـ. انظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/١٠٩، تاريخ بغداد ٢/٢٦٨، المنتظم ٦/٣٠٢ والأعلام ٢/١٩٢، النجوم الزاهرة ٣/٢٦٧، البداية والنهاية ١١/٣١١، والأنساب ١/٢٨٦، شذرات الذهب ٢/٣١٢.

(٢) أبو على الحسين بن صالح بن خيران، كان من أئمة مذهب الشافعى قال الخطيب: كان من أفاضل الشيوخ وأماثل الفقهاء مع حسن المذهب. ودرسه وقوة الورع، وأراد السلطان أن يوليه القضاء فامتنع واستتر وسمر بابه. مات سنة ٣٠١ هـ. انظر: طبقات. ابن قاضى شهبة ١/٩٢، تاريخ بغداد ٨/٥٢، شذرات الذهب ٢/٢٨٧.

(٣) أبو على الحسن بن الحسين، ابن أبى هريرة البغدادي، أحد أئمة الشافعية، تفقه على ابن سريج وأبى إسحاق المروزى، ودرس ببغداد، وروى عنه الدارقطنى وغيره، وتخرج به جماعة، وكان معظماً عند السلاطين، صنف التعليق الكبير على مختصر المزنى مات سنة ٣٤٥ هـ. انظر: طبقات. ابن قاضى شهبة ١/١٢٦، تاريخ بغداد ٧/٢٩٨، البداية والنهاية ١١/٣٠٤ والأعلام ٢/٢٠٢، شذرات الذهب ٢/٣٧٠، طبقات الفقهاء للشيرازى ٩٢.

(٤) الحسين بن محمد أبو عبد الله القطان، صاحب المطارحات، وهو تصنيف لطيف، وضع للامتحان، قال النووى: من أصحابنا أصحاب الوجوه. وذكره الرافعى فى آخر الغصب. انظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/٢٢٥، طبقات الأسنوى ص ٤١٥، العقد المذهب لابن الملقن ص ٤٥.

(٥) ينظر المعتمد (١/٣١٥).



الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان: أحدهما: ما له ظاهر قد استعمل في خلافه. والآخر: ما لا ظاهر له؛ كالأسماء المشتركة. والأول: ينقسم أقساماً: منها تأخير بيان التخصيص، ومنها تأخير بيان النسخ، ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع، ومنها تأخير بيان اسم النكرة إذا أريد به شيء معين. وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها؛ بل لابد من بيانها: إما مفصلاً أو مجملاً. أما ما لا ظاهر له: فلا يجوز تأخير بيانه.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فيه مذاهب، فمذهب أكثر أصحابنا؛ كأبي إسحاق المروزي، وأبي بكر الصيرفي، وبعض الحنفية والظاهرية: على امتناعه. وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء: إلى جواز تأخير [بيان] المحمل دون غيره. وذهب بعضهم: إلى جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر. وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار: إلى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره. وذهب أبو الحسين البصري: إلى جواز تأخير [بيان] ما ليس له ظاهر، كالمحمل، وأما ما له ظاهر، وقد استعمل في غير ظاهره؛ كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوه - فقال: يجوز تأخير بيانه التفصيلي دون الإجمالي.

قال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة: الجمهور على جوازه، والمروزي والصيرفي [والحنابلة] إلى امتناعه، والكرخي على جواز تأخيره في المحمل دون غيره، وأبو الحسين مثله في المحمل.

وأما غيره: فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الإجمالي<sup>(٣)</sup>. والجبائي وابنه على تأخير النسخ لا غير.

واعلم: أنه ظهر من كلام بعض الجماعة الخلاف في جواز تأخير بيان النسخ، وفي كلام الغزالي دعوى الإجماع.

قال المصنف: «الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان: أحدهما: ما له ظاهر قد استعمل في خلافه، ومعناه: أنه بحكم الوضع يدل على معنى، وقد أريد خلاف ما وضع له. وثانيهما: ما لا ظاهر له؛ كالأسماء المتواطئة والأسماء المشتركة.

وفيه نظر؛ وذلك لأن اللفظ المتواطئ له ظاهر، وهو القدر المشترك، ويحتمل أن يقال:

(١) ينظر الإحكام (٢٨/٣).

(٢) ينظر شرح المختصر (١٦٤/٢).

(٣) في «ب»: الإجمالي لا التفصيلي.

اللفظ المشترك له ظاهر من وجه، وهو [٥٧/أ] أحدهما، أو حدهما. والذي هو ظاهر أريد به خلافه على أقسام: أحدها: العام المخصوص، وتأخير بيان تخصيصه محل الخلاف. وثانيها: الخطاب الذى هو ظاهر فى تناوله للأزمنة كلها. بمعنى عمومته فى الأزمان؛ كالعام فى الأشخاص، وقد أريد به خلاف ظاهره بطريق النسخ، فهو ظاهر أريد به خلافه، وهو مستقيم على قول من قال: النسخ رفع، ولا يستقيم على قول من قال: النسخ بيان؛ وذلك لأن ظاهره العموم فى الأزمان، وقد أريد بعض الأزمان، وتأخير بيان نسخه - أيضاً - من محل الخلاف، فهو كالعام المخصوص. وينبغى أن يعلم أن من قال: إن هذا لا يتجه على مذهب من قال: «النسخ بيان» فقد أبعده؛ وقد بينا أنه يتجه على القولين. وثالثها: الأسماء المنقولة بالشرع؛ فهى مفتقرة إلى بيان مسمياتها الشرعية، وتأخير بيانها محل الخلاف، كذلك التكررة إذا أريد بها معين.

وإذا عرف ذلك، فاعلم: أنه ذكر دليلاً لا يعم صور الخلاف؛ بل يدل على جواز تأخير بيان الخطاب عن وقت الخطاب فى الجملة، سواء كان ذلك تأخير بيان التخصيص، أو تأخير بيان النسخ، أو غيرهما؛ فقال: يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ\* فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ\* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٧، ١٨، ١٩] وكلمة (١) ثم فى اللغة للتراخى.

فإن قيل: لا نسلم أن كلمة (٢) «ثم» للتراخى فقط، بل قد ترد بمعنى الواو. وبيانه: أن «ثم» فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] لا يمكن أن تكون بمعنى التراخى؛ وذلك لأن إتيان موسى الكتاب ليس متأخراً (٣) عن المذكور قبله، وكذلك حكم «ثم» فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧] فإن الإيمان غير متأخر عن الإعتاق والإطعام؛ وكذا «ثم» [٥٧/ب] فى قوله: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس: ٤٦] لاستحالة تأخير شهادة الله - تعالى - بمعنى الحضور؛ فيلزم أن يكون فى هذه المواضع بمعنى «الواو» لتعذر الأول، وجواز الثانى، وعدم غيره بالأصل.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن المراد بالبيان المذكور فى الآية البيان المختلف فيه، وهو البيان الذى هو تقييد المطلق أو تخصيص العام أو غيرهما مما اختلفنا فيه، بل نقول: المراد منه إظهاره بالتنزيل.

(١) فى «ب»: كل.

(٢) فى «ب»: كل.

(٣) فى «أ»: لا يمكن أن يكون ليس متأخراً.

فإن قلت: لا يجوز أن يكون المراد بالبيان الإنزال المستلزم للظهور؛ لأنه مجاز، وهو خلاف الأصل، فيلزمكم مخالفة الظاهر من غير دليل. قلنا: يلزمنا مخالفة هذا الظاهر، ثم نبين سببها. وفيما ذكره نظر.

\* \* \*

### المسألة الرابعة<sup>(١)</sup>

قال المصنف - رحمه الله -: في أن القول - هل يُقدّم على الفعل في كونه بيانا؟

القولُ والفعلُ - إذا وردَا: فإما أن يكونا مُتطابقين، أو مُتَنَافِئِينَ: فإن كانا مُتطابقين، وعِلْمُ تَقَدُّمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرَ - فالأوّلُ بَيَانٌ، والثاني تَأْكِيدٌ؛ لأنَّ الأوّلَ قَدْ حَصَلَ التَّعْرِيفُ بِهِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى الثَّانِي.

وإن لم يُعْلَمْ تَقَدُّمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرَ - حُكِمَ عَلَى الْجُمْلَةِ: بِأَنَّ الأوّلَ مِنْهُمَا بَيَانٌ، والثاني تَأْكِيدٌ.

وإن كانا مُتَنَافِئِينَ؛ كَقَوْلِهِ - ﷺ -: «مَنْ قَرَنَ الْحَجَّ إِلَى الْعُمْرَةِ - فَلْيُطْفِئْ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا»، مَعَ مَا رَوَى عَنْهُ - ﷺ - «أَنَّهُ قَرَنَ؛ فَطَافَ طَوَافَيْنِ، وَسَعَى سَعْيَيْنِ»:

فَالْقَوْلُ هُوَ الْمُقَدَّمُ فِي كَوْنِهِ بَيَانًا؛ لِأَنَّهُ بَيَانٌ بِنَفْسِهِ وَالْفِعْلُ لَا يَدُلُّ حَتَّى يُعْرَفَ ذَلِكَ: إِمَّا بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالِاسْتِدْلَالِ بِدَلِيلٍ قَوْلِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ، فَإِذَا لَمْ يُعْقَلْ ذَلِكَ - لَمْ يَثْبُتْ كَوْنُ الْفِعْلِ بَيَانًا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: قال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: إذا ورد بعد الآية الجملة قول أو فعل فأيهما يكون بيانا لها؟ فنقول: لا يخلو: إما أن يتنافى حكم البيانين أو لا يتنافى:

فإن لم يتنافى فضربان: أحدهما: يعلم تقدم أحدهما على الآخر، فيكون المتقدم هو الذى قصد به البيان ابتداء.

وإن تنافى حكمهما: فمثاله آية الحج<sup>(٣)</sup>، وقول النبي - ﷺ - «مَنْ قَرَنَ حَجًّا إِلَى

(١) هذه هي المسألة الرابعة من القسم الثاني في المبين وقد وردت في الحصول بعد نهاية المسألة الثالثة وذكرناها هنا التزاما بترتيب المخطوط وكذلك المسألة الخامسة.

(٢) ينظر المعتمد (٣١٢/١).

(٣) قوله تعالى: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُم مِمَّا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ =

عُمُرَتِهِ، فليُطْفَ [لَهُمَا] طَوَافًا وَاحِدًا<sup>(١)</sup>، وروى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سبعين، فإن كان قوله هو البيان فالطواف الثاني غير واجب، وإن كان فعله هو البيان فالطواف الثاني واجب، فمتى علمنا تقدم أحدهما كان هو البيان؛ لأن الخطاب المجمع إذا تعقبه ما يجوز أن يكون بيانا له، كان بيانا له، وإن لم يجوز تأخير البيان فالأمر في ذلك [أكشف و] أظهر. وإن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر جعلنا القول هو البيان.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: إذا ورد بعد اللفظ المجمع قول وفعل؛ كل واحد منهما صالح للبيان: [فالبيان بماذا منهما؟] والحق في ذلك أن نقول: إما أن يتوافقا في البيان أو يختلفا: فإن توافقا: [فإن] علم [٥٨/أ] تقدم أحدهما فهو البيان؛ لحصول المقصود به. وإن جهل ذلك فلا يخلو: إما أن يكونا متساويين في الدلالة أو لا: فإن كان الأول - فأحدهما هو البيان، والآخر تأكيد من غير تعيين. وإن كان الثاني - فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم؛ فإننا لو فرضنا تأخير المرجوح<sup>(٣)</sup> لا يكون مؤكداً للمراجع؛ إذ الشيء لا يتأكد بما هو دونه في الدلالة، والبيان حاصل دونه، فكان الإتيان به غير مفيد، وذلك لا يجوز نسبته إلى الشارع، ولا كذلك إذا جعلنا المرجوح متقدماً؛ فإن الإتيان بالمراجع يكون مفيداً للتأكيد.

وإن لم يتوافقا في البيان؛ كحديث القران فإنه - ﷺ - قال: «مَنْ قَرَنَ حَجًّا إِلَى عُمُرَةٍ فَلْيُطْفَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا، [ويسعى سعياً واحداً].

ثم إنه - ﷺ - قرن فطاف طوافين وسعى سبعين<sup>(٤)</sup>، فإن علم تقدم أحدهما على

---

= حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب ﴿١٩٦﴾. (البقرة-١٩٦).

(١) أخرجه أحمد (٦٨/٢).

(٢) ينظر الإحكام (٢٥/٣).

(٣) في «أ»: الرجوع.

(٤) أخرجه الدارقطني (٢٦٣/٢) كتاب الحج: باب المواقيت حديث (١٢٩) من طريق حفص بن

أبي داود عن ابن أبي ليلي عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلي عن علي به. وقال الدارقطني:

حفص بن أبي داود ضعيف وابن أبي ليلي ردىء الحفظ كثير الوهم. وأخرجه الدارقطني برقم

(١٣٠) من طريق الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبي ليلي عن علي أنه طاف لهما طوافين

وسعى لهما سبعين وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع. وقال الدارقطني: الحسن بن عمارة

متروك الحديث وللحديث طريق آخر عن علي. فأخرجه الدارقطني (٢٦٣/١) رقم (١٣١) -

الآخر - قال أبو الحسين: المتقدم هو البيان؛ فإن تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجباً، وإن تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب. وليس بحق، بل الحق: إن كان القول متقدماً، فالطواف الثاني غير واجب، وفعل النبي - ﷺ - له، يجب أن يحمل على كونه مندوباً؛ وإلا فلو كان فعله له دليل الوجوب، كان ناسخاً لما دل عليه القول، والجمع أولى من التعطيل، وفعله الطواف الأول يكون تأكيداً للقول، وإن كان الفعل متقدماً فهو - وإن دل على وجوب الطواف الثاني - إلا أن الترك بعده يدل على عدم وجوبه.

= من طريق عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي حدثني أبي عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كان قارنا فطاف طوافين وسعى سبعين. وقال الدارقطني: عيسى بن عبد الله يقال له: مبارك وهو متروك الحديث. وينظر «تخريج الأحاديث الضعاف من سنن الدارقطني» (ص ٢٦٤) للحافظ الغساني. وفي الباب عن ابن عمر وابن مسعود وعمران بن الحصين.

حديث ابن عمر: أخرجه الدارقطني (٢٥٨/٢) كتاب الحج: باب المواقيت حديث (٩٩) من طريق الحسن بن عمار عن الحكم عن مجاهد عن ابن عمر أنه جمع بين حجته وعمرته معاً وقال: سبيلهما واحد قال: فطاف لهما طوافين وسعى لهما سبعين وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع كما صنعت. قال الدارقطني: لم يروه عن الحكم غير الحسن بن عمار وهو متروك الحديث وينظر «تخريج الأحاديث الضعاف من سنن الدارقطني» (ص ٢٦٤).

حديث ابن مسعود: أخرجه الدارقطني (٢٦٤/٢) كتاب الحج: باب المواقيت حديث (١٣٢) حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد ثنا جعفر بن محمد بن مروان ثنا أبي ثنا عبد العزيز بن أبان ثنا أبو بردة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: طاف رسول الله ﷺ لعمرته وحجته طوافين وسعى سبعين وأبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود قال الدارقطني: أبو بردة هذا هو عمرو بن يزيد ضعيف ومن دونه في الإسناد ضعفاء قلت: شيخ الدارقطني: هو أحمد بن محمد ابن سعيد بن عقدة الحافظ قال ابن الجوزي في «الضعفاء» (٨٥/١): كانت له معرفة حسنة وحفظ، قال ابن عدى: إلا أنني رأيت مشايخ بغداد يسمعون الثناء عليه ويقولون: كان لا يتدين بالحديث ويحمل شيوفاً بالكوفة على الكذب ويسوى لهم نسخاً ويأمرهم بروايتها، وقال الدارقطني: كان ابن عقدة رجل سوء. ينظر ترجمته في «الكشف الحثيث» (ص ٦٩)، و«ميزان الاعتدال» (١٣٦/١)، و«المغني» (٥٥/١).

وجعفر بن مروان القطان: قال الذهبي في «المغني» (١٣٤/١): قال الدارقطني: لا يحتج به. ومحمد بن مروان: قال الحافظ في «التقريب» (٢٠٦/٢) مقبول. يعني عند المتابعة وإلا فلين الحديث وما أظن أنه توبع على هذه الرواية. وعبد العزيز بن أبان قال الحافظ في «التقريب» (٥٠٧-٥٠٨): متروك وكذبه ابن معين وغيره.

حديث عمران بن حصين: أخرجه الدارقطني (٢٦٤/٢) رقم (١٣٣) حدثنا أبو محمد بن صاعد إملاء، ثنا محمد بن يحيى الأزدي، نا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ فذكره.

والقول بإهمال دلالة القول ممتنع؛ فلم يَبْقَ إلا أن يكون ناسخاً لوجوب الطوافِ الثاني الذي دل عليه الفعل، أو أن يحمل فعله على [بيان] وجوب الطوافِ الثاني في حَقِّه دون أمته، وأن يحمل قوله على بيان وجوب الأوَّل دون الثاني في حَقِّ أمته دونه.

والأشبه [إنما] هو الاحتمال الثاني [دون الأول]؛ لما فيه من الجمع بين [البيانين] دون التعطيل والنسخ. وإن جهل التاريخ: فالأوَّلَى جعلُ القول متقدِّماً وبيانا؛ لاستقلاله بالدلالة.

قال ابن [٥٩/أ] الحاجب<sup>(١)</sup>: إذا ورد بعد الجمل قول وفعل: وكُلُّ صالح لبيانه، فإن اتفقا وعُلِمَ المتقدِّم - فهو البيان لحصوله به، والثاني تأكيد، فإن جهل - فأحدهما من غير تعيين. وقيل: إن كان أحدهما أرجح، تعيَّنت أحيره فيهما؛ لأن المرجوح لا يكون تأكيداً.

وأجيب: بأنَّ الجمل المستقلَّة لا يلزم فيها ذلك، فإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج بتكليف القادرين، وسَعَى مرة واحدة، وفعل هو طوافين وسَعَيْن - فالمختار القول، والفعل نذب له أو واجب، متقدِّماً أو متأخراً؛ لأن الجمع أولى. وقال أبو الحسين: المتقدِّم هو البيان، ويلزم من تقدُّم الفعل نسخه مع إمكان الجمع، أو ترجيحه على القول المتأخر، وهو بعيد.

هذا ما اختاره غير المصنِّف من التفصيل، وأنت إذا تأملت ما نقلناه، ظهر لك الاعتراضُ على كلام المصنِّف. وبالجملة: الأشبه ما اختاره ابن الحاجب، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

### المسألة الخامسة في أن البيان كالمبين

قال المصنِّف - رحمه الله -: هَذَا الْبَابُ يَشْتَمِلُ عَلَى شَيْئَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: هَلِ الْبَيَانُ كَالْمُبَيِّنِ فِي الْقُوَّةِ؟ وَالْآخَرُ: هَلْ هُوَ كَالْمُبَيِّنِ فِي الْحُكْمِ؟

أَمَّا الْأَوَّلُ - فَقَالَ الْكَرْخِيُّ: الْمُبَيِّنُ إِذَا كَانَ لَفْظًا مَعْلُومًا - وَجَبَ كَوْنُ بَيَانِهِ مِثْلَهُ؛ وَإِلَّا - لَمْ يُقْبَلْ.

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْبَيَانُ وَالْمُبَيِّنُ مَعْلُومَيْنِ، وَأَنْ يَكُونَ مَظْنُونَيْنِ، وَأَنْ يَكُونَ الْمُبَيِّنُ مَعْلُومًا وَيَبَيِّنُهُ مَظْنُونًا؛ كَمَا جازَ تَخْصِيصُ الْقُرْآنِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَالْقِيَاسِ.

وَأَمَّا الْآخَرُ - فَهَوُ: أَنَّهُ هَلْ إِذَا كَانَ الْمُبَيِّنُ وَاجِبًا، كَانَ بَيَانُهُ وَاجِبًا كَذَلِكَ؟ قَالَ بِهِ قَوْمٌ: فَإِنْ أَرَادُوا بِهِ: أَنَّ الْمُبَيِّنَ: إِذَا كَانَ وَاجِبًا - فَبَيَانُهُ بَيَانٌ لِصِفَةِ شَيْءٍ وَاجِبٍ -: فَصَحِيحٌ.

وَإِنْ أَرَادُوا بِهِ: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ، كَمَا يَدُلُّ الْمُبَيِّنُ - فَغَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الْبَيَانَ إِنَّمَا يَتَضَمَّنُ صِفَةَ الْمُبَيِّنِ، وَلَيْسَ يَتَضَمَّنُ لَفْظًا يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ صُورَةَ الصَّلَاةِ نَدْبًا وَوَاجِبًا - صُورَةٌ وَاحِدَةٌ؟

وَإِنْ أَرَادُوا: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمُبَيِّنُ وَاجِبًا - كَانَ بَيَانُهُ وَاجِبًا عَلَى الرَّسُولِ - ﷺ - وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْفِعْلُ الْمُبَيِّنُ وَاجِبًا - لَمْ يَكُنْ بَيَانُهُ وَاجِبًا عَلَى الرَّسُولِ - ﷺ - فَباطِلٌ؛ لِأَنَّ بَيَانَ الْمُجْمَلِ وَاجِبٌ؛ سِوَاءَ تَضَمَّنَ فِعْلًا وَاجِبًا، أَوْ لَمْ يَتَضَمَّنْ؛ وَإِلَّا - كَانَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْجَمْعِ جَمْعُهُ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ؟!». قُلْنَا: لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ تَعَالَى آخِرَ الْبَيَانِ عَنِ الْقِرَاءَةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مُتَابَعَتَهَا؛ وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْإِنْزَالِ.

قَوْلُهُ: «هَذَا يَقْتَضِي وَجُوبَ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ!»: قُلْنَا: وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ. فَإِنْ قُلْتَ: «الضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى كُلِّ الْقُرْآنِ؛ فَيَجِبُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْكُلِّ؛ وَذَلِكَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ!»: قُلْتَ: قَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ أَنَّ الضَّمِيرَ غَيْرُ عَائِدٍ إِلَى الْكُلِّ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: قال الغزالي (١): بيان الأحكام كلها واجب، وقال بعض القدرية: بيان الواجب واجب، وبيان مندوب مندوب، وبيان المباح مباح. ويلزم على ذلك أن بيان المحرم محرم. وفيه نظر؛ لأنه لا يلزمهم أن يكون بيان المحرم محرمًا.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده» (٢): يجوز أن يكون البيان والمبين بلفظين معلومين، ومظنونين، ويجوز أن يكون المبين معلومًا، وبيانه مظنونًا.

(١) ينظر المستصفى (١/٣٦٧).

(٢) ينظر المعتمد (١/٣١٣ - ٣١٤).

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: هل يجب أن يكون البيان مساوياً للمبين في القوة، أو يجوز أن يكون أدنى منه؟.

قال الكرخي<sup>٢</sup>: لا بد من المساواة. وقال أبو الحسين البصرى: يجوز أن يكون أدنى منه.

وهل يجب أن يكون مساوياً للمبين في الحكم؟ فيه خلاف، والمختار: أن يقال: إن كان المبيّن بجملاً، كفى في تعيين أحد احتمالاته أدنى ما يفيد الترجيح [٥٩ / ب]، وإن كان عاماً أو مطلقاً، فلا بد وأن يكون المخصّص والمقيد في دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص، ودلالة المطلق على صورة التقييد؛ وإلا فلو كان مساوياً، لزم الوقف، ولو كان مرجوحاً، لزم منه إلغاء الراجح بالمرجوح؛ وهو ممتنع.

وأما المساواة [بينهما] في الحكم: فغير واجب؛ وذلك لأنه لو كان ما دلّ عليه البيان هو ما دلّ عليه المبيّن، لم يكن أحدهما بياناً للآخر، وإنما يلزم أن يكون أحدهما بياناً للآخر إذا كان دالاً على صفة [مدلول الآخر لا مدلوله]. وابن الحاجب تابع لصاحب «الإحكام» اختياراً ودليلاً.

واعلم: أن ما ذكره المصنّف - وهو أن البيان واجب - يعنى بيان الجممل، سواء تضمن فعلاً واجباً أو غير واجب، وإلا لزم التكليف بالمحال فاسد؛ وذلك لأن الجممل إذا لم يتضمّن فعلاً واجباً، لا يلزم منه التكليف بالمحال؛ وإنما يلزم التكليف بالمحال، إذا تضمّن فعلاً واجباً. نعم: الجممل الدالُّ على الإباحة أو النذب من غير بيان واجب، يلزم منه التكليف بالمحال باعتبار التكليف.

ويلزمكم مخالفة ظاهر آخر، وهو أن الضمير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] عائد إلى القرآن كله؛ فيلزم احتياج كل القرآن إلى البيان بالتفسير المذكور، وليس كذلك؛ فإنّ جميع القرآن لا يحتاج إلى بيان تقييد مطلقه، وتخصيص عمومه، وغيرهما؛ فلا بدّ من مخالفة أحد الظاهرين؛ أحدهما: يلزم المعلل، والآخر: يلزم المعترض؛ فعليكم الترجيح.

سلمنا: أن المراد من البيان ما ذكرتم، وهو بيان التقييد والتخصيص والنسخ وغيرها، ولكن لِم لا يجوز أن يكون المراد تأخير بيانه التفصيلي؛ كما هو قول أبي الحسين البصرى.

سلمنا: أن المراد مطلق البيان؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ﴾



عَلَيْنَا جَمْعَةٌ ﴿﴾ [القيامة: ١٧]. أى: فى اللوح المحفوظ، والمراد من قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ أى: إنزاله على النبى [٦٠/ أ] - ﷺ - ويكون الإنزال متأخراً أو متراخياً عن الجمع فى اللوح المحفوظ.

سلمنا ذلك؛ ولكن الآية تدلُّ على وجوب تأخير البيان، وأنتم لا تقولون به، والجواز محلُّ النزاع، فلا تدل [عليه] الآية.

والجواب: قلنا: كلمة «ثم» للترتيب بالنقل المشهور عن أئمة العربية. والجوابُ العامُّ عما ذكره فى الآيات وغيرها: أن كلمة «ثم» للتراخى زماناً حقيقةً، فحيث وردت كلمة «ثم»، وأمکن الحملُ على حقيقته، وهو التراخى الزمانى - فذلك على وفق الأصل. وحيث تعذَّر ذلك. وجب الحمل على التراخى: فى الرتبة، أو الخير، أو الحكم، أو العلم، ويجب عليك أن تستحضر أنواع التقدُّم، وبه تعلم أنواع التأخر.

فإذا تعذَّر (١) الحمل على التأخر زماناً - تعيَّن حملة على غيره من أنواع التأخر. وإذا تعذَّر الجمع - وجب الحملُ على معنى «الواو».

وأما قوله: «لم لا يجوز أن يكون المراد من البيان الإنزال المستلزم لإظهاره؟!»: قلنا: وذلك لأنَّ المراد من قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]. أى: أنزلناه، وذلك أنه تعالى أمره - ﷺ - باتباع قرآنه، وذلك إنما يمكن بعد الإنزال من اللوح المحفوظ. وإذا كان كذلك، فقد أخرج البيان عن وقت الإنزال بقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]. أى: بعد إنزاله عليك وقراءتك؛ فلا يكون البيان عبارة عن الإنزال؛ وذلك لأنَّ القراءة متأخرة عن الإنزال، والبيان متأخر عن القراءة، فلو كان البيان هو الإنزال، يلزم تأخر (٢) الشىء عن نفسه؛ وهو محال.

سلمنا إمكان الحمل (٣) على ما ذكرتم، ولكن ما ذكرنا أولى؛ لاستلزام المراد (٤) بخلاف ما ذكرتم.

قوله: «يحمل ذلك البيان على البيان التفصيلي»: قلنا: هو تقييد للمطلق من غير دليل؛ وهو ممتنع.

وأما قوله: «ذلك يقتضى الوجوب ولا تقولون به»: قلنا: نحن نقول به.

(١) فى «ب»: تقدم.

(٢) فى «أ»: تأخير.

(٣) فى «ب»: المحمل.

(٤) فى «ب»: المرو.

واعلم: أن المراد من الوجوب بحكم وعد الله الصادق (بمقتضى) أنه وجوب شيء على الله بالتفسير الذى تقوله المعتزلة.

واعلم: أن هذا الدليل ضعيف، وبيانه هو: أن المصنف يحتج بهذا الدليل على من قال: يجب اقتران البيان بالخطاب حال الخطاب، ولا يجوز تأخيره عنه، وعلى أبى الحسين القائل بإيجاب اقتران أحد البيانين - وهو إما الإجمالى أو التفصيلى بالخطاب، وإذا كان كذلك وجب أن يكون دليلاً على جواز تأخير كل واحد من البيانين عن الخطاب، ودليله لا يدل على ذلك.

وبيانه: أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ كلمة «بيانه» لفظ مطلق ليس بعام؛ فيدل ذلك على تأخير بيان مطلق.

غاية ما فى الباب: أن المطلق لا يوجد من حيث هو مطلق، بل يوجد فى ضمن مقيد؛ فيلزم تأخير بيان خاص، ولا يلزم من ذلك تأخير البيانين، حتى يكون الدليل حجة على أبى الحسين وغيره.

وقوله: «إن ذلك تقييد للمطلق»: قلنا: نحن ما قيّدنا المطلق؛ بل قلنا: يلزم من تأخير المطلق تأخير بيان خاص، ويكون المطلق فى ضمنه، ويكون ذلك الخاص هو التفصيلى؛ فيبطل به مذهب من يقول بوجوب اقتران البيان التفصيلى بالخطاب على التعيين، ولا يبطل به قول أبى الحسين: الموجب لأحدهما، وهو إما اقتران البيان الإجمالى أو التفصيلى. ولا يقال: إن بيانه مفرد مضاف، وهو للعموم؛ لأننا نقول: هو عام فيما هو بيان، والخصم يمنع كون البيان الإجمالى بياناً.

وفيه نظر آخر، وهو أن الذى التزمه المصنف من وجوب تأخير البيان يقتضى ألا يجوز اقتران البيان بالمطلق ولا بالعام وغيرهما، وذلك بعيد جداً؛ اللهم إلا أن يقال ذلك فى بعض القرآن بحكم المخير المصدق.

واعلم: أن المصنف أورد على نفسه سؤالاً، وهو قوله: الآية تدل على الوجوب؛ لأنه ذكره بكلمة «علينا»، ولا نزاع فى ذلك، أى: فى عدم وجوب عدم الاقتران، بل النزاع فى جواز عدم اقتران بيان المطلق والعام، إذا أريد بالمطلق المقيد، وبالعام [٦١/أ] غير العموم بكل واحد منهما، أو يمنع ذلك عقلاً، فلا بد من الاقتران، والآية دلت على عدم وجوب الاقتران؛ وذلك خلاف الإجماع، فإن أحد الخصمين يقول: عدم الاقتران جائز، وهو الأشعرى، والآخر يقول: عدم الاقتران ممتنع، وهو المعتزلى مثلاً، فالقول بوجوب عدم الاقتران، وهو وجوب التأخير قول لم يقل به أحد، وهو وجوب تأخير بيان المطلق والعام وغيرهما<sup>(١)</sup>.

١ (١) فى «أ»: وغيرها.

فإذَنْ: دلت الآية على وجوب تأخير البيان؛ وهو خلاف الإجماع.

والدليل على وجوب التأخير لا يدلُّ على جواز التأخير بمعنى الإمكانِ الخاصِّ، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه؛ فإن الجواز بمعنى الإمكانِ الخاصِّ منافٍ للوجوب؛ فلا يكونُ الدالُّ على الوجوب دالًّا على الجواز بمعنى الإمكانِ الخاصِّ، فلا يرد قول القائل: إن الإمكان العام لا ينافي الوجوب.

قال المصنّف - رحمه الله - : **أَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الصُّورِ الَّتِي ذَكَرْنَاها - فَتَقُولُ:**

الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ فِي النَّكْرَةِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ بِذَبْحِ بَقْرَةٍ مَوْصُوفَةٍ غَيْرِ مُنْكَرَةٍ، ثُمَّ إِنَّهُ لَمْ يَبَيِّنْهَا لَهُمْ، حَتَّى سَأَلُوا سُؤْلاً بَعْدَ سُؤْالٍ. إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بَقْرَةٌ مُنْكَرَةٌ؛ لِوَجْهِينِ:

الأوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة: ٦٨]، و﴿مَا لُونَهَا﴾ [البقرة: ٦٩] وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ﴾ [البقرة: ٦٨]، ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ﴾ [البقرة: ٦٩]، ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٧١] - يَنْصَرَفُ إِلَى مَا أُمِرُوا بِذَبْحِهِ مِنْ قَبْلُ، وَهَذِهِ الْكِنَايَاتُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مَا كَانَ ذَبْحُ بَقْرَةٍ مُنْكَرَةٍ، بَلْ ذَبْحُ بَقْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ.

الثَّانِي: أَنَّ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةَ فِي الْجَوَابِ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي: إِذَا أُنْ قِيلَ: إِنَّهَا صِفَاتُ الْبَقْرَةِ الَّتِي أُمِرُوا بِذَبْحِهَا أَوَّلًا، أَوْ صِفَاتُ بَقْرَةٍ وَجِبَتْ عَلَيْهِمْ عِنْدَ ذَلِكَ السُّؤَالِ، وَاتَّسَخَّ مَا كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِمْ قَبْلَ ذَلِكَ: وَالْأَوَّلُ: هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِي أَنْ يَقَعَ الْإِكْفَاءُ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ آخِرًا، وَأَلَّا يَجِبَ حُصُولُ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ قَبْلَ ذَلِكَ؛ وَلَمَّا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ تِلْكَ الصِّفَاتِ بِأَسْرِهَا - كَانَتْ مُعْتَبَرَةً - عَلِمْنَا فَسَادَ هَذَا الْقِسْمِ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهَذِهِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّ الْوَقْتَ الَّذِي أُمِرُوا فِيهِ بِذَبْحِ الْبَقْرَةِ - كَانُوا مُحْتَاجِينَ إِلَى ذَبْحِهَا؛ فَلَوْ آخَرَ اللَّهُ الْبَيَانَ - لَكَانَ ذَلِكَ تَأْخِيرًا لِلْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

فإذَنْ: مَا تَقْتَضِيهِ الْآيَةُ لَا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لَا تَقْتَضِيهِ الْآيَةُ.

نَزَلْنَا عَنْ هَذِهِ الْمَقَامِ؛ لَكِنَّ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ كَانَ ذَبْحَ بَقْرَةٍ مَوْصُوفَةٍ، بَلْ ذَبْحَ بَقْرَةٍ كَيْفَ كَانَتْ، فَلَمَّا سَأَلُوا - تَغَيَّرَتِ الْمَصْلَحَةُ، وَوَجَبَتْ عَلَيْهِمْ بَقْرَةٌ أُخْرَى.

وَأَمَّا الْكِنَايَاتُ: فَلَا نُسَلِّمُ عَوْدَهَا إِلَى الْبَقْرَةِ؛ وَلَمْ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَنِ الْقِصَّةِ، وَالشَّأْنُ؟!؛ وَهَذِهِ طَرِيقَةٌ مَشْهُورَةٌ عِنْدَ الْعَرَبِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ هَذِهِ الْكِنَايَاتِ تَقْتَضِي كَوْنَ الْبَقْرَةِ الْمَأْمُورِ بِهَا مَوْصُوفَةً؛ لَكِنَّ - هَهُنَا - مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهَا مُنْكَرَةً، وَهُوَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] - أَمْرٌ يَذْبَحُ بَقْرَةً مُطْلَقَةً؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي سُقُوطَ التَّكْلِيفِ بِذَبْحِ بَقْرَةٍ أَى بَقْرَةٍ كَانَتْ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارُ الصِّفَةِ بَعْدَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا جَدِيدًا.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ الْمُرَادُ ذَبْحَ بَقْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ - لَمَا اسْتَحَقُّوا التَّعْنِيفَ عَلَى طَلَبِ الْبَيَانِ؛ بَلْ كَانُوا يَسْتَحِقُّونَ الْمَدْحَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا عَنَّفَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] - عَلِمْنَا تَقْصِيرَهُمْ فِي الْإِتْيَانِ بِمَا أُمِرُوا بِهِ أَوَّلًا؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ لَوْ كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ أَوَّلًا ذَبْحَ بَقْرَةٍ مُنْكَرَةً.

الثَّلَاثُ: مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّهُ قَالَ: «لَوْ ذَبَّحُوا آيَةَ بَقْرَةٍ أَرَادُوا - لِأَجْزَأَتْ عَنْهُمْ، لَكِنَّهُمْ شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ؛ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ».

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ ذَبْحُ بَقْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ مَوْصُوفَةٍ؛ لَكِنَّ لِمَ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: الْبَيَانُ التَّامُّ قَدْ تَقَدَّمَ؛ لَكِنَّهُمْ لَمْ يَتَّبِعُوا لِبِلَادَتِهِمْ، فَاسْتَكْشَفُوا؛ طَلَبًا لِلزِّيَادَةِ، فَحَكَى اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ؟!.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْبَيَانَ التَّامَّ لَمْ يَتَقَدَّمَ؛ فَلِمَ لَا يَحُورُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَانَ قَدْ أَعْلَمَهُمْ بِأَنَّ الْبَقْرَةَ لَيْسَتْ مُطْلَقَةً، بَلْ مُعَيَّنَةً؛ فَطَلَبُوا الْبَيَانَ التَّفْصِيلِيَّ؟!.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْبَيَانَ الْإِجْمَالِيَّ - كَانَ مُقَارِنًا، وَالْبَيَانَ التَّفْصِيلِيَّ كَانَ مُتَأَخِّرًا؛ وَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ -:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الآيَةُ تَقْتَضِي تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَلْزَمُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ مُقْتَضِيًا لِلْفَوْرِ؛ لَكِنَّا لَا نَقُولُ بِهِ.

قَوْلُهُ: «الْكِنَايَاتُ عَائِدَةٌ إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّانِ»: قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ لَوْجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ هَذِهِ الْكِنَايَاتِ: لَوْ كَانَتْ عَائِدَةً إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّانِ - لَكَانَ الَّذِي يَنْقَى بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرَ مُفِيدٍ؛ لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ﴾ [البقرة: ٦٩]؛ بَلْ لِأَبَدٍ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ آخَرَ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الْأَصْلِ. أَمَّا إِذَا جَعَلْنَا الْكِنَايَاتِ عَائِدَةً إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ أَوَّلًا - لَمْ يَلْزَمْ هَذَا الْمَحْذُورُ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْحُكْمَ بِرُجُوعِ الْكِنَايَاتِ إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّانِ - خِلَافُ الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ الْكِنَايَةَ يَجِبُ عَوْدُهَا إِلَى شَيْءٍ جَرَى ذِكْرُهَا، وَالْقِصَّةُ وَالشَّانُ لَمْ يَجْرَ ذِكْرُهُمَا؛ فَلَا يَجُوزُ عَوْدُ الْكِنَايَةِ إِلَيْهِمَا؛ لَكِنَّا خَالَفْنَا هَذَا الدَّلِيلَ لِلضَّرُورَةِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ؛ فَيَنْقَى فِيمَا عَدَاهُ عَلَى الْأَصْلِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا لَوْنَهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، وَ ﴿مَا هِيَ﴾ [البقرة: ٧٠] - لَا شَكَّ أَنَّهُ عَائِدٌ إِلَى الْبَقْرَةِ الْمَأْمُورِ بِهَا؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ﴾ [البقرة: ٦٩] - عَائِدًا إِلَى تِلْكَ الْبَقْرَةِ؛ وَإِلَّا - لَمْ يَكُنِ الْجَوَابُ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] - أَمْرٌ بِذَبْحِ بَقْرَةٍ مُطْلَقَةٍ»: قُلْنَا: هَبْ أَنْ ظَاهِرُهُ يُفِيدُ الْإِطْلَاقَ، وَنَحْنُ نُسَلِّمُهُ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: الْمُرَادُ [كَانَ] غَيْرَ الظَّاهِرِ مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى مَا بَيْنَهُ؛ فَمَا قَلْتُمُوهُ لَا يَضُرُّنَا.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ ذَلِكَ لِطَلَبِ الْبَيَانِ - لَمَا اسْتَحَقُّوا التَّعْنِيفَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]»: قُلْنَا: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] - لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ فَرَطُوا فِي أَوَّلِ الْقِصَّةِ، أَوْ أَنَّهُمْ كَادُوا يَفْرَطُونَ بَعْدَ اسْتِكْمَالِ الْبَيَانِ؛ بَلِ اللَّفْظُ مُحْتَمِلٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَنَحْمِلُهُ عَلَى الْأَخِيرِ، وَهُوَ أَنَّهُمْ لَمَّا وَقَفُوا عَلَى تَمَامِ الْبَيَانِ - تَوَقَّفُوا عِنْدَ ذَلِكَ، وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ.

قَوْلُهُ: «نُقِلَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: «شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ؛ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»: قُلْنَا: هَذَا مِنْ أَخْبَارِ الْأَحَادِ، وَمَعَ تَقْدِيرِ الصَّحَّةِ: فَلَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا لِنَصِّ الْكِتَابِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: كَانَ الْبَيَانُ حَاصِلًا؛ لَكِنَّهُمْ لَمْ يَتَبَيَّنُوا - ١؟»: قُلْنَا:

لِوَجْهَيْنِ:

الأول: أَنَّهُمْ كَانُوا يَلْتَمِسُونَ الْبَيَانَ، وَلَوْ كَانَ الْبَيَانُ حَاصِلًا - لَمَا التَّمَسُّوهُ؛ بَلْ كَانُوا يَطْلُبُونَ التَّفْهِيمَ.

الثاني: أَنَّ فَقْدَ التَّبَيِّنِ - عِنْدَ حُضُورِ هَذَا الْبَيَانَ - مُتَعَدِّرٌ هَهُنَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْبَيَانَ لَيْسَ إِلَّا وَصْفَ تِلْكَ الْبَقْرَةِ، وَالْعَاقِلُ الْعَارِفُ بِاللُّغَةِ، إِذَا سَمِعَ تِلْكَ الْأَوْصَافَ اسْتَحَالَ أَلَّا يَعْرِفَهَا.

قَوْلُهُ: «كَانُوا يَطْلُبُونَ الْبَيَانَ التَّفْصِيلِيَّ»: قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَذَكَرَهُ اللهُ تَعَالَى؛ إِزَالَةً لِلتَّهْمَةِ.

أَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِ تَأْخِيرِ بَيَانِ الْمُحْصَصِ: فَالنَّقْلُ وَالْعَقْلُ: أَمَّا النَّقْلُ - فَهُوَ: أَنَّ اللهُ تَعَالَى لَمَّا أَنْزَلَ قَوْلَهُ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - قَالَ ابْنُ الزَّبْعَرِيِّ: «قَدْ عُبِدَتِ الْمَلَائِكَةُ، وَعُبِدَ الْمَسِيحُ؛ فَهَؤُلَاءِ حَصْبُ جَهَنَّمَ». فَتَأَخَّرَ بَيَانُ ذَلِكَ؛ حَتَّى أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى قَوْلَهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نَسَلِمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - يَنْدَرِجُ فِيهِ الْمَلَائِكَةُ، وَالْمَسِيحُ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ كَلِمَةَ «مَا» - لِمَا لَا يَعْقِلُ؛ فَلَا يَدْخُلُهَا الْمَسِيحُ، وَالْمَلَائِكَةُ.

الثاني: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - خِطَابٌ مَعَ الْعَرَبِ، وَهُمْ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الْمَسِيحَ، وَالْمَلَائِكَةَ؛ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْأَوْثَانَ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِّ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ جَائِزٌ؛ وَهَهُنَا: دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى خُرُوجِ الْمَلَائِكَةِ؛ وَالْمَسِيحِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ تَعْدِيبُ الْمَسِيحِ بِحَرَمِ الْغَيْرِ؛ وَهَذَا الدَّلِيلُ كَانَ حَاضِرًا فِي عُقُولِهِمْ.

ثُمَّ نَقُولُ: الْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ، وَهَذَا خَيْرٌ وَاحِدٌ؛ فَلَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهَا بِهِ.

سَلَّمْنَا صِحَّةَ الرُّوَايَةِ؛ لَكِنَّ الرَّسُولَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنَّمَا سَكَتَ؛ ائْتِظَارًا لِئَنْزُولِ الْوَحْيِ عَلَيْهِ فِي تَأْكِيدِ الْبَيَانِ الْعَقْلِيِّ، وَاللَّفْظِيِّ:

وَالْجَوَابُ: لَا نُسَلِّمُ أَنْ صَبِيغَةَ «مَا» - مُخْتَصَّةٌ بِغَيْرِ الْعُقَلَاءِ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [الليل: ٣]، ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥]، ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣].

وَتَأْنِيهَا: اتَّفَاقُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى وُرُودِ «مَا» بِمَعْنَى «الَّذِي» وَكَلِمَةُ «الَّذِي» مُتَنَاولَةٌ لِلْعُقَلَاءِ؛ فَكَلِمَةُ «مَا» - أَيْضًا - كَذَلِكَ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ ابْنَ الزَّبْعَرَى كَانَ مِنَ الْفُصَحَاءِ؛ فَلَوْلَا أَنَّ كَلِمَةَ «مَا» تَتَنَاولُ الْمَسِيحَ، وَالْمَلَائِكَةَ؛ وَإِلَّا - لَمَا أُوْرِدَتْ نَقْضًا عَلَى الْآيَةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الرَّسُولَ - ﷺ - لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ؛ بَلْ سَكَتَ وَتَوَقَّفَ إِلَى نَزُولِ الْوَحْيِ؛ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ خَطَأً فِي اللُّغَةِ - لَمَا سَكَتَ الرَّسُولُ - ﷺ - عَنْ تَخَطُّبِهِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ يُقَالُ: «مَا فِي مَلِكِي - فَهُوَ صَدَقَةٌ»، وَ «مَا فِي بَطْنِ جَارِيَتِي - فَهُوَ حُرٌّ»؛ وَهُوَ يَتَنَاولُ الْإِنْسَانَ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُخْتَصَّةً بِغَيْرِ مَنْ يَعْلَمُ - لَمَا كَانَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ دُونَ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - فَائِدَةٌ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الْإِحْتِرَازِ؛ حَيْثُ يُصَلِّحُ الْإِنْدِرَاجُ.

قَوْلُهُ: «الْخِطَابُ كَانَ مَعَ الْعَرَبِ، وَهُمْ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الْمَلَائِكَةَ وَالْمَسِيحَ»: قُلْنَا: الرِّوَايَةُ الْمَشْهُورَةُ: أَنَّهُ قَدْ كَانَ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَعْبُدُ الْمَلَائِكَةَ وَالْمَسِيحَ، وَقَدْ ذَكَرَ الْوَاحِدِيُّ وَغَيْرُهُ ذَلِكَ فِي سَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ.

وَلِأَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ: لَوْ كَانَتْ خِطَابًا مَعَ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ فَقَطْ - لَمَا جَازَ تَوَقُّفُ النَّبِيِّ - ﷺ - عَنْ تَخَطُّبَةِ السَّائِلِ.

قَوْلُهُ: «كُلُّ أَحَدٍ يَعْلَمُ أَنَّ تَعْدِيْبَ الرَّجُلِ بِجُرْمِ الْغَيْرِ لَا يَجُوزُ»: قُلْتُ: نَعَمْ؛ لَكِنْ: أَلَا يَصِحُّ دُخُولُ الشُّبْهَةِ فِي أَنَّ أَوْلِيكَ الْمَعْبُودِينَ كَانُوا رَاضِينَ بِذَلِكَ أَمْ لَا؟!؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَصِحُّ السُّؤَالُ.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الرِّوَايَةُ مِنْ بَابِ الْآحَادِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ الْمَفْسِّرِينَ اتَّفَقُوا عَلَى ذِكْرِهَا فِي سَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْإِجْمَاعِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ مِنَ الْآحَادِ لَكِنَّا بَيَّنَّا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْأَدِلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ، أَيْنَمَا، كَانَ - لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَرَوَايَةُ الْآحَادِ صَالِحَةٌ لِذَلِكَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَمِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: وَهُوَ أَنَّ نَقُولَ لِأَبِي عَلِيٍّ، وَأَبِي هَاشِمٍ: لَوْ لَمْ يَجُزْ تَأْخِيرُ بَيَانِ التَّخْصِصِ فِي الْأَعْيَانِ - لَمَا جَازَ تَأْخِيرُ بَيَانِ التَّخْصِصِ فِي الْأَزْمَانِ؛ لَكِنْ جَازَ هَذَا؛ فَجَازَ ذَلِكَ.

بَيَانُ الْمَلَازِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجُزْ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْمُخَصَّصِ فِي الْأَعْيَانِ - لَكَانَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ تَأْخِيرَهُ يُوهِمُ الْعُمُومَ؛ وَهُوَ جَهْلٌ، وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي تَأْخِيرِ الْمُخَصَّصِ فِي الْأَزْمَانِ؛ فَعَدَمُ الْجَوَازِ هُنَاكَ - يَقْتَضِي عَدَمَ الْجَوَازِ هَهُنَا.

فَإِنْ قِيلَ: «الْفَرْقُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْخِطَابَ الْمَطْلُوقَ مَعْلُومٌ أَنَّ حُكْمَهُ مُرْتَفِعٌ؛ لِإِعْلَامِنَا بِانْقِطَاعِ سَبَبِ التَّكْلِيفِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْمُخَصَّصُ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ احْتِمَالَ النَّسْخِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ - لَا يَمْنَعُ الْمُكْلَفَ فِي الْحَالِ مِنَ الْعَمَلِ؛ أَمَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِصِ فِي الْحَالِ يَمْنَعُهُ مِنَ الْعَمَلِ - فَلِأَنَّهُ لَا يَدْرِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ الْخِطَابِ أَمْ لَا؟»:

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ قَالَ لَنَبِيٍّ: «صَلُّوا كُلَّ يَوْمٍ جُمُعَةً» - لَا قَتَضَى ظَاهِرُهُ الدَّوَامَ، فَإِذَا خَرَجَ مِنْهُ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ لِلدَّلَالَةِ - بَقِيَ الْبَاقِي عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَإِنْ جَازَ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْخِطَابِ مُرْتَفِعًا مَعَ الْحَيَاةِ وَالتَّمَكُّنِ - وَلَا يَدُلُّ الْبَيِّنَةُ عَلَى ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرُ الْخِطَابِ يَتَنَاوَلُهُ - : جَازَ مِثْلُهُ فِي الْعُمُومِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْفَرْقَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ إِنَّمَا يَظْهَرُ لَوْ أَخَّرَ اللَّهُ تَعَالَى الْبَيَانَ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ؛ أَمَّا إِذَا أَخَّرَهُ عَنِ وَقْتِ الْخِطَابِ، لَا عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ - لَمْ يَجِبْ عَلَى الْمُكْلَفِ الْإِسْتِغَالُ بِالْفِعْلِ؛ فَلَا حَاجَةَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَى تَمْيِيزِ الْمُكْلَفِ بِهِ عَنِ غَيْرِهِ؛ كَمَا لَا حَاجَةَ هُنَاكَ إِلَى تَمْيِيزِ وَقْتِ التَّكْلِيفِ عَنِ غَيْرِهِ.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ يَحُوزُ أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُكْلَفِينَ بِالْأَفْعَالِ - مَعَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَحُوزُ أَنْ يَمُوتَ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ - فَلَا يَكُونُ مُرَادًا بِالْخِطَابِ، وَفِي ذَلِكَ تَشْكِيكٌ فِيمَنْ أُرِيدَ بِالْخِطَابِ؛ وَهَذَا هُوَ التَّخْصِصُ، وَلَمْ يَتَقَدَّمْ بَيَانُهُ.



وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - عَلَى الْمَنْعِ مِنْ تَأْخِيرِ بَيَانِ مَا لَهُ ظَاهِرٌ؛ إِذَا اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ - بَوَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْعُمُومَ حِطَابٌ لَنَا فِي الْحَالِ بِالْإِجْمَاعِ، وَالْمُخَاطَبَ: إِمَّا أَلَّا يَقْصِدَ إِفْهَامَنَا فِي الْحَالِ، أَوْ يَقْصِدَ ذَلِكَ:

وَالأوَّلُ بَاطِلٌ؛ لَوْجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَقْصِدْ إِفْهَامَنَا - انْتَقَضَ كَوْنُهُ مُخَاطَبًا لَنَا؛ لِأَنَّ الْمَعْقُولَ مِنْ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ مُخَاطَبٌ لَنَا» - أَنَّهُ قَدْ وَجَّهَ الْخِطَابَ نَحْوَنَا، وَلَا مَعْنَى لِذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ قَصَدَ إِفْهَامَنَا.

وَتَانِيهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْصِدْ إِفْهَامَنَا فِي الْحَالِ - مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ يَقْتَضِي كَوْنَهُ خِطَابًا لَنَا فِي الْحَالِ -: لَكَانَ قَدْ أَغْرَانَا بِأَنْ نَعْتَقِدَ أَنَّهُ قَدْ قَصَدَ إِفْهَامَنَا فِي الْحَالِ؛ فَيَكُونُ قَدْ قَصَدَ أَنْ نَجْهَلَ؛ لِأَنَّ مَنْ خَاطَبَ قَوْمًا بِلُغَتِهِمْ فَقَدْ أَغْرَاهُمْ بِأَنْ يَعْتَقِدُوا فِيهِ: أَنَّهُ قَدْ عَنَى مَا عَنُوهُ.

وَتَالثُهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْصِدْ إِفْهَامَنَا - لَكَانَ عَبَثًا؛ لِأَنَّ الْفَائِدَةَ فِي الْخِطَابِ - إِفْهَامُ الْمُخَاطَبِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ لَوْ جَازَ أَلَّا يَقْصِدَ إِفْهَامَنَا بِالْخِطَابِ - جَازَتْ مُخَاطَبَةُ الْعَرَبِيِّ بِالزُّنْجِيَّةِ، وَهُوَ لَا يُحْسِنُهَا، إِذَا كَانَ غَيْرٌ وَاجِبٌ إِفْهَامِ الْمُخَاطَبِينَ؛ بَلْ ذَلِكَ أَوْلَى بِالْجَوَازِ؛ لِأَنَّ الزُّنْجِيَّةَ لَيْسَ لَهَا ظَاهِرٌ عِنْدَ الْعَرَبِيِّ يَدْعُوهُ إِلَى اعْتِقَادِ مَعْنَاهُ؛ وَلَوْ جَازَتْ مُخَاطَبَةُ الْعَرَبِيِّ بِالزُّنْجِيَّةِ، وَبَيَّنَ لَهُ بَعْدَ مُدَّةٍ - جَازَتْ مُخَاطَبَةُ النَّائِمِ، وَبَيَّنَ لَهُ بَعْدَ مُدَّةٍ، وَأَنْ يَقْصِدَ الْإِنْسَانَ بِالتَّصْوِيبِ وَالتَّصْفِيقِ شَيْئًا يُبَيِّنُهُ بَعْدَ مُدَّةٍ.

فَإِنْ قُلْتَ: «خِطَابُ الزُّنْجِ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ الْعَرَبِيُّ شَيْئًا؛ فَلَمْ يَجْزُ أَنْ يُخَاطَبُوا بِهِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ خِطَابُ الْعَرَبِيِّ بِالْمُجْمَلِ؛ لِأَنَّ الْعَرَبِيَّ يَفْهَمُ مِنْهُ شَيْئًا مَّا؛ لِأَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] - قَدْ فَهَمَ مِنْهُ الْأَمْرُ بِشَيْءٍ، وَإِنْ لَمْ يُعْرِفْ مَا هُوَ:

قُلْتُ: فَإِنْ جَازَ أَنْ يَكُونَ اسْمُ «الصَّلَاةِ» وَاقِعًا عَلَى الدُّعَاءِ، وَيُرِيدَ اللَّهُ بِهِ غَيْرَهُ، وَلَا يُبَيِّنُ لَنَا - جَازَ أَنْ يَكُونَ ظَاهِرُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا﴾ [البقرة: ٤٣] - لِلأَمْرِ، وَلَا يَسْتَعْمَلُهُ فِي الْأَمْرِ، وَلَا يُبَيِّنُ لَنَا ذَلِكَ؛ وَفِي ذَلِكَ مُسَاوَاتُهُ لِخِطَابِ الزُّنْجِ؛ لِأَنَّ لَا نَفْهَمُ مِنْهُ شَيْئًا أَصْلًا.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ: أَنَّهُ أَرَادَ إِفْهَامَنَا فِي الْحَالِ - فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُرِيدَ أَنْ يُفْهَمَ أَنَّ مُرَادَهُ ظَاهِرُهُ، أَوْ غَيْرُ ظَاهِرِهِ:

فَإِنْ أَرَادَ الْأَوَّلَ - فَقَدْ أَرَادَ مِنَّا الْجَهْلَ. وَإِنْ أَرَادَ الثَّانِي - فَقَدْ أَرَادَ مِنَّا مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ.

ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ: وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ تَتَنَاوَلُ الْعَامَّ الْمُسْتَعْمَلَ فِي الْخُصُوصِ، وَالْمُطْلَقَ الْمُفِيدَ لِلتَّكْرَارِ الْمُنْسُوخِ، وَالْأَسْمَاءَ الْمُنْقُولَةَ إِلَى الشَّرِيعَةِ، وَالنِّكَرَةَ إِذَا أُرِيدَ بِهَا شَيْءٌ مُعَيَّنٌ؛ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ الْمُسْتَعْمَلَ فِي خِلَافِ ظَاهِرِهِ.

الثَّانِي: لَوْ جَازَ أَنْ يُرِيدَ بِالْعُمُومِ الْخُصُوصَ، وَلَا يُبَيِّنُ لَنَا ذَلِكَ فِي الْحَالِ، وَلَا يُشْعِرُنَا بِأَنَّهُ بِخِلَافِهِ - لَمْ يَكُنْ لَنَا طَرِيقٌ إِلَى مَعْرِفَةِ وَقْتِ الْفِعْلِ الَّذِي يَقِفُ وَجُوبُ الْبَيَانِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ قِيلَ لَنَا: «صَلُّوا غَدًا» - جَوَزْنَا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «غَدًا» - بَعْدَ غَدٍ، وَمَا بَعْدَهُ أَبَدًا - لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ يُسَمَّى «غَدًا»؛ مَجَازًا - وَلَا يُبَيِّنُهُ لَنَا؛ فَلَا يَقِفُ وَجُوبُ الْبَيَانِ عَلَى غَايَةٍ، وَفِيهِ تَعَدُّرٌ عَلِمْنَا بِالْمُرَادِ بِالْخِطَابِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا بَيَّنَّ فِي غَدٍ صِفَةَ الْعِبَادَةِ، ثُمَّ قَالَ: «افْعَلُوهَا الْآنَ» - عَلِمْنَا أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ»:

قُلْتُ: لَا يَصِحُّ لَكُمْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَنَى بِقَوْلِهِ: «الآنَ» - وَقْتًا مُتْرَاحِيًّا عَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ، وَلَا يُبَيِّنُهُ لَنَا فِي الْحَالِ؛ كَمَا جَازَ مِثْلُهُ فِي سَائِرِ الْأَلْفَازِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الله تعالى أمر بذبح بقرة معينة غير منكورة، أى: غير مطلقة، ولم يُقَرَّنْ بِالْخِطَابِ بَيَانُ تَعِينِهَا، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وَقُوعُ التَّنَازُعِ فِيهِ، وَيَلْزَمُ مِنَ الْوُقُوعِ الْجَوَازِ.

بَيَانُ هَذِهِ الْمَقْدَّمَاتِ ظَاهِرٌ. فَإِنْ قِيلَ: الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى جَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ الْوَقْتِ الْحَاجَةِ؛ فَإِنَّ الْقَوْمَ كَانُوا مَحْتَاجِينَ ذَبْحَ الْبَقْرَةِ؛ لِبَيَانِ الْقَتِيلِ، وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِجَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ الْوَقْتِ الْحَاجَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ، بَلْ ذَلِكَ يَتَفَرَّعُ عَلَى جَوَازِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ، وَالْكَلَامُ - الْآنَ - لَيْسَ فِي تِلْكَ؛ بَلْ فِي جَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ الْوَقْتِ الْخِطَابِ؛ فَإِذَنْ: مَا دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى مَا تَنَازَعْنَا فِيهِ الْآنَ. سَلِمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ ذَبْحُ بَقْرَةٍ مَعِينَةٍ.

وَأَمَّا الْكِنَايَاتُ لَا نَسْلَمُ عَوْدَهَا إِلَى الْبَقْرَةِ الْمَعِينَةِ؛ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ كِنَايَاتٍ عَنِ الْقِصَّةِ وَالشَّأْنِ؟!

واعلم: أن الكناية تارة تكون [ب/٦١] عائدةً إلى ما سبق ذكره، وهو الأغلب، وتارةً لا تكون عائدةً إلى ما سبق ذكره بل تكون عائدةً إلى ما في النفس، ولا بد من جملة تفسره، ولا يفسره المفرد.

ثم إن ضمير تارة يكون مؤنثاً، ويقال: هو ضمير القصة، وإن كان مذكراً يقال: هو ضمير الشأن، وعبرة ضمير الشأن والقصة لا بمعنى أنه ضميرهما بل على ما ذكرنا من التفسير. وإذا عرفت ذلك: تبين وجه المنع، وهو ضعيف ههنا. وباقي الكلام ظاهر في (١) الجواب.

أما قوله: «الآية تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان الأمر مقتضياً للفور؛ فتمس الحاجة إلى العمل؛ فيحتاج إلى بيانه.

وأما إذا قلنا: الأمر لا يقتضى الفور؛ فلا يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما قوله: «لو كانت عائدةً إلى القصة، لكان الذى يبقى بعد ذلك غير مفيد» فمعناه: أن ضمير الشأن (٢) أو القصة لا بد له من جملة مفسرة له، وليس ههنا إلا مفرد، وهو لفظ «صفراء»، ولا يفيد معنى الجملة؛ فلا يكون المذكور ضمير الشأن.

وقوله: «لا بد من الإضمار» فمعناه: أنه لا بد وأن يقال: القصة أن الواجب بقرة صفراء؛ والإضمار خلاف الأصل.

والوجه الثانى (٣): تقريره أن يقال: الأصل فى الكنايات عودها إلى مذكور سابق؛ ترك هذا الأصل فى مواضع للضرورة؛ فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

أما قوله: «لو كان كذلك» (٤) معناه: لو كان يطلبون البيان التفصيلى، لردة الله؛ إزالة للتهمة عنهم، أى: عن بنى إسرائيل.

قلنا: لا نسلم ذلك، ولا دليل عليه أصلاً؛ فهذا سؤال لا جواب، وبه يفسد هذا الدليل؛ لأنه ذكره المصنف على أنه حجة على أبى الحسين وغيره، وليس ذلك بحجة على أبى الحسين؛ لفساد هذا الجواب.

لا يقال: قول المصنف: «الآية تدل على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأنتم لا

(١) فى «ب»: إلى.

(٢) فى «ب»: البيان.

(٣) هكذا فى الأصول.

(٤) فى «ب»: ذلك.

تقولون به» فإننا نقول به، وهو [٦٢/أ] الصحيح؛ بناء على قولنا بتجوز تكليف ما لا يطاق، وجواب المصنّف ضعيف؛ لأنه أجاب عنه بمنع أن الأمر يقتضى الفور. والجوابُ الصحيحُ: أنه يعم مذهب القائلين بالفور وغيرهم، بل جوابه أن يقال: إذا دلت الآيةُ على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، دَلَّتْ على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب: إما بإجماع لا قائل [به] أو بالقياس عليه، وبلى أولى.

وقول المصنّف: «أمروا بذبح بقرة مطلقه، وذلك يقتضى سقوط التكليفِ بذبحِ أى بقرة كانت» - كلام غير متجه؛ وذلك لأن المدعى أن المأمور به غير معيّن؛ فينبغى أن يأتى بما يدل على سلب التعيين، ولم يفعل ذلك، بل أتى بالمهاية المطلقة القابلة للتعين وعدمه؛ فلا منافاة بينهما؛ لأننا نقول: الكل فاسد، وبيان فساده هو: أنا لا نقول ذلك فى هذا المقام على ما صرّحنا به فى الشرح.

وأما الثانى: فهو أنّ الجوابَ الذى ذكّرهُ المصنّف صحيحٌ، وهو منع أن الأمر يقتضى الفور.

وأما قوله: يجب أن يكون صحيحاً على جميع المذاهب؛ فإنّ خلاف ذلك تقرّر فى علم النظر، ومن تأمل كتب العلماء، وجدها مشحونةً بأمثال هذه المنوع.

ولو ألزم مُلزمٌ ذلك، لفسد عليه جملةٌ كثيرةٌ من المسائل الفرعية والأصلية والكلامية، ووضوح ذلك يغنى عن البسط. وما ذكره من الجواب ظاهرُ الفساد؛ فإنه لا يلزم من دلالة الآية على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة دلالة الآية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، بل إن لزم، فمن الحكم.

وأما قوله: «وجب أن يأتى بما يدلُّ على سلب التعيين»: قلنا: ذلك غير واجب؛ فإن مدعى الإطلاق، له طريقان فى إثبات مطلوبه:

أحدهما: بيان أن الصيغة فى نفسها: والثانى: ما يدل على سلب التعيين المنافى للإطلاق. وسلوك كل واحد من الطريقتين صحيحٌ، ولا يجب تعيين أحدهما.

واعلم: أنه ذكر حججاً عقليةً ونقليةً على هذا المطلوب [٦٢٦/ب]، ووقف أكثرها، وأبْنُ الحاجب ذكر أن تأخير البيان عن وقت الخطاب<sup>(١)</sup> واقعٌ، وأمثله كثيرة. منها قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [الأنفال: ٤١]،

ثم يبين أن السلب<sup>(١)</sup> للقاتل: إما عموماً، وإما إذا رآه الإمام، وأن ذوى القربى بنو

(١) السلب هو ثياب القتيل وآلات حربه، كالسيف، والرمح، والدرع، والدابة التي يركبها، والتي تكون بجانبه، وما معه من حلى ومال على خلاف لبعض الفقهاء فى بعض ما ذكر والأمر فيها هين يسير. من يستحقه؟ واختلف الفقهاء فى أن السلب حق للقاتل، أو حق للإمام إن شاء وعد بالتنفيذ به، وإن شاء وضعه فى الغنيمة. فذهب الإمام الشافعى، وأحمد، والليث، وغيرهم إلى أن السلب للقاتل بشروط ذكرت فى كتبهم، سواء قال الإمام: من قتل قتيلاً فله سلبه أم لا، فاستحقاق القاتل له حكم شرعى ثابت فى نفسه لا يتوقف على جعل الإمام. وقال الحنفية، والمالكية، والثورى: إن القاتل لا يستحقه إلا أن يشترطه له الإمام، وهو عندهم من النفل. واستدل الشافعى، ومن معه بقوله ﷺ: فى حديث طويل متفق عليه عن أبى قتادة: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»، وبما رواه أحمد، وأبو داود عن أنس رضى الله عنه: أن النبى ﷺ قال يوم حنين: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ، فَقَتَلَ أَبُو طَلْحَةَ عِشْرِينَ رَجُلًا وَأَخَذَ أَسْلَابَهُمْ»، فهذا الحدِيثان صريحان فى أن السلب للقاتل. واستدل الحنفية، ومن وافقهم بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ الآية، والسلب مال مغنوم لأنه مأخوذ بقوة الجيش، إذ لولا الجيش لما حصل السلب ومباشرة القتل لا عبرة بها، كما أنها لم تعتبر فى منع الردء من الغنيمة بل هو والمقاتل المباشر فيها سواء - وبما رواه البخارى، ومسلم من حديث جاء فيه: أن معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء ضربا أبا جهل بسيفيهما حتى قتلاه فأتيا رسول الله ﷺ فقال: أَيْكَمَا قَتَلْتُهُ؟ فَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: أَنَا قَتَلْتُهُ، فَنَظَرَ فِى السَّيْفَيْنِ فَقَالَ: كِلَاكُمَا قَتَلْتُهُ، وَقَضَى بِسَلْبِهِ لِمُعَاذِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْجَمُوحِ، فَهَذَا الْحَدِيثُ نَصٌ عَلَى أَنَّ السَّلْبَ لَيْسَ لِلْقَاتِلِ، بَلْ هُوَ بِتَعْيِينِ الْإِمَامِ، وبما روى من طريق عمرو بن واقد عن موسى بن يسار عن مكحول عن حنادة بن أبى أمية أن حبيب بن مسلمة قتل قتيلاً، فأراد أبو عبيدة أن يخمس سلبه، فقال له حبيب: إن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل، فقال له معاذ: مهلاً يا حبيب سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّمَا لِلْمَرْءِ مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُ إِمَامِهِ»، وهذا الحديث أيضاً يدل على أن السلب ليس للقاتل؛ إذ لو كان له لما توقف على طيب نفس الإمام. ورد على الحنفية فى استدلالهم بالآية أن السلب حقيقة من الغنيمة وتشمله الآية؛ ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام بين أنه خارج من حكم الغنيمة، كما خصت الآية بكثير غير السلب كالقاتل الذمى، وقاتل النساء، والصبيان، وغيرهم ممن لم يقاتل؛ وإنما جعله ﷺ للقاتل فى مقابلة مخاطرته بنفسه، رغبة منه فى إعلاء كلمة الله تعالى. وأما حديث الصحيحين: فقد أجيب عنه: بأن فى سياقه دلالة على أن السلب يستحقه من أئحن فى القتل، ولو شاركه غيره فى الضرب أو الطعن، وإنما حكم بالسلب لمعاذ بن عمرو بن الجموح؛ لأنه رأى أن ضربه هى المؤثرة فى قتله لعمقها وظهور أثرها، قال المهلب: وإنما قال: كلاكما قتله، وإن كان أحدهما هو الذى أئحنه، لتطيب نفس الآخر. أما حديث حبيب بن مسلمة؛ ففيه عمرو بن واقد، وهو منكر الحديث؛ كما قاله البخارى وغيره. وقد ورد على ما استدلل به الشافعى، ومن معه من قوله عليه الصلاة والسلام: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ. أن النبى ﷺ إنما قاله يوم حنين، وقد هُزِمَ المسلمون تحريضاً =

هاشم دُونَ بنى أمية وبنى نوفل، [و لم ينقل اقتران إجمالى مع أن] الأصل عدم الإجمال.  
ومنها: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ثم بَيَّنَّ جبريل، ثم النبي ﷺ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٢٧٧] ثم بَيَّنَّ النبي ﷺ وكذلك آية السرقة، ثم بين

=لم على القتال، قال الإمام مالك: لم يبلغنى ذلك فى غير حنين، وأجاب الشافعى، ومن معه بأن ذلك حفظ عن النبي عليه الصلاة والسلام فى عدة مواطن، منها يوم بدر، ويوم أحد، فقد قتل حاطب بن أبى بلتعة رجلا فسَلَّمَهُ رسولُ الله ﷺ سَلْبَهُ؛ كما أخرج البيهقى، وفى غزوة مؤتة وفى وقائع كثيرة، واحتج به الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ فى كل مرة خولف فيها أمره عليه الصلاة والسلام وورد على الشافعية فى تخصيص آية الغنيمة بحديث السلب؛ أن هذا لو كان على سبيل الشرع العام، وهو موضع النزاع. وورد عليهم أن قوله عليه والسلام: «كِلَاكُمَا قَتَلَهُ» مع قضائه بالسلب لأحدهما ظاهر فى أن أمر السلب للإمام، وما يقولونه تأويلاً لهذا بعد قوله: «فَأَبْتَدَرَاهُ بِسَفْيِهِمَا»، وقوله ﷺ: «كِلَاكُمَا قَتَلَهُ» بعد نظره فى سيفيهما - بعيد؛ لأنه يتضمن ثبوت الاشتراك فى القتل، ومباشرتهما له، وهو موجب لاشتراكهما فى السلب، والقول بأنه تطيب لنفس الآخر غير مسلم. بل هو حرمان له بعد تقرير النبي عليه الصلاة والسلام أنه قتل مع صاحبه، والرسول ﷺ حاكم مقدر لجهة الحكم؛ فلا يصح أن يقول هذا، ثم يحكم لأحدهما فقط. فدل ذلك على أن المسألة ليست شرعاً مقرراً فى ذاته وإنما هى ترجع إلى رأى الإمام، وقد رأى إعطاء أحدهما دون الآخر وهو الذى يقدر عوامل الإعطاء والحرمان. وبعد هذا فالسلب نوع من التحريض، والتحريض أمره موكل إلى الإمام فى أصله ونوعه فهو الذى يشترطه، وهو الذى يتصرف فيه بما يرى، وقد جاء فى مسلم، وأبى داود حديث عوف بن مالك الأشجعى، وهو ظاهر فى أن مرجع السلب إلى الإمام، وهذا هو الحديث: «عن عوف بن مالك قال: قَتَلَ رَجُلٌ مِنْ جَمِيْرٍ رَجُلًا مِنَ الْعَدُوِّ فَأَرَادَ سَلْبَهُ فَمَنَعَهُ خَالِدُ بْنُ الْوَلَيْدِ، وَكَانَ وَالِيًا عَلَيْهِمْ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ فَقَالَ لِحَالِدٍ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُعْطِيَهُ سَلْبَهُ؟ فَقَالَ اسْتَكْبَرْتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: ادْفَعْهُ إِلَيْهِ. فَمَرَّ خَالِدٌ بِعَوْفٍ فَجَرَّ بَرْدَائِهِ ثُمَّ قَالَ: هَلْ أَنْجَزْتُ لَكَ مَا ذَكَرْتُ لَكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ فَسَمِعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَعْصَبَ فَقَالَ: لَا تُعْطِيَهُ يَا خَالِدُ هَلْ أَنْتُمْ تَارِكُونَ لِي أَمْرًا؟ إِنَّمَا مَتَلِكُمْ وَمَتَلُهُمْ كَمَتَلِ رَجُلٍ اسْتَرَعَى إِبِلًا أَوْ غَنَمًا فَرَعَاهَا ثُمَّ تَحَيَّنَ سَقِيهَا فَأَوْرَدَهَا حَوْضًا فَشَرَعَتْ فِيهِ، فَشَرِبَتْ صَفْوَةَ وَتَرَكَتْ كَدْرَةَ، فَصَفْوَةٌ لَكُمْ وَكَدْرَةٌ عَلَيْهِمْ» رواه أحمد، ومسلم، فهذا الحديث يرد على من قال: إن النبي عليه السلام لم يقل من قتل قتيلا فله سلبه إلا يوم حنين، فإن هذه الواقعة كانت فى غزوة مؤتة، وهى قبل حنين، ويدل أيضا على أن السلب موكل إلى الإمام ألا ترى أنه ﷺ مَنَعَ خَالِدًا مِنْ إِعْطَاءِ السَّلْبِ بَعْدَ مَا أَمَرَهُ بِهِ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ، والقضاء بالسلب شرع لازم للقاتل والقول بأن رد السلب كان زجرا لعوف بمنعه أن عوفاً لم يكن هو صاحب الحق حتى يُزَجَرَ بِمَنْعِهِ، وإنما صاحبه الذى كان مع عوف، وهو لم يتجرأ على خالد، ولم يصدر منه ما يستحق به الزجر، والزجر إنما يكون لمن أذنب ولا تزر وازرة وزر أخرى، وكيف يزجر إنسان بمنع آخر حقه.

المقدار والصفة على التدرج.

وأما قصة ابن الزبيرى فهي ضعيفة الدلالة، وبيان ضعفها منع كون الصيغة تعم العقلاء، والوجوه المذكورة فى الكتاب الدالة على أنها تعم العقلاء ضعيفة؛ وذلك لأننا نمنع ونقول: كلمة «ما» مصدرية فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥] وفى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [الليل: ٣]، وكذا فى قوله تعالى: ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٥]، أى: عبادتى. وأما استعمالها بمعنى «الذى» فإنما يدل أن لو كانت مرادفة لها، وذلك ممنوع، بل كلمة «الذى» موضوعة للقدر المشترك بين من يعقل وما لا يعقل، فإذا استعمل فى احدهما لا بخصوصه، فلا يدل ذلك على المدعى، فمن ادعى النقل عن أئمة اللغة فعليه [البيان]، ونحن من وراء المنع، ولا سبيل له إلى النقل الصريح عن أئمة العربية.

ونقل صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> أن النبى ﷺ قال لابن الزبيرى: «مَا أَجْهَلَكَ بَلُغَةَ قَوْمِكَ !! أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ «مَا» لِمَا لَا يَعْقِلُ؟!؛ فَإِنْ صَحَّ مَا نَقَلَهُ صَاحِبُ «الإحكام» فَلَا يَبْقَى لِلإستدلال بقصة ابن الزبيرى وجه، ويحمل قوله تعالى: ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ على التأكيد. قوله: «لو لم يجوز تأخير بيان التخصيص فى الأعيان، لما جاز تأخير بيان التخصيص فى الأزمان، واللازم متنف» - فيه نظر:

وبيانه: هو أنه لو اقترن بيان النسخ بالبيان التفصيلى، لصار الحكم مؤقتا إلى وقت كذا، وإذا صار كذلك، استحال النسخ، لأنه يصير الحكم [٦٣/ أ] منتهيا بنفسه؛ لوصوله إلى غايته مع اقتران بيان الغاية به، وذلك محل النسخ، وصار ذلك كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمْثَلُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وهذا [المعنى]<sup>(٢)</sup> معدوم فى التخصيص؛ وهذا فرق حسن ذكره صاحب «التلخيص».

واعلم أن عادة النظائر جارية بأنهم يعبرون عن صيغ بلفظ «ههنا»، ويشيرون إلى موضع الإجماع بلفظ «ثمة»، وهذا راجع إلى الاصطلاح، والمصنف قال فى هذا الموضع: عدم الجواز هناك، أى: عدم جواز تأخير بيان التخصيص فى الأعيان يقتضى جواز عدم بيان النسخ، فينتفى الملزوم، وهو عدم جواز تأخر بيان التخصيص، وهو المطلوب، فأشار إلى الملزوم بلفظ «هناك»، وأشار إلى اللازم بلفظ «هنا»، وللإشكال، وأما الفرق الذى ذكره المصنف فليس بشىء.

(١) ينظر الإحكام (٣/ ٣٤) والنفائس (٥/ ٢٢٨١).

(٢) سقط فى «ب».

وحاصله: أن ارتفاع حُكْمِ التكليف عن كل واحدٍ بحكم الموت واقعٌ معلومٌ، والخطاب مطلق؛ فارتفاع الحكم الشرعي بحكم الموت، مع الدليل الدالّ على الحكم مطلقاً؛ واقعٌ مع عدم اقتران البيان التفصيليِّ به، ولا كذلك فصل التخصيص، وهذا ليس بشيءٍ أصلاً؛ فلا يقدحُ في ثبوت القياس المثبت ارتفاعَ التكليفِ عن كُلِّ شخصٍ بحكم الموت، وليس هذا من النسخ؛ وإن كان، فلا يبطل به القياس المذكور أصلاً.

وجواب المصنّف عنه ابتداءً دليلٌ على الملازمة؛ فلا حاصل للسؤال والجواب.

قال صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup>: فإن قيل: حكم الخطاب معلومٌ الانقطاع بالموت، واحتمال النسخ لا يمنع العمل في الحال، [وقد عدما في التخصيص]؛ وهذا كلامٌ يتضمّن إيجاز الفرقين الذين ذكرهما المصنّف.

ثم قال: قلنا: قوله: «صَلِّ كُلَّ يَوْمٍ جُمُعَةً» عامٌّ، [في الدوام؛ فسقوط] التكليف بالموت لا ينفي عمومه فيما قبله.

وأيضاً: لما كان عامّاً في الدوام لغةً مع أنه يقيد بالحياة والمكنة - جاز مثله في العموم.

ثم قال: ولقائل أن يضعّف هذا؛ جوازه في العموم معلوم [٦٣/ب] لكن شرطه وجود المخصّص، والمخصّص العقليُّ معلومٌ في الأزمان دون الأعيان.

واعلم: أن ما أورده لا يتجه على كلام المصنّف؛ فإن المصنّف لم يذكر أصلاً الكلام الذي نسبه إلى المصنّف في «مختصره»؛ فلا يتجه إشكاله، وكأنه واهم في الجواب الذي ذكره المصنّف، وحمله على الوجه الذي يتجه عليه إشكاله. وتأمل كلام المصنّف؛ فإنه يتضح لك ما ذكرنا.

قال بعضهم: قول المصنّف: «الخطاب المطلق معلوم، وحكمه يرتفع بالموت» - كلام حائد عما نحن فيه؛ لأن ظاهره يقتضى أن حكم الخطاب يرتفع بعد الموت؛ ولذلك حصل الجواب من المصنّف بما يقتضى هذا، مع أن خروج ما بعد الموت ليس من باب النسخ في شيء، بل ذلك تخصيص؛ فإن النسخ إنما يتصور فيه أن لو اعتقدنا أن الله تعالى أراد، ولا يتصور ذلك؛ بل نحن نعتقد أن الشرائع كلّها ما أراد الله بقاء شيءٍ يجرى حكمه التكليفيُّ على الموتى؛ كما كانوا في الحياة.

هذا ما قاله المعترض، وهو فاسدٌ؛ فإنه يدلُّ على أنه يشترط في المنسوخ أن الله أراد ثبوته [ونفاه]<sup>(٢)</sup> بل تنافيه هذه الإرادة.

(١) ينظر التحصيل (١/٤٢٥).

(٢) سقط في «ب».



قال المصنف - رحمه الله -: «الدليل الثاني: أجمعنا على أنه يجوز أن يأمر الله بأفعال المكلفين، مع أن كل واحد يجوز أن يموت قبل العمل، فهذا تخصيص له»:

بيانه: قال صاحب «التلخيص»: لا احتجاج فيه؛ لأنَّ تخصيص مَنْ يموت معلومٌ بالعقل. واعلم: أن هذا الكلام فيه نظر؛ لأنه ليس ذلك ما نقلناه.

قال المصنف - رحمه الله -: «وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ مِنْ حَيْثُ الْمُعَارَضَةُ، وَمِنْ حَيْثُ الْجَوَابُ: أَمَّا الْمُعَارَضَةُ - فَمِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْعُمُومَ خِطَابٌ لَنَا فِي الْحَالِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اعْتِقَادُ اسْتِغْرَاقِهِ عِنْدَ سَمَاعِهِ؛ بَلْ لِأَبَدٍ مِنْ أَنْ نُفْتَسِحَ الْأَدِلَّةَ السَّمْعِيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ، فَنَنْظُرُ: هَلْ فِيهَا مَا يَخْصُهُ، أَمْ لَا؟ فَإِنْ لَمْ يُوَجَدْ فِيهَا مَا يَخْصُهُ - قُضِيَ بِعُمُومِهِ. وَفِي زَمَانِ التَّوَقُّفِ: الْخِطَابُ بِالْعُمُومِ قَائِمٌ مَقَامَهُ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اعْتِقَادُ ظَاهِرِهِ؛ فَاتَّقَضَ قَوْلُكُمْ:

أَجَابَ أَبُو الْحُسَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - عَنْهُ: بِأَنَّ مَنْ لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَسْمَعَ الْمُكَلَّفُ الْعَامَّ دُونَ الْخَاصِّ - لَا يَلْزِمُهُ هَذَا السُّؤَالُ. وَمَنْ جَوَزَ ذَلِكَ - فَلَهُ أَنْ يُجِيبَ عَنِ السُّؤَالِ: بِأَنَّ مَا يَعْلَمُهُ الْمُكَلَّفُ مِنْ كَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ وَالسُّنَنِ - يَجُوزُ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخِطَابِ غَيْرَ ظَاهِرِهِ؛ فَيَصِيرُ ذَلِكَ كَالِإِشْعَارِ بِالتَّخْصِيسِ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَ الْمُكَلَّفُ الْعَامَّ دُونَ الْخَاصِّ - فَهَذَا الْمَذْهَبُ بَاطِلٌ عِنْدَكَ، وَتَخْرِيجُ النُّقْضِ بِالْمَذْهَبِ الْبَاطِلِ - بَاطِلٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «عِلْمُهُ بِكَثْرَةِ السُّنَنِ، كَالِإِشْعَارِ بِالتَّخْصِيسِ»: قُلْنَا: فَإِذَا جَوَزْتَ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُهُ لِقِيَامِ الْمُخْصَّصِ فِي الْحَالِ - مَانِعًا لَهُ مِنْ اعْتِقَادِ الْإِسْتِغْرَاقِ فِي الْحَالِ -: فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُهُ لِحُدُوثِ الْمُخْصَّصِ فِي ثَانِي الْحَالِ - مَانِعًا لَهُ مِنْ اعْتِقَادِ الْإِسْتِغْرَاقِ فِي الْحَالِ؟! فَهَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ.

وَتَانِيهَا: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْمُخْصَّصِ بِزَمَانٍ قَصِيرٍ، وَأَنْ تُعْطَفَ جُمْلَةٌ مِنَ الْكَلَامِ عَلَى جُمْلَةٍ أُخْرَى، ثُمَّ تَبَيَّنَ الْجُمْلَةُ الْأُولَى عَقِيبَ الثَّانِيَةِ، وَأَنْ يُبَيِّنَ الْمُخْصَّصُ بِالْكَلامِ الطَّوِيلِ؛ وَهَذِهِ الصُّورُ الثَّلَاثَةُ نَقَضَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّا لَا نَجُوزُ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ إِلَّا مِقْدَارَ مَا لَا يَنْقَطِعُ عَنِ السَّمَاعِ تَوَقُّعُ شَرْطٍ يَرِدُ عَلَى الْكَلَامِ؛ وَإِنَّمَا نَجُوزُ الْبَيَانَ الطَّوِيلِ مِنَ الْقَوْلِ، أَوِ الْفِعْلِ - إِذَا لَمْ يَتِمَّ الْبَيَانُ إِلَّا

الكاشف عن المحصول .....  
 بهما، وَإِذَا لَمْ يَتَمَّ إِلَّا كَذَلِكَ - لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ: قلتُ: إِنَّ ظَاهِرَ لَفْظِ «الْعُمُومِ» يُفِيدُ الْإِسْتِغْرَاقَ، فَحَالَمَا سَمِعَ ذَلِكَ اللَّفْظَ: يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ التَّقْسِيمُ الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ: مِنْ أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَرَضُ الْمُخَاطَبِ بِهِ الْإِفْهَامَ، أَوْ لَا يَكُونَ غَرَضُهُ الْإِفْهَامَ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ:

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ إِفْهَامَ مَا أَشْعَرَ بِهِ الظَّاهِرُ؛ فَيَكُونُ مُرِيدًا لِلجَهْلِ، أَوْ غَيْرِهِ؛ فَيَكُونُ طَالِبًا مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «تَجْوِيزُ السَّمْعِ أَنْ يَأْتِيَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذَلِكَ الْكَلَامِ بِشَرْطٍ، أَوْ اسْتِثْنَاءٍ - يَمْنَعُهُ مِنْ حَمَلِ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ»: قلتُ: فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي مَسْأَلَتِنَا: تَجْوِيزُ السَّمْعِ أَنْ يَأْتِيَ الْمُتَكَلِّمُ حَالَ إلْزَامِ التَّكْلِيفِ بِدَلِيلٍ مُخَصَّصٍ يَمْنَعُهُ مِنْ حَمَلِ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ؟! وَهَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ.

وَتَالِيَتُهَا: أَنَا نَجُوزُ أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُكَلِّفِينَ بِالْأَفْعَالِ، مَعَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَجُوزُ أَنْ يَمُوتَ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ؛ فَلَا يَكُونُ مُرَادًا بِالْخُطَابِ؛ وَفِي ذَلِكَ شَكْكَنَا فِيمَنْ أُرِيدُ بِالْخُطَابِ؛ وَهَذَا تَخْصِيسٌ، لَمْ يَتَقَدَّمَ بَيَانُهُ أَلْبَتَّةَ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ غَيْرَ أَبِي الْحُسَيْنِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ: اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ تَأْخِيرِ بَيَانِ النَّسْخِ إِجْمَالًا وَتَفْصِيلًا؛ وَحِينَئِذٍ: يَنْتَقِضُ دَلِيلُهُمْ بِهِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا أَفَادَ الدَّوَامَ - مَعَ أَنَّ الدَّوَامَ غَيْرُ مُرَادٍ - فَإِنَّ أَرَادَ ظَاهِرَهُ - فَقَدْ أَرَادَ الْجَهْلَ، وَإِنْ أَرَادَ غَيْرَ ظَاهِرِهِ - فَقَدْ أَرَادَ مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ. وَمَا يَذْكَرُونَهُ مِنَ الْفَرْقِ - فَقَدْ ذَكَرْنَاهُ، وَأَجَبْنَا عَنْهُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم أن أبا الحسين البصرى<sup>(١)</sup> احتج على مذهبه بوجهين: الأول: أن العموم خطاب لنا فى الحال، فلو أريد به غير ظاهره من غير بيان إجمال ولا تفصيل - فإما ألا يقصد إفهامنا فى الحال، أو يقصد:

والأول باطل لوجوه: أحدها: أنه لو لم يقصد إفهامنا فى الحال، لا يقتضى كونه مخاطباً فى الحال، وهو باطل. وذكر بقية الوجوه الدالة على [٦٤/أ] إبطال هذا القسم.

والثانى باطل؛ لأنه إمَّا أن يقصد إفهام ظاهره أو إفهام غير ظاهره، والأول إغراء بالجهل، والثانى تكليفٌ بالحال. هذا هو الوجه الأول.

أجاب المصنّف عن هذا الوجه: بأن قال: الجواب عنه من حيث المعارضة، ومن

حيث الجواب، والمراد بالمعارضة: النقض؛ فإن النقض معارضة، سواء كان ذلك نقضاً على المقدمة، أو نقضاً على الدليل.

وأما قوله: «الجواب»: فالمعنى به - ههنا - : منع مقدّمة من مقدّمات دليhle؛ بشرط ألا يكون للمنوع جوابٌ، أو يكون ذلك معارضة في مقدّمة لا جواب لها، وهذا اصطلاح منه ههنا، ولو اقتصر على لفظ «الجواب» كان كافياً.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنّف أورد على دليل أبي الحسين نقوضاً أربعة: الأول: العامُّ زمنَ التوقّف في عمومه وخصوصه، قبل جزم الناظر بالعموم أو الخصوص.

وبيانه: هو أن العموم خطابٌ لنا في الحال، مع أنه لا يجوزُ اعتقادُ استغراقه عند سماعه؛ بل لا بدّ من تفتيش الأدلة السمعية والعقلية؛ فإنّ ظفرنا بالمخصّص، حكم بالخصوص، وإلا قضى بالعموم؛ ففي زمن التوقّف: الخطابُ بالعموم متحقّق، مع أن دليل أبي الحسين يقتضى عدم اعتقاد استغراقه؛ لأنه خطابٌ لنا حالَ التوقّف: فإما ألا يقصد به إفهامنا، أو يقصد به إفهامنا، والقسمان باطلان بعين ما ذكره أبو الحسين؛ فإذن: دليhle منقوض.

تنبيهه: اعلم أن الخلاف في أن اعتقاد الاستغراق إذا كان الخطابُ عاماً، هل يتوقّف على التفتيش عن المخصّص أم لا - مشهورٌ، وقد سبق بيانه، والمصنّف أورد هذا النقض وما بناه على تلك المسألة المختلف فيها؛ لأنه إنما أورد النّقضَ على أبي الحسين، وأبو الحسين قد سلّم الحكم في هذه المسألة؛ يدلُّ على ذلك نص أبي الحسين البصرى عليه في «معمده».

النقض الثاني من النقوض هو: أنه يجوز تأخير بيان المخصّص الإجمالي والتفصيلي عن العامِّ بزمن قصير، ويجوز عطف جملة [٦٤/ب] على جملة عامّة، ثم يبين عقيب الثانية تخصيص الأولى، ويجوز بيان المخصّص بكلام طويل.

وهذه الصُّورُ الثلاثُ وأفقنا أبو الحسين على جواز تأخير بيان التخصيص إجمالاً في مدة لطيفة، في هذه الصُّورِ الثلاثِ، مع أن دليhle يقتضى ألا يتأخر أصلاً؛ لا في مدة طويلة، ولا في مدة قصيرة.

النقض الثالث: هو أن تأخير [بيان] (١) التخصيص واقعٌ؛ وذلك لأن الخطاب إذا

الكاشف عن المحصول ..... كان، فمات شخصٌ من المكلفين - فقد علمنا أنه خصَّ عن الخطاب العام، فهذا تخصيصٌ لم يقترن بيانهُ بالخطاب العام؛ لا إجمالاً ولا تفصيلاً، مع أن دليل أبي الحسين يقتضى الاقتزانَ وَعَدَمَ التأخير.

النقض الرابع: تأخير بيان النسخ عن الخطاب الدالّ على الدوام - جائز اتفاقاً، مع أن دليل أبي الحسين يقتضى المنع منه.

فهذه نقوض أربعة أوردتها المصنّف على دليل أبي الحسين الدالّ على المنع من تأخير البيان عن الخطاب؛ إجمالاً وتفصيلاً.

واعلم: أن أبا الحسين أجاب عن النَّقْضِ الأول: بأنَّ مَنْ لم يُجَوِّزْ أن يسمع المكلف العام دون الخاصّ - لا يلزمه هذا السؤال.

وبيان عدم اللزوم هو: أنا إذا فرعنا على هذا المذهب، فلا يتصور التوقّف؛ ضرورة أنّ العام: إن كان مخصوصاً - فلا يطلع على العام إلا وقد اطلع على مخصّصه؛ فيقتضى بالتخصيص بلا توقّف، وإن لم يكن العام في نفسه مخصوصاً، فلا مخصّص أصلاً؛ إذ لو كان، لسمعه واطلع عليه مع العام؛ لأننا نتكلّم على تقدير وجوب إسماعه مع العام المخصوص، فلا توقّف في الاستغراق وعدمه أصلاً؛ فاندفع النقض.

وأما إذا قلنا: إنه يجوز إسماع العام المخصوص دون المخصّص - فالتنقضُ مندفع أيضاً؛ لأن ما يعلمه المكلف من كثرة التبيين والأدلة يجوز أن يكون فيها ما يدلّ على أن المراد بالخطاب غير ظاهره؛ فإذاً: لا توقّف؛ لأنه يصير ذلك كالإشعار بالتخصيص.

واعلم: أن المصنّف أورد على [٦٥/أ] هذا الجواب كلاً ما به يفسد دليل أبي الحسين، فقال: إذا جوزت أن يكون احتمال وجود المخصّص في الحال مانعاً من اعتقاد استغراق الصيغة العامّة في الحال - فلم لا تجوز أن يكون احتمال حذف المخصّص في ثان الحال مانعاً من اعتقاد استغراق الصيغة العامّة في الحال؟! وهذا جواب صحيح عن كلام أبي الحسين.

واعلم: أن قول المصنّف: «إمّا أنه لا يجوز أن يسمع المكلف العام دون الخاصّ؛ فهذا مذهب باطل عندكم، وتخريجُ النَّقْضِ بالمذهب الباطل باطل» - كلام ضعيف. وبيان ضعفه هو: أن مراد أبي الحسين اندفاعُ النَّقْضِ على كلّ مذهب، ووجهه الترديد. وذلك بأن نقول: إمّا أن يجوز إسماعُ المكلف العام المخصوص دون المخصّص أو لا، وإيمّا كان: فالتنقضُ مندفع؛ على ما قرناه، وليس ذلك من باب تخريج النقض بالمذهب الباطل.

وأجاب المصنّف عن النقض الثاني بأن قال: تجويز السامع أن يأتي المتكلم<sup>(١)</sup> بشرط أو استثناء بعد الكلام الأول، إذا كان مانعاً من حمل اللفظ على ظاهره؛ فلم لا يجوز أن يكون تجويز السامع أن يأتي المتكلم حالة إلزام التكليف بدليل مخصص يمنع من حمل اللفظ على ظاهره؟!.

والحق: أن هذا الجواب ضعيف، وقد بين ضعفه صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup>، فقال: الاحتمالان المذكوران في صورتين راجحان على الاحتمال المذكور في صورة النزاع، فمنع الراجح من الحمل على الظاهر لا يستلزم منع الشرط، والاحتمال في صورة النزاع ورود مخصّص حال إلزام التكليف، ولا شك أن كل واحد من الاحتمالين أغلب وأرجح من احتمال ورود المخصّص بعد ورود الخطاب العام، وحال إلزام التكليف؛ فإن الاحتمال الأول هو قبل خروج المتكلم من كلامه به، والثاني بعد فراغ المتكلم من كلامه مع تأخر الزمان؛ فلا يلزم من منع الاحتمال الراجح الحمل على الظاهر منع [٦٥/ب] المرجوح على الظاهر؛ وهذا ظاهر؛ وبهذا الكلام يضعف جواب المصنّف.

واعلم: أن أبا الحسين البصريّ أورد الجواب عن النقض الأول على وجه آخر، مع زيادة، فلنقله؛ لأن الإحاطة بكلام المصنّف تتوقّف على تأمل ما عول عليه أبو الحسين؛ جواباً عن النقض في «معمده».

فنقول: قال أبو الحسين<sup>(٣)</sup>: أليس مع أن العموم خطاب لنا في الحال، لا يجوز الإقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه؟! بل لا بد من أن نقيس الأدلة السمعية والعقلية، فننظر هل فيها ما يخصه أم لا؟ فإن لم يوجد فيها ما يخصه، قضى بالعموم، فإذا جاز التوقّف في هذا القدر، فلم لا يجوز أن يتوقّف إلى وقت الفعل؟! فإن وجد ما يدل على تخصيصه - قضى به؛ وإلا حكمنا بعمومه.

الجواب: أن من لم يجوز أن يسمع المكلف العام دون الخاص - لا يلزمه هذا السؤال، ومن يميز ذلك - له أن يجيب عن السؤال: بأن ما يعلمه المكلف من التبيين<sup>(٤)</sup> والأدلة يجوز معه: أن يكون فيها ما يدل على أن المراد بالخطاب غير ظاهره؛ فيصير ذلك كالإشعار بالتخصيص؛ فيظهر من ذلك: أن يقول الله تعالى لما بينهما<sup>(٥)</sup> على أنه إذا

(١) في «ب»: المكلف.

(٢) ينظر التحصيل (١/٤٢٧).

(٣) ينظر المعتمد (١/٣١٧).

(٤) في «ب»: البينتين.

(٥) في «ب»: تنبها.

حاطبنا بخطاب عام، فيجب التوقف فيه إلى حال الفعل، وأن نعتقد فيه أنه: إمّا خاصّ أو عام، وهذا أحد أقسام الإشعار، وإنما يحصل بالسمع، وأما العقل إذا تجرّد، فإنه يقتضى ما ذكرناه من القسمة.

إلى ههنا نص كلام صاحب «المعتمد»، وأنت إذا تأملت ما ذكرناه وجدت ما ذكره صاحب «المعتمد» غير مقام النقض، وفيه زيادة، وهى أن نفس القسمة العقلية كالإشعار بالتخصيص.

قال بعضهم: قوله: «هذه الدلالة تتناول استعمال المطلق في المقيد، والنكرة في المعين»: قلنا: ما الفرق بين النكرة والمطلق، هل هما إلا سواء؟!

قوله: «لو جاز إطلاق الخصوص من غير بيان، لم يبق لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل»: قلنا: هذا الاحتمال لا يمنع الظهور؛ والعمل بالظن [٦٦/ أ] واجب.

قوله: «لا يجوز اعتقاد العموم إلا بعد الفحص عن المخصّص»: قلنا: قد تقدّم الخلاف فى هذه المسألة بين الصيرفى وابن سريج، ورجّحتم مذهب الصيرفى ثمة، وههنا رجّحتم مذهب ابن سريج.

قوله: «إذا جوزتم أن يكون تجويزه لقيام المخصّص فى الحال مانعاً من اعتقاد العموم فى الحال - فلم لا يجوز أن يكون تجويزُ الخلاف فى ثانى الحال مانعاً من اعتقاد الاستغراق؟!»: قلنا: الفرق هو أن المتكلم هناك أبدى<sup>(١)</sup> المخصّص، وإنما لم يصل لهذه الصورة غالباً؛ فلا قبح من جهة المتكلم، ههنا لم يبين<sup>(٢)</sup> المتكلم شيئاً؛ فكان القبح من جهته لا من تقصير السامع؛ والبحث فى هذه المسألة إنما هو فيما يتعلق بالقبح المتعلق بالمتكلم لا بالسامع.

قوله: «يجوز تأخير البيان بالزمان<sup>(٣)</sup> القصير... إلى آخره»: قلنا: لا قبح عادة ههنا بخلاف صورة النزاع.

والجواب عن هذه الأسئلة هو: أنا نقول: هذا الكلام نقله المصنّف عن أبى الحسين البصرى، والدلالة التى ذكرها أبو الحسين البصرى فاسدة عند المصنّف؛ فلا يلزمه الجواب. على أن نقول: الفرق بين النكرة والمطلق على رأى المصنّف - هو: أن المطلق هو اللفظ الدال على ماهية من حيث هى هى، وقد تقدم إيضاحه فى أول «العموم».

(١) فى «ب»: ابتداء.

(٢) فى «ب»: يتبنى.

(٣) فى «ب»: ومن.

وأما «النكرة» فهي: لفظة دالة على الماهية مأخوذاً معها الوحدة المجهولة، ولهذا يقابل (١) المطلق: المقيد، ويقابل النكرة: المعرفة أو المعين، ولا يلزم من التقييد: التعيين؛ فإن تقييد الكلى بالكلى لا يخرج عن كليته، بخلاف التعيين. نعم: على اصطلاح غير المصنّف لا فرق بينهما.

واعلم: أن لفظ هذه الدلالة يتناول العام المخصوص، والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ. [والأسماء المنقولة إلى الشريعة]، والنكرة، إذا أريد بها شيء معين، وكذلك هو لفظ صاحب «المحصل». وإذا كان كذلك، فلا حاجة إلى الجواب.

وأما قوله: «يعرف وقت العمل بالظن»: قلنا: هذا أحد [٦٦/ب] أجوبة المصنّف عن كلام أبي الحسين؛ فلا يعترض عليه به.

وأما قوله: «قد تقدم الخلاف بين ابن سريج والصيرفي في التمسك بالعام قبل طلب التخصيص، ورجحتم مذهب ابن سريج هناك»: قلنا: هذا السؤال أورده أبو الحسين على دليله الذي ذكره، الدال في زعمه على منع تأخير البيان إلى وقت العمل، وسلم أبو الحسين هذه المسألة، ولم يمنع الحكم فيها ههنا، فسلك المصنّف، وسلم أيضاً تلك القاعدة، وأجاب عن دليل أبي الحسين البصرى بعد تسليم هذا المقام بما أجاب، فيكون أقوى في الدلالة، ولهذا كان للمصنّف أن يمنع مقدمات الدليل الذي تمسك به أبو الحسين بمنع عدم جواز التكليف بالمحال، ومنع قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ فإن دليل أبي الحسين يبنى على هاتين القاعدتين، بل سلمها، وأجاب بالجواب المذكور في المتن، وقد شرحناه.

وأما قوله: «ما أورده على قوله: إذا جوزتم أن يكون تجويزه لقيام المخصّص في الحال مانعاً من اعتقاد استغراقه» - فهو فاسد. قوله: «المتكلم - هناك - أبدى المخصّص، وإنما لم يصل لهذا (٢) لقصوره غالباً، فلا قبح من جهة المتكلم، ولا كذلك ههنا؛ فإنه لم يبين المتكلم شيئاً، فكان القبح من جهته» فهذا كلام من لم يحصل المسألة التي يتكلم فيها؛ وذلك لأننا [لا] (٣) نعلم أن المتكلم أبدى المخصّص أم لا، بل يجوز أن يكون في الأدلة السمعية والعقلية المخصّص للعام، وهذا التجويز كالإشعار بالمخصّص؛ فلا يلزم من التجويز وجود المخصّص؛ فاندفع الفرق الذي تخيله.

(١) في «ب»: يقال.

(٢) في «ب»: البناء.

(٣) سقط في «ب».

وأما الفرق بين القصير والطويل: فمندفع؛ فإنه لا يدفع النقض<sup>(١)</sup> المذكور على ما تقدم بيانه من اتجاه النقض.

واعلم: أن النقض بمن يموت عبارة المصنف عنها ناقصة؛ فإن التخصيص إنما هو بمن يموت، فإذا مات، علمنا أنه كان مخصوصا، وليس النقض بمن نشك في موته؛ [٦٧/أ] فإذا مات قبل وقت العمل، علمنا أنه كان مخصوصا من الخطاب العام، وهذا المخصَّص لم يتقدم بيانه.

قال صاحب «التنقيح»: التخصيص تارة يكون كليًّا؛ كإخراجه عن العمومات، وتارة يكون جزئيا؛ كإخراج زيد بعينه عن العام؛ وعلى هذا: من مات قبل وقت العمل، فهو معلوم الخروج عن العام بحكم العقل.

وهذا المعنى بعينه ذكره صاحب «التحصيل» لا في هذا الموضوع، بل في مقام آخر، هو: أنه لما قال المصنف: جواز تأخير التخصيص على جواز تأخير النسخ؛ فإن المصنف ذكر جوابا عن الفرق بين التخصيص والنسخ، وهو أن التكليف معلوم الانقطاع بالموت، ولا كذلك التخصيص.

أجاب المصنف عنه - ثمة - بأن قال: الخطاب لما كان عاما في الدوام لغة مع أنه يقيد بالحياة والمكنة، ولم يقارنه ببيان ولا تقدمه، جاز مثله في العموم.

قال صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup> معترضا عليه: ولتقائل أن يضعف هذا: بأن جوازه في العموم معلوم؛ لكن شرطه ورود المخصَّص، والمخصَّص العقلي معلوم في الأزمان دون الأعيان.

ومعنى كلامه: ما ذكره صاحب «التنقيح»، وزاد المصنف أنه إذا مات الشخص المكلف، علمنا خروجه من الخطاب، فهذا تخصيص في الأزمان لم يتقدم بيانه، وقد جاز؛ فوجب أن يجوز التخصيص في الأعيان من غير تقدم البيان؛ قياسا عليه.

وصاحب «التنقيح» أثبت عدم تقدم البيان بأن العقل يعلم عدم تكليف الموتى، وكلام صاحب «التحصيل» معناه هذا بعينه.

وبيانه: التخصيص في الأزمان بالموت - مخصَّصه العقلي معلوم المقارنة، ولا كذلك مخصَّص الأشخاص، وهو المراد بالأعيان؛ فإنه يتوقف على مخصَّص وهو معلوم.

(١) في «ب»: البعض.

(٢) ينظر التحصيل (١/٤٢٥ - ٤٢٦).



وصاحب «التلخيص» - أيضا - ذكر هذا بعينه، وهو فرق (متين)<sup>(١)</sup>؛ اتفق على ذكره الأفاضل الثلاثة، وقد أوضحناه.

قال صاحب «التلخيص»: الحق ما حكاه عن أبى الحسين؛ لكن لا على الإطلاق، بل مع تفصيل آخر، وهو: أن النص الذى يستنسخ ليس يجب أن يقرون به بيان إجمالا ولا تفصيلا.

أما التفصيلى: فلما مر، (ونريد)<sup>(٢)</sup> به: أنه يصير الخطاب بسبب اقتران النسخ به إجمال [٦٧/ب]؛ كالمؤقت إلى غاية، وذلك محل النسخ، وقد سبق بيانه.

وأما الإجمالى: فلأن قوله لا يضر ولا يوقع المكلف فى الجهل؛ لأن المكلف إذا اعتقد فى كل خطاب: أنه ما بقى أصل هذا الخطاب، كان مفضيا للاستمرار؛ فهذا حق فى كل خطاب، وطريان الناسخ لا ينافى هذا الاعتقاد؛ لأن الناسخ إذا طرأ لا يبقى معه أصل الخطاب، فارتفاع استمرار الحكم لارتفاع الخطاب، وهذا كالشراء فإنه ما بقى أصل العقد، اقتضى استمرار ملك المشتري، وأما إذا ارتفع عقد الشراء بالفسخ، ارتفع استمرار الملك؛ لارتفاع العقد.

ويجب على المكلف أن يعتقد أنه مهما بقى أصل الخطاب، فالحكم مستمر مع تجويز طريان الناسخ؛ فلا يحصل للمكلف اعتقاد خطأ، ولا يقع فى الجهل، ولا كذلك العمومات؛ فإنه لا يمكنه أن يعتقد أنه متى ثبت أصل العام، كان مستغرقا للأفراد مع تجويز المخصّص؛ لأن ثبوت أصل صيغة العام بجامع المخصّص، فيكون معتقدا جزما مع المخصّص المنافى للاستغراق، وذلك ممتنع.

هذا ما عول عليه صاحب «التلخيص»؛ وهو ضعيف.

وبيان ضعفه: أن الجهل إنما يندفع أن لو كان الاعتقاد على الوجه الذى ذكره، وليس ذلك بمتعين، بل ربما يعتقد دوام حكم الخطاب واستمراره مطلقا على ما هو حال أكثر الأحكام، فإذا لم يقترن به بيان إجمالى - كما اختاره أبو الحسين - تورط فى الجهل.

قال المصنّف - رحمه الله - : وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الْجَوَابُ - فَمِنْ وَجْهَيْنِ :

الأوّل: أَنْ نَقُولَ: مَا الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِكَ: «الْمُخَاطَبُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ إِفْهَامَنَا، أَوْ لَا يَكُونَ غَرَضُهُ ذَلِكَ؟».

(١) فى «ب»: مبين.

(٢) فى «ب»: ويزيد.

إِنْ عَنَيْتَ بِ «الإِفْهَامِ» إِفَادَةَ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ - فَلَيْسَ غَرَضُهُ ذَلِكَ؛ بَلْ غَرَضُهُ مِنْهُ الإِفْهَامُ بِمَعْنَى إِفَادَةِ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ، وَالظَّنَّ الْعَالِبَ، مَعَ تَجْوِيزِ نَقِيضِهِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ عَابِثًا، وَيَكُونُ مُغْرِبًا بِالْجَهْلِ؟!

وَبِهَذَا الْجَوَابِ: يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ الْغَرَضُ ذَلِكَ، وَبَيْنَ خِطَابِ الْعَرَبِيِّ بِالرُّنْحِيَّةِ؛ لِأَنَّ هُنَاكَ: لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ إِفَادَةَ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ شَيْئًا.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّ غَرَضَهُ إِفَادَةَ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ، كَيْفَ كَانَ؛ أَعْنَى: الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ، وَبَيْنَ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ الْمُحَوِّزِ لِلنَّقِيضِ -: فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّ هَذَا الْقَدْرَ لَا يَمْنَعُ مِنْ وُرُودِ الْمُخَصَّصِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ - لَكَانَ ذَلِكَ الِاعْتِقَادُ مَانِعًا مِنَ النَّقِيضِ؛ مَعَ أَنَا فَرَضْنَاهُ غَيْرَ مَنَاعٍ مِنْهُ.

ثُمَّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْخِطَابِ: إِفَادَةُ أَصْلِ الِاعْتِقَادِ الرَّاجِحِ، لَا إِفَادَةَ الِاعْتِقَادِ [الرَّاجِحِ] الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ -: هُوَ أَنَّ دَلَالََةَ الْأَدِلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ تَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِ النَّحْوِ، وَاللُّغَةِ، وَالتَّصْرِيْفِ - مَنَقُولًا بِالتَّوَاتُرِ، وَعَلَى عَدَمِ: الِاشْتِرَاكِ، وَالْمَجَازِ، وَالتَّخْصِيصِ، وَالنَّسْخِ، وَالِإِضْمَارِ، وَالنَّقْلِ، وَالتَّقْدِيمِ، وَالتَّأْخِيرِ، وَعَدَمِ الْمَعَارِضِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ؛ وَكُلُّ هَذِهِ الْمَقْدَمَاتِ ظَنِّيَّةٌ؛ وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الظَّنِّيِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ ظَنِّيًّا.

فَنَبَتْ: أَنَّ الدَّلَائِلَ اللَّفْظِيَّةَ لَا تُفِيدُ إِلَّا الِاعْتِقَادَ الرَّاجِحَ، وَهَذَا الْقَدْرُ لَا يُنَافِيهِ احْتِمَالُ وُرُودِ الْمُخَصَّصِ بَعْدَهُ.

وَمِمَّا يُحَقِّقُ ذَلِكَ: أَنَّ الْعَيْمَ الرَّطْبَ فِي الشِّتَاءِ - يُفِيدُ ظَنَّ نَزُولِ الْمَطَرِ، ثُمَّ قَدْ لَا يُوَجَدُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ، ثُمَّ لَا يَكُونُ هَذَا الْعَدَمُ قَادِحًا فِي ذَلِكَ الظَّنِّ؛ وَإِلَّا - لَتَوَقَّفَ تَحَقُّقُ ذَلِكَ الظَّنِّ عَلَى انْتِفَاءِ هَذَا الْعَدَمِ.

فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ ذَلِكَ الظَّنُّ قَطْعًا، لَا ظَنًّا؛ هَذَا خُلْفٌ؛ فَكَذَا - هَهُنَا -: الِالْفَظُّ الْعَامُّ لَا يُفِيدُ إِلَّا ظَنًّا الِاسْتِغْرَاقِ؛ وَهَذَا الْقَدْرُ لَا يَمْنَعُ مِنْ حُدُوثِ الْمُخَصَّصِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف كان قال: «الجواب عن الوجه لأبى الحسين من حيث المعارضة ومن حيث الجواب»، وقد بينا أن المراد بـ «المعارضة»: النقوض، وقد مرَّ بسطه. وأما المراد بـ «الجواب»: فهو منع مقدمات الدليل، وبيانه أن نقول: ما المراد من قولك: إما أن يكون غرض المخاطب

إفهامنا أو لا؟ فإن كان الغرضُ إفهامنا: فإمّا أن يعنى به إفادة الظنّ الغالب، أو إفادة العلم، أو إفادة القدر المشترك، فإن أراد الأول فهو مسلّم، وذلك لا يمنع ورود الفعل، [٦٨/ أ] وكذا نقول: إن أراد به القدر المشترك بين العلم والظن.

وحاصله: أن العامّ حالٌ وروده يفيدُ غلبة الظنّ بأن المراد منه الاستغراق، ويستمرُّ ذلك إلى ورود المخصّص، وهو حال الفعل، فلمَ قُلْتِ إنَّ ذلك غير جائز؛ فإن ذلك لا يمنع ورود المخصّص، حال الفعل.

هذا ما عوّلَ عليه فى الجواب، وهو ضعيفٌ، وذلك لأنه إذا كان غرضُ المخاطب إفهامنا بمعنى إفادة الظنّ بالاستغراق، مع أن العامّ فى نفسه مخصوصٌ غير مستغرق؛ لأن الكلام فيه؛ فيلزم الإغراء بالجهل؛ لكون ذلك الظنّ كاذبًا، والحكم لا يفعل ذلك، فحكمه المنافى كذلك، وما ذكره المصنّف ليس جوابًا عن هذا الكلام.

ثم قال صاحب التحصيل<sup>(١)</sup>: ولقائل أن يقول: الإفهام بمعنى إفادة ظن الظاهر إرادة ظن الكاذب؛ وهذا المعنى هو الذى ذكرناه مع التوجيه والإيضاح.

قال المصنّف - رحمه الله -: الوجّه الثانى فى الجواب: أن اللفظَ العامّ: إن وجدَ مع المخصّص - دلّ المجموعُ الحاصلُ منه، ومن ذلك المخصّص - على الخاصّ.

وإن وجدَ خاليًا عن المخصّص - دلّ هو مع عدم المخصّص على الاستغراق؛ وذلك مُتردّدٌ بينَ هاتين الحالتين على السواء؛ فهو بالنسبة إلى هاتين الحالتين - كاللفظِ المشتركِ بالنسبة إلى مفهوماته، والمتواطئِ بالنسبة إلى جزئياته؛ فكما أنه يجوز - عند أبى الحسين - ورود اللفظِ المشتركِ والمتواطئِ خاليًا عن البيان؛ لأنه يفيدُ أنّ المرادُ أحدُ تلك المسميات؛ فكذا - ههنا - اللفظُ العامُّ قبلَ العلمِ بأنه وجدَ معه المخصّص، أو عدمه نعلمُ أنّ المراد: إمّا العموم، أو الخصوص، ونعلمُ أنّ هذا اللفظ: إن وجدَ معه المخصّص - أفادَ الخاصّ، وإن وجدَ معه عدم المخصّص - أفادَ العامّ؛ فلا فرقَ بينه وبين المشترك؛ فكما جاز تأخيرُ البيانِ هناك - جاز ههنا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العامّ له حالتان لا يخلو مجامعته لإحدهما: إحدى الحالتين: وجود المخصّص. والأخرى: عدم [وجود]<sup>(٢)</sup> المخصّص؛ لأن العامّ موجودٌ فى نفس الأمر، وإحدى الحالتين المذكورتين محقّقة فى نفس

(١) ينظر التحصيل (١/٤٢٨).

(٢) سقط فى «ب».

الكاشف عن المحصول ..... الأمر بالضرورة؛ فيلزمُ بجامعة العامِّ لإحدى الحالتين جزماً؛ فيلزم وجود أحد الأمرين في نفس الأمر، فهو:

إمَّا العامُّ مع المخصَّص، وهو ظاهر في الخصوص، وهو المجموع المركَّب من العامِّ والمخصَّص؛ فيلزم ظهور الخصوص.

وإما العامُّ مع عدم المخصَّص؛ فيلزم أن يكون العامُّ مع أحد الأمرين مفيداً على السواء، فيحسنُ الخطاب به قبل بيان المخصَّص، قياساً على حسن الخطاب بالمشترك أو بالتواطئ، والجامع بينهم حُسْنُ الخطاب بما يفيد المعنى على سبيل الإجمال<sup>(١)</sup>. واعلم: أن هذا الوجه - أيضاً - ضعيف.

وبيانه: الفرق بين الأصل والفرع؛ وذلك لأن العامَّ بصيغته ولفظه يفيدُ العموم من اعتبار عدم [٦٨/ب] المخصَّص، ولا كذلك المشترك؛ فإنه ليس يفيدُ أحدهما بعينه أصلاً.

وإذا كان كذلك؛ فنقول: الخطابُ بالعامِّ المخصوصِ في نفس الأمرِ دونَ اقتِرانِ التخصيصِ به إجمالاً أو تفصيلاً - يتضمَّن الإغراء بالجهل؛ لما بيَّنا أن العامَّ ظاهرٌ في الاستغراق، وهذا بخلاف اللفظ المشترك؛ فإنه ليس بظاهرٍ في أحد المعاني بعينه؛ فالخطابُ به لا يفضي إلى الإغراء بالجهل.

وتحرير الفرق: أن نقول: إنما حَسُنَ الخطابُ بالمشترك؛ لإفضائه إلى الدلالة على غرض المتكلم إجمالاً، من غير أن يستلزم الإغراء بالجهل؛ لمكان المناسبة.

هذا المعنى معدوم في الخطابِ بالعامِّ المخصوصِ، قبل اقتِرانِ بيانِ التخصيصِ به.

تنبيه: [اعلم]: أنه ليس في كتاب المعتمد<sup>(٢)</sup> ما يقتضى أنَّ أبا الحسين يسلم أن الخطاب بالمشترك والتواطئ جائز من غير أن يقتزن<sup>(٣)</sup> به بيان إجمالاً أو تفصيلاً، بل المذكور في «المعتمد» المشترك فقط دون التواطئ.

وقال: المشترك له ظاهرٌ من وجه دون وجه، أمَّا ظهوره: ففي أن المتكلم يريدُ به: إمَّا هذا [وإما هذا] من غير تعيين، وأمَّا وجه عدمه: ففي<sup>(٤)</sup> المعين من حيث هو معيَّن.

(١) في «ب»: الإجماع.

(٢) ينظر المعتمد (١/٣٧٩).

(٣) في «ب»: يقرن.

(٤) في «ب»: نفى.

واعلم: أن صاحب «التحصيل» قال: وأما تسوية الاحتمالين، فممنوع، ومراده حالة العموم وحالة الخصوص على الوجه الذى ذكره المصنف، وهو العام مأخوذاً معه: إما المخصّص أو عدمه.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا عَوْدٌ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْعُمومِ وَالْخُصُوصِ، وَنَحْنُ - الْآنَ - فِي التَّفْرِيعِ عَلَى أَنَّهَا لِلْعُمومِ فَقَطْ!»:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا عَوْدٌ إِلَى الْقَوْلِ بِالِاشْتِرَاكِ؛ وَذَلِكَ أَنَّا نُسَلِّمُ أَنَّهَا وَحْدَهَا مَوْضُوعَةٌ لِلِاسْتِغْرَاقِ.

وَبِهَذَا الْكَلَامِ: انفصلنا عن القائلين بالاشتراك؛ لكننا نقول: لا نزاع فى حُسن ورود المخصّص، ولا نزاع فى أنه عند ورود المخصّص: لا يُفيد إلا الخاص، فإذا شككنا فى وجود المخصّص وعدمه - لزمنا أن نشكّ فى أنه هل يُفيد الاستغراق أم لا؟ لأنّ الشكّ فى الشرط شكّ فى المشروط؛ فأين هذا القول من مذهب القائلين بالاشتراك؟!

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَّ اللَّفْظَ - وَإِنْ كَانَ مُحْتَمِلًا - إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يُوجَدُ مِنَ الْقَرَائِنِ مَا يُفِيدُ الْقَطْعَ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ اللَّفْظِ ظَاهِرُهُ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يزول السؤال.

فإن لم يوجد شيء من هذه القرائن، وحضر الوقت الذى دلّ ظاهر الصيغة على أنه وقت العمل - وجب عليه العمل؛ لأنّ الظن قائم مقام العلم فى اقتضاء وجوب العمل فى الحال؛ ولكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلّق به العمل؛ فظن كونه اللفظ دالاً على وجوب العمل فى الحال - يكفى فى القطع بوجوب العمل فى الحال؛ ولكن ظن عدم المخصّص - لا يكفى فى القطع بعدم المخصّص؛ فظهر الفرق. والله أعلم.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

وَأَمَّا الْخِطَابُ الَّذِي لَا ظَاهِرَ لَهُ، وَهُوَ الْإِسْمُ الْمُشْتَرَكُ؛ كِ «القرء» بَيْنَ الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَإِنَّ لَهُ ظَاهِرًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ:

أَمَّا الْوَجْهُ الَّذِي يَكُونُ ظَاهِرًا فِيهِ - فَهُوَ: أَنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ الْمُكَلَّمَ لَمْ يَرِدْ شَيْئًا غَيْرَ الطُّهْرِ وَغَيْرِ الْحَيْضِ، وَأَنَّهُ أَرَادَ إِمَّا هَذَا وَإِمَّا هَذَا؛ فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ: لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ.

وَأَمَّا الْوَجْهَ الَّذِي يَكُونُ غَيْرَ ظَاهِرٍ - فَهُوَ: أَنَّهُ لَا يُفِيدُ أَىَّ الْأَمْرَيْنِ أَرَادَهُ الْمُتَكَلِّمُ، الطَّهْرَ أَوْ الْخَيْضَ؟ وَلَا يَجِبُ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهِ بَيَانٌ فِي الْحَالِ:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْإِسْمَ الْمُشْتَرَكِ يُفِيدُ أَنَّ الْمُرَادَ إِمَّا هَذَا وَإِمَّا هَذَا؛ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ، وَهَذَا الْقَدْرُ يَصْلُحُ أَنْ يُرَادَ تَعْرِيفُهُ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَقُولُ لِغَيْرِهِ: «إِلَىٰ إِلَيْكَ حَاجَةٌ مُهِمَّةٌ أَوْ صِيكٌ بِهَا»، وَلَا يَكُونُ غَرَضُهُ فِي الْحَالِ إِلَّا الْإِعْلَامُ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ.

وَقَدْ يَقُولُ: «رَأَيْتُ رَجُلًا فِي مَوْضِعٍ كَذَا»، وَهُوَ يَكْرَهُ وَتُوقَفُ السَّمْعُ عَلَىٰ عَيْنِهِ، أَوْ يَكْرَهُ وَتُوقَفُهُ عَلَيْهِ مِنْ جِهَتِهِ؛ وَلِهَذَا وَضِعَ فِي اللَّغَةِ أَلْفَاظٌ مُهِمَّةٌ؛ كَمَا وَضِعَتْ أَلْفَاظٌ لِمَعَانٍ مُعَيَّنَةٍ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النِّسَاءُ: ١٦٤]، ﴿فِيضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البَقَرَةُ: ٢٤٥].

وَأَيْضًا: فَقَدْ يَحْسُنُ مِنَ الْمَلِكِ أَنْ يَدْعُوَ بَعْضَ عُمَّالِهِ، فَيَقُولَ لَهُ: «قَدْ وَلَّيْتُكَ الْبَلَدَ الْفُلَانِيَّ، فَاخْرُجْ إِلَيْهِ فِي غَدٍ، وَأَنَا أَكْتُبُ إِلَيْكَ بِتَفْصِيلِ مَا تَعَلَّمَهُ»، وَيَحْسُنُ مِنْ أَحَدِنَا أَنْ يَقُولَ لِغُلَامِهِ: «أَنَا أَمْرُكَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى السُّوقِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَتَبْتَاعَ مَا أُبَيِّنُهُ لَكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ»، وَيَكُونُ الْقَصْدُ بِذَلِكَ التَّأَهُبَ لِقَضَاءِ الْحَاجَةِ، وَالْعَزْمَ عَلَيْهِا.

وَهَذَا هُوَ نَظِيرُ مَا اخْتَرْتَاهُ مِنْ تَأْخِيرِ «بَيَانِ الْمُجْمَلِ». وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - ثَبَتَ: أَنَّهُ يَجُوزُ إِطْلَاقُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ، مِنْ غَيْرِ بَيَانِ التَّعْيِينِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْغَرَضُ مِنَ التَّكْلِيفِ هُوَ الْفِعْلُ، وَالْعِلْمُ وَالِإِعْتِقَادُ تَابِعَانِ، وَهَذَا الْإِبْهَامُ يُخِلُّ بِالتَّمَكِينِ مِنَ الْفِعْلِ!»: قُلْتُ: الْغَرَضُ مِنَ التَّكْلِيفِ قَبْلَ الْوَقْتِ - هُوَ الْعِلْمُ، لَا الْفِعْلُ، فَأَمَّا فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ - فَالْغَرَضُ هُوَ الْفِعْلُ؛ وَهَنَّاكَ: يَجِبُ الْبَيَانُ.

اِخْتَجَوْا: بِأَنَّهُ لَوْ حَسَنْتِ الْمُخَاطَبَةَ بِالِاسْمِ الْمُشْتَرَكِ، مِنْ غَيْرِ بَيَانِ فِي الْحَالِ - لَحَسَنْتِ مُخَاطَبَةَ الْعَرَبِيِّ بِالزُّنْجِيَّةِ، مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَىٰ مُخَاطَبَتِهِ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَلَا يُبَيِّنُ لَهُ فِي الْحَالِ. وَالْجَامِعُ: أَنَّ السَّمْعَ لَا يَعْرِفُ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ بِهِمَا عَلَى حَقِيقَتِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْفَرْقُ: أَنَّ الْعَرَبِيَّ لَا يَفْهَمُ مِنَ الزُّنْجِيَّةِ شَيْئًا؛ - وَهَهُنَا: يُفْهَمُ أَنَّ الْمُرَادَ أَحَدُ مَعْنَى الْإِسْمِ»: قُلْتُ: إِمَّا أَنْ تَعْتَبِرُوا فِي حُسْنِ الْخِطَابِ حُصُولَ الْعِلْمِ بِكَمَالِ الْمُرَادِ، أَوْ تَكْتَفُوا بِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ.

وَالأَوَّلُ: يَقْتَضِي امْتِنَاعَ تَأْخِيرِ بَيَانِ الْمُجْمَلِ.

وَالثَّانِي: يُوجِبُ حُسْنَ مُحَاطَبَةِ الْعَرَبِيِّ بِالزُّنْجِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْعَرَبِيَّ إِذَا عَرَفَ لُغَةَ الزُّنْجِيِّ الْمُخَاطَبِ لَهُ - عَلِمَ أَنَّهُ قَدْ أَرَادَ بِخِطَابِهِ شَيْئًا مَا: إِمَّا الْأَمْرَ، وَإِمَّا النَّهْيَ، وَإِمَّا غَيْرَهُمَا.

وَالجَوَابُ: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي حُسْنِ الْخِطَابِ: أَنْ يَتِمَّكَنَ السَّامِعُ مِنْ أَنْ يَعْرِفَ بِهِ مَا أَفَادَهُ الْخِطَابُ.

وَهَذَا التَّمَكُّنُ حَاصِلٌ فِي الْإِسْمِ الْمُشْتَرَكِ؛ لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِأَحَدِ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ، وَالسَّامِعُ فَهَمَّ ذَلِكَ مِنْهُ؛ بِخِلَافِ الْعَرَبِيِّ: فَإِنَّهُ لَا يَتِمَّكَنُ مِنْ أَنْ يَعْرِفَ مَا وَضِعَ لَهُ خِطَابُ الزُّنْجِ فَوْضَحَ الْفَرْقِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على نفسه سؤالاً وأجاب:

أما السؤال فهو أن كون هذه الصيغة (مترددة) <sup>(١)</sup> بين العموم والخصوص عيّن ذلك القول: هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص.

أجاب المصنف عن هذا السؤال: بأن قال: [لا نسلم] <sup>(٢)</sup> أن هذا عوداً إلى القول بالاشتراك؛ وهذا لأننا (نسلم) أنها وحدها موضوعة للعموم، وليست مشتركة بين العموم والخصوص. ثم نقول: ورود المخصّص [٦٩/ أ] جائز قطعاً وإجماعاً، وعند ورود المخصّص: لا يفيد العام العموم؛ فإذن: شرط إفادة العام الاستغراق عَدَمُ المخصّص، والشك في الشرط يوجبُ الشك في المشروط قطعاً، والشك في الشرط واقع جزئياً؛ نظراً إلى ذات المخصّص من غير نظر إلى أمرٍ آخر خارج عن ذات المخصّص؛ ويلزم من هذا وقوعُ الشك في الاستغراق؛ وليس هذا عوداً إلى كون الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص. هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر. وبيانه: أن عدم المخصّص مرجح بحكم الأصل النافي للتخصيص.

لا يقال: «قولكم: الشك في الشرط الذي هو ورودُ المخصّص يوجبُ الشك في المشروط الذي هو العموم».

قلنا: المخصّص من قبيل الموانع؛ لأن عدمه شرط، والشك في المانع يوجبُ غلبة الظن بتربّ الحكم؛ لأن الأصل عدم المانع، ولذلك رتبنا الأحكام الشرعية على أسبابها، فإذا شك هل طلق أم لا - فلا شىء عليه، أو هل ارتد أم لا - ورثناه وعصمناه،

(١) في «ب»: مترددة.

(٢) سقط في «ب».

فعلمنا أن الشكَّ في المانع لا يمنع من ترتب أحكام السبب. ويظهر من هذا: أن عَدَمَ المانع ليس شرطاً، وكثير من الفقهاء يَغْلَطُ فيه، ويقول: عدم المانع شرط؛ لأن الشكَّ في الشرط يوجبُ عَدَمَ ترتب الحكم على سببه، كالشكَّ في الطهارة والنية وغيرهما، فلو كان عدم المانع شرطاً لوجب الترتب لكونه عَدَمَ مانع، وعَدَمُ الترتب لكونه شرطاً. وإذا حصل الشكُّ في الشرط يلزمُ اجتماع النقيضين؛ لأننا نقول: الشكُّ في الشرط يوجبُ الشكَّ في المشروط قضية صحيحة؛ وذلك لأن الشرط لو لم يُوجبِ الشكَّ في المشروط، لكان الشكُّ في الشرط واقعاً مع عدم وقوع الشكَّ في المشروط؛ وذلك يقتضى ألا يكون الشرط شرطاً؛ هذا خُلْفٌ.

وإذا تحقَّق ذلك، فاعلم: أن ما كان وجوده مانعاً من وجود الشيء، كان عدمه شرطاً لوجوده، وما كان عدمه شرطاً لوجوده، كان وجوده [ب/٦٩] مانعاً من وجوده.

والدليلُ على ذلك: أن ما كان وجوده شرطاً لوجود الشيء، كان معناه أنه متى وُجِدَ ذلك الشيء الذي وجودُهُ شرطٌ لوجود الآخر، يلزمُ المشروط؛ إذ لا معنى للشرط إلا ذلك.

وإذا لزم من عدم الشرطِ عَدَمُ المشروطِ، كان عَدَمُ الشرطِ الوجوديَّ مانعاً من وجود المشروطِ جزماً؛ إذ لا معنى بالمانع إلا ما يحققه تحقق الشيء وجودياً كان أو عدمياً. فثبت: أنه متى كان وجودُ شيءٍ شرطاً لوجود غيره، كان عدم ذلك الشيء مانعاً من وجوده.

واعتبر هذا في طرف المانع، تجده كما ذكرنا؛ وذلك إذا كان وجوده مانعاً لغيره وجوداً، كان عدمه شرطاً لوجوده؛ بعين ما ذكرنا من الدليل.

وإذا عَرَفْتَ ذلك، فنقول: المعارضُ عَلَى هذا الكلام هو الذي غَلِطَ لا كثيرٌ من الفقهاء على ماتوهم، وبيانُ غلطه في هذا الاعتراض في موضعين:

لأن الأصل في كل شيء العدم، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الشك في المانع ما أوجب غلبة الظن بترتب<sup>(١)</sup> الحكم، بل إنما أوجب غلبة<sup>(٢)</sup> الظن ووجود سبب الحكم.

(١) في «ب»: ترتب.

(٢) في «ب»: عليه.



وقولنا: عدم مانع الحكم وأما (١) الشك في المانع (٢) الثاني غلط في قوله: «الأصل في كل شيء العدم»؛ بل الأصل في كل حَدِيثٍ بقاءه على العدم.

وأما قوله: «عدم المانع لو كان شرطاً يلزم اجتماع النقيضين» ففساد، وبيان فساد: أن عدم المانع لو كان شرطاً، لَصَدَقَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ: أنه عَدَمُ المانع، وأن هذا العدم شرط لوجود الشيء. فقوله: «لو كان عدم المانع شرطاً لوجب الترتب؛ لكونه عَدَمَ مانع» ليس يجب لكونه عدم مانع؛ بل لما ذكرنا.

وقوله: «يلزم عدم الترتب؛ لأنه شرط، وقد وقع الشك فيه؛ فالشك في الشرط يُوجبُ الشك في المشروط»:

قلنا: لا نسلم وقوع الشك في الشرط؛ وهذا لأن الأصل الدال على عدم المانع هو بعينه يدل على تحقق الشرط؛ ضرورة أن عدم المانع هو الشرط بعينه.

فقد تبين: أن المعارض على الفقهاء هو الذي غلط، لا كثير من الفقهاء على ما توهم، والله المستول أن يعصمنا من الخطأ والزلل، في مظان السهو والزلل؛ إنه خير موفق ومعين.

\* \* \*

### المسألة الرابعة

قال المصنف - رحمه الله -: يَجُوزُ أَنْ يُؤَخَّرَ الرَّسُولُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - تَبْلِيغَ مَا يُوحَى إِلَيْهِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ. وَقَالَ قَوْمٌ: يَجِبُ تَقْدِيمُهُ عَلَيْهِ.

لنا: أن في المشاهد: قد يكون تقديم الإعلام على حضور وقت العمل قبيحاً، وقد يكون ترك التقديم قبيحاً، وقد يكون بحيث يجوز الأمران.

وإذا كان كذلك - لم يمنع أن يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الإعلام، وفي تركه؛ فيلزم: ألا يكون التقديم واجباً على الإطلاق.

احتجوا: بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]؛ والأمر للفور. والجواب: لا نسلم أنه للفور.

(١) في «ب»: وإنما.

(٢) سقط في «ب».

..... الكاشف عن المحصول  
سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ هُوَ الْقُرْآنُ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يُطَلَقُ عَلَيْهِ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ  
اللَّهِ تَعَالَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

\* \* \*

## القِسْمُ الرَّابِعُ فِي الْمُبَيَّنِ لَهُ

وَفِيهِ مَسْأَلَتَانِ:

### المَسْأَلَةُ الْأُولَى

الْخِطَابُ الْمُحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ يَجِبُ بَيَانُهُ لِمَنْ أَرَادَ اللَّهُ إِفْهَامَهُ، دُونَ مَنْ لَمْ يُرَدِّ أَنْ يُفْهَمَهُ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبَيَّنْهُ لَهُ - لَكَانَ قَدْ كَلَّفَهُ مَا لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ. وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَأَنَّهُ لَا تَعْلُقَ لَهُ بِذَلِكَ الْخِطَابِ؛ فَلَا يَجِبُ بَيَانُهُ لَهُ. ثُمَّ الَّذِينَ أَرَادَ اللَّهُ مِنْهُمْ فَهْمَ خِطَابِهِ - ضَرَبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَرَادَ مِنْهُمْ فِعْلَ مَا تَضَمَّنَهُ الْخِطَابُ، إِنْ كَانَ مَا تَضَمَّنَهُ الْخِطَابُ فِعْلًا.

وَالْآخَرُ: لَمْ يُرَدِّ مِنْهُمْ الْفِعْلَ.

وَالْأَوَّلُونَ هُمْ: الْعُلَمَاءُ؛ وَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنْ يَفْهَمُوا مُرَادَهُ بِآيَةِ الصَّلَاةِ، وَأَنْ يَفْعَلُوهَا.

وَالْآخَرُونَ هُمْ: الْعُلَمَاءُ فِي أَحْكَامِ الْخَيْضِ؛ فَقَدْ أُرِيدَ مِنْهُمْ فَهْمُ الْخِطَابِ، وَلَمْ يُرَدِّ مِنْهُمْ فِعْلَ مَا تَضَمَّنَهُ الْخِطَابُ.

وَالَّذِينَ لَمْ يُرَدِّ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَفْهَمُوا مُرَادَهُ، وَلَمْ يُوجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ - ضَرَبَانِ:

أَحَدُهُمَا: لَمْ يُرَدِّ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوا مَا تَضَمَّنَهُ الْخِطَابُ. وَالْآخَرُ: أَرَادَ مِنْهُمْ الْفِعْلَ.

وَالْأَوَّلُونَ هُمْ: أُمَّتُنَا مَعَ الْكُتُبِ السَّالِفَةِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: مَا أَرَادَ أَنْ يَفْهَمُوا مُرَادَهُ بِهَا، وَلَا أَنْ يَفْعَلُوا مُقْتَضَاهَا.

وَالْآخَرُ هُوَ: النِّسَاءُ فِي أَحْكَامِ الْخَيْضِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُنَّ التَّزَامَ أَحْكَامِ الْخَيْضِ؛ بِشَرْطِ أَنْ يُفْتِيَهُنَّ الْمَفْتَى، وَلَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِنَّ فَهْمَ الْمُرَادِ بِالْخِطَابِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِنَّ سَمَاعَ أَخْبَارِ الْخَيْضِ؛ فَضْلًا عَنْ بَيَانِ مُجْمَلِهَا، وَتَخْصِيصِ عَامَّهَا.

الشرح: قال - رضى الله تعالى عنه - : اعلم أن تأخير تبليغ الوحي إلى وقت الحاجة

فيه خلاف يتفرع على الخلاف فى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الكاشف عن المحصول ..... قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: الذين منعوا تأخير بيان المراد [من الخطاب] عن وقت [٧٣/ب] الخطاب إلى وقت الحاجة - اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحى إلى النبي ﷺ - من الأحكام والعبادات إلى وقت الحاجة؛ وأكثر المحققين على جوازه، وهو الحق.

ونقل ابن الحاجب ما ذكره صاحب «الإحكام»، وأجاز ما اختاره.

وأما ما ذكره في القسم الرابع: فواضح، وهو الذي ذكره صاحب «المعتمد» نقلاً واختياراً، وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن ما ذكره صاحب «المعتمد» وهو إذا أُريدَ من الشخص فعلٌ ما يجب بيان ذلك الفعل له؛ وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق؛ وهو باطل - هذا يستقيم على أصل أبي الحسين؛ فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق.

وأما على أصل المصنف، وهو القول بتجويز التكليف بالحوال، فلا.

وثانيهما: أنه ذكر صاحب «المعتمد» ما يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به - وافقه المصنف على ذلك، وهذا ليس على إطلاقه، بل المرأة إذا كانت مستعدة لتحصيل العلم بما تكلف به، فلا بُدَّ في إيجاب تحصيل العلم عليها.

فأما إذا لم تكن مستعدة لذلك، فلا يجب عليها ذلك، وكذلك الرجل إذا لم يكن مستعداً لتحصيل العلم؛ لسوء (فطنته)<sup>(٢)</sup> وبلاذته - فلا يجب ذلك عليه أيضاً؛ فلا فرق في ذلك بين الرجال والنساء، إلا أن الغالب على الرجال بالنسبة إلى النساء الاستعداد والقدرة على التحصيل دون النساء.

\* \* \*

### المسألة الثانية:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : يَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُسْمَعَ الْمَكْلَفَ الْعَامَّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسْمِعَهُ مَا يُخَصِّصُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُ النَّظَامِ، وَأَبِي هَاشِمٍ، وَالْفَقَهَاءِ.

وَقَالَ أَبُو الْهَذِيلِ، وَالْجَبَائِيُّ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِدَلِيلِ السَّمْعِ، وَإِنْ جَازَ أَنْ يُسْمِعَهُ الْمَخْصُوصَ بِأَدْلَةِ الْعَقْلِ؛ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ السَّامِعُ: أَنَّ فِي الْعَقْلِ مَا يَدُلُّ عَلَى تَخْصِيصِهِ.

(١) ينظر الإحكام (٤٣/٣).

(٢) في «ب»: فطرتة.

لَنَا ثَلَاثَةٌ أَوْجُهٍ: الْأَوَّلُ: أَنَّ ذَلِكَ قَدْ وَقَعَ كَثِيرًا؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الصَّحَابَةِ سَمِعُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؛ مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا قَوْلَهُ - ﷺ -: «نَحْنُ - مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ»، وَسَمِعُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]؛ مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا قَوْلَهُ - ﷺ -: «سُنُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» إِلَى زَمَانِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -.

الثَّانِي: أَجْمَعْنَا عَلَى جَوَازِ خِطَابِهِ بِالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِالْعَقْلِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْطُرَ بِيَالِهِ ذَلِكَ الْمَخْصُوصُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَجُوزَ خِطَابُهُ بِالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ بِالسَّمْعِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسْمِعَهُ ذَلِكَ الْمَخْصُوصُ. وَالْجَامِعُ: كَوْنُهُ فِي الصُّورَتَيْنِ مُتِمِّكِنًا مِنْ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ.

الثَّلَاثُ: أَنَّ الْوَاحِدَ مِمَّا كَثِيرًا مَا يَسْمَعُ الْأَلْفَاظَ الْعَامَّةَ الْمَخْصُوصَةَ قَبْلَ مُخْصَصَاتِهَا، وَإِنْكَارُهُ مُكَابِرَةٌ فِي الصُّورِيَّاتِ. اخْتَجُّوا بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ إِسْمَاعَ الْعَامِّ، دُونَ إِسْمَاعِ الْمَخْصُوصِ - إِغْرَاءٌ بِالْجَهْلِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْعَامَّ لَا يَدُلُّ عَلَى مُرَادِ الْمُخَاطَبِ بِإِسْمَاعِهِ وَخَدُّهُ؛ كَخِطَابِ الْعَرَبِيِّ بِالزُّنْحِيَّةِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ دَلَالََةَ الْعَامِّ مَشْرُوطَةٌ بِعَدَمِ الْمَخْصُوصِ؛ فَلَوْ جَازَ سَمَاعُ الْعَامِّ دُونَ سَمَاعِ الْمَخْصُوصِ - لَمَا جَازَ الْإِسْتِدْلَالُ بِشَيْءٍ مِنَ الْعُمُومَاتِ إِلَّا بَعْدَ الطَّوَافِ فِي الدُّنْيَا، وَسُؤَالُ كُلِّ عُلَمَاءِ الْوَقْتِ: أَنَّهُ هَلْ وُجِدَ مُخْصَّصٌ؟ وَذَلِكَ يُقْضَى إِلَى سُقُوطِ الْعُمُومَاتِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْإِغْرَاءَ غَيْرَ حَاصِلٍ؛ لِمَا قَدَّمْنَا: مِنْ أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعُمُومِ، لَا الْقَطْعَ بِهِ. وَبِهِ خَرَجَ الْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ كَوْنَ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ، مَحَازًا فِي غَيْرِهِ يُفِيدُ ظَنَّ الْإِسْتِغْرَاقِ؛ وَالظَّنُّ حُجَّةٌ فِي الْعَمَلِيَّاتِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة، اختلفوا في جواز إسماع المكلف العام دون إسماعه

الدليل المخصّص: فذهب الجبائيُّ وأبو الهذيل<sup>(١)</sup>: إلى امتناع ذلك فى الدليل المخصّص السمعى، دون المخصّص العقلى.

وذهب أبو هاشم والنّظام<sup>(٢)</sup> وأبو الحسين البصرى: إلى جواز إسماع العامّ من لم يعرف [٧٤/أ] الدليل المخصّص له، عقلياً كان المخصّص (أو سمعيّاً)<sup>(٣)</sup>؛ وهو الحقّ.

قال ابن الحاجب<sup>(٤)</sup>: المانعون اختلفوا فى جواز إسماع المكلف العامّ دون إسماع المخصّص الموجود؛ والمختار الجواز.

واعلم: أن هذه المسائل واضحة الأدلّة والأسئلة والجواب؛ فلهذا تركنا بسط الكلام فيها.

والفرق بين هذه المسألة، وبين جواز تأخير البيان عن الحاجة - واضح؛ وذلك لأنّ فى مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب، ولا كذلك فى هذه الصورة؛ فإنّه نزل الوحيّ ولم يسمعه المكلف السامع العامّ، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف. ولد فى «البصرة» سنة ١٣٥هـ. وهو من أئمة المعتزلة، اشتهر بعلم الكلام. قال المأمور: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. وكان حسن الجدل، قوى الحجّة، سريع الخاطر. كف بصره فى آخر عمره، له كتب كثيرة منها: «ملاس» على اسم مجوسى أسلم على يده. توفى بـ «سامرا» سنة ٢٣٥هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/٤٨٠، لسان الميزان ٥/٤١٣، تاريخ بغداد ٣/٣٦٦، الأعلام ٧/١٣١.

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى، أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة، فى لسان الميزان؛ أنه متهم بالزندقة، وكان شاعراً أديباً بليغاً، وذكروا أن له كتباً كثيرة فى الفلسفة والاعتزال، ولمحمد عبد الهادى أبى ريدة كتاب «إبراهيم بن سيار النظام» توفى ٢٣١هـ. ينظر: تاريخ بغداد ٩٧:٦، أمالى المرتضى ١: ١٣٢، اللباب ٣: ٢٣٠، خطط المقرئى ١: ٣٤٦ سفينة البحار ٢: ٥٩٧، الأعلام ١/٤٣.

(٣) فى «ب»: لو سمعياً والمختار.

(٤) ينظر شرح المختصر (٢/١٦٧).

## الكلام في الأفعال

قال المصنف - رحمه الله -: وفيه مسائل:

المسألة الأولى (١):

اختلفت الأمة في عصمة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - على قولين: أحدهما: قول من ذهب إلى أنه لا يجوز أن يقع منهم ذنب؛ صغيراً كان أو كبيراً؛ لا عمداً ولا سهواً ولا من جهة التأويل؛ وهو قول الشيعة. والآخر: قول من ذهب إلى جوازه عليهم، ثم اختلفوا فيما يجوز من ذلك، وما لا يجوز:

والاختلاف في هذا الباب - يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب الاعتقاد: وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يقع منهم الكفر.

وقالت الفضيلية - من الخوارج -: إنه قد وقعت منهم ذنوب، وكل ذنب عندهم - كفر وشرك. وأجازت الشيعة إظهار الكفر؛ على سبيل التقية.

فأما الاعتقاد الخطأ الذي لا يبلغ الكفر؛ مثل أن يعتقد - مثلاً - أن الأعراض باقية، ولا يكون كذلك -؛ فمنهم من أباه؛ لكونه منقراً، ومنهم من جوزة.

وثانيها: باب التبليغ، واتفقوا على أنه لا يجوز عليهم التغيير؛ وإلا لزال الوثوق بقولهم. وقال قوم: يجوز ذلك؛ من جهة السهو.

وثالثها: ما يتعلق بالفتوى، واتفقوا - أيضاً -؛ على أنه لا يجوز عليهم الخطأ فيه. وجوزة قوم؛ على سبيل السهو.

ورابعها: ما يتعلق بأفعالهم، واختلفت الأمة فيه على أربعة أقوال:

أحدها: قول من جوز عليهم الكبائر عمداً؛ وهؤلاء؛ منهم من قال بوقوع هذا الجائر؛ وهم الحشوية.

(١) انتقل هنا الترقيم من نسخة «ب» إلى نسخة «أ».

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: هَذَا - وَإِنْ جَاَزَ عَقْلًا - وَلَكِنَّ السَّمْعَ مَنَعَ مِنْ وَقُوعِهِ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْتَكِبُوا كَبِيرَةً وَلَا صَغِيرَةً عَمْدًا؛ لَكِنَّ يَجُوزُ أَنْ يَأْتُوا بِهَا؛ عَلَى جِهَةِ التَّأْوِيلِ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْجَبَائِيِّ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ، لَا عَمْدًا، وَلَا مِنْ جِهَةِ التَّأْوِيلِ؛ لَكِنَّ عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ، وَهُمْ مُؤَاخِذُونَ بِمَا يَقَعُ مِنْهُمْ؛ عَلَى هَذِهِ الْجِهَةِ، وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا عَنْ أُمَّتِهِمْ؛ لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُمْ أَقْوَى، فَيَقْدِرُونَ عَلَى التَّحْفِظِ عَمَّا لَا يَتَأْتَى لِغَيْرِهِمْ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْتَكِبُوا كَبِيرَةً، وَأَنَّهُ قَدْ وَقَعَتْ مِنْهُمْ صَغَائِرُ؛ عَلَى جِهَةِ الْعَمْدِ، وَالْخَطَأِ، وَالتَّأْوِيلِ؛ إِلَّا مَا يُنْفَرُ كَالْكَذِبِ وَالتَّطْفِيفِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ.

وَالَّذِي نَقُولُ بِهِ: أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ مِنْهُمْ ذَنْبٌ؛ عَلَى سَبِيلِ الْقَصْدِ: لَا صَغِيرًا، وَلَا كَبِيرًا.

أَمَّا السَّهْوُ - فَقَدْ يَقَعُ مِنْهُمْ؛ لَكِنَّ بِشَرَطِ أَنْ يَتَذَكَّرُوهُ فِي الْحَالِ، وَيَنْهَوْا غَيْرَهُمْ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ كَانَ سَهْوًا. وَقَدْ سَبَقَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ. وَمَنْ أَرَادَ الْإِسْتِقْصَاءَ - فَعَلَيْهِ بِكِتَابِنَا فِي عِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

**الشرح: الكلام في الأفعال:** (١) المسألة الأولى: اختلفت الأمة في عصمة الأنبياء

عليهم السلام... إلى آخرها.

قال - رضي الله عنه - : اعلم أن المصنف نقل جملة من أقول (٢) العلماء في هذا الموضوع، غير أننا ننقل ما قاله غيره؛ جرياً على عادتنا:

قال إمام الحرمين (٣): لا شك في (٤) أن المعجزة تدل على صدق النبي - ﷺ.

وأما الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر: فالذي ذهب إليه طبقات الخلق: استحالة وقوعها من الأنبياء - عليهم السلام - عقلاً. وإليه صار جماهير أئمتنا.

وقال القاضي: هي غير ممتنعة عقلاً، ولكن مدارك امتناعها السمع، ومستندها

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٥٦، المنحول ص (٢٢٣)، تيسير التحرير ٣/ ٢٠، العضد ٢/

٢٢، حاشية البناني ٢/ ٩٥، الإرشاد لأبي المعالي ص (٣٨٥)، فواتح الرحموت ٢/ ٩٧، شرح

الكوكب المنير ١/ ١٦٩، المعتمد ٢/ ٥٤٦.

(٢) في «أ»: أقاويل.

(٣) ينظر البرهان ١/ ٤٨٣: (٤٨٦).

(٤) في «ب، ز»: في لا شك في.



الإجماع المنعقد من حَمَلَةٍ<sup>(١)</sup> الشريعة، على الأمن من<sup>(٢)</sup> وقوع الفواحش من<sup>(٣)</sup> الأنبياء - عليهم السلام - .

ولو رددنا<sup>(٤)</sup> إلى العقل ما يحيل ذلك - فإن الذى يتميز به النبى - ﷺ - عن غيره هو مدلول المعجزة [ومتعلقها، والكبائر ليست مدلولها بوجه؛ فلا تعلق للمعجزة بنفيها ولا بإثباتها].

نعم، لو كان فيما ذكره<sup>(٥)</sup> [من تنبى]، وتحدى به أنه منزه عن الفواحش، واستشهد على صدقه بالمعجزة، ووقعت المعجزة على وفق دعواه، فكل ما<sup>(٦)</sup> أدرجه فى كلامه إذا ارتبط قيام<sup>(٧)</sup> المعجزة به، فيعلم على القطع [إذ ذاك] وجوب صدقه فى جميع مخبراته، ولا اختصاص [لتعلق] المعجزة بنف من الأخبار. والمختار عندنا ما ذكره القاضى.

وأما الصغائر: ففى إثباتها كلام كثير؛ فالذى صار إليه أئمة الحق<sup>(٨)</sup>: أنه لا يمتنع صدورها من الرسول - ﷺ - عقلاً.

وترددوا فى المتلقى من السمع فى ذلك: فالذى ذهب إليه الأكثرون: أنها لا تقع منهم. ثم اضطرب هؤلاء فى تأويل آى مشهورة<sup>(٩)</sup> فى قصص المرسلين: والذى ذهب إليه المحصلون<sup>(١٠)</sup>: أنه ليس فى السمع<sup>(١١)</sup> قاطع فى ذلك نفيًا وإثباتًا، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم<sup>(١٢)</sup>.

وأما النسيان: فلا امتناع فى تجويز وقوعه منهم فيما لا [١١٨/ أ] يتعلّق بالتكليف.

(١) فى «ب»: جملة.

(٢) فى «أ»: فى.

(٣) فى «أ»: فى.

(٤) فى «أ»: رددناه.

(٥) فى «أ»: ذكر.

(٦) فى «أ»: فكلما.

(٧) فى «أ»: قام.

(٨) فى «أ»: وأما الصغائر فالذى صار إليه أئمة الحق.

(٩) فى «أ»: فى مشهورة.

(١٠) فى «ب»: المخلصون.

(١١) فى البرهان: الشرع.

(١٢) فى الأصول: فيهم والمثبت من البرهان.

وأما ما يتعلق بالتكليف، ففيه اضطراب، ونحن قاطعون بأنه لا يمتنع وقوعه عقلاً، إلا أن يقول [النبي: إنه] <sup>(١)</sup> لا يقع منى نسيان <sup>(٢)</sup> ويقوم المعجزة عليه. وهذا مطرد في كل خير تردد بين الصدق <sup>(٣)</sup> والكذب.

فإذا تأيد بقيام المعجزة عليه، تعين [الصدق فيه] وإذا لم يتأيد بقيام المعجزة على الصدق، ففيه الكلام.

والنسيان إن لم يقع [انتفاؤه] مدلولاً للمعجزة، فهو غير ممتنع، [عقلاً]؛ والظواهر دالة <sup>(٤)</sup> على وقوعه من الرسل.

وعلى <sup>(٥)</sup> أنهم - صلوات الله عليهم - لا يُقَرُونَ على النسيان، بل ينهون على قرب <sup>(٦)</sup>، وهذا لا تحصيل له، بل لا يمتنع أن يقرأوا عليه زماناً طويلاً، ولكن لا <sup>(٧)</sup> ينقرض زمانهم وهم مستمررون على النسيان. وهذا متلقى من الإجماع، لا من مسالك العقول.

ونحن نقول: إذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول - ﷺ - فكيف <sup>(٨)</sup> يتخيل الناظر وجوب الاقتداء به في فعل؟ وإن بنينا الأمر على امتناع [وقوع] <sup>(٩)</sup> الذنب منه <sup>(١٠)</sup>، فالكلام يقع وراء ذلك في حكم فعله.

قال صاحب «المعتمد» <sup>(١١)</sup> لا يجوز [من القبيح] <sup>(١٢)</sup>. على الأنبياء - عليهم السلام - ما يؤثر في الأداء، ولا ما يؤثر في التعليم، ولا في القبول <sup>(١٣)</sup>؛ وهو التنفير.

(١) سقط في «أ».

(٢) في الأصول: النسيان. والمثبت من البرهان.

(٣) في الأصول: للصدق. والمثبت من البرهان

(٤) في «أ»: دلت.

(٥) في «أ»: وهل.

(٦) في «أ»: قريب.

(٧) في «أ»: لن.

(٨) في «أ»: كيف

(٩) سقط في «أ».

(١٠) في «أ»: الذنب عليهم.

(١١) ينظر المعتمد (٣٤٢/١).

(١٢) في «أ»: القبح.

(١٣) في «أ»: القول.

فبدخل فى الأول: ألا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه، ولا الكتمان، ولا السهو فى حال الأداء؛ لأن تلك الحالة حالة تلقى الفروض؛ فوقوع (١) السهو فيها يغرى (٢) باعتقاد كون العبادة على [غير] ما أوردها (٣)، ويجوز أن يسهو (٤) فيما تقدم بيانه، ولا بد من إزالة ذلك (٥) السهو فى الحال.

ويدخل فى الثانى: أن يعرف (٦) من أمر الدين ما إذا سئل [عنه] (٧) كان عنده جوابه. ويجوز ألا يعرف (٨) ما غمض من الشبه، ولكن (٩) يجب أن يكون ممن إذا سئل عن شبهة أمكنه حلها.

ويدخل فى الثالث: ألا يجوز عليهم الكبائر، ولا الصغائر (١٠) المستخفة قبل النبوة وبعدها، والكذب فى غير ما يؤديه؛ [فهو] (١١): إما كبيرة وإما (١٢) صغيرة، وكلاهما (١٣) ينفران.

ويدخل فى ذلك: ألا يجوز عليه الفضاظة (١٤) والغلظة، وكثير من المباحات القادحة فى التعظيم [الصارفة عن القبول].

ويدخل فى ذلك: قول الشعر والكتابة؛ إذ كانت معجزته الفصاحة، والإخبار عن الغيوب.

(١) فى «أ»: ووقع.

(٢) فى «ب»: يعزى.

(٣) فى «أ»: أورده. والصواب ما أثبتنا.

(٤) فى «أ»: يجوز السهو.

(٥) فى «أ»: ولا بد من إزالة ذلك.

(٦) فى «أ»: يعرفه.

(٧) ما بين القوسين مثبت من المعتمد.

(٨) فى «أ»: يجوز أن يعرف.

(٩) فى «أ»: من الشجصة لكن.

(١٠) فى «أ»: ألا يجوز عليهم الكبائر والصغائر.

(١١) ما بين القوسين مثبت من المعتمد.

(١٢) فى «أ»: أو.

(١٣) فى «أ»: وهما

(١٤) فى «ب»: الفضاظة.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: «أما قبل النبوة: فقد ذهب القاضى أبو بكر، وأكثر أصحابنا، [وكتير] <sup>(٢)</sup> من المعتزلة: إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية، كبيرة كانت، أو صغيرة، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم، وآمن بعد كفر.

وذهبت [أكثر] <sup>(٣)</sup> الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قَبْلَ النبوة، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة، إلا فى الصغائر.

والحق ما ذكره القاضى؛ إذ لا سمع، يدل على عصمتهم قبل البعثة، ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقيح العقليين، ورعاية الأصلح فى ذلك؛ وكل ذلك باطل.

وأما بعد النبوة: فالإطباق من سائر الشرائع [قاطبة] على عصمتهم عن [تعمُد] <sup>(٤)</sup> كل ما يُخِلُّ بصدقهم فيما دلت المعجزة [القاطعة] <sup>(٥)</sup> على صدقهم فيه، [من دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله تعالى]، واختلفوا فى جواز ذلك عليهم؛ بطريق الغلط، والنسيان:

فمنع منه الأستاذ أبو إسحاق، وكثير من الأئمة؛ لما فيه من مناقضة [دلالة] <sup>(٦)</sup> المعجزة [القاطعة].

وجوزه القاضى أبو بكر؛ مصيراً منه إلى أن ما كان من النسيان، وفتات اللسان - فهو غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة؛ وهو الأشبه.

وأما ما كان من المعاصى القولية والفعلية التى لا دلالة للمعجزة على عصمتهم <sup>(٧)</sup> عنها - فما كان منها [كفر]، <sup>(٨)</sup> فلا نعرف خلافاً بين أرباب الشرائع فى <sup>(٩)</sup> عصمتهم عنه، إلا ما نقل عن الأزارقة <sup>(١٠)</sup> من الخوارج؛ [أنهم] قالوا [بجواز] <sup>(١١)</sup> بعثة نبي علم

(١) ينظر الإحكام (١/١٥٦).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) ما بين القوسين مثبت من الإحكام.

(٥) ما بين القوسين مثبت من الإحكام.

(٦) ما بين القوسين مثبت من الإحكام.

(٧) فى «أ»: عصمته.

(٨) فى «أ»: لما كان أمراً.

(٩) فى «أ، ب»: على.

(١٠) وهم أصحاب أبى راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى كورها وما وراها من بلدان فارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير وقتلوا عما =

=له بهذه النواحي، وكان مع نافع من أمراء الخوارج عطية بن الأسود الحنفى، وعبد الله بن الماحوز وأخوه عثمان والزبير وعمرو بن عُمير العنبرى، وقطرى بن الفجاءة المازنى وعبيدة بن هلال اليشكرى، وأخوه محرز بن هلال وصخر بن حبيب التميمى، وصالح بن مخراق العبدى، وعبد ربه الكبير، وعبد ربه الصغير فى زهاء ثلاثين ألف فارسى ممن يرى رأيهم وينخرط فى سلكهم.

فأنفذ إليهم عبد الله بن الحارث بن نوفل التوفلى بصاحب جيشه مسلم بن عبيس بن قريظ بن حبيب فقتله الخوارج وهزموا أصحابه فأخرج إليهم أيضا عثمان بن عبد الله بن معمر التميمى فهزموه، فأخرج إليهم حارثة بن بدر العتابى فى جيش كثيف فهزموه وخشى أهل البصرة على أنفسهم بلدهم من الخوارج فأخرج إليهم المهلب بن أبى صفرة فبقى فى حرب الأزارقة تسع عشرة سنة إلى أن فرغ من أمرهم فى أيام الحجاج ومات قبل وقائع المهلب مع الأزارقة وبايعوا بعده قطرى بن الفجاءة المازنى وسموه أمير المؤمنين، وبدع الأزارقة ثمانية:

إحدهما: أنه أكفر عليا رضى الله عنه - وقال: إن الله أنزل فى شأنه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ وصوب عبدالرحمن بن مجلم - لعنه الله - وقال: إن الله تعالى أنزل فى شأنه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ وقال عمران بن حطان وهو مفتى الخوارج، وزاهدها وشاعرها الأكبر فى ضربة ابن ملجم - لعنه الله - على - رضى الله عنه -:

يَا ضَرْبَةَ مِن مُّئِيبٍ مَا أَرَادَ بِهَا إِلَّا لِيُبْلَغَ مِن ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانَا  
إِنِّي لِأَذْكُرُهُ يَوْمًا فَأَحْسَبُهُ أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانَا

وعلى هذه البدع مضت الأزارقة وزادوا عليها تكفير عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة وعبد الله ابن عباس - رضى الله عنهم وسائر المسلمين معهم، وتخليدهم فى النار جميعا. والثانية: أنه أكفر القعدة، وهو أول من أظهر البراءة من القعدة عن القتال، وإن كان موافقا له على دينه، وأكفر من لم يهاجر إليه.

والثالثة: إباحته قتل أطفال المخالفين والنسوان معهم.

والرابعة: إسقاط الرجم عن الزانى؛ إذ ليس فى القرآن ذكره، وإسقاط حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء.

والخامسة: حكمه بأن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم.

والسادسة: أن التقية غير جائزة فى قول ولا عمل.

والسابعة: تجويزه أن يبعث الله تعالى نبيا يعلم أنه يكفر بعد نبوته، أو كان كافرا قبل البعثة. والكبائر والصغائر إذا كانت بمنابة عنده، وهى كفر، وفى الأمة من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء عليهم السلام فهى كفر.

والثامنة: اجتمعت الأزارقة على أنه من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً فى النار مع سائر الكفار، واستدلوا بكفر إبليس وقالوا: ما=

الله [منه] (١) أنه يكفر بعد نبوته.

وما نقل عن الفضلية (٢) من الخوارج؛ [أنهم] (٣) [قضوا] (٤) بأن كل ذنب [يوجد فهو] (٥) يكفر، وكل ذنب فهو جائز على الأنبياء، صلوات الله عليهم.

وأما ما ليس بكفر: [فإما أن يكون من الكبائر، أو ليس منها: فإن كان من الكبائر] (٦): فقد اتفقت الأمة - سوى الحشوية، ومن جوز الكفر عليهم - على عصمتهم عن تعمله (٧) من غير نسيان، ولا تأويل.

وإن اختلفوا في أن مدرك (٨) [العصمة] (٩) السمع - [كما ذهب إليه القاضى أبو بكر، والمحققون من أصحابنا -] (١٠)، أو العقل (١١) [كما ذهب إليه المعتزلة] (١٢).

وإن كانت الكبيرة عن نسيان، أو تأويل خطأ - فقد اتفق الكل على جوازه، سوى الرافضة.

=ارتكب إلا كبيرة حيث أمره بالسجود لآدم - عليه السلام - فامتنع، وإلا فهو عارف  
بوحدانية الله تعالى: ينظر الملل والنحل ١/١١٨ - ١٢٢.

(١١) ما بين المعكوفتين مثبت من الأحكام.

(١) ما بين المعكوفتين مثبت من الأحكام.

(٢) فرقه من الخوارج الصفيرية أتباع فضل بن عبدالله. قالوا: لا يكفر عندنا ولا يعصى من قال بضرب من الحق الذي يكون من المسلمين، وأراد به غير الله أو وجهه على غير ما يوجهه المسلمون عليه نحو قول القائل: «لا إله إلا الله» يريد بها النصاري الذي لا إله عندهم إلا هو الذي له الولد والزوجة أو يريد منها اتخذها إلهاً. وكقول القائل: «محمد رسول الله» وهو يريد غيره ممن قال: هو حى قائم، وما أشبه ذلك من القول كله واعتقاد القلب والتوجه إلى الله إلى غير ذلك. ينظر الفرق والجماعات ص ٣١٠ - ٣١١.

(٣) ما بين المعكوفتين مثبت من الأحكام.

(٤) فى ز: قصدوا.

(٥) المثبت من الأحكام.

(٦) المثبت من الأحكام.

(٧) فى «ب»: عمد.

(٨) فى «ب»: مدركه.

(٩) سقط فى الأصول، والمثبت من الأحكام.

(١٠) سقط فى الأصول والمثبت من الأحكام.

(١١) فى «ب»: والعقل.

(١٢) سقط فى الأصول والمثبت من الأحكام.

وأما ما ليس بكبيرة: فإما أن يكون من جنس ما يوجب الحكم على فاعله بالخسنة، ودناءة الهمة، [وسقوط المروعة]<sup>(١)</sup>؛ كسرقة حبة، أو كسرة - فحكمه حكم الكبيرة. وأما ما ليس من هذا القبيل؛ كمنظرة، أو كلمة سفه نادرة فى حالة<sup>(٢)</sup> غضب - فقد اتفق أكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً؛<sup>(٣)</sup> خلافاً للشيعنة مطلقاً، وخلافاً للجباى،<sup>(٤)</sup> والنظام وجعفر بن مبشر<sup>(٥)</sup> فى العمد.

واعلم: أن الذين قالوا بالعصمة اختلفوا: فمنهم من زعم أن المعصوم هو «الذى لا يمكنه الإتيان بالمعاصى»، ومنهم من زعم أنه يمكنه.

والأولون منهم من زعم أنه مختص<sup>(٦)</sup> بنفسه، أو بدنه بخاصّة تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى.

ومنهم من قال: هو مساوٍ لغيره فى خواصّ [نفسه]<sup>(٧)</sup> وبدنه، ولكن أثر العصمة بالقدرة على الطاعة، أو بعدم القدرة على المعاصى.

واعلم: أن بعضهم قال: «إنه ليس معنى عصمة الأنبياء - عليهم السلام - أنهم لا يعصون؛ فإن الصبيان كذلك، بل متى قلنا: الأنبياء معصومون بهذا الخير اللسانى بالنصوص السمعية؛ فهذا تلخيص<sup>(٨)</sup> نحل النزاع عند هذا القائل؛ وفساد هذا الكلام ظاهر؛ فإن النصوص دالة على العصمة، ويستحيل أن يكون المعنى بالعصمة النصوص.

تنبيه: اعلم: أن الناس اختلفوا فى [١١٩ / أ] الكبائر: فمنهم من قال: لا صغيرة أصلاً، بل الذنوب بأسرها كبائر.

ومنهم من اعترف بانقسام الذنب إلى: صغير، وكبير. واختلفوا بعد ذلك اختلافاً آخر: فقال قوم: كل ما نهى الله - تعالى - عنه، فهو كبيرة<sup>(٩)</sup>، وقيل: كل ما أوعد الله عنه، فهو كبيرة.

(١) سقط من الأصول والمثبت من الأحكام.

(٢) فى «ب»: وحالة.

(٣) فى «أ»: وسهواً.

(٤) فى «ب»: وللجباى.

(٥) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفى متكلم من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتصانيف. مولده

وفياته ببغداد. ينظر الأعلام ١٢٦/٢ وتاريخ بغداد ١٦٢/٧.

(٦) فى «أ»: مختص فى.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «ز»: المختص.

(٩) ينظر: البحر المحيظ للزر كشى ٤ / ٢٧٩، منهاج العقول للبدخشى ٢ / ٣٤٤، غاية الوصول

للشيخ زكريا الأنصارى ١٠٠، حاشية البنانى ٢ / ١٥٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى =

وقال أبو طالب المكي<sup>(١)</sup>: هي سبع عشرة<sup>(٢)</sup>؛ أربع في القلب؛ وهي: الشرك بالله، والإصرار على المعصية، والقنوط من رحمته، والأمن من مكره.

وأربع في اللسان، وهي: قذف المحصن، وشهادة الزور<sup>(٣)</sup>، والسحر<sup>(٤)</sup>، واليمين

= ٢٤٩/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ١٧٥، أعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ٣٠٥، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٣/ ٤٥.

(١) محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب: واعظ زاهد، فقيه. من أهل الجبل نشأ واشتهر بمكة، ورحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال. وسكن بغداد فوعظ فيها، فحفظ عنه الناس أقوالاً هجره من أجلها. وتوفي ببغداد سنة ٣٨٦هـ. له «قوت القلوب» في التصوف، مجلدان. قال الخطيب البغدادي: ذكر فيه أشياء منكرة مستشعة في الصفات. و«علم القلوب»، و«أربعون حديثاً» أخرجها لنفسه. ينظر الأعلام ٦/ ٢٧٤، ووفيات الأعيان ١/ ٤٩١، وتاريخ بغداد ٣/ ٨٩.

(٢) ينظر إحياء علوم الدين (٤/ ١٥).

(٣) الزور: الكذب. والتزوير: تزيين الكذب. وزور الشيء حسنه وقومه، والزور مأخوذ من: زور يزور، بمعنى مال وانحرف، فالشاهد الذي يشهد بخبر كاذب يسمى شاهد زور، لأنه مائل عن الحق. منحرف عن الصدق. وشهادة الزور من أكبر الكبائر، وقد قرن الله تعالى بينها وبين الشرك: فقال تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾. وعن أبي بكره قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله. وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس. وقال: «ألا وقول الزور وشهادة الزور، حتى قلنا: ليته سكت». وقال: الحنفية إن شاهد الزور لا يثبت كونه شاهد زور، إلا إذا أقر على نفسه ولم يدع سهواً أو غلطاً. واعترض على هذا صدر الشريعتين؛ بأنه قد يعلم بدونه، كما إذا شهد بموت زيد، أو بأن فلاناً قتله، ثم ظهر زيد حياً، أو برؤية الهلال فمضى ثلاثون يوماً وليس في السماء علة ولم ير الهلال. وإنما لا تثبت شهادة الزور بالبينة لأنها ستكون بينة على النفس، والبينة حجة للإثبات دون النفس. وفي «المهذب» للشافعية: ويثبت أنه شاهد زور من ثلاثة أوجه: أحدها: أن يقر أنه شاهد زور. الثاني: أن تقوم البينة على أنه شاهد زور. الثالث: أن يشهد بما يقطع بكذبه؛ بأن شهد على رجل أنه قتل أو زنى في وقت معين في موضع معين. والمشهود عليه في ذلك الوقت كان في بلد آخر. وأما إذا شهد بشيء أخطأ فيه لم يكن شاهد زور؛ لأنه لم يقصد الكذب. وإن شهد لرجل بشيء وشهد به آخر أنه لغيره - لم يكن شاهد زور؛ لأنه ليس تكذيب أحدهما بأولى من تكذيب الآخر، فلم يقدح ذلك في عدالته. وقال أبو حنيفة: رضى الله تعالى عنه: شاهد الزور يعزر بتشهيره على المأ فى الأسواق ليس غير. وقال الصحاح: نوجه ضرباً ونجسه. وذكر شمس الأئمة السرخسى رحمه الله تعالى؛ أنه يشهر عندهما أيضاً. والتعزير والحبس على قدر ما يراه القاضى. وقال بهذه الرواية: مالك، والشافعى، والأوزاعى، وابن أبى ليلى. لهما ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه: أنه ضرب شاهد الزور أربعين سوطاً وسخم وجهه، ولا يقال: الاستدلال بهذا غير مستقيم على منبههما؛ لأنهما لا يريان التسخيم لأنه يحمل التسخيم على أنه كان سياسة. واستدل أبو حنيفة: بأن شريحاً كان يشهر ولا =



= يضرب. وما روى عن عمر من أنه ضرب شاهد الزور أربعين سوطاً، وسخّم وجهه - فمحمول على السياسة بدلالة التبليغ إلى الأربعين والتسخيم والتشهير منقول عن شريح رحمه الله تعالى. فإنه كان يعيته إلى سوقه إن كان سوقياً. وإلى قومه إن كان غير سوقى بعد العصر أجمع ما كانوا، ويقول: إن شريحاً يقرئكم السلام، ويقول: إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه، وحذروا الناس منه. واختلف القائلون بجواز الضرب والحبس: فقال ابن ليلى: يجلد خمسة وسبعين سوطاً، وهذه رواية عن أبى يوسف. وفى رواية أخرى عنه: يجلد تسعة وسبعين سوطاً. وقال الشافعى: لا يزيد على تسعة وثلاثين. وقال أحمد: لا يزيد على عشر جلدات. وقال الأوزاعى فى شاهدى الطلاق: يجلدان مائة مائة، ويغمران الصداق. وقال صاحب الفتح: اعلم أنه قد قيل: إن المسألة: على ثلاثة أوجه: أن يرجع على سبيل الإصرار؛ مثل أن يقول لهم: شهدت فى هذه بالزور، ولا أرجع عن مثل ذلك، فإنه يعزر بالضرب بالاتفاق. وإن رجع على سبيل التوبة لا يعزر اتفاقاً، وإن كان لا يعرف حاله فعلى الاختلاف المذكور. وذهب الحنفية إلى أنه إذا تاب شاهد الزور، وأتت على ذلك مدة؛ قيل: سنة، وقيل: ستة أشهر؛ والصحيح أنها مفوضة لرأى القاضى. فإن كان فاسقاً تقبل شهادته؛ لأن الحامل له على الزور فسقه، وقد زال بالتوبة. وإن كان مستوراً لا يقبل أصلاً. وكذا إذا كان عدلاً على رواية بشر عن أبى يوسف؛ لأن الحامل له على ذلك غير معلوم. فكان الحال قبل التوبة وبعدها سواء، وروى أبو جعفر أنها تقبل، قالوا: وعليه الفتوى. وقال الشافعى، وأبو ثور، وأحمد: تقبل شهادته إذا أتت على ذلك مدة تظهر فيها توبته، ويتبين فيها صدقه وعدالته. وقال مالك: لا تقبل شهادته أبداً؛ لأنه لا يؤمن على قول الصدق. ينظر: نص كلام شيخنا محمد حاب الله فى البينة.

(٤) السحر أصله التمويه والتخايل، وهو أن يفعل الساحر أشياء ومعانى، فيُخَيَّلُ للمسحور أنها بخلاف ما هى به؛ كالذى يرى السراب من بعيد فيُخَيَّلُ إليه أنه ماء، وكراكب السفينة السائرة سيراً حثيثاً يُخَيَّلُ إليه أن ما يرى من الأشجار والجبال سائرة معه. وقيل: هو مشتق من: سَحَرَتِ الصبىَّ إذا خدعته، وكذلك إذا علّته، والتسحير مثله؛ قال لبيد [من الطويل]:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصفيرٌ من هذا الأنام المسحَرِ

آخر [من الوافر]:

أرانا مَوْضِعِينَ لِأَمْرِ غَيْبٍ      وَنُسَحَرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ  
عصافيرٌ وذبانٌ ودود      وَأَجْرًا مِنْ مُجَلِّحَةِ الذَّنَابِ

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمَسْحُورِينَ﴾ [الشعراء: ١٥٣]، يقال: المُسَحَّرُ الذى حُلِقَ ذا سَحَرٍ؛ ويقال من المعلنين؛ أى: ممن يأكل الطعام ويشرب الشراب. وقيل: أصله الخفاء، فإن الساحر يفعله فى خفية. وقيل: أصله الصَّرف؛ يقال: ما سَحَرَكَ عن كذا، أى: ما صرفك عنه؛ فالسحر مصروف عن جهته. وقيل: أصله الاستمالة؛ وكل من استمالك فقد سحر. وقيل فى قوله تعالى: ﴿بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ﴾ [الحجر: ١٥]، أى: سُحِرْنَا فَأَزَلْنَا بِالتَّخْيِيلِ عَنْ مَعْرِفَتِنَا وقال الجوهري: السَّحَرُ الأخذة؛ وكلُّ ما لَطَفَ مَأخِذَهُ وَدَقَّ فَهُوَ سَحَرٌ؛ وقد سحره يسحره=

=سِحْرًا. والساحر: العالم، وسحره أيضًا بمعنى خدعه؛ وقد ذكرناه. قال ابن مسعود: كُنَّا نُسَمِّي السحر في الجاهلية العَضَّة. والعَضَّة عند العرب: شدة البهت وغمويه الكذب؛ قال الشاعر:

أعوذ بربِّي من النَّافِثَا  
تِ فِي عِضِّهِ العَاضِهِ المَعْضِهِ

واختلف هل له حقيقة أم لا؛ فذكر الغزنوي الحنفى في «عيون المعاني» له: أن السحر عند المعتزلة خدع لا أصل له، وعند الشافعى: وسوسة وأمراض. قال: وعندنا أصله طَلَسْم يُنسى على تأثير خصائص الكواكب؛ كتأثير الشمس في زئبق عِصْبَى فرعون، أو تعظيم الشياطين ليسهلوا له ما عَسُر.

قال القرطبي: وعندنا أنه حق، وله حقيقة يخلق الله عنده ما شاء ثم من السحر ما يكون بخفة اليد كالشعوذة والشعوذى: البريد لحنفة سيره. قال ابن فارس فى المَجْمَل: الشعوذة ليست من كلام أهل البادية، وهى خفة فى اليدين وأخذة كالسحر؛ ومنه ما يكون كلامًا يُحفظ، ورُقَى من أسماء الله تعالى. وقد يكون من عهود الشياطين، ويكون أدوية وأدخنة وغير ذلك.

وسمى رسول الله ﷺ الفصاحة فى الكلام واللِّسَانَة فيه سِحْرًا؛ فقال: (إنّ من البيان لسِحْرًا) أخرجه مالك وغيره؛ وذلك لأن فيه تصويب الباطل حتى يتوهم السامع أنه حق، فعلى هذا يكون قوله عليه السلام: (إنّ من البيان لسِحْرًا) خرج مخرج الذم للبلاغة والفصاحة، إذ شبَّهها بالسحر. وقيل: خرج مخرج المدح للبلاغة والتفضيل للبيان؛ قاله جماعة من أهل العلم. والأوّل أصح، والدليل عليه قوله عليه السلام: (فلعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض)، وقوله: (إنّ أبغضكم إلى الثرثارون المتفهبون). الثرثرة: كثرة الكلام وترديده؛ يقال: ثرثر الرجل فهو ثرثار مبهذار. والمتفهبون نخوه. قال ابن دُرَيْد: فلان يتفهبون فى كلامه إذا توسّع فيه وتنطّع؛ قال: وأصله الفهق وهو الامتلاء؛ كأنه ملأ به فمه.

قال القرطبي: وبهذا المعنى الذى ذكرناه فسّره عامر الشعبى راوى الحديث وصعصعة بن صوحان، فقالا: أمّا قوله ﷺ: (إنّ من البيان لسِحْرًا)، فالرجل يكون عليه الحق، وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق، فيسخر القوم ببيانه، فيذهب بالحق وهو عليه؛ وإنما يحمد العلماء البلاغة واللِّسَانَة ما لم تخرج إلى حدّ الإسهاب والإطناب، وتصوير الباطل فى صورة الحق. وهذا بين، والحمد لله. ومن السحر ما يكون كُفْرًا من فاعله؛ مثل ما يدعون من تغيير صور الناس، وإخراجهم فى هيئة بهيمة، وقطع مسافة شهر فى ليلة، والطيران فى الهواء؛ فكل من فعل هذا ليُوهِم الناس أنه مُجَبِّقٌ - فذلك كفر منه؛ قاله أبو نصر عبد الرحيم القشبرى. قال أبو عمرو: من زعم أن الساحر يقلب الحيوان من صورة إلى صورة، فيجعل الإنسان حمارًا أو نخوه، ويقدر على نقل الأجساد وهلاكها وتبديلها - فهذا يرى قتل الساحر؛ لأنه كافر بالأنبياء، يدعى مثل آياتهم ومعجزاتهم، ولا يتهىأ مع هذا علم صحة النبوة؛ إذ قد يحصل مثلها بالحيلة. وأما من زعم أن السحر خدع ومخاريق، وغمويّات وتخيلات، فلم يجب على أصله قتل الساحر، إلا أن يقتل بفعله أحدًا فيقتل به. وذهب أهل السنة إلى أن السحر ثابت وله حقيقة. وذهب عامة المعتزلة وأبو إسحاق الإسترابادى من أصحاب الشافعى، إلى أن السحر لا حقيقة له، وإنما هو تمويه =

=وتخييل وإيهام، لكون الشيء على غير ما هو به، وأنه ضرب من الخفة والشعوذة؛ كما قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦]. ولم يقل: تسعى على الحقيقة، ولكن قال: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾. وقال أيضاً: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ [الأعراف: ١١٦]. وهذا لا حجة فيه؛ لأننا لا ننكر أن يكون التخييل وغيره من جملة السحر، ولكن ثبت وراء ذلك أمور جوزها العقل وورد بها السمع؛ فمن ذلك ما جاء فى هذه الآية من ذكر السحر وتعليمه، ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن تعليمه، ولا أخبر تعالى أنهم يعلمونه الناس، فدلّ على أن له حقيقة. وقوله تعالى فى قصة سحرة فرعون: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾ وسورة ﴿الفلق﴾؛ مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن الأعصم، وهو مما خرجه البخارى ومسلم وغيرهما عن عائشة - رضى الله عنها - قالت: سحر رسول الله ﷺ يهودى من يهود بنى زريق، يقال له: لبيد بن الأعصم... الحديث. وفيه: أن النبى ﷺ قال لما حلّ السحر: «إن الله شفانى». والشفاء إنما يكون برفع العلة وزوال المرض؛ فدلّ على أن له حقاً وحقيقة؛ فهو مقطوع به بإخبار الله تعالى ورسوله على وجوده ووقوعه. وعلى هذا أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بخاتلة المعتزلة، ومخالفتهم أهل الحق. ولقد شاع السحر وذاع فى سابق الزمان وتكلم الناس فيه، ولم يئد من الصحابة ولا من التابعين إنكار لأصله. وروى سفيان عن أبى الأعمش عن عكرمة عن ابن عباس قال: علّم السحر فى قرية من قرى مصر يقال لها: «الفرما» فمن كذب به فهو كافر، مكذب لله ورسوله، منكر لما علّم مشاهدة وعياناً. وقال علماؤنا: لا يُنكر أن يظهر على يد الساحر حرّق العادات مما ليس فى مقدور البشر من مرض وتفريق، وزوال عقل وتعويج عضو، إلى غير ذلك مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدرات العباد. قالوا: ولا يبعد فى السحر أن يستدقّ جسم الساحر حتى يتولج فى الكوات والخوخات والاتصاب على رأس قصبه، والجري على خيط مستدقّ، والطيران فى الهواء، والمشى على الماء، وركوب كلب، وغير ذلك. ومع ذلك فلا يكون السحر موجّباً لذلك، ولا علة لوقوعه ولا سبباً مولداً، ولا يكون الساحر مستقلاً به. وإنما يخلق الله تعالى هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر؛ كما يخلق الشبع عند الأكل، والرّى عند شرب الماء. روى سفيان عن عمار الذهبى أن ساحراً كان عند الوليد بن عُقبة يمشى على الخيل، ويدخل فى أسْت الحمار ويخرج من فيه؛ فاشتمل له جُنْدَب على السيف فقتله جندب - هذا هو جُنْدَب بن كعب الأزدي ويقال البجلي - وهو الذى قال فى حقه النبى ﷺ: (يكون فى أمّتى رجل يقال له جندب يضرب ضربة بالسيف يفرّق بين الحق والباطل)، فكانوا يرونه جُنْدَباً هذا قاتل الساحر. قال على بن المدينى: روى عنه حارثة بن مُضَرَّب. وأجمع المسلمون على أنه ليس فى السحر ما يفعل الله عنده إنزال الجراد والقمل والضفادع، وقلق البحر وقلب العصا، وإحياء الموتى وإنطاق العجماء، وأمثال ذلك من عظيم آيات الرسل - عليهم السلام - فهذا ونحوه مما يجب القطع بأنه لا يكون ولا يفعله الله عند إرادة الساحر. قال القاضى أبو بكر بن الطيّب: وإنما معنا ذلك بالإجماع ولولاه لأجزناه. وفى الفرق بين السحر والمعجزة؛ فإن المعجزة قال علماؤنا: السحر يوجد من الساحر وغيره،=

= وقد يكون جماعة يعرفونه، ويمكنهم الإتيان به فى وقت واحد. والمعجزة لا يمكن الله أحدًا أن يأتي مثلها وبمعاضتها؛ ثم الساحر لم يدع النبوة والتحدى بها، كما تقدم فى مقدّمة الكتاب. واختلف الفقهاء فى حكم الساحر المسلم والذمى؛ فذهب مالك إلى أن المسلم إذا سحر بنفسه بكلام يكون كفرًا يُقتل ولا يُستتاب ولا تُقبل توبته؛ لأنه أمرٌ يستسرُّ به كالزناديق والزانى، ولأن الله تعالى سمى السحر كفرًا بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، وهو قول أحمد بن حنبل وأبى نؤر وإسحاق والشافعى وأبى حنيفة. وروى قتل الساحر عن عمر وعثمان وابن عمر وحفصة وأبى موسى وقيس بن سعد وعن سبعة من التابعين. وروى عن النبى ﷺ: (حدُّ الساحر ضربه بالسيف)، خرجه الترمذى وليس بالقوى؛ انفرد به إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف عندهم، رواه ابن المنذر: وقد رَوينا عن عائشة أنها باعت ساحرة كانت سحرتها وجعلت ثمنها فى الرقاب. قال ابن المنذر. وإذا أقرَّ الرجل أنه سحر بكلام يكون كفرًا - وجب قتله إن لم يُتَّب، وكذلك لو ثبت به عليه بيّنة ووصفت البيّنة كلامًا يكون كفرًا. وإن كان الكلام الذى ذكر أنه سحر به ليس بكفر لم يجز قتله، فإن كان أحدث فى المسحور جنابة توجب القصاص اقتصر منه إن كان عمَد ذلك؛ وإن كان مما لا قصاص فيه ففيه دية ذلك. قال ابن المنذر: وإذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فى المسألة وجب اتباع أشبههم بالكتاب والسنة؛ وقد يجوز أن يكون السحر الذى أمر من أمر منهم بقتل الساحر سحرًا يكون كفرًا، فيكون ذلك موافقًا لسنة رسول الله ﷺ، ويحتمل أن تكون عائشة - رضى الله عنها - أمرت ببيع ساحرة لم يكن سحرها كفرًا. فإن احتج محتجٌ بحديث جندب عن النبى ﷺ: (حدُّ الساحر ضربه بالسيف)، فلو صحَّ لاحتمل أن يكون أمر بقتل الساحر الذى يكون سحره كفرًا، فيكون ذلك موافقًا للأخبار التى جاءت عن النبى ﷺ أنه قال: (لا يحلُّ دُمُّ امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث...) قال القرطبى: وهذا صحيح، ودماء المسلمين محظورة لا تستباح إلا بيقين ولا يقين مع الاختلاف. والله تعالى أعلم. ينظر: تفسير القرطبى (٢/ ٣١ - ٣٤).

(١) وهو ما كان الحالف بها عالماً بكذبه فيما حلف عليه. فقالت الحنفية، والحنابلة: لا كفارة فيها، سواء تعلقت بالماضى، أو بالحال؛ لقوله ﷺ: «خمس من الكبائر لا كفارة لها: الإشراك بالله تعالى، والفرار من الزحف، وبهت المؤمن، وقتل المسلم بغير حق، والحلف على يمين فاجرة يقطع بها مال امرئ مسلم». وقالت المالكية: اليمين الغموس إن تعلقت بالحال أو الاستقبال - فيها الكفارة، ولعل وجهتهم فى ذلك أن اليمين عند تعلقها بالماضى يكون الكذب فيها محققاً، والذنب فيها عظيمًا، فتصير أكبر من أن تعمل فيها الكفارة. أما عند تعلقها بالحال، أو بالاستقبال - فيكون الأمر على خلاف هذا، فتصبح قريبة من اليمين المنعقدة، وتأخذ حكمها، فتعمل فيها الكفارة. وبالنظر فى أدلة كلٍّ، نرى أن القول بعدم الكفارة من غير توبة فى يمين الغموس هو الراجح؛ لأن الرسول ﷺ أخبر بصريح العبارة بأنه لا كفارة فيها. وأما استدلال الشافعية بشمول الآية لها - مطلقاً غير ظاهر؛ لما تقدم من الحديث. وأما تفرقة المالكية فى =

والسحر [هو:]<sup>(١)</sup> كل كلام يغير الإنسان أو شيئاً من أعضائه.

وثلاث فى البطن؛ وهى: أكل مال اليتامى ظلماً، وأكل الربا؛ وهو يعلم، وشرب كل مسكر. واثنان فى الفرج؛ وهما: الزنا، واللواط. واثنان فى اليد؛ وهما: القتل، والسرقه. وواحدة فى الرجلين؛ وهو: الفرار من الزحف. وواحدة فى جميع الجسد؛ وهو: عقوق الوالدين. هذا ما قاله أبو طالب المكى.

وقال الغزالى: «لا مطمع فى معرفة الكبائر مع الحصر؛ إذ لا يُعرف ذلك إلا بالسمع، ولم يرد».

وقال صاحب «المعتمد»: «القيح إما: صغير، أو كبير، فالصغير: هو الذى لا يزيد ذمه<sup>(٢)</sup> وعقابه على مدحه وثوابه. والكبير: هو ما لا يكون فعل الثواب أكثر من عقابه، ولا مساوياً له».

قال المصنّف: «من جوز عليهم عمداً، اختلفوا فيه: فمنهم من قال بوقوعها؛ وهم الحشوية. وقال القاضى أبو بكر: هذا وإن جاز عقلاً، ولكنَّ السَّمْعَ منع من وقوعه».

قال بعضهم<sup>(٣)</sup>: هذا النقل غير متجه؛ فإن الجواز العقلى لم يقل أحد بعده. وهو الذى ذكره هذا المعترض ليس بشىء؛ فإن الشيعة قالوا بذلك.

وقال<sup>(٤)</sup> أيضاً: قول المصنّف: «قد سبقت هذه المسألة فى علم الكلام من هذا الكتاب» - سهو من المصنّف.

---

=اليمين الغموس بين الماضى، والحال، والمستقبل - فدعوى يعوزها الدليل، ويردها قول الرسول ﷺ: «خمس من الكبائر، لا كفارة فيها... إلخ» وعدُّ منها اليمين الغموس، لأنه ﷺ لم يفرق فى الغموس بين الماضى، وغيره فالتوبة مسقطه لحق العبد، والكفارة لحق المولى سبحانه. ينظر: نص كلام شيخنا حسن الكاشف فى الكفارات.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ، ب»: جرمه.

(٣) قلت: هذا النقل غير متجه؛ فإن الجواز العقلى لم يقل أحد بعده، بل جميع العالم وكل فرد منه يجوز عليه ما جاز على الآخر، ويجوز عليه جميع النقائص عقلاً من المعاصى، فإذا قال القاضى بالجواز العقلى، والامتناع السَّمعى، فهو ليس من الفرقة المجوزين للكبائر عليهم؛ لأنه قد تقدم تحرير محل النزاع، فمتى صرح القاضى بالامتناع السَّمعى، فلا يعد مع هؤلاء، وعدّه من هؤلاء يشعر بأن الخلاف فى الجواز العقلى، والامتناع العقلى، وليس كذلك، بل الامتناع من النقائص عقلاً خاص بالله - تعالى - كما تقدم. ينظر: النفائس (٥/٢٣٠٧).

(٤) فى «أ»: قالوا.

الكاشف عن المحصول .....

قلنا: ليس من هذا الكتاب [فى] (١) نسخة صحيحة أصلاً؛ فلا سهو من المصنف فى هذا الموضوع، بل كان الواجب أن ينظر غير واحدة من نسخ «المحصول» أعنى النسخ، فإن وجد هذا اللفظ فى جميعها أو أكثرها، كان يحكم عليه بالسهو.

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية:

اختلفوا فى أن فعل الرسول - ﷺ - بمجرده: هل يدل على حكم فى حقا أم لا؟  
- على أربعة أقوال: أحدها: أنه للوجوب؛ وهو قول ابن سريج، وأبى سعيد الإصطخرى، وأبى على بن خيران. وثانيها: أنه للندب؛ ونسب ذلك إلى الشافعى - رضى الله عنه - . وثالثها: أنه للإباحة؛ وهو قول مالك - رحمه الله - . ورابعها: يتوقف فى الكل؛ وهو قول الصيرفى، وأكثر المعتزلة؛ وهو المختار.

لنا أنا إن جوزنا الذنب عليه - جوزنا فى ذلك الفعل: أن يكون ذنباً له ولنا؛ وحينئذ: لا يجوز لنا فعله، وإن لم نجوز الذنب عليه - جوزنا كونه: مباحاً، ومندوباً، وواجباً، وتقدير أن يكون واجباً: جوزنا أن يكون ذلك من خواصه، وألا يكون. ومع احتمال هذه الأقسام - امتنع الجزم بواحد منها.

واحتج القائلون بالوجوب: بالقرآن، والإجماع، والمعقول:

أما القرآن - فسبع آيات:

إحداها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]؛ والأمر حقيقة فى الفعل على ما تقدم بيانه؛ والتحذير عن مخالفة فعله - يقتضى وجوب موافقة فعله.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ وهذا مجراه مجرى الوعيد فيمن ترك التأسى به؛ ولا معنى للتأسى به - إلا أن يفعل الإنسان مثل فعله.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ وظاهر الأمر للوجوب، والمتابعة هى الإتيان بمثل فعله.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]؛

ذَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْمُتَابَعَةِ؛ لَكِنَّ الْمَحَبَّةَ وَاجِبَةً بِالْإِجْمَاعِ، وَلاَزِمُ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ؛ فَمُتَابَعَتُهُ وَاجِبَةٌ.

وَخَامِسَتُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]؛ فَإِذَا فَعَلَ فَقَدْ آتَانَا بِالْفِعْلِ؛ فَوَجِبَ عَلَيْنَا أَنْ نَأْخُذَهُ.

وَسَادِسَتُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢]، وَالنُّورُ: [٥٤]؛ ذَلَّتِ الْآيَةُ بِإِطْلَاقِهَا عَلَى وُجُوبِ طَاعَةِ الرَّسُولِ، وَالْآيَةُ بِمِثْلِ فِعْلِ الْغَيْرِ - لِأَجْلِ أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ فَعَلَهُ - طَائِعٌ لِذَلِكَ الْغَيْرِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ وَاجِبًا.

وَسَابِعَتُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧]؛ بَيَّنَّ أَنَّهُ تَعَالَى، إِنَّمَا زَوَّجَهُ بِهَا؛ لِيَكُونَ حُكْمُ أُمَّتِهِ مُسَاوِيًا لِحُكْمِهِ فِي ذَلِكَ؛ وَهَذَا هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ - فَلَأَنَّ الصَّحَابَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - بِأَجْمَعِهِمْ: اخْتَلَفُوا فِي الْغُسْلِ مِنَ الْبَقَاءِ الْخِتَانَيْنِ؛ فَقَالَتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: «فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فَأَعْتَسَلْنَا»؛ فَرَجَعُوا إِلَى ذَلِكَ، وَإِجْمَاعُهُمْ عَلَى الرَّجُوعِ حُجَّةٌ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَإِنَّمَا كَانَ لِفِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَقَدْ أَجْمَعُوا - هَهُنَا - عَلَى أَنْ مُجَرَّدَ الْفِعْلِ لِلْوَجُوبِ.

وَلَأَنَّهُمْ «وَأَصَلُوا الصِّيَامَ؛ لَمَّا وَاصَلَ»، وَ«خَلَعُوا نِعَالَهُمْ فِي الصَّلَاةِ؛ لَمَّا خَلَعَ»، وَ«أَمَرَهُمْ عَامَ الْحُدَيْبِيَّةِ بِالتَّحَلُّلِ بِالْحَلْقِ، فَتَوَقَّفُوا؛ فَشَكَاَ إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَقَالَتْ: «اخْرُجْ إِلَيْهِمْ، وَاحْلِقْ وَأَذْبَحْ»، فَفَعَلَ؛ فَذَبَحُوا، وَحَلَقُوا مُتَسَارِعِينَ»، وَ«لَأَنَّهُ خَلَعَ خَاتَمَهُ؛ فَخَلَعُوا».

وَلَأَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ يُقْبَلُ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ، وَيَقُولُ: إِنِّي لِأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ؛ لَا تَضُرُّ، وَلَا تَنْفَعُ، وَلَوْ لَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - يُقْبَلُكَ - لَمَّا قَبَّلْتِكَ»، وَ«أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي جَوَابِ مَنْ سَأَلَ أُمَّ سَلَمَةَ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ: «أَلَا أَخْبَرْتَهُ أَنِّي أُقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ؟!».

وَأَمَّا الْمَقُولُ - فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ الإِحْتِيَاظَ يَقْتَضِي حَمْلَ الشَّيْءِ عَلَى أَعْظَمِ مَرَاتِبِهِ، وَأَعْظَمُ مَرَاتِبِ فِعْلِ الرَّسُولِ - ﷺ - أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا عَلَيْهِ وَعَلَى أُمَّتِهِ؛ فَوَجِبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ.

بَيَانُ الأوّلِ: أَنَّ الإِحْتِيَاظَ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرِ الخَوْفِ عَنِ النَّفْسِ بِالكَلْبِيَّةِ، وَدَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ.

بَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ أَعْظَمَ مَرَاتِبِ الفِعْلِ - أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا عَلَى الْكُلِّ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي وُجُوبِ تَعْظِيمِ الرَّسُولِ - ﷺ - فِي الجُمْلَةِ، وَإِجَابِ الإِتْيَانِ بِمِثْلِ فِعْلِهِ - تَعْظِيمٌ لَهُ؛ بِدَلِيلِ العُرْفِ، وَالتَّعْظِيمَانِ يَشْتَرِكَانِ فِي قَدْرِ مِنَ المُنَاسَبَةِ؛ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا بِالقَدْرِ المُشْتَرَكِ؛ فَيَكُونُ وُجُودُ الشَّرْعِ بِإِجَابِ ذَلِكَ التَّعْظِيمِ يَقْتَضِي وُجُودَهُ بِأَنْ يَجِبَ عَلَى الأُمَّةِ الإِتْيَانُ بِمِثْلِ فِعْلِهِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأوّلِ: لَا نَسَلُّمُ أَنْ لَفْظَ «الأمر» - حَقِيقَةٌ فِي الفِعْلِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

سَلَّمَناهُ؛ لَكِنَّهُ - بِالإِجْمَاعِ أَيْضًا - حَقِيقَةٌ فِي القَوْلِ، فَلَيْسَ حَمْلُهُ عَلَى ذَلِكَ بِأَوَّلِي مِنْ حَمْلِهِ عَلَى هَذَا.

سَلَّمَناهُ؛ لَكِنْ - هَهُنَا - مَا يَمْنَعُ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى الفِعْلِ، وَهُوَ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ تَقَدَّمَ ذِكْرَ الدُّعَاءِ وَذِكْرَ المُخَالَفَةِ - يَمْنَعُ مِنْهُ؛ فَإِنَّ الإِنْسَانَ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «لَا تَجْعَلْ دُعَائِي كَدُعَاءِ غَيْرِي، وَاحْذَرْ مُخَالَفَةَ أَمْرِي» - فَهَمَّ مِنْهُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالأَمْرِ: «القَوْل».

الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّهُ قَدْ أُرِيدَ بِهِ القَوْلُ بِالإِجْمَاعِ؛ فَلَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى الفِعْلِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ المُشْتَرَكَ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى مَعْنِيهِ.

سَلَّمَناهُ؛ لَكِنَّ الهَاءَ رَاجِعَةٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ المَذْكُورِينَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «القَصْدُ هُوَ الحِثُّ عَلَى اتِّبَاعِ الرَّسُولِ - ﷺ -؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣] فَحَثَّ بِذَلِكَ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ، ثُمَّ عَقِبَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ بَعَثَ بِذَلِكَ عَلَى التَّزَامِ مَا كَانَ دَعَا إِلَيْهِ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى أَمْرِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -.



وأيضاً: فَلِمَ لَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِصَرْفِ الْكِنَايَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَالرَّسُولِ ﷺ -؟!:

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ صَرْفَ هَذَا الضَّمِيرِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مُؤَكَّدٌ لِهَذَا الْغَرَضِ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَمَّا حَتَّ عَلَى الرَّجُوعِ إِلَى أَقْوَالِ الرَّسُولِ وَأَفْعَالِهِ، [ثُمَّ] حَذَرَ عَنِ مُخَالَفَةِ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ، كَانَ ذَلِكَ تَأْكِيدًا لِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ مُتَابَعَةِ الرَّسُولِ ﷺ -.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْهَاءَ كِنَايَةٌ عَنِ وَاحِدٍ، فَلَا يَجُوزُ عَوْدُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَإِلَى الرَّسُولِ مَعًا.

سَلَّمْنَا عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَى الرَّسُولِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ عَدَمَ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِ فِعْلِهِ - مُخَالَفَةٌ لِفِعْلِهِ؟!:

فَإِنْ قُلْتَ: «يَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُخَالَفَةَ ضِدُّ الْمَوَافَقَةِ؛ لَكِنَّ مَوَافَقَةَ فِعْلِ الْغَيْرِ هُوَ أَنْ تَفْعَلَ مِثْلَ فِعْلِهِ؛ فَمُخَالَفَتُهُ هُوَ: أَلَا تَفْعَلَ مِثْلَ فِعْلِهِ.

الثَّانِي: وَهُوَ: أَنَّ الْمَعْقُولَ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ هُمَا اللَّذَانِ لَا يَقُومُ أَحَدُهُمَا مَقَامَ الْآخَرَ، وَالْعَدَمُ وَالْوُجُودُ لَا يَقُومُ أَحَدُهُمَا مَقَامَ الْآخَرَ بَوَاحٍ أَصْلًا؛ فَكَانَا فِي غَايَةِ الْمُخَالَفَةِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ عَدَمَ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِ فِعْلِهِ - مُخَالَفٌ لِلْإِثْبَانِ بِمِثْلِ فِعْلِهِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ»:

قُلْتُ: هَبْ أَنَّهَا فِي أَصْلِ الْوَضْعِ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّهَا فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - لَيْسَتْ كَذَلِكَ؛ وَلِهَذَا لَا يُسَمَّى إِخْلَالُ الْحَائِضِ بِالصَّلَاةِ مُخَالَفَةً لِلْمُسْلِمِينَ، بَلْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ عَدَمِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِ فِعْلِهِ، إِذَا كَانَ الْإِثْبَانُ بِهِ وَاجِبًا.

وَعَلَى هَذَا: لَا يُسَمَّى تَرْكُ مِثْلِ فِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ - مُخَالَفَةً إِلَّا إِذَا دَلَّ فِعْلُهُ عَلَى الْوُجُوبِ، فَإِذَا أُثْبِتْنَا ذَلِكَ بِهَذَا الدَّلِيلِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: لِمَ قُلْتَ: إِنَّ الْإِثْبَانَ بِمِثْلِ فِعْلِ الْغَيْرِ مُطْلَقًا يَكُونُ تَأْسِيًا بِهِ؟!:

بَلْ عِنْدَنَا: كَمَا يُشْتَرَطُ فِي التَّأْسِيِ الْمَسَاوَاةِ فِي الصُّورَةِ - يُشْتَرَطُ فِيهِ الْمَسَاوَاةُ فِي الْكَيْفِيَّةِ؛ حَتَّى إِنَّهُ لَوْ صَامَ وَاجِبًا، فَطَوَّعْنَا بِالصَّوْمِ - لَمْ نَكُنْ مُتَأْسِينَ. بِهِ وَعَلَى هَذَا: يَكُونُ مُطْلَقُ فِعْلِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - نَبِيًّا لِلْوُجُوبِ فِي حَقِّنَا؛ لِأَنَّ فِعْلَهُ قَدْ لَا يَكُونُ وَاجِبًا؛ فَيَكُونُ فِعْلُنَا إِيَّاهُ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ - قَادِحًا فِي التَّأْسِيِ. وَتَمَامُ الْأَسْئَلَةِ سَيَأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ الْآتِيَةِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]: إِمَّا أَلَّا يُفِيدَ الْعُمُومَ، أَوْ يُفِيدُهُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ - سَقَطَ التَّمَسُّكُ بِهِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - فَتَقْدِيرُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَاجِبًا عَلَيْهِ وَعَلَيْنَا: وَجِبَ أَنْ نَعْتَقِدَ فِيهِ - أَيْضًا - هَذَا الْإِعْتِقَادَ، وَالْحُكْمُ بِالْوَجُوبِ يُنَاقِضُهُ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَتَحَقَّقَ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٣١].

وَالْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] - يَتَنَاوَلُ الْفِعْلَ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] - يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَنَى بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا آتَاكُمْ﴾ [الحشر: ٧]: مَا أَمَرَكُمْ.

الثَّانِي: أَنَّ الْإِثْبَانَ إِنَّمَا يَتَأْتِي فِي الْقَوْلِ؛ لِأَنَّ نَحْفَظَهُ، وَبِامْتِنَالِهِ يَصِيرُ كَأَنَّا أَخَذْنَاهُ؛ فَيَصِيرُ كَأَنَّهُ - ﷺ - أَعْطَانَاهُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّ الطَّاعَةَ هِيَ الْإِثْبَانُ بِالْأُمُورِ، أَوْ بِالْمُرَادِ؛ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذْهَبَيْنِ؛ فَلَمْ قُلْتُ: إِنَّ مُجَرَّدَ فِعْلِ الرَّسُولِ - ﷺ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّا أَمَرْنَا بِمِثْلِهِ؛ أَوْ أُرِيدُ مِنَّا مِثْلَهُ؛ وَهَذَا هُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ!؟

وَالْجَوَابُ عَنِ الْإِجْمَاعِ - مِنْ وَجْهِهِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذِهِ أَخْبَارُ أَحَادٍ - فَلَا تُفِيدُ الْعِلْمَ.

وَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: هَبْ أَنَّهَا تُفِيدُ الظَّنَّ؛ لَكِنْ لَمَّا حَصَلَ ظَنُّ كَوْنِهِ دَلِيلًا - تَرْتَبَ عَلَيْهِ ظَنُّ ثُبُوتِ الْحُكْمِ؛ فَيَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ دَافِعًا لِضَرَرِ مَظْنُونٍ؛ فَيَكُونُ وَاجِبًا.

وَتَقْرِيرُ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَبَّحِيءٌ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي مَسْأَلَةِ الْقِيَّاسِ.

الثَّانِي: أَنَّ أَكْثَرَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ وَارِدَةٌ فِي الصَّلَاةِ وَالْحَجِّ؛ فَلَعَلَّهُ - ﷺ - كَانَ قَدْ بَيَّنَّ لَهُمْ أَنَّ شَرْعَهُ وَشَرْعَهُمْ سَوَاءٌ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ؛ قَالَ - ﷺ -: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»؛ وَعَلَيْهِ خَرَجَ مَسْأَلَةُ التَّقْيَاتِ الْخِتَانَيْنِ. وَقَالَ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»؛ وَعَلَيْهِ خَرَجَ تَقْبِيلُ عُمَرَ لِلْحَجَرِ الْأَسْوَدِ. وَقَالَ: «هَذَا وَضُؤِي، وَوَضُوءُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي».

وَأَمَّا الْوَصَالُ: فَإِنَّهُمْ ظَنُّوا لَمَّا أَمَرَهُمْ بِالصَّوْمِ، وَاشْتَغَلَ مَعَهُمْ بِهِ: أَنَّهُ قَصَدَ بِفِعْلِهِ بَيَانَ الْوَاجِبِ؛ فَفَعَلُوا، فَرَدَّ عَلَيْهِمْ ظَنُّهُمْ، وَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمَوَافَقَةَ.

وَأَمَّا خَلْعُ النَّعْلِ: فَلَا نَعْلُمْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ وَاجِبًا.

وَأَيْضًا: لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونُوا: لَمَّا رَأَوْهُ قَدْ خَلَعَ نَعْلَهُ - مَعَ تَقَدُّمِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١] - ظَنُّوا أَنَّ خَلْعَهَا مَأْمُورٌ بِهِ غَيْرُ مُبَاحٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُبَاحًا - لَمَّا تَرَكَ بِهِ الْمَسْنُونِ فِي الصَّلَاةِ!!.

عَلَى أَنَّهُ - ﷺ - قَالَ لَهُمْ: «لَمْ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟!»; فَقَالُوا: لِأَنَّكَ خَلَعْتَ نَعْلَكَ؛ فَقَالَ: «إِنَّ جَبْرِيْلَ أَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهَا أَدَى»; فَبَيَّنَ بِهَذَا: أَنَّهُ يُبْنِغِي أَنْ يَعْرِفُوا الْوَجْهَ الَّذِي أَوْفَعَ عَلَيْهِ فِعْلَهُ، ثُمَّ يَتَّبِعُونَهُ.

وَأَمَّا خَلْعُ الْخَاتَمِ - فَهُوَ مُبَاحٌ، فَلَمَّا خَلَعَ - أَحْبَبُوا مَوَافَقَتَهُ، لِأَعْتِقَادِهِمْ وَجُوبَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْمَقُولِ: أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ، إِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ - إِذَا خَلَا عَنِ الضَّرَرِ قِطْعًا؛ وَهَهُنَا لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِإِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ حَرَامًا عَلَى الْأُمَّةِ، وَإِذَا احْتَمَلَ الْأَمْرَانِ - لَمْ يَكُنِ الْمَصِيرُ إِلَى الْوَجُوبِ احْتِيَاظًا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تَرَكَ الْإِتْيَانَ بِمِثْلِ مَا يَأْتِي بِهِ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ قَدْ يَكُونُ تَعْظِيمًا؛ وَلِذَلِكَ: يَقْبَحُ مِنَ الْعَبْدِ أَنْ يَفْعَلَ كُلَّ مَا يَفْعَلُ سَيِّدُهُ.

وَاحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالنَّدْبِ: بِالْقُرْآنِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَالْمَقُولِ:

أَمَّا الْقُرْآنُ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ وَلَوْ كَانَ التَّأْسَى وَاجِبًا - لَقَالَ: «عَلَيْكُمْ»; فَلَمَّا قَالَ: «لَكُمْ» - دَلَّ عَلَى عَدَمِ الْوَجُوبِ، وَلَمَّا أَثْبَتَ الْأُسْوَةَ الْحَسَنَةَ - دَلَّ عَلَى رُجْحَانِ جَانِبِ الْفِعْلِ عَلَى جَانِبِ التَّرْكِ؛ فَلَمْ يَكُنْ مُبَاحًا.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَهُوَ: أَنَا رَأَيْنَا أَهْلَ الْأَعْصَارِ مُتَطَابِقِينَ عَلَى الْإِقْتِدَاءِ فِي الْأَفْعَالِ بِالنَّبِيِّ ﷺ - وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ يُفِيدُ النَّدْبَ.

وَأَمَّا الْمَقُولُ فَهُوَ: أَنَّ فِعْلَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: إِذَا أَنْ يَكُونَ رَاجِحَ الْعَدَمِ،

أَوْ مُسَاوِيَ الْعَدَمِ، أَوْ مَرْجُوحِ الْعَدَمِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ مِنْهُ الذَّنْبُ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الإِسْتِغَالَ بِهِ عَبَثٌ، وَالْعَبَثُ مَرْجُورٌ عَنْهُ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]؛ فَتَعَيَّنَ الثَّالِثُ، وَهُوَ: أَنَّ يَكُونَ مَرْجُوحَ الْعَدَمِ. ثُمَّ إِنَّا لَمَّا تَأَمَّلْنَا أفعالَهُ - وَجَدْنَا بَعْضَهَا مَنْدُوبًا، وَبَعْضَهَا وَاجِبًا، وَالْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ رُجْحَانُ جَانِبِ الوُجُودِ، وَعَدَمِ الوُجُوبِ ثَابِتٌ بِمُقْتَضَى الأَصْلِ؛ فَأَثْبَتْنَا الرُّجْحَانَ مَعَ عَدَمِ الوُجُوبِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: مَا تَقَدَّمَ أَنَّ التَّأْسِيَّ فِي إِيقَاعِ الفِعْلِ عَلَى الوَجْهِ الذِّي أَوْقَعَهُ عَلَيْهِ، فَلَوْ كَانَ فِعْلُهُ وَاجِبًا أَوْ مُبَاحًا، وَفَعَلْنَاهُ مَنْدُوبًا - لَمَا حَصَلَ التَّأْسِي.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ: أَنَّهُمْ اسْتَدَلُّوا بِمُحَرِّدِ الفِعْلِ؛ فَلَعَلَّهُمْ وَجَدُوا مَعَ الفِعْلِ قَرَائِنَ أُخْرَى.

وَعَنِ الثَّالِثِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ المُبَاحِ عَبَثٌ؛ لِأَنَّ العَبَثَ هُوَ الخَالِي عَنِ الغَرَضِ؛ فَإِذَا حَصَلَتْ فِي المُبَاحِ مَنَفَعَةٌ مَّا - لَمْ يَكُنْ عَبَثًا؛ بَلْ مِنْ حَيْثُ حُصُولُ النِّفْعِ بِهِ: خَرَجَ عَنِ العَبَثِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: بِأَنَّهُ خَلَا عَنِ الغَرَضِ؟! ثُمَّ حُصُولُ الغَرَضِ فِي التَّأْسِي بِالنَّبِيِّ ﷺ - وَمُتَابَعَتِهِ فِي أفعالِهِ - بَيْنَ؛ فَلَا يُعَدُّ مِنْ أَقْسَامِ العَبَثِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَاحْتِجَّ القَائِلُونَ بِالإِبَاحَةِ: بِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ صُدُورُ الذَّنْبِ مِنْهُ - ثَبَتَ أَنَّ فِعْلَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ إِمَّا مُبَاحًا، أَوْ مَنْدُوبًا، أَوْ وَاجِبًا. وَهَذِهِ الأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ مُشْتَرَكَةٌ فِي رَفْعِ الحَرَجِ عَنِ الفِعْلِ.

فَأَمَّا رُجْحَانُ جَانِبِ الفِعْلِ - فَلَمْ يَثْبُتْ عَلَى وُجُودِهِ دَلِيلٌ؛ لِأَنَّ الكَلَامَ فِيهِ، وَثَبَتَ عَلَى عَدَمِهِ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ هَذَا الرُّجْحَانِ كَانَ مَعْدُومًا؛ وَالأَصْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ؛ فَثَبَتَ بِهَذَا: أَنَّهُ لَا حَرَجَ فِي فِعْلِهِ قَطْعًا، وَلَا رُجْحَانَ فِي فِعْلِهِ ظَاهِرًا.

فَهَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِي فِي كُلِّ أفعالِهِ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا، تُرِكَ العَمَلُ بِهِ فِي الأَفْعَالِ الَّتِي عَلِمَ كَوْنُهَا وَاجِبَةً أَوْ مَنْدُوبَةً؛ فَيَقْتَضِي مَعْمُولًا بِهِ فِي البَاقِي.

وَإِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ مُبَاحًا ظَاهِرًا - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ فِي حَقِّنا كَذَلِكَ؛ لِإِلَآيَةِ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُوبِ التَّأْسِي؛ تُرِكَ العَمَلُ بِهِ فِيمَا كَانَ مِنْ خَوَاصِّهِ؛ فَيَقْتَضِي مَعْمُولًا بِهِ فِي البَاقِي.

وَالْجَوَابُ: هَبْ أَنَّهُ - فِى حَقِّهِ - كَذَلِكَ؛ فَلِمَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِى حَقِّ غَيْرِهِ كَذَلِكَ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنّف: «المسألة الثانية»:

فى أن [فعل] (١) الرسول - ﷺ - بمجرده - هل يدل على حكم فى حقنا أم لا؟... إلى آخرها.

قال - رضى الله عنه - : قال الشيخ أبو بكر بن فورك: «أفعاله - ﷺ - التى تجرى مجرى القرب فيها ثلاثة مذاهب: أحدها: أنها واجبة. وثانيها: أنها مندوب إليها. وثالثها: الوقف؛ وهو الصحيح.

والمراد بالأفعال ما ليس بياناً لواجب، ولا لمجمل. ونقل إمام الحرمين (٢) المذاهب الثلاثة بالشرط المذكور؛ وهو ألا يكون بياناً لمجمل، ولا من الأفعال [١١٩ / ب] الجبلية، ويعلم أنه على وجه القربة.

وقال: كلام الشافعى يدل على ميله إلى أنه يدل على الاستحباب فى حقنا، وهو الذى اختاره، إذا علم من فعله - ﷺ - قصد القربة.

وقال صاحب «المعتمد» (٣): لا خلاف بين الأمة فى الاستدلال بأفعال (٤) النبى - ﷺ - على الأحكام. واختلفوا: فقال قوم: هى دالة بمجردها. وقال قوم: هى دالة إذا عرف الوجه الذى وقعت عليه. واختلف الأولون: فقال بعضهم: هى أدلة بمجردها على الوجوب. وقال آخرون: بل على الندب. قال آخرون: بل على الإباحة.

أما القائلون: بأنها أدلة باعتبار الوجه الثانى - فإنهم قالوا: إن علم الطريقة التى اتبعها النبى - ﷺ - فى ذلك الفعل؛ عقلية كانت أو سمعية (٥) - فهو يرجع إليها فى الاستدلال. وإن لم يعرف الطريقة، فضربان:

أحدهما: أن يكون فعله بياناً لمجمل (٦). والآخر: ألا يكون فعله بياناً لمجمل.

(١) فى «أ»: الفعل.

(٢) ينظر: البرهان (١ / ٤٨٨).

(٣) ينظر: المعتمد (١ / ٣٤٧).

(٤) فى «أ، ب»: بفعل، والمثبت من المعتمد.

(٥) فى «ب»: نقلية.

(٦) فى «ب»: للمجمل.

الكاشف عن المحصول ..... فإن كان فعله بياناً للمجمل: فذلك المجمل هو دال على الوجوب، أو الإباحة، أو الندب<sup>(١)</sup>. وإن لم يكن بياناً لمجمل: فذلك لا يدل على شيء؛ حتى يعرف الوجه الذى أوقعه عليه، فإن أوقعه على الوجوب، دل على [الوجوب، أى]<sup>(٢)</sup> وجوب مثله علينا، وإن أوقعه على الندب، دل على ندب مثله لنا، وإن أوقعه مستحباً، دل على إباحته لنا. واختار أبو الحسين فى «المعتمد»: [أنا إذا علمنا أنه ﷺ]<sup>(٣)</sup> فعل فعلاً على سبيل الوجوب، كنا متعبدين<sup>(٤)</sup> أن نفعله على وجه الوجوب، وإذا فعل فعلاً على سبيل النفل كنا متعبدين بالنفل به، وإن علمنا أنه فعله على وجه الإباحة، كنا متعبدين باعتقاد إباحته [لنا، وجاز لنا أن نفعله]<sup>(٥)</sup>.

فأفعاله - ﷺ - لا بد وأن تمثل، سواء كانت معروفة أو لم تكن، ونعنى به وجه الوجوب، أو الندب، أو الإباحة. وما ذكره حسن فيما إذا علم [وجهه]، وأما إذا لم يعلم، ففيه نظر.

وقال صاحب «الإفادة»<sup>(٦)</sup>: اختلف الناس فى أفعاله - ﷺ - : فمنهم من قال: إنه يجب اتباعه فيها بالعقل.

[قال القاضى]:<sup>(٧)</sup> والجمهور على خلاف ذلك.

ثم اختلف الذين قالوا: لا يجب اتباعه بالعقل؛ فى أنه هل ورد سمع يدل على وجوب اتباعه، أم لا؟:

فذهب أصحابنا، وكثير من أصحاب الشافعى: إلى أنه [ورد، وجمهور الأصوليين من أصحاب الشافعى: إلى أنه]<sup>(٨)</sup> غير واجب اتباعه فى فعله، إلا أن يقترن به دليل منفصل.

وقال أبو الخطاب الحنبلى: إذا فعل - ﷺ - فعلاً، ولم يعلم وجوبه، أو عدم وجوبه عليه - ففيه روايتان:

(١) فى «ب»: على الوجوب أو الندب أو الإباحة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: متعبدين.

(٥) ما بين المعرفين مثبت من المعتمد.

(٦) الإفادة للقاضى عبد الوهاب المالكى.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) سقط فى «ب».

[إحداهما: أنه يدل على الوجوب فى حقنا. وثانيتها: أنه يدل على الاستحباب. واعلم أن المازرى حكى قولاً<sup>(١)</sup> بالوجوب فى الفعل المباح وغيره مطلقاً، وقولاً آخر بالندب مطلقاً [١٢٠/أ] فى المباح وغيره.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: فعل الرسول - ﷺ - إذا لم يكن من الأفعال الجبلية، ولا هو بيان لجمل؛ فإن ظهر فيه قصد القربة، فقد اختلفوا فيه:

فمنهم من قال: إن فعله - ﷺ - محمول على الوجوب فى حقه، وفى حقنا، كابن سريج، [والإصطخرى]، وابن أبى هريرة، وابن خيران، والحنابلة، وجماعة من المعتزلة.

[ومنهم من]<sup>(٣)</sup> صار<sup>(٤)</sup> إلى أنه للندب، وقد قيل: إنه مذهب الشافعى؛ وهو اختيار إمام الحرمين.

ومنهم من قال: إنه للإباحة؛ وهو مذهب مالك.

ومنهم من قال بالوقف؛ وهو مذهب [جماعة من أصحاب الشافعى]؛ كالصيرفى<sup>(٥)</sup>، والغزالى، وجماعة من المعتزلة.

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة، فقد اختلفوا [أيضاً]<sup>(٦)</sup> [فيه]<sup>(٧)</sup> على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة، غير أن القول بالوجوب والندب [فيه]<sup>(٨)</sup> - أبعد مما ظهر فيه قصد القربة، والوقف والإباحة أقرب.

وبعض من جوز المعاصى على الأنبياء قال: إنها على الحظر.

والمختار: أن كل فعل<sup>(٩)</sup>، إذا [لم يقتزن به دليل يدل على أنه]<sup>(١٠)</sup> قصد به بيان

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر الإحكام (١/ ١٦٠)، والنفائس (٥/ ٢٣١٧).

(٣) سقط فى «أ، ب».

(٤) فى «أ، ب»: صاروا.

(٥) سقط فى «أ»، وفى «ب»: وهو مذهب الصيرفى، والمثبت من الإحكام.

(٦) ما بين المعقوفين مثبت من الإحكام.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) المثبت من الإحكام.

(٩) فى «أ»: الفعل.

(١٠) المثبت من الإحكام.

خطاب [مجمل] (١)، فإن ظهر فيه قصد القرية - إلى الله تعالى فهو دليل (٢) في حقه - عليه السلام - على القدر المشترك بين الواجب، والمندوب (٣)، والمباح في حقه (٤) وحق أمته.

قال ابن الحاجب (٥): ما كان من الجبلية مباح له ولأمة؛ كالقيام والقعود، بالاتفاق. وما كان من خواصه، فلا تشريك فيه اتفاقاً. وما علم أنه بيان كما قال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (٦)؛ فهو معتبر اتفاقاً.

وما سواه، فإن علمت صفتة من وجوب أو غيره، فالجمهور أن أمته مثله. وقال أبو علي بن خلاد [أمته مثله] (٧) في العبادات خاصة.

وقيل: هو كما لو لم تعلم. وإن لم تعلم، فأربعة أقوال: الوجوب، والندب، والإباحة، والوقف.

قال ابن برهان: يجوز التأسى برسول الله - ﷺ - في جميع أفعاله، إلا فيما دل الدليل أنه من خواصه.

وقال أبو علي بن خيران: يجب التأسى به، إلا في القبيل (٨) الذي ظهر [فيه] (٩) اختصاصه [به] (١٠)؛ كالنكاح؛ فإن التأسى به غير ممكن، ولا جائز.

وقال أيضاً: التأسى به - ﷺ - [هل هو واجب بالسمع أم لا؟ فيه خلاف. وقال صاحب «المعتمد»: وجوب التأسى به ﷺ] (١١) إنما يعلم بالسمع دون العقل.

تنبيه: اعلم: أنه لا بد من تفسير ألفاظ تستعمل في هذا الكتاب؛ فنقول: التأسى به - ﷺ - قد يكون في فعله، وقد يكون في تركه (١٢):

(١) في «ب»: سابق.

(٢) في «أ، ب»: دل.

(٣) في «ب»: الندب.

(٤) في «ب»: قال ابن الحاجب: وما لم يظهر فيه قصد القرية فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح؛ في حقه وحق أمته.

(٥) ينظر: شرح العضد (٢/٣٢).

(٦) تقدم.

(٧) مثبت من شرح العضد.

(٨) في «ب»: الفعل.

(٩) مثبت من الأصول.

(١٠) المثبت من الأصول.

(١١) سقط في «أ».

(١٢) مثبت من المعتمد.



أما التأسى به [فى الفعل]<sup>(١)</sup>: فهو أن تفعل صورة ما فعل على الوجه الذى فعل؛ لأجل أنه فعل.

والتأسى به فى الترك: وهو أن نترك مثل ما ترك<sup>(٢)</sup>؛ على الوجه الذى ترك؛ لأجل أنه ترك.

وإنما شرطنا أن تكون صورة [١٢٠ / ب] الفعل واحدة؛ لأنه - ﷺ - لو صام، وصلينا لم نكن متأسين به.

وأما الوجه الذى وقع<sup>(٣)</sup> عليه الفعل: فهو الأغراض والنيات، فكل ما عرفناه<sup>(٤)</sup>: أنه غرض فى الفعل، اعتبرناه، ويدخل فى ذلك نية الجوب والتنفل؛ ألا ترى أنه لو صام واجبا؛ فطوعنا بالصوم، لم نكن متأسين به، [وكذلك لو تطوع بالصوم، فافترضنا به]<sup>(٥)</sup>.

وإذا لم يكن له فى الفعل غرض مخصوص - لم يجب اعتباره؛ لأنه لو أزال النجاسة [لا]<sup>(٦)</sup> لأجل الصلاة - لم يجب علينا؛ إذا تأسينا به فى إزالتها، أن ننوى به ذلك.

وقد يدخل المكان ومثله الزمان فى الأغراض، وقد لا يدخلان فيه: فمتى علمنا [كونهما]<sup>(٧)</sup> غرضين، اعتبرناهما، وإلا لم نعتبر.

أمثال الأول<sup>(٨)</sup>: الوقوف بعرفة، وصوم شهر رمضان، وصلاة الجمعة؛ فالزمان والمكان غرضان فى هذه الأفعال؛ فاعتبرناهما فى التأسى<sup>(٩)</sup>.

[ومثال الثانى: أن يتصدق النبى ﷺ [بيميناه فى زمان]<sup>(١٠)</sup> مخصوص، [ومكان

(١) فى «ب»: بالفعل، والمثبت من المعتمد.

(٢) فى «ب»: الذى ترك.

(٣) فى «ب»: يقع.

(٤) فى «ب»: وكلما عرفناه.

(٥) المثبت من المعتمد.

(٦) المثبت من المعتمد.

(٧) المثبت من المعتمد.

(٨) فى «ب، ز»: مثال.

(٩) المثبت من المعتمد.

(١٠) فى الأصول: بشاة فى زمن، والمثبت من المعتمد.

مخصوص] <sup>(١)</sup>؛ فإننا نكون متأسين به إذا تصدقنا في غير [ذلك] <sup>(٢)</sup> الزمان والمكان، وباليد اليسرى.

وإنما شرطنا أن نفعل ما فعله النبي ﷺ لأجل أنه فعل <sup>(٣)</sup>؛ لأنه ﷺ لو صلى، وصلى رجلا من أمته مثل صلواته؛ لأجل أنه صلى - لوصف كل واحد منهما بأنه متأس [بالنبي ﷺ، ولا يوصف كل واحد منهما بأنه متأس] <sup>(٤)</sup> بالآخر.

والتأسي في الترك: هو أن يترك الفعل؛ لأجل أنه تركه.

وذكر أبو عبد الله البصرى: أنه لا يعتبر في التأسي المكان الذى وقع فيه الفعل، إلا أن يدل دليل على اعتباره.

وقال القاضى عبد الجبار: إن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسي؛ لفوات الزمان؛ ولأنه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد، في زمان <sup>(٥)</sup> واحد، وهذا إنما يمنع من اعتبار زمان معين، ولا يمنع من اعتبار مثله؛ فالواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الإمكان.

وقال القاضى عبد الجبار: إن قصر الزمان وطوله لا [يمكن ضبطه] <sup>(٦)</sup>. وليس كذلك؛ فإن اعتباره بحسب الإمكان، إذا علم دخوله في الغرض. واتباع النبي ﷺ: هو المصير إلى ما تعبدنا به؛ على الوجه الذى تعبدنا به. وقد يكون ذلك في الفعل، والترك، والقول، والاتباع في القول هو المصير إلى مقتضاه.

وأما الموافقة: فقد تكون في المذهب، وقد تكون في الفعل. فالموافقة في المذهب هى: المشاركة فيما حصلت فيه الموافقة.

وأما الموافقة في الفعل: فهى: المشاركة في صورته [١٢١/أ] ووجهه.

وأما المخالفة: فقد تكون في الفعل، وقد تكون في القول.

أما المخالفة في القول: فهو: العدول عما اقتضاه القول.

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: فعله.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في الأصول: زمن والمثبت من المعتمد.

(٦) في «ب»: يضبطه.

وأما المخالفة فى الفعل: فهى: العدول عن امتثال مثله<sup>(١)</sup>؛ إذا وجب امتثال مثله. وإن لم يجب، فلا، ولهذا لا يقال للحائض التاركة للصلاة: إنها خالفت. واعلم<sup>(٢)</sup>: أن تفاسير هذه الألفاظ على [الوجه]<sup>(٣)</sup> الذى ذكرناه<sup>(٤)</sup>؛ نص عليه صاحب «المعتمد».

تنبيه: اعلم: أن المذاهب التى نقلها المصنف نقلها غيره، إلا ما نقل عن مالك؛ فإن المالكية ذكروا أن مذهب مالك [هو الوجوب].

واعلم: أن الدليل الذى ذكره المصنف ضعيف؛ وذلك لأن ما ذكره يقتضى التوقف المذكور<sup>(٥)</sup>؛ نظراً إلى نفس كونه فعلاً، ولا نزاع فى ذلك، وإنما النزاع فى أن الأدلة السمعية، هل تدل على حكم [يرجع]<sup>(٦)</sup> إلينا، إذا علم أن الفعل الذى باشره [النبي]<sup>(٧)</sup> ﷺ ليس من خواصه.

ويخرج بالقيد الآخر: احتمال كونه من خواصه، فإذا لم يدل على محل النزاع، فما ذكره لا احتجاج فيه [والخلاف]<sup>(٨)</sup> فى أن نفس الفعل النبوى، هل انتصب دليلاً على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، أم لا فى حق أمته؟!

وحجة القائلين بالوجوب ضعيفة، ولكن لا بد من التنبيه على ما يخل تقريرها<sup>(٩)</sup>؛ فنقول: دلالة الوجه الثانى: مأخوذة من قوله تعالى: ﴿لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ فإن هذا النمط من الكلام إنما يذكر للتهديد والوعيد؛ فيدل على وجوب التأسى به.

لا يقال: لفظه «أسوة» منكر لا عموم<sup>(١٠)</sup> فيها؛ فلا يدل على أن مجرد فعله انتصب دليلاً على وجوب مثله على أمته على الإطلاق، بل إن دل على وجوب فرد، فإن النكرة فى سياق الإثبات لا تدل على ذلك.

وأما الوجه الثالث: فتقريره: أن يقول: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] أمر باتباعه ﷺ فيجب اتباعه؛ لأن الأمر للوجوب.

(١) فى «أ»: فعله.

(٢) فى «ب، ز»: اعلم.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: ذكرنا.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»: على ما يحمل بقدرها.

(١٠) فى «ب»: مذكر منكم ولا عموم.

ولا يقال<sup>(١)</sup>: هو مطلق فى سياق الإثبات؛ فيلزم وجوب فرد من الاتباع؛ فيحمله على التوحيد، أو غيره من باب العقائد.

لأننا نقول: الجواب عن الأول: أنه لا يقال: فلان أسوة لطائفة، إلا إذا كان قدوة لهم مطلقاً، وأما فى أمر واحد، فلا.

وعن الثانى: أنه إذا وجب اتباع، فإنما<sup>(٢)</sup> وجب لكونه اتباعاً للنبي ﷺ؛ وذلك بالمناسبة والدوران.

فنقول: يدل [على]<sup>(٣)</sup> علية الاتباع، أن اتباعه [ب] ﷺ أمر مطلوب، والإيجاب: فعل صالح لتحصيل<sup>(٤)</sup> هذا المطلوب، والحكيم<sup>(٥)</sup> قد باشر الإيجاب؛ إذ الكلام فيه، فيغلب على الظن أنه إنما وجب ذلك للاتباع<sup>(٦)</sup>؛ هذا المعنى موجود فى سائر<sup>(٧)</sup> أنواع الاتبعات؛ فيلزم وجوبها.

وأما الدوران: فظاهر<sup>(٨)</sup>، فيعم<sup>(٩)</sup> عمومًا معنويًا، وإن لم يعم عمومًا لفظيًا.

وأما قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ [آل عمران: ٣١]: فوجه التمسك به: أن محبة الله ملزومة للاتباع النبوى، والمحبة الملزومة واجبة؛ فلازمها، وهو اتباعه ﷺ واجب.

أما أن محبة<sup>(١٠)</sup> الله ملزومة لاتباعه ﷺ؛ وذلك لأن كلمة «إن» للشرط، ومن شأنها أن يجعل الداخلة عليها<sup>(١١)</sup> ملزومًا للجزاء؛ فيلزم كون محبة الله تعالى ملزومة<sup>(١٢)</sup> لاتباعه ﷺ، ومحبة الله تعالى واجبة إجماعًا، ولازم الواجب واجب.

وإنما قلنا: ﴿إِنْ لَازِمَ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ﴾؛ لأنه لو لم يكن واجبًا كان جائز الترك.

(١) فى «أ»: فلا يقال.

(٢) فى «ب، ز»: فإنها.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: ليحصل

(٥) فى «أ»: والحكم.

(٦) فى «ب، ز»: لاتباع.

(٧) فى «ب، ز»: وسائر.

(٨) فى «أ»: وإنما الدوران ظاهر.

(٩) فى «ب، ز»: فتعم.

(١٠) فى «ب، ز»: أما محبة.

(١١) فى «أ»: عليه.

(١٢) فى «أ»: ملزمة.

وتجوز ترك الملزوم [هو] <sup>(١)</sup> [تجوز ترك اللازم] <sup>(٢)</sup> قطعاً؛ وذلك لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم <sup>(٣)</sup>. والسؤال على هذا الوجه، مع الجواب عنه ما مر <sup>(٤)</sup>.

تنبيه: إن [محبتنا] لله تعالى عبارة عن ميل النفس الناطقة إلى الله عند مسها، أو ميل ما هو محل الميول والإنابة من الجسد.

ومحبة الله للعبد عبارة: إما عن إرادة إيصال <sup>(٥)</sup> الخيرات إلى العباد المحبوبين؛ على رأى، أو هى: عبارة عن إيصال الخيرات إليهم، ودفع الشرور عنهم.

وبالجملة: أن يعاملهم معاملة المحب لمحوبه؛ فهى: إما من باب صفات الأفعال، أو صفات الأقوال <sup>(٦)</sup>. واختلف الناس فى إمكان حصول محبة الله للبشر: فالذى ذهب إليه جمهور المحققين: إمكانها.

ودليل إمكانها: أن المحبة تابعة لإدراك الجمال الحاصل للمحسوس والمعقول <sup>(٧)</sup>: أما تعلق المحبة بالجميل المحسوس، فظاهر.

وأما تعلقها بالجميل المعقول؛ فلأننا نحب أرباب الفضائل، وإن لم تكن صورهم حسنة، بل تكون قبيحة.

ولها أسباب أخرى، لا نرى التطويل بذكرها فى علم الأصول.

والسؤال عن قوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١] مع الجواب ما مر. وباقى الكلام واضح.

قوله فى الجواب عن الوجه الأول: «هب أن المخالفة فى الشرع عبارة عن عدم الإتيان، ولكن الشرع نقلها إلى عدم [١٢٢/أ] الإتيان بمثل فعل الغير، إذا كان واجباً».

فيه بحث هو: أن لقائل أن يقول: ليس الأمر كذلك:

أما أولاً: فلأنه يلزم النقل؛ وهو على خلاف الأصل.

(١) سقط فى «ب، ز».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب، ز»: لازمه.

(٤) فى «أ»: ما ترى.

(٥) فى «أ»: اتصال، وفى «ب»: وايضال.

(٦) فى «أ»: الأفعال.

(٧) فى «ب، ز»: أو المعقول.

وأما ثانيًا: فلأنه يستلزم ما ذكره: إما الاشتراك، أو المجاز؛ وهما على خلاف الأصل. واعلم: أن هذا البحث لا يفسد<sup>(١)</sup> به جواب المصنّف عن هذا الوجه؛ فإنه ذكر أجوبة متعددة عنها؛ فلم يتعين الذى أوردنا عليه الإشكال، جوابًا عن هذا الوجه.

أما قوله: «المخالفة عبارة عن عدم الإتيان بمثل فعله، إذا كان الإتيان واجبًا»، دليله فعل الحائض؛ وقد ذكرنا هذا فى تفسير الألفاظ المستعملة فى هذا الباب.

وأما قوله: «فإذا بينا ذلك بهذا، لزم الدور». والدليل على لزوم الدور: وذلك لأن المخالفة لما كانت عبارة عن ترك مثل فعله ﷺ إذا كان ذلك الفعل واجبًا علينا، فتوقف مخالفته ﷺ على وجوبه علينا، ويتوقف وجوبه علينا على المخالفة؛ وذلك دور باطل.

وأما قوله: «يشترط المساواة فى الكيفية» - فالمراد بالكيفية: الوجوب، والندب، والإباحة.

أما قوله: الطاعة هى: «الإتيان بالمأمور»<sup>(٢)</sup> لا بد من اعتبار قيد زائد على ما ذكره.

فنقول: الطاعة فى الأوامر تصدق على من أتى بالمأمور على الوجه الذى أمر به.

وفى المناهى: عن تارك ما نهى عنه امتثالاً؛ بمعنى أن المنتهى على الوجه المذكور يسمى مطيعاً؛ وكذلك المؤتمر<sup>(٣)</sup> الممثل.

فالطاعة - عندنا - عبارة عن: موافقة الأمر والنهى؛ على الوجه المذكور.

والمأمور - عندنا - هو متعلق الطلب، والطلب مغاير للإرادة عندنا.

وعند المعتزلة: [الطلب]<sup>(٤)</sup> هو الإرادة، فكل مأمور مطلوب، والطلب هو الإرادة،

عند المعتزلة، وغيرها عند الأشاعرة.

وقد تقدم فى «كتاب الأوامر» هذا الكلام مبسوطاً. والجواب عن الإجماع: هو أننا لا نسلم أنهم فعلوا شيئاً على سبيل الوجوب، مستدلين على وجوبه بمجرد فعله من غير علم بكيفيته، وما ذكروه ليس دليلاً على هذا. وبه يندفع جميع ما استدلوا به على الإجماع، بعد تسليم أن هذه المسألة ظنية. وإذا [١٢٢/ب] تأمل الناظر تحرير المنع الذى ذكرناه، علم أنه يندفع ما ذكره من دعوى الإجماع.

(١) فى «أ»: لا يستفد.

(٢) فى «ب»: أو بالمأمور.

(٣) فى «أ»: المؤتمر.

(٤) سقط فى «أ».

والجواب عما احتجوا به من الإجماع: منع الإجماع، وهو: أنهم فعلوا شيئاً على سبيل الندب، بنفس فعله ﷺ، فيحتاج المدعى أن ينقل فعلهم الشيء على وجه الندب، واستدلالهم على ندييته بنفس فعله ﷺ، والمقام الثانى يمنع؛ ولأنه مساعد لهم على النقل. وباقى الكلام ظاهر غنى عن الشرح.

تنبیه: قيل: إنه ﷺ إنما خلع الخاتم<sup>(١)</sup>؛ لأنه حرم لبسه؛ لأنه كان من الذهب؛ فحرم فى تلك الحالة.

واعلم: أن أقرب المذاهب، ما اختاره إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>؛ وهو المنقول عن الشافعى. (رضى الله عنه) والله أعلم بالصواب.

### قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة:

قَالَ جَمَاهِيرُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُعْتَزَلَةِ: التَّأَسَّى بِهِ وَاجِبٌ، وَمَعْنَاهُ: أَنَّا إِذَا عَلِمْنَا: أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ - فَعَلَ فِعْلاً عَلَى وَجْهِ الْوُجُوبِ - فَقَدْ تَعَبَّدْنَا أَنْ نَفْعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْوُجُوبِ، وَإِنْ عَلِمْنَا: أَنَّهُ تَنَفَّلَ بِهِ - كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِالتَّنَفُّلِ بِهِ، وَإِنْ عَلِمْنَا: أَنَّهُ فَعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْإِبَاحَةِ - كُنَّا مُتَعَبِّدِينَ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِهِ لَنَا، وَجَازَ لَنَا أَنْ نَفْعَلَهُ.

وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ خَلَادٍ - مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ -: نَحْنُ مُتَعَبِّدُونَ بِالتَّأَسَّى بِهِ فِى الْعِبَادَاتِ دُونَ غَيْرِهَا؛ كَالْمُنَاكِحَاتِ، وَالْمُعَامَلَاتِ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ فِى الْكُلِّ. وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ: بِالْقُرْآنِ، وَالْإِجْمَاعِ:

أَمَّا الْقُرْآنُ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ وَالتَّأَسَّى بِالْغَيْرِ فِى أَفْعَالِهِ هُوَ أَنْ يُفْعَلَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِى فَعَلَ ذَلِكَ الْغَيْرُ، وَلَمْ يُفَرِّقِ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ أَفْعَالِ الرَّسُولِ ﷺ - إِذَا كَانَتْ مُبَاحَةً، أَوْ لَمْ تَكُنْ مُبَاحَةً.

(١) أخرجه البخارى (١٠ / ٣٢٨) كتاب اللباس: باب خواتيم الذهب (٥٨٦٥) وباب خاتم الفضة حديث (٥٨٦٦، ٥٨٦٧) ومسلم (٣ / ١٦٥٥) كتاب اللباس والزينة: باب تحريم خاتم الذهب على الرجال حديث (٥٣ / ٢٠٩١) وأبو داود (٢ / ٤٨٩) كتاب الخاتم: باب ما جاء فى اتخاذ الخاتم حديث (٤٢١٨) والنسائى (٨ / ١٩٥) كتاب اللباس والزينة باب ترك الخاتم وترك لبسه حديث (٥٢٩٠) والترمذى (٤ / ٢٢٧ - ٢٢٨) كتاب اللباس: باب ما جاء فى لبس الخاتم فى اليمين حديث (١٧٤١) من حديث ابن عمر أن النبى ﷺ صنع خاتماً من ذهب ففتحتم به فى يمينه ثم جلس على المنبر فقال: إنى كنت قد اتخذت هذا الخاتم فى يمينى ثم نبذته ونبذ الناس خواتيمهم. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

(٢) ينظر: البرهان (١ / ٤٩١).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] - أَمْرٌ بِالِاتِّبَاعِ؛ فَيَجِبُ.

أَمَّا الإِجْمَاعُ - فَهُوَ: «أَنَّ السَّلْفَ رَجَعُوا إِلَى أَزْوَاجِهِ فِي قُبْلَةِ الصَّائِمِ»، وَفِي أَنْ «مَنْ أَصْبَحَ حُبْنًا، لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ»، وَ «فِي تَزْوِجِ النَّبِيِّ - ﷺ - مِيمُونَةٌ، وَهُوَ حَرَامٌ» وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَفْعَالَهُ: لِأَبَدٍ مِنْ أَنْ يُمْتَلَّ فِيهَا طَرِيقُهُ.

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ عَلَى الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ: الْآيَةُ تَقْتَضِي التَّاسِّيَ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: «لَكَ فِي الدَّارِ تَوْبٌ حَسَنٌ» - يُفِيدُ تَوْبًا وَاحِدًا.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا إِنْ ثَبَتَ - تَمَّ غَرَضُنَا مِنَ التَّعَبُّدِ بِالتَّاسِّيِ بِهِ - ﷺ - فِي الْجُمْلَةِ.

وَأَيْضًا: فَالآيَةُ تُفِيدُ إِطْلَاقَ كَوْنِ النَّبِيِّ - ﷺ - أَسْوَةً حَسَنَةً لَنَا، وَلَا يُطْلَقُ وَصْفُ الْإِنْسَانِ بِأَنَّهُ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِزَيْدٍ؛ إِذَا لَمْ يَحْزُرْ لِزَيْدٍ أَنْ يَتَّبِعَهُ إِلَّا فِي فِعْلٍ وَاحِدٍ؛ وَإِنَّمَا يُطْلَقُ ذَلِكَ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ قُدْوَةً لِزَيْدٍ يَقْتَدِي بِهِ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا؛ إِلَّا مَا خَصَّهُ الدَّلِيلُ»:

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ أَحَدًا لَا يَنَازِعُ فِي التَّاسِّيِ بِهِ - ﷺ - فِي الْجُمْلَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، وَ«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» - فَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى وَقُوعِ التَّاسِّيِ بِهِ هَهُنَا؛ وَالْآيَةُ مَا دَلَّتْ إِلَّا عَلَى الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ؛ فَكَانَ التَّاسِّيُ بِهِ - ﷺ - فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - كَافِيًا فِي الْعَمَلِ بِالْآيَةِ؛ لِأَسِيمًا - وَالْآيَةُ إِنَّمَا وَرَدَتْ عَلَى صِيغَةِ الْإِخْبَارِ عَمَّا مَضَى، وَذَلِكَ يَكْفِي فِيهِ وَقُوعُ التَّاسِّيِ بِهِ فِيمَا مَضَى.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِهِ: أَنَّهُ لَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْأَسْوَةِ عَلَيْهِ - إِلَّا إِذَا كَانَ أَسْوَةً فِي كُلِّ شَيْءٍ -: فَهَذَا مَمْنُوعٌ؛ ثُمَّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهِ وَجْهَانِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ مَنْ تَعَلَّمَ مِنْ إِنْسَانٍ نَوْعًا وَاحِدًا مِنَ الْعِلْمِ - يُقَالُ لَهُ: «إِنَّ لَكَ فِي فُلَانٍ أَسْوَةً حَسَنَةً».

الثَّانِي: وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: «لَكَ فِي فُلَانٍ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ»، وَيُقَالُ: «لَكَ فِي فُلَانٍ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي هَذَا الشَّيْءِ، دُونَ ذَلِكَ»؛ وَلَوْ اقْتَضَى اللَّفْظُ الْعُمُومَ - لَكَانَ الْأَوَّلُ تَكَرُّرًا، وَالثَّانِي نَقْضًا.

وَإِنْ أَرَدْتَ أَنَّهُ يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْأَسْوَةِ، إِذَا كَانَ أَسْوَةً فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ - فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّهُ - ﷺ - عِنْدَنَا أَسْوَةٌ لَنَا فِي أَقْوَالِهِ، وَفِي كَثِيرٍ مِنْ أَفْعَالِهِ الَّتِي أَمَرْنَا



بالاقتداء به فيها؛ كقولِه - ﷺ - : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، وَ «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ».

وَالجَوَابُ عَنِ الحُجَّةِ الثَّانِيَةِ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] - مُطْلَقٌ فِي الإِتْبَاعِ؛ فَلَا يُفِيدُ العُمُومَ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الإِتْبَاعَاتِ وَالْأَمْرِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ؛ فَلَا يُفِيدُ العُمُومَ فِي كُلِّ الأَزْمِنَةِ.

فَإِنَّ قُلْتُ: «تَرْتِيبُ الحُكْمِ عَلَى الإِسْمِ - يُشْعِرُ بِأَنَّ المُسَمَّى عِلَّةٌ لِذَلِكَ الحُكْمِ، فَما هِيَ المُتَابَعَةُ عِلَّةٌ لِلْأَمْرِ بِهَا»:

قُلْتُ: فَعَلَى هَذَا: لَوْ قَالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «اسْتَقِنِي» - يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا لَهُ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ السَّقْنِي فِي كُلِّ الأَزْمِنَةِ، وَلَوْ قَالَ لَهُ: «قُمْ» - يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا لَهُ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ القِيَامِ فِي كُلِّ الأَزْمِنَةِ، وَفِي هَذِهِ الأَمْثَلَةِ كَثْرَةٌ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ كَافٍ فِي إِفْسَادِ مَا قَالُوا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَأَمَّا الإِجْمَاعُ - فَقَدْ سَبَقَ الكَلَامُ عَلَيْهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثالثة (١)

قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: التأسى [به] (٢) واجب، ومعناه: أنا إذا علمنا أن الرسول ﷺ فعل فعلا على وجه الوجوب - كنا متعبدين أن نفعله (٣) على وجه الوجوب... إلى آخرها.

اعلم: أن أبا الحسين البصرى قال فى «معتمده» (٤) «أما إذا علمت أنه ﷺ فعل فعلا على سبيل الوجوب - فقد تعبدنا على أن [نفعله] على سبيل الوجوب.

وإن علمنا أنه تنفل به، كنا متعبدين بالتنفل به، وإن علمنا أنه فعله على وجه الإباحة، كنا متعبدين باعتقاد إباحته [لنا] (٥)، وجزاز لنا فعله، وتركه.

وقال أبو على بن خلاد: إنا متعبدون بالتأسى به فى العبادات دون غيرها؛ كالنكاح، وما أشبهها. واختار التأسى به مطلقاً على التفسير المذكور.

(١) قال القرافى: قلت: هذه المسألة فى غاية الالتباس بالتي قبلها؛ لأن المعنى بدلالة الفعل على الوجوب: أنه يجب علينا التأسى به. ينظر: النفائس (٥/٣٣٤).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: أن يفعلوا.

(٤) ينظر المعتمد (١/٣٥٣، ٣٥٤)

(٥) المثبت من المعتمد.

وقال ابن برهان<sup>(١)</sup>: ليس في الفعل<sup>(٢)</sup> ما يدل على سبيل ما فعله ﷺ. وقالت المعتزلة: يجب التأسى به عقلاً. واعلم: أن أبا الحسين ذكره في «معتمده»؛ أنه لا يجوز أن يعلم وجوب مثل ما فعله علينا.

قال ابن برهان<sup>(٣)</sup>: يجوز التأسى برسول الله ﷺ إلا فيما خصه الدليل أنه من خصائصه ﷺ.

وقال أبو علي بن خيران: يجب<sup>(٤)</sup> التأسى به، إلا في القبيل الذي علم اختصاصه به؛ كالمناكح؛ فإن التأسى به غير ممكن، ولا جائز.

هذا اللفظ في كتابه الموسوم بـ «الوصول إلى علم الأصول». وظنى أن نسبة هذا المذهب إلى أبي علي بن خيران - سهو من الناسخ، واختياره جواز الاقتداء به مطلقاً، إلا فيما علم أنه من خصائصه.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup>: «إذا فعل النبي ﷺ فعلاً، ولم يكن بياناً [١٢٣/أ] لخطاب سابق، ولا قام الدليل على أنه من خصائصه، وعُلِمَتْ [لنا]<sup>(٦)</sup> صفته من الوجوب، أو الندب، أو الإباحة: فمعظم الأئمة من الفقهاء والمتكلمين [متفقون]<sup>(٧)</sup> على أننا<sup>(٨)</sup> متعبدون بالتأسى به في فعله؛ واجباً كان، أو مندوباً، أو مباحاً.

ومنهم من منع [من]<sup>(٩)</sup> ذلك مطلقاً. ومنهم من فصل؛ كأبي علي بن خلاد؛ فإنه قال: التأسى به في العبادات دون غيرها. والمختار مذهب الجمهور.

قال ابن الحاجب<sup>(١٠)</sup>: ما كان من الجبلة؛<sup>(١١)</sup> كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب

(١) ينظر: الوصول (١/٣٦٧).

(٢) في «ب»: القيد.

(٣) ينظر: الوصول (١/٣٦٩).

(٤) في جميع النسخ: يجوز، والصواب كما أثبتنا. وينظر: الأصول (١/٣٦٩)، والمسودة (١٨٧)، والنفائس (٥/٢٣٣٥).

(٥) ينظر: الإحكام (١/١٧٠).

(٦) المثبت من الأحكام.

(٧) سقط في «ب».

(٨) في «ب، ز»: أنه.

(٩) المثبت من الأحكام.

(١٠) ينظر: المنتهى (ص ٤٨).

(١١) في «ب»: الجبلة.

- فمباح له، ولأمتة بالاتفاق. وما ثبت له من خصائصه، فلا تسوية بالاتفاق، وما سواهما: إن عرف أنه بيان لقول آخر من سنة: [إما بنصه - عليه السلام - على ذلك وتعريفه لنا، أو بغير ذلك من الأدلة]؛ كقوله: (١) ﷺ «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»؛ (٢) وكوقوعه بعد إجمال، أو إطلاق، أو عموم؛ كالقطع من الكوع، والغسل إلى المرافق، واعتبر اتفاقاً. وما سواه إن (٣) علمت صفة من وجوب، أو نذب، أو إباحة - فالجمهور [على] (٤) أن أمتة مثله.

وقال أبو على بن خلاد: فى العبادات خاصة (٥). وقيل: كل ما يعلم وما [لم] (٦) يعلم فأربعة (٧): الوجوب، والنذب، والإباحة، والوقف.

ونقل أبو الخطَّاب الحنبلى: مذهب الجمهور، وقول أبى على بن خلاد، ونقل مما لم يعلم [صفته] (٨) الإيجاب، والاستحباب، والوقف، ونقل الاستحباب عن أصحاب أبى حنيفة.

اعلم: أن صاحب «المعتمد» اختار الوجوب، وتمسك بما ذكره المصنف، وأورد على نفسه ما ذكره المصنف من كون هذه الألفاظ المتمسك بها من القرآن مطلقة، وأجاب عنه بما ذكره المصنف.

(١) فى «ب»: لقوله:

(٢) أخرجه أحمد (٣/٣١٨)، ومسلم (٢/٩٤٣): كتاب الحج. باب استحباب رمى جمرة العقبة يوم النحر، الحديث (٣١٠/١٢٩٧)، وأبو داود (٢/٤٥٩): كتاب المناسك: باب فى رمى الجمار الحديث (١٩٨٠)، والنسائى (٥/٢٧٠): كتاب المناسك: باب الركوب إلى الجمار واستغلال الحرم، وابن ماجه (٢/١٠٠٦): كتاب المناسك: باب الوقوف بجمع حديث (٣/٣٢٠) والترمذى: (٤/٢٧٧ - ٢٧٨)، وأبو يعلى (٤/١١١)، رقم (٢١٤٧) وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. من حديث جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمى على راحلته؛ يعنى يوم النحر، وهو يقول: «لتأخذوا مناسككم [فإنى] لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه». ولفظ النسائى: يا أيها الناس خذوا مناسككم.

(٣) فى «ب»: فإن.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) ينظر العضد (١/٢٣).

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى المختصر: وقيل كما لم تعلم، وإن لم تعلم فالوجوب.

(٨) فى «أ»: صنعته.

ثم إن المصنف ما اختار أجوبته وزيفها بقوله: ولقائل أن يقول: الدليل الأول يفيد التأسى به مرة واحدة؛ لأنه مطلق؛ وهو وارد على الدليل الثاني، وقد أورده المصنف، والإيراد صحيح، ولا جواب له. والعمدة في المسألة الإجماع.

أما قوله: «ترتيب الحكم على الاسم يشعر بالعلية» - فمعناه أنه رتب الأمر على الاتباع؛ فيلزم وجوب كل الاتباع.

بيان الأول: أنه رتب الأمر على الاتباع، أى: أمر به؛ وذلك يشعر بأنه<sup>(١)</sup> أمر به؛ لكونه اتباعاً.

بيان الثانى: ظاهر، والمقام الأول ممتنع، ولا<sup>(٢)</sup> دليل عليه. والمصنف اقتصر على النقص، ويجب أن يمنع أولاً - ثم ينقض ثانياً. وما ذكرناه<sup>(٣)</sup> ضَعَّفَ ما ذكره المصنف فى دعوى العموم فى قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾ [الحشر: ٢]. وليس من هذا الباب ترتيب الحكم على الاسم المشتق؛ كقوله: «أكرم العالم، وأهن الجاهل»؛ فإن تلك القاعدة الصحيحة؛ وهى إشعار الصيغة [١٢٣/ب] بأن إكرام العالم لعلمه، ولا يتأتى سلوك تلك الطريقة ههنا، ووزان هذه الطريقة أن يقال: إنما أمرنا بإكرام العالم؛ لكونه إكراماً، [فيكرر]<sup>(٤)</sup> إكرامه.

واعلم: أنه يمكن أن يقال: [قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ...﴾ [الأنعام: ١٥٥] أمر باتباع النبى ﷺ؛ فيكون اتباع النبى ﷺ مأموراً به؛ لكونه<sup>(٦)</sup> نبياً، لأن ترتيب الحكم على الاسم المشتق يشعر بالعلية؛ لأن النبى ﷺ اسم مشتق، ويلزم من ذلك أن يكون كل ما هو اتباع النبى أو الرسول مأموراً به؛ فيجب سائر أنواع الاتباع.

وهذا التوجيه فى المثال المشهور؛ وهو قولهم: «أكرم العالم»؛ وهى طريقة جيدة - يمكن تقريرها، ولا يرد عليها ما أورده المصنف على الأولى، ويدل على أن كل اتباع النبى ﷺ واجب الاتباع إلا فيما خصه الدليل.

\* \* \*

(١) فى «أ»: أنه.

(٢) فى «أ»: فلا.

(٣) فى «ب»: ذكرنا.

(٤) فى «أ»: فكرر.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ب»: بكونه.

## القِسْمُ الثَّانِي فِي التَّفْرِيعِ عَلَى وُجُوبِ النَّاسِي

قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

لَمَّا عَرَفْتُ: أَنَّ النَّاسِيَّ مُطَابِقَةٌ فِعْلُ الْمُنَاسِي بِهِ؛ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي وَقَعَ فِعْلُهُ عَلَيْهِ - وَجَبَ مَعْرِفَةَ الْوَجْهِ الَّذِي يَقَعُ عَلَيْهِ فِعْلُ الرَّسُولِ ﷺ - هُوَ ثَلَاثَةٌ: الْإِبَاحَةُ، وَالنَّدْبُ، وَالْوُجُوبُ: أَمَّا الْإِبَاحَةُ، فَتُعْرَفُ بِطُرُقٍ أَرْبَعَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يُنَصَّ الرَّسُولُ ﷺ - عَلَى أَنَّهُ مُبَاحٌ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَقَعَ امْتِثَالًا لِآيَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْإِبَاحَةِ.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَقَعَ بَيَانًا لِآيَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْإِبَاحَةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُذْنِبُ - ثَبَتَ أَنَّهُ لَا حَرَجَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَلَا فِي تَرْكِهِ، وَانْتَفَى الْوُجُوبُ وَالنَّدْبُ بِالْبَقَاءِ عَلَى الْأَصْلِ؛ فَحِينَئِذٍ يُعْرَفُ كَوْنُهُ مُبَاحًا.

وَأَمَّا النَّدْبُ: فَيُعْرَفُ بِتِلْكَ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى، مَعَ أَرْبَعَةٍ أُخْرَى:

أَحَدُهَا: أَنْ يُعْلَمَ مِنْ قَصْدِهِ ﷺ - أَنَّهُ قَصَدَ الْقُرْبَةَ بِذَلِكَ الْفِعْلِ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهُ رَاجِحُ الْوُجُودِ، ثُمَّ نَعْرِفُ انْتِفَاءَ الْوُجُوبِ بِحُكْمِ الْإِسْتِصْحَابِ؛ فَيَثْبُتُ النَّدْبُ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يُنَصَّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مُخَيَّرًا بَيْنَ مَا فَعَلَ، وَبَيْنَ فِعْلِ مَا ثَبَتَ أَنَّهُ نَدْبٌ؛ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ لَا يَقَعُ بَيْنَ النَّدْبِ، وَبَيْنَ مَا لَيْسَ بِنَدْبٍ.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَقَعَ قَضَاءٌ لِعِبَادَةٍ كَانَتْ مَنْدُوبَةً.

وَرَابِعُهَا: أَنْ يُدَاوِمَ عَلَى الْفِعْلِ، ثُمَّ يُخِلَّ بِهِ مِنْ غَيْرِ نَسْخٍ؛ فَتَكُونُ إِدَامَتُهُ ﷺ - دَلِيلًا عَلَى كَوْنِهِ طَاعَةً، وَإِخْلَالُهُ بِهِ مِنْ غَيْرِ نَسْخٍ - دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ الْوُجُوبِ.

وَأَمَّا الْوُجُوبُ: فَيُعْرَفُ بِتِلْكَ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى، مَعَ خَمْسَةٍ أُخْرَى:

أَحَدُهَا: الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مُخَيَّرًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ فِعْلِ آخَرَ، قَدْ ثَبَتَ وَجُوبُهُ؛ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ لَا يَقَعُ بَيْنَ الْوَاجِبِ، وَبَيْنَ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ قَضَاءً لِعِبَادَةٍ قَدْ نَبَتَ وَجُوبُهَا.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ وَقُوعُهُ مَعَ أَمَارَةٍ، قَدْ تَقَرَّرَ فِي الشَّرِيعَةِ: أَنَّهَا أَمَارَةٌ الْوَجُوبِ؛ كَالصَّلَاةِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ.

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَكُونَ جَزَاءً لِشَرْطٍ، فَوَجِبَ؛ كَفِعْلِ مَا وَجِبَ بِالنَّذْرِ.

وَخَامِسُهَا: أَنْ يَكُونَ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لَمْ يَجْزِ؛ كَالْجَمْعِ بَيْنَ رُكُوعَيْنِ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ.

الشرح: تنبيهان: الأول: أن قوله في «المحصول»: القسم الثاني: في التفريع على وجوب التأسي لا أول له، فلم يسبقه في «المحصول» ذكر القسم الأول، ويأتي بعده القسم الثالث<sup>(١)</sup>. وكأنه - والله أعلم - كان في نفسه ترتيب الكلام في الأفعال على أقسام: الأول: الكلام في الأفعال؛ فسقط من كتابه ذكر الأول نسياناً. وذكر صاحب «التحصيل»: التفريع، ولم يذكر القسم الثاني. وأما صاحب «الحاصل»: فلم يذكر الأقسام، بل رتب الكلام في الأفعال على مسائل.

التنبيه الثاني: اعلم: أنه قال المصنف في الطرق التي تعلم الوجوب: «ورابعها أن يكون جزاء الشرط: فوجب كفعل وجب نذره» وقوله: «وجب نذره» ليس بجد، بل الصواب: «ما وجب نذره»، وربما سقط ذلك من الناسخ، والله أعلم بالصواب.

تنبيه: التخصيص والنسخ في الحقيقة إنما لحقا ما دل على أن ذلك الفعل لازم لغيره، وأنه لازم له في مستقبل الأوقات. وإنما يقال: «إن ذلك الفعل قد لحقه النسخ»؛ بمعنى: أنه قد زال. التعبد بمثله، و«أن التخصيص قد لحقه» على معنى: أن بعض المكلفين لا يلزمه مثله، والله أعلم. ا.هـ.

قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

فِي الْفِعْلِ، إِذَا عَارِضُهُ مُعَارِضٌ مِنْهُ ﷺ فَهَوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَوْلًا، أَوْ فِعْلًا:

أَمَّا الْقَوْلُ: فِيمَا أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمُتَقَدِّمَ هُوَ الْقَوْلُ أَوْ الْفِعْلُ، أَوْ لَا يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا: أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ هُوَ الْقَوْلُ - فَالْفِعْلُ الْمُعَارِضُ لَهُ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ عَقِيْبُهُ، أَوْ مُتْرَاخِيًا عَنْهُ:

١٦٩ ..... فى التفریع على وجوب التأسى  
فَإِنْ كَانَ مُتَعَقِّبًا: فَمَا أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ مُتَنَوِّلاً لَهُ خَاصَّةً، أَوْ لِأُمَّتِهِ خَاصَّةً، أَوْ لَهُ وَلَهُمْ  
مَعًا: لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ خَاصَّةً؛ إِلَّا عَلَى قَوْلٍ مَنْ يُحَوِّزُ نَسْخَ الشَّيْءِ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِهِ.

وَإِنْ تَنَاوَلَ أُمَّتَهُ خَاصَّةً - وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى الْقَوْلِ دُونَ الْفِعْلِ؛ وَإِلَّا - كَانَ الْقَوْلُ لَعْوًا،  
وَلَا يَلْغُو الْفِعْلُ؛ لِأَنَّ حُكْمَهُ ثَابِتٌ فِي الرَّسُولِ ﷺ.

وَإِنْ كَانَ الْخِطَابُ يَعْمُهُ وَإِبَاهُمْ - دَلَّ فِعْلُهُ عَلَى أَنَّهُ مَخْصُوصٌ مِنَ الْقَوْلِ، وَأُمَّتُهُ دَاخِلَةٌ  
فِيهِ لَا مَحَالَةَ.

وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مُتَرَاخِيًا عَنِ الْقَوْلِ: فَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ عَامًّا لَنَا وَلَهُ - صَارَ مُقْتَضَاهُ  
مَنْسُوخًا عَنَّا وَعَنْهُ، وَإِنْ تَنَاوَلْنَا دُونَهُ - كَانَ نَسْخًا عَنَّا دُونَهُ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ، وَإِنْ  
تَنَاوَلْهُ دُونَنَا - كَانَ مَنْسُوخًا عَنْهُ دُونَنَا، ثُمَّ يَلْزِمُنَا مِثْلُ فِعْلِهِ؛ لِوُجُوبِ التَّأْسَى بِهِ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ هُوَ الْفِعْلُ - فَالْقَوْلُ الْمَعَارِضُ لَهُ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ عَقِيْبَهُ،  
أَوْ مُتَرَاخِيًا عَنْهُ:

فَإِنْ كَانَ مُتَعَقِّبًا: فَمَا أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ مُتَنَوِّلاً لَهُ خَاصَّةً، أَوْ لِأُمَّتِهِ خَاصَّةً، أَوْ عَامًّا فِيهِ  
وَفِيهِمْ: فَإِنْ كَانَ مُتَنَوِّلاً لَهُ خَاصَّةً - وَقَدْ كَانَ الْفِعْلُ الْمُتَقَدِّمُ دَالًّا عَلَى لُزُومِ مِثْلِهِ لِكُلِّ  
مُكَلَّفٍ فِي الْمُسْتَقْبَلِ -: فَيَصِيرُ ذَلِكَ الْقَوْلُ الْمُخْتَصُّ بِهِ - مُخْصَصًا لَهُ عَنِ ذَلِكَ الْعُمُومِ.  
وَإِنْ كَانَ مُتَنَوِّلاً لِأُمَّتِهِ خَاصَّةً - دَلَّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْفِعْلِ مُخْتَصٌّ بِهِ، دُونَ أُمَّتِهِ وَإِنْ كَانَ  
عَامًّا فِيهِ وَفِيهِمْ - دَلَّ عَلَى سُقُوطِ حُكْمِ الْفِعْلِ عَنْهُ وَعَنْهُمْ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْقَوْلُ مُتَرَاخِيًا عَنِ الْفِعْلِ: فَإِنْ كَانَ مُتَنَوِّلاً لَهُ وَلِأُمَّتِهِ - فَيَكُونُ الْقَوْلُ  
نَاسِخًا لِحُكْمِ الْفِعْلِ عَنْهُ، وَعَنْ أُمَّتِهِ. وَإِنْ كَانَ يَتَنَاوَلُ أُمَّتَهُ دُونَهُ - فَيَكُونُ مَنْسُوخًا عَنْهُمْ  
دُونَهُ. وَإِنْ كَانَ يَتَنَاوَلُهُ دُونَ أُمَّتِهِ - فَيَكُونُ مَنْسُوخًا عَنْهُ، دُونَ أُمَّتِهِ.

الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: إِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَقَدُّمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرَ؛ فَهَهُنَا: يُقَدِّمُ الْقَوْلُ عَلَى الْفِعْلِ؛  
وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْقَوْلَ أَقْوَى مِنَ الْفِعْلِ، وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْقَوْلَ أَقْوَى»؛ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْقَوْلِ تَسْتَعْنِي عَنِ الْفِعْلِ، وَدَلَالََةُ الْفِعْلِ لَا  
تَسْتَعْنِي عَنِ الْقَوْلِ؛ وَالْمُسْتَعْنَى أَقْوَى مِنَ الْمُحْتَاجِ.

وَالثَّانِي: أَنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّ الْقَوْلَ قَدْ تَنَاوَلْنَا.

وَأَمَّا الْفِعْلُ: فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَتَأَخَّرَ - كَانَ مُتَنَاوِلًا لَنَا، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَتَقَدَّمَ - لَا يَتَنَاوَلُنَا؛ فَكَوْنُ الْقَوْلِ مُتَنَاوِلًا لَنَا - مَعْلُومٌ، وَكَوْنُ الْفِعْلِ مُتَنَاوِلًا لَنَا - مَشْكُوكٌ؛ وَالْمَعْلُومُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَشْكُوكِ.

فَرَعٌ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ، وَاسْتِدْبَارِهَا فِي قَضَاءِ الْحَاجَةِ، ثُمَّ جَلَسَ فِي الْبُيُوتِ؛ لِقَضَاءِ الْحَاجَةِ، مُسْتَقْبِلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ»: فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: أَنَّ نَهْيَهُ مَخْصُوصٌ بِفِعْلِهِ فِي الصَّحْرَاءِ؛ حَتَّى يَجُوزَ اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ وَاسْتِدْبَارُهَا فِي الْبُيُوتِ لِكُلِّ أَحَدٍ.

وَعِنْدَ الْكَرْحِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: يَجِبُ إِجْرَاءُ النَّهْيِ عَلَى إِطْلَاقِهِ فِي الصَّحْرَاءِ وَالْبُنْيَانِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ مِنْ خَوَاصِّ الرَّسُولِ ﷺ. وَتَوَقَّفَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ فِي الْمَسْأَلَةِ. وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: أَنَّ النَّهْيَ عَامٌّ، وَمَجْمُوعَ الدَّلِيلِ الَّذِي يُوجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الرَّسُولُ - ﷺ - مَعَ كَوْنِهِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ فِي الْبُنْيَانِ عِنْدَ قَضَاءِ الْحَاجَةِ -: أَحْصُ مِنْ ذَلِكَ النَّهْيِ، وَالْخَاصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْعَامِّ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِالتَّخْصِيسِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. أَمَّا إِذَا كَانَ الْمَعَارِضُ لِلْفِعْلِ فِعْلًا آخَرَ - فَذَلِكَ عَلَى وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنْ يَفْعَلَ الرَّسُولُ - ﷺ - فِعْلًا، يُعْلَمُ بِالدَّلِيلِ أَنَّ غَيْرَهُ مُكَلَّفٌ بِهِ، ثُمَّ نَرَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ قَدْ أَقْرَبَ بَعْضَ النَّاسِ عَلَى فِعْلِ ضِدِّهِ؛ فَנَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ مِنْهُ.

الثَّانِي: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَلْزَمُ أَمْثَالَهُ الرَّسُولَ - ﷺ - فِي مِثْلِ تِلْكَ الْأَوْقَاتِ؛ مَا لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ نَاسِخٌ، ثُمَّ يَفْعَلُ - ﷺ - ضِدَّهُ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ فَنَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ قَدْ نَسِخَ عَنْهُ.

الشرح: «المسألة الثانية: في الفعل إذا عارضه معارض منه - ﷺ - إما أن يكون قولاً أو فعلاً.... إلى آخرها. قال رضى الله عنه: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صاحب المعتمد» (١). قال: «قوله وفعله ﷺ إذا تعارضا، لم يخل: إما أن يتعارضا من كل وجه، أو من وجه دون وجه، فإن تعارضا من كل وجه، لم يخل: إما أن نعلم تقدم أحدهما على الآخر، أو لا نعلم» (٢) [ذلك: فإن علمناه، لم يخل: إما أن نعلم تقدم الفعل أو تقدم القول. (٣): فإن علم تقدم الفعل؛ نحو: أن يصلى النبي ﷺ إلى بيت المقدس،] ونعلم أن

(١) ينظر: المعتمد (١/٣٥٩، ٣٦٠).

(٢) في «ب»: يعلم.

(٣) المثبت من المعتمد.



حكم غيره حكمه فى ذلك، ما لم يمنع مانع، ويقول بعد ذلك: الصلاة إلى بيت المقدس<sup>(١)</sup> غير جائزة؛ فإن ورد القول عقيب الفعل، كان هو - عليه السلام - مخصوصاً من ذلك القول، ويجب أن يكون ذلك القول متناولاً لغيره، وإلا لم يكن للقول فائدة، ولا يجوز أن يكون [قوله متناولاً له ﷺ، ويكون<sup>(٢)</sup> نسخاً [١٢٤] للفعل عنه؛ لأنه إنما يكون نسخاً للفعل عنه<sup>(٣)</sup>] إذا دل على وجوب استمرار مثله فى المستقبل عليه، ولو كان كذلك، لم يجوز أن يدلنا عقيبته على أنه منسوخ عنه؛ لأن ذلك نسخ للشىء قبل وقت فعله.

وإن كان القول متراخياً، فقد ناقض وقت الفعل مرة أخرى. وإن كان [القول]<sup>(٤)</sup> يتناولنا وإياه، كان ناسخاً للفعل عنا وعنه. وإن كان يتناوله وحده، كان نسخاً عنه وحده. [وإن كان يتناولنا فقط، كان نسخاً عنا فقط.<sup>(٥)</sup> وإن كان قوله متقدماً على فعله، فقد اختار ما ذكره فى «المحصل» وتركناه طلباً للإيجاز.

واختار فيما إذا لم يعلم<sup>(٦)</sup> تقدم أحدهما على الآخر: التعلق بالقول دون الفعل؛ وهو بعينه اختيار صاحب «المحصل».

وأما إذا تعارض فعله وقوله ﷺ من وجه دون وجه: فمثاله: نهيه ﷺ عن استقبال القبلة، واستدبارها للغائط والبول، وجلوسه لقضاء الحاجة فى البيوت مستقبل بيت المقدس<sup>(٧)</sup>.

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) المثبت من المعتمد.

(٣) المثبت من المعتمد.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) المثبت فى المعتمد.

(٦) فى «أ»: يقدم.

(٧) أخرجه البخارى (٤٩٨/١) كتاب الطهارة: باب قبلة أهل المدينة، الحديث (٣٩٤)، ومسلم

(١/٢٢٤): كتاب الطهارة باب الاستطابة، الحديث (٢٦٤/٥٩)، وأبو داود (١٩/١): كتاب

الطهارة: باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، الحديث (٩)، والترمذى (١٣/١):

كتاب الطهارة: باب النهى عن استقبال القبلة بغائط أو بول، الحديث (٨) والنسائى (٢٣/١):

كتاب الطهارة: باب الأمر باستقبال المشرق أو المغرب عند الحاجة، وابن ماجه (١١٥/١)

كتاب الطهارة: باب النهى عن استقبال القبلة بالغائط والبول، الحديث (٣١٨). وأبو عوانة

(١/١٩٩)، وابن خزيمة (٥٧)، وابن حبان (١٤١٤)، والشافعى فى «المسند» (١/رقم ٦٣)

والحميدى (٣٧٨)، وابن أبى شيبه (١/١٥٠)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٤/٢٣٢) =

= وابن شاهين فى «الناسخ والمنسوخ» (ص - ٨٢ - بتحقيقنا)، والطيرانى فى «الكبير» (ج/٤/٣٩٣٧، ٣٩٣٨، ٣٩٣٩، ٣٩٤٠، ٣٩٤١، ٣٩٤٢)، وأبو نعيم فى أخبار أصبهان (١/١٦٨)، وابن عبد البر فى «التمهيد» (١/٣٠٤)، والبيهقى (١/٩١)، والبغوى فى «شرح السنة» (١/٢٧٣ - بتحقيقنا) من طريق الزهرى عن عطاء بن يزيد، عن أبى أيوب به. وللحديث طريق آخر عن أبى أيوب: أخرجه الدارقطنى (١/٦٠)، والطيرانى فى «الكبير» (٤/رقم ٣٩١٧)، والخطيب (٢/٣٦٣) من طريق عمر بن ثابت عنه بلفظ: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط ولا بول، ولكن شرقوا أو غربوا». قال الألبانى فى «الإرواء» (١/٩٩): وسنده صحيح وله طريق ثالث عن أبى أيوب: أخرجه الطيرانى فى الكبير (٤/رقم ٣٩٢١)، والطحاوى (٤/٢٣٢)، من طريق عبد الرحمن بن يزيد بن جارية عنه. بلفظ: «نهانا رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة بغائط أو بول».

وفى الباب عن جماعة من الصحابة منهم: عبد الله بن الحارث بن جزء، ومعقل بن أبى الهيثم، وأبو هريرة، وسهيل بن حنيف، وسهل بن سعد، وأسامة بن زيد، ورجل من الأنصار. حديث عبد الله بن الحارث بن جزء: أخرجه ابن ماجه (١/١١٥) كتاب الطهارة: باب النهى عن استقبال القبلة بغائط وبول، حديث رقم (٣١٧) وابن أبى شيبة (١/١٥١)، وأحمد (٤/١٩٠ - ١٩١)، وابن شاهين فى الناسخ والمنسوخ (ص - ٨٣ - بتحقيقنا)، والحازمى فى «الاعتبار» (ص - ٧٣) من طرق عن الليث، عن يزيد بن أبى حبيب، عن عبد الله بن الحارث قال: أنا أول من سمع النبى ﷺ يقول: «لا يبولن أحدكم مستقبل القبلة وأنا أول من حدث الناس بذلك».

وذكره البوصيرى فى «الزوائد» (١/١٣٤) وقال: هذا إسناد صحيح وقد حكم بصحته ابن حبان، والحاكم، وأبو ذر الهروى وغيرهم ولا أعرف له علة.

حديث معقل بن أبى الهيثم: أخرجه ابن أبى شيبة (١/١٥١)، وأبو داود (١/١٩): كتاب الطهارة باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، الحديث (١٠)، وابن ماجه (١/١١٥): كتاب الطهارة: باب النهى عن استقبال القبلة بالغائط، والبول، حديث (٣١٩)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٤/٢٣٣)، وابن عبد البر فى «التمهيد» (١/٣٠٤)، والبيهقى (١/٩١) من طريق عمرو بن يحيى المازنى، حدثنا أبو زيد مولى الثعلبيين عنه بلفظ: نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة بغائط أو بول. وسنده ضعيف لجهالة أبى زيد مولى الثعلبيين. قال الحافظ فى «التقريب» (٢/٤٢٥): أبو زيد مولى بنى ثعلبة قيل اسمه الوليد مجهول

حديث أبى هريرة: أخرجه أبو داود (١/٤٩) كتاب الطهارة باب: كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، الحديث (٨)، وابن ماجه (١/١١٤): كتاب الطهارة: باب الاستنجاء بالحجارة الحديث (٣١٣)، والنسائى كتاب الطهارة: باب النهى عن الاستطابة بالروث الحديث (٤٠)، وأحمد (٢/٢٤٧، ٢٥٠) وأبو عوانة (١/٢٠٠)، والشافعى فى «المسند» (٦٤)، والحميدى (٢/٤٣٤ - ٤٣٥)، وابن خزيمة (١/٤٣ - ٤٤)، وابن حبان (١٢٨) والطحاوى فى «شرح»

وذلك يحتمل أن يكون مباحاً لكل أحد في البيوت، ويحتمل أن يكون من خواصه [،] ويحتمل أن يكون نهيه ﷺ عن استقبال القبلة واستدبارها عامّاً لأمته في البيوت والصحارى [ (١) ]، ويحتمل أن يكون خاصّاً في [الصحارى]. وقد اختلف الناس في ذلك من غير تفصيل: (٢) فعند [ (٣) الشافعي - رضى الله عنه - أنه ﷺ مخصوص بفعله. وعن أبي الحسن الأشعري: أنه ينبغي أن يجرى نهيه على إطلاقه، [ويخص فعله به] (٤) ﷺ. وعند القاضي عبد الجبار [٦/أ] التوقف.

=معانى الآثار» (٢٣٣/٤) وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (ص - ٨٣ - بتحقيقنا)، والبيهقي (١٠٢، ٩١/١) والبعغوى في «شرح السنة» (٢٧٢/١ - بتحقيقنا) من طرق عن ابن عمجلان، عن القعقاع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إنما أنا مثل الوالد أعلمكم، إذا ذهب أحدكم إلى الخلاء فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها» وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، والبعغوى. حديث سهل بن حنيف: أخرجه أحمد (٤٨٧/٣)، والداؤمي (١٣٥/١)، والحاكم (٤١٢/٣)، من طريق ابن جريج، عن عبد الكريم بن أبي المخارق، أن الوليد بن مالك أخبره، أن محمد بن قيس، مولى سهل بن حنيف أخبره، أن سهلاً أخبره أن النبي ﷺ بعثه قال: أنت رسولى إلى أهل مكة، قل: إن رسول الله ﷺ أرسلنى يقرأ عليكم السلام، ويأمركم بثلاث: لا تحلفوا بغير الله، وإذا تحلّيتم فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولا تستنجوا بعظم ولا ببعرة. وذكره الهيثمى في «المجمع» (٢٠٨/١) وقال: رواه أحمد، وفيه عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف اهـ. ينظر التقريب (٥١٦/١).

حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (٦/ رقم ٥٧٣٥)، والعقيلى فى: «الضعفاء» (١٠٣/٣ - ١٠٤) من طريق الواقدى، حدثنا عبد الحكيم بن عبد الله بن أبى فروة، عن العباس بن سهل، عن أبيه مرفوعاً بلفظ: إذا ذهب أحدكم إلى الخلاء فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها. والواقدى علة الحديث. وذكره الهيثمى فى «المجمع» (٢٠٨/١) وقال: فيه الواقدى، وهو ضعيف.

حديث أسامة بن زيد: أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (١٦٥/٤) من طريق عبد الله بن نافع عن أبيه، عن أسامة بن زيد، أن رسول الله ﷺ نهى، أن يستقبل القبلة بغائط أو بول. قال يحيى: ضعيف، وقال البخارى: فيه نظر، وقال: منكر الحديث وقال النسائى: متروك الحديث. أسند ذلك ابن عدى فى ترجمة عبد الله بن نافع فى «الكامل».

حديث الرجل من الأنصار: أخرجه مالك (١٩٣/١) رقم (٢) عن نافع، عن رجل من الأنصار، أن رسول الله ﷺ نهى، أن تستقبل القبلة لغائط، أو بول.

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) فى الأصول: مذهب. والمثبت من المعتمد.

(٣) المثبت من المعتمد.

(٤) فى الأصول: مخصوص بفعله. والمثبت من المعتمد.

قال الغزالي<sup>(١)</sup>: «لا يتصور تعارض الأفعال؛ لأن الفعلين لا بد أن يقعاً في زمانين». وقال الشيخ أبو إسحاق<sup>(٢)</sup>: «إذا تعارض الفعل والقول، فثلاثة أقوال: القول أقوى<sup>(٣)</sup>، الفعل أقوى، هما سواء».

وقال ابن العربي في «مصوله»: إذا تعارضت أفعال الرسول و[أقواله]<sup>(٤)</sup> ﷺ - فثلاثة أقوال: التخيير، تقديم<sup>(٥)</sup> المتأخر، التعارض.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٦)</sup>: لا يجوز التعارضُ بين أفعال رسول الله ﷺ؛ بحيث يكون [البعض منها]<sup>(٧)</sup> ناسخاً للبعض، أو مخصصاً<sup>(٨)</sup> له؛ [وذلك]<sup>(٩)</sup> لأنهما: إما أن يكونا<sup>(١٠)</sup> من قبيل التماثلين؛ كفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلين، أو في وقتين مختلفين، وإما من قبيل المختلفين.

والفعلان المختلفان: إما أن يتصور اجتماعهما؛ كالصوم والصلاة، أو لا يتصور اجتماعهما. [وما لا يتصور اجتماعهما]<sup>(١١)</sup>: إما ألا تتناقض<sup>(١٢)</sup> أحكامهما، كصلاة الظهر والعصر مثلاً، أو تتناقض<sup>(١٣)</sup>؛ كما لو صام في وقت معين، وأكل في مثل ذلك الوقت. فإن كان [من]<sup>(١٤)</sup> القسم الأول، أو الثاني، أو الثالث<sup>(١٥)</sup> - فلا تعارض [لإمكان الجمع]. وإن [١٢٤/ب] كان [من]<sup>(١٦)</sup> الرابع، فلا تعارض أيضاً؛ إذ أمكن أن

(١) ينظر: المستصفي (٢/٢٢٦).

(٢) ينظر: اللمع (١٩٩).

(٣) في «أ»: الأول أقوى.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب»: بعدم.

(٦) ينظر: الإحكام (١/١٧٤، ١٧٥).

(٧) سقط في «ب».

(٨) في «أ»: مختصاً.

(٩) سقط في «ب».

(١٠) في «أ»: يكون.

(١١) المثبت من الإحكام.

(١٢) في «ب»: يتناقض.

(١٣) في «ب»: يتناقض.

(١٤) سقط في «ب».

(١٥) في «ب»: القسم الأول أو الثاني، وفي «ب»: القسم الثاني أو الثالث.

(١٦) سقط في «ب».

١٧٥ ..... فى التفرّيع على وجوب التأسى  
 يكون الفعل واجباً فى وقت، غير واجب فى وقت؛ فلا تعارض؛ لعدم المنافاة، بخلاف  
 الأقوال؛ فإن لها صيغاً تتعلق<sup>(١)</sup> بالأزمان فى وقت آخر؛ فلا يكون أحدهما رافعاً لحكم  
 الآخر، ولا مبطلاً لحكمه<sup>(٢)</sup>؛ إذ لا عموم للفعلين ولا لأحدهما.

نعم: إن دل الدليل على [أن]<sup>(٣)</sup> ما فعله ﷺ [من الصوم، كان] يجب تكراره عليه فى  
 مثل ذلك الوقت، أو دل الدليل على لزوم [وجوب]<sup>(٤)</sup> تأسى أمته به فى ذلك الوقت،  
 فإن ترك ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده؛ كالأكل مع الذكر للصوم<sup>(٥)</sup>  
 والقدرة عليه؛ فإن أكله يدل على نسخ [حكم]<sup>(٦)</sup> ذلك الدليل [الدال]<sup>(٧)</sup> على تكرار  
 الصوم فى حقه، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم؛ لعدم<sup>(٨)</sup> اقتضائه للتكرار<sup>(٩)</sup> ورفْعُ  
 حُكْمٍ وَجَدَ مُحَالَ<sup>(١٠)</sup>. أو أنه رأى بعض الأمة فى مثل ذلك الوقت يأكل<sup>(١١)</sup>؛ فأقره  
 عليه، ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الإنكار؛ فإن ذلك يدل على نسخ حكم  
 ذلك الدليل المقتضى لتعميم الصوم على الأمة فى حق ذلك الشخص، أو تخصيصه<sup>(١٢)</sup>،  
 لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ ولا تخصيصه.

وإن قيل: بنسخ فعل الرسول و[تخصيصه، فلا يكون]<sup>(١٣)</sup> إلا بمعنى [أنه]<sup>(١٤)</sup> قد زال  
 التعبد بمثله عن<sup>(١٥)</sup> الرسول ﷺ، أو عن<sup>(١٦)</sup> واحد من الأمة؛ وذلك من باب التجوز

- 
- (١) فى «ب»: يتعلق.
  - (٢) فى «أ»: حكمه.
  - (٣) سقط فى «ب».
  - (٤) سقط فى «ب».
  - (٥) فى «ب»: التلبس للصوم.
  - (٦) سقط فى «ب».
  - (٧) سقط فى «ب».
  - (٨) فى «أ»: بعد.
  - (٩) فى «أ، ب»: التكرار.
  - (١٠) فى «ب»: مجازاً.
  - (١١) فى «أ، ب»: أكل.
  - (١٢) فى «أ»: ويخصه.
  - (١٣) فى الأصول: ولا يكون، والمنبى من الأحكام.
  - (١٤) المنبى من الأحكام.
  - (١٥) فى «ب»: من.
  - (١٦) فى «أ»: وعن.

والتوسع، لا أنه حقيقة<sup>(١)</sup>. وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: «إذا تعارض فعل النبي ﷺ وقوله، فإما أن يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه، ولا على تأسي الأمة به [فيه]<sup>(٣)</sup>، فقوله: [أو دل]<sup>(٤)</sup>؛ إما أن [يكون]<sup>(٥)</sup> خاصا به أو بنا، أو عامًا له ولنا: فإن كان خاصًا به: فإما أن يعلم تقدم أحدهما، أو يجهل التاريخ، فإن علم تقدم أحدهما، [وتأخر الآخر]<sup>(٦)</sup>: فإما أن يكون المتقدم هو الفعل، أو القول: فإن كان المتقدم هو الفعل؛ مثل: أن يفعل فعلا في وقت، ويقول بعده - إما على الفور، أو التراخي - لا يجوز لى مثل هذا الفعل، وفي [مثل]<sup>(٧)</sup> هذا الوقت؛ فلا تعارض بينهما؛ لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل [فى]<sup>(٨)</sup> الماضى، ولا فى المستقبل؛ لأن الفعل غير مُقتَضٍ للتكرار، على ما وقع به الغرض، وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل. وإن كان المتقدم هو القول، مثل أن يقول: الفعل الفلانى واجب على فى الوقت الفلانى، ثم يتلبس بضده فى ذلك الوقت: فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال، قال: إن الفعل ناسخ لحكم القول.

ومن لم يجوز ذلك، منع كون الفعل رافعًا لحكم<sup>(٩)</sup> القول، وقال: لا يتصور وجود مثل ذلك [الفعل مع العمد]<sup>(١٠)</sup>. وإن لم يجوز<sup>(١١)</sup> المعاصى على النبي ﷺ؛ وإلا [فهو]<sup>(١٢)</sup> معصية. وأما إن كان<sup>(١٣)</sup> قوله<sup>(١٤)</sup> خاصا بنا<sup>(١٥)</sup>، فلا تعارض<sup>(١٦)</sup> أيضًا؛ لعدم [١٢٥/أ] اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة.

- (١) المثبت من الإحكام.
- (٢) ينظر الإحكام (١٧٥/١: ١٧٩) المسألة الخامسة.
- (٣) المثبت من الإحكام.
- (٤) المثبت من الإحكام.
- (٥) سقط فى «أ».
- (٦) المثبت من الإحكام.
- (٧) سقط فى «أ».
- (٨) المثبت من الإحكام.
- (٩) فى «أ»: حكم.
- (١٠) فى الأصول: القول، والمثبت من الإحكام.
- (١١) فى «أ»: يجوز.
- (١٢) سقط فى «ب».
- (١٣) فى «أ»: يكون.
- (١٤) فى الأصول: تركه. والمثبت من الإحكام.
- (١٥) فى «ب»: بناء.
- (١٦) فى «ب»: تعذر ظن.

وأما إن كان قوله عامًّا لنا وله، فإن كان الفعل هو المتقدم، فلا معارضة - أيضا - [بين قوله وفعله] <sup>(١)</sup>، أما بالنسبة إليه ﷺ، [فلما تقدم فيما إذا كان خاصًّا به، وأما إلينا] <sup>(٢)</sup>: فالأن فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض.

وإن كان القول هو المتقدم، فالحكم فى التعارض بين قوله وفعله بالنسبة إليه كما تقدم [أيضا] <sup>(٣)</sup> فيما إذا كان قوله خاصًّا [به] <sup>(٤)</sup>، ولا معارضة بالنسبة إلينا؛ لعدم توارد قوله علينا على ما وقع به الغرض.

هذا كله [فيما] <sup>(٥)</sup> إذا لم يدل الدليل على [تكرار ذلك الفعل فى حقه]، ولا على وجوب التأسى به. وأما إذا دل الدليل على وجوب تأسى الأمة به، وعلى تكرر فعله، أو دل على تكراره فى حقه، دون تأسى الأمة به، أو على وجوب تأسى الأمة به دون تكراره فى حقه -:

فإن كان الأول: فإن كان قوله خاصًّا به، فإما أن يعلم تقدم الفعل، أو القول، أو يجهل التاريخ:

فإن علم تقدم الفعل، فالقول المتأخر يكون ناسخًا لحكم الفعل فى حقه فى المستقبل، دون أمته؛ لعدم تناول القول لهم.

وإن كان القول هو المتقدم، فعليه يكون ناسخًا لحكم القول فى حقه، إن كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله، على رأى من يجوزه، وموجبًا للفعل على أمته. وأما إن جهل التاريخ، فلا معارضة بين فعله وقوله: أما بالنسبة إلى الأمة: فلعدم تناول قوله لهم.

وأما بالنسبة إليه: فقد اختلف فيه: فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول <sup>(٦)</sup>، ومنهم من قال بالعكس، ومنهم من أوجب <sup>(٧)</sup> [المعارضة] <sup>(٨)</sup> والوقف <sup>(٩)</sup> إلى حين <sup>(١٠)</sup> قيام دليل التاريخ.

(١) المثبت من الإحكام.

(٢) المثبت من الإحكام.

(٣) المثبت من الإحكام.

(٤) المثبت من الإحكام.

(٥) المثبت من الإحكام.

(٦) فى الأصول: بالأول. وهو خطأ.

(٧) فى «أ،ب»: أوجبت التوقف.

(٨) سقط فى «أ،ب».

(٩) فى «أ،ب»: التوقف.

(١٠) فى «أ،ب»: حيث.

المختار: إنما هو العمل بالقول لوجوه: أحدها، أن القول يدل بنفسه من غير واسطة، والفعل إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي ﷺ لا يفعل المحرم؛ وذلك مما<sup>(١)</sup> يتوقف على الدلائل الغامضة [البعيدة].

وثانيهما: أن القول يدل على المحسوس والمعقول، دون الفعل؛ فإنه لا دلالة له إلا على المحسوس. وأما إن كان قوله خاصاً بنا دونه: فيما أن يعلم تقدم الفعل، أو القول، أو يجهل التاريخ:

فإن علم تقدم الفعل، فالقول المتأخر يكون ناسخاً [للحكم]<sup>(٢)</sup> في حقنا دونه. وإن كان القول هو المتقدم، فالحكم في كون الفعل ناسخاً لحكم القول في حقنا دون النبي ﷺ، فكما<sup>(٣)</sup> ذكرناه فيما إذا كان القول خاصاً به.

وأما إن جهل التاريخ: فالخلاف كالخلاف فيما إذا كان القول خاصاً به. والمختار إنما هو العمل بالقول [لما علم].

وأما إن كان القول عاماً له ولنا، فأيهما تأخر، نسخ حكم المتقدم في حقه وحقنا؛ على التفصيل المتقدم في التعقيب والتراخي.

وإن جهل التاريخ: فالخلاف كالخلاف، والمختار كالمختار. وهذا كله فيما إذا دل الدليل على تكراره<sup>(٤)</sup> الفعل في حقه، وعلى تأسى الأمة به. وأما إن<sup>(٥)</sup> دل<sup>(٦)</sup>. الدليل على تكراره في حقه دون تأسى الأمة [به]<sup>(٧)</sup> - فالقول إن كان خاصاً بالأمة، فلا تعارض؛ لعدم المزاحمة بينهما، وإن كان خاصاً بالنبي ﷺ - أو هو عام له وللأمة<sup>(٨)</sup> - فالتعارض بين القول والفعل إنما يتحقق بالنسبة إليه دون أمته؛ لعدم قيام الدليل على تأسى الأمة به في فعله، ولا يخفى الحكم؛ سواء تقدم الفعل<sup>(٩)</sup>، أو تأخر، أو جهل التاريخ.

(١) في «ج»: ما.

(٢) المثبت من الإحكام.

(٣) في «أ، ب»: وإنما يتحقق.

(٤) في «أ»: تكرار.

(٥) في «أ، ب»: إذا.

(٦) في «أ»: كان.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: والأمة.

(٩) في «ب»: القليل.



في التفريع على وجوب التأسى .....  
 وأما إن دل الدليل على تأسى الأمة به في فعله، دون تكراره في حقه - فالقول إن كان خاصاً به، فإن كان متأخراً عن الفعل، فلا معارضة: لا في حقه، ولا في حق أمته. وإن كان متقدماً، فالفعل المتأخر عنه يكون ناسخاً لحكم القول في حقه؛ على التفصيل المذكور دون أمته. وإن جهل التاريخ، فالخلاف على ما تقدم.  
 وإن كان القول خاصاً بأمته، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة إليه ﷺ؛ [لعدم المزاومة] (١).

[وأما إن تحققت] (٢) المعارضة بين القول والفعل بالنسبة إلى الأمة - فأيهما كان متأخراً، فهو الناسخ. وإن جهل التاريخ، فالخلاف على ما سبق، وكذا المختار. وإن كان القول عاماً له ولأمته؛ فإن تقدم الفعل، فالقول المتأخر، لا معارضة بينه وبين الفعل في حقه ﷺ، وإنما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الأمة.

وإن تقدم القول، فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي ﷺ وفي حق الأمة. وإن جهل التاريخ، فالخلاف كاخلاف، والمختار [١٢٥/أ] كالمختار. هذا ما قاله صاحب «الإحكام» وهو كلام صحيح لا غبار عليه. وإذا قد أحطت علماً بذلك، فنحن نشرح كلام الإمام؛ ببيان الأقسام أولاً، ثم نذكر بيان أحكام تلك الأقسام مع الدليل الدال على صحة تلك الأحكام؛ فنقول: فعلُ الرسول ﷺ إذا عارض [معارض] (٣) منسوب إليه ﷺ، فذلك المعارض: [إما فعله، أو قوله] (٤) ﷺ.

القسم الأول: أن يكون هو القول، فلا يخلو: إما [أن] (٥) يعلم تقدم القول، أو تقدم الفعل، أو يجهل التاريخ.

أما إذا علم تقدم القول، وتأخر الفعل المعارض له - فذلك الفعل: إما أن يكون عقيب القول، أو متراخياً عنه:

وأما إذا كان عقيبها، فالقول المتقدم على فعله: إما أن يختص به، أو يختص بالأمة (٦)، أو لا يختص بواحد منهما، بل يكون عاماً فيهما:

(١) المثبت من الإحكام.

(٢) في «أ، ب»: «وإنما يتحقق».

(٣) في «أ»: معارضة.

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: به.

وإن كان الفعل متراحياً عن القول، فذلك: إما أن يختص به ﷺ، أو يختص بالأمة، أو لا يختص بواحد منهما، بل هو عام فيهما.

هذا إذا تقدم [١٢٦/أ] القول على الفعل، وعلم ذلك.

وأما إذا علم تقدم الفعل على القول، فذلك القول المتأخر: إما أن يكون حاصلًا عقبيه، أو متراحياً عنه.

فإن كان حاصلًا عقبيه، فذلك القول المتأخر: إما أن يختص به ﷺ، أو يختص بالأمة، أو لا يختص بواحد منهما، بل يكون عامًّا فيهما.

فجملة الأقسام اثنا عشر: القسم الأول: [القول] <sup>(١)</sup> المتقدم على فعله ﷺ، وفعله عقيب القول، والقول مختص به.

الثاني: القول المتقدم على فعله، والفعل عقبيه، والقول مختص بالأمة.

الثالث: القول المتقدم <sup>(٢)</sup> على فعله ﷺ، وهو عقبيه، ولا يختص بواحد منهما، بل يكون [هو] <sup>(٣)</sup> عامًّا فيهما.

الرابع: القول المتقدم على الفعل، والفعل متراح عن القول، والقول مختص به ﷺ.

الخامس: القول المتقدم <sup>(٤)</sup> على فعله ﷺ، وفعله متراح عن القول، والقول مختص بالأمة.

السادس: القول المتقدم على فعله ﷺ، والفعل متراح عنه، والقول لا يختص بواحد منهما، بل هو عام فيهما.

القسم السابع: الفعل المتقدم على القول، والقول عقبيه، وهو مختص به ﷺ.

الثامن: الفعل المتقدم على الفعل المتعقب، وهو مختص بالأمة.

التاسع: الفعل المتقدم على القول المتعقب، ولا يختص بواحد منهما، بل هو عام فيهما.

العاشر: الفعل المتقدم على القول، وهو متراح عن الفعل، ويختص به ﷺ.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: متقدم، وفي «ب»: المقدم.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: متقدم.

الحادى عشر: الفعل المتقدم على القول، وهو متراخ<sup>(١)</sup> عنه، ويختص بالأمة.

الثانى عشر: الفعل المتقدم على القول، وهو متراخ عنه، ولا يختص بواحد منهما، بل هو عام فيهما.

فهذه [هى]<sup>(٢)</sup> الأقسام مفصلة. وأما أحكام هذه الأقسام؛ فنقول: حكم القسم الأول: وهو القول المتقدم على الفعل، والفعل عقيبه، والقول مختص به ﷺ: ألا<sup>(٣)</sup> يثبت حكم القول فى حقه ﷺ؛ إذ لو ثبت، يلزم أن يكون تاركًا للواجب، ولا يجوز ذلك عليه، إلا إذا جوزنا الذنب عليه، وسماه المصنف «نسخًا»، وخرجه على جواز نسخ الشيء قبل فعله.

واعترض عليه: بأن<sup>(٤)</sup> شرط النسخ التراخى على ما سيأتى، وهذا الشرط مفقود ههنا.

وجوابه: أن نقول: المراد بالنسخ - ههنا - ارتفاع يقتضى القول السابق على الفصل عنه ﷺ من غير مراعاة، [و]<sup>(٥)</sup> المصطلح عليه فى «باب النسخ».

أو نقول: إنما احتزنا بـ «التراخى»<sup>(٦)</sup> فى «باب النسخ» عن تقييد الحكم بصفة، أو شرط، أو استثناء؛ فيشترط<sup>(٧)</sup> فى المخرج ألا يكون مع الحكم الثابت ما يخرج عنه بعض الأزمنة؛ وذلك أعم من أن يكون واردًا عقيبه، أو متراخيًا عنه.

أو نقول: هذا القسم داخل<sup>(٨)</sup> فى التقسيم، غير داخل فى الوجود.

وحكم القسم الثانى: وهو أن يكون القول مختصًا بالأمة، والتلبس بضد مقتضى القول<sup>(٩)</sup> عقيبه، فحكمه أنهما دليلان تعارضا.

أما كون القول دليلًا عامًا: فبالفرض.

(١) فى «ب»: متراخى.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»: إذ

(٤) فى «أ»: أن.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: احتز بالمتراخى.

(٧) فى «ب»: فليشترط.

(٨) فى «أ»: داخلًا.

(٩) فى «أ»: للقول.

وأما فعله ﷻ: فلأنا فرعنا على وجوب التأسى به، والعمل بهما من كل وجه محال، وتركهما من كل وجه لا يجوز؛ فوجب الجمع بينهما، وهو المصير إلى القول في تحصيل (١) العمل بكل (٢) واحد منهما.

[و] (٣) أما القول: فظاهر، وأما بالفعل: فلأن مقتضاه ثابت في حقه؛ لاستحالة رفع الواقع.

وحكم القسم الثالث: وهو أن يكون المتقدم يعمهما، وفعله ﷻ عقيبه، وهو التلبس بضده: أن يكون ﷻ مخصوصاً عن هذا الخطاب، ويدل على تخصيصه فعله ﷻ، وهو التلبس بالضد.

وأما حكم القسم الرابع، والخامس، والسادس: النسخ؛ وذلك فيمن تعارضاً، في حقه؛ وذلك ظاهر.

وبيانه: أن العمل بالقول المتقدم وقع، وورد بعد ذلك ما يعارضه؛ فوجب القول بالنسخ؛ لوجود حد النسخ فيها.

وأما حكم القسم السابع: وهو أن يكون المتقدم هو الفعل، والقول المعارض عقيبه؛ وهو مختص به ﷻ: أن يكون ﷻ مخصوصاً عن ذلك العموم، الدال على لزوم مثل فعله لكل مكلف، ومخصصه هو القول المعارض للفعل المختص به ﷻ.

ووجهه: أنهما دليلان: أحدهما: عام، والآخر: خاص، تعارضاً؛ فوجب المصير إلى تخصيص العام بالخاص؛ لما مر في «باب العموم والخصوص».

وأما حكم القسم الثامن: وهو أن يكون الوارد عقيب الفعل المعارض له، المتناول لأتمته خاصة: اختصاص حكم الفعل به ﷻ دون أتمته.

ووجهه: أن أدلة التأسى تقتضى لزوم مثل فعله لكل مكلف في المستقبل، وقد تلبس ﷻ قصد الفعل، دل ذلك على خروجه من (٤) تلك العمومات.

وأما حكم القسم التاسع: وهو أن يكون الفعل متقدماً، والقول المعارض له عقيبه: يتناوله وأتمته سقوط الفعل عنه وعنهم، ولا يخص ههنا؛ لعموم الدليلين.

(١) في «أ»: فيه يحصل.

(٢) في «ب»: وكل.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: عن.

قال المصنف: وبيانه أن الدال على وجوب التأسى به ﷺ عام، والمعارض المانع من ترتب [١٢٧/أ] مقتضى أدلة التأسى أيضاً عدم بالفرض؛ فلا يتصور التخصيص أصلاً.

وأما أنه لا نسخ؛ لأن هذا القول المتأخر يصير مانعاً من لزوم [تكرار] (١) الفعل فى حقه، وفى حقنا؛ لأن الكلام فيما إذا قال ﷺ: هذا الفعل لا يلزمنى ولا يلزموكم؛ فلا نسخ ولا تخصيص، وسقط مقتضى الترك، وهو المطلوب.

وأما أحكام الأقسام (٢) الثلاثة: فانتساح الحكم عما هو معارض فيه.

والدليل عليه: أنه قد ثبت وجوب (٣) التكرار (٤) فى حقه ﷺ، ولزوم مثله لنا فى المستقبل، وورد القول بعد ذلك مانعاً من الأمرين جميعاً، وقد مضى (٥) زمان إمكان الفعل، وحصل (٦) التراخى؛ وذلك (٧) هو النسخ؛ سواء قلنا: النسخ رفع، أو بيان، والقول المتأخر [ناسخ] (٨) فهو إما: رافع، أو مبین.

قال المصنف - رحمه الله - : «القول [أقوى] (٩) من الفعل؛ مراده: فى الدلالة، وإنما قلنا: إنه فى الدلالة؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن القول يدل بالوضع، والفعل لا يدل بالوضع؛ لأن الأفعال ما وضعت للدلالة على المعانى، بخلاف الأقوال؛ فإنما (١٠) وضعت للدلالة على المعانى، فالقول الموضوع مستغن فى دلالة عن الفعل، والفعل إنما يدل بواسطة القول الدال على وضعه دليلاً؛ فالقول مستغن فى دلالة عن الفعل، والفعل لا يستغنى فى دلالة عن القول، والمستغنى راجع على المحتاج (١١).

(١) فى «ب»: تكرر.

(٢) فى «أ»: أقسام.

(٣) فى «أ»: وجوه.

(٤) فى «أ، ب»: التكرار.

(٥) فى «أ»: قضى.

(٦) فى «أ»: وجعل.

(٧) فى «أ»: بعد ذلك.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «ب»: فى الدلالة.

(١٠) فى «أ»: فإنهما.

(١١) فى «أ»: المختار.

الثانى: أنا نعلم أن القول يتناولنا بصيغته<sup>(١)</sup> الموضوعة لنا، وأما الفعل، فإننا نجوز أن يتقدم؛ فلا<sup>(٢)</sup> يتناولنا بصيغته؛ إذ لا صيغة للفعل؛ فلا يتناولنا بنفسه، [و]<sup>(٣)</sup> لا بغيره؛ لجواز أن يكون الفعل المتأخر ناسخاً له، والمعنى بالتراخي فى هذا الموضع مطلق [التأخر]<sup>(٤)</sup>.

يدل على ذلك قول صاحب «المعتمد»؛ إذا جوزنا أن يكون الفعل قد تقدم، جوزنا ألا يكون قد تعدى إلينا بنفسه، ولا بغيره؛ لأن القول<sup>(٥)</sup> حينئذ يكون ناسخاً له، فنحن إذن نشك فى تناوله<sup>(٦)</sup> لنا، ونقطع بتناول القول لنا بصيغته؛ فكان أولى.

**قال المصنف - رحمه الله -:** تنبيه: «التخصيص» و«النسخ» - فى الحقيقة - : إنما لحقاً ما دلَّ على أن ذلك الفعل لازم لغيره، وأنه لازم له فى مستقبل الأوقات. وإِنَّمَا يُقَالُ: إِنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ قَدْ لَحِقَهُ النَّسْخُ، بِمَعْنَى: أَنَّهُ قَدْ زَالَ التَّعَبُّدُ بِمِثْلِهِ، وَأَنَّ التَّخْصِيسَ قَدْ لَحِقَهُ؛ عَلَى مَعْنَى: أَنَّ بَعْضَ الْمُكَلَّفِينَ لَا يَلْزُمُهُ مِثْلُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

**الشرح:** لا يقال: يعتبر الجمع بين هذا وبين ما تقدم من أن الفعل دليل الوجوب، وإذا كان دليلاً منصوباً من جهة الشارع - لحقه التخصيص كسائر الأدلة، وكذلك النسخ، وذلك إذا علم أن العموم [مراد]<sup>(٧)</sup> منه فى الأزمان كلها، ثم يرد بعد العلم بإرادة العموم<sup>(٨)</sup> رفع ذلك الحكم [ب/١٢٧] عن بعض المكلفين؛ فإنه يكون نسخاً؛ لأنه إذا علم أن العموم مراد من قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ثم رفع القتل عن بعضهم، كان ذلك نسخاً.

لأننا نقول: إنما يعتبر هذا الجمع إذا فرع المصنف هذا<sup>(٩)</sup> التحقيق<sup>(١٠)</sup> على ذلك القول، وليس الأمر كذلك؛ فإن ذلك القول مزيف عند المصنف، بل إنما يتفرع هذا

(١) فى «أ»: بصيغة.

(٢) فى «أ»: ولا.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: التأخير.

(٥) فى «أ»: الأول.

(٦) فى «أ»: تأويله.

(٧) المثبت من النفائس.

(٨) فى «ب»: إنه بالعموم.

(٩) فى «أ»: على هذا.

(١٠) فى «ب»: التحقيق.

التحقيق<sup>(١)</sup> على مذهبه الذى اختاره، لا غير<sup>(٢)</sup>.

تنبيه: اعلم: أن إطلاق القول المعارض للفعل يجب تقييده على وجه يحصل المعارضة بين القول والفعل؛ وذلك لأن القول إما أمر أو خير يقتضى الإيجاب، أو النذب<sup>(٣)</sup>، أو الإباحة<sup>(٤)</sup>، والمعارض لا بد وأن يكون موجه مساوياً لما عارضه<sup>(٥)</sup> جزماً؛ فيجب اعتبار المنافاة بين موجبى [المعارضين]<sup>(٦)</sup> جزماً، ويلزم بما ذكرنا المصير إلى تقييد القول المعارض للفعل ضرورة.

والحق فى هذه المسألة: [ما اختاره صاحب «الإحكام». ويحصل من نقل الأئمة فى هذه المسألة]<sup>(٧)</sup> - وهى<sup>(٨)</sup> أن يحصل الفعل النبوى - يعارضه - <sup>(٩)</sup> أقوال: [أحدها<sup>(١٠)</sup>]: الطريقة التى نقلها الشيخ أبو إسحاق. وثانيها: ما نقله ابن العربى فى محصولة. وثالثها: التفصيل الذى اختاره المصنف. ورابعها: الذى اختاره صاحب «الإحكام»؛ وهو الحق.

\* \* \*

(١) فى «أ»: القول.

(٢) فى «أ»: ولا غير.

(٣) فى «أ»: والنذب.

(٤) فى «أ»: والإباحة.

(٥) فى «أ»: لمعارضه.

(٦) فى «أ»: المعارضين.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: وهو.

(٩) فى «أ، ب»: يعارض.

(١٠) سقط فى «ب».

## الْقِسْمُ الثَّالِثُ

فِي أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ هَلْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وفيه بحثان :

### الْبَحْثُ الْأَوَّلُ

أَنَّهُ قَبْلَ النَّبَوَّةِ، هَلْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ؟ أَتَبَّعَهُ قَوْمٌ، وَنَفَاهُ آخَرُونَ، وَتَوَقَّفَ فِيهِ ثَالِثٌ: اِحْتِجَّ الْمُنْكَرُونَ بِأَمْرَيْنِ:

الأول: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعٍ أَحَدٍ - لَوَجَبَ عَلَيْهِ الرَّجُوعُ إِلَى عُلَمَاءِ تِلْكَ الشَّرِيعَةِ، وَالاسْتِيفَتَاءُ مِنْهُمْ، وَالْأَخْذُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لاشْتَهَرَ، وَلُنُقِلَ بِالتَّوَاتُرِ؛ قِيَّاسًا عَلَى سَائِرِ أَحْوَالِهِ؛ فَحَيْثُ لَمْ يُنْقَلْ - عَلِمْنَا أَنَّهُ مَا كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعِهِمْ.

الثاني: أَنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَى مِلَّةِ قَوْمٍ - لَا فَتَخَرَّ بِهِ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ، وَلَنْسَبُوهُ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَاشْتَهَرَ ذَلِكَ. فَإِنْ قُلْتَ: «وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعٍ أَحَدٍ - لاشْتَهَرَ ذَلِكَ»:

قلت: الفرق: أَنَّ قَوْمَهُ مَا كَانُوا عَلَى شَرَعٍ أَحَدٍ؛ فَبِقَاؤُهُ لَا عَلَى شَرَعٍ أَلْبَتَّةَ - لَا يَكُونُ شَيْئًا؛ بِخِلَافِ الْعَادَةِ، فَلَا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ. أَمَّا كَوْنُهُ عَلَى شَرَعٍ: لَمَّا كَانَ بِخِلَافِ عَادَةِ قَوْمِهِ - فَوَجَبَ أَنْ يُنْقَلَ. اِحْتِجَّ الْمُثْبِتُونَ بِأَمْرَيْنِ.

الأول: أَنَّ دَعْوَةَ مَنْ تَقَدَّمَ كَانَتْ عَامَّةً - فَوَجَبَ دُخُولُهُ فِيهَا. الثاني: أَنَّهُ كَانَ يَرَكِبُ الْبَهِيمَةَ، وَيَأْكُلُ اللَّحْمَ وَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ.

وَالْحَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ عُمُومَ دَعْوَةِ مَنْ تَقَدَّمَ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ وَصُولَ تِلْكَ الدَّعْوَةِ إِلَيْهِ بِطَرِيقٍ يُوجِبُ الْعِلْمَ، أَوْ الظَّنَّ الْعَالِبَ؛ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ زَمَانِ الْفِتْرَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنْ نَقُولَ: أَمَّا رُكُوبُ الْبَهَائِمِ - فَهُوَ حَسَنٌ فِي الْعَقْلِ؛ إِذَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى حِفْظِهَا بِالْعَلْفِ وَغَيْرِهِ.

وَأَمَّا أَكْلُهُ لَحْمِ الْمَذْكِيِّ - فَحَسَنٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ مَضَرَّةٌ عَلَى الْحَيَوَانِ.



في أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل ..... ١٨٧  
وَأَمَّا طَوَافُهُ بِالْبَيْتِ - فَبِتَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ: لَا يَجِبُ - لَوْ فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ شَرْعٍ - أَنْ يَكُونَ  
حَرَامًا.

\* \* \*

### الْبَحْثُ الثَّانِي فِي حَالِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بَعْدَ النُّبُوَّةِ

قَالَ جُمْهُورُ الْمُعْتَزَلَةِ، وَكَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ: إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ أَحَدٍ. وَقَالَ قَوْمٌ  
مِنَ الْفُقَهَاءِ: بَلْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِذَلِكَ؛ إِلَّا مَا اسْتَثْنَاهُ الدَّلِيلُ النَّاسِخُ؛ ثُمَّ اخْتَلَفُوا:

فَقَالَ قَوْمٌ: كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ إِبْرَاهِيمَ. وَقِيلَ: بِشَرْعِ مُوسَى. وَقِيلَ بِشَرْعِ  
عِيسَى.

وَاعْلَمْ أَنَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعٍ مِنْ قَبْلِهِ: إِمَّا أَنْ يُرِيدَ بِهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ  
يُوجِبُ إِلَيْهِ بِمِثْلِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ الَّتِي أَمَرَ بِهَا مِنْ قَبْلَهُ، أَوْ يُرِيدُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ  
بِاقْتِسَابِ الْأَحْكَامِ مِنْ كُتُبِهِمْ:

فَإِنْ قَالُوا بِالْأَوَّلِ: فِيمَا أَنْ يَقُولُوا بِهِ فِي كُلِّ شَرْعِهِ، أَوْ فِي بَعْضِهِ:

وَالْأَوَّلُ مَعْلُومُ الْبُطْلَانِ بِالضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ شَرْعَنَا يُخَالِفُ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنَا فِي كَثِيرٍ مِنَ  
الْأُمُورِ.

وَالثَّانِي مُسَلِّمٌ؛ وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي إِطْلَاقَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعٍ غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ  
ذَلِكَ يُوْهِمُ التَّبَعِيَّةَ؛ وَإِنَّهُ - ﷺ - مَا كَانَ تَبَعًا لغيرِهِ، بَلْ كَانَ أَصْلًا فِي شَرْعِهِ.

وَأَمَّا الْاِحْتِمَالُ الثَّانِي - وَهُوَ: حَقِيقَةُ الْمَسْأَلَةِ -: فَيَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ وَجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: لَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ أَحَدٍ - لَوْجَبَ أَنْ يَرْجِعَ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ إِلَى  
شَرْعِهِ، وَأَلَّا يَتَوَقَّفَ إِلَى نُزُولِ الْوَحْيِ؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ - لَا شَتَهَرَ.

وَالثَّانِي: أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - طَالَعَ وَرَقَةً مِنَ التَّوْرَةِ؛ فَعَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ  
وَقَالَ: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا - لَمَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ  
يَكُنْ مُتَعَبِّدًا بِشَرْعِ أَحَدٍ.

فَإِنْ قِيلَ: «الْمُلَازِمَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ لِاِحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ ﷺ عَلِمَ فِي تِلْكَ الصُّورِ؛ أَنَّهُ غَيْرُ

مُتَعَبِّدٍ فِيهَا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ؛ فَلَا جَرَمَ: تَوَقَّفَ فِيهَا عَلَى نَزُولِ الْوَحْيِ، أَوْ لِأَنَّهُ ﷺ عَلِمَ خُلُوعَ شَرْعِهِمْ عَنْ حُكْمِ تِلْكَ الْوَقَائِعِ، فَانْتَظَرَ الْوَحْيَ.

أَوْ لِأَنَّ أَحْكَامَ تِلْكَ الشَّرَائِعِ: إِنْ كَانَتْ مَنقُولَةً بِالتَّوَاتُرِ - فَلَا يُحْتَاجُ فِي مَعْرِفَتِهَا إِلَى الرَّجُوعِ إِلَيْهِمْ، وَإِلَى كُتُبِهِمْ وَإِنْ كَانَتْ مَنقُولَةً بِالْأَحَادِ - لَمْ يَحْزُ قُبُولُهَا؛ لِأَنَّ أَوْلَيْكَ الرِّوَاةَ كَانُوا كُفَّارًا، وَرِوَايَةُ الْكَافِرِ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ.

سَلَّمْنَا الْمُلَازِمَةَ؛ لَكِنْ قَدْ نَبَتَ رُجُوعُهُ إِلَى التَّوْرَةِ فِي الرَّحْمِ؛ لَمَّا احْتَكَمَ إِلَيْهِ الْيَهُودُ:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «إِنَّمَا لَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهَا؛ لِأَنَّهُ ﷺ - عَلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَبِّدٍ فِيهَا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ»:

قُلْنَا: فَلَمَّا لَمْ يَرْجِعْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوَقَائِعِ إِلَيْهِمْ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَبِّدٍ فِي شَيْءٍ مِنْهَا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّمَا لَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهَا؛ لِعِلْمِهِ بِخُلُوعِ كُتُبِهِمْ عَنْ تِلْكَ الْوَقَائِعِ»: قُلْنَا: الْعِلْمُ بِخُلُوعِ كُتُبِهِمْ عَنْهَا - لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالطَّلَبِ الشَّدِيدِ، وَالْبَحْثِ الْكَثِيرِ؛ فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يَقَعَ مِنْهُ ذَلِكَ الْبَحْثُ وَالطَّلَبُ.

قَوْلُهُ: «ذَلِكَ الْحُكْمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَنقُولًا بِالتَّوَاتُرِ، أَوْ بِالْأَحَادِ»: قُلْنَا: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ الدَّلِيلِ مُتَوَاتِرًا؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي الْعِلْمِ بِدَلَالَتِهِ عَلَى الْمَطْلُوبِ مِنْ نَظَرِ كَثِيرٍ، وَبَحْثٍ دَقِيقٍ؛ فَكَانَ يَجِبُ اسْتِغَالُ النَّبِيِّ ﷺ - بِالنَّظَرِ فِي كُتُبِهِمْ، وَالْبَحْثِ عَنْ كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ رَجَعَ فِي الرَّحْمِ إِلَى التَّوْرَةِ»: قُلْنَا: لَمْ يَكُنْ رُجُوعُهُ إِلَيْهَا رُجُوعَ مُثَبِّتٍ لِلشَّرَعِ بِهَا؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهَا فِي غَيْرِ الرَّحْمِ. وَثَانِيهَا: أَنَّ التَّوْرَةَ مُحَرَّفَةٌ عِنْدَهُ؛ فَكَيْفَ يَعْتَمِدُ عَلَيْهَا؟! وَثَالِثُهَا: أَنَّ مَنْ أَخْبَرَهُ بِوُجُودِ الرَّحْمِ فِي التَّوْرَةِ - لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يَقَعُ الْعِلْمُ بِخَبْرِهِ. فَثَبَّتَ: أَنَّ رُجُوعَهُ إِلَيْهَا كَانَ لِيُقَرَّرَ عَلَيْهِمْ: أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ كَمَا أَنَّهُ ثَابِتٌ فِي شَرْعِهِ فَهُوَ - أَيْضًا - ثَابِتٌ فِي شَرْعِهِمْ، وَأَنَّهُمْ أَنْكَرُوهُ؛ كَذِبًا وَعِنَادًا.

الْحُجَّةُ الثَّانِيَّةُ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِشَرَعٍ مِنْ قَبْلِهِ لَوْجَبَ عَلَى عُلَمَاءِ

١٨٩ ..... في أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل  
الأمصار: أن يرجعوا في الوقائع إلى شرع من قبله؛ ضرورة أن التأسى به واجب؛  
وحيث لم يفعلوا ذلك ألَبَتَ - عَلِمْنَا بَطْلَانَ ذَلِكَ.

الْحُجَّةُ الثَّلَاثَةُ: أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - صَوَّبَ مُعَاذًا فِي حُكْمِهِ بِاجْتِهَادِ نَفْسِهِ،  
إِذَا عَدِمَ حُكْمَ الْحَادِثَةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَوْ كَانَ مُتَعَبِّدًا بِحُكْمِ التَّوْرَةِ - كَمَا تُعْبَدُ  
بِحُكْمِ الْكِتَابِ -: لَمْ يَكُنْ لَهُ الْعَمَلُ بِاجْتِهَادِ نَفْسِهِ؛ حَتَّى يَنْظُرَ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - لَمْ يُصَوَّبْ مُعَاذًا فِي الْعَمَلِ بِالْاجْتِهَادِ؛ إِلَّا إِذَا عَدِمَهُ  
فِي الْكِتَابِ، وَالتَّوْرَةُ كِتَابٌ. وَلِأَنَّهُ لَمْ يَذْكَرِ التَّوْرَةَ؛ لِأَنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٍ ذَالَّةٌ عَلَى  
الرُّجُوعِ إِلَيْهَا؛ كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَذْكَرِ الْإِجْمَاعَ لِهَذَا السَّبَبِ»: قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ - مِنْ  
وَجْهَيْنِ:

الأوَّل: أَنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْ إِطْلَاقِ «الْكِتَابِ» إِلَّا الْقُرْآنُ؛ فَلَا يُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ؛ إِلَّا  
بِدَلِيلٍ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَمْ يُعْهَدْ مِنْ مُعَاذٍ قَطُّ تَعَلَّمَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَالْعِنَايَةَ بِتَمْيِيزِ الْمُحَرَّفِ مِنْهَا  
عَنْ غَيْرِهِ؛ كَمَا عُهِدَ مِنْهُ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ، وَبِهِ ظَهَرَ الْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي.

الْحُجَّةُ الرَّابِعَةُ: لَوْ كَانَتْ تِلْكَ الْكُتُبُ حُجَّةً عَلَيْنَا - لَكَانَ حِفْظُهَا مِنْ فُرُوضِ  
الْكَفَايَاتِ؛ كَمَا فِي الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ، وَلرَجَعُوا إِلَيْهَا فِي مَوَاضِعِ اخْتِلَافِهِمْ؛ حَيْثُ أَشْكَلَ  
عَلَيْهِمْ؛ كَمَسْأَلَةِ الْعَوْلِ، وَمِيرَاثِ الْجَدِّ، وَالْمُفَوَّضَةِ، وَبَيْعِ أُمِّ الْوَلَدِ، وَحَدِّ الشُّرْبِ، وَالرَّبَا  
فِي غَيْرِ النَّسِيئَةِ، وَدِيَةِ الْجَنِينِ، وَالرَّدِّ بِالْغَيْبِ بَعْدَ الْوُطْءِ، وَالْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ  
الْأَحْكَامِ.

وَلَمَّا لَمْ يُنْقَلْ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ - مَعَ طُولِ أَعْمَارِهِمْ، وَكَثْرَةِ وَقَائِعِهِمْ، وَاخْتِلَافَاتِهِمْ -  
مُرَاجَعَةَ التَّوْرَةَ لَا سِيَّمَا: وَقَدْ أَسْلَمَ مِنْ أَحْبَارِهِمْ مَنْ تَقَوْمُ الْحُجَّةِ بِقَوْلِهِمْ؛ كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ  
سَلَامٍ، وَكَعْبِ، وَوَهْبِ، وَغَيْرِهِمْ، وَلَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ إِلَّا بَعْدَ الْيَأْسِ مِنَ الْكِتَابِ، وَكَيْفَ  
يَحْصُلُ الْيَأْسُ قَبْلَ الْعِلْمِ - دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

اِحْتَجُّوا بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا  
النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَبِهَدَاهُمْ اِقْتَدُوا﴾ [الأنعام: ٩٠]؛ أَمْرُهُ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهِمْ.

وَتَالَتْهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [النِّسَاءُ: ١٦٣].

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَنْ اتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النَّحْلُ: ١٢٣].

وَحَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشُّورَى: ١٣].

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنْ قَوْلُهُ: ﴿يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المَائِدَةُ: ٤٤].

لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ لِأَنَّ جَمِيعَ النَّبِيِّينَ لَمْ يَحْكُمُوا بِجَمِيعِ مَا فِي التَّوْرَةِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ فَوَجَبَ:

إِمَّا تَخْصِيسُ الْحُكْمِ، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ النَّبِيِّينَ حَكَمُوا بِبَعْضِهِ، وَذَلِكَ لَا يَضُرُّنَا، فَإِنَّ نَبِيَّنَا حَكَمَ بِمَا فِيهِ: مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ.

أَوْ تَخْصِيسُ النَّبِيِّينَ، وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ النَّبِيِّينَ حَكَمُوا بِكُلِّ مَا فِيهِ، وَذَلِكَ لَا يَضُرُّنَا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ بِأَنْ يُقْتَدَى بِهَدْيِ مُضَافٍ إِلَى كُلِّهِمْ، وَهَذَا هُمْ الَّذِي اتَّفَقُوا عَلَيْهِ هُوَ الْأَصُولُ، دُونَ مَا وَقَعَ فِيهِ النَّسْخُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ يُقْتَضَى تَشْبِيهُ الْوَحْيِ بِالْوَحْيِ، لَا تَشْبِيهُ الْمُوْحَى بِهِ بِالْمُوْحَى بِهِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الْمِلَّةَ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْأَصُولِ دُونَ الْفُرُوعِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ يُقَالُ: مِلَّةَ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَاحِدَةً، وَإِنْ كَانَ مَذْهَبُهُمَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الشَّرْعِيَّاتِ - مُخْتَلِفًا.

وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البَقَرَةُ: ١٣٥].

وَتَالِثُهَا: أَنَّ شَرِيعَةَ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَدْ ائْتَرَسَتْ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي أَنَّهُ وَصَّى مُحَمَّدًا - ﷺ - بِالَّذِي وَصَّى بِهِ نُوحًا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مِنْ أَنْ يُقِيمُوا الدِّينَ، وَلَا يَتَفَرَّقُوا فِيهِ، وَأَمْرُهُمْ بِإِقَامَةِ الدِّينِ - لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِ دِينِهِمَا؛ كَمَا أَنَّ أَمْرَ الْاِثْنَيْنِ أَنْ يَقُومَا بِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ عَلَى أَحَدِهِمَا مِثْلُ الْحَقِّ عَلَى الْآخَرَ. وَعَلَى أَنَّ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَعَبَّدَ مُحَمَّدًا بِمَا وَصَّى بِهِ نُوحًا - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

في أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل ..... ١٩١  
الشرح: قال إمام الحرمين في كتابه<sup>(١)</sup> «البرهان»<sup>(٢)</sup>: «القول فيما كان ﷺ عليه من  
الشرائع قبل البعثة، وهذا ترجع فائدته [وعائده] إلى ما يجرى مجرى التواريخ، ولكن  
مأخذه الأصول؛ فنقول:

ذهبت<sup>(٣)</sup> المعتزلة: إلى أنه ﷺ لم يكن على اتباع نبي<sup>(٤)</sup>، ولكن كان على شريعة  
العقل<sup>(٥)</sup> في اجتناب القبائح، وإتيان المحاسن العقلية. وذهب ذاهبون: إلى أنه كان على  
شريعة إبراهيم، عليه السلام. ومنهم من قال: إنه ﷺ كان على شريعة نوح، عليه السلام.  
وقيل: كان على شريعة عيسى - عليه السلام - فإنها آخر الشرائع قبل شريعة محمد  
ﷺ، وكان الخلق عامة<sup>(٦)</sup> مكلفين بها، [وكان الرسول ﷺ من المكلفين].

وهذا غير سديد؛ لأنه لم يثبت عندنا أن عيسى - عليه السلام - كان مبعوثا إلى  
الناس كافة؛ ولأن شريعته كانت قد اندرست، والشرائع إذا اندرست، سقط التكليف  
[بها]<sup>(٧)</sup>.

وقال القاضى: لم يكن ﷺ على شريعة أحد من الأنبياء، لا لما قاله المعتزلة؛ بل لأنه لو  
كان كذلك، لظهر<sup>(٨)</sup>؛ لاقتضاء العرف ذلك، ولتحدث به فى زمانه وبعده.  
والمختار عندنا فى ذلك [١٢٨/أ]: أن الأمر متلبس؛ فلا وجه لجزم<sup>(٩)</sup> القول نفيًا أو  
إثباتًا.

وما ذكره القاضى من العرف<sup>(١٠)</sup> يقتضى بظهور دين مثله ﷺ، [فهو فى مسلكه  
بين]، ولكن يعارضه أنه لو لم يكن على دين أصلاً، لذكر؛ فإن ذلك أبعد، وأبعد عن  
المعتاد.

(١) فى «أ، ب»: كتاب.

(٢) ينظر: البرهان (١/٥٠٦).

(٣) فى «ب»: ذهب، وفى البرهان: فذهبت.

(٤) فى «ب»: شىء.

(٥) فى «ب»: على العقل.

(٦) فى «أ»: عليه.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «ب»: أظهر.

(٩) فى «أ»: يجزم.

(١٠) فى «أ»: العرق.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا: فى أن النبى ﷺ قبل البعثة؛ هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء [قبله]<sup>(٢)</sup> ﷺ: فمنهم<sup>(٣)</sup> من نفى ذلك؛ كأبى الحسين البصرى وغيره. [ومنهم من أثبتته، ثم اختلف المثبتون: فمنهم من نسبه إلى شرع نوح]<sup>(٤)</sup>، ومنهم من نسبه إلى شرع إبراهيم، ومنهم من نسبه إلى موسى، ومنهم من نسبه إلى عيسى.

ومن الأصوليين من قضى بالجواز، وتوقف فى الوقوع؛ كالغزالي، والقاضى عبد الجبار، وغيرهما من المحققين؛ وهو المختار.

واختلفوا فى النبى ﷺ وأتمه بعد المبعث: هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟:

فنقل<sup>(٥)</sup> عن أصحاب أبى حنيفة، وبعض أصحاب الشافعى، وعن أحمد فى إحدى روايته: أنه ﷺ متعبد بما صح من شرائع من قبله: بطريق الوحي إليه، لا من جهة كتبهم المبدلة<sup>(٦)</sup>، والتعلم من أربابها.

ومذهب المعتزلة والأشاعرة: المنع من ذلك؛ وهو المختار. وأما الأدلة والاعتراضات: فواضحة.

قوله: «كان النبى ﷺ قبل البعثة يركب البهيمة، ويأكل اللحم، ويطوف بالبيت»: تقريره: أن هذه الأحكام يستفاد [أ/٨٤] شرعها من الشرائع.

جوابه: المنع؛ وهذا جواز أن يكون طريقه عنده ﷺ قبل النبوة العقل.

وأما بطلان القول بالحسن والقبح العقليين، فلم يظهر بالبديهة، ولا بالنظر القاطع الدافع للاحتمال<sup>(٧)</sup>.

(١) ينظر إحكام الآمدى ٤/١٢١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٣٩، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٤٤٢، حاشية البناني ٢/٣٥٢، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٤/١٩١، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٣٩٣، المعتمد لأبى الحسين ٢/٣٣٦، التحرير لابن الهمام ٣٥٩، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/١٢٩،

(٢) المثبت من الإحكام.

(٣) فى «أ، ب»: منهم.

(٤) المثبت من الإحكام.

(٥) فى «أ»: ونقل.

(٦) فى الأصول: المنزلة، والمثبت من الإحكام.

(٧) فى «أ»: للإجمال.

١٩٣ ..... فى أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل  
وأما المسألة الثانية: فقد نقل المصنف الخلاف فى [هذه] (١) المسألة على الوجه الذى  
نقلناه (٢) فى المسألة؛ وهو بعينه نقله المازرى فى المسألتين، وكذلك القاضى عبد الوهاب  
فى «ملخصه».

وانفرد صاحب «الملخص» بأن من الناس من قال: كان متعبداً بشريعة كل نبي تقدمه  
إلا ما نسخ واندرس (٣).

ومذهب المالكية: أن جميع الشرائع الماضية شرع لنا، إلا ما نسخ [واندرس] (٤)، ولا  
فرق بين شرع موسى، وغيره من الأنبياء، عليهم السلام.

وقال ابن برهان: إنه ﷺ كان قبل النبوة على شرع آدم، عليه السلام.

واختار ابن الحاجب (٥): أنه ﷺ كان قبل النبوة متعبداً بشرع أحد من الأنبياء، وبعد  
النبوة بما (٦) صح أنه (٧) شرع من قبله، وكذا (٨) أمته ﷺ [١٢٨/ب].

### تنبهات تتعلق بالمسألة الأولى:

الأول: قال المصنف: «لا نسلم وصول تلك الوجوه بطريق يفيد العلم، أو النظر،  
وهذا هو المراد من «زمان الفترة»، وهذا مع ذكر سنده».

واعترض بعضهم على هذا الكلام، بأن قال: لم تكن الجاهلية زمن فترة؛ لانعقاد  
الإجماع على أن من مات منهم قبل النبوة يكون فى النار، وأهل الفترة لا يجزم بأنهم من  
أهل النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

فإن قلت: «يعذبون على الشرك، لا على الفروع؛ لعدم نقلها فى زمانهم نقلًا يفيد  
العلم أو الظن».

قلت: هذا لا أنكره، وإنما أنكر إطلاق القول فى الفترة؛ فإنه يوهم ما جرت به  
العادة، وهو عدم [التكليف] (٩).

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: نقله.

(٣) فى «أ»: أو اندرس.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) ينظر: المختصر (٢/٢٨٦)، وينظر: الآيات البيّنات (٤/١٩١).

(٦) فى «أ»: لما.

(٧) فى «أ»: عليه أنه.

(٨) فى «أ»: وكذلك.

(٩) سقط فى «أ».

وسقوط [٨٤/ب] هذا الكلام ظاهر؛ فإنه اعترض<sup>(١)</sup> على سند المنع، على أنه اعترف<sup>(٢)</sup> بأنه إنما أنكر ذلك؛ لكونه يوهم عدم التكليف، وهذا الوهم لم يدل عليه لفظ المصنف، ولا قرينة من نص كلامه، فهو وهم فاسد.

واعترض - أيضا - على الملازمة الأولى؛ فقال: لا نسلم أنه لو كان متعبداً بشرع من قبله، لراجع أهل تلك الملة، وهذا لجواز أن يكون متعبداً بفروع انضبطت له؛ فيكون متعبداً بها، لا بجملة<sup>(٣)</sup> الشرائع الفرعية؛ فلا يحتاج إلى مراجعتهم.

واعترض على الثانية؛ بأن قال: لا نسلم أنهم يفتخرون به أن لو حصل الشعور به.

وتقرير الملازمة الأولى<sup>(٤)</sup>؛ بأن يقول: لو كان ﷺ على شرع أحد<sup>(٥)</sup> من الأنبياء، لراجع أهل العلم بأحكام تلك الشريعة، أو الكتب المضمنة لتلك<sup>(٦)</sup> الأحكام؛ فإنه كان ﷺ من الضابطین لأحواله، ولم ينقل الخصوم الكفار إلا ما يدل على ضبطه، وعدم استرساله قبل النبوة، والعادة تقتضي<sup>(٧)</sup> أن من هذه<sup>(٨)</sup> حاله، ولا يخلو برهة من زمانه لا يفتقر إلى تعرف حكم حادثة من مظان العلم، أو الظن بها.

والجواب: أن أعداءه كانوا يذكرون ما ليس يتصور منه؛ كنسبته إلى السحر، والكذب. وكانوا مطلعين على سيرته، وخصوصاً أقاربه الكفار؛ كأبي جهل وأمثاله.

ولو كان الاحتمال<sup>(٩)</sup> المذكور واقعا، لاطلعوا عليه؛ لاقتضاء العادة على ذلك، مع قوة حرصهم على القدح فيه، وحيث<sup>(١٠)</sup> لم يكن شيء من ذلك، بطل ما وجه.

ومنع هذا المعترض [من]<sup>(١١)</sup> منع المصنف دعوى منع تلك الشريعة؛ وهو منع للمنع؛ وهو فاسد.

(١) في «أ،ب»: اعتراض.

(٢) في «أ»: اعرف.

(٣) في «ب»: تحمله.

(٤) في «أ»: الأول.

(٥) في «أ»: واحد.

(٦) في «أ»: لذلك.

(٧) في «ب، ز»: تقتضي.

(٨) في «أ»: بأن من هذا.

(٩) في «ب»: الإجمال.

(١٠) في «أ»: حيث.

(١١) سقط في «أ».



في أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل ..... ١٩٥  
[ولا حاصل للتردد؛ في أنه هل كان ﷺ متعبداً بكسر الباء أو فتحها<sup>(١)</sup>؛ لما اتضح  
من صورة المسألة]<sup>(٢)</sup>.

### تنبيهات تتعلق بالمسألة الثانية:

اعلم: أن محل الخلاف في هذه المسألة [١٢٩/أ]: أن نعلم أن الحكم الفلاني في  
شرع من قبلنا، ولم نعلم نحن في شرعنا بذلك الحكم، وطريق علم النبي ﷺ الوحي،  
وإخبار<sup>(٣)</sup> من أسلم، ويفيد إخباره العلم، وهذا الطريق مشترك بيننا وبينه ﷺ.

أو نقول: لو علم أنه حكم من أحكام من تقدم، ولم نعلم انتساخه - فهو شرع لنا،  
وهذه شرطية صادقة، ولا ندعى إلا ذلك، والشرطية الصادقة لا يتوقف صدقها على  
وقوع المقدم، أو لا وقوعه.

وأما ما لم يعلم إلا من كتبهم المبدلة<sup>(٤)</sup> ونقلهم الفاسد - فلا تعبد به أصلاً، وما ورد  
في شرعنا التعبد بمثل ما ورد في شرع من تقدم، [فالتعبد به واقع لا بكونه في شرع من  
تقدم]<sup>(٥)</sup>؛ بل لورود شرعنا بمثله.

[و]<sup>(٦)</sup> الثاني: في القواعد الكلية<sup>(٧)</sup> لا يتصور اختلاف الأنبياء - عليهم السلام -  
[فيما ورد؛ وذلك]<sup>(٨)</sup> كإيجاب أصل العبادة البدنية، وإن اختلفت كیفياتها<sup>(٩)</sup>، ولذلك  
اشتركت الشرائع بأصلها [بأسرها]<sup>(١٠)</sup> في شرعية ما يوجب حفظ العقول، والأنفس،  
والأموال، والأنساب<sup>(١١)</sup>.

والفروع الكلية لا يختلف فيها الأنبياء - عليهم السلام - والاختلاف واقع في  
الفروع الجزئية.

(١) في «ب»: أو فتحه.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: وأختار.

(٤) في الأصول: المنزلة، والصواب ما أثبتناه.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: الكلية الفرعية.

(٨) في «أ»: فيها وذلك.

(٩) في «أ، ب»: كیفياته.

(١٠) سقط في «أ».

(١١) في «ب»: والأسباب.



في أن الرسول ﷺ هل كان متعبدا بشرع من قبل ..... ١٩٧  
 تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ﴾ الآية [القصص: ٢٧] ومن نظائرها:  
 ما جاء في قصة يوسف - عليه السلام - : ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢] [فإنه] (١)  
 يدل على شرعية كفالة الأبدان في شرعه ﷺ.

الرابع: قول المصنف: «وهذه حقيقة المسألة»:

فيه نظر؛ لأنه يمتثل تنزيهه على محل الخلاف الذي ذكرناه، ودل عليه كلام غيره من  
 الأصوليين، ويصير (٢) المراد بالاقْتِبَاس: النظر في الطرق المفيدة للعلم بكون حكم هذه

=على أخذ الأجرة على فعله؛ ليحصل لهما بذلك الانتعاش، فهو سؤال من موسى للخضر: لِمَ لَمْ  
 تأخذ الأجر؟ واعتراض منه على ترك الأخذ؛ فيدل على جواز أخذ الأجرة في نظير العمل،  
 وبالتالي يدل على مشروعية عقد الإجارة، فإن الأخذ إنما يستحق بالعقد. ورابعا: قوله تعالى:  
 ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾. فقد رتب الله تعالى وجوب الأجرة على الإرضاع، فيدل  
 على العقد، ولو كان ذلك عن تبرع لما أوجب الله إتياء الأجرة، ومما يرشد إلى سبق العقد قوله  
 تعالى ﴿فَإِنْ تَعَاَسَرْتَ فَتَسَرَّعْ لَهُ أُخْرَى﴾. فإن التعاسر إنما هو التضايق بالمشاحة في الأجرة،  
 وذلك إنما يكون عند إرادة العقد.

وأما السنة: فأولاً: ما رواه البخاري وأحمد من حديث الهجره من رواية عائشة - رضی الله  
 عنها - قالت: واستأجر النبي ﷺ رجلا من بنى الدليل هاديا طريقا إلى أن قالت: فدفعنا إليه  
 راحلتيهما ووعده غار ثور بعد ثلاث ليال، فأتاهما براحتيهما صبيحة ليل ثلاث فارتحلا. فقد  
 فعل رسول ﷺ الإجارة كما هو ظاهر من الحديث وأدنى درجات الاستدلال بفعله عليه الصلاة  
 والسلام الجواز والمشروعية.

وثانياً ما رواه البخاري وأحمد عن أبي هريرة رضی الله عنه قال. قال رسول الله ﷺ «يقول الله  
 عز وجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته: رجل أعطى بي ثم غدر،  
 ورجل باع حرا وأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجره». فقد توعد الله  
 سبحانه وتعالى من لم يعط الأجير أجره بعد استيفائه منه، فيدل على صحة أخذ الأجرة في نظير  
 العمل، وعلی مشروعية الإجارة. وثالثا: أن رسول الله ﷺ قد بعث والناس يؤجرون  
 ويستأجرون، فلم ينكر عليهم، فكان تقريراً منه عليه الصلاة والسلام، والتقرير أحد وجوه  
 السنة.

وأما الاجماع: فقد نقل غير واحد من العلماء؛ منهم ابن قدامة من الحنابلة، وصاحب «البدائع»  
 من الحنفية؛ أن العلماء في كل عصر وكل مصر أجمعوا على جواز الإجارة، وقد استقر الإجماع  
 على ذلك، ولم يكن في زمنه مخالف، فكان حجة على مشروعيتها. ينظر: نص كلام شيخنا  
 عبدالفتاح عبدالرحيم في الإجارة.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: ونظر.

الحادثة - هل يتناوله المسلك<sup>(١)</sup> الذي [٨٥/ب] صح أنه شرع من تقدم؟ أو النظر في الطرق المفيدة للعلم بكون هذا المسلك من قواعد شريعة من تقدم؟ وليس المراد به الرجوع إلى قول اليهود، ولا إلى مالا يعلم أنه من أحكام من تقدم، إلا بطريق غير موثوق به.

وأما قضية الرجم<sup>(٢)</sup>: فطريق صحته الآحاد، ولا يقدر في صحتها كون ذلك في ابتداء الإسلام، ولم يكن إذ ذاك؛ لجواز أن يكون ذلك أول العزائم، وبقاى الكلام في هذه المسألة دليلاً، وسؤالاً وجواباً ظاهراً، ولا معنى لإيضاح الواضح، والله أعلم بالصواب [١٢٩/ب].

\* \* \*

(١) فى «ب»: الملك.

(٢) أخرجه مالك (٨١٩/٢) كتاب الحدود: باب ما جاء فى الرجم حديث (١) والبخارى (٦٣١/٦) كتاب المناقب: باب قول الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾... حديث (٣٦٣٥) ومسلم (١٣٢٦/٣) كتاب الحدود: باب رجم اليهود أهل الذمة فى الزنا حديث (١٦٩٩/٢٦) وأبو داود (٥٥٨/٢) كتاب الحدود: باب فى رجم اليهوديين حديث (٤٤٤٦) والترمذى (٤٣/٤) كتاب الحدود: باب ما جاء فى رجم أهل الكتاب حديث (١٤٣٦) وابن ماجه (٨٥٤/٢) كتاب الحدود: باب رجم اليهودى واليهودية حديث (٢٥٥٦) والداؤدى (١٧٨/٢ - ١٧٩) كتاب الحدود: باب فى الحكم بين أهل الكتاب إذا تخاكموا إلى حكم المسلمين، والشافعى (٨١/٢) كتاب الحدود: باب الزنا حديث (٢٦٤) وأحمد (٥/٢)، (١٧، ١٧، ٦٢، ٦٣، ٧٦، ١٢٦) وعبد الرزاق فى «المصنف» (٣١٨/٧) رقم (١٣٣٣٢، ١٣٣٣١) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٨٢٢) وأبو داود الطيالسى (٣٠١/١ - منحة) رقم (١٥٣) والحميدى (٣٠٦/٢) رقم (٦٩٦) والبيهقى (٢٤٦/٨) كتاب الحدود: باب ما جاء فى حد الذميين والبعوى فى «شرح السنة» (٤٦٢/٥ - بتحقيقنا) كلهم من طريق نافع عن ابن عمر قال: إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وأمرأة زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون فى التوراة فى شأن الرجم؟ قالوا: نفضحهم ويجلدون قال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها لآية الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال عبد الله بن سلام: ارفع يدك فإذا فيها آية الرجم فقال: صدق يا محمد فيها آية الرجم فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما. قال عبد الله بن عمر: فرأيت الرجل يحنى على المرأة يقبها الحجارة. قال الترمذى: حسن صحيح. وللحديث طرق أخرى عن ابن عمر، فأخرجه أحمد (١٥١/٢) ثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه بنحو حديث مالك.

## الكلام في النسخ والنسخ

وهو مرتب على أقسام:

### القسم الأول في حقيقة النسخ

وفيه مسائل:

#### المسألة الأولى

قال المصنف رحمه الله: النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء. وقال القفال: إنه للنقل والتحويل.

لنا: أنه يقال: «نسخت الريح آثار القوم» إذا أعدمتها، و«نسخت الشمس الظل» إذا أعدمته؛ لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر؛ فيظن أنه انتقل إليه، والأصل في الكلام الحقيقة؛ وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في «الإبطال» - وجب ألا يكون حقيقة في «النقل» دفعا للاشتراك.

فإن قيل: «وصفهم الريح بأنها ناسخة لآثار، والشمس بأنها ناسخة للظل» - مجازا؛ لأن المزيل لآثار والظل هو الله تعالى؛ وإذا كان ذلك مجازا - امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله.

ثم نعارض ما ذكرتموه، ونقول: بل النسخ - هو «النقل والتحويل» ومنه: «نسخ الكتاب إلى كتاب آخر» كأنك تنقله إليه، أو تنقل حكايته. ومنه: «تناسخ الأرواح» و«تناسخ القرون قرنا بعد قرن».

و«تناسخ المواريث» - إنما هو: التحويل من واحد إلى آخر، بدلا عن الأول؛ فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في «النقل» ويلزم ألا يكون حقيقة في «الإزالة» دفعا للاشتراك؛ وعليكم الترجيح:

والجواب عن الأول - من وجهين: أحدهما: أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو

النَّاسِخَ لِدَلِكْ؛ مِنْ حَيْثُ فِعْلُ الشَّمْسِ وَالرِّيْحِ الْمُؤَثِّرَيْنِ فِي تَلْكَ الْإِزَالَةِ، وَيَكُونَانِ - أَيْضًا - نَاسِخَيْنِ؛ لِكُونِهِمَا مُخْتَصِمَيْنِ بِذَلِكَ التَّأْيِيرِ.

وَتَأْيِيرُهُمَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ، إِنَّمَا أَخْطَأُوا فِي إِضَافَةِ النَّسْخِ إِلَى الشَّمْسِ وَالرِّيْحِ، فَهَبَّ أَنَّهُ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّ مُمْسِكَنَا إِطْلَاقَهُمْ لَفْظِ النَّسْخِ عَلَى الْإِزَالَةِ، لَا إِسْنَادُهُمْ هَذَا الْفِعْلَ إِلَى الرِّيْحِ وَالشَّمْسِ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ النِّقْلَ أَحْصَى مِنَ الزَّوَالِ؛ لِأَنَّهُ حَيْثُ وُجِدَ النِّقْلُ، فَقَدْ عُدِمَتْ صِفَةٌ وَحَصَلَتْ صِفَةٌ أُخْرَى؛ فَيَذَنُ: مُطْلَقُ الْعَدَمِ أَعْمٌ مِنْ عَدَمِ يَحْصُلُ عَقِيْبَهُ شَيْءٌ آخَرُ؛ وَإِذَا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ: كَانَ جَعْلُهُ حَقِيْقَةً فِي الْعَامِّ - أَوْلَى مِنْ جَعْلِهِ حَقِيْقَةً فِي الْخَاصِّ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ فِي «كِتَابِ اللُّغَاتِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنه قد جرت عادة<sup>(١)</sup> الأصوليين أن يقدموا بيان المفهومات اللغوية، على بيان المفهومات الاصطلاحية، فى جميع أبواب أصول الفقه، ليعلم بذلك أن أحد المفهومين؛ هل هو عين المفهوم الآخر أو غيره، وإذا كان غيره؛ فهل بينهما خصوص وعموم، أم هما من المعانى المتباينة؟ وإذا عرفت ذلك، فنقول: لفظ النسخ له مفهوم لغوى، وله مفهوم اصطلاحى. أما المفهوم اللغوى: فهو الذى يلزم<sup>(٢)</sup> بيانه فى هذه المسألة. وأما الاصطلاحى: ففى المسألة الثانية.

فنقول: اختلف<sup>(٣)</sup> العلماء: فذهب المصنف، وأبو الحسين البصرى، وغيرهما إلى أنه حقيقة فى الإزالة؛ وهى الإعدام.

وذهب القفال من أصحاب الشافعى إلى أنه حقيقة فى النقل. وذهب القاضى والغزالى إلى أنه: مشترك بينهما<sup>(٤)</sup>. نقلها صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup> وابن الحاجب<sup>(٦)</sup> من

(١) فى «أ»: العادة.

(٢) فى «ب»: يلتزم.

(٣) فى «أ»: اختلاف.

(٤) النسخ فى اللغة؛ كما فى اللسان: ٤٤٠٧/٦، وترتيب القاموس: ٣٦٢/٤. قد يطلق بمعنى الإزالة يقال: «نسخت الشمس الظل»، أى: أزالته، «ونسخت الريح الآثار»، أى: أزلتها، ومنه تناسخ القرون والأزمنة. والإزالة هى الإعدام، وقد يطلق بمعنى نقل الشئ وتحويله من حالة إلى حالة أخرى مع بقاءه فى نفسه، يقال: «نسخت الكتاب» أى: نقلت ما فيه إلى آخر، «ونسخت النحل» أى: نقلتها من خلية إلى خلية أخرى، ومنه المناسخات فى المواريث؛ لانتقال المال من وارث إلى وارث. وهل هو حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل، أو بالعكس، أو مشترك بينهما؟ فيه مذاهب، حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح. لكن ذهب القاضى أبو بكر ومن تابعه إلى أنه حقيقة فيهما، فاسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين، وذهب القفال من أصحاب الشافعى إلى =

=أنه حقيقة فى النقل والتحويل، وذهب الإمام إلى أنه حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل معللا ذلك بقوله: «لأن النقل أخص من الزوال»، فإن النقل إعدام صفة وإحداث أخرى، وأما الزوال فمطلق الإعدام. وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازاً فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة. وقيل فى الرد على ما ذهب إليه الإمام من التعليل: لا نسلم أن النقل أخص من الزوال؛ لأن الإزالة على ما قيل هى الإعدام، والإعدام يستلزم زوال صفة الوجود ويحدد أخرى وهى صفة العدم، وهما صفتان متقابلتان، متى انتفت إحدهما تحققت الأخرى، وإذا تعذر الترجيح كان القول بالاشتراك أشبه، ولعل هذا هو دليل من قال بالاشتراك، اللهم إلا أن يقال: «مراد الإمام تبدل الصفة الوجودية بصفة وجودية أخرى، فيكون النقل أخص». وذهب علماء الأصول فى تعريف النسخ مذاهب شتى، وعرفوه بتعاريف كثيرة، منها ما هو فاسد، ومنها ما هو صحيح فلتنظر فى: البرهان لإمام الحرمين: ١٢٩٣/٣، البحر المحيط للزركشى: ٦٣/٤، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ٩٥/٣، سلاسل الذهب للزركشى ص ٢٩٠، التمهيد للأسنوى ص ٤٣٥، نهاية السؤل له: ٥٤٨/٢، زوائد الأصول له ص ٣٠٨، منهاج العقول للبدخشى: ٢٢٤/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٨٧، التحصيل من المحصول للأرموى: ٧/٢، المنحول للغزالي ص ٢٨٨، المستصفى له: ١٠٧/١، حاشية البنانى: ٧٤/٢، الإبهاج لابن السبكى: ٢٢٦/٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى: ١٢٩/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع: ١٠٦/٢، المعتمد لأبى الحسين: ٣٦٣/١، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ص ٣٨٩، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم: ٤٦٣/٤، إعلام الموقعين لابن القيم: ٢٩/١، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج: ٤٩/٣، ميزان الأصول للسمرقندى: ٦٢١/٢، ٩٨١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٨٥/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ٣٤/٢، شرح المنار لابن ملك ص ٩١، الموافقات للشاطبى: ١٠٢/٣، تقريب الوصول لابن جزى ص ١٢٥، شرح مختصر المنار للكورانى ص ٩١، نشر البنود للشنقيطى: ٢٨٠/٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى ص ٤٦٢. ذهب علماء الأصول فى تعريف النسخ مذاهب شتى، وعرفوه بتعاريف كثيرة، منها ما هو فاسد ومنها ما هو صحيح كما قدمنا. ونقتصر على تعريفات ثلاثة، وهى لإمام الحرمين وللغزالي، ولابن الحاجب. تعريف إمام الحرمين: النسخ هو اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول. قال القاضى عضد الدين: ومعناه أن الحكم كان دائماً فى علم الله دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو، وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف؛ فينقطع الحكم ويبطل دوامه، وما ذلك إلا بتوفيقه تعالى إياه، فإذا قال قولاً دالاً عليه؛ فذلك هو النسخ. اعترض بوجوه: منها أنه فسر النسخ باللفظ، وهو دليل النسخ لا هو يقال: «نسخ الحكم بالآية والخبر»؛ ومنها أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه، وهو قول العدل «نسخ حكم كذا»؛ فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام، وليس بنسخ ضرورة، ومنها أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه؛ إذ قد يكون النسخ بفعله - عليه الصلاة والسلام - ومنها أنه تعريف الشىء بنفسه؛ لأنه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ، =

=فيكون الشرط انتفاء النسخ، وهو حصول النسخ؛ فيكون حاصل كلامه أنه اللفظ الدال على حصول النسخ. ويجاب عن الأول بأن إطلاق النسخ على اللفظ الدال عليه حقيقة اصطلاحية؛ فكما أن الحكم ليس إلا قول الله: «افعل كذا»، فكذا النسخ ليس إلا قول الله: «لا تفعل كذا» وعن الثاني والثالث؛ بأن قول العدل وفعل الرسول ﷺ يدلان على ذلك القول، أى: قول الله: «لا تفعل» فهما دليلان النسخ الدال بالذات لا هو أى: النسخ بالذات. وعرفه الغزالي بقوله: النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه». ثم قال فى شرح تعريفه هذا: «وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص؛ ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل؛ إذ يجوز النسخ بجميع ذلك، وإنما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم؛ لأن ابتداء إيجاب العبادات فى الشرع مزيل حكم الفعل من براءة الذمة ولا يسمى نسخاً؛ لأنه لم يزل حكم خطاب، وإنما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيده بارتفاع الأمر والنهي؛ ليعلم جميع أنواع الحكم من الندب والكرهة والإباحة، فجميع ذلك قد ينسخ. وإنما قلنا: لولاه لكان الحكم ثابتا به؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، فلو لم يكن هذا ثابتا لم يكن هذا رافعا؛ لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تقدم ذلك الوقت لا يكون الثانى ناسخاً، فإذا قال: «أتموا الصيام إلى الليل»، ثم قال: «فى الليل لا تصوموا» - لا يكون ذلك نسخاً، وإنما قلنا مع تراخيه؛ لأنه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام، وتقديراً له. عمدة أو شرط، وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم، واستقر بحيث يدوم لولا النسخ، وهو مع شرحه هذا والإطناب فى بيان ما اختار، فإن تعريفه معترض بأربعة اعتراضات، بالثلاثة الأولى التى اعترض بها على تعريف إمام الحرمين، ويجاب عنها بما أجبنا به سابقاً، وبرابع يخصه، وهو أن قوله: «على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه» زيادة لا يحتاج إليها، أما لولاه لكان ثابتا؛ فلأن الرفع لا يكون إلا إذا كان كذلك، وأما مع تراخيه عنه؛ فلأنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول، فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص، ويجاب عنه بأن قوله: لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل: «إن حكم كذا قد نسخ»؛ فإنه وإن كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم، لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا فى نفس الأمر، وإن اعتقد المكلف ثبوته، مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام، ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما، على أنه لو أريد بالدال الدال بالذات اندفعت الثلاثة؛ وبأن قوله مع تراخيه عنه احتراز عن الغاية، ونحوها من المخصصات المتصلة. وعرفه ابن الحاجب بقوله: «النسخ هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر». فقوله: «رفع الحكم الشرعى» ليخرج المباح بحكم الأصل، فإن رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ، وقوله: «بدليل شرعى»؛ ليخرج رفعه بالموت والنوم، والغفلة والجنون. وقوله: «متأخر»؛ ليخرج نحو: صل عند كل زوال إلى آخر الشهر، ويمكن أن يعترض هذا التعريف بأن قوله: «متأخر»؛ ليخرج نحو: صل إلى آخر الشهر، زيادة لا يحتاج إليها، فإن الحكم لم يثبت بأول الكلام؛ لأن الكلام بالتمام، فكيف يرفع. اللهم إلا أن يقال: «التصريح ودفع التوهم مما يقصد فى الحدود، وربما يقال عليه أيضا كما يقال على سابقه: «إن الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ فلا يتصور رفعه».



=ويجاء بأن المراد رفع تعلق الحكم أو الخطاب بالملكف تنجزاً، بحيث يصير مكلفاً بالفعل الذى لولا الرفع لبقى واستمر. فلو قال ابن الحاجب فى تعريفه: «رفع تعلق الحكم الشرعى بدليل شرعى» - لسلم من هذا الاعتراض. تعريف ابن الحاجب أدق؛ لأنه لا يرد عليه شىء من الاعتراضات السالف ذكرها... وبيان ذلك أنه جعل الجنس فى التعريف هو الرفع، لا دليل الرفع؛ كما ذهب إلى ذلك غيره. فلا يرد الاعتراض الأول؛ لأنه اختار فى تعريفه أن يكون الرفع بدليل شرعى، فيخرج قول العدل ويدخل فعل الرسول، وبذلك يكون مطرداً منعكساً، فلا يرد الاعتراض الثانى والثالث، وأيضاً لم يأت بالزيادة التى أتى بها الإمام، وهى قوله: «لولا... إلخ»، فلا يرد الاعتراض الرابع. وفى اصطلاح الفقهاء: «النسخ هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعى مع التأخير عن مورده». ومعناه: أن الحكم له غاية ينتهى بانتهائها، لكن لما لم تكن تلك الغاية مبيّنة بالنص الدال على الحكم الأول - جاء النص الثانى متأخراً عن ورود الحكم الأول وبين تلك الغاية. فقوهم فى التعريف: «مع التأخير عن مورده» احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول، سواء كان مستقلاً كـ «لا تقتلوا أهل الذمة» - عقب: «أقتلوا المشركين» متصلاً، أو غير مستقل؛ كالاستثناء، والغاية، والشرط، والوصف. يرد على هذا التعريف ما ورد على تعريف إمام الحرمين.. وهو أن النص دليل النسخ لا نفسه، وأن التعريف غير مطرد لدخول قول العدل فيه وليس بنسخ، وغير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه؛ إذ قد يكون النسخ بفعله - عليه الصلاة والسلام - ويجاب عن الأول بما أجبنا به سابقاً، وعن الثانى بأن قول الراوى: «نسخ حكم كذا» ليس بنص، فلا بأس بخروجه، وعن الثالث: بأننا لا نسلم خروج فعله - عليه السلام - من التعريف، بل هو داخل، من حيث إنه أفاد حكماً نصّاً فيه؛ فإنه يوصف بما توصف به الألفاظ من الظاهر والجمل. ثم إن من تأمل فى كتب الأصول يجد أن الفقهاء لجئوا إلى هذا التعريف فراراً من الرفع، وذلك لأن الحكم قديم، والتعلق قديم، فلا يتصور رفع شىء منهما، وفساد هذا ظاهر، فإن انتهاء أمد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب، وعدم دوامه هو رفعه، فقد قالوا بالرفع معنى، وأنكروه لفظاً، أو بعبارة أخرى أن الرفع لازم الانتهاء، فإن الحكم إذا انتهى ارتفع، وإذا كان القديم لا يرتفع فكذا لا ينتهى، وإذا كان المراد انتهاء تعلقه، فكذا المراد برفعه رفع تعلقه، فلا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء. والفرق بين الاصطلاحين: أن من تأمل فى كلام الفقهاء يجد أن التعريف عندهم مبنى على أن الحكم الأول مؤقت بوقت ظهر فيه الحكم الثانى فى علمه تعالى، فليس هناك رفع، بل إنما هو بيان الأمد الذى وقت به، وهذا بخلاف التعريف عند الأصوليين، فإنه مبنى على أن الحكم الأول غير مؤقت، بل مطلق ارتفع بالنسخ، فهل بين التعريفين خلاف؟ «مذهباً»: قال ابن الحاجب: «الخلاف لفظى»؛ لأن مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود النسخ، وهو المراد بانتهاء أمد الحكم، وليس الفرار إليه؛ لأن قدم الحكم يأتى الرفع دون الانتهاء لأن الانتهاء ليس إلا عدم وجود شىء بعد الأمد وهو الرفع، ويأتى عنه القدم؛ فإذاً ليس النسخ إلا انتهاء الحكم إلى أمدين، وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه، مثله مثل التخصيص، غير أن الأول يكون فى الأوثان، والثانى يكون فى الأفراد. وقال صاحب =

الكاشف عن المحصول ..... غير نسبتها إلى أربابها. واختار المصنف أنه الإزالة، قال: لنا أنه يقال: نسخ الظل آثار القوم<sup>(١)</sup>، وإن لم يتوهم انتقال<sup>(٢)</sup> الظل من مكان إلى مكان، وكذلك يقال: نسخت الريح آثار القوم، إذا أزالتها، والأصل فى الإطلاق: الحقيقة، وإن<sup>(٣)</sup> كان حقيقة فى الإزالة، لا يكون حقيقة فى غيره؛ دفعاً للاشتراك.

=مسلم الثبوت: «الحق أن الخلاف معنوى»، وتحقيقه أن الخطاب المطلق النازل فى علمه تعالى، هل كان مقيداً بالدوام، فكان الناسخ رفعاً لهذا الحكم المقيد بالدوام، ولا يلزم التكاذب؛ لأن الإنشاء لا يحتمل الكذب، وإنما يرفع الثانى الأول، أو كان الخطاب فى علمه تعالى مخصصاً ببعض الأزمنة، وهو الزمان الذى ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ؛ فكان النسخ بياناً لهذا لأن المقيد به الحكم عند الله تعالى، فالمعرف بالرفع ذهب إلى الأول، وبيان الأمد إلى الثانى، والأول كالقتل عند المعتزلة، والثانى كالقتل عند أهل السنة والجماعة، فى أن المقتول على الأول قد ارتفعت حياته بالقتل لولاه لبقى حياً، وعلى الثانى: القتل علامة بحىء الأجل، ولولاه مات بحىء أجله. التحقيق: أن الخلاف لفظى، ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع فى هذا أصلاً، فإنه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد إليه الدليل، ولا حكمت به البديهة، وليس كل الأحكام مؤقتة فى علم الله تعالى عند أحد، ولا الكل مؤيداً عند أحد، فلا يتمكن أحد من إحدى الدعويين مطلقاً، فمن الذى يستطيع أن يقول: إن الخطاب المطلق فى علمه تعالى كان مقيداً بالدوام، أو يقول: كان مخصصاً ببعض الأزمنة، وأيضاً إن القائلين بأن النسخ بيان الأمد جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل بحىء وقته، ولا يمكن هذا إلا إذا كان رفعاً. فالحق أن الحكم سواء كان مقيداً بقيد التأيد أم مطلقاً عنه، أم مقيداً بوقت لم ينزل التقييد به، أو نزل التقييد به له عمر عند الله تعالى إلى أجل معين مقدر ألبتة، والله سبحانه يعلم هذا الأجل بلا تقييد ولا يتبدل فى علمه تعالى، فإذا جاء ذلك الأجل أنزل حكماً، وارتفع الحكم الأول من البين، فالحكم المنسوخ ميت بأجله بإمارة الله سبحانه، وظهور الإمارة ليس إلا بهذا الرفع، فمن نظر إلى الأول عرف النسخ بانتهاء أمد الحكم المقدر عند الله تعالى، ومن نظر إلى الثانى عرفه برفعه، ينادى بهذا التحقيق قول الإمام فخر الإسلام: «وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق، الذى كان معلوماً عند الله تعالى، إلا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر، فكان تبديلاً فى حقنا بياناً محضاً فى حق صاحب الشرع. ولا يظن أحد أنه يلزم على ذلك تعدد الحق، بل الحق واحد، فالمنسوخ حق فى زمان العمل قبل النسخ، والناسخ حق فى زمانه وقت العمل به، ولا تعدد أصلاً، ونسخ الشرائع بعضها بعضاً شاهد عدل على هذا.

(٥) ينظر: الإحكام (٣/١٠٣).

(٦) ينظر: العوض (٢/١٨٥).

(١) فى «أ»: نسخت الشمس الظل صوابه آثار القوم.

(٢) فى «أ»: انعكاس.

(٣) فى «أ، ب»: وإذا.

فإن قيل: لا نسلم أنه يقال: نسخت الشمس أو الريح<sup>(١)</sup> آثار القوم، على سبيل الحقيقة، والأصل فى الكلام، وإن كان هو الحقيقة، ولكن [الأصل فى]<sup>(٢)</sup> البرهان الدال على أنه لا يؤثر إلا الله تعالى، منع منه.

ثم نقول: ما ذكرت معارض بالمثل؛ وبيانه: أنه استعمل النسخ فى النقل والتحول، والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

بيان الأول: تناسخ المواريث والمناسخات، وتناسخ الأرواح؛ على رأى القائلين [به]<sup>(٣)</sup>. بيان الثانى: عين ما ذكرت. والجواب عن الأول، من وجهين:

[الأول]<sup>(٤)</sup>: أنا نسلم أن الله تعالى هو المؤثر؛ وذلك يجعلهما مؤثرين، ونسب الأثر إلى الله تعالى، وإليهما، ولا استحالة فى ذلك.

وحاصله يعود إلى تسليم التأثير بهذا التفسير، ومنع مانعية نسبة الفعل إلى أحدهما، من نسبته إلى الآخر. وما ذكره منع سنده<sup>(٥)</sup>، ولا يشترط فى سند المنع أن يكون مذهباً للمانع.

والجواب الثانى: أنا متمسك باستعمالهم لفظ «النسخ» [١٣٠/أ] فى النقل ولا حاجة بنا إلى أن هذا الإسناد صحيح؛ فدليلنا يتم سواء كان الإسناد خطأ أو صواباً.

[وهذا معنى]<sup>(٦)</sup> قول المصنف: «هب أن أهل اللغة أخطئوا فى الإسناد، فلا استدلال بذلك، بل الاستدلال بالاستعمال المذكور».

وتوهم بعضهم؛ أن هذا اختيار لتخطئة أهل اللغة فى هذا الإسناد، وليس اختيار المصنف، ولا يدل لفظ المصنف على ما توهمه.

والجواب عن الثانى: أنا نقول: إذا تعارضا، فالحمل على ما ذكرنا أولى؛ لأنه أعم؛ وذلك لأنه إذا وجد النقل وجدت الإزالة؛ لأنه لا بد من وجود صفة وعدم أخرى؛ لأنه إذا نقل، فقد زال ذلك الكون<sup>(٧)</sup> الخاص فى ذلك المحل، ووجد عقبيه كون آخر فى محل

(١) فى «أ»: والريح.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: ومسنده.

(٦) فى «أ»: ومقتضى.

(٧) فى «أ»: لكون.

٢٠٦ ..... الكاشف عن المحصول  
 آخر؛ فإذا نقل يستلزم<sup>(١)</sup> عدم صفة ووجود<sup>(٢)</sup> أخرى، ولا كذلك الإزالة التي هي  
 الإعدام؛ فإنه قد يحصل بدون وجود صفة عقيبه، فالإزالة أعم من النقل، وحمل اللفظ  
 على الأعم أولى؛ لأنه اشتمل على الفائدة. وفيه نظر؛ لأنه<sup>(٣)</sup> يعارضه أن حملة على  
 الأخص أولى؛ لأنه أتم. وقد ذكر المصنف ذلك في غير هذا الموضع.

**تنبهات: الأول:** اعلم: أنه يوجد في بعض نسخ «المحصول» نسبة القول. بأن النسخ  
 «هو التحويل» إلى الفقهاء، [وفى بعضها: إلى القفال. وفى «التحصيل»<sup>(٤)</sup> نسبة إلى  
 الفقهاء]<sup>(٥)</sup>، وفى «الحاصل»<sup>(٦)</sup> إلى القفال، وظنى أن الكل صحيح، فإن القفال ومن  
 تابعه من الفقهاء؛ فلا تناقض.

الثانى: أن النسخ فى قولنا: «نسخت الكتاب من نسخة فلان» - ليس من باب النقل  
 والتحويل؛ نبه عليه صاحب «المعتمد»<sup>(٧)</sup>، وقال: «فإن المكتوب لم يتقل على  
 [الحقيقة]<sup>(٨)</sup>، بل يشبه المنقول».

الثالث: تناسخ القرون، ليس من باب النقل؛ فإنهم لم ينقلوا بأعيانهم، بل من باب  
 «مجاز التشبيه»؛ فلا تمسك بهذين المثالين، والبحث لفظى لا يحتمل أكثر من ذلك.

\* \* \*

### المسألة الثانية: فى حدِّ النسخ، فى اصطلاح العلماء:

قال المصنف - رحمه الله - : الذى ذكره القاضى أبو بكر، وأرتضاه الغزالى -  
 رَحِمَهُمَا اللهُ - أَنَّهُ «الْحِطَابُ الدَّالُّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ؛ عَلَى  
 وَجْهِ لَوْلَاهُ - لَكَانَ ثَابِتًا، مَعَ تَرَاجِيهِ عَنْهُ».

وإنما آثرنا لفظ «الخطاب» على لفظ «النص»؛ ليكون شاملاً للفظ، والفحوى،  
 والمفهوم، وكل دليل؛ إذ يجوز النسخ بجميع ذلك.

(١) فى «أ»: مستلزم.

(٢) فى «أ،ب»: موجود.

(٣) فى «ب»: لا.

(٤) ينظر: التحصيل (٧/٢).

(٥) سقط فى «ب».

(٦) ينظر: الحاصل (٦٣٧/٢).

(٧) ينظر: المعتمد (٣٦٤/١).

(٨) سقط فى «أ».

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ»؛ لِيَتَنَاقَلَ: الأَمْرَ، وَالنَّهْيَ، وَالْخَبَرَ وَجَمِيعَ أَنْوَاعِ الْحُكْمِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ»؛ لِأَنَّ ابْتِدَاءَ إِجْبَابِ الْعِبَادَاتِ فِي الشَّرْعِ - يُزِيلُ حُكْمَ الْعَقْلِ: مِنْ بَرَاءَةِ الذَّمِّ، وَلَا يُسَمَّى نَسْخًا؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُزَلْ حُكْمُ الْخِطَابِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا»؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ النَّسْخِ الرَّفْعُ، وَهُوَ إِنَّمَا يَكُونُ رَافِعًا إِذَا كَانَ الْمُتَقَدِّمُ لَوْلَا طَرِيْقَانَهُ لَبَقِيَ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «مَعَ تَرَاحِيهِ عَنْهُ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ اتَّصَلَ بِهِ - لَكَانَ بَيِّنًا لِمُدَّةِ هَذِهِ الْعِبَادَةِ لَا نَسْخًا. وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: هَذَا الْحَدُّ مُخْتَلِّ مِنْ وَجُوهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْخِطَابَ الدَّالَّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ الْمُتَقَدِّمِ - نَاسِخٌ لِلْحُكْمِ الْأَوَّلِ، وَلَيْسَ بِنَسْخٍ؛ إِذِ النَّسْخُ هُوَ نَفْسُ الْارْتِفَاعِ، وَفَرْقٌ بَيْنَ الرَّافِعِ، وَبَيْنَ نَفْسِ الْارْتِفَاعِ؛ فَجَعَلَ الرَّافِعَ عَيْنَ الْارْتِفَاعِ - خَطَأً.

وَتَانِيهَا: أَنَّ تَقْيِيدَ ذَلِكَ بِ «الْخِطَابِ» - خَطَأً؛ لِأَنَّ النَّاسِخَ قَدْ يَكُونُ فِعْلًا، لَا قَوْلًا؛ فَإِنَّهُ - ﷺ - إِذَا فَعَلَ فِعْلًا، وَعَلِمْنَا بِالضَّرُورَةِ: أَنَّهُ قَصَدَ بِهِ رَفْعَ بَعْضِ مَا كَانَ ثَابِتًا - فَذَلِكَ يَكُونُ نَاسِخًا، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخِطَابٍ. فَإِنْ قُلْتَ: «النَّاسِخُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ: الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى وَجُوبِ مُتَابَعَتِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي أَفْعَالِهِ»: قُلْتُ: لَوْ قَدَرْنَا أَنَّهُ لَمْ يَرُدْ أَمْرٌ زَائِدٌ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ مُتَابَعَتِهِ فِي أَفْعَالِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَعَلَ فِعْلًا، وَوَجَدَ - هُنَاكَ - مِنْ الْقَرَائِنِ مَا أَفَادَ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِأَنَّ غَرَضَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - إِزَالَةُ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ ثَابِتًا - فَإِنَّهُ يَكُونُ نَاسِخًا بِالْإِجْمَاعِ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الْخِطَابُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَصْلًا.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْأُمَّةَ إِذَا اخْتَلَفَتْ عَلَى قَوْلَيْنِ، فَسَوَّغَتْ لِلْعَامِيِّ تَقْلِيدَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ، ثُمَّ أَجْمَعَتْ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ - فَهَذَا الْإِجْمَاعُ خِطَابٌ، وَهُوَ نَاسِخٌ لِحَوَازِ الْأَخْذِ بِكِلَا الْقَوْلَيْنِ؛ فَقَدْ وَجَدَ - هَهُنَا - خِطَابٌ دَالٌّ عَلَى ارْتِفَاعِ حُكْمِ خِطَابٍ؛ مَعَ أَنَّ الْحَقَّ: أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يُنْسَخُ، وَلَا يُنْسَخُ بِهِ.

وَيُمْكِنُ جَوَابُهُ: بِأَنَّا ذَكَرْنَا حَدَّ النَّسْخِ مُطْلَقًا، لَا حَدَّ النَّسْخِ الْجَائِزِ فِي الشَّرْعِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ كَوْنَ النَّسْخِ رَفْعًا - بَاطِلٌ، وَسَيَاتِي بَيَانُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ» - خَطًّا؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْأَوَّلَ، لَوْ ثَبِتَ بِفِعْلِ النَّبِيِّ - ﷺ - لَا بِقَوْلِهِ لَكَانَ الَّذِي يَرْفَعُهُ نَاسِخًا لَهُ. فَهَذَا مَا فِي هَذَا الْحَدِّ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الناصب للدلالة الناسخة<sup>(١)</sup> يوصف<sup>(٢)</sup> بأنه ناسخ، فيطلق<sup>(٣)</sup> على البارى تعالى أنه ناسخ، ويوصف الحكم بأنه ناسخ؛ فيقال: صوم رمضان ناسخ صوم عاشوراء؛ يعنى: أن وجوب الثانى ناسخ للأول، ويوصف معتقد<sup>(٤)</sup> النسخ؛ بأنه ناسخ، ويوصف الطريق؛ بأنه ناسخ.

مثال الطريق: ما يقال: القرآن ناسخ للسنة. واختلف العلماء [١٣٠ / ب] فى حد الطريق الناسخ، وينشأ<sup>(٥)</sup> الاختلاف تارة من اختلافهم فى أن النسخ رفع أو بيان؟ وينشأ أخرى من غيره. ونقل المصنف الحد الذى ذكره القاضى هنا<sup>(٦)</sup>، واختاره الغزالى، وزيفه. فلنذكر شرحه أولاً، ثم نذكر تزيفه؛ فنقول: لا بد من [تقديم]<sup>(٧)</sup> مقدمات قبل الخوض فى تحقيق معنى النسخ:

الأولى: لا بد فى النسخ من أمور:

أحدها: الناسخ، وهو مطلق على الله حقيقة، وعلى غيره؛ على ما سبق.

وثانيها: النسخ إما: بمعنى الرفع، أو البيان؛ فلا<sup>(٨)</sup> يكون من الله، إلاّ فعلاً أو قولاً.

وثالثها: المنسوخ، وهو المرتفع أو المبين على الاختلاف، [وهو]<sup>(٩)</sup> القابل لأحدهما بعد تحقق ذلك الأحده، ولا بد من الارتفاع أو التبيين<sup>(١٠)</sup> الواقعين فى ذلك المحل، وهذه أمور مختلفة الحقائق بالبدئية، ويلزم من ذلك اختلاف معرفاتها قطعاً؛ فتختلف حدودها جزماً.

(١) فى «ب»: المناسخة.

(٢) فى «أ»: الوصف.

(٣) فى «أ»: مطلقاً.

(٤) فى «ب»: بمعتقد.

(٥) فى «ب»: ومنشأ.

(٦) فى «أ، ب»: منا.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: ولا.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «أ»: والتبيين.

الثانية: أنه لا بد وأن يكون للحكم<sup>(١)</sup> الشرعى، على قول القائل بقدمه، تعلقات حادثة، يتصور تقدم بعضها على بعض؛ وذلك لأننا نعلم قطعاً أن قبل وجود زيد وبعد وجوده، وقبل بلوغه حال التكليف - <sup>(٢)</sup> لم يكن الخطاب متعلقاً تعلقاً<sup>(٣)</sup> يقتضى ذمه، أو عقابه، أو غير ذلك على ترك واجب، تعلقاً بالفعل؛ فإننا نعلم قطعاً: أن الصلاة لم تكن<sup>(٤)</sup> واجبة قبل [تكليفه]<sup>(٥)</sup>، ثم وجبت<sup>(٦)</sup> عليه، وكذلك نعلم: أنه قبل أن يملك نصاباً كاملاً زكويّاً<sup>(٧)</sup> حال عليه الحول<sup>(٨)</sup>، لم تكن الزكاة واجبة عليه، ثم وجبت<sup>(٩)</sup> عليه، بعد<sup>(١٠)</sup> تحقق هذه الأشياء. وأنت بعد ذلك بالخيار: إن شئت أطلقت الحكم الشرعى على «الخطاب المتعلق»، أو على ذلك التعلق<sup>(١١)</sup>، أو على المجموع. وبهذا التحقيق؛ يتصور التقدم والتأخر<sup>(١٢)</sup> فى الأحكام.

وأما من قال: بحدوث الأحكام الشرعية، فلا حاجة [له]<sup>(١٣)</sup> إلى تحقق التعلقات الحادثة، وإذا ثبتت<sup>(١٤)</sup> الحادثة، فنقول: الخطاب المتأخر تعلقه على<sup>(١٥)</sup> الخطاب المتقدم<sup>(١٦)</sup> تعلقه المنافى فى تعلقه للخطاب المتقدم، هو الناسخ بشروط سنذكرها، والمتقدم تعلقاً هو المنسوخ.

وهذه حقائق معقولة متميزة بعضها عن بعض، وغرضنا بيان تصور التقدم والتأخر

- 
- (١) فى «ب»: الحكم.  
 (٢) فى «ب»: بالتكليف.  
 (٣) فى «ب»: تعلق.  
 (٤) فى «ب»: يكن.  
 (٥) سقط فى «ب».  
 (٦) فى «أ»: وجب.  
 (٧) فى «ب»: زكريا.  
 (٨) فى «أ»: الحوب.  
 (٩) فى «أ»: وجب.  
 (١٠) فى «ب»: قد.  
 (١١) فى «أ»: المتعلق.  
 (١٢) فى «ب»: التقديم، والتأخير.  
 (١٣) سقط فى «ب».  
 (١٤) فى «ب»: ثبت.  
 (١٥) فى «ب»: عن.  
 (١٦) فى «ب»: المقدم.

فى الأحكام الشرعية، ووراء<sup>(١)</sup> هذه الحقائق الألفاظ الدالة؛ وهى غيرها قطعاً.

وإذا عرفت هذه المقدمات [١٣١/أ]، فقد عرفت الفرق بين: الناسخ، والمنسوخ، والنسخ؛ لفظاً ومعنى، وضح ما أورده المصنف، وهو الأول<sup>(٢)</sup> من الأسئلة الخمسة.

وهو: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم للناسخ، ولكن على أحد<sup>(٣)</sup> تفاسير الناسخ<sup>(٤)</sup>؛ على ما تقدم بيانه.

وأما قوله [٨٧/ب]: «النسخ هو نفس الارتفاع» - ليس كذلك، بل هو: «الرفع المستلزم للارتفاع، أو البيان».

والأسئلة الباقية ظاهرة الورود. ويتوجه عليه سؤالان آخران:

أحدهما: أن لفظ<sup>(٥)</sup> العدل نسخ<sup>(٦)</sup> كذا<sup>(٧)</sup>، يلزم أن يكون نسخاً يصدق<sup>(٨)</sup> الحد عليه، وليس كذلك.

وثانيهما: أن قوله: «مع تراخيه عنه» لا يُحتَاجُ [إليه]<sup>(٩)</sup>، ولا إلى قوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» وذلك لأنه إنما اعتبر الأول له ليرفع النقض<sup>(١٠)</sup> بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وبها إذا أورد بعد الأول: «كلوا إلى الليل». وفى الحد ما يدفع كل واحد منهما، وهو قيد «الدال على ارتفاع<sup>(١١)</sup> الحكم» فإنه معدوم فى صورتين، وهما<sup>(١٢)</sup>: «وَأَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، وقوله: «كلوا عند غروب الشمس».

واعلم: أنه تصدى صاحب «الإحكام» وصاحب «التنقيح»؛ وهو التريزى للجواب عن أسئلة المصنف، على حد النسخ للقاضى؛ فلننظر فى صحة الأجوبة، وبه يحصل شرحُ الحد المذكور؛ فنقول:

(١) فى «ب»: وراء.

(٢) فى «أ»: أولى.

(٣) فى «أ»: حد الناسخ.

(٤) فى «أ»: التناسخ.

(٥) فى «أ»: اللفظ.

(٦) فى «أ»: ينسخ.

(٧) فى «أ»: لذا.

(٨) فى «أ»: لصدق.

(٩) سقط فى «ب».

(١٠) فى «أ»: تتفرع اللفظ.

(١١) فى «أ»: يُيقاغ.

(١٢) فى «أ»: وهو.



قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: النسخ هو عين الخطاب؛ فإن النسخ هو [فعل]<sup>(٢)</sup> الناسخ؛ وهو خطابه. وقال: «لا نسلم أن فعل الرسول ناسخ [حقيقة]، وإنما يكون كذلك، أن لو كان للرسول ولاية<sup>(٣)</sup> النسخ، وليس له ذلك، بل الناسخ هو: الله تعالى. ومن نسخ الإجماع يمنع تصور الإجماعين<sup>(٤)</sup> المتعارضين، وبتقدير التسليم: فالناسخ الذى [استدل]<sup>(٥)</sup> به المجموعون<sup>(٦)</sup> على الحكم، لا إجماعهم، والكل فاسد.

وأما فعل الخطاب الدال على الارتفاع هو عينه، فباطل قطعاً؛ و[ذلك]<sup>(٧)</sup> لما بينا هناك: أن الناسخ والنسخ والمنسوخ - حقائق ثلاثة متغايرة بالبديهة، والخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت ما سبق، وهو لفظ دال؛ فاستحال أن يكون هو عين الناسخ.

وأما قوله: «لا نسلم أن<sup>(٨)</sup> فعل الرسول ناسخ؛ إذ ليس له ﷺ ولاية النسخ» - فكلام فاسد جداً، وذلك لأن قوله: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم أولاً»: إما أن يجعل حداً<sup>(٩)</sup> للنسخ، وهو باطل؛ لما سبق، أو الناسخ، وله تفاسير سبق بيانها، ولا يصلح [تعريفاً لشيء]<sup>(١٠)</sup> منها إلا بالطريق الكاشف؛ [١٣١/ب] ضرورة اعتبار قيد اللفظ الدال فيه، ولا يمكن انطباقه<sup>(١١)</sup> على غيره، وفعل الرسول يصلح أن يكون كاشفاً دالاً على النسخ، وله ﷺ ولاية<sup>(١٢)</sup> جعل فعله<sup>(١٣)</sup> دالاً كاشفاً.

وأما تعارض الإجماعين، ونسخ أحدهما الآخر - فقد أجاب المصنف عنه؛ فلا حاجة إلى جواب صاحب «الإحكام»، والأول منهما يقع مكابرة.

وأجاب التبريزى عن الأول: أن الناسخ هو الله، ونسخه هو قوله: «رَفَعْتُ»، وهو خطابه، والخطاب: يسمى ناسخاً؛ كما يسمى مثبتاً.

(١) ينظر: الإحكام (٩٩/٣).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: ولا.

(٤) فى «أ»: الإجماع.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «أ»: المسموعون.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: لئن.

(٩) فى «أ»: إما أن يكون يجعل حد.

(١٠) فى «أ»: تعريف شيء.

(١١) فى «أ»: انطباق اللفظ.

(١٢) فى «ب»: ولأنه.

(١٣) فى «ب»: قوله.

وعن الثاني<sup>(١)</sup>: أن فعله ليس بدليل، إلا بواسطة مقال، أو بقرينة حال، والأول فاسد؛ لما سبق، والثانية كذلك؛ لأن قرينة الحال ليست بخطاب.

وأما كون<sup>(٢)</sup> النسخ بفعله عاماً<sup>(٣)</sup> الوعد بالوعيد - فقد تبين أن الإشكالات التي أوردها المصنف على حد<sup>(٤)</sup> القاضى واردة، ولا جواب لها، مع ما نبهنا عليه من [الإشكال]<sup>(٥)</sup> [الأول]<sup>(٦)</sup>.

واعلم: أن قوله: «إنما قلنا: على ارتفاع الحكم؛ ليتناول الأمر والنهى»:

فيه نظر؛ وذلك لأنه [إن]<sup>(٧)</sup> أراد بالأمر النفساني، فلا حاجة إلى ذلك؛ لأن الحكم قد سبق بيانه بأقسامه، وإن أراد به «اللساني»، فهو ليس بحكم شرعي.

قال المصنف - رحمه الله: وَالْأَوَّلَى: أَنْ يُقَالَ: النَّسْخُ: «طَرِيقٌ شَرْعِيٌّ يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ مِثْلَ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ ثَابِتًا بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ - لَا يُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ، مَعَ تَرَاجُحِهِ عَنْهُ، عَلَيَّ وَجْهٌ لَوْلَاهُ - لَكَانَ ثَابِتًا».

فَقَوْلُنَا: «طَرِيقٌ شَرْعِيٌّ» - نَعْنِي بِهِ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْقَوْلِ الصَّادِرِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَعَنْ رَسُولِهِ - ﷺ - وَالْفِعْلَ الْمَنْقُولَ عَنْهُ.

وَيَخْرُجُ عَنْهُ: اتَّفَاقُ الْأُمَّةِ عَلَيَّ أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ عَلَيَّ هَذَا التَّفْسِيرِ.

وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ نَاسِخًا لِحُكْمِ الْعَقْلِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَجْزُ نَاسِخًا لِحُكْمِ شَرْعِيٍّ؛ لِأَنَّ الْعَجْزَ لَيْسَ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ.

وَلَا يَلْزَمُ تَقْيِيدُ الْحُكْمِ بِغَايَةٍ، أَوْ شَرْطٍ، أَوْ اسْتِثْنَاءٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُتَرَاخٍ.

وَلَا يَلْزَمُ مَا إِذَا أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بِفِعْلٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ نَهَانَا عَنْ مِثْلِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا النَّهْيُ - لَمْ يَكُنْ مِثْلُ حُكْمِ الْأَمْرِ ثَابِتًا.

(١) في «ب»: النافي.

(٢) في «أ»: أن النسخ.

(٣) في «أ، ب»: عاها.

(٤) في «أ»: بيان حد.

(٥) سقط في «ب».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن صاحب «التلخيص» أورد على الحد المذكور سؤالين<sup>(١)</sup>: أحدهما: أن أحكام الله قديمة أزلية، ولا يتصور فيها<sup>(٢)</sup> التحدد والانقضاء؛ كما يستحيل فى الأعراض، فلا حاجة إلى المثل. وثانيهما: أنه ينتقض بالشرط، والاستثناء الوارد عقيب الجمل. والجواب عن الأول: أن الحكم قديم، وله تعلقات حادثة متصرفة متجددة؛ على ما بيناه.

ثم نقول: إيجاب صوم عاشوراء على المكلفين فى زمن مخصوص - مثل لإيجاب صوم عاشوراء على المكلفين فى زمن متأخر عن الأول؛ ضرورة الاشتراك فى صوم عاشوراء على المكلفين؛ وهو المعنى بالتمائل، ولم يختلف إلا باختلاف المكلف وزمانه، فإذا ميز التماثل بالاشتراك فيما ذكرنا - حصل المقصود؛ وذلك لأنه إذا ورد خطاب دال على رفع إيجاب صوم عاشوراء عن مكلفى زمان بعد الأول - صدق أن المرتفع [أو]<sup>(٣)</sup> المبين غايته هو مثل الأول، ويكون المتحدد والمتعلق<sup>(٤)</sup> [١٣٢/أ] لا ذات الحكم القديم.

وعلى هذا: لا إشكال، وعين الحكم المتعلق بمكلفى الزمن الأول لا يرتفع عن مكلفى الزمن الثانى؛ لأنه إنما يرتفع ما كان من التعلق، والتعلق بمكلفى ذلك الزمان ليس عين التعلق بمكلفى هذا الزمان، بل مثله؛ فلهذا ذكر لفظ «المثل».

والثانى: بتفسير التراخى بغير المتصل، ولا يرد «أوجبت دائما»، إذا كان مراده الدوام؛ فإنه ما ادعى [أن]<sup>(٥)</sup> كل حكم قابل للنسخ، ويرد على الحد شىء بعينه، ثم ينسخه؛ كذبح إسحاق<sup>(٦)</sup>؛ فيلزم أن يزداد فيه قيد آخر؛ وهو إما عينه أو مثله؛ لوضع جواز نسخه.

تنبيهات: الأول: اعلم: أن المراد بفعل الله تعالى المذكور فى الحد: الكتابة فى اللوح المحفوظ.

قال الغزالى فى «المستصفى»<sup>(٧)</sup>: يجوز<sup>(٨)</sup> أن يسمع الله - سبحانه - جبريل الناسخ

(١) فى «أ»: سؤالان.

(٢) فى «أ»: فيه.

(٣) فى «أ»: و.

(٤) فى «أ»: المعلق.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: علما.

(٧) ينظر: المستصفى (١/١٥)، والنفائس (٦/٢٢٣٩٩).

(٨) فى «أ»: جواز.

والمنسخ في وقت واحد؛ فإنه غير مكلف بالنصين، ويبلغهما على التراخي.

الثاني: أنه قال في «التخصيص»: إن المفهوم وإن قلنا: إنه حجة؛ لا يجوز التخصيص به، وههنا<sup>(١)</sup> يجوز النسخ به، وهو أقوى من التخصيص؛ فيكون التخصيص به صائراً بطريق الأولى؛ فيلزم التناقض.

والجواب: أن ذلك اختياره، ولم يفرع عليه ههنا<sup>(٢)</sup>، وإنما فرع - ههنا - على مذهب الجمهور.

الثالث: أنه قال في تعارض قوله وفعله ﷺ: إن فعله ورد عقيب<sup>(٣)</sup> قوله المختص بنا<sup>(٤)</sup>، ولم يرد الفعل نافي<sup>(٥)</sup> ذلك القول، أن الفعل ناسخ، مع عدم تراخيه.

والجواب: أنه [يحمل]<sup>(٦)</sup> التراخي على عدم الاتصال بالقول، اتصال الغاية في قوله تعالى: ﴿أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، أو يحمل النسخ على غير المصطلح.

قال بعضهم: قوله: ويخرج عليه اتفاق الأمة على أحد القولين؛ لأنه ليس بطريق شرعي على هذا التفسير، بل الإجماع السابق طريق شرعي، [والإجماع اللاحق - أيضا - طريق شرعي]<sup>(٧)</sup>؛ فقولكم<sup>(٨)</sup>: «بهذا التفسير» لا يتجه.

قوله: «الناسخ يدل على أن مثل الحكم لا يثبت بعد ذلك». قلنا: كلام الله تعالى واجب الوجود<sup>(٩)</sup>، قديم أزلي قائم بذاته، والأمثال إنما يتصور في الأغراض الممكنة، وأما في كلام الله وصفاته، فلا. هذا ما قاله؛ وهو فاسد.

وأما الأول: فلأن الطريق الشرعي المفسر بالقدر المشترك<sup>(١٠)</sup> بين القول والفعل، الصادرين عن الله - عز وجل - ورسوله لا يصدق على الإجماع.

(١) في «أ»: جواز.

(٢) في «أ»: هنا جواز، وفي «ب»: ههنا جواز.

(٣) في «أ»: عقب.

(٤) في «أ، ب»: بناء.

(٥) في «أ»: ينافي.

(٦) في «ب»: يحتمل.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: وقولكم.

(٩) في «أ»: الوقوع.

(١٠) في «ب»: بالمشترك.

وأما الثانى: وذلك لما حققناه من المناسبة، وبيننا أن [١٣٢/ب] المرتفع من الحكم الشرعى ليس عين الثابت أولاً؛ ذلك لأن<sup>(١)</sup> عين الحكم الثابت قبل النسخ، هو الخطاب المتعلق بمكلفى الزمن الأول؛ وذلك الخطاب المتعلق بعينه دال [على]<sup>(٢)</sup> تعلقه بأولئك بأعيانهم [قبل] موتهم قطعاً، والخطاب بمكلفى الزمان<sup>(٣)</sup> اللاحق مستحيل أن يكون غير<sup>(٤)</sup> المرتفع الزائل؛ بل هو مثله؛ فافهم ذلك.

[بل نقول]<sup>(٥)</sup>: الخطاب المتعلق بالمكلف المعين تعلقاً بالفعل - ليس هو عين الخطاب المعين المتعلق بمكلف آخر.

والدليل عليه: إمكان فعل<sup>(٦)</sup> أحدهما مع الذهول عن الآخر، ووجود<sup>(٧)</sup> أحدهما مع عدم الآخر، وهذا برهان قاطع على أنه ليس أحدهما هو عين الآخر، وإذا لم يكن عينه، كان غيره قطعاً. وإذا قرع سمعك: أن كلام الله واحد، فاعلم: أن إمام الحرمين<sup>(٨)</sup> منع ذلك.

وبتقدير تسليمه، فلا بد من تعلقات مختلفات<sup>(٩)</sup> عارضة لذلك الواحد، بها يصير أمراً ونهياً وخبراً بها، ويتحدد التعلقات؛ فالحكم المأخوذ مع<sup>(١٠)</sup> تعلقه الخاص مغاير لحكم<sup>(١١)</sup> مأخوذ معه تعلق آخر؛ سواء كان التعلق وجودياً أو عدمياً. هذا ما يتعلق بهذا التعريف.

قال إمام الحرمين<sup>(١٢)</sup>: النسخ [هو]<sup>(١٣)</sup> «اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول»<sup>(١٤)</sup>.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: الزمن.

(٤) فى «ب، ز»: عين.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: تعمد.

(٧) فى «أ»: وجود.

(٨) ينظر: البرهان (١٢٩٦/٢).

(٩) فى «أ»: مختلف.

(١٠) فى «أ»: معه.

(١١) فى «أ»: الحكم.

(١٢) ينظر: البرهان (١٢٩٧/٢).

(١٣) المثبت من البرهان.

(١٤) المثبت من مختصر ابن الحاجب.

وهو ضعيف؛ لأن<sup>(١)</sup> اللفظ ليس هو النسخ، بل دال، ولا يطرد؛ لبطلانه بلفظ «العدل نسخ [حكم]<sup>(٢)</sup> كذا»، ولا ينعكس؛ لأنه مدخول بفعله - عليه السلام - ثم<sup>(٣)</sup> فسر الشرط بانتفاء النسخ، وانتفاء<sup>(٤)</sup> النسخ هو النسخ؛ [فكأنه]<sup>(٥)</sup> قال: النسخ هو اللفظ الدال على النسخ.

وقالت الفقهاء: «هو النص الدال على انتهاء [أمد]<sup>(٦)</sup> الحكم الشرعي مع التأخر عن وروده». وهو باطل بالثلاثة الواردة على الإمام. هذا نقل ابن الحاجب<sup>(٧)</sup> عن الفقهاء، وإمام الحرمين<sup>(٨)</sup> نقل عن الفقهاء «اللفظ الدال على [انتهاء] أمد الحكم الشرعي» [مع التأخير عن مورده].

قال الإمام: إذا ثبت أن الحكم الشرعي مؤيد بالتنصيص عليه، فلا يجوز ورود النسخ. وقال أبو الحسين البصرى<sup>(٩)</sup>: الطريق أن يقال: قول صادر [عن] الله، أو منقول<sup>(١٠)</sup> عن الرسول ﷺ من فعل، أو قول يفيد إزالة<sup>(١١)</sup> مثل الحكم الثابت بنص وارد من الله، أو بقول أو فعل صادرين<sup>(١٢)</sup> عن رسوله ﷺ، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه، لكان ثابتاً<sup>(١٣)</sup>.

ويرد<sup>(١٤)</sup> [أ/١٣٣] عليه [أنه لا فائدة] <sup>(١٥)</sup> إلى قوله: «مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً»؛ لأن قوله: «يفيد إزالة مثل الحكم» - يدفع ذلك.

(١) في «أ»: لا.

(٢) المثبت من مختصر ابن الحاجب.

(٣) في «أ، ب»: عبر.

(٤) في «أ»: وانتفاء. انتفاء.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ، ب»: أثر.

(٧) ينظر: العضد (١٨٦/٢).

(٨) ينظر البرهان: (١٢٩٣/٢).

(٩) ينظر: المعتمد (٣٦٦/١).

(١٠) في «أ»: مقول.

(١١) في «ب»: إزالته.

(١٢) في «ب»: صادر، وفي المعتمد: منقولين.

(١٣) في «ب»: ثابت.

(١٤) في «ب»: أو يرد.

(١٥) في «أ»: يوجد بياض وكلمة غير واضحة في «ب».

وقال صاحب: «الإحكام»<sup>(١)</sup>: النسخ عبارة عن<sup>(٢)</sup>: «خِطَابِ الشَّارِعِ الْمَانِعِ مِنَ اسْتِمْرَارِ مَا ثَبِتَ مِنْ حُكْمِ خِطَابِ شَرْعِيٍّ سَابِقٍ». وهو غير مطرد، ولا منعكس<sup>(٣)</sup>. بما سبق وروده<sup>(٤)</sup> على الإمام.

وقال ابن الحاجب<sup>(٥)</sup>: النسخ - فى الاصطلاح - هو: «رفع حكم شرعى، بعد ثبوته؛ بدليل شرعى متأخر». فقوله: «بعد ثبوته»؛ ليخرج المباح بحكم الأصل؛ فإن رفعه ليس بنسخ. [وقوله: «بدليل»<sup>(٦)</sup> شرعى] ليخرج النوم والغفلة<sup>(٧)</sup>.

[وقوله: «متأخر»؛ ليخرج مثل: صلّ عند كل زوال، إلى آخر الشهر. ونعنى بـ«الحكم»: ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن؛ [فإننا نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل منتف عند انتفائه]<sup>(٨)</sup>؛ فلا يرد أن الخطاب قديم، والتعلق قديم؛ فلا يقبلان<sup>(٩)</sup> رفعا؛ لأننا لم نَعْنِه، والقطع بأنه إذا ثبت تحريمُ شىء بعد أن كان واجبا - انتفى الوجوب؛ لاستحالة اجتماعهما؛ وهو معنى الرفع. وفيه نظر؛ وذلك لأن اختياره أن الحكم الشرعى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير، أو الوضع؛ وذلك هو: الإيجاب أو التحريم وغيره.

واختار - ههنا - أنه الوجوب، وفرق بين الإيجاب والوجوب، وقد سبق بيانه فى أول الكتاب. والإيجاب قديم، والوجوب حادث؛ فيلزم [تنافى المجاز]<sup>(١١)</sup> ههنا [وثمة] فلا يكون النسخ واقعا. بمعنى الرفع فى الأول، ويكون الحكم الشرعى مفسرا بتفسيرين، وذلك غير منتظم انتظاما حسنا، وإن أمكن تقريره، وعدم صحته<sup>(١٢)</sup>؛ فهذا<sup>(١٣)</sup>، منتظم عند ظهور كَوْنِ النسخ رفعا بهذا التفسير، وإذا<sup>(١٤)</sup> لم يظهر، فلا.

(١) ينظر الإحكام (٣/١٠٠).

(٢) المثبت من الإحكام.

(٣) فى «أ»: ولا ينعكس.

(٤) فى «ب»: أورده.

(٥) ينظر: العضد (٢/١٨٥).

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»: اليوم والفعلة.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «ب».

(١٠) فى «أ»: يقلان.

(١١) فى «أ»: تنافى الأخبار المجاز.

(١٢) فى «ب»: صحة.

(١٣) فى «ب»: هذا.

(١٤) فى «أ»: إذا.

الكاشف عن المحصول ..... قال صاحب «الحاصل»<sup>(١)</sup>: النسخ هو رفع خطاب سابق بخطاب لاحقٍ مترآخٍ عنه؛ بحيث لولاه، لكان ثابتاً. ثم زيفه<sup>(٢)</sup> بما ذكره المصنف.

واعلم: أن تعريف الطريق الناسخ الذى ذكره المصنف - يتقرر على قولنا: إن النسخ بيان، وعلى قولهم: إنه رفع؛ فإنه قال: «طريق دال على أن الثابت بالخطاب الأول لا يوجد بعده».

وقوله: «لا يوجد»، أعم من البيان والرفع؛ فيصدق مع كل واحد منهما.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

قال المصنف رحمه الله: قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : النَّسْخُ رَفْعٌ، وَمَعْنَاهُ: أَنَّ خِطَابَ اللَّهِ تَعَالَى تَعَلَّقَ بِالْفِعْلِ؛ بِحَيْثُ لَوْلَا طَرِيَانُ النَّاسِخِ - لَبَقِيَ، إِلَّا أَنَّهُ زَالَ؛ لِطَرِيَانِ النَّاسِخِ.

وَقَالَ الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : إِنَّهُ بَيَانٌ، وَمَعْنَاهُ: أَنَّ الْخِطَابَ الْأَوَّلَ انْتَهَى بِذَاتِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، ثُمَّ حَصَلَ بَعْدَهُ حُكْمٌ آخَرُ.

وَالْمِثَالُ الْكَاشِفُ عَنْ حَقِيقَةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ مَنْ قَالَ بِـ «بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ» - قَالَ: الضُّدُّ الْبَاقِي يُقَى لَوْلَا طَرِيَانُ الطَّارِي، ثُمَّ إِنَّ الطَّارِيَّ يَكُونُ مُزِيلاً لِذَلِكَ الْبَاقِي.

وَمَنْ قَالَ بِأَنَّهَا لَا تَبْقَى - قَالَ: «الضُّدُّ الْأَوَّلُ يَنْتَهَى بِذَاتِهِ، وَيَحْصُلُ ضِدُّهُ بَعْدَ ذَلِكَ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لِلضُّدِّ الطَّارِيَّ أُنْثَى فِي إِزَالَةِ مَا قَبْلَهُ؛ لِأَنَّ الزَّائِلَ بِذَاتِهِ - لَا يَحْتَاجُ إِلَى مُزِيلٍ. وَإِذَا ظَهَرَ هَذَا التَّمَثِيلُ - عَادَتِ الدَّلَائِلُ الْمَذْكُورَةُ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ إِلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ نَفِيًّا وَإِتْبَاتًا، فَنَقُولُ: احْتِجَّ الْمُنْكَرُونَ لِلرَّفْعِ - بِوُجُوهٍ:

الْحُجَّةُ الْأُولَى: أَنَّهُ لَيْسَ زَوَالَ الْبَاقِي بِطَرِيَانِ الطَّارِيَّ - أَوْلَى مِنْ أُنْدِفَاعِ الطَّارِيَّ لِأَجْلِ بَقَاءِ الْبَاقِي: فِيمَا أَنْ يُوجَدَا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ يُعْدَمَا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ عِلَّةَ عَدَمِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا - وَجُودُ الْآخَرِ؛ فَلَوْ عُدِمَا مَعًا - لَوُجِدَا مَعًا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

(١) ينظر: الحاصل (٢/٤٩٩).

(٢) فى «ب»: رفعه.



الكلام في الناسخ والمنسوخ .....  
 فَإِنْ قُلْتُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْحَادِثُ أَقْوَى مِنَ الْبَاقِي لِحُدُوثِهِ؟!»: قُلْتُ: هَذَا  
 بَاطِلٌ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْبَاقِيَ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ لَهُ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى مَا كَانَ حَاصِلًا لَهُ حَالَ حُدُوثِهِ،  
 أَوْ لَا يَحْصُلُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ ذَلِكَ الزَّائِدُ حَادِثًا؛ فَذَلِكَ الزَّائِدُ - لِحُدُوثِهِ - يَكُونُ مُسَاوِيًا  
 لِلضَّدِّ الطَّارِئِ فِي الْقُوَّةِ، وَإِذَا اسْتَوِيَ فِي الْقُوَّةِ - امْتَنَعَ رُجْحَانُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ،  
 وَإِذَا امْتَنَعَ عَدَمُ كَيْفِيَّةِ الْبَاقِي - امْتَنَعَ عَدَمُ ذَلِكَ الْبَاقِي لَا مَحَالَةَ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - وَهُوَ: أَلَّا يَحْصُلَ لِلْبَاقِي أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى مَا كَانَ حَاصِلًا لَهُ حَالَ  
 الْحُدُوثِ -: لَزِمَ أَنْ تَكُونَ قُوَّةُ الْبَاقِي مُسَاوِيَةً لِقُوَّةِ الْحَادِثِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَبْطُلُ الرَّجْحَانُ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الشَّيْءَ - حَالَ حُدُوثِهِ - كَمَا يَمْتَنِعُ عَدَمُهُ فَالْبَاقِي - حَالَ بَقَائِهِ - لِأَبَدٍ  
 لَهُ مِنْ سَبَبٍ؛ لِكَوْنِهِ مُمَكِّنًا، وَهُوَ مَعَ السَّبَبِ يَمْتَنِعُ عَدَمُهُ؛ فَإِذَا امْتَنَعَ الْعَدَمُ عَلَيْهِمَا  
 اسْتَوِيَ فِي الْقُوَّةِ؛ فَيَمْتَنِعُ الرَّجْحَانُ.

الْحُجَّةُ الثَّانِيَّةُ: هِيَ: أَنَّ طَرِيَانَ الْحُكْمِ الطَّارِئِ مَشْرُوطٌ بِزَوَالِ الْمُتَقَدِّمِ، فَلَوْ كَانَ زَوَالُ  
 الْمُتَقَدِّمِ مُعْلَلًا بِطَرِيَانَ الطَّارِئِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الْحُجَّةُ الثَّلَاثَةُ: أَنَّ الطَّارِئَ: إِمَّا أَنْ يَطْرَأَ حَالَ كَوْنِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ مَعْدُومًا، أَوْ  
 مَوْجُودًا:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: اسْتَحَالَ أَنْ يُؤَثَّرَ فِي عَدَمِهِ؛ لِأَنَّ إِعْدَامَ الْمَعْدُومِ مُحَالٌ. وَإِنْ كَانَ  
 الثَّانِي: فَقَدْ وُجِدَ مَعَ وُجُودِ الْأَوَّلِ، وَإِذَا وُجِدَا مَعًا - لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا مُنَافَاةٌ، وَإِذَا لَمْ  
 يَكُنْ بَيْنَهُمَا مُنَافَاةٌ - لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا رَافِعًا لِلْآخَرِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ - كَالْكَسْرِ مَعَ الْإِنْكَسَارِ؟!»: قُلْتُ:  
 الْإِنْكَسَارُ عِبَارَةٌ عَنِ: زَوَالِ تِلْكَ التَّأْلِيفَاتِ عَنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْجِسْمِ، وَالتَّأْلِيفَاتُ أَعْرَاضٌ  
 غَيْرُ بَاقِيَّةٍ؛ فَلَا يَكُونُ لِلْكَسْرِ أَثَرٌ فِي إِزَالَتِهَا.

الْحُجَّةُ الرَّابِعَةُ: هِيَ: أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمٌ، وَالْقَدِيمُ لَا يَجُوزُ رَفْعُهُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الْمَرْفُوعُ تَعَلَّقُ الْخِطَابِ»: قُلْتُ: الْخِطَابُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَمْرًا بُيُوتِيًّا، أَوْ لَا  
 يَكُونُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَمْرًا بُيُوتِيًّا - اسْتَحَالَ رَفْعُهُ وَإِزَالَتُهُ.

الكاشف عن المحصول .....  
 وَإِنْ كَانَ أَمْرًا ثُبُوتِيًّا - فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَادِثًا، أَوْ قَدِيمًا: فَإِنْ كَانَ حَادِثًا لَزِمَ كَوْنُهُ تَعَالَى مَخْلًا لِلْحَوَادِثِ. وَإِنْ كَانَ قَدِيمًا - لَزِمَ عَدَمُ الْقَدِيمِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الْوُجُوهَ - كَمَا أَنَّهَا قَوِيَّةٌ فِي نَفْسِهَا - فَهِيَ أَقْوَى لَزُومًا عَلَى الْقَاضِي رَحِمَهُ اللَّهُ -؛ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهَا فِي امْتِنَاعِ إِعْدَامِ الضَّدِّ بِالضَّدِّ. وَالْقَوْلُ بِكَوْنِ النَّسْخِ رَفْعًا - عَيْنُ الْقَوْلِ بِإِعْدَامِ الضَّدِّ بِالضَّدِّ؛ فَيَكُونُ لَزُومُ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ عَلَيْهِ أَقْوَى.

وَاحْتَجَّ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - عَلَى فَسَادِ الرَّفْعِ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِاسْتِمْرَارِ هَذَا الْحُكْمِ أَبَدًا، أَوْ يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِأَنَّهُ لَا يَبْقَى إِلَّا إِلَى الْوَقْتِ الْفُلَانِيِّ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: اسْتَحَالَ نَسْخُهُ؛ وَإِلَّا - لَزِمَ انْقِلَابُ الْعِلْمِ جَهْلًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَالثَّانِي: يَقْتَضِي بَطْلَانَ الْقَوْلِ بِالرَّفْعِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: إِذَا عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ لَا يَبْقَى إِلَّا إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ - اسْتَحَالَ وُجُودُ ذَلِكَ الْحُكْمِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَإِلَّا لَزِمَ انْقِلَابُ الْعِلْمِ جَهْلًا، وَإِذَا كَانَ مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ بَعْدَ ذَلِكَ اسْتَحَالَ أَنْ يَقَعَ زَوَالُهُ بِمُزِيلٍ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لِذَاتِهِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا لِغَيْرِهِ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: عَلِمَ اللَّهُ - تَعَالَى - أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ لَا يَبْقَى إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ لِطَرَيَانِ ذَلِكَ النَّاسِخِ، لِذَاتِهِ، وَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يَزُولُ ذَلِكَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لِطَرَيَانِ ذَلِكَ النَّاسِخِ - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَادِحًا فِي تَعْلِيلِ زَوَالِهِ بِالنَّسْخِ!؟

وَيَزِيدُهُ تَقْرِيرًا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ يَعْلَمُ أَنَّ الْعَالَمَ يُوجَدُ فِي الْوَقْتِ الْفُلَانِيِّ؛ فَيَكُونُ وُجُودُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَاجِبًا، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْوُجُوبُ قَادِحًا فِي افْتِقَارِهِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَّهُ يُوجَدُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِذَلِكَ الْمُؤَثِّرِ - لَمْ يَكُنْ الْوُجُوبُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ قَادِحًا فِي افْتِقَارِهِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

وَاحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالرَّفْعِ بِأَمْرَيْنِ: أَوَّلُهُمَا: أَنَّ النَّسْخَ - فِي الْبَلْغَةِ - عِبَارَةٌ عَنِ الْإِزَالَةِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ فِي الشَّرْعِ - أَيْضًا - كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ، وَلِأَنَّنا ذَكَرْنَا فِي بَابِ نَفْيِ الْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ مَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ التَّغْيِيرِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الْخِطَابَ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ - فَذَلِكَ التَّعَلُّقُ: يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَدَمُهُ

لِدَاتِهِ؛ وَإِلَّا - لَزِمَ الْأَوَّلُ يَوْجَدَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِدَاتِهِ - فَلَا بُدَّ مِنْ مُزِيلٍ؛ وَلَا مُزِيلَ إِلَّا النَّاسِخُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ تَمَسُّكَ بِمَجَرَّدِ اللَّفْظِ، وَهُوَ لَا يُعَارِضُ الدَّلَائِلَ الْعَقْلِيَّةَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ - تَعَالَى - الْقَدِيمَ كَانَ مُتَعَلِّقًا مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْأَبَدِ بِاقْتِضَاءِ الْفِعْلِ إِلَى ذَلِكَ الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ، وَالْمَشْرُوطُ بِالشَّيْءِ عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ؛ فَلَا يَفْتَقِرُ زَوَالُهُ إِلَى مُزِيلٍ آخَرَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن أهم المهمات تلخيص محل النزاع؛ فنقول: [١٣٣/ب] ذهب القاضى أبو بكر إلى أن النسخ رفع الحكم الثابت أولاً؛ لطريان اللاحق آخراً. وذهب الأستاذ أبو إسحاق: إلى أنه بيان لغاية الحكم السابق.

وتلخيص محل النزاع: أنهم اتفقوا على أن الحكم السابق له انعدام، وتحقيق انعدامه لانعدام تعلقه، لا لانعدام [ذات الحكم] (١)؛ فإن الحكم على ما سبق.

واتفقوا على [أن] (٢) الحكم المتأخر اللاحق لا بد وأن يكون منافياً للأول، وأن عنده يتحقق عدم الأول.

واختلفوا بعد ذلك: أن عدم الأول هل هو مُضَافٌ إلى وجود الحكم المتأخر؛ فقال: إنما ارتفع الأول؛ بوجود المتأخر اللاحق.

أو لا يضاف إليه، بل يقال (٣): الحكم الأول انتهى؛ لأنه كان فى نفس الأمر مُعَيَّنًا إلى غاية معلومة لله - تعالى - وتلك الغاية علمناها بالحكم اللاحق المتأخر.

فإذن: النزاع فى إسناد عدم السابق إلى وجود اللاحق، والقائل بالرفع لا يثبت الإسناد (٤)، بل يقول: الحكم فى نفس الأمر لم تكن له صلاحية الدوام؛ لكونه مُعَيَّنًا إلى غاية معينة معلومة لله - تعالى - مشهورة عنده، لا نعرفها إلا بعد ورود النَّاسِخِ؛ ليكون النَّاسِخُ (٥) بياناً.

وبه يندفع وهم بعضهم: أنه لا نزاع فى التحقيق بينهما، ونقل هذا الوهم بَعْضُ الأفاضل من المتأخرين.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب، ز»: بل لا يقال.

(٤) فى «أ»: إسناد.

(٥) فى «ب، ز»: للناسخ.

قال ابن الحاجب<sup>(١)</sup>: إن انتهاء غاية الحكم ينافي بقاءه، ولا يعنى بالرفع إلا ذلك. وهذا وهم منه؛ فإن هذا ليس برافع، وهذا شيء ذهب إليه، واختاره.

وحاصله: المشترك بين الخصمين، وضده أيضاً يدل على ذلك؛ فلا احتجاج بقوله، ولا اعتماد في تصحيح مذهب الترافع عليه.

قال إمام الحرمين<sup>(٢)</sup> في «البرهان»: قال الفقهاء: النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن وروده.

وحقيقته ترجع إلى أن النسخ بيان لمعنى اللفظ، والمكلفون قبل وروده لا يقطعون بتناول اللفظ الأول في جميع الأزمان على التنصيص، وإنما يتناولها ظاهراً معرضاً للزوال، فإذا: النسخ عندهم «تخصيص»<sup>(٣)</sup> اللفظ بالزمان.

وقالت المعتزلة: النسخ هو: اللفظ الدال على [أن]<sup>(٤)</sup> الحكم الذي دل عليه اللفظ الأول - زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع التراخي. ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء.

وقال القاضي أبو بكر<sup>(٥)</sup> [بن الطيب]<sup>(٦)</sup>: النسخ: رفع الحكم<sup>(٧)</sup> بعد ثبوته، وهو لا يحتاج إلى التقييد بالتأخير؛ فإن اللفظ الذي ينتظم لقصد التأقيت - ليس فيه رفع حكم<sup>(٨)</sup> بعد ثبوته [١٣٤/أ]. ومعتمد القاضي: بأن الحكم ثبت على التحقيق مؤبداً، ثم<sup>(٩)</sup> يزول بعد ثبوته.

وأما الغزالي: فإنه قطع بأن النسخ رفع، [وقال: الفقهاء لم يعقلوا النسخ بمعنى الرفع في كلام الله]<sup>(١٠)</sup>.

(١) ينظر: منتهى الأصول (١٥٤).

(٢) ينظر: البرهان (١٢٩٣/٢).

(٣) في «ب»: تنصيص.

(٤) سقط في «أ».

(٥) ينظر: البرهان (١٢٩٤/٢).

(٦) المثبت من البرهان.

(٧) المثبت من البرهان.

(٨) في «أ»: كله.

(٩) في «ب، ز»: مريداً لم.

(١٠) سقط في «ب».

الكلام في الناسخ والمنسوخ ..... ٢٢٣  
وقال التبريزي: النسخ هو الرفع؛ خلافاً لإمام [الحرمين] (١)، والمصنف، وأبى إسحاق، والمعتزلة (٢).

وقال المصنف: والمثال (٣) الكاشف عن حقيقة المسألة مسألة العرض، وأنه هل يبقى زمنين، أم لا؟ وبيان ذلك: أن من قال: العرض لا يبقى زمنين (٤) - يذهب إلى أن العرض الواحد ينتهي بنفسه من غير أن يطراً ما يعدمه (٥)، ويزيله.

ومن قال: إنه يبقى أكثر من زمن واحد، قال: الضد الأول يزول؛ لأن (٦) الضد الطارئ يزيله، ويرفعه، ويؤثر في زواله.

ووجه هذا المثال: أن الناسخ والمنسوخ [فهما بالضدين من هذا الوجه، والمنسوخ] (٧) المأمور به ينتهي بنفسه على رأى، وال ضد السابق ينتهي بنفسه - أيضاً - على رأى، وال ضد السابق رفعه (٨) الضد الآخر على رأى، وكذا الحكم السابق رفعه (٩) الحكم اللاحق على رأى؛ فالمنسوخ السابق، وال ضد السابق فى انتهائهما بنفسيهما [وعدم انتهائهما بنفسيهما] (١٠)، يلزمهما جميعاً، يرتفعان؛ لوجود الطارئ؛ سواء كان نفيًا أو إثباتًا. فالخاصل: أن ههنا أموراً ستة: الضد السابق، وال ضد اللاحق، وانتهاء السابق بنفسه، أو لا بنفسه، بل برفع يرفعه، على اختلاف فيه، فهذه أمور ثلاثة.

ومثلها فى الحكم الشرعى: الحكم السابق، والحكم [اللاحق، وانتهاء السابق بنفسه أو برفع يرفعه، لا بنفسه؛ فهذا وجه] (١١) التمسك بالمثال؛ فافهم ذلك؛ فإنه لم يفهمه كثير منهم.

[ومحل] الخلاف: أن عدم السابق فى: الضد السابق، والحكم السابق - هل هو

(١) سقط فى «أ».

(٢) وسيأتى قريباً هذا النقل فى كلام المصنف رحمه الله تعالى. ينظر: النفائس (٦/٢٤١٤).

(٣) فى «أ»: والثانى.

(٤) تقدم الكلام على ذلك مفصلاً.

(٥) فى «ب»: ما يهدمه.

(٦) فى «أ»: لأنه.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «أ»: رفعنا.

(٩) فى «أ»: يرفعه.

(١٠) سقط فى «أ».

(١١) سقط فى «أ».

بنفسه؛ لعدم صلاحيته، أو لا بنفسه، بل هو فيهما<sup>(١)</sup> برفع يرفعه؟! هذا هو محل النزاع [فيهما]<sup>(٢)</sup> نفيًا وإثباتًا.

وأما الوجوه التي<sup>(٣)</sup> استدللَّ بها المصنف -: فضعيفة: وبيانه أولاً (بل<sup>(٤)</sup> بيان ضعفه) أن نقول: الضدان أو الشيطان المتنافيان، أو الحكمان المتنافيان؛ كالناسخ والمنسوخ؛ إما أن يؤثر كل واحد منهما في عدم الآخر، أو لا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، [أو يؤثر أحدهما في عدم الآخر]<sup>(٥)</sup>، [دون]<sup>(٦)</sup> العكس:

الأول محال؛ لأنه لو أثر كل واحد منهما في عدم الآخر، والمؤثر في الشيء يجب تحققه<sup>(٧)</sup> حال تأثيره في غيره، (وإلا)<sup>(٨)</sup> يلزم تأثير المعدم؛ وهو محال بالبدية؛ وحينئذ: يلزم وجودهما مع عدم كل واحد؛ لأن العلة تقتضى أن تكون مع المعلول، فيوجدان مع عدمهما، وهو محال، ومن المحال أن يؤثر أحدهما [١٣٤/ب] في عدم الآخر من غير عكس؛ لأن التأثير في العدم للمنافاة، وهي مشتركة بينهما، فلولا المنافاة لم يكن أحدهما مؤثراً<sup>(٩)</sup> في عدم الآخر، فلو أثر أحدهما في عدم الآخر، دون الآخر - لزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال؛ فتعين ألا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، وهو المطلوب.

وله صورة أخرى؛ وهي أن نقول: إذا طرأ الضد اللاحق: فإما أن ينفي<sup>(١٠)</sup> أو يعدما، أو ينفي أحدهما دون الآخر. والأول والثاني محال؛ لما سبق.

والثالث: لا يخلو: إما أن يكون أحدهما بنفسه، أو لا بنفسه؛ لأن الآخر أعدمه، وهذا محال؛ لأنه ليس زوال أحدهما بالآخر على التعيين أولى من القلب والعكس؛ فتعين أن يكون عدمه؛ لكونه انتهى بنفسه؛ وهو المدعى.

(١) في «أ»: مهما.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: الذى.

(٤) في «أ»: قل.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «أ»: يلحقه.

(٨) في «أ»: ولا.

(٩) في «أ»: مؤثر.

(١٠) في «أ»: يتعينا.

فإن قيل: لا نسلم أن زوال الطارئ لوجود الباقي ليس أولى من زوال الباقي لوجود الثانى؛ وهذا لأن الطارئ جاز أن يختصّ بقوة لحدوثه<sup>(١)</sup>. قلنا: هذا باطل لوجهين: أحدهما: التردد المذكور فى المتن، وهو ضعيف؛ لأننا نختار القسم الثانى؛ وهو: ألا يحدث للباقي [أمر زائد على ما كان حاصلًا له حالّ الحادث]<sup>(٢)</sup>.

قوله: «لزم أن تكون قوة الباقي مساوية لقوة الحادث». قلنا: ممتنع؛ وهذا لجواز أن يحدث له ما يوجب ضعفه، أو يحدث ضعفه.

والوجه<sup>(٣)</sup> الثانى أيضًا ضعيف؛ لأن<sup>(٤)</sup> حاصله افتقار الحادث والباقي إلى السبب، ولكن مع جواز<sup>(٥)</sup> أن يستويا فى الافتقار إلى السبب، وفى وجود سبب كل واحد منهما.

ولكن لا نسلم أن الطارئ لا يكون أقوى، غاية ما فى الباب أن الباقي والطارئ استويا فى أمر، ولا يلزم<sup>(٦)</sup> من الاستواء فى أمر من الأمور استواءهما مطلقًا.

ثم نقول: هذان الوجهان (وهما الجواب عن المنع الذى أورده المصنف): أما إن فسد، فقد فسد هذا الوجه بالمنع<sup>(٧)</sup> الذى فسّد جوابه.

وإن صح فهذا الوجه يضعف<sup>(٨)</sup> بوجهين: الأول: أنا نسلم أنه ليس زوال الطارئ لوجود الباقي أولى من العكس، والمقدمة ليست بينة، ولا بدئية. ثم نقول: قد يكون سبب الطارئ<sup>(٩)</sup> أقوى؛ كالتسخين المزيل للبرودة بقوته. ولا يقال: لا أولوية لاشتراكهما فى المنافاة؛ وهما فيها سواء؛ لأننا<sup>(١٠)</sup> نقول: لا نسلم أنهما استويا فى المنافاة؛ فلا أولوية.

(١) فى «أ»: محدودة.

(٢) المثبت من المحصول.

(٣) فى «ب، ز»: الوجه.

(٤) فى «أ»: لا.

(٥) فى الأصول: جاز، والصواب ما أثبتناه.

(٦) فى «أ»: لا يلزم.

(٧) فى «أ»: المنع.

(٨) فى «أ»: ضعيف.

(٩) فى «ب»: سببا لطارئ.

(١٠) فى «أ»: لأننا لا.

وسنَدُ المنع: أن العلة التامة لوجود [أ/١٣٥] الشيء تنافي المعلول<sup>(١)</sup>، وكذلك<sup>(٢)</sup> العلة التامة لعدم الشيء تنافي وجود المعلول<sup>(٣)</sup>، وهما في المنافاة سواء، ولولا الأولوية لامتنع حدوث العلة التامة؛ لوجود الشيء، أو لعدمه قطعاً، واللازم باطل؛ فقد تبين ضعف هذا الوجه.

قال المصنف - رحمه الله -: «الوجهُ الثاني هو: أن طريان [الحكم] <sup>(٤)</sup> الطارئ <sup>(٥)</sup> مشروط <sup>(٦)</sup> بزوال المتقدم <sup>(٧)</sup>؛ فلو كان زوال المتقدم معللاً به، لزم الدور؛ وهو محال <sup>(٨)</sup>.

وجه هذا الدور: أن<sup>(٩)</sup> نقول: شرط حلول<sup>(١٠)</sup> الطارئ في<sup>(١١)</sup> المحل زوال المتقدم عن المحل؛ لأن وجود المتقدم في المحل مانع من وجود الطارئ المتأخر، وما كان وجوده مانعاً من وجود غيره - كان عدمه شرطاً لوجود غيره قطعاً؛ فثبت أن شرط طريان الطارئ زوال المتقدم؛ فيتوقف طريان الطارئ على زوال المتقدم؛ ضرورة توقف المشروط على الشرط. فلو عللنا زوال المتقدم بطريان الطارئ [لتقدم زوال المتقدم على طريان الطارئ]<sup>(١٢)</sup>، ويتوقف<sup>(١٣)</sup> طريان الطارئ على زوال المتقدم، ولا معنى للدور إلا ذلك. فهذا<sup>(١٤)</sup> شرحُ هذا الوجه، وهو ضعيف. ويبانه: أنا لا نسلم أن وجود الطارئ مشروط بزوال المتقدم.

(١) في «ب»: المعلوم.

(٢) في «ب»: وكذا.

(٣) في «ب»: المعلوم.

(٤) المثبت من المحصول.

(٥) في «أ»: الطريان.

(٦) في «أ»: مشروطين.

(٧) في «أ»: المتقدم الباقي.

(٨) المثبت من المحصول.

(٩) في «أ»: أنا.

(١٠) في «ب»: طول.

(١١) في «أ»: عن.

(١٢) سقط في «أ».

(١٣) في «ب»، زه: يتوقف.

(١٤) في «ب»، زه: هذا.



[وإن] (١) قيل: [بتنافيهما] (٢) من [الشرطية المذكورة - قلنا: لا نسلم أن يلزم من تنافيهما] (٣) الشرطية المذكورة؛ وهذا لأن وجود العلة التامة لوجود الشيء ينافيه عدم المعلول قطعاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود العلة التامة مشروطاً بانتفاء عدم المعلول، وإلا لتقدم المعلول؛ ضرورة أن انتفاء عدم المعلول يستلزم وجود المعلول، وكون ذلك الانتفاء شرطاً، وكون الشرط متقدماً على المشروط.

ونقول أيضاً: إن ادَّعيت أنه لا بد وأن يزول (٤) المتقدم أولاً، ثم يطرأ الطارئ - فهذا ممتنع.

وإن ادعيت أن الطارئ لا يثبت فى المحلّ إلا بزوال المتقدم - فهو مسلم، لكن لا يلزم الدور، ولا المحال، فإن ما هو بسبب الطارئ يوجد للطارئ، ويزيد الباقى بواسطة الحادثة (٥)، ويقعان فى زمن واحد، وإن كان ههنا ترتيب عقلى، فإن اتحاد الطارئ يتوسّط فى إزالة الباقى دون العكس. وأما الزمان: فواحد ولا (٦) استحالة فى ذلك أصلاً.

وأما الحجة الثالثة: ففيها نظر. وذلك لأننا نقول: لم لا يجوز أن يوجد الطارئ حال عدم المتقدم زماناً؟ لكن ذلك العدم إنما حصل بالطارئ، ويقدم عليه بالعلية والتوسط [٣٥/ب]، لا بالزمان؛ فوقع عدم الحكم الأول إنما كان بطريان الطارئ، لا لذاته، ولا لشيء آخر.

وأما الوجه الرابع: فضعيف أيضاً؛ لأن التعليق أمر عدمى.

قوله: «يستحيل رفعه». قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن النسب والإضافات، وإن كانت عدمية [إلا أنها] (٧) متضادة؛ فإن أبوة شخص تنافى بنوته له، وكذلك القبلية والبعدية، إذا اتحدت؛ بمعنى: أن قبلية شيء لشيء بعينه تنافى بعديته له قطعاً.

قال المصنف - رحمه الله -: «هذه الإشكالات كما أنها قوية فى نفسها، فهى أقوى لزوماً على القاضى».

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: تنافيهما.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: زوال.

(٥) فى «ب»: اتجاه.

(٦) فى «أ»: أولاً.

(٧) سقط فى «أ».

الكاشف عن المحصول ..... العلم: أن القاضى اختار [أن] (١) العرض لا ينعدم للعرض (٢) المضاد له، بل ذلك العرض الواحد ينتهى بنفسه، ثم يحدث العَرَضُ الثانى، [وَعَوَّلَ] (٣) فى امتناع (٤) إعدام أحد العرضين المتضادين على الآخر - على هذه الوجوه، واختار فى مسألة النسخ أن المتأخر يرفع المتقدم.

واحتجَّ المصنّف على بُطْلانِ قَوْلِ القاضى فى مسألة النسخ؛ [بما احتج به فى مسألة العرض بعينه، فإذن: الوجوه الدّالة على [أن] النسخ ليس برفع - حجة على القاضى، فى فصل النسخ] (٥)، وهى بعينها حجة للقاضى فى فصل امتناع رفع العرض اللاحق السابق؛ وهذا [لأنه قائل] (٦) بأن المتأخر من الحكم الشرعى يرفع المتقدم منه، والعرض المتأخر لا يرفع المتقدم.

فإن صحت هذه الوجوه، صح مذهبه فى [مسألة] (٧) العرض، وبطل مذهبه فى فصل النسخ جزماً، وإن فسدت، بطل مذهبه فى مسألة العرض، ولم يقيم الدليل على إبطال مذهبه ههنا، فإذن لا يمكنه الجَمْعُ بين كون النسخ [رفعاً] (٨) وعدم كون الضد رُفْعاً.

فالحاصل: أن هذه الوجوه لإلزام القاضى، ولا جَوَابَ له، وإلا لبطل كلامه فى المسألة الثانية، ولا تصلح لإفادة العلم؛ فهى إلزامات جَدَلِيَّةٌ حسنة، وليست براهين.

وأما قول المصنّف - رحمه الله - : «القول بكون النسخ (٩) رفعاً (١٠) - هو عين القَوْلِ بإعدام الضد بالضعف؛ فليس كذلك، بل هُمَا مسألتان متماثلتان من الوجه الذى ذكرناه، وليستا مسألة واحدة.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: العرض.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ، ب»: اغتنام.

(٥) ما بين المعكوفين سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: لانتقال.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: رافعاً.

(٩) فى «ب، ز»: الناسخ.

(١٠) فى «ب، ز»: رافعاً.

ولك أن تقول: أحد المتنافيين: إذا طرأ؛ هل يرفع الآخر، أم لا؟ فيعتبر القدر<sup>(١)</sup> المشترك بين المسألتين؛ فيكون مسألة واحدة حيثئذ. ووافق صاحب «الحاصل» المصنف فى دعوى التعيين. وما أورده على إمام الحرميين، فوارد.

ويمكن أن يُقال: إن الحكم الشرعى: إما أن يكون فى نفس الأمر مُغيًا إلى غاية معلومة لله تعالى، أم لا؟

فإن كان الأول<sup>(٢)</sup>، استحال رفعه. وإن لم يكن مُغيًا، كان دائم الثبوت فى نفس الأمر، ويستحيل رفعه أيضًا؛ لدوامه<sup>(٣)</sup> [أ/١٣٦] فى نفس الأمر.

ولا يتعرض فى هذه<sup>(٤)</sup> الدلالة إلى تعلق الحكم بالحكم الشرعى، أو عدم تعلقه، وهذه دلالة قوية.

واعلم: أن الإمام نقل عن القاضى حُجَّةً لم يذكرها المصنف؛ وهى: أن النسخ إن كان بيانًا لمعنى، عاد فى التحقيق إلى التخصيص، وإزالة ظواهر الألفاظ، وهو إنكار للنسخ، وموافقة لليهود<sup>(٥)</sup>، وغلاة الروافض. ولو كان تخصيصًا، لساغ النسخ<sup>(٦)</sup> بما يسوغ به التخصيص؛ فيجوز نسخ المتواتر بالقياس، وخبر الواحد عند من يرى التخصيص [به]<sup>(٧)</sup>.

وذكر التبريزى وجَّهًا آخر للرفع؛ فقال: يدلُّ على الرفع: أن الخطاب الأول إذا استقل بإفادة دوام الحكم على القطع؛ فلولا الخطاب الثانى، لبقى الحكم ودام، فإذا<sup>(٨)</sup> انقطع عند نزوله، تَعَيَّنَ إسنادُ الانقطاع إليه، لا إلى عدم صلاحيته للبقاء، وقُصُور<sup>(٩)</sup> دلالة الخطاب الأول، وهذا [هو]<sup>(١٠)</sup> الذى نعى<sup>(١١)</sup> بـ «الرفع»؛ فنسبة المرفوع من<sup>(١٢)</sup>

(١) فى «أ»: العدد.

(٢) فى «أ»: فإن كان الحكم الأول.

(٣) فى «أ»: لدوامه.

(٤) فى «أ»: هذا.

(٥) فى «أ»: اليهود.

(٦) فى «أ»: للنسخ.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «ب»: وإذا.

(٩) فى «أ»: وهو.

(١٠) المثبت من تنقيح المحصول

(١١) فى «ب»: يعنى.

(١٢) فى «ب»: بين.

٢٣٠ .....الكاشف عن المحصول  
الرفع، كنسبة المكسور<sup>(١)</sup> من الكسر<sup>(٢)</sup>، والمفسوخ<sup>(٣)</sup> من الفسخ<sup>(٤)</sup>، ولا شك أنّنا ندرك تفرقةً بين بطلان الآنية<sup>(٥)</sup>؛ لتفرق أجزائها بالاختلال<sup>(٦)</sup>، وتناهي<sup>(٧)</sup> قوة البقاء، وبين بطلانها بإبطال تأليفاتها بالكسر<sup>(٨)</sup>.

والجواب عن الأول: أنه تمسك بمجرد اللفظ في المطالب العقلية.

وعن الثاني: أنه ليس عدماً؛ لكونه يستحقّ العدم لذاته؛ حتى يكون ممتنع الوجود، ولم لا يجوز أن يكون عدمه لكونه مشروطاً في نفسه بوقت معين، فإذا زال ذلك الوقت، زال لزوال شرطه، فلا يفتقر إلى مزيل، وهذا معنى<sup>(٩)</sup> قوله: «إن كلام الله القديم يتعلق من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت، فإذا زال ذلك الوقت، زال ذلك؛ لعدم<sup>(١٠)</sup> شرطه». وحاصله: أنه<sup>(١١)</sup> كان مُغيّاً إلى تلك الغاية.

والجواب عن حجة القاضى، ما ذكره إمام الحرمين وهو: أنه من غير مستند قاطع.

فأما نسبته<sup>(١٢)</sup> القوم إلى موافقة منكرى النسخ - فمردود<sup>(١٣)</sup> من جهة أن منكره لا يرون تخصيص الألفاظ في الزمان.

وأما ما ذكره<sup>(١٤)</sup> من تجويز النسخ بما يجوز به التخصيص - فمندفع؛ لأن مستندنا فعل الصحابة، وكانوا لا يرون النسخ بما يجوز به التخصيص.

وأما كلام التبريزى: ففاسد. وبيانه: أن الخطاب إذا استقلّ بإفادة دوام الحكم على

(١) فى «أ»: الكسور.

(٢) فى «أ»: المكسور.

(٣) فى «أ، ب»: المنسوخ.

(٤) فى «أ، ب»: النسخ.

(٥) المثبت من تنقيح المحصول.

(٦) المثبت من تنقيح المحصول.

(٧) فى «أ»: المتناهى.

(٨) ينظر: النفائس (٦/٢٤١٤).

(٩) فى «أ»: لمعنى.

(١٠) فى «أ»: العدم.

(١١) فى «ب»: أن.

(١٢) فى الأصول: أما نسبة، والمثبت من الرهان.

(١٣) فى «أ، ب»: مردود.

(١٤) فى «ب»: وما ذكره.

الكلام فى الناسخ والنسوخ ..... ٢٣١  
القطع، ظاهر فى أن الحكم الأول، دليل قاطع على دوامه من النصوص؛ إذ لا قاطع غيره،  
ومع هذا يستحيل النسخ.

نص عليه الإمام فى «البرهان»، وقال: «بهذا الطريق عرفنا أن [١٣٦/ب] شرعنا لا  
يرد عليه النسخ»<sup>(١)</sup>.

فالحاصل: أنه إذا فرضَ نصَّ قاطعٌ دالٌّ على دوام الحكم<sup>(٢)</sup>، لا يمكن نسخ مثل هذا  
الحكم أصلاً، وإن فرض ظاهر يدلُّ على دوام الحكم الأول ظاهراً<sup>(٣)</sup> - فلا نسلم أنه إذا  
ورد الخطاب الثانى يضاف عدم الأول إلى الثانى بطريق الرفع، بل بطريق البيان.  
واستعماله لفظ<sup>(٤)</sup> «القطع» فى هذا الموضوع - مغالطة لفظية؛ فإنه ليس عندنا انقطاع، بل  
هو الانتهاء: فإن أراد به أنه إذا لم يوجد الأول، يضاف عدم وجوده إلى الثانى -  
فممنوع<sup>(٥)</sup>. وإن أراد به [أنه]<sup>(٦)</sup> كان دائماً، وانقطع بقاطع طارئ، فهو عينُ النزاع؛  
فلا وجهٌ لدليله، ولا يتقرر أصلاً.

قال صاحب «التلخيص»: مآل<sup>(٧)</sup> المصنّف إلى تفسير النسخ بالانتهاء دون الرفع،  
والذى اختاره من الحد يناقضه؛ لقوله فيه: «على وجه لولاه لكان ثابتاً»، [وهذا إنما  
يحسن على القول بالرفع. وأجاب بعضهم عنه: بأنه يحمل قوله: «لولاه لكان ثابتاً» فى  
الذهن]<sup>(٨)</sup>، لا فى نفس الأمر.

والسؤال مع الجواب فاسد: أما السؤال؛ [فإن المصنّف]<sup>(٩)</sup> قصد بهذا القيد الاحتراز  
عما إذا أمر بفعل واحد، ثم [قد]<sup>(١٠)</sup> نهى عنى مثله؛ فإنه لو لم يكن هذا النهى، لم يكن  
مثل حكم الأمر، ثابتاً؛ فقد تبين فسادهما.

قال بعضهم: لا نسلم صحة هذا التمثيل، ولا نسلم أن الأعراض مساوية للمسألة؛

(١) ينظر: البرهان (٢/١٢٩٨).

(٢) فى «ب»: الحد.

(٣) فى «ب»: ظاهر.

(٤) فى «أ»: بلفظ.

(٥) فى «ب»: ممنوع.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «ب»: قال.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) سقط فى «ب».

لأن (١) كلام الله تعالى قديم، واجب الوجود، ولا يوصف بما (٢) توصف به الأعراض من عدم [بقائها زمنين] (٣).

قول المصنف: «إما أن يحصل له أمر زائد على ما كان حاصلًا له قبل حدوثه، أو لا» لا يتجه، بل ينبغي أن يقول: إما أن يحصل أمر زائد بعد حدوثه، [أما] (٤) قبل حدوثه، فقد حصل له أمر زائد، وهو الحدوث.

ثم قال المعارض (٥): ولقد كشفت عدة نسخ، فوجدتها كذلك (٦). وأما الدور، فيمكن فكّه، وذلك بأن يقول: ليس الطارئُ علة لعدم المتقدم، ولا (٧) يلزم من ذلك أن يتقدم المتقدم بنفسه؛ لجواز أن يكون باقياً، والله تعالى يعدهم.

قوله: «التأليفات أعراض، فلا تبقى زمنين؛ فلا أثر للكسر (٨)». قلنا: ذكر (٩) الفرق في هذا المقام لا يتجه منكم؛ لأنكم في أول المسألة ادعيتم التسوية بين الأعراض وبين هذه المسألة بشيء جعلتموه مثلاً لها؛ فذكر الفرق بعد غير مسموع.

والكل فاسد: أما الأول: فقد سبق بيان التمسك وصحته من [هذا] (١٠) الوجه الذي قصد التمسك، والتشبه به.

وأما ما ذكره من مراد اللفظ، وكشف النسخ - فالنسخ التي (١١) كشف عنها مختلفة (١٢).

والصحيح لفظاً: أن يقال [١٣٧/أ]: الباقي: إما أن يحصل له أمر زائد على ما كان

- 
- (١) في «ب»: فإن.
  - (٢) في «أ»: عما.
  - (٣) المثبت من النفائس.
  - (٤) المثبت من النفائس.
  - (٥) في «أ»: المعارض.
  - (٦) في «أ، ب»: كذا.
  - (٧) في «ب»: فلا.
  - (٨) في «ب»: للكسور.
  - (٩) في «ب»: ذلك.
  - (١٠) سقط في «أ».
  - (١١) في «أ»: الذى.
  - (١٢) في «أ»: محله.

الكلام فى الناسخ والنسخ ..... ٢٣٣  
حاصلاً له حال حدوثه، فالصحيح<sup>(١)</sup> لفظ «الحال»، لا لفظ «قبل»، ولا «بعد».

وفك الدور<sup>(٢)</sup> فاسد؛ لأن المقصود إلزام الدور لقائل الرفع، فإذا اعترف بأن الرفع ليس بثابت، فقد حصل المقصود؛ فلا يكونُ رفعًا؛ فيكون بيانًا إجماعًا.  
وأما قول المصنف: «التأليفات» - فليس بفرق بين المسألتين؛ على ما توهمه<sup>(٣)</sup> المعترض، بل هو على التحقيق نفي للفرق<sup>(٤)</sup> بين المسألتين؛ وذلك لأنه يقول: «الأعراض» - تغنى بنفسها من غير رافع ومعدم لها؛ فكذلك تأليفات الجسم - مثلاً - أعراض عندنا، وهى تغنى بنفسها، لا أن الكسر مؤثر فى تفريقها؛ فهذا كيف يكون فرقا بينهما؟!!

واعلم: أنه أورد الغزالي على الحجة القائلة: إن الرفع<sup>(٥)</sup>: إما أن يرفع<sup>(٦)</sup> موجوداً، أو معدوماً، والقسمان حديث للكسر والانكسار والنسخ، ومقصوده: أنه كما يفهم<sup>(٧)</sup> الكسر مفيداً للانكسار<sup>(٨)</sup>، [والفسخ مفيداً للانفساخ]<sup>(٩)</sup>، مع قيام ما ذكرتم من الدليل المذكور - فليفهم تأثير الرفع فى الارتفاع وحكم صلة بعض الوارد<sup>(١٠)</sup>؛ على هذه الحجة. وأجاب المصنف عن الكسر والانكسار: [بأنهما من باب الأعراض، فيمنع تأثير الكسر فى الانكسار]<sup>(١١)</sup>. ولم يذكر الانفساخ.

ويمكن جوابه أيضاً: بالتزام أن العقد يفيد ملكاً معيماً إلى غاية معينة فى علم الله تعالى، وتلك الغاية تتبين<sup>(١٢)</sup> لنا بالنسخ<sup>(١٣)</sup>. وهذا منطبق<sup>(١٤)</sup> على قول الفقهاء: النسخ<sup>(١٥)</sup>: رَفْعُ للعقد من حينه، لا من أصله.

(١) فى «أه»: والصحيح.

(٢) فى «أه»: والدور.

(٣) فى «أه»: توهم.

(٤) فى «أه»: الفرق.

(٥) فى «أه، ب»: الرفع.

(٦) فى «أه»: إما أن يكون يرفع.

(٧) فى «أه، ب»: منهم.

(٨) فى «أه»: لانكسار.

(٩) سقط فى «أه».

(١٠) فى «أه»: وأورد.

(١١) سقط فى «أه».

(١٢) فى «ب»: يتبين.

(١٣) فى «ب»: بالنسخ.

(١٤) فى «أه»: منطبق.

(١٥) فى «ب»: بالنسخ.

وقد وجدت<sup>(١)</sup> في نسخة للتحصيل<sup>(١)</sup>: لفظا غير صحيح في هذا الموضع؛ فإنه قال عقيب قوله: «لامتناع إعدام المعدوم»: وليس كالكسر مع الانكسار الذي<sup>(٢)</sup> هو زوال تأليفات أعراض.

وصوابه أن يقول: هو كالكسر مع الانكسار، على ما هو ظاهر لفظ المحصول، وهذا مما تحلل في النسخة التي هي عندنا، أوليهم عرض لصاحب «التحصيل»<sup>(٤)</sup>.

وقد منع صاحب «التحصيل» الوجوه الدالة على أن النسخ ليس برفع، وقد شرحناه، ووجهناه، وهي صحيحة لا جواب لها.

قال صاحب «التنقيح»: ليس المرتفع هو الكلام، بل الثابت بالكلام، وإن قالوا في [حد]<sup>(٥)</sup> الحكم: إنه «الخطابُ المتعلق بكذا» - فليسوا يعنون بالحكم المرتفع هذه<sup>(٦)</sup> [الحقيقة]<sup>(٧)</sup>، فكيف يتوهم ذلك من [تصريحهم]<sup>(٨)</sup>؛ بأن المرفوع هو حكم خطاب سابق، فجعلوا الخطاب دليل الحكم، لا جنسه الأعم المنقسم إلى الوجوب، وما يقاسمه؛ وهو حالة شرعية مستفادة من خطاب الشرع يجري من الفعل [١٣٧/ب] مجرى الأوصاف ترجع إلى اعتبار ذهنى، أو إضافة محضة<sup>(٩)</sup>، ولهذا نقول: [نسخ]<sup>(١٠)</sup> وجوب كذا، وتحريم كذا.

ويشهد له: أن القديم [كما لا يرتفع]<sup>(١١)</sup> لا يندم، ولا ينقطع، ولا يتصور له ابتداء وانتهاء. هذا ما قاله في هذا الموضع. وقال في أول الكتاب:

والصحيح عندي: أن الحكم الشرعى حادث، وليس هو الخطاب المتعلق؛ ولهذا فسر أصول الفقه: بـ «أدلة الأحكام»، وتلك الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع،

(١) فى «ب»: وجد.

(٢) فى «أ»: التحصيل.

(٣) فى «أ»: والذى.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «أ، ب»: هذا.

(٧) المثبت من التنقيح.

(٨) المثبت من التنقيح.

(٩) فى «أ»: تحصه.

(١٠) سقط فى «ب».

(١١) المثبت من التنقيح.



والقياس، والأصل فى الباب: هو الكتاب والسنة، ويرجع معنى الخطاب إليهما، وإذا فسرنا الحكم الثابت بالكتاب والسنة الراجع إليهما - كان تهافتاً.

واعلم: أن الكلام فاسد؛ فإن الحكم الشرعى هو «الخطاب القديم القائم بذاته» [وأدلة الأحكام الشرعية] (١) هى: «الألفاظ الحادثة الدالة على المعنى القديم»؛ فلا تهافت، بل هو التهافت.

وأما تفسيره الحكم الشرعى - ههنا - بأمر اعتبارى أو إضافى، فإن كان مراده نفس التعلق بالفعل؛ فالتعلق بدون المتعلق والمتعلق مُحال. وإن أراد به التعلق [مع] (٢) المتعلق القديم، فهو صحيح، [ولا يلزم منه] (٣) أن يكون ذلك الذى كشف القديم، ومعنى التعليق (٤) بذلك ليس بأمر إضافى محض، ولا هو أمر اعتبارى. وإن أراد به معنى ثالثاً لم يبينه، ولا دل عليه لفظه - فهو غلط؛ وذلك لأن هذا الموضوع [مشكل] (٥) محتاج إلى زيادة إيضاح؛ فالإقتصار على ما ذكره إيهام فى موضع الحاجة إلى البيان (٦).

وأما قوله: القديم لا يتصور له ابتداء، وانتهاء. قلنا: ذلك هو القديم ذاتاً وتعلقاً، وأما القديم ذاته الحادث تعلقه، فلا. ووجه (٧) هذا الكلام ظاهر، [والله أعلم بالصواب] (٨).

\* \* \*

### المسألة الرابعة

قال المصنف - رحمه الله -: النسخ - عندنا - جائز عقلاً، وواقع سماعاً؛ بخلافاً لليهود. فإن منهم من أنكره عقلاً. ومنهم من جوزة عقلاً؛ لكنه منع منه سماعاً. ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ.

لنا وجهان: الأول: أن الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام -

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: ولا يلزمه.

(٤) فى «أ»: ومعنى المتعلق.

(٥) فى «ب»: مستشكل.

(٦) فى «أ»: إلى البيان وذلك.

(٧) فى «أ»: ووجه.

(٨) سقط فى «أ».

٢٣٦ ..... الكاشف عن المحصول  
 وَنُبُوَّتُهُ لَا تَصِحُّ إِلَّا مَعَ الْقَوْلِ بِنَسْخِ شَرْعِ مَنْ قَبْلَهُ؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِالنَّسْخِ. الثَّانِي: أَنَّ  
 الْأُمَّةَ مُجْمَعَةً عَلَى وَقُوعِ النَّسْخِ.

وَلَنَا عَلَى الْيَهُودِ الْإِزَامَانَ: الْأَوَّلُ: جَاءَ فِي التَّوْرَةِ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - قَالَ لِنُوحٍ - عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ - عِنْدَ خُرُوجِهِ مِنَ الْفُلْكِ: «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُ كُلَّ دَابَّةٍ مَأْكَلًا لَكَ، وَلِذُرِّيَّتِكَ،  
 وَأَطْلَقْتُ ذَلِكَ لَكُمْ؛ كَنْبَاتِ الْعُشْبِ مَا خِلَا الدَّمِّ؛ فَلَا تَأْكُلُوهُ»، ثُمَّ قَدْ حَرَّمَ اللَّهُ - تَعَالَى  
 - عَلَى مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كَثِيرًا مِنَ الْحَيَوَانَاتِ. الثَّانِي: كَانَ  
 آدَمُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يُزَوِّجُ الْأَخَ مِنَ الْأُخْتِ، وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَى مُوسَى - عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ -.

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: لَا نَسَلِّمُ أَنَّ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَا تَصِحُّ إِلَّا مَعَ  
 الْقَوْلِ بِالنَّسْخِ؛ لِأَنَّ مِنَ الْجَائِزِ: أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - أَمَرَا  
 النَّاسَ بِشَرْعِهِمَا إِلَى زَمَانِ ظُهُورِ شَرْعِ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ:  
 أَمَرَا النَّاسَ بِاتِّبَاعِ شَرْعِ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَعِنْدَ ظُهُورِ شَرْعِ مُحَمَّدٍ -  
 عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - زَالَ التَّكْلِيفُ بِشَرْعِ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - وَوَقَعَ  
 التَّكْلِيفُ بِشَرْعِ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -؛ لَكِنَّهُ لَا يَكُونُ نَسْخًا؛ بَلْ يَكُونُ جَارِيًا مَجْرَى  
 قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وَالْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ أَنْكَرُوا وَقُوعَ النَّسْخِ - بَنَوْا مَذْهَبَهُمْ عَلَى هَذَا الْحَرْفِ، وَقَالُوا: قَدْ  
 ثَبَتَ فِي الْقُرْآنِ: أَنَّ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - بَشَرًا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ  
 بِمَبْعَثِ مُحَمَّدٍ - ﷺ - وَأَنَّهُ عِنْدَ ظُهُورِهِ: يَجِبُ الرَّجُوعُ إِلَى شَرْعِهِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ  
 كَذَلِكَ اِمْتَنَعَ تَحَقُّقُ النَّسْخِ؛ وَهَكَذَا جَوَابُ الْيَهُودِ عَنِ الْإِلْزَامَيْنِ اللَّذَيْنِ أوردناهُمَا  
 عَلَيْهِمْ. وَأَمَّا ادِّعَاءُ الْإِجْمَاعِ فَكَيْفَ يَصِحُّ بَعْدَمَا صَحَّ وَقُوعُ الْخِلَافِ فِيهِ!؟

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه اختلف فى جواز النسخ عقلاً. قال  
 صاحب «الإحكام» (١): منع أبو مسلم الأصفهاني (٢) وقوع النسخ سمعاً، وجوزه عقلاً.

(١) ينظر الإحكام (١٠٦/٣).

(٢) محمد بن بحر الأصفهاني، أبو مسلم: وال، من أهل أصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي، كان  
 عالماً بالتفسير، وبغيره من صنوف العلم، وله شعر، ولحق أصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي،  
 من كتبه: «جامع التأويل» فى التفسير، و«الناسخ والمنسوخ» وغيرها، ولد سنة ٢٥٤ هـ، وتوفى  
 سنة ٣٢٢ هـ. انظر: إرشاد الأريب ٤٢٠/٦، الأعلام ٥٠/٦.

و اليهود انقسموا إلى فرق ثلاث: فذهبت طائفة إلى امتناعه عقلاً و سمعاً<sup>(١)</sup>، و أخرى إلى امتناعه سمعاً لا عقلاً<sup>(٢)</sup>، و قالت العيسوية<sup>(٣)</sup> منهم بجوازه عقلاً، و وقوعه سمعاً.

وهؤلاء يقولون بنبوۀ محمد - صلى [١٣٨/أ] الله عليه و سلم - ولكن [إلى]<sup>(٤)</sup> العرب خاصة. و لم ينكر النسخ من أرباب الملل<sup>(٥)</sup> إلا اليهود، و غلاة الروافض - وإن اعترفوا به - فذلك بمعنى البداء<sup>(٦)</sup>؛ بمعنى الظهور بعد الخفاء، وهو على الله محال؛ لاستحالة الجهل على الله. و الدليل المذكور مع الاحتمال ظاهر.

وحاصله: أن نبوۀ محمد ﷺ ثبتت<sup>(٧)</sup> بالمعجزة القاهرة، و لا تثبت إلا بعد ارتفاع تلك الشرائع، و ارتفاعها: إما<sup>(٨)</sup> لكونها فى نفسها مؤقتة إلى غاية، و انتهت لوجود<sup>(٩)</sup> غايتها، و كان بيان غايتها متصلاً بها غير متراخ عنها؛ كقوله<sup>(١٠)</sup> تعالى: ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَيَّ

(١) وهى الشمعونية منهم. ينظر: النفائس (٦/٢٤٢٨).

(٢) وهى العنانية؛ نسبوا إلى رجل يقال له: عنان بن داود، رأس الجالوت، يخالفون سائر اليهود فى السبت و الأعياد، و ينهون عن أكل الطير و الطباء و السمك و الجراد، و يذبحون الحيوان على القفا، و يصدقون عيسى - عليه السلام - فى مواعظه و إشارته، و يقولون: إنه لم يخالف التوراة ألبتة، بل قررها و دعا الناس إليها، وهو من بنى إسرائيل المتعبدين بالتوراة، و من المستجيبين لموسى - عليه السلام - إلا أنهم لا يقولون بنبوته و رسالته. ينظر: الملل و النحل: ٢/٢٠.

(٣) نسبوا إلى أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى. و قيل: إن اسمه (عوفيد إلهيم) أى: عابد الله، كان فى زمن المنصور، و ابتدأ دعوته من زمن آخر ملوك بنى أمية: أبان بن محمد الحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود، و ادعوا له آيات و معجزات، و زعموا أنه لما حورب خط على أصحابه خطأ بعود آس، و قال: أقيموا فى هذا الخط؛ فليس ينالكم عدو بسلاح، فكان العدو يحملون عليهم حتى إذا بلغوا الخط رجعوا عنهم خوفاً من طلسم أو عزيمة ربما وضعها، ثم إن أبى عيسى خرج من الخط وحده على فرسه فقاتل و قتل من المسلمين كثيراً، و ذهب إلى أصحاب موسى بن عمران الذى هم وراء النهر المرملة لسمعهم كلام الله. و قيل: لما حارب أصحاب المنصور بالرى قتل و قتل أصحابه. ينظر: الملل و النحل: ٢/٢٠، ٢١.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى الأصول: الملك، و الصواب ما أثبتناه.

(٦) فى «ب»: البدء.

(٧) فى «ب، ز»: ثبت.

(٨) فى «أ»: إنما.

(٩) فى «ب»: أو لوجود.

(١٠) فى «أ»: لقوله.

الكاشف عن المحصول ..... اللبيل [البقرة: ١٨٧]، أو لم تكن (١) كذلك، بل (٢) شريعة محمد ﷺ رفعها (٣)، على قولهم: النسخ (٤) «رفع»، أو تثبيت (٥) على قول «البيان».

فيلزم من ثبوت نبوة محمد ﷺ أحد الأمور قطعاً؛ وذلك لتضاد أحكام شريعته ﷺ لتلك الشرائع، وإذا صحَّت نبوته ﷺ (٦) يستلزم أحد الأمور الثلاثة، لا أحد الأمرين اللذين هما من باب النسخ، إما بمعنى «الرفع»، أو بمعنى «البيان»؛ فلا يلزم وقوع النسخ. وأجاب (٧) ابنُ الحاجب عن هذا الاحتمال: بأنه خلاف الأصل (٨).

وأجاب صاحب «التنقيح»: حصل (٩) المقصود؛ أى: ثبوت نبوته، والاعتراف بها، وتبعه بعضهم؛ والكل فاسد.

أما الأول: فلأن المطلوب إن كان هو العلم بوقوع النسخ، فلا يفيد ما ذكره من الأصل، وإن كان هو الظن، فكونه يرد بمزيد اتصال بيان الغاية منها - ليس على خلاف الأصل. وأما قولهم: «المقصود حاصل»:

قلنا: ليس كذلك؛ لأن المقصود إثباتُ وقوع النسخ، لا إثبات نبوته ﷺ، بل نبوته تثبت؛ سواء كانت تلك الشريعة الماضية مؤقتة بتأقيت مُتصل منها، أو لم تكن. وبما ذكر أجابوا عن الإلزامين.

واعلم: أن مدعى وقوع النسخ - متمسكاً بوقوع نبوة محمد ﷺ، واستلزامه النسخ هو فى مقام الاستدلال.

وما ذكره المصنف مَنع صحيح، لا يتم الدليل بدون الجواب عنه، والذي ذكره (١٠) ليس بجواب.

(١) فى «أ»: ولم تكن.

(٢) فى «ب»: على.

(٣) فى «أ»: رفعها.

(٤) فى «ب»: الفسخ.

(٥) فى «ب، ز»: يثبت.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «أ، ب»: أجاب.

(٨) ينظر: العضد (١٨٨/٢).

(٩) فى «أ»: فصل.

(١٠) فى «ب، ز»: ذكره.

قال المصنف: «وأما ادعاء الإجماع، فكيف يصح مع نقل الخلاف؟!». قال بعضهم: لا خلاف في المعنى؛ لأن الاحتمال المذكور مفسر بالتخصيص بالغاية.

قلنا: التخصيص بالغاية ليس نسخاً بأحد التفسيرين؛ لأن المخصص متصل في مثل الصورة [١٣٨/ب] المذكورة، في قوله (١) تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وأما النسخ: فشرط فيه التراخي، وعدم الاتصال.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْمُعْتَمَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]: وَجْهُ الاستِدْلَالِ بِهِ: أَنَّ جَوَازَ التَّمَسُّكِ بِالْقُرْآنِ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى صِحَّةِ النَّسْخِ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ - عَادَ الْأَمْرُ إِلَى أَنَّ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ لَا تَصِحُّ إِلَّا مَعَ الْقَوْلِ بِالنَّسْخِ، وَقَدْ صَحَّتْ نُبُوَّتُهُ؛ فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِصِحَّةِ النَّسْخِ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ - فَحِينَئِذٍ: يَصِحُّ الاستِدْلَالُ بِهِذِهِ الْآيَةِ عَلَى النَّسْخِ وَاحْتِجَّ مُنْكَرُو النَّسْخِ عَقْلًا: بِأَنَّ الْفِعْلَ الْوَاحِدَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا: فَإِنْ كَانَ حَسَنًا - كَانَ النَّهْيُ عَنْهُ نَهْيًا عَنِ الْحَسَنِ. وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا - كَانَ الْأَمْرُ بِهِ أَمْرًا بِالْقَبِيحِ. وَعَلَى كِلَا التَّقْدِيرَيْنِ: يَلْزَمُ إِمَّا الْجَهْلُ، وَإِمَّا السَّفَهُ.

وَاحْتِجَّ الْمُنْكَرُونَ شَرْعًا - بِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ هُوَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا بَيَّنَّ شَرْعَ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَالْفِظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ: إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ دَلَّ عَلَى دَوَامِ شَرْعِهِ، أَوْ مَا دَلَّ عَلَيْهِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ قَدْ ضَمَّ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ سَيَنْسَخُهُ، أَوْ لَمْ يَضُمَّ إِلَيْهِ ذَلِكَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَهُوَ بَاطِلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الدَّوَامِ - مَعَ التَّنْصِيصِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَدُومُ جَمْعَ بَيْنَ كَلَامَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ؛ وَإِنَّهُ عَبَثٌ وَسَفَهُ.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى لِمُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنَّ شَرْعَهُ سَيَصِيرُ مَنْسُوحًا؛ فَإِذَا نَقَلَ شَرْعَهُ - وَجَبَ أَنْ يُنْقَلَ هَذِهِ الْكَيْفِيَّةُ:

أَمَّا أَوْلًا: فَلأنَّهُ لَوْ جَازَ أَنْ يُنْقَلَ أَصْلُ الشَّرْعِ بِدُونِ هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ - جَازَ فِي شَرْعِنَا أَيْضًا ذَلِكَ؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَكُونُ لَنَا طَرِيقٌ إِلَى الْقَطْعِ بِأَنَّ شَرْعَنَا غَيْرُ مَنْسُوحٍ.

وَأَمَّا تَأْنِيًا: فَلَأَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْوَقَائِعِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي تَتَوَقَّرُ الدَّوَامِي عَلَى نَقْلِهَا، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ، وَجَبَ اسْتِهَارُهُ؛ وَإِلَّا - فَلَعَلَّ الْقُرْآنَ عَوْرَضَ، وَلَمْ يُنْقَلْ، وَلَعَلَّ مُحَمَّدًا - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - غَيَّرَ هَذَا الشَّرْعَ عَنْ هَذَا الْوَضْعِ، وَلَمْ يُنْقَلْ.

وَإِذَا تَبَتَّ وَجُوبُ نَقْلِ هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ بِالتَّوَاتُرِ - وَجَبَ: أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِتِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَصْلِ الشَّرْعِ؛ حَتَّى يَكُونَ عِلْمَنَا بِأَنَّ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - نَصَّ عَلَى أَنَّ شَرْعَهُ سَيَصِيرُ مَنْسُوحًا - كَعِلْمِنَا بِأَصْلِ شَرْعِهِ؛ [وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَعَلِمَ الْكُلُّ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ مِنْ دِينِ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : أَنَّ شَرْعَهُ سَيَصِيرُ مَنْسُوحًا]، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ ضَرُورِيًّا - لَأَسْتَحَالَ مُنَازَعَةُ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ فِيهِ؛ وَحَيْثُ نَازَعُوا فِيهِ، دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَا نَصَّ عَلَى هَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ لَفْظًا يَدُلُّ عَلَى الدَّوَامِ، وَلَمْ يَضُمَّ إِلَيْهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ سَيَصِيرُ مَنْسُوحًا - فَتَقُولُ: عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ؛ وَجَبَ أَلَّا يَصِيرَ مَنْسُوحًا؛ وَإِلَّا لَزِمَتْ مُحَالَاتٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ ذِكْرَ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الدَّوَامِ - مَعَ أَنَّهُ لَا دَوَامَ - تَلْبِيسٌ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ. وَثَانِيهَا: إِنْ جَوَزْنَا ذَلِكَ - لَمْ يَكُنْ لَنَا طَرِيقٌ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ شَرْعَنَا لَا يَصِيرُ مَنْسُوحًا؛ لِأَنَّ أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «هَذِهِ الشَّرِيعَةُ دَائِمَةٌ، وَلَا تَصِيرُ مَنْسُوحَةً قَطُّ الْبَتَّةَ»؛ وَلَكِنْ: إِذَا رَأَيْنَا مِثْلَ هَذَا - مَعَ عَدَمِ الدَّوَامِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ - زَالَ الْوُثُوقُ عَنْهُ فِي كُلِّ الصُّوَرِ.

وِثَالِثُهَا: أَنَّهُ مَعَ تَحْوِيزِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ: لَا يَبْقَى وَثُوقٌ بِوَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ، وَكُلُّ بَيِّنَاتِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «عَرَفْنَاهُ بِالْإِجْمَاعِ، أَوْ بِالتَّوَاتُرِ؟»: قُلْتُ: أَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَلَا يُعْرَفُ كَوْنُهُ دَلِيلًا - إِلَّا بِآيَةٍ أَوْ خَبَرٍ، وَلَا تَبَيَّنَ دِلَالَةُ الْآيَةِ وَالْخَبَرِ إِلَّا بِاجْتِرَاءِ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ، فَإِذَا جَوَزْنَا خِلَافَهُ - لَا يَبْقَى دَلِيلُ الْإِجْمَاعِ مَوْثُوقًا بِهِ.

وَأَمَّا التَّوَاتُرُ: فَكَذَلِكَ؛ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الرَّسُولَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ؛ لَكِنْ: لَعَلَّهُ أَرَادَ شَيْئًا يُخَالِفُ ظَوَاهِرَهَا.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ - وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ بَيْنَ شَرْعِ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِلَفْظٍ لَا يَدُلُّ عَلَى الدَّوَامِ الْبَتَّةَ - فَتَقُولُ: مِثْلُ هَذَا لَا يَقْتَضِي الْفِعْلَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً؛ عَلَى مَا تَبَتَّ

أَنَّ الْأَمْرَ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ، وَمِثْلُهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النَّسْخِ، بَلْ لَا يَقْبَلُ النَّسْخَ الْبَتَّةَ.

الثَّانِي: قَالُوا: ثَبِتَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ أَبَدًا»، وَقَالَ: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ، مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ»؛ وَالتَّوَاتُرُ حُجَّةٌ بِالاتِّفَاقِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ - أَنْ نَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ مَصْلِحَةً فِي وَقْتٍ، وَمَفْسَدَةً فِي وَقْتٍ آخَرَ؛ فَيَأْمُرُ بِهِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ أَنَّهُ مَصْلِحَةٌ فِيهِ، وَيَنْهَى عَنْهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ أَنَّهُ مَفْسَدَةٌ فِيهِ، كَمَا لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ فِيمَا لَا يَزَالُ: أَنَّ إِمْرَاضَ زَيْدٍ وَفَقْرَهُ - مَصْلِحَةٌ لَهُ فِي وَقْتٍ، وَصِحَّتُهُ وَغِنَاهُ مَصْلِحَةٌ لَهُ فِي وَقْتٍ آخَرَ؛ فَيَمْرُضُهُ وَيُفْقِرُهُ حِينَ يَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ مَصْلِحَةٌ وَيُغْنِيهِ وَيُصِحُّهُ حِينَ يَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ مَصْلِحَةٌ؛ كَمَا لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ الْإِنْسَانُ: أَنَّ الرَّفْقَ بِمَصْلِحَةٌ ابْنِهِ وَعَبْدِهِ الْيَوْمَ، وَالْعُنْفُ مَصْلِحَةٌ فِي غَدٍ، فَيَأْمُرُ عَبْدَهُ بِالرَّفْقِ بِهِ فِي الْيَوْمِ، وَبِالْعُنْفِ بِهِ فِي الْغَدِ!؟

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي - أَنْ نَقُولَ: اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى بَيْنَ شَرْعِ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بَلْفَظٍ يَدُلُّ عَلَى الدَّوَامِ، وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ ذَكَرَ مَعَهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ سَيَصِيرُ مَنْسُوخًا؟

فَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: يَجِبُ ذَلِكَ فِي الْجُمْلَةِ؛ وَإِلَّا كَانَ تَلْبِيسًا. وَقَالَ جَمَاهِيرُ أَصْحَابِنَا، وَجَمَاهِيرُ الْمُعْتَرِلَةِ: لَا يَجِبُ ذَلِكَ.

وَقَدْ مَرَّ تَوْجِيهُ الْمَذْهَبَيْنِ، فِي مَسْأَلَةِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْخِطَابِ. وَنَحْنُ نَأْتِي بِالْجَوَابِ عَنِ هَذِهِ الشَّبْهَةِ؛ تَفْرِيعًا عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْمَذْهَبَيْنِ:

أَمَّا عَلَى قَوْلِ أَبِي الْحُسَيْنِ: مِنْ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْبَيَانِ - فَنَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى بَيْنَ فِي تِلْكَ الشَّرِيعَةِ: أَنَّهَا سَتَصِيرُ مَنْسُوخَةً؛ لَكِنْ لَمْ يَنْقُلْهُ أَهْلُ التَّوَاتُرِ؛ فَلَا جَرَمَ: لَمْ يَشْتَهَرِ ذَلِكَ، كَمَا اشْتَهَرَ أَصْلُ الشَّرْعِ!؟

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمَّا بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى أَصْلَ ذَلِكَ الشَّرْعِ، وَأَوْصَلَهُ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ، فَهَلْ أَوْصَلَ ذَلِكَ الْمُخَصَّصَ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ، أَمْ لَا؟»

فَإِنْ قُلْتَ: «أَوْصَلَهُ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ» - فِيمَا أَنْ يَجُوزَ عَلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ: أَنْ يُخْلُوا بِنَقْلِهِ، أَوْ لَا يَجُوزُ؛ فَإِنْ جَازَ عَلَى الشَّارِعِ أَلَّا يُوصَلَ ذَلِكَ الْمُخَصَّصَ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ، أَوْ أَنَّهُ أَوْصَلَهُ إِلَيْهِمْ، لَكِنَّهُمْ أَخْلَوْا بِنَقْلِهِ - جَازَ مِثْلُهُ فِي كُلِّ شَرْعٍ.

فَكَيْفَ تَقْطَعُونَ مَعَ هَذَا التَّحْوِيزِ بَدْوَامِ شَرِّعِكُمْ؟! فَاعْلَمَهَا - وَإِنْ كَانَتْ بِحَيْثُ سَتَّصِيرُ مَنْسُوخَةً - إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا بَيَّنَّ ذَلِكَ، أَوْ أَنَّهُ بَيْنَهُ لَكِنَّ أَهْلَ التَّوَاتُرِ مَا نَقَلُوهُ؛ بَلْ أَخْلَوْا بِنَقْلِهِ أَيْضًا؛ فَاعْلَمْ مُحَمَّدًا - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - نَسَخَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ، وَصَوْمَ رَمَضَانَ، وَلَمْ يُنْقَلِ ذَلِكَ.

وَلَمَّا بَطَلَ هَذَانِ الْاِحْتِمَالَانِ - ثَبَتَ أَنَّهُ تَعَالَى بَيْنَ ذَلِكَ الْمُخَصَّصَ لِأَهْلِ التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ أَهْلَ التَّوَاتُرِ مَا أَخْلَوْا بِنَقْلِهِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَعُودُ السُّؤَالُ:

قُلْتُ: الْإِشْكَالُ إِنَّمَا يَلْزِمُ لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ حَصَلَ مِنَ الْيَهُودِ فِي كُلِّ عَصْرٍ مَا بَلَغَ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ، وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّهُمْ انْقَطَعُوا فِي زَمَانٍ «بُخْتِ نَصْرٍ»؛ فَلَا جَرَمَ: انْقَطَعَتِ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِمْ؛ بِخِلَافِ شَرِّعِنَا؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ بِالْغَيْنِ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ؛ عَلَى قَوْلِ أَصْحَابِنَا - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - : فَهُوَ أَنَّ الْمُخَصَّصَ لَمْ يَكُنْ مَذْكَورًا فِي زَمَانِ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - .

قَوْلُهُ: «هَذَا تَلْبِيسٌ»: قُلْنَا: سَبَقَ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي مَسْأَلَةِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّلَاثِ: أَنَا لَا نَعْلَمُ أَنَّ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ نَقْلَ التَّوَارِثِ مُنْقَطِعٌ بِحَادِثِ «بُخْتِ نَصْرٍ».

سَلَّمْنَا صِحَّةَ هَذَا النَّقْلِ؛ لَكِنَّ لَفْظَ التَّأْيِيدِ فِي التَّوَارِثِ - قَدْ جَاءَ لِلْمُبَالَغَةِ، دُونَ الدَّوَامِ فِي صُورٍ:

إِحْدَاهَا: قَوْلُهُ فِي الْعَبْدِ: «إِنَّهُ يُسْتَحْدَمُ سِتِّ سِنِينَ، ثُمَّ يُعْتَقُ فِي السَّابِعَةِ، فَإِنْ أَبِي الْعِتْقَ، فَلتَتَّقَبْ أُذُنُهُ، وَيُسْتَحْدَمُ أَبَدًا».

وَتَانِيهَا: قِيلَ فِي الْبَقْرَةِ الَّتِي أُمِرُوا بِذَبْحِهَا: «يَكُونُ ذَلِكَ سُنَّةً أَبَدًا»، ثُمَّ انْقَطَعَ التَّعْبُدُ بِذَلِكَ عِنْدَهُمْ.

وَتَالِثُهَا: أُمِرُوا فِي قِصَّةِ «دَمِ الْفِضْحِ» بِ «أَنْ يَذْبَحُوا الْحَمَلَ، وَيَأْكُلُوا لَحْمَهُ مَلْهُوجًا، وَلَا يَكْسِرُوا مِنْهُ عَظْمًا، وَيَكُونُ لَهُمْ هَذَا سُنَّةً أَبَدًا»، ثُمَّ زَالَ التَّعْبُدُ بِذَلِكَ.

وَرَابِعُهَا: قَالَ فِي السَّفَرِ الثَّانِي: «قَرَّبُوا إِلَيَّ كُلَّ يَوْمٍ حُرُوفَيْنِ: حُرُوفًا غُدُوَّةً؛ وَحُرُوفًا



الكاشف عن المحصول .....  
عَشِيَّةً؛ قُرْبَانًا دَائِمًا لَاحِقًا بِكُمْ».

فَفِي هَذِهِ الصُّورِ: وَجِدَتْ أَلْفَاظُ التَّأْيِيدِ، وَلَمْ تَدُلَّ عَلَى الدَّوَامِ؛ فَكَذَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ،  
وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم أن المدعى وُقوع النسخ بأحد التفسيرين، والدليل على وقوعه: هو أن التمسك بالقرآن يتوقف على صحة نبوة محمد ﷺ قطعاً، وإذا ثبت ذلك، فنقول:

صحة نبوة محمد ﷺ: إما أن تتوقف على وقوع النسخ بأحد تفسيريه أو لا، وإما كان، فالنسخ واقع. أما إذا توقف؛ فلأن نبوته ﷺ صحت بالمعجزة؛ فيلزم وقوع النسخ قطعاً.

وأما إذا لم يتوقف؛ فلأن الآية المذكورة دالة<sup>(١)</sup> على وقوع النسخ، ( ولا يتوقف المتمسك بها على وقوع النسخ)؛ لأننا نتكلم على تسليمه<sup>(٢)</sup> على<sup>(٣)</sup> الدور؛ فيلزم وقوع النسخ؛ وهو المطلوب.

وفيه نظر؛ لأن الآية شرطية متصلة، تقديره: **إِنْ نَسَخْنَا آيَةَ ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾**، وليس فيها دلالة على وقوع المقدم، وهو المسمى بـ «الملزوم»؛ على اصطلاح قوم.

وقد تنبه<sup>(٤)</sup> صاحب «التحصيل» لهذا النظر<sup>(٥)</sup>؛ فقال: هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ فإن الملازمة صادقة، ووقوع الملزوم محال.

ومثاله: لو كانت الخمسة زوجاً، لانقسمت بمتساويين؛ فإن الملزوم محال، [والملازم محال]<sup>(٦)</sup>، والملازمة صادقة، والمعارضات وأجوبتها<sup>(٧)</sup> ظاهرة. وحاصله: عن<sup>(٨)</sup> الأولى: منع<sup>(٩)</sup> التحسين والتقييح العقليين.

(١) في «ب»: دلت.

(٢) في «أ»: مسألة.

(٣) في «أ»: عن.

(٤) في «أ»: نبه.

(٥) ينظر: التحصيل (١١/٢)، والنفائس (٢٤٣٦/٦).

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «ب»، زه: فأجوبتها.

(٨) في «ب»: غير.

(٩) في «أ»، ب: منح.

وعن الثانية: منع التواتر، ثم إن العوام نقلت من لغة إلى أخرى؛ فقد يفهم شخص معنى من لفظ، وآخر خلافه، وذلك يختلف باختلاف وجودها، وفسادها، وطول المدة، ونقل منهم<sup>(١)</sup> العلماء المحققون؛ فلا يبقى وثوقٌ بنقل أمثال هؤلاء، وكل ذلك [واقع]<sup>(٢)</sup> فى أهل ملة موسى - عليه السلام. وأما أهل ملة عيسى - عليه السلام - فأحوالهم ضعيفة<sup>(٣)</sup>، وأديانهم رديئة غالباً، ولهذا ذهبوا إلى التلث؛ فلا وثوق بما ينقله [أهل]<sup>(٤)</sup> إحدى<sup>(٥)</sup> الملتين، وقد حرفوا ما حرفوه.

\* \* \*

### المسألة الخامسة

قال المصنف - رحمه الله - : اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن. وقال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني: لا يجوز.

لنا وجوه: أحدها: أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاغتداد حولاً؛ وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤]، ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قال أبو مسلم: الاغتداد بالحول مازال بالكلية؛ لأنها لو كانت حاملاً - ومدة حملها حول كامل - لكانت عدتها حولاً كاملاً، وإذا بقى هذا الحكم فى بعض الصور - كان ذلك تخصيصاً، لا نسخاً.

والجواب: أن عدة الحامل تنقضى بوضع الحمل؛ سواء حصل وضع الحمل لسنة، أو أقل، أو أكثر؛ فجعل السنة مدة العدة - يكون زائلاً بالكلية.

وثانيها: أمر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول؛ بقوله تعالى:

(١) فى «أه»: فهم.

(٢) سقط فى «أه».

(٣) فى «أه»: أضعف.

(٤) سقط فى «أه».

(٥) فى «أه»: أحد.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، ثُمَّ نَسِخَ ذَلِكَ.

قال أبو مسلم: إِنَّمَا زَالَ ذَلِكَ لِزَوَالِ سَبَبِهِ؛ لِأَنَّ سَبَبَ التَّعْبُدِ بِهَا أَنْ يَمْتَّازَ الْمُنَافِقُونَ؛ مِنْ حَيْثُ لَا يَتَصَدَّقُونَ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَلَمَّا حَصَلَ هَذَا الْغَرَضُ - سَقَطَ التَّعْبُدُ بِالصَّدَقَةِ.

وَالْجَوَابُ: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ كُلُّ مَنْ لَمْ يَتَصَدَّقْ مُنَافِقًا؛ لَكِنَّهُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ رُوى: «أَنَّهُ لَمْ يَتَصَدَّقْ غَيْرُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -». وَيَدُلُّ عَلَيْهِ - أَيْضًا - قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣].

وَتَالِئُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِثَبَاتِ الْوَاحِدِ لِلْعَشْرَةِ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، ثُمَّ نَسَخَ ذَلِكَ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

قال أبو مسلم: النَّسْخُ هُوَ: الْإِزَالَةُ، وَالْمُرَادُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ إِزَالَةُ الْقُرْآنِ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ إِزَالَةَ الْقُرْآنِ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ - لَا تَحْتَصُّ بِبَعْضِ الْقُرْآنِ، وَهَذَا النَّصُّ مُخْتَصٌّ بِبَعْضِهِ.

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢]، ثُمَّ أزالَهُمْ عَنْهَا بِقَوْلِهِ: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

قال أبو مسلم: حُكْمُ تِلْكَ الْقِبْلَةِ مَا زَالَ بِالْكَلْبَةِ؛ لِجَوَازِ التَّوَجُّهِ إِلَيْهَا عِنْدَ الْإِشْكَالِ؛ وَمَعَ الْعِلْمِ: إِذَا كَانَ هُنَاكَ عَدُوٌّ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ عَلَى مَا ذَكَرْتَهُ أَنْتَ: لَا فَرْقَ بَيْنَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَسَائِرِ الْجِهَاتِ؛ فَالْخُصُوصِيَّةُ - الَّتِي لَهَا اِمْتِازَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ عَنْ سَائِرِ الْجِهَاتِ - قَدْ بَطَلَتْ بِالْكَلْبَةِ؛ فَيَكُونُ نَسْخًا.

وَسَادِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]، وَالتَّبْدِيلُ يَشْتَمِلُ عَلَى رَفْعٍ، وَإِثْبَاتٍ، وَالْمَرْفُوعُ: إِمَّا التَّلَاوَةُ، وَإِمَّا الْحُكْمُ؛ وَكَيْفَ مَا كَانَ - فَهُوَ رَفْعٌ وَنَسْخٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ إِحْدَى الْآيَتَيْنِ بَدَلًا عَنِ الْأُخْرَى؛ فَيَكُونُ النَّازِلُ بَدَلًا عَمَّا لَمْ يُنَزَّلْ؟!»: قُلْتُ: جَعَلَ الْمَعْدُومَ مُبَدَلًا - غَيْرَ جَائِزٍ.

وَاحْتَجَّ أَبُو مُسْلِمٍ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَفَ كِتَابَهُ بِأَنَّهُ: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٢]؛ فَلَوْ نُسِخَ - لَكَانَ قَدْ آتَاهُ الْبَاطِلُ.

وَجَوَابُهُ: الْمُرَادُ أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ لَمْ يَتَقَدَّمْهُ مِنْ كَتَبِ اللَّهِ تَعَالَى مَا يُبْطِلُهُ، وَلَا يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِهِ مَا يُبْطِلُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الخامسة: اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن؛ إلا أبا مسلم الأصفهاني.

قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن التمسك بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] فيه ما ذكرنا من النظر؛ فإن لك أن تمنع أن المذكور في الآية مختص، ولا دلالة على ذلك من الآية، ولك أن تمنع أيضًا: أن التوجه إلى بيت المقدس، كان ثابتًا بالقرآن؛ حتى يلزم نسخ القرآن<sup>(١)</sup>.

(١) اتفق أهل الملل قاطبة على وقوع النسخ شرعا، لا فرق في ذلك بين شريعة وشريعة. وخالف فى ذلك أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين، وطائفة من اليهود وملاحدة هذا العصر. والأدلة كافية فى إثباته على كل من الفريقين، والرد عليه أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا؛ بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج﴾، ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر؛ كما قال: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾، فالآية الأولى تفيد وجوب الاعتداد على المتوفى عنها زوجها سنة، والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى. فنسخ عدة السنة بالعدة بالأشهر، والوصية بالميراث. روى البيهقى فى «سننه» عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم...﴾ الآية قال: «كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة فى بيته ينفق عليها من ماله. ثم أنزل الله: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾ فهذه عدة المتوفى عنها زوجها، إلا أن تكون حاملا فعدتها أن تضع ما فى بطنها. وقال فى ميراثها: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾، فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليها أن تتزين وتتصنع وتعرض للتزويج فذلك المعروف.

= وفى صحيح البخارى : قال ابن الزبير : قلت لعثمان : ﴿والذين يتوفون منكم...﴾ الآية قد نسختها الآية الأخرى، وهى : ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ فلم تكتبها؟ فقال: يا ابن أخى لا أغير شيئاً من مكانه.

وهذا إخبار أحلة الصحابة بالنسخ. وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد : «إن الآية ثابتة غير منسوخة، ومعناه أن تمام السنة على أربعة أشهر وعشراً، إنما هو بالوصية إن شاءت سكنت فى وصيتها، وإن شاءت خرجت وهو تأويل قوله تعالى : «غير إخراج فلان خرجن فلا جناح عليكم»، فالعدة كما هى واجبة عليها، ثم جاء الميراث فنسخ السكنى، فتعدت حيث شاءت فلا سكنى لها.

فإن قيل : لا نسلم أن الاعتداد بالسنة منسوخ فإنه قد يعمل به؛ إذ قد يمكث الحمل حولاً، وعدة الحامل وضع الحمل.

قلنا جواباً: العبرة هنا بوضع الحمل وخصوص السنة لاغ، فليس فيه عمل بالنسخ، ولو سلم أن العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية؛ لأن حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقاً وهو منسوخ قطعاً.

وأيضاً ثبت أن الله تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى : ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾، ثم نسخ ذلك بثبات الواحد للثنتين بقوله تعالى : ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين﴾. روى البخارى عن ابن دينار عن ابن عباس قال : «لما نزلت : ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً﴾ كتب عليهم ألا يفر واحد من عشرة وألا يفر عشرون من مائتين، ثم : ﴿الآن خفف الله عنكم...﴾ الآية، فكتب ألا يفر مائة من مائتين. ولا يداخل الريب قلب كل من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله؛ إن الشريعة المحمدية ناسخة للشرائع قبلها؛ لما ثبت من نسخ التوجه إلى بيت المقدس الذى كان فى شريعة موسى عليه السلام بإيجاب التوجه إلى الكعبة حين فرضت الصلاة بمكة. فقد روى ابن أبى شيبة وأبو داود فى ناسخه، والبيهقى فى سنته عن ابن عباس؛ أن النبى ﷺ أقام يستقبل بيت المقدس فى مكة وفى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرفه الله تعالى إلى الكعبة. يدلنا على ذلك قوله تعالى : ﴿قول وجهك شطر المسجد الحرام﴾، لكن فى إثبات النسخ بهذا نظراً، فإن التوجه إلى بيت المقدس انتسخ فى شريعة عيسى - عليه السلام - بالتوجه إلى جهة الشرق.

فالأصوب أن يستدل بانتساح التوجه إلى جهة الشرق بالتوجه إلى الكعبة.

وكذلك ثبت لدينا من الجزئيات ما يدل على أن شريعتنا ناسخة لما قبلها من الشرائع؛ وذلك بتحريم السبت بتحليله وقد تقدم ذكره، وكحل الاختصاص للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح للذين كانا فى شريعة عيسى - عليه السلام - إلى الحرمة وسنية النكاح، وغير ذلك. وبالجملة قد تواتر عنه - عليه الصلاة والسلام - دعوى انتساح بعض أحكام الشرائع السابقة بشريعته الخيفة المطهرة. وانعقد عليه إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - وعلم بالتواتر =

## المسألة السادسة

قال المصنف - رحمه الله - : اختلفوا في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله. مثاله: إذا قال الله تعالى لنا - صبيحة يومنا - : «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، ثم قال - عند الظهر - : «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة». فهذا - عندنا - جائز؛ خلافاً للمعتزلة، وكثير من الفقهاء.

لنا: أن الله تعالى أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده إسماعيل - عليهما السلام - ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح.

فإن قيل: «لا نسلم أن إبراهيم - عليه السلام - كان مأموراً بالذبح؛ بل لعله كان مأموراً بمقدمات الذبح: من الإضجاع، وأخذ المدينة، مع الظن الغالب بكونه مأموراً بالذبح؛ ولهذا قال: ﴿قَدْ صدقت الرؤيا﴾ [الصافات: ١٠٥]، ولو كان قد فعل بعض ما أمر به - لكان قد صدق بعض الرؤيا.

فإن قلت: «الدليل عليه - ثلاثة أوجه: أحدها: قوله تعالى: ﴿إني أرى في المنام أني

= المعنوى. فالحق أنه لا ينكر إلا عن عناد.

» حجة أبي مسلم في عدم الوقوع وهي أن القرآن جاء موصوفاً بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان.

أجاب البيضاوي وغيره بأن الضمير لمجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً. وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله ولا يأتيه من بعدما يطله. وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل؛ فإن الباطل ضد الحق. من هذا الدليل يتضح لنا جلياً أن أبا مسلم لم ينكر وقوع النسخ إلا في القرآن فقط، وهو الذي حكاه المصنف وأتباعه عنه. وحكى الآمدي وابن الحاجب إنكاره وقوع النسخ مطلقاً. وقيل: أنكره في شريعة واحدة. وقيل: لم ينكر وقوعه، وإنما سماه تخصيصاً؛ لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان فهو كالتخصيص في الأعيان. والتحقيق أن الخلاف بيننا وبينه لفظي؛ إذ لا يتصور من مسلم آمن بالله وملائكته وكتبه وإنكار النسخ؛ لكونه من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض الأحكام في الشرائع السابقة بالأدلة القاطعة على حقيقة شريعتنا. ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالأدلة القاطعة من شريعتنا، والذي يظهر لي من كلامه؛ أنه يتنازع في الارتفاع، ويزعم أن كل منسوخ بالإسلام أو في الإسلام هو في علم الله مغنياً إلى ورود الناسخ: كالمغيا في اللفظ. وأنه لا فرق عنده بين أن يقول: «وأتموا الصيام إلى الليل». وبين أن يقول: «صوموا مطلقاً»، وعلمه محيط بأنه سينزل: «ولا تصوموا الليل»، ومن هنا نشأ تسميته تخصيصاً، وعلى هذا صح أنه لم يخالف في وقوعه أحد من المسلمين. ينظر: نص كلام شيخنا إمام عيسى في النسخ.

أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴿[الصَّافَّاتُ: ١٠٢]﴾؛ فَقَوْلُهُ ﴿مَا تُؤْمَرُ﴾ - لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى شَيْءٍ، وَالْمَذْكُورُ - هَهُنَا - قَوْلُهُ: ﴿أَنَّى أَذْبَحُكَ﴾؛ فَوَجِبَ صَرْفُهُ إِلَيْهِ.

وَتَأْنِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصَّافَّاتُ: ١٠٦]؛ وَمُقَدَّمَاتُ الذَّبْحِ لَا تُوصَفُ بِأَنَّهَا بَلَاءٌ مُبِينٌ.

وَتَأْتِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصَّافَّاتُ: ١٠٧]؛ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَأْمُورًا بِالذَّبْحِ - لَمَا احتَاجَ إِلَى الفِدَاءِ:

قُلْتُ: الجَوَابُ عَنِ الأوَّلِ: أَنَّ الرُّؤْيَا لَا تَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ مَأْمُورًا بِذَلِكَ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ - فَإِنَّمَا يُفِيدُ الأَمْرَ فِي المُسْتَقْبَلِ - فَلَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَا مَضَى مِنْ رُؤْيَاهُ فِي المَنَامِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ إِضْجَاعَ الإِبْنِ، وَأَخَذَ المَدْيَةَ مَعَ غَلْبَةِ الظَّنِّ: أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالذَّبْحِ - بَلَاءٌ مُبِينٌ. وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ إِنَّمَا فَدَى بِالذَّبْحِ؛ بِسَبَبِ مَا كَانَ يَتَوَقَّعُهُ مِنَ الأَمْرِ بِالذَّبْحِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ أَمْرٌ بِالذَّبْحِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ نَسَخَ ذَلِكَ؛ وَبَيَّانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الأوَّلُ: أَنَّهُ كَلَّمَا قَطَعَ مَوْضِعًا مِنَ الحَلْقِ، وَتَعَدَّاهُ إِلَى غَيْرِهِ - وَصَلَّ اللهُ تَعَالَى مَا تَقَدَّمَ قَطْعُهُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «حَقِيقَةُ الذَّبْحِ قَطْعُ مَكَانٍ مَخْصُوصٍ تَبْطُلُ مَعَهُ الحَيَاةُ»: قُلْتُ: بَطْلَانُ الحَيَاةِ لَيْسَ جُزْءًا مِنْ مُسَمَّى الذَّبْحِ؛ لِأَنَّهُ يُقَالُ: قَدْ ذَبَحَ هَذَا الحَيَوَانَ، وَإِنْ لَمْ يَمُتْ بَعْدُ.

الثَّانِي: قِيلَ: إِنَّهُ أَمْرٌ بِالذَّبْحِ، وَإِنَّ اللهَ تَعَالَى جَعَلَ عَلَى عُنُقِهِ صَفِيحَةً مِنْ حَدِيدٍ، فَكَانَ إِذَا أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - السَّكِينِ - : لَمْ يَقْطَعْ شَيْئًا مِنَ الحَلْقِ.

سَلَّمْنَا سَلَامَةَ دَلِيلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِدَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي كَوْنَ الشَّخْصِ الوَاحِدِ مَأْمُورًا مِنْهِيَاً عَنِ فِعْلِ وَاحِدٍ؛ فِي وَقْتِ وَاحِدٍ، عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ فَالْمُؤَدَّى إِلَيْهِ مُحَالٌ.

بَيَّانُ أَنَّهُ يَلْزَمُ ذَلِكَ - ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ المَسْأَلَةَ مَفْرُوضَةٌ فِي هَذَا المَوْضِعِ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا أَمَرَ بِكُرَّةٍ بِرَكَعَتَيْنِ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، ثُمَّ نَهَى وَقْتَ الظُّهْرِ عَنِ رَكَعَتَيْنِ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ

الكاشف عن المحصول .....  
 - فَقَدْ تَعَلَّقَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ، فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ؛ حَتَّى لَوْ لَمْ يَتَحَقَّقْ شَرْطٌ مِنْ هَذِهِ الشَّرَائِطِ - لَمْ تَكُنْ هِيَ الْمَسْأَلَةَ الَّتِي تَنَازَعْنَا فِيهَا.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «صَلُّوا عِنْدَ غَيْبَةِ الشَّمْسِ» - غَيْرُ مَوْضُوعٍ إِلَّا لِلْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ: لُغَةً، وَشَرْعًا، وَقَوْلَهُ: «لَا تُصَلُّوا عِنْدَ غَيْبَةِ الشَّمْسِ» - غَيْرُ مَوْضُوعٍ إِلَّا لِلنَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ: لُغَةً، وَشَرْعًا.

وَتَأْنِيهَا: هُوَ أَنَّ النَّهْيَ لَوْ تَعَلَّقَ بِغَيْرِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ الْأَمْرُ - لَكَانَ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ أَمْرًا، يُلْزَمُ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ عَنْهُ - وَقُوْعُ الْخَلَلِ فِي مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ، أَوْ لَا يُلْزَمُ ذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ الْمُنَآخِرُ رَافِعًا الْمُتَقَدِّمَ اسْتِئْزَامًا؛ فَيُلْزَمُ تَوَارُدُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ هِيَ الْمَسْأَلَةَ الَّتِي تَنَازَعْنَا فِيهَا؛ لِأَنَّا تَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا يَمْنَعُ مِنَ النَّهْيِ عَنِ شَيْءٍ آخَرَ لَا يُلْزَمُ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ عَنْهُ الْإِخْلَالُ بِذَلِكَ الْمَأْمُورِ، بَيَانٌ أَنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ: أَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ: إِمَّا حَسَنًا، وَإِمَّا قَبِيحًا.

وَكَيْفَمَا كَانَ: فِيمَا أَنْ يُقَالَ: الْمُكَلَّفُ مَا كَانَ عَالِمًا بِحَالِهِ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ ذَلِكَ، فَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِاسْتِحَالَةِ «الْبَدَاءِ» عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وَإِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ عَالِمًا بِحَالِهِ؛ فَيُلْزَمُ مِنْهُ: إِمَّا الْأَمْرُ بِالْقَبِيحِ، أَوْ النَّهْيُ عَنِ الْحَسَنِ؛ وَذَلِكَ - أَيْضًا - مُحَالٌ.

وَالْجَوَابُ: الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالذَّبْحِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَأْمُورًا بِهِ؛ بَلْ كَانَ مَأْمُورًا بِمُحَرِّدِ الْمَقْدَمَاتِ - وَهُوَ قَدْ أَتَى بِتَمَامِ تِلْكَ الْمَقْدَمَاتِ - فَوَجَبَ أَلَّا يُحْتَاجَ مَعَهَا إِلَى الْفِدْيَةِ؛ لِأَنَّ الْأَبْيَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ: يَجِبُ خُرُوجُهُ عَنِ الْعُهُدَةِ، وَالْخَارِجُ عَنِ الْعُهُدَةِ لَا يُحْتَاجُ إِلَى الْفِدْيَةِ؛ فَحَيْثُ وَقَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ - عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُدْخِلْ تَمَامَ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي الْوُجُودِ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنِ قَوْلِهِ: كُلَّمَا قَطَعَ مَوْضِعًا مِنَ الْحَلْقِ، وَتَعَدَّاهُ إِلَى غَيْرِهِ - وَصَلَّ اللَّهُ تَعَالَى مَا تَقَدَّمَ قَطْعُهُ؛ لِأَنَّ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ كُلُّ الْمَأْمُورِ بِهِ دَاخِلًا فِي الْوُجُودِ، فَوَجَبَ أَلَّا يُحْتَاجَ مَعَهُ إِلَى الْفِدْيَةِ.



وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصَّافَّاتُ: ١٠٥] - فَعَبْرٌ دَالٌّ عَلَى أَنَّهُ أَتَى بِكُلِّ الْمَأْمُورِ بِهِ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - صَدَّقَهَا، وَعَزَمَ عَلَى الْإِتْيَانِ بِهَا؛ فَأَمَّا أَنَّهُ فَعَلَهَا بِتَمَامِهَا - فَلَيْسَ فِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَيْهِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ عَلَى عُنُقِهِ صَفِيحَةً مِنْ حَدِيدٍ»:

قُلْنَا: إِنْ اعْتَرَفْتُمْ بِأَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِنَفْسِ الذَّبْحِ - لَمْ يَحْزُ ذَلِكَ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ وَإِلَّا - فَهُوَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنْ قُلْتُمْ: «إِنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالْمُقَدَّمَاتِ» - فَهُوَ عَوْدٌ إِلَى السُّؤَالِ الْأَوَّلِ.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ - فَالْجَوَابُ عَنْهَا مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ - وَهُوَ الَّذِي يَحْسِمُ الْمُنَازَعَةَ -: أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْقَوْلِ بِالْحُسْنِ وَالْفُبْحِ؛ وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِهِ.

الثَّانِي: سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّا نَقُولُ: كَمَا يَحْسُنُ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ، لِحِكْمَةٍ تَتَوَلَّدُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَالنَّهْيُ عَنْهُ: فَقَدْ يَحْسُنَانِ - أَيْضًا - لِحِكْمَةٍ تَتَوَلَّدُ مِنْ نَفْسِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ فَإِنَّ السَّيِّدَ قَدْ يَقُولُ لِعَبْدِهِ: «أَذْهَبْ إِلَى الْقَرْيَةِ غَدًا رَاجِعًا»، وَيَكُونُ غَرَضُهُ مِنْ ذَلِكَ حُصُولَ الرِّيَاضَةِ لَهُ فِي الْحَالِ، وَعَزَمَهُ عَلَى آدَاءِ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَتَوْطِينَ النَّفْسِ عَلَيْهِ؛ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ سَيَرْفَعُ عَنْهُ - غَدًا - ذَلِكَ التَّكْلِيفَ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ إِنَّمَا يَحْسُنُ إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ، وَالْأَمْرُ بِهِ - أَيْضًا - مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ.

فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ؛ لَكِنَّ الْأَمْرَ بِهِ لَا يَكُونُ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ - لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ بِهِ حَسَنًا؛ وَعِنْدَ هَذَا: يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَمَّا قَالُوهُ؛ لِأَنَّهُ - حِينَ أَمَرَ بِالْفِعْلِ -: كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ، وَكَانَ الْأَمْرُ بِهِ - أَيْضًا - مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ؛ فَلَا جَرَمَ: حَسَنَ الْأَمْرُ بِهِ.

وَفِي الْوَقْتِ الثَّانِي: بَقِيَ الْمَأْمُورُ بِهِ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ؛ لَكِنَّ مَا بَقِيَ الْأَمْرُ بِهِ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ؛ فَلَا جَرَمَ: حَسَنَ النَّهْيُ عَنْهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمَّا بَقِيَ الْفِعْلُ مَنْشَأً الْمَصْلَحَةَ، كَمَا كَانَ - فَالْتَّهْيُ عَنْهُ يَكُونُ مَنَعًا عَنِ

مَنْشَأِ الْمَصْلَحَةِ، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ:

قُلْتُ: إِنَّهُ يَكْفِي فِي الْمَنْعِ عَنِ الشَّيْءِ اشْتِمَالُهُ عَلَى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْمَفْسَدَةِ؛ فَهَهُنَا: الْمَأْمُورُ بِهِ - وَإِنْ بَقِيَ مَنْشَأُ الْمَصْلَحَةِ - إِلَّا أَنَّ الْأَمْرَ بِهِ، وَالْحَثُّ عَلَيْهِ: لَمَّا صَارَ مَنْشَأُ الْمَفْسَدَةِ - كَانَ الْأَمْرُ بِهِ - وَإِنْ كَانَ حَسَنًا؛ نَظْرًا إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ - لَكِنَّهُ قَبِيحٌ؛ نَظْرًا إِلَى نَفْسِ الْأَمْرِ؛ وَذَلِكَ كَافٍ فِي قُبْحِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

\* \* \*

### المسألة السابعة

يَجُوزُ نَسْخُ الشَّيْءِ، لَا إِلَى بَدَلٍ؛ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

لَنَا: أَنَّهُ نُسِخَ تَقْدِيمُ الصَّدَقَةِ بَيْنَ يَدَيِ مُنَاجَاةِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَا إِلَى بَدَلٍ.

اِحْتَجُّوا: بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

وَالْجَوَابُ: أَنَّ نَسْخَ الْآيَةِ يُفِيدُ نَسْخَ لَفْظِهَا؛ وَلِهَذَا قَالَ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]؛ فَلَيْسَ لِنَسْخِ الْحُكْمِ ذِكْرٌ فِي الْآيَةِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ الْمُرَادَ نَسْخَ الْحُكْمِ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ نَفْيَ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَإِسْقَاطَ التَّعْبُدِ بِهِ - خَيْرٌ مِنْ ثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؟!، وَاللَّهُ أَعْلَمُ<sup>(١)</sup>.

(١) اختلف الأصوليون: هل يجوز نسخ الحكم بلا بدل أم لا؟ ذهب الجمهور إلى الجواز، وخالف في ذلك بعض الظاهرية والمعتزلة؛ محتجين بأنه تعالى قال في كتابه المبين: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾، ولا يتصور كونه خيرا أو مثلا إلا في بدل. أو تقول: وجه الاستدلال أنه أخطر أنه لا ينسخ إلا يبدل، والخلف في خير الصادق محال.

ونجيب بأن المراد: نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها، وليس الخلاف في اللفظ إنما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الآية، سلمنا أن المراد: نأت بحكم خير من حكمها، لكنه عامٌ يقبل التخصيص، فلعله خصص بما نسخ لا إلى بدل. سلمناه، ولا يلزم البديل إذا أتى بنسخه من غير بدل وهو حكم، فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها. سلمنا لكن هذا دالٌّ على عدم الوقوع، وأما على عدم الجواز فلا، والنزاع في الجواز. وذلك إما أن نقول برعاية المصلحة على الله أم لا، فإن ذهبنا إلى الأول فلا شك أن نسخ الحكم بلا بدل هو عين المصلحة حيث رفع عنه مشاق التكليف بهذا الحكم. وإن ذهبنا إلى الثاني؛ كما هو مذهب الأشعرية=

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى: «المسألة السادسة: اختلفوا في جواز [نسخ] الشيء قَبْلَ حُصُولِهِ....» إلى آخرها.

قال الإمام في «البرهان»<sup>(١)</sup>: مسألة مترجمة بـ «النسخ قبل الفعل»، وهذه الترجمة فيها خللٌ؛ من جهة أن كل نسخ واقع، فهو [متعلق بما] <sup>(٢)</sup> يفيد رجوعه؛ فإن النسخ لا يعطف على متقدم سابق.

والغرض من المسألة: إذا فرض ورود <sup>(٣)</sup> الأمر بشيء، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمنٌ يتسع لفعل المأمور به؟!

=فليس بممتنع أن ينسخ الله حكما، ولا يأتي بيده حيث هو الفاعل المختار، على أن هذا النوع من النسخ واقع شرعاً، ومتى كان واقعا شرعا كان جائزا عقلا حيث لم تأت الشريعة إلا على وفق العقل.

من ذلك إيجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ فإنه رفع ونسخ بلا بدل. روى ابن أبي شيبة والحاكم وصححه ابن راهويه عن أمير المؤمنين على - كرم الله وجهه - قال: «إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدى» آية النجوى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾، كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت كلما ناجيت النبي ﷺ قدمت بين يدي نجواى درهما، ثم نسخت فلم يعمل بها أحد: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ...﴾ الآيات.

وروى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين على - كرم الله وجهه - قال: «ما عمل بها أحد غيرى حتى نسخت، وما كانت إلا ساعة، يعنى: آية النجوى؛ كذا فى «الدرر المنثورة»، فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعى، بل على ارتفاع الحكم الأول فقط.

وتقرير الدليل على المخالف بوجه منطقي يُنتج مدعانا.. نقول فيه: لو لم يجر ما وقع، لكن التالى - وهو عدم الوقوع - باطل، فما أدى إليه من عدم الجواز باطل، فثبت المطلوب وهو الجواز.. الملازمة بديهية؛ لأن الوقوع فرع الجواز، ودليل الاستثنائية ما روى... إلخ». ومما استدل به على وقوع هذا النوع: تحريم الإفطار بعد العشاء والنوم فقد انتسخ، لكن الاستدلال بانتساخ تحريم الإفضاء لا يكاد يتم، بدليل أن بعضهم قال: إن الناسخ له قوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كُتِبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، وفيه إباحة المباشرة والأكل والشرب منصوصة.. فليس من الباب فى شئء. ينظر نص كلام شيخنا إمام عيسى.

(١) ينظر البرهان ١٣٠٣/٢ (١٤٣١)، والنفائس ٢٤٥٧/٢.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب، ز»: أورد.

أطبق أهل الحق: على جواز ذلك، وأطبقت المعتزلة: على منعه؛ وساعدهم على ذلك بعضهم؛ واحتج بقصة الخليل - عليه السلام<sup>(١)</sup>.

(١) أن الله تعالى أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده مناما، ونسخ ذلك بذبح الضداء. والقرآن دل على ذلك بقوله: ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾، ولم يفعل إبراهيم ما أمر به، فتركه إن كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان، ولا عصيان؛ لأنه برىء عنه، كيف وقد أننى الله عليه فى هذا الأمر. ففعلم أنه لم يبق الوجوب حين التمكن. فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه.

أورد المخالف على هذه الحجة إيرادات واهية هي من الضعف. يمكن:

«أولا»: أن ذلك إنما وقع لإبراهيم مناما، والمنام لا تثبت به الأوامر والنواهي.

«ثانيا»: لو سلمنا أن الأوامر تثبت من طريق المنام لا نسلم أنه قد أمر. وقول ولده له: ﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾، ليس فيه دلالة على الأمر؛ ولهذا علقه على المستقبل، ومعناه ما يتحقق من الأمر فى المستقبل.

«ثالثا»: لو سلمنا أنه كان مأمورا، لكن لا نسلم أنه مأمور بالذبح حقيقة؛ بل بالعزم امتحانا له بالصبر على العزم. وذلك بلاء عظيم. والفداء إنما كان عما يتوقعه من الأمر بالذبح لا عن نفس وقوع الأمر بالذبح.

«رابعا»: سلمنا أنه كان مأمورا بالذبح حقيقة، إلا أنه قد وجد منه؛ فإنه قد روى أنه كان كلما قطع جزءا عاد ملتحما إلى آخر الذبح، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾، وإذا كان ما أمر به من الذبح قد وقع؛ فالفداء لا يكون نسخا أبدا؛ فضلا عن أن يكون نسخا لحكم الفعل قبل الامتنال؛ كما هو موضوع المسألة.

وأما عن الأول فلا نسلم أن منام الأنبياء لا أصل له حتى لا يثبت به الأمر؛ بل هو وحى معمول به فى الشرعيات، خصوصا فيما يتعلق بالأوامر والنواهي. كيف لا يكون معمولا به وهو جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، بدليل قوله ﷺ: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة»، مع العلم بأن أكثر وحى الأنبياء كان بطريق المنام، ورؤيتهم فى المنام رؤية حقة صادقة؛ لأنهم معصومون من الشيطان. يدلنا على ذلك قول المعصوم ﷺ: «ما احتلم نبي قط»، يعنى ما تشكل له الشيطان فى المنام على الوجه الذى يتشكل به لأهل الاجتلام. كيف ولو كان ذلك خيالا لا وحيا لما جاز لإبراهيم أن يقدم على أمر خطر محرم بمنام لا أصل له. ولما سماه الله بلاء مبيئا ولما احتاج إلى الفداء:

«وأما عن الثانى»: فإن قول ولده له: ﴿افعل ما تؤمر﴾، وإن لم يكن ظاهرا فى الماضى، لكن قد تستعمل هذه الصيغة ويراد منها المضى؛ كما لو قال قائل لآخر: «أمرنى السلطان بكذا»، فقال له الآخر: «افعل ما تؤمر»، أى: ما أنت مأمور به، ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على إخراجه إلى الصحراء، وأخذ آلات الذبح وترويع الولد، ولا يصدر ذلك كله من نبي إلا إذا كان مأمورا بذلك:

«وأما عن الثالث»: فلا نسلم حمل الأمر على العزم؛ لأنه على خلاف الظاهر من قوله: ﴿إنى =

[والذبيح] <sup>(١)</sup>: إما إسحاق، أو إسماعيل <sup>(٢)</sup> - عليهما السلام - ووجه التمسك: أنه

=أرى في المنام أتى أذبحك؛ إذ لو كان مأموراً بالعزم - كما هو مقتضى الحمل - لما سماه الله بلاء مبينا، ولما احتاج إلى الفداء لكون المأمور به مما وقع؛ ولما قال الذبيح: ﴿استجديني إن شاء الله من الصابرين﴾، فإن ذلك مما لا ضرر عليه فيه.

«وأما عن الرابع»: فإن إبراهيم لو كان أتى بما أمر به من الذبح، وأنه كلما قطع جزءاً عاد ملتجئاً - لما احتاج إلى الفداء ولاشتهر ذلك وظهر، حيث إنه من الآيات الباهرات. وبما أن نقله لم يصدر من أحد سوى بعض الخصوم دل على ضعفه:

وبالرغم من الإحابة على هذه الإيرادات فلا تنهض أن تكون تلك القصة دليلاً على المدعى؛ لأن لقاتل أن يقول: إن النزاع إنما هو في نسخ حكم الفعل قبل الامتثال، والقصة ليست من هذا القبيل؛ لأن الآية تدل على نسخ الأمر بالذبح بعد الامتثال لا قبله كما هو المدعى، على أن الإمام فخر الإسلام لم يجعل هذه القصة من مسائل النسخ أصلاً، حيث لم يترك المأمور به فيها؛ لأن الفداء بدل، وقد أتى به؛ فقد سقط الوجوب بفعل البدل فلا نسخ؛ وذلك كوجوب الوضوء على المريض والتميم خلفه، لا أن وجوب الوضوء قد ارتفع؛ فإنه لو أتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم. وأن الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف له، ولو تركها وصلى الظهر لم يعص ألبتة.

والسر فيه أن الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالأصل. فيجعل مسقطاً له، فكذا ههنا وجوب الذبح على الذمة باق كما كان. وإنما جاء ذبح الكبش خلفاً عنه. واختار صاحب «فواتح الرحموت» ما ذهب إليه الإمام فخر الإسلام، حيث قال: «إن إبراهيم - عليه السلام - لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أمر بالفداء، لكن أراه الله الفداء على صورة الابن؛ كما أرى سيد العالم - صلوات الله وسلامه عليه - العلم في صورة اللبن، فشربه وأعطى فضله لأمير المؤمنين عمر - رضی الله تعالی عنه لكن لم يعبر رؤياه إبراهيم، وظن أنه مأمور بذبح الولد، وهذا كان ابتلاءً من الله له ولولده. والحكم بذبح الفداء لم ينسخ. ينظر نص كلام شيخنا إمام عيسى في النسخ.

(١) سقط في «أ».

(٢) فقد روى كثير من المفسرين؛ منهم ابن جرير، والبغوي، و«صاحب الدر» روايات كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين وكعب الأحبار: أن الذبيح هو: إسحاق.

ولم يقف الأمر عند الموقوف على الصحابة والتابعين، بل رفعوا ذلك زوراً إلى النبي ﷺ.

روى ابن جرير، عن أبي كريب، عن زيد بن حباب، عن الحسن بن دينار، عن علي بن زيد بن جدعان، عن الحسن، عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب، عن النبي ﷺ قال: «الذبيح إسحاق».

وهو حديث ضعيف ساقط لا يصح الاحتجاج به؛ فالحسن بن دينار متروك، وشيخه علي بن زيد بن جدعان منكر الحديث..

وأخرج الدلمي في «مسند الفردوس» بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن داود سأله مسألة، فقال: اجعلني مثل إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، فأوحى الله إليه: =».

=إني ابتليت إبراهيم بالنار فصبر، وابتليت إسحاق بالذبح فصبر، وابتليت يعقوب فصبر». وما أخرجه الدارقطني، والديلمى - فى مسند الفردوس - بسندهما عن ابن مسعود، قال : قال رسول الله ﷺ : «الذبيح إسحاق».

وهى أحاديث لا تصح، ولا تثبت، وأحاديث الديلمى فى مسند الفردوس شأنها معروف، والدارقطني ربما يخرج فى سننه ما هو موضوع.

وأخرج الطبرانى فى «الأوسط»، وابن أبى حاتم فى تفسيره من طريق الوليد بن مسلم، عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة، قال : قال رسول الله ﷺ : «إن الله - تعالى - خيرنى بين أن يغفر لنصف أمتى أو شفاعتى، فأخترت شفاعتى، ورجوت أن تكون أعم لأمتى، ولولا الذى سبقنى إليه العبد الصالح لعجلت دعوتى، إن الله - تعالى - لما فرج عن إسحاق كرب الذبح قيل له : يا إسحاق؛ سل تعطه، قال : أما والله لأتعجلنها قبل نزعنا الشيطان، اللهم من مات لا يشرك بالله شيئاً قد أحسن، فاغفر له».

وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، ضعيف، ويروى المنكرات والغرائب، فلا يحتج بروايته، وقال ابن كثير: الحديث غريب منكر، وأخشى أن يكون فيه زيادة مدرجة، وهو قوله : «إن الله لما فرج...»، وإن كان محفوفاً، فالأشبه أنه لإسماعيل، وحرّفوه بإسحاق، إلى غير ذلك من الأخبار، وفيها من الموقوف والضعيف، والموضوع كثير، ومتى صح حديث مرفوع فى أن الذبيح إسحاق قبلناه، ووضعناه على العين والرأس، ولكنها كما رأيت لم يصح منها شيء.

والحق : أن المرويات فى أن الذبيح إسحاق هى من إسرائيليات أهل الكتاب، وقد نقلها من أسلم منهم؛ ككعب الأحمار، وحملها عنهم بعض الصحابة والتابعين تحسينا للظن بهم، فذهبوا إليه، وجاء بعدهم العلماء، فاغترّوا بها، وذهبوا إلى أن الذبيح : إسحاق، وما من كتاب من كتب التفسير، والسير، والتواريخ إلا يذكر فيه الخلاف بين السلف فى هذا، إلا أن منهم من يعقب ببيان وجه الحق فى هذا، ومنهم من لا يعقب اقتناعاً بها؛ أو تسليمًا.

وحقيقة هذه المرويات : أنها من وضع أهل الكتاب؛ لعداوتهم المتأصلة من قديم الزمان للنبي الأمى العربى، وقومه العرب، فقد أترادوا ألا يكون لإسماعيل الجد الأعلى للنبي والعرب فضل أنه الذبيح حتى لا ينجر ذلك إلى النبي ﷺ، وإلى الجنس العربى.

ولأجل أن يكون هذا الفضل لجدهم إسحاق - عليه السلام - لا لأخيه إسماعيل؛ حرفوا التوراة فى هذا، ولكن الله أبى إلا أن يغفلوا عما يدل على هذه الجريمة النكراء، والجاني - غالباً - يترك من الآثار ما يدل على جرمته، والحق ييقى له شعاع، ولو خافت، يدل عليه، مهما حاول المبطلون إخفاء نوره، وطمس معالمه، فقد حذفوا من التوراة لفظ : «إسماعيل»، ووضعوا بدله لفظ : «إسحاق»، ولكنهم غفلوا عن كلمة كشفت عن هذا التزوير، وذلك اللبس المشين.

وهذا هو نص التوراة فى : (الإصحاح الثانى والعشرون - فقرة ٢) : «فقال الرب : خذ ابنك وحيدك الذى تحبه : إسحاق، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده، هناك محرقة على أحد الجبال الذى أقول لك...».

=وليس أدل على كذب هذا، من كلمة: «وحيدك»، وإسحاق - عليه السلام - لم يكن وحيداً قط؛ لأنه ولد لإسماعيل نحو أربع عشرة سنة، كما هو صريح توراتهم فى هذا، وقد بقى إسماعيل - عليه السلام - حتى مات أبوه الخليل، وحضر وفاته، ودفنه، وإليك ما ورد فى هذا:

ففى سفر التكوين: (الإصحاح السادس عشر، الفقرة ١٦) ما نصه:

«وكان أبرام - يعنى إبراهيم - ابن ست وثمانين سنة، لما ولدت هاجر إسماعيل لأبرام»، وفى سفر التكوين: (الإصحاح الحادى والعشرون، فقرة ٥) ما نصه:

«وكان إبراهيم ابن مائة سنة حين ولد له إسحاق ابنه...».

وفى الفقرة ٩ وما بعدها ما نصه:

«(٩) ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذى ولدته لإبراهيم بمرح (١٠)، فقالت لإبراهيم: اطرد هذه الجارية وابنها؛ لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابنى إسحاق (١١) فقبح الكلام جدًّا فى عينى إبراهيم لسبب ابنه (١٢) فقال الله لإبراهيم: لا يقبح فى عينيك من أحل الغلام، ومن أحل جارتك، فى كل ما تقول سارة اسمع لقولها؛ لأنه بإسحاق يدعى لك نسل (١٣) وابن الجارية أيضًا سأجعله أمة؛ لأنه نسلك...» إلى آخر القصة.

فما قولكم يا أيها اليهود المحرفون؟!، وكيف يتأتى أن يكون إسحاق وحيداً؟ مع هذه النصوص التى هى من توراتكم التى تعتقدون صحتها، وتزعمون أنها ليست محرفة!!، ثم ما رأيكم أيها المغترّون بروايات أن الذبيح إسحاق، بعدما تأكّدت من تحريف التوراة فى هذا؟

وقد دل القرآن الكريم، ودلت التوراة، ورواية البخارى فى صحيحه: على أن الخليل إبراهيم - عليه السلام - أسكن هاجر وابنها عند مكان البيت المحرم، حيث بنى فيما بعد، وقامت مكة بجوارها، وقد عبرت التوراة بأنهما كانا فى بركة فاران، و«فاران» هى «مكة»، كما يعبر عنها فى العهد القديم، وهذا هو الحق فى أن قصة الذبيح كان مسرحها بـ «مكة» و«منى»، وفيها يذبح الحجاج ذبائحهم اليوم، وقد حرف اليهود النص الأول وجعلوه: «جبل المريا»، وهو الذى تقع عليه مدينة أورشليم القديمة - مدينة القدس العربية اليوم - لئتم لهم ما أرادوا، فأبى الحق إلا أن يظهر تحريفهم!!.

وقد ذكر العلامة ابن تيمية، وتلميذه ابن كثير: أن فى بعض نسخ التوراة: «بكر» بدل: «وحيدك»، وهو أظهر فى البطلان، وأدل على التحريف؛ إذ لم يكن إسحاق بكرًا لل خليل بنص التوراة، كما ذكرنا آنفًا.

والحق: أن الذبيح هو: إسماعيل - عليه السلام - وهو الذى يدل عليه ظواهر الآيات القرآنية، والآثار عن الصحابة والتابعين، ومنها ما له حكم الرفع بتقرير النبى ﷺ له.

فلا عجب أن ذهب إليه جمهرة الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم وأئمة العلم والحديث، منهم الصحابة النجباء، والسادة العلماء: على، وابن عمر، وأبو هريرة، وأبو الطفيل، وسعيد بن جبير، ومجاهد، والشعبى، والحسن البصرى، ومحمد بن كعب القرظى، وسعيد بن المسيب، وأبو جعفر محمد الباقر، وأبو صالح، والربيع بن أنس، وأبو عمرو بن العلاء، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، =

نسخ به الأمر قبل وقوعه؛ هذا نص كلام الإمام؛ والدليل<sup>(١)</sup> لا يطابق المدعى في ظاهره.

وقال الغزالي في «المستصفى»<sup>(٢)</sup>: يجوز عندنا نَسْخُ الأمر قبل التمكن من الامتثال؛ خلافاً للمعتزلة.

وصورته: أن يقول الشارع في رمضان: «حجوا في هذه السنة، ثم يقول قبل يوم عرفة: «لا تحجوا؛ فقد نَسَخْتُ عنكم الأمر».

وقال أبو الحسين في «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: باب [في]<sup>(٤)</sup> نسخ الشيء قبل فعله، ثم قال: نسخ الشيء بعد<sup>(٥)</sup> [أن]<sup>(٦)</sup> يقضى وقته - جائز، وأما نسخ الشيء قبل وقته، فغير جائز عند المتكلمين، وبعض الحنفية، وبعض الشافعية.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٧)</sup>: القائلون بجواز النسخ اتفقوا على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته، واختلفوا في [جواز ذلك]<sup>(٨)</sup> قبل دخول وقته.

وصورته: أن يَقُولَ الشَّارِعُ في رمضان: «حجوا في هذه السنة، ثم يقول قبل يوم عرفة: لا تحجوا في هذه السنة؛ فإني نسخت عنكم».

فذهبت الأشاعرة، وأكثر أصحاب الشافعي، وأكثر الفقهاء: إلى جوازه.

ومنع من ذلك جماهير المعتزلة، والصيرفي من الشافعية، وبعض أصحاب [الإمام] أحمد، ومنعه ابن الحاجب<sup>(٩)</sup>.

= وهو إحدى الروايتين وأقواهما عن ابن عباس. وفي «زاد المعاد» لابن القيم: أنه الصواب عند علماء الصحابة والتابعين فمن بعدهم.

ينظر: الإسرائيليات والموضوعات ص ٣٥٣ - ٣٥٩، تفسير الألوسي: ١٣٥/٢٣، تفسير البغوي: ١١٤٧/٧، تفسير الدر المنثور: ٢٧٩/٥ - ٢٨٤.

(١) في «أ»: والذي.

(٢) ينظر: المستصفى ١/١١٢.

(٣) ينظر: المعتمد (١/٣٧٥، ٣٧٦).

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) في «ب، ز»: قبل.

(٦) المثبت من المعتمد.

(٧) ينظر: الإحكام ٣/١١٥، والنفائس ٦/٢٤٥٧.

(٨) في «أ»: بجوازه.

(٩) ينظر: العضد ٢/١٩٠.



ونقول: للمسألة صورتان: أحدهما: أن يكون الأمر مؤقتاً؛ فينسخ قبل دخول وقته.

الثانية: أن يكون<sup>(١)</sup> الأمر على الفور؛ إما<sup>(٢)</sup> [بإطلاقه، أو بالتصريح بالفورية وبقرائن؛ فنشرع في مقدمات الفعل، ثم ننسخ قبل الوصول إلى]<sup>(٣)</sup> مقصود الأمر.

وعلى التحقيق: يعود إلى الوجوب، ويصدق عليه أنه قبل [التمكن] من الفعل؛ فتطابقت عبارتهم في المعنى.

والذبيح هو: إسماعيل أو<sup>(٤)</sup> إسحاق؟ فيه<sup>(٥)</sup> خلاف<sup>(٦)</sup>، وقد تمسك بقصته أكثر العلماء.

ولا بد من حمل الأمر على الفور؛ بحيث لا يكون الوقت<sup>(٧)</sup> متسعاً؛ لتطابق صورة المسألة [١٣٩/ب] الدليل.

ونظم الدليل أن نقول: أمر بالذبح على الفور: إما بالفرض ضريحاً، [أو]<sup>(٨)</sup> على قولنا: «هو على الفور لقريظة»؛ والدليل على أنه أمر بذبح الولد - وجوه ثلاثة: أحدها: قوله حكاية عن إسماعيل: ﴿أَفْعَلْ مَا تَوَمَّرُ﴾ [الصفات: ١٠٢]. وثانيها: أنه بلاء مبين. وثالثها: الفداء. والاعتراض<sup>(٩)</sup> على الأول: لا نسلم أنه أمر بالذبح، بل أمر بمقدماته.

وقوله تعالى: ﴿أَفْعَلْ مَا تَوَمَّرُ﴾ [دلالتة] على المستقبل، لا على الماضي. وعن الثاني: أن مقدمات الذبح بلاء مبين، مع الظن بأنه<sup>(١٠)</sup> مأمور بالذبح.

وعلى الثالث: أنه فداء لما توقعه من الذبح، وباقي الكلام ظاهر. واعتمد المصنف في الجواب عن<sup>(١١)</sup> المطالبة على وجه واحد من الوجوه الثلاثة: وهو أنه لو كان مأموراً

(١) في «أ»: أن لا يكون.

(٢) في «ب، ز»: وأما.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: و.

(٥) في «أ»: وفيه.

(٦) في «أ»: الخلاف.

(٧) في «أ»: للوقت.

(٨) سقط في «ب، ز».

(٩) في «أ»: والإعراض.

(١٠) في «أ»: أنه.

(١١) في «أ»: في.

بمقدماته، لما احتاج إلى الفداء؛ لكونه أتى بتمام المأمور به، وأعرض<sup>(١)</sup> عن الوجهين الآخرين؛ فلا يحتاج إلى الجواب عما اعترض<sup>(٢)</sup> به عليهما.

قال بعضهم على قوله: إن «افعل ما تؤمر به» ينصرف إلى المستقبل: بأن ذلك لا يليق بالذبيح؛ لأنه حيد عن الامتثال والانقياد، وقد مُدِحَ على الطاعة والانقياد؛ فلا يصدر منه ما ينافى ذلك.

وقال أيضاً: قوله: «إنما حسن الفداء؛ بسبب ما كان يتوقعه من الذبح». قلنا: هذا الاعتقاد غير مطابق؛ فيندفع بوجوه:

أحدها: أن منصب الخليل - عليه السلام - منزّه<sup>(٣)</sup> عن الغلطات في أوامر الله تعالى، واعتقادها على غير وجهها.

وثانيها<sup>(٤)</sup>: أنه لم يبين له ما ظنه، وقد شرع في الفعل؛ فيلزم تأخير<sup>(٥)</sup> البيان عن وقت الحاجة، وأنتم تمنعونه عن وقت الخطاب، وعن وقت الحاجة أولى بالمنع.

والثالث: أنه لو كان كذلك، [لكان] البَيَانُ كافيًا؛ فلا يحتاج إلى البيان. والكل فاسد.

أما الأول<sup>(٦)</sup>: فلا حاجة إلى الجواب عما ذكره<sup>(٧)</sup> أصلاً؛ لأنه ما [١٤٠/أ] أوردته، وإنما<sup>(٨)</sup> أوردته على الوجهين اللذين<sup>(٩)</sup> أعرض المصنف عنهما، ولم يعتمد في الجواب إلا على الأول؛ فلا حاجة إلى الوجهين، ولا إلى الجواب عما أوردته<sup>(١٠)</sup> على الوجهين، والمعترض<sup>(١١)</sup> مشتغل بالجواب عما أوردته على الوجهين.

(١) في «أ»: وإعراض.

(٢) في «أ»: أعرض.

(٣) في «أ»: أن ينزه.

(٤) في «ب، ز»: وثانيهما.

(٥) في «أ»: تأخر.

(٦) في «ب، ز»: الأقل.

(٧) في «ب، ز»: أذكر.

(٨) في «ب»: إنما.

(٩) في «أ»: الذي.

(١٠) في «ب»: أورد.

(١١) في «ب، ز»: والمعترض.

الكلام فى الناسخ والمنسوخ ..... ٢٦١  
هذآ هو الجواب الإجمالى. وأما التفصلى: فهو أنا نقول: لا نسلم أن ذلك يستدعى الانقياد؛ وهذآ لأن قوله: «مَا تُوْمَرُ» صرىح، غاية ما فى الباب: أن دلآله على المستقبل، وذلك لا ىخرج الفاعل عن الانقياد.

أما قوله: الظن غير المطابق لا ىلىق بالخليل، عليه السلام. قلنا: غآيته ظنّ عدم النسخ، مع أن الأصل عدم النسخ، وخصوصًا فىما لم ىفعل. وقىل: هذآ لا ىقال: إنه [لا] (١)

وأما قوله: ىفضى ذلك إلى (٢) تأخير البىان عن وقت الحاجة.

قلنا: ممتنع؛ وذلك لأن النسخ ورد عند الحاجة، فإنه ورد قبل حصول الموت بالذبح.

قوله: لو كان كذلك، لكان البىان كافيًا ولا ىحتاج إلى الفداء.

قلنا: لا شك أن النسخ ورد؛ وهو بىان، ومع ذلك: فلا نسلم أن ذلك ىقتضى (٣) الاكتفاء به، بل وجب الفداء لحكمة، ومصلحة أخرى: إما (٤) على رأى من ىراعى المصالح؛ لحكمة خفية (٥) عنا، وإما على رأى المخالف - فظاهر؛ وىمكن إبداء المصالح (٦). وذلك لأن بالأمر بذبى الولد حصل فى الوجود انقياد الخليل - عليه السلام - للذبى، انقيادًا بالفعل، موجبًا لتعلق الثواب الجزىل بذلك؛ وذلك حكمة الأمر، ثم نسخ ذلك مع شرعية الفداء - وفىه مصالح أخرى عظيمة، لا تحفى على التأمل.

وبهذآ: ىتبنى أن المصلحة قد تكون فى نفس الأمر، وقد تكون فى المأمور به، وقد تكون فىهما، والله أعلم.

\* \* \*

### المسألة الثامنة

قال المصنف رحمه الله -: يَجُوزُ نَسْخُ الشَّيْءِ إِلَى مَا هُوَ أَثْقَلُ مِنْهُ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ.

(١) سقط فى «أه».

(٢) فى «أه»: إلى ذلك.

(٣) فى «ب، ز»: لا ىقتضى.

(٤) فى «ب»: ما.

(٥) فى «أ»: الحكمة وخفية.

(٦) فى «أ»: المصلحة.

لَنَا: أَنَّ الْمُسْلِمِينَ سَمَوْا إِزَالََةَ التَّخْيِيرِ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ؛ بَتَعْيِينِ الصَّوْمِ - نَسْخًا، وَهُوَ أَشَقُّ، وَإِزَالََةَ الْحَبْسِ فِي الْبُيُوتِ إِلَى الْجُلْدِ وَالرَّجْمِ - نَسْخًا، وَأَمَرَ الصَّحَابَةَ بِتَرْكِ الْقِتَالِ، ثُمَّ أَمَرَهُمْ بِنَسْبِ الْقِتَالِ؛ مَعَ التَّشْدِيدِ بِثَبَاتِ الْوَاحِدِ لِلْعَشْرَةِ، وَحَرَّمَ الْخَمْرَ وَنِكَاحَ الْمُتَعَةِ بَعْدَ إِطْلَاقِهِمَا، وَنَسَخَ جَوَازَ تَأْخِيرِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْخَوْفِ إِلَى إِجْبَابِهَا فِي أَثْنَاءِ الْقِتَالِ، وَنَسَخَ صَوْمَ عَاشُورَاءَ بِصَوْمِ رَمَضَانَ، وَكَانَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ؛ عِنْدَ قَوْمٍ، فَنَسِخَتْ بِأَرْبَعٍ فِي الْحَضَرِ.

اِحْتَجُّوا: بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وَالْخَيْرُ: مَا هُوَ أَحْفُ عَلَيْنَا.

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وَالْحَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنْ نَقُولَ: بَلِ الْخَيْرُ مَا هُوَ أَكْثَرُ ثَوَابًا، وَأَصْلَحُ لَنَا فِي الْمَعَادِ، وَإِنْ كَانَ أَثْقَلَ فِي الْحَالِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْيُسْرِ فِي الْآخِرَةِ؛ حَتَّى لَا يَطَّرَقَ إِلَيْهَا تَخْصِيصَاتٌ غَيْرُ مَحْضُورَةٍ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: النسخ إلى الأحف (١) والمساوى - جائز ههنا، وإلى الأثقل فيه خلاف (٢)، والأمثلة المذكورة في ذلك دليل الجواز. ومنع بعض الناس مسألة شرب الخمر (٣) مباحاً (٤) في مسألة الصلاة؛ قائلًا: إنه لم

(١) في «ب»: الآخر.

(٢) ينظر المعتمد ٤١٦/١، المستصفى ١٢٠/١، التبصرة (٢٥٨)، شرح الكوكب ٥٥٠/٣، العدة ٧٨٥/٣، الإحكام للآمدى ١٢٦/٣، ميزان الأصول ١٠٠٠/٢، كشف الأسرار ١٨٧/٣، التلويح ٣٦/٢، فتح الغفار ١٣٤/٢، إرشاد الفحول (١٨٨)، الإبهاج ٢٣٨/٢.

(٣) قلنا: هذه مسألة خلاف، والذي يظهر لي أَنَّ الخمر لم تكن مباحة، بل مسكوتاً عن تحريمها ثم حرمت، ورفع المسكوت عنه ليس نسخاً، ويدل على ذلك ما حكاه الغزالي وغيره من العلماء: أَنَّ القدر المسكر لم يبيحه الله - تعالى - في ملة من الملل، بل أجمعت الشرائع على تحريمه؛ إنما الخلاف في القدر الذي لا يسكر، فعندنا حرام، وفي شريعة الثوراة مباح على ما يقال، وما حرمه الله - تعالى - في جميع الملل لا يليق بهذه الشريعة التي هي أتم الشرائع في استيفاء المصالح، ودرء المفسدات - إباحتها فيها، بل إذا لم تتمكن الكلمة سكت عنه؛ كما سكت عن الدماء والأموال وغيرها في ابتداء الإسلام، ولم يقل أحد: إنها كانت مباحة في أول الإسلام، بل كانت الشرائع تتجدد أولاً فأولاً، ولم يتقدم إباحتها بتجدد، فكذلك ههنا. هذا هو مقتضى القواعد والمناسبة.

الكلام في الناسخ والمنسوخ .....  
 يكن في الابتداء بالأربع، وبنفى وجوب صوم عاشوراء.  
 واعلم: أن فيما هو سالمٌ عن المنع كفاية في إثبات المطلوب. وأما مسألة الصلاة: فقد  
 قال المصنف: «عند قوم»؛ فإذا هو نسخ عندهم.

\* \* \*

### المسألة التاسعة

قال المصنف - رحمه الله - : يَجُوزُ نَسْخُ التَّلَاوَةِ دُونَ الْحُكْمِ، وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ  
 التَّلَاوَةَ وَالْحُكْمَ عِبَادَتَانِ مُنْفَصِلَتَانِ؛ وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ - فَإِنَّهُ غَيْرُ مُسْتَعَدٍّ فِي الْعَقْلِ:  
 أَنْ يَصِيرَا مَعًا مَفْسَدَتَيْنِ، أَوْ أَنْ يَصِيرَ أَحَدُهُمَا مَفْسَدَةً دُونَ الْآخَرَ؛ وَتَكُونُ الْفَائِدَةُ فِي  
 بَقَاءِ التَّلَاوَةِ، دُونَ الْحُكْمِ: مَا يَحْصُلُ مِنَ الْعِلْمِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أزالَ مِثْلَ هَذَا الْحُكْمِ؛  
 رَحْمَةً مِنْهُ عَلَى عِبَادِهِ.

وَقَدْ نَسَخَ اللَّهُ تَعَالَى الْحُكْمَ، دُونَ التَّلَاوَةِ - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ  
 إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾  
 [البقرة: ٢٢٨].

وَالتَّلَاوَةُ دُونَ الْحُكْمِ - فِيمَا يُرَوَى مِنْ قَوْلِهِ: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا  
 أَثْبَتَهُ نِكَالًا مِنَ اللَّهِ».

وَعَنْ أَنَسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : أَنَّهُ نَزَلَ فِي قَتْلِ بَنِي مَعُونَةَ: «بَلِّغُوا إِخْوَانَنَا أَنَا لَقِينَا  
 رَبَّنَا، فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا».

وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ، - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : كُنَّا نَقْرَأُ فِي الْقُرْآنِ: «لَا تَرْعَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ  
 كَفَرَ بِكُمْ».

وَالْحُكْمُ وَالتَّلَاوَةُ مَعًا - وَهُوَ مَا يُرَوَى عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّهَا قَالَتْ:

= وأما ما اعتمدوا عليه في قوله تعالى: ﴿تَتَخِدُونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]،  
 والسَّكْرُ: المُسَكَّرُ، وذكره في سياق الامتنان دليل الإباحة: فليس فيه دليل؛ لأن السَّكْرَ اختلف  
 فيه الأئمة، وأصل السَّكْر: المنع، ومنه قوله تعالى: ﴿سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾ [الحجر: ١٥]، أى:  
 منعت، ومنه: سكرة الباب: للضبة المانعة من الفتح، فقال جماعة من المفسرين: المراد بالسكْر:  
 الخُلُّ المانع من الأدواء الصفراوية وغيرها، والزبيب والتمر المانع من الجوع، وعلى هذا سقط  
 الاستدلال، فتعين اعتبار القواعد السَّالمة عن المعارض. ينظر النفائس ٦/٢٤٦١.

«كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: «عَشْرُ رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ»، فَسِنْخَنَ بِخَمْسٍ». وَرَوَى: أَنَّ سُورَةَ الْأَحْزَابِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ.

الشرح: وأما نسخ التلاوة [دون الحكم<sup>(١)</sup>][<sup>(٢)</sup>، والحكم دون التلاوة<sup>(٣)</sup>، أو نسخهما جميعاً - ففي الكل [١٤٠/ب] خلاف؛ نقله صاحب «الإحكام»، وابن الحاجب.

\* \* \*

### المسألة العاشرة

قال المصنف - رحمه الله - : الخبر: إما أن يكون خبيراً عمماً لا يجوز تغييره؛ كقولنا: «العالم مُحدثٌ»، وذلك لا يتطرق إليه النسخ. أو عمماً يجوز تغييره، وهو: إما أن يكون ماضياً، أو مستقبلاً.

والمستقبل: إما أن يكون وعداً، أو وعيداً، أو خبيراً عن حكم؛ كالخبر عن وجوب الحج، ويجوز النسخ في الكل.

وقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يجوز النسخ في شيء منه؛ وهو قول أكثر المتقدمين.

لنا: أن الخبر، إذا كان عن أمر ماض؛ كقوله: «عمرت نوحاً ألف سنة» - جاز أن يبين من بعده: أنه أراد ألف سنة إلا خمسين عاماً.

وإن كان خبيراً مستقبلاً، وكان وعداً، أو وعيداً؛ كقوله: «لأعذبن الزاني أبداً» فيجوز أن يبين من بعده: أنه أراد ألف سنة.

وإن كان خبيراً عن حكم الفعل في المستقبل - كان الخبر كالأمر: في تناوله

(١) ينظر البرهان ١٢٩٦/٢، ١٢٩٨ المعتمد ٤١٣/١، المنحول ٢٩٠، المستصفى ١١٢/١، التبصرة (٢٥٥)، الوصول لابن برهان ٢٧/٢، الإحكام للآمدى ١٢٣/٣، شرح الكوكب ٥٣٩/٣، المسودة (١٩٥)، جمع الجوامع ٨٥/٣، شرح العضد ٨٥/٢، شرح تقيح الفصول (٣١٠)، إرشاد الفحول (١٨٦)، نهاية السؤل ٦٠٩/٢، التحرير (٣٨٥)، التيسير ١٩٤/٣، كشف الأسرار ١٦٤/٣، فواتح الرحموت ٦٨/٢.

(٢) ما بين المعكوفين مثبت من متن المحصول.

(٣) ينظر الإحكام للآمدى ١٢٩/٣، العدة ٧٨٠/٣، المعتمد ٤١٨/١، شرح الكوكب ٥٥٣/٣، المستصفى ١٢٣/١، أصول السرخسي ٧٨/٢، شرح العضد ١٩٤/٢، كشف الأسرار ١٨٨/٣، فواتح الرحموت ٧٣/٢، إرشاد الفحول ١٨٩.

الكلام في النسخ والنسخ ..... ٢٦٥  
لِلأَوْقَاتِ الْمُسْتَقْبَلَةِ؛ فَيَصِحُّ إِطْلَاقُ الْكُلِّ مَعَ أَنَّ الْمُرَادَ بَعْضُ مَا تَنَاولَهُ بِمَوْضُوعِهِ. فَثَبَّتَ:  
أَنَّ حُكْمَ النَّسْخِ فِي الْخَيْرِ كَهُوَ فِي الْأَمْرِ.

اِحْتَجُّوا بِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ دُحُولَ النَّسْخِ فِي الْخَيْرِ - يُوهِمُ أَنَّهُ كَانَ كَاذِبًا. وَالثَّانِي:  
أَنَّهُ لَوْ جَازَ نَسْخُ الْخَيْرِ - لَجَازَ أَنْ يَقُولَ: «أَهْلَكَ اللَّهُ عَادًا»، ثُمَّ يَقُولَ: «مَا أَهْلَكَهُمْ»؛  
وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ: لَوْ قَالَ ذَلِكَ - كَانَ كَاذِبًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ دُحُولَ النَّسْخِ عَلَى الْأَمْرِ - يُوهِمُ الْبَدَاءَ أَيْضًا.

فَإِنْ قَالُوا: «لَا يُوهِمُ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَتَنَاوَلَ ذَلِكَ الْوَقْتَ». قُلْنَا:  
وَهَهُنَا أَيْضًا لَا يُوهِمُ الْكَذِبُ؛ لِأَنَّ النَّاسِخَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخَيْرَ مَا تَنَاوَلَ تِلْكَ الصُّورَةَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ إِهْلَاكَهُمْ غَيْرُ مُتَكَرِّرٍ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَهْلِكُونَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَقَطْ، فَقَوْلُهُ:  
«مَا أَهْلَكَهُمْ» - رَفَعَ لِيَتْلِكَ الْمَرَّةَ؛ فَيَلْزِمُ الْكَذِبُ.

وَأَمَّا إِنْ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: «مَا أَهْلَكَهُمْ»: أَنَّهُ مَا أَهْلَكَ بَعْضُهُمْ - كَانَ ذَلِكَ تَخْصِيصًا  
بِالْأَشْخَاصِ، لَا بِالْأَرْزَمَانِ؛ فَلَمْ يَكُنْ نَسْخًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: وأما نسخ الخير: ففيه تفصيل؛ قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: إما [أن]<sup>(٢)</sup>  
ينسخ لفظ الخير، أو مدلوله، أو ثمرته:

والأول: إما أن نكلف بالإخبار؛ فذلك<sup>(٣)</sup> مخير، أو تلاوته، ونسخ كل واحد منهما  
جائز، واقع للقاتل بجواز النسخ؛ سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيًا أو مستقبلاً؛ وسواء  
كان مدلوله [مما] لا يتغير؛ كالوحدانية أو أمر زيد الذي يتغير. ولكن إذا كلفنا بالإخبار  
عما لا يتغير - فهل يجوز نسخه؛ تكليفاً بالإخبار بنقيضه؟ منعه المعتزلة، وجوزه  
أصحابنا، وإن [كان]<sup>(٤)</sup> نسخاً لمدلول الخير:

فإن كان مما لا يتغير؛ كحدوث العالم، فنسخه مُحَالٌ إجماعاً.

(١) ينظر المعتمد ٤٢١/١، الإحكام للآمدى ١٣١/٣ - ١٣٢، جمع الجوامع ٨٥/٢ - ٨٦، الآيات  
البيانات ١٥٤/٣، شرح الكوكب ٥٤١/٣ - ٥٤٢، تيسير التحرير ١٩٦/٣، فواتح الرحموت  
٧٥/٢، والنفائس (٢٤٦٨/٦).

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: بذلك.

(٤) سقط في «ب».

أو يتغير: فقال القاضى أبو بكر، والجبائى، وأبو هاشم، وجماعة من المتكلمين الفقهاء: يمتنع رفعه، ماضياً، كالإخبار عن أمر زيد<sup>(١)</sup>، أو مستقبلاً، وعداً أو وعيداً، أو حكماً شرعياً. وجوزه القاضى عَبْدُ الْجَبَّارِ، وأبو الحسين البصرى، وأبو عبد الله البصرى. ومنهم من فصل، ومنعه فى الماضى دون المستقبل. والمختار جوازه؛ ماضياً أو مستقبلاً، إذا كان مما يتكرر<sup>(٢)</sup>، والخير عام فيه. فتعين [إخراج]<sup>(٣)</sup> الناسخ، وإخراج ما لم يتناوله اللفظ.

ونقل الشيخ أبو إسحاق فى «اللمع»<sup>(٤)</sup> عن الدَّقَّاق: منع [نسخ] الخبر، وإن كان حكماً شرعياً؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾. [البقرة: ٢٢٨]. ومال<sup>(٥)</sup> ابنُ الحاجب بعد أن نقل ما نقله صاحبُ «الإحكام» إلى منع نسخ الخبر؛ وهو الحق.

والدَّيْلِيلُ عليه: أن الخبر الأول: إن كان قاطعاً لا يقبل التأويل أصلاً، والثانى إن كان قاطعاً مثله، استحال ذلك على الشارع، أو توارد على شىء واحد، دلالتهما قاطعة ومدلولهما متناقض. وإن كان الثانى ظاهراً، لا يجوز نسخ الأول به جزماً، وإن كان الأول ظاهراً، فالثانى: إن كان قاطعاً، وجب حمل الأول على المجاز، أو التخصيص، وإن كان ظاهراً أقوى من الأول، وجب الأول، وإن تساويا [أو كان]<sup>(٦)</sup> الأول دونه - كان الأمر بالعكس.

وقوله: «عمرت [نوحاً]<sup>(٧)</sup> ألف سنة»، جاز إن بين<sup>(٨)</sup> بعد ذلك: أنه أراد ألف سنة إلا خمسين؛ فهذا مجاز.

وهكذا<sup>(٩)</sup> قوله: لأعذبن الزانى أبداً، ثم قال: أردت به ألف سنة، وبيّن ذلك بدليل يدل عليه؛ فهذا أيضاً مجاز؛ فقد تبين<sup>(١٠)</sup> ضعف ما اختاره المصنف.

(١) فى «ب»: زايد.

(٢) فى «أ»: لا ينكر.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) ينظر: النفائس (٦/٢٤٦٩).

(٥) فى «ب، ز»: فقال.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «أ»: يتبين، وفى «ب»: عين.

(٩) فى «ب»: هكذا.

(١٠) فى «أ»: بين.



قال بعضهم: لا فرق بين ما يتغير، وما لا يتغير، إذا<sup>(١)</sup> أخير الله عنه؛ لاستحالة الخُلفِ في خير الله تعالى.

ويلزم أن الله - تعالى - إذا قال: عمرت نوحًا ألف سنة، إن كان واقعًا لعمره ألف سنة، فلا نسخ، وإن لم يكن واقعًا، يلزم المجاز في لفظ العدد؛ وهو<sup>(٢)</sup> باطل، وإن لم يكن باطلًا، فلا يلزم إلا المجاز.

والجواب عن الأول: أن ما ذكره يلزم في الخير إذا كان نصًّا، وأما إذا كان ظاهرًا، فلا. وعن الثاني: منع أن ألفاظ الأعداد نصوص.

وإمام الحرمين ذكر في [كتاب] <sup>(٣)</sup> «البرهان»<sup>(٤)</sup>؛ من أنكر وجود النصوص إلا في صور<sup>(٥)</sup> قليلة<sup>(٦)</sup>، وقال: ما لا يقبل التأويل؛ لوجود القرائن المانعة من التأويل، فهو النص<sup>(٧)</sup>.

(١) في «أ»: إذ.

(٢) في «أ»: فهو باطل.

(٣) سقط في «ب، ز».

(٤) ينظر: البرهان (٣٢٨/١، ٣٢٩).

(٥) في «ب، ز»: صورة.

(٦) في «أ»: قليل.

(٧) قال العلامة القرافي في نفاثته (٢٤٦٩/٦)، قوله: «يجوز نسخ الخير عما يجوز تغييره، ماضيًا كان، أو مستقبلًا، أو عن حكم شرعي، كقوله تعالى: عمرت نوحًا ألف سنة، فيجوز أن يبين بعد ذلك أنها ألف إلا خمسين عامًا . قلنا: عليه ثلاثة أسئلة:

الأول: تفرقتكم بين ما لا يجوز تغييره كحدوث العالم، وما يجوز تغييره كالتعمير وغيره من الممكنات، غير متجه؛ لأن الممكن - وإن جاز تغييره بالنظر إلى ذاته؛ لكنه لأجل خير الله - تعالى - يصير واجبًا لغيره، والواجب لغيره يستحيل رفعه، وليس لأحد أن يقول: يجوز تغييره ورفع؛ لحصول الفرق بينه وبين الواجب لذاته؛ كما أن المستحيل لغيره لا يمكن لأحد أن يجوز رفعه لحصول الفرق بينه وبين المستحيل لذاته، وإذا جوزتم ذلك في الواجب لأجل الخير، يلزمكم أن تجوزوا أن الله - تعالى - إذا علم وجود شيء لا يلزم أن يقع، بل يجوز عدمه في الوقت الذي علم وجوده، أو علم عدمه، أو تجوزوا وجوده في الوقت الذي علم عدمه؛ لأنه لا فرق بين الوجوب المعتبر باعتبار الخير، أو باعتبار العلم، لكن خلاف المعلوم متفق على عدم تجوزوا، فكذلك خلاف الخير الثاني أن الله - تعالى - إذا قال: عمرته ألف سنة، فإما أن يستعمل اللفظ ابتداءً في الألف، ويكون واقعة أو لا يكون الواقع إلا الأقل، فإن كان الأول كان البناء بعد =

والحق ههنا: التزام الحجاز، ولا نسخ ههنا أصلاً. وليعتبر الناظر ما ذكره المصنف فى تحديد [هذا] (١) النسخ؛ فإنه لا يتناول النسخ ههنا؛ وذلك لأنه قال: طريق شرعى دالٌّ على أن [مثل] (٢) الحكم الثابت بطريق شرعى لا يوجد... إلى آخره، ولا يتحقق هذا المعنى ههنا؛ لعدم ثبوت مثله، فهناك؛ ليس ههنا إلا الحجاز، أو التخصيص.

\* \* \*

### المسألة الحادية عشرة

قال المصنف - رحمه الله - : إذا قال الله تعالى: «افعلوا هذا الفعل أبداً» - يجوزُ نسخه؛ خلافاً لقومٍ. لنا وجهان:

الأول: أن لفظ «التأييد»؛ فى تناوله لجميع الأزمان المستقبلية - كلفظ «العموم»؛ فى تناوله لجميع الأعيان. فإذا جاز أحد التخصيصين - فكذا الثانى؛ والجامع: هو الحكمة الداعية إلى جواز التخصيص.

الثانى: أن شرط النسخ أن يرد على ما أمر به على سبيل الدوام، والتأييد لا يدل إلا على الدوام؛ فكان التأييد شرطاً لإمكان النسخ، وشرط الشيء لا ينافيه.

احتجوا بأمرين: الأول: أن قوله: «افعلوا أبداً» - قائم مقام قوله: «افعلوا فى هذا الوقت، وفى ذلك، وذلك»... إلى أن يذكر الأوقات كلها، ولو ذكر على هذا الوجه - لم يجز النسخ؛ فكذا إذا ذكر بلفظ التأييد.

= ذلك محالاً غير مطابق، وهو على الله - تعالى - محال. وإن كان الثانى لزم أن يكون لفظ العدد يقبل الحجاز، والمنقول أن أسماء الأعداد نصوص لا تقبل الحجاز.

الثالث: سلمنا صحة ذلك جميعه، لكن يكون ذلك من باب الحجاز والحقيقة، والنسخ إنما هو فيما إذا استعمل اللفظ حقيقة فى شيء، ثم نسخ؛ كما أوجب عاشوراء، وأراد باللفظ ظاهره، ثم نسخه، فالحق المقطوع به الذى لا يتجه غيره أن النسخ فى الخبر محال، إلا أن يكون خيراً عن حكم؛ فإن الخبر عن الحكم يجوز نسخه؛ كلفظ الأمر، هذا إذا كان متعلق بثبوت الحكم فى المستقبل؛ مثل قوله - تعالى - : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

أما لو أخبر عن ثبوت حكم فى الماضى؛ بأن يقول: أوجبت على بنى إسرائيل خمسين صلاة، فإن هذا لا يجوز نسخه؛ لأنه يلزم منه الخلف المستحيل على الله - تعالى - كالإخبار عن حدث العالم بأنه قديم، ولا فرق.

(١) سقط فى وأه.

(٢) سقط فى وأه.

الثانى: لَوْ جَازَ نَسْخُ مَا وَرَدَ بِلَفْظِ «التَّأْيِيدِ» - لَمْ يَكُنْ لَنَا طَرِيقٌ إِلَى الْعِلْمِ بِدَوَامِ التَّكْلِيفِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ النَّسْخِ كُلِّهِ؛ لِأَنَّ الْمَنْسُوخَ لَا بُدَّ مِنْ كَوْنِهِ لَفْظًا يُفِيدُ الدَّوَامَ: إمَّا بِصَرِيحِهِ، وَإِمَّا بِمَعْنَاهُ.

ثُمَّ إِنَّهُ يَنْتَقِضُ بِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «جَاءَنِي النَّاسُ إِلَّا زَيْدًا»، وَلَا يَجُوزُ: «جَاءَنِي زَيْدٌ، وَعَمَرُو، وَبَكْرٌ»، وَمَا جَاءَنِي زَيْدٌ». ثُمَّ الْفَرْقُ: مَا حَقَّقْنَاهُ فِي مَسْأَلَةٍ «أَنَّ لِلْعُمُومِ صِيغَةً».

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ لَفْظَ «التَّأْيِيدِ» يُفِيدُ ظَنَّ الاستِمْرَارِ؛ لَكِنَّ الْقَطْعَ بِهِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنَ الْقَرَائِنِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: تنبيهان: الأول: اعلم: أن النسخ - وإن قيل: إنه تخصيص فى الأزمان - فمعناه: أنه تخصيص المكلف بالأشخاص الذين وجدوا فى الماضى من الزمان، ودون الذين [يوجدون] فى المستقبل من الزمان.

وأما إذا كان الإخبار عن نفس الزمان؛ كقوله: «فالأعمرنَّ نوحا ألف سنة» - فالمخبر عنه نفس الزمان، فإذا بين بعد ذلك [أن المراد بالألف ما دون الألف لم يكن ذلك] نسخا؛ لأن المخبر عنه نفس الزمان، لا الأشخاص الذين وجدوا فى الزمان؛ فلا يكون ذلك نسخا، بل يكون [ذلك] من باب التعبير عن بعض الشىء باللفظ الموضوع للكل، وهو مجاز جزما، والله أعلم.

الثانى: [أنا] إنما أخبرنا أن الخير لا يقبل النسخ إذا لم يكن مقتضاه حكما شرعياً؛ فيخرج عنه مثل قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّانِي فِي النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ

قال المصنف: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

### الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى نَسْخُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ

يَقَعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

الأوّل: نَسْخُ السُّنَّةِ الْمَقْطُوعَةِ، بِالسُّنَّةِ الْمَقْطُوعَةِ.

والثَّانِي: نَسْخُ خَبَرِ الْوَاحِدِ، بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَزُورُوهَا، وَقَالَ فِي شَارِبِ الْخَمْرِ: «فَإِنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ - فَاقْتُلُوهُ»، ثُمَّ حُمِلَ إِلَيْهِ مَنْ شَرِبَهَا الرَّابِعَةَ؛ فَلَمْ يَقْتُلْهُ.

والثَّالِثُ: نَسْخُ خَبَرِ الْوَاحِدِ، بِالْخَبَرِ الْمَقْطُوعِ؛ وَلَا شَكَّ فِيهِ.

والرَّابِعُ: نَسْخُ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ؛ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ وَهُوَ جَائِزٌ فِي الْعَقْلِ، غَيْرُ وَاقِعٍ فِي السَّمْعِ؛ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ.

لَنَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - كَانَتْ تَتْرُكُ خَبَرَ الْوَاحِدِ، إِذَا رَفَعَ حُكْمَ الْكِتَابِ؛ قَالَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا؛ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ».

وَهَذَا الاسْتِدْلَالُ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: هَبْ أَنْ هَذَا الْحَدِيثَ دَلَّ عَلَى أَنَّهِمَا قَبِلُوا ذَلِكَ الْخَبَرَ فِي نَسْخِ الْمُتَوَاتِرِ؛ فَكَيْفَ يَدُلُّ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى أَنَّهُمْ مَا قَبِلُوا خَبَرًا مِنْ أَخْبَارِ الْأَحَادِ فِي نَسْخِ الْمُتَوَاتِرِ؟! أَعْبَارِ الْأَحَادِ فِي نَسْخِ الْمُتَوَاتِرِ؟! أَعْبَارِ الْأَحَادِ فِي نَسْخِ الْمُتَوَاتِرِ؟! أَعْبَارِ الْأَحَادِ فِي نَسْخِ الْمُتَوَاتِرِ?!

وَاحتجَّ أهلُ الظَّاهِرِ - بِوُجُوهٍ:

الأوّل: أَنَّهُ جَازَ تَخْصِيسُ الْمُتَوَاتِرِ بِالْأَحَادِ؛ فَجَارَ نَسْخُهُ بِهِ؛ وَالْجَامِعُ: دَفْعُ الضَّرَرِ

الْمُظَنُّونَ.

الثاني: أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ دَلِيلٌ مِنْ أَدْلَةِ الشَّرْعِ، فَإِذَا صَارَ مُعَارِضًا لِحُكْمِ التَّوَاتُرِ - وَجَبَ تَقْدِيمُ التَّأَخَّرِ، قِيَاسًا عَلَى سَائِرِ الْأَدِلَّةِ.

الثالث: أَنَّ نَسْخَ الْكِتَابِ وَقَعَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ - مِنْ وَجْهِ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾  
الآية [الأنعام: ١٤٥] - مَنسُوخٌ بِمَا رُوِيَ بِالْآحَادِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ «نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ».

وثانيتها: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] - مَنسُوخٌ بِمَا رُوِيَ بِالْآحَادِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ - قَالَ: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا».

وثالثتها: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠] - مَنسُوخٌ بِمَا رُوِيَ بِالْآحَادِ مِنْ قَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا وَصِيَّةَ لِرِوَارِثٍ».

ورابعها: أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ وَضْعِ الْحَمْلِ وَالْمُدَّةِ - مَنسُوخٌ بِأَحَدِ الْأَجْلَيْنِ.

وإذا ثبت نَسْخُ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ - وَجَبَ جَوَازُ نَسْخِ الْخَيْرِ التَّوَاتُرِ؛ لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالْفَرْقِ.

الرابع: أَنَّ أَهْلَ «قُبَاءٍ» قَبِلُوا نَسْخَ الْقِبَلَةِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ، وَلَمْ يُنْكِرِ الرَّسُولُ ﷺ - ذَلِكَ. الخامس: أَنَّهُ - ﷺ - كَانَ يُنْفِذُ آحَادَ الْوَلَاةِ إِلَى الْأَطْرَافِ، وَكَانُوا يُبَلِّغُونَ النَّاسِخَ وَالْمَنسُوخَ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّسْخِ وَالتَّخْصِصِ وَقَعَ بِاجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَلِلتَّخْصِصِ أَنْ يَمْنَعَ وَجُودَ هَذَا الْاجْتِمَاعِ؛ كَمَا سَبَقَ.

وعن الثاني: أَنَّ التَّوَاتُرَ مَقْطُوعٌ فِي مَتْنِهِ، وَالْآحَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّفَاوُتُ مَانِعًا مِنْ تَرْجِيحِ خَيْرِ الْوَاحِدِ؟!

وَأَمَّا الْآيَاتُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُوحَى إِلَيْهِ إِلَى تِلْكَ الْغَايَةِ، وَلَا يَتَنَاوَلُ مَا بَعْدَ ذَلِكَ فَلَمْ يَكُنِ النَّهْيُ الْوَارِدُ بَعْدَهُ نَسْخًا.

وَعَنِ الثَّانِيَةِ: أَنَا إِنَّمَا حَخَّصْنَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، بِقَوْلِهِ - ﷺ - ﴿لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا....﴾؛ لَتَلْقَى الْأُمَّةَ هَذَا بِالْقَبُولِ. وَأَيْضًا: غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ الْخَبَرُ مُقَارِنًا؛ فَاقْبَلُوهُ مُحَخَّصًا، لَا نَاسِخًا.

وَعَنِ الثَّلَاثَةِ: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَصْدُرَ الْإِجْمَاعُ عَنْ خَيْرٍ، ثُمَّ لَا يُنْقَلُ ذَلِكَ الْخَبَرُ أَصْلًا؛ اسْتِغْنَاءً بِالْإِجْمَاعِ عَنْهُ؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَالْأَوْلَى أَنْ يَجُوزَ أَنْ يَصْدُرَ إِجْمَاعُهُمْ عَنْ خَيْرٍ، ثُمَّ يَضْعَفُ نَقْلُهُ؛ اسْتِغْنَاءً بِالْإِجْمَاعِ عَنْهُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْخَبَرُ مَقْطُوعًا بِهِ عِنْدَهُمْ، ثُمَّ يَضْعَفُ نَقْلُهُ؛ لِإِجْمَاعِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِمُوجِبِهِ، وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ أَيْضًا عَنِ الرَّابِعَةِ وَالْجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الرَّابِعَةِ: لَعَلَّ رَسُولُ اللَّهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَخْبَرَهُمْ بِذَلِكَ قَبْلَ وَقُوعِ الْوَاقِعَةِ؛ فَلِهَذَا قَبِلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ. أَوْ لَعَلَّهُ انْضَمَّ إِلَيْهِ - مِنَ الْقَرَّائِنِ - مَا أَفَادَ الْعِلْمَ؛ نَحْوُ: كَوْنِ الْمَسْجِدِ قَرِيبًا مِنَ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَارْتِفَاعِ الضَّحَّةِ فِي ذَلِكَ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الْخَامِسَةِ: أَنَا سَنَبِّينُ ضَعْفَهَا فِي بَابِ خَبَرِ الْوَاحِدِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : «القِسْمُ الثَّانِي فِي النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ»: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن التقسيم الذى ذكره ظاهر، والخلاف فى وقوع جواز نسخ المتواتر<sup>(١)</sup> بالأحاد.

قال داود: من أهل الظاهر، ومن تابعه: هو واقع فى السمع، ونفاه الباقون، وبعض الأصحاب.

والمختار: أن المتواتر<sup>(٢)</sup> إن كان نصًّا<sup>(٣)</sup> قاطعًا، فالعمل به لا غير، وإن كان ظاهرًا فأمكن الجمع بينهما؛ فلا نسخ وإلا نسخ؛ [المتقدم] بالتأخر. احتج بإجماع الصحابة على الامتناع من نسخ المتواتر بالأحاد.

واستدلوا على ثبوت الإجماع بقول عُمرَ - رضى الله عنه - : «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا؛ لقول<sup>(٤)</sup> امرأة لا ندرى؛ أصدقت<sup>(٥)</sup> أم كذبت<sup>(٦)</sup>».

(١) فى «أه»: التواتر.

(٢) فى «أه»: التواتر.

(٣) فى «أه»: مبینا.

(٤) فى «ب، زه»: بقول.

(٥) فى «أ، ب»: إنها صادقة.

(٦) تقدم.

والمصنف منع الإجماع، وقال: هبْ أنهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر - فلم قلت: إنهم لم يقبلوا خبراً واحداً في نسخ المتواتر؟!.

لا بد لهذا<sup>(١)</sup> من دليل، وهذه مطالبة بالدليل، ولا جواب له.

واعلم: أن في قوة لفظه<sup>(٢)</sup> منعاً آخر؛ وهو أنا نقول: لا نسلم أنهم ما قبلوا بهذا الخبر في نسخ المتواتر؛ لكونه خبر واحد، بل لأنه من أخبار الآحاد التي يرويها<sup>(٣)</sup> العدل [١٤١/ب] عن العدل، وهذا الخبر ليس كذلك؛ لأن عمر - رضى الله عنه - ذكر ما يدل على ذلك؛ لأنه قال: لا ندرى<sup>(٤)</sup> أصدقت<sup>(٥)</sup> أم نسيت؛ فدعوى الإجماع يتجه عليها منعان.

وأما حجة أهل الظاهر: فوجوه ثلاثة: الأول: قياس النسخ على التخصيص؛ وذلك لأنه يجوز تخصيص المتواتر بالآحاد؛ فوجب أن يجوز نسخ المتواتر بالآحاد؛ قياساً عليه؛ لجامع دفع<sup>(٦)</sup> الضرر المظنون.

الثاني: <sup>(٧)</sup> أن خبر الواحد دليل شرعي متأخر عن المتواتر؛ فوجب أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم؛ قياساً على المتأخر النسخ إجماعاً، ويجب [أن]<sup>(٨)</sup> يعتبر قبل الوقوع في الدعوى.

[والأول: هو قياس النسخ على التخصيص]<sup>(٩)</sup>. والثاني: هو قياس الآحاد على المتواتر.

الوجه الثالث: هو إثبات الوقوع؛ لوقوع نسخ المتواتر بالأمثلة المذكورة.

الجواب عن الوجهين الأولين: [ببيان] الفرق المعنوي للمسألتين؛ وهو أن النسخ يبطل الدليل<sup>(١٠)</sup> بالكلية، ولا كذلك التخصيص.

(١) فى «أ»: بها.

(٢) فى «أ»: لفظ.

(٣) فى «أ»: الذى يرويه.

(٤) فى «ب»: لا ندرى أنها.

(٥) فى «أ، ب»: صدقت.

(٦) فى «أ»: بجامع وقوع.

(٧) فى «أ، ب»: وثانيها.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»: فالأول هو قياس التخصيص حينئذ على النسخ.

(١٠) فى «ب»: القليل.

ولا يحتاج إلى الفرق بإجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - (١) لكون الإجماع ممنوعاً على ما سبق.

وفى كلام إمام الحرمين دَعَوَى إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - وهو أنهم ما كانوا ينسخون المتواتر بالآحاد (٢). وإذا صح هذا النقل من الاستشهاد على الإجماع بنقله، فلا يتجه المنع المذكور.

والفرق بين المقيس والمقيس عليه فى الوجه الثانى -: قوة المتواتر، وضعف الآحاد؛ وهذا لأن الأقوى يصلح أن يكون رافعا (٣) أو مثبتا، ولا كذلك الأضعف.

وفى كونه مثبتا نظرا: وأما الوجه الثالث: فالجواب الإجمالى عن كل [منع] (٤) وقوع نسخ المتواتر بالآحاد.

والتفصيل أن نقول: أما الآية الأولى: فلا احتجاج بها؛ إذ لا تنافى بين مدلول الاثنين، وهو شرط فى النسخ؛ فإن عَدَمَ التنافى: أن الأولى لها غاية؛ وذلك لأن لفظة: «أوحى» (٥) إلى «للماضى».

وأما الآية الثانية: فليس فيها إلا التخصيص.

وقوله: بعد ذلك [«إنما خصصناه به؛ لتلقى الأمة» - فليس بشيء سديد؛ وذلك لأن المراد بقوله] (٦): «إنما خصصناه»: التخصيص المصطلح عليه، أو المراد به النسخ: فإن كان الأول؛ فلا حاجة إلى قوله: «لتلقى الأمة بالقبول»؛ [لأن التخصيص بخير الواحد جائز سواء تلقته الأمة بالقبول] (٧) أم لا، بل تجب روايته بالآحاد.

وإن كان المراد به النسخ، فلا يجوز النسخ به وقوعا إن تلقته الأمة بالقبول؛ إلا أن يدعى [أن] (٨) الأمة أجمعت على صحته، والإجماع يفيد القطع كالمتواتر. فإذا سلم ذلك كله، لم يكن ذلك من باب الآحاد المفيد للظن.

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر البرهان (١٣١١/٢).

(٣) فى «ب»: واقعا.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: أوحى بأن.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «أ».



وعن الثالثة: أنا لا نسلم أنه نسخت تلك الآية بالآحاد. وسند المنع: أنه أجاز أن يكون هذا الخبر زمن الجمعين، من باب المتواتر، ثم لما أجمعوا على مقتضاه، نقل الإجماع، واستغنى عن نقل سبب الإجماع؛ فلا يكون ذلك من باب نسخ المتواتر بالآحاد.

وهو الجواب عن (١) الرابعة.

على أنا نقول: وجب الجمع (٢) بينهما فى وقته، ولا (٣) نسلم وجود خير دل على منع الجمع، بل صار إلى وجوبهما معاً بعض السلف. وبعضهم صار إلى تخصيص هذه الجملة بالحوامل بالأشهر [من] أمرهن، ومنهم من قال: إنما نسخت آية الوصية للوالدين بآية الموارث (٤). وعن حديث «أهل قباء»: بالمنع؛ وذلك أن يكون الخبر أفاد العلم لاحتفائه بالقرائن؟! ولا يقال: الأصل عدم القرائن؛ لأن المكان كان قريباً، وارتفعت.

وقد يكون المخير فى نفسه فى غاية العدالة، وقوة صدق اللهجة، والبعد عن الكذب، وخصوصاً فى مثل هذه (٥) القضية، فقد يحصل العلم بمثل هذا الخير.

قال بعضهم: قوله ﷺ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرُورُوهَا» (٦) ليس من الآحاد؛ وهذا لأن النسخ وقع فى زمانه، وقد سمعوا منه مشافهة، وذلك يفيد القطع، بنطقه ﷺ.

(١) فى «أ»: على.

(٢) فى «ب»: المنع.

(٣) فى «أ»: فلا.

(٤) فى «ب، زه»: الوارث.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) أخرجه ابن ماجه (١ / ٥٠١) كتاب الجنائز باب ما جاء فى زيارة القبور حديث (١٥٧١)

والبيهقى (٤ / ٧٦) كلاهما من طريق أيوب بن هانئ، عن مسروق، عن ابن مسعود به، وقال

فى الزوائد: إسناده حسن. وأيوب بن هانئ قال ابن معين: ضعيف، وقال أبو حاتم: صالح وذكره

ابن حبان فى الثقات ا. هـ. وأخرجه مطولا من طريق أيوب أيضا: ابن حبان فى صحيحه

(٩٨١) والحاكم (٢ / ٣٣٦) وصححه الحاكم وتعقبه الذهبى بتضعيف ابن معين لأيوب.

وأخرجه مسلم (٢ / ٦٧١) كتاب الجنائز: باب استئذان النبى ﷺ ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه

حديث (١٠٨ / ٩٧٦) وابن أبى شيبه (٣ / ٣٤٣) وأبو داود (٢ / ٢٣٧) كتاب الجنائز: باب

فى زيارة القبور حديث (٣٢٣٤) والنسائى (٤ / ٩٠) كتاب الجنائز وابن ماجه (١ / ٥٠١) كتاب

الجنائز: باب ما جاء فى زيارة قبور المشركين حديث (١٥٧٢) والبيهقى (٤ / ٧٦) كلهم من

حديث أبى هريرة.

ومنع هذا المعترض<sup>(١)</sup> دلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]. على المعنى فقط، بل فيها<sup>(٢)</sup> دلالة على المستقبل؛ وذلك لأن كلمة «لا» لنفى المستقبل. نقله عن النحاة، وهو فاسد<sup>(٣)</sup>.

أما الأول<sup>(٤)</sup>: فذلك لأن كل ما هو من باب الآحاد، معناه: أنه لم ينقله لنا من يحصل العلم بقوله، وهو المفروض ههنا؛ فيكون من باب الآحاد قطعاً.

وأما قوله: هو قاطع بصحته؛ لكونه سمعه مُشَافَهَةً منه ﷺ. قلنا: ذلك لا يخرج عن الآحاد، ويشاركه في هذا القطع الفاسق، والكافر.

وأما ثبوت النسخ بالنسبة إليه: فإن كان ممن يعرف النسخ وشرائطه، وقد حصل الكل، ولم يبق إلا صحة الناسخ - يلزم أن يكون الناسخ عنده قطعاً.

وأما بالنسبة إلى الغير: فلا يثبت؛ كما ثبت أحكام الآحاد.

وأما الثانى: فدلالته<sup>(٥)</sup> على الماضى فى غاية الوضوح.

\* \* \*

### المسألة الثانية

قال المصنف: قَالَ الْأَكْثَرُونَ: يُجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ؛ وَدَلِيلُهُ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الرَّدِّ عَلَى أَبِي مُسْلِمٍ الْأَصْفَهَانِيِّ.

بَقِيَ - هَهُنَا - أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ [يَجُوزُ] نَسْخُ السُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ؛ وَهُوَ - أَيْضًا - وَاقِعٌ.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَا يَجُوزُ وَاحْتِجُّ الْمُتَّبِتُونَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ التَّوَجُّهَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ - كَانَ وَاجِبًا فِي الْإِبْتِدَاءِ بِالسُّنَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مَا يُتَوَهَّمُ كَوْنُهُ دَلِيلًا عَلَيْهِ؛ إِلَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ وَذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهَا تَقْتَضِي التَّخْيِيرَ بَيْنَ الْجِهَاتِ.

(١) فى وأه: العرض.

(٢) فى وأه: فيهما.

(٣) فى وبه: الثقات وهو أسد.

(٤) فى وأه: أما الأول ولا دلالة.

(٥) فى وأه: فدلالتهما.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: التَّوَجُّهُ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ - وَقَعَ فِي الْأَصْلِ بِالْكِتَابِ، إِلَّا أَنَّهُ نَسِخَتْ تِلَاوَتُهُ، كَمَا نَسِخَ حُكْمُهُ؛ فَإِنَّهُ لَا دَلِيلَ يَمْنَعُ مِنْ هَذَا التَّجْوِيزِ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّوَجُّهَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَقَعَ بِالسُّنَّةِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: وَقَعَ نَسْخُهُ - أَيْضًا - بِالسُّنَّةِ؟ وَلَيْسَ مِنْ حَيْثُ ثَبِتَ التَّوَجُّهُ إِلَى الْكَعْبَةِ بِالْكِتَابِ مَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ التَّحْوِيلُ عَنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ - بِالْكِتَابِ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ حُوِّلَ عَنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ أُمِرَ بِالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ؛ وَلِهَذَا كَانَ يُقَلَّبُ وَجْهُهُ فِي السَّمَاءِ، لَا لِوَجْهِ سِوَى أَنَّهُ قَدْ حُوِّلَ عَنْ الْجِهَةِ الَّتِي كَانَ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهَا، وَيَنْتَظِرُ مَا يُؤْمَرُ بِهِ مِنْ بَعْدُ، فَأَمَرَ بِالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ؛ فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ هُوَ الظَّاهِرَ - فَهُوَ مُجَوِّزٌ، وَهَذَا كَافٍ فِي الْمَنَعِ مِنَ الِاسْتِدْلَالِ.

وَتَأْنِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وَهُوَ نَسْخٌ لِتَحْرِيمِ الْمُبَاشَرَةِ، وَلَيْسَ التَّحْرِيمُ فِي الْقُرْآنِ.

وَتَالِثُهَا: نَسْخُ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ، بِصَوْمِ رَمَضَانَ؛ وَكَانَ صَوْمُ عَاشُورَاءَ ثَابِتًا بِالسُّنَّةِ.

وَرَابِعُهَا: صَلَاةُ الْخُوفِ وَرَدَّتْ فِي الْقُرْآنِ نَاسِخَةً لِمَا ثَبِتَ بِالسُّنَّةِ مِنْ جَوَازِ تَأْخِيرِهَا إِلَى انْجِلَاءِ الْقِتَالِ، حَتَّى قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - يَوْمَ الْخَنْدَقِ: «حَسْبَا اللَّهُ قُبُورَهُمْ نَارًا» لِجَبْسِهِمْ عَنِ الصَّلَاةِ.

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [المتحنة: ١٠] - نَسْخٌ لِمَا قَرَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - «مِنَ الْعَهْدِ الرَّصْلِحِ».

وَأَعْلَمُ: أَنَّ السُّؤَالَينِ الْمَذْكُورَيْنِ وَارِدَانِ فِي الْكُلِّ، وَمِنَ الْجُهَالِ مَنْ قَدَحَ فِي هَذَيْنِ السُّؤَالَينِ، وَقَالَ: لَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى تَقْدِيرِ سُنَّةٍ خَافِيَةٍ مُنْدرِسَةٍ، وَلَا ضَرُورَةَ، فَلِمَ نَقْدَرُهُمَا؟!

وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ؛ لِأَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لِأَبْدَلِهِ مِنْ تَصْحِيحِ مُقَدِّمَاتِهِ بِالْدَّلَالَةِ؛ فَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا - لَمْ يَتِمَّ دَلِيلُهُ.

وَاحْتَجَّ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَلَامَهُ بَيَانٌ لِلْقُرْآنِ، وَالنَّاسِخُ بَيَانٌ لِلْمَنْسُوخِ، فَلَوْ كَانَ الْقُرْآنُ نَاسِخًا لِلْسُّنَّةِ لَكَانَ الْقُرْآنُ بَيَانًا لِلْسُّنَّةِ؛ فَيَلْزَمُ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيَانًا

لِالْآخِرِ. وَالْجَوَابُ: لَيْسَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِالْبَيَانِ؛ كَمَا أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «إِذَا دَخَلْتُ الدَّارَ، لَا أُسَلِّمُ عَلَى زَيْدٍ» - لَيْسَ فِيهِ أَنَّكَ لَا تَفْعَلُ فِعْلًا آخَرَ.

سَلَّمْنَا أَنَّ السَّنَةَ كُلُّهَا بَيَانٌ، لَكِنَّ الْبَيَانَ هُوَ الْإِبْلَاحُ، وَحَمْلُهُ عَلَى هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ عَامٌّ فِي كُلِّ الْقُرْآنِ، أَمَّا حَمْلُهُ عَلَى بَيَانِ الْمُرَادِ - فَهُوَ تَخْصِيسٌ بِنِعْضِ مَا أُنزِلَ، وَهُوَ مَا كَانَ جَمَلًا، أَوْ عَامًّا مَخْصُوصًا؛ وَحَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَا يُطَابِقُ الظَّاهِرَ - أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى مَا يُوجِبُ تَرْكَ الظَّاهِرِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - «المسألة الثانية: قال الأكثرون: يجوز نسخ الكتاب.....». إلى آخرها.

قال إمام الحرمين في «البرهان»<sup>(١)</sup>: قطع الشافعي - رضى الله عنه - أن الكتاب لا ينسخ بالسنة، وتردد قوله في أن السنة لا تنسخ بالكتاب، والذي اختاره المتكلمون: أن نسخ الكتاب بالسنة - يجوز، وهو الحق المبين. وحرف المسألة: أن الناسخ هو الله، والنبي ﷺ مبلغ. والغزالي<sup>(٢)</sup> اختار ما اختاره المتكلمون.

وقال أبو الحسين البصرى في «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: السنة ضربان: متواتر، وآحاد:

أما المتواتر: فقد منع الشافعي، وطائفة معه من نسخ القرآن [به]<sup>(٤)</sup>، وأجازته<sup>(٥)</sup> المتكلمون، وأصحاب أبي حنيفة من جهة العقل<sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: البرهان (٢/ ١٣٠٧).

(٢) ينظر المستصفى ١/ ١٢٤.

(٣) ينظر المعتمد (١/ ٣٩٢، ٣٩٣).

(٤) سقط في «أ.»

(٥) في «ب، زه: أنكره، وفي «أه: وأنكره. والمثبت من المعتمد.

(٦) اختلف العلماء في حواز نسخ القرآن بالسنة ووقوعه. ونعنى بالسنة هنا المتواترة، لأن الآحاد لم يخالف في عدم نسخ القرآن بها أحد، اللهم إلا أقل القليل، فذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى جوازه ووقوعه.. ومالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج إلى جوازه دون وقوعه وقطع الشافعي بالمنع مطلقا. ولكل فريق على مدعاه أدلة، والذي يظهر لى أن المختار من هذه المذاهب هو مذهب الفقهاء، كما يتضح من الأدلة بعد.

واستدل المتكلمون على الجواز بالوقوع؛ وذلك أن الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، نسخت -

= بقوله ﷺ: «ألا لا وصية لوارث» وأن جلد الزانى الثابت بقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة﴾ نسخ بالرحم الثابت بالسنة. والاستدلال بهذين المثالين باطل؛ لما فيهما من نسخ القرآن بأحد السنة، وليس هو موضوع البحث فى هذا الضرب، هذا هو وجه بطلانه. أما وجه ضعفه؛ فلجواز أن تكون الآية الأولى منسوخة بآية المواريث، والثانية منسوخة بالآية التى نسخ لفظها وبقي حكمها؛ كما قال عمر: «لولا أننى أخشى أن يقال: زاد عمر فى القرآن ما ليس منه - لكنبت: «الشيخ والشيخة إذا زنيا...» على حاشية المصحف»، وبهذا ظهر أنه لم يقع نسخ من الشارع بهذا النحو. وذهب الفقهاء إلى أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة جائز عقلا غير واقع شرعا: أما الأول فلأن النسخ فى الحقيقة بيان مدة الحكم كما أسلفنا، فإذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع أن يبين رسول الله ﷺ مدة بقائه بوحي غير متلو؛ كما لا يمتنع أن يبينها بوحي متلو، وكما لا يمتنع أن يبين الكتاب بعبارة لا يمتنع أن يبين مدة الحكم المطلق بعبارة؛ ألا ترى أن النسخ إسقاط الحكم فى بعض الأزمان الداخلة تحت العموم، كما أن التخصيص إسقاط الحكم فى بعض الأعيان الداخلة تحت العموم، فإذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها أيضا؛ وبهذا ثبت أن ذلك ليس بممتنع عقلا. وأما أنه غير واقع شرعا؛ فلأننا لم نجد فى كتاب الله نسخا وقع على هذا النحو، على أن هناك من الأدلة الثقيلة ما يمنع جواز ذلك شرعا:

«أولا» قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾، فهذا يفيد أن الله تعالى يبدل الآية بالآية لا بالسنة.

«ثانيا»: قوله تعالى: ﴿قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى﴾ وهذا دليل على أن القرآن لا ينسخ بغير القرآن. ثالثا: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾، وذلك يدل على أن الآية لا تنسخ إلا بآية، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه قال: « نأت بخير منها أو مثلها»، والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله. الثانى: أن الله تعالى وصف نفسه بأنه الذى يأتى بخير منها؛ وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن لا سنة.

الثالث: وصف البديل بأنه خير أو مثل، وكل واحد من الوصفين يدل على أن البديل من جنس المبدل، والسنة ليست من جنس القرآن.

ويجاب عن الأدلة الثقيلة التى مفادها عدم الجواز شرعا بما يأتى: «أما عن الآية الأولى؛ فإنها ظاهرة فى تبديل رسم آية بآية، والنزاع إنما هو فى تبديل حكم الآية، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى.

وأما عن الثانية، فلأن النسخ وإن كان بالسنة فهى من الوحي، فلم يكن ميثبا إلا ما يوحى إليه به. «وأما عن الثالثة؛ فلأننا نقول: إما أن يراد به نسخ رسمها أو حكمها، فإن كان الأول فهو ممتنع؛ فإنه وصف البديل بكونه خيرا منها، والقرآن خير كله، ولا يفضل بعضه على بعض فلم =

واختلف هؤلاء: فمنهم من قال: قد وقع، ومنهم من قال: لم يقع، ولم يرد المنع منه. واختار الجواز عقلاً. وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: المُنقولُ عن الشَّافعي في أحد قوليهِ: أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن<sup>(٢)</sup>.

= يبقى إلا الحكم، ولا يمتنع شرعا أن تكون السنة ناسخة؛ لأن الآتي بما هو خير إنما هو الله تعالى والرسول مبلغ، ولا يدل ذلك على أن الناسخ لا يكون إلا قرآنا، بل الإتيان بما هو خير أعم من ذلك، وعلى هذا تكون المفاضلة والمائلة راجعة إلى حكم المنسوخ والناسخ، وهذا كله لا يفيد الوقوع، بل يفيد الجواز. وأما أدلتهم على عدم الوقوع فهي عين أدلة الفقهاء السالف ذكرها، ويجب عنها بما تقدم. وأما دليلهم على عدم الجواز عقلا فمن وجهين:

الأول: أن السنة إنما وجب اتباعها بالقرآن في قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، وذلك يدل على أن السنة فرع القرآن، والفرع لا يرجع إلى أصله بالإبطال والإسقاط؛ كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منهما وهو القياس.

الثاني: أن القرآن أقوى من السنة، ودليله من ثلاثة أوجه:

الأول: قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تحكم؟ قال: «بكتاب الله»، قال: «فإن لم تجد؟» قال: «بسنة رسول الله»، فتجد أن معاذ في إجابته لرسول الله ﷺ قدم العمل بكتاب الله على السنة، والنبي ﷺ أقره على ذلك؛ وذلك دليل قوته.

الثاني: أنه أقوى من جهة لفظه؛ لأنه معجزة، والسنة ليست معجزة.

الثالث: أنه أقوى من جهة حكمه؛ حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته من الجنابة والحيض، وفي مس مسطوره مطلقا. والأقوى لا يجوز فيه النسخ بالأضعف. ويجب عن الوجه الأول بأن الامتناع يلزم أن لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القرآن، وليس كذلك بل ما هي فرع عليه غير مرفوع، وما هو مرفوع بها ليست فرعا عليه، على أن السنة ليست رافعة للفظ القرآن بل لحكمه؛ وحكمه ليس أصلا لها.

وعن الوجه الثاني: بأن القرآن وإن كان معجزا في نظمه وبلاغته، وامتثلوا ومحترما، فليس فيه ما يدل على أن دلالة في كل آية أقوى من دلالة غيره؛ ولهذا فإنه لو تعارض عام من الكتاب، وخاص من السنة المتواترة - كانت السنة مقدمة عليه، وكذلك لو تعارضت آية ودليل عقلي؛ فإن الدليل العقلي يكون حاكما عليها، وكذلك الإجماع وكثير من الأدلة. ينظر نص كلام شيخنا إمام عيسى في النسخ.

(١) ينظر الإحكام (٣/ ١٣٦).

(٢) اختلف في هذا الضرب على قولين: ذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء إلى جوازه عقلا ووقوعه شرعا. وذهب الشافعي إلى المنع، ولكن اضطرب النقل عنه؛ فمنهم من قال بالمنع عقلا، ومنهم من قال بالمنع سمعا، ومنهم من قال بجوازه مع عدم وقوعه، والأول أصح هذه الأقوال. واستدل الجمهور بالمعقول على الجواز، وبالمقول على الوقوع. أما الأول: فلأننا لو فرضنا خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة - لما لزم عنه لذاته محال؛ =

وذهب الجمهور من الأشاعرة، والمعتزلة، والفقهاء إلى جوازه عقلاً، ووقوعه سمعاً<sup>(١)</sup>. والدليل على الوقوع سمعاً وجوه:

= لأن الكتاب والسنة وحى من الله تعالى، على ما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ غير أن الكتاب متلو، والسنة غير متلوة.

وأما الثانى: فقد روى أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاء مسلماً رده، حتى أنه ردّ أبا جندل وجماعة من الرجال، فجاءت امرأة فأنزل الله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾، فهذا قرآنٌ نسخ ما صالح عليه الرسول ﷺ وهو من السنة، «وأيضاً: المباشرة فى الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾. «وأيضاً: أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة، وقد نسخ بصوم رمضان الثابت بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، «وأيضاً: أن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة، ونسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، ولا يقال: إن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالقرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَقِّ﴾، لأن هذا تختيار بين بيت المقدس وغيره من الجهات، والنسوخ إنما هو وجوب التوجه إليه عيناً وذلك غير معلوم من القرآن. فإن قيل ردّاً لهذه الأدلة: يجوز أن تكون تلك الأحكام التى نسخت ثابتة بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه - قلنا: لم يثبت ذلك. واستدل الشافعى على المنع بالنص والمعقول. أما النص: فقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فإنه دل على أن الرسول ﷺ مبين للأحكام وهو الغرض من بعثته، فلو نسخ ما جاء به لكان رافعاً لا مبيناً؛ لأن نسخ الحكم رفع له، ورفع الشيء لا يكون بياناً له. «وأما المعقول: فلأن السنة لو نسخت بالقرآن لزم تنفير الناس عن النبي ﷺ وعن طاعته، لإيهاهم أن الله تعالى لم يرض ما سنّه الرسول ﷺ وذلك مناقض لمقصود البعثة، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

الجواب عن أدلة الشافعى: أما عن الأول: فلأن المعنى بالبيان فى الآية تبليغه إليهم؛ لأنه إظهار. ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان لانتهاء أمد الحكم، ولو سلم فكونه مبيناً لا ينافى كونه ناسخاً أيضاً؛ لأنه قد يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام ناسخاً لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما.

«وأما عن الثانى»، فلأنه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على أن ما شرعه أولاً غير مرضى - لامتنع نسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسنة، وهو خلاف إجماع القائلين بالنسخ. على أن الامتناع إنما يلزم أن لو كان النسخ رفعاً ما ثبت أولاً، وليس كذلك، بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على أن الشارع لم يرد بخطابه الأول ثبوت الحكم فى وقت النسخ دون ما قبله. ينظر نص كلام شيخنا إمام عيسى فى النسخ.

(١) تنظر المسألة فى: الرسالة (١٠٦)، اللمع (٣٣)، التبصرة (٢٦٤)، العدة ٣/ ٧٨٨، المعتمد ١/

٤٢٤، المسودة ٢٠١، الروضة (٤٤)، شرح الكوكب ٣/ ٥٦٢، جمع الجوامع ٢/ ٧٨، الآيات

البيئات ٣/ ١٣٩، البرهان ٢/ ١٣٠٧، أصول السرخسى ٢/ ٦٧، المنتهى ١١٨، شرح العضد

٢/ ١٩٥، تيسير التحرير ٣/ ٢٠٣، كشف الأسرار ٣/ ١٧٥، الإبهاج ٢/ ٢٧٠، إرشاد

الفحول (١٩١)، فواتح الرحموت ٢/ ٧٨.

الكاشف عن المحصول .....

الأول: أن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة؛ إذ ليس في القرآن ما يدل عليه، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] لا دلالة إلا على التخيير بين الجهات، وقد نسخ بالقرآن؛ فيلزم نسخ السنة بالقرآن؛ وهو المطلوب. والوجوه الستة<sup>(١)</sup> المتمسك<sup>(٢)</sup> بها: أنها أحكام ثَبَّتْ بالسنة، ونسخت بالقرآن؛ اعترض المصنف عليها<sup>(٣)</sup> بمعنيين:

أحدهما: لا نسلم أن الحكم الأول في المثل كلها ثبتت<sup>(٤)</sup> بالسنة، ولم لا يجوز أن تكون ثبتت بالكتاب، ونسخت تلاوته كما نسخ حكمه؟!

سلمنا ذلك؛ وهو أنه ثبت بالسنة، [ولكن لا نسلم أنه نسخ بالكتاب]<sup>(٥)</sup>، ولم لا يجوز [أيضا]<sup>(٦)</sup> بسنة أخرى؟! ومثاله أن يقول: ثبت التوجه إلى بيت المقدس [بالكتاب، ثم نسخت تلاوته.

سلمنا أنه ثبت بالسنة، ولكن لم لا يجوز أن يُقال: نسخ بالسنة - أى: التوجه إلى بيت المقدس ]<sup>(٧)</sup> فيكون ثبوته بالسنة ونسخه بالسنة، ثم بعد نسخه بالسنة، ثبت [وجوب]<sup>(٨)</sup> التوجه إلى الكعبة بالكتاب؟! وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] قد يدل على أنه كان قد حُوِّلَ عن بيت المقدس<sup>(٩)</sup>، ولم تتعين بعدُ جهة القبلة، مع علمه<sup>(١٠)</sup> بعدم التخيير، [ولا شك في اتجاه المعين]<sup>(١١)</sup> على جميع الوجوه المذكورة.

وذكر المصنف - رحمه الله - أن بعض الجهَّال قدحَ في السؤالين؛ بأنه لا حاجة

(١) في «ب»: إليه.

(٢) في «أ»: التمسك.

(٣) في «أ»: عنها.

(٤) في «أ»: أثبتت.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «أ».

(٩) في «ب، ز»: البيت.

(١٠) في «أ»: علة.

(١١) في «أ»: ولا في الجهات المتعين.



خافية<sup>(١)</sup> إلى سنة تقرر سنة، ثم نسبه إلى الجهل<sup>(٢)</sup> العظيم؛ فإنه لا يتم<sup>(٣)</sup> الدليل المذكور إلا بعد الجواب عنهما.

وما ذكره من أن قولهم: «لا حاجة إلى كذا، وكذا» [ليس بجواب؛ فالدليل لا يتم دون الجواب عنهما؛ فمن اعتقد أن هذا القدر - وهو أنه لا حاجة إلى كذا، أو كذا]<sup>(٤)</sup> كاف<sup>(٥)</sup> في الجواب؛ فلا شك أنه جاهل [٤٣/١]؛ فإن المنع متوجه، وما ذكره ليس بجواب.

وأجاب صاحب «الإحكام»<sup>(٦)</sup> عنهما<sup>(٧)</sup>: بأن المتأخر المعلوم وجوده صالح لأن يكون<sup>(٨)</sup> ناسخاً للأول؛ فرتب عليه المصنف النسخ مضافاً إليه.

وحاصله<sup>(٩)</sup>: يرجع إلى المناسبة والاقتران، ويثبت كون الأول منسوخاً بالباقي المعلوم بالمناسبة والاقتران<sup>(١٠)</sup>، [ولا] يستغنى عن التمسك بالأصل الدال على عدمها. وقال التبريزي: لو كان لنقل<sup>(١١)</sup> النسخ والمنسوخ، وإبطال الدليل بمثل هذا الوهم وسوسة.

أجاب عنه صاحب «التلخيص»: بأننا أمرنا بالصلاة، وبيت المقدس كان قبلة الأنبياء<sup>(١٢)</sup>؛ فانصرف الأمر إلى المعهود من<sup>(١٣)</sup> القبلة، ويمكن أن يكون هذا<sup>(١٤)</sup> هو المستند<sup>(١٥)</sup>، ولا حاجة إلى تقدير أصلاً؛ لأن الأصل العدم، ولا يكون هذا إلا نسخاً<sup>(١٦)</sup>

(١) في الأصول: كافية، والمثبت من المحصول.

(٢) في «ب»: الجبل.

(٣) في «أ»: فإنه لا يدل فإنه لا يتم.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «أ»: فإن.

(٦) ينظر الإحكام (٢/ ٢٧٠).

(٧) في «أ، ب»: عنها.

(٨) في «أ»: لا يكون.

(٩) في «أ»: وحاصل.

(١٠) في «أ»: والأقران.

(١١) في «أ»: النقل.

(١٢) في «ب»: إلاها.

(١٣) في «ب، ز»: بين.

(١٤) في «أ»: ويمكن هذا أن يكون.

(١٥) في «ب، ز»: المسند.

(١٦) في «ب، ز»: ناسخاً.

للشرائع المتقدمة. والحق: أن السؤال وارد، ولا يندفع بمجرد<sup>(١)</sup> قولهم كذا وكذا، وأن مُطالبة المصنف بدليل قاطع على أن السنة نسخت بالكتاب؛ فلا قاطع ههنا؛ فلا جواب عن السؤال. ولكن يلزم المصنف أنه لا يثبت نسخ شيء بشيء آخر إلا بقاطع؛ وذلك متعذر، وإن كان المظنون بالأصل الدال على عدم ما لم يتحقق وجوده - كافيا في ذلك. وأما التمسك بالآية من جهة الشافعي: فضعيف جدًا؛ والجواب عنه واضح.

وحاصله: أن الآية مطلقة، ويكفي في صدق المطلق، أنه يدخل في الوجود فرد من أفراد.

لا يقال: قوله: [ليس]<sup>(٢)</sup> في القرآن ما يوهم دليلا عليه، [إلا]<sup>(٣)</sup> قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾؛ وذلك يدل على التخيير.

قلنا: لا نسلم، بل ههنا ما هو أقوى دلالة مما ذكر. وبيانه: أن الآية إذا كانت جملة<sup>(٤)</sup>، ثم بينها الرسول - يصير ذلك البيان كله منطوقا<sup>(٥)</sup> به.

قوله ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»<sup>(٦)</sup> مع قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]؛ [فيصير]<sup>(٧)</sup> كأنه قال تعالى «أَتُوا الْعُشْرَ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ».

قلنا: هذا مندفع؛ لأن ظاهر كلام المصنف دال على أنه ليس في القرآن منطوق به يدل على أن التوجه إلى بيت المقدس واجب، وما ذكره [يصير]<sup>(٨)</sup> كأنه منطوق، والفرق بين المنطوق به والمشبه بالمنطوق به ظاهر.

تنبه: اعلم: أن نقل الخلاف في نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان؛ بناء على أنه لم يجب قط.

\* \* \*

(١) في «أ»: لمجرده.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: محتملة.

(٥) في «أ»: مظنونًا.

(٦) تقدم.

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «أ».

### المسألة الثالثة

قال المصنف - رحمه الله -: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة - جائز [١٣٤ / ب] وواقع. وقال الشافعي - رضى الله عنه - : لم يقع. احتج المثبتون بصورتين.

إحداهما: أنه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ، حَتَّىٰ يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥]، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بآية الجلد، ثم إنه - ﷺ - نسخ الجلد بالرحم.

فإن قلت: بل نسخ ذلك بما كان قرآنا، وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آتية». قلت: إن ذلك لم يكن قرآنا؛ ويدل عليه: أن عمر - رضى الله عنه قال: «لولا أن يقول الناس: إن عمر زاد في كتاب الله شيئا - لألحقت ذلك بالمصحف». ولو كان ذلك قرآنا في الحال، أو كان ثم نسخ - لما قال ذلك.

ولقائل أن يقول: لما نسخ الله تعالى تلاوته، وحكم بإخراجه من المصحف - كفى ذلك في صحة قول عمر - رضى الله عنه - ولم يلزم منه القطع بأنه لم يكن آتية قرآنا.

وتأنيتهما: نسخ الوصية للأقربين بقوله - عليه السلام - : « لا وصية لوارث »؛ لأن آية الموارث لا تمنع الوصية؛ إذ الجمع ممكن. وهذا ضعيف؛ لأن كون الميراث حقا للوارث - يمنعه من صرفه إلى الوصية؛ فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية.

ولأن قوله - ﷺ - : « لا وصية لوارث » - خبر واحد؛ إذ لو قلنا: «إنه كان متواترا» لوجب أن يكون - الآن - متواترا؛ لأنه خبر في واقعة مهمة تتوفر الدواعي على نقله، وما كان كذلك وجب بقاؤه متواترا؛ وحيث لم يبق - الآن - متواترا علمنا أنه ما كان متواترا في الأصل؛ فالقول بأن الآية صارت منسوخة به - يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد؛ وأنه غير جائز بالإجماع.

واحتج الشافعي - رضى الله عنه - بأمر: الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]؛ والإستدلال من وجوه أربعة:

أحدها: أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منه؛ وذلك يفيد: أنه تعالى يأتي بما هو من جنسه؛ كما إذا قال للإنسان: «ما أخذ منك من ثوب أتك بخير

منه» - أنه يأتيه بثوبٍ من جنسه - فحنس القرآن قرآنٌ.

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] - يفيد: أنه هو المتفردُ بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلامُ الله تعالى؛ دون السنة، التي يأتي بها الرسولُ - عليه السلامُ.

وثالثها: أن قوله تعالى: ﴿نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] - يفيد: أن المأتي به خيرٌ من الآية؛ والسنة لا تكونُ خيراً من القرآن.

ورابعها: أنه تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]؛ دلَّ على أن الذي يأتي بخيرٍ منها هو المختصُّ بالقدرة على إنزاله؛ وهذا هو القرآن دون غيره.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ فوصفه بأنه مُبينٌ للقرآن، ونسخ العبادَةِ رُفْعُهَا، ورفْعُهَا ضِدُّ بَيَانِهَا.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]؛ أخبر تعالى بأنه هو الذي يُبدلُ الآيةَ بالآيةِ.

الرابع: أنه تعالى حكى عن المشركين: أنهم قالوا - عند تبديل الآية بالآية -: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]؛ ثمَّ إنه تعالى أزال هذا الإبهام بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢]؛ وهذا يقتضي: أن ما لم ينزلهُ رُوحُ القدسِ من ربه لا يكونُ مزياً للإبهامِ.

الخامس: قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بقرآنٍ غيرِ هذا أو بدله قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحى إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥]؛ وهذا يدلُّ على أن القرآن لا تنسخه السنة.

السادس: أن ذلك يُوجبُ التهمة والنفرة.

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في الآية الأولى؛ بوجه عام، ثم بما يخصُّ كلَّ واحدٍ من تلك الوجوه:

أما العام - فهو: أن قوله تعالى: ﴿نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] - ليس فيه أن

ذَلِكَ الْخَيْرِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا؛ بَلْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْخَيْرُ شَيْئًا مُغَايِرًا لِلنَّاسِخِ، [يَحْصُلُ بَعْدَ حُصُولِ النَّسْخِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى تَحَقُّقِ هَذَا الاحْتِمَالِ: أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ الْإِتْيَانَ بِذَلِكَ الْخَيْرِ مُرْتَبٌ عَلَى نَسْخِ الْآيَةِ الْأُولَى؛ فَلَوْ كَانَ نَسْخُ تِلْكَ الْآيَةِ مُرْتَبًا عَلَى الْإِتْيَانِ بِذَلِكَ الْخَيْرِ - لَزِمَ تَرْتُّبُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ؛ وَهُوَ دَوْرٌ.

وَأَمَّا الوجودُ الْخَاصَّةُ: فَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ ذَلِكَ الْخَيْرَ - لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِ الْآيَةِ الْمُنْسُوخَةِ؛ فَلَيْسَ تَعَلُّقُهُم بِالْمَثَالِ الَّذِي ذَكَرُوهُ أَوْلَى مِنْ مِثَالِ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُ: «مَنْ يَلْقَنِي بِحَمْدٍ وَتَنَاءٍ جَمِيلٍ - أَلْقَهُ بِخَيْرٍ مِنْهُ»؛ فِي أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي أَنَّ الَّذِي يَلْقَاهُ بِهِ مِنْ جِنْسِ الْحَمْدِ وَالتَّناءِ، أَوْ مِنْ قَبِيلِ الْمِنْحَةِ وَالْعَطَاءِ.

وَعَنِ الثَّانِي - وَهُوَ أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ - يُفِيدُ: أَنَّهُ هُوَ الْمُتَّفَرِّدُ بِالْإِتْيَانِ بِذَلِكَ الْخَيْرِ -: أَنَّ نَقُولَ: الْمُرَادُ بِالْإِتْيَانِ شَرْعُ الْحُكْمِ وَالزَّامَةُ، وَالسُّنَّةُ فِي ذَلِكَ - كَالْقُرْآنِ؛ فِي أَنَّ الْمُثَبَّتَ لَهُمَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَعَنِ الثَّلَاثِ - وَهُوَ قَوْلُهُ: «السُّنَّةُ لَا تَكُونُ خَيْرًا مِنَ الْقُرْآنِ» -: أَنَّ نَقُولَ: إِذَا كَانَ الْمُرَادُ بِ«الْخَيْرِ» - «الأَصْلَحُ فِي التَّكْلِيفِ، وَالْأَنْفَعُ فِي الثَّوَابِ» - لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَكُونَ مَضْمُونُ السُّنَّةِ خَيْرًا مِنْ مَضْمُونِ الْآيَةِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ النَّسْخَ رَفَعَ الْحُكْمَ؛ سِوَاءَ ظَهَرَ ذَلِكَ بِالْقُرْآنِ، أَوْ بِالسُّنَّةِ؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْمُتَّفَرِّدُ بِهِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الثَّانِيَةِ: أَنَّ النَّسْخَ لَا يُنَافِي الْبَيَانَ؛ لِأَنَّهُ تَخْصِيصٌ لِلْحُكْمِ بِالْأَزْمَانِ؛ كَمَا أَنَّ التَّخْصِيصَ تَخْصِيصٌ لِلْحُكْمِ بِالْأَعْيَانِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الثَّلَاثَةِ: أَنَّ النَّاسِخَ - سِوَاءَ كَانَ قُرْآنًا، أَوْ خَبْرًا - فَالْمُبَدَّلُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الرَّابِعَةِ: أَنَّ مَنْ يَتَّهَمُ الرَّسُولَ - ﷺ - فَإِنَّمَا يَتَّهَمُهُ لِأَنَّهُ يَشْكُ فِي نُبوَّتِهِ، وَمَنْ تَكُنْ هَذِهِ حَالُهُ، فَالنَّبِيُّ - ﷺ - مُفْتَرٍ عِنْدَهُ، سِوَاءَ نَسَخَ الْكِتَابَ بِالْكِتَابِ، أَوْ بِالسُّنَّةِ، وَالْمَزِيلُ لَهُذِهِ التُّهْمَةُ التَّمَسُّكُ بِمُعْجَزَاتِهِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الْخَامِسَةِ، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾

[يونس: ١٥] - أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ - ﷺ - لَا يُنْسَخُ إِلَّا بِوَحْيٍ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَحْيَ لَا يَكُونُ إِلَّا قُرْآنًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ السَّادِسَةِ: أَنَّ النَّفْرَةَ زَائِلَةٌ بِالذَّلِيلِ الدَّلَّ عَلَى أَنَّهُ ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: «المسألة الثالثة: [نسخ] الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع...» إلى آخرها.

قال - رضى الله عنه - : قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: قطع الشافعى وأكثر أصحابه<sup>(٢)</sup> وأكثر أهل الظاهر: بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة؛ وإليه ذهب أحمد ابن حنبل فى إحدى<sup>(٣)</sup> الروايتين عنه.

وأجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة، والمعتزلة، ومن الفقهاء: مالك، وأصحاب أبى حنيفة، وابن سريج.

واختلف هولاء فى الوقوع شرعًا: والمختار: جوازه عقلاً.

وأما الوقوع: فقد احتجوا عليه: بأن الوصية للوالدين والأقربين نسخت بقوله ﷺ: «ألا<sup>(٤)</sup> لا وصية لوارث<sup>(٥)</sup>».

(١) ينظر: الإحكام (٣ / ١٣٩).

(٢) فى «أ»: الصحابة.

(٣) فى «أ»: فى أحد.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) أخرجه أبو داود (٣ / ٢٩٠) كتاب الوصايا: باب الوصية للوارث حديث (٢٨٧٠) والترمذى (٤ / ٤٣٣) وابن ماجه (٢ / ٩٠٥) كتاب الوصايا: باب لا وصية لوارث حديث (٢٧١٣) وأحمد (٥ / ٢٦٧) والطيالسى (٢ / ١٧٧ - منحة) رقم (٢٤٠٧) وسعيد بن منصور (٤٢٧) والدولابى فى «الكنى» (١ / ٦٤) وأبو نعيم فى «تاريخ أصبهان» (١ / ٢٧٧) والبيهقى (٦ / ٢٦٤) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين، كلهم من طريق إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبى أمامة الباهلى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول فى خطبته عام حجة الوداع: «إن الله تبارك وتعالى قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث». وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٩٤٩) من طريق الوليد بن مسلم قال: حدثنا ابن جابر حدثنا سليم بن عامر سمعت أبا أمامة، فذكر الحديث. وفى الباب عن جماعة من الصحابة وهم: عمرو بن خارجة وأنس بن مالك وابن عباس وجابر وعلى وعبد الله بن عمر ومعتل بن يسار وزيد بن أرقم والبراء ومجاهد مرسلًا. حديث خارجة: أخرجه الترمذى (٤ / ٤٣٤) كتاب الوصايا: باب لا وصية لوارث حديث =

= (٢١٢١) والنسائي (٦/ ٢٤٧) كتاب الوصايا: باب إبطال الوصية للوارث وابن ماجه (٢/ ٩٠٥) كتاب الوصايا: باب لا وصية لوارث وأحمد (٤/ ١٨٦، ١٨٧) والدارمي (٢/ ٤١٩) كتاب الوصايا: باب الوصية للوارث والطيالسي (١٣١٧) وأبو يعلى (٣/ ٧٨) رقم (١٥٠٨) والبيهقي (٦/ ٢٦٤) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين، كلهم من طريق شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة: أن النبي ﷺ خطب على ناقته وأنا تحت جرانها وإن لعابها يسيل بين كتفي فسمعتة يقول: «إن الله عز وجل أعطى كل ذى حق حقه، فلا وصية لوارث». قال الترمذى: حسن صحيح. وللحديث طريق آخر. أخرجه الدارقطني (٤/ ١٥٢) كتاب الوصايا حديث (١٠) والبيهقي (٦/ ٢٦٤) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين من طريق زياد بن عبد الله عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن بن عمرو بن خارجة مرفوعا بلفظ: «لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة». وضعف البيهقي سنده. وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٤/ ٢٠٢) رقم (٤١٤٠) من طريق عبد الملك بن قدامة الجمحي عن أبيه عن خارجة بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال يوم الفتح وأنا عند ناقته: «ليس لوارث وصية قد أعطى الله عز وجل كل ذى حق حقه وللعاهر الحجر».

وقال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه عبد الملك بن قدامة الجمحي وثقه ابن معين وضعفه الناس. اهـ. قلت: ووثقه أيضا يعقوب بن سفيان فقال في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٤٣٥): مدنى ثقة. لكن عبد الملك هذا ضعفه الجمهور. قال البخارى في «الضعفاء» (٢٢): يعرف وينكر. وقال أبو زرعة الرازى: منكر الحديث. سؤالات البرذعى ص ٣٥٦. وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث. علل الحديث (٢٤٣٥). وقال النسائي: مدنى ليس بالقوى. الضعفاء والمتروكين (٤٠٣). وقال الدارقطني: مدنى يترك. سؤالات البرقاني (٣٠١).

حديث أنس: أخرجه ابن ماجه (٢/ ٩٠٦) كتاب الوصايا: باب لا وصية لوارث حديث (٢٧١٤) والدارقطني (٤/ ٧٠) كتاب الفرائض حديث (٨) والبيهقي (٦/ ٢٦٤ - ٢٦٥) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين من طريق عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن سعيد بن أبي سعيد عن أنس به. قال البوصيرى في «الزوائد»: (٢/ ٣٦٨) هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

حديث ابن عباس: أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٧) كتاب الفرائض: حديث (٨٩) والبيهقي (٦/ ٢٦٣) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال البيهقي: (عطاء هو الخراساني لم يدرك ابن عباس ولم يره). قاله أبو داود وغيره. وأخرجه البيهقي (٦/ ٢٦٣ - ٢٦٤) من طريق يونس بن راشد عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس. قال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ٩٢): حديث حسن.

حديث جابر: أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٧) كتاب الفرائض: حديث (٩) من طريق فضل بن سهل ثنى إسحاق بن إبراهيم الهروى ثنا سفيان بن عمرو عن جابر به. قال الدارقطني: الصواب مرسل. قال أبو الطيب آبادى في «التعليق المغنى» (٤/ ٩٦). إسحاق بن إبراهيم الهروى ثم =

قالوا: ولا<sup>(١)</sup> يمكن أن يقال: إن الناسخ للوصية آية المواريث؛ لأن الجَمْعَ بينهما ممكن؛ من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للأجانب؛ وهو ضعيف؛ لما فيه من نَسْخ القرآن بالآحاد؛ وهو ممتنع، ولأنه لا يلزم من كون الميراث مانعاً من الوصية

=البغدادى أبو موسى وثقه ابن معين وغيره. وقال عبد الله بن علي بن المدينى: سمعت أبى يقول: أبو موسى الهروى روى عن سفيان عن عمرو عن جابر: «لا وصية...» الحديث، كأنه سفيان عن عمرو مرسلًا كذا فى الميزان. اهـ.

وللحديث طريق آخر؛ أخرجه الدارقطنى (٤/١٥٢) كتاب الوصايا حديث (١٢) من طريق نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: لا وصية لوارث ولا إقرار بدين.

حديث على: أخرجه الدارقطنى (٤/٩٧) كتاب الفرائض حديث (٩١) من طريق يحيى بن أبى أنيسة عن أبى إسحاق الهمداني عن عاصم بن ضمرة عن على قال: قال رسول الله ﷺ: «الدين قبل الوصية ولا وصية لوارث». ومن طريق يحيى أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٧/١٩٠) ويحيى بن أبى أنيسة. قال أحمد: متروك الحديث. قال ابن المدينى: لا يكتب حديثه. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال البخارى: لا يتابع فى حديثه وليس بذلك. وقال النسائى: متروك الحديث.

أسند ذلك ابن عدى فى «الكامل» عنهم. حديث عبد الله بن عمرو: أخرجه الدارقطنى (٤/٩٨) كتاب الفرائض حديث (٩٣) وابن عدى فى «الكامل» (٢/٨١٧) من طريقين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال فى خطبته يوم النحر: «لا وصية لوارث إلا أن يميز الورثة».

حديث معقل بن يسار: أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٥/٢١١) من طريق على بن الحسن بن يعمر ثنا المبارك بن فضالة عن الحسن قال: قال معقل بن يسار: كنا بـ«منى» وكان رسول الله ﷺ يخطب ولعاب ناقته بين كنفى ففهمت من كلامه قال: «لا وصية لوارث». قال ابن عدى: هذا الحديث باطل بهذا الإسناد.

حديث زيد بن أرقم والبراء: أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٦/٣٥٠) من طريق موسى بن عثمان الحضرمى عن أبى إسحاق عن البراء وزيد بن أرقم قالوا: كنا مع النبى ﷺ يوم غدير خم ونحن نرفع غصن الشجرة عن رأسه فقال: «إن الصدقة لا تحل لى، ولا لأهلى لعن الله من ادعى إلى غير أبيه، ولعن الله من تولى غير مواليه، الولد للفراش وللعاهر الحجر، ليس لوارث وصية» قال ابن عدى: موسى بن عثمان حديثه ليس بمحفوظ. وقال أبو حاتم: متروك. ينظر اللسان (٦/١٢٥) والميزان (٤/٢١٤). مرسل مجاهد:

أخرجه البيهقى (٦/٢٦٤) كتاب الوصايا: باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين، من طريق الشافعى عن ابن عيينة عن سليمان الأحول عن مجاهد به.

(١) فى الأصول: لا. والمثبت من الأحكام.



للوالدين، أن يكون مانعاً من الوصية لغير<sup>(١)</sup> الوالدين. واحتجوا أيضاً: بأن جلد الزانى الثابت بالقرآن نسخ بالرجم الثابت بالسنة؛ وهو ضعيف؛ لأنه يمكن أن يقال: [إنه]<sup>(٢)</sup> نسخ بالقرآن؛ وذلك لما روى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال: كان فيما أنزل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة نكالا [من الله ورسوله]»<sup>(٣)</sup> [٣].<sup>(٤)</sup>

(١) فى «أه»: من غير.

(٢) سقط فى «أه».

(٣) أخرجه الترمذى (٣٨ / ٤) كتاب الحدود: باب ما جاء فى تحقيق الرجم، حديث (١٤٣١) ومالك (٢ / ٨٢٤) كتاب الحدود باب ما جاء فى الرجم، حديث (١٠) والشافعى (١٤٨٧) وأحمد (١ / ٣٦) من طريق سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال: «إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل: لا نجد حديثين فى كتاب الله تعالى؛ فلقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فوالذى نفسى بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر فى كتاب الله لكتبها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة» فإننا قد قرأناها». واللفظ للشافعى. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. ولحديث عمر شاهد من حديث العجماء الأنصارية أخرجه النسائى فى «الكبرى» (٤ / ٢٧٠ - ٢٧١) كتاب الرجم: باب نسخ الجلد عن الثيب، حديث (٧١٤٦)، (٧١٤٧) والطبرانى فى «الكبرى» (٢٤ / ٣٥٠) رقم (٨٦٧) وابن منده فى «المعرفة» كما فى تخريج المختصر (٢ / ٣٠٤) لابن حجر، كلهم من طريق أبى أمامة بن سهل بن حنيف عن خالته العجماء، قالت: «لقد قرأناها رسول الله ﷺ آية الرجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة بما قضيا من اللذة».

وقال الحافظ فى «تخريج المختصر»: وسنده حسن. وجود إسناده أيضاً ابن كثير فى «تحفة الطالب» ص ٣٨٤. وقال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٦ / ٢٦٨): رجاله رجال الصحيح. وللحديث شاهد أيضاً من حديث أبى بن كعب، أخرجه النسائى فى «الكبرى» (٤ / ٢٧١) - (٢٧٢) كتاب الرجم: باب نسخ الجلد عن الثيب، حديث (٧١٥٠) وعبد الله بن أحمد فى «زوائد المسند» (٥ / ١٣٢) والحاكم (٤ / ٣٥٩) وابن حبان (١٧٥٦ - موارد) والبيهقى (٨ / ٢١١) كلهم من طريق عاصم عن زر بن حبيش عن أبى بن كعب - رضى الله عنه - قال: كم تعدون سورة الأحزاب؟ قال: قلت: ثنتين أو ثلاثاً وسبعين آية قال: كانت توارى سورة البقرة أو أكثر، وكنا نقرأ فيها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة نكالا من الله». والحديث صححه الحاكم ووافقه الذهبى، وصححه أيضاً ابن حبان. وقال الهيثمى فى «الموارد» رقم (١٧٥٦) فى إسناد عاصم بن أبى النجود وقد ضعف. وقال الحافظ فى «تخريج المختصر» (٢ / ٣٠٣ - ٣٠٤): هذا حديث حسن.

وللحديث شاهد أيضاً عن زيد بن ثابت. أخرجه أحمد (٥ / ١٣٨) والنسائى فى «الكبرى» (٤ / ٢٧١) والحاكم (٤ / ٣٦٠) عنه بمثل حديث أبى بن كعب. وقال الحافظ فى «تخريج المختصر» (٢ / ٣٠٤): صححه ابن حبان والحاكم.

(٤) سقط فى «أه».

ولا يقال: إن ذلك لم يكن قرآنا؛ لقول عمر: «لولا أنى<sup>(١)</sup> أخشى أن يقال: زاد عمر فى القرآن ما ليس [منه - لكتبت]<sup>(٢)</sup>: الشيخ والشيخة إذا زنيا، على حاشية المصحف». وذلك يدل على أنه لم يكن قرآنا؛ لأننا نقول ذلك لرفع تلاوته.

فإن قيل: الشيخ والشيخة، لم يثبت بالتواتر [بل]<sup>(٣)</sup> بقول عمر، [ونسخ] المتواتر بالآحاد ممتنع؛ سواء كان قرآنا أو خيرا. قلت<sup>(٤)</sup>: والرجم - أيضا - لم يثبت بالتواتر، بل بالآحاد، وغايته [أن]<sup>(٥)</sup> الرجم ثابت إجماعا، والإجماع ليس بناسخ، وغايته يكشف عن ناسخ متواتر، وقد يكون سنة متواترة، وليس أحدهما أولى من الآخر. واعلم: أن التمسك [فى إثبات]<sup>(٦)</sup> نسخ الكتاب بالنسبة المتواترة - ضعيف؛ لوجهين<sup>(٧)</sup>.

الأول: منع نسخه بالسنة، بل نسخ ذلك بما كان قرآنا؛ وهو قوله: «والشيخ<sup>(٨)</sup> والشيخة إذا زنيا»، ونسخت تلاوته، وبقي<sup>(٩)</sup> حكمه.

والثاني: منع أن الرجم الثابت بالسنة متواتر، بل هو من الآحاد، وقول عمر دال على أنه من القرآن من وجه، دال على أنه ليس من القرآن<sup>(١٠)</sup> من وجه؛ وذلك لأن لفظه<sup>(١١)</sup> ليس من القرآن، ومدلوله وجود مزيل القرآن<sup>(١٢)</sup> ونظم الرجم بالدليل<sup>(١٣)</sup> [١٤٤/أ] الثابت هكذا: نسخ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] بالسنة المتواترة؛ فيلزم نسخ الكتاب بالسنة المتواترة.

وعليه مُتَوَع: الأول: لا نسلم أنه نسخ قوله تعالى: ﴿فاجلدوا﴾ [النور: ٢]، وإنما يكون كذلك أن لو ثبت حكمه فى الماضى من الزمان.

(١) فى «ب»: أنى.

(٢) فى «ب»: فيه للكتب.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: قليل.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ب»: لإثبات.

(٧) فى «ب»: الوجهين.

(٨) فى «أ»: الشيخ.

(٩) فى «أ»: ونسخ.

(١٠) فى «ب»: بالقرآن.

(١١) فى «أ»: لفظ.

(١٢) فى «أ»: القرآن.

(١٣) فى «أ»: ونظم الدليل هكذا.

سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنه نسخ بالسنة فضلاً عن التواتر، بل نسخ بما كان قرآنًا، ونسخت تلاوته، وبقي حكمه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنها متواترة؛ وهذا لأن النظم إنما ثبت<sup>(١)</sup> بالآحاد. لا يقال: لا نسلم نسخ الحَبْسِ في البيوت بالجلد، وإنما يلزم ذلك أن لو كان نزول آية الجلد بعد آية الحَبْسِ.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إنها ناسخة؛ وذلك لأن ظاهرهما غير متعارض؛ فأمكن الجمع بين الجلد والحَبْسِ.

سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الحديث من باب التواتر<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأن الحديث مسموع عند العمل، والمسموع عند العمل لا يقال: إنه متواتر، ولا آحاد؛ لعدم الثبوت؛ لأننا نقول: لا حاجة إلى الجواب عن الأول؛ لأنه لا استدلال إلا بأن الجلد نسخ بالرجم<sup>(٣)</sup>، ولا تمسك بالحَبْسِ في البيوت. ولا يحتاج إلى الجواب عن الثاني أيضا.

وأما الثالث: وهو منع كونه متواترًا لكونه مسموعًا [منه]<sup>(٤)</sup> ﷺ، وما كان كذلك فلا<sup>(٥)</sup> نقل فيه، [وما لا نقل فيه]<sup>(٦)</sup> - لا يقال: إنه آحاد، أو متواتر<sup>(٧)</sup>؛ لافتقارهما إلى النقل، وهذا فاسد؛ وذلك لما بيننا أن كل حديث يسمعه واحد من رسول الله ﷺ، فهو مقطوع<sup>(٨)</sup> بكونه كلام الرسول ﷺ؛ لكونه قاطعًا بسماعه منه ﷺ، فإذا رواه لغيره، كان من باب الآحاد. وأما قوله: يمنع العمل به<sup>(٩)</sup> في زمانه سماعه منه.

قلنا: السامع منه: إن كان أهلاً للعمل بالحديث، فله أن يعمل به، ويكون قاطعًا بصحة الحديث؛ لكونه سمعه من الرسول - ﷺ - وإن لم يكن أهلاً للعمل به، ويرويه [آخر]<sup>(١٠)</sup>؛ فذلك الحديث لا يدل عليه حينئذ؛ لأنه من باب الآحاد.

(١) في «ب»: يثبت.

(٢) في «أ»: التواتر.

(٣) في «أ»: بالرفع.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «ب»: ولا.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: متواتر أو آحاد.

(٨) في «أ»: مقطوعًا.

(٩) في «ب»: مع العلم به.

(١٠) سقط في «أ».

فالخاص: أنه بالنسبة إلى السامع، لا يكون من باب المتواتر، ولا من باب الأحاد، وبالنسبة إلى الغير يكون من باب الأحاد.

قال المصنف - رحمه الله - : «قوله: آية الميراث لا تمنع الوصية؛ إذ الجمع<sup>(١)</sup> ممكن ضعيف؛ لأن كون الميراث حقاً للوارث - يمنع من صرفه إلى الوصية؛ فثبت أن آية الموارث مانعة من الوصية».

ومنع بعضهم المانعية، وهو فاسد؛ لأن المستحق بجهة [٤٤/ب] الإرث استحال أن يكون مستحقاً من جهة الوصية.

وهذا معنى قوله: «يمنع من صرفه إلى الوصية»<sup>(٢)</sup>، أى: إلى الجهة<sup>(٣)</sup> التى تقتضى الوصية الصّرفَ إليها، وفى الكلام اختصار<sup>(٤)</sup>.

قال صاحب «التلخيص»: قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ﴾ [النساء: ١٥] - ليس بمنسوخ؛ لأنه مُغَيَّبٌ إلى إحدى الغائتين؛ وهى: إما غاية الموت، أو يجعل الله لهن سييلاً؛ فينتهين بانتهاؤ غايته؛ وصار كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمْمُوا الصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ وجوابه المنع؛ وذلك لأن الذى يوجب عدَمَ النسخ هو: أن يتصل بالشىء ببيان غايته المعينة المؤقتة بوقت مخصوص، والحبسُ فى البيوت ليس كذلك.

والجوابُ عن الوجوه المذكورة من جهة الشافعى: أن الناسخ هو الله تعالى، والرسول ﷺ مبلغ؛ وبهذا الحرف يندفع الجميع، والله أعلم.

\* \* \*

### المسألة الرابعة فى كون الإجماع منسوخاً وناسخاً

قال المصنف - رحمه الله - : الإجماع إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول - ﷺ - لأنه ما دام - عليه الصلاة والسلام - حياً، لم ينعقد الإجماع من دونه؛ لأنه - ﷺ - «سيد المؤمنين، ومتى وجد قوله - عليه الصلاة والسلام - فلا عبرة بقول غيره، فإن الإجماع إنما ينعقد دليلاً بعد وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام».

إذا ثبت هذا، فنقول: لو اتسَخَ الإجماع، لكان اتساعه: إما بالكتاب، أو بالسنة،

(١) فى وأه: الجمع.

(٢) سقط فى وبه.

(٣) فى وأه: الوصية.

(٤) سقط فى وأه.

أَوْ بِالْإِجْمَاعِ، أَوْ بِالْقِيَاسِ، وَالْكُلُّ بَاطِلٌ.

أَمَّا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ: فَلِأَنَّهُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمَا كَانَا مَوْجُودَيْنِ وَقَتَ انْعِقَادِ ذَلِكَ الْإِجْمَاعِ، أَوْ مَا كَانَا مَوْجُودَيْنِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ:

فَإِنْ كَانَا مَوْجُودَيْنِ - مَعَ أَنَّ الْأُمَّةَ حَكَمَتْ عَلَى خِلَافِهِمَا - كَانَتِ الْأُمَّةُ مُجْمِعَةً عَلَى الْخَطَأِ، ذَاهِبًا عَنِ الْحَقِّ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مَوْجُودَيْنِ - اسْتَحَالَ خُدُوثُهُمَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَحْدُثَ كِتَابٌ، أَوْ سُنَّةٌ بَعْدَ وِفَاةِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -.

وَأَمَّا بِالْإِجْمَاعِ: فَلِأَنَّ انْعِقَادَ هَذَا الْإِجْمَاعِ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَا عَن دَلِيلٍ، أَوْ عَن دَلِيلٍ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَن دَلِيلٍ - كَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا عَلَى الْخَطَأِ، وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ وَإِنْ كَانَ عَن دَلِيلٍ - عَادَ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ؛ مِنْ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ الدَّلِيلَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَالًا انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ الْأَوَّلِ، أَوْ حَدَثَ بَعْدَهُ؛ وَقَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «أَلَيْسَ أَنَّ الْأُمَّةَ، إِذَا ائْتَفَقَتْ عَلَى قَوْلَيْنِ - فَقَدْ جَوَزَتْ لِلْعَامِيِّ أَنْ يَأْخُذَ بِأَيِّهِمَا شَاءَ، ثُمَّ إِذَا اتَّفَقَتْ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَحَدِهِمَا - فَقَدْ مَنَعَتْ الْعَامِيَّ مِنَ الْأَخْذِ بِذَلِكَ الْقَوْلِ الثَّانِي؛ فَهَهُنَا: الْإِجْمَاعُ الثَّانِي نَاسِخٌ لِحُكْمِ الْإِجْمَاعِ الْأَوَّلِ»: قُلْتُ: الْأُمَّةُ إِنَّمَا جَوَزَتْ لِلْعَامِيِّ الْأَخْذَ بِأَيِّ الْقَوْلَيْنِ شَاءَ بِشَرْطِ أَلَّا يَحْضُلَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ؛ فَكَانَ الْإِجْمَاعُ الْأَوَّلُ مَشْرُوطًا بِهَذَا الشَّرْطِ، فَإِذَا وُجِدَ الْإِجْمَاعُ فَقَدْ زَالَ شَرْطُ الْإِجْمَاعِ الْأَوَّلِ؛ لِإِنْتِفَاءِ شَرْطِهِ، لِأَنَّ الثَّانِي نَسَخَهُ.

وَأَمَّا بِالْقِيَاسِ فَلِأَنَّ شَرْطَ صِحَّةِ الْقِيَاسِ عَدَمُ الْإِجْمَاعِ؛ فَإِذَا وُجِدَ الْإِجْمَاعُ - لَمْ يَكُنِ الْقِيَاسُ صَحِيحًا؛ فَلَمْ يَجْزِ نَسْخُهُ بِهِ.

وَأَمَّا كَوْنُ الْإِجْمَاعِ نَاسِخًا: فَقَدْ جَوَّزَهُ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ. وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ.

لَنَا: أَنَّ الْمَنْسُوخَ بِالْإِجْمَاعِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَصًّا، أَوْ إِجْمَاعًا، أَوْ قِيَاسًا:

وَالأَوَّلُ: يَقْتَضِي وَقُوعَ الْإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِ النَّصِّ، وَخِلَافِ النَّصِّ خَطَأً، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَكُونُ خَطَأً.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - : بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمُتَأَخَّرَ: إِمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْأَوَّلَ -

حِينَ وَقَعَ - وَقَعَ خَطَأً، أَوْ يَقْتَضِي أَنَّهُ كَانَ صَوَابًا؛ وَلَكِنْ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الإِجْمَاعَ لَا يَكُونُ خَطَأً، وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ - لَمَا كَانَ الْمَنْسُوخُ بِهِ أَوْلَى مِنَ النَّاسِخِ.

وَإِنْ كَانَ صَوَابًا حِينَ وَقَعَ وَلَكِنْ كَانَ مُوقَّتًا - فَلَا يَخْلُو ذَلِكَ الإِجْمَاعُ الْمُتَقَدِّمُ الْمُفِيدُ لِلْحُكْمِ الْمُوقَّتِ: مِنْ أَنْ يَكُونَ مُطْلَقًا، أَوْ مُوقَّتًا.

فَإِنْ كَانَ مُطْلَقًا - اسْتَحَالَ أَنْ يُفِيدَ الْحُكْمَ مُوقَّتًا، وَإِنْ كَانَ مُوقَّتًا إِلَى غَايَةٍ - فَذَلِكَ الإِجْمَاعُ يَنْتَهِي عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الْغَايَةِ بِنَفْسِهِ؛ فَلَا يَكُونُ الإِجْمَاعُ الْمَتَأَخَّرُ رَافِعًا لَهُ.

وَالثَّلَاثُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ لَا تُتَّصَرُّ إِلَّا إِذَا اقْتَضَى الْقِيَاسُ حُكْمًا، ثُمَّ أَجْمَعُوا عَلَى خِلَافِ حُكْمِ ذَلِكَ الْقِيَاسِ؛ فَحِينَئِذٍ: يَزُولُ حُكْمُ ذَلِكَ الْقِيَاسِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ؛ لِتَرَاجُحِ الإِجْمَاعِ عَنْهُ، وَهَذَا مُحَالٌ؛ لِأَنَّ شَرْطَ صِحَّةِ الْقِيَاسِ عَدَمُ الإِجْمَاعِ؛ فَإِذَا وُجِدَ الإِجْمَاعُ - فَقَدْ زَالَ شَرْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ؛ وَزَوَالَ الْحُكْمِ، لِزَوَالِ شَرْطِهِ - لَا يَكُونُ نَسْخًا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الغزالي قال فى «المستصفى»<sup>(١)</sup>: الإجماع لا ينسخ؛ إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالإجماع، فالإجماع يدل على ناسخ قد<sup>(٢)</sup> سبق فى زمانه - ﷺ - من: كتاب، أو سنة، ونسخ المتواتر بالأحاد: اختلفوا فى وقوعه [سمعًا، وجوازه عقلا]<sup>(٣)</sup>. والمختار جوازه عقلا لو تعبد به، ووقوعه سمعًا فى زمن الرسول - ﷺ - خاصة؛ بدليل قصة «قبا»، وبدليل تنفيذه [أحاد]<sup>(٤)</sup> الولاية<sup>(٥)</sup> إلى الأطراف، وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا، ولكن ذلك يمتنع بعد وفاته؛ بدليل الإجماع من الصحابة. وذهب الخوارج: إلى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر.

(١) ينظر المستصفى ١/ ١٢٦. المعتمد ١/ ٤٣٢، العدة ٣/ ٨٢٦، الإحكام للآمدي ٣/ ١٤٥ (١١) شرح التنقيح (٣١٤) الإبهاج ٢/ ٢٧٧، جمع الجوامع ٢/ ٧٦ الآيات البيئات ٣/ ١٣٤، اللمع (٣٣) أصول السرخسى ٢/ ٦٦، شرح الكوكب ٣/ ٧٥٠ المسودة (٢٢٤) كشف الأسرار ٣/ ١٧٥، فواتح الرحموت ٢/ ٨١، تيسير التحرير ٣/ ٢٠٧، إرشاد الفحول (١٩٢).

(٢) فى «أ»: وقد.

(٣) فى الأصول: سمعا وعقلا. والثبت من المستصفى.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: أحاد الولاية.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: اعلم<sup>(٢)</sup>: أنه لو نسخ الإجماع<sup>(٣)</sup> لكان ينسخ بدليل شرعي من: كتاب، أو سنة، [أو إجماع، ومعلوم أن الإجماع إنما ينعقد بعد وفاته - ﷺ - فلم يرد كتاب أو سنة]<sup>(٤)</sup> ناسخاً له، فإن قيل: هلا جوزتم أن تظفر<sup>(٥)</sup> الأمة بعد وفاته ﷺ بعد اتفاقها<sup>(٦)</sup> بنص خفي عنها بأجمعها؛ [فينسخ اتفاقها به؟].

قلنا: لو كان في الشريعة نص، لما خفي عنها بأجمعها؛ لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها<sup>(٧)</sup>، عن الحق، لا سيما والمسألة إجماعية؛ فالحق في واحد منها، وليس من مسائل الاجتهاد، فيقال: قد وجب عليها العمل بالنص؛ بشرط أن تظفر به؛ كما يقال [مثل] ذلك في مسائل الاجتهاد؛ على أنها لو كلفت العمل بالنص بشرط أن تظفر به، فإذا لم تظفر به، كانت مكلفة بالعمل باجتهادها - لما كان عدوها عما أجمعت عليه لأجل النص الذي ظفرت به، نسخاً؛ لأن الحكم إذا ثبت بشرط، وعلم بالعقل زوال ذلك الشرط - لم يسم رفع الحكم نسخاً.

فإن<sup>(٨)</sup> قيل: أيجوز<sup>(٩)</sup> أن الله ينسخ حكماً أجمعت<sup>(١٠)</sup> عليه الأمة على عهد رسول الله ﷺ؟! [١/٤٥].

قلنا<sup>(١١)</sup>: يجوز ذلك وإنما منعنا أن تجمع الأمة بعد وفاته - ﷺ - حتى يكون إجماعها هو المعتبر<sup>(١٢)</sup>، ثم ينسخ، فأما اتفاقها في حياة الرسول - ﷺ - لأجل توقيفه أو إقراره فالمعتبر [فيه] بتوقيفه وإقراره، والنسخ يتوجه<sup>(١٣)</sup> إلى ذلك.

اعلم: أن حاصل هذا الكلام: أن تجتمع الأمة في زمن الرسول ﷺ، ويكون تقريره

(١) ينظر: المعتمد (١/٤٠١).

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «أ، ب»: والمثبت من المعتمد.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: لظفر.

(٦) في «أ»: باتفاقهما.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: إن.

(٩) في «أ»: الجواز.

(١٠) في «أ»: جمعت.

(١١) في «أ»: قيل.

(١٢) في «أ»: القديم.

(١٣) في «ب»: متوجه.

الحجة في ذلك، لا في اتفاقهم، ثم ينسخه الله تعالى، ويعود إلى نسخ السنة بالكتاب.  
وأما إذا اتفقوا بعد وفاته: ﷺ فلا ينسخ الإجماع؛ لامتناع تجدد الكتاب والسنة بعد وفاته ﷺ، ويتعذر انعقاد الإجماع مع وجود النصوص من الكتاب والسنة.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع: فنفاه الأكثرون، وأثبتته الأقلون، والمختار مذهب الجمهور.

قال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ.

لنا: أنه لو نسخ بنص قاطع، أو بإجماع قاطع - لكان الأول خطأ؛ وهو باطل، [ولو نسخ] بغيرهما؛ وهو أبعد؛ للعلم بتقديم القاطع على غيره.

واعلم: أن الدليل الذي ذكره المصنف - يتوقف على تقديم مقدمة؛ وهي<sup>(٣)</sup> أن الإجماع لا ينعقد مدة حياته ﷺ، وإنما ينعقد بعد وفاته.

[والدليل عليه: أنه لو أفتى الأمة بحكم؛ فوجد قوله ﷺ<sup>(٤)</sup> مع قولهم، كان ثبوت الحكم مستفاداً من قوله ﷺ؛ لاستقلاله بإفادة الحكم، وإن لم يوجد قوله مع قولهم، كان قولهم قولاً لبعض المؤمنين؛ وهو ليس بحجة<sup>(٥)</sup>، وإنما احتجنا إلى هذه المقدمة؛ لأنه إن انعقد الإجماع في زمن حياته ﷺ جاز أن يحدث بعد ذلك الإجماع نص قاطع دال على نقيض ذلك؛ فلا يكون ذلك الإجماع واقعا مع وجود ذلك النص؛ ضرورة حدوثه بعد ذلك الإجماع؛ فلزم<sup>(٦)</sup> انتساح ذلك الإجماع.

وأما إذا لم ينعقد [الإجماع]<sup>(٧)</sup> في زمن الرسول ﷺ وإنما ينعقد بعده ﷺ [فلا يتصور تجدد نص من: كتاب، أو سنة بعده ﷺ]<sup>(٨)</sup>، فلو انعقد إجماع، فلو انتسخ حكمه بنص من: كتاب أو سنة - [يلزم أن يكون ذلك النص موجوداً عند إجماعهم قطعاً، فيلزم

(١) ينظر الإحكام (٢/ ٢٧٦).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/ ١٩٨).

(٣) في «أ»: وهو.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: الحجة.

(٦) في «أ»: فيلزم.

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «أ».



وقوع الإجماع؛ فإما أن ينسخ بنص قاطع من: كتاب، أو سنة<sup>(١)</sup>، أو بظاهر منهما أو بإجماع أو بقياس؛ ضرورة انحصار الأدلة الشرعية [فيها، وإن أراد البراءة الأصلية، فلك أن تدخلها في أقسام الأدلة الشرعية].

ثم كونها ناسخة، لا سبيل إلى كل واحد منها، ولا سبيل إلى انتساخ<sup>(٢)</sup> الحكم المجمع عليه. أما أنه لا يجوز انتساخه بالقاطع، وإلا يلزم انعقاد الإجماع على خلاف [القاطع]<sup>(٣)</sup>، وهو باطل، ولا سبيل إلى انتساخه بالظاهر؛ لضعفه وقوة الإجماع، ولا سبيل إلى انتساخه بالإجماع؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، ولا سبيل إلى انتساخه بالقياس؛ لعدم [صحة] [١٤٥ / ب] القياس، مع وجود الإجماع على مقتضى القياس، ولا سبيل إلى انتساخه بالبراءة الأصلية؛ لضعفها بقوة الإجماع، والإجماع الدال على أن البراءة الأصلية لا تكون ناسخة للحكم المجمع عليه. واعلم: أن هذه الدلالة قوية على الوجه الذي حررناه<sup>(٤)</sup>.

قال صاحب «التلخيص»: الإجماع الأول جاز أن يكون مبنياً على البراءة الأصلية، ثم يظفر أهل العصر الثاني بنصّ دال على نقيض<sup>(٥)</sup> الحكم الأول، أو ضده؛ فإنهم يحكمون بمقتضى النص<sup>(٦)</sup>؛ ويلزم من هذا نسخ الإجماع الأول.

واعلم: أن هذا السؤال<sup>(٧)</sup> هو الذي ذكره أبو الحسين البصرى فى «المعتمد» مع الجواب عنه، وقد<sup>(٨)</sup> نقلناهما.

لا يقال: يتصور انعقاد الإجماع فى زمانه؛ لأن الأمة معصومة؛ وهو خارج عن نفسه.

قوله: «إن كان الإجماع مطلقاً، استحال أن يفيد الحكم مؤقتاً». قلنا: ههنا قسم آخر، وهو أن يكون ذلك الإجماع مطلقاً، لا للمؤقت وضده، بل يسكت عن الأمرين،

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: الانتساخ.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب، ز»: حررناها.

(٥) فى «ب»: نقض.

(٦) فى «أ»: النسخ.

(٧) فى «أ»: السؤال الأول.

(٨) فى «ب»: قد.

ويكون الإجماع الثاني كاشفاً عن [الوقت] <sup>(١)</sup> [والغاية] <sup>(٢)</sup>؛ فلا يلزم <sup>(٣)</sup> من [عدم] <sup>(٤)</sup> إفادة الإجماع الأول له ألا يستفاد من الثاني، ويكون [الأولون] <sup>(٥)</sup> لم تخطر لهم الغاية، ولا ضدها.

قوله: «إذا أجمعوا بعد القياس، زال القياس؛ لزوال شرطه، فلا يكون نسخاً» - قلنا: هذا بعينه يلزم في النصوص؛ فإن من شرط اقتضاء النصوص الأحكام ألا يطراً <sup>(٦)</sup> عليها ناسخها، فإذا طراً الناسخ عليها، زالت لزوال شرطها؛ فلا نسخ حينئذ، بل لزومه في النصوص أولى؛ وذلك لأن النصوص يمكن أن يقال فيها: إن الله تعالى أرادها إلى هذه الغاية؛ فلا تعارض بين الناسخ والمنسوخ في نفس <sup>(٧)</sup> الأمر باعتبار الإرادة.

وأما القياس: فمبنى على الحكيم والمصالح؛ فالمصلحة <sup>(٨)</sup> إن كانت باقية، ثم حكّم الإجماع على خلافها، كان هذا تعارضاً <sup>(٩)</sup> ههنا، بخلاف النصوص؛ فالتعارض فيها بحسب الظاهر، وأما المصالح: فتعارضها <sup>(١٠)</sup> في نفس الأمر.

قوله: في القسم الأول: [«إن المنسوخ إما: بالكتاب، أو السنة، أو القياس» قلنا: سؤال] <sup>(١١)</sup> كون الإجماع لا ينسخ به مع أنه مختص <sup>(١٢)</sup> به مشكل؛ [لأنه في] <sup>(١٣)</sup> التخصيص لا بد له من مستند؛ لتعذر انعقاده [من] غير مستند؛ فكذلك في النسخ، ويكون ذلك المستند هو الناسخ، ولا يكون <sup>(١٤)</sup> في نفسه <sup>(١٥)</sup> باطلاً؛ لانعقاده بالناسخ،

(١) في «ب»: التوقيت.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»: ولا يلزم.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «أ، ب». والمثبت من النفاثس.

(٦) في «أ»: إذ لا يطراً.

(٧) في «ب»: فنفس.

(٨) في «أ»: فالمضادة، وفي «ب»: فالمتضادة. والمثبت من النفاثس.

(٩) في «أ»: تعارض.

(١٠) في «أ»: فتعارضهما.

(١١) المثبت من النفاثس.

(١٢) في «أ»: يختص.

(١٣) في «ب»: وذلك أن.

(١٤) في «أ»: ولا بد.

(١٥) في «أ»: نفسها.

وكلاهما تخصيص؛ فما الفرق؟!، وكون الناسخ أقوى لا يوجب إحالته كما تخصص (١) الإجماع [٤٦/أ] بالكتاب والسنة؛ [مع (أن)] (٢) الكتاب أقوى.

ثم نقول: هذا الحصر غير لازم؛ لاحتمال أن يتمسك الإجماع الثاني بغير ذلك الاستدلال، وذلك أن يستدل بنفي (٣) [خواص] الشيء على نفيه، أو ثبوت ملزوماته على ثبوته، أو يفرع على ما يقولونه بعد هذا من [الخلاف في] (٤) انعقاد الإجماع بالبحث [أو العصمة] (٥) أو يقول: الله حكم بأنه مهما حكمت [به]، فهو حكم (٦) ... إلى غير ذلك من المدارك، المختلف فيها على ما حكيتموها في آخر الكتاب؛ لأننا نقول: عدم الانعقاد في زمانه ﷺ فلعله متفق عليه بين العلماء ولا يوجد في كلام أحد منهم خلاف في هذه المسألة.

ودليله: أنه [إن] (٧) لم يكن قوله ﷺ مع أقوالهم، فهو قول بعض المؤمنين (٨)، وقول بعض المؤمنين ليس بحجة، وإن وجد أسندٌ ثبوت الحكم إلى قوله ﷺ؛ لاستقلاله (٩) بإفادة الحكم، وإذا وجد السبب المستقل بإفادة الحكم، ترتب عليه ثبوت الحكم جزماً، فاستحال (١٠) أن يكون لغيره مع وجوده مدخل في إفادة الحكم؛ فلا عبرة بقول غيره مع قوله ﷺ.

وأما ما تمسك به من الأحاديث المطلقة الدالة على عصمة أمته: فهي واجبة التقييد؛ لأن المدارك المقيدة للأحكام الشرعية في زمانه ﷺ في كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ.

والقياس: إن قلنا: إنه حجة، ويدل على ذلك: لو كان إجماع أمته في زمانه مدركا لرجع إليه أحد عند وقوع حادثة، ولنقل ذلك؛ كما نقل غيره من المدارك؛ وذلك لتوفر الدواعي على نقل الحجج الشرعية؛ وخصوصاً عند الاختلاف في الأحكام الشرعية،

(١) في «ب، ز»: يختص.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: بنفس.

(٤) سقط في «أ، ب». والمثبت من النفاثس.

(٥) سقط في «أ، ب». والمثبت من النفاثس.

(٦) في «ب»: حكى.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: الأمة المؤمنين.

(٩) في «أ»: لاستقاله.

(١٠) في «ب»: فالحال.

ولو جاز أن يكون [ذلك] <sup>(١)</sup> من المدارك الشرعية، ولم ينقل - لجاز أن يكون مدارك <sup>(٢)</sup> للأحكام <sup>(٣)</sup>، ولم ينقل، وكان أقل مراتبه أن ينقل بطريق الآحاد، أو ينقله موثوق به فى كتاب.

وأما قوله: الإجماع ينعقد فى جميع الأعصار بعده بدونه؛ فوجب أن ينعقد فى عصره بدونه بالقياس [عليه] <sup>(٤)</sup>.

قلنا: الفرق ما مر فى الدليل الدال على عدم اعتبار قولهم فى زمانه مع قوله، وبدون قوله ﷺ، [ثم] <sup>(٥)</sup> يطالب بالجامع <sup>(٦)</sup>، فإن لم يكن جامع بين الأصل والفرع، بطل القياس، وإن [كان] <sup>(٧)</sup>، عاد ذلك إلى إثبات الإجماع مع كونه قطعياً <sup>(٨)</sup>، أو راجحاً على القياس فى كونه مقديماً <sup>(٩)</sup> بالقياس، وهو فاسد؛ لأنه إثبات المقطوع بالمظنون، أو الراجح بالمرجوح، وهو فاسد.

[قوله: لا عبرة] <sup>(١٠)</sup> بقول غيره <sup>(١١)</sup> مع قوله ﷺ [١٤٦/ب] يشكل [عليه] <sup>(١٢)</sup> بأننا إنما <sup>(١٣)</sup> نستدل: بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

معناه: وجه دلالة الكتاب على الحكم، وبيان وجه دلالة السنة، وبيان وجه دلالة الإجماع؛ لاستفادة الحكم من كل واحد منها، ووجوه الدلالات <sup>(١٤)</sup> متغايرة.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: لنا مدلول.

(٣) فى «أ»: الأحكام.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: بالجميع.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «أ»: قطعاً.

(٩) فى «أ»: متقدماً.

(١٠) فى «ب، ز»: قوله: قولهم لا غيره.

(١١) سقط فى «أ».

(١٢) سقط فى الأصول. والمثبت من النفاثس.

(١٣) فى «ب»: بأننا قائما.

(١٤) فى «أ»: الدلالة.

فالحاصل: أن المطلوب الحاصل من كل واحد منها<sup>(١)</sup> غير المطلوب المستفاد من الآخر؛ لأن وجه دلالة الكتاب غير وجه دلالة السنة، وكذلك الدلائل العقلية؛ فيستحيل<sup>(٢)</sup> أن يُستفاد [من كل واحد]<sup>(٣)</sup> منها عين<sup>(٤)</sup> ما استفدنا من<sup>(٥)</sup> الآخر؛ لأن تحصيل<sup>(٦)</sup> الحاصل محال؛ فإننا إذا استفدنا حَدَثَ العالم من إمكان الذوات<sup>(٧)</sup> استحال أن نستفيده من [إمكان]<sup>(٨)</sup> الصفات بعد حصوله بالأول<sup>(٩)</sup> ضرورة<sup>(١٠)</sup>.

قوله: «ههنا<sup>(١١)</sup> قسم آخر». قلنا: تحرير هذا الكلام أن يقال: الإجماع الأول: إما أن يكون مقيدا للحكم بقيد الدوام، أو مقيدا للحكم بقيد التاقية، أو يكون مقيدا<sup>(١٢)</sup> للحكم الأعم من الدائم، والمؤقت:

فإن كان الأول، لا يكون الثاني ناسخا له، وإلا يلزم خطأ أحد الإجماعين؛ وهو باطل، وإن كان الثاني، فقد انتهى بنفسه؛ فلا نسخ، وإن كان الثالث، فالإجماع أن ينعقد مبينا غاية الأول المطلق، وحيث نقول: النسخ إن كان رفعا، فهذا ليس بنسخ، وإن كان بيانا، فالإجماع الثاني غاية الأول؛ فيكون نسخا بهذا التفسير.

أما قوله: «هذا بعينه يلزم في النصوص؛ فإن من [شرط]<sup>(١٣)</sup> [اقتضاء]<sup>(١٤)</sup> النصوص الأحكام ألا يطرأ<sup>(١٥)</sup> عليها نسخ».

قلنا: لا نسلم، وهذا مندفع غير لازم؛ فإن شرط صحة القياس عَدَمُ انعقاد الإجماع

(١) في «أ»: منها.

(٢) في «أ»: مما يستحيل.

(٣) سقط في «ب، ز».

(٤) في «أ»: غير.

(٥) في «أ»: به.

(٦) في «أ»: لا تحصيل.

(٧) في «أ»: الدواب.

(٨) سقط في «أ».

(٩) في «أ»: الأول.

(١٠) في «ب»: بالضرورة.

(١١) في «ب، ز»: هنا.

(١٢) في «ب»: مقيدا.

(١٣) سقط في «أ».

(١٤) سقط في «ب».

(١٥) في «أ»: لا يظهر.

على نقض الحكم في الفرع أو ضده، فإذا انعقد<sup>(١)</sup> الإجماع على ذلك، زال شرط صحة القياس؛ فتزول صحة القياس؛ لزوال شرطه، وليس شرط صحة النص عدم الناسخ؛ لأن النص صحيح بعد طريان الناسخ؛ فعلم اندفاعه، وأنه غير لازم.

وأما<sup>(٢)</sup> قوله: «كون الإجماع [لا]<sup>(٣)</sup> ينسخ به، مع أنه تخصص به - مشكل».

قلنا: لا يخصص<sup>(٤)</sup> وهذا لأن التخصص واقع بالإجماع، وفرق بين وقوع التخصص بالإجماع وبين كون الإجماع مختصاً.

مثال التخصص أن يقول: قوله ﷺ: «هَاتُوا رُبْعَ عَشْرِ أَمْوَالِكُمْ»<sup>(٥)</sup> خص عنه ثياب البذلة بالإجماع.

ومعناه: أن هذه الصورة غير مرادة من هذا الحديث المذكور، إجماعاً؛ لأن الزكاة غير واجبة فيها [١٤٧/أ] بالإجماع، ولو كانت مرادة من الحديث، لوجبت<sup>(٦)</sup> فيها الزكاة قطعاً، واللازم [باطل]<sup>(٧)</sup>، وإنما يثبت عدم إرادتها منه دفعاً للضرر عن المالك؛ لمكان المناسبة. هذا المعنى موجود في الحلبي المباح؛ فيلزم من التخصص ثمة<sup>(٨)</sup> التخصص ههنا<sup>(٩)</sup>، فقد تبين<sup>(١٠)</sup> أن الإجماع لا يخصص، بل موضع الإجماع مظنة للتخصص، على ما بيناه، لا أن الإجماع مختص، والمخصصات منحصرة في المتصلة والمنفصلة.

والمتصلة أربعة: الاستثناء، والصفة، والغاية، والشرط. والمنفصلة أربعة<sup>(١١)</sup>: العقل، والحس، والسمع (القطعي، والظني)<sup>(١٢)</sup> وليس الإجماع واحداً من الثمانية.

(١) في وأه: اندفع.

(٢) في وأه: أما.

(٣) سقط في وأه.

(٤) في وأه: لا تخصص.

(٥) أخرجه أبو داود (١٥٧٤) والترمذي (٦٢٠) والنسائي (٣٧/٥) وابن ماجه (١٧٩٠).

(٦) في وأه: لوجب.

(٧) سقط في وأه.

(٨) في وأه: به.

(٩) في وأه: هنا.

(١٠) في وأه: بين.

(١١) في وب، زه: أربع.

(١٢) في وب، زه: القطعي الظني.

واعلم: أن حاصل كلامه يعود<sup>(١)</sup> إلى أن الإجماع يُخصَّص به؛ فوجب أن يُنسخ به قياساً عليه؛ وذلك لأن كل واحد منهما تخصيص، وإلا فما الفرق؟! وهذا فاسد جداً؛ إذ لا وجود للحكم في المقيس عليه؛ لما بينا أن الإجماع لا يخصص<sup>(٢)</sup>، والفرق المشهور من كون النسخ إبطالاً دون التخصيص يدفعه مع تسليم صحة الأصل جدلاً.

وأما قوله: «الحصر غير لازم؛ [لاحتمال]<sup>(٣)</sup> أن يتمسك بالإجماع الثاني بغير<sup>(٤)</sup> ما يتمسك به الأول...» إلى آخره.

فاعلم: أن التمسك بوجود الملزوم لا يجديه نفعاً، بل [لا]<sup>(٥)</sup> تتصور [إفادته]<sup>(٦)</sup> الحكم، إلا إذا ثبتت ملزوميته ووقع الملزوم، أو عدم اللازم؛ بدليل من الأدلة الشرعية؛ وهو: إما الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، أو الاستصحاب، ومتى لم يكن دليلاً كذلك، كان من المحال أن يفيد حكماً شرعياً، إلا الدليل الشرعي، ويعرف ذلك من له دُرْبَةٌ في العلوم النظرية.

وقوله: «الإجماع يتمسك بغير ما يتمسك به الأول من المدارك». قلنا: قد دلَّ الدليل على بطلان تلك<sup>(٧)</sup> المدارك، ولا يتصور<sup>(٨)</sup> انعقاد الإجماع عن مدرك [بالظن]. والعجب من هذا المعترض<sup>(٩)</sup>؛ وهو أنه يدعى أن الإجماع قاطع، ومع ذلك انعقاد الإجماع عن مدرك [بالظن]<sup>(١٠)</sup> باطل؛ فقد تبين فسَادُ جميع ما ذكره.

واعلم: أنه [إذا]<sup>(١١)</sup> ثبت عصمة المجمعين على<sup>(١٢)</sup> نوع، فيلزم من ذلك الخطأ عند تعارض إجماعين، وقد<sup>(١٣)</sup> صح أن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، ولكن الشأن

(١) في ز: يعول.

(٢) في «ب، ز»: مخصص.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ب»: غير.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: لإفادة.

(٧) في «أ»: ذلك.

(٨) في «أ»: فلا يتصور.

(٩) في «أ»: المضرب.

(١٠) سقط في «ب».

(١١) سقط في «أ».

(١٢) في «أ»: عن.

(١٣) في «ب، ز»: فقد.

[فيه] (١)، أن يتأمل الناظر في أدلة الإجماع؛ أنه هل بنى هذا النوع من الخطأ عن الجمعين، أم لا؟. والخلاف في كون الإجماع ناسخاً - واقع (٢) وكذلك في كونه منسوخاً، (والله أعلم).

\* \* \*

### المسألة الخامسة: في كون القياس منسوخاً وناسخاً

قال المصنف - رحمه الله -: أمّا: كونه منسوخاً - فنقول: نسخ القياس: إمّا أن يكون في زمان حياة الرسول - ﷺ - أو بعد وفاته: فإن كان حال حياته: فلا يمنع رفعه بالنص، أو بالإجماع، أو بالقياس: أمّا بالنص: فبأن ينص الرسول - ﷺ - في الفرع، على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس، بعد استقرار التعبد بالقياس.

وأما بالإجماع: فلأنه إذا اختلفت الأمة على قولين قياساً، ثم أجمعوا على أحد القولين -: كان إجماعهم على أحد القولين - رافعاً لحكم القياس الذي اقتضاه القول الآخر.

وأما بالقياس: فبأن ينص في صورة على خلاف ذلك الحكم، ويجعله معللاً بعلة موجودة في ذلك الفرع، وتكون أماراً عليتها أقوى من أماره عليه الوصف للحكم الأول في الأصل الأول، ويكون كل ذلك - بعد استقرار التعبد بالقياس الأول.

وأما بعد وفاة الرسول - ﷺ -: فإنه يجوز نسخه في المعنى؛ وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً في اللفظ:

أمّا بالنص: فكما إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص، ثم لم يظفر بشيء أصلاً، ثم اجتهد؛ فحرم شيئاً بقياس، ثم ظفر بعد ذلك بنص، أو إجماع، أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه.

فإن قلنا: «كلُّ مجتهدٍ مُصيبٌ» - كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم القياس الأول؛ لكنّه لا يُسمّى ناسخاً؛ لأنّ القياس إنّما يكون معمولاً به بشرط ألا يعارضه شيء من ذلك.

(١) سقط في د.ب.

(٢) في د.أ: رافع.



وإن قلنا: «المُصِيبُ وَاحِدٌ» - لَمْ يَكُنْ الْقِيَّاسُ الْأَوَّلُ مُتَعَبِّدًا بِهِ؛ فَلَمْ يَكُنْ النَّصُّ الَّذِي وَجَدَهُ آخِرًا نَاسِخًا لِذَلِكَ الْقِيَّاسِ. وَأَمَّا كَوْنُ الْقِيَّاسِ نَاسِخًا فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَنْسَخَ كِتَابِيًّا؛ أَوْ سُنَّةً، أَوْ إِجْمَاعًا، أَوْ قِيَاسًا؛ وَالْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ: بَاطِلَةٌ بِالْإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا الرَّابِعُ وَهُوَ كَوْنُهُ نَاسِخًا لِقِيَاسٍ آخَرَ: فَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله عليه - [١٤٧/ب]: «المسألة الخامسة: في كون القياس منسوخا وناسخا....» إلى آخرها.

قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الأصوليين اختلفوا في كون القياس منسوخاً: (١) فالمنقول (٢) عن القاضي عبد الجبار في أحد قوليهِ: أنه لا يجوز؛ وهو المنقول عن الحنابلة. وذهب (٣) أبو الحسين (٤) إلى تجويزه، وفصل بين أن يكون [فى] (٥) زمن حياته - ﷺ - أو بعد وفاته.

واختياره قريب من اختيار المصنف؛ وذلك لأنه ساق كلامه في التقسيم المذكور بكماله، واختياره هو (٦) بعينه اختيار المصنف، إلا أنه قال:

اعلم: أن القياس المتعلق بالأمارات (٧) إذا نسخ، فإما: أن ينسخ بكتاب (٨)، أو سنة، أو إجماع، والقياس المنسوخ به إما: أن يكون في حال حياة رسول الله - ﷺ - أو بعد وفاته: فإن كان في حال حياته (٩)، لا يمتنع رفعه بالنص، والقياس. ولم يتعرض للإجماع (١٠) في حال حياته. وإن كان بعد وفاته، فيمتنع رفعه بكتاب، أو سنة

(١) تنظر المسألة في: الإحكام للآمدى ٣/ ١٤٨ - ١٤٩، المستصفى للغزالي ١/ ١٢٦، الإبهاج ١/

٢٥٤، نهاية السؤل ٢/ ٥٨٩، شرح العضد ٢/ ١٩٩ جمع الجوامع ٢/ ٨١، الآيات البيئات ٣/

(٢) فى «أ»: فالمنصوص.

(٣) فى «ب»: فذهب.

(٤) ينظر: المعتمد (٢/ ٤٠٣).

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: وهو.

(٧) فى «أ»: بالأزمان.

(٨) فى «أ»: بقياس.

(٩) فى «أ»: حياة رسول الله ﷺ.

(١٠) فى «أ»: إلى الإجماع.

الكاشف عن المحصول ..... وساق<sup>(١)</sup> الكلام بعد وفاته، كما ساقه المصنف من غير فرق، واختيار المصنف بعينه هو اختياره، إلا ما ذكرناه<sup>(٢)</sup>.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: إن كانت العلة منصوصة، فينسخ القياس بنص، وقياس، فلو ذهب ذاهباً بعد النبي - ﷺ - لعدم الاطلاع على ناسخه بعد البحث عنه؛ فإنه - وإن كان متعبداً بما أوجبه ظنه - فرفع حكمه [في حقه بعد] اطلاعه على النسخ لا يكون نسخاً متجدداً، بل بين أنه كان منسوخاً، وإن كانت العلة [الجامعة] مستنبطة بنظر المجتهد<sup>(٤)</sup>، فيرفع حكمه<sup>(٥)</sup> إذا وجد دليلاً راجحاً عليه، ولا يكون نسخاً على قولنا: النسخ رفع حكم خطاب، وإن كان مشاركاً للنسخ في رفع الحكم، وقطع استمراره؛ سواء قلنا: كل مجتهد [مصيب]<sup>(٦)</sup> أم لا<sup>(٧)</sup>. وأما كون القياس ناسخاً فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

ثالثها: الفرق بين [القياس] الجلي والخفي؛ وهو قول ابن القاسم الأنماطي<sup>(٨)</sup> من الشافعية. نقلها صاحب «الإحكام»، واختار جواز النسخ به في العلة المنصوصة؛ لأنه في معنى النص، وغير المنصوصة، وهو قطعي؛ كقياس الأمة على العبد في التقويم في العتق؛ فإنه يمنع من ثبوت حكم نص آخر، أو قياس<sup>(٩)</sup> آخر؛ وليس<sup>(١٠)</sup> بنسخ، على القول بتفسير النسخ بالخطاب، وإن كان ظنياً؛ فيمتنع أن يكون ناسخاً للنص والإجماع.

تنبيهان: الأول: سبق أن الإجماع لا يتعقد في زمنه ﷺ. وذكر المصنف في هذه المسألة ما يدل على انعقاده في زمن [١٤٨/أ] حياته ﷺ وهو سهو من المصنف.

(١) في «ب»: وساق.

(٢) في «أ»: إلا فيما ذكرناه.

(٣) ينظر: الإحكام (٣/١٤٨، ١٤٩).

(٤) في «ب»: فيجتهد.

(٥) في «أ»: مع حكمه.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: أو لا.

(٨) أبو القاسم عثمان بن سعيد بن بشار الأنماطي البغدادي الأحول، أخذ الفقه عن المزني والربيع، وعليه تفقه ابن سريج والإصطخري، وابن خيران، ومنصور التميمي، وابن الروكيل، وهذه الطبقة العليا. نقل عنه الرافعي في مواضع. ومات سنة ٢٨٨هـ. انظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/ ٨٠، تاريخ بغداد ١١/ ٢٩٢، وفيات الأعيان ٢/ ٤٠٦.

(٩) في «ب»: وقياس.

(١٠) في «ب»: فليس.

وذكر أبو الحسين هذا الفصل - كما نقلناه عنه - وليس في كلامه ما يدل على ذلك، وربما وَهَمَ [من] <sup>(١)</sup> قول أبي الحسين: لو انتسخ في حياته، فيما أن ينسخ؛ بكتاب، أو سنة أو إجماع، أو قياس، لا سبيل إلى انتساخه بكتاب، ولا سنة، ولا قياس؛ فذكر <sup>(٢)</sup> الإجماع في التقسيم العقلي، وهو لا يدل على الوقوع؛ فإن المنفصلة لا يستدعى صدقها وقوع [جميع] <sup>(٣)</sup> أجزائها؛ على ما بينا في المنطق، ثم نذكر ما يدلُّ على وقوع جميع أجزائها؛ فلا يرد هذا الإشكالُ [إلا] <sup>(٤)</sup> على صاحب «المعتمد».

قال صاحب «الحاصل» <sup>(٥)</sup>: «في هذا إشكال»، ولم يصرح بالإشكال، واختصر كلام المصنف - رحمه الله تعالى -.

الثاني: قول المصنف - رحمه الله -: «إنه إذا اجتهد مجتهد، فلم يظفر بنص، وظفر بقياس [وعمل بالقياس] <sup>(٦)</sup>، ثم ظفر بالنص - فإن قلنا: المصيب <sup>(٧)</sup> واحد، لم يكن القياس [الأول] <sup>(٨)</sup> متعبداً به فلم يكن [النص] الذى وجدته ناسخاً له؛ وإلا كان ناسخاً».

اعلم: أن تقرير هذا الكلام: أنا إذا قلنا: المصيب واحد، كان حكم الله - تعالى - في المسائل الاجتهادية واحداً في نفس الأمر، ولم يكن الحكم مانعاً لاجتهاده، فإذا ظفر بالنص بعد <sup>(٩)</sup> وجدان القياس أولاً، تبين أن حكم الله - تعالى <sup>(١٠)</sup> - في نفس الأمر، ما دل عليه القياس، وهو متعبد في نفس الأمر بالعمل دون القياس، وأن الذى عمل به أولاً <sup>(١١)</sup> لم يفد حكم الله في نفس الأمر، ولم يكن متعبداً به؛ فالنص إذن لا ينسخ الحكم الثابت في نفس الأمر؛ فلا يكون نسخاً.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: فذكروا.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) ينظر الحاصل (٦٤٤/٢).

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «أ»: المصنف.

(٨) المثبت من الحصول.

(٩) في «أ»: بعده.

(١٠) في «أ»: الحكم لله تعالى.

(١١) في «أ»: أولى.

وإن قلنا: كل مجتهد مصيب [والأحكام] (١) تتبع (٢) الاجتهاد - فالحكم الثابت بالقياس أولاً حكم الله - تعالى - وهو متعبد بذلك، [ويكون] (٣) النص ناسخاً [له] (٤).

والحاصل: أن نسخ الحكم الشرعي يستدعي ثبوته في نفس الأمر لا بحسب ظن المجتهد؛ فما لا ثبوت له في نفس الأمر، استحال نسخه، سواء كان النسخ رفعاً أو بياناً. لا يقال: إن قلنا: المصيب واحد، فاجتهد مكلف بما غلب على ظنه، وكذا من قلده.

قوله: «نسخ السنة بالقياس لا يجوز إجماعاً». [قلنا] (٥): كيف يتصور الإجماع مع أن العلماء اختلفوا في تقديم القياس على خير الواحد؟!، فعلى القول بتقدمه لا يبعد (٦) [أن يتصور] (٧) النسخ بأن يستقر التعبد بخير الواحد، ثم ينص الشارع في زمن النبوة على حكم عليه يقتضى ضد مقتضى الخبر.

لأننا نقول: لا نزاع أن كل مجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه؛ ولا يلزم من ذلك أن يكون الحكم المظنون هو حكم الله في نفس الأمر، إلا على قولنا: «كل مجتهد [١٤٨/ب] مصيب».

وأما (٨) منع تصور الإجماع للمستند الذي ذكره - ففاسد؛ لأنه إن كان واقعاً، لا يرتفع (٩) بما ذكره، وإن لم يكن واقعاً، فطريقه نقل الخلاف عن [عدل] (١٠) يوثق بنقله. وأما (١١) الفرض المذكور، وهو تنصيب الشارع على علة الحكم إن وجد (١٢)، فالناسخ (١٣) النص لا القياس، والله أعلم.

\* \* \*

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: يمنع.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ب»: لا يعد.

(٧) المثبت من النفائس.

(٨) في «ب»: وإنما.

(٩) في «أ»: فلا يرتفع.

(١٠) سقط في «أ».

(١١) في «ب»: فأنما.

(١٢) في «أ»: وجدنا.

(١٣) في «أ»: الناسخ.

## المسألة السادسة: في كون الفحوى منسوخاً وناسخاً

قال المصنف - رحمه الله - : أما: كونه منسوخاً: فقد اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معاً.

وأما نسخ الأصل وحده: فإنه يقتضى نسخ الفحوى؛ لأن الفحوى تبع الأصل؛ وإذا زال المتبوع - زال التابع لا محالة.

وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل: فاختيار أبي الحسين - رحمه الله - : أنه لا يجوز؛ قال: لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا ويتقضى الغرض؛ لأنه إذا حرم علينا التأفف - على سبيل الإعظام للأبوين - كانت إباحة ضربيهما نقضاً للغرض.

وأما كونه ناسخاً: فمتفق عليه: لأن دلالاته: إن كانت لفظية - فلا كلام، وإن كانت عقلية - فهي يقينية فتقتضى النسخ لا محالة، والله أعلم.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اتفقوا على جواز نسخ الفحوى<sup>(٢)</sup>، [وعلى جواز نسخ حكمه]<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر: الإحكام (١/١٥١).

(٢) أما الفحوى، وهو مفهوم الموافقة، فيجوز النسخ به، وقد ادعى المصنف، والآمدى الاتفاق عليه، وجرى عليه بعض شروح «المنهاج» وفي هذا يقول المصنف: لأن دلالاته إن كانت لفظية فلا كلام، وإن كانت عقلية فهي يقينية؛ فتقتضى النسخ لا محالة. نعم قال الأسنوى فى شرح «المنهاج»: وفيما قاله الإمام نظر؛ لأن النسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً، ويجب عما قاله الأسنوى؛ بأن كون الدلالة عقلية لا يمنع من كونها طريقاً شرعياً؛ إذ معنى كون الدلالة عقلية أن العقل له مدخل فيها؛ لأنها من قبيل دلالة الالتزام وأن النزاع فى كونها لفظية، أو عقلية خلاف لفظي. فالذى ينظر إلى أن اللفظ باعتبار وضعه للمعنى الملزوم دال على اللازم يجعلها لفظية وسمها كذلك. ومن نظر إلى أن هذه الدلالة لا بد فيها من انتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم - وهذا أمر عقلي - سمها عقلية، فلا خلاف إلا فى التسمية؛ لأن كلاماً من دلالة اللفظ والانتقال متحقق، والخلاف فى وجهة النظر من أجل التسمية فقط. هذا خلاصة ما قاله الآمدى، والمصنف من الاتفاق على جواز النسخ بالفحوى. وقال الجلال المحلى فى شرحه على «جمع الجوامع» بعد نقل الاتفاق المتقدم ما نصه: وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى - كما قال المصنف - المنع به، يعنى المنع من النسخ به؛ بناء على أنه قياس، وأن القياس لا يكون ناسخاً. ا.هـ.

وقال فى «مسلم الثبوت»: ونقل أبو إسحاق الشيرازى، وابن السمعاني الخلاف، قال شارحه: كذا فى كتب الشافعية. والتحقيق فيه أنه إن كانت الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له؛ =

= بأن يقول الواضع: وضعت هيئة تركيب لإفادة حكم المنطوق، وما هو مشارك له في المناط من غير نظر ورأى، فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً؛ لكونه مدلولاً للكلام الشارع كالمنطوق، وإن لم يكن الكلام موضوعاً له، وإنما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم، كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً، فينبغي أن يكون حكمه كحكم القياس فى الناسخية والمنسوخية، فإن جاز هناك جاز ههنا وإلا فلا، وكذا الحال فى بقاء حكم أحدهما دون الآخر. اهـ.

قال بعض محققى الحنفية: وهذا يوافق ما قاله الشافعية فى كتبهم؛ لأن من نقل الخلاف، وحكى منع النسخ به بناء على أنه قياس، وليس هذا من التحقيق فى شىء، بل التحقيق: أن هناك فرقاً بين ما يسميه الحنفية: دلالة النص، والشافعية: مفهوم موافقة وفحوى، وبين القياس، فإن العلة فى الأول مفهومة لغةً، ويفهمها المجتهد وغير المجتهد، بخلاف القياس؛

فإن فهم العلة فيه خاصٌ بالمجتهد، والذى سمي دلالة النص - عند الحنفية - أو مفهوم الموافقة، والفحوى - عند الشافعية - قياساً. وإن قال: إن الحكم إنما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم، لكنه يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكرنا فى العلة؛ فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان النزاع فى التسمية فقط؛ وبذلك تعلم أن الحق ما قاله المصنف والآمدى فى «الإحكام».

ألا ترى: أن جمهور العلماء قالوا: إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الأصل، وإن تنازعا فى أن هذا نسخ أو ليس بنسخ فأنت ترى اتفاق الكل على أنه إذا نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع، وإنما الخلاف فى كونه نسخاً، أو ليس بنسخ فقط.

وأما الفحوى: وأصله الذى هو المنطوق فقد اتضح أن المختار أو الحق؛ أنه يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر. فكيف يمكن لأحد أن يجعله قياساً من كل وجه، وينى على ذلك منع النسخ بها؟. وأما ما قد قيل من أن حكم الفرع يبقى عند انتساح حكم الأصل، ونسب للحنفية - فهو خطأ؛ لأن الحنفية صرحوا بأن النص المنسوخ لا يجوز القياس عليه؛ ولهذا جعلوا من شروط القياس ألا يكون حكم الأصل منسوخاً، فكان من لوازم نسخ حكم الأصل نسخ حكم الفرع فيما هو قياس يختص الوقوف على علته بالمجتهد، بخلاف مفهوم الموافقة، أو الفحوى، أو دلالة النص. هذا خلاصة ما قاله هذا المحقق الفاضل. وبه يعلم أن النسخ بالفحوى محل وفاق. ولو سلم النزاع فهو نزاع ضعيف لقيامه على كون الفحوى قياساً. وهو مبنى غير صحيح؛ لما علم من أن الخلاف فى كون دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية أو قياسية خلاف لفظى لا حقيقى.

وأما النسخ بمفهوم المخالفة: فقال ابن السمعاني: لا يجوز النسخ به لضعفه عن مقاومة النص، يعنى: عن معارضته. ولا بد للنسخ من المعارضة، وذهب إليه صاحب «جمع الجوامع» وصاحب «لب الأصول» وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى - كما قال الجلال المحلى أيضاً -: الصحيح الجواز؛ لأنه فى معنى النطق.

أقول: وفيما ذهب إليه الشيرازى نظراً؛ لأنه إن أراد بقوله: «أنه فى معنى النطق»؛ أنه فى معناه =

الكلام فى الناسخ والنسخ ..... ٣١٣  
[وإنما اختلفوا فى جواز نَسْخِ الفحوى] (١) دون أصله، وجواز نسخ الأصل (٢) دون  
فحواه؛ غير أن الأكثر على أن نَسْخَ الأصل يفيد نَسْخَ الفحوى؛ [لأن الفحوى تابع  
للأصل، ولا يتصور بقاء التابع بدون المتبوع.

وأما نَسْخَ الفَحْوَى] (٣) دون الأصل: فقد تردد فيه قولُ [القاضى] (٤) عبد الجبار،  
فمنعه مرة، وجوزه أخرى، ووافقه على المنع أبو الحسين البصرى؛ لأن مصيراً منهما إلى  
أن تحريم التأفيف [إنما] كان إعظماً للوالدين، وإباحة الضرب نقض الغرض. واختار  
صاحب «الإحكام» أن تحريم الضرب: إما أن يكون ثابتاً بطريق القياس، أو بدلالة  
لفظية:

فإن كان الأول، وجب أن يكون رفع حكم الأصل موجِباً رفع حكم الفرع؛  
لاستحالة بقاء الفرع دون الأصل، وإن لم يسم (٥) ذلك نسخاً، وإن (٦) رفع حكم الفرع

---

= من حيث القصد والإرادة - فمسلم، ولا يفيد؛ لأن هذا لا ينافى ضعفه عن معارضة النص؛  
كما قال المانعون.

أما إن أراد أنه فى معناه من حيث القوة - فممنوع للاتفاق على حجية المنطوق، والاختلاف فى  
حجية المفهوم المخالف، والمتفق عليه أقوى من المختلف فيه قطعاً. والذى نراه حقاً هو ما ذهب  
إليه المانعون من عدم جواز النسخ به فإن قيل: لِمَ رجحتم فى مبحث التخصيص بالمفهوم  
جوازه بمفهوم المخالفة، ورجحتم هنا عدم جواز النسخ به، مع أن كلاً من التخصيص والنسخ،  
لا بد فيه من المعارضة؟.

فالجواب: لأن التخصيص فيه إعمال للدليلين، فلم يشترطوا فيه التعادل بينهما، بل اكتفى فيه  
بكون المفهوم دليلاً شرعياً. بخلاف النسخ فإن فيه إبطالاً لأحدهما، فكان فيه ضرورياً. ينظر نص  
كلام شيخنا الحفراوى فى المفهوم والمنطوق. وينظر سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ٥٩٩/٢ -  
٦٠٠، والجلال المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٥٨/٣.

(٣) المثبت من الإحكام.

(١) سقط فى «ب».

(٢) تنظر المسألة فى: البرهان ١٣١٣/٢، الإبهاج ٢٥٧/١، نهاية السؤل ٦١١/٢، التبصرة  
(٢٧٥)، العدة ٨٢٠/٣، الإحكام للآمدى ١٥٢/٣ (١٦)، شرح الكوكب ٥٧٣/٣،  
الوصول لابن برهان (٥٧/٢ - ٦٠)، المسودة (٢١٣ و ٢٢٠)، وجمع الجوامع ٨٩/٢، التحرير  
٣٩٥ فواتح الرحموت ٨٦/٢، الروضة ص ٤٦.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) المثبت من الإحكام.

(٥) فى «أ»: تفيد، وفى «ب»: يستمر.

(٦) فى «ب»: فإن.

لا يوجب رفع حكم الأصل؛ [لأنه<sup>(١)</sup>] لا يلزم من رفع التابع رفع<sup>(٢)</sup> المتبوع. وإن<sup>(٣)</sup> كان الثاني، فدلالة اللفظ على تحريم التأفف صريحة على تحريم الضرب، إلزامية<sup>(٤)</sup>؛ فهما دالتان<sup>(٥)</sup> مختلفتان؛ فلا يلزم من رفع حكم [إحدى<sup>(٦)</sup>] الدالتين رَفْعُ حكم الأخرى.

هذا ما قاله صاحب «الإحكام»، وهو أن نَسْخُ أصل الحكم في القياس - هل يستلزم نسخه في الفرع؟ فيه خلاف.

واختيار<sup>(٧)</sup> صاحب «الإحكام» أن حكم الفرع لا يبقى مع ارتفاع حكم الأصل. وقال ابن الحاجب: المختار: جَوَّازُ نَسْخِ أصل الفحوى دونه، وامتناع نسخ الفحوى دون أصله، ومنهم من جوزهما<sup>(٨)</sup>، ومنهم من منعهما<sup>(٩)</sup>.

لنا: أن جواز<sup>(١٠)</sup> التأفف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب، وأن بقاء تحريم التأفف يستلزم تحريم الضرب؛ وإلا لم يكن معلوماً منه للمانع. العجزى مانع<sup>(١١)</sup> ويرتفع بارتفاع المتبوع<sup>(١٢)</sup>. وأجيب: [بأنه<sup>(١٣)</sup>] تابع للدلالة لا للحكم، والدلالة باقية<sup>(١٤)</sup> لجوازهما؛ فلا يلزم من رفع<sup>(١٥)</sup> [حكم<sup>(١٦)</sup>] إحداهما<sup>(١٧)</sup> رفع حكم الأخرى. أجيب: إذا لم يكن سبيلهما<sup>(١٨)</sup>.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: رفع حكم.

(٣) في «أ»: فإن.

(٤) في «أ»: إلزامية.

(٥) في «أ»: دليلان.

(٦) في «أ»: أحد، وسقط في «ب».

(٧) في «أ»: واختار.

(٨) في الأصول: جوزها الصواب ما أثبتناه.

(٩) في الأصول: منعها والصواب ما أثبتناه.

(١٠) في «أ»: جوازنا.

(١١) في «أ»: الفحوى تابع.

(١٢) في «أ»: المشرع.

(١٣) سقط في «أ».

(١٤) في «ب»: نافية.

(١٥) في «أ»: الشرع.

(١٦) سقط في «أ».

(١٧) في «ب»: أحدهما.

(١٨) في «ب»: سبيلها.



واعلم: أنه لا بد من التقسيم؛ وهو: تحريم الضرب، هل هو ثابت بالقياس، أو بدلالة لفظية ولا بد من التفريع على أن حُكِمَ الأصل، [هل] <sup>(١)</sup> يستلزم [نسخ] <sup>(٢)</sup> الفرع على قولنا: إنه ثابت بطريق القياس [١٤٩ / أ]، وعند ذلك: يتجه المنعُ على كلام من أطلق، ولم يفصل.

وأما قول المصنف: «أما كونه ناسخاً، فمتفق عليه؛ لأنه إن كانت عقلية، فهي أجنبية، ففتتضى <sup>(٣)</sup> النسخ»؛ [فيه] <sup>(٤)</sup> نظر؛ وذلك لأنه إن كان مراده: أن مثل هذا القياس يفيد اليقين والقطع - فهو محل النزاع، ويتجه المنع، وإن كان مراده من الأقيسة الجلية؛ فهو كذلك، ويتفرع على الخلاف المذكور في أن القياس: هل يَكُونُ ناسِخاً أم لا؟ [والله أعلم بالصواب].

\* \* \*

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: فيفتضى.

(٤) سقط في «أ».

### الْقِسْمُ الثَّالِثُ

فِيمَا ظَنَّ أَنَّهُ نَاسِخٌ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ

قال المصنف - رحمه الله - : وفيه مسائل: المسألة الأولى:

اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ: عَلَى أَنَّ زِيَادَةَ عِبَادَةٍ عَلَى الْعِبَادَاتِ - لَا يَكُونُ نَسْخًا لِلْعِبَادَاتِ، وَلَا زِيَادَةَ صَلَاةٍ عَلَى الصَّلَوَاتِ.

وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس - نسخًا؛ لقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ لأنه يجعل ما كان وسطى غير وسطى.

فَقِيلَ لَهُمْ: يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ زِيَادَةُ عِبَادَةٍ عَلَى آخِرِ الْعِبَادَاتِ - نَسْخًا؛ لِأَنَّهُ يَجْعَلُ الْعِبَادَةَ الْأَخِيرَةَ غَيْرَ أَخِيرَةٍ؛ وَلَوْ كَانَ عَدَدُ كُلِّ الْوَأَجِبَاتِ - قَبْلَ الزِّيَادَةِ عَشْرَةً: فَبَعْدَ الزِّيَادَةِ لَا يَبْقَى ذَلِكَ؛ فَيَكُونُ نَسْخًا.

أَمَّا الزِّيَادَةُ الَّتِي لَا تَكُونُ كَذَلِكَ - فَقَدْ اِخْتَلَفُوا فِيهَا: فَمَذَهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : أَنَّهَا لَيْسَتْ نَسْخًا؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عَلِيٍّ، وَأَبِي هَاشِمٍ. وَقَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ: إِنَّهَا نَسْخٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ، وَنَذَرَ فِيهِ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ النَّصَّ: إِنْ أَفَادَ مِنْ جِهَةٍ دَلِيلَ الْخِطَابِ، أَوْ الشَّرْطِ - خِلَافَ مَا أَفَادَتْهُ الزِّيَادَةُ - كَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًا؛ وَإِلَّا - فَلَا.

وَتَانِيهِمَا: قَوْلُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ: إِنْ كَانَتْ الزِّيَادَةُ قَدْ غَيَّرَتْ الْمَزِيدَ عَلَيْهِ تَغْيِيرًا شَدِيدًا؛ حَتَّى صَارَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ: لَوْ فُعِلَ بَعْدَ الزِّيَادَةِ - عَلَى حَدِّ مَا كَانَ يُفْعَلُ قَبْلَهَا - كَانَ وَجُودُهُ كَعَدَمِهِ، وَوَجِبَ اسْتِنَافُهُ - : فَإِنَّهُ يَكُونُ نَسْخًا؛ نَحْوُ: زِيَادَةِ رُكْعَةٍ عَلَى رُكْعَتَيْنِ.

وَإِنْ كَانَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ: لَوْ فُعِلَ - عَلَى حَدِّ مَا كَانَ يُفْعَلُ قَبْلَ الزِّيَادَةِ - صَحَّ فِعْلُهُ،

وَاعْتَدَّ بِهِ، وَلَمْ يَلْزَمْ اسْتِنْفَافُ فِعْلِهِ؛ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ يَضُمَّ إِلَيْهِ غَيْرَهُ - : لَمْ يَكُنْ نَسْخًا؛  
نَحْوًا: زِيَادَةُ التَّغْرِيبِ عَلَى الْجُلْدِ، وَزِيَادَةُ عِشْرِينَ عَلَى حَدِّ الْقَدْفِ.

وَاعْلَمُ: أَنَّ لِأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - طَرِيقَةً فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ هِيَ أَحْسَنُ  
مِنْ كُلِّ مَا قِيلَ فِيهَا؛ فَقَالَ:

النَّظَرُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَتَعَلَّقُ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ - هَلْ تَقْتَضِي زَوَالَ أَمْرٍ، أَمْ لَا؟:

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ يَقْتَضِيهِ؛ لِأَنَّ إِثْبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ - لَا أَقْلَ مِنْ أَنْ يَقْتَضِيَ زَوَالَ عَدَمِهِ الَّذِي  
كَانَ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ هَذِهِ الْإِزَالَةَ - هَلْ تُسَمَّى نَسْخًا؟:

وَالْحَقُّ: أَنَّ الَّذِي يَزُولُ بِسَبَبِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ: إِنْ كَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا، وَكَانَتِ الزِّيَادَةُ  
مُتْرَاحِيَةً عَنْهُ - سُمِّيَتْ تِلْكَ الْإِزَالَةَ نَسْخًا.

وَإِنْ كَانَ حُكْمًا عَقْلِيًّا، وَهُوَ: «الْبَرَاءَةُ الْأَصْلِيَّةُ» لَمْ تُسَمَّ تِلْكَ الْإِزَالَةَ نَسْخًا.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ هَلْ تَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ، بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ، أَمْ لَا؟:

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ إِنْ كَانَ الزَّائِلُ حُكْمَ الْعَقْلِ، وَهُوَ: «الْبَرَاءَةُ الْأَصْلِيَّةُ» - جَازَ ذَلِكَ؛ إِلَّا أَنْ  
يَمْنَعُ مِنْهُ مَانِعٌ خَارِجِيٌّ؛ كَمَا لَوْ قِيلَ: خَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلْوَى،  
وَالْقِيَاسُ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِي الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ؛ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْمَوَانِعَ لَا تَعْلُقُ لَهَا بِالنَّسْخِ  
مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْحُكْمُ الزَّائِلُ شَرْعِيًّا: فَلْيُنْظَرُ فِي دَلِيلِ الزِّيَادَةِ: فَإِنْ كَانَ بِحَيْثُ يَجُوزُ  
أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ الزَّائِلِ - جَازَ إِثْبَاتُ الزِّيَادَةِ؛ وَإِلَّا فَلَا، فَهَذَا حَظُّ الْبَحْثِ  
الْأُصُولِيِّ؛ وَلْتَحَقَّقْ ذَلِكَ فِي الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ الْمَفْرَعَةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ:

الْحُكْمُ الْأَوَّلُ: زِيَادَةُ التَّغْرِيبِ، أَوْ زِيَادَةُ عِشْرِينَ عَلَى جُلْدِ ثَمَانِينَ - لَا يُزِيلُ إِلَّا نَفْسِي  
وَجُوبَ مَا زَادَ عَلَى الثَّمَانِينَ، وَهَذَا النَّفْيُ غَيْرُ مَعْلُومٍ بِالشَّرْعِ؛ لِأَنَّ إِجْبَابَ الثَّمَانِينَ قَدْرٌ  
مُشْتَرَكٌ بَيْنَ إِجْبَابِ الثَّمَانِينَ مَعَ نَفْيِ الزَّائِدِ، وَبَيْنَ إِجْبَابِهِ مَعَ ثُبُوتِ الزِّيَادَةِ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ  
لَا إِشْعَارَ لَهُ بِمَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ؛ فَإِجْبَابُ الثَّمَانِينَ لَا إِشْعَارَ لَهُ أَلْبَتَّةَ بِالزَّائِدِ: لَا نَفْيًا، وَلَا إِثْبَاتًا؛

إِلَّا أَنْ نَفَى الزِّيَادَةَ مَعْلُومٌ بِالْعَقْلِ؛ فَإِنَّ الْبَرَاءَةَ الْأَصْلِيَّةَ مَعْلُومَةٌ بِالْعَقْلِ، وَلَمْ يَنْقُلْنَا عَنْهُ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ حُكْمًا عَقْلِيًّا - جَازَ قَبُولُ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ فِيهِ، إِلَّا أَنْ يَمْنَعَ مَانِعٌ سِوَى النَّسْخِ.

وَأَمَّا كَوْنُ الثَّمَانِينَ وَحْدَهَا مُحْزَنَةً، وَكَوْنُهَا وَحْدَهَا كَمَالَ الْحَدِّ، وَتَعْلِيْقُ رَدِّ الشَّهَادَةِ عَلَيْهَا: كُلُّ ذَلِكَ - تَابِعٌ لِنَفْيِ وَجُوبِ الزِّيَادَةِ، فَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ النَّفْيُ مَعْلُومًا بِالْعَقْلِ - جَازَ قَبُولُ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ فِيهِ؛ فَكَمَا أَنَّ الْفُرُوضَ لَوْ كَانَتْ حَمْسًا - لَتَوَقَّفَ عَلَى أَدَائِهَا الْخُرُوجُ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ، وَقَبُولُ الشَّهَادَةِ، فَلَوْ زِيدَ فِيهَا شَيْءٌ آخَرَ - لَتَوَقَّفَ الْخُرُوجُ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ، وَقَبُولُ الشَّهَادَةِ؛ عَلَى أَدَاءِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، مَعَ أَنَّهُ يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

أَمَّا لَوْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «الثَّمَانُونَ كَمَالَ الْحَدِّ، وَعَلَيْهَا وَحْدَهَا يَتَعَلَّقُ رَدُّ الشَّهَادَةِ» - لَمْ تَقْبَلْ فِي الزِّيَادَةِ - هَهُنَا - خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ نَفْيَ وَجُوبِ الزِّيَادَةِ - ثَبَتَ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَوَاتِرٍ.

وَأَيْضًا: لَوْ كَانَ إِجَابُ الثَّمَانِينَ يَفْتَضِي - عَلَى سَبِيلِ الْمَفْهُومِ - نَفْيَ الزَّائِدِ، وَثَبَتَ أَنَّ مَفْهُومَ الْمُتَوَاتِرِ لَا يَجُوزُ نَسْخُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ -: لَكُنَّا لَا نَثْبِتُ ذَلِكَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ.

الْحُكْمُ الثَّانِي: تَقْيِيدُ الرَّقْبَةِ بِالْإِيمَانِ: هُوَ فِي مَعْنَى التَّخْصِيسِ؛ لِأَنَّهُ يُخْرِجُ عِتْقَ الْكَافِرَةِ مِنَ الْخِطَابِ:

فَإِنْ كَانَ الْمُقْتَضِي لِهَذَا التَّقْيِيدِ - خَبَرٌ وَاحِدٌ أَوْ قِيَاسًا، وَكَانَ مُتَرَاخِيًا - لَمْ يُقْبَلْ؛ لِأَنَّ عُمُومَ الْكِتَابِ - أَجَازَ عِتْقَ الْكَافِرَةِ؛ فَتَأْخِيرُ حَظْرِ عِتْقِهَا فِي الْكُفَّارَةِ - هُوَ: «النَّسْخُ» بَعَيْنِهِ، فَلَمْ يُقْبَلْ فِيهِ خَبَرٌ وَاحِدٌ، وَلَا قِيَاسٌ.

وَإِنْ كَانَا مُتَقَارِنَيْنِ - فَهُوَ تَخْصِيسٌ، وَالتَّخْصِيسُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ - يَجُوزُ.

الْحُكْمُ الثَّلَاثُ: إِذَا قُطِعَتْ يَدُ السَّارِقِ وَإِخْدَى رِجْلَيْهِ، ثُمَّ سَرَقَ: فَبِإِبَاحَةِ قَطْعِ رِجْلَيْهِ الْأُخْرَى - رَفَعَ لِحَظْرٍ قَطْعِهَا، وَذَلِكَ الْحَظْرُ إِنَّمَا ثَبَتَ بِالْعَقْلِ؛ فَجَازَ رَفْعُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ؛ وَلَمْ يُسَمَّ نَسْخًا.

الْحُكْمُ الرَّابِعُ: إِذَا أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بِفِعْلٍ، أَوْ قَالَ: «هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ»؛ ثُمَّ خَيْرَنَا بَيْنَ فِعْلِهِ، وَبَيْنَ فِعْلِ آخَرَ - فَهَذَا التَّخْيِيرُ يَكُونُ نَسْخًا لِحَظَرِ تَرْكِ مَا أَوْجَبَهُ عَلَيْنَا؛ إِلَّا أَنْ حَظَرَ تَرْكِهِ - كَانَ مَعْلُومًا بِالْبَقَاءِ عَلَى حُكْمِ الْعَقْلِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ:

«أَوْجِبْتُ عَلَيْكُمْ هَذَا الْفِعْلَ» - يَقْتَضِي أَنْ لِلِإِحْلَالِ بِهِ تَأْيِيرًا فِي اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ، وَهَذَا لَا يَمْنَعُ مِنْ أَنْ يَقُومَ مَقَامَهُ وَاجِبٌ آخَرَ، وَإِنَّمَا نَعْلَمُ أَنَّ غَيْرَهُ لَا يَقُومُ مَقَامَهُ لِأَنَّ الْأَصْلَ: أَنَّ غَيْرَهُ غَيْرٌ وَاجِبٌ؛ وَلَوْ كَانَ وَاجِبًا بِالشَّرْعِ لَدَلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ؛ فَصَارَ عَلِمْنَا بِنَفْيِ وَجُوبِهِ مَوْقُوفًا عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ نَفْيٌ وَجُوبِهِ؛ مَعَ نَفْيِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ؛ فَالْمَثْبُوتُ لَوْجُوبِهِ: إِنَّمَا رَفَعَ حُكْمًا عَقْلِيًّا؛ فَجَازَ أَنْ يُثْبِتَهُ بِقِيَاسٍ، أَوْ خَبَرٍ وَاحِدٍ

مِثَالُ ذَلِكَ: أَنْ يُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا غَسْلَ الرَّجُلَيْنِ، ثُمَّ يُخَيِّرَنَا بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؛ وَكَذَلِكَ: إِذَا خَيْرَنَا اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ شَيْئَيْنِ، ثُمَّ أَثْبَتَ مَعَهُمَا ثَالِثًا.

فَأَمَّا إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «هَذَا الْفِعْلُ وَاجِبٌ وَحْدَهُ»، أَوْ قَالَ: «لَا يَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ» - فَإِنَّ إِثْبَاتَ بَدَلٍ لَهُ فِيمَا بَعْدَ - رَافِعٌ لِمَا عَلِمْنَا بِهِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «هَذَا وَاجِبٌ وَحْدَهُ» - صَرِيحٌ فِي نَفْيِ وَجُوبِ غَيْرِهِ؛ فَالْمَثْبُوتُ لِغَيْرِهِ - رَافِعٌ لِحُكْمِ شَرْعِيٍّ؛ فَلَمْ يَجْزُ كَوْنُهُ خَبَرًا وَاحِدًا، وَلَا قِيَاسًا.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] - فَهُوَ تَخْيِيرٌ بَيْنَ اسْتِشْهَادِ رَجُلَيْنِ، أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ، وَالْحُكْمُ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ - زِيَادَةٌ فِي التَّخْيِيرِ.

وَقَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ الزِّيَادَةَ فِي التَّخْيِيرِ لَيْسَتْ بِنَسْخٍ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ فِيهِ.

وَمَنْ قَالَ: الْحُكْمُ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ - نَسْخٌ لِهَذِهِ الْآيَةِ -: يَلْزُمُهُ أَنْ يَكُونَ الْوُضُوءُ بِالْيَمِينِ نَسْخًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦].

الْحُكْمُ الْخَامِسُ: إِذَا كَانَتِ الصَّلَاةُ رَكَعَتَيْنِ فَقَطْ، فَزَيْدٌ عَلَيْهَا رَكَعَةٌ أُخْرَى قَبْلَ التَّشْهُدِ: فَإِنَّ ذَلِكَ يَكُونُ نَسْخًا لَوْجُوبِ التَّشْهُدِ عَقِيبَ الرَكَعَتَيْنِ؛ وَذَلِكَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ مَعْلُومٌ بِطَرِيقَةٍ مَعْلُومَةٍ؛ فَلَا يُثْبِتُ بِخَبَرٍ وَاحِدٍ، وَلَا قِيَاسٍ.

وَلَيْسَ ذَلِكَ نَسْخًا لِلرَكَعَتَيْنِ؛ لِأَنَّ النُّسْخَ لَا يَتَّوَلُّ الْأَفْعَالَ، وَلَا هُوَ نَسْخًا لَوْجُوبِهِمَا؛ فَإِنَّهُ ثَابِتٌ، وَلَا هُوَ نَسْخًا لِأَجْزَائِهِمَا؛ لِأَنَّهُمَا مُجْزِئَانِ؛ وَإِنَّمَا كَانَتَا مُجْزِئَتَيْنِ

مِنْ دُونَ رَكْعَةٍ أُخْرَى؛ وَالْآنَ: لَا يُجْزَأَانِ إِلَّا مَعَ رَكْعَةٍ أُخْرَى، وَذَلِكَ تَابِعٌ لَوْجُوبِ ضَمِّ رَكْعَةٍ أُخْرَى، وَوَجُوبُ رَكْعَةٍ أُخْرَى لَيْسَ يَرْفَعُ إِلَّا نَفْيَ وَجُوبِهَا إِنَّمَا وَجُوبُهَا بِالْعَقْلِ؛ فَلَمْ يَمْتَنِعْ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ: أَنْ يُقْبَلَ فِيهِ خَيْرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ.

وَأَمَّا إِذَا زِيدَتِ الرَّكْعَةُ بَعْدَ التَّشْهُدِ، وَقَبْلَ التَّحَلُّلِ: فَإِنَّهُ يَكُونُ نَسْخًا لَوْجُوبِ التَّحَلُّلِ بِالتَّسْلِيمِ، أَوْ يَكُونُ نَدْبًا، وَذَلِكَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ مَعْلُومٌ؛ فَلَمْ يَجْزُ أَنْ يُقْبَلَ فِيهِ خَيْرُ الْوَاحِدِ وَلَا الْقِيَاسِ.

فَأَمَّا كَوْنُهُ نَسْخًا لِلرَّكْعَتَيْنِ، أَوْ لَوْجُوبِهِمَا، أَوْ لِإِجْزَائِهِمَا: فَالْقَوْلُ فِيهِ مَا ذَكَرْنَاهُ الْآنَ.

الْحُكْمُ السَّادِسُ: زِيَادَةُ غَسَلِ عَضْوِ فِي الطَّهَارَةِ - لَيْسَ بِنَسْخٍ - لِإِجْزَائِهَا، وَلَا لَوْجُوبِهَا؛ وَإِنَّمَا هُوَ رَفْعٌ لِنَفْيِ وَجُوبِ غَسَلِ ذَلِكَ الْعَضْوِ؛ وَذَلِكَ النِّفْيُ مَعْلُومٌ بِالْعَقْلِ، وَكَذَا زِيَادَةُ شَرْطِ آخَرَ فِي الصَّلَاةِ - لَا يَقْتَضِي نَسْخَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ.

فَأَمَّا كَوْنُ الصَّلَاةِ غَيْرَ مُحْزَنَةٍ - بَعْدَ زِيَادَةِ الشَّرْطِ الثَّانِي فَهُوَ تَابِعٌ لَوْجُوبِ ذَلِكَ الشَّرْطِ، وَإِجْزَاؤُهَا تَابِعٌ لِنَفْيِ وَجُوبِهِ، وَنَفْيُ وَجُوبِهِ لَمْ يُعْلَمْ بِالشَّرْعِ فَكَذَلِكَ مَا يَتَّبِعُهُ؛ فَجَازَ قَبُولُ خَيْرِ الْوَاحِدِ، وَالْقِيَاسِ فِيهِ.

هَذَا إِنْ لَمْ نَكُنْ قَدْ عَلِمْنَا نَفْيَ وَجُوبِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنْ دِينِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - بِاضْطِرَارٍ.

فَأَمَّا إِنْ عَلِمْنَاهُ بِاضْطِرَارٍ - فَقَدْ صَارَ مَعْلُومًا بِالشَّرْعِ، مَقْطُوعًا بِهِ؛ أَمْ يَجْزُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ.

الْحُكْمُ السَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ كَوْنَ أَوَّلِ اللَّيْلِ طَرْفًا وَغَايَةَ لِلصِّيَامِ؛ كَمَا يُفِيدُهُ، لَوْ قَالَ تَعَالَى: «آخِرُ الصِّيَامِ وَغَايَتُهُ اللَّيْلُ»؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ «إِلَى» - مَوْضُوعَةٌ لِلغَايَةِ؛ فَإِجَابُ الصَّوْمِ إِلَى غَيْبِ الشَّفَقِ - يُخْرِجُ أَوَّلَهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ طَرْفًا، مَعَ أَنَّ الْحِطَابَ يُفِيدُهُ، وَفِي ذَلِكَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً؛ فَلَا يُقْبَلُ فِيهِ خَيْرٌ وَاحِدٍ، وَلَا قِيَاسٌ؛ لِأَنَّ نَفْيَ وَجُوبِ صَوْمِ أَوَّلِ اللَّيْلِ - مَعْلُومٌ بِدَلِيلِ قَاطِعٍ.

أَمَّا لَوْ قَالَ: «صُومُوا النَّهَارَ»، ثُمَّ جَاءَ الْخَيْرُ بِإِتْمَامِ الصَّوْمِ إِلَى غَيْبِ الشَّفَقِ.

لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ نَسْخًا؛ لِأَنَّ الْخَيْرَ لَمْ يُثْبِتْ مَا نَفَاهُ النَّصُّ؛ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلَّيْلِ،

وَأِنَّمَا نَفَيْْنَا الصَّوْمَ بِاللَّيْلِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ لَاصْوَمَ، وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ فِي النَّهَارِ خَاصَّةً عَلَى وُجُوبِ الصَّوْمِ، فَبَقِيَ اللَّيْلُ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ.

الْحُكْمُ الثَّامِنُ: لَوْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: «صَلُّوا، إِنْ كُنْتُمْ مُتَطَهِّرِينَ» فَإِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُقْبَلَ خَبْرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ فِي إِثْبَاتِ شَرْطِ آخِرِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ إِثْبَاتَ بَدَلِ الشَّرْطِ لَا يُخْرِجُهُ عَنِ أَنْ يَكُونَ شَرْطًا؛ إِذْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لِلْحُكْمِ شَرْطَانِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِثْبَاتُ صَوْمٍ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُخْرِجُ أَوَّلَ اللَّيْلِ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ غَايَةٌ.

وَأَمَّا نَفْيُ كَوْنِ الشَّرْطِ الْآخِرِ شَرْطًا، فَلَمْ يُعْلَمْ إِلَّا بِالْعَقْلِ، فَلَمْ يَكُنْ رَفْعُهُ رَفْعًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن هذا القسم يتضمن الكلام<sup>(١)</sup> فى المسائل المختلف فيها [فى]<sup>(٢)</sup> أنها من باب النّاسخ: فقال قوم: إنه ناسخ، وقال آخرون: ليس بناسخ، والمختار: أنه ليس بناسخ.

قال صاحب «الإحكام»: <sup>(٣)</sup> الزيادة على النص، هل تكون نسخاً؟<sup>(٤)</sup>، وقد اتفق

(١) فى «أ»: تتضمن فى الكلام.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) ينظر: الإحكام (٣/١٥٥).

(٤) الذى يستقرى أقوال الأصوليين، يجد أنهم تنازعوا فى كون الزيادة على النص نسخاً، فقد تكون الزيادة عبادة مستقلة، أو غير مستقلة، أما العبادات المستقلة: فاتفق العلماء على أنها ليست نسخاً كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على وجوب الصلاة، فإيجاب الزكاة لا ينسخ وجوب الصلاة؛ لأن النسخ يقتضى رفع الحكم وتبديله، وهنا لم يتغير حكم الصلاة المزيّد عليه، بل بقى على وجوبه، واستمر إجزاؤه إلى آخره؛ لكننا نرى أنهم تنازعوا فى زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس، فقد ذهب جمهور العلماء إلى القول بعدم النسخ، وقال بعض العراقيين بالنسخ؛ لأن زيادة صلاة على الخمس المفروضة تنفى الوسطية عن الوسطى، فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى بقوله عزّ وجلّ: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨].  
وأما العبادات غير المستقلة فهى على ثلاثة أحوال:

أولاً: أن تكون الزيادة مع العبادة الأولى جزأين لعبادة، ولا تعتبر الأولى إذا أفردت.

ثانياً: أن تكون الزيادة شرطاً للأولى ولا تجعلها جزأين لعبادة كالطهارة فى الطواف.

ثالثاً: أن تكون الزيادة منفية بمفهوم الأول؛ كإيجاب الزكاة فى المعلوفة، بعد إيجابها فى السائمة؛

فهذه هى الصورة التى تنازع فيها الفقهاء على الطرق التالية:

الأول: أن الزيادة على النص ليست نسخاً، وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وهو قول الشافعى -

رحمه الله - وأبى على، وأبى هاشم.

=الثاني: الزيادة على النص تعتبر نسخاً مطلقاً، وهو مذهب الأحناف ومن لف لفهم من العلماء.  
الثالث: إذا كانت الزيادة ترفع بمفهوم الأول، كانت نسخاً وإلا فلا؛ كما إذا نص الشارع مثلاً  
على أن في سائمة الغنم زكاة، ثم قال بعد ذلك: في المعلوفة زكاة.

الرابع: إذا أحدثت الزيادة تغييراً في المزيد عليه، بحيث يكون وجوده كعدمه - فلا اعتداد بفعله  
بعد الزيادة إلا أن يستأنف، وكان ذلك نسخاً كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، فإن الركعتين  
لا تجزئان المكلف لو صلاهما دون الركعة. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: إن كانت الزيادة  
تخرج الأصل عن اعتباره الأول؛ بحيث لا يعتد به ولا يعتبر لو فعل وحده - فإنه يكون نسخاً،  
كزيادة ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بأن صح فعله وحده بعد الزيادة لم يكن نسخاً؛ مثل  
زيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف. وقال أبو الحسين البصرى في  
«المعتمد»: إذا رفع الزائد حكماً ثبت بدليل شرعي كان نسخاً، سواء ثبت بالمنطوق أو بالمفهوم،  
أما إذا ثبت بالبراءة الأصلية - أي: بالدليل العقلي - لم يكن نسخاً، وهذا هو ما جرى عليه  
سيف الدين الآمدي، وأبو عمرو بن الحاجب.

الخامس: إذا كانت الزيادة متحدة مع المزيد عليه، بحيث ينتفى التعدد أو الانفصال بينهما كانت  
نسخاً وإلا فلا؛ كزيادة ركعة على ركعتين؛ إذ لو عدت الركعة لم يكن للركعتين أثر؛ لأن  
الثلاث هي الواجبة، وهذا ما اختاره حجة الإسلام الغزالي - قس الله سره.

السادس: إذا رفعت الزيادة حكماً شرعياً ثبت بدليل شرعي، كان ذلك نسخاً، وإلا فلا؛ لأن  
ذلك هو حقيقة النسخ. وإليك بيان مذاهب وآراء العلماء في هذه المسألة، فنقول: الزيادة على  
النص لها صورتان:

الأولى: أن تكون الزيادة نافية لما أثبتته النص الأولى أو مثبتة ما نفاه الأول، ومثل هذا يعتبر نسخاً  
بالاتفاق؛ مثال ذلك: تحريم الحمر الأهلية، وذى الناب من السباع، وذى المخلب من الطير،  
وغير ذلك، فقد حرم الشارع ذلك بالسنة النبوية زيادةً على قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ  
إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثَّةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ  
فِسْقًا أَهْلٌ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ بِهِ...﴾ [الأنعام: ١٤٥] علماً بأن الآية الكريمة لا تحرم الحمر الأهلية، ولا ما  
ذكر معها، وعليه فإن السنة النبوية قد جاءت بهذا الحكم زيادةً على النص، محرمة ما أباحه النص  
فهي إذن ناسخة لما أباحه النص من قبل ورودها.

الثانية: ولها صورتان:

١ - أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه، وعلى وجه لا يكون شرطاً فيه؛ مثل زيادة تغريب  
الزاني البكر على جلده مائة الواردة في الحديث: «خذوا عنى خذوا عنى، قد جعل الله هن  
سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام».

٢ - أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه، تعلق الشرط بالمشروط، وكلا الحكمين واحد،  
فالتغريب جزء لا يتجزأ من الحد، فزيادته على الجلد عبارة عن زيادة جزء من الحد، ومثله زيادة  
ركعتين في الرباعية؛ باعتبار أن الصلاة فرضت في بادئ الأمر ركعتين ثم زيدت ركعتين =



الكلام فى النسخ والنسخ ..... ٣٢٣  
 العلماء على أن الزيادة إذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن العبادة المزيد عليها:  
 [أنها]<sup>(١)</sup> لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه؛ وذلك كزيادة صلاة على صلوات أو صوم،  
 أو غيرهما، إلا ما نقل عن بعض العراقيين؛ أنهم قالوا: إن زيادة صلاة سادسة على  
 الصلوات الخمس يكون نسخاً؛ من جهة أن الصلاة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها [فى  
 قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾] [البقرة: ٢٣٨] تخرج عن  
 كونها وسطى.

وهذا ضعيف؛ لأن كونها وسطى أمر حقيقى لا شرعى؛ ولأنه يلزم عليه أنه لو أمر  
 الشارع بأربع صلوات، ثم أوجب صلاة خامسة [أو زكاة أو صوم] - أن يكون ذلك  
 نسخاً؛ لأنه تخرج الأخيرة عن كونها أخيرة، وتخرج العبادة السابقة عن كونها أربعاً<sup>(٢)</sup>؛  
 وهو خلاف الإجماع.

=أخرين فى صلاة الحضر، فى حين استقر الأمر على ركعتين فى صلاة السفر؛ كما ورد فى  
 حديث عائشة. أما زيادة الشرط فمثل زيادة وصف الإيمان فى الرقبة الوارد فى كفارة اليمين  
 والظهار، فقد مال الجمهور إلى أن هذه الزيادة على النص لا تعتبر نسخاً؛ لأنها لا ترفع حكماً  
 شرعياً، بل رفعت الإباحة العقلية، وهى عبارة عن البراءة الأصلية، أو ما يطلق عليه عند  
 الأصوليين باستصحاب العدم الأصلي، حتى يرد دليل يصرفه، والزيادة على هذه الصورة عبارة  
 عن زيادة أمر سكت عنه النص الأول، فلم يتعرض له بالإثبات أو النفى، ونازع فى هذا أبو  
 حنيفة من حيث منع أن يكون التغريب جزءاً من الحد، مع أن الحديث يوضح أن الجلد كان  
 وحده مجزئاً، وقد دلت زيادة التغريب على عدم كفايته وحده، وهذا إنما يعتبر نسخاً؛ لأن الجلد  
 مستقل بتمام الحد؛ بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالأحاد، فإن آية الجلد متواترة، والسنة التى  
 تفيد زيادة التغريب خير أحاد، والإمام أبو حنيفة إنما أراد أن الزيادة نسخ، والمتواتر لا يصح أن  
 ينسخ بخير الواحد، وعلى هذا لم يقبل ثبوت التغريب بخير الواحد.

أما جمهور العلماء، فقد رأوا أن شرط وصف الإيمان فى الرقبة الوارد فى كفارة اليمين والظهار  
 لا يعتبر نسخاً، فيجب العمل به؛ وذلك حملاً لمطلق الرقبة الوارد فى كفارة اليمين، والظهار على  
 المقيدة بالإيمان الوارد فى كفارة القتل الخطأ. ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة؛ لأن الزيادة على النص  
 نسخ، وحمل المطلق على المقيد لا يتأتى أن يكون دليلاً على النسخ. ينظر البرهان ٢ / ١٣٠٩ -  
 ١٣١١، شرح العضد ٢ / ٢٠٢ المعتمد ١ / ٤٣٧، المستصفى (١ / ١١٧)، المنحول (٢٩٩) -  
 (٣٠٠)، التزيانق النافع ١ / ٢٤٤ - ٢٤٥، شرح تنقيح الفصول ٣١٧، التبصرة (٢٧٦)، جمع  
 الجوامع ٢ / ٩١، الروضة (٤١)، إرشاد الفحول ١٩٤، المسودة ٢٠٧، تيسير التحرير ٣ / ٢١٨،  
 التلويح ٢ / ٣١٨، أصول السرخسى ٢ / ٨٢، العدة ٣ / ٨١٤، ميزان الأصول (٢ / ١٠١١).

(١) المثبت من الأحكام.

(٢) فى «أ»: أربعة.

وإنما اختلفوا في غير هذه الزيادة؛ كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة، وزيادة<sup>(١)</sup> جلدات على [جلدات حد] واحد، وزيادة<sup>(٢)</sup> صفة [في]<sup>(٣)</sup> رقبة<sup>(٤)</sup> الكفارة<sup>(٥)</sup>؛ كالإيمان، إلى غير ذلك من الزيادات.

(١) في «أ»: وبزيادة.

(٢) في «أ»: وبزيادة.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: الرقبة.

(٥) تحرير الرقبة: هذا هو النوع الثالث من أنواع كفارة اليمين المخير فيها، وهو المُشَارُ إليه بقوله

تعالى عاطفاً على الإطعام والكسوة: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾. والمقصود من تحرير الرقبة: جعل الرقيق

المملوك حراً طليقاً. ولقد أطلق الله تعالى في هذه الآية الرقبة، ولم يقيد بها بوصف الإيمان؛ كما

قيدها به في كفارة القتل، فكان ذلك منشأ لاختلاف الفقهاء في أجزاء عتق الرقبة الكافرة في

كفارة اليمين. ذهب الجمهور؛ ومنهم مالك، والشافعي، وأحمد في مشهور مذهبه، والأوزاعي:

إلى أن عتق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين لا يجزئ، ولا تسقط الكفارة. به وذهب الإمام أبو

حنيفة وأصحابه، والثوري، وعطاء، وأبو ثور إلى أن ذلك مجزئ، ومسقط للكفارة، وهو رواية

عن الإمام أحمد. احتج الجمهور بما رواه مسلم، والنسائي عن معاوية بن الحكم قال: كانت لي

جارية فأنتيت النبي ﷺ فقلتُ: على رقبة. فأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ فقالت:

في السماء. فقال: من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله. فقال ﷺ: أعتقها؛ فإنها مؤمنة.

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ أخرج الجواب عن السائل، حتى علم ما عليه تلك الرقبة - من

الإيمان أو الكفر، فلما تأكد له إيمانها أحابه ﷺ بأن يعتقها، وقال له: «فإنها مؤمنة»، فلو لم

يكن وصف الإيمان له دخل في أجزاء العتق، لما كان لهذا التأخير فائدة، ومثل ذلك يجلب عنه مقام

الرسول ﷺ.

وأيضاً فإنه - عليه الصلاة والسلام - علق عتقها على الإيمان، وتعليق ذلك يدل على أن الإيمان

علة والإجزاء؛ لأن تعلق الحكم بالمشقق مؤذن بأن مبدأ الاشتقاق علة فيه.

وقالوا: إن الرقبة في الآية، وإن كانت مطلقة غير مقيدة بوصف الإيمان، إلا أن هذا الحديث

يصلح أن يكون مقيداً لها، فيكون المقصود من الرقبة فيها: هي الرقبة المؤمنة. أو يقال: إن كفارة

اليمين قد اتحد الحكم فيها مع كفارة القتل، ففي كلِّ وجب عتق رقبة، واختلف سببها؛ إذ

كفارة اليمين سببها اليمين، وكفارة القتل سببها القتل، والمطلق والمقيد متى اتحد حكمهما حمل

المطلق على المقيد، وإن اختلف سببها متى وجدت علة جامعة بينهما، فتكون الرقبة في كفارة

اليمين مَحْمُولَةً على الرقبة في كفارة القتل، فتقيد بالإيمان؛ كما قيدت به في كفارة القتل؛ لأن

العلة التي تجمعهما: هي حرمة السبب.

واحتج الإمام أبو حنيفة، ومن معه بأن الآية غير مقيدة، فهي شاملة للرقبة المؤمنة، وللرقبة

الكافرة، والمطلق يجب بقاؤه على إطلاقه، حتى يرد من الشرع ما يقيد، ولم يرد ما يقيد الرقبة

بالإيمان ههنا، فكانت باقية على إطلاقها، فعتق الكافرة مجزئ كعتق المسلمة، وليس حمل المطلق =

فذهبت الشافعية والحنابلة، وجماعة من المعتزلة؛ كالجبائي<sup>(١)</sup>، وأبى هاشم، إلى أنها لا تكون نسخاً.

وقالت الحنفية: «تكون نسخاً». [ومنهم من فصل<sup>(٢)</sup>]. [ثم القائلون بالتفصيل]<sup>(٣)</sup> منهم من قال: إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط - كانت الزيادة نسخاً؛ كإيجاب الزكاة في معلوفة الغنم؛ فإنه خلاف ما أفاده مفهوم قوله - ﷺ -: «في الغنم السائمة زكاة»<sup>(٤)</sup> <sup>(٥)</sup>، من نفى الزكاة عن المعلوفة [وإلا فلا].

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة مغيرة<sup>(٦)</sup> لحكم الزيد عليه في المستقبل؛ كزيادة التغريب على الحد في المستقبل<sup>(٧)</sup>، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف في المستقبل

=على المقيّد عند اتحاد الحكم مع اختلاف السبب، أمراً متفقاً عليه، بل نحن لا نقول به. وبالنظر في وجهة كلٍّ؛ نجد أن مذهب الجمهور هو الراجح؛ لأن الحديث المتقدم مقيد للآية، فلم تبق على إطلاقها؛ ولأن الكفارة عبادة يُتقرب بها إلى الله - عز وجل - فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين؛ كمال الزكاة، وذبائح النُسك.

نعم، إن الإسلام دين الرحمة العامة، والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة، ولكن فرقا بين الصدقة المطلقة، وبين العبادات المحددة المقيدة، فتكفير الذنب إنما يُرجى بما في العتق من إعانة العتيق على طاعته تعالى، حتى من قال بإجزاء الكافرة لا يمكنه أن ينكر أن الاحتياط في إبراء الذمة إنما هو بإعتاق الرقبة المؤمنة، فتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه أولى بالاعتبار من المظنون المختلف فيه. ينظر نص كلام شيخنا على حسنين الكاشف في «الكفارات».

(١) في «أ، ب»: والجبائي.

(٢) سقط في «أ».

(٣) المثبت من الإحكام.

(٤) في «أ، ب»: الزكاة.

(٥) تقدم.

(٦) في «أ»: متغيرة.

(٧) التغريب ليس حداً مستقلاً وإنما يتبع الجلد في بعض الحالات:

ولا يُغرب عندنا معشر المالكية إلا البكر الحر الذكر فقط، فإذا تحقق زناه جُلِدَ مائة جلدة ثم يُغرب، والعبد لا يغرب، ولو رضى سيده بتغريبه، وكذلك الأنثى لا تغرب، ولو رضيت هي وزوجها؛ وذلك بسبب ما يخشى عليها من الزنا بسبب ذلك التغريب، ولا يجوز تغريبها حتى مع محرّم على المعتمد؛ خلافاً للحنفي؛ حيث قال: تنفى المرأة إذا كان معها ولي، أو تسافر مع جماعة رجال أو نساء كخروج الحج. فإن لم يكن لها ولي، أو لم تكن مع جماعة فلا تغرب، بل تسجن بيلدها؛ لأنه إذا تعدّر التغريب لم يسقط السجن.

ومدة التغريب سنة كاملة من يوم السجن في البلد التي يغرب إليها، وإنما يكون التغريب بعد =

كانت [١٤٩/ب] نَسَخًا، وإن لم تكن<sup>(١)</sup> مغيرة حكمه في المستقبل - [فإنها]<sup>(٢)</sup> لا تكون نَسَخًا؛ وسواء كانت الزيادة لا تنفك<sup>(٣)</sup> عن المزيد عليه؛ كما لو وجب<sup>(٤)</sup> علينا سَتْرُ الفَخِذِ؛ فإنه يجب ستر بعض الركبة؛ ضرورة أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، فهو واجب.

= استيفاء الجلد من الزاني وأجره حمله ذهابا وإيابا عليه، وكذلك ثمن مؤنته من أكل وشرب بموضع سجنه عليه؛ وذلك لأن هذه التكاليف من تعلقات الجنائية.

وهذا إن كان موسرًا، فإن لم يكن موسرًا فمن بيت المال، وإلا فعلى جماعة المسلمين. والمسافة التي يُغرب إليها من بلده كالمسافة التي بين «خيبر» و«المدينة المنورة»؛ لأنه ثبت أن النبي ﷺ نفي من «المدينة» إلى «خيبر»، وتقدر هذه المسافة بثلاثة مراحل، أو ثلاثة أيام؛ إن هرب وعاد إلى وطنه قبل مضي السنة، أعيد إلى الموضع الأول أو غيره لإكمال السنة. وإن عاد إلى الزنا بعد وفاء مدة تغريبه، أعيد الحد عليه من جلد وتغريب؛ وإن زنى في السجن جُلد، واستؤنف له حبس سنة، وألغى ما تقدم، سواء كان ذلك في نفس السجن أو في غيره، إلا إذا استأنس بأهل ذلك السجن، فإنه يغرب لموضع آخر.

كما لو زنى غريب في غربته، فإنه إن تأنس بأهل البلد المقيم فيها - جلد ثم نفي إلى بلد أخرى. مسألة: أنكروا الحنفية كون النفي من الحد، وإنما هو موكولٌ إلى الإمام، فإذا رأى نفيه نفاه، وإذا رأى عدمه كان له ذلك؛ مستدلين على ذلك بأنه وردَّ من طريق الآحاد، وأخبار الآحاد لا تقوى على نسخ الكتاب؛ إذ اقتصر في الآية الكريمة على الجلد. وبأن ما ورد مثبت للنفي معارضٌ بما روى خاليًا من ذكر النبي له؛ إذ في حديث أبي هريرة، وزيد بن خالد - رضی الله عنهما - قال: سئل رسول الله ﷺ عن الأمة إذا زنت، ولم تحصن، فقال: «إِنْ زَنْتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنْتْ فَاجْلِدُوهَا...». وبما روى عن عمر - رضی الله عنه - أنه غرب ربيعة بن أمية في الخمر، فلقح بهرقل، فقال عمر: لا أغرب بعدها أحدا، ولم يستثن الزنا. وقد أوجب الشافعية النفي على الرجل، والمرأة، والعبد جميعا، مستدلين بعموم حديث: «خُدُوا عَنِّي خُدُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِائَةً، وَتَغْرِيْبٌ عَامٌ...».

أما المالكية: فتوسَّطوا في الأمر، وجعلوه خاصًا بالبكر الذكّر الحر، وذلك لأن الحديث المتقدم، وهو: سئل رسول الله ﷺ عن الأمة إذا زنت «فاجلدوها...» - يدلُّ على أنه لا نفي على العبيد. ومنعوا النفي عن المرأة بالقياس المرسل المصلحي الذي كثيرا ما يقول به مالك؛ وذلك لأن المرأة ربما تتعرض لما هو أكثر من الزنا في التغريب، وعلى القول بأنه يسافر معها تحرم يحفظها، فما ذنبه يغرب معها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. ينظر نص كلام شيخنا يوسف البرديسي في «حد الزنا».

(١) في «أ»: يلزم.

(٢) المثبت من الأحكام.

(٣) في «ب»: لا تقل.

(٤) في «ب»: كما الواجب.

أو كانت<sup>(١)</sup> الزيادة عند تَعَدُّر المزيّد عليه ؛ وذلك كما يجاب قَطْع رَجُل السارق، بعد قطع يديه<sup>(٢)</sup>؛ وهذا هو مَذْهَبُ الكَرَّجِيِّ، وأبى عبد الله البَصْرِيُّ، من المعتزلة<sup>(٣)</sup>.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيّد عليه تغييراً شرعياً؛ بحيث صار المزيّد عليه [لو فعل]<sup>(٤)</sup> بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها - كان وجوده كعدمه، ووجب استنافه؛ كزيادة<sup>(٥)</sup> ركعة على ركعتي الفَجْرِ - كان ذلك نَسْخاً.

أو كان قد خير بين فعلين، فزيد فعل ثالث؛ فإنه يَكُونُ نَسْخاً<sup>(٦)</sup> لتحريم ترك<sup>(٧)</sup> الفعلين السابقين، وإلا فلا؛ وذلك كزيادة التَّغْرِيبِ على الحَدِّ، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف<sup>(٨)</sup>. وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة؛ كاشتراط الوضوء<sup>(٩)</sup>؛ وهذا هو مَذْهَبُ القاضي عبد الجبار.

ومنهم من قال: إن كانت الزيادة متصلة بالمزيّد عليه اتصال [اتحاد] رافع للتعدد<sup>(١٠)</sup> والانفصال؛ كزيادة ركعتين<sup>(١١)</sup> على ركعتي الصبح - فهو نسخ، وإن لم تكن الزيادة كذلك؛ كزيادة عشرين [جلدة]<sup>(١٢)</sup> على حد القذف<sup>(١٣)</sup> - فلا يكون نَسْخاً؛ وهذا

(١) في «أ»: وإن كانت.

(٢) في «أ»: يده. والمثبت من «ب»، والإحكام.

(٣) في «أ، ب»: والمعتزلة.

(٤) المثبت من الإحكام.

(٥) في «أ»: فزيادة.

(٦) في «أ»: فإنه يكون فعل ثالث فإنه يكون نسخاً.

(٧) في «ب، ز»: ذينك.

(٨) في «ب، ز»: القاذف.

(٩) والوضوء بضم الواو: الفِعْلُ، ويفتحها: الماء المَوْضُؤُاُ به، هذا هو المشهور، وحكى الفتح في الفعل، والضمُّ في الماء. وهو في اللغة: عبارة عن النَّظَافَةِ والحسن والنَّقَاوَةِ. ينظر: لسان العرب: ٤/٦٢٢، ٤٨٥٤/٦، ٤٨٥٥، تهذيب اللغة ١٢/٩٩، ترتيب القاموس المحيط ٤/٦٢٢. واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: الغَسْلُ والمَسْحُ في أعضاء مَخْصُوصَةٍ. وَعَرَفَهُ الشَّافِعِيَّةُ: اسْتِعْمَالُ الماءِ في أعضاء مخصوصة مُفْتَتِحًا بِنِيَّةٍ. وعرفه المالكية بأنه: إزالة النَجَسِ، أو هو رَفْعُ مانع الصلاة. وعرفه الحنابلةُ بأنه: استعمال الماء الطَّهُورِ في الأعضاء المخصوصة، على صفة مُفْتَتِحَةٍ بالنِّيَّةِ. ينظر: الاختيار: ٧/١، مغنى المحتاج: ٤٧/١، الخرشى: ٢٠/١، المبدع: ١١٣/١.

(١٠) في «أ»: المتعدد.

(١١) في «ب»: ركعة.

(١٢) المثبت من الإحكام.

(١٣) في «أ، ب»: القاذف.

(١) ينظر: المنحول (٢٩٩)، والمستصفي (١١٧/١). وقسم الغزالي الزيادة على أصل المشروع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: زيادة لا تتعلق بالمشروع الأول؛ كما إذا أوجب الصلاة والصوم، ثم أوجب الزكاة والحج. وهذا لا شبهة في أنه ليس بنسخ؛ لأن النسخ رفع وتبديل. وحكم المزيد عليه لم يتغير؛ إذ إن وجوبه باق كما كان.

الثاني: زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصالاً اتحاداً يرفع التعدد والانفصال؛ كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ؛ لأن حكم الركعتين كان الإجزاء والصحة، ثم ارتفع بالزيادة، والركعتان وإن كانتا باقيتين في ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع.

الثالث: زيادة بين المرتبتين، فلا هي منفصلة تمام - الانفصال كالأولى، ولا متصلة تمام - الاتصال كالثانية، وتأتي على ثلاثة وجوه:

أحدها: أن تكون مع الأولى جزأين لعبادة، ويشترط الزيادة في الأولى فلا تعتبر إذا أفردت، ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر.

ثانيها: أن تجعل الزيادة شرطاً للأولى كالطهارة في الطواف.

ثالثها: أن ترفع مفهوم المخالفة للأولى، مثل: إيجاب الزكاة في المملوكة بعد قوله: «في الغنم السائمة زكاة». وهذا القسم المتنوع إلى هذه الوجوه الثلاثة محل نزاع بين الأئمة، فقالت الشافعية والحنابلة: «إنها ليست بنسخ مطلقاً»، وقالت الحنفية: نسخ مطلقاً... وقال قوم: «الثالث: وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الأولين، وهما الجزء المشترط والشرط...» وقال القاضي عبد الجبار: «الزيادة إن غيرت الأصل تغييراً شرعياً حتى صار وجوده كالعدم فنسخ كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود. وإن لم يكن كذلك، بل فعله معتد به دون الزائد، وإنما يلزم ضمه إليه، فلا يكون نسخاً، كزيادة التغريب على الجلد، والعشرين على الحد». كذا نقله صاحب المحصول والآمدى عن عبد الجبار حكماً وتمثيلاً. إلا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول: «إن التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً، ونقل ابن الحاجب عنه؛ أن زيادة الأسواط على حد القذف يكون نسخاً» وقال أبو الحسين البصرى: «إن كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخاً، سواء كان ثبوته بالمنطوق أو المفهوم وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلي... أي البراءة الأصلية، فلا يكون نسخاً...» قال صاحب المحصول: «وهذا التفصيل أحسن من غيره».

وقال الآمدى وابن الحاجب: «هو المختار». ثم مثل بعضهم لهذا المذهب بمثالين: «الأول»: فيما لو كانت الزيادة رافعة لحكم شرعي؛ مثل زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً؛ لأنها رفعت حكماً شرعياً، وهو وجوب التشهد عقب الركعتين. «والثاني»: وهو ما إذا كانت الزيادة رافعة لحكم عقلي؛ مثل زيادة التغريب على الجلد فليس بنسخ؛ لأن عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية. ونقل الآمدى عن صاحب هذا التفصيل، وهو أبو الحسين البصرى؛ أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ. أما الثاني فواضح. وأما الأول؛ فلأن التشهد إنما حمله آخر الصلاة لا بعد =

والمختار: أن الزيادة إن كانت متأخرة عن المزيد عليه، وكانت رافعة لحكم شرعى - كان ذلك نَسْخًا، ووجب النظر فى دليل الزيادة، فإن كان مما يجوز أن يكون مثله ناسخًا [حُكِمَ النص] - فهو نسخ<sup>(١)</sup>، وإلا فلا.

وإن لم تكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه، أو كانت الزيادة رافعة لحكم [الفعل]<sup>(٢)</sup> الأصيلى - لم يكن [ذلك] نَسْخًا شرعيًا، وإن كان نَسْخًا لغويًا، ويجوز بكل [ما يصلح أن يكون دليلًا فى موضعه، وإن لم يجز به النسخ]؛ كخير الواحد، والقياس. وهذا هو اختيار أبى [الحُسَيْن] <sup>(٣)</sup> البَصْرِيُّ.

تنبيهات: اعلم: أن اختيار أبى الحُسَيْنِ المفضل المذكور حسن جدًّا، واختاره المصنف، وصاحب «الإحكام» ولا يتقرر التفصيل إلا على قولٍ من يختار أن النسخ إزالة.

=الركعتين بخصوصهما. وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ؛ معللا ذلك بأن الزيادة فيهما كانت حراما ثم زالت. والحق الثابت عن صاحب هذا التفصيل هو التفصيل. ويترتب على هذا الخلاف. أن الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخير الواحد؛ لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخا؛ وذلك بين فى مواضع كثيرة؛ كما فى الأمثلة التى قدمناها، وكما فى جعل التحريم فى الرضاع بخمس رضعات مع إطلاق القرآن، وكما فى اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لإجزاء ما تيسر من القرآن، بخلاف الحنفية فإنهم لا يرون ذلك. والحق فى ذلك ما ذهب إليه الشافعية حيث يترتب على اتباع مذهب الحنفية خلل عظيم؛ فإن كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن، وجاءت بها السنة، ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك متوقفة عليها. وإليك مثالا يوضح ذلك: قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، وهذا مطلق ينتظم البيع - بشرط وبغير شرط، ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط عملا بالحديث. مع أن البيع عقد جائز. بمقتضى إطلاق الكتاب، وليس هناك من فرق بين هذا وبين قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾، حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث القائل: «الطواف بالبيت صلاة»، ولم يروا تقييد قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر منه﴾، بقوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، ومن ذلك كثير يحوجهم فى أكثر الأحيان أن يتكلفوا إجابات بعيدة، اللهم إلا أن يقولوا: إن القيود التى يقيد بها مطلق الكتاب إن ثبتت بالسنة الصحيحة تعتبر بيانا متصلا بنص الكتاب، وليست من النسخ فى شىء، فكأن الله - سبحانه - شرع أصل العبادة أو العقد، ثم وكل إلى رسوله المبيِّن عنه بيان مشروط كل منهما. وهذا هو المراد ينظر: نص كلام شيخنا إمام إبراهيم عيسى فى «النسخ».

(١) فى «أه»: لحكم النسخ فهو نص.

(٢) فى «أه»: العقل.

(٣) سقط فى «أه».

وعلى رأى من قال: النسخ بيان لا يتقرر؛ فإن البيان غير<sup>(١)</sup> الإزالة، ويلزم من هذا عدم مطابقة اختيار المصنف، وصاحب «الإحكام» هذا التفصيل بتحديد النسخ.

الثانى: أن يبطل مذهب المطلق بكون الزيادة على النص نسخاً؛ إثباتاً ونفيًا.

وبيان ذلك: أنه راعى [١٥٠/أ] فى تفصيله قيوداً معتبرة فى النسخ والمنسوخ لا سبيل إلى إنكارها، أن يكون النسخ حكماً شرعياً لا حكماً عقلياً؛ وذلك كرفع مقتضى البراءة؛ فإنه ليس بنسخ شرعى جزماً؛ ولهذا يثبت بخبر الواحد، والقياس، وجميع الأدلة الشرعية؛ وكذلك جميع الأحكام الثابتة تبعاً لثبوت مقتضى البراءة الأصلية؛ فليتنبه<sup>(٢)</sup> لذلك.

وشرط الزيادة: أن تكون [متراخية] متأخرة عن المنسوخ؛ على ما مر فى «باب النسخ»، ولا بد وأن تكون رافعة لمقتضى [النص]<sup>(٣)</sup>، وإذا تحققت هذه الشروط فى الزيادة على النص - كانت نسخاً جزماً؛ لوجود حقيقة النسخ الشرعى؛ وإلا فلا. وليس فى هذه القيود ما هو محل النظر، إلا كون النسخ رفعاً أو بياناً. ويمكن تقرير ما ذكره من القاعدة، والتفريع عليها، اعتبار كون النسخ بياناً، ويظهر ذلك بأدنى تأمل.

وإذا ثبتت صحة هذه القاعدة المسلمة تبين بطلان<sup>(٤)</sup> قول: الزيادة على النص نسخٌ مطلقاً؛ وكذا بطلان من قال: ليست بنسخ مطلقاً؛ وذلك ظاهر مع اعتبار الشروط المذكورة وجوداً وعدمًا.

[وأما فسأد التفاصيل التى ذكرها عن أبى الحسين - فيظهر لك - أيضاً - باعتبار تلك الشروط وجوداً وعدمًا]<sup>(٥)</sup>.

أما التفصيل الأول<sup>(٦)</sup> الذى فى الكتاب - فضعيف لوجهين: أحدهما: أنه لم يعتبر قيد التراخى، ولا بد منه<sup>(٧)</sup>. وثانيهما<sup>(٨)</sup>: أن قوله: «وإلا فلا»، يبطل إذا أفاد صريح الخطاب؛ أعنى: المنطوق خلاف ما أفادته الزيادة.

(١) فى «أ»: غيره.

(٢) فى «أ»: فانتبه.

(٣) فى «ب»: النسخ.

(٤) فى «أ»: على بطلان.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: وأما التفاصيل الأولى.

(٧) فى «أ»: منها.

(٨) فى «أ»: وثانيهما.



وأما التفصيل<sup>(١)</sup> المنسوب إلى القاضى - : فسيأتى بيانُ الخلاف<sup>(٢)</sup> فيه فى الفروع المذكورة بعد ذلك. واعلم: أن فى بعض الفروع المخرجة على هذه القاعدة نظراً<sup>(٣)</sup> يجب التنبيه عليه.

الفرع الأول: قوله: «إيجاب التغريب لا يزيل إلا عدم إيجابه، وذلك ثابت؛ لأنه بمقتضى البراءة الأصلية؛ وذلك يرفع حكماً عقلياً لا شرعياً؛ فيحوز إثباته بخير الواحد والقياس» - فيه نظر من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أنه لا يزيل إلا عدم إيجاب التغريب؛ ذكره ابنُ الحاجب.

والثانى: أن يفيد الحكم بعدد ينفى ما عدا<sup>(٤)</sup> ذلك؛ على [قولٍ؛ فيتجه المنع]<sup>(٥)</sup> أيضاً مستروحاً إلى ذلك المذهب.

والجواب [عن الأول]: أن الحرمة تابعة لعدم الإيجاب، وَعَدَمُ الإيجاب ثابت بالبراءة الأصلية؛ فاندفع.

وعن الثانى: أن ذلك المذهب فاسد - على ما سبق بيانه - ولا تفريع عليه. فإن فرعنا عليه، فينبغى أن يجوز رَفْعُ مقتضاه بخير الواحد والقياس؛ لصدق هذا المفهوم. وأما الحكم الثانى: وهو تَقْيِيدُ<sup>(٦)</sup> الرقبة بالإيمان:

اعلم<sup>(٧)</sup>: أن المطلق [١٥٠/ب] له عموم بَدَلِيٌّ؛ كما أن العام له عموم استغراقى؛ وذلك لصدق المطلق على جميع أفرادهِ، فإذا أمر الله بالمطلق، وجب عليه الإتيان من أفراد المطلق؛ أى: [ما] يصدق عليه المطلق، ولا يجب عليه [فرد] بخصوصه، ولا جميع الأفراد، وأى فرد أتى به خرج عن العهدة، أى: عن عَهْدَةِ المأمور به، وأما عدم وجوب غيره عليه، فمعلوم بحكم<sup>(٨)</sup> العقل؛ وهو البراءة الأصلية.

(١) فى وب: الفضل.

(٢) فى وأه: الخلل.

(٣) فى وب: نظر.

(٤) فى وأه: ما عد.

(٥) فى وأه: قوله صحة المنع.

(٦) فى وأه: تقيده.

(٧) فى وب: واعلم.

(٨) فى وب: حكم.

وإذا عرفت<sup>(١)</sup> ذلك، فنقول: التقييد يخرج فرداً من المطلق عنه؛ كما أن التخصيص يخرج فرداً من أفراد العام؛ فالتقييد كالتخصيص من هذا الوجه.

فإن كان الإطلاق مراداً، والتقييد مترخ - كان التقييد نسخاً جزئياً، وإن لم يكن مراداً، ولم يكن مترخياً - كان تخصيصاً؛ لكون حد النسخ صادقاً على الأول، وحد التخصيص على الثاني.

وهذا النسخ هو إخراج من العام عموماً بدلاً؛ وهو المطلق في الزمن المتأخر؛ وهو نوعٌ من النسخ؛ فإنه إخراج فرد [من]<sup>(٢)</sup> العام عموماً بدلاً، ولكن في الأزمنة؛ فكأنه مركَّب من النسخ والتخصيص.

وبما ذكرنا من التحقيق يدفع وهم صاحب «الإحكام» ومن ينتحل كلامه؛ لأنه قال: «تقييد المطلق [بقيد غير]<sup>(٣)</sup> تخصيص العام؛ لأن تقييد المطلق إثبات زيادة ما دل [اللفظ عليه]<sup>(٤)</sup> نفيًا ولا إثباتًا؛ بل النفي كان معلوماً بالبراءة الأصلية، فإذا أمرنا<sup>(٥)</sup> الشرع بإعتاق رقبة على الإطلاق<sup>(٦)</sup> - استفدنا من الأمر وجوب إعتاق الرقبة، وأما الخروج بإعتاق أى رقبة كانت، فذلك مستفاد من البراءة الأصلية؛ إذ الأصل أنه لم يجب عليه غير ذلك، فالتقييد يصير مزيلاً للبراءة الأصلية، لا لمدلول اللفظ، وهذا بخلاف التخصيص؛ فإنه يخرج من العام ما تناوله اللفظ.

وهذا نص كلامه، وأنت تعرف فسَادَ هذا الكلام بما سبقَ من البيان؛ وهو أن التقييد كالتخصيص، من الوجه المذكور، لا مطلقاً، والمطلق كالعام لا مطلقاً، بل من ذلك الوجه. وأما قوله: الخروج عن النهمة بالبراءة الأصلية، فكيف يتصور الخروج عن هذا الوارد الذى قام المكلف بمقتضاه بالبراءة؟ وأما غير هذا الأمر [مما] لم يتحقق تعدده - فيعلم<sup>(٧)</sup> عدم تعلق غير هذا الأمر بالأصل.

وأما قوله فى الحكم الثالث: «إباحة قطع رجله الأخرى رفعت حظراً قطعها؛ وذلك [الحظر]<sup>(٨)</sup> إنما يثبت [أ/١٥١] بالعقل».

(١) فى «أ»: عرف.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: عليه اللفظ.

(٥) فى «أ»: أمر.

(٦) فى «أ»: الإطالة.

(٧) فى «ب»: فيعلم.

(٨) سقط فى «أ».

فمعناه: أن إباحة قطع رجله الأخرى رفعت حظر قطعها، والحظرُ استفيد من العقل؛ لأن البراءة الأصلية دالة على عدم وجوب قطعها، وعدم وجوبه يستلزم حظر قطعها؛ فيكون رفع قطعها مستفاداً من البراءة الأصلية بهذا التفسير.

وبهذا سقط شكُّ ابن الحاجب؛ فإنه قال: «حظر قطعها إباحتها رفعت حظر قطعها، وهو نسخ». ولم يتنبه لكون الحظر ثبت كما ذكرناه.

وأما الحكم الرابع: ففيه نظر؛ لأنه إذا أوجب فعلاً على التعيين، ثم خيره بينه وبين فعل آخر؛ فإن التخيير رافع لحظر تركه، وحظر تركه كان معلوماً لنا بالأمر الدال على وجوبه علينا، كيف لا وجزء ماهية الوجوب المنع من الترك.

فقوله: «وحظر تركه كان معلوماً بالبراءة الأصلية» - ممتنع، ولا دليل عليه.

والمصنّف سوى بين إيجاب غسل الوجه؛ على التعيين، ثم التخيير بينه وبين المسح على الخفين، وبين فصل الشاهد واليمين، والتخيير أولاً بين الرجلين، ورجل وامرأتين [فى] (١) كون كل واحد منهما ليس بنسخ.

وابن الحاجب يرى أن الزيادة فى التخيير ليس بنسخ؛ بخلاف فصل النسخ. وفيه نظر لا يخفى على المتأمل.

وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه يدل على أن أول الليل طرف للصوم (٢)، وغايته؛ فيدل على أن لا صوم فى الليل؛ فإذا أوجب الله صوم أول الليل، كان ذلك نسخاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فلا يثبت بخبر الواحد، والقياس.

قال ابن الحاجب: ليس بنسخ، وإن قلنا بالمفهوم؛ لأن غايته: أن صوم أول الليل ليس بواجب، بل هو باق على حكم [الأصل] (٣)؛ وهذا (٤) فاسد؛ لأن مقتضى الأصل إذا ثبت بدليل شرعى، كان (٥) رفعه نسخاً أصلاً.

لا يقال: قوله - ﷺ - إذا قال الله تعالى: «الثمانون» (٦) كمال الحد لا نقول: خير الواحد فى الزيادة، ولا فى القياس.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: الصوم.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: وهو.

(٥) فى «أ»: فإن.

(٦) فى «أ»: الثمانين.

تقريره: أن خير الواحد يرد لا لأجل النسخ؛ بل لأن المقطوع يجب تقديمه على المظنون.

قوله: «قطع رجل السارق ثبت بالعقل». قلنا: لا نسلم أن في رجل السارق خطراً؛ لأنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، ولا حكم أصلاً؛ فلا حَظَر.

قوله: «إذا قال الله تعالى: هذا الفعل واجب عليكم وحده، وغيره لا يقوم مقامه [١٥١/ب] - فإثبات بدله لا يجوز بالخير، والقياس؛ قلنا: إن أردتم: أن هذا من باب تقديم المَقْطُوع على المظنون [لا] من باب النسخ - فهذا مسلم.

وإن أردتم<sup>(١)</sup> به: أنه من باب نَسْخ<sup>(٢)</sup> المقطوع - فممنوع<sup>(٣)</sup>؛ وهذا لأن الإخبار عن عدم الحكم، وعن البراءة الأصلية ليس بحكم شرعي، بل خير صرف<sup>(٤)</sup>؛ بدليل أن الله لو بعث رَسُولاً، وقال: إن الله يخيركم<sup>(٥)</sup> أنه في هذه السنة لا يكلفكم، وأن أفعالكم في هذه السنة لا حكم لها، ثم حكم في هذه السنة حكماً لا يكون<sup>(٦)</sup> [ذلك]<sup>(٧)</sup> نسخاً، وجعلناه تخصيصاً، أو من<sup>(٨)</sup> باب [إطلاق]<sup>(٩)</sup> لفظ السنة الموضوع لجميعها على بعضها؛ ويستحيل أن يكون نَسْخاً للحكم الشرعي.

ونقل عن الفاضل شمس الدين الخسروشاهی<sup>(١٠)</sup>؛ أنه قال: وجوب التشهد عقيب

(١) في «ب»: أراد.

(٢) في «ب»: تقديم.

(٣) في «أ»: ممنوع.

(٤) في «ب»: خيراً صرفاً.

(٥) في «أ»: يحكم.

(٦) في «أ»: لم يكن.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: ومن.

(٩) في «أ»: الخلاف.

(١٠) عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف شمس الدين، أبو محمد الخسروشاهی، الفقيه، المتكلم، ولد سنة ٥٨٠، أخذ علم الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي، وبرع وتفنن في علوم متعددة ودرس وناظر، وقد اختصر المهذب في الفقه، والشفاء لابن سينا وله إشكالات وإيرادات جيدة، وسمع الحديث من جماعة، روى عنه الخطيب الدمياطي، مات سنة ٦٥٢. انظر: ط. ابن قاضي شهبة ١٠٨/٢، الأعلام ٥٩/٤، ط. السبكي ٦٠/٥، النجوم الزاهرة ٣٢/٧.

قال العلامة القرافي: كان الشيخ شمس الدين الخسروشاهی يمنع في هذا الموضوع، ويقول: لم =

الركعة الأخيرة؛ سواء كانت الصلاة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية، وهذا لم يرتفع بزيادة ركعة، بل المرتفع عدّم وجوب تلك الركعة، وهو حكم؛ فلا نسخ في هذه الصورة.

قوله: إذا زيدت ركعة بعد التشهد، وقبل التحلل - فإنه يكون نسخاً لوجوب التحلل بالتسليمة؛ إذ<sup>(١)</sup> يتجه - ههنا - منعُ الفاضل.

وقال صاحبُ «التنقيح»: قطع [يسار] <sup>(٢)</sup> السَّارِق في الثانية، ورجله في الثالثة - ليس <sup>(٣)</sup> نسخاً لآية السرقة، بل (تخصيص لها) <sup>(٤)</sup>؛ للدليل الحظري.

و[إتمام] <sup>(٥)</sup> إيجاب الصوم إلى الشفق ليس نسخاً؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإنه لا يدل على تحريم إمساك<sup>(٦)</sup> ما بعده، وإباحته مستفادة من النفي الأصلي.

وزيادة ركعة على ركعات <sup>(٧)</sup> [الصلاة] <sup>(٨)</sup> نسخ لأصل تلك العبادة؛ [لأن الأربع ليست ثلاثاً وزيادة؛ بدليل أنه لو سلم عن ثلاث، لم يجزه عن نفسها<sup>(٩)</sup>]؛ بل عليه [استئناف] <sup>(١٠)</sup> الأربع؛ فإذاً هي عبادة أخرى، وقد نسخت الأولى.

---

=يوجب الله - تعالى - التشهد في آخر الصلاة لكونه عقيب ركعتين؛ بل لكونه آخر الصلاة؛ ولذلك إنا نتشهد عقيب ركعتين في الصباح، وعقيب ثلاث في المغرب، وعقيب أربع في الظهر، والمقصود في الجميع آخر الصلاة، وإذا كان التشهد إنما شرع آخر الصلاة، فإذا تشهدنا بعد الزيادة، فقد تشهدنا آخر الصلاة، فما ارتفع حكم شرعي بتأخر التشهد، بل المرتفع حكم عقلي، وهو عدم وجوب الزيادة بوجوبها، وأما التشهد والسلام فلم يرتفع من أحوالهما شيء هو حكم شرعي ألبتة.

(١) في «أ»: قد.

(٢) المثبت من التنقيح.

(٣) في «أ»: إنه ليس.

(٤) في «أ، ب»: تخصيصها.

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ب، ز»: امتثال.

(٧) في «أ»: الركعات، وفي «ب»: الركعة.

(٨) المثبت من التنقيح.

(٩) في التنقيح، والنفائس: عن بقيتها.

(١٠) المثبت من التنقيح.

بخلاف الزيادة فى أعضاء الوضوء؛ فإنها لا ترفع<sup>(١)</sup> أجزاء الأولى عن نفسها.

وزيادة شرط فى العبادة، الأشبه أنه نسخ لأصل تلك العبادة؛ لأنه لم يبقَ لمجرد الفعل دون الشرط [حكم]، وقد كان مأمورًا به<sup>(٢)</sup> مجزئًا<sup>(٣)</sup>، وقد زال ذلك أصلًا.

هذا إذا استقر حكم العبادة فى الوجوب والإجزاء.

أما إذا ورد مطلق الأمر، فلا [؛ لجواز أن] <sup>(٤)</sup> يكون أطلق، وهو مشروط؛ فيكون إزالة ظاهر لا غير.

لأننا نقول: قوله: «هذا من باب تقديم المقطوع، لا من باب النسخ - مندفع؛ وذلك لأن الله - تعالى - إذا قال: الثمانون كمال [الحد] - ثبت (ذلك)، واستقر انحصار الواجب فيه؛ فإثبات التغريب يجوز نسخًا جزئيًا؛ لكونه رافعًا<sup>(٥)</sup> لانحصار الواجب شرعًا فى الثمانين، أو مبيئًا غايته؛ وهو المراد بالنسخ.

وأما قوله: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، ولا<sup>(٦)</sup> حظر؛ لقطع رجل السارق».

[قلنا: ذلك لا يقدح فى المقصود؛ لأن المدعى لا يتضمن قطع رجل السارق] <sup>(٧)</sup> فى الثالثة<sup>(٨)</sup> للنسخ؛ إذ لا حظر شرعًا فى تلك الصورة.

أما [أنه]<sup>(٩)</sup> لا حكم للأشياء [أ/١٥٢] قبل ورود الشرع؛ كما ذكره المعترض، أو كما ذكره المصنف.

أما قوله: «الإخبار عن عدم الحكم، وعن البراءة الأصلية - ليس حكمًا شرعيًا».

قلنا: قوله: هذا واجب بعينه، أو واجب عينًا<sup>(١٠)</sup> هو حكم شرعى جزئيًا، ثم تفسير الواجب عينًا: أن الواجب عينه، وليس المطلوب: إما هو، أو بدله؛ كالوضوء والتيمم.

(١) فى «ب»: فإنه لا يرفع.

(٢) فى ز: بها.

(٣) فى «ب»: محرمًا.

(٤) المثبت من النفائس.

(٥) فى «ب»: واقعًا.

(٦) فى «أ»: فلا.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «ب»: الثانية.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «ب»: عنا.

فقوله: «ولا يقوم»<sup>(١)</sup> مقامه<sup>(٢)</sup> - ليس هو نفس ذلك، وليس هو محرّفًا للخبر عن عدم الحكم، فإذا رفع الشارع الوجوب عينًا بعد استقراره وثبوته بإثبات بدل له - كان ذلك نسخًا للوجوب عينًا؛ إذ لا معنى للنسخ إلا هذا.

وأما إخبار الله - تعالى - عن عدم الحكم، ثم إثبات الحكم ليس نسخًا؛ إذ لا حكم، ولا كذلك ههنا؛ فإن الواجب عينًا حكم شرعى، وقبل إثبات بدله كان العقاب متعلقًا بتركه، أتى بغيره أو لم يأت به، وبعد شرعية بدله لا يتعلّق العقاب بتركه على التعيين، بل تركهما جميعًا.

وأما المنع المنقول عن الفاضل: فجوابه: أن الموالاة بين الركعات مطلوبة للشارع؛ بدليل إيجابها، وبه يخرج الجواب.

ولك أن تقول: ليس المعتبر فى التشهد مطلق آخر الصلاة؛ بل الصلاة [التي]<sup>(٣)</sup> هى ركعتان، وآخر صلاة هى ثلاث ركعات، وآخر صلاة هى أربع ركعات؛ فيعتبر خصوص كل آخر، لا مطلق الآخر.

قال صاحب «التنقيح»: قطع رجل السارق فى الثانية ليس نسخًا لآية السرقة... إلى آخره؛ فجميعه مندفع.

وأما قوله: «قطع رجل السارق تخصيص». قلنا: ممنوع؛ وذلك لأن<sup>(٤)</sup> من شرطِ التخصيص تناول العام للخاص<sup>(٥)</sup>، [ويسقط لفظ الأيدى]<sup>(٦)</sup>، والمذكور فى آية السرقة لا يتناول الرجل.

قوله: «زيادة ركعة - رفع لأصل العبادة؛ لأن الأربع ليس ثلاثًا وزيادة»<sup>(٧)</sup>. قلنا: لم يزل زيادة<sup>(٨)</sup> ركعة إلا الهيئة الصورية الحاصلة من الأربع، وليست حكمًا شرعيًا،

(١) فى «أ»: ولا يقدم.

(٢) فى «ب»: مقام.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: أن.

(٥) فى «ب»: العام الخاص.

(٦) فى «أ»: ويسقط ثم نقطع الأخرى.

(٧) فى «أ»: فزيادة.

(٨) فى «أ»: بزيادة.

وإجزاؤها الزائل بعد الزيادة هو تابع لزيادة ركعة<sup>(١)</sup> رابعة؛ لعدم وجوبها، وهو حكم عقلي.

وأما قوله: «زيادة شرط نسخ اعتبار مجرد الفعل، دون الشرط». قلنا: نعم؛ ولكن ذلك تابع لوجوب ذلك الشرط.

تنبية: اعلم: أن صاحب «المعتمد»: ذكر أن الشارع لو نصَّ على حكم موافق لمقتضى البراءة الأصلية، وثبت ذلك؛ فإن رفع ذلك الحكم بعد ثبوته يكون نسخاً؛ فليتنبه [١٥٢/ب] لذلك، والله أعلم.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

لَا شَكَّ فِي أَنَّ النُّقْصَانَ مِنَ الْعِبَادَةِ نَسْخٌ لِمَا أُسْقِطَ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ مَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الْعِبَادَةِ لَا يَكُونُ نَسْخُهُ نَسْخًا لِلْعِبَادَةِ؛ كَمَا لَوْ قَالَ: «أَوْجِبْتُ الصَّلَاةَ وَالرَّكَاةَ» ثُمَّ قَالَ: «نَسَخْتُ الرَّكَاةَ».

أَمَّا الَّذِي تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ الْعِبَادَةِ عَلَيْهِ، فَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَةِ الْعِبَادَةِ، وَقَدْ يَكُونُ خَارِجًا عَنْهَا، وَاحْتَلَفُوا فِيهِ، فَقَالَ الْكِرْحِيُّ: نُقْصَانٌ مَا تَتَوَقَّفُ الْعِبَادَةُ عَلَيْهِ، سِوَاءَ كَانَ جُزْءًا، أَوْ خَارِجًا، لَا يَقْتَضِي نَسْخَ الْعِبَادَةِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَقَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: نُقْصَانُ الْجُزْءِ يَقْتَضِي نَسْخَ الْبَاقِي، وَنُقْصَانُ الشَّرْطِ الْمُنْفَصِلِ لَا يَقْتَضِي نَسْخَ الْبَاقِي.

فَنَقُولُ: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ نَسْخَ أَحَدِ الْجُزْئَيْنِ لَا يَقْتَضِي نَسْخَ الْجُزْءِ الْآخَرَ، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ الْمُقْتَضِيَ لِلْكَلِّ كَانَ مُتَنَاوِلًا لِلْجُزْئَيْنِ، فَخُرُوجُ أَحَدِ الْجُزْئَيْنِ لَا يَقْتَضِي خُرُوجَ الْجُزْءِ الْآخَرَ، كَسَائِرِ أُدْلَةِ التَّخْصِيصِ.

وَاحْتَجُّوا: بِأَنَّ نُقْصَانَ الرَّكْعَةِ مِنَ الصَّلَاةِ يَقْتَضِي رَفْعَ وَجُوبِ تَأْخِيرِ التَّشَهُدِ، وَنَفْيَ إِجْزَائِهَا مِنْ دُونَ الرَّكْعَةِ؛ لِأَنَّ قَبْلَ النُّسْخِ مَا كَانَ تَجُوزُ الصَّلَاةُ مِنْ دُونِ هَذِهِ الرَّكْعَةِ.

وَأَيْضًا: إِنْ كَانَتِ الرَّكْعَةُ، لَمَّا نُسِخَتْ، أَوْجِبَتْ عَلَيْنَا أَنْ نُخْلِى الصَّلَاةَ مِنْهَا - فَقَدْ ارْتَفَعَ إِجْزَاءُ الصَّلَاةِ، إِذَا فَعَلْنَاهَا مَعَ الرَّكْعَةِ الْمُنْسُوخَةِ، وَإِجْزَاءُ الصَّلَاةِ مَعَ الرَّكْعَةِ قَدْ يَكُونُ حُكْمًا شَرْعِيًّا؛ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ رَفْعُهُ نَسْخًا.



وَالْحَوَابُ: أَنَّ هَذِهِ أَحْكَامٌ لِلرَّكْعَةِ الْبَاقِيَةِ، مُغَايِرَةٌ لِذَاتِهَا؛ فَكَانَ نَسْخُهَا مُغَايِرًا لِنَسْخِ تِلْكَ الذَّاتِ.

وَأَمَّا نَقْصَانُ الشَّرْطِ الْمُنْفَصِلِ مِنَ الْعِبَادَةِ، فَلَا يَقْتَضِي نَسْخَ الْعِبَادَةِ؛ لِأَنَّهَا عِبَادَتَانِ، فَإِذَا نَسِخَ إِحْدَاهُمَا؛ لِذَلِيلٍ مَقْصُورٍ عَلَيْهَا، لَمْ يَجْزُ نَسْخُ الْأُخْرَى.

فَعَلَى هَذَا: نَسْخُ الْوُضُوءِ لَا يَكُونُ نَسْخًا لِلصَّلَاةِ، بَلْ نَفَى الْإِجْزَاءِ مَعَ فَقْدِ الطَّهَّارَةِ قَدْ زَالَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الصَّلَاةَ مَا كَانَتْ تُجْزَى بِهَا طَهَّارَةٌ، فَإِذَا نَسِخَ وَجُوبُ الطَّهَّارَةِ صَارَتْ مُجْزِيَةً، وَارْتَفَعَ نَفَى إِجْزَائِهَا، فَإِنْ أَرَادَ الْإِنْسَانُ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ نَسْخَ الْوُضُوءِ يَقْتَضِي نَسْخَ الصَّلَاةِ» هَذَا الْمَعْنَى - فَصَحِيحٌ، لَكِنَّ الْكَلَامَ مُوْهِمٌ؛ لِأَنَّ إِطْلَاقَ الْقَوْلِ بِأَنَّ الصَّلَاةَ مَنْسُوخَةٌ هُوَ أَنَّهُ قَدْ خَرَجَتْ عَنِ الْوُجُوبِ، أَوْ عَنِ أَنْ تَكُونَ عِبَادَةً، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «المسألة الثانية: لا شك في [أن النقصان من العبادة نسخ لما سقط] (١).....» إلى آخرها.

قال - رضى الله عنه - : «قال الغزالي (٢): إذا نسخ بعض العبادة، أو شرطها، أو سنة من سننها؛ كما لو أسقط ركعتان من أربع، أو [أسقط] (٣) شرط الطهارة - فقد قيل: إنه نسخ لبعض العبادة، لا لأصلها.

وقيل: هو نسخ لأصل (٤) العبادة. وقيل: إن نسخ الجزء نسخ لأصل العبادة، ونسخ الشرط ليس نسخاً لأصل العبادة (٥).

واعلم: أن هذا الكلام [ليس] (٦) فيه إبهام؛ إذ يكون الخلاف واقعاً في السنة؛ لوقوعه في الجزء والشرط؛ وليس الأمر كذلك.

(١) سقط في و.أ.

(٢) ينظر المستصفى (١/١١٦).

(٣) المثبت من المستصفى.

(٤) في و.أ: لبعض.

(٥) ينظر اللمع (٣٤)، التبصرة ٢٨١، المعتمد ٤٤٧/١، نهاية السؤل ٦٠٩/٢، شرح الكوكب

٥٨٤/٣، المسودة ٢١٢، روضة الناظر (٤٢)، شرح تنقيح الفصول (٣٢٠)، جمع الجوامع

٩٣/٢، التحرير ٣٩٧، فواتح الرحموت ٩٥/٢، إرشاد الفحول (١٩٦).

(٦) سقط في و.أ.

وميل الغزالي إلى (١) أن نَسَخَ الجزء نَسَخٌ لأصل العبادة دون (٢) نسخ الشرط. ونقل صاحب «الإحكام» (٣) الاتفاق على أن [نسخ] (٤) سنة من سنن العبادة - لا يوجب نسخ العبادة، ونقل المذاهب الثلاثة (٥)، واختار: أن نسخ الجزء والشرط ليس نَسَخًا لأصل العبادة؛ وهو الحق.

والدليل المذكور واضح، والمدعى: أنه إذا نَسِخَتْ ركعتان، يبقى ركعتان واجبتان (٦)، كما كانتا؛ لوجود (٧) الدليل على وجوبهما؛ لأن المقتضى (٨) لوجوب الأربع مقتضى لوجوب كل واحد من الركعات (٩)؛ فإن قوله: «أوجبت (١٠) عليك أربع ركعات بتسليم» - بمنزلة [قوله] (١١): «أوجبت ركعتين وركعتين؛ فلزم (١٢) بالضرورة قيام الموجب لكل ركعتين هما جزء لعدة (١٣) الأربع؛ فعلم أن المقتضى لإيجاب الركعتين قائم بَدَلِ المقتضى للجزء المنسوخ؛ لقيام المعارض، وهو النسخ؛ فيجرب فيما (١٤) عداه على قضية الدليل. ونظيره العام المخصوص؛ فإن الدليل اقتضى خُرُوجَ بعض الصور عن (١٥) العام؛ فجرينا فيما عداها على قضية العموم.

وأما الجواب عن المعارضة في حكم المسألة: أن ما (١٦) ذكرتم من وجوب تأخير التشهد، وعدم إجرائها بدون الركعة المنسوخة، وإجرائها مع اشتغالها على الركعة

(١) في «أ»: أن.

(٢) في «ب»: وقد.

(٣) ينظر: الإحكام (١٦٢/٣).

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: الثلاث.

(٦) في «أ»: ركعتين واجبتين.

(٧) في «أ»: كان الوجود.

(٨) في «أ»: المقتضى.

(٩) في «أ»: الأربع ركعات.

(١٠) في «أ»: أوجب.

(١١) سقط في «أ».

(١٢) في «أ»: فيلزم.

(١٣) في «أ»: لعدم.

(١٤) في «أ»: وبما.

(١٥) في «ب»، زه: غير.

(١٦) في «أ»: إنما.

النسوخة - فإنها أحكام مغايرة للركعة الباقية؛ فلا يلزم من نسخ تلك الأحكام نسخ الركعة الباقية. واستشكل بعضهم هذه العبارة، وليست بمشكلة.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» تبع الإمام الغزالي في اختياره، وقال: [إن] <sup>(١)</sup> الأربع نسخ وجوبها وإجزاؤها، واستؤنف [إيجاب] <sup>(٢)</sup> ركعتين، وليستا بعض تلك الأربع؛ بدليل أنه لو صلى [الآن] أربعاً، لم تجزه، ولو <sup>(٣)</sup> كانت الأربع ركعتين وزيادة؛ فأسقطت الزيادة مع بقاء أصلها - لوجب [١٥٣/أ] أن تجزئ؛ كما لو زاد على [عدد] <sup>(٤)</sup> الجلدات.

ثم قال: قول المصنف: [ما يقتضى كلا الجزئين يقتضى كل واحد منهما؛ فإذا خرج أحدهما، كان تخصيصاً.

قال: قلنا: هذا غلط <sup>(٥)</sup>؛ فإن المقتضى للكل لا يقتضى كل واحد بما <sup>(٦)</sup> هو ذلك الواحد، وإنما يقتضى كل واحد حين كونه جزءاً لذلك الكلي؛ ضرورة اقتضاء الكل <sup>(٧)</sup> بما <sup>(٨)</sup> هو كل، فإذا انفصل [لم يكن مقتضى].

والجواب عما ذكره: أن إيجاب أربع ركعات إيجاب لكل ركعة من الأربع قطعاً، ونسخ ركعتين هو نسخ لركعتين، ويستلزم نسخ المجموع، ولكن لا يزيل <sup>(٩)</sup> واحداً من أجزائه؛ إذ لا يدل دلالة لفظية ولا عقلية.

وأما قوله: «لو أتى بأربع، وجب أن يجزئ [كما] <sup>(١٠)</sup> في الجلدات». قلنا: إنما لم يجز فعلها مع الركعتين المنسوختين؛ لوجوب إخلاء الصلاة عن الركعتين المنسوختين، لا لعدم وجوب الركعتين؛ وهذا بخلاف [الجلدات]؛ فإنه إقرار غير مأمور به؛ فيحرم

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: فلو، وفي «ب»: ولم.

(٤) سقط في «ب».

(٥) المثبت من التنقيح.

(٦) في «أ»: ما فإن.

(٧) المثبت من التنقيح.

(٨) في «أ»: بل بما، وفي «ب»: بل.

(٩) في «أ»: يوصل.

(١٠) سقط في «ب».

لذلك لا لوجوب إخلاء<sup>(١)</sup> الجلدات عن الزيادة؛ فقد ظهر أنه غلط التبريزي، لا المصنف، والله - تَعَالَى - أعلم.

\* \* \*

## الْقِسْمُ الرَّابِعُ

### فِي الطَّرِيقِ الَّذِي بِهِ يُعْرَفُ كَوْنُ النَّاسِخِ نَاسِخًا، وَالْمَنْسُوخِ مَنْسُوخًا

قال المصنف - رحمه الله - : قد يعلم ذلك باللفظ تارة، وبغيره أخرى: أما اللفظ: فهو: أن يوجد لفظ النسخ: إما بأن يقول: هذا منسوخ، أو يقول: ذلك ينسخ هذا.

وأما غير اللفظ: فهو: أن يأتي بنقيض الحكم الأول، أو بضمه، مع العلم بالتاريخ: مثال النقيض: قوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ [الأنفال: ٦٦] فإنه نسخ لثبات الواحد للعشرة؛ لأن التخفيف نفى للتقل المذكور.

ومثال الضد: التحويل من قبلة إلى أخرى؛ لأن التوجه إلى الكعبة ضد التوجه إلى بيت المقدس.

وأما التاريخ: فقد يعلم باللفظ، أو بغيره: أما اللفظ: فكما إذا قال: أحد الخبرين قبل الآخر. وأما غير اللفظ: فعلى وجوه:

أحدها: أن يقول: هذا الخبر ورد سنة كذا، وهذا في سنة كذا.

وثانيها: أن يعلق أحدهما على زمان معلوم التقدّم، والآخر بالعكس؛ كما لو قال: كان هذا في غزاة بدر، والآخر في غزاة أحد، وهذه الآية نزلت قبل الهجرة، والأخرى بعدها.

وثالثها: أن يروى أحدهما رجل متقدّم الصحبة لرسول الله ﷺ، ويروى الآخر رجل متأخر الصحبة، وانقطعت صحبة الأول للرسول، عليه السلام، عند ابتداء الآخر بصحبته؛ فهذا يقتضي أن يكون خبر الأول متقدّمًا، أما لو دامت صحبة المتقدّم مع الرسول، عليه الصلاة والسلام، لم يصح هذا الاستدلال.

ويتفرّع على هذا الأصل مسائل: مسألة: قال القاضي عبد الجبار: الصحابي إذا قال في أحد الخبرين المتواترين: «إنه كان قبل الآخر» قبل ذلك، وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم؛ كما يقبل شهادة الشاهدين في الإحصان، الذي يترتب عليه الرجم، وإن لم

يُقْبَلُ فِي إِبْتِاتِ الرَّجْمِ، وَكَمَا يُقْبَلُ قَوْلُ الْقَابِلَةِ فِي الْوَلَدِ: إِنَّهُ مِنْ إِحْدَى الْمَرَاتَيْنِ، وَإِنْ كَانَ يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ ثُبُوتُ نَسَبِ الْوَلَدِ مِنْ صَاحِبِ الْفِرَاشِ، مَعَ أَنَّ شَهَادَةَ الْمَرْأَةِ لَا تُقْبَلُ فِي ثُبُوتِ النَّسَبِ.

قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ، رَحِمَهُ اللَّهُ: هَذَا يَقْتَضِي الْجَوَازَ الْعَقْلِيَّ، فِي قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ فِي تَارِيخِ النَّاسِخِ، وَلَا يَقْتَضِي وَقُوعَهُ إِلَّا إِذَا تَبَيَّنَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ ثُبُوتُ الْآخَرِ.

مَسْأَلَةٌ: إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ: «كَانَ هَذَا الْحُكْمُ، ثُمَّ نُسِخَ» كَقَوْلِهِمْ: «إِنَّ خَبَرَ: «الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ» نُسِخَ بِخَبَرِ «التِّقَاءِ الْخِتَانَيْنِ» لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حُجَّةً؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَالَهُ اجْتِهَادًا؛ فَلَا يَلْزَمُنَا.

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ: أَنَّ الرَّاوِي إِذَا عَيَّنَ النَّاسِخَ؛ فَقَالَ: «هَذَا نَسَخَ هَذَا» - جَازَ أَنْ يَكُونَ قَالَهُ اجْتِهَادًا؛ فَلَا يَجِبُ الرَّجُوعُ إِلَيْهِ.

وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنِ النَّاسِخَ؛ بَلَّ قَالَ: «هَذَا مَنْسُوخٌ» - وَجَبَ قَبُولُهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْلَا ظُهُورُ النَّسِخِ فِيهِ - لَمَا أُطْلِقَ النَّسِخُ إِطْلَاقًا.

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ فَلَعَلَّهُ قَالَهُ لِقُوَّةِ ظَنِّهِ فِي أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ قَدْ أَخْطَأَ فِيهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «القسم الرابع: في الطريق الذي يعرف به كون الناسخ ناسخاً...» إلى آخره. قال - رضى الله عنه - : [اعلم]: (١) [أنه يصح على هذا] (٢) الكلام تبيينات:

الأول: هو أن طريق معرفة كون كذا منسوخاً: إما باللفظ، أو بغير اللفظ:

أما باللفظ: فهو أن يقول النبي ﷺ: هذا منسوخ بهذا، أو نسخ كذا بكذا.

الثاني: لا يختلف قوله: النقيض إذا قصد لا ينبغي أن يفهم من النقيض إلا النفي والإثبات؛ كقوله - ﷺ - «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَزُورُوهَا»، وقد صرح صاحب «المعتمد» (٣) في هذا الموضوع بالنفي والإثبات.

(١) سقط في «أه».

(٢) في «أه»: يتضح أن هذا.

(٣) ينظر: المعتمد (١/٤٢٦).

وأما الضد: فمثاله: التحويل إلى جهة [مغايرة للجهة الأولى] <sup>(١)</sup>، والنفسى والإثبات لابد وأن يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً.

وأما الضدان: فهما أمران وجوديان، وبينهما غاية الخلاف.

الثالث: أنه أدرج في هذا النوع من الاستدلال عليه؛ بأن يكون راوى أحد الخبرين متقدماً <sup>(٢)</sup> الصحبة، والآخر متأخر الصحبة، وانقطعت صحبة الأول؛ لأنه لو دامت صحبة الأول له - ﷺ - فقد يروى حديثاً بعد حديث؛ فلا يدل تقدم صحبته على تقدم أحد <sup>(٣)</sup> الخبرين على الآخر.

وأما إذا تقدمت صحبته <sup>(٤)</sup> وابتدأت <sup>(٥)</sup> صحبة <sup>(٦)</sup> المتأخر بعد انقطاع صحبة <sup>(٧)</sup> الأول - فإنه يلزم بالضرورة أن تكون رواية <sup>(٨)</sup> متأخر الصحبة متأخرة <sup>(٩)</sup> جزماً.

الرابع: [اعلم] <sup>(١٠)</sup>: أن قول الصحابي: «هذا الخير متقدم على هذا الخير»، لا شبهة في قبوله إذا كان الخير المنسوخ به من باب الآحاد.

وأما إذا كان الخير متواتراً: قال القاضى عَبْدُ الْجَبَّارِ: قبل ذلك، وإن كان خبر الواحد لا يُنسخُ به حكم متواتر؛ كما أن شهادة الشاهدين لا يثبت بها الزنا، ويثبت بها الإحصان الذي هو شرط الرجم، ولا يمتنع <sup>(١١)</sup> ألا يتعلق <sup>(١٢)</sup> الحُكْمُ بالشىء، ويتعلق بسبب من أسبابه.

ولقائل أن يقول: [١٥٣/ب] ليس كل شىء لا يمتنع فهو ثابت؛ لأن ما لا يثبت يحتاج ثبوته إلى دَلِيلٍ زائد على امتناعه؛ هذا ما نقله صَاحِبُ «المعتمد» عن القاضى، وما

(١) في «ب، ز»: مغايرة للأول.

(٢) في «ب»: مقدم.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: صحته.

(٥) في «أ»: وابتدأ.

(٦) في «أ»: صحته.

(٧) في «أ»: صحته.

(٨) في «أ»: راويه.

(٩) في «أ»: متأخر.

(١٠) سقط في «ب، ز».

(١١) في «أ»: يمنع.

(١٢) في «ب»: أن يتعلق.

الكاشف عن الموصول ..... اعترض (١) به عليه.

وحاصِلُ اعتراضه على القاضي: أنه ادعى الثبوت الذي هو الوقوع (٢)؛ ولذلك علله بعد الامتناع، ولا يلزم من عَدَمِ الامتناع إلا الإمكانُ العقليُّ، ولا يلزم من الإمكان العقلي الوقوع.

قال المصنف: [إلا] (٣) إذا بين أنه يلزم من ثبوت أحد الحكمين ثبوت الآخر، أى: يلزم من جواز الوقوع. والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

---

(١) فى واء: أعرض.

(٢) فى واء: الرفع.

(٣) سقط فى واء.



## الكلام في الإجماع

وهو مرتب على سبعة أقسام

### القسم الأول في أصل الإجماع

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الأولى: الإجماع يُقال - بالإشتراك - على معنيين:

أحدهما: العزم؛ قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، وقال - عليه الصلاة والسلام - : «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ».

وثانيهما: الاتفاق؛ يُقال: «أَجْمَعَ الرَّجُلُ»: إِذَا صَارَ ذَا جَمْعٍ؛ كَمَا يُقَالُ: «أَلْبَنَ وَأَتَمَرَ»؛ إِذَا صَارَ ذَا لَبَنِ وَذَا تَمَرٍ؛ فَقَوْلُنَا: «أَجْمَعُوا عَلَيَّ كَذَا»؛ أَي: صَارُوا ذَوِي جَمْعٍ عَلَيْهِ.

وأما في اصطلاح العلماء - فهو عبارة عن: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد - ﷺ - على أمر من الأمور»:

ونعني بـ «الاتفاق» - الإشتراك: إما في الاعتقاد، أو القول، أو الفعل، أو إذا أطبق بعضهم على الاعتقاد، وبعضهم على القول أو الفعل: الدالين على الاعتقاد. ونعني بـ «أهل الحل والعقد» - المجتهدين في الأحكام الشرعية.

وإنما قلنا: «على أمر من الأمور»؛ ليكون متناولاً للعقليات، والشرعيات، واللغويات.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الكلام في الإجماع إلى المسألة الأولى:

قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنه استعمل لفظ «الأمر» في هذا التعريف<sup>(١)</sup> وفيه نظر<sup>(٢)</sup>:

(١) في «ب، ز»: التصريف.

(٢) يُطلق الإجماع في اللغة على معنيين: أحدهما: العزم؛ يقال: أجمعت المسير والأمر، وأجمعت =

=عليه، أى: عزمتُ، فهو يتعدى بنفسه وبالجر، وقد جاء بهذا المعنى فى الكتاب والسنة؛ قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أى: اعزموا، وقال ﷺ: «مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَلَا صِيَامَ لَهُ» أى: لم يعزم عليه فنيوه. ثانيهما: الاتفاق، ومنه يُقال: أجمعتُ القومُ على كذا: إذا اتفقوا، قال فى القاموس: «الإجماع: الاتفاق، والعزم على الأمر».

قال الغزالي والإمام الرازي والأيدي والعصدي وغيرهم: الإجماع لغة: يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين، أحدهما: العزم على الشيء والتصميم عليه، قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾، وقال: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُوا صَفَا﴾ [طه: ٤] وقال: ﴿وَأَجْمِعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْحَبِّ﴾ [يوسف: ١٥]، وقال ﷺ: «لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» وعلى هذا يصح إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد.

والثاني: الاتفاق؛ يقال: أجمعتُ القومُ على كذا، أى: صاروا ذرى جمع، كما يقال: ألبن وأتمر: إذا صار ذا لبن وأتمر، وعلى هذا فاتفق كل طائفة على أمر من الأمور دينيا كان أو دنيويا، يسمي إجماعا حتى اتفاق اليهود والنصارى، وقال صاحب «المسلم» فى «المسلم» وحاشيته: وهو لغة: العزم والاتفاق، وكلاهما من الجمع، أى: منقول ومأخوذ منه؛ لأن العزم باجتماع الخواطر، والاتفاق باجتماع الأعزام، وفيه رد على شارح المختصر، حيث قال: الإجماع لغة يطلق على معنيين: أحدهما: العزم، ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ أى: اعزموا، ومنه: «لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ».

وثانيهما: الاتفاق، وحقيقة: «أجمعت»: صار ذا جمع، كألبن وأتمر، وكلامه يفيد أن الإجماع مشترك معنى موضوع لصيرورة المرء ذا جمع الشاملة لصيرورته ذا جمع لخواطره، وصيرورته ذا جمع لعزمه أو رأيه مع أعزام القوم أو آرائهم، وقال القاضى أبو بكر الباقلائي: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه، وعلى هذا يكون العزم لازما للاتفاق، فالإجماع عنده حقيقة فى الاتفاق مجاز فى العزم.

وقال ابن أمير حاج صاحب «التقرير»: لقائل أن يقول: المعنى الأصلي له العزم، وأما الاتفاق فلازم اتفاقى ضرورى للعزم من أكثر من واحد؛ لأن اتحاد متعلق عزم الجماعة يوجب اتفاقهم عليه، لا أن العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه، كما ذكره القاضى، فإنه ليس بمطرد، ولا أنه مشترك لفظي بينهما كما ذكره الغزالي أو لا ملحق إليه مع أنه خلاف الأصل، وقال ابن برهان، وابن السمعاني: العزم أشبه باللغة، والاتفاق أشبه بالشرع، ويجب عنه بأن الاتفاق، وإن كان أشبه بالشرع فذاك لا ينافى كونه معنى لغويا، وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم، قال أبو على الفارسي: يقال: أجمع القوم إذا صاروا ذرى جمع، كما يقال: ألبن، وأتمر: إذا صار ذا لبن، وتمر، والذي يظهر لى فى تحرير المعنى اللغوى أن بين العزم والاتفاق عموما وخصوصا وجيها يجتمعان فى اتفاق الجماعة فى إرادة شيء، وينفرد العزم فى إرادة الواحد، وينفرد الاتفاق فى اتفاق الجماعة فى قول، أو فعل بدون إرادة وعزم.

=ولا رَيْبَ في أَنَّ المعنى الثانى بالاصطلاحى أنسب، فَإِنَّ الاتفاق مطلق يشمل اتفاق جَمْعِ ما، ولو كفاراً على أمر، ولو معصية، والاصطلاحى اتفاق مقيد كما سيأتى.

وقال صاحبُ التَّقرير: كون المعنى الثانى أنسبَ مبنى على أنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد لا يكون قوله حجَّةً كما هو أحد القولين، أى: وأما على رأى من يقولُ إِنَّه حجَّةٌ يكون المعنى الأول أنسبَ، فمن قال: إِنَّه حجَّةٌ لا يقول: إِنَّه إجماع؛ لأنه لا يصدَّقُ عليه تعريفُ الإجماع، فلا يكونُ المعنى الأولُ أنسبَ، ويكون المعنى الثانى هو الأنسب.

والإجماعُ اصطلاحاً: عرّفه الرازى فى «المخصُول» كما هنا بأنه: عبارةٌ عن اتفاقِ أهلِ الحلِّ والعقدِ من أمةِ محمد ﷺ على أمرٍ من الأمور.

وعرّفه الأمدى بقوله: عبارةٌ عن اتفاقِ جملةِ أهلِ الحلِّ والعقدِ من أمةِ محمد ﷺ فى عصرٍ من الأعصارِ على واقعةٍ من الوقائع.

وعرّفه النّظامُ من المعتزلة بقوله: هو كُلُّ قولٍ قامتِ حجّتهُ حتى قول الواحد.

وعرّفه سراجُ الدين الأرموى فى «التحصيل» بقوله: هو اتفاقُ المسلمِين المُجتهدِين فى أحكامِ الشّرعِ على أمرٍ ما من اعتقادٍ، أو قولٍ، أو فعلٍ.

ويمكن أن يُعرّفَ بأنه: اتفاقُ المجتهدين من هذه الأمةِ بعد وفاةِ عمّدِهم ﷺ فى عصرٍ على أمرٍ شرعى.

فقولنا: «اتفاق» جنسٌ فى التعريفِ يُعمُّ كلَّ اتفاق، وخرج عنه أمران: اختلافُ المجتهدين، وقولُ المجتهدِ الواحدِ، إذا انفرد فى عصرٍ، فإنه لا يكونُ إجماعاً؛ لأنَّ الاتفاقَ أقلُّ ما يتحقّقُ بين اثنين، والمرادُ به الاشتراكُ فى الاعتقادِ أو القولِ أو الفعلِ أو ما فى معناها كالسُّكوتِ عند مَنْ يرى أنَّ ذلك كافٍ فى الإجماع، ولما كانتِ العبرةُ فى الإجماع بالاعتقادِ كما يؤخّذُ من كلامِهِمْ فى مواضع، فالمرادُ به الاشتراكُ فى الاعتقادِ فقط، أو فى الاعتقادِ مع القولِ، أو فى الاعتقادِ مع الفعلِ، وهذا معنى قول مَنْ قال: أو مانعةٌ خلو تجوز الجمع، ومعنى الاشتراكِ فى الاعتقادِ أن يعتقدوا جميعاً الحكمَ المُجمَعِ عليه وفى القولِ أن يتكلموا بما يدلُّ عليه، وفى الفعلِ أن يأتوا بمتعلّقه، إذا كان من باب الفعلِ، وفى السُّكوتِ أن يقولَ بعضهم حكماً فى مسألةِ اجتهاديةٍ، ويسكت الباقون بعد العلم به، ومضى مدة التأمّلِ عادةً سُكوتاً مجرداً عن أمارَةِ سخطٍ وتقيّةٍ، وكل من الاتفاقِ القولِ، والعملِ يسمّى عزيمةً، والسكوتى يسمّى رخصةً.

وقولنا: «المجتهدين فيه» للاستغراق، فيقضى أنه لا بُدَّ من الكلِّ فخرج به أمران: اتفاق العوامِّ إذ لا عِبْرَةَ به على التّحقيق، واتّفاق بعض المجتهدين مع مخالفة الآخرين.

وقولنا: «من هذه الأمة» خرج به اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة. وقولنا: «بعد وفاة محمد ﷺ» مُتعلّقٌ بـ«اتفاق» لا بـ«المجتهدين»؛ لأن قبل وفاته اتفقهم حجة بعد وفاته، وخرج به اتفاق المجتهدين فى حياته؛ لأن قولهم دونه لا يصح، وإن كان معهم فالحجّة فى قوله.

وقولنا: «فى عصر» أى: فى زمان، قل أو كثر، وهو نكرة، فالمرادُ: الاتفاق فى أىِّ عصر كان، وقيل: لولاه لم يدخل إلا اتفاق كل المؤمنين إلى يوم القيامة، ولكن الحقُّ أن الأمة تطلق على =

[وذلك] <sup>(١)</sup>؛ لأنه في القول المخصوص اتفاقاً.

وقيل: إنها من الألفاظ المشتركة بين القول والفعل. وقيل: بين القول والفعل والشأن وغيرها <sup>(٢)</sup>؛ على ما هو مُصَرَّح به في «كتاب الأوامر».

ولا يجوز [استعماله] <sup>(٣)</sup> في [١٢٢/أ] التعريف المذكور. فالصواب أن يقال: الإجماع هو: عبارة عن: اتفاق المجتهدين من أمة محمد - ﷺ - على حكم من الأحكام.

=الموجودين في عصرٍ كما تُطَقُّ على كل المؤمنين من لَدُنِ البُعْثَةِ إلى يَوْمِ القِيَامَةِ، والتبادر هو الإطلاق الأول، فيصح الاستغناء عنه، ولذا قال في «التلويح»: ولا يخفى أن من تركه - أى: قيد: في عصر - إنمَّا تركه لوضوحه، لكن التصريح به أنسب بالتعريفات، أى: لاحتمال لفظ الأمة، المعنى الثاني: وهو كل المؤمنين. وقولنا: على أمر شرعي قِيدَنَاهُ بالشرعي؛ لأن الكلام في الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية، وهذا لا ينافي أنه قد يجمع على أمر لقوى، أو عقلي، أو دنيوي.

ينظر: البرهان لإمام الحرمين ١/ ٦٧٠، والبحر المحيط للزركشي: ٤/ ٤٣٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدى: ١/ ١٧٩، وسلاسل الذهب للزركشي (ص ٣٣٧)، والتمهيد للأسنوي (ص ٤٥١)، ونهاية السؤل له: ٣/ ٢٣٧، وزوائد الأصول له (ص ٣٦٢)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٣٧٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص ٢٠٩)، والتحصيل من الحصول للأرموي: ٢/ ٣٧، والمنحول للغزالي (ص ٣٠٣)، والمستصفي له: ١/ ١٧٣، وحاشية البناني: ٢/ ١٧٦، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٣٤٩، والآيات البيئات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢٨٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٢٠٩، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ٣، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي (ص ٤٣٥)، والتحريز لابن الهمام (ص ٣٩٩)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٢٢٤، والتقريب والتحرير لابن أمير الحاج: ٣/ ٨٠، وميزان الأصول للسمرقندي: ٢/ ٧٠٩، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٣٤، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ٤١، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص ٢٠٩)، وشرح المنار لابن ملك (ص ٩٩)، والوجيز للكراماستي (ص ٦١)، وتقريب الوصول لابن جزي (ص ١٢٩)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص ٧١)، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص ٩٩)، ونشر البنود للشنقيطي: ٢/ ٧٤، وشرح الكوكب المنير للفتوحى (ص ٢٢٥).

(١) سقط في «أه».

(٢) في «أه»: وغيرهما.

(٣) سقط في «أه».

فإن أراد: إخراج العقليات منه، [قال] (١): على حكم من الأحكام الشرعية، أو العرفية، وإن أراد إدخالها فيه، قال: أو العقلية.

فاعلم: أن النافع فى العقليات البراهين القاطعة، وأما الإجماع، فلا يفيد المطلوب فى العقليات؛ صرح به إمام الحرمين (٢)؛ وهو الحق.

نعم: يستعمل الإجماع فى «علم الكلام» لإفادة العلم، لا (٣) لإلزام الخصم، وإجماعه.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثانية:

مِنَ النَّاسِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اتِّفَاقَهُمْ عَلَى الْحُكْمِ الْوَاحِدِ الَّذِى لَا يَكُونُ مَعْلُومًا بِالضَّرُورَةِ مُحَالًا؛ كَمَا أَنَّ اتِّفَاقَهُمْ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ عَلَى: الْمَأْكُولِ الْوَاحِدِ، وَالتَّكَلُّمِ بِالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ - مُحَالٌ. وَرُبَّمَا قَالَ بَعْضُهُمْ: كَمَا أَنَّ اخْتِلَافَ الْعُلَمَاءِ - فِي الضَّرُورِيَّاتِ - مُحَالٌ: فَكَذَا اتِّفَاقُهُمْ - فِي النَّظَرِيَّاتِ - مُحَالٌ.

وَالجَوَابُ: أَنَّ الْاِتِّفَاقَ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ: فِيمَا يَتَسَاوَى فِيهِ الْاِحْتِمَالُ؛ كَالْمَأْكُولِ الْمَعْيَنِ، وَالكَلِمَةِ الْمَعْيِنَةِ. أَمَّا عِنْدَ الرَّجْحَانِ - وَذَلِكَ: عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ، أَوِ الْأَمَارَةِ الظَّاهِرَةِ - فَذَلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ؛ وَذَلِكَ: كَاتِّفَاقِ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ عَلَى نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ - ﷺ - وَاتِّفَاقِ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ - مَعَ كَثَرَتِهِمَا - عَلَى قَوْلَيْهِمَا؛ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ أَقْوَالِهِمَا صَادِرٌ عَنِ الْأَمَارَةِ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ سَلَّمَ إِمْكَانَ هَذَا الْاِتِّفَاقِ فِي نَفْسِهِ؛ لَكِنَّهُ قَالَ: لَا طَرِيقَ لَنَا إِلَى الْعِلْمِ

(١) ما بين المعكوفين زيادة يستقيم بها المعنى.

(٢) قال إمام الحرمين فى «البرهان»: «لا أثر للإجماع فى العقليات؛ فإنَّ المعترى فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت، لم يعرضها وفاق، ولم يعارضها شقاق؛ وإنما يعتبر الإجماع فى السمعيات، فإذا أجمعوا على فعل نحو: «أكلهم الطعام» - دلَّ إجماعهم على إباحته؛ كما يدلُّ أكله - عليه السَّلام - على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على التذم، أو الوجوب.

فهذا تفصيل حسن، ويصير الحدَّ به غير مانع.

وقال أبو الحسين فى «المعتمد»: يجوز اتِّفَاقُهُمْ عَلَى الْقَوْلِ، وَالْفِعْلِ، وَالرِّضَا، وَيَخْبَرُوا عَنِ الرِّضَا فِي أَنْفُسِهِمْ، فَيَدُلُّ عَلَى حَسَنِ مَا رَضُوا بِهِ، وَقَدْ يَجْمَعُونَ عَلَى تَرْكِ الْقَوْلِ وَتَرْكِ الْفِعْلِ فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَا تَرَكَهُ مَنْدُوبًا إِلَيْهِ؛ لِأَن تَرَكَهُ غَيْرَ مَحْظُورٍ. ينظر النفائس

٢٥٤٥/٦، والمعتمد ٣/٢.

(٣) فى «أ»، ب: بل.

بِحُصُولِهِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْأَشْيَاءِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَجِدَانِيًّا، أَوْ لَا يَكُونَ.

أَمَّا الْوَجِدَانِيُّ: فَكَمَا يَجِدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا مِنْ نَفْسِهِ: مِنْ جُوعِهِ، وَعَطَشِهِ، وَلَذَّتِهِ، وَأَلْمِهِ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَلَا شَكَّ: أَنَّ الْعِلْمَ بِحُصُولِ اتِّفَاقِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - ﷺ - لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ. وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونُ وَجِدَانِيًّا: فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ: إِمَّا الْحِسُّ، وَإِمَّا الْخَبَرُ، وَإِمَّا النَّظْرُ الْعَقْلِيُّ:

أَمَّا النَّظْرُ الْعَقْلِيُّ: فَلَا مَجَالَ لَهُ فِي أَنَّ الشَّخْصَ الْفُلَانِيَّ قَالَ بِهَذَا الْقَوْلِ، أَوْ لَمْ يَقُلْ بِهِ. بَقِيَ أَنْ يَكُونَ الطَّرِيقُ إِلَيْهِ: إِمَّا الْحِسُّ، وَإِمَّا الْخَبَرُ؛ لَكِنْ مِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الْإِحْسَاسَ بِكَلَامِ الْغَيْرِ، أَوْ الْإِخْبَارَ عَنْ كَلَامِهِ - لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ؛ فإِذَنْ: الْعِلْمُ بِاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ لَكِنَّ ذَلِكَ مُتَعَذَّرٌ قَطْعًا؛ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَعْرِفُ جَمِيعَ النَّاسِ الَّذِينَ هُمْ بِالشَّرْقِ وَالْغَرْبِ!؟

وَكَيْفَ الْأَمَانُ مِنْ وُجُودِ إِنْسَانٍ فِي مَطْمُورَةٍ لَا خَبَرَ عِنْدَنَا مِنْهُ!؟ فَإِنَّا إِذَا أَنْصَفْنَا - عِلْمَنَا: أَنَّ الَّذِينَ بِالشَّرْقِ لَا خَبَرَ عِنْدَهُمْ مِنْ أَحَدٍ مِنَ عُلَمَاءِ الْغَرْبِ؛ فَضَلَّ عَنِ الْعِلْمِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى التَّفْصِيلِ، وَبِكَيْفِيَّةِ مَذَاهِبِهِ.

وَأَيْضًا: فَبِتَقْدِيرِ الْعِلْمِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ عُلَمَاءِ الْعَالَمِ: لَا يُمَكِّنُنَا مَعْرِفَةَ اتِّفَاقِهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ إِلَّا بِالرُّجُوعِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَذَلِكَ لَا يُفِيدُ حُصُولَ الْإِتِّفَاقِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ بَعْضُهُمْ أَفْتَى بِذَلِكَ، عَلَى خِلَافِ اعْتِقَادِهِ؛ تَقِيَّةً، أَوْ خَوْفًا، أَوْ لِأَسْبَابٍ أُخْرَى مَخْفِيَّةٍ عَنَّا.

وَأَيْضًا: فَبِتَقْدِيرِ أَنْ نَرْجِعَ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَنَعْلَمَ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَفْتَى بِذَلِكَ مِنْ صَمِيمِ قَلْبِهِ - فَهُوَ لَا يُفِيدُ حُصُولَ الْإِجْمَاعِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّ عُلَمَاءَ بَلَدَةٍ، إِذَا أَفْتَوْا بِحُكْمٍ: فَعِنْدَ الْارْتِحَالِ عَنْ بَلَدِهِمْ وَالذَّهَابِ إِلَى الْبَلَدَةِ الْأُخْرَى - رَجَعُوا عَنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ قَبْلَ فِتْوَى أَهْلِ الْبَلَدَةِ الْأُخْرَى بِذَلِكَ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَحْصُلُ الْإِتِّفَاقُ؛ لِأَنَّا لَوْ قَدَرْنَا أَنَّ الْأُمَّةَ انْفَسَمَتْ إِلَى قِسْمَيْنِ، وَاحِدٌ الْقِسْمَيْنِ أَفْتَى بِحُكْمٍ، وَالْآخَرُ أَفْتَى بِنَقِيضِهِ، ثُمَّ انْقَلَبَ الْمُتَّبِتُ نَافِيًّا، وَالنَّافِيُّ مُثَبِّتًا - لَمْ يَحْصُلِ الْإِجْمَاعُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: فَمَعَ قِيَامِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ - كَيْفَ يَحْصُلُ الْيَقِينُ بِحُصُولِ

الإجماع؟! بل - ههنا - مقام آخر، وهو: أن أهل العلم بأسرهم، لو اجتمعوا فى موضع واحد، ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة، وقالوا: «أفتينا بهذا الحكم» - فهذا - مع امتناع وقوعه - لا يفيد العلم بالإجماع؛ لاحتمال أن يكون بعضهم كان مخالفاً فيه؛ فخاف من مخالفة ذلك الجمع العظيم، أو خاف ذلك الملك الذى أحضرهم؛ أو أنه أظهر المخالفة؛ لكن خفى صوته فيما بين أصواتهم.

فثبت: أن معرفة الإجماع مُمتنعة. فإن قلت: «ما ذكرتموه باطلٌ بصورٍ:

إحداها: أنا نعلم - بالضرورة - أن المسلمين مُعترفون بنبوّة محمد - ﷺ - وبوجوب الصلوات الخمس، ونعلم اتفاق أصحاب الشافعى: على القول بإطلاق البيع الفاسد، واتفاق الحنفية: على القول بانعقاده؛ وإن كانت الوجوه التى ذكرتموها بأسرها حاصلة ههنا.

وثانيتها: أنا نعلم: أن الغالب على أهل الروم - النصرانية، وعلى بلاد الفرس - الإسلام؛ وإن كنا ما لقينا كل واحدٍ من هذه البلاد، ولا كل واحدٍ من ساكنيها.

وثالثتها: أن السلطان العظيم يمكنه أن يجمع الناس فى موضع واحد؛ بحيث يمكن معرفة اتفاقهم واختلافهم:

قلت: أما قوله: «نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوّة محمد - ﷺ -»: قلت إن كنت تعنى بـ «المسلمين» - المُعترفين بنبوّة محمد - ﷺ - فقولك: «نعلم اتفاق المسلمين على نبوّة محمد - ﷺ -» يجرى مجرى أن يقال: نعلم اتفاق القائلين بنبوّة محمد - ﷺ - على نبوّة محمد - ﷺ -.

وإن كنت تعنى به شيئاً آخر غير نبوّة محمد - ﷺ - فلا نسلم: أنا نقطع أن القائل بذلك قائل بنبوّة محمد - ﷺ - ولا نسلم - أيضاً - : أنا نقطع بأن كل من قال بنبوّة محمد - ﷺ - قال بوجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان؛ وإن كنا نعرف بحصول الظن.

والذى يدل عليه: أن الإنسان - قبل الإحاطة بالمقالات الغريبة، والمذاهب النادرة يعتقد اعتقاداً جازماً: أن كل المسلمين يعترفون أن ما بين الدفتين كلام الله - عز وجل - ثم: إذا فتن عن المقالات الغريبة - وحد فى ذلك اختلافاً شديداً؛ نحو ما يروى عن ابن مسعود أنه: «أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن».

وَيُرْوَى عَنِ «الْمَيْمُونِيَّةِ» قَوْمٍ مِنَ الْخَوَارِجِ - : أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا كَوْنَ سُورَةِ يُوسُفَ مِنْ الْقُرْآنِ وَيُرْوَى عَنْ كَثِيرٍ مِنْ قَدَمَاءِ الرِّوَافِضِ: أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ الَّذِي عِنْدَنَا - لَيْسَ هُوَ ذَلِكَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ - بَلْ غَيْرٌ وَبَدَلٌ، وَنُقِصَ عَنْهُ وَزِيدَ فِيهِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: عَلِمْنَا أَنَا وَإِنِ اعْتَقَدْنَا فِي الشَّيْءِ أَنَّهُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ اعْتِقَادًا قَوِيًّا لَكِنَّ ذَلِكَ الْاِعْتِقَادَ لَا يَبْلُغُ حَدَّ الْعِلْمِ، وَلَا يَرْتَفِعُ عَنْ دَرَجَةِ الظَّنِّ.

قَوْلُهُ: «نَعَلِمُ اسْتِيْلَاءَ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ عَلَى بَعْضِ الْبِلَادِ»: قُلْنَا: عَلِمْنَا ذَلِكَ بِخَيْرِ التَّوَاتُرِ، وَفَرْقٍ بَيْنَ مَعْرِفَةِ حَالِ الْأَكْثَرِ، وَبَيْنَ مَعْرِفَةِ حَالِ الْكُلِّ؛ لِأَنَّ مَنْ دَخَلَ بِلَدًا، وَرَأَى شَعَائِرَ الْإِسْلَامِ فِي جَمِيعِ الْمَحَلَّاتِ وَالسُّكُكِ ظَاهِرَةً عِلْمٌ - بِالضَّرُورَةِ - أَنَّ الْغَالِبَ عَلَى أَهْلِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ الْإِسْلَامُ.

فَأَمَّا أَنْ يَعْلَمَ - قَطْعًا - : أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْبِلَدَةِ أَحَدٌ إِلَّا مُسْلِمٌ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا - : فَذَلِكَ مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ الْبَيِّنَةُ؛ وَالْعِلْمُ بِامْتِنَاعِهِ ضَرْوَرِيٌّ.

قَوْلُهُ: «السُّلْطَانُ الْعَظِيمُ يُمَكِّنُهُ جَمْعُ عُلَمَاءِ الْعَالَمِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ»: قُلْنَا: هَذَا السُّلْطَانُ الْمُسْتَوْلِي عَلَى جَمِيعِ مَعْمُورَةِ الْعَالَمِ - مِمَّا لَمْ يُوْجَدْ إِلَى الْآنِ.

وَبِتَقْدِيرِ وُجُودِهِ: فَكَيْفَ يُمَكِّنُ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ لَمْ يَنْفَلِتْ مِنْهُ أَحَدٌ فِي أَقْصَى الشَّرْقِ، أَوْ أَقْصَى الْغَرْبِ؟! فَإِنَّ ذَلِكَ الْمَلِكَ لَيْسَ بِعَلَامِ الْغُيُوبِ.

وَبِتَقْدِيرِ الْأَيْنَفَلِتْ مِنْهُ أَحَدٌ - فَكَيْفَ يُمَكِّنُ الْقَطْعُ بِأَنَّ الْكُلَّ أَفْتَوْا بِذَلِكَ الْحُكْمِ طَائِعِينَ رَاعِيِينَ، غَيْرَ مُكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ!؟

وَالْإِنْصَافُ: أَنَّهُ لَا طَرِيقَ لَنَا إِلَى مَعْرِفَةِ حُصُولِ الْإِجْمَاعِ - إِلَّا فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ؛ حَيْثُ كَانَ الْمُؤْمِنُونَ قَلِيلِينَ يُمَكِّنُ مَعْرِفَتَهُمْ بِأَسْرِهِمْ؛ عَلَى التَّفْصِيلِ.

الشرح: اعلم: أن الخلاف في إمكان وقوع الإجماع واقع، والأكثر على إمكانه؛ وهو الحق. وكذا الخلاف واقع في إمكان الاطلاع عليه، والحق: تعذر الاطلاع عليه، إلا إجماع الصحابة؛ حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم؛ (٢) - في قلة. أما الآن، وبعد انتشار الإسلام، وكثرة العلماء - فلا مطمع في العلم به (٣)؛ وهذا اختيار

(١) في وأه: المجموع.

(٢) المثبت من إرشاد الفحول.

(٣) اختلفوا في إمكان اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة، فأثبتته =



=الجمهور، وقالوا: إن الاتفاق ممكن عادة، ونفاه الأقلون وهم بعض النظامية والشيعة، وقالوا: إنه محال عادة، ونسبه غير واحد إلى النظام، لكن قال السبكي: إنما هو قول بعض أصحابه، وأما رأى النظام نفسه فهو أنه متصور، لكن لا حجة فيه؛ كذا نقله القاضى، وأبو إسحاق الشيرازى، وابن السمعانى، والإمام الرازى ومن تبعه. محل النزاع: قد علم من تقييد الحكم بغير المعلوم بالضرورة، أن المعلوم بالضرورة خارج عن محل النزاع. وأخرج الغزالي عن محل النزاع الإجماع عن اجتهاد أو قياس، فقال فى المستصفى: نعم، هل يتصور الإجماع عن اجتهاد أو قياس، ذلك يعنى: أن الإجماع عن اجتهاد وقياس ينازع فى تصوره، الظاهرية، وابن جرير الطبرى، وهم بعض الجمهور القائلين بتصور الإجماع، فيكون محل النزاع معهم فى غير ما كان عن قياس. وأفاد ابن الحاجب، وصاحب «المسلم» وغيرهما فى رد شبه الخصم: أن اختلاف القرائح إنما يمنع الاتفاق فى الدليل الظنى الخفى دون الجلى، فيعلم أن محل النزاع فى غير الخفى. وأخرج إمام الحرمين الإجماع على حكم مظنون مع تفرق العلماء، واستقرارهم فى أماكنهم، وانتفاء داعية تقتضى جمعهم، فقال: وأما فرض اجتماع على حكم مظنون فى مسألة فردة ليست من كلييات الدين، مع تفرق العلماء واستقرارهم فى أماكنهم، وانتفاء داعية تقتضى جمعهم - فهذا لا يتصور على اطراد العادة، فإذا من أطلق التصور وعدم التصور فهو زال، والكلام المفصل إذا أطلق إثباته أو نفيه، كان خلفا، ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعا فى زماننا هذا فى آحاد المسائل المظنونة، مع انتفاء الدواعى الجامعة هين - فليس على بصيرة من أمره، نعم، معظم مسائل الإجماع حرت من صحب رسول الله ﷺ الأكرمين وهم مجتمعون أو متقاربون. اهـ

ومما تقدم عن إمام الحرمين، يعلم أن ما نقله الشوكانى عنه غير صحيح؛ قال الشوكانى: وفصل الجوينى بين كلييات الدين فلا يمتنع الإجماع عليها، وبين المسائل المظنونة فلا يتصور الإجماع عليها عادة، ولا وجه لهذا التفصيل؛ فإن النزاع إنما هو فى المسائل التى دليلها الإجماع، وكلييات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة. اهـ. فإن إمام الحرمين لا يمتنع تصور الإجماع على المظنون عند ظهور الدواعى التى تقتضى جمعهم عليه.

ومما تقدم فى بيان محل النزاع، يعلم أن محل النزاع هو أن الإجماع على حكم غير معلوم بالضرورة هل يتصور فى الجملة أو لا يتصور مطلقا؟ فدعوى الجمهور جزئية، ودعوى غيرهم كلية، وقد ذكر المصنفون شبه الأقلين وردوها، ولم يذكروا أدلة الجمهور؛ وذلك لأن دعوى الجمهور ضرورية فلا تحتاج إلى الدليل، وما ذكره المصنفون فى رد الشبه تنبيه على مكان الضرورة.

ولبعض النظامية والشيعة على دعواهم شبهتان:

الأولى: قالوا: إن اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم إليهم، وانتشارهم فى الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم عادة. وحاصله: أنه لو أمكن الإجماع لأمكن نقل الحكم المجمع عليه إلى المجمعين، ضرورة أن الإجماع على الشيء فرع حصوله، لكن إمكان نقل الحكم المجمع عليه إليهم باطل؛ لأن انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة فيبطل ما أدى إليه، وهو إمكان الإجماع وثبتت =

= الاستحالة، والجواب: منع كون الانتشار يمنع نقل الحكم إليهم.

(أما أولاً): فلأنه لا يمنع في المتواتر، كالكتاب؛ فإنه لشهرته لا يخفى على أحد.

(وأما ثانياً): فلأنه لا يمنع في أوائل الإسلام؛ لأن الأئمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين، فيتيسر نقل الحكم إليهم. (وأما ثالثاً): فلأنه لا يمنع بعد جدهم في الطلب وبحثهم عن الأدلة، فإن المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد، إنما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في بيته لا يبحث ولا يطلب. وفي «البرهان» لإمام الحرمين قالوا: قد اتسعت خطة الإسلام ورقعتها، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتناحية لا تتواصل الأخبار فيها، وإنما يتدرج المتدرج فيها من طرف إلى طرف بسفريات وتربصات، ولا يتفق انتهاض رفقة واحدة ومدتها مدة واحدة من الشرق إلى الغرب؛ فكيف يتصور - والحالة هذه - رفع مسألة إلى جميع علماء العالم؟. قال القاضي معترضاً عليهم: نحن نرى إطباق جيل من الكفار يربو عددهم على عدد المسلمين، وهم متفقون على ضلالة يدرك بأدنى فكر بطلانها، فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع إجماع أهل الدين على الإحاطة بذلك منهم، وإذا أردنا فرض ذلك في الفروع فنحن نعلم إجماع أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - على مذهبه في المسائل مع تباعد الديار، وتناهي المزار، وانقطاع الأسفار - فبطل ما زخرفه هؤلاء. اهـ.

الشبهة الثانية: قالوا: لو أمكن الاتفاق لوقع، ولو وقع فيما عن دليل قطعي أو ظني، ضرورة أنه لا بد للإجماع من مستند، ولا يخلو عنهما، لكن كونه عن دليل قطعي أو ظني باطل.

أما وجه بطلان الأول: فلأنه لو كان عن قطعي لنقل؛ لأن العادة تحيل عدم نقله، فحيث لم ينقل دل على عدمه، كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع؟.

وأما وجه بطلان الثاني: فلأنه يمتنع الاتفاق عليه عادة؛ لاختلاف القرائح والأنظار والدواعي؛ كما يمتنع الاتفاق على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد، فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة، وما ذاك إلا لاختلاف الدواعي، وإذا بطل كونه عن دليل قطعي أو ظني بطل ما أدى إليه وهو صحة وقوعه، وإذا بطل صحة وقوعه بطل إمكانه، وإذا بطل إمكانه ثبتت استحالته، وهو المطلوب.

(والجواب): منع ما ذكر في القاطع والظني، (أما القاطع): فلأنه لا يجب نقله عادة، إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاتفاق الذي هو أقوى منه، من حيث إنه لا يحتمل النسخ، فلا نسلم أنه لو كان عن قاطع لنقل. (وأما الظني): فلأنه قد يكون جلياً، واختلاف القرائح والأنظار والدواعي إنما يمتنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه، فلا نسلم أن مطلق الظني يمتنع الاتفاق عليه.

وقال الأمدى في الجواب: إن كان عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكبير على حكمه؛ بدليل اتفاق أهل الثبته على أحكامها مع الأدلة القاطعة على مناقضتها؛ كاتفاق اليهود والنصارى على إنكار بعثة محمد ﷺ واتفاق الفلاسفة على قدم العالم، والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى، فالاتفاق على الدليل الظني الخالي عن معارضة القاطع له أولى ألا يمتنع عادة، ثم قال: كيف، وإن جميع ما ذكره منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين - فضلاً عن اتفاق أهل الحل والعقد - مع خروج عددهم عن الحصر - على وجوب الصلوات =

أحمد فى إحدى الروايتين، مع قرب العهدِ بزمن الصحابة - رضوان الله عليهم - ومع قوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقليّة. ونقل عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع، فهو كاذب. والتبريزيُّ من المخالفين فى هذه المسألة<sup>(١)</sup>.

وحاصل دعوى العلم بإجماع الصحابة، لا نزاع فيه. وقول القائل: نحن نقول: إنَّ عُلِمَ الإجماع، كاذبٌ لا حُجَّةَ لا كلام معه، بل الكلام مع مَنْ يدعى الاطلاع، أى: يمكن وقوع الاطلاع على كل إجماع.

= الخمس، وصوم رمضان، ووجوب الزكاة، والحج، وغير ذلك من الأحكام التى لم يكن طريق العلم بها الضرورة، والوقوع دليل التصور وزيادة. اهـ.  
(أقول): قد يقال: إن الإجماع على المذكورات إجماع على كليات الدين، وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة، فالإجماع عليها ليس من محل النزاع، وقد تقدم عن الشوكاني فى اعتراضه على تفصيل إمام الحرمين ما يرشد إليه. اهـ. والله أعلم.  
ينظر كلام شيخنا محمد البيومى أبو رياً فى كشف القناع عن حجية الإجماع.  
(١) قال التبريزي: «لا يشترط اتفاقهم فى ساعة واحدة، بل لو وافق البعض البعض بعد سنين، حصل الإجماع».

قال: وليس الكلام فى الإحاطة بمذاهب الناس اليوم، مع اتساع خطّة الإسلام، وانتشار الأئمة فى الأقطار؛ وإنما الكلام فى تصور الإحاطة بمذاهب أمة محمد ﷺ فى الجملة، وذلك ممكن، بل ظاهر فى زمان الصحابة - رضوان الله عليهم - وهم صدر الأئمة، وأعلام الأئمة، ومن يتصدى للفتوى ويراجع فى الوقائع منهم معلومون مشهورون، تحويهم «مكة» و«المدينة»، ومخاليف «الحجاز»، ومن خرج منها بعد فتح البلاد، وتمصّر الأمصار؛ لنقلة أو تجارة، أو رسالة، أو وقع فى أمر - معروفون مضبوطون، فيعرف مذهب الحاضر بالسماع والتحقيق، ومذهب الغائب بالرسائل، إما متوتراً، أو آحاداً، ومع قرائن تفيد القطع، ويحصل الأمن من رجوعه بأن يسند المخبرون عنه فتواه إلى زمان عرفنا فيه موافقة غيره، فعند ذلك لا يقدر رجوعه فى الإجماع، بعد انعقاده بتمام الموافقة.

والعجب أنهم لما اختلفوا، عرف مذهب كلّ ذى مذهب، حتى لا يكاد يخفى فى زماننا هذا مذاهبهم فى مسألة الجسد، والإخوة، والحرام، والعول.  
وإنه لم يخالف فيه إلا ابن عباس بعد انقراض عمر، فكيف يخفى اجتماعهم على أهل عصرهم؟ ولما منع بنو حنيفة الزكاة لم يتجرأ على قتالهم إلا أبو بكر.  
فلو ساعدهم أبو بكر لكان إجماعاً على تحريم قتل مانعي الزكاة، وكان يُعرف كما عرفت المخالفة، فلما حاربهم ووافقوه، صار إجماعاً على الجواز.  
«تنبيه»: قال التبريزي: الحجاج أكثر من علماء الأعصار أضعافاً، وهم يجتمعون على كلمة التلبية فى يوم واحد، والعالَمون من أهل الإسلام على كلمة التكبير يوم العيد، وفى خطباتهم اليوم وفاء بعدد الأئمة فى كثير من الأعصار لما جمعهم داعية واحدة.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: ما ذكرتم من الدليل باطل بالواقع؛ فإننا نعلم أن الشافعية [١٢٢/ب] يعتقدون عدَمَ جواز قتل المسلم بالذمى، والحنفية يعتقدون جوازه.

قلنا: المعنى بـ «الشافعية» معتقد صحة [مذهبهم]، [لا] ما ذهب إليه الشافعية<sup>(٢)</sup>، ورجع ذلك إلى إيجاب المحكوم عليه<sup>(٣)</sup>؛ كما مر.

وقال أيضاً: نحن نعلم قطعاً أن<sup>(٤)</sup> اليهود والنصارى يقولون بعدم بعثة محمد ﷺ. قلنا: جوابه: ما مر من إيجاد الموضوع؛ فإن اليهودي<sup>(٥)</sup> لا بد وأن يكون منكراً لبعثة محمد - ﷺ - إلا طائفة شاذة منهم<sup>(٦)</sup>؛ فإنهم قالوا: مبعوث إلى العرب خاصة.

ومن البين: أن الاطلاع على قولِ الجمعين لم<sup>(٧)</sup> يحصل إلا بأن يسمع منهم، [أو ينقله أهل التواتر إلينا؛ فلا بد من سماعهم، ومعرفة أعيانهم، ولا سبيل إلى ذلك]<sup>(٨)</sup> إلا فى عصر الصحابة، وأما بعد عصر الصحابة، فلا.

ومن أنصف من فقهاء الزمان، فهو يعرف بأن لا خير<sup>(٩)</sup> له من الإجماع؛ إلا ما وجدته مكتوباً فى بعض كتب الفقه؛ هذا ثابت إجماعاً، أو ما<sup>(١٠)</sup> معناه ذلك، إلا فى مسائل تجرى مجرى الأمور التى علم كونها من شريعة محمد ﷺ بالضرورة؛ كوجوب أركان الإسلام: من الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة<sup>(١١)</sup> وكون البيع يفيد الملك فى الجملة، وكون الربا حراماً، وشرعية أصل السلم<sup>(١٢)</sup>، والإجارة، والمساقاة<sup>(١٣)</sup>،

(١) ينظر: الإحكام (١/١٨٢).

(٢) فى وأ: مذهبهم ما ذهب إليه الشافعى.

(٣) فى وأ: المحكوم عليه والمحكوم.

(٤) فى وب: نعلم أن قطعاً.

(٥) فى وأ: اليهود.

(٦) فى وأ: منهم شاذة.

(٧) فى وأ: لا.

(٨) سقط فى وأ.

(٩) فى الأصول: الأخير. والمثبت من إرشاد الفحول.

(١٠) فى وأ: وما.

(١١) فى وأ: والزكاة والحج.

(١٢) السلم لغة: السلفُ وزناً ومعنى، وذلك المعنى هو بيع الآجل بالعاجل، وإن لم يستكمل الشروط، فهما مترادفان، يشعر بهذا الترادف مجيئهما فى الحديث على هذا المعنى؛ فقد روى أن النبى ﷺ عبر عن السلم بالسلف، فقال: «من أسلف فى شىء فليسلف فى كَيْلٍ معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم».

=وروى أنه ﷺ قال: «من أسلم فى شىء، فلا يصرفه إلى غيره».

ويشعر بهذا الترادف أيضا قول الماوردي: السَّلم لغة أهل «الحجاز»، والسَّلف لغة أهل «العراق»، أى: أنهما لفظان يدلان على معنى واحد، وقد استعمل الحجازيون لفظًا، والعراقيون لفظًا؛ للدلالة على هذا المعنى، وهذا آية الترادف.

وكما يطلق السَّلف على هذا المعنى - بيع الآجل بالعاجل - يطلق على القرض بدون منفعة، فإذا أسلف شخص آخر - عشرين جنيتهاً مثلاً إلى آجل، بدون أن يأخذ منه سلعة ينتفع بها، فإنه يقال لذلك سلف، ولا يقال له: سلم، وعلى ذلك المعنى فهو مغاير للسَّلم، ومرادف له، بالنظر إلى المعنى الأول.

ينظر: لسان العرب (٢٠٨١/٣)، المصباح المنير (٢٨٦/٢)، وتحرير التنبيه: (٢٠٩).  
واصطلاحاً:

عرفه الخنفيُّ بأنه: عبارة عن نَوْعٍ يَبِيعُ مُعَجَّلٍ فِيهِ الثَّمَنُ، هُوَ أَخَذَ عَاجِلَ بِأَجَلٍ.

عرفه الشافعيُّ بأنه: يَبِيعُ مَوْصُوفٍ فِي الذِّمَّةِ.

وعرفه المالكيُّ بأنه: يَبِيعُ شَيْءٌ مَوْصُوفٍ فِي الذِّمَّةِ بِغَيْرِ حِنْسِهِ مَوْجَلًا.

عرفه الحنابلةُّ بأنه: عَقَدَ عَلَى مَوْصُوفٍ بِذِمَّةٍ مَوْجَلٍ، بِثَمَنٍ مَقْبُوضٍ، بِمَجْلَسِ عَقْدٍ.

ينظر: شرح فتح القدير: ١/٦٩، معنى المحتاج: ٢/١٠٢، مواهب الجليل: ٤/٥١٤، مطالب أولى النهى: ٣/٢٠٧. حاشية ابن عابدين ٤/٢٠٣ أسهل المدارك ٢/٣١١، كشاف القناع ٣/٢٨٨.

وقد أجمع الصحابة والسلف - رضوان الله عليهم أجمعين - على جواز هذا النوع من المعاملة، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا سعيد بن المسيَّب فى رواية عنه، وجدتها فى بعض الكتب التى بين يدي، وهى كثيرة؛ فقد قال أربابها: اتفقوا على مشروعية «السلم» إلا ما حكى عن سعيد بن المسيَّب.

وأنا أشك فى صحة هذه الرواية عن هذا الإمام الجليل، شيخ فقهاء المدينة، وأحفظ روايتها للآثار، وأشدُّهم اتباعاً لمن سلفه؛ وأعتقد ضعفها على فرض صحة روايتها عنه، ومما يدل على ذلك:

(١) أن الترمذى قد ذكر اتفاق العلماء على السلم من غير ذكر أى مخالف، مع أن عادته ذكر الخلاف إذا كان موجوداً.

(٢) حكايتها فى كل مصادرها بصيغة المبني للمجهول.

(٣) ذكرها خالية من الاستدلال، إلا ما نقله صاحب الروض النضير فى فقه الزيدية، حيث قال: وروى عن ابن المسيَّب النهى عنه؛ لحديث: «لاتبع ما ليس عندك».

وأجيب: بأنه يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ: لَاتَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، أَيْ: مَا لَيْسَ مَلِكِكَ، وَأَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى: مَا يَكُونُ غَائِبًا عِنْدَكَ مَا لَيْسَ بِسَلْمٍ تَكُونُ أَدْلَةٌ جَوَازِ السَّلْمِ خَاصَّةً وَهِيَ صَرِيحَةٌ فِي مَعْنَاهَا، هَذِهِ أُمُورٌ تَحْمَلُ عَلَى الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّ تِلْكَ الرَّوَايَةَ قَدْ بَلَّغَتْ مِنَ الضَّعْفِ حُدُودًا، يَجَلِّ مَعَهُ أَنْ تَنْسَبَ إِلَى إِمَامٍ مِنْ أُمَّةِ التَّابِعِينَ، الْأَمْرُ الَّذِي يَجْعَلُ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْإِجْمَاعِ صَحِيحًا، وَيَجْعَلُ النَّازِرَ فِي أَدْلَةٍ =

=الأحكام الفقهية فى غنى عن أن يتلمس وجهة لمخالفة هذا الإمام لعامة الصحابة والتابعين، أو يتلمس له مخرجاً يوجب به عن أدلتهم.

وجرى الفقهاء على أن يقولوا فى بعض الأحكام: هو مشروع على وفق القياس، وفى بعضها: هو مشروع على خلاف القياس؛ كما قالوا هنا، فيحسن أن أبين المراد من قولهم هذا؛ ليعلم أن السلم شرع على خلاف القياس، أو على وفقه؛ فأقول:

الأصل أن لفظ القياس إذا أطلق فى لسان الفقهاء، ينصرف إلى القياس الأصولى الذى هو: مساواة فرع لأصل فى علة حكمه الشرعى، فالفرع هو المحل الذى سكت عنه دليل الأصل، ويراد تعدية حكم الأصل إليه بواسطة جامع بينه وبين محل آخر منصوص على حكمه، وهذا الأمر هو الأصل، والجامع بينهما هو العلة.

فمعنى كون المشروع موافقاً للقياس، أن الشارع الحكيم قد شرعه بنص من الكتاب أو السنة مثلاً، ووجدت فيه علة حكم آخر منصوص عليه بحيث يصلح أن يعتبر أصلاً يقاس عليه ذلك الحكم الذى أتى به النص، أو حكماً لا اشتراكهما فى العلة، فيقال حينئذ: إن الحكم المتأخر مشروع بالكتاب مثلاً على وفق القياس.

ومعنى كون المشروع مخالفاً للقياس أن الشارع الحكيم قد شرعه بنص من الكتاب أو السنة مثلاً، ووجدت فيه علة حكم أصل مخالف للحكم الثابت فيه بالنص؛ فيقال حينئذ: إنه مشروع على خلاف القياس، وإن شئت قلت كما قال ابن القيم: والحكم إنما يكون على خلاف القياس، إذا كان النص قد جاء فى موضع يشابهه بنقيض ذلك الحكم، فيقال: هذا خلاف قياس ذلك النص. وإنما يكون المراد من لفظ القياس عند الفقهاء هذا المعنى المذكور، إذا لم يكن دليل الأصل شاملاً للفرع، أما إذا كان شاملاً له، فإنه لا يصح أن يكون لفظ القياس مراداً به المعنى الأصولى لقولهم: إن من شروط القياس ألا يشمل دليل الأصل الفرع.

وحينئذ إذا قال الفقهاء فى حكم: إنه مشروع على خلاف القياس أو على وفقه وكان الفرع مما يشمله دليل الأصل - يكون المراد من لفظ القياس هنا القياس الأصلى «اللغوى» الذى هو التقدير والمساواة، بمعنى أن ذلك الحكم إذا قدر ونسب إلى قاعدة الشرع فى نظائره من الأحكام، فإن وافقها كان الحكم مشروعاً على وفق القياس، وإن خالفها كان مخالفاً له.

إذا علم هذا، فقد اختلفت أنظار الفقهاء فى مشروعية السلم هل جاءت على خلاف القياس أم على وفقه؟.

قال جمهور الفقهاء بالأول.

وقال ابن القيم وشيخه ابن تيمية بالثانى.

احتج الجمهور على مجىء السلم مخالفاً للقياس بما يأتى:

أن بيع المعدوم منهى عنه شرعاً، لقوله ﷺ للحكيم بن حزام: «لاتبع ما ليس عندك» وهذا عام يشمل الموجود الذى ليس فى ملك البائع، كما يشمل المعدوم؛ إذ يصدق عليه أنه ليس عند الإنسان، وإنما نهى عن بيع المعدوم للعجز عن التسليم الذى هو مقتضى عقد البيع. =

= وبالنظر في عقد السلم، يرى أن المعقود عليه ليس عند البائع؛ إذ هو معدوم حين العقد؛ لأن الفرض في السلم أنه عقد على ما في الذمة، فتكون علة النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان من العجز عن التسليم - قد وجدت وتحققت في عقد السلم؛ فلذا كان القياس فيه أن يكون منهيًا عنه، فتجوزيه بعدئذ بالنصوص الدالة على مشروعيته؛ يكون على خلاف القياس. وبقى بعدئذ النظر في المراد من لفظ القياس في قول الجمهور: إن السلم مشروع على خلاف القياس؛ ولتحقيق ذلك أقول:

صح عن النبي ﷺ أنه قال لحكيم بن حزام: «لا تبع ما ليس عندك» فإذا كان المراد من البيع - في هذا الحديث - البيع المطلق الذي هو بيع العين بالدين، فحيث أن يكون المراد من لفظ القياس في قولهم هذا هو القياس الأصولي؛ لأن الحديث - إذ ذاك - لم يتناول إلا فردًا واحدًا من أفراد البيع وهو البيع المطلق، والعلة في النهي عن هذا البيع عند عدم المبيع هي العجز عن تسليم «المبيع» للمشتري حين العقد.

وبالنظر في عقد السلم يرى أن هذه العلة موجودة ومتحققة فيه لعدم وجود محل التعاقد حين العقد، ومقتضى وجود هذه العلة فيه أن يلحق بالبيع المطلق إذا كان على معدوم، ويقاس عليه قياسًا أصوليًا فيأخذ حكمه وهو الحرمة والبطلان، فتكون مشروعيته بعد أن اقتضى هذا القياس بطلانه وتحريمه تشريعًا على خلاف القياس الأصولي.

وعلى هذا الطريق سار الإمام السرخسي في مبسوطه والإمام العيني في البناية شرح الهداية وصاحب الدرر في درره؛ حيث قالوا: والقياس يأبى حوازه؛ لأن بيع الموجود غير المقذور على تسليمه باطل، فبيع المعدوم أولى بالبطلان، وإنما تركناه بأية المدائنة.

وهذا؛ لأن معنى القياس الأولوي أن يقاس بيع السلم على بيع الأعيان الموجودة غير المقذور على تسليمها، ووجه الأولوية فيه أن المجهول الموجود له ثبوت من بعض الوجوه بخلاف المعدوم؛ فإنه نفى محض، وبيع المجهول الموجود باطل قطعًا؛ فيبطل بالأولى بيع المعدوم، ولا يصح هذا القياس إلا إذا أريد من البيع في الحديث البيع المطلق؛ كما تقدم.

وخالف هذه الطريقة الإمام المحقق الكمال بن الهمام، فرأى أن المراد من البيع في الحديث مطلق البيع، فيكون القياس الأصولي قد فقد شرطه المتقدم، وهو ألا يشمل دليل الأصل الفرع؛ وعليه فلا يكون مرادًا، ووجه شمول دليل الأصل الفرع - على هذا الرأي - أن مطلق البيع جنس له أنواع كثيرة؛ منها المقايضة، والصرف، والسلم، والبيع المطلق، وكل هذه الأنواع سواء في اندراجها تحت جنس البيع المنهي عنه، فلا يصح قياس أحدها على الآخر؛ إذ ليس أحدها أولى بأن يكون أصلًا والآخر فرعًا له، وقد تقدم أنه إذا تعذر القياس الأصولي، يكون المراد بالقياس في قولهم المتقدم «من أن السلم مشروع على خلاف القياس» القياس الأصلي «اللغوي» وهو التقدير والمساواة.

وعلى هذا المعنى يوجه قولهم هذا بأن السلم إذا قدر ونسب إلى قاعدة جواز البيع؛ وهي أن يكون المبيع موجودًا، مملوكًا للبائع، وللبائع عليه ولاية بوكالة مثلًا مقذور التسليم حال العقد، =

= حساً وشرعاً - وجد أنه لا يساويها، ولا تنطبق هي عليه، وهذا معنى مخالفته للقياس عندهم.

هذه وجهة ما ذهب إليه جمهور الفقهاء على كلتا الطريقتين، وخالفهم في ذلك ابن القيم وشيخه، فاستدلا على أن السلم مشروع على وفق القياس بما يأتي: أولاً: أن السلم بيع مضمون في الذمة، موصوف مقدور على تسليمه غالباً؛ فهو كالمعاوضة على المنافع في الإجارة، فكما جازت المعاوضة على المنافع في الإجارة على وفق القياس؛ لأن قياسها على بيع الثمر بعد أن يبدو صلاحه، يقضى بمشروعيتها لاتفاء المقرر في كل، فكذا السلم؛ لأن كلا منهما عقد على مقدور التسليم غالباً؛ ولا غرر فيه.

ثانياً: أن الابتاع بثمن مؤجل جائز على وفق القياس إجماعاً، فيلحق به الابتاع بمبيع مؤجل الذي هو السلم؛ لأن كلا يرد على أمر مضمون في الذمة ثابت فيها مقدور على تسليمه غالباً، فكل من الثمن والمبيع عوض في البيع، وليس من فرق بين كون أحد العوضين يجوز تأجيله في الذمة وبين الآخر، فهذا شغل لذمة المشتري بالثمن المضمون، وهذا شغل لذمة البائع بالمبيع المضمون، ومما يؤيد أنه لا فرق بينهما، أن آية المداينة عامة، تعم الثمن والثمن، فهما سواء. ويرجح هذا الفهم أن ابن عباس - رضى الله عنهما - وهو ترجمان القرآن، قد فهمه؛ حيث قال: أشهد أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله، وقرأ هذه الآية.

وبهذا ثبت أن إباحة السلم على وفق القياس والمصلحة.

ينظر نص كلام شيخنا عبد العظيم حودة في «السلم».

وينظر: «المبسوط» للسرخسي (١٢٤/١٦)، والبنابة شرح الهداية للإمام العيني (١٨٠/٣)، والدرر (١٩٤/٢)، وفتح القدير (٣٢٤/٥).

(١٣) المساقاة لغة: مفاعلة من السقي؛ لأن أهل «الحجاز» أكثر حاجة شجرهم إلى السقي؛ لأنهم يستقون من الآبار؛ فسميت بذلك.

ينظر الصحاح ٢٣٨٠/٦، اللسان ٢٠٤٤/٣، المطلع ص (٢٦٢)، حاشية الباجوري ٢٤/٢. معجم مقاييس اللغة ٨٤/٣.

واصطلاحاً:

عرفها الشافعية بأنها: دفع الشخص نخلاً، أو شجر عنب لمن يتعهده بسقى وترية، على أن له قدرًا معلومًا من ثمره.

عرفها المالكية بأنها: عقد على عمل مؤنة النبات، بقدر ما من غير غلته، لا بلفظ بيع أو إجارة أو جعل.

عرفها الحنفية بأنها: دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء من ثمره.

عرفها الجنبلة بأنها: دفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه، وعمل سائر ما يحتاج إليه، بجزء معلوم له من ثمره.

حاشية الباجوري ٢٤/٢، الخرشى ٢٢٧/٦، الدرر ٣٢٨/٢، المطلع ص (٢٦٢)، المغنى لابن قدامة ٥٥٤/٥.



والقراض<sup>(١)</sup> وحرمة الزنا، والغضب، والقتل، والسرقه، وأمثالها.

وأما دعوى الإجماع فى الفروع، والاطلاع [عليه]<sup>(٢)</sup> - : فمتعذر عند الإنصاف [١٢٣/أ]. قال الغزالي: اتفاق أمة محمد - ﷺ - خاصة على أمرٍ من الأمور الدينية<sup>(٣)</sup>.

وهو ضعيف؛ لأنه يشعر أنه لا يوجد<sup>(٤)</sup> إلا بعد قيام الساعة؛ لأن أمة محمد - ﷺ - من اعترف بنبوته؛ ولأنه<sup>(٥)</sup> لو حضر من العلماء فأجمع العوام على حكم، يكون إجماعاً؛ ولأنه يخرج عنه الإجماع على: عرفى، أو لغوى، [مع]<sup>(٦)</sup> أنه حجة فيهما<sup>(٧)</sup>.

(١) القراض لغة: مصدر قرض الشيء يقرضه بكسر الراء: إذا قطعه، والقرض: اسم مصدر. بمعنى الإقراض. وقال الجوهري: القرض: ما تعطيه من المال لتقضاه، والقرض بالكسر: لغة فيه. حكاها الكسائي. وقال الواحدي: القرض: اسم لكل ما يلتمس منه الجزاء، يقال: أقرض فلان فلاناً: إذا أعطاه ما يتجازاه منه، والاسم منه: القرض، وهو: ما أعطيته لتكافأ عليه. ينظر: لسان العرب: ٣٥٨٨/٥، المصباح المنير: ٤٩٧/٢. اصطلاحاً:

عرفه الحنفية بأنه - وهو المضاربة عندهم - : عقد شركة فى الربح بمال من جانب وعمل من جانب.

عرفه الشافعية بأنه: أن يدفع إليه مالاً ليتجر فيه والربح مشترك.

عرفه المالكية بأنه: توكيل على تجر فى نقدٍ مضروبٍ مُسلمٍ بجزء من ربحه.

عرفه الحنابلة بأنه: دفع مال معلوم أو ما فى معناه لمن يتجر فيه بجزء معلوم من ربحه.

ينظر: حاشية الدسوقي: ٥١٧/٣، شرح فتح القدير: ٤٤٥/٨، مغنى المحتاج: ٣٠٩/٢ - ٣١٠، مطالب أولى النهى: ٥١٣/٣ - ٥١٤. مجمع الأنهر ٣٢١/٢، كشف القناع ٥٠٧/٣، الفواكه الدواني ١٧٤/٢ - ١٧٥.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ينظر المستصفى (١٧٣/١).

(٤) فى «أ»: ألا يوجد.

(٥) فى «ب»: فلأنه.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) إن إثبات حجية الإجماع يرتكز على دعائم ثلاثة: إمكان فى نفسه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلى من يحتج به، ولقد أراد منكره حججه أن يأتوا البنيان من قواعده فأنكروها، وقالوا: على وجه الإجمال: يمتنع ثبوت الإجماع، ولو ثبت يمتنع العلم به، ولو علم يمتنع نقله إلى المجتهد. والكلام فى بيان: إمكان الإجماع:

ذهب جمهور العلماء إلى أنه ممكن وأدعى بعض النظمية والروافض استحالته. وتحرير محل النزاع أنه لا خلاف لأحدٍ فى إمكان الإجماع عقلاً؛ لأن العقل لا يمنع من تصور اتفاق المجتهدين فى =

=عصر على حُكْم من الأحكام؛ ولأن أدلتهم إنما تنتج استحالتها في حكم العادة، ولا في جوازه في ضروريات الأحكام، وإنما النزاع في إمكانه عادة في الأحكام التي لا تكون معلومة بالضرورة، ونسب ابن الحاجب هذا القول إلى النظم ووافقه الكمال، وذكر السبكي أن هذا قول بعض أصحابه، وأما رأى النظم نفسه مع بعض أصحابه، فهو: أنه يتصور، ولكن لا حجية فيه، كذا نقله القاضي، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني، وهي طريقة الإمام الرازي وأتباعه في النقل عنه.

في هذا الصدد لم يلجأ معظم المصنفين إلى أدلة لإثبات دعوى الجمهور، وهي إمكان الإجماع، بل اكتفوا بإيراد شبه الخصوم ثم هدمها، وفي ذلك إشعار بأن دعواهم بلغت من البدهة إلى حد لا تحتاج فيه إلى دليل، أو تبييه، ورب سكوت أفصح من كلام.

قالوا: أولاً: لو أمكن اتفاقهم لأمكن نقل الحكم إليهم جميعاً؛ لأن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم فلا يتحقق إلا بعد تحققه، ونقل الحكم إليهم جميعاً باطل؛ لأن انتشارهم في الأقطار يمنع منه عادة فبطل المقدم، وثبت نقيضه، وهو عدم إمكانه.

والجواب: قولكم: «انتشارهم في الأقطار يمنع من نقل الحكم إليهم» ممنوع فإنه لا منع في المتواتر كالكتاب، فهو لشهرته لا يخفى على أحد، ولا في أوائل الإسلام؛ لأن المجتهدين كانوا قليلين فيتيسر نقل الحكم إليهم، ولا بعد جدهم في الطلب والبحث، فإن المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وجدهم في طلب العلم لا ينكره أحد، فمنهم من رحل من أصفهان ببلاد الفرس إلى معرة النعمان بالشام على بعد ما بين البلدين، ولم يكن له من غرض سوى تحقيق بعض مسائل العلم، وأمثال هذا من طلاب العلم من المسلمين كثير، تقرأ تاريخ حياتهم فتجدهم تحملوا المشاق، واقتحموا العقبات، وساحوا في أرجاء الدنيا العربية من «الفرس»، و«العراق»، و«الشام»، و«مصر» و«الأندلس» ليدرسوا على مشاهير العلماء، وليطفقوا نيران ظمئهم إلى العلوم بالرى من مناهله، وبالجملة لم نجد أمة بذلت في هذا المضمار مثل ما بذلت هذه الأمة.

قالوا: ثانياً: لو أمكن اتفاقهم، فيما أن يكون عن قاطع، أو ظني إذ لا بد للإجماع من مستند، وليس وراءها مستند يستند إليه، والثالث بشقيه باطل، أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم الاطلاع عليه لتوفر الدواعي على نقله، ولو اطلع عليه لنقل؛ لكنه لم ينقل فلم يطلع عليه، فليس الإجماع عن قطعي، والظني تحيل العادة الاتفاق عليه لاختلاف القرائح، وتباين الأنظار.

والجواب بالمنع فيهما، أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه لعدم احتمال النسخ، بخلاف القاطع، وأما الظني فلأنه قد يكون حلياً فتقبله القرائح، فتتفق عليه، واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع الاتفاق في الظن الخفي دون الجلي.

وزعم منكر الإجماع أنه على تقدير إمكانه، فالعلم به محال.

وقالوا في بيانه: الطريق إلى العلم بإجماعهم إما الإخبار بأن يخبر أهل الإجماع عن اتفاقهم، وإما الحس بأن نشاهد منهم فعلاً، أو تركاً يدل على ذلك، وكون الطريق إليه واحداً منه باطل، فإن =

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة:

إِجْمَاعُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - ﷺ - حُجَّةٌ؛ خِلَافًا لِلنِّظَامِ، وَالشَّيْعَةِ، وَالْخَوَارِجِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ [الآية [النساء: ١١٥] جَمَعَ اللَّهُ - تَعَالَى - بَيْنَ مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ، وَاتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - فِى الْوَعِيدِ؛ فَلَوْ كَانَ اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مُبَاحًا - لَمَا جُمِعَ بَيْنُهُ وَبَيْنَ الْمَحْظُورِ؛ كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنْ زَيْنْتَ، وَشَرِبْتَ الْمَاءَ - عَاقَبْتُكَ»؛ فَتَبَتَ: أَنَّ مُتَابَعَةَ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - مَحْظُورَةٌ.

وَمُتَابَعَةُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - عِبَارَةٌ عَنِ مُتَابَعَةِ قَوْلٍ أَوْ فَتْوَى غَيْرِ قَوْلِهِمْ وَفَتْوَاهُمْ، وَإِذَا كَانَتْ تِلْكَ مَحْظُورَةً -: وَجِبَ أَنْ تَكُونَ مُتَابَعَةُ قَوْلِهِمْ وَفَتْوَاهُمْ - وَاجِبَةً؛ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا خُرُوجَ مِنَ الْقِسْمَيْنِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: إجماع أمة محمد ﷺ حجة؛ خلافا للنظام والشيعة والخوارج... إلى قوله: «فإن قيل:».

قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه قد صح خلاف النظام فى هذه المسألة، وسيوجد فى بعض ألفاظه ما يوهم أنه يقول: يكون الإجماع حجة<sup>(١)</sup>؛ وليس كذلك؛ بل هو

= سماع الأخبار بذلك من كل واحد من أهل الإجماع، أو مشاهدة فعلٍ أو تركٍ. يدل عليه يتوقف على معرفة أعينهم واحداً واحداً، ومعرفة معتقدهم فى هذه المسألة، ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على هذه الثلاثة متعذر. أما الأول: فلا تشارهم شرقاً وغرباً مع جواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوساً فى مطمورة، أو منقطعاً فى جبل أو خاملاً لا يعرف أنه من المجتهدين. وأما الثانى: فلاحتمال أن بعضهم يكذب، فيفتى على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان أو مجتهد ذى منصب أتى بخلافه. وأما الثالث: فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر، وتقرير هذه الشبهة هكذا: العلم باتفاق المجتهدين يتوقف على معرفة أعينهم، واعتقادهم واجتماعهم فى وقت واحد، وكل ما كان كذلك، فهو محال عادة، فالعلم باتفاقهم محال عادة. الصغرى ضرورية، والكبرى ودليلها ما تقدم.

(١) وحجية الإجماع معناها: أنه دليل من أدلة الشرع مفيد للحكم، وأما وجوب العمل فلازم للحجية، لا أنه عينها، ولم يخالف فى حجيتها إلا النظام، وبعض الشيعة، وهم الإمامية منهم، كما فى «إرشاد الفحول» للشوكانى، وبعض الخوارج؛ فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة - لكنهم عند التحقيق مخالفون.

أما النظام: فإنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين. كما فسر به الجمهور، بل قال - كما نقله =

=عنه الغزالي والآمدى - : إنه كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد، أى: كل قول قام برهانه من الكتاب والسنة - وذلك صادق على الإجماع - فإنه قامت حجته ودل عليه الدليل، وهذا يقتضى أنه موافق للجمهور، لكنه عند التحقيق مخالف؛ لأن العبرة عنده بالحجة، سواء أكانت كتاباً أم سنة.

وأما بعض الشيعة: فإنهم يقولون: إن إجماع المجمعين حجة إذا كان فيهم الإمام المعصوم، وهذا يقتضى أنهم يوافقون الجمهور فى حجية الإجماع، لكنهم عند التحقيق مخالفون؛ لأنهم لا يقولون بحجته لكونه إجماعاً؛ بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجة. وأما بعض الخوارج: فقالوا - كما نقله القرافى عنهم فى «الملخص» - : إن إجماع الصحابة حجة، وهذا يقتضى الموافقة، لكنهم عند التحقيق مخالفون؛ لأنهم إنما يقولون بحجته قبل حدوث الفرقة، وأما بعدها فالحجة عندهم فى إجماع طائفتهم لا غير؛ لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم، فإن قيل: حيث ثبت أن النظام، والإمامية من الشيعة، وبعض الخوارج، مخالفون فى حجية الإجماع - لا يكون هناك اتفاق على الحجة.

قلنا لا عبرة بمخالفتهم؛ لأنهم قليلون من أهل البدع والأهواء، قد نشئوا بعد الاتفاق، يشككون فى ضروريات الدين، مثل السوفسطائية فى الضروريات العقلية.

والصحيح - وعليه الجمهور - : أن حجية الإجماع قطعية، أى: أن إفادته للحكم قطعية، وذلك يتوقف على قطعية الأدلة الدالة على حجية الإجماع، وعلى قطعية ثبوت الإجماع.

وقال الإمام الرازى، والآمدى: إن حجية الإجماع ظنية. قال السبكي فى «جمع الجوامع»، والجلال المحلى شارحه: والصحيح أنه قطعى فيها، حيث اتفق المعتبرون على أنه إجماع؛ كأن صرح كل المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لإحالة العادة خطأهم جملة، لا حيث اختلفوا فى كونه إجماعاً؛ كالكسوتى المجرى عن القرائن التى تدل على الرضا، وما ندر مخالفه، فهو - على القول بأنه إجماع - محتج به ظنى؛ للخلاف فيه.

وقال الإمام الرازى والآمدى: إنه ظنى مطلقاً؛ لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطوهم، والإجماع عن قطع غير متحقق. اهـ.

وعبارة الجلال فى الاستدلال لمذهب المصنف والآمدى تفيد: أن الظنية مبنية على احتمال أن سند المجتهدين ظنى، وتوضيح الاستدلال: أنه يحتتمل أن كل واحد من المجتهدين يظن الحكم؛ لأن دليله ظنى، ويحتتمل أن يقطع به؛ لأن دليله قطعى، فإذا علم الإجماع علم إفادة الحكم على ما هو عليه، وهو كونه محتملاً للقطع والظن، وهذا يقول إلى أنه مظنون.

واعترض الشربيني على هذا البناء بما يفيد أن الدليل الدال على حجية الإجماع يدل على أن الحكم حق مطابق للواقع، سواء أكان مظنوناً لكل مجتهد قبل علمه بالإجماع أم مقطوعاً، فبالإجماع يصير معلوماً ومجزوماً به، فالحق أن قولهما بالظنية مبنى على ظنية الأدلة الدالة على حجية الإجماع، وهذا يفهم من كلام المصنف والآمدى وكثير من المصنفين.

ومما تقدم يعلم: أن ما أفاده صاحب «التحرير»، وصاحب «المسلم» من أن كون حجية الإجماع =

=قطعية لم ينازع فيها أحد من أهل القبلة - مخالف لما ذكره السبكي. وجعل بعض الحنفية الإجماع بالنسبة لجاحده أربع مراتب: إجماع الصحابة نصًّا؛ لأنه لا خلاف فيه بين الأمة؛ لأن العزة وأهل المدينة يكونون فيهم، ثم الذى ثبت بنص البعض وسكوت الباقيين؛ لأن السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص، ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم؛ لأن النبى ﷺ رتب القرون فى الخيرية فقال: «خير القرون قرنى...» الحديث. وحجية الإجماع مبنية على الخيرية، فتكون حجية إجماع غير الصحابة بعد حجية إجماع الصحابة، ثم على ما ظهر فيه خلاف من سبقهم؛ لأن فيه خلافا بين الفقهاء، وعلى هذا الترتيب درج غير واحد من الحنفية، وحكوه عن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى.

وجرى بعض الحنفية على جعل الإجماع مراتب ثلاثة: إجماع الصحابة نصًّا إذا لم يعتبر فيه خلاف منكره فصار قطعيًا. والثانية: إجماع من بعدهم؛ إذ فيه خلاف ضعيف فنزل من القطعية إلى قربها من الطمأنينة، ومثله السكوتى. والثالثة الإجماع المسبوق بخلاف؛ إذ فيه خلاف قوى؛ فصار ظنيًا، ومثله المنقول آحادًا. وخالف شارح «المسلم» فى الترتيب والتوجيه، فجعل السكوتى فى المرتبة الأخيرة، ووجه الترتيب بأن إجماع الصحابة مقطوع بثبوته لقلتهم، فصار مقطوعًا بحجته، وإجماع من بعدهم فى ثبوته شبهة بعيدة لكثرتهم فصار مفيدًا للطمأنينة القريبة من اليقين، والإجماع المسبوق بخلاف، والسكوتى، والمنقول آحادًا حجيتها ظنية، لوجود احتمالات فيها، وما قاله الحنفية لا يخالف قول الجمهور، بدليل ما قاله صاحب «الفواتح» فى آخر الإجماع: إن ترتيب الحنفية المذكور مبنى على قطعية الثبوت وظنيته.

وقال الشوكانى فى «إرشاد الفحول»: اختلف القائلون بحجية الإجماع: هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية؛ وبه قال الصيرفى، وابن برهان، وحزم به من الحنفية دبوسى، وشمس الأئمة. وقال الأصفهانى: إن هذا القول هو المشهور، وإنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين؛ قال: بحيث يكفر مخالفه، أو يضل، ويبدع. وقال جماعة منهم الرازى والآمدى: إنه لا يفيد إلا الظن. وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه، كالسكوتى، وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية. وقال البيزدوى وجماعة من الحنفية: الإجماع مراتب: فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخير المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزلة خير الواحد؛ فهذه أربعة مذاهب اهد.

أقول: قد علم مما مر أن قطعية الإجماع متوقفة على قطعية ثبوته، فالقائلون بالقطعية لا يتصور عقلاً أن يقولوا: إنه قطعى الحجية، حتى ولو كان ظنى الثبوت؛ إذ يلزم من ظنية الثبوت ظنية الحجية، فكلامهم مقيد بما إذا ثبت قطعاً، وحينئذ يكون هذا القول موافقاً للقول الثالث الذى هو قول الجمهور، وهو القول بالتفصيل بين قطعى الثبوت، فيكون قطعياً، وبين ظنى الثبوت، فيكون ظنيًا. وعلم أيضاً أن الحنفية الذين قسموا الإجماع إلى مراتب لا يخالفون الجمهور كما تقدم، وحينئذ يرجع هذا الخلاف الرباعى الذى ذكره الشوكانى إلى خلاف ثنائى حاصله: أن حجية =

يخالف في هذه المسألة. أما الشيعة: فإنهم يقولون: قولُ الإمام المعصوم حُجَّةٌ، فإن خالف الإمام أهلُ الإجماع، فقد أصاب الإمام، وأخطأ أهلُ الإجماع.

وإن وافق، كان قوله حجة بالذات، وقولُ المجمعين ليس بحجة لإجماعهم، بل لأن مع قولهم [ما هو] (١) حجة بالذات.

وأما الخوارج: فإنهم قالوا: إجماع الصحابة حجة قبل الفرقة، وأما بعد الفرقة، فإجماع سبقة حجة لا غير. ونقل ابن برهان (٢) [أن] (٣) المرجحة قالوا: الإجماع ليس بحجة.

واعلم: أن المشهور أن الإجماع حجة قاطعة، وأنه (٤) يقدم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل [١٢٣/ب] أصلاً.

والمصنف خالف في هذه المسألة؛ فإنه يرى أن الإجماع لا يفيد إلا الظنَّ، ومن المعلوم: أن ذلك يظهر بالأدلة الدالة على كون الإجماع حُجَّةً، فإن كان فيها قاطع، حصل المقصود؛ وهو القطعُ، وإن لم يكن فيها قاطع، استحال القطع. والأصحاب احتجوا بمسالك (٥):

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾ [النساء: ١١٥]، والشافعي - رضی الله عنه - من المتمسكين بها (٦).

= الإجماع قطعية عند الأكثر ظنية عند الرازي والآمدی. والقائلون بالقطعية يقيدون ذلك بما إذا كان الثبوت قطعياً. والله أعلم.

ينظر: كلام شيخنا محمد البيومي أبو رياً في «كشف القناع عن حجية الإجماع».

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: البرهان.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: فإنه.

(٥) في «أ»: المسالك.

(٦) استدلل الشافعي - رضی الله عنه - على حجية الإجماع في «رسائله» بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَعْرِجْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] قال في «التقرير»: ذكر السبكي: أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية بعد أن تلا القرآن ثلاث مرات، وأنه لم يسبق إليه، وقد احتجوا بآيات أخرى، ولكن هذه الآية أشهرها وأقواها دلالة، ووجه الدلالة فيها - كما يوحد من العضد - أن الله - سبحانه وتعالى - جمع بين مُشَاقِقَةِ الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيلزم أن يكون اتباع -

وَجَهُ التَّمَسُّكِ: أن نقول: متابعة غير سبيل المؤمنين [مَحْظُورَةٌ، ويلزم من حظرها وجوب متابعة سبيل المؤمنين] <sup>(١)</sup>، ولا مَعْنَى لكون الإجماع حجة إلا وجوب [متابعة] <sup>(٢)</sup> سبيل المؤمنين.

[بيان الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أن الله جمع بين مشاقة الرسول، واتباع [غير] <sup>(٣)</sup> سبيل المؤمنين [فى الوعيد] <sup>(٤)</sup>، واتباع غير سبيل المؤمنين مَحْظُورٌ <sup>(٥)</sup>؛ لأنه لو لم يكن مَحْظُورًا، لما حَسُنَ الجَمْعُ بينه وبين مشاقة الرسول فى الوعيد؛ فإنه لا يحسن أن يقال: «إن زנית وشربت

= غير سبيل المؤمنين حرامًا؛ إذ لا يضم مباح إلى حرام فى الوعيد كالزنا، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم؛ إذ لا مخرج عنهما، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه. قَالَ السَّعْدُ: قوله: «إذ لا مَخْرَجَ عنهما» إشارة إلى أَنَّ حُرْمَةَ اتِّبَاعِ غير سبيلهم، وَإِنْ كانت أعمَّ من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم، لكن لا مخرج بحسب الوجود من اتِّبَاعِ غير سبيلهم واتباع سبيلهم؛ لأن ترك اتِّبَاعِ سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم؛ إذ معنى السبيل ههنا: ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل، وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه كثيرة، وانفصلوا عنها أصعبها ما نذكره، وهو أن هذه الآية ظاهرة لعدم قطعية لفظ «سبيل المؤمنين» فى خصوص المدعى، وهو ما أجمع عليه، واحتماله وجوهًا من التخصيص، لجواز أن يراد: سبيلهم فى متابعة الرسول أو فى مناصرته، أو فى الاقتداء به، أو فيما به صاروا مؤمنين، وهو الإيمان، وإن قام الاحتمال كان غايتها الظهور، والتَّمَسُّكُ بالظاهر إنمَّا يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العملُ بالدلائل المانعة من اتِّبَاعِ الظنِّ، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فيكون إثباتًا للإجماع بما لا تثبت حجته إلا به؛ فَيَصِيرُ دورًا؛ وأجاب شارح «التحرير» على طريقة أكثر الحنفية بما حاصله أنا لا نسلّم أن الآية ليست قطعية، بل هى قطعية، واحتمال التخصيص غير قادح، فإن حكم العام ثبوت الحكم فيما يتناوله قطعًا فيتم التَّمَسُّكُ بها من غير احتياج إلى الإجماع فلا دور، ونأقشه شارح «المسلم» بأن معنى كون العام قطعياً فيما يتناوله، أنه لا يحتمل خلافه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن كان فيه مطلق احتمال فهو قطعى بالمعنى الأعم، والإجماع قطعى بمعنى أنه يقطع الاحتمال مطلقاً، فهو قطعى بالمعنى الأخص، فالعام - وإن قلنا بقطعيته - لا يصلح أصلاً، ومبنيًا للإجماع إذ المستند إلى الشيء لا يكون أعلى حالاً منه، وأجيب ثانيًا: سلّمنا أن الآية ليست قطعية بل غايتها الظهور، لكننا لا نسلّم أن التَّمَسُّكُ بالظاهر إنمَّا يثبت بالإجماع؛ بل لأن العُدُولَ إلى خلافه بلا دليل يحتمله، غير معقول.

(١) سقط فى (ب).

(٢) سقط فى (أ).

(٣) سقط فى (ب، ز).

(٤) سقط فى (ب، ز).

(٥) سقط فى (أ).

الماء، عاقبتك»، وقد حسن؛ لوقوعه في كتاب الله؛ يلزم أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة؛ وهو المدعى.

وأما أنه يلزم من حَظَر متابعة غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين؛ إذ لا واسِطَةٌ عَلَى ما سيأتى بَيَانُهُ، ولا معنى لكون الإجماع حُجَّةً إلا هذا. وصورته<sup>(١)</sup> الكاملة: أن نقول: لَمَّا<sup>(٢)</sup> كانت متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة - كانت متابعة سبيل المؤمنين واجبة؛ والمقدم حق، فالتالى حق؛ وهو قياس استثنائى مركب [١٢٤/أ] من: شرطية<sup>(٣)</sup> وحملية.

قال المصنف - رحمه الله - : فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ مُتَابَعَةَ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَحْظُورَةٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهَا مَحْظُورَةً - مَشْرُوطًا بِمُشَاقَّةِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَلَا تَكُونَ مَحْظُورَةً بِدُونِ هَذَا الشَّرْطِ؛ حَرَجَ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ: «إِنْ زَنَيْتَ، وَشَرِبْتَ الْمَاءَ، عَاقَبْتُكَ»؛ لِأَنَّ شُرْبَ الْمَاءِ غَيْرَ مَحْظُورٍ: لَا مُطْلَقًا، وَلَا بِشَرْطِ الزَّنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا كَانَ اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ حَرَامًا عِنْدَ حُصُولِ الْمُشَاقَّةِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَاجِبًا عِنْدَ حُصُولِ الْمُشَاقَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا خُرُوجَ عَنِ الْقِسْمَيْنِ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمُشَاقَّةَ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنِ الْمَعْصِيَةِ، كَيْفَ كَانَتْ؛ وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ مَنْ عَصَى الرَّسُولَ - ﷺ - مُشَاقًّا لَهُ بَلْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْكُفْرِ بِهِ وَتَكْذِيبِهِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَزِمَ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْإِجْمَاعِ عِنْدَ تَكْذِيبِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِصِحَّةِ الْإِجْمَاعِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِالنَّبُوَّةِ؛ فَإِجَابُ الْعَمَلِ بِهِ - حَالَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالنَّبُوَّةِ - يَكُونُ تَكْلِيفًا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الصَّدِّيقَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ حَرَامًا عِنْدَ الْمُشَاقَّةِ - كَانَ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَاجِبًا عِنْدَ الْمُشَاقَّةِ؛ لِأَنَّ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ نَالًا؛ وَهُوَ: عَدَمُ الْإِتِّبَاعِ أَصْلًا. سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَلْزِمُ وَجُوبُ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ الْمُشَاقَّةِ؛ لَكِنَّ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُمْتَنِعٌ.

(١) فى «أ»: وصوره.

(٢) فى «ب»: كلما.

(٣) فى «أ»: غير شرطية.



قوله: «المشاقَّة لا تحصلُ إلاَّ عندَ الكُفْرِ بهِ وإِيجابُ العملِ بالإجماعِ عندَ حصولِ الكُفْرِ - مُحالٌ»: قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ المشاقَّةَ لا تحصلُ إلاَّ معَ الكُفْرِ:

بيانهُ: أنَّ «المشاقَّة» مشتقَّةٌ منَ كَوْنِ أَحَدِ الشَّخْصَيْنِ فى شِقِّ، وَكَوْنِ الآخَرَ فى الشَّقِّ الآخَرَ، وَذَلِكَ يَكْفِي فِيهِ أَصْلُ المُخَالَفَةِ؛ سِوَاءَ بَلَغَ حَدَّ الكُفْرِ، أَوْ لَمْ يَبْلُغْهُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ المُشاقَّةَ لا تحصلُ إلاَّ عندَ الكُفْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ حُصُولَ الكُفْرِ يُنَافِي تَمَكُّنَ العَمَلِ بالإجماعِ؟!:

بيانهُ: أَنَّ الكُفْرَ بالرَّسُولِ - ﷺ - كَمَا يَكُونُ بِالْجَهْلِ بِكَوْنِهِ صَادِقًا - فَقَدْ يَكُونُ - أَيضًا - بِأُمُورٍ أُخَرَ؛ كَشِدِّ الزُّنارِ وَتَبَسِّ الغِيَارِ، وَإِلْقَاءِ المُصْحَفِ فى القَادُورَاتِ، وَالإسْتِخْفَافِ بِالنَّبِيِّ - ﷺ - مَعَ الاعْتِرَافِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا، وَإِنْكَارِ نُبُوَّتِهِ بِاللِّسَانِ، مَعَ العِلْمِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا. وَشَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الأَنْوَاعِ مِنَ الكُفْرِ - لا يُنَافِي العِلْمَ بِوُجُوبِ الإجماعِ. سَلَّمْنَا: هَذِهِ المُنَافَاةَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهَا مَانِعَةٌ مِنَ التَّبْكِيفِ؟!:

بيانهُ: أَنَّ اللّهَ - تَعَالَى - كَلَّفَ أبا لَهَبٍ بالإيمانِ، وَمِنَ الإيمانِ تَصَدِيقُ اللّهِ - تَعَالَى - فى كُلِّ ما أَخْبَرَ عَنْهُ، وَمِمَّا أَخْبَرَ عَنْهُ: «أَنَّهُ لا يُؤْمِنُ» فَيَكُونُ أَبُو لَهَبٍ مُكَلَّفًا بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّهُ لا يُؤْمِنُ؛ وَذَلِكَ مُتَعَدِّرٌ.

وَهَذَا التَّوْجِيهُ ظَاهِرٌ - أَيضًا - فى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] فَإِنَّ أَوْلِيكَ الَّذِينَ أَخْبَرَ اللّهُ عَنْهُمْ بِهَذَا الخَبَرِ - كَانُوا مُكَلَّفِينَ بالإيمانِ؛ فَكَانُوا مُكَلَّفِينَ بِتَصَدِيقِ هَذِهِ الآيَةِ، وَباقى التَّقْرِيرِ ظَاهِرٌ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ تَقْتَضِي المَنْعَ مِنْ مُتَابَعَةِ غَيْرِ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ، لا بِشَرْطِ مُشاقَّةِ الرُّسُولِ؛ لَكِنْ بِشَرْطِ تَبَيُّنِ الهدى، أَوْ لا بِهَذَا الشَّرْطِ؟! :! الأَوَّلُ مُسَلَّمٌ. وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ.

بيانهُ: أَنَّهُ - تَعَالَى - ذَكَرَ مُشاقَّةَ الرُّسُولِ - ﷺ - وَشَرْطَ فِيهَا تَبَيُّنِ الهدى، ثُمَّ عَطَفَ عَلَيْهَا اتِّبَاعَ غَيْرِ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ؛ فَوَجِبَ: أَنْ يَكُونَ تَبَيُّنُ الهدى شَرْطًا فى التَّوَعُّدِ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّ ما كَانَ شَرْطًا فى المَعْطُوفِ عَلَيْهِ - يَجِبُ أَنْ يَكُونَ شَرْطًا فى المَعْطُوفِ، وَاللَّامُ فى الهدى لِلإسْتِعْرَاقِ؛ فَيَلْزَمُ أَلَّا يَحْصُلَ التَّوَعُّدُ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ - إِلاَّ عِنْدَ تَبَيُّنِ جَمِيعِ أَنْوَاعِ الهدى، وَمِنْ جُمْلَةِ أَنْوَاعِ الهدى: ذَلِكَ

الدَّلِيلُ الَّذِي لِأَجْلِهِ ذَهَبَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ إِلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَبْقَى لِلتَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ فَايِدَةٌ.

وأيضاً: فَإِنْ نَسَانُ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «إِذَا تَبَيَّنَ لَكَ صِدْقُ فَلَانٍ - فَاتَّبِعْهُ» - فَهَمَّ مِنْهُ تَبَيُّنُ صِدْقِ قَوْلِهِ بِشَيْءٍ غَيْرِ قَوْلِهِ؛ فَكَذًا - هَهُنَا - يَجِبُ: أَنْ يَكُونَ تَبَيُّنُ صِحَّةِ إِجْمَاعِهِمْ بِشَيْءٍ وَرَاءَ إِجْمَاعِهِمْ.

وَإِذَا كُنَّا لَا نَتَمَسَّكُ بِالْإِجْمَاعِ إِلَّا بَعْدَ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ عَلَى صِحَّةِ مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ - لَمْ يَبْقَ لِلتَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ أَنْرٌ وَفَايِدَةٌ.

سَلَمْنَا: أَنَّهَا تَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ مُتَابَعَةِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ وَلَكِنْ: عَنْ مُتَابَعَةِ كُلِّ مَا كَانَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ عَنْ مُتَابَعَةِ بَعْضِ مَا كَانَ كَذَلِكَ؟!.

الأوَّلُ: مَمْنُوعٌ. وَبِتَّقْدِيرِ التَّسْلِيمِ: فَالِاسْتِدْلَالُ سَاقِطٌ: أَمَّا الْمَنْعُ - فَلَأَنَّ لَفْظَ «الْغَيْرِ»، وَلَفْظَ «السَّبِيلِ» - كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَفْظٌ مُفْرَدٌ؛ فَلَا يُفِيدُ الْعُمُومَ.

وَأَمَّا أَنَّ بِتَّقْدِيرِ التَّسْلِيمِ، فَالِاسْتِدْلَالُ سَاقِطٌ - [ف] لِأَنَّهُ يَصِيرُ مَعْنَى الْآيَةِ: «إِنَّ كُلَّ مَنْ اتَّبَعَ كُلَّ مَا كَانَ مُغَايِرًا لِكُلِّ مَا كَانَ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ - يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ»؛ وَهَذَا لَا يَفْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمُتَّبِعُ لِبَعْضِ مَا غَايَرَ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ - مُسْتَحِقًّا لِلْعِقَابِ.

وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ، وَنَقُولُ بِمُوجِبِهِ؛ فَإِنَّ - عِنْدَنَا - يَحْرُمُ بَعْضُ مَا غَايَرَ بَعْضَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ بَعْضُ مَا غَايَرَ كُلَّ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ كُلُّ مَا غَايَرَ بَعْضَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَهُوَ السَّبِيلُ الَّذِي صَارُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ، وَالَّذِي يُغَايِرُهُ - هُوَ: الْكُفْرُ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَتَكْذِيبُ الرَّسُولِ - ﷺ - وَهَذَا التَّوَالِي مُتَعَيَّنٌ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّا إِذَا قُلْنَا: «لَا تَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ» - فَهَمَّ مِنْهُ الْمَنْعُ مِنْ مُتَابَعَةِ غَيْرِ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ، فِيمَا بِهِ صَارُوا غَيْرَ صَالِحِينَ، وَلَا يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَنْعُ مِنْ مُتَابَعَةِ سَبِيلِ غَيْرِ الصَّالِحِينَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي رَجُلٍ ارْتَدَّ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا - الْمَنْعُ مِنَ الْكُفْرِ.

سَلَمْنَا حَظَرَ اتِّبَاعَ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ مُطْلَقًا؛ لَكِنَّ لَفْظَ «السَّبِيلِ» - حَقِيقَةٌ فِي «الطَّرِيقِ» الَّذِي يَحْصُلُ فِيهِ الْمَشْيُ؛ وَهُوَ غَيْرُ مُرَادٍ - هَهُنَا - بِالِاتِّفَاقِ؛ فَصَارَ الظَّاهِرُ مَتْرُوكًا؛

فَلَا بَدَّ مِنْ صَرْفِهِ إِلَى الْمَجَازِ، وَلَيْسَ الْبَعْضُ أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ؛ فَتَبَقَى الْآيَةُ مُجْمَلَةً.

وَأَيْضًا: فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنِ اتِّفَاقِ الْأُمَّةِ عَلَى الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَاسَبَةَ -  
أَلْتَبَةَ - بَيْنَ الطَّرِيقِ الْمَسْلُوكِ، وَبَيْنَ اتِّفَاقِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - ﷺ - عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ؛  
وَشَرَطُ حُسْنِ التَّجَوُّزِ - حُصُولُ الْمُنَاسَبَةِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَجُوزُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنِ ذَلِكَ الْإِتِّفَاقِ؛ لَكِنْ يَجُوزُ - أَيْضًا - جَعْلُهُ مَجَازًا  
عَنِ الدَّلِيلِ الَّذِى لِأَجْلِهِ اتَّفَقُوا عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى الشَّيْءِ: فَإِمَّا أَنْ  
يَكُونَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَنِ اسْتِدْلَالٍ، أَوْ لَا عَنِ اسْتِدْلَالٍ:

فَإِنْ كَانَ عَنِ اسْتِدْلَالٍ: فَقَدْ حَصَلَ لَهُمْ سَبِيلَانِ: الْفَتْوَى، وَالْإِسْتِدْلَالُ؛ فَلِمَ كَانَ  
حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى الْفَتْوَى - أَوْلَى مِنْ حَمْلِهَا عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى الْفَتْوَى!؟

بَلْ هَذَا أَوْلَى؛ فَإِنَّ بَيْنَ الدَّلِيلِ الَّذِى يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ، وَبَيْنَ الطَّرِيقِ الَّذِى  
يَحْضُرُ فِيهِ الْمَشْيُ - مُشَابَهَةٌ؛ فَإِنَّهُ: كَمَا أَنَّ الْحَرَكَةَ الْبَدَنِيَّةَ فِي الطَّرِيقِ الْمَسْلُوكِ تُوَصَّلُ  
الْبَدَنَ إِلَى الْمَطْلُوبِ - فَكَذَا الْحَرَكَةَ الذَّهْنِيَّةَ فِي مُقَدِّمَاتِ ذَلِكَ الدَّلِيلِ تُوَصَّلُ الذَّهْنَ إِلَى  
الْمَطْلُوبِ؛ وَالْمُشَابَهَةُ إِحْدَى جِهَاتِ حُسْنِ الْمَجَازِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَتِ الْآيَةُ تَقْتَضِي إِجْبَابَ اتِّبَاعِهِمْ فِي سُلُوكِ الطَّرِيقِ الَّذِى  
لِأَجْلِهِ اتَّفَقُوا عَلَى الْحُكْمِ؛ وَيَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى إِجْبَابِ الْإِسْتِدْلَالِ بِمَا اسْتَدَلُّوا بِهِ عَلَى  
ذَلِكَ الْحُكْمِ. وَحَيْثُئِذٍ: يَخْرُجُ الْإِجْمَاعُ عَنِ كَوْنِهِ حُجَّةً.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ إِجْمَاعُهُمْ لَا عَنِ اسْتِدْلَالٍ - وَالْقَوْلُ لَا عَنِ اسْتِدْلَالٍ خَطَأً -: فَيَلْزِمُ  
إِجْمَاعُهُمْ عَلَى الْخَطَأِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ.

سَلَّمْنَا: دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى تَحْرِيمِ مُتَابَعَةِ غَيْرِ قَوْلِهِمْ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ كَلِمَةَ «مَنْ» -  
لِلْعُمُومِ، وَأَنَّ لَفْظَ «الْمُؤْمِنِينَ» لِلْعُمُومِ؛ فَإِنَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْعُمُومِ - لَزِمَ تَطَرُّقُ التَّخْصِيفِ  
إِلَى الْآيَةِ؛ لِغَدَمِ دُخُولِ الْعَوَامِّ وَالْمَجَانِينَ وَالنِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ، فِي الْإِجْمَاعِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ يَلْزِمُ مِنْ حَظَرِ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ - وَجُوبِ اتِّبَاعِ  
سَبِيلِهِمْ!؟:

يَبَانُهُ: أَنَّ لَفْظَ «غَيْرِ» - وَإِنْ كَانَ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاسْتِثْنَاءِ - لَكِنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ فِي

الكاشف عن المحصول .....

الأصل للصِّفة؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ بَيْنَ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَبَيْنَ اتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ - قِسْمٌ ثَلَاثٌ، وَهُوَ تَرْكُ الْإِتِّبَاعِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «تَرْكُ مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - غَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَمَنْ تَرَكَ مُتَابَعَةَ سَبِيلِهِمْ - فَقَدْ اتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِهِمْ»:

قُلْتُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الشَّرْطُ فِي كَوْنِ الْإِنْسَانِ مُتَابِعًا لِغَيْرِهِ - كَوْنُهُ آتِيًا بِمِثْلِ فِعْلِ الْغَيْرِ؛ لِأَجْلِ أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ آتَى بِهِ !؟

فَمَنْ تَرَكَ مُتَابَعَةَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - وَهُوَ إِنَّمَا تَرَكَهُ؛ لِأَجْلِ أَنَّ غَيْرَ الْمُؤْمِنِينَ تَرَكَوهُ - كَانَ مُتَّبِعًا فِي ذَلِكَ سَبِيلِ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ.

أَمَّا مَنْ تَرَكَهُ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ - عِنْدَهُ - عَلَى وَجُوبِ ذَلِكَ التَّرْكِ، أَوْ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَدُلَّ شَيْءٌ عَلَى مُتَابَعَةِ الْمُؤْمِنِينَ - تَرَكَهُ عَلَى الْأَصْلِ -: لَمْ يَكُنْ - هَهُنَا - مُتَّبِعًا لِأَحَدٍ؛ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْوَعِيدِ.

سَلَّمْنَا: دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى وَجُوبِ مُتَابَعَةِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ لَكِنْ: فِي كُلِّ الْأُمُورِ، أَوْ فِي بَعْضِهَا ؟: الْأَوَّلُ: مَمْنُوعٌ؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ، إِذَا اتَّفَقُوا عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ مِنَ الْمُبَاحَاتِ: فَلَوْ وَجَبَ اتِّبَاعُ سَبِيلِهِمْ فِي كُلِّ الْأُمُورِ - لَزِمَ التَّنَاقُضُ؛ لِأَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمْ فِعْلُهُ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمْ فَعَلُوهُ، وَلَا يَجِبُ ذَلِكَ؛ لِحُكْمِهِمْ بِأَنَّهُ غَيْرٌ وَاجِبٍ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ أَهْلَ الْإِجْمَاعِ - قَبْلَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ - كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي الْمَسْأَلَةِ، غَيْرَ جَازِمِينَ بِالْحُكْمِ؛ بَلْ كَانُوا جَازِمِينَ: بِأَنَّهُ يَجُوزُ الْبَحْثُ عَنْهَا، وَيَجُوزُ الْحُكْمُ لِكُلِّ أَحَدٍ بِمَا أَدَّى إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، ثُمَّ إِنَّهُمْ - بَعْدَ الْإِجْمَاعِ - قَطَعُوا بِذَلِكَ الْحُكْمِ. فَلَوْ وَجَبَ مُتَابَعَتُهُمْ فِي كُلِّ مَا يَقُولُونَهُ - لَزِمَ اتِّبَاعُهُمْ فِي النَّقِضِينَ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الْإِجْمَاعُ الْأَوَّلُ - عَلَى تَجْوِيزِ التَّوَقُّفِ وَطَلْبِ الدَّلَالَةِ، وَالْحُكْمِ بِمَا أَدَّى إِلَيْهِ الْاجْتِهَادُ - مَا كَانَ مُطْلَقًا؛ بَلْ كَانَ بِشَرْطِ عَدَمِ الْإِتِّفَاقِ عَلَى حُكْمٍ وَاحِدٍ؛ فَإِذَا حَصَلَ الْإِتِّفَاقُ - زَالَ شَرْطُ الْإِجْمَاعِ؛ فَزَالَ بِزَوَالِهِ»: قُلْتُ: الْمَفْهُومُ مِنْ عَدَمِ حُصُولِ الْإِجْمَاعِ - حُصُولُ الْخِلَافِ، فَلَوْ شَرَطْنَا تَجْوِيزَ الْخِلَافِ بَعْدَ الْإِجْمَاعِ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُ وُجُودِ الشَّيْءِ مَشْرُوطًا بِوُجُودِهِ.

وأيضاً: فَلَوْ جَازَ فِي أَحَدِ الْإِجْمَاعَيْنِ - أَنْ يَكُونَ مَشْرُوطاً بِشَرْطٍ -: جَازَ - أَيْضاً  
فِي الْإِجْمَاعِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ؛ وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَلَّا يَسْتَقِرَّ شَيْءٌ مِنَ الْإِجْمَاعَاتِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ اتِّفَاقَ الْمُجْمِعِينَ عَلَى مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ: إِمَّا أَلَّا يَكُونَ عَنِ اسْتِدْلَالٍ، أَوْ  
يَكُونَ عَنِ اسْتِدْلَالٍ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ - لِأَنَّ الْقَوْلَ بِغَيْرِ اسْتِدْلَالٍ خَطَأً؛ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلَوْ اتَّفَقَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ  
عَلَيْهِ - كَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى الْخَطَأِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - فَذَلِكَ الدَّلِيلُ: إِمَّا الْإِجْمَاعُ، أَوْ غَيْرُهُ: وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ  
الْإِجْمَاعَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ حُكْمِهِمْ، أَوْ نَتِيجَةَ حُكْمِهِمْ وَالدَّلِيلُ عَلَى الْحُكْمِ - مُتَقَدِّمٌ  
عَلَى الْحُكْمِ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ - إِبْتِثَاتَ ذَلِكَ الْحُكْمِ بِغَيْرِ الْإِجْمَاعِ؛ فَيَكُونُ  
إِبْتِثَاتُهُ بِالْإِجْمَاعِ اتِّبَاعًا لِغَيْرِ سَبِيلِهِمْ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَجُوزَ.

فَظَهَرَ: أَنَّا لَوْ حَمَلْنَا الْآيَةَ عَلَى اقْتِضَاءِ مُتَابَعَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ - لَزِمَ التَّنَاقُضُ.

وَإِذَا بَطَلَ ذَلِكَ: وَجِبَ حَمْلُهَا عَلَى اقْتِضَاءِ الْمُتَابَعَةِ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ؛ وَحَيْثُئِذٍ: نَقُولُ  
بِمُوجِبِهِ، وَنَحْمِلُهُ عَلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ - تَعَالَى - وَرَسُولِهِ.

ثُمَّ الَّذِي يُؤَكِّدُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ - وَجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «اتَّبِعْ سَبِيلَ  
الصَّالِحِينَ» فَهَمَّ مِنْهُ الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِهِمْ فِيمَا بِهِ صَارُوا صَالِحِينَ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

وَتَالِثُهَا: أَنَّا إِذَا حَمَلْنَا الْآيَةَ عَلَى ذَلِكَ - كَانَ ذَلِكَ السَّبِيلُ حَاصِلًا فِي الْحَالِ، وَكَو  
حَمْلَانَهُ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ - كَانَ ذَلِكَ مِمَّا سَيَصِيرُ سَبِيلًا فِي  
المُسْتَقْبَلِ: لِأَنَّهُ لَا يُوجَدُ إِلَّا بَعْدَ وَقَاةِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَالْحَمْلُ عَلَى  
الأَوَّلِ أَوْلَى.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ السُّلْطَانَ، إِذَا قَالَ: «وَمَنْ يُشَاقِقْ وَزِيرِي مِنَ الحُنْدِ، وَلَمْ يَتَّبِعْ سَبِيلَ فَلَانٍ  
- وَيُشِيرُ بِهِ: إِلَى أَقْوَامٍ مُتَظَاهِرِينَ بِطَاعَةِ الوَزِيرِ - عَاقَبْتُهُمْ»:

فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي بِـ «السَّبِيلِ» المَذْكُورِ؛ سَبِيلَهُمْ فِي طَاعَةِ الوَزِيرِ، دُونَ سَائِرِ السَّبِيلِ.  
سَلَّمْنَا دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى وَجُوبِ الْمُتَابَعَةِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ؛ لَكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ مُتَابَعَةِ  
بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ كُلِّهِمْ!:

.....الكاشف عن المحصول  
 الأوّل: باطل؛ لأنّ لفظ «المؤمنين» - جمع؛ فيفيدُ الاستغراق، ولأنّ إجماع البعض غير معتبر بالإجماع، ولأنّ أقوال الفرق متناقضة.

والثاني: مسلم؛ ولكنّ كلّ المؤمنين هم الذين يوجدون إلى قيام الساعة؛ فلا يكون الموجودون في العصر - كلّ المؤمنين؛ فلا يكون إجماعهم إجماع كلّ المؤمنين.  
 فإن قلت: «المؤمنون هم المصدّقون، وهم الموجودون؛ وأمّا الذين لم يوجدوا بعد - فليُسوا بمؤمنين»:

قلت: إذا وجد أهل العصر الثاني - ففي العصر الثاني: لا يصحّ القول بأنّ أهل العصر الأوّل هم كلّ المؤمنين؛ فلا يكون إجماع أهل العصر الأوّل - عند حصول أهل العصر الثاني - قولاً لكلّ المؤمنين؛ فلا يكون إجماع أهل العصر الأوّل حجة على أهل العصر الثاني.

سلمنا: أنّ أهل العصر هم كلّ المؤمنين؛ لكنّ الآية إنّما نزلت في زمان الرسول فتكون الآية مختصة بمؤمني ذلك الوقت؛ وهذا يقتضي: أن يكون إجماعهم حجة؛ لكنّ التمسك بالإجماع إنّما ينفع بعد وفاة الرسول - ﷺ - فلما لم يثبت: أنّ الذين كانوا موجودين - عند نزول هذه الآية - بقوا بأسرهم إلى ما بعد وفاة الرسول - ﷺ - وأنه اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد: لم تدلّ هذه الآية على صحّة ذلك الإجماع؛ ولكنّ ذلك غير معلوم في شيء من الإجماعات الموجودة في المسائل؛ بل المعلوم خلافه؛ لأنّ كثيراً منهم مات زمان حياة الرسول - ﷺ - فسقط الاستدلال بهذه الآية.

سلمنا: دلالتها على وجوب متابعة مؤمنين كلّ عصر؛ لكنّ المراد متابعة كلّ مؤمنين ذلك العصر، أو بعضهم!

الأوّل: باطل؛ وإلا لأعتبر في الإجماع قول العوامّ بل الأطفال والمجانين.

والثاني: نقول به؛ لأنّ - عندنا -: يجب في كلّ عصر متابعة بعض من كان فيه من المؤمنين، وهو الإمام المعصوم.

سلمنا: أنّ المراد متابعة جميع مؤمنين العصر؛ لكنّ الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، وهو أمر غائب عنا؛ فكيف يُعلم في المجيعين كونهم مُصدّقين بقلوبهم؟! لإحتمال

أَنَّهُمْ - وَإِنْ كَانُوا مُصَدِّقِينَ بِاللِّسَانِ - لَكِنَّهُمْ كَفَرَةٌ بِالْقَلْبِ، وَإِذَا جَهِلْنَا ذَلِكَ، جَهِلْنَا كَوْنَهُمْ مُؤْمِنِينَ. وَإِذَا كَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْنَا اتِّبَاعَ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَتَى جَهِلْنَا كَوْنَهُمْ مُؤْمِنِينَ لَمْ يَجِبْ عَلَيْنَا اتِّبَاعُهُمْ.

وَهُوَ - أَيْضًا - لَازِمٌ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ الْقَائِلِينَ: بِأَنَّ الْمُؤْمِنَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ لِلثَّوَابِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ أَيْضًا.

وَأَيْضًا: فَالْأُمَّةُ، مَتَى أَجْمَعَتْ - لَمْ نَعْلَمْ كَوْنَهُمْ مُسْتَحِقِّينَ لِلثَّوَابِ، إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِمْ مُحَقِّقِينَ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ نَعْلَمْ ذَلِكَ - لَحَوْرْنَا كَوْنَهُمْ مُخْطِئِينَ، وَأَنْ يَكُونَ حَطْوُهُمْ كَثِيرًا يُخْرِجُهُمْ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ، وَاسْمِ الْإِيمَانِ.

فَإِذَنْ: إِنَّمَا نَعْرِفُ كَوْنَ الْمُجْمَعِينَ مُؤْمِنِينَ؛ إِذَا عَرَفْنَا: أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ صَوَابٌ، فَلَوْ اسْتَفَدْنَا الْعِلْمَ بِكَوْنِهِ صَوَابًا مِنْ إِجْمَاعِهِمْ - لَزِمَ الدَّوْرُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ «الْمُؤْمِنِينَ»: الْمُسَدِّقِينَ بِاللِّسَانِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]؟!»:

قُلْتُ: لَا شَكَّ أَنْ إِطْلَاقَ اسْمِ «الْمُؤْمِنِينَ» عَلَى الْمُسَدِّقِينَ بِاللِّسَانِ، دُونَ الْقَلْبِ - مَجَازٌ، فَإِذَا جَازَ لَكُمْ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْمَجَازِ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ لَنَا حَمْلُهَا عَلَى مَجَازٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ نَقُولَ: «الْمُرَادُ: إِجْبَابُ مُتَابَعَةِ السَّبِيلِ الَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ سَبِيلًا لِلْمُؤْمِنِينَ»؟!:

كَمَا إِذَا قِيلَ: «اتَّبِعْ سَبِيلَ الصَّالِحِينَ» - لَا يُرَادُ بِهِ وَجُوبُ اتِّبَاعِ سَبِيلٍ مَنْ يُعْتَقَدُ فِيهِ كَوْنُهُ صَالِحًا؛ بَلْ وَجُوبُ اتِّبَاعِ السَّبِيلِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ سَبِيلًا لِلصَّالِحِينَ.

سَلَّمْنَا: دِلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً؛ لَكِنْ: دِلَالَةُ قَطْعِيَّةٍ أَمْ ظَنِّيَّةٌ؟ الْأَوَّلُ: مَمْنُوعٌ. وَالثَّانِي: مُسَلَّمٌ لَكِنْ الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ؛ فَلَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ فِيهَا بِالذَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ. بَيَانُهُ: مَا تَقَدَّمَ فِي «كِتَابِ اللُّغَاتِ» أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالذَّلَائِلِ اللَّفْظِيَّةِ لَا يُفِيدُ اليَقِينَ الْبَتَّةَ.

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّا نَجْعَلُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ ظَنِّيَّةً!»: قُلْتُ: إِنَّ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ لَمْ يَقُلْ: «إِنَّ الْإِجْمَاعَ الْمُنْعَقِدَ بِصَرِيحِ الْقَوْلِ - دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ»؛ بَلْ كُلُّهُمْ نَفَوْا ذَلِكَ؛ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ نَفَى كَوْنَهُ دَلِيلًا أَصْلًا، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ دَلِيلًا قَاطِعًا.

فَلَوْ أُثْبِتْنَا دَلِيلًا ظَنِّيًّا - لَكَانَ هَذَا تَحْطِئَةً لِكُلِّ الْأُمَّةِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي الْإِجْمَاعِ.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهُمْ أَتَبَتُوا الْإِجْمَاعَ بِعُمُومَاتِ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ، وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْمُنْكَرَ لِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ هَذِهِ الْعُمُومَاتُ لَا يُكْفَرُ، وَلَا يُفْسَقُ؛ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْإِنْكَارُ لِنُأْوِيلِ، ثُمَّ يَقُولُونَ: الْحُكْمُ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ - مَقْطُوعٌ بِهِ، وَمُخَالَفُهُ كَافِرٌ، أَوْ فَاسِقٌ؛ فَكَانَتْهُمْ قَدْ جَعَلُوا الْفَرْعَ أَقْوَى مِنَ الْأَصْلِ؛ وَذَلِكَ غَفْلَةٌ عَظِيمَةٌ.

سَلَّمْنَا: دَلَالَةَ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ؛ لَكِنَّهَا مُعَارِضَةٌ بِالْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، وَالْمَعْقُولِ.

أَمَّا الْكِتَابُ - فَكُلُّ مَا فِيهِ - مَنَعَ لِكُلِّ الْأُمَّةِ مِنَ الْقَوْلِ الْبَاطِلِ، وَالْفِعْلِ الْبَاطِلِ؛ كَقَوْلِهِ - عَزَّ وَجَلَّ - ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]؛ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ - لَا يَحُوزُ؛ إِلَّا إِذَا كَانَ النَّهْيُ عَنْهُ مُتَصَوِّرًا.

وَأَمَّا السُّنَّةُ - فَكَثِيرَةٌ: أَحَدُهَا: قِصَّةُ مُعَاذٍ، وَأَنَّهُ لَمْ يَجْرِ فِيهَا ذِكْرُ الْإِجْمَاعِ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مَدْرَكًا شَرْعِيًّا - لَمَا جَازَ الْإِخْلَالُ بِذِكْرِهِ عِنْدَ اشْتِدَادِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَحُوزُ.

وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ أُمَّتِي».

وَتَالِثُهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ».

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ؛ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ - اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جُهَالًا، فَسُئِلُوا، فَأَقْتَنُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ، وَعَلَّمُوا النَّاسَ؛ فَإِنَّهَا أَوَّلُ مَا يُنْسَى».

وَسَادِسُهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: أَنْ يَرْتَفَعَ الْعِلْمُ، وَيَكْثُرَ الْجَهْلُ». وَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ - بِأَسْرِهَا - تَدُلُّ عَلَى خُلُوعِ الزَّمَانِ عَمَّنْ يَقُومُ بِالْوَاجِبَاتِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَمِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ - جَازَ الْخَطَأَ عَلَيْهِ؛



فَوَجَبَ جَوَازُهُ عَلَى الْكُلِّ؛ كَمَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الزُّنُجِ أَسْوَدَ - كَانَ الْكُلُّ سُودًا.

الثَّانِي أَنَّ ذَلِكَ الْإِجْمَاعَ: إمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَلَالَةٍ، أَوْ لِأَمَارَةٍ، أَوْ لِإِدْلَالَةٍ وَلَا لِأَمَارَةٍ؛ فَإِنَّ كَانَ لِدَلَالَةٍ فَالْوَاقِعَةُ الَّتِي أَجْمَعَ عَلَيْهَا كُلُّ عُلَمَاءِ الْعَالَمِ - تَكُونُ وَاقِعَةً عَظِيمَةً، وَمِثْلُ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ مِمَّا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ الَّذِي لِأَجْلِهِ أَجْمَعُوا؛ فَكَانَ يَنْبَغِي اسْتِهَارُ تِلْكَ الدَّلَالَةِ.

وَحِينَئِذٍ لَا يَبْقَى لِلتَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ فَائِدَةٌ. وَإِنْ كَانَ لِأَمَارَةٍ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْأَمَارَاتِ يَخْتَلِفُ حَالُ النَّاسِ فِيهَا؛ فَيَسْتَحِيلُ اتِّفَاقُ الْخَلْقِ عَلَى مُقْتَضَاهَا. وَلِأَنَّ فِي الْأُمَّةِ مَنْ لَمْ يَقْلُ بِكَوْنِ الْأَمَارَةِ حُجَّةً؛ فَلَا يُمَكِّنُ اتِّفَاقُهُمْ؛ لِأَجْلِ الْأَمَارَةِ، عَلَى حُكْمِ.

وَإِنْ كَانَ لَا لِدَلَالَةٍ، وَلَا لِأَمَارَةٍ - كَانَ ذَلِكَ خَطَأً قَادِحًا فِي الْإِجْمَاعِ، وَلَوْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ - لَكَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى الْبَاطِلِ؛ وَذَلِكَ قَادِحٌ فِي الْإِجْمَاعِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة، ودل عليه بالآية؛ ثم اعترض على المقدمة القائلة: إن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة؛ [بأن قال: لا نسلم أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة] <sup>(١)</sup> على الإطلاق، ولم لا يجوز أن تكون محظورة بشرط المشاققة، وعند عدم المشاققة لا تكون محظورة بدونها؟!

وتوهم بعضهم <sup>(٢)</sup>: أن توجيه هذه المطالبة قضية العطف، وعطف «اتباع غير سبيل المؤمنين» على «المشاققة» - لا يقتضى ذلك؛ لأن العطف لا يقتضى إلا المشاركة فى أصل الحكم لا عنه، ويلزم من ذلك أن تكون المشاققة شرطاً فى ترتيب <sup>(٣)</sup> الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين.

(١) سقط فى «أ».

(٢) نصرَّ النحاة على أن المعطوف يجب مشاركته للمعطوف عليه فى أصل الحكم الذى سيق الكلام لأجله، دون الظروف، والمجرورات، والأحوال، والمتعلقات. فإذا قلت: «أكرمت زيداً فى الدار، أو أمالك، أو قائماً، أو لأجل ولده»، ثم تقول: «وعمرراً» - لا يشاركه «عمررو» إلا فى أصل الإكرام دون هذه الأمور؛ فلذلك الشرط يمنع أن تجب المشاركة فيه لأجل هذه القاعدة؛ فيقع الاشتراك فى أصل التحريم دون متعلقاته. ينظر: النفائس (٢٥٧٧).

(٣) فى «ب»: ترتب.

الكاشف عن المحصول ..... بل الأقرب: أن يجعل سند المنع؛ لأن قوله: «وَيَتَّبِعُ» لا بد له من فاعل، [وفاعله] ذلك السابق؛ فيصير تقدير الكلام: ويتبع المشاققُ للرسول غير سبيل المؤمنين؛ فيلزم من ذلك أن يكون الشقاق المذكور شرطاً في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين.

وإن جعل سند المطالبة: أن الآية تقتضى ترتيب الوعيد على المشاققة للرسول، وعلى اتباع (١) غير سبيل المؤمنين مجموعاً قضية لترتيب (٢) الوعيد على الاتباع المذكور، المعطوف على المشاققة.

واعلم: أن هذا السؤال يورده صاحب «المعتمد» (٣) مجرداً عن السند؛ وأجاب [١٢٤/ب] عنه: بأن متابعة غير سبيل (٤) المؤمنين إذا كانت محظورة عند المشاققة، وجب أن يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاققة؛ إذ لا واسطة بينهما، وهذا محال؛ وذلك لأن مشاققة الرسول كفر؛ على ما دل عليه في المتن؛ فيلزم وجوب العمل بالإجماع مع الكفر؛ وذلك محال، [والتكليف بالمحال] (٥) باطل؛ بناء على أصله؛ والمصنف أورد هذا في قوله: «إن قلت».

واعلم: أن ما ذكره أبو الحسين جواباً يصير مقدمة في الدليل؛ فيصير من جملة الدعوى، فيقبل المنع والمعارضة؛ ولهذا منع المصنف جميع ما ذكره، فقال:

«لا نسلم أنه إذا كانت متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة (٦) عند المشاققة - يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاققة، وإنما يكون ذلك (٧) أن (٨) لو لم يكن بينهما واسطة. سلمنا ذلك؛ لكن لا نسلم أنه لا يجوز...» إلى قوله:

سلمنا أن الآية تقتضى المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين، لا بشرط المشاققة، لكن بشرط تبيين الهدى؛ وهو ظاهر التوجه في المتن.

سلمنا ذلك معناه:

(١) في «ب، ز»: إجماع.

(٢) في «أ»: لو ثبت.

(٣) ينظر: المعتمد (٧/٢).

(٤) في «أ»: سبيل غير.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «ب، ز»: غير محظورة.

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: بأن.

سلمنا: أنَّ الآية تقتضى المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين، لا بشرط تبين الهدى

؛ ولكن لا نسلم [أن] <sup>(١)</sup> الآية تقتضى حرمة كل واحد مما هو اتباع لغير سبيل المؤمنين؛ وذلك لأن لفظ «غير» و «سبيل» <sup>(٢)</sup> لا عموم فيهما؛ لكونهما مفردين؛ [بناء] <sup>(٣)</sup> على أن المفرد المضاف لا يفيد العموم؛ وفيه خلاف.

وأما قوله: بتقدير التسليم، فالاستدلال <sup>(٤)</sup> [ساقط] <sup>(٥)</sup> - فهو [كلام] <sup>(٦)</sup> ضعيف؛ لأنه <sup>(٧)</sup> بناء على أن صيغ العموم للكلى المجموعى [١٢٥/أ]؛ وهو باطل، بل صيغ العموم تفيد الكلى العددى؛ بمعنى كل واحد واحد.

قوله <sup>(٨)</sup>: «لأنه يصير معنى الآية: أن كل من تبع كل ما غاير كل سبيل المؤمنين - فهو مستحق <sup>(٩)</sup> العقاب»:

قلنا: لا نسلم: أنه بتقدير العموم، يصير معناه ما ذكرت، وإنما يلزم أن لو أفادت <sup>(١٠)</sup> صيغ العموم المجموع من حيث هو مجموع؛ بل يفيد كل واحد واحد من أفراد ذلك النوع.

ثم نقول: الآية عندنا <sup>(١١)</sup> مَحْمُولَةٌ على أحد أمور ثلاثة:

وهو <sup>(١٢)</sup> تحريم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين، [أو تحريم بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين] <sup>(١٣)</sup>، أو تحريم كل ما <sup>(١٤)</sup> غاير بعض سبيل المؤمنين.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: مثل.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: بالاستدلال.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «أ»: لأبناء.

(٨) فى «أ، ب»: فقوله.

(٩) فى «أ»: يستحق.

(١٠) فى «أ»: فادت.

(١١) فى «أ»: غير.

(١٢) فى «أ»: هو.

(١٣) سقط فى «أ».

(١٤) فى «أ»: كلما.

وذلك بَيِّن؛ لأن الكفر لا يصدق أنه بعض ما غاير كُلَّ سبيل المؤمنين؛ ضرورة أن الكفر يغاير<sup>(١)</sup> الإيمان، وهو بَعْضٌ، فالكفر بَعْضٌ، والإيمان<sup>(٢)</sup> بعض، ويصدق - أيضًا - أنه يحرم بَعْضٌ ما غاير كل سبيل المؤمنين؛ وذلك لأن الكفر حرام، وهو بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين الذي هو الإيمان والفروع، [ويصدق - أيضًا - أنه يحرم كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين]<sup>(٣)</sup>؛ وذلك البَعْضُ هو الإيمان، والمراد بالكل ما يتنافى الإيمان.

قوله: «سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من حَظَرِ اتباعِ غيرِ سبيل المؤمنين - وجوب اتباع سبيل المؤمنين؟!».

بيانه: أن لفظ<sup>(٤)</sup> «غير»<sup>(٥)</sup>، وإن<sup>(٦)</sup> كان يستعمل في الاستثناء؛ لكنهم أجمعوا على أنه في الأصل للصفة.... إلى آخره.

اعلم: أن [لفظ]<sup>(٧)</sup> غير<sup>(٨)</sup> هو صفة في الأصل؛ على ما نقله المصنف، ويستعمل

(١) في «أ»: مغاير.

(٢) في «أ»: في الكفر والإيمان.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ، ب»: لفظة.

(٥) في «أ»: غيره.

(٦) في «ب»: إن.

(٧) في «أ»: لفظه.

(٨) اختلف العلماء في لفظ «غير»: هل ينصرف بالإضافة كسائر الأسماء، أو لا ينصرف؛ كقول العرب: «مررت برجل غيرك» فتنتعت به النكرات؛ لأن كل أحد يصدق عليه أنه غيرك، فكانت متوغلة في التنكير، أو الفرق بين أن تضاف لصدين لا ثالث لهما، فتنصرف؛ كقولك: مررت بغير السّاكن، فيتعيّن أنه المتحرك، وأيضًا لشيء لأضداده عدد كثير؛ نحو: «غيرك» فلا تنصرف؛ ولهذا اختلف في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاحة: ٧] هل هو نعت لـ «الذين» أو بدل على هذه القاعدة؟ إذا تقرر هذا، فأمكن أن يقال: إن اسم الجنس إذا أضيف إنما يعمّ إذا كان المضاف يتعرف، أما إذا لم يتعرف فلا، ويكون العموم تابعًا للتعريف، كما كان الإطلاق تابعًا للتنكير.

كما أننا لو تخيلنا أن «لام» التعريف في الجمع المعرف زائدة، وأنها لم تفد تعريفًا، لم يحصل العموم، وأمكن أن يقال: إن عدم التعريف لا يُخَيَّلُ بالعموم؛ لأن النكرة شيء مع «لا»، وهى للعموم. و«ما جاءني من أحد» نكرة، وهى للعموم، وإذا كان التعميم أعم من التعريف، لا يضر عدم التعريف؛ لأنه لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم، فهذا موضع نظر، فتأمل. ينظر: النفائس (٢٥٧٩/٦).

فى [١٢٥/ب] الاستثناء؛ فإنه حمل على الاستثناء - ههنا - ثم وجه<sup>(١)</sup> دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وإن<sup>(٢)</sup> حمل على الصفة<sup>(٣)</sup>، فلا.

بيان [الأول]<sup>(٤)</sup>: أن الوعيد لما ترتب على اتباع غير سبيل المؤمنين، [صار هكذا: لا يتبع غير سبيل المؤمنين]<sup>(٥)</sup>، فإن حمل على الاستثناء، صار: ولا يتبع إلا سبيل المؤمنين، وهو المدعى؛ فإنه يقتضى إيجاب اتباعهم.

ولو حمل على الصفة<sup>(٦)</sup>، صار هكذا: [و] <sup>(٧)</sup> لا يتبع المغاير<sup>(٨)</sup> لسبيل المؤمنين، ولا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيل المؤمنين؛ لثبوت الوساطة، وهو عدمُ الاتباع. وما<sup>(٩)</sup> ذكرنا يبين فساد قول بعضهم: لا مدخل لكون لفظ «غير» صفة<sup>(١٠)</sup> ههنا.

قول المصنف: «المفهوم من عدم [حصول]<sup>(١١)</sup> الإجماع حصول الخلاف» - ضعيف، لأن عدم الإجماع يحصل بطرق: أحدها: حصول الخلاف. وثانيها: التوقف. وثالثها: عدم الحادثة فى زمن المجتهدين. والله أعلم.

وأما المعارضات فى حكم المسألة بالظواهر: فهى ضعيفة الدلالة: وجه دلالتها<sup>(١٢)</sup>: أنها تدل على خلو<sup>(١٣)</sup> بعض الأعصار عن يقوم بالواجب، ولا<sup>(١٤)</sup> يجب عصمتهم؛ فلا يكون إجماعهم حجة.

أما قوله: «الجواب»: اعلم: أنه يجب للمحصل الاعتناء<sup>(١٥)</sup> بتحقيق<sup>(١٦)</sup> الأجوبة؛ فإن الأسئلة لها اتجاه، فإذا صحت الأجوبة تمّ الدليل [المذكور]<sup>(١٧)</sup>، وإلا فلا.

(١) فى وب: وجد.

(٢) وأه: ولو.

(٣) فى وب، زه: الصيغة.

(٤) سقط فى وأه.

(٥) سقط فى وأه.

(٦) فى وب، زه: الصيغة.

(٧) سقط فى وأه.

(٨) فى وأه: غير.

(٩) فى وأه: مما.

(١٠) فى وب، زه: صفة.

(١١) المثبت من المحصول.

(١٢) فى وأه: ودلالتها.

(١٣) فى وب: خلق.

(١٤) فى وأه: فلا.

(١٥) فى وأه: الاعتبار.

(١٦) فى وأه: بتحقيق.

(١٧) سقط فى وب.

قال المصنف - رحمه الله -: «وَالْجَوَابُ قَوْلُهُ: «الآيَةُ تَقْتَضِي التَّوَعُّدَ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ بِشَرْطِ الْمُشَاقَّةِ»:

قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمُعْلَقَ عَلَى الشَّرْطِ: إِنْ لَمْ يَكُنْ عَدَمًا؛ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ - فَقَدْ حَصَلَ غَرَضُنَا.

وَإِنْ كَانَ عَدَمًا؛ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ -: فَلَوْ كَانَ التَّوَعُّدُ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَشْرُوطًا بِالمُشَاقَّةِ - لَكَانَ عِنْدَ عَدَمِ المُشَاقَّةِ: اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ جَائِزًا مُطْلَقًا؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مُخَالَفَةَ الإِجْمَاعِ - إِنْ لَمْ تَكُنْ خَطَأً - لَكِنْ لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ صَوَابًا مُطْلَقًا؛ فَبَطَلَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

قَوْلُهُ: «تَحْرِيمُ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَشْرُوطٌ بِتَبْيِينِ الْهُدَى»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّ تَبْيِينَ الْهُدَى شَرْطٌ فِي الْوَعِيدِ عِنْدَ الْمُشَاقَّةِ، لَا عِنْدَ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا نُسَلِّمُ: أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ الْعَطْفِ - اشْتِرَاكُ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ بِمَا كَانَتِ الْجُمْلَةُ الْأُخْرَى مَشْرُوطَةً بِهِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْإِشْتِرَاكَ فِي الْإِشْتِرَاطِ؛ لَكِنَّ الْهُدَى الَّذِي تَبَيَّنَهُ شَرْطًا فِي حُصُولِ الْوَعِيدِ، عِنْدَ مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ - هُوَ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالتَّبَوُّةِ، لَا الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى أَحْكَامِ الْفُرُوعِ؛ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ تَبْيِينُ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفُرُوعِ - شَرْطًا فِي لِحُوقِ الْوَعِيدِ عَلَى مُشَاقَّةِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ ذَلِكَ شَرْطًا - أَيْضًا - فِي لِحُوقِ الْوَعِيدِ عَلَى اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ وَإِلَّا لَمْ تَكُنِ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ مَشْرُوطَةً بِالشَّرْطِ الْمُعْتَبَرِ فِي الْجُمْلَةِ الْأُولَى، بَلْ بِشَرْطِ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ أَصْلًا.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ لَكِنَّ مَعْنَا دَلِيلٌ يَمْنَعُ مِنْهُ: مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأول: أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْمَدْحِ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَتَمَيِّزِهِمْ عَنْ غَيْرِهِمْ؛ وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى مَا ذَكَرْتُمُوهُ السَّائِلِ - لَبَطَلَ ذَلِكَ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، إِذَا عَرَفْنَا أَنَّ قَوْلًا مِنْ أَقْوَابِهِمْ هُدَى - فَإِنَّهُ يَلْزَمُنَا أَنْ نَقُولَ بِمِثْلِهِ مَعَ أَنَّهُ لَا تَبَعِيَّةَ لَهُمْ فِيهِ.

الثاني: أَنَّ اتِّبَاعَ الْمُؤْمِنِينَ هُوَ الرَّجُوعُ إِلَى قَوْلِهِمْ؛ لِأَجْلِ أَنَّهُمْ قَالُوهُ، لَا لِأَنَّهُ صَحَّ ذَلِكَ بِالدَّلِيلِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّا لَا نَكُونُ مُتَّبِعِينَ لِلْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فِي قَوْلِنَا بِإِثْبَاتِ الصَّانِعِ، وَتَبَوُّةِ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ -، وَإِنْ شَارَكْنَاهُمْ فِي ذَلِكَ الْإِعْتِقَادِ لِأَجْلِ أَنَّا لَمْ نَذْهَبْ إِلَى ذَلِكَ؛ لِأَجْلِ قَوْلِهِمْ!؟

قوله: «لفظ «الغير» و«السبيل» ليس للجمع؛ فلا يقتضى تحريم كل ما كان غيراً لكل ما كان سبيلاً للمؤمنين»:

قلنا: العموم حاصل من حيث اللفظ، ومن حيث الإيماء:

أما اللفظ؛ فلو جهين: الأول: أنّ القائل، إذا قال: «من دخل غير دارى، ضربته» - فهم منه العموم؛ بدليل صحة الاستثناء لكل واحد من الدور المغايرة لداره.

الثانى: أنا لو حملنا الآية على سبيل واحد - مع أنه غير مذكور - صارت الآية محملة؛ ولو حملناها على العموم - لم يلزم ذلك، وحمل كلام الله - عز وجل - على ما هو أكثر فائدة - أولى؛ لا سيما: إذا كانت هذه اللفظة، إنما تستعمل فى العرف - لإفادة العموم.

أما الإيماء - فلما سيأتى فى «باب القياس» إن شاء الله - عز وجل -: أنّ ترتيب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة لذلك الحكم؛ فكانت علة التهديد كونه أتباعاً لغير سبيل المؤمنين؛ فيلزم عموم الحكم؛ لعموم هذا المقتضى.

قوله: «إذا حملناه على الكل - سقط الاستدلال»: قلنا: ذلك إنما يلزم، لو حملناه على الكل من حيث هو كل؛ أما لو حملناه على كل واحد - لم يلزم ذلك، ولا شك أنه هو المتبادر إلى الفهم؛ لأن من قال: «من دخل غير دارى - فله كذا» - لا يفهم منه أنه أراد به: من دخل جميع الدور المغايرة لداره.

قوله: «المراد منه المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين، وهو الكفر»: قلنا: لا نسلم؛ بل الأصل إجراء الكلام على عموميه.

وأيضاً: فلائنه لا معنى لمشاقة الرسول إلا أتباع غير المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين، فلو حملنا قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] - على ذلك: لزم التكرار.

قوله: «نزلت فى رجل ارتد»: قلنا: تقدم بيان أنّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

قوله: «السبيل: هو الطريق الذى يحصل المشى فيه»: قلنا: لا نسلم؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥].

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ هَهُنَا، وَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ يُطْلِقُونَ لَفْظَ «السَّبِيلِ» عَلَى مَا يَخْتَارُهُ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ فِي الْقَوْلِ، وَالْعَمَلِ.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مَجَازًا ظَاهِرًا - وَجَبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْمَجَازِ الْآخَرَ. وَحَيْثُئِذٍ يُحْمَلُ اللَّفْظُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى؛ إِلَى أَنْ يَذْكَرَ الْخِصْمُ دَلِيلًا مُعَارِضًا.

وَبِهِ نُجِيبُ عَنْ قَوْلِهِمْ: «لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى الْحُكْمِ، وَبَيْنَ الطَّرِيقِ الَّذِي يَحْصُلُ الْمَشْيُ فِيهِ».

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ: وَجُوبَ مُتَابَعَتِهِمْ فِي الْإِسْتِدْلَالِ بِالذَّلِيلِ الَّذِي لِأَجْلِهِ أُتْبِتُوا ذَلِكَ الْحُكْمَ»: قُلْنَا: هَبْ: أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ؛ وَلَكِنْ: لَمَّا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِاتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ فِي الْإِسْتِدْلَالِ بِذَلِيلِهِمْ - ثَبَّتْ: أَنَّ كُلَّ مَا اتَّفَقُوا عَلَيْهِ [صَوَابٌ. وَأَيْضًا: فَمَنْ أَثَبَّتَ الْحُكْمَ لِذَلِيلٍ - لَمْ يَكُنْ مُتَبِعًا لِغَيْرِهِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ لَفْظَةَ «مَنْ»، وَ «الْمُؤْمِنِينَ» - لِلْعُمُومِ!؟»: قُلْنَا: لِمَا تَقَدَّمَ فِي «بَابِ الْعُمُومِ».

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ حَظَرِ اتِّبَاعِ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ - وَجُوبِ اتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ!؟»: قُلْتُ: لِأَنَّهُ يُفْهَمُ - فِي الْعُرْفِ - مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: «لَا تَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ» - الْأَمْرُ بِمُتَابَعَةِ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ، حَتَّى لَوْ قَالَ: «لَا تَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ، وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَهُمْ أَيْضًا» - لَكَانَ ذَلِكَ رَكِيكًا - بَلَى: لَوْ قَالَ: «لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ غَيْرِ الصَّالِحِينَ» - فَإِنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ الْأَمْرُ بِمُتَابَعَةِ سَبِيلِهِمْ؛ وَلِذَلِكَ لَا يُسْتَقْبَحُ أَنْ يُقَالَ: «لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ غَيْرِ الصَّالِحِينَ، وَلَا سَبِيلَهُمْ».

وَبِالْجُمْلَةِ: فَالْفَرْقُ مَعْلُومٌ - بِالضَّرُورَةِ فِي الْعُرْفِ - بَيْنَ قَوْلِنَا: «لَا تَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الصَّالِحِينَ»، وَبَيْنَ قَوْلِنَا: «لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ غَيْرِ الصَّالِحِينَ».

قَوْلُهُ: «يَجِبُ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ، أَوْ فِي بَعْضِهَا!؟»: قُلْنَا: بَلْ فِي كُلِّهَا؛ وَلِذَلِكَ يَصِحُّ الْإِسْتِثْنَاءُ؛ لِأَنَّهُ: لَمَّا ثَبَّتَ النَّهْيُ عَنْ مُتَابَعَةِ كُلِّ مَا هُوَ غَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَثَبَّتْ: أَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهَا، وَبَيْنَ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَاجِبًا فِي كُلِّ شَيْءٍ.

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ وَجُوبُ اتِّبَاعِهِمْ فِي فِعْلِ الْمُبَاحَاتِ»: قُلْنَا: هَبْ: أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ



مَخْصُوصَةً؛ لِلضَّرُورَةِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا؛ فَتَبَقَى حُجَّةٌ فِيمَا عَدَاهَا.

قَوْلُهُ: «النَّاسُ» - قَبْلَ حُصُولِ الإِجْمَاعِ - كَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى التَّوَقُّفِ فِي الْحُكْمِ، وَطَلَبِ الدَّلِيلِ: قُلْنَا: الإِجْمَاعُ عَلَى ذَلِكَ مَشْرُوطٌ بِأَلَّا يَحْصُلَ الاتِّفَاقُ.

قَوْلُهُ: «عَدَمُ الإِجْمَاعِ هُوَ الإِخْتِلَافُ، فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ جَوَازُ الإِخْتِلَافِ مَشْرُوطًا بِوُقُوعِ الإِخْتِلَافِ»:

قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ، فَأَيُّ مُحَالٍ يَلْزِمُ مِنْهُ؟! قَوْلُهُ: «لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ هَذَا الإِجْمَاعُ مَشْرُوطًا - لَجَازَ مِثْلُهُ فِي سَائِرِ الإِجْمَاعَاتِ»:

قُلْنَا: ذَلِكَ جَائِزٌ؛ وَلَكِنَّ أَهْلَ الإِجْمَاعِ حَذَفُوا هَذَا الشَّرْطَ عِنْدَ حُصُولِ الاتِّفَاقِ عَلَى الْحُكْمِ، وَلَمْ يَحْذِفُوهُ عِنْدَ الاتِّفَاقِ عَلَى جَوَازِ الإِخْتِلَافِ. قَوْلُهُ: «أَهْلُ الإِجْمَاعِ أَتَّبَعُوا ذَلِكَ الْحُكْمَ بِغَيْرِ الإِجْمَاعِ، وَإِثْبَاتُهُ بِالإِجْمَاعِ مُغَايِرٌ لِسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»:

قُلْنَا: لَمَّا أَتَّبَعُوا الْحُكْمَ بِدَلِيلٍ سِوَى الإِجْمَاعِ - فَقَدَ فَعَلُوا أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُمْ أَتَّبَعُوا ذَلِكَ الْحُكْمَ بِدَلِيلٍ.

وَالْآخَرَ: أَنَّهُمْ تَمَسَّكُوا بِغَيْرِ الإِجْمَاعِ، وَالآيَةُ لَمَّا دَلَّتْ عَلَى وُجُوبِ مُتَابَعَتِهِمْ فِي كُلِّ الأُمُورِ - كَانَتْ مُتَنَاوِلَةً لِلصُّورَتَيْنِ؛ إِلاَّ أَنَّهُ تَرَكَ العَمَلُ بِمُقْتَضَى الآيَةِ فِي إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ؛ لِإِنْعِقَادِ الإِجْمَاعِ: عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْنَا الإِسْتِدْلَالُ بِمَا اسْتَدَلَّ بِهِ أَهْلُ الإِجْمَاعِ؛ فَبَقِيَ العَمَلُ بِهَا فِي البَاقِي.

قَوْلُهُ: «إِذَا قَالَ: اتَّبِعْ سَبِيلَ الصَّالِحِينَ» - فَهَمَّ مِنْهُ إِجْبَابُ اتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ فِيمَا بِهِ صَارُوا صَّالِحِينَ: قُلْنَا: لَا نَسَلِّمُ؛ لِأَنَّ سَبِيلَ الصَّالِحِ شَيْءٌ مُضَافٌ إِلَى الصَّالِحِ، وَالْمُضَافُ إِلَى الشَّيْءِ - خَارِجٌ عَنْهُ، وَالصَّلَاحُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَةِ الصَّالِحِ، وَدَاخِلٌ فِيهَا؛ وَالخَارِجُ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ نَفْسَ الدَّاخِلِ فِيهِ.

سَلَّمْنَا؛ لَكِنَّ التَّابِعَةَ فِي الصَّلَاحِ مُمَكِّنَةٌ، أَمَا فِي الإِيمَانِ؛ فَلَا؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْصُلُ بِالتَّقْلِيدِ؛ وَقَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ الإِتِّبَاعَ هُوَ الإِثْبَاتُ بِمِثْلِ فِعْلِ الغَيْرِ؛ لِأَجْلِ أَنَّ ذَلِكَ الغَيْرَ فَعَلَهُ.

قَوْلُهُ: «إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الإِيمَانِ» - كَانَ ذَلِكَ السَّبِيلُ حَاصِلًا فِي الحَالِ وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الإِجْمَاعِ - لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا فِي الحَالِ. قُلْنَا: لَمَّا دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّهُ لَا يَحْجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى الإِيمَانِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى ذَلِكَ. غَايَتُهُ: أَنَّهُ يُفْضَى إِلَى المَجَازِ؛ لَكِنَّهُ مَجَازٌ سَائِعٌ؛

لَأَنَّ تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَا يُقُولُ إِلَيْهِ - مَشْهُورٌ.

قَوْلُهُ: «السُّلْطَانُ، إِذَا قَالَ: «وَمَنْ يُشَاقِقْ وَزِيرِي، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ فُلَانٍ...»؛ وَيَعْنِي بِهِ الْمُطِيعِينَ لِذَلِكَ الْوَزِيرِ - فَهُمْ مِنْهُ: أَنَّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ سَبِيلَهُمْ فِي طَاعَتِهِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ اللَّفْظَ يَقْتَضِي الْعُمُومَ، وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ قَرِينَةٌ عُرْفِيَّةٌ، تَقْتَضِي الْخُصُوصَ، وَالِدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ رَاجِحَةٌ عَلَى الْقَرِينَةِ الْعُرْفِيَّةِ.

قَوْلُهُ: «الْمُرَادُ إِجْبَابُ اتِّبَاعِ كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ بَعْضِهِمْ؟»: قُلْنَا: الْكُلُّ.

قَوْلُهُ: «كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الَّذِينَ يُوجَدُونَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ»: قُلْنَا: هَذَا مَدْفُوعٌ؛ لَوْجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الَّذِينَ دَخَلُوا فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ: هُوَ الْمُتَّصِفُ بِالْإِيمَانِ، وَالتَّصِفُ بِالْإِيمَانِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا، وَمَا سَيُوجَدُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ - وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْحَالِ - فَهُوَ غَيْرُ مَوْجُودٍ.

قَوْلُهُ: «الْمَوْجُودُونَ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِمْ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي: أَنَّهُمْ كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ»: قُلْنَا: لَكِنْ لَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِمْ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ: «أَنَّهُمْ كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ» - وَهُمْ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ اتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنْ سَائِرِ الْأَعْصَارِ مُخَالَفَتُهُمْ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مِنْهُمْ صِدْقًا فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ، فَإِذَا ثَبَتَ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ حَقٌّ فِي كُلِّ الْأَعْصَارِ - ثَبَتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ الْأَعْصَارِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَقًّا فِي الْعَصْرِ الثَّانِي - لَمَّا صَدَقَ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ حَقٌّ فِي كُلِّ الْأَعْصَارِ؛ مَعَ أَنَّا فَرَضْنَا أَنَّ ذَلِكَ حَقٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلَّقَ الْعِقَابَ عَلَى مُخَالَفَةِ كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ؛ زَجْرًا عَنِ مُخَالَفَتِهِمْ، وَتَرْغِيبًا فِي الْأَخْذِ بِقَوْلِهِمْ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِمْ بَعْدَ قِيَامِ السَّاعَةِ.

قَوْلُهُ: «إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنَ «الْمُؤْمِنِينَ»: الْمَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ - كَانَتِ الْآيَةُ دَالَّةً عَلَى: أَنَّ إِجْمَاعَ الْمَوْجُودِينَ فِي وَقْتِ نَزُولِ الْآيَةِ - حُجَّةٌ»: قُلْنَا: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُ اللَّهِ تَعَالَى إِجْبَابُ اتِّبَاعِ مُؤْمِنِي ذَلِكَ الْعَصْرِ؛ لِأَنَّ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ حَالَ حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ إِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِقَوْلِهِ - كَانَتِ الْحُجَّةُ فِي قَوْلِهِ، لَا فِي قَوْلِهِمْ؛ فَيَصِيرُ

قَوْلُهُمْ لَعْنًا؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ - ثَبَتَ: أَنَّ الْمُرَادَ إِجْبَابُ الْعَمَلِ بِقَوْلِ الْمُؤْمِنِينَ، فِى أَى عَصْرِ كَانِ.

قَوْلُهُ: «الْمُرَادُ: كُلُّ مُؤْمِنِ الْعَصْرِ، أَوْ بَعْضُهُمْ؟»: قُلْنَا: ظَاهِرُهُ الْكُلُّ؛ إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ الْمُنْفَصِلُ، وَهُمْ: الْعَوَامُّ، وَالْأَطْفَالُ وَالْمَجَانِينُ؛ فَبَقِيَ غَيْرُهُمْ - وَهُمْ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ - دَاخِلًا تَحْتَ الْآيَةِ.

قَوْلُهُ: «نَحْمَلُهُ عَلَى الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ»: قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْوَعِيدَ - عَلَى مُخَالَفَةِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَحَمَلُهُ عَلَى الْوَاحِدِ تَرَكَ لِلظَّاهِرِ.

قَوْلُهُ: «الْمُرَادُ بِ«الْمُؤْمِنِ» - الْمُسَدِّقُ فِى الْبَاطِنِ؛ وَهُوَ غَيْرُ مَعْلُومِ الْوُجُودِ»: قُلْنَا: الْمُؤْمِنُ - فِى اللُّغَةِ - هُوَ: الْمُسَدِّقُ بِاللِّسَانِ؛ فَوَجِبَ حَمَلُهُ عَلَيْهِ إِلَى قِيَامِ الْمَعَارِضِ.

وَالَّذِى يَدُلُّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ تَعَالَى، لَمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا اتِّبَاعَ سَبِيلِهِمْ - فَلَابُدَّ وَأَنْ نَكُونَ مُتَمَكِّنِينَ مِنْ مَعْرِفَتِهِمْ، وَالْإِطْلَاقُ عَلَى الْأَحْوَالِ الْبَاطِنَةِ - مُمْتَنِعٌ؛ فَوَجِبَ حَمَلُهُ عَلَى التَّصْدِيقِ بِاللِّسَانِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ إِجْبَابَ اتِّبَاعِ السَّبِيلِ الَّذِى مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ سَبِيلًا لِلْمُؤْمِنِينَ؟»: قُلْنَا: هَذَا عُدُولٌ عَنِ الظَّاهِرِ؛ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الدَّلَالَةُ ظَنِّيَّةٌ؛ فَلَا يَجُوزُ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ بِهَا»: قُلْنَا: عِنْدَنَا أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ ظَنِّيَّةٌ، وَلَا نَسَلِمُ انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ ظَنِّيَّةً.

قَوْلُهُ: «أَعْظَمْتُمْ الْفِرْعَ مِنْ الْقُوَّةِ مَا لَيْسَ لِلْأَصْلِ»: قُلْنَا: نَحْنُ لَا نَقُولُ بِتَكْفِيرِ مُخَالَفِ الْإِجْمَاعِ، وَلَا بِتَفْسِيحِهِ، وَلَا نَقْطَعُ - أَيْضًا - بِهِ؛ وَكَيْفَ: وَهُوَ عِنْدَنَا ظَنِّيٌّ!؟

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الدَّلَالَةُ مُعَارَضَةٌ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْبَاطِلِ»: قُلْنَا: لَا نَسَلِمُ: أَنَّ ذَلِكَ النَّهْيَ خِطَابٌ مَعَ الْكُلِّ؛ بَلْ خِطَابٌ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ؛ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْكُلِّ، وَبَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ - مَعْلُومٌ. وَنَحْنُ إِنَّمَا نَدْعَى عِصْمَةَ الْكُلِّ، لَا عِصْمَةَ كُلِّ وَاحِدٍ.

سَلَّمْنَا: كَوْنَهُ خِطَابًا لِلْكُلِّ؛ لَكِنَّ النَّهْيَ لَا يَقْتَضِي إِمْكَانَ الْمُنْهَى عَنْهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَنْهَى الْمُؤْمِنَ عَنِ الْكُفْرِ، مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ؛ وَمَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ - فَهُوَ مُحَالُ الْوُجُودِ.

وَأَمَّا حَدِيثُ مُعَاذٍ - فَهُوَ إِنَّمَا تَرَكَ ذِكْرَ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِي زَمَانِ حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ .

وَأَمَّا قَوْلُهُ - ﷺ -: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ أُمَّتِي» - فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى حُصُولِ الشَّرَارِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ فَأَمَّا أَنْ يَكُونُوا بِأَسْرِهِمْ شِرَارًا - فَلَا؛ وَكَذَا الْقَوْلُ فِي سَائِرِ الْأَحَادِيثِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كَفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابُ بَعْضٍ» - ففِي صِحَّتِهِ كَلَامٌ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ لَعَلَّهُ خِطَابٌ مَعَ قَوْمٍ مَخْصُوصِينَ.

قَوْلُهُ: «جَازَ الْخَطَأَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ؛ فَيَجُوزُ عَلَى الْكُلِّ»: قُلْنَا: لَا نَسَلِّمُ أَنَّ حُكْمَ الْمَجْمُوعِ مُسَاوٍ لِحُكْمِ الْآحَادِ، وَالْمِثَالُ الَّذِي ذَكَرَهُ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ كَذَلِكَ وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ: لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ حُكْمَ الْمَجْمُوعِ مُسَاوٍ لِحُكْمِ الْآحَادِ؛ وَلَكِنْ - عِنْدَنَا - يَجُوزُ الْخَطَأُ عَلَى الْكُلِّ أَيْضًا؛ لَكِنَّ لَيْسَ كُلُّ مَا جَازَ وَقَعَ؛ وَاللَّهُ - تَعَالَى - لَمَّا أَخْبَرَ عَنْهُمْ: أَنَّ ذَلِكَ لَا يَقَعُ - عَلِمْنَا أَنَّهُمْ لَا يَتَّفِقُونَ عَلَى الْخَطِئِ.

قَوْلُهُ: «اتَّفَقُوهُمْ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَلَالَةٍ أَوْ لِأَمَارَةٍ»: قُلْنَا؛ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِدَلَالَةٍ - إِلَّا أَنَّهُمْ مَا نَقَلُوهَا؛ اكْتِفَاءً مِنْهُمْ بِالْإِجْمَاعِ؟! فَإِنَّهُ مَتَى حَصَلَ الدَّلِيلُ الْوَاحِدُ - كَانَ الثَّانِي غَيْرَ مُتَحَاجِّ إِلَيْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: أما قوله: «الآية تقتضى التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاققة»: فقد أجاب المصنف عنه؛ بأن قال<sup>(١)</sup>: «المعلق على الشرط إن لم يكن عدماً عند عدمه [١٢٦/أ]، فقد حصل المقصود؛ وذلك لأن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين، إن سلمنا أنها معلقة على المشاققة، وأن ليس المعلق على الشرط عدم عند عدمه - أمكن أن تكون مخالفة الإجماع محرمة عند عدم المشاققة؛ وهو المطلوب.

وإن كان عدماً عند عدمه، يلزم أن تكون مخالفة الإجماع حراماً على الإطلاق. وهو ليس بصواب؛ [لأن مخالفة الإجماع]<sup>(٢)</sup> إن<sup>(٣)</sup> لم تكن خطأً، فهي ليست بصواب.

(١) فى وأه: قال المصنف.

(٢) سقط فى وأه.

واعلم: أن السؤال المذكور أوردته المصنف، وهو مُرتَّبٌ على مقدمتين:

الأولى: أن الآية تقتضى حُرْمَةَ الاتباع المذكور بِشَرَطِ المشاقَّة، والمعلق على الشرط عدم عند عدمه، فيلزم (١) انتفاء (٢) حرمة الاتباع المذكور عند عدم المشاقَّة؛ فيلزم أن تكون مخالفة الإجماع مباحة عند عدم المشاقَّة؛ وهو باطل؛ فيأذن إحدى مقدمتى دليل المعارض: [أن المعلق] (٣) [بالشرط] عدم عند عدم الشرط.

فنقول للمصنف (٤) جَوَابًا عن هذه المقدمة: إما أن تكون صحيحة، أو فاسدة: فإن فسدت، فقد سقط كَلَامُ المعارض، وفساد إحدى مقدمتيه هو المعنى المقصود، وإن صح، يلزم إباحتها مخالفة الإجماع؛ وهو باطل؛ قال صاحب «الحاصل» بالضرورة.

واعلم: أن المنع متوجه على المقام الثانى؛ فإن للخصم أن يقول: لا نسلم أن مخالفة الإجماع ليست مباحة.

فإن قال: مخالفة الإجماع إن [لم] (٥) تكن خطأً، فلا تكون صواباً، وما لا يكون صواباً، لا يكون جائزاً مباحاً؛ قلنا: لا نسلم أنه إن لم تكن [ب/١٢٦] خطأً لا تكون صواباً؛ ودعوى الضرورة لا وجه لها.

قال صاحب «التحصيل» (٦): لا يلزم حصول الغرض من القسم الأول؛ لجواز (٧) أن يكون (٨) المعلق بالشرط عدماً عند عدمه، ويكون حرمة اتباع (٩) [غير] (١٠) سبيل المؤمنين عدماً عند عدم المشاقَّة.

[وإن ردد فى عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقَّة - لم يلزم جواز مخالفة الإجماع فى

(٣) فى «أه»: وأن.

(١) فى «ب»: فلزم.

(٢) فى «أه»: انتضاء.

(٣) سقط فى «أه».

(٤) فى «ب»، زه: المصنف.

(٥) سقط فى «أه».

(٦) ينظر: التحصيل (٤٣/٢)، والنفائس (٢٥٩٢/٦).

(٧) فى «أه»: بجواز.

(٨) فى «أه»: ألا يكون. وفى «ب»، زه: ألا يكون. والمثبت من التحصيل.

(٩) فى «ب»: اتباع حرمة.

(١٠) سقط فى «أه».

جميع الصور عند عدم المشاققة<sup>(١)</sup>، وإن كانت الحرمة عدماً عند عدمه؛ إذ انتفاء<sup>(٢)</sup> حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب [جواز]<sup>(٣)</sup> كل اتباع لغير سبيلهم.

ثم إثبات القسم الثاني من [التزديد الأول] يحصل غرضه. وأيضاً: [لم]<sup>(٤)</sup> يُرد<sup>(٥)</sup> المعارض بذلك: تعليق<sup>(٦)</sup> الحرمة بالمشاققة، بل ترتيب<sup>(٧)</sup> الوعيد<sup>(٨)</sup> على [المشاققة]<sup>(٩)</sup> والاتباع المذكورين<sup>(١٠)</sup> مجموعاً، ولا يلزم [منه]<sup>(١١)</sup> ترتبه<sup>(١٢)</sup> على كل واحد [منهما]<sup>(١٣)</sup> منفرداً<sup>(١٤)</sup>؛ وما ذكره ليس جواباً عنه<sup>(١٥)</sup>. هذا لفظ صاحب<sup>(١٦)</sup> «التحصيل».

[أما]<sup>(١٧)</sup> المنع من حصول المقصود - فقد ظهر الجواب عنه في شرحنا للمقصود؛ وذلك لأن المدعى أن أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما فساد<sup>(١٨)</sup> مقدمة من كلام المعارض<sup>(١٩)</sup>، أو كون المخالفة للإجماع<sup>(٢٠)</sup> صواباً. وأما كان، فقد حصل المقصود.

والدليل على أحدهما: التزديد<sup>(٢١)</sup> المذكور، فإن ثبت الأول، يلزم سلامة دليلنا

(١) سقط في «أه».

(٢) في «أه»: إذا انتفى.

(٣) ما بين المعكوفين زيادة لمناسبة المعنى.

(٤) سقط في «أه».

(٥) في «أه»، ب، زه: يورد. والمثبت من التحصيل.

(٦) في «أه»، ب: تعلق.

(٧) في «ب»، زه: ترتب.

(٨) في «أه»: الوعد.

(٩) سقط في «أه».

(١٠) في «أه»، ب: المذكور.

(١١) ما بين المعكوفين زيادة يستقيم بها المعنى.

(١٢) في «أه»: ترتيبه. وفي «ب»: ترتيب.

(١٣) سقط في «أه».

(١٤) في «ب»: مفرداً.

(١٥) في «أه»: عنده.

(١٦) في «أه»: اللفظ لصاحب.

(١٧) سقط في «أه».

(١٨) في «أه»: أفاد.

(١٩) في «أه»: المعارض.

(٢٠) في «أه»: لإجماع.

(٢١) في «أه»: المرید.

عن (١) المعارض؛ فيترتب (٢) عليه مدلوله، وإن ثبت الثانى، يلزم الأمر المحدود المذكور؛ وهو إباحة المخالفة، والمنع فى المقام الثانى.

وأما قوله: «وإن ردد...» إلى آخره: فحاصله: أن [١٢٧/أ] المعلن [إن] (٣) قال: [عدم] (٤) حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين: إما إن يكون ثابتاً عند عدم المشاقفة، أو لا:

فإن لم يكن عدم الحرمة ثابتاً عند عدم المشاقفة - يلزم ثبوت الحرمة عند عدم المشاقفة، والحرمة ثابتة عند المشاقفة؛ على ما ادعيتم وسلمناه؛ يلزم ثبوت الحرمة المذكورة عند المشاقفة، وعند عدمها (٥)، ويلزم من ذلك ثبوتها فى نفس الأمر؛ ضرورة أن الثابت على تقدير (٦) وجود الشيء وعدمه، ثابت فى [نفس] (٧) الأمر؛ فلزم المطلوب.

وإن كان عدم الحرمة ثابتاً عند عدم المشاقفة، يلزم ثبوت الإباحة، أى: مخالفة الإجماع؛ [وهو باطل؛ على ما] (٨) قال. هذا [هو] (٩) معنى كلامه، وبسطة.

وأما [قول] صاحب «التحصيل»: لم يلزم جواز مخالفة الإجماع فى جميع الصور عند (١٠) عدم المشاقفة، إن كانت الحرمة عدماً عند عدمه؛ إذ انتفاء (١١) حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين - [لا يوجب جواز كل اتباع لغير سبيل المؤمنين، فمعنى: أنه لا يلزم من انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين] - (١٢) جواز اتباع لغير سبيلهم؛ إذ لا مناقضة بينهما؛ لكون كل واحدة من القضيتين (١٣) كلية.

(١) فى «أ»: على.

(٢) فى «أ»: فرتب.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ب»، زه: تعذر.

(٧) فى «ب»: نفى.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «أ، ب».

(١٠) فى «أ»: علل.

(١١) فى «ب»: انتفاؤه.

(١٢) سقط فى «أ».

(١٣) فى «أ»: النقيضين.

وأما قوله: «القِسْمُ الثاني من الترديد تَحْصِيلٌ (١) غرضه»: قلنا: ليس كذلك؛ لأن المقصود لزوم أحد الأمرين؛ وهو لا (٢) يحصل، إلا بالتريديد.

نعم: لو لم يكن غرضه أحد الأمرين، كان يكفيهِ أن يَقُولَ: لو كان المعلق بالشرط عدماً عند عدمه - يلزم إباحة مخالفة الإجماع عند عدم [ب/١٢٧] المشاقة؛ وهو باطل؛ ولكن ليس الغرض ذلك (٣) على ما بيناه.

وأما قوله: «ترتيب الوعيد [عليهما] مجموعاً لا منفرداً»، قلنا: يقبح أن يقال: الزنا، وشرب الماء - حرام، ويحسن أن يقال: الزنا، والغصب - حرام.

قال صاحب «الإحكام» (٤): قد سلم أن مخالفة الإجماع [ليست] (٥) خطأ؛ فيلزم أن تكون صواباً؛ لأن ما ليس بصواب: إما أن يكون خطأ، أو لا يكون:

فإن كان الأول: فقد ناقض، وإن كان الثاني: فلا يكون متوعداً عليه؛ فإذاً ما ليس بخطأ يكون صواباً.

وهذا الكلام فيه نظر، ولا حاجة إليه؛ لأن المطالبة بالدليل على ما ادعاه كافية؛ إذ لا دليل له على ذلك. واعلم: أن صاحب «الإحكام» قصّد الجواب عن أصل هذا السؤال؛ فقال: «لا خلاف في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، فيما أن يكون لمفسدة متعلقة به، أو لا لمفسدة متعلقة [به] (٦)؛ لا سبيل إلى الثاني؛ لأن ما لا مفسدة فيه لا تُوعدُ عليه بلا خلاف، فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين: فيما أن تكون من جهة مُشاقَّة [الرسول] (٧)، أو لا من جهة مشاقة الرسول:

والأول باطل [وذلك] (٨)؛ لأن ذكر المُشاقَّة (٩) كافٍ (١٠) في التوعد عليه؛ فلا حاجة إلى قوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾، فيكون التوعد لتحقق المفسدة؛ وجدت المشاقة، أو لم تُوجَد.

(١) في «أ»: يحصل.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: ليس ذلك الغرض.

(٤) ينظر: الإحكام (١/١٨٣).

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «ب».

(٩) في «ب»، زه: المشاق.

(١٠) في «أ»، ب: كأن.



وهذا ضعيف؛ وذلك لأننا نقول: التقسيم غيرُ حاصر؛ وذلك لأن التقسيم الحاصر أن يقال: إما أن [١٢٨/أ] يكون لمفسدة متعلقة [به] <sup>(١)</sup> فى نفس الأمر، أو لمفسدة [متعلقة به عند المشاققة، ولا يتعلق به فى نفس الأمر، ولا لمفسدة] <sup>(٢)</sup> تتعلق [به] <sup>(٣)</sup> أصلاً، فقد أسقط قسماً مقصوداً؛ وهو مناط النظر <sup>(٤)</sup>.

[ثم] <sup>(٥)</sup> قوله: «بلا <sup>(٦)</sup> خلاف»، وهو يرجع إلى التمسك بالإجماع، ويعود إلى إثبات مقدمة فى دليل الإجماع بالإجماع؛ وذلك باطل؛ فقد تلخص مما ذكرنا أنه لا جواب عن المطالبة المذكورة.

قوله: «كلمة «سبيل» <sup>(٧)</sup> المؤمنين» للعموم؛ لما سبق فى العموم: فيه إشكال؛ وذلك لأن المراد بـ «العموم»: ليس الكل من حيث [هو] <sup>(٨)</sup> كل، بل: كل واحد واحد.

وأما الكل بمعنى: المجموع، فهو مجاز؛ ولا يحمل اللفظ العام عليه، إلا لدليل منفصل.

[ولك أن تقول: إن المفهوم إن كان الكل المجموعى، حصل المقصود، فإن قول مجموع المؤمنين حجة، وأما قول كل واحد واحد، فلا] <sup>(٩)</sup>.

ولك أن تقول: يتوجه عليك الإشكال فى لفظ «غير»، و«سبيل» <sup>(١٠)</sup>، وإن كان المراد: الكلى العددي، استقام الكلام ثمة، وفسد ههنا، ولا شك: موضع <sup>(١١)</sup> الجميع لكل واحد واحد يتعذر [بها] <sup>(١٢)</sup> إلا بدليل <sup>(١٣)</sup> منفصل.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: النظرة.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: فلا.

(٧) فى «أ، ب»: من.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «أ»: وسبيل المؤمنين.

(١١) فى «أ»: يوضع.

(١٢) سقط فى «أ».

(١٣) فى «أ»: دليل.

وأما قوله: «أهل الإجماع صدقوا هذا الشرط عند حُصول الاتفاق في الحكم، ولم<sup>(١)</sup> يجد قوة عند الاتفاق على قولين؛ للخلاف<sup>(٢)</sup> قلنا: إنه يعتبر هذا الأمر، وإنما يكون كذلك أن لو كان الإجماع حجةً، وإن تمسك بالإجماع، فهو من باب إثبات مقدمة الدليل بأصل الدعوى المتنازع فيها [١٢٨/ب].

قوله: «خصّ عنه التمسك بدليلهم»؛ قلنا: لا نسلم؛ فإن تمسك بالإجماع<sup>(٣)</sup>، عاد الإشكال، وليس له سواه.

واعلم: أنه قد ظهر ضَعْفُ هذا الدليل، وقصوره عن إفادة الظن<sup>(٤)</sup>؛ فضلاً عن القطع. وبيانه: أنه توجّهت<sup>(٥)</sup> أسئلة صحيحة على الدليل، ولم تصح أجوبتها، وقد بينّا ذلك مفصلاً؛ فإذا: لم يُفدِ الظن فضلاً عن القطع.

فنقول<sup>(٦)</sup>: لو حَصَلَ الظَّن بكون الإجماع حجةً؛ فلا بد من دليل يدلُّ على أن العمل بالظن واجب، وقد سبق في [أول]<sup>(٧)</sup> الكتاب؛ حيث قال: الألفاظ تنقسم إلى قسمين: أحدهما: تحصيل<sup>(٨)</sup> القطع بمدلولاتها. والثاني: تحصيل<sup>(٩)</sup> الظَّن بمدلولاتها. فكل<sup>(١٠)</sup> مسألة كان المطلوب فيها القطع، نثبتها بالقسم الأول، وكل مسألة كان المطلوب فيها الظن، أثبتناها بالقسم الثاني، وثبت<sup>(١١)</sup> كون العمل بالظن واجباً بالإجماع؛ وعلى<sup>(١٢)</sup> هذا، فالدور لازم<sup>(١٣)</sup>.

ومن أنصف، اعترف بأن هذه الآية من الطّوَاهِر، وليست من النصوص؛ وصح قول المصنف: إن الفقهاء إذا قالوا: مخالف الحكم المجمع عليه يكفر، ويفسق، ومنكر الإجماع

(١) في «أه»: أو لم.

(٢) في «أه»: الخلاف.

(٣) في «أه»: الإجماع.

(٤) في «أه»: النظر.

(٥) في «أه»: لو توجّهت.

(٦) في «أه»: ثم نقول.

(٧) سقط في «أه».

(٨) في «أه»: تحصل.

(٩) في «أه»: تحصل.

(١٠) في «أه»: وكل.

(١١) في «أه»: ونثبت.

(١٢) في «ب، زه»: أو على.

(١٣) في «أه»: لا يصير.

لا يكفر، ولا يفسق - يلزمهم كون الفرع أقوى من الأصل؛ والتبريزى بالغ فى الرد على المصنف؛ حيث قال: الإجماع مسألة ظنية.

وحاصل كلامه: أن الألفاظ قد تفيد القُطْعَ بقرائن حالية ومقالية ٤ حصل القطع بها للمشاهدين لها، وأما الغائبون: فيحصل [القطع] (١) لهم بقطع المشاهدين، وقرائن تقتضى أن قطع [١٢٩/أ] المشاهدين غير قاطع. وتبع بعضهم التبريزى.

والجواب: أن المدعى أن التمسك بهذه الآية بمجرده - لا يفيد القطع؛ فمن ادعى أنه انضمت إلى هذه الآية قرائن أفادته القطع، وأن تلك القرائن لا يمكن حصرها، ولا ضبطها، ولا بيانها، وأنها حصلت وأفادته القطع؛ فلا بحث معه، ولا نزاع معه؛ فإنه اعترف بأن الآية من الظواهر، ولكن حصل له القطع، لا بمجرد هذه الآية، بل بقرائن يدعيها، ويدعى ظفَرُها بها؛ فمن لم يجدها ولم يظفر بها، لم يلزمه أن يقطع بها (٢).

ونحن نقول: الدلائل اللفظية إذا انضمت إليها قرائن دافعة للاحتتمالات (٣) المانعة من القطع - حصل القُطْعُ بها؛ وإلا فلا.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية [المائدة: ٦]، فإن (٤) فعل الرسول - ﷺ - سنة لنا؛ فمنه ما هو منقول بالتواتر، وحصل به القطع، ومنه ما ليس كذلك، فجميع الوضوء لم يحصل به القطع.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]، حصل القطع بمدلوله بالقرائن، والاستطاعة لم تحصل فيها القرائن؛ فثبت (٥) مظنونه؛ فهذه لو ثبتت، اقتزن بها القرائن، وعمل بمقتضاها، فليس كما يقولونه، أنها لا يمكن نقلها وضبطها، ويبقى من ادعائها فى هذه المسألة سالكاً مسالك الدعاوى المجردة عن الحجاج.

وأما تعويل (٦) من يعول على القرائن بمجرد التبع، والعدول إلى التبع (٧) - فهو [١٢٩/ب] [تهويل] خالٍ عن التحصيل، وهى طريق عامية معارضة بالمثل.

(١) سقط فى «أه».

(٢) فى «أه»: بدونها.

(٣) فى «أه»: الاحتمالات.

(٤) فى «ب، ز»: قال.

(٥) فى «أه»: فثبت.

(٦) فى «أ، ب»: تهويل.

(٧) فى «أه»: التبع.

ويمكن أن يقول: وإن لم يجعل هذه المسألة ظنية؛ لكن يدعى أن هذه الآية (١) من الظواهر لا يفيد القطع بمجردها.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْلُكُ الثَّانِي: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ -عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]: الله - تَعَالَى - أَخْبَرَ عَنْ كَوْنِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَسَطًا، و«الْوَسَطُ» - مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - خِيَارُهُ؛ فَيَكُونُ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- قَدْ أَخْبَرَ عَنْ خَيْرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَلَوْ أَقْدَمُوا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَحْظُورَاتِ لَمَا اتَّصَفُوا بِالْخَيْرِيَّةِ؛ وَإِذَا ثَبَتَ: أَنَّهُمْ لَا يُقْدِمُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَحْظُورَاتِ - وَجَبَ: أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ حُجَّةً.

فَإِنْ قِيلَ: الْآيَةُ مَتْرُوكَةٌ الظَّاهِرِ؛ لِأَنَّ وَصْفَ الْأُمَّةِ بِ«الْعَدَالَةِ» - يَقْتَضِي اتِّصَافَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِهَا، وَخِلَافُ ذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ فَلَا بَدَّ مِنْ حَمَلِهَا عَلَى الْبَعْضِ؛ وَنَحْنُ نَحْمِلُهَا عَلَى الْأَيْمَةِ الْمَعْصُومِينَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا لَيْسَتْ مَتْرُوكَةٌ الظَّاهِرِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ «الْوَسَطَ» - مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - خِيَارُهُ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأوَّلُ: أَنَّ عَدَالَةَ الرَّجُلِ عِبَارَةٌ عَنْ: أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ، وَاجْتِنَابِ الْمَحْرَمَاتِ؛ وَهَذَا مِنْ فِعْلِ الرَّجُلِ،، وَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ - تَعَالَى - أَنَّهُ جَعَلَهُمْ وَسَطًا؛ فَاقْتَضَى ذَلِكَ: أَنَّ كَوْنَهُمْ وَسَطًا - مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي: أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ غَيْرَ عَدَالَتِهِمُ الَّتِي لَيْسَتْ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى. الثَّانِي: أَنَّ «الْوَسَطَ» - اسْمٌ لِمَا يَكُونُ مُتَوَسِّطًا بَيْنَ شَيْئَيْنِ، فَجَعَلَهُ حَقِيقَةً فِي الْعَدْلِ - يَقْتَضِي الْإِشْتِرَاكَ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ «الْوَسَطَ» - مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - خِيَارُهُ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: بِأَنَّ خَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ خَيْرِيَّةِ قَوْمٍ - يَقْتَضِي اجْتِنَابَهُمْ عَنْ كُلِّ الْمَحْظُورَاتِ؟! وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ يَكْفِي فِيهِ اجْتِنَابُهُمْ عَنِ الْكِبَائِرِ، فَأَمَّا عَنِ الصَّغَائِرِ - فَلَا!

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيُحْتَمَلُ أَنَّ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَيْهِ - وَإِنْ كَانَ خَطَأً - لَكِنَّهُ مِنَ الصَّغَائِرِ؛ فَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي خَيْرِيَّتِهِمْ.

وَمِمَّا يُؤَكِّدُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ: أَنَّهُ تَعَالَى حَكَمَ بِكَوْنِهِمْ عُذُولًا؛ لِيَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ وَفِعْلُ الصَّغَائِرِ لَا يَمْنَعُ الشَّهَادَةَ.

سَلَّمْنَا: اجْتِنَابُهُمْ عَنِ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ؛ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبَيِّنُ: أَنَّ اتِّصَافَهُمْ بِذَلِكَ -  
 إِنَّمَا كَانَ لِكُونِهِمْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَمَعْلُومٌ: أَنَّ هَذِهِ الشَّهَادَةَ - إِنَّمَا تَكُونُ فِي  
 الْآخِرَةِ؛ فَيَلْزَمُ وَجُوبَ تَحَقُّقِ عَدَالَتِهِمْ هُنَاكَ؛ لِأَنَّ عَدَالََةَ الشُّهُودِ - إِنَّمَا تُعْتَبَرُ حَالَةَ  
 الْأَدَاءِ، لَا حَالَةَ التَّحْمُلِ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا نِزَاعَ فِيهِ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ تَصِيرُ مَعْصُومَةً فِي الْآخِرَةِ  
 فَلَمْ قُلْتُمْ: إِنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا كَذَلِكَ!؟

سَلَّمْنَا: وَجُوبَ كُونِهِمْ عُذُولًا فِي الدُّنْيَا؛ لَكِنَّ الْمُخَاطَبِينَ بِهَذَا الْخِطَابِ هُمُ الَّذِينَ  
 كَانُوا مَوْجُودِينَ عِنْدَ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّ الْخِطَابَ مَعَ مَنْ لَمْ يُوجَدْ بَعْدُ - مُحَالٌ.  
 وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَهَذَا يَقْتَضِي عَدَالََةَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ كَانُوا مَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ،  
 وَلَا يَقْتَضِي عَدَالََةَ غَيْرِهِمْ.

فَهَذِهِ الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى: أَنَّ إِجْمَاعَ أَوْلِيكَ حَقٌّ؛ فَيَجِبُ أَلَّا تَتَمَسَّكَ بِالِإِجْمَاعِ إِلَّا إِذَا  
 عَلِمْنَا حُصُولَ قَوْلِ كُلِّ أَوْلِيكَ فِيهِ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي حُصُولَ الْعِلْمِ بِأَعْيَانِهِمْ، وَالْعِلْمُ  
 بِبِقَائِهِمْ إِلَى مَا بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ مَفْقُودًا - تَعَذَّرَ التَّمَسُّكُ بِشَيْءٍ مِنَ  
 الْإِجْمَاعَاتِ. وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الآيَةُ مَتْرُوكَةُ الظَّاهِرِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: «لِأَنَّهَا تَقْتَضِي كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَدْلًا»: قُلْنَا: لَمَّا ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ  
 إِجْرَاؤُهَا عَلَى الظَّاهِرِ - وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ امْتِنَاعَ خُلُوقِ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ الْعُدُولِ.

قَوْلُهُ: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ»: قُلْنَا: قَوْلُهُ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾  
 [البقرة: ١٤٣] - صِيغَةُ جَمْعٍ؛ فَحَمَلُهُ عَلَى الْوَاحِدِ - خِلَافُ الظَّاهِرِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ الْوَسَطَ - مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - خِيَارُهُ!؟»: قُلْنَا: لِلآيَةِ، وَالْخَبَرِ،  
 وَالشَّعْرِ، وَالنَّقْلِ، وَالْمَعْنَى.

أَمَّا الْآيَةُ - فَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم: ٢٨]، أَيْ: أَعْدَلُهُمْ. وَأَمَّا  
 الْخَبَرُ - فَقَوْلُهُ ﷺ: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»، أَيْ: أَعْدَلُهَا. وَقِيلَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْسَطَ  
 قُرَيْشٍ نَسَبًا. وَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «عَلَيْكُمْ بِالنَّمَطِ الْأَوْسَطِ».

وَأَمَّا الشَّعْرُ - فَقَوْلُهُ: [مِنَ الطَّوِيلِ]:

هُمُ وَسَطٌ يَرْضَى الْأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ

وَأَمَّا النَّقْلُ - فَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي «الصَّحَاحِ»: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾  
 [البقرة: ١٤٣]، أَيْ: عُذُولًا.

وَأَمَّا الْمَعْنَى : فَلِإِنَّ «الْوَسْطَ» : حَقِيقَةً فِي الْبُعْدِ عَنِ الطَّرْفَيْنِ؛ فَالشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ بَعِيدًا عَنْ طَرَفِي الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ، اللَّذَيْنِ هُمَا رَدْيَانِ - كَانَ مُتَوَسِّطًا؛ فَكَانَ فَضِيلَةً؛ وَلِهَذَا سُمِّيَ الْفَاضِلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَسَطًا.

قَوْلُهُ: «عَدَاتُهُمْ مِنْ فِعْلِهِمْ، لَا مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى»:

قُلْنَا: هَذَا مَمْنُوعٌ عَلَى مَذْهَبِنَا.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ إِيخْبَارَ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ عَدَاتِهِمْ - يَقْتَضِي اجْتِنَابَهُمْ عَنِ الصَّغَائِرِ»:

قُلْنَا: مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: لَا صَغِيرَةٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ كُلُّ ذَنْبٍ - فَهُوَ صَغِيرٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ، كَبِيرٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ؛ فَسَقَطَ عَنْهُ هَذَا السُّؤَالُ.

وَأَمَّا مَنْ اعْتَرَفَ بِذَلِكَ، فَجَوَابُهُ: أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - عَالِمٌ بِالْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ؛ فَلَا يَحْزُرُ أَنْ يَحْكُمَ بَعْدَالَةَ أَحَدٍ، وَصِحَّةَ شَهَادَتِهِ - إِلَّا وَالْمُخْبِرُ عَنْهُ مُطَابِقٌ لِلْخَبَرِ؛ فَلَمَّا أَطْلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَوْلَ بَعْدَالَتِهِمْ - وَجِبَ أَنْ يَكُونُوا عُذُولًا فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ بِخِلَافِ شُهُودِ الْحَاكِمِ؛ حَيْثُ تَحْزُرُ شَهَادَتُهُمْ، وَإِنْ جَازَ عَلَيْهِمُ الصَّغَائِرُ؛ لِأَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْحَاكِمِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْبَاطِنِ؛ فَلَا حَرَمَ: اِكْتَفَى بِالظَّاهِرِ.

قَوْلُهُ: «الْغَرَضُ مِنْ هَذِهِ الْعُدَالَةِ آدَاءُ الشَّهَادَةِ فِي الْآخِرَةِ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ عَدَاتَهُمْ فِي الْآخِرَةِ، لَا فِي الدُّنْيَا»؛ قُلْنَا: لَوْ كَانَ الْمُرَادُ صَيْرُورَتَهُمْ عُذُولًا فِي الْآخِرَةِ - لَقَالَ: «سَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»، وَلِأَنَّ جَمِيعَ الْأُمَمِ عُذُولٌ فِي الْآخِرَةِ فَلَا يَبْقَى فِي الْآيَةِ تَخْصِيصٌ لِأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ - بِهَذِهِ الْفَضِيلَةِ.

قَوْلُهُ: «الْمُخَاطَبُ بِهَذَا الْخِطَابِ: هُمُ الَّذِينَ كَانُوا مَوْجُودِينَ عِنْدَ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ»؛ قُلْنَا: مَرَّ الْجَوَابُ عَنْ مِثْلِ هَذَا السُّؤَالِ فِي الْمَسْئَلِ الْأَوَّلِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسلك الثاني..... [إلى آخره]. قال - رضی الله عنه - : اعلم: أن هذه الآية من الظواهر، ولا تفيد بمجردا إلا الظن.

وجه التمسك بها: أن نقول: الآية تدلُّ على عدالة جمع من أمة محمد ﷺ؛ لأن لفظ العدل - الوسط - (١) يدل عليه بالنقل والاستعمال؛ على ما بينه في المتن، وإذا

كانوا عدولا [لا يقدمون<sup>(١)</sup> على المحظورات؛ وإلا لما كانوا عدولا]<sup>(٢)</sup>، وقد<sup>(٣)</sup> أخبر الله عن عدالتهم، وإذا لم يُقدِّمُوا على شىء من المحظورات؛ وجب أن يكون قولهم فى الفتاوى حَقًّا صوابًا.

أو نقول: هو واجبُ الاتباع لا يَجُوزُ مخالفتُه<sup>(٤)</sup>، أو نقول<sup>(٥)</sup>: هو حجة؛ ونحتج على أن الصواب واجب الاتباع، أو هو<sup>(٦)</sup> حجة، أو لا يجوز مخالفتُه عليه؛ إلا دعوى الضرورة، فإن صحَّ هذا المقام، وإلا لم يتم هذا الدليل. لا يقال: لو لم يكن حَقًّا، لكان<sup>(٧)</sup> مَحْظُورًا.

قلنا: ممتنع؛ وذلك لأنه لا يلزم من كونه ليس بحق فى نفس الأمر أن يكون القوم أفتوا بذلك عن اجتهاد، وما يؤدى إليه الاجتهاد لا يكون محظورًا؛ لا يقال: لا نسلم أن وصفهم بالخيرية<sup>(٨)</sup> مشروط بالعِصْمَةِ، ولا عموم فى الآية؛ لأن «وسطًا» نكرة فى سياق الإثبات، وكذلك «أمة»؛ فلا تقتضى العموم فى أنواع الخير؛ لأننا نقول: ما ادعى ذلك، بل وجه [١٣٠/أ] الاستدلال: أنهم موصوفون بالعدالة، ولا<sup>(٩)</sup> يقدمون على المحظورات؛ فيلزم اتباعهم.

وإذا سلم لهم: أن الوَسَطَ هو العَدْلُ - صار معنى الكلام: أن الله - تعالى - جعل من أمة محمد - ﷺ - جمعًا من صفتهم العدالة، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات العموم فى لفظ «الوَسَطِ» و «الأمة».

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْئَلَةُ الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] وَلَا تُمْنِ الْجَنْسُ تَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ أَمْرُوا بِكُلِّ مَعْرُوفٍ، وَنَهَوْا عَنِ كُلِّ مُنْكَرٍ، فَلَوْ أَجْمَعُوا عَلَى خَطَا قَوْلَا، لَكَانَ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى مُنْكَرٍ قَوْلَا، وَلَوْ كَانُوا كَذَلِكَ،

(١) فى «أ»: يقدمون.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب، ز»: فقد.

(٤) فى «أ»: مخالفة.

(٥) فى «أ»: ويقوم. وفى «ب»: أو يقوم.

(٦) فى «أ»: وهو.

(٧) فى «ب، ز»: كان.

(٨) فى «ب، ز»: بالخيرية.

(٩) فى «أ»: فلا.

لَكَانُوا آمِرِينَ بِالْمُنْكَرِ، نَاهِينَ عَنِ الْمَعْرُوفِ، وَهُوَ يُنَاقِضُ مَذْلُولَ الْآيَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: الْآيَةُ مَتْرُوكَةُ الظَّاهِرِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ حِطَابٌ مَعَهُمْ، وَهُوَ يَقْتَضِي اتِّصَافَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِهَذَا الْوَصْفِ، وَالْمَعْلُومُ خِلَافُهُ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاؤَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، فَتَحْمِلُهَا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْأُمَّةِ بَعْضُهُمْ، وَعِنْدَنَا أَنَّ ذَلِكَ الْبَعْضَ هُوَ الْإِمَامُ الْمَعْصُومُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يُمَكِّنُ إِجْرَاءَ الْآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا؛ لَكِنَّ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ كَانُوا يَأْمُرُونَ بِكُلِّ مَعْرُوفٍ؛ لِمَا مَرَّ فِي بَابِ الْعُمُومِ: أَنَّ الْمَفْرَدَ الْمَعْرُوفَ لَا يُفِيدُ الْاسْتِغْرَاقَ.

سَلَّمْنَا الْعُمُومَ؛ لَكِنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي اتِّصَافَهُمْ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ فِي الْمَاضِي، أَوْ الْحَاضِرِ؟

الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ بِأَنَّهُمْ بَقُوا عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ فِي الْحَالِ؟

فَإِنْ قُلْتَ: لِأَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْمَدْحِ لَهُمْ فِي الْحَالِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُمدَّحَ إِنْسَانٌ فِي الْحَالِ بِمَا فَعَلَهُ مِنْ قَبْلُ، إِذَا عَدَلَ عَنْهُ إِلَى ضِدِّهِ؛ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِذَا صَارَ أَمْرًا بِهِ - اسْتَحَقَّ الذَّمَّ. قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْمَدْحِ؛ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَيْسَ فِيهَا إِلَّا بَيَانٌ أَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ - كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ خَيْرًا مِنْ سَائِرِ الْأُمَمِ - وَمُحَرِّدٌ الْإِخْبَارِ لَا يَقْتَضِي الْمَدْحَ؟!!

سَلَّمْنَا: دَلَالَتَهَا عَلَى الْمَدْحِ؛ لَكِنَّ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُمدَّحَ الْإِنْسَانُ فِي الْحَالِ؛ بِمَا صَدَرَ عَنْهُ فِي الْمَاضِي، وَإِنْ كَانَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ فِي الْحَالِ؛ بِمَا صَدَرَ عَنْهُ فِي الْحَالِ؟! فَإِنَّ عِنْدَنَا الْجَمْعَ بَيْنَ اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْمَدْحِ - غَيْرِ مُمْتَنِعٍ؛ عَلَى مَا تَبَيَّنَ فِي «مَسْأَلَةِ الْإِحْتِيَاطِ».

سَلَّمْنَا: دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى حُصُولِ هَذَا الْوَصْفِ فِي الْحَالِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ - عَزَّ وَجَلَّ - : ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] - صَرِيحٌ فِي أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ، إِنَّمَا حَصَلَ لَهُمْ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، وَمَفْهُومُهُ: يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ حُصُولِهِ فِي الْحَالِ.

سَلَّمْنَا: دَلَالََةَ الْآيَةِ عَلَى اتِّصَافِهِمْ بِتِلْكَ الصِّفَةِ فِي الْحَالِ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ خُرُوجُهُمْ عَنْهَا بَعْدَ ذَلِكَ؟! فَإِنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ يَحْسُنُ مَدْحُ الْإِنْسَانِ بِمَا لَهُ مِنْ الصِّفَاتِ فِي الْحَالِ، وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُ زَوَالَهَا فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ»: قُلْتُ: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ؛



لَكِنَّا لَا نَقْطَعُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِجْمَاعَاتِ: بِأَنَّهُ حَصَلَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ وَإِذَا وَقَعَ الشُّكُّ فِي الْكُلِّ خَرَجَ الْكُلُّ عَنْ كَوْنِهِ حُجَّةً.

سَلَّمْنَا: اتَّصَفَهُمْ بِهَذَا الْوَصْفِ فِي الْمَاضِي، وَالْحَالِ، وَالْمُسْتَقْبَلِ؛ لَكِنَّ الْآيَةَ خِطَابٌ مَعَ الْمَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ فَيَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً.

أَمَّا إِجْمَاعُ غَيْرِهِمْ ، فَلَا يَكُونُ حُجَّةً؛ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ تَقْرِيرِ هَذَا السُّؤَالِ فِي الْمَسْئَلَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ. وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الآيَةُ مَتْرُوكَةٌ الظَّاهِرِ»: قُلْنَا: لَا نَسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: «لَأَنَّهَا تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمُ أَمِيرًا بِالْمَعْرُوفِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ»: قُلْنَا: الْمُخَاطَبُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلِأَنَّهُ تَعَالَى وَصَفَ الْمُخَاطَبَ بِهَذَا الْخِطَابِ بِكَوْنِهِ خَيْرَ أُمَّةٍ؛ فَلَوْ كَانَ الْمُخَاطَبُ بِهَذَا الْخِطَابِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ: لَزِمَ وَصْفُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ بِأَنَّهُ خَيْرُ أُمَّةٍ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّ الشَّخْصَ الْوَاحِدَ لَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ أُمَّةٌ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]؛ بِدَلِيلِ أَنَّ التَّبَادُرَ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ قَوْلِهِ: «حَكَمَتِ الْأُمَّةُ بِكَذَا» - الْمَجْمُوعُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّهُ يَلْزِمُ - فِي كُلِّ وَاحِدٍ - أَنْ يَكُونَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ؛ وَإِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ خَيْرَ أُمَّةٍ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ خَيْرًا مِنْ صَاحِبِهِ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ - ثَبَتَ أَنَّ الْمَجْمُوعَ هُوَ الْمُخَاطَبُ بِهَذَا الْخِطَابِ، وَهُوَ يَجْرَى مَجْرَى قَوْلِ الْمَلِكِ لِعَسْكَرِهِ: «أَنْتُمْ خَيْرُ عَسْكَرٍ فِي الدُّنْيَا: تَفْتَحُونَ الْقِلَاعَ، وَتَكْسِرُونَ الْعِيُوشَ»؛ فَإِنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ: أَنَّ الْمَلِكَ وَصَفَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ الْعَسْكَرِ بِذَلِكَ؛ بَلْ إِنَّهُ وَصَفَ الْمَجْمُوعَ بِذَلِكَ؛ بِمَعْنَى: أَنَّ فِي الْعَسْكَرِ مَنْ هُوَ كَذَلِكَ؛ فَكَذَا - هَهُنَا - وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى مَجْمُوعَ الْأُمَّةِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ بِمَعْنَى: أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ كَذَلِكَ، وَحَمَلَهُ عَلَى الْإِمَامِ [الْعَصُومِ] - غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ، وَلَفْظُ «الْأُمَّةِ» لَفْظُ الْجَمْعِ.

قَوْلُهُ: «الْمُفْرَدُ الْمَعْرُوفُ لَا يُفِيدُ الْإِسْتِعْرَاقَ»: قُلْنَا: كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ يُقْتَضِيهِ.

وَأَيْضًا: فَلَفِظُ «المُعْرِفِ» - لَوْ لَمْ نَحْمِلْهُ عَلَى الإِسْتِغْرَاقِ - لَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى المَاهِيَةِ، وَيَكْفِي فِي العَمَلِ بِهِ: ثُبُوتُهُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: أَنَّهُمْ أَمَرُوا بِمَعْرُوفٍ وَاحِدٍ، وَنَهَوْا عَنِ مُنْكَرٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا القَدْرُ حَاصِلٌ فِي سَائِرِ الأُمَّمِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَدْ كَانَ أَمِيرًا بِمَعْرُوفٍ وَاحِدٍ. وَهُوَ «الَّذِي» الَّذِي قَبْلَهُ، وَنَاهِيًا عَنِ مُنْكَرٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: «الْكُفْرُ» الَّذِي رَدَّهُ.

وَحيثَ: لَا يَثْبُتُ بِذَلِكَ كَوْنُ هَذِهِ الأُمَّةِ خَيْرًا مِنْ سَائِرِ الأُمَّمِ؛ لَكِنَّ اللهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ؛ لِيَبَيِّنَ ذَلِكَ الحُكْمَ؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّهُ وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الإِسْتِغْرَاقِ؛ تَحْصِيلًا لِلْغَرَضِ؛ فَإِنَّا لَوْ لَمْ نَحْمِلْهُ عَلَى الإِسْتِغْرَاقِ، وَلَمْ نَحْمِلْهُ عَلَى المَاهِيَةِ - كَانَ ذَلِكَ مُخَالَفًا لِلْغَلَةِ.

قَوْلُهُ: «الآيَةُ: تَقْتَضِي الإِتِّصَافَ بِهَذَا الوَصْفِ فِي المَاضِي، أَو الحَاضِرِ !؟»: قُلْنَا: بَلْ فِي الحَاضِرِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ١١٠] لَا يَتَنَاوَلُ المَاضِي.

قَوْلُهُ: لَفْظَةُ ﴿كُنْتُمْ﴾ تَدُلُّ عَلَى المَاضِي. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿كُنْتُمْ﴾: إِمَّا أَنْ تَكُونَ نَاقِصَةً، أَوْ زَائِدَةً، أَوْ تَامَةً:

فَإِنْ كَانَتْ نَاقِصَةً - فَنَقُولُ: إِنَّهُ وَإِنْ أَفَادَ تَقَدُّمَ كَوْنِهِمْ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ١١٠] يَقْتَضِي كَوْنَهُمْ كَذَلِكَ فِي المُسْتَقْبَلِ، وَدَلَالَةُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ﴾؛ عَلَى تَقَدُّمِ هَذَا الوَصْفِ، لَا يَمْنَعُ مِنْ حُصُولِهِ فِي المُسْتَقْبَلِ؛ فَتَبْقَى دَلَالَةُ قَوْلِهِ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ﴾ عَلَى كَوْنِهِمْ كَذَلِكَ فِي المُسْتَقْبَلِ - سَلِيمَةً عَنِ المُعَارِضِ.

وَأَمَّا الوُجْهَانِ الآخِرَانِ: فَالاسْتِدْلَالُ مَعَهُمَا ظَاهِرٌ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُمْ يَكُونُونَ فِي الزَّمَانِ المُسْتَقْبَلِ [كَذَلِكَ] عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ !؟»: قُلْنَا: لِأَنَّ صِيغَةَ «المُضَارِعِ» بِالنِّسْبَةِ إِلَى الحَالِ، وَالإِسْتِقْبَالِ - كَاللَّفْظِ العَامِّ؛ فَوَجَبَ تَنَاوُلُهَا لهُمَا مَعًا.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الآيَةُ حِطَابٌ مَعَ الحَاضِرِينَ»: قُلْنَا: مَرَّ الحَوَابُ عَنْهُ فِي المَسْئَلِ الأَوَّلِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : «المسلك الثالث.....» [إلى آخره].

قال - رضى الله عنه - : إن وجه الاستدلال أن القول فى الدين قولاً باطلاً -

منكر<sup>(١)</sup> لغةً، والآية دلت على أنهم أمروا بكل معروف، ونهوا عن كل منكر، فلو كان قولهم<sup>(٢)</sup> باطلاً، وقد أمروا به ضرورة أن الإنسان يقضى بما يراه<sup>(٣)</sup> حقاً فى الدين، وهو منكر بحكم اللغة - يلزم أن يكونوا<sup>(٤)</sup> قد أمروا بغير<sup>(٥)</sup> المعروف؛ وذلك خلاف<sup>(٦)</sup> مقتضى الآية؛ والأسئلة واضحة.

أما الجواب عن الأول: لنا<sup>(٧)</sup>: أن<sup>(٨)</sup> نقول: «كنتم» ليس خطاباً لكل واحد<sup>(٩)</sup> من الأمة؛ لوجهين:

الأول: أن لفظ «الأمة» حقيقة فى الجماعة إذا اختصوا بصفة؛ بدليل التبادر إلى الذهن عند الإطلاق، ويستعمل فى الواحد المختص بصفة؛ كإبراهيم - عليه السلام - لاختصاصه فى ذلك الزمان بالتوحيد، والدعاء إليه؛ فإطلاقه على الواحد المختص بصفة مجاز؛ خلاف الأصل.

الثانى: أن لفظ «خير» بمعنى: أفضل؛ فهو من باب «أفعل» التفضيل، فلو كان «كنتم» متناولاً لكل واحد [١٣٠/ب] لزم أن يكون كل واحد من<sup>(١٠)</sup> الأمة خيراً من صاحبه، وصاحبه خيراً منه؛ وذلك محال.

وفيه نظر؛ وذلك لأنه لا استحالة فى أن يكون زيد<sup>(١١)</sup> أفضل [من عمرو]<sup>(١٢)</sup> فى حصّلة، وعمرو أفضل من زيد<sup>(١٣)</sup> فى حصّلة أخرى.

نعم: لو كان ذلك يقتضى أن يكون أفضل منه فى كل شيء كما لزم التناقض؛ وليس كذلك.

(١) فى «أ»: منكرًا.

(٢) فى «أ»: لقولهم.

(٣) فى «ب، ز»: بمقتضى ما يراه.

(٤) فى «أ»: يكونا.

(٥) فى «أ»: بعد.

(٦) فى «أ»: هو خلاف.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «ب».

(٩) فى «ب، ز»: واحد واحد.

(١٠) فى «أ»: فى.

(١١) فى «أ»: هذا.

(١٢) سقط فى «أ».

(١٣) سقط فى «ب».

نعم: قولنا: ليس زيد أفضل من عمرو، يقتضى: ألا يكون أفضل منه مطلقاً؛ فإن سلب المطلق يقتضى عُمومَ السلب؛ ولا كذلك إيجاب المطلق.

قوله: لفظ «الأمة» (١) لفظ الجمع (٢) - محمول على أن لفظ «الأمة» موضوع لجماعة مختصة بصفة؛ لا أنها صيغة جمع .

قوله: «لا نسلم أن المفرد المعرف بالألف واللام للعموم»؛ فالجواب: أن الآية سيقت لمدح أمة محمد - ﷺ - فإن حمل على العموم، فقد حصل المقصود من «الأمة»، وهو المدح، وإن لم يحمل على العموم، وجب الحمل على الماهية؛ على ما سبق بيانه فى «العموم»؛ فلا يحصل ما هو المقصود من الآية فى الإتيان بمعروف، والنهى عن منكر (٣).

قوله: «إنَّ «كنتم» لا يمنع من حصوله فى المستقبل؛ فتبقى دلالة قوله: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» على كونهم كذلك فى الحاضر - سليمة عن المعارض»؛ قلنا: ممتنع، وإنما يكون كذلك أن لو كان قوله: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» بعد «كنتم» الدال على الماضى - يدل على الحاضر؛ وهذا لأن السابق إلى الذهن: كنتم تأمرون بالمعروف، فى الماضى من الزمان.

أما قوله: «المضارع بالنسبة إلى الحال [أ/١٣١] والمستقبل - كالعام»؛ قلنا: ممتنع؛ وذلك لأنه: [إما] (٤) منزل، أو غير منزل؛ وأبما كان، فلا عموم.

قال بعضهم (٥): ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ فعل فى سياق الإثبات، فهو مطلق، لا (٦) عموم؛ وهو فاسد؛ لأن العموم استفيد من لفظ «المَعْرُوفِ» المُحَلَّى بالألف واللام.

على أن هذا القائل اعترف أن لفظ «تأمرون» محمول على أن حياتهم وعاداتهم ذلك؛ فيبطل ما ذكره (٧).

(١) فى «ب» زه: الآية.

(٢) فى «أ»: الجميع.

(٣) فى «أ»: المنكر.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) قال القرافى: قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] صيغة فعل تقتضى حصول فرد من أفراد النهى فى كل منكر؛ فلا يحصل من ذلك دوام الأمر، ودوام النهى؛ فلا يحصل المقصود، وإن سلم أن «اللام» فى «المعروف» للعموم. ينظر: النفائس (٦/٢٦١٤).

(٦) فى «أ»: فلا.

(٧) قال القرافى: قوله: «الآية تقتضى اتصافهم بذلك فى الماضى لا فى الحاضر»: قلنا: صيغة =

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْلُكُ الرَّابِعُ : التَّمَسُّكُ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ : «أَنَّ أُمَّتَهُ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطِئٍ». وَالْكَلامُ - ههنا - يَقَعُ فى مَوْضِعَيْنِ : أَحَدُهُمَا : إِبْتِاتُ مَتْنِ الْخَبَرِ . وَالثَّانِي كَيْفِيَّةُ الْإِسْتِدْلَالِ بِهِ . أَمَا الْأَوَّلُ : فَلِلنَّاسِ فِيهِ طُرُقٌ ثَلَاثَةٌ :

الطَّرِيقُ الْأَوَّلُ : ادِّعَاءُ الضَّرُورَةِ فى تَوَاتُرِ مَعْنَى هَذَا الْخَبَرِ ؛ قَالُوا : لِأَنَّهُ نُقِلَ هَذَا الْمَعْنَى بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ ، بَلَغَتْ حَدَّ التَّوَاتُرِ : الْأَوَّلُ : رُوِيَ عَنْهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «أَنَّ قَالَ : «أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطِئٍ» .

الثَّانِي : «مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا ، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» .

الثَّلَاثُ : «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» .

الرَّابِعُ : «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ» ؛ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا .

الخَامِسُ : «سَأَلْتُ رَبِّي أَلَّا تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ ، فَأُعْطِيَتْهَا» .

السَّادِسُ : «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ» ، وَرُوِيَ : «وَلَا عَلَى خَطِئٍ» ، وَرُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَابْنِ أَبِي لَيْلَى : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ الْخَبَرَ ، وَكَانَ الْحَسَنُ يَقُولُ : إِذَا حَدَّثَنِي أَرْبَعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ تَرَكَتُهُمْ : «وَقُلْتُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - وَهَذَا الْخَبَرُ مِنْ مَرَايِيلِهِ» .

السَّابِعُ : «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ» ؛ وَذَلِكَ جَمَاعَةُ الْأُمَّةِ ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ دُونَهُمْ : فَالْأُمَّةُ بِأَسْرِهَا أَعْظَمُ مِنْهُ .

الثَّامِنُ : أَبُو سَعِيدٍ مَرْفُوعًا : «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ ، وَلَا نُبَالِي بِشُدُودِ مَنْ شَدَّ» .

التَّاسِعُ : «مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَيْدَ شَيْبٍ ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهِ» .

الْعَاشِرُ : «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ - مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» .

= «كنتم» للماضى، و«تأمرون»، و«تنهون» فعل مضارع للحال والاستقبال. والظاهر منه - ههنا - أنه للحال المستمرة؛ كقولهم: فلان يعطى ويمنع، ويصل ويقطع. وقول خديجة لرسول الله - عليه السلام - : «لن يجزيك الله أبدأ؛ إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق». أى: هذا شأنك، وسجيتك أبدأ فى الماضى، والحال، والمستقبل؛ كذلك ههنا. أى: سجيتكم، وخلقكم أنكم تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر، فلا يختص ذلك بالماضى. وبهذا نجيب عن قولهم: إن مفهوم الآية يدل على عدم حصوله فى الحال؛ لأن مفهوم «كنتم» معارض بظاهر الفعل المضارع. ينظر: النفائس (٦/٢٦١٢ - ٢٦١٣).

الْحَادِي عَشَرَ: أَبُو أَمَامَةَ مَرْفُوعًا: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ».

الثَّانِي عَشَرَ: عِمْرَانُ بْنُ الْحُصَيْنِ مَرْفُوعًا: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يُقَاتِلَهَا الدَّجَالُ».

الثَّلَاثَ عَشَرَ: قَامَ ابْنُ عُمَرَ فِي النَّاسِ حَطِيبًا، وَقَالَ: إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ».

الرَّابِعَ عَشَرَ: «ثَلَاثٌ لَا يُعْلَى عَلَيْهِنَّ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَالنُّصْحُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَالزُّوْمُ الْجَمَاعَةِ؛ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ»؛ رَوَاهُ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، وَجَابِرٌ.

الخَامِسَ عَشَرَ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْكُنَ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الْإِنْتِنِ أَبْعَدُ» خَطَبَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - وَخَطَبَ بِهِ أَيْضًا عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

السَّادِسَ عَشَرَ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ؛ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ نَاوَاهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

السَّابِعَ عَشَرَ: ثَوْبَانُ مَرْفُوعًا: «لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ».

الثَّامِنَ عَشَرَ: أَنَسٌ وَقَوْمٌ آخَرُونَ، عَنْهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي كَذَا وَكَذَا فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً»؛ قِيلَ: وَمَنْ تِلْكَ الْفِرْقَةُ؟! قَالَ: «هِيَ الْجَمَاعَةُ».

وَهَذِهِ الْأَخْبَارُ كُلُّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ: أَنَّ الْأُمَّةَ بِأَسْرَهَا لَا تَتَّفِقُ عَلَى الْخَطِيئَةِ، وَإِذَا اشْتَرَكَتِ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، نَمَّ إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَخْبَارِ يَرْوِيهِ جَمْعٌ كَثِيرٌ - صَارَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مَرْوِيًا بِالتَّوَاتُرِ؛ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى.

الطَّرِيقُ الثَّانِي: الْاسْتِدْلَالُ، وَهُوَ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ لَوْ صَحَّتْ لَنَبَتْ بِهَا أَصْلُ عَظِيمٍ مُقَدَّمٌ عَلَى الْكِتَابِ

وَالسُّنَّةِ، وَمَا هَذَا شَأْنُهُ - كَانَتِ الدَّوَاعِى مُتَوَفِّرَةً عَلَى البَحْثِ عَنْهُ بِأَقْصَى الوُجُوهِ:

أَمَّا الأوَّلِيَاءُ : فَلْتَصَحَّحَ هَذَا الأَصْلَ العَظِيمَ بِهَا. وَأَمَّا الأَعْدَاءُ : فَلِدْفَعِ مِثْلِ هَذَا الأَصْلِ العَظِيمِ.

فَلَوْ كَانَ فى مِثْلِهَا خَلَلٌ مَا لَاسْتَحَالَ ذُهُولُهُمْ عَنْهُ، مَعَ شِدَّةِ بَحْثِهِمْ عَنْهُ، وَطَلَبِهِمْ لَهُ؛ فَلَمَّا لَمْ يَقْدِرْ أَحَدٌ عَلَى الطَّعْنِ فِيهَا - عَلِمْنَا صِحَّتَهَا.

وَتَأْيِيهِمَا: أَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ مِنَ التَّابِعِينَ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى أَنَّ الإِجْمَاعَ حُجَّةٌ، وَظَهَرَ مِنْهُمْ اسْتِدْلَالُهُمْ عَلَى ذَلِكَ بِهَذِهِ الأَخْبَارِ، وَالإِسْتِقْرَاءِ دَلَّ عَلَى أَنَّ أُمَّتَنَا لَا يُجْمِعُونَ عَلَى مُوجِبِ خَبْرٍ؛ لِأَجْلِ ذَلِكَ الخَبْرِ، إِلَّا وَيَكُونُونَ قَاطِعِينَ بِصِحَّةِ ذَلِكَ الخَبْرِ؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى قَطْعِهِمْ بِصِحَّةِ هَذَا الخَبْرِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: المسلك الرابع: «.....» [إلى آخره] (١).

اعلم: أن المصنف بيّن قُصُورَ هذا المسلك عن إفادة القُطْعِ؛ وهو الحق؛ وخالفه (٢) التبريزى، وبعضهم تبعه.

وينبغى لمن يدعى القُطْعَ بهذا المسلك: أن يُجِيبَ عن الإشكالات التى أوردتها المصنف بأجوبة قاطعة، ولا سبيلَ لهم (٣) إلى ذلك؛ فيعود إلى دعوى أن (٤) هذه الظواهر مع تلك القرائن أفادتهم القُطْعَ، ودعوى وجود القرائن لا سبيلَ لهم إلى إقامة الدليل على وجودها؛ فهو من المجردات عن الدليل؛ فلا يصير حُجَّةً، ولا ينهض (٥) للجواب عما أوردته (٦) المصنف.

ولنبين فى الأحاديث المذكورة احتمالاتٍ يمنع من دلالتها على كون الإجماع حجة، إلا بعد دفع ذلك؛ فنقول:

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: وخالف.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ، ب»: وأن.

(٥) فى «ب، ز»: ينتهض.

(٦) فى «أ»: يورده.

قوله ﷺ: «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (١) لا يجوز أن يكون المراد به الصلاة؟، وهذا إجمال لا بد من دفعه.

وقوله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى [ضَلَالَةٍ]» أى: كفر.

وقوله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ» (٢) لا دلالة له على الإجماع؛ فإنه لا يعتبر فى الإجماع السواد الأعظم.

وقوله: «مَنْ [١٣١/ب] خَرَجَ عَنْهُمْ - أى: فى الإيمان - فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ» (٣) أى: قِلَادَةَ الْإِسْلَامِ، ويحتمل أن يكون: عنهم فى ركن من أركان الشريعة؛ ويحتمل أن يكون فى طاعة الإمام فى حُثِّهِ عَلَى الْوَاجِبَاتِ، ونهيه عن الْمَقَابِحِ. و«الطائفة» تحمل على الأئمة المعصومين.

(١) أخرجه الترمذى (٤/٤٦٦) كتاب الفتن: باب ما جاء فى لزوم الجماعة، حديث (٢١٦٧)، والحاكم (١١٥/١) من طريق المعتمر بن سليمان، عن سليمان المدني، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ».

وقال الترمذى: غريب من هذا الوجه وسليمان المدني هو سليمان بن سفيان. اهـ. قلت: وهو ضعيف كما قال الحافظ فى «التقريب» (١/٣٢٥) برقم (٤٤١).

(٢) أخرجه الحاكم (١١٥/١ - ١١٦) من طريق المعتمر بن سليمان عن أبيه عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا» وقال: «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ؛ فَإِنَّهُ مِنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ». وأخرجه ابن أبي عاصم فى «السنن» (١/٣٩) برقم (٨٠) بنحوه من طريق المعتمر عن سليمان بن سفيان مولى آل طلحة المدني، عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر به. وقد اختلف على المعتمر بن سليمان فى سند هذا الحديث، ذكرها كلها الحاكم، وقال: قد استقر الخلاف فى إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان، وهو أحد أركان الحديث من سبعة أوجه لا يسعنا أن نحكم أن كلها محمول على الخطأ، فلا بد أن يكون للحديث أصل بأحد هذه الأسانيد.

(٣) أخرجه الطيالسى، حديث (١١٦٢)، والترمذى (٥/١٤٨ - ١٤٩) كتاب الأمثال: باب ما جاء فى مثل الصلاة والصيام والصدقة، حديث (٢٨٦٣)، والحاكم (١١٧/١ - ١١٨) من حديث الحارث الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «أَمْرُكُمْ بِخَمْسٍ كَلِمَاتٍ أَمْرُنِي اللَّهُ بِهِنَ: الْجَمَاعَةَ، وَالسَّمْعَ وَالطَّاعَةَ، وَالْهَجْرَةَ، وَالْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَمَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قِيدَ شَرْ فُقِدَ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ رَأْسِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ». وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح غريب، قال محمد بن إسماعيل: الحارث الأشعري له صحبة، وله غير هذا الحديث. وقال الحاكم: صحيح.



وقوله: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ» (١) الْخَصْمُ يَقُولُ بِمُوجِبِهِ، وَلِفِظِ «الْجَمَاعَةِ» مَحْمُولٌ عَلَى جَمَاعَةِ الصَّلَاةِ.

وقوله (٢): «لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ نَاوَأَهُمْ» (٣) يُخْرِجُ عَنْهُ (٤) أَهْلَ [الْحُلِّ] (٥) وَالْعَقْدُ (٦)؛ فَإِنَّهُ

(١) أخرجه البخارى (٧٣١/٦) كتاب المناقب: باب سؤال المشركين، حديث (٣٦٤١)، ومسلم (١٥٢٤/٣) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي...»، حديث (١٠٣٧/١٧٤)، وأحمد (١٠١/٤) عن معاوية بلفظ: «لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك». وأخرجه مسلم (١٥٢٣/٣) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي...»، حديث (١٩٢٠/١٧٠)، وأبو داود (٤٩٩/٢ - ٥٠٠) كتاب الفتن والملاحم: باب ذكر الفتن ودلائلها، حديث (٤٢٥٢)، والترمذى (٤٣٧/٤ - ٤٣٨) كتاب الفتن: باب ما جاء فى الأئمة المضلين، حديث (٢٢٢٩)، وابن ماجه (٦-٥/١) المقدمة: باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، حديث (١٠)، وأحمد (٢٧٨/٥ - ٢٧٩) من حديث ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك». وأخرجه البخارى (٤٥١/١٣) كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾، حديث (٧٤٥٩)، ومسلم (١٥٢٣/٣) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...»، حديث (١٩٢١/١٧١)، من حديث المغيرة بن شعبة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يزال قوم من أمتي ظاهرين على الناس، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». وأخرجه الرامهرمزي فى «المحدث الفاصل» (ص ٦) من حديث عمران بن الحصين. وأخرجه أحمد (٢٦٩/٥) من حديث أبي أمانة.

(٢) فى «أ»: وقولهم.

(٣) تقدم.

(٤) فى «أ»: عن.

(٥) ما بين المعكوفين زيادة مناسبة لاستقامة المعنى.

(٦) يراد بأهل الحل والعقد: جماعة أولى الأمر من المسلمين، وهم العلماء والرؤساء، ووجوه الناس؛ كما يؤخذ من كلام العلماء. قال الأستاذ الإمام محمد عبده - فى بيان أهل الحل والعقد -: هم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة، فهم زعماء الأمة وأولو المكانة فيها، وموضع الثقة من سوادها الأعظم تتبعهم فى طاعة من يولونه عليها، ويختارونه للقيام بأمرها العامة، وتسمع لقولهم، وتخضع لما يقررونه فى المصالح العامة التى تحتاج إليها؛ لأنهم هم العارفون بها. هؤلاء أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويتبوءون عنها، فكل ما يبرزونه من إرادة، ويظهرونه من رغبة، يعتبر إرادة جميع الأمة ورغبتها. ويجب على الأمة طاعتهم فيما يتفقون عليه؛ بشرط ألا يكون مخالفاً لكتاب الله وسنة رسوله، وأن يكونوا مختارين فى اجتماعهم عليه لا مكرهين، وأن يكون من المصالح =

إذا خرج عنهم واحد، لم ينعقد الإجماع.

[وبما] ذكرناه: ظهر [أن] <sup>(١)</sup> هذه الأخبار لا تشترك <sup>(٢)</sup> في الدلالة على كون الإجماع حجة دلالة قاطعة.

أجاب صاحب «التنقيح» عن قول المصنف: «لا يبعد <sup>(٣)</sup> اجتماع العدد القليل على الكذب»: بأن قال: نحن لا ندعى القطع بصحة ما تشترك فيه هذه الأحاديث؛ لكون <sup>(٤)</sup> هذا العدد يغيره <sup>(٥)</sup>، بل [مع] <sup>(٦)</sup> توفر القرائن.

وقال: الضروري لا يختلف فيه إذا أسند إلى غير القرائن، وأما إذا أسند إلى القرائن، جاز الاختلاف <sup>(٧)</sup> فيه؛ لاختلاف الناس في التفطن [لها] <sup>(٨)</sup>.

قوله: «لو كان ضرورياً لاستغنيتم عن وجه الدلالة». قلنا: هو كذلك، ولكن قصدنا الإيضاح، والجميع فاسد، أما دعوى القرائن فقد عرفت ما فيها.

وأما قوله: «قصدنا الإيضاح» - فهو دعوى أن العلم الضروري، حاصل بكون الإجماع حجة؛ وهو كالعلم الضروري بسخاوة حاتم <sup>(٩)</sup> وشجاعة [على] <sup>(١٠)</sup> <sup>(١١)</sup>،

= العامة التي لهم سلطة فيها ووقوف عليها، لا من مسائل التبعد وأمور الاعتقاد؛ فإن ذلك مما يؤخذ عن الله ورسوله ليس لأحد فيه رأى إلا ما يكون في فهمه.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب، ز»: تشرك.

(٣) في «أ»: ينعقد.

(٤) في «ب، ز»: ليكون.

(٥) في «أ»: تفسيره.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «ب، ز»: لاختلاف.

(٨) سقط في «ب».

(٩) حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، أبو عدى، فارس شاعر جواد جاهلي يضرب المثل بجوده، كان من أهل نجد، له ديوان شعر ضاع معظمه. توفي ٤٦ ق. هـ بعد مولد النبي ﷺ بثمانية أعوام. ينظر: تهذيب ابن عساكر ٣/٤٢٠، الشعر والشعراء ٧٠، نزهة الجليس ١/٢٨٤ الشريشي ٢/٣٣٢، الأعلام ١/٢٠١.

(١٠) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي أبو الحسن ابن عم النبي ﷺ وختنه علي بنته، أمير المؤمنين، يكنى أبا تراب، وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم، وهي أول هاشمية ولدت هاشمياً. له ٥٨٦ حديث. روى عنه أولاده، وكثير من الأمة. أول من أسلم من الصبيان جمعاً بين الأقوال. فضائله كثيرة، توفي سنة ٤٠ هـ. وهو حينئذ أفضل من على وجه الأرض. أسد الغابة ٤/٩١ - ١٢٥. ينظر الخلاصة ٢/٢٥٠ (٥٠٠١) الاستيعاب ٣/١٠٨٩ - ١١٣٣.

(١١) بياض في «ب».

وفى هذا باطل لا يدعيه [محصل] (١)، ومنعه ظاهر [١٣٢/].

قال المصنف - رحمه الله -: **الطريق الثالث:** أنا نسلّم أنّ هذه الأخبار من باب الآحاد، وتُدعى الظن بصحتها، وذلك مما لا يمكن النزاع فيه.

ثمّ نقول: إنها تدلّ على أنّ الإجماع حجة؛ فيحصل - حينئذٍ - ظنّ أنّ الإجماع حجة. وإذا كان كذلك، وجب العمل به؛ لأنّ دفع الضرر المظنون واجب؛ وهذا الطريق أجود الطرق.

فنقول: أمّا الطريق الأول - وهو ادعاء التواتر - فبعيد؛ فإننا لا نسلّم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حدّ التواتر؛ لأنّ العشرين، بل الألف - لا يكون تواتراً؛ لأنه ليس يستبعد - في العرف إقدام عشرين إنساناً على الكذب في واقعة معينة بعبارة مختلفة، وبالجملّة فهم مطالبون بإقامة الدلالة على أنّ مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب.

سلمنا حصول القطع بهذه الأخبار في الجملة؛ لكنكم: إما أن تدعوا القطع بلفظها، أو بمعناها: أمّا القطع بلفظها: فهو أن يقال: إنا، وإن جوزنا في كل واحد من هذه الأحاديث أن يكون كذباً، إلا أننا نقطع بأن مجموعها يستحيل أن يكون كذباً، بل لا بدّ أن يكون بعضها صحيحاً.

وأما القطع بمعناها: فهو أن يقال: إنّ هذه الألفاظ على اختلافها مشتركة في إفادة معنى واحد، فذلك المشترك يصير مروياً بكلّ هذه الألفاظ؛ فيصير ذلك المشترك منقولاً بالتواتر.

فنقول: إن أردتم الأول: فهو مسلم؛ لكنّ المقصود لا يتمّ إلا إذا بينتم أنّ كلّ واحد من هذه الألفاظ يدلّ على أنّ الإجماع حجة، دلالة قاطعة؛ إذ لو وجد فيها ما يدلّ على المطلوب، لا على هذا الوجه، لم يحصل الغرض؛ لأنّ الذي ثبت عندكم ليس إلاّ صحة أحد هذه الأخبار، فيحتمل أن يكون الصحيح هو ذلك الخبر الذي لا يدلّ دلالة قاطعة على حقيقة الإجماع؛ لكننا نرى المستدلينّ بهذه الأخبار، بعد فراغهم من تصحيح المتن، يتمسكون بواحدٍ منها على التعيين؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمّتي على خطيئة» ويبالغون فيه سؤالاً وجواباً، ومعلوم أنّه باطل.

(١) سقط في (أ).

وَأَمَّا إِنْ أَرَدْتُمْ الثَّانِي: فَنَقُولُ: ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْأَخْبَارِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ أَنَّ  
الإِجْمَاعَ حُجَّةً، أَوْ مَعْنَى يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ الإِجْمَاعِ حُجَّةً:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَقَدْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ نُقِلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ الإِجْمَاعَ  
حُجَّةٌ وَمَعْلُومٌ: أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ الْعِلْمُ بِكَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةً جَارِيًا مَجْرَى  
الْعِلْمِ بِغَزْوَةِ بَدْرٍ وَأُحُدٍ، وَلَمَّا وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ.

وَأَيْضًا: فَإِنَّا نَرَاكُمْ، بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ تَصْحِيحِ مَتْنِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ - تَمَسَّكُونَ بِلَفْظِ خَبَرٍ  
وَاحِدٍ، وَتُورِدُونَ عَلَيْهِ الْأَسْئَلَةَ وَالْأَجْوِبَةَ؛ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مَنْقُولًا - عَلَى سَبِيلِ التَّوَاتُرِ -  
لَكَانَ ذَلِكَ الإِسْتِدْلَالُ عَيْثًا.

وَبِهَذَا: يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ عِلْمِنَا بِشَجَاعَةِ عَلِيٍّ، وَسَخَاوَةِ حَاتِمٍ؛ بِسَبَبِ الْأَخْبَارِ  
الْمُتَفَرِّقَةِ، وَبَيْنَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ فَإِنَّا بَعْدَ سَمَاعِ تِلْكَ الْأَخْبَارِ الْمُتَفَرِّقَةِ - لَا نَحْتَاجُ إِلَى  
الِاسْتِدْلَالِ بِبَعْضِ تِلْكَ الْأَخْبَارِ عَلَى شَجَاعَةِ عَلِيٍّ؛ بَلْ يَحْصُلُ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ  
بِذَلِكَ.

أَمَّا هَهُنَا: فَقَدْ سَلَّمْتُمْ أَنَّ - بَعْدَ سَمَاعِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ - نَفْتَقِرُ إِلَى الإِسْتِدْلَالِ  
بِبَعْضِهَا عَلَى هَذَا الْمَطْلُوبِ؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ كَوْنَ الإِجْمَاعِ حُجَّةً - لَيْسَ جُزْءًا مِنْ مَفْهُومِ  
هَذِهِ الْأَلْفَافِ.

وَإِنْ ادَّعَيْتُمْ: أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى مُشْتَرَكٍ بَيْنَ كُلِّهَا، وَذَلِكَ الْمَعْنَى يَقْتَضِي  
كَوْنَ الإِجْمَاعِ حُجَّةً: فَلأَبَدٍ مِنَ الإِشَارَةِ إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى، ثُمَّ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ  
يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ كَوْنُ الإِجْمَاعِ حُجَّةً؛ وَأَنْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ تَعْظِيمُ أَمْرِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَبُعْدُهَا عَنِ  
الْخَطِيئَةِ، وَمَا يَجْرَى هَذَا الْمَجْرَى»: قُلْتُمْ: تَدْعُونَ التَّوَاتُرَ فِي مُطْلَقِ التَّعْظِيمِ، أَوْ فِي تَعْظِيمِ  
يُنَافِي إِقْدَامَهُمْ عَلَى الْخَطِيئَةِ فِي شَيْءٍ مَا:  
الأوَّلُ: مُسَلَّمٌ؛ وَلَا يُفِيدُ الْغَرَضَ.

وَالثَّانِي: ادِّعَاءٌ لِلتَّوَاتُرِ فِي نَفْسِ كَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةً؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ إِبْطَالُهُ.

وَأَمَّا الطَّرِيقُ الثَّانِي - وَهُوَ الإِسْتِدْلَالُ الْمُنْفَضِعُفٌ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ ضَعِيفَةً لَطَعْنُوا فِيهَا»: قُلْتُمْ: وَقَدْ طَعْنُوا فِيهَا بِأَنَّهَا

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَمْ يَقُلْ: «إِنَّهَا مِنَ الْآحَادِ»؛ بَلِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهَا مُتَوَاتِرَةٌ:

سَلَّمْنَا: أَنَّهُمْ طَعَنُوا فِيهَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؛ لَكِنْ: كَانَ يَجِبُ أَنْ يَطْعَنُوا فِيهَا؛ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ: قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ النُّقْلَ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ؛ أَنَّهُمْ جَعَلُوهَا مِنْ بَابِ التَّوَاتُرِ - ثَبَتَ بِالتَّوَاتُرِ، أَوْ بِالْآحَادِ :

الأَوَّلُ: يَقْتَضِي كَوْنَهَا مُتَوَاتِرَةً - عِنْدَنَا - لِأَنَّهُ: مَتَى كَانَ الْخَبَرُ مُتَوَاتِرًا، وَصَحَّ عِنْدَكُمْ بِالتَّوَاتُرِ كَوْنَهَا مُتَوَاتِرَةً عِنْدَهُمْ - لَزِمَ كَوْنَهَا مُتَوَاتِرَةً عِنْدَكُمْ؛ لَكِنَّكُمْ فِي هَذَا الْمَقَامِ سَلَّمْتُمْ أَنَّهَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَخْبَارُ مِنَ الْآحَادِ؛ لِأَنَّ كَوْنَهَا مُتَوَاتِرَةً عَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَنَا إِلَّا بِالْآحَادِ - كَانَتْ عِنْدَنَا مِنْ بَابِ الْآحَادِ؛ لِأَنَّ اسْتِوَاءَ الطَّرْفَيْنِ وَالْوَاسِطَةَ - مُعْتَبَرًا فِي التَّوَاتُرِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنْ نَقُولَ: لَيْسَ كُلُّ مَنْ لَا يَعْلَمُ صِحَّتَهُ - وَجَبَ أَنْ يَعْلَمَ فَسَادَهُ؛ فَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ مَا عَرَفُوا صِحَّةَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ، وَلَا فَسَادَهَا؛ بَلْ ظَنُّوا صِحَّتَهَا؛ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ - فِي هَذِهِ الْحَالَةِ - أَنْ يَطْعَنُوا فِيهَا؛ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي فِي الاسْتِدْلَالِ - وَهُوَ قَوْلُهُ: «الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ أَجْمَعُوا عَلَى صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ، وَإِنَّمَا أَجْمَعُوا عَلَى صِحَّتِهِ لِهَذِهِ الْأَخْبَارِ، وَعَادَةٌ أَمْتِنَا: أَنَّهُمْ لَا يُجْمَعُونَ عَلَى مُوجِبِ خَيْرٍ؛ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْخَيْرِ - إِلَّا وَكَانَ الْخَيْرُ مَقْطُوعًا بِهِ» - قُلْنَا: الْمَقْدِمَاتُ الثَّلَاثَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ فَلَا نُسَلِّمُ إِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ عَلَى صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ.

سَلَّمْنَاهُ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ: أَنَّهُمْ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَى ذَلِكَ لِأَجْلِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ؛ بَلْ إِنَّمَا قَالُوا بِهِ لِأَجْلِ الْآيَاتِ.

فَإِنْ ادَّعَوْا التَّوَاتُرَ فِي هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ، كَانَ ذَلِكَ مُكَابِرَةً؛ فَإِنَّ تِلْكَ الْأَخْبَارَ أَظْهَرُ بِكَثِيرٍ مِنْ ادِّعَاءِ هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَدَّعُوا التَّوَاتُرَ فِي تِلْكَ الْأَخْبَارِ - فَلَمَّا يَجُوزُ ادِّعَاؤُهُ فِي هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ - كَانَ أَوْلَى.

سَلَّمْنَاهُمَا؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ عَادَتَهُمْ جَارِيَةٌ بِأَنَّهُمْ لَا يُجْمَعُونَ عَلَى مُوجِبِ خَيْرٍ؛ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْخَيْرِ - إِلَّا وَقَدْ قَطَعُوا بِصِحَّتِهِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الصَّحَابَةَ أَجْمَعُوا عَلَى حُكْمِ

الْمَحُوسُ؛ بِخَبْرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تُتَكَحَّ عَلَى عَمَّتَيْهَا، وَلَا خَالَتَيْهَا؛  
بِخَبْرٍ وَاحِدٍ!؟

وَبِالْجُمْلَةِ: فَهُمْ مُطَابِقُونَ بِالدَّلَالَةِ عَلَى هَذِهِ الْعَادَةِ الَّتِي ادَّعَوْهَا؛ فَتَبَّتْ بِمَا ذَكَرْنَا:  
ضَعْفُ هَذِهِ الْوُجُوهِ، وَتَبَّتْ: أَنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ، وَهُوَ: أَنْ نَجْعَلَهَا مِنْ أَخْبَارِ  
الْأَحَادِ. وَعَلَى هَذَا: لَا نَحْتَاجُ إِلَى تَكْثِيرِهَا؛ بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَكْفِي فِي  
الِاسْتِدْلَالِ.

المَقَامُ الثَّانِي فِي كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى  
خَطِيئَةٍ».

فَإِنْ قِيلَ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «أُمَّتِي»: كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: خَرَجَ  
الْإِجْمَاعُ عَنْ كَوْنِهِ حُجَّةً.

وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ: الْمَوْجُودِينَ وَقْتَ نَزُولِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ  
حُجَّةٌ؛ لَكِنَّا إِنَّمَا نَعْرِفُ إِجْمَاعَهُمْ، إِذَا عَرَفْنَاهُمْ بِأَعْيَانِهِمْ، وَعَرَفْنَا بَقَاءَهُمْ إِلَى مَا بَعْدَ  
وَفَاةِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ؛ فَحِينَئِذٍ: يَخْرُجُ الْإِجْمَاعُ عَنْ كَوْنِهِ حُجَّةً.

سَلَّمْنَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِ «الْأُمَّةِ»: أَهْلُ كُلِّ عَصْرٍ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ تَدُلُّ عَلَى  
نَفْيِ الْخَطِيئَةِ عَنْهُمْ!؟ لِاحْتِمَالِ أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطِيئَةٍ» جَاءَ بِسُكُونِ  
الْعَيْنِ؛ عَلَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ نَهْيًا مِنْهُ - ﷺ - لِأُمَّتِهِ عَنْ أَنْ يَجْتَمِعُوا عَلَى خَطِيئَةٍ؛ فَاشْتَبَهَ  
ذَلِكَ عَلَى الرَّاوي، فَنَقَلَهُ مَرْفُوعًا؛ عَلَى أَنْ يَكُونَ خَبْرًا.

سَلَّمْنَا كَوْنَهُ خَبْرًا؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْخَطِيئَةِ بِأَسْرِهِ عَنْهُمْ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ  
النَّكِرَةَ - فِي النَّفْيِ - تَعْمُ!؟

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: فِيمَا أَنْ نَحْمِلُهُ عَلَى نَفْيِ السُّهُوِّ، أَوْ نَفْيِ الْكُفْرِ؛ جَمْعًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ  
الْحَدِيثِ الْمَرْوِيِّ فِي هَذَا الْبَابِ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷺ: «أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ».

سَلَّمْنَا: كَوْنِ الْأُمَّةِ مُصِيبِينَ فِي كُلِّ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ؛ فَلِمَ لَا تَحْجُزُ مُخَالَفَتُهُمْ!؟ فَإِنَّ  
الْمُجْتَهِدَ قَدْ يَكُونُ مُصِيبًا، مَعَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ الْآخَرَ يَكُونُ مُتَمَكِّنًا مِنْ مُخَالَفَتِهِ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا السُّؤَالُ الْأَوَّلُ ، فَمَدْفُوعٌ بِسَائِرِ الْأَحَادِيثِ السَّوَادَةِ فِي هَذَا الْبَابِ،  
وَهِيَ قَوْلُهُ ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ»، وَقَوْلُهُ: «مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ

حَسَنًا - فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»، وَقَوْلُهُ: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ».

قَوْلُهُ: «لَعَلَّ هَذَا الْحَدِيثَ وَرَدَّ عَلَى صِغَةِ النَّهْيِ»: قُلْنَا: عَدَالَةُ الرَّأْيِ تُفِيدُ ظَنًّا صِحَّةً تِلْكَ الرَّوَايَةِ، وَمَطْلُوبُنَا - هَهُنَا - الظَّنُّ وَإِلَّا لَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابَ، لَأَنْسَدَ بَابُ الْإِسْتِدْلَالِ بِأَكْثَرِ النُّصُوصِ. ثُمَّ إِنَّهُ مَذْفُوعٌ بِسَائِرِ الْأَحَادِيثِ. وَأَمَّا أَنَّ النِّكَرَةَ - فِي النَّفْسِ - تَعْمُ: فَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُهُ فِي «بَابِ الْعُمُومِ».

قَوْلُهُ: «نَحْمِلُهُ عَلَى نَفْيِ السَّهْوِ»: قُلْنَا: اجْتِمَاعُ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ عَلَى عَدَمِ السَّهْوِ مُمْتَنِعٌ، فَلَا يُمَكِّنُ ذِكْرُهُ فِي مَعْرِضِ التَّعْظِيمِ، وَلِأَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي تَخْصِصِ أُمَّتِهِ بِذَلِكَ فَضِيلَةً.

قَوْلُهُ: «نَحْمِلُهُ عَلَى نَفْيِ الْكُفْرِ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»: قُلْنَا: كُلُّ حَدِيثٍ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ، وَلِأَنَّ الضَّلَالَاتِ لَا يَقْتَضِي الْكُفْرَ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، وَقَالَ: ﴿فَعَلَّمْتَهَا إِذْنًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠]. قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّ الْأُمَّةَ مُصِيبُونَ فِي إِجْمَاعِهِمْ؛ فَلِمَ لَا تَحُوزُ مُخَالَفَتَهُمْ؟»:

قُلْتُ: لِأَنَّ الْأُمَّةَ عَلَى قَوْلَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ؛ لَا تَحُوزُ مُخَالَفَتَهُ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

فَلَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ حُجَّةٌ، تَحُوزُ مُخَالَفَتَهَا - لَكَانَ قَوْلًا خَارِجًا عَنِ أَقْوَالِ الْأُمَّةِ؛ فَلَوْ كَانَ الْحَقُّ ذَلِكَ - لَكَانَتِ الْأُمَّةُ مُتَّفِقِينَ عَلَى الْخَطَا؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالْحَدِيثِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «الثالث أن هذه الأخبار من باب الآحاد...». قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن هذه الطريقة فيها نظر، وبيانه يتوقف على ذكر صورة الدليل مرتبة؛ فنقول:

وجوب العمل بالإجماع مظنون الوجوب بالأخبار، وكل مظنون الوجوب العمل<sup>(١)</sup> بمقتضاه واجب؛ فالعمل بالإجماع واجب. الصغرى دليلها<sup>(٢)</sup> الأخبار.

والكبرى<sup>(٣)</sup> دليلها قولنا: إن مظنون الوجوب يلزمه ظن أنه<sup>(٤)</sup> لو لم يأت بالواجب

(١) فى «أ، ب»: للعمل.

(٢) فى «ب، ز»: دليلنا.

(٣) فى «ب، ز»: فالكبرى.

المظنون وجوبه - لوقع<sup>(١)</sup> في العقاب ظنًا؛ فالإتيان به يوجب دفع الضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب؛ فالعمل بالمظنون واجب؛ وهو المدعى.

[وبيان النظر: هو أنا لا نسلم أنه يلزم من ظن الوجوب ظن العقاب بتقدير الترك، وإنما يلزم أن لو كان العمل بالمظنون واجبًا]<sup>(٢)</sup>.

سلمنا: أنه يلزم منه ظنُّ ضرر العقاب بتقدير الترك.

ولكن [لا]<sup>(٣)</sup> نسلم: بأن دفع الضرر المظنون عن النفس - واجب، ولا سبيل إلى إثبات هذه المقدمة بالنظر؛ لأن الكلام فيه، ولا بالضرورة بنص قاطع؛ إذ الكلُّ ممنوع. هذا إذا ادعى الوجوب الشرعي<sup>(٤)</sup>، وإن ادعى الوجوب العقلي، فذلك لا يستقيم على أصل الأشاعرة، ولا يستقيم التمثيل بقولهم: الظن هو: الطرف الراجح، ويقابله المرجوح، فإما أن يعمل بهما، أو لا يعمل بهما، أو يعمل [بالمرجوح] دون الراجح، أو بالعكس:

فالثلاثة الأول<sup>(٥)</sup> باطلة؛ فتعين الأخير<sup>(٦)</sup>؛ لأننا نختار؛ أنه لا يعمل واحد منهما، وذلك لا يوجب [١٣٢/ب] الخروج عن النقيضين؛ وذلك لأن<sup>(٧)</sup> قولنا: لا يعمل بهما، أى: لا يختار الطرف<sup>(٨)</sup> الراجح لإعمال الظن، ولا الطرف الموهم<sup>(٩)</sup>؛ فيصير إلى أحد الطرفين<sup>(١٠)</sup> لا لأجل الظن، ولا لأجل الوهم؛ بل دليل منفصل؛ فليفهم ذلك.

واعلم: أنه تمسك بهذه الطريقة فى أن خير الواحد حجة؛ وكذلك فى «باب القياس». ولا يمكنه أن يقول: دفع الضرر المظنون واجب بالإجماع؛ لأن الإجماع عنده

(٤) فى «أ، ب»: أن.

(١) فى «ب»: لوجب.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: شرعى، وفى «ب»: شرعًا.

(٥) فى «أ»: الأولى.

(٦) فى «ب، ز»: الآخر.

(٧) فى «أ»: أن.

(٨) فى «ب»: الطرف.

(٩) فى «أ»: الموهم لأعمال الموهم.

(١٠) فى «أ»: الطرفين.



لا يفيد إلا الظن؛ فيحتاج إلى [دليل] (١) آخر غير الإجماع، يقتضى أن دَفَع الضرر المظنون عن النفس واجب، ويكون الدليل قاطعاً؛ [وذلك] (٢) يتعذر.

وقد ذكر (٣) فى «كتاب الأوامر»: أن [الطرف] (٤) الرَّاجِح (٥) يجب عليه العمل به؛ وإلا يوجب عليه العمل بالمرجوح؛ فيلزم (٦) ترجيح المرجوح على الراجح؛ وهو محال.

وهذا ضعيف؛ وذلك لأننا نمنع أنه لو لم يجب عليه العمل [بالراجح، لوجب عليه العمل] (٧) بالمرجوح، ويحتمل أن يكون غرضه (٨) التوقف إلى العلم بالوجوب، أو العلم بعدم الوجوب، وقياس وجوب (٩) العَمَلِ بالظن فى خَيْرِ الواحد، على وجوب العمل بالظن فى الشهادات، وَقِيمِ الْمُتَلَفَاتِ - فاسدٌ.

وذلك لأننا نقول: لا نسلم أن وُجُوبَ العَمَلِ بالظن فى الشهادات إنما كان للمشترك بين فصل الشهادات وخبر الواحد؛ غاية ما فى الباب: أن المُنَاسِبَةَ والدوران وغيرهما (١٠) من الأدلة الظنية، دالة على أن المشترك بينهما علة؛ فيحصل عليه الظن بغلبة المشترك.

فلم (١١) [قلتم] (١٢): إِنَّ العَمَلَ بالظن الغالب واجب؛ وهذا مصادرة على المطلوب؟ [أ/١٣٣].

والطريق أن نقول: دفع الضرر المظنون عن النفس - واجب عقلاً، ويمنع (١٣) الاستسلام (١٤) فى الصَّائِلِ، ولا يبالى بِمُخَالَفَةِ الأشعرى فى هذه المسألة. قوله: «الجواب

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»: وجد.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: فى الراجح.

(٦) فى «أ»: فيجب.

(٧) سقط فى «ب، ز».

(٨) فى «ب»: فرضه.

(٩) فى «أ»: الوجوب.

(١٠) فى «أ»: أو غيرهما.

(١١) فى «ب، ز»: فلما.

(١٢) سقط فى «أ».

(١٣) فى «أ»: ويمتنع.

(١٤) فى «أ»: الإسلام.

عن الأول: أن النقل عن المتقدمين أنهم جعلوها<sup>(١)</sup> من باب المتواتر<sup>(٢)</sup> ثبت بالتواتر، أو بالآحاد:

والأول: يقتضى كونها متواترة عندنا؛ لأنه متى كان الخبر متواتراً، وصحَّ عندكم كونها متواترة عندهم - لزم كونها متواترة عندكم:

فيه نظر؛ وذلك لأنه لا يلزم من ثبوت المتواتر<sup>(٣)</sup> كونه متواتراً عند من تقدم؛ إلا ثبوت تواتره فى الماضى من الزمان؛ وأما أنه يلزم أن يكون متواتراً إلى الزمن اللاحق، [فلا]<sup>(٤)</sup>.

### قال المصنف: المسلك الخامس:

دليل العقل: وهو الذى عول عليه إمام الحرمين - رحمه الله - فقال: «إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد: يستحيل أن يكون إلا لدلالة، أو أمارة:

فإن كان لدلالة فقد كشف الإجماع عن وجود تلك الدلالة، فيكون خلاف الإجماع خلافاً لتلك الدلالة. وإن كان لأمارة - فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع، فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة هذا الإجماع؛ وإلا لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته».

وهذه الدلالة ضعيفة جداً؛ لاحتمال أن يقال: إنهم قد اتفقوا على الحكم لا لدلالة، ولا لأمارة، بل لشبهة؛ وكم من المبطلين - مع كثرتهم وتفرقتهم فى الشرق والغرب - قد اتفقت كلمتهم؛ لأجل الشبهة.

سلمنا الحصر؛ فلم لا يجوز أن يكون لأمارة تفيد الظن؟!:

قوله: «رأينا الصحابة مجمعين على المنع من مخالفة هذا الإجماع، وذلك يدل على اطلاعهم على دليل قاطع مانع من مخالفة هذا الإجماع»:

قلنا: لا نسلم اتفاق الصحابة على ذلك.

سلمناه؛ لكنك لما جوزت حصول الإجماع لأجل الأمارة محفلتهم أجمعوا على

(١) فى وأ، ب: جعلوه.

(٢) فى وأه: التواتر.

(٣) فى وأه: التواتر.

(٤) سقط فى وأه.

الْمَنْعِ مِنْ مُخَالَفَةِ الْإِجْمَاعِ الصَّادِرِ عَنِ الْأَمَارَةِ؛ لِأَمَارَةٍ أُخْرَى.

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّهُمْ لَا يَتَعَصَّبُونَ فِي الْإِجْمَاعِ الصَّادِرِ عَنِ الْأَمَارَةِ، وَقَدْ تَعَصَّبُوا فِي هَذَا الْإِجْمَاعِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْإِجْمَاعَ مَا كَانَ عَنْ أَمَارَةٍ».

قُلْتُ: إِذَا سَلَّمْتَ أَنَّهُمْ لَا يَتَعَصَّبُونَ فِي الْإِجْمَاعِ الصَّادِرِ عَنِ الْأَمَارَةِ - فَقَدْ بَطَلَ قَوْلُكَ: «إِنَّهُمْ مَنَعُوا مِنْ مُخَالَفَةِ هَذَا الْإِجْمَاعِ».

الشرح: قال (١) الإمام في «البرهان» (٢): المسألة الثالثة (٣): في التنصيص على المسلك (٤) الذي يثبت (٥) الإجماع؛ إذ لا مطمع في [إسناده] (٦) إلى العقل؛ وكذلك لا مطمع في إسناده إلى دليل سمعي قاطع، منصوصاً عليه من غير اعتبار واسطة. فإذا: الواسطة التي هي عمدة النظر قضاء - اطراد العادات، فإذا أمعن الناظر نظره، كان متعلقه دليلاً قاطعاً سمعياً (٧)، يشعر به الإجماع.

[فإن] قيل (٨): ما ذكرتموه يخرج الإجماع عن كونه حجةً: قلنا: هذا الآن غباوة (٩)؛ فإن المحصل لا يطمع في كون [إجماع] الناس حجةً [لعينه]؛ وإنما المطلوب المكتفى به استناده إلى حجة، والدليل عليه (١٠): أن قول المصطفى - ﷺ - في نفسه ليس بحجة؛ ولكنه يشعر بتبليغ قول الله تعالى.

واعلم (١١): أن الغزالي (١٢) مال إلى طريقة التمسك بالأحاديث [ب/١٣٣]، واختار ذلك صاحب «الإحكام» (١٣).

وكان صوابه أن يجيب عن أسئلة المصنف، ثم يتمسك بالأحاديث، واستضعف الغزالي طريقة العقل؛ فلنشرح أولاً كلام إمام الحرمين، ونوجه عليه أسئلة المصنف:

(١) في وأ، ب: قاله.

(٢) ينظر: البرهان (٦٨٣/١).

(٣) في وأ، ب: الثانية.

(٤) في وب: الملك.

(٥) في وب، زه: لا يثبت.

(٦) سقط في وأ.

(٧) في وأ: سمعياً قاطعاً. والمثبت موافق للبرهان.

(٨) سقط في وأ.

(٩) في الأصول: نختاره. والمثبت من البرهان.

(١٠) في وأ: على.

(١١) في وأ: فاعلم.

(١٢) ينظر: المستقصى (١٧٥/١).

(١٣) ينظر: الإحكام (١٩٩/١).

فنقول: المدعى أن أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما أن يكون الإجماع الصادر عن الجمع البالغين عدد التواتر على الحكم الواحد لدلالة قاطعة، أو وجود قاطع مانع من مخالفة الإجماع:

وإنما قلنا ذلك؛ لأن إجماع الخلق العظيم يستحيل عادةً لا لدلالة<sup>(١)</sup>، ولا لأمانة.

فإذن: ذلك الإجماع عن<sup>(٢)</sup> دلالة، أو عن أمانة. فإن كان عن<sup>(٣)</sup> دلالة، فهو أحد الأمرين.

وإن كان عن أمانة، وقد وجدنا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع، فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفتهم<sup>(٤)</sup>؛ فيلزم الأمر الثاني، وإنما كان لا يجوز مخالفة الإجماع.

أما إذا كان الواقع الأول، فلوجود الدليل القاطع؛ [على ما ذهبوا إليه من الحكم. وأما إذا كان الواقع هو الثاني، فلوجود القاطع]<sup>(٥)</sup> المانع من مخالفتهم.

قال المصنف: وهذه الدلالة ضعيفة عندي جداً؛ لاحتمال أن يقال: إنهم أجمعوا على الحكم لا لدلالة، ولا لأمانة؛ بل لشبهة، وكم من المبطلين - مع كثرتهم وتفرقهم في شرق الأرض وغربها<sup>(٦)</sup> - اتفقت<sup>(٧)</sup> كلمتهم؛ [لأجل الشبه]<sup>(٨)</sup>.

سلمنا الحصر؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون لأمانة<sup>(٩)</sup>.

قوله: «رأينا التابعين مجتمعين على المنع من مخالفة هذا الإجماع». قلنا [١٣٤/أ]: لا نسلم اتفاق التابعين على ذلك.

(١) في «ب» زه: لا دلالة.

(٢) في «أ» ب: غير.

(٣) في «ب» ب: على.

(٤) في «أ»: مخالفتهم.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ» ب: وتفرقهم في غربها.

(٧) في «أ» ب: اتبع.

(٨) المنبث من المحصول.

(٩) في «أ»: الأمانة.

سلمنا [ذلك] (١)؛ ولكن لما جاز انعقاد الإجماع عن أمانة - جاز أن ينعقد الإجماع المانع من مخالفة الإجماع لأمانة أخرى.

فإن قلت: إنهم لا يتعصبون فى الإجماع الصّادر عن الأمانة، ويتعصبون فى هذا الإجماع؛ فدلّ على أن هذا الإجماع لم يكن عن أمانة؛ قلنا (٢): إذا سلمت أنهم لا يتعصبون فى الإجماع الصادر [عن الأمانة - فقد بطل قولك: إنهم منعوا من مخالفة هذا الإجماع] (٣). واعلم: أن هذه أسئلة قوية، ولا جواب لها؛ والغزالي - أيضاً - استضعف هذا الدليل.

قال بعضهم (٤): نحن نسلم (٥) أنهم أجمعوا للدلالة، ولا يحصل المطلوب؛ لأنه يكون قولهم حقاً (٦) للدلالة لإجماعهم، والمطلوب هو الثانى. قلنا: [قد سبق كلام إمام الحرمين] (٧)؛ وهو أن المحصل لا يدعى أن قول المجمعين حجة، وقال: هذه عادة؛ بل قول المجمعين عن دلالة (٨).

واعلم: أن [فى] (٩) كلام الغزالي تصرّيحاً؛ بأن هذه الطريقة إنما تعبر إذا صدر الإجماع عن عدد التواتر، وأما إذا نقص عددهم عن عدد التواتر - فلا حجة فيه.

واعلم: أن الغزالي أورد على هذه الطريقة منع الحصر، وقال: يحتمل أن أهل التواتر يظنون ما ليس بقاطع قاطعاً؛ فقد قطع [اليهود] (١٠) ببطلان نبوة عيسى ومحمد -

(١) سقط فى «ز».

(٢) فى «أ»: قلت.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) قال القرافى: قلنا: نختار الدلالة، ولا يحصل المطلوب؛ لأنّ كون حكمهم لدلالة تقتضى كون ذلك الحكم حقاً لا يجوز مخالفته لأجل ذلك الدليل؛ وكونه حقاً فى نفسه، والمطلوب المنع من مخالفة ذلك الحكم؛ لكونهم أفتوا به، لا لأجل دليل الحكم؛ فلا يحصل المطلوب. ينظر: النفائس (٢٦٣٢/٦).

(٥) فى «ب، ز»: لا نسلم.

(٦) فى «ب»، «ز»: حثا.

(٧) فى «أ»: قد سبق إمام الحرمين فى كلامه.

(٨) ينظر البرهان (١/٦٨٣).

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) ما بين المعكوفين زيادة مناسبة لاستقامة المعنى.

عليهما السلام - وعددهم أكثر من عدد أهل التواتر؛ وكذا (١) المنكرون للنبوات وحدث العالم، وسائر أهل البدع والمضلات.

ثم قال: إن قيل: تمسكنم في الطريقة الأولى - وهى [١٣٤/ب] الأحاديث - بالعادة، وههنا: منعم التمسك بالعادة؛ قلنا: العادة لا تحيل أن يظن فيما ليس بقاطع؛ أنه قاطع، وتحيل العادة الانقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دليله مضمون؛ ولهذا شرطنا أن يستند خبر أهل التواتر إلى محسوس.

واعلم: أن السهروردي صاحب «التنقيحات» أجاب عن كلام الغزالي؛ فقال: كلامنا في كثير من الصحابة والتابعين؛ فالطباع متكافئة، ولم يتدرجوا؛ [كما تدرج] (٢) النصراني؛ فإنهم تدرجوا من قلة إلى كثرة، ولقى بعضهم سالفهم، [و] سلموا إلى بعضهم، فتبعهم آخر؛ حتى كثروا، وليس كذلك قرن الصحابة والتابعين؛ فليس فيه التدرج المذكور، وكانوا علماء فضلاء، لا يأخذهم في الله لومة لائم؛ وهذا الخلاف سنه الجبائي؛ فإنهم تدرجوا من القلة إلى الكثرة، ثم رد بعضهم إلى (٣) بعض، واليهود والنصارى تشاجروا، وأسلم بعضهم.

واعلم: أن حاصل كلامه يعود إلى دفع النقيض بالفرق؛ وهو غاية الممكن في هذه المادة؛ ومع ذلك فكلام الغزالي أظهر.

فإن له أن يقول: سلمنا الفرق المذكور؛ ولكن لا نسلم أن العادة تحيل ذلك، والفرق المذكور ليس دليلاً على الاستحالة بحكم العادة.

واعلم: أن ابن الحاجب تبع من تقرر طريقة العقل، وأوجد قيوداً دافعة للنصوص بزعمه؛ فقال: أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف؛ فدل أنه حجة؛ لأن العادة: أن إجماع هذا [١٣٥/أ] العدد من العلماء المحققين (٤) على قطع في شرعي، لا يكون عن تواطؤ ولا ظن؛ فوجب أن يكون بنص قاطع بلغهم.

لا يقال: يبطل بإجماع الفلاسفة؛ فإنه عن نظر، ولا إجماع اليهود على أن لا (٥) نبى

(١) فى «أ»: وكذلك.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: على.

(٤) فى «ب»، «ز»: والمحققين.

(٥) فى «أ»: ألا.

بعد موسى؛ فإنهم غلطوا من نقل اتباع الأحاد والأوائل؛ لعدم تحقيقهم، والعادة<sup>(١)</sup> لا تحيله.

هذا هو الأول، وله وَجْهٌ ثانٍ؛ وهو أنهم أجمعوا [على تقديمه على القاطع؛ فدل أنه حجة قاطعة؛ لأنهم أجمعوا]<sup>(٢)</sup> على أن القاطع مقدم<sup>(٣)</sup>؛ فلو كان ظنيًا، لتعارض الإجماعان.

والوجهان ضعيفان: أما الأول: فعليه منعان: الأول: لا نسلم الإجماع على القطع بتخطئة المخالف؛ وهذا المنع هو الذى أورده المصنف على كلام إمام الحرمين.

الثانى: لا نسلم أن العادة تحيل اتفاقهم على ظنى اعتقدوه قاطعًا؛ وهو منع الغزالي<sup>(٤)</sup>. والقيود المذكورة لا تصلح دَفْعًا للمنع المذكور، وعدم المهارة فى علم النظر يقتضى الغفلة عن هذا.

والوجه الثانى: ضعيف - أيضًا - لأن لقائل أن يقول: لا نسلم انعقاد الإجماع على تقديمه على القاطع؛ وإنما يكون كذلك: أن لو كان حجة فى نفسه، وإن كان حجة ولكنها ظنية، فلا نسلم له الإجماع أصلاً.

واعلم: أن إقامة دليل قاطع على أن الإجماع حجة قطعية قد عرفت صعوبته، وعدم انتهاض القاطع على ذلك.

وأما الدليل على كونه حجة ظنية: فيتوقف بعد الجواب عن الإشكالات الواردة على أدلته، أن يقرر أن العمل بالظن واجب؛ كما سبق بدليل قاطع [١٣٥/ب].

وطريقه أحد المسلكين؛ وهو: إما المسلك الذى ههنا من اختيار<sup>(٥)</sup> طريق<sup>(٦)</sup> العقل؛ على خلاف مذهب الأشعري.

والمسلك الثانى: أن يقال: عُلِمَ بالضرورة من شرعنا وجوبُ العمل بالظن الذى لم يعلم أن الشارع ألغى اعتباره؛ ولكن الواجب فى إثباته العلم، فإن لم يعد إلى المسلكين؛ صح التمسك بالإجماع.

(١) فى «أ»: فالعادة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: متقدم.

(٤) ينظر: المستصطفى (١/١٨٠).

(٥) فى «أ»: إخبار.

(٦) فى «أ»، «ب»: طريقه.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

أَمَّا الشَّيْعَةُ - فَقَدْ اسْتَدَلُّوا عَلَيَّ أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ؛ بِأَنَّ زَمَانَ التَّكْلِيفِ لَا يَخْلُو عَنِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ؛ وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ الْإِجْمَاعُ حُجَّةً.

بَيَانُ الْأَوَّلِ - يَتَوَقَّفُ عَلَيَّ إِثْبَاتِ أَمْرَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْإِمَامِ. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: «أَنَّ الْإِمَامَ لَطْفٌ، وَكُلُّ لَطْفٍ وَاجِبٌ؛ فَالْإِمَامُ وَاجِبٌ»:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْإِمَامَ لَطْفٌ»؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْخَلْقَ، إِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ قَاهِرٌ يَمْنَعُهُمْ عَنِ الْقَبَائِحِ، وَيَحْتُمُهُمْ عَلَى الْوَأَجِبَاتِ -: كَانَ حَالُهُمْ فِي الْإِثْيَانِ بِالْوَأَجِبِ، وَالْإِحْتِنَابِ عَنِ الْقَبِيحِ - أَتَمَّ مِنْ حَالِهِمْ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ هَذَا الرَّئِيسُ؛ وَالْعِلْمُ بِذَلِكَ - بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ الْعَادَةِ - ضَرُورِيٌّ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ اللَّطْفَ وَاجِبٌ»؛ لِوَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّطْفَ كَالْتَمَكِينِ؛ فِي كَوْنِهِ إِزَاحَةً لِعُذْرِ الْمُكَلَّفِ، فَإِذَا كَانَ التَّمَكِينُ وَاجِبًا - فَكَذَا اللَّطْفُ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ اللَّطْفَ كَالْتَمَكِينِ»؛ لِأَنَّهُ يَثْبُتُ فِي الشَّاهِدِ: أَنَّ أَحَدَنَا إِذَا دَعَا غَيْرَهُ إِلَى طَعَامٍ، وَكَانَ غَرَضُهُ نَفْعَ ذَلِكَ الْغَيْرِ، وَبَقِيَ عَلَيَّ ذَلِكَ الْغَرَضُ إِلَى وَقْتِ التَّنَاقُلِ، وَكَمْ يُبَدِّلُهُ، وَعَلِمَ أَنَّهُ: مَتَى تَوَاضَعَ لَهُ - فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ طَعَامَهُ، وَمَتَى لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ - لَمْ يَتَنَاوَلْهُ -: فَإِنَّ تَرَكَهُ التَّوَاضَعُ فِي هَذِهِ الْحَالِ يَجْرَى مَجْرَى رَدِّ الْبَابِ عَلَيْهِ؛ وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُكَلَّفَ، لَوْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ فِعْلُ اللَّطْفِ - لَمْ يَقْبَحْ مِنْهُ فِعْلُ الْمَفْسَدَةِ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْعَقْلِ. بَيْنَ فِعْلِ مَا يَخْتَارُ الْمُكَلَّفُ - عِنْدَهُ - الْقَبِيحَ، وَبَيْنَ تَرْكِ مَا يُخِلُّ الْمُكَلَّفُ - عِنْدَهُ - بِالْوَأَجِبِ. فَثَبِتَ: أَنَّ «اللَّطْفَ» - وَاجِبٌ، وَثَبِتَ: أَنَّهُ لَا بُدَّ - فِي زَمَانِ التَّكْلِيفِ - مِنَ الْإِمَامِ.

الثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ إِنَّمَا احْتَجَّ الْخَلْقُ إِلَى الْإِمَامِ؛ لِصِحَّةِ الْقَبِيحِ عَلَيْهِمْ، فَلَوْ تَحَقَّقَتْ هَذِهِ الصَّحَّةُ فِي الْإِمَامِ - لَافْتَقَرَ الْإِمَامُ إِلَى إِمَامٍ آخَرَ؛ وَلَزِمَ التَّنَسُّلُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَثَبِتَ: أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا، وَثَبِتَ: أَنَّهُ لَا بُدَّ - فِي زَمَانِ التَّكْلِيفِ - مِنْ إِمَامٍ مَعْصُومٍ.



وَإِذَا تَبَّتْ هَذَا - وَجَبَ كَوْنُ الإِجْمَاعِ حُجَّةً؛ لِأَنَّهُ: مَهْمَا اتَّفَقَ العُلَمَاءُ عَلَى حُكْمٍ - فَلَا بُدَّ، وَأَنْ يُوجَدَ فِي أَتْنَاءِ قَوْلِهِمْ قَوْلُ ذَلِكَ المَعْصُومِ؛ لِأَنَّهُ أَحَدُ العُلَمَاءِ، بَلْ هُوَ سَيِّدُهُمْ؛ وَإِلَّا - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَوْلًا لِكُلِّ الأُمَّةِ، وَقَوْلِ المَعْصُومِ حَقًّا.

فَإِذَنْ: إِجْمَاعُ الأُمَّةِ يَكْتَسِفُ عَنِ قَوْلِ المَعْصُومِ الَّذِى هُوَ حَقٌّ؛ فَلَا جَرَمَ: قُلْنَا: الإِجْمَاعُ حُجَّةٌ.

قَالُوا: وَظَهَرَ بِهَذَا: أَنَّ العِلْمَ بِكَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةً - لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى العِلْمِ بِالنَّبِوَّةِ - أَصْلًا - وَأَنَّ إِجْمَاعَ كُلِّ الأُمَّةِ حُجَّةٌ؛ كَمَا أَنَّ إِجْمَاعَ أُمَّتِنَا حُجَّةٌ.

وَالسُّوَالُ عَلَيْهِ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ إِمَامٍ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَطْفٌ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الخَلْقَ: إِذَا كَانَ لَهُمْ رَئِيسٌ يَمْنَعُهُمْ عَنِ القَبَائِحِ، وَيَحْتُمُهُمْ عَلَى الطَّاعَاتِ - كَانُوا أَقْرَبَ إِلَيْهَا مِمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ هَذَا الرَّئِيسُ.

بَيَانُهُ: أَنكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ اللهَ - عَزَّ وَجَلَّ - مَا أَخْلَى العَالَمَ قَطُّ مِنْ رَئِيسٍ، فَقَوْلُكُمْ: «وَجَدْنَا: مَتَى خَلَا عَنِ الرَّئِيسِ - حَصَلَتِ المَفَاسِدُ» بَاطِلٌ؛ لِأَنَّكُمْ إِذَا لَمْ تَجِدُوا العَالَمَ خَالِيًا عَنْهُ قَطُّ - فَكَيْفَ يُمَكِّنُكُمْ أَنْ تَقُولُوا: إِنَّا وَجَدْنَا العَالَمَ: مَتَى خَلَا عَنِ الإِمَامِ - حَصَلَتِ المَفَاسِدُ؟!؛ بَلِ الَّذِى جَرَّبْنَاهُ أَنَّهُ مَتَى كَانَ الإِمَامُ فِي الخَوْفِ وَالتَّقِيَّةِ - حَصَلَتِ المَفَاسِدُ؛ لَكِنُّكُمْ لَا تُوجِبُونَ ظُهُورَهُ وَقُوَّتَهُ، فَالَّذِى تُرِيدُونَهُ - مِنْ أَنْ ظَهَرَ المَفْسَدَةَ - عِنْدَ عَدَمِهِ - أَزِيدُ مِمَّا وَجَدْتُمُوهُ عِنْدَ خَوْفِهِ وَتَسْتَرِهِ - [شَيْءٌ مَا جَرَّبْتُمُوهُ.

وَالَّذِى جَرَّبْتُمُوهُ - وَهُوَ ظُهُورُ المَفْسَدَةِ؛ عِنْدَ ضَعْفِهِ وَخَوْفِهِ -: فَاتَّمَّ لَا تَقُولُونَ بِهِ؛ فَظَهَرَ فَسَادُ قَوْلِكُمْ.

سَلَّمْنَا: إِمْكَانَ هَذِهِ التَّجْرِبَةِ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: تَدْعُونَ أَنْدِفَاعَ هَذِهِ المَفَاسِدِ بِوُجُودِ الرَّئِيسِ - كَيْفَ كَانَ - أَوْ بِوُجُودِ الرَّئِيسِ القَاهِرِ؟:

الأوَّلُ: مَمْنُوعٌ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الدَّلَالَةِ، وَاسْتِقْرَاءِ العُرْفِ لَا يَشْهَدُ لَهُمُ البَتَّةَ؛ لِأَنَّ الخَلْقَ إِتْمًا يَنْزَجِرُونَ مِنَ السُّلْطَانِ القَاهِرِ.

فَأَمَّا السُّلْطَانُ الضَّعِيفُ - فَلَا؛ بَلِ الشَّخْصُ الَّذِى لَا يُرَى، وَلَا يُعْرَفُ، وَلَا يَظْهَرُ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا أَثَرٌ، وَلَا خَبَرٌ - فَإِنَّهُ لَا يَحْصُلُ بِسَبَبِهِ أَنْزِجَارٌ عَنِ القَبَائِحِ، وَلَا رَغْبَةٌ فِي الطَّاعَاتِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ مِثْلَ هَذَا الإِمَامِ يَكُونُ لُطْفًا؟!:

وَإِذَا أَرَدْتُمْ الثَّانِيَ فَهُوَ مُسَلَّمٌ؛ لَكِنِّكُمْ لَا تَوْجِبُونَهُ.

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ الَّذِي عُرِفَ بِالِاسْتِقْرَاءِ كَوْنُهُ لُطْفًا : أَنْتُمْ لَا تَوْجِبُونَهُ، وَالَّذِي تَوْجِبُونَهُ : لَا يُعْرَفُ بِالِاسْتِقْرَاءِ كَوْنُهُ لُطْفًا.

فَإِن قُلْتُمْ: «نَحْنُ - الْآنَ - فِي إِثْبَاتِ وَجُوبِ أَصْلِ الْإِمَامِ، فَأَمَّا الْبَحْثُ عَنْ كَيْفِيَّتِهِ - فَذَلِكَ يَتَعَلَّقُ بِالْفَضْلِ؛ وَنَحْنُ الْآنَ لَا نَتَكَلَّمُ فِيهِ.

ثُمَّ السَّبَبُ فِي تَسْتَرِهِ ظَاهِرٌ، وَهُوَ أَنَّ الْإِمَامَ: لَوْ أُزِيلَ عَنْهُ الْخَوْفُ - لَطَهَرَ، وَزَجَرَ النَّاسَ عَنِ الْقَبَائِحِ، وَرَغَّبَهُمْ فِي الطَّاعَاتِ؛ فَحَيْثُ أَخَافُوهُ - كَانَ الذَّنْبُ مِنْ قِبَلِهِمْ»:

قُلْتُمْ: إِنَّكُمْ ادَّعَيْتُمْ وَجُوبَ نَصَبِ الْإِمَامِ - كَيْفَ كَانَ - سَوَاءً كَانَ ظَاهِرًا، أَوْ مَخْفِيًا، وَدَلَلْتُمْ عَلَى وَجُوبِهِ: بِكَوْنِهِ لُطْفًا، وَدَلَلْتُمْ عَلَى كَوْنِهِ لُطْفًا: بِتَفَاوُتِ حَالِ الْخَلْقِ مَعَهُ فِي الطَّاعَاتِ وَالْمَعَاصِي، فَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ عِنْدَ وَجُودِ الْإِمَامِ كَيْفَ كَانَ الْإِمَامُ، حَتَّى يُمَكِّنَ الْإِسْتِدْلَالَ بِهِ عَلَى وَجُودِ الْإِمَامِ؛ كَيْفَ كَانَ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذَلِكَ.

فَإِن تَمَسَّكْتُمْ بِاسْتِقْرَاءِ أَحْوَالِ الْعَالَمِ:

قُلْنَا: ذَلِكَ التَّفَاوُتُ إِنَّمَا يَحْصُلُ مِنَ الْإِمَامِ الْقَاهِرِ، وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ إِلَى بَيَانِ حُصُولِ التَّفَاوُتِ مِنْ وَجُودِ الْإِمَامِ - كَيْفَ كَانَ - فَمَا لَمْ تَشْتَغَلُوا بِإِثْبَاتِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ ؟ لَا يَتِمُّ دَلِيلُكُمْ؛ فَأَيُّ نَفْعٍ لَكُمْ - هَهُنَا - فِي أَنْ تَذْكُرُوا السَّبَبَ فِي غَيْبَتِهِ وَخَوْفِهِ !؟

سَلَّمْنَا: أَنَّ نَصَبَ الْإِمَامِ يَقْتَضِي تَفَاوُتَ حَالِ الْخَلْقِ، مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ؛ لَكِنَّهُ مَتَى يَجِبُ نَصَبُهُ !؟ إِذَا خَلَا عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْقُبْحِ، أَوْ إِذَا لَمْ يَخْلُ ؟:

الْأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّ دَلِيلُكُمْ لَا يَتِمُّ إِلَّا إِذَا أَقَمْتُمْ الدَّلَالََةَ عَلَى خُلُوهِ عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْمَفْسَدَةِ؛ وَأَنْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ.

وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ؛ لِأَنَّ: بِتَقْدِيرِ اشْتِمَالِهِ عَلَى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْقُبْحِ - لَا يَجُوزُ نَصَبُهُ؛ لِأَنَّهُ يَكْفِي فِي كَوْنِ الشَّيْءِ قَبِيحًا :، اشْتِمَالُهُ عَلَى جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْقُبْحِ، وَلَا يَكْفِي فِي حُسْنِهِ : اشْتِمَالُهُ عَلَى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْحُسْنِ؛ مَا لَمْ يُعْرَفِ انْفِكَاكُهُ عَنْ كُلِّ جِهَاتِ الْقُبْحِ.

فَإِن قُلْتُمْ: «مَا ذَكَرْتَهُ مَدْفُوعٌ؛ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَوْ جَازَ الْقَدْحُ فِي كَوْنِ الْإِمَامِ لُطْفًا بِمَا ذَكَرْتُهُ - جَازَ الْقَدْحُ فِي كَوْنِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى لُطْفًا بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الَّذِي يُمَكِّنُنَا فِي بَيَانِ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى لُطْفٌ - هُوَ: أَنَّهَا بَاعِثَةٌ عَلَى أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ، وَالِاخْتِرَازِ عَنِ الْقَبَائِحِ الْعَقْلِيَّةِ.

فَأَمَّا بَيَانُ خُلُوقِهَا عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْقُبْحِ - فَمِمَّا لَمْ يُوجِبْهُ أَحَدٌ؛ فَلَوْ قَدَحَ هَذَا فِي كَوْنِ الْإِمَامَةِ لُطْفًا - لَقَدَحَ فِي كَوْنِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى لُطْفًا.

وَتَانِيهَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتُهُ يُفْضِي إِلَى تَعَدُّرِ الْقَطْعِ بِوُجُوبِ شَيْءٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِكَوْنِهِ لُطْفًا لِأَنَّهُ لَا شَيْءَ يُدْعَى كَوْنُهُ لُطْفًا إِلَّا وَالِاحْتِمَالُ الْمَذْكُورُ قَائِمٌ فِيهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى اشْتِمَالِ الْإِمَامَةِ عَلَى جِهَةِ قُبْحٍ؛ وَمَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ - وَجِبَ نَفِيهِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ جِهَاتِ الْقُبْحِ مَحْضُورَةٌ، وَهِيَ: كَوْنُ الْفِعْلِ كَذِبًا، وَظُلْمًا، وَجَهْلًا، وَغَيْرَهَا مِنْ الْجِهَاتِ، وَهِيَ - بِأَسْرِهَا - زَائِلَةٌ عَنِ الْإِمَامَةِ؛ فَوَجِبَ الْقَطْعُ بِنَفْيِ اشْتِمَالِهَا عَلَى جِهَةِ مِنْ جِهَاتِ الْقُبْحِ:

قُلْنَا: أَمَّا الْأَوَّلُ - فَعَبْرٌ لِأَنَّهُ لَازِمٌ؛ لِأَنَّ هَذَا الْإِحْتِمَالَ الَّذِي ذَكَرْتَاهُ فِي الْإِمَامَةِ: إِنْ كَانَ بَعِيْنَهُ قَائِمًا فِي الْمَعْرِفَةِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ - وَجِبَ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَعَدُّرِ الْجَوَابِ عَنْهُ فِي الصُّورَتَيْنِ - الْحُكْمُ بِسُقُوطِهِ مِنْ غَيْرِ جَوَابٍ.

وَإِنْ حَصَلَ الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ بَطَلَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ. ثُمَّ إِنَّ الْفَرْقَ: أَنَّ مَعْرِفَةَ - اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - مِنَ الْأَلْطَافِ الَّتِي يَجِبُ عَلَيْنَا فِعْلُهَا، فَإِذَا عَلِمْنَا اشْتِمَالَ الْمَعْرِفَةِ عَلَى جِهَةِ مَصْلَحَةٍ، وَلَمْ نَعْلَمْ اشْتِمَالَهَا عَلَى جِهَةِ مَفْسَدَةٍ - : غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا كَوْنَهَا لُطْفًا، وَالظَّنُّ فِي حَقِّقْنَا قَائِمٌ مَقَامَ الْعِلْمِ، فِي اقْتِضَاءِ الْعَمَلِ؛ فَإِنَّهُ - كَمَا يَقْبَحُ الْجُلُوسُ تَحْتَ الْحِدَارِ الْمَائِلِ الَّذِي يُعْلَمُ سُقُوطُهُ - : كَذَلِكَ يَقْبَحُ إِذَا ظَنَّ ذَلِكَ؛ فَلَا جَرَمَ: وَجِبَ عَلَيْنَا فِعْلُ الْمَعْرِفَةِ.

أَمَّا الْإِمَامَةُ فَهِيَ مِنَ الْأَلْطَافِ الَّتِي تُوجِبُونَهَا عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَلَا يَكْفِي فِي الْإِجَابِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ظَنُّ كَوْنِهَا لُطْفًا؛ لِأَنَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ؛ فَمَا لَمْ يَثْبُتْ خُلُوقُ الْفِعْلِ عَنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْقُبْحِ - لَا يُمَكِّنُ إِجَابَتَهُ عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نَقُولُ فِي فِعْلِ مُعَيَّنٍ: إِنَّهُ لُطْفٌ؛ فَيَكُونُ وَاجِبًا عَلَى اللَّهِ - عَزَّ

وَجَلَّ - لِأَنَّ الاحْتِمَالَ الْمَذْكُورَ قَائِمٌ فِيهِ؛ بَلْ نَقُولُ: الَّذِي يَكُونُ لُطْفًا فِي نَفْسِهِ - فَإِنَّهُ يَجِبُ فِعْلُهُ عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِيهِ الاحْتِمَالُ الْمَذْكُورُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنْ نَقُولَ: مَا الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِكَ: «مَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ» وَجَبَ نَفْيُهُ؟!:

إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّ مَا لَا يَعْلَمُ عَلَيْهِ دَلِيلٌ ء وَجَبَ نَفْيُهُ - : فِهَذَا بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا وَجَبَ عَلَى الْعَوَامِّ نَفْيُ أَكْثَرِ الْأَشْيَاءِ؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِمْ بِأَدِلَّتِهَا.

وَإِنْ عَنَيْتَ: أَنَّ مَا لَا يُوْجَدُ دَلِيلٌ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ء وَجَبَ نَفْيُهُ - : فِهَذَا - أَيْضًا - مَمْنُوعٌ.

وَبِتَقْدِيرِ التَّسْلِيمِ؛ لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ: أَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ فَلَعَلَّهُ وُجِدَ، وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَهُ !!

فَبِإِنْ قُلْتَ: «سَبَرْتُ، وَبَحَثْتُ؛ فَمَا وَجَدْتُ»: قُلْتُ: أَقِمِ الدَّلَالََةَ عَلَى أَنَّ عَدَمَ الْوُجُودِ ء يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ صَوْمَ أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ شَوَّالٍ ء لَمْ يَشْتَمِلْ عَلَى كَوْنِهِ ظُلْمًا، وَجَهْلًا، وَكَذِبًا، مَعَ أَنَّهُ قَبِيحٌ؛ فَجُوزَ - هَهُنَا - مِثْلُهُ.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَالْتَقْسِيمُ الَّذِي يَكُونُ حُجَّةً هُوَ الْمُنْحَصِرُ؛ أَمَا غَيْرُهُ : فَلَا.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لِأَبَدٍ فِي الْقَدَحِ فِي كَوْنِهِ لُطْفًا: مِنْ تَعْبِينِ جِهَةِ الْمَفْسَدَةِ؛ لَكِنْ - هَهُنَا - جِهَتَانِ:

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ نَصَبَ الْإِمَامِ يَقْتَضِي كَوْنَ الْمُكَلَّفِ تَارِكًا لِلْقَبِيحِ، لَا لِكَوْنِهِ قَبِيحًا؛ بَلْ لِلْخَوْفِ مِنَ الْإِمَامِ.

وَأَمَّا عِنْدَ عَدَمِ الْإِمَامِ ء فَالْمُكَلَّفُ: إِنَّمَا يَتْرُكُهُ؛ لِقُبْحِهِ، لَا لِلْخَوْفِ مِنَ الْإِمَامِ.

فَبِإِنْ قُلْتَ: «هَذَا بَاطِلٌ بِتَرْتِيبِ الْعِقَابِ عَلَى فِعْلِ الْقَبِيحِ؛ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونَ الْمُكَلَّفُ تَارِكًا لِلْقَبِيحِ، لَا لِقُبْحِهِ؛ بَلْ لِلْخَوْفِ مِنَ الْعِقَابِ»:

قُلْتُ: أَنَا سَائِلٌ؛ فَيَكْفِينِي أَنْ أَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْجِهَةُ مَفْسَدَةً مَانِعَةً؟! وَعَلَيْكَ الدَّلَالََةُ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا: «تَرْتِيبُ الْعِقَابِ عَلَيْهِ لَا يَقْتَضِي هَذِهِ الْجِهَةَ مِنَ الْمَفْسَدَةِ»: أَنَّ

يَكُونُ نَصْبُ الْإِمَامِ غَيْرِ مُقْتَضٍ لَهَا؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ حَالُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخِلَافِ حَالِ الْآخَرِ.

وَالَّذِي يُحَقِّقُ ذَلِكَ: أَنَّ تَرْتِيبَ الْعِقَابِ عَلَى فِعْلِ الْقَبِيحِ ، لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِالشَّرْعِ؛ فَقبَلُ وَرُودِ الشَّرْعِ: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ فِيهِ مَفْسَدَةٌ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ فَلَمَّا وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ - عَلِمْنَا: أَنَّهُ لَا مَفْسَدَةَ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ لَا يَأْتِي بِالمَفْسَدَةِ؛ فَنظِيرُهُ فِي مَسْأَلَتِنَا: أَنْ تَقُولُوا: يَجُوزُ - قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ - أَنْ يَكُونَ نَصْبُ الْإِمَامِ مَفْسَدَةٌ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، فَلَمَّا وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ ، عَلِمْنَا: أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَفْسَدَةٌ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ؛ لَكِنْ - عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - : يَصِيرُ وَجُوبُ الْإِمَامَةِ شَرْعِيًّا.

وَتَأْتِيهِمَا: أَنْ يُقَالَ: فِعْلُ الطَّاعَةِ وَتَرْكُ المَعْصِيَةِ - عِنْدَ عَدَمِ الْإِمَامِ - أَشَقُّ مِنْهُمَا عِنْدَ وَجُودِهِ؛ فَيَكُونُ نَصْبُ الْإِمَامِ سَبَبًا لِنَقْصَانِ الثَّوَابِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَبِتَّقْدِيرِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ: فَلَا نَسَلَّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ نَصْبُ الْإِمَامِ؛ فَضْلًا عَنْ وَجُوبِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْإِمَامَ لَطُفٌ؛ لَكِنْ فِي كُلِّ الْأَزْمِنَةِ، أَوْ فِي بَعْضِهَا؟! :! الْأَوَّلُ: مَمْنُوعٌ. وَالثَّانِي: مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ مِنَ الْجَائِزِ : أَنْ يَتَّفِقَ فِي بَعْضِ الْأَزْمِنَةِ - وَجُودُ قَوْمٍ يَسْتَنْكِفُونَ عَنْ طَاعَةِ الْغَيْرِ، وَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُمْ: أَنَّهُ مَتَى نَصَبَ لَهُمْ رَئِيسًا - قَصَدُوهُ بِالْقَتْلِ، وَإِثَارَةَ الْفِتَنِ الْعَظِيمَةِ، وَإِذَا لَمْ يَنْصِبْ لَهُمْ رَئِيسًا - فَإِنَّهُمْ لَا يَقْدُمُونَ عَلَى الْقَبَائِحِ، وَلَا يَتْرُكُونَ الْوَاجِبَاتِ؛ فَيَكُونُ نَصْبُ الرَّئِيسِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مَفْسَدَةً.

ثُمَّ هَذَا - وَإِنْ كَانَ نَادِرًا - إِلَّا أَنَّهُ لَا زَمَانَ إِلَّا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ ذَلِكَ الزَّمَانُ النَّادِرَ. وَحِينَئِذٍ: لَا يُمَكِّنُ الْحَزْمُ بِوَجُوبِ نَصْبِ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا مَدْفُوعٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْإِسْتِنكَافَ إِنَّمَا يَكُونُ عَنِ الرَّئِيسِ الْمُعَيَّنِ، وَلَيْسَ الْكَلَامُ - الْآنَ - فِيهِ؛ بَلْ فِي مُطْلَقِ الرَّئِيسِ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ مَفْسَدَةٌ نَادِرَةٌ، وَالْمَفَاسِدُ الْحَاصِلَةُ - عِنْدَ عَدَمِ الْإِمَامِ - غَالِبَةٌ، وَإِذَا تَعَارَضَ الْغَالِبُ وَالنَّادِرُ ، كَانَ الْغَالِبُ أَوْلَى بِالِدَّفْعِ:

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ - كَمَا يَتَّفِقُ الْإِسْتِنكَافُ عَنْ طَاعَةِ رَئِيسٍ مُعَيَّنٍ - فَقَدْ يَتَّفِقُ الْإِسْتِنكَافُ عَنْ طَاعَةِ مُطْلَقِ الرَّئِيسِ.

وأيضاً فإذا سلمتم أن الاستينكاف قد يقع عن طاعة الرئيس المعين، فيكون نصب ذلك المعين مفسدة، ثم إذا لم يمكن تحصيل المطلق؛ إلا في ذلك المعين - كما هو قولكم في الإمامة في أشخاص معينين - : كان ذلك المطلق - أيضاً - مفسدة.

وعن الثاني: هب أن الزمان - الذي يقع فيه ذلك الإجمال - نادر؛ إلا أن كل زمان: لما احتمل أن يكون هو ذلك النادر - لم يمكن القطع بوجوب نصبه في شيء من الأزمنة.

سلمنا: أن الإمامة لطف في كل الأزمنة؛ لكنها لطف يقوم غيرها مقامها، أو لا يقوم؟! :

الأول: مسلم؛ ولكن لما قام غيرها مقامها، لم يمكن الجزم بوجوبها على التعيين. والثاني: ممنوع؛ فلا بد من الدلالة عليه.

ثم إنا نبين إمكان البدل - على الإجمال - تبرعاً؛ فنقول: إنكم توجبون عصمة الإمام، وليست عصمة الإمام بإمام آخر معصوم؛ وإلا - وقع التسلسل.

فإذن: له شيء سوى الإمام وقع لطفاً في الاحتراز عن القبائح، وأداء الواجبات.

وإذا ثبت ذلك - في الجملة - فلم لا يجوز أن يحصل للأمة لطف قائم مقام الإمام؟! وحينئذ: لا يكون نصب الإمام واجباً عينياً.

سلمنا كون الإمام لطفاً علمياً، التعيين؛ لكن: في المصالح الدنيوية، أو الدنيوية؟: الأول مسلم. والثاني: ممنوع.

بيانه: أن ما ذكرتموه - من منفعة وجود الإمام - ليس إلا في حصول نظام العالم، واندفاع الهرج والمرج؛ وذلك كله مصلحة دنيوية، وتحصيل الأصلاح - في الدنيا - غير واجب على الله تعالى، فما يكون لطفاً فيه أولى ألا يجب - أو في إقامة الصلوات، وأخذ الركوات؛ وذلك كله مصالح شرعية؛ فما يكون لطفاً فيه لا يجب وجوده عقلاً. وإن ادعيتم كونه لطفاً في شيء آخر وراء ذلك - فهو ممنوع.

فإن قلت: «الإمام لطف في المصالح الدنيوية العقلية؛ لأنه: إذا زجرهم عن القبائح، وأمرهم بالواجبات العقلية مرة بعد أخرى - تمرنت نفوسهم عليها؛ وإذا تمرنت نفوسهم عليها تركوا القبائح؛ لقبحها، وأتوا بالواجبات؛ لوجه وجوبها؛ وذلك مصلحة دينية»:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ تَفَاوُتَ حَالِ الْخَلْقِ بِسَبَبِ وُجُودِ الْإِمَامِ فِي هَذَا الْمَعْنَى؛ فَإِنَّ بَوُجُودَ الْإِمَامِ رُبَّمَا وَقَعَتْ أَحْوَالُ الْقُلُوبِ؛ عَلَى مَا ذَكَرْتُمُوهُ، وَرُبَّمَا صَارَتْ بِالضَّدِّ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا أَبْعَضُوهُ بِقُلُوبِهِمْ، وَعَانَدْتُهُ نَفُوسُهُمْ - أَزْدَادَتِ الْمَفْسَدَةَ، وَرُبَّمَا أَقْدَمُوا عَلَى الْأَفْعَالِ وَالتَّرُوكِ؛ لِمَحْضِ الْخَوْفِ مِنْهُ.

وَبِالْجُمْلَةِ فَالتَّفَاوُتُ الْحَاصِلُ فِي أَحْوَالِ الْخَلْقِ: إِنَّمَا يَظْهَرُ فِيمَا عَدَدْنَاهُ مِنْ الْمَصَالِحِ الدُّنْيَوِيَّةِ، أَوْ فِيمَا عَدَدْنَاهُ مِنَ الْمَصَالِحِ الشَّرْعِيَّةِ.

فَأَمَّا فِيمَا تَعَدُّونَهُ مِنَ الْمَصَالِحِ الدِّيْنِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ: فَهَذَا التَّفَاوُتُ - مَمْنُوعٌ فِيهِ؛ فَإِنَّ الْأَحْتِمَالَاتِ مُتَعَارِضَةً فِيهَا.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لُطْفٌ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: «إِنَّ كُلَّ لُطْفٍ وَاجِبٌ»!؟

قَوْلُهُ - فِي الْوَجْهِ - الْأَوَّلِ: «فِعْلُ اللَّطْفِ حَارٌّ مَجْرَى التَّمْكِينِ»: قُلْنَا: هَذَا قِيَاسٌ؛ وَقَدْ بَيَّنَّا: أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ. ثُمَّ نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ اللَّطْفِ حَارٌّ مَجْرَى التَّمْكِينِ.

قَوْلُهُ: «مَنْ قَدَّمَ الطَّعَامَ إِلَى إِنْسَانٍ، وَأَرَادَ مِنْهُ تَنَاوُلَهُ...» إِلَى آخِرِهِ: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ تَرْكَ التَّوَاضُعِ - فِي تِلْكَ الْحَالَةِ يَقْدَحُ فِي تِلْكَ الْإِرَادَةِ؛ عَلَى الْإِطْلَاقِ. بَيَانُهُ: أَنَّ الْإِرَادَاتِ مُخْتَلِفَةً؛ فَقَدْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ طَعَامَهُ، إِرَادَةً فِي الْغَايَةِ؛ حَتَّى يُقَرَّرَ مَعَ نَفْسِهِ: أَنَّهُ يَفْعَلُ كُلَّ مَا يَعْلَمُ: أَنَّ ذَلِكَ الضَّيْفَ لَا يَتَنَاوَلُ طَعَامَهُ إِلَّا عِنْدَ فِعْلِهِ.

وَقَدْ تَكُونُ الْإِرَادَةُ لَا إِلَى ذَلِكَ الْحَدِّ؛ كَمَنْ يَقُولُ: «أُرِيدُ أَنْ تَأْكُلَ طَعَامِي؛ لَكِنْ لَا إِلَى حَيْثُ إِنَّكَ لَوْ لَمْ تَأْكُلْ طَعَامِي، إِلَّا عِنْدَ تَقْبِيلِي رِجْلَكَ فَعَلْتُهُ؛ بَلْ إِرَادَةٌ دُونَ ذَلِكَ».

إِذَا ثَبَتَ هَذَا.. فَنَقُولُ: الْإِرَادَةُ: إِنْ كَانَتْ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ - كَانَ تَرْكَ التَّوَاضُعِ قَادِحًا فِي تَحَقُّقِهَا؛ لَكِنْ لَوْ كَانَتْ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي - لَمْ يَلْزَمْ مِنْ عَدَمِ التَّوَاضُعِ عَدَمُهَا.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَرَادَ مِنَ الْمُكَلَّفِينَ فِعْلَ الطَّاعَاتِ، وَالْإِجْتِنَابَ عَنِ الْقَبَائِحِ، إِرَادَةً عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ؛ حَتَّى يَلْزَمَهُ فِعْلُ اللَّطْفِ؟!:

بَيَانُهُ: أَنَّ التَّكْلِيفَ تَفْضُلٌ وَإِحْسَانٌ، وَالتَّنْفِضُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْتِيَ بِجَمِيعِ مَرَاتِبِ التَّنْفِضِ.

قوله - فى الوجه الثانى - : «إِنَّ تَرَكَ اللَّطْفِ كَفِعَلِ الْمَفْسَدَةِ»:

قلنا: إِنَّهُ قِيَاسٌ؛ فَلَا يُفِيدُ الْيَقِينَ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّ مَا بِهِ وَقَعَ التَّغَايُرُ - يَكُونُ شَرْطًا، أَوْ مَا نَعَا.

ثُمَّ نَقُولُ: الْفَرْقُ أَنَّ فِعْلَ الْمَفْسَدَةِ إِضْرَارٌ، وَتَرَكَ اللَّطْفِ تَرَكَ لِلإِنْفَاعِ؛ وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ قُبْحِ الإِضْرَارِ - قُبْحُ تَرَكَ الإِنْفَاعِ؛ فَإِنَّهُ يَقْبَحُ مِنَّا الإِضْرَارُ بِالْغَيْرِ، وَلَا يَقْبَحُ تَرَكَ الإِنْفَاعِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُ اللَّطْفِ؛ لَكِنْ يَجِبُ فِعْلُ اللَّطْفِ الْمُحْصَلِ، أَوْ فِعْلُ اللَّطْفِ الْمُقَرَّبِ؟: الأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ. وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ. فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ الإِمَامَ لَطْفٌ مُحْصَلٌ؟:

بَيَانُهُ: أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْقَطْعَ بِأَنَّهُ - عِنْدَ وُجُودِ الإِمَامِ - يُقَدِّمُ الإِنْسَانَ عَلَى الطَّاعَةِ، وَيَحْتَرِزُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ لِأَمَحَالَةٍ؛ بَلِ الَّذِي يُمَكِّنُ ادِّعَاؤُهُ: أَنَّ الإِنْسَانَ عِنْدَ وُجُودِ الإِمَامِ يَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى الطَّاعَةِ، وَأَبْعَدَ عَنِ الْمَعْصِيَةِ؛ فَيَكُونُ الإِمَامُ لَطْفًا مُقَرَّبًا.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ قُلْتَ بِوُجُوبِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى!؟

وَخَرَجَ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ «مَسْأَلَةُ الضَّيْفِ» فَإِنَّ الضَّيْفَ: إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّوَاضُّعُ لِلضَّيْفِ - إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ تَوَاضَعَ لَهُ - لِأَجَابِهِ إِلَى الْمَقْصُودِ، أَوْ ظَنَّ ذَلِكَ؟:

فَأَمَّا إِذَا عَلِمَ - قَطْعًا - : أَنَّهُ لَا يُجِيبُ بِهِ إِلَيْهِ - فَلَا نُسَلِّمُ: أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ فِعْلُ ذَلِكَ التَّوَاضُّعِ؛ فَضْلًا عَنِ الْوُجُوبِ.

وَعَلَى هَذَا: لَا يَبْعُدُ أَنْ يُوَجَدَ زَمَانٌ عَلِمَ اللَّهُ [أَنَّ نَصَبَ الإِمَامِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ] لَا يَكُونُ لَهُمْ لَطْفًا مُحْصَلًا؛ فَلِمَ قُلْتَ: يَجِبُ عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - نَصَبُ الإِمَامِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ!؟

سَلَّمْنَا: أَنَّ اللَّطْفَ وَاجِبٌ مُطْلَقًا؛ لَكِنْ مَتَى!؟ إِذَا أَمَكَّنَ فِعْلُهُ، أَوْ إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ؟:

الأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ. وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ.

بَيَانُهُ: إِذَا عَلِمَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - أَنَّ كُلَّ مَنْ خَلَقَهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ - فَإِنَّهُ يَكُونُ كَافِرًا؛ أَوْ فَاسِقًا؛ فَحِينَئِذٍ: لَا يَكُونُ خَلْقُ الْمَعْصُومِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ - مَقْدُورًا لَهُ.



وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ لَا يَحْسُنُ التَّكْلِيفُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ»، وَإِذَا حَسُنَ هَذَا التَّكْلِيفُ - جَوَزْنَا فِي كُلِّ زَمَانٍ أَنْ يَكُونَ هُوَ ذَلِكَ الزَّمَانُ؛ فَلَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِوُجُوبِ الإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الأَرْمَنِ.

وَحُرْجَ عَلَيْهِ «مَسْأَلَةُ الضَّيْفِ»؛ فَإِنَّ - هُنَاكَ إِنَّمَا - يَجِبُ عَلَيْهِ التَّوَاضُّعُ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ التَّوَاضُّعُ مَقْدُورًا لَهُ، فَأَمَّا [إِذَا] لَمْ يَكُنْ مَقْدُورًا لَهُ - لَمْ يَتَوَقَّفِ التَّمَسُّسُ الْمُضَيِّفِ تَنَاوُلِ الطَّعَامِ عَلَى فِعْلِ التَّوَاضُّعِ؛ بَلْ حَسُنَ ذَلِكَ الإِلْتِمَاسُ بِدُونِ التَّوَاضُّعِ.

سَلَمْنَا: كُلَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ وَلَكِنَّهُ بِنَاءٍ عَلَى التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ العَقْلِيِّينِ؛ وَإِنَّهُ بَاطِلٌ؛ عَلَى مَا ثَبَتَ فِي «الْكُتُبِ الكَلَامِيَّةِ».

فَهَذَا هُوَ الإِعْتِرَاضُ عَلَى مُقَدِّمَاتِ دَلِيلِهِمْ عَلَى التَّرْتِيبِ.

ثُمَّ نَقُولُ: دَلِيلُكُمْ مَنقُوضٌ بِصُورٍ: إِحْدَاهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْقُضَاةُ وَالأَمْرَاءُ وَالجُيُوشُ - مَعْصُومِينَ - لَكَانَ حَالُ الخَلْقِ فِي الإِجْتِنَابِ عَنِ القَبَائِحِ - أَقْرَبَ مِمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ.

وَنَائِيَتُهَا: أَنَّهُ لَوْ وُجِدَ فِي كُلِّ بَلَدٍ إِمَامٌ مَعْصُومٌ.

وَنَائِيَتُهَا: لَوْ كَانَ الإِمَامُ عَالِمًا بِالغُيُوبِ، وَقَادِرًا عَلَى التَّصَرُّفِ: فِي الشَّرْقِ وَالعَرَبِ، وَالسَّمَاءِ وَالأَرْضِ.

وَرَابِعَتُهَا: لَوْ كَانَ بَحِيثٌ لَوْ شَاءَ لِأَخْتَفَى عَنِ الأَعْيُنِ، وَأَطَارَ مَعَ المَلَائِكَةِ؛ فَإِنَّ خَوْفَ المُكَلَّفِينَ - هَهُنَا - يَشْتَدُّ مِنْهُ؛ لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَقُولُ: «لَعَلَّهُ مَعِيَ، وَإِنْ كُنْتُ لَا أَرَاهُ»؛ فَكَانَ انزِجَارُهُ عَنِ القَبِيحِ أَشَدَّ.

وَلَا خَلَاصَ عَنِ هَذِهِ الإِلْتِمَامَاتِ إِلاَّ بِأَحَدِ أَمْرَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الأَشْيَاءَ - وَإِنْ حَصَلَتْ فِيهَا هَذِهِ المَنَافِعُ - لَكِنَّ: عَلِمَ اللهُ - تَعَالَى - فِيهَا وَجْهَ مَفْسَدَةٍ، لَا نَعْلَمُهَا نَحْنُ؛ وَلِذَلِكَ لَمْ يَجِبْ عَلَى اللهِ - تَعَالَى - فِعْلُهَا.

الثَّانِي: أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا - وَإِنْ كَانَتْ خَالِيَةً عَنِ جَمِيعِ جِهَاتِ المَفْسَدَةِ - لَكِنَّ لَا يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى فِعْلُهَا، ثُمَّ إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ - مِنْ هَذَيْنِ الإِحْتِمَالَيْنِ - قَائِمٌ فِيمَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ فَيَبْطُلُ بِهِ أَصْلُ دَلِيلِهِمْ.

سَلَمْنَا: أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنَ الْإِمَامِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ مَعْصُومٌ؟

قَوْلُهُ: «وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَعْصُومًا ، لَأَفْتَقَرَ إِلَى لُطْفِ آخَرَ».

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لَكِنْ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ اللَّطْفُ هُوَ الْأُمَّةُ؟!!

فَإِنَّا قَبْلَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ - نَحْوُ كَوْنِهِ حُجَّةً، وَذَلِكَ التَّجْوِيزُ يَكْفِينَا فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ؛ لِأَنَّهُمْ هُمُ الْمُسْتَدِلُّونَ؛ فَيَكْفِينَا أَنْ نَقُولَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ لُطْفًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ الْأُمَّةِ، وَيَكُونَ مَجْمُوعُ الْأُمَّةِ لُطْفًا لِلْإِمَامِ؟!؛ فَعَلَيْهِمْ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَجْمُوعُ الْأُمَّةِ مَعْصُومًا.

وَمَعْلُومٌ: أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي ذَلِكَ قَدْحُهُمْ فِي أَدْلَتِنَا عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ.

سَلَمْنَا: كَوْنُهُ مَعْصُومًا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ الْإِجْمَاعَ يَشْتَمِلُ عَلَى قَوْلِهِ؟!؛ وَتَقْرِيرُهُ مَا بَيَّنَّاهُ فِي أَوَّلِ الْبَابِ: أَنَّ الْعِلْمَ بِاتِّفَاقِ كُلِّ النَّاسِ - بِحَيْثُ يُقَطَّعُ بِأَنَّهُ لَمْ يَشُدَّ وَاحِدٌ مِنْهُمْ فِي الشَّرْقِ وَالْعَرَبِ - مُتَعَدِّرٌ لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ.

سَلَمْنَا: وَجُودَ قَوْلِهِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ صَوَابٌ؛ لِأَنَّ - عِنْدَهُمْ - يَجُوزُ أَنْ يُفْتَى الْإِمَامُ بِالْكَفْرِ، وَالْبِدْعَةَ، عَلَى سَبِيلِ التَّقِيَّةِ وَالْخَوْفِ، وَيَحْلِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَالْأَيْمَانَ الَّتِي لَا مَخْرَجَ مِنْهَا: أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، فَاعْلَمْ: لَمَّا رَأَى أَهْلَ الْعَالَمِ مُتَّفِقِينَ عَلَى ذَلِكَ الْقَوْلِ - عَافَ مِنْ مُخَالَفَتِهِمْ؛ فَأَظْهَرَ الْمُوَافَقَةَ عَلَى ذَلِكَ الْبَاطِلِ.

كَيْفَ؟ وَعِنْدَهُمْ: قَدْ أَظْهَرَ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مَعَ جَمِيعِ رَهْطِ الْهَاشِمِيِّينَ، وَالْأُمَوِيِّينَ، وَالْأَنْصَارِ «التَّقِيَّةَ»؛ خَوْفًا مِنْ أَبِي بَكْرٍ، وَمِنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - مَعَ قِلَّةِ أَنْصَارِهِمَا، وَأَعْوَانِهِمَا، فَإِذَا جَارَ الْخَوْفُ، وَالتَّقِيَّةُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ فَكَيْفَ لَا يَخَافُ الرَّجُلُ الْوَاحِدُ جَمِيعَ أَهْلِ الْعَالَمِ عِنْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى الْبَاطِلِ؟!!

سَلَمْنَا: أَنَّهُ أَفْتَى بِهِ عَنِ اعْتِقَادٍ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ خَطَأً مِنْ بَابِ الصَّغَائِرِ؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ: يَحْتَاجُونَ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ لَا تَجُوزُ الصَّغِيرَةُ عَلَى الْأُيُتْمَةِ، فَإِنْ عَوَّلُوا فِيهِ عَلَى «حَدِيثِ التَّنْفِيرِ» فَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْعَجْزَ الشَّدِيدَ، وَالْفَتْوَى بِالْكَفْرِ، وَالْفِسْقَ، وَإِبَاحَةَ الدِّمَاءِ، وَالْفُرُوجَ، مَعَ الْأَيْمَانِ الْعَلِيظَةِ - أَدْخَلَ فِي بَابِ التَّنْفِيرِ مِنْ

وُقُوعِ الصَّغِيرَةِ؛ فَإِذَا جازَ أَلَا يَكُونُ مُنَزَّهًا عَنْهُ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَلَّا يَكُونُ مُنَزَّهًا عَنِ الصَّغِيرَةِ؟!

فَهَذَا مَا عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ مِنَ الإِعْتِرَاضَاتِ؛ وَمَنْ أَحاطَ بِهَا تَمَكَّنَ مِنَ القَدْحِ فِي جَمِيعِ مَذاهِبِ الشَّيْعَةِ أُصُولًا وَفُرُوعًا؛ لِأَنَّ أُصُولَهُمْ فِي «الإِمَامَةِ» مَبْنِيَّةٌ عَلَى هَذِهِ القَاعِدَةِ، وَمَذاهِبُهُمْ فِي «فُرُوعِ الشَّرِيعَةِ» مَبْنِيَّةٌ عَلَى التَّمَسُّكِ بِهَذَا الإِجْمَاعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ (١).

\* \* \*

(١) لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى لهذه المسألة شرحاً. وأذكر شرح الإمام القرافي لتعم الفائدة. قال القرافي: قوله: «لا فرق فى العقل بين عدم فعل اللطف وبين فعل المفسدة». قلنا: لا نسلم، بل العقلاء أجمعون يفرقون بين من لم يعطهم ماله وبين من سبهم؛ فإنهم لا يتأذون من الأول، ويتأذون من الثانى. قوله: «يكفى فى قبح الفعل اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح»: قلنا: لا نسلم، بل القبح لا يثبت إلا للمفسدة الخالصة، أو الراجحة. أما المفسدة المرجوحة فلا، وكذلك الجهاد ليس بقبيح مع اشتماله على مفسدة زهاب النفوس والأموال، وأذيته للأولياء، وشماتة الأعداء على تقدير الموت، وعدم النصر، ونظائره كثيرة، بل الصلاة كبيرة إلا على الخاشعين. والصوم فيه ترك اللذات، وغير ذلك من النظائر مما لا يُحصى كثرة. ينظر: النفائس (٦/٢٦٤٩-٢٦٥٠).

## القِسْمُ الثَّانِي

فِيمَا أُخْرِجَ مِنَ الإِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْهُ

### المَسْأَلَةُ الأُولَى

قال المصنف - رحمه الله - : كُلُّ مَسْأَلَةٍ - فَالْحُكْمُ فِيهَا: إمَّا أَنْ يَكُونَ بِالِإِجْمَاعِ الكُلِّيِّ، أَوْ بِالسَّلْبِ الكُلِّيِّ، أَوْ بِالِإِجْمَاعِ فِي البَعْضِ وَالسَّلْبِ فِي البَعْضِ؛ فَهَذِهِ اِحْتِمَالَاتٌ ثَلَاثَةٌ لَا مَزِيدَ عَلَيْهَا:

فَإِذَا اِخْتَلَفَ أَهْلُ العَصْرِ الأَوَّلِ عَلَى قَوْلَيْنِ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ - فَهَلْ لِمَنْ بَعْدَهُمْ أَنْ يَذْكُرُوا الثَّالِثَ؟

الأَكْثَرُونَ مَنَعُوهُ. وَأَهْلُ الظَّاهِرِ جَوَّزُوهُ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ إِحْدَاثَ القَوْلِ الثَّالِثِ: إمَّا أَنْ يَلْزَمَ مِنْهُ الخُرُوجُ عَمَّا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ، أَوْ لَا يَلْزَمُ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: لَمْ يَحْزُ إِحْدَاثُ القَوْلِ الثَّالِثِ.

مِثَالُهُ: الأُمَّةُ اِخْتَلَفَتْ فِي الجِدِّ مَعَ الأَخِ عَلَى قَوْلَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ المَالَ كُلَّهُ لِلجِدِّ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُقَاسِمُ الأَخَ.

فَالقَوْلُ الثَّالِثُ - وَهُوَ صَرَفُ المَالَ كُلَّهُ إِلَى الأَخِ: غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّ أَهْلَ العَصْرِ الأَوَّلِ القَائِلِينَ بِالقَوْلَيْنِ الأَوَّلَيْنِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لِلجِدِّ قِسْطًا مِنَ المَالِ؛ فَالقولُ بِصَرَفِ المَالِ كُلِّهِ إِلَى الأَخِ - يُبْطِلُ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَإِنَّ إِحْدَاثَ القَوْلِ الثَّالِثِ فِيهِ - جَائِزٌ؛ لِأَنَّ المَحْدُورَ مُخَالَفَةَ الإِجْمَاعِ، أَوْ القَوْلُ بِمَا يَلْزَمُ مِنْهُ مُخَالَفَتُهُ.

فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ إِحْدَاثُ القَوْلِ كَذَلِكَ - وَجَبَ جَوَّازُهُ.

وَاحتجَّ المَانِعُونَ بِأَمْرَيْنِ -:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الأُمَّةَ: لَمَّا اِخْتَلَفَتْ عَلَى قَوْلَيْنِ - فَقَدْ أَوْجَبَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الفَرِيقَيْنِ

الأخذ: إما بقوله، أو بقول صاحبه؛ وتجويز القول الثالث يُبطل ذلك.

فإن قلت: «إنهم إنما أوجبوا ذلك؛ بشرط ألا يظهر وجه ثالث، فإذا ظهر فقد زال شرط ذلك الإجماع»: قلت: لو جوزنا هذا الإحتمال، لجوزنا أن يقال: إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد؛ بشرط ألا يظهر وجه القول الثاني؛ فإذا ظهر فقد زال شرط ذلك الإجماع؛ فيجوز الخلاف.

وثانيهما: أن الذهاب إلى القول الثالث: إنما يجوز لو أمكن كونه حقا، ولا يمكن كونه حقا إلا عند كون الأولين باطلين؛ ضرورة أن الحق واحد؛ وحينئذ يلزم إجماع الأمة على الباطل.

والجواب عن الأول: أن إيجاب الأخذ بأحد ذينك القولين مشروط بالألا يظهر الثالث.

قوله: «لو جاز ذلك - لجاز مثله في القول الواحد»: قلنا: إنه جائز؛ لكنهم منعوا من اعتباره؛ فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية.

وعن الثاني: أن هذا الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب؛ فإنه لا يلزم من حقيقة أحد الأقسام فساد الباقي.

وأما على القول بأن المصيب واحد - فلا يلزم من التمكن من إظهار القول الثالث - كونه حقا؛ لأن المجتهد قد تمكن من العمل بالاجتهاد الخطأ، والله أعلم.

الشرح: قال المصنف رحمه الله تعالى عليه: «القسم الثاني»: فيما أخرج من الإجماع وهو منه: قال - رضى الله عليه: اعلم: أنه إذا اختلفت الأمة على قولين فى مسألة واحدة فى عصر، فهل لمن بعدهم إحداث<sup>(١)</sup> قول ثالث، إذا دلّ الدليل عليه، أم لا؟ (٢).

(١) فى «أ»: اختلاف.

(٢) تنظر المسألة فى: البرهان ٧٠٦/١ المعتمد ٥٠٥/٢، المستصفى ١٩٨/١، المنحول (٣٢٠)، التبصرة ٣٨٧، الآيات البنات ٢٩٦/٣، شرح العضد ٣٩٢/٢، حاشية البناني ١٩٧/٢، المسودة ٣٢٦، الإحكام للامدى ٢٤٢/١، التحصيل ٥٩/٢، شرح الكوكب المنير ٢٦٤/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٠٠/٢، كشف الأسرار ٢٣٤/٣، تيسير التحرير ٢٥٠/٣، فواتح الرحموت ٢٣٥/٢، التقرير والتحرير ٨٨/٣؛ إرشاد الفحول ٨٦.

اختلف فيه العلماء على ثلاثة<sup>(١)</sup> مذاهب: فالذى ذهب إليه الأكثرون: المنع، وذهب أهل الظاهر: إلى جوازه.

والمختار: التفصيل؛ وهو أنه أن القول الثالث إن رفع أمراً مجتمعاً عليه، فلا يجوز؛ وإلا جاز.

مثال صورة التفصيل: مسألة الجدة والإخوة<sup>(٢)</sup>؛ فإذا: حرمان<sup>(٣)</sup> الجدة قول ثالث.

(١) فى «أ»: ثلاث.

(٢) الجدة الصحيح هو الذى لم يدخل فى نسبه إلى الميت أنثى وهو أب الأب وإن علا، وهو حقيقة فى الجدة الأدنى مجاز فى غيره. وهذا المبحث خطير جداً، ومن ثم كان الصحابة يتحاشون الكلام فيه، فقد روى عن على - كرم الله وجهه - من سره أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجدة والإخوة. وعن سعيد بن المسيب أن عمر - رضى الله عنهما - سأل النبي ﷺ عن نصيب الجدة فقال ﷺ: «إني لأظنك تموت قبل أن تعلمه». قال سعيد: فمات عمر ولم يعلمه. وروى عن ابن مسعود قال: - «سلونا عن عضلكم، واطركونا من الجدة لا حياه الله ولا بيّاه. وقال عمر بن الخطاب: «أجرؤكم على قسم الجدة أجرؤكم على النار». وروى أنه لما طعنه أبو لؤلؤة، وأشرف على الموت قال للناس: احفظوا عنى ثلاثاً: لا أقول فى الكلاله شيئاً، ولا أقول فى الجدة شيئاً، ولا أستحلف عليكم أحداً. وهذا التحذير والوعيد وما قيل فى شأنه فى ذلك الوقت؛ إنما هو قبل تدوين المذاهب الأربعة، واستقرار الأمر عليها، وإلا فحكم الجدة مع الإخوة والأخوات صار حليماً واضحاً بعد تدوينها، واستقرار الأمر عليها عند كل مجتهد من الأئمة الأربعة ومقلديهم، ولا صعوبة حينئذ فى الافتاء. وأما ما صدر عن الصحابة؛ فكان لاشتباه الأمر فى الجدة؛ لعدم ورود نص صريح فيه. ولذلك اختلفوا هم ومن بعدهم فى سقوط الإخوة والأخوات بالجدة، فروى عن أبى بكر الصديق، وابن عباس، وعائشة، وأبى بن كعب؛ ومعاذ بن جبل، وأبى الدرداء - رضى الله عن الجميع. أن الجدة يسقط الأخوة والإخوات كالأب؛ وقال به من التابعين عطاء وطاوس والحسن، ومن الفقهاء: أبو حنيفة والمزنى وأبو ثور وإسحاق وابن شريح وداود - رضى الله عنهم - وخالفهم فى ذلك الجمهور، ومنهم الخلفاء الثلاثة: عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم. وابن مسعود وزيد بن ثابت وعمران بن الحصين رضى الله عنهم. فقالوا: إن الجدة يقاسم الإخوة والأخوات ولا يسقطهم وقال به من التابعين: شريح والشعبى ومسروق وعبيدة السلماني، ومن الفقهاء: الشافعى ومالك والأوزاعى والثورى وأبو يوسف ومحمد وأحمد بن حنبل. استدلت الجمهور على منذهبهم بوجوه: أولاً - قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ والجدة والإخوة يدخلون فى عموم الآيتين فلم يجوز أن يخص الجدة بالميراث دون الإخوة والأخوات.

ثانياً - أن الأخ عصبية يقاسم أخته، فلا يسقط بالجدة قياساً على الابن؛ فإنه يعصب أخته ولا يسقط بالجدة. أما من عدت فيه العلة؛ فيسقط بالجدة كبنى الإخوة؛ فإنهم لا يعصبون أختهم؛ ولذلك يسقطون بالجدة: فإن قيل: هذا التعليل فاسد؛ لأن الأخ وإن عصب أخته يسقط بالأب، =

= مع أن الأب لا يعصب أخته؛ فكذلك لا يمتنع أن يسقط بالجد الذي لا يعصب أخته. أوجب بأنهم إنما سقطوا بالأب لإدلائهم به، والجد عدم فيه.

ثالثا - إن قوة الأبناء مكتسبة من قوة الآباء، فلما كان بنو الإخوة لا يسقطون مع بنى الجد، فكذلك الإخوة لا يسقطون مع الجد: فإن قيل: هذا الدليل يقتضى أن تكون الإخوة مسقطين للجد؛ كما أن بنى الإخوة يسقطون بنى الجد وهم الأعمام، أوجب: - بأنا أقمنا الدليل على ميراث الإخوة، لا على من سقط بالإخوة، وقد دل الدليل المقام على ميراثهم فصح.

رابعا - أن كل من لا يحجب الأم إلى ثلث الباقي لا يحجب الإخوة كالعم. وكل من يحجب الأم إلى ثلث الباقي يحجب الإخوة حرمانا؛ كالأب، والجد من النوع الأول؛ فلا يحجب الإخوة. خامسا - أن كل شخصين يدلان إلى الميت بشخص واحد، لم يسقط أحدهما بالآخر؛ كالأخوين وكابنى الابن. ولا شك أن الأخ والجد كلاهما يدل بالأب.

سادسا - أن تعصيب الإخوة كتعصيب الأولاد؛ لأنهم يعصبون أخواتهم. وأيضا يحجبون الأم عن أعلى الواجبين مثل الأولاد. ويفرض النصف للأنتى منهم كالبنات. والجد فى هذه الأحكام كلها بخلافهم؛ فلذلك كانوا بمقاسمة الجد أولى من سقوطهم.

سابعا - أن كل شخصين اجتماعا فى درجة واحدة، وكان أحدهم يجمع بين التعصيب والرحم، والآخر ينفرد بالتعصيب دون الرحم - كان المنفرد بالتعصيب وحده أقوى؛ كالأب إذا اجتمع مع الأب، ولا شك أن الجد جامع الأمرين، والأخ مختص بأحدهما، فوجب أن يكون الأخ أقوى. ومعلوم أنهما فى درجة واحدة؛ لأنهما يدلان جميعا بالأب، فصار الأخ أقوى من الجد بما ذكر وكان مقتضى ما ذكر سقوط الجد بالإخوة ولكن صدنا عن ذلك الإجماع. وأيضا فإن الأخ يدل بالبنوة، والجد يدل بالأبوة - فكان الأخ أقوى. ووجه آخر: وهو أن من يدلان به وهو الأب لو كان هو الميت لخصَّ الجد من تركته السدس وخمسة أسداسها للابن. وإذا كان الأخ أقوى من الجد بهذه المعانى كان أقل أحواله أن يشاركه فى ميراثه.

ثامنا - ما روى أن عمر بن الخطاب مات ابنه عاصم، وترك أولادا، ثم مات أحد أولاده، فترك جده عمر وإخوته؛ فعلم عمر أنه أمر لا بد من النظر فيه بعد أن كان يكره أن يذكر فريضة فى الجد فقام فى الناس وقال: هل فيكم من أحد سمع رسول الله ﷺ يقول فى الجد شيئا، فقام رجل، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن فريضة الجد، فأعطاه السدس، فقال عمر: مع من كان من الورثة؟ فقال: لا أدري، فقال: لا دريت. ثم قام آخر، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن فريضة الجد فأعطاه الثلث، فقال عمر: مع من كان من الورثة؟ فقال: لا أدري. قال: لا دريت. ثم دعا زيد بن ثابت فقال له: إنه كان من رأى ورأى أبى بكر قبلى أن أجعل الجد أولى من الأخ، فماذا ترى؟ فقال: يا أمير المؤمنين، لا تعجل شجرة أخرج منها غضن ثم مخرج من الغصن غضنان، فبم تجعل الجد أولى من الأخ، وهما خرجا من الغصن الذى خرج من الجد، أى: ولا شك أن أحد الغصنين أقرب إلى الآخر منه إلى أصل الشجرة. ألا ترى أنه إذا قطع أحدهما امتص الآخر مما كان يمتصه المقطوع. ثم دعا عمر على بن أبى طالب، وقال له مثل =

=مقالته لزيد. فقال علي: يا أمير المؤمنين، لا تعجل: وإِ سال ماءً تشعبت منه شعبة، ثم تشعبت من الشعبة شعبتان، فلو رجع ماء إحدى الشعبتين دخل في الشعبتين جميعاً، فبم تجعل الجد أولى من الأخ؟! فقال عمر: لولا رأيكما أجمع ما رأيت أن يكون ابني، ولا أن أكون أباه. قال الشعبي: فجعل الجد أخوا مع الأخوين، ومع الأخ والأخت. فإذا كثروا ترك مقاسمتهم وأخذ الثلث، وكان عمر رضى الله عنه - أول جد ورث في الإسلام مع الإخوة. واستدل المخالفون على مذهبهم بوجوه:

الأول - قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ﴾ وقال أيضاً: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾. وقال تعالى: ﴿أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ وقال أيضاً: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾، ويقال: إنه كان سابع جد، فسماه الله أبا في هذه المواضع، وإذا كان اسم الأب يطلق على الجد - وجب أن يكون في الحكم كالأب. وقد سمي الله ابن الابن ابناً؛ كما في قوله تعالى ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، وقول النبي ﷺ: «ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ فَإِنَّ آبَاءَكُمْ كَانُوا رَائِيًا». والأبوة والبنوة من الأمور المتضاربة يمتنع ثبوت أحدهما بدون الآخر، فيمتنع ثبوت البنوة لابن الابن، والأصح ثبوت الأبوة لأب الأب. وأجيب عن هذا: بأن الله تعالى أطلق اسم الأب على الجد توسعاً من باب المجاز دون الحقيقة؛ ألا ترى أن تسميته بالجد أظهر من تسميته بالأب، ولوقال قائل: هذا جد وليس بأب، لم يكن مخطئاً. ومعلوم أن الأحكام إنما تتعلق بالحقائق دون المجازات؛ كما تسمى الجدة أما، ولا تجرى عليها أحكام الأم.

الثاني: قالوا: إن للميت طرفين أعلى وأدنى. فالأعلى الأب ومن علا، والأدنى الابن ومن سفل. فلما كان ابن الابن كالابن في حجب الإخوة - وجب أن يكون أب الأب؛ كالأب في حجب الإخوة بطريق القياس. والجواب عنه: أن ابن الابن لما كان كالابن في حجب الأم - كان كالابن في حجب الإخوة. ولما كان الجد مخالفاً للأب في حجب الأم إلى ثلث الباقي - كان مخالفاً للأب في حجب الإخوة.

الثالث - أن الجد عصبية لا تعقل، فوجب أن يسقط العصبية التي تعقل كالابن. ويجاب عن هذا بأن استحقاق العقل دل على قوة التعصيب، فلم يجوز أن يجعل دليلاً على ضعفه - ألا ترى أن أقرب العصباء أتم بتحمل العقل من الأبعاد؛ لقوة تعصيبهم، وضعف الأبا عد. وليس خروج الآباء والأبناء عن العقل عنه لمعنى يعود إلى التعصيب، حتى يجعل دليلاً على القوة؛ كما لا يجوز أن يجعل دليلاً على الضعف. وإنما أسقط الابن الإخوة المدلين بالأب؛ لما له من القوة.

والرابع - أن الجد يدلى بالابن، والأخ يدلى بالأب، والابن أقوى من الأب، فكان الإدلاء بالابن أقوى من الإدلاء بالأب. والجواب عنه - أن إدلاء الأخ بالبنوة للميت، وإدلاء الجد بالأبوة، فكان إدلاء الأخ أقوى.

الخامس - قالوا: إن للجد ولاية يستحقها لقوته في نكاح الصغيرة وعلى ما لها. ويضعف الأخ عن ذلك. ويجاب عن هذا - أن ذلك ليس من دلائل القوة في الميراث؛ ألا ترى أن الابن لا يلي ولا يزوج، وهو أقوى من الأب. وإن ولي وزوج.



=السادس - أن الأخ لو قاسم الجد لوجب أن يقسما في كل فريضة ورث فيها جد؛ كما يقاسم الأخ أخاه في كل فريضة ورث فيها أخ، فلما لم يقاسم الجد في كل المواضع لا يقاسمه في بعضها. وأجيب عنه - بأن كل موضع ورث الجد فيه بالتعصيب الذي شاركه الأخ فيه، فإنه يشاركه في ميراثه؛ لا ستوائهما فيه وإنما لا يشاركه في الموضع الذي يرث الجد فيه بالرحم؛ لأنه ليس للأخ رحم يساويه فيها.

السابع - قالوا: إن الجد في مقاسمة الإخوة لا يخلو من ثلاثة أحوال: إما أن يكون كالأخ الشقيق، أو كالأخ لأب، أو أقوى منهما، ولا يجوز أن يكون أضعف منهما لأنه لا يسقط بهم فلو كان كالأخ للأب والأم - لم يرث معه الأخ للأب - ولو كان كالأخ للأب لما ورث مع الشقيق.

وإذا امتنع بما ذكر أن يكون كأحدهما، تعين أنه أقوى منهما. والجواب عنه - أن الجد والإخوة يشتركان في الإدلاء بالأب، فلم يضعف عنه الأخ للأب بعدم الأم لمساواته فيما أدلى به؛ كما لم يقو عليه الأخ الشقيق بأمه؛ لعدم اعتبار الأم في الإدلاء، وليس كذلك حال الإخوة بعضهم مع بعض؛ لأنهم يدلون بكل واحد من الأبوين، فكان من جمعهما أقوى ممن انفرد بأحدهما. إذا علمت ما تقدم: فمذهب المخالفين ظاهر. وأما مذهب الجمهور فحاصله: - أن للجد مع الإخوة والأخوات حالين: - الأولى - إذا لم يكن معهم صاحب فرض - فللجد خير الأمرين من مقاسمة الإخوة ذكورا أو إناثا أو مختلطين، فيكون معهم كواحد منهم، حتى أنه يعصب إنسانهم الخلف، فيأخذ مثلي الأنتى، أو يكون له ثلث التركة والباقي لهم. أما وجه المقاسمة؛ فلأنها الأصل في جعلهم في درجة واحدة. وأما وجه إعطائه الثلث إذا كان خيرا له؛ فلأن الأم والجد إذا اجتمعا، وليس معهما أحد - فللجد ضعف ما لها. ولا ينقص الإخوة الأم عن السدس، فلا ينقصون الجد عن ضعفه؛ وأيضا فلأن الإخوة لغير أم لا ينقصون الإخوة للأم عن الثلث؛ فبالأولى الجد؛ لأنه يحجبهم. وضابط معرفة الأخط له - أنه متى كان الإخوة والأخوات أقل من مثليه باعتبار الأثنين واحدا - فالمقاسمة خير له. وأما إذا كان الإخوة والأخوات أكثر من مثليه - فالثلث أحظ له. وتستوى للجد المقاسمة، وثلث جميع المال فيما إذا كان الإخوة والأخوات مثليه.

الثانية - أن يكون معهم صاحب فرض. فإن بقي بعد الفرض أكثر من السدس؛ فللجد الأخط من أمور ثلاثة: «أ» سدس جميع المال. «ب» ثلث الباقي. «ج» المقاسمة.

أما وجه الأول؛ فلأن الأولاد لا ينقصونه عنه، فالإخوة أولى.

وأما وجه الثاني: فالقياس على الأم في القراوين؛ لأن لكل منهما ولادة.

ووجه الثالث - أنه كالأخ. فإن لم يبق أكثر من السدس - والحالة هذه - فلا يخلو من أحوال ثلاثة. إما أن تستغرق الفروض التركة. أو يبقى بعدها السدس فقط أو أقل منه. فإن استغرقت ولا تتصور إلا والمسألة عائلة: كزوج وبتين وأم وجد وأخ - فللزوج الربع، وللبنتين الثلثان. وللأم السدس. وأصلها من اثني عشر. وعالت إلى ثلاثة عشر فاستغرقت الفروض؛ قبل اعتبار الجد. وهنا يفرض للجد السدس، ويزاد في العول إلى خمسة عشر. ويسقط الأخ؛ لأنه عصبه لم=

وكذا إذا وطئ البكر ووجد بها عيباً<sup>(١)</sup> قيل: يمتنع الرد. وقيل: يرد مع الأرش؛ فالقول

= يبق له شيء. وإن بقي السدس بعد الفروض، فيدفع السدس للجد فرضاً لا عصبية، وإلا لشاركه الإخوة فيه، فيأخذ أقل من السدس وهو ممتنع؛ كزوج، وأم، وجد، وأخ. فللزوجة النصف، وللأم الثلث وللجد السدس. والمسألة من ستة ولا شيء للأخ؛ لأنه عصبية لم يبق له من التركة شيء. أما إذا بقي بعد الفروض أقل من السدس. فيعال للجد بتمام السدس؛ كبتين، وزوجة، وجد، وأخ. فللبنتين الثلثان، وللزوجة الربع، والمسألة من اثني عشر، ومجموعها أحد عشر، فيبقى واحد وهو نصف السدس، فيعال للجد بتمام السدس إلى ثلاثة عشر، ويسقط الأخ في هذه الصورة؛ لأنه عصبية لم يبق له شيء. وفي هذه الأحوال الثلاثة لو كان موضع الأخ إخوة اثنان فأكثر. أو أخوات. أو إخوة وأخوات لذلك - لسقطوا كلهم، وكذا لو كان بدله أخت لسقطت إلا في الأكدرية. وصورتها: أخت شقيقة أو لأب، وزوجة، وأم، وجد. فللزوجة النصف، وللأم الثلث، وأصلها من ستة، للزوجة ثلاثة، وللأم اثنان، يبقى واحد وهو قدر السدس، فيأخذه الجد. فكان مقتضى ما سبق أن تسقط الأخت؛ كما هو مذهب الحنفية. ولكن مذهبنا ومذهب المالكية والحنابلة وزيد بن ثابت - رضی الله عنهم - : أن يفرض لها النصف، وهو ثلاثة من ستة؛ فتعول إلى تسعة - ثم يضم حصة الجد إلى حصة الأخت ويقسمان؛ لأنها لو استقلت بما فرض لها - لرادت على الجد، فترد بعد الفرض إلى التعصيب بالجد، لكن المسألة لا تنقسم أثلاثاً؛ فنضرب ثلاثة في تسعة وهي المسألة بعولها تبلغ سبعة وعشرين؛ للزوج تسعة، وللأم ستة. وللجد مع الأخت الباقي للذكر مثل حظ الأنثيين، فله ثمانية ولها أربعة. ينظر نص كلام شيخنا وهبة إبراهيم في «المواريث»؛ وينظر: المبسوط ١٨٠/٢٩، الاختيار لتعليل المختار ١٠١/٥، الفتاوى الهندية ٤٥١/٦. حاشية الخرشى ٢٠٢/٤ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٦٦/٤، الكافي (٥٦٥)، تحفة الطالب لابن كثير ٤٣٨، نيل الأوطار ٦٩/٦، شرح السنة ٤٦٠/٤، بداية الاجتهاد ٢٨٧/٢. وينظر أحكام الجد في حلية العلماء ٣٠٤/٦، الأم ١٠٨/٤، المهذب ٣٢/٢، روضة الطالبين ١١٤/٥، الغرر البهية شرح البهجة ٤٤١/٣، الشرقاوى على التحرير ١٩٧/٢، حواشي التحفة ٤١١/٦، قلوبى وعميرة ١٤٦/٣، حاشية الباجورى ٧٧/٢، فتح المنان شرح زيد بن رسلان ص ٣٢٨، الأنوار لأعمال الأبرار ٨/٢، إخلاص النواى ٥٠٥/٢، حاشية الجمل على المنهج ٢١/٤، المعنى لابن قدامة ٦٨/٧، المطلع ١١٩/٦، كشف القناع ٤٠٧/٤، الإنصاف ٣٠٧/٧، المحرر فى الفقه ٣٩٦/١.

(٣) فى «أ»: حرم أن.

(١) العيب والعيبية والعباب بمعنى واحد، وهو ما يخلو عنه أصل الفطرة السليمة مما يعد نقصاً. ويقال: عاب المتاع، وعابه زيد يتعدى ويلزم، وإضافة الخيار إليه من إضافة الشيء إلى سببه، أى: خيار سببه ومنشؤه ظهور عيب بالمبيع. ومعناه فى الاصطلاح: ثبوت حق فسخ البيع، وإمضائه بظهور عيب بالمبيع كان عند البائع، ولم يعلم به المشتري وقت البيع. والكتاب فى الغالب قصرُوا التعريف على المشتري؛ لأن الغالب فى العيب أن يكون بالمبيع.

بالرد مجانا قول ثالث. وكذلك قيل: النية <sup>(١)</sup> شرط في الطهارات كلها. وقيل: شرط [في] <sup>(٢)</sup> بعضها؛ فالقول بأنه لا يشترط في شيء من طهارات الأحداث - قول ثالث.

ومثال ما لا يرفع أمراً مجمعاً عليه - قولهم: لا يقتل مسلم بدمي <sup>(٣)</sup>، ولا يصح بيع

(١) يحسن بنا قبل أن نذكر مسائلها وفروعها؛ أن نتعرض لما يتعلق بها من المباحث تميماً لما يستدعيه الكلام عليها فتقول: يتعلق بالنية: مباحث سبعة نظمت في بيت لبعضهم حَقِيقَةً حُكْمٌ مَحَلٌّ وَزَمَنٌ كَيْفِيَّةٌ شَرْطٌ وَمَقْصُودٌ حَسَنٌ، فحقيقتها لغة: مطلق القصد، وشرعا: قصد الشيء مقترنا بفعله، فإن تراخى عنه سمي عزماً؛ كما في الصوم، فإن الواقع فيه عزم قائم مقام النية؛ لضرورة عسر مراقبة الفجر، وتطبيق النية عليه، بل لا تكفى المقارنة فيه لمظنة الخطأ، فالواجب فيه تقديم النية احتياطاً؛ كما قاله الميهمي. وحكمها الوجوب غالباً؛ إذ قد تندب؛ كما في غسل الميت، ومحلها القلب لكن يسن النطق بها؛ ليساعد اللسان القلب، وللخروج من خلاف من أوجهه - كما في الشيرازي على الرملي، وفي رسالة القاروقجي أن مالكاً قال: يكره النطق بها. وزمنها أول العبادات إلا في الصوم، على أنها عزم اكتفى به عن النية للضرورة السابقة. وكيفيتها تختلف باختلاف المنوى. وشرطها: الإسلام إن كانت للتقرب، فإن كانت للتمييز صحت من الكافر كنية الذميمة الغسل من الحيض لتحل لخليلها. والتمييز: ولا يرد صحة وضوء غير المميز في الحج، وغسل الجنونة من الحيض؛ لأن الناوى فيها مميز، وهو الولي في الأول، والزوج في الثاني. والعلم بالمنوى فلا يصح من جاهل به، والجزم أي عدم التعليق، فلو قال: نويت التيمم إن شاء الله وقصد التعليق، أو أطلق لم تصح، وإن قصد التبرك، أو أن كل شيء واقع بمشيئة الله تعالى صحت. واستصحابها حكماً المعبر عنه بعدم الصارف؛ وذلك بأن لا يأتي بما ينافيها، فلو نوى التردد أو التنظيف في أثناء الوضوء مثلاً، مع غفلته عن نيته - ضر بخلاف ما إذا كان متذكراً، لها، فإنه لا يضر على الصحيح، ومقابله يضر لتشريكه بين قرابة وغيرها، وهذا هو الاستصحاب الحكمي. وأما استصحابها ذكرها بضم الذال، أي تذكراً بالقلب من أول العبادة إلى آخرها - فسنة. وأما دوامها ذكرها باللسان؛ بأن يكررها عند كل عضو كما يفعله بعض الناس فلا يسن، والمقصود بها تمييز العبادات عن العادات، أو ترتب العبادة بعضها عن بعض. فالأول كتمييز غسل الجنابة من غسل التنظيف. والثاني كتمييز الغسل الواجب من الغسل المندوب. ينظر نص كلام شيخنا جاد الرب في «التيمم».

(٢) سقط في «أ».

(٣) اتفق الفقهاء على أن المسلم إذا جنى على نفس مسلم عمداً وجب عليه القصاص، متى توفرت شرائطه. وأما إذا جنى على نفس كافر عمداً؛ فإن كان حربياً فلا قصاص عليه؛ لأنه محارب مهدر الدم، فكان قتله مباحاً، بل قرابة يتقرب بها وطاعة يرحى الثواب عليها. وإن كان الجنى عليه ذمياً، وكان القتل عمداً أيضاً - فقد اختلف الفقهاء في وجوب القصاص من المسلم. فذهب ابن حزم، وجماعة إلى القول بسقوط القصاص في العمد، وسقوط الدية في الخطأ. ولكن قالوا: يؤدب المسلم بالسجن حتى يتوب كفاً لضرره. وذهب الحنفية، والنخعي، والشعبي إلى =

=القول بوجوب القصاص؛ وهو قول عمر، وابن مسعود، وابن أبي ليلي. وذهب الشافعية، والحنابلة، والثوري، والأوزاعي؛ إلى عدم وجوب القصاص على المسلم مطلقاً. وإنما تجب عليه الدية مضاعفة. روى هذا عن عمر، وعثمان، وزيد بن ثابت. وذهب مالك، والليث بن سعد؛ إلى القول بوجوب القصاص في حالة خاصة: هي ما إذا قتل المسلم الكافر غيلة، أي: يأخذه إلى مكان مخصوص، فيضجعه ويذبحه، ليأخذ ما معه من المال، وفي غير تلك الحالة لا يقتص منه. وإنما تجب الدية عليه في العمد. والكفارة في الخطأ. استدل ابن حزم، ومن معه بأن الآيات الواردة في القصاص لم تشمل على قتل المسلم للكافر؛ لأنها في قتل المؤمنين خاصة لم يرد فيها ذكر للذميين والمستأمنين، دل على ذلك حكم الرسول في المسألة بقوله: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»، وإذا كان الذمي كافراً ظهر يقينا أنه لا قصاص على قاتله المسلم، إذا قتله عمداً. وأيضاً لا تجب عليه الدية في قتله خطأ؛ لعدم وجوب القصاص في العمد؛ لأن الدية تابعة له، فمتى سقط القصاص سقطت؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾؛ بعد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾. فقد دلت الآية بأولها، وآخرها على أنه لا عفو فلا قصاص؛ لأنه لا مواخاة بين مسلم وكافر. وإنما يسجن القاتل، ويؤدب؛ لأن قتل الذمي بغير حق منكر واجب تغييره باليد؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام - (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ) وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾؛ فالقول بسجنه منع له من الظلم، وتعاون على البر. وإطلاقه عون له على العدوان ونوقش: بأن في عدم إجراء القصاص بين المسلم والكافر نقضا للعهود والمواثيق، التي أوجب الله الوفاء بها على أن الذمي ما أعطى الذمة والعهد؛ إلا ليكون له ما لنا، وعليه ما علينا. ولأجل أن يحمي نفسه وماله، فلو كان أمره؛ أنه إذا قتل لا يقتل قاتله - لم تكن هناك فائدة من العهد، ولفات المقصود منه. وليس لابن حزم متمسك في القول بأن وجوب الدية تابع لوجوب القصاص، إلا ربط أول الآية الواردة في القصاص بآخرها. وليس ذلك بصحيح؛ لأن أولها عام، وآخرها خاص، وفي مثل ذلك يقدم الآخر على الأول. واستدل الإمام مالك على وجوب القصاص في القتل غيلة.

أولاً: ما أخرجه أبو دواد في «مراسيله، عن طريق ابن وهب، عن عبد الله بن يعقوب، عن عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي قال: «قتل رسول الله ﷺ يوم حنين مسلماً بكافراً قتله غيلة». وقال: «أنا أولي أو أحق من وقي بدمته».

ونوقش هذا الحديث: بأن ابن القطان قد ذكره، وقال: فيه عبد الله بن يعقوب، وعبد الله بن عبد العزيز مجهولان. ولم أجد لهما ذكراً في الحديث. وعلى تسليم صحته لا يثبت مطلوب المستدل؛ لأنه ليس فيه إلا أن الرسول قتل، ولم يبين أنه لا واجب إلا هذا، فإن المسألة للأولياء موكولة إليهم، إن شاءوا عفواً، وأخذوا الدية. وإن شاءوا طالبوا بالقتل، فلعلهم في هذه الحادثة لم يقبلوا إلا القصاص.

وثانياً: بما روى ابن حزم، عن عبد الملك بن حبيب الأندلسي، عن جندب الهذلي قال: كتب عبد الله بن عامر إلى عثمان، أن رجلاً من المسلمين عدا على دهقان، فقتله على ماله. فكتب =

=إليه عثمان أن اقتله؛ فإن هذا قتل على الخرابة» وما روى أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - بلغه أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً نصرانياً غيلةً من أهل الحيرة، فأمر بقتله - دلت الروايتان على أن عمر، وعثمان قتلا المسلم الذي قال ذمياً غيلةً، معللة الرواية الأولى القتل؛ بأنه لكونه قتل غيلةً على الخرابة. ومعناه أن المسلم إنما يقتل فى تلك الحالة؛ لكونه صار محارباً، أى: قاطع طريق. ونوقش - بأن الرواية الأولى قال فيها ابن حزم: رويناه عن رجال كثيرين من أبناء الصحابة، إلا أن كل ذلك من رواية عبد الملك بن حبيب الأندلسى، وفى بعضها ابن الزناد وهو ضعيف. وبعضها مرسل، ولا يصح منها شيء. وأما الرواية الثانية فمناقشة بأن ذكر القتل فيها لا يدل على أنه كان قتل قصاص، أو قتلاً على الخرابة، فاحتملت، فلم تصلح دليلاً على أحدهما بعينه. واستدل ثالثاً: بأن القاتل غيلةً صار محارباً مستحقاً للقتل؛ إذ لو ترك بدون قتل حين يقتل كافراً لأصبح وحشاً ضارياً؛ معتاداً على سفك الدماء؛ لو ثوقه من عدم قتله، وقد يستسهل دفع الدية التى قد لا تساوى شيئاً بجانب ما أخذ، واستولى عليه من المقتول. ونوقش: بأن المشهور فى منهب مالك فى المحارب يخالف ما هو فى الدليل، فإنه إن أخذ المحارب المال عندهم لا تحير فى نفيه، بل فى القمع والقتل، والصلب. أما إن أخاف فقط فالتخيير للإمام بين الجميع. على أن المالكية عندهم أن كل من قتل فى حرابته من لا يقتل به فى غير الخرابة - لا يقتل به إذا قتله فى الخرابة، وهم قائلون بعدم قتل المسلم إذا قتل كافراً فى غير الخرابة. واستدل الشافعى، ومن معه على عدم القصاص بالكتاب، والسنة، والآثار، والمعقول: - أما الكتاب: فأولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. وجه الدلالة أن الآية وإن كانت بلفظ الخير، إلا أنه أريد بها النهى، وقد نفت الآية كل سبيل لكافر على مؤمن؛ لأن السبيل نكرة فى سياق النفى، فيعم، وحيث كان القصاص سبيلاً من السبل يكون داخلًا فى عموم النفى فينفى ثم لا يمكن حمل السبيل على معنى الحجّة والزّهان للكافر على المسلم؛ لأن هذا الحمل خاصٌّ، فلا يناسب عموم اللفظ، أو لأن هذا معلوم من غير الآية، فلا يجوز حملها على ما هو معروف من غيرها. ونوقش: - بأن الآية ورد فيها عن السلف تأويلات كلها محتملة، فيجب التحاكم إلى قواعد الشريعة؛ لمعرفة ما هو أولى بالقبول، فحيث نفى الله السبيل فى الآية، وكان محتملاً لأن يكون فى الآخرة فقط؛ كما روى عن على، وابن عباس بدليل عطفه على قوله: ﴿قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، ويحتمل أن يكون المراد نفى السبيل فى الدنيا كما جنح إلى ذلك السدى، وخصه بالتام على معنى الاستتصال، فلا يتمكن الكافرون من استتصال المؤمنين - ويحتمل أن يكون السبيل النفى عاماً فى الدنيا والآخرة، إلا ما خصه الدليل، وهذا الأخير هو الراجح استناداً إلى ما هو الأصل فى الكلام وهو العموم إلا ما خص بدليل، وقد قام الدليل على أن القصاص خارج.

وثانياً: - بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ دلت الآية على عدم المساواة بين المؤمنين والكفار؛ لأن الآية وإن اشتملت على فعل منفى وهو لا يعم، إلا أنها متضمنة لنكرة، وهى عامة اتفاقاً بعد النفى. فالتقدير: لا استواء بين هؤلاء وهؤلاء. ونفى التساوى =

= بينهما يجمع من تساوى نفوسهما، وتكافؤ دمائهما؛ إذ القصاص مبنى على المماثلة والتساوى، فلا يثبت القصاص بين المسلم والكافر. ونوقش: بأن الآية لا يلزم منها عدم الاستواء في العصمة؛ لأن مثل هذا الكلام لا عموم له؛ كما فى قوله: ﴿لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾، المنفى هو الاستواء فى البصر والعمى، لا فى كل وصف؛ ولهذا يجرى القصاص بينهما لاستوائهما فى العصمة، ثم الآية تختمل أن يكون المنفى هو المساواة فى الآخرة فى الثواب والعقاب. يؤيده قوله بعده: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾، وأيضا كون الشخص صاحب جنة أو نار أمر غير مدرک، بل هو موقوف على الحائمة. وإذا كان غير مدرک لا يدخل تحت علم القاضى أنه من أهل الجنة، فلا يقتل بمن هو من أهل النار.

واستدل من السنة: بما أخرجه البخارى عن أبى حنيفة قال: قُلْتُ لِعَلِيِّ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِنَ الرُّوحِيِّ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: لَا، وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسْمَةَ، إِلَّا فَهَمَّا يَعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قلت: وما فى هذه الصحيفة؟ قال: «الْعَقْلُ، وَفِكَائِكَ الْأَسِيرِ، أَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ». أخرج هذا الحديث أحمد، والنسائى، وأبو داود، والترمذى. ومعنى العقل: الدية سميت بذلك لأنهم كانوا يعقلون إبل الدية بفناء دار المقتول. وبما روى قتادة عن الحسن عن قيس قال: انطلقت أنا والأشتر إلى على بن أبى طالب، فقلنا له: هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئا لم يعهده إلى الناس؟ فقال: لا إلا ما فى هذا الكتاب، وأخرج كتابا من قراب سيفه، فإذا فيه: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، أَلَا لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» رواه أحمد، والنسائى. دلت الروايتان الصحيحتان فى طريقتهما على أن رسول الله نهى عن قتل المسلم بكافر أى كافر كان؛ لأنه نكرة، فيكون شاملا للذمى، والحربى، والمستأمن، فلا يخص اللفظ بأحدهم. ومعنى: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»؛ أنه يمنع قتل المعاهد ما دام فى عهده؛ مراعاة للوفاء بالعهد. ونوقش هذا الدليل: بأن هذه الروايات مع صحتها، وعدم الطعن فى راو من رواها لا تصلح للاستدلال؛ لأن استدلال اعتبار صدر الحديث. وصرف النظر عن باقيه مع أن الآخر يرد الأول. وبيان ذلك: أن الحديث اشتمل على جملتين: الأولى: لا يقتل مسلم بكافر. والثانية: ولا ذو عهد فى عهده - والأولى معطوف عليه تام. والثانية معطوف ناقص. ومثل هذا لا بد فيه من تقدير فى الجملة الثانية؛ لتكون مقيدة لأن العطف للتشريك. وحيث كان العامل فى الجملة الأولى هو الفعل المقيد بكافر يقدر فى الثانية بحاله. فيصبح معنى الحديث: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»، وَالَّذِي دَعَا إِلَى هَذَا التَّقْدِيرِ أَنَّهُ لَوْ تَرَكَ عَلَى حَالِهِ، وَبِدُونِ تَقْدِيرِ لَصَادِمِ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يَفِيدُ أَنَّ الذَّمَّى لَا يُقْتَلُ مُطْلَقًا. وهذا لا يتفق مع إجماعهم على قتل الذمى بالذمى، فنظرا لهذا الإجماع، خص الكافر المقدر فى الجملة الثانية بالحربى، فيسرى ذلك التخصيص إلى الكافر الملفوظ فى الجملة الأولى. وحينئذ يصير تقدير الحديث: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ حَرْبِيٍّ، وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ حَرْبِيٍّ» ومفهومه أن يقتل المسلم بالذمى، وهو ما يخالف دعوى الشافعية - فإن قال الشافعية: إن هذا التقدير يرد عليه: أولا: - أنه لا حاجة إليه؛ لكون الحديث فى غنى عنه يدل =

=على ذلك ما ورد في سببه؛ أن رسول الله حُطِبَ يوم الفتح بسبب القَتيل الذي قتلته خزاعة. وكان له عهد فقال: «لَوْ قَتَلْتُ مُسْلِمًا بِكَافِرٍ لَقَتَلْتُهُ بِهِ»، وقال: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» رواه أحمد، وأبو داود. فقد دل سبب النزول، وقوله: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» على تركه الاقتصاص من الخزاعي بالمعاهد الذي قتله. ودل قوله: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» على النهي عن الإقدام على مثل ما فعله القاتل صاحب السبب، فكانت تلك الجملة كلاما تاما غير محتاج إلى تقدير، على أن التقدير خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة. ولا ضرورة. ثانيا: - إن القول بكون المعطوف يقيد بكل ما قيد به المعطوف عليه، يخالف لما عليه محققو النحاة، من أنه لا يلزم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه، إلا في الحكم الذي لأجله وقع العطف، وهو ههنا النهي عن القتل مطلقا، من غير تعرض لكونه قصاصا، أو غير قصاص؛ وحينئذ لا يلزم من كون الأولى في القصاص أن تكون الثانية فيه، حتى تحتاج إلى ذلك التقدير. ثالثا: إن الجملة الثانية من الحديث لم تذكر في كثير من طرقه، والرواية الصحيحة قاصرة على الجملة الأولى؛ وهذا يبعد التقدير المتقدم.

رابعا: - أن هذا التقدير يخرج الحديث عن كونه مفيدا؛ لأن معناه عليه: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ حَرْبِيٍّ قِصَاصًا» وغير متصور قتله به قصاصا حتى ينفسى. فيكون الجواب على تلك الإيرادات بالترتيب:

أولاً: - أنه على اعتبار عدم التقدير، يصير معنى الجملة الثانية: لا يقتل ذو عهد في عهده مطلقا. في حين أنه يقتل إذا قتل ذميا مثله اتفاقا؛ وحينئذ لا بد من تقدير: بغير حق من الحقوق، وعلى ذلك دار الأمر بين تقدير تلك الجملة، وبين تقدير لفظ: «بكافر» المذكور في الجملة الأولى. وإذا دار الأمر بين تقديرين؛ أحدهما مذكور في المعطوف عليه، والآخر غير مذكور - ترجح تقدير الأول لقربة العطف؛ فإن الضرورة حاصلة على كل حال.

وأجيب عن الثاني: - بأن الفرض أن العامل مقيد، فلا بد من تقديره مقيدا لامطلقا، ولا يقال: إنه يلزم مثل ذلك في قولنا: ضربت عليا يوم الجمعة وبكرًا، مع أنه لم يقل بذلك أحد؛ لأننا نقول: إن تقدير القيد إنما يكون متعينا فيما إذا لم يصلح المعطوف إلا به، كما في الحديث الذي معنا، أما في غيره فلا. وأجيب عن الثالث: - بأن عدم ورود الجملة الثانية في بعض الروايات لا ينفسى الاستدلال؛ لأنها وردت في كثير من الطرق، ورواها الإمام: أحمد، والنسائي، وأبو داود، وهما ممن روي رواية الاقتصاص وأجيب عن الرابع: بأن آيات القصاص العامة توهم ما ادعى، لولا ورود ما أفاد التخصيص؛ وذلك لأن المستأمن ربما أزهق أمانة عصمة دمه؛ فإذا ما قتله المسلم قتل به، فجاء الحديث بنفى ذلك، ولا يبعد أن تكون القصة الواردة في مستأمن صاحب عهد مؤقت؛ لأن الحديث غير مفيد شيئا من ذلك، فيجب حمله على ما سبق جمعها بين الأدلة. ولو سلمنا أن الحديث عام شامل لكل كافر، وأن المسلم لا يقتل به فمأذاهم قائلون في ذمى يقتل مثله، ثم يدخل الإسلام قبل أن يقتص منه. إن قالوا بقتله خالفوا مذهبهم؛ لأنه قتل مسلم بكافر إذ لا يمكن دعوى سلب الإيمان عنه بعد إتيانه بالشهادتين، وإن لم يقولوا بقتله فقد اتفقوا معنا. =

= ويكون الحديث قد خرج عن عمومه. وحمل الجملة الثانية على أن المعاهد لا يقتل في مدة عهده - سلبٌ للحديث عن فائدته؛ لأن المعاهد بمجرد عهده حرم قتله، فيكون النهي عن ذلك المعروف عبثاً، ككلام الرسول خال عنه. واستدلوا ثالثاً. بالآثار: وهى ما روى عبد الرزاق فى «مصنفه» عن معمر، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه؛ أن مسلماً قتل رجلاً من أهل الذمة عمداً، فرفع إلى عثمان بن عفان، فلم يقتله به، وغلظ عليه الدية كدية المسلم: «دل هذا الأثر على أن عثمان قد حكم بعدم قتل المسلم بالذمى. وكان ذلك بمحض من الصحابة». قال ابن حزم: إنه لم يصح عن أحد من الصحابة شىء غير هذا، إلا ما روى النزال بن سيرة عن عمر أنه كتب فى مثل هذا أن يقاد به، ثم ألحقه كتاباً آخر قال فيه: لا تقتلوه.

ونوقش: بأن الشافعى قد خالف مضمون الأثر فى تضعيف الدية، فلو كان صحيحاً عنده ما خالفه فيها. وعلى ذلك، فيما أن يقبل الحديث كله ولم يفعل، أولاً يقبله كله، ولا يصلح له دليلاً أما قول ابن حزم: إنه أصح ما روى فى هذا الباب، فنقول فيه: إن عدم أخذ ابن حزم به، ومخالفته له، حيث لم يوجب الدية كما سبق - دليل ضعفه فى نظره. ولعله رأى أنه قول صحابى لا حجة فيه مع كتاب الله، وسنة رسوله، وليس بشىء؛ لأنه لم يرد فى الكتاب، ولا فى السنة ما ينفيه صريحاً. واستدل رابعاً بالمعقول من وجهين:

الوجه الأول: - ما جاء بـ«الأم»: «أن الله فرق بين المسلمين والذميين فى أحكام الدنيا. ألا ترى أن المسلم والكافر إذا حضر القتال أعطى المسلم نصيبه، وإن كان فى غناء، وحرم الكافر وإن كان فقيراً اتفاقاً. وقد أباح الله للمسلم أن يتزوج بجرائر الكنانيات. وحرم على الكافر الإماء المسلمات. ألا ترى أن الله أمرنا بأخذ المال من المسلم؛ طهرة وتزكية. ومن الكافر صغاراً وذلة. فمن هذا وذاك علمنا أن الله وضع الكافر موضع العبودية للمسلم، فأنى يتساويان؟! وكيف يقتص من المسلم بقتله الكافر مع قيام المبيح لدمه، وهو كفره المورث للشبهة فى الحديث ونوقش: بأن لا نسلم أن كفر الذمى ينفى المساواة بين الكافر والمسلم فى كل شىء؛ فإن ذمته ساوت بينه وبين المسلم فى عصمة المال والنفس. وإذا كان الحكم عند الخصم أن تقطع يد المسلم بسرقة مال الذمى - كان هذا دليل قوله بعصمة ماله. وليس يوجد فرق بين عصمة المال والنفس، بل النفس أولى بالعصمة من المال؛ لأن الإنسان يهون عليه ماله دون نفسه. ويفرط فى كل شىء لحفظها، ويفتديها بكل ما يملك - والقول بأن الكفر القائم فى الذمى مبيح لدمه غير مسلم، بل إن المبيح هو الخرابه؛ ولهذا حكم بعدم قتل الصبى، والمرأة، والشيخ الفانى مع قيام الكفر فيهم. والوجه الثانى: - هو قياسُ الذمى على المستأمن بجامع الكفر فى كل منهما. وحيث كان المسلم لا يقتل بالمستأمن، وليس سبباً فى ذلك سوى كفره، فلا يفرق بينهما؛ إذ يجمعهما وصف واحد، فيجمعهما حكم واحد. ونوقش: بالفرق بين المستأمن والذمى، فإن أمان الذمى مؤبد. وأمان المستأمن مؤقت. كما أن المستأمن لا يدفع نظير أمانه شيئاً. والذمى يدفع جزية يعصم بسببها ماله، ونفسه وولده. كذلك المستأمن أمانه من فرد من أفراد المسلمين. والذمى أمانه من الإمام فلا يتساويان. وكيف يكونا سواء؟ والذمى تقطع يد المسلم بسرقة ماله. والمستأمن قد أهدرت =



=أمواله، فلا تقطع يد المسلم بسرقتها. فإن قيل: إن عهد الذمي مؤقت أيضا إلى أن يُنقض العهد، فكلا العهدين سواء: أوجب: بأن المسلم معصومٌ دمه ما دام مسلما، فإذا ارتد صار دمه مباحا. فكذلك الكافر قائم في كل من المستأمن والذمي، لكن هذا معصوم. وذاك غير معصوم؛ لأن العصمة كما تكون بالإسلام تكون بالدار. والدار عاصمة للذمي؛ لكونه بين ظهرانى المسلمين، بخلاف المستأمن فإنه على شرف الرجوع إلى بلده دار الحرب. واستدل الحنفية لمذهبهم، وهو وجوبُ القصاص:

أولاً: من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ دلت الآية على أن حكم الله في التوراة هو قتل النفس بالنفس. وهو وإن كان شرع من قبلنا إلا أن إقرار شرعنا له، وقصه علينا بدون إنكار جعله شرعا لنا. والنفس في الآية عامة تشمل المسلم، والذمي. والحربى لولا حرابته لكان داخلا، إلا أن دمه أهدر؛ لخروجه عن الطاعة. ثم عموم النفس في الآية دل عليه ما روى البخارى، عن ابن مسعود؛ أن رسول الله ﷺ قال: لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ قَالٍ مِنْهَا: «النَّفْسُ بِالنَّفْسِ» فمقتضى الحديث أن نفس المسلم لا تحل إلا إذا قتل نفساً أى نفس كانت، عدا نفس المحارب؛ فإنها مستثناة لما قدمنا. ونوقشت الآية: بأنها إنما تثبت حكم القصاص في التوراة، وليست شرعاً لنا. ثم إن الآية نزلت في اليهود، وكانوا ملة واحدة ليس فيهم مسلم وكافر؛ كما كانوا جميعاً أحراراً ليس فيهم أرقاء. فإن عقد الذمة والاستعباد إنما أبيض للنبي ﷺ من بين سائر الأنبياء؛ لأن الاستعباد أصله من الغنائم، وهى لم تحل لغير نبينا. وإذا كان كذلك خلت الآية عن الدلالة؛ إذ يكون معناها أن كل نفس من اليهود تقابل بنفس منهم، وليس فيها ما يدل على مقابلة نفس مسلمة بنفس غير مسلمة بل ذلك معلوم نفيه بالمفهوم. فإن قلتم: إنه غير معتبر، قلنا: إن الآية ساكنة عن ذلك، وحكمه مأخوذ من الحديث السابق: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»، وعلى فرض عموم الآية فالحديث مخصص لها يدل على ذلك قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾. ولا خلاف أن صدقة الكافر الذى هو ولى للمقتول لا تكون كفارة؛ وحيث لا يثبت المدعى. وأوجب: بأن الآية وإن نزلت في حق اليهود، إلا أن حكاية الله لها علينا جعلها شرعا لنا. والآية عامة في اليهود، فتكون عامة عندنا أيضا، والحديث وإن سلم من المناقشات السابقة، فهو خير واحد لا يقوى على تخصيص الآية. على أنه يمكن حمله على نفي القصاص بين المسلم والحربى. وتحمل الآية على ما سوى ذلك جمعا بين الدليلين، والذى يدل كذلك على أن الآية تشريع إسلامى قول رسول ﷺ في قصة الربيع، حينما انكسرت ثنية حاربه أثر لطمه: «كِتَابُ اللَّهِ: الْقِصَاصُ»، وليس فى كتاب الله إلا قوله: ﴿السِّنُّ بِالسِّنِّ﴾ فى تلك الآية. قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ وجه الدلالة أنه سبحانه أثبت القصاص على القتال، من غير فرق بين أن يكون المقتول مسلما أو كافرا؛ فوجب القصاص من المسلم القاتل للذمي. ونوقش: بأن الخطاب للمسلمين، فكان هذا دليلا على أن القتلى منهم، وإلا=

= لتفكك النظم في الآية وأيضاً أنه سبحانه ربط آخر الآية بأولها، وجعل بيانها عند تمامها فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾. وإذا كان نقص العبد عن الحر بسبب رقه الذي هو أثر من آثار الكفر - مانعا من جريان القصاص بينه وبين الحر - فأولى أن يجرى القصاص بين الكافر - وفيه نفس الكفر لا أثره - وبين المسلم. وأجيب عن ذلك: بأن الخطاب وإن كان في الآية للمسلمين، إلا أنه غير مخرج للكفار من حكمها؛ لأن المخاطب بتنفيذ القصاص هم المسلمون لا غيرهم. وإنما ينفذونه على أنفسهم، وعلى من تحت طاعتهم من الذميين. وعليه «ف«القتلى» في الآية باق على عمومها، مرادا به الذين وقع القتل عليهم. وربط أول الآية بآخرها غير لازم؛ إذ يصح أن يكون الأول عاما، والآخر خاصا، ويجرى كل على أفراده. ولم يقتل الحر بالعبد لمعنى سيأتي. قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾. دلت الآيتان على أن في شرعية القصاص تحقيقا لحياة المجتمع. فلو لم يقتل المسلم بالكافر - لفات هذا المقصود؛ إذ قد تحمل العداوة الدينية أولياء المقتول على الانتقام، وقتل جماعة بواحد - وعلى أن ولي المقتول له سلطان على القاتل مطلقا، وهو بعمومه الذي لم يفصل بين قاتل مسلم وكافر - مثبت للسلطان على المسلم، إذا قتل ذميا. ومعنى ذلك: أنه يقتصر من المسلم. ونوقش: بأن ارتفاع السلطان ينفي السبيل في قوله: ﴿وَلَكِنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فبقية الآية فيما عدا قتل المسلم للكافر. وأجيب: بأن السبيل محتمل كما قدمنا؛ لأن يكون في الآخرة بدلالة قوله في صدر الآية: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ...﴾، ومع احتمالها لا تصلح لرفع حكم ثابت. استدلال الحنفية ثانيا من السنة: بما رواه ابن أبي شبيبة، وإسحاق بن راهويه في «مسنديهما» والدارقطني في «سننه»، والطبراني في «معجمه»، عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «الْعَمْدُ قُودٌ، إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمُقْتُولِ» - وجه الدلالة أن الرسول قد حكم في كل قتل عمد بالقود، من غير تفرقة بين قتييل وآخر. ومقتضى ذلك جريان القصاص بين المسلم والكافر، حينما يكون القتل عمدا. وبما أخرجه الدارقطني، والبيهقي عن عبد الرحمن بن البيهقي عن ابن عمر مرسلا؛ أن رسول الله ﷺ قتل مسلما بمعاهد، وقال: «أَنَا أَكْرَمُ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ» ونوقش: - بأن الدارقطني قال في هذا الحديث: إنه مرسل لا تثبت به حجة. وابن البيهقي ضعيف، لا تقوم به حجة؛ إذا وصل الحديث، فكيف إذا أرسل. وقال القرطبي: إنه منقطع لا تقوم به حجة. وقال أبو عبيد فيه: هذا حديث ليس بمسند، ولا يجعل إماما تسفك به دماء المسلمين، وتكلم فيه بغير هذا - وعلى فرض صحته فهو منسوخ بحديث: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»؛ كما نقل ذلك الشوكاني. وأجيب: بأن الحديث وإن كان مرسلا من طريق البيهقي، لكنه تقوى بما روى عن عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود: «من قتل المسلم بالذمي» قال في نصب الراية: قال في «التنقيح»: وعبد الرحمن بن البيهقي وثقه بعضهم، وضعفه بعضهم. وبما رواه عمران بن حصين، وأبو هريرة، ومعاقل بن يسار؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» - وجه الدلالة: - إن التقدير: لا يقتل مؤمن بكافر حربى؛

=ولهذا عطف ذا العهد عليه وهو الذمى. فكان الحديث في عجزه تقديره: ولا ذو عهد في عهده بكافر حربى؛ لأن ذا العهد إذا قتل مثله قتل به، فتعين أن يكون المراد بالكافر المقدر الكافر الحربى. وعلى ذلك فالحديث لادلالة فيه على نفي قتل المسلم بالذمى. ونوقش: بأن معناه لا يقتل مؤمن بكافر، ولا بذى عهد، أى: لا يقتل بكافر: حربى، ولا ذمى. وأجيب:- بأنه لو أُريد ذلك لكان لحنًا؛ لأنه لا يجوز أن يعطف المرفوع على المجرور، ولا تجوز نسبة ذلك إلى الرسول. واستدلوا ثالثًا بالآثار: ما جاء في «مسند» الإمام أحمد، وما أخرجه الطبرانى؛ أن عليا رضى الله عنه أتى برَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَتَلَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، فقامت عليه البيعة، فأمر بقتله، فجاء أخوه، وقال: إني قد عفوت، قال: فلعلهم هدّدوك أو قرعوك، قال: لا. ولكن قتله لا يرد على أختى، وعوضوا لى ورضيت، قال: أنت أعلم من كان فى ذمتنا، فدمه كدمنا، وديته كديتنا». وهذا أثر ظاهر الدلالة فى أن دم غير المسلم الذمى كدم المسلم، ومعناه: أن يقتص من أحدهما بالأخر. وما رواه البيهقى فى «المعرفة» من طريق الشافعى، أنبأنا محمد بن الحسن، حدثنا أبو حنيفة؛ عن حماد، عن إبراهيم النخعى؛ أن رجلا من بكر بن وائل قتل رجلا من أهل الحيرة، فكتب فيه عمر بن الخطاب؛ أن يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاءوا قتلوا، وإن شاءوا عفوا، فدفع الرجل إلى ولى المقتول. ثم أتبع عمر ذلك بأن بعث رجلا، وقال: إن كان الرجل لم يقتل فلا تقتلوه. وما رواه عبد الرزاق فى «مصنفه»؛ أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أمير الجزيرة فى رجل مسلم قتل رجلا من أهل الذمة: أن ادفعه إلى وليه، فإن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه. فدفعه إليه، فضرب عنقه، وأنا أنظر إليه». دلت الروايتان على جريان القصاص بين المسلم والكافر: ونوقش الأثر الثانى: بأنه عليكم لا لكم، فإن كتابة عمر ثانيا بعد الأمر بالقتل دليل على عدم القصاص بين المسلم والكافر. وأجيب:- بأن كتابة عمر إليهم ثانيا بعدم القتل - راجع إلى أمر فى القاتل هو كونه من فرسان المسلمين، فأراد إبقاءه لمدة للإسلام، ولم ينفذ فيه القصاص. «واستدلوا بالمعقول وهو»: أن المسلم قد ساوى الذمى فى حقن الدم وعصمته، فوجب أن يجرى القصاص بينهما كالمسلمين. وإذا كانت يد المسلم تقطع بسرقة مال الذمى - فأولى أن يقتص من نفسه لنفسه. فما حرمة المال بأغلظ من حرمة النفس. وأيضا إذا كان الكافر إذا قتل كافرا مثله ثم أسلم يقتص منه، ولم يكن إسلامه مانعا من القصاص - كذلك يكون إسلام المسلم ابتداء غير مانع من استيفاء القود؛ ولأنه لما جاز للكافر قتل المسلم دفعا عن نفسه - كان قتله قودا بنفسه واجبا؛ لأنهما فى الحالتين قتل مسلم بكافر. ونوقش: بمنع قياس الكافر على المسلم فى حقن الدم؛ لأن دم المسلم محقون بسبب إسلامه، وإسلامه مانع من استرقاقه، ولا كذلك الكافر. وأما كون حرمة النفس أغلظ من حرمة المال، فجوابه من وجهين: الأول أن القطع فى السرقة حق لله تعالى، غير جائز العفو عنه فجاز أن يستحق فى مال الكافر؛ كما يستحق فى مال المسلم. أما القود فلما كان من حقوق الأدميين، وجائز العفو عنه - لم يستحقه كافر على مسلم. الثانى: أنه لما جاز قطع المسلم بسرقة مال الذمى المستأمن، ولم يقتل المسلم به قصاصا - جاز أن يقطع فى مال الذمى، ولا يقتل به. وأما قولهم: لو قتل كافرا مثله، ثم أسلم - لم يكن إسلامه مانعا من الاستيفاء. فجوابه:- أن =

الكاشف عن المحصول ..... الغائب (١). وقال بعضهم: يقتل، ويصح؛ فالقول [١٣٦/أ] بالقتل مع صحة بيع الغائب

= القود حد، والحدود تعتبر بحال الوجوب، ولا تعتبر بما بعده؛ لأن المجنون لو قتل حال جنونه، ثم عقل - لم يجب عليه القود بعد ما سقط. ولو أنه كان عاقلاً وقت القتل، ثم جُنَّ - لوجب عليه القود. وأجيب عن تلك المناقشات: بأنه إذا ثبت أن عصمة المال تابعة لعصمة النفس - كانت عصمة المال لازماً، والنفس ملزوماً. وتساوى اللوازم موجب لتساوى الملزومات. وإلا لخرج اللازم عن أن يكون لازماً، والملزوم عن أن يكون ملزوماً - وأما أن قطع اليد أقل خطراً من النفس، ولا يلزم من ثبوت الأدنى بثبوت الأعلى، فجوابه: أن العضو تابع للنفس، فإذا أبيح قطع العضو في شيء حقير وهو المال، فكيف لا يباح قتل النفس بالنفس، أفلا يكون كافياً أن يقدم المسلم مقداراً من المال نظير ذلك المال المسروق. ويحفظ له العضو عن الإهدار. فاللازم أحد أمرين أن تتساوى النفس والأطراف في الحرمة، أو الإهدار عند الجناية على الذمي، ولا وجه للتفرقة؛ فوجب التساوى. ينظر نص كلام شيخنا بدران أبو العيين في «أثر الاختلاف» وينظر: المحلى لابن حزم (٣٤٧/١٠)، المبسوط (١٣٢/١٦)، بدائع الصنائع (٢٣٧/٧)، الخرشى (٣/٧)، الذخيرة (١١٩/٥)، نيل الأوطار (٨/٧)، مسلم الثبوت (٩٧/١)، الحاوي الكبير (١٦)، منتقى الأخبار (٦٧٦/٢).

(١) اتفق الفقهاء قاطبة على صحة بيع المعين الحاضر المشاهد عند البيع، وأن يكون بيعاً بآثار لازماً لا انفكاك منه إلا بسبب آخر كالعيب، وكما اتفقوا على هذا اتفقوا على صحة بيع الموصوف في الذمة، وعلى أنه لازم لهما، فإن جاء على الوصف أحبر المشتري على قبوله، وإن لم يبيح؛ لأنه غير المبيع. هذا متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض الشروط اللازم توفرها فيه وفي الأجل هل هو من شرطه أم لا؟ ولكنهم اختلفوا في بيع المعين الغائب عن مجلس العقد، والذي لم يسبق للمشتري أن رآه، هل يصح بيعه أم لا يصح؟ وإذا قلنا بالصحة، فهل من شرط صحته ثبوت الخيار فيه للمشتري إذا رآه؟ وعلى أي حال يكون ثبوت هذا الخيار؟ ويلاحظ هنا بنوع أخص أن كتب الخلاف كثيرة الخلط، ولذا وجهنا جُلَّ اهتمامنا إلى كتب المذاهب المعتمدة نستقى منها الحكم، والدليل إن عثرنا عليه. فمذهب الحنفية هو صحة بيعه سواء وُصِفَ للمشتري، أم لم يوصف، لكن بشرط أن يعلم المشتري جنسه على أقل تقدير، ثم للمشتري الخيار إذا رآه مطلقاً أعني: سواء كان مطابقاً للوصف - فيما إذا وصف - أو لم يطابق. ومذهب المالكية: أن الغائب المذكور إن لم يوصف للمشتري، فلا يصح بيعه إلا مع شرط خيار الرؤية، وإن وصف صح بيعه بالشرط المذكور من باب أولى، وبدونه أيضاً، ولكن بشرطين ألا يفحش بعده، وأن تشق رؤيته، فإن جاء كما وصف، فالمشتري مجبر على قبوله، وإلا فهو بالخيار لتخلف الوصف. ومذهب الحنابلة: أنه إن وُصِفَ بصفة السلم صحَّ بيعه، ولزم المشتري قبوله إن جاء على الوصف، وإن جاء على غير ما وصف، فهو بالخيار لتخلف الوصف، وإن لم يوصف بوصف السلم فيعه باطل. ومذهب الشافعية في القديم قريب من هذا المذهب. ومذهب الظاهرية: أنه إن وصف صح البيع، ولزم المشتري ما دام مطابقاً للوصف، وإلا فالبيع باطل مفسوخ. ومذهب الشافعية: هو عدم صحة بيعه على كل حال سواء وصف للمشتري، أو لم-

قول ثالث؛ فلو ذهب ذاهب للدليل إلى ذلك - لم يكن رافعاً<sup>(١)</sup> لأمر مجمع عليه، [غايته]<sup>(٢)</sup> لم يقل به، لكن لم ينفه الإجماع، وفرق بين ما<sup>(٣)</sup> قاله أهل الإجماع، وبين إثبات ما لم يقولوه نفيًا ولا إثباتًا؛ وهذا هو سيرُ المسألة؛ فليفهم ذلك.

قوله: «هذا جائز؛ لكن أهل الإجماع منعوا من اعتباره». جواب صحيح؛ لأن الكلام في هذه المسألة بعد تقرير قاعدة الإجماع؛ فيحسن التمسك بالإجماع.

### قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

الْأُمَّةُ إِذَا لَمْ تَفْصِلْ بَيْنَ مَسْأَلَتَيْنِ - فَهَلْ لِمَنْ بَعْدَهُمْ أَنْ يَفْصِلَ بَيْنَهُمَا؟ وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا يَقَعُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَقُولُوا: لَا فَضْلَ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْمَسْأَلَتَيْنِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ، أَوْ فِي الْحُكْمِ الْفُلَانِيِّ؟ وَالْآخَرُ: أَلَا يُنْصَوُا عَلَى ذَلِكَ؛ لَكِنْ مَا كَانَ فِيهِمْ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا. ثُمَّ إِنَّهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ تَحْكُمَ الْأُمَّةُ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ بِحُكْمٍ وَاحِدٍ: إمَّا بِالتَّحْلِيلِ أَوْ بِالتَّحْرِيمِ. وَثَانِيهَا: أَنْ يَحْكُمَ بَعْضُ الْأُمَّةِ فِيهِمَا بِالتَّحْرِيمِ، وَبَعْضُ الْآخَرِ بِالتَّحْلِيلِ. وَثَالِثُهَا: أَلَا يُنْقَلُ إِلَيْنَا عَنْهُمْ حُكْمٌ فِيهِمَا؛ فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ الثَّلَاثَةِ: مَتَى دَلَّ الدَّلِيلُ فِي إِحْدَى الْمَسْأَلَتَيْنِ عَلَى تَحْلِيلٍ، أَوْ تَحْرِيمٍ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْحَالُ فِي الْآخَرَى كَذَلِكَ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - فَقِيلَ فِيهِ: إِنْ عَلِمَ أَنَّ طَرِيقَةَ الْحُكْمِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ وَاحِدَةٌ؛ فَذَلِكَ جَارٍ مَجْرَى أَنْ يَقُولُوا: لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا؛ فَمَنْ فَصَلَ بَيْنَهُمَا - فَقَدْ خَالَفَ مَا اعْتَقَدُوهُ.

مِثَالُهُ: مَنْ وَرَثَ الْعَمَّةَ وَرَثَ الْخَالَءَةَ، وَمَنْ مَنَعَ إِحْدَاهُمَا مَنَعَ الْآخَرَى.

وَإِنَّمَا جَمَعُوا بَيْنَهُمَا مِنْ حَيْثُ انْتَضَمَتْهُمَا حُكْمُ ذَوِي الْأَرْحَامِ. فَهَذَا مِمَّا لَا يُسَوَّغُ خِلَافَهُمْ فِيهِ؛ بِتَفْرِيقِ مَا جَمَعُوا بَيْنَهُمَا؛ إِلَّا أَنَّ هَذَا الْإِجْمَاعَ مُتَأَخَّرٌ عَنْ سَائِرِ الْإِجْمَاعَاتِ فِي الْقُوَّةِ.

=يوصف، فمذهبهم مقابل لمذهب الجمهور في الجملة، ولمذهب الحنفية على خط مستقيم. ينظر

نص كلام شيخنا محمد عبد الرحمن في «الخيارات في البيع».

(١) في «ب»، «ز»: رافعاً.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: بينما.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فَالْحَقُّ: جَوَازُ الْفَرْقِ لِمَنْ بَعْدَهُمْ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بِذَلِكَ مُخَالِفًا لِمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ، لَا فِي حُكْمٍ، وَلَا فِي عِلَّةِ حُكْمٍ.

وَلِأَنَّهُ: لَوْ امْتَنَعَ الْفَرْقُ، لَكَانَ مَنْ وَاثَقَ الشَّافِعِيَّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي مَسْأَلَةٍ؛ لِلدَّلِيلِ -: وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يُوَافِقَهُ فِي كُلِّ الْمَسْأَلِ.

اِخْتَجَّ الْمَانِعُونَ مِنَ الْفَصْلِ مُطْلَقًا بوجهين: الأول: أَنَّ الْأُمَّةَ: إِذَا قَالَ نِصْفُهَا بِالْحُرْمَةِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ، وَقَالَ النِّصْفُ الْآخَرُ بِالْحِلِّ فِيهِمَا - فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا فَضْلَ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ؛ فَيَكُونُ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا رَدًّا لِلْإِجْمَاعِ. الثاني: أَنَّ الْأُمَّةَ: إِذَا اخْتَلَفَتْ عَلَى قَوْلَيْنِ فِي مَسْأَلَتَيْنِ - فَقَدْ أَوْجَبَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى الْآخَرَى: أَنْ تَقُولَ بِقَوْلِهَا، أَوْ بِقَوْلِ الطَّائِفَةِ الْآخَرَى، وَحَظَرَتْ مَا سِوَى ذَلِكَ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّكُمْ إِنْ عَنِتُمْ بِقَوْلِكُمْ: «اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا»: أَنَّهُمْ نَصُّوا عَلَى اسْتِوَائِهِمَا فِي الْحُكْمِ، أَوْ هُمَا مُسْتَوِيَانِ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ - فَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ النِّزَاعَ لَيْسَ هَهُنَا.

وَإِنْ عَنِتُمْ بِهِ: أَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بِإِحْدَى الْمَسْأَلَتَيْنِ فَقَدْ قَالَ أَيْضًا بِالْآخَرَى -: فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ ذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْفَصْلِ؟!؛ فَإِنَّ هَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُمْ إِنَّمَا أَوْجَبُوا ذَلِكَ؛ بِشَرْطِ أَلَّا يُفَرَّقَ بَعْضُ الْمُحْتَمِدِينَ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ. فَإِنْ ادَّعَوْا أَنَّهُ لَا التَّفَاتَ إِلَى هَذَا الشَّرْطِ - فَهَذَا عَيْنُ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ جَوَّزَ الْفَصْلَ مُطْلَقًا؛ اسْتِدْلَالًا بِعَمَلِ ابْنِ سِيرِينَ فِي زَوْجِ وَأَبُوَيْنِ. أَنَّ لِلْأُمِّ ثَلَاثَ مَا بَيَقَى، وَقَالَ فِي امْرَأَةٍ وَأَبُوَيْنِ: لِلْأُمِّ ثَلَاثُ الْمَالِ؛ فَقَالَ فِي إِحْدَاهُمَا بِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَفِي الْآخَرَى بِقَوْلِ عَامَّةِ الصَّحَابَةِ.

وَالثَّوْرِيُّ قَالَ: «الْجَمَاعُ نَاسِيًا يُفْطِرُ، وَالْأَكْلُ نَاسِيًا لَا يُفْطِرُ»؛ وَفَرَّقَ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ، مَعَ أَنَّهُ جَمَعَهُمَا طَرِيقَةً وَاحِدَةً، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المسألة الثانية:

الأمّة إذا لم تفصل بين مسألتين، فهل لمن بعدهم أن يفصل... إلى آخرها.

قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها -: أن تلك مسألة واحدة، وكذلك جميع ما ذكرنا من الأمثلة. وأما هذه المسألة: فلا بد وأن تكون

صورتها مسألتين لم تفصل الأمة [بينهما] <sup>(١)</sup>؛ فهل لأحد أن يفصل بينهما للدليل عليه، أم لا يفصل؟ وذلك إن صرحوا بالمنع من الفصل؛ فلا يجوز الفصل؛ لأنه على خلاف صريح قول المجمعين، وإن <sup>(٢)</sup> لم يصرحوا بذلك، ولكن ليس فيهم من فرق بينهما، فإن جمعهما مأخذ واحد؛ فلا يفصل بينهما، وإلا ففيه مذهبان.

واعلم: أنه إذا اشتركت المسألتان في مأخذ واحد - فالمنقول عن القاضي عبد الجبار: أن هذا القسم يجري مجرى أن يقولوا: لا فصل بين المسألتين؛ لأننا نعلم أنهم اعتقدوا أنه لا فرق بينهما، فقد نظمهما طريقة [١٣٦/ب] واحدة، فمن يفصل بينهما، فقد خالف ما اعتقدوه.

وقال المصنف: إن هذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات في القوة؛ لعدم التصريح ههنا. واعلم: أنه إذا لم تشترك المسألتان في المأخذ - فالحق أنه ليس بحجة؛ لأنه يلزم منه [أنه] <sup>(٣)</sup> إذا وافق <sup>(٤)</sup> مجتهد الشافعي في مسألة للدليل <sup>(٥)</sup> يختص بها أن يوافقه في جميع المسائل التي قال الشافعي بثبوت الحكم فيها.

مثاله: أنه <sup>(٦)</sup> قال الشافعي؛ بأن الماء متعين لإزالة النجاسة، وقال لجملة عظيمة من الأحكام؛ خلافاً لأبي حنيفة.

فإذا أدى <sup>(٧)</sup> اجتهاد مجتهد إلى تعيين الماء؛ لإزالة النجاسة، وقال به - وجب أن يقول بجميع <sup>(٨)</sup> ما قاله الشافعي في تلك الأحكام، ولا يلزم مجموع مركب من عدم تلك الأحكام، وثبوت ذلك الحكم، وهذا المجموع لم يقل به أحد، وهذا في غاية البعد، وقد يستعمله بعض أئمة النظر، وذلك بطريق الإلزام؛ وذلك بأن يصطلح على [أن] <sup>(٩)</sup> يستعمله المعلن، فإذا استعمله المعلن يلزمه أن يسمعه إذا ورد <sup>(١٠)</sup> عليه، وإن كان المعلن لا يستعمله، فلا يسمع إذا ورد عليه <sup>(١١)</sup>.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ». فإن.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: وفق.

(٥) في «ب»، «ز»: الدليل.

(٦) في «ب»: إن.

(٧) في «ب»، «ز»: أبدى.

(٨) في «ب»: لجميع.

(٩) سقط في «أ».

(١٠) في «أ»: أورد.

(١١) سقط في «أ».

واعلم: أن كلام التبريزي يدلُّ على أنه إذا وقع الاشتراك في المأخذ، فهو محل الخلاف، وأما إذا لم يشتركا في المأخذ، فلا خلاف [في] (١) أنه ليس بحجّة، وهذا بخلاف نقل المصنف.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

قال المصنف - رحمه الله - : يَجُوزُ حُصُولُ الْإِتِّفَاقِ بَعْدَ الْخِلَافِ . وَقَالَ الصَّيْرَفِيُّ : لَا يَجُوزُ .

لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بَعْدَ اخْتِلَافِهِمْ فِيهَا، وَاتِّفَاقُ التَّابِعِينَ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ، بَعْدَ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ فِيهِ.

اِحْتَجَّ الْخَصْمُ بِأَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ الْأَخْذِ بِأَيِّ الْقَوْلَيْنِ كَانَ، إِذَا أَدَّى الْاجْتِهَادُ إِلَيْهِ، فَلَوْ أَجْمَعُوا عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْإِجْمَاعَانِ صَوَابًا، وَيَكُونُ الْمُتَأَخَّرُ نَاسِخًا لِلْمُتَقَدِّمِ، لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ عَلَى مَا مَرَّ فِي بَابِ النَّسْخِ.

وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ ذَلِكَ، لَجَازَ أَنْ يَتَّفِقَ أَهْلُ عَصْرِ عَلَى قَوْلٍ، وَيَتَّفِقَ أَهْلُ عَصْرٍ ثَانٍ عَلَى خِلَافِهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى الْأَخْذِ بِأَيِّ الْقَوْلَيْنِ شَاءَ مَشْرُوطٌ بَعْدَمِ الْإِتِّفَاقِ، فَإِذَا حَصَلَ الْإِتِّفَاقُ، زَالَ شَرْطُ الْإِجْمَاعِ؛ فَزَالَ لَزْوَالِ شَرْطِهِ.

قَوْلُهُ: لَوْ جَازَ ذَلِكَ، لَجَازَ مِثْلُهُ عِنْدَ الْإِتِّفَاقِ .

قُلْنَا: مَرَّ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الثالثة (٢): يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف. وقال الصيرفي: لا يجوز..... الخ.

قال [١٣٧/أ] - رضي الله عنه - : اعلم: أن الخلاف في الجواز السمعي في هذه المسألة؛ ومعناه: أنه إذا اختلفوا في مسألة، فهل [يمكن وقوع الاتفاق بعد ذلك الخلاف

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»، «ز»: الثانية.



المستقر، أو يمتنع الوفاقُ بعد الخلاف المستقر؟ ومن قال بالامتناع<sup>(١)</sup> قال: هو ممتنع سَمْعاً، لَا عَقْلاً.

وليست هذه المسألة مفروضة في الاتفاق بعد الخلاف إذا لم يستقر، فقد تَوَهَّم بعضهم ذلك<sup>(٢)</sup>، وهو غلط في صورة المسألة.

واعلم: أنه يتفرع على هذا الخلاف المسألة الرابعة والخامسة والسادسة؛ وذلك لأننا إن قلنا: عدم وقوع اتفاق بعد الخلاف؛ فلا يتصور الاتفاق بعد الخلاف، بل يمتنع<sup>(٤)</sup> سَمْعاً؛ فلا يمكن وجودُ الاتفاق في هذه المسائل؛ لسبق الخلاف<sup>(٥)</sup>؛ فلا إجماع فيها؛ فلا حجة.

وإن قلنا: لا يمتنع؛ فيمكن حينئذ وقوعُ الاتفاق بعد الخلاف؛ فذلك الاتفاق هل هو حُجَّة أم لا؟ وفيه [الخلاف]<sup>(٦)</sup>؛ فلتفهم هذه المسائل هكذا.

واعلم: أن الذي ذكرناه هو مقتضى إطلاقِ المصنف في نقله عن الصيرفي؛ فإنه قال: «يجوز حصولُ الاتفاق بعد الخلاف».

وقال الصيرفي: «لا يجوز»، وهذا الكلام يحل إطلاقه بتناول المسائل المذكورة. وقد ذكر صاحب «المعتمد»<sup>(٧)</sup> قيدا يخالف الإطلاق؛ فقال: (٨) باب في أهل العصر، إذا اختلفوا [في المسألة] على قولين؛ فهل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما، أو لا؟ وحكى قاضى القضاة عن الصيرفي: أنه منع [من] اتفاق أهل العصر الثاني<sup>(١٠)</sup> على أحد قولى أهل العصر الأول، وأجاز [١٣٧/ب] أكثر الناس، ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمناً للإجماع على جواز الأخذ بكل واحد.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: وقد.

(٣) في «أ»: يمتنع.

(٤) سقط في «ب».

(٥) قال القرافي: يجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد، خلافا للصيرفي، وفي العصر الثاني، ولناوالشافعية والحنفية فيه قولان مبنيان، على أن إجماعهم على الخلاف يقتضى أنه الحق، فيمتنع الاتفاق، أو هو مشروط بعدم الاتفاق، وهو الصحيح. انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٢٨.

(٦) سقط في «أ».

(٧) ينظر: المعتمد (٥٤/٢).

(٨) في الأصول: فيقال. والصواب ما أثبتناه.

(٩) في «ز»: في أن أهل.

(١٠) في «أ»: المنافى.

٤٦٠ ..... الكاشف عن المحصول

واعلم: أن هذا الكلام يقتضى تَخْصِيصَ خلاف الصيرفي بأهل العَصْرِ الثاني، إذا اتفقوا<sup>(١)</sup> على أحد قَوْلَيْ أهل العصر الأول، ولا يتناول<sup>(٢)</sup> ما إذا اختلف أهل العصر، ثم رجعوا إلى أحد القولين.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين، واستقر خلافهم في ذلك، فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين؛ بحيث يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر، أم لا؟

ذهب أبو بكر الصيرفي، وأحمد بن حنبل، وأبو الحسن الأشعري، وإمام الحرمين، والغزالي، وجماعة [من]<sup>(٤)</sup> الأصوليين - إلى امتناعه. وذهب المعتزلة، وكثير من أصحاب الشافعي [وأبي حنيفة]<sup>(٥)</sup> إلى جوازه. والأول: هو المختار.

واعلم: أن القيد الزائد على ما ذكره المصنف - يحتمل ألا يكون لنفي مذهب الصيرفي عما عداه، ويوافق نقل المصنف، ويحتمل خلافه. والله أعلم بمراده<sup>(٦)</sup>.

وباجملة: ليست صورة المسألة الثالثة مالم يستقر الخلاف على ما توهمه بعضهم، بل صورتها مفروضة عند استقرار الخلاف؛ على ما صرح به، وقد نقلنا نص كلامهم.

\* \* \*

### المسألة الرابعة:

قال المصنف - رحمه الله - : إذا اتفق أهل العَصْرِ الثاني على أحد قَوْلَيْ أهل العَصْرِ الأول، كَانَ ذَلِكَ إجماعاً، لَا تجوزُ مُخَالَفَتُهُ؛ خِلافًا لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَكَثِيرٍ مِنْ فُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ.

لَنَا: أَنَّ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ العَصْرِ الثاني سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ، فَيَجِبُ اتِّبَاعُهُ، لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] ولأنه إجماعٌ حَدَثَ بَعْدَ مَا لَمْ

(١) في «ب»، «ز»: اختلفوا.

(٢) في «ب»، «ز»: لا يتناول.

(٣) ينظر: الإحكام (١/٢٤٢).

(٤) سقط في «أ»، «ب».

(٥) المثبت من الإحكام.

(٦) في «أ»: لمراده.

٤٦١ ..... فيما أخرج من الإجماع وهو منه  
يَكُنْ، فَيَكُونُ حُجَّةً؛ كَمَا إِذَا حَدَّثَ بَعْدَ تَرَدُّدِ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيهِ حَالِ التَّفَكُّرِ. وَأَعْلَمَ أَنَّ  
هَذَا الْمَقِيسَ عَلَيْهِ يَنْقُضُ عَلَى الْمُخَالَفِ أَكْثَرَ أُدْلِيَّتِهِ.

اِحْتَجُّوا بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النِّسَاء: ٥٩] أَوْ جَبَّ الرَّدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ التَّنَازُعِ، وَهُوَ حَاصِلٌ؛ لِأَنَّ حُصُولَ الْإِتِّفَاقِ فِي الْحَالِ لَا يُنَافِي مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ؛ فَوَجَبَ فِيهِ الرَّدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بِأَيْهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي جَوَازَ الْأَخْذِ بِقَوْلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلَمْ يُفْصَلْ بَيْنَ مَا يَكُونُ بَعْدَهُ إِجْمَاعٌ، أَوْ لَا يَكُونُ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ فِي ضَمَنِ اخْتِلَافِ أَهْلِ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ، الْإِتِّفَاقَ عَلَى جَوَازِ الْأَخْذِ بِأَيْهِمَا أُرِيدَ، فَلَوْ انْعَقَدَ إِجْمَاعٌ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي - لَتَدَافَعَ الْإِجْمَاعَانِ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ كَانَ قَوْلُهُمْ - إِذَا اتَّفَقُوا بَعْدَ الْإِخْتِلَافِ - حُجَّةً، لَكَانَ قَوْلُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ - إِذَا مَاتَتِ الْأُخْرَى - حُجَّةً. وَفِيهِ: كَوْنُ قَوْلِهِمْ حُجَّةً بِالْمَوْتِ.

وَخَامِسُهَا: لَوْ كَانَ اتَّفَاقُ أَهْلِ الْعَصْرِ الثَّانِي حُجَّةً - لَكَانُوا قَدْ صَارُوا إِلَيْهِ؛ لِذَلِكَ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ وُجِدَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ - لَمَا خَفِيَ عَلَى أَهْلِ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الثَّانِي بَعْضُ الْأُمَّةِ؛ فَلَا يَكُونُ اتَّفَاقُهُمْ - وَحَدُّهُمْ - إِجْمَاعًا.

وَسَابِعُهَا: أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ: إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ - لَمْ يَجْزِ لِمَنْ بَعْدَهُمْ إِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ وَأَهْلُ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ: لَمَّا اخْتَلَفُوا، لَمْ يَكُنِ الْقَطْعُ بِذَلِكَ الْحُكْمِ قَوْلًا لَوْاحِدٍ مِنْهُمْ؛ فَيَكُونُ الْقَطْعُ بِذَلِكَ إِحْدَاثًا لِقَوْلِ ثَالِثٍ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَامِنُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ - فِي الْحَادِثَةِ النَّبِيِّ اخْتَلَفُوا فِيهَا - كَالْأَحْيَاءِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ تُحْفَظُ فِي ذَلِكَ أَقْوَالُهُمْ، وَيُحْتَجُّ لَهَا وَعَلَيْهَا؟! وَإِذَا لَمْ يَنْعَقِدِ الْإِجْمَاعُ مَعَ تِلْكَ الْأَقْوَالِ - حَالَ حَيَاةِ الْقَائِلِينَ بِهَا - وَجَبَ - أَيْضًا - أَلَا يَنْعَقَدَ حَالَ وَفَاتِهِمْ.

وَتَاسِعُهَا: أَنَّ هَذَا الْإِجْمَاعَ: لَوْ كَانَ حُجَّةً لَوْجَبَ تَرْكُ الْقَوْلِ الْآخَرِ، وَلَكَانَ إِذَا

حَكَمَ بِهِ حَاكِمٌ، ثُمَّ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ وَجَبَ نَقْضُهُ؛ لِكَوْنِهِ وَاقِعًا عَلَى مُضَادَّةِ دَلِيلِ قَاطِعٍ؛ لَكِنَّ ذَٰلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ اتَّفَقُوا عَلَى نَفْوَذِ هَذَا الْقَضَاءِ؛ فَنَقْضُهُ يَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْإِجْمَاعِ.

الْحَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ التَّعْلُقَ بِالْإِجْمَاعِ رَدٌّ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ. وَلِأَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الثَّانِي: إِذَا اتَّفَقُوا فَهُمْ لَيْسُوا بِمُتَنَازِعِينَ؛ فَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِمُ الرَّدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ؟! لِأَنَّ الْمُعْلَقَ بِالشَّرْطِ عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ شَرْطِهِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِتَوْقُفِ الصَّحَابَةِ فِي الْحُكْمِ حَالَ الْإِسْتِدْلَالِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاِقْتِدَاءُ بِهِ - فِي ذَٰلِكَ - بَعْدَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ؛ فَوَجِبَ تَخْصِيصُ مَحَلِّ النِّزَاعِ عَنْهُ؛ وَالْجَامِعُ مَا تَقَدَّمَ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: مَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ: أَنَّ ذَٰلِكَ الْإِجْمَاعُ مَشْرُوطٌ.

ثُمَّ إِنَّهُ مَنْفُوضٌ بِاتِّفَاقِهِمْ - جَالَ الْإِسْتِدْلَالَ - عَلَى التَّوَقُّفِ، وَتَجْوِيزِ الْأَخْذِ بِأَيِّ قَوْلٍ سَاقَ الدَّلِيلُ إِلَيْهِ.

وَلِأَنَّكُمْ: إِذَا حَوَازْتُمْ أَلَا يَكُونُ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْعَصْرِ الثَّانِي حُجَّةً؛ فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَلَا يَكُونُ اتِّفَاقُ أَهْلِ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ حُجَّةً؟!؛ إِذْ لَيْسَ أَحَدُ الْاِتِّفَاقَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرَ؟! وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْاِتِّفَاقُ الْأَوَّلُ حُجَّةً - لَمْ يَلْزَمْ مِنْ حُصُولِ الْاِتِّفَاقِ الثَّانِي مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْمَحْذُورِ؛ فَثَبِتَ: أَنَّ هَذِهِ الْحُجَّةَ مُتَنَاقِضَةٌ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَا نَتَبَيَّنُ بِمَوْتِ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: أَنَّ قَوْلَ الطَّائِفَةِ الْأُخْرَى حُجَّةٌ؛ لِأَنْدِرَاجِ قَوْلِهِمْ تَحْتَ أُدْلَةٍ الْإِجْمَاعِ، لَا أَنَّ الْمَوْتَ نَفْسَهُ هُوَ الْحُجَّةُ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَخْفَى ذَٰلِكَ الدَّلِيلُ عَلَى كُلِّهِمْ؛ لَكِنَّ يَجُوزُ خَفَاؤُهُ عَلَى بَعْضِهِمْ.

وَعَنِ السَّادِسِ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ أَهْلُ الْعَصْرِ الثَّانِي بَعْضَ الْأُمَّةِ - لَوْجِبَ: أَلَا يَكُونُ اتِّفَاقُهُمُ الَّذِي لَا يَكُونُ مَسْبُوقًا بِالْخِلَافِ حُجَّةً؛ وَهَذَا يَقْتَضِي أَلَا تَكُونَ الْحُجَّةُ إِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ فَقَطْ؛ بَلْ إِجْمَاعَ الَّذِينَ كَانُوا مَوْجُودِينَ عِنْدَ ظُهُورِ أُدْلَةِ الْإِجْمَاعِ.

وَهَذَا الْقَائِلُ لَا يَقُولُ بِهَذِهِ الْمَذَاهِبِ.

وَعَنِ السَّابِعِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ، إِذَا كَانَ الْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدًا عَلَى عَدَمِ جَوَازِهِ مُطْلَقًا.

أَمَّا إِذَا كَانَ مَشْرُوطًا بِشَرْطٍ - : جَازَ ذَلِكَ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّرْطِ.

كَمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُمْ - حَالِ الْاِسْتِدْلَالِ - مُطَبِّقُونَ عَلَى جَوَازِ التَّوَقُّفِ، وَعَدَمِ الْقَطْعِ، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُنَافِي اتِّفَاقَهُمْ عَلَى الْقَطْعِ بَعْدَهُ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: قَوْلُهُ: «أَقْوَالُ الصَّحَابَةِ بَاقِيَةٌ بَعْدَ وَفَاتِهِمْ»: إِنْ عَنَى بِذَلِكَ: كَوْنَهَا مَانِعَةً مِنْ ائْتِقَادِ الْإِجْمَاعِ - فَهَذَا عَيْنُ النِّزَاعِ. وَإِنْ عَنَى بِهِ: عَلِمْنَا بِأَنَّهُمْ ذَكَرُوا هَذِهِ الْأَقْوَالَ - فَلِمَ قُلْتَ: إِنْ ذَلِكَ يَنْفِي ائْتِقَادَ الْإِجْمَاعِ؟! وَإِنْ عَنَيْتُمْ ثَالِثًا فَبَيِّنُوهُ.

وَعَنِ التَّاسِعِ: أَنَا لَا نَنْقُضُ ذَلِكَ الْحُكْمَ؛ لِأَنَّهُ صَارَ مَقْطُوعًا بِهِ فِي زَمَانِ عَدَمِ هَذَا الْإِجْمَاعِ؛ وَنَحْنُ: إِنَّمَا نَنْقُضُ الْحُكْمَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْقَاضِي؛ إِذَا وَقَعَ ذَلِكَ الْحُكْمُ فِي زَمَنِ قِيَامِ الدَّلَالَةِ الْقَاطِعَةِ عَلَى فَسَادِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: «المسألة الرابعة»<sup>(١)</sup>... إلخ قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن المصنف تمسك في هذه المسألة بالقياس؛ وهو قياس شبه<sup>(٢)</sup>، وهو ضعيف؛ فإن تقرير الإجماع بقياس الشبه [١٣٨/أ] ضعيف لا يخفى على الذكى، وتقرير عليه المشترك بالدوران، ويمكن تقريرها بالمناسبة؛ ولكن يخرج عن كونه قياس شبه<sup>(٣)</sup>.

وَجَهُّ الْمُنَاسَبَةِ: أَنَّ الْإِجْمَاعَ بَعْدَ التَّرَدُّدِ حُجَّةٌ يُوْجِبُ تَعْظِيمًا لِأُمَّتِهِ - ﷺ - الْمَفْضَى إِلَى تَعْظِيمِهِ ﷺ، وَأَنَّ<sup>(٤)</sup> تَعْظِيمَهُ ﷺ مَطْلُوبٌ، وَإِجْمَاعُ أُمَّتِهِ ﷺ طَرِيقٌ صَالِحٌ لِلْمَطْلُوبِ، وَالْحَكِيمُ قَدْ بَاشَرَ فِي فَصْلِ التَّرَدُّدِ هَذَا الْمَعْنَى بِوُجُودِهِ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ؛ فَتَبَيَّنَ كَوْنُهُ حُجَّةً؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

واعلم: أن هذا ضعيف؛ لأن هذا الإجماع إن كان حجة قاطعة؛ فلا سبيل إلى تقريره بالقياس؛ لأن القياس لا يفيد إلا الظن. وإن كان ظنيًا، فلا بد من إثبات أن<sup>(٥)</sup> العمل بالظن واجب.

(١) في «ب»: الثالثة وفي «ز»: الثانية.

(٢) في جميع الأصول: سنة، وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) في «ب»: سنة.

(٤) في «أ»: ولأن.

(٥) في «أ»: أو.

وفيه ما ذكرنا من هذا [الإشكال، ثم يتجه عليه] <sup>(١)</sup> المزاحم. أما على المناسبة: [فإن الخصم] <sup>(٢)</sup> [يقول] <sup>(٣)</sup>: إنما يثبت كون الإجماع حجة في فصل سبق التردد؛ لأن غلبة الظن بكون الإجماع عند عدم سبق خلاف مصرح به [أقوى من غلبة الظن بكون الإجماع حجة سبق خلاف مصرح به] <sup>(٤)</sup> قطعاً، وإن <sup>(٥)</sup> كان أقوى فاعتباره في الأصل إعمال لأقوى الظنين، وهو مناسب، ولا يلزم من إعمال أقوى <sup>(٦)</sup> الظنين إعمال الأضعف.

وأما توجيه المزاحم على الدوران: فيظهر لك مما ذكرناه من الفرق المناسب. لا يقال: لا نسلم <sup>(٧)</sup> كون القياس حجة في قواعد أصول الفقه؛ بل هو [١٣٨/ب] حجة في الفروع لا غيره.

قوله: أهل العصر الثاني - [إذا اتفقوا] - <sup>(٨)</sup> ليسوا بمتنازعين؛ حتى يتعين الرد إلى الله - تعالى - [وإلى رسوله] <sup>(٩)</sup>.

قلنا: المشترط في الآية إنما [هو] <sup>(١٠)</sup> حصول المنازعة <sup>(١١)</sup>؛ وهذا الشرط قد حصل؛

(١) في «أ»: الإشكال يجب عليه.

(٢) في «أ»: فلأن للخصم.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»، «ب»: وإذا.

(٦) سقط في «أ».

(٧) قال القرافي: قوله: «لأنه إجماع حدث بعد ما لم يكن، فيكون حجة؛ كما إذا حدث بعد تردد أهل الإجماع فيه حال التفكير». قلنا: عليه أسئلة: الأول: أن هذا قياس، وهو أضعف من الإجماع، فيلزم إثبات الإجماع بالقياس الأضعف منه. الثاني: سلمنا أن القياس ليس أضعف، لكن لا نسلم أن القياس الشبهى شرعه الشرع حجة إلا في الفروع. أما في قواعد أصول الفقه فلم قلت: إن هذا القياس الشبهى شرعه الشرع حجة فيها؟ الثالث: سلمنا صحة التمسك بالقياس في قواعد الأصول، لكن الفارق أن في هذه المسألة صرح فيها بعض الأئمة، أو سطرها بقول مجزوم به بعد نظر معتبر، وبذل جهد ممن هو أهل للاجتهاد، فكان ظاهره الحق بخلاف مهلة النظر؛ لم يصرح فيها أحد بشيء. فلم يتقدم حق نلاحظه بعد ذلك، لا سيما إذا قلنا: إن قول الميت معتبر. فالقائل في العصر الأول بالقول المتروك في العصر الثاني في تقدير كونه حياً موجوداً، ولو كان موجوداً ما انعقد الإجماع بدونه، فكذلك إذا مات. ينظر النفائس (٦/٢٦٦٩، ٢٦٧٠).

(٨) المثبت من الحصول.

(٩) المثبت من النفائس.

(١٠) سقط في «ب».

(١١) في «أ»: المتنازعين.

فيما أخرج من الإجماع وهو منه ..... فيترب (١) عليه التكليف بالرد إلى الله [وإلى رسوله ﷺ] (٢) وحصول الاتفاق بعد ذلك [لا] (٣) ينافي حصوله [بعد ذلك] (٤)؛ كما إذا قال السيد لعبدته: «إن خالفتني، فأنت حر»؛ فإن خالفه عتق، وإن وافقه بعد ذلك.

قوله - عليه السلام - «أصحابي كالنجوم» (٥) [٥] (٦) - خص عنه الإجماع بعد التردد.

(١) في «أ»: فرتب. وفي «ب»: فترتب.

(٢) المثبت من النفائس.

(٣) المثبت من النفائس.

(٤) المثبت من النفائس.

(٥) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/٩٢٥)، وابن حزم في «الإحكام» (٦/٨٢)، وابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (١/١٤٦) من طريق سلام بن سليمان، ثنا الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان عن جابر به. قال ابن عبد البر: هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غصين مجهول. وقال ابن حزم: هذه رواية ساقطة أبو سفيان ضعيف. والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، وهذا منها بلا شك. وقال الحافظ: حديث غريب - وأخرجه ابن عبد البر من هذا الوجه وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة، والحارث مجهول. قلت - أى: الحافظ - الآفة فيه من الراوى عنه وإلا فالحارث ذكره ابن حبان في الثقات وقال: روى عنه حسين الجعفي أ.هـ. وأخرجه عبد بن حميد في «المنتخب من المسند» (ص ٢٥٠، ٢٥١) رقم (٧٨٣)، وابن عدى في «الكامل» (٢/٧٨٥-٧٨٦) كلاهما من طريق أبي شهاب، عن حمزة الجزرى عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «مثل أصحابي مثل النجوم يهتدى بها، فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم». وذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/٩٢٤) معلقاً عن أبى شهاب به، وقال: وهذا إسناد لا يصح ولا يرويه عن نافع من يحتج به. وقال ابن حزم في «الإحكام» (٦/٨٣): فقد ظهر أن هذه الرواية لا تثبت أصلاً، بل لا شك أنها مكذوبة؛ لأن الله تعالى يقول فى صفة نبيه ﷺ: ﴿هُوَ مَن يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم ٣، ٤] أ.هـ. ومن طريق عبد بن حميد: أخرجه الحافظ ابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (١/١٤٥) وقال: هذا حديث غريب، وذكره ابن عبد البر فى كتاب بيان العلم عن أبى شهاب بسنده وقال: هذا إسناد ضعيف، الراوى له عن نافع لا يحتج به. قلت: هو متفق على تركه، بل قال ابن عدى: إنه يضع. أ.هـ. وأخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٣/١٠٥٧)، والبيهقى فى «المدخل» (١٥١)، وابن عساكر (٦/٥ - تهذيب) من طريق نعيم بن حماد، ثنا عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «سألت ربي عما يختلف فيه أصحابي من بعدى فقال: يا محمد، إن أصحابك عندى بمنزلة النجوم بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما اختلفوا فيه فهو عندى على هدى». قال الحافظ فى «تخريج أحاديث المختصر» (١/١٤٧): هذا حديث غريب.... وزيد العمى بفتح المهملة وتشديد الميم وابنه أضعف منه، وقد سئل البزار عن هذا الحديث فقال: لا =

قلنا: هذا عام في الأشخاص، مطلق في الأحوال، والتوقف (١) وعدم التوقف حالان لا يعمهما (٢) اللفظ، وإذا بطل العموم، فلا تخصيص (٣). سلمنا ذلك؛ ولكن لا يلزم من التخصيص خروج العام عن كونه حجة؛ لأننا نقول: الأدلة الدالة على كون القياس حجة - مطلقه (٤) في الأقيسة، وعامة فيها.

وعن الثاني: أن المعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدمه، والرد إلى الله معلّق على التنازع، ولا تنازُع في العَصْرِ الثاني، ولا (٥) رده إلى الله والنظير المذكور كذا؛ لأن عند حصول المخالفة: حصل العتق، وعند عدم المخالفة: لم يحصل العتق.

وأما قوله: «هذا عام في الأشخاص، لا في الأحوال» - فجوابه قد سبق.

وأما قوله: العام المخصوص حجة.. قلنا: كلام المعلّل هكذا؛ وهو: أنه خصص عن الحديث حال التوقف، وإنما خص للمشترك بين الصورتين؛ على ما ذكرنا في الدليل،

---

= يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ وقد رواه عبد الرحيم مرة أخرى فقال عن أبيه عن ابن عمر... أ.هـ. وأخرجه البيهقي في «المدخل» (١٥٢)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٤٨) من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس بلفظ: «إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأبها أخذتم به اهتديم» قال الحافظ في «تخريج المختصر» (١٤٦/١): وجوير ضعيف جداً، والضحاك لم يلق ابن عباس. وأخرجه البيهقي في «المدخل» أيضاً (١٥٣) من طريق جوير عن جواب بن عبد الله عن النبي ﷺ وهو مرسل أو معضل كما قال الحافظ. وأخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (١٣٤٦) من طريق جعفر بن عبد الواحد قال: قال لنا وهب بن جرير بن حازم عن أبيه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «مثل أصحابي مثل النجوم، من اقتدى بشيء منها اهتدى». وجعفر بن عبد الواحد كذاب، كذبه غير واحد. فذكره برهان الدين الحلبي في كتابه «الكشف الحثيث عن رمى بوضع الحديث» (ص ١٢٧) برقم (١٩٧) وقال: قال الدارقطني: يضع الحديث، وساق له ابن عدى أحاديث وقال: كلها بواطيل وبعضها سرقة من قوم. انتهى. ونقل ابن الجوزي عن ابن عدى: أنه متهم بوضع الحديث، ذكر ذلك في غير مكان من الموضوعات.

(٦) المثبت من النفائس.

(١) في «أ»: فالتوقف.

(٢) في «أ»: لا يفهمهما.

(٣) في «أ»: يجب.

(٤) في «أ»، «ب»: مطلق.

(٥) في «أ»: فلا.



فيما أخرج من الإجماع وهو منه ..... ٤٦٧

ويلزم من التخصيص [به التخصيص<sup>(١)</sup>] ههنا؛ وعلى هذا: لا [١٣٩/أ] يتجه ما ذكره.  
تنبيه: اعلم: أنه يشترط في صورة الإجماع بعد الخلاف، أن يكون الخلاف مستقراً،  
واحترز بذلك عما إذا لم يكن الخلاف مستقراً؛ وذلك بأن يكون المجتهدون في مهلة  
النظر، ولم يستقر لأحدهم في المسألة [قول<sup>(٢)</sup>].

وإذا عرفت ذلك، فنقول: ذهب الأشعري، وأحمد، والإمام، والغزالي: [إلى<sup>(٣)</sup>]  
امتناعه<sup>(٤)</sup>. وذهب<sup>(٥)</sup> المعتزلة، وكثير من أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة: إلى جوازه.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) قد اعتبر في المعقود عليه كونه مملوكاً للعائد لأجل صحة العقد. فإن لم يكن مملوكاً؛ بأن كان أمُّ  
ولد؛ فلتحرير المقام في ذلك يقال: سلّم أن يبيع أم الولد لا يجوز. قال الشافعي: كما لا يجوز  
هبتها ولا رهنها ولا الوصية بها، هكذا قطع به الأصحاب، وتظاهرت عليه نصوص الشافعي.  
ونقل الخراسانيون فقال جمهورهم: ليس للشافعي فيه اختلاف. وقال كثيرون من الخراسانيين:  
للشافعي قول قديم؛ أنه يجوز بيع أم الولد. فعلى هذا القديم هل تعتق بموت السيد؟ فيه وجهان:  
أحدهما: لا؛ وبه قال صاحب «التقريب» وأبو علي السنجى. الثانى: نعم، وهو أصحهما؛ قاله  
الشيخ أبو محمد والصيدلاني وغيرهما كالمدير. قال إمام الحرمين: وعلى هذا يحتمل أن تعتق من  
رأس المال، ويحتمل أن تعتق من الثلث. وإن قلنا بالمدّعى أنه لا يجوز بيعها، ففضى قاضٍ بجوازه  
فطريقان: أحدهما - وهو الذى نقله أبو علي السنجى فى «التلخيص»، وإمام الحرمين، وصاحب  
البيان وغيرهم. أن فى نقض قضائه وجهين. والطريق الثانى: أن ينقض وجهها واحد، وهو الذى  
نقله الرويانى عن الأصحاب، ولم يحك غيره. قالوا: لأنه يجمع عليه الآن، وما كان من خلاف  
فى القرن الأول فقد ارتفع وصار الآن مجمّعاً على بطلان بيعها. وقد حكى الأصحاب عن داود  
جواز بيعها مع قولهم: إنه يجمع على بطلانه الآن، فكأنهم لم يعتدوا بخلاف داود على ما هو  
الأصح من أنه لا يعتد بخلافه، ولا خلاف غيره من أهل الظاهر؛ لأنهم نفوا القياس، وشرط  
المجتهد أن يكون عارفاً بالقياس. وقالت الشيعة أيضاً بجواز بيعها، ولكن الشيعة لا يعتد بخلافهم.  
والمعتمد فى تحريم أم الولد ما رواه مالك والبيهقى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أن  
رسول الله ﷺ: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَمْهَاتِ»، وإجماع التابعين ومن بعدهم على تحريم بيعها. وأما  
حديث جابر قال: «بَعْنَا أَمْهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَبَى بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عَمْرُ نَهَانَا  
فَأَنْتَهَيْنَا». وفى رواية: قال «كُنَّا نَبِيعُ سَرَارِنَا أَمْهَاتِ الْأَوْلَادِ وَالنَّبِيُّ ﷺ حَى لَا يَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا»  
فقد قال الخطائى وغيره: يحتمل أن يبيعا كان مباحاً فى أول الإسلام، ثم نهى عنه النبى آخر  
حياته، ولم يشتهر ذلك النهى إلى زمان عمر، فلما بلغ عمر النهى، نهاهم.

(٥) فى «ب»، «ز»: وذهب.

واختلف المجوزون في أنه حجة. وقيل: إنَّ بيع أمهات الأولاد من صور (١) المسألة (٢).

ومنهم من نازع فيه، وقال: لم يستقر هذا الخلاف؛ فإن علياً - رضى الله عنه - رجع عن مذهبه إلى مذهب الجماعة. واختلف: في أن الميت [هل] (٣) له قول؛ فيعتبر خلافه؟

(١) في «أ»: في صورة.

(٢) رواه عبد الرزاق (٢٩١/٧) رقم (١٣٢٢٤)، عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني قال: سمعت علياً يقول: اجتمع رأيي ورأى عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن قال: ثم رأيت بعد أن يبعن. قال عبيدة: فقلت له: فرأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك في الفرقة - أو قال: في الفتنة - قال: فضحك على. ورواه البيهقي في الكبرى (٣٤٨/١٠) كتاب عتق أمهات الأولاد، باب الخلاف في أمهات الأولاد اختلفوا فيها سلفهم وخلفهم، فالثابت عن عمر - رضى الله عنه - أنه قضى بأنها لاتباع وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات، وروى مثل ذلك عن عثمان، وهو قول أكثر التابعين وجمهور فقهاء الأمصار، وكان أبو بكر الصديق، وعلي - رضوان الله عليهما - وابن عباس، وابن الزبير، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري يجيزون بيع أم الولد؛ وبه قالت الظاهرية من فقهاء الأمصار، وجابر وأبو سعيد: كنا نبيع أمهات الأولاد والنبي - عليه الصلاة والسلام - فينا لا يرى بذلك بأساً، واحتجوا بما روى عن جابر أنه قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وصدراً من خلافة عمر، ثم نهانا عمر عن بيعهن. وما اعتمد عليه أهل الظاهر في هذه المسألة ذلك النوع من الاستدلال الذي يعرف بـ«استصحاب حال الإجماع» وذلك أنهم قالوا: لما انعقد الإجماع على أنها مملوكة قبل الولادة وجب أن تكون كذلك بعد الولادة إلى أن يدل الدليل على غير ذلك، وقد تبين في كتب الأصول قوة هذا الاستدلال، وأنه لا يصح عند من يقول بالقياس، وإنما يكون ذلك دليلاً بحسب رأى من ينكر القياس، وربما احتج الجمهور عليهم بمثل احتجاجهم وهو الذي يعرفونه بـ«مقابلة الدعوى بالدعوى»، وذلك أنهم يقولون: أليس تعرفون أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها، فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل، إلا أن المتأخرين من أهل الظاهر أحدثوا في هذا الأصل نقضاً، وذلك أنهم لا يسلمون منع بيعها حاملاً، وما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روى عنه - عليه الصلاة والسلام - أنه قال في مارية سريته لما ولدت إبراهيم: «أعتقها ولدها» ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «أما امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات» وكلا الحديثين لا يثبت عند أهل الحديث، حكى ذلك أبو عمر بن عبد البر - رحمه الله - وهو من أهل هذا الشأن، وربما قالوا أيضاً من طريق المعنى: إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه بعضاً منها، وحكوا هذا التعليل عن عمر - رضى الله عنه - حين رأى أولاً يبعن فقال: خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماعهن. ينظر: بداية المجتهد ٢/٣٢٥-٣٢٦.

(٣) سقط في «ب».

٤٦٩ ..... فيما أخرج من الإجماع وهو منه والأكثر على اعتباره (١).

تنبيه ثان: اعلم: أنه يتجه منع دليل المصنف؛ وذلك أن يقال: لا نسلم أن هذا قول كل الأمة؛ وإنما يكون كذلك: أن لو لم يعتبر [قول] (٢) من مات من المخالفين. ولك أن تمنع كونه حجة؛ بناءً على استحالته؛ على قول من ذهب إلى ذلك.

\* \* \*

### المسألة الخامسة

قال المصنف - رحمه الله - : أهل العصر: إذا انقسموا إلى قسمين، ثم مات أحد القسمين - صار قول الباين إجماعاً؛ لأن - بالموت - ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع.

وكذا: القول إذا انقسموا إلى قسمين، ثم كفر أحدهما - فإنه يصير القول الثاني حجة، والله أعلم.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أن هذه المسألة تنفر على أن قول الميت لا يعتبر، فإن اعتبر، فلا إجماع.

\* \* \*

### المسألة السادسة

قال المصنف - رحمه الله - : أهل العصر: إذا اختلفوا على قولين، ثم رجعوا إلى أحد ذين القولين - هل يكون [١٣٩/ب] ذلك إجماعاً؟:

أما من قال بانعقاد الإجماع في المسألتين السابقتين - فقولُهُ به - ههنا - أولى، وثبت هذه الأولوية من وجهين:

أحدهما: أن في المسألتين السابقتين: لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: الْمُجْمَعُونَ لَيْسُوا كُلَّ الْأُمَّةِ؛ فَلَا يَكُونُ اتِّفَاقُهُمْ قَوْلًا لِكُلِّ الْأُمَّةِ؛ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً.

وأما - ههنا - فهذه الشبهة زائلة؛ لأنَّ الَّذِينَ اتَّفَقُوا هُمْ بَعِيْنُهُمُ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا؛ فَكَانَ الْمُجْمَعُونَ كُلَّ الْأُمَّةِ.

(١) ينظر: شرح العضد (٢/٢٤).

(٢) سقط في «أ».

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ: مَا صَارَ الْقَوْلُ الثَّانِي مَرْجُوعًا عَنْهُ أَصْلًا؛ وَهَهُنَا: صَارَ كَذَلِكَ. وَأَمَّا الْمُتَكْرِرُونَ لِانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ هُنَاكَ - فَقَدْ اخْتَلَفُوا هَهُنَا:

فَأَمَّا مَنْ اعْتَبَرَ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ ، فَإِنَّهُ جَوَّزَ ذَلِكَ؛ قَالَ: لِأَنَّ الْانْقِرَاضَ: لَمَّا كَانَ شَرْطًا فِي الْإِجْمَاعِ، وَهُمْ لَمْ يَنْقَرِضُوا عَلَى ذَلِكَ الْخِلَافِ، فَلَمْ يَحْصُلِ الْإِجْمَاعُ عَلَى جَوَازِ الْخِلَافِ، فَلَمْ يَكُنِ الْاتِّفَاقُ حَاصِلًا بَعْدَ الْإِجْمَاعِ عَلَى جَوَازِ الْخِلَافِ. وَأَمَّا مَنْ لَمْ يَعْتَبِرِ الْانْقِرَاضَ - فَقَدْ اخْتَلَفُوا:

فَمِنْهُمْ مَنْ أَحَالَ وَقُوعَهُ. وَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَهُ؛ وَزَعَمَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ حُجَّةً. وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ إِجْمَاعًا يَحْرُمُ خِلَافَهُ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

لَنَا: مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الصَّحَابَةَ - رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - اخْتَلَفُوا فِي «الْإِمَامَةِ» ثُمَّ اتَّفَقُوا بَعْدَ ذَلِكَ عَلَيْهَا.

وَإِذَا نَبَتْ وَقُوعُهُ ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً؛ لِقَوْلِهِ - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النِّسَاءُ: ١١٥] وَالشُّبُهَةُ الَّتِي يَذْكُرُونَهَا - هَهُنَا - هِيَ الَّتِي مَرَّتْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: المسألة السادسة: أهل العصر إذا اختلفوا على قولين، ثم رجعوا إلى أحد ذينك القولين.... إلى آخره.

قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه قد سبقت [المسألة] (١) الثالثة: الاتفاق بعد الخلاف؛ خلافاً للصيرفي، والمراد بالجواز (٢) ثمة: الإمكان المقابل للامتناع؛ على ما بيناه، والخلاف - ههنا - في كونه حجة إذا وقع (٣).

قال إمام الحرمين في «البرهان» (٤): إذا اختلف [علماء] العصر على قولين، ثم رجع

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: بالحق أن.

(٣) «سؤال» ما الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الثالثة، وهي قوله: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف؛ لأن رجوعهم إلى أحد قوليهما اتفاق بعد الاختلاف؟ والجواب: أن المراد بالثالثة بخلاف غير مستقر، بل على وجه المنازعة، وطلب الدليل، وهو الذى كان بين الصحابة فى الإمامة، والمراد ههنا خلاف مستقر، واعتقد كل واحد من المخالفين صحة دليله، واستمر ذلك الحال، وتقرر الخلاف؛ كبيع أمهات الأولاد. ينظر: النفائس (٦/٢٦٧٥).

(٤) ينظر: البرهان (١/٧١٠).

٤٧١ ..... فيما أخرج من الإجماع وهو منه  
التمسكون بأحد<sup>(١)</sup> القولين إلى القول الآخر، وصاروا مطبقين على ذلك - فمذهب  
أكثر الأصوليين أنه إجماع.

ومذهب القاضى: أنه ليس بإجماع. فإذا أجمع العلماء على سجية<sup>(٢)</sup> الاختلاف، ثم  
أجمع علماء العصر الثانى على أحد القولين - فالاختلاف<sup>(٣)</sup> فى هذه الصورة أظهر.  
وقال قائلون: إن هذا ليس بإجماع. وقال قائلون: إنه إجماع. وميل الشافعى إلى  
الأول.

وأما القاضى: فلا شك أنه لا يجعل هذا إجماعا، ومن مذهبه: أن المختلفين فى العصر  
الأول لو رجعوا إلى قول واحد - لم يكن إجماعا. وإذا قد<sup>(٤)</sup> أحطت علما بمذاهب  
العلماء، فاعلم أن المصنف فرع هذه المسألة على المسألتين السابقتين:

إحدهما: حصول اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الأول.

وثانيهما: إذا انقسمت الأمة إلى قسمين، ثم ماتت إحدى الطائفتين؛ وذلك أنا  
نقول: إن قلنا بكون الإجماع حجة فى تينك الصورتين، فالقول بكونه حجة - ههنا -  
أولى؛ لوجهين:

الأول: أن الذين اتفقوا - ههنا - هم الذين كانوا مختلفين؛ فهم كل الأمة، ولا  
كذلك فى تينك الصورتين [١٤٠/أ].

والثانى: فلأن القول الثانى صار مرجوعا عنه ههنا، ولا كذلك فى تلك الصورة.  
هذا إذا قلنا بكون الإجماع حجة [فى]<sup>(٥)</sup> تينك الصورتين.

وأما إذا لم نقل بذلك<sup>(٦)</sup>، فنقول: انعقاد الإجماع؛ إما أن يكون مشروطا بانقراض  
العصر، أو لا:

فإن كان الأول، وهم لم ينقرضوا - فلا إجماع على تجويز الخلاف؛ لفقدان شرطه،  
وهو الانقراض؛ فيجوز إذن وقوعه. وإن لم يعتبر الانقراض، فقد اختلفوا فيه:

(١) فى «أ، ب»: فى أحد.

(٢) فى الأصول: فسخ. والمنتب من البرهان.

(٣) فى جميع الأصول: فلا خلاف. والمنتب من البرهان.

(٤) فى «أ»: وقد.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: ذلك.

فمنهم: من أحال وقوعه، ومنهم من جوز وقوعه، والمجوزون لوقوعه اختلفوا فى كونه حجة، واختار المصنف كونه حجة؛ بدليل العمومات.

\* \* \*

### المسألة السابعة

قال المصنف - رحمه الله - : انقراض العصر غير معتبر - عندنا - فى الإجماع؛ خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين، منهم الأستاذ أبو بكر بن فورك.

لنا: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وصفهم بالخيرية؛ وإجماعهم - لا على الصواب - يقدح فى وصفهم بالخيرية.

وأيضاً: فقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الخطأ» - ينافى إجماعهم على الخطأ، ولو فى لحظة واحدة.

ومما تمسكوا به فى المسألة: أنا لو اعتبرنا الانقراض - لم نعتقد إجماع؛ لأنه قد حدث من التابعين - فى زمن الصحابة - قوم من أهل الاجتهاد؛ فيجوز لهم مخالفة الصحابة؛ لأن العصر لم ينقض.

ثم الكلام فى العصر الثانى - كالكلام فى العصر الأول؛ فوجب ألا يستقر إجماع أبداً.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يكون المعتبر انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك؛ فلا يلزم اعتبار عصر التابعين، إذا حدث فىهم مجتهد بعد حدوث الحادثة؟!». قلت: بتقدير أن يحدث فى التابعين واحد من أهل الاجتهاد قبل انقراض عصر من كان مجتهداً، عند حدوث الحادثة من الصحابة - فى ذلك الوقت: إجماع الصحابة غير منقيد؛ فوجب أن يجوز للتابعي مخالفتهم؛ وكذلك يحدث فى تابعي التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهداً من التابعين، وهلم جراً إلى زماننا؛ فيلزم: ألا ينعقد الإجماع؛ على ذلك التقدير.

ثم إننا نجوز هذا الإجماع فى كل الإجماعات، ولا نعلم عدمه؛ فوجب: ألا ينعقد شئ من الإجماعات.

واحتج المخالف بأمر:

٤٧٣ ..... فيما أخرج من الإجماع وهو منه

أَحَدَهَا: أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سُئِلَ عَنْ بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ، فَقَالَ: «قَدْ كَانَ رَأْيِي، وَرَأَى عُمَرُ الْأَبْيَعْنَ، ثُمَّ رَأَيْتُ بَيْعَهُنَّ».

فَقَالَ لَهُ عبيدة السَّلْمَانِيُّ: «رَأَيْكَ فِي الْجَمَاعَةِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ رَأْيِكَ وَحَدِّكَ»: فَدَلَّ قَوْلُ عبيدة: عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ كَانَ حَاصِلًا، مَعَ أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - خَالَفَهُ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ الصَّدِيقَ كَانَ يَرَى التَّسْوِيَةَ فِي «الْقَسَمِ»، وَلَمْ يُخَالَفْهُ أَحَدٌ فِي زَمَانِهِ، ثُمَّ خَالَفَهُ عُمَرُ بَعْدَ ذَلِكَ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ النَّاسَ - مَا دَامُوا فِي الْحَيَاةِ - يَكُونُونَ فِي التَّفْحُصِ وَالتَّأْمُلِ؛ فَلَا يَسْتَقِرُّ الْإِجْمَاعُ.

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ وَمَذْهَبُكُمْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَيْضًا.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ قَوْلَ الْمُجْمِعِينَ لَا يَزِيدُ عَلَى قَوْلِ النَّبِيِّ - ﷺ - فَإِذَا كَانَتْ وَفَاةُ النَّبِيِّ - ﷺ - شَرْطًا فِي اسْتِقْرَارِ الْحُجَّةِ مِنْ قَوْلِهِ، فَلَا يُعْتَبَرُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ - أَوْلَى.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ قَوْلَ السَّلْمَانِيِّ: «رَأَيْكَ فِي الْجَمَاعَةِ...» - دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَنْعَ مِنْ بَيْعِهِنَّ - كَانَ رَأْيَ جَمَاعَةٍ، وَلَمْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ رَأْيَ كُلِّ الْأُمَّةِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ أَنْ يَنْضَمَّ قَوْلُ عَلِيٍّ إِلَى قَوْلِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لِأَنَّهُ رَجَحَ قَوْلَ الْأَكْثَرِ عَلَى قَوْلِ الْأَقَلِّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى فِعْلِ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بَلْ نَقِلُ أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - نَازَعَهُ فِيهِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا بِنَفْيِ الْاسْتِقْرَارِ: أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْإِتِّفَاقُ - فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي أَنَّهُ: لَوْ حَصَلَ، لَكَانَ حُجَّةً. وَإِنْ أَرَادُوا بِهِ: أَنَّهُ بَعْدَ حُصُولِهِ لَا يَكُونُ حُجَّةً - فَهُوَ عَيْنُ النَّزَاعِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ كَوْنَهُمْ ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] - لَا يُنَافِي شَهَادَتَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَوْضِعَيْنِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «المسألة السابعة: انقراض العصر غير معتبر...» إلى آخرها. قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن العلماء اختلفوا فى: [أن<sup>(١)</sup>] انقراض<sup>(٢)</sup> عصر الجمعين شرط فى الإجماع<sup>(٣)</sup>؛ على ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه ليس بشرط فى شىء من الإجماعات [كلها]<sup>(٤)</sup>.

والثانى<sup>(٥)</sup>: أنه شرط<sup>(٦)</sup> فى الإجماعات كلها.

والثالث: أنه شرط فى الإجماع السكوتى لا غير.

والثانى منسوب إلى الأستاذ أبى بكر بن فورك الأصفهانى - بضم الفاء من فورك - وهو من الأشاعرة؛ قاله اختيارا واستقلالاً. والاشتراط فى السكوتى دون غيره منسوب إلى الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى.

وذهب الأستاذ أبو بكر: إلى أنه يجوز مخالفة الجمعين على ما يكون منهم واحد، فإذا ماتوا بأجمعهم<sup>(٧)</sup>، ولم يبق منهم واحد [١٤٠/ب]، حرمت مخالفتهم، وجوز - أيضا - على الجمعين أن يرجعوا عن قولهم؛ وكذلك جوز رجوع بعضهم، وإذا لحقهم مجتهد وخالفهم، فله ذلك.

وإمام الحرمين ذهب إلى التفصيل: قال إمام الحرمين فى «البرهان»<sup>(٨)</sup>: ذهب أقوام إلى

(١) سقط فى «أ».

(٢) قال ابن برهان: ليس المراد بالانقراض مدة معلومة؛ بل موت الجمعيين المجتهدين. فالعصر فى لسانهم المراد به علماء العصر، والانقراض عبارة عن موتهم وهلاكهم. حتى لو قدر موتهم فى لحظة واحدة فى سفينة؛ فإنه يقال: انقراض العصر. ينظر: البحر المحيط للزركشى (٥١٤/٤).

(٣) تنظر المسألة فى: البرهان (٦٩٦/١)، الإحكام للآمدى (٢٣١/١)، المستصفى (١٩٢/١)، المنحول ٣١٧، المعتمد ٥٠٢/٢، التبصرة (٣٧٥)، شرح العنقود ٣٨/٢، شرح الكوكب المنير ٢٤٦/٢، إرشاد الفحول ٨٥، فضول البدائع ٢٦٩/٢، كشف الأسرار قوله: ٢٤٣/٣، أصول السرخسى ٣١٥/١، تيسير التحرير ٢٣٠/٣، فواتح الرحموت ٢٢٤/٢، التقرير والتجسير ٨٦/٣.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ» والثالث.

(٦) فى «ب»: أنه فى شرط.

(٧) فى «أ»: جميعهم.

(٨) ينظر: البرهان (٦٩٢/١).



أنه [لا] <sup>(١)</sup> يحكم بانعقاد الإجماع ما بقى من المجمعين المعترين واحد.

ثم هؤلاء يقولون: لو أجمع العلماء فى عصر، ثم لحقهم لاحقون، وبلغوا رتبة المجتهدين - فلا <sup>(٢)</sup> يشترط انقراضهم؛ إذ قد يلحقهم آخرون.

وهذا يفضى [إلى] <sup>(٣)</sup> عسر تصوير الانقراض، فالمرعى [إذن فى] <sup>(٤)</sup> الانقراض: انقراض من أجمعوا أولاً.

ومن مقتضى هذا المذهب: أنه لو رجع واحد من المجمعين، فهو سائغ، وتعود المسألة [نزاعية] <sup>(٥)</sup>، بعد ما كانت تظن إجماعية، وإنما يمتنع الخلاف إذا استمروا على الوفاق؛ حتى انقراضوا.

ثم قال هؤلاء: لو أجمع مَنْ بَعْدَهُمْ على المسألة، وكر عليهم السيف عن قهر وماتوا جميعاً - [فقد] انبرم [الإجماع] <sup>(٦)</sup>، [وإن كان ذلك فى زمن قريب]، وإن بقوا أزمانا متطاولة مصممين على ما قالوه - لم ينعقد الإجماع ما لم ينقضوا.

وقال القاضى <sup>(٧)</sup>: ينعقد الإجماع من غير استئخار، وانتظار انقراض، ومن خالف يكون خارقالإجماع.

ثم نقل مذهب الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى، واختار التفصيل <sup>(٨)</sup>؛ وهو أن الإجماع ينقسم إلى مقطوع به، وإن كان فى مظنة الظن، وإلى حكم مطلق يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم؛ فأما المقطوع [به] <sup>(٩)</sup>: فلا يشترط فيه الانقراض.

وأما المظنون: فيشترط فيه الانقراض. ومستنده: أن المسألة [١٤١/أ] لما استندت إلى ضنى، وطالت المدة، ولم يعرض لأحد خلاف - التحق بالمقطوع؛ وفيما ذكره نظر <sup>(١٠)</sup>، لا يخفى على المتأمل.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ولا.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ، ب»: أن هل.

(٥) سقط فى «أ»، وفى «ب، ز»: بعدما مات. والمثبت من اليرهان.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) ينظر: اليرهان: (١/٦٩٣).

(٨) ينظر: اليرهان (١/٦٩٤).

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «ب، ز»: وفيه نظر، وفيما ذكره نظر.

وأما الغزالي<sup>(١)</sup>: فإنه اختار [أن]<sup>(٢)</sup> الإجماع لو حصل ولو في لحظة، كان حجة لا يجوز مخالفتهم، وإن رجع واحد منهم، فهو عاص<sup>(٣)</sup>؛ فلا يشترط الانقراض أصلاً، ورجوع الكل لا يجوز وقوعه عنده. واختار صاحب «المعتمد»<sup>(٤)</sup> عدم اشتراط انقراض العصر في الإجماع.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup>: ذهب أكثر أصحاب الشافعي، وأبى حنيفة، والأشاعرة، والمعتزلة إلى: أنه لا يشترط [انقراض]<sup>(٦)</sup> العصر في الإجماع.

وذهب أحمد بن حنبل، والأستاذ أبو بكر بن فورك إلى: الاشتراط.

ومنهم من فصل: فشرطه في الإجماع السكوتى، دون غيره. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الأستاذ أبى إسحاق. واختار ابن الحاجب عدم الاشتراط مطلقاً<sup>(٧)</sup>؛ وهو اختيار المصنف. احتج المصنف: بالمطلقات من: الكتاب، والسنة، والمعقول:

وأما وجه التمسك بالمطلقات: فلأنها لإطلاقها تدل على أن الإجماع حجة ولو كان أهل الإجماع ماتوا بعد الإجماع، أو عاشوا.

وأما المعقول: فهو أنا لو اعتبرنا انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع، ووجد مجتهد قبل انقراض عصر المجمعين - لما اسقر إجماع؛ فلا يوجد إجماع؛ فلا يكون الإجماع حجة، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة، هو: أنه حينئذ لا إجماع؛ فيجوز مخالفة قولهم فى [١٤١/ب] تلك المسألة، ثم الكلام فى العصر الثانى والثالث والرابع، وهلم جرا، كذلك فلا إجماع حينئذ فى زمن التابعين؛ فلا يكون حجة؛ لاستحالة وجوده، وإذا انتفى اللازم انتفى المجموع [المركب]<sup>(٨)</sup> من اشتراط الانقراض، ووجود مجتهد حادث مثلاً فى زمن

(١) ينظر: المستصفى (٢٠٥/١).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: عارض.

(٤) ينظر: المعتمد (٧٠/٢).

(٥) ينظر: الإحكام (٢٣١/١).

(٦) سقط فى «أ، ب».

(٧) ينظر: شرح المختصر (٣٨/٢).

(٨) سقط فى «ب».

الصحابة والتابعين؛ فيلزم أن يكون انتفاء المجموع بانتفاء شرط<sup>(١)</sup> الانقراض، وهو المدعى. ولك أن تجعل اللازم عدم استقرار الإجماع؛ وهو منتف، والتقارير ما ذكرنا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المعتبر انقراض عصر الجمعين عند حدوث الحادثة، ولا يلزم اعتبار عصر التابعين؛ فيستقر الإجماع بموت من أفتى بالحكم عند حدوث الحادثة؟!.

قلنا: الدليل ينتهض؛ وذلك لأننا نقول: لو اعتبرنا انقراض الجمعين الموجودين عند حدوث الحادثة؛ فحدث قبل أن يموت كل من كان من المجتهدين واحد مجتهد، يجوز له مخالفتهم؛ لأنه لم ينعقد الإجماع؛ فإنهم لم يموتوا، ونحن نتكلم على تقدير اعتبار انقراضهم، وحينئذ يجوز له مخالفتهم، ولا يستقر إجماع؛ لما مر.

احتج المخالف بوجوه: الأول: قول على - رضى الله عنه - : كان رأبى، ورأى عمر ألا تباع أمهات الأولاد، والآن رأيت بيعهن<sup>(٢)</sup>.

وجه التمسك: هو أنه لو لم يكن انقراض العصر شرطاً فى انعقاد الإجماع - لما جاز لعلى - رضى الله عنه - القول بجواز بيعهن؛ [لوجود الإجماع]<sup>(٣)</sup> زمن عمر؛ لقول [٤٢/١] عبدة<sup>(٤)</sup>، وعدم اشتراط انقراض العصر حينئذ، واللازم باطل؛ لأنه ذهب إليه، وقال به؛ فدل ذلك على اشتراط الانقراض؛ وهذا وجه التمسك بقسمة العطايا.

(١) فى «أ»: اشتراط.

(٢) أخرجه البيهقى (٣٤٨/١٠) كتاب عتق أمهات الأولاد: باب الخلاف فى أمهات الأولاد، وابن

عبد البر فى «جامع بيان العلم» (٨٥٤/٢) من طريق عبدة السلمانى عن على. والأثر ذكره

الهندى فى «كنز العمال» (٢٩٧٤٥)، وعزاه إلى عبد الرزاق، وابن عبد البر فى العلم، والبيهقى.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) عبدة بن عمرو السلمانى بإسكان اللام، قبيلة من مراد. مات النبى ﷺ وهو فى الطريق عن

على وابن مسعود. وعنه الشعبى والنخعى وابن سيرين. قال ابن عيينة: كان يوازى شريحاً فى

القضاء والعلم. قال أبو مسهر: مات سنة اثنتين وسبعين. وقال الترمذى: سنة ثلاث. ينظر:

الخلاصة ٢٠٧/٢؛ طبقات ابن سعد ٩٣/٦، سير أعلام النبلاء ٤٠/٤، العبر ٧٩/١، والتقريب

٥٤٧/١. قال القرافى «فائدة» قال المحدثون: «عَبِيدَةُ السَّلْمَانِيُّ» من أصحاب على - رضى الله

عنه - وخواصه، وهو بفتح العين المهملة وكسر الباء بواحدة من تحتها، وبعدها ياء بائنتين من

تحتها، ودال مفتوحة، والسلماني: بتشديد السين المهملة وفتحها، وسكون اللام، وفتح الميم،

ونون مكسورة وياء مشددة. قال السمعاني - فى كتابه - ذلك، قال: ومن المحدثين من يفتح

اللام. و«سلمان»: بطن من «مراد»، والمنسوب إليه اسمه: سلمان، وفتح اللام غير صواب. ينظر:

النفائس (٢٠٦٨١)، الأنساب (٢٧٦/٣).

عبيدة: بفتح العين المهملة، وكسر الباء بواحدة من تحتها، وبعدها ياء بائنتين من تحتها، قبلها كسرة تحت الباء، ودال مفتوحة.

السَّلْمَانِي: بتشديد السين، وفتحها، وسكون اللام، وفتح الميم، ونون وياء مشددة. والمنسوب إليه اسمه: سلمان، وفتح اللام غير صواب، هكذا نقل عن المحدثين.

قوله: «كان أبو بكر يرى التسوية في القسمة»<sup>(١)</sup>، ولم يخالفه أحد من الصحابة. ونقل صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup> أن غير عمر من الصحابة كان يخالفه أيام حياته.

وقوله: «الناس ما داموا في الحياة فهم في التفحص»؛ المراد: العلماء؛ وهم في التفحص دائما بحكم العادة.

وأما التمسك بقوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ هو أنا إذا لم نعتبر انقراض العصر، فإن قول المجتهدين حجة في أيام حياتهم، وليس لهم الرجوع عن فتاويهم؛ فيكون قولهم حجة على أنفسهم. وإذا اعتبرنا انقراضهم، كان قولهم حجة على الغير.

واعلم: أن المفسرين<sup>(٣)</sup> [ذكروا أن]<sup>(٤)</sup> أمة محمد - ﷺ - تشهد يوم القيامة للأنبياء على أممهم بتبليغ الرسالة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا...﴾ [نوح: ١] وأمثالها<sup>(٥)</sup>.

(١) قال القرافي: تقريره: أن الظاهر أن مراده بالقسم قسم أموال بيت المال. وكذلك فسره التبريزي، فإنه كان يسوى بين أهل الفضائل وغيرهم في القسم، ويقول: سابقة الإسلام وغيرها من الفضائل لها أجور ودرجات عند الله - تعالى - تقابلها، والدنيا ليست جزاء على ذلك، بل هي لسد الخلة وعبور الحياة، وكان يفرق بحسب الحاجة فقط. وكان عمر - رضى الله عنه - يقدم أهل الفضائل على غيرهم ترغيبا فيها؛ لأن النفوس جبلت على الاستكثار فيما يظهر لهم جدواه، والإقبال عليه من ولاة الأمور. ينظر: النفائس (٢٦٨٢/٦).

(٢) ينظر: المعتمد (٤٣/٢). وقال: ومنها أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية في القسمة؛ ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه، ففضل في القسمة؛ ولم ينكر عليه السلف. والجواب: أن عمر رضى الله عنه - قد كان خالفه في زمانه وناظره، فقال له: «أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الإسلام كرها؟!» فقال له: «إنما عملوا الله؛ وإنما أجورهم على الله؛ وإنما الدنيا بلاغ». ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبي بكر، فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل، فلما صار الأمر إليه فضل.

(٣) في «أ»: المعتبرين.

(٤) في «أ، ب»: لأن.

(٥) قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومنهيبكم يقتضى أنهم يكونون شهداء على أنفسهم أيضا؛ قلنا: معنى قوله تعالى: ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ أى: على الأمم يوم-

٤٧٩ ..... فيما أخرج من الإجماع وهو منه

والأجوبة واضحة، إلا الجواب عن الخامس؛ فإن الجامع بينهما هو كون كل واحد منهما دليلاً شرعياً معصوماً [١٤٢/ب]، وإن فرق<sup>(١)</sup>.

=القيامة، كما جاء في الصحيح: أن نوحاً - عليه السلام - تجرده أمته البعثة إليهم، فيقول الله تعالى: هل لك من يشهد لك؟ فيأتى إلى هذه الملة المحمدية، فيشهدون له، فتقول أمته: كيف يشهدون علينا وما رأونا؟ فتقول هذه الأمة: يا ربنا أنزلت علينا: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١]، فتنتم شهادتهم عليهم، وليس المراد كون الإجماع حجة، فلا تناقض بين شهادتهم وهذه المسألة. ينظر: النفائس (٦/٢٦٨٢ - ٢٦٨٣).

(١) اختلف العلماء في انقراض عصر الجمع على حكم، أى: موتهم عليه، هل هو شرط في انعقاد إجماعهم وكونه حجة أو لا؟ فالخققون من الشافعية والحنفية على أنه لا يشترط مطلقاً، فإذا اتفقوا ولو لحظة كان حجة في الحال فيمتنع رجوع أحد من الجمع على ذلك الحكم عنه؛ كما يمتنع مخالفة من حدث من المجتهدين بعد انعقاده. وقال أحمد وأبو الحسن الأشعري وابن فورك: يشترط مطلقاً، وقيل: إنه شرط في إجماع الصحابة فقط، واختار الأمدى اشتراطه فى السكوتى دون غيره. وقال إمام الحرمين: إن كان مستنده قياساً اشترط وإلا فلا، كذا ذكره فى «المختصر» والصحيح عنه أنه لا يعتبر الانقراض ألبتة، بل يفرق بين المستند إلى قاطع، فلا يشترط فيه تبادى الزمن، وينهض حجة فى الحال والمستند إلى ظنى؛ فيشترط فيه تبادى الزمن، حتى لو خر على المجتمعين سقف عقب الاتفاق، أو عمهم الهلاك بوجه من الوجوه؛ فلا يكون إجماعاً مع وجود الانقراض. وعلى اشتراط الانقراض لا يكون حجة فى الحال، فيجوز الرجوع، ويعتبر المجتهد اللاحق عند الأكثر وعند الأقل فائدة الاشتراط هى التمكن من الرجوع دون اعتبار اللاحق، فعلى الأول أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً، لكن إنما يشترط انقراض السابقين فقط، وعلى الثانى: هم السابقون فقط، فالشرط انقراضهم. استدل الخققون بدليلين: الأول أنه لو كان انقراض العصر شرطاً لأوجبه الأدلة الدالة على حجية الإجماع، والثالى باطل. وبيان اللزوم أنه لا بد للاشتراط من دليل والفرض أن لا دليل غير الأدلة الدالة على الحجية. وبيان بطلان التالى أن الأدلة مطلقة تتناول ما انقراض عصره وما لا ينقرض، والأصل عدم التقييد. الثانى أنه لو فرض انقراض العصر لما تحقق إجماع، والثالى باطل. بيان اللزوم أنه لو توقف الإجماع على الانقراض، ووجد مجتهد وجب دخوله، ثم يجب انقراضه، فيوجد آخر فيجب دخوله قبل انقراض الأول، وهكذا يتتابع المجتهدون فى الانقراض واحداً بعد واحد، فلا يتحقق الإجماع، وقد عبر صاحب المسلم عن هذا الدليل بقوله: استدل وهذه عادته إذا كان الدليل ضعيفاً، ولكن هذا الدليل قوى، وما أجيب به عنه فسندفعه. الجواب الأول عنه أن تتابع المجتهدين، ولحق بعضهم بعضاً ليس بواجب، بل غاية أن يكون جائزاً، فلا يلزم حينئذ ألا يتحقق الإجماع، فإن الجواز لا يستلزم الوقوع بالفعل. ودفعه أن المراد لو شرط الانقراض لزوم عدم تحقق الإجماع فى زمان تحققه فيه مسلم بيننا وبينكم، وهو زمان الصحابة والتابعين، وحينئذ فلا يمنع التتابع والحق لأنه معلوم الوقوع فى ذلك الزمان. الجواب الثانى عن الدليل أن اللاحقين إما أن يقال: لهم مدخل فى الإجماع أو يقال: لا مدخل لهم، فإن قلنا: لهم مدخل فلا=

تنبية<sup>(١)</sup>: عدم استقرار قول الرسول لاحتمال النسخ، ولا يدخل النسخ الإجماع؛ فله

= نريد انقراض المجمعين مطلقا، بل انقراض المجمعين الأولين، وإن قلنا لا مدخل لهم فالأمر ظاهر؛ لأن المجمعين هم الأولون، فالشرط انقراض عصرهم، وحاصل دفعه كما يؤخذ من شارح المسلم أن الانقراض لو كان شرطا لكان لاحتمال قيام دليل على خلاف ما أجمعوا عليه، وهذا الاحتمال قائم في كل من له دخل في الإجماع، فالمتجهد اللاحق إن كان الإجماع بدون رأيه غير معتبر، فلا بد من انقراض عصره لقيام هذا الاحتمال، وإن لم يكن له دخل في الإجماع، بل تم الإجماع بدون، فذلك باطل؛ لأننا إذا شرطنا الانقراض قبله لا حجية، فجاز مخالفة اللاحق بالرأى، ويكون قوله معتبرا، فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الأمة؛ فانتفى الإجماع، فقد تم الدليل، واندفع الجواب الثاني بشقيه؛ كما اندفع الجواب الأول. قال الشارطون: أولا: لو لم يشترط الانقراض - للزم منع المجتهد عن الرجوع عن مذهبه عند ظهور موجب الرجوع، خيرا كان الموجب أو غيره، واللازم باطل؛ لأنه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح بعد الاطلاع عليه، إذا كان الموجب خيرا، والحجر على المجتهد في الرجوع عن اجتهاده بعد تغيره إذا كان الموجب غيره، وكلاهما باطل والجواب أولا أنه منقوض بما بعد الانقراض، فدليلكم بعينه جار فيه، وثانيا: لا نسلم بطلان التالي على الإطلاق، بل عند عدم الإجماع، وأما معه فيجب منعه عن الرجوع تقديما للقاطع وهو الإجماع على ما ليس بقاطع؛ ألا ترى أن عليا لما خطب على منبر الكوفة، وقال: اجتمع رأئي ورأى أمير المؤمنين عمر ألا يتبع أمهات الأولاد، وأما الآن فأرى بيعهن، قال له عبيدة: رأيتك مع الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك، فأطرق على - رضى الله عنه - ثم قال: اقضوا ما أنتم قاضون، فأنا أكره أن أخالف أصحابي، فقد ظهر من هذا أن الرجوع غير صحيح عند وقوع الإجماع مرة، وإلا لما أنكر عبيدة على أمير المؤمنين على، وتوقف على عن الرجوع؛ كذا قالوا، وفيه خفاء، وإلا فأين هذا الإجماع الذي رجع عنه على، وقول عبيدة لا يدل عليه، لأن الجماعة تقع على ما فوق الاثنين. وأما رجوع على؛ فلعلة لرجوع رأيه إلى ما كان أو لم يرجع، لكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه؛ كراهية ان يقلوا عن رأى مجتهد التزمه على أنفسهم، فالحق أن مقصود من روى هذه الحادثة في هذا السياق هو الاستناد، أى: الاستئناس، وقيل: أن تكون سند المنع بطلان التالي، والقدر الثابت فيها كاف؛ لأنه لما أنكر الرجوع عن موافقة البعض أو الأكثر؛ لكونهم في طبقة عليا فأى استبعاد في حرمة مخالفة الإجماع، والرجوع بعده. انتهى. من شارح المسلم بتصرف. وقالوا: ثانيا: لو لم يعتبر قول الراجع من المجمعين بعد انعقاد الإجماع لأن الأول اتفاق الأمة لا يجوز حرقه - لوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين؛ لأن الباقي كل الأمة، فيكون اتفاقهم حجة لكن التالي باطل؛ فإنكم تقولون باعتباره فلا إجماع. والجواب أنا نمنع بطلان اللازم، ويلتزم عدم اعتبار قول من مات؛ لأن قول الميت كالميت، فلا يعتبر، وقد تمنع الملازمة، وعليه الأكثر؛ لأن قوله حتى بدليله فهو كبقائه حين الانعقاد، فلم يحصل اتفاق الكل، وأما فيما نحن فيه فقد وجد اتفاق الكل ولو لحظة، وهو كاف في تحقق الإجماع. ينظر: نص كلام شيخنا أحمد عبد الغنى في «الإجماع».

فيما أخرج من الإجماع وهو منه ..... ٤٨١  
أن يقول: احتمال الرجوع [ههنا] <sup>(١)</sup> قائم.

قلنا: نمنع جواز رجوع الكل، أو البعض؛ على ما نص عليه الغزالي؛ وقد نقلناه. قال بعضهم <sup>(٢)</sup>: «قولكم: لو اعتبرنا الانقراض، لما استقر الإجماع» - لا يفيد مطلوبكم؛ لأن [الترتب على] <sup>(٣)</sup> تقدير <sup>(٤)</sup> الوقوع، يلزم أن يكون جائز الوقوع، لا أنه واقع، وتقدير المخالفة جائز الوقوع، لا أنه واقع.

ثم قال: نحن ندعى أن الإجماع لو حصل وماتوا كان <sup>(٥)</sup> حجة، فإذا لم يقع الإجماع كذلك، لا يضرنا في غرضنا.

قلنا: هذا لا يتجه على الدليل المذكور أصلاً؛ لأن ما [ذكرناه] <sup>(٦)</sup> قياس استثنائي مركب من حملية وملتصدة، وما ذكره لا يتجه على مقدمات الدليل - فهو هدر <sup>(٧)</sup>.  
وأما قوله: «لو حصل وماتوا، كان حجة»؛ قلنا: كان الإجماع حجة قبل الموت، أو بعد الموت مشروطاً به؟!.

الأول: يقتضى عدم اشتراط الانقراض؛ وهو مطلوبنا.

والثاني: فإن لم نقل فيه: «مشروط به»، فهو محل الاتفاق؛ لأن الجميع اتفقوا على أنه حجة بعد موت المجمعين، والخلاف قبل موتهم.

وإن كان كونه حجة مشروطاً بالموت، فهو عين النزاع، ويبقى الاشتراط بالدليل المذكور.

\* \* \*

(١) سقط في «ب».

(٢) قلنا: المرتب على تقدير جائز لا يلزم وقوعه، بل المرتب على الجائز الوقوع يكون جائز الوقوع، لا أنه واقع، وتجويز المخالفة لا يلزم وقوعها. فعلى تقدير وقوعها يلزم ما ذكرتم، وعلى تقدير عدم وقوعها لا يلزم، فلم يصير دليلكم مستلزماً لمطلوبكم، ثم إنا نتكلم في أن الإجماع إذا حصل وماتوا كان حجة، فإذا لم يقع ذلك لا يصيرنا في غرضنا؛ لأننا لا ندعى وقوع الإجماع جزماً، وما ادعينا ليس محالاً، ويكفى ذلك في صحة الدعوى، ولو وقع في مسألة واحدة. ينظر: النفائس (٦/٢٦٨٠).

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب، ز»: تقرير.

(٥) في «ب، ز»: كانوا.

(٦) في «أ، ب»: ذكرنا.

(٧) في «أ»: هذا.

### المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

قال المصنف - رحمه الله - : اختلفوا: في أننا: لو جَوَزْنَا انْعِقَادَ الإِجْمَاعِ عَنِ السُّكُوتِ - فَهَلْ يُعْتَبَرُ فِيهِ الإِنْقِرَاضُ؟ ذَهَبَ كَثِيرٌ مِمَّنْ لَمْ يُعْتَبِرِ الإِنْقِرَاضَ فِي الإِجْمَاعِ الْقَوْلِيِّ: إِلَى اعْتِبَارِهِ هَهُنَا؛ لِأَنَّ سُكُوتَهُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّفَكُّرِ فِي حُكْمِ تِلْكَ الْحَادِثَةِ. فَأَمَّا إِذَا مَاتَ عَلَيْهِ - عَلِمْنَا جَيِّدًا: أَنَّ سُكُوتَهُ كَانَ رِضَى.

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ السُّكُوتَ: إِنْ دَلَّ عَلَى الرِّضَى - وَجَبَ أَنْ يَحْصُلَ ذَلِكَ قَبْلَ الْمَوْتِ.

وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ، لَمْ يَحْصُلْ ذَلِكَ - أَيْضًا - بِالْمَوْتِ؛ لِإِحْتِمَالِ أَنَّهُ مَاتَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ الْمَوْتِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قوله في المسألة الثامنة<sup>(١)</sup>: «فإن لم يدل السكوت على [الرضى]<sup>(٢)</sup> - وجب ألا يدل بعد الموت».

قلنا: ممتنع<sup>(٣)</sup>، وهذا لجواز ألا يدل على الرضى، ويدل على غيره؛ كالقرائن؛ فإن القرينة الواحدة [٤٣/١] قد لا تدل، ومع غيرها تدل.

\* \* \*

### المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ

قال المصنف - رحمه الله - : الإِجْمَاعُ الْمَرْوِيُّ بِطَرِيقِ الْإِحَادِ حُجَّةٌ؛ خِلَافًا لِأَكْثَرِ النَّاسِ.

لَنَا: أَنَّ ظَنَّ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ حَاصِلٌ؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ؛ دَفْعًا لِلضَّرْرِ الْمَظْنُونِ. وَلِأَنَّ الإِجْمَاعَ نَوْعٌ مِنَ الْحُجَّةِ، فَيَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِمَظْنُونِهِ؛ كَمَا يَجُوزُ بِمَعْلُومِهِ؛ قِيَاسًا عَلَى السُّنَّةِ.

وَلِأَنَّ بَيْنَنَا أَنْ أَسْأَلَ الإِجْمَاعَ قَاعِدَةً ظَنِّيَّةً؛ فَكَيْفَ الْقَوْلُ فِي تَفَاصِيلِهِ؟!

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى عليه - : المسألة التاسعة: الإجماع المروي

(١) في «أ،ب»: الثانية.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب،ز»: الجواز.



فيما أخرج من الإجماع وهو منه ..... ٤٨٣  
بالآحاد حجة. قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الغزالي<sup>(١)</sup> من المخالفين، وبعض  
الحنفية، ودليله واضح.

\* \* \*

---

(١) ينظر: المستصفى ٢١٥/١، المعتمد ٥٣١/٢، كشف الأسرار ٢٦٥/٣، تيسير التحرير ٣٦١/٣،  
أصول السرخي ٣٠٢/١، الإحكام للآمدي ٢٥٤/١، إرشاد الفحول ٧٣، ٨٩.

## الْقِسْمُ الثَّالِثُ

فِيمَا أُدْخِلَ فِي الْإِجْمَاعِ، وَلَيْسَ مِنْهُ

### المَسْأَلَةُ الْأُولَى

قال المصنف - رحمه الله - : إِذَا قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعَصْرِ قَوْلًا، وَكَانَ الْبَاقُونَ حَاضِرِينَ، لَكِنَّهُمْ سَكَتُوا، وَمَا أَنْكَرُوهُ:

فَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَهُوَ الْحَقُّ: أَنَّهُ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَلَا حُجَّةٍ. وَقَالَ الْجُبَّائِيُّ: إِنَّهُ إِجْمَاعٌ، وَحُجَّةٌ؛ بَعْدَ انْقِرَاضِ الْعَصْرِ. وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَلَكِنَّهُ حُجَّةٌ. وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ أَبِي هُرَيْرَةَ: إِنْ كَانَ هَذَا الْقَوْلُ مِنْ حَاكِمٍ - لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا، وَلَا حُجَّةً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ حَاكِمٍ كَانَ إِجْمَاعًا، وَحُجَّةً.

لَنَا: أَنَّ السُّكُوتَ يَحْتَمِلُ وُجُوهًا أُخْرَى، سِوَى الرَّضَى، وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ: أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ فِي بَاطِنِهِ مَانِعٌ مِنْ إِظْهَارِ الْقَوْلِ، وَقَدْ تَظَهَّرَ عَلَيْهِ قَرَأَتِ السَّخَطِ.

وَتَانِيهَا: رَبَّمَا رَأَاهُ قَوْلًا سَائِعًا أَدَّى اجْتِهَادُهُ إِلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُوَافِقًا عَلَيْهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مُحْتَمِدٍ مُصِيبٌ؛ فَلَا يَرَى الْإِنْكَارَ فَرَضًا أَصْلًا.

وَرَابِعُهَا: رَبَّمَا أَرَادَ الْإِنْكَارَ وَلَكِنَّهُ يَنْتَهِزُ فُرْصَةَ التَّمَكُّنِ مِنْهُ، وَلَا يَرَى الْمُبَادَرَةَ إِلَيْهِ مَصْلَحَةً.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ لَوْ أَنْكَرَ - لَمْ يُلْتَفَتْ إِلَيْهِ، وَلِحَقِّهِ بِسَبَبِ ذَلِكَ ذَلِكَ؛ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي سُكُوتِهِ عَنِ الْعَوْلِ: «هَيْبَتُهُ، وَكَانَ - وَاللَّهِ - مَهِيئًا».

وَسَادِسُهَا: رَبَّمَا كَانَ فِي مُهَلَّةِ النَّظَرِ.

وَسَابِعُهَا: رَبَّمَا سَكَتَ؛ لِظَنِّهِ أَنَّ غَيْرَهُ يَقُومُ مَقَامَهُ فِي ذَلِكَ الْإِنْكَارِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ غَلِطَ فِيهِ.

وَتَامِيهَا: رَبَّمَا رَأَى ذَلِكَ الْخَطَأَ مِنَ الصَّغَائِرِ؛ فَلَمْ يُنْكِرْهُ.

فيما أدخل في الإجماع وليس منه ..... ٤٨٥

وَإِذَا احْتَمَلَ السُّكُوتُ هَذِهِ الْجِهَاتِ - كَمَا احْتَمَلَ الرُّضَى - عَلِمْنَا: أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى الرُّضَى: - لَا قَطْعًا، وَلَا ظَاهِرًا، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ الشَّافِعِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ».

وَاحْتِجَّ الْجُبَائِيُّ: بِأَنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِأَنَّ النَّاسَ: إِذَا تَفَكَّرُوا فِي مَسْأَلَةٍ زَمَانًا طَوِيلًا، وَاعْتَقَدُوا خِلَافَ مَا انْتَشَرَ مِنَ الْقَوْلِ - أَنْظَرُوهُ؛ إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ تَقِيَّةً، وَلَوْ كَانَتْ هُنَاكَ تَقِيَّةً - لَظَهَرَتْ، وَاشْتَهَرَتْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ، فَلَمَّا لَمْ يَظْهَرْ سَبَبُ التَّقِيَّةِ، وَلَمْ يَظْهَرْ الْخِلَافُ - عَلِمْنَا حُصُولَ الْمَوْافَقَةِ. وَجَوَابُهُ: مَا بَيْنَنَا: أَنَّ وِرَاءَ الرُّضَا احْتِمَالَاتٍ أُخْرَى.

وَاحْتِجَّ أَبُو هَاشِمٍ: بِأَنَّ النَّاسَ فِي كُلِّ عَصْرٍ يَحْتَجُّونَ بِالْقَوْلِ الْمُنتَشِرِ فِي الصَّحَابَةِ؛ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ لَهُ مُخَالَفٌ. وَجَوَابُهُ: أَنَّ ذَلِكَ مَمْنُوعٌ.

وَاحْتِجَّ أَبُو عَلِيٍّ بِنُ هُرَيْرَةَ: بِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ: إِنْ كَانَ مِنْ حَاكِمٍ - لَمْ يَدُلَّ سُّكُوتُ الْبَاقِينَ عَلَى الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ الْوَاحِدَ - مِنَّا - قَدْ يَحْضُرُ مَجَالِسَ الْحُكَّامِ، فَيَجِدُهُمْ يَحْكُمُونَ بِخِلَافِ مَذْهَبِهِ، وَمَا يَعْتَقِدُهُ، ثُمَّ لَا يُنْكِرُ عَلَيْهِمْ.

وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْحَاكِمِ - كَانَ إِجْمَاعًا: وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْإِنْكَارِ - إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ الْمَذْهَبِ؛ وَأَمَّا حَالُ الطَّلِبِ - فَالْخِصْمُ لَا يُسَلِّمُ جَوَازَ السُّكُوتِ؛ إِلَّا عَنِ الرُّضَا؛ سِوَاءَ كَانَ مَعَ الْحَاكِمِ، أَوْ مَعَ غَيْرِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف (رحمة الله عليه): «القسم الثالث: فيما أدخل في الإجماع، وليس منه:

[المسألة الأولى] (١): [إذا] (٢) قال بعض العلماء قولاً، وكان ذلك في شهود علماء العصر، وكان ذلك موافقاً لبعض مذاهب (٣) العلماء في محل الاجتهاد، ومسلك الظن؛ فسكت الباقون من غير نكير على الدليل - فهل يكون (٤) تركهم النكير تقريراً نازلاً منزلة الموافقة [أو لا] (٥)؟ اختلف الأصوليون في ذلك:

أما مذهب الشافعي، وإليه ميل القاضي: أن ذلك لا يكون إجماعاً؛ وهو إجماع عند أصحاب أبي حنيفة، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق.

(١) زيادة مناسبة لم ترد في سائر الأصول.

(٢) سقط في «ب، ز».

(٣) في «ب، ز»: مذهب.

(٤) سقط في «أ».

(٥) المثبت من البرهان.

والمختار مذهب الشافعي؛ فإن من ألفاظه الدقيقة في المسألة: «لا ينسب إلى ساكت قول»<sup>(١)</sup>، ومراده بذلك: أن سكوت الساكت له محملان<sup>(٢)</sup>:  
أحدهما: موافقة القائل.

والثاني: تسويغ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد، ولذلك القائل.  
والغزالي اختار مذهب الشافعي، وذكر الاحتمالات المذكورة، ثم قال: لكن لو قيل: لو كان مخالفا لظهر - قلنا: لو كان موافقا لظهر.

واختار صاحب «الإحكام» أنه إجماع ظني. قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: إذا ذهب أحد من أهل الحل والعقد إلى حكم، وعرف به أهل عصره، ولم ينكر عليه [١٤٣/ب] منكر - فهل<sup>(٤)</sup> يكون [ذلك]<sup>(٥)</sup> إجماعا؟  
فذهب أحمد بن حنبل، وأكثر أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي، والجبائي -: إلى كونه إجماعا وحجة.

والكثير من هؤلاء شرط انقراض العصر؛ كالجبائي. وذهب الشافعي إلى نفس ذلك، وهو منقول عن داود، وبعض أصحاب أبي حنيفة. وذهب أبو هاشم إلى: أنه حجة؛ وليس بإجماع.

[وذهب<sup>(٦)</sup> أبو علي بن أبي هريرة - من أصحاب الشافعي - إلى أنه إن كان ذلك حكما من حاكم، لم يكن إجماعا، وإن كان فتيا، كان إجماعا]<sup>(٧)</sup>، واختار أنه إجماع ظني.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٤٢)، المستصفى (١٩١/١)، البحر المحيط للزركشي ٥٠٣/٤، البرهان لإمام الحرمين ٦٩٧/١، سلاسل الذهب للزركشي ٣٦٠، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٢٢٨/٢ - ٢٢٩، نهاية السؤل للأسنوي ٢٩٧/٣، منهاج العقول للبدخشي ٤٢٠/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠٨، التحصيل من المحصول للأرموي ٦٦/٢، المنحول للغزالي ٣١٨، حاشية البناني ١٨٧/٢، الإبهاج لابن السبكي ٣٧٩/٢، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ٢٩٧/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٢١/٢، كشف الأسرار للنسفي ١٩٤/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ٧٣٩/٢، إرشاد الفحول للشوكاني ٨٤، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ١٠١/٣.

(٢) في «أ»: محالان.

(٣) ينظر: الإحكام (٢٢٨/١).

(٤) في «ب، ز»: فيكون.

(٥) المثبت من الإحكام.

(٦) في «أ، ب»: ونقل.

(٧) المثبت من الإحكام.

فإن الاحتمالات وإن كانت منقذة<sup>(١)</sup> [عقلا]، إلا أنها خلاف الظاهر من أحوال أرباب الدين [المجتهدين]. [و]<sup>(٢)</sup> أما احتمال عدم [تأدي]<sup>(٣)</sup> الاجتهاد في الواقعة، فبعيد من الخلق [الكثير]<sup>(٤)</sup>، والجم الغفير؛ لما فيه من إهمال حكم الله تعالى [فيما حدث]<sup>(٥)</sup>، مع وجوبه عليهم، [وإزامهم به]<sup>(٦)</sup>، وامتناع تقليدهم [لغيرهم، مع]<sup>(٧)</sup> كونهم<sup>(٨)</sup> من المجتهدين. وأما احتمال عدم تأدي اجتهاده إلى شيء من الأحكام - فبعيد<sup>(٩)</sup>؛ لأن الظاهر: أن كل حكم من أحكام الله - تعالى - عليه<sup>(١٠)</sup> دليل أو أمانة [تدل عليه]<sup>(١١)</sup>، والظاهر من حال المجتهد الظفر بها.

وأما احتمال تأخير الإنكار<sup>(١٢)</sup> للمتروى<sup>(١٣)</sup> والتفكير<sup>(١٤)</sup> - فالعادة<sup>(١٥)</sup> تحيله<sup>(١٦)</sup> على الجميع<sup>(١٧)</sup>؛ ولا سيما إذا انقضت أزمنة؛ حتى انقضى العصر من غير نكير. وأما احتمال السكوت [عنه]<sup>(١٨)</sup>؛ لكونه مجتهدا<sup>(١٩)</sup> فيه - فذلك [لا]<sup>(٢٠)</sup> يمنع من المباحثة، وطلب الكشف عن الدليل؛ لا على سبيل الإنكار؛ كالمناظرات الواقعة في زمن الصحابة - رضی الله عنهم - في مسألة الجد والإخوة<sup>(٢١)</sup>، [وقوله: أنت على حرام،

(١) في «أ»: مقدمة.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) المثبت من الإحكام.

(٥) المثبت من الإحكام.

(٦) المثبت من الإحكام.

(٧) المثبت من الإحكام.

(٨) في «أ»: لكونهم.

(٩) في «أ»: فبعيد.

(١٠) في «أ، ب»: فعليه.

(١١) المثبت من الإحكام.

(١٢) في «ب، ز»: الإمكان.

(١٣) في «أ»: المتروى، وفي «ب»: المتروى.

(١٤) في «ب»: النكير.

(١٥) في «أ»: والعبادة، وفي «ب»: فالخالة.

(١٦) في «ب، ز»: تحله.

(١٧) في «أ»: الجمع.

(١٨) المثبت من الإحكام.

(١٩) في «أ»: مجتهدا.

(٢٠) سقط في «أ».

(٢١) في «أ، ب»: والإخوة وليست على.

والعول<sup>(١)</sup> ودية الجنين<sup>(٢)</sup> ونحو ذلك من المسائل<sup>(٣)</sup>.

(١) وهو زيادة السهام ونقص الأنصاء، ويدخل على ثلاثة من الأصول السبعة متى ضاق الأصل عن الفروض وهي الستة، والاثنان عشر، والأربعة والعشرون، فتعول الستة بسدسها إلى سبعة كزوج وشقيقتين - فلزوج ثلاثة، ولهما أربعة، وتعول إلى ثمانية (بثلثها)، كما إذا زاد على المسألة السابقة أخ لأم، فإنه يأخذ واحداً، ويكون المجموع ثمانية، وتعول أيضا بنصفها إلى تسعة؛ كما إذا كان بدل الأخ لأم أخوان لأم، فإنهما يأخذان الثلث وهو اثنان؛ فيكون المجموع تسعة. وتعول بثلثها إلى عشرة؛ كما إذا زيدت أم في المسألة السابقة، فإنها تأخذ واحداً ويكون المجموع عشرة. وتسمى بالمسألة الشُّرْجِيَّة - نسبة إلى القاضي شريح. وأما الاثنان عشر فتعول إلى ثلاثة عشر؛ كزوجة، وأختين شقيقتين، وأخت لأم. وإلى خمسة عشر كما إذا كان بدل الأخت لأم أختان لأم، أو أخوان لأم. وإلى سبعة عشر كثلاث زوجات وجدتين وأربع أخوات لأم وثمان شقيقات، وتسمى هذه المسألة أم الأرامل. ينظر: كلام شيخنا وهبة إبراهيم في الموارث.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٣/١٢) كتاب الديات: باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد وعصبة الوالد لا على الولد حديث (٦٩١٠) ومسلم (١٣٠٩/٣) كتاب القسامة: باب دية الجنين حديث (١٦٨١/٣٦) وأبو داود (٦٠١/٢ - ٦٠٢) كتاب الديات: باب دية الجنين حديث (٤٥٧٦) والنسائي (٤٨/٨) كتاب القسامة باب دية جنين المرأة، والدارمي (١٩٧/٢) كتاب الديات: باب دية الخطأ على من هي، وأبو داود الطيالسي (٢٩٥/١ - منحة) رقم (١٤٩٨) وابن حبان (٥٩٨٨ - الإحسان) وابن أبي عاصم في «الديات» (ص - ١١٨) والبيهقي (١٠٥/٨) كتاب الديات: باب العاقلة، من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال: اقتتل امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها فاختصموا إلى النبي ﷺ ف قضى أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة وقضى أن دية المرأة على عاقلتها. وأخرجه مالك (٨٥٥/٢) كتاب العقول: باب عقل الجنين حديث (٥) عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن - وحده - عن أبي هريرة أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرح جنينها فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو وليدة. ومن طريق مالك أخرجه البخاري (٢٥٧/١٢) كتاب الديات: باب جنين المرأة حديث (٦٩٠٤) ومسلم (١٣٠٩/٣) كتاب القسامة: باب دية الجنين حديث (١٦٨١/٣٤). والبخاري في «شرح السنة» (٤١١/٥ - بتحقيقنا). وقد توبع الزهري في هذه الرواية، تابعه محمد بن عمرو بن أبي سلمة أخرجه الترمذي (٢٣/٤) كتاب الديات: باب ما جاء في دية الجنين حديث (١٤١٠) وابن ماجه (٨٨٢/٢) كتاب الديات: باب دية الجنين حديث (٢٦٣٩) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢٠٥/٣) كلهم من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة به. وقال الترمذي: حسن صحيح. وأخرجه البخاري (٢٦٣/١٢) كتاب الديات: باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد وعصبة الوالد لا على الولد حديث (٦٩٠٩) ومسلم (١٣٠٩/٣) كتاب القسامة: باب دية الجنين حديث (١٦٨١/٣٥) والبخاري في «شرح السنة» (٤١٠/٥ - بتحقيقنا) من طريق الليث عن الزهري عن سعيد بن المسيب - وحده - عن أبي هريرة أنه =

فيما أدخل في الإجماع وليس منه ..... ٤٨٩

وأما احتمال التقية<sup>(١)</sup>، فبعيد؛ لأن ذلك فيما يحتمل المخالفة تجويزاً ظاهراً؛ وذلك منتف عن أرباب الدين؛ لأن الظاهر من حالهم: ألا يضمروا<sup>(٢)</sup> فى [باطنهم]<sup>(٣)</sup> حقداً لمخالفة فى مسألة شرعية، ولأنه إن خالف خاملاً، فلا<sup>(٤)</sup> يخاف، وإن خالف ذا شوكة، فالظاهر الصدع بالحق، وإظهار القول المخالف<sup>(٥)</sup> لذى السطوة والشوكة، وإن<sup>(٦)</sup> كان هو الإمام الأعظم. ويدل على ذلك وقائع وقعت فى زمن الخلفاء الراشدين مع إبعاد الخلفاء، والرجوع<sup>(٧)</sup> إلى الحق؛ وروى أن معاذ<sup>(٨)</sup> رد على عمر - رضى الله عنه - لما هم برجم حامل؛ [فقال عمر]<sup>(٩)</sup>: لولا معاذ، لهلك عمر.

وخاصمت امرأة عمر فى المغالاة فى المهر؛ [فقال: «امرأة خاصمت عمر،»]<sup>(١٠)</sup> فخصمته<sup>(١١)</sup> إلى غير ذلك.

واعلم: أن الصحيح ما اختاره الشافعى - رضى الله عنه - لأن السكوت يحتمل تلك الجهات، ويحتمل الرضا والموافقة احتمالاً على السواء قطعاً.

---

=قضى رسول الله ﷺ فى جنين امرأة من بنى لحيان سقط ميتا بغرة: عبد أو أمة ثم إن المرأة التى قضى عليها بالغرة توفيت فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنها وزوجها والعقل على عصبتها.

(٣) المثبت من الأحكام.

(١) فى «أ»: النفقة.

(٢) فى «أ»: يعبروا، وفى «ب، ز»: يصيروا.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب، ز»: ولا.

(٥) فى «أ»: للمخالف.

(٦) فى «ب، ز»: فإن.

(٧) فى «أ»: الرجوع.

(٨) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ - بمعجمة آخره - ابن عدى بن كعب بن عمرو بن أذى بن سعد بن على بن أسد بن سارذة بن تريد - بمثناة - ابن حشم بن الخزرج الأنصارى الخزرجى أبو عبد الرحمن المدنى، أسلم وهو ابن ثمانى عشرة سنة، وشهد بدرًا والمشاهد. توفى فى طاعون عمواس سنة ثمانى عشرة وقبر ببيسان فى شرقيه. قال ابن المسيب: عن ثلاث وثلاثين سنة، وبها رفع عيسى، عليه السلام. انظر: خلاصة تهذيب الكمال: (٣٥/٣).

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) سقط فى «ب».

(١١) أخرجه سعيد بن منصور (١٩٥/١) رقم (٥٩٨) والبيهقى فى «السنن الكبرى» (٢٣٣/٧) من طريق مجالد عن الشعبى عن عمر به. وقال البيهقى: هذا منقطع. وأخرجه أيضا أبو يعلى كما فى «المجمع» (٢٨٧/٤) وقال الهيثمى: وفيه مجالد بن سعيد وفيه ضعف وقد وثق.

٤٩٠ ..... الكاشف عن الحصول  
فإن كابر ومنع، قلنا: الأصل المنافي لرجحان احتمال الرضا - ينفى<sup>(١)</sup> رجحانه؛  
فيلزم: إما قصوره، أو مساواته لتلك الجهات، وأيما كان، فلا يدل السكوت على  
الرضى، لا قطعاً، ولا ظاهراً.  
أما قطعاً: فظاهر. وأما ظاهراً: فلما بينا من المساواة، أو القصور، وأيما كان، فلا  
ظهور.

وأما ما ذكره صاحب «الإحكام»: فمندفع؛ فإننا<sup>(٢)</sup> لا ندعى: أن كل واحد من تلك  
الاحتمالات شامل لكل واحد من الساكنين<sup>(٣)</sup>؛ بل المدعى: إما التوزيع والشمول<sup>(٤)</sup>،  
أو شمول المقتضى لجملة<sup>(٥)</sup> منهم، أو لبعض<sup>(٦)</sup> منهم، والآخر لجملة أخرى.  
وإذا عرفت ذلك، فلتتكلم على ما ذكره مفصلاً؛ فنقول: أما قوله: «عدم اجتهادهم  
احتمال بعيد من الخلق الكثير؛ لوجوبه عليهم، [ولأنه يفضى إلى] تركهم الواجب».  
قلنا: لا نسلم<sup>(٧)</sup> أن هذا الاحتمال بعيد. أما قوله: «يفضى إلى تركهم الواجب».  
قلنا: ممتنع، وإنما يفضى إلى ذلك أن لو وجب على [كل]<sup>(٨)</sup> واحد من المجتهدين [أن  
يجتهد]<sup>(٩)</sup> في جميع المسائل؛ [حتى]<sup>(١٠)</sup> لا يخرج عن اجتهاده مسألة واحدة؛ وهذا  
ظاهر الفساد؛ فإن الحوادث بحسب الأشخاص لا نهاية لها، وكم من مسألة سئل عنها  
بعض المجتهدين؛ فقال: لا أدري؛ روى ذلك عن مالك؛ وذلك لأنه سئل عن جملة من  
المسائل؛ فقال: لا أدري<sup>(١١)</sup>. وقيل: «لا أدري» نصف العلم.  
وأما قوله: «احتمال عدم تأدى الاجتهاد إلى شيء - فبعيد؛ لأن الظاهر ظفـره بدليل  
أو أمارة». قلنا: لا نسلم أن ذلك متعين<sup>(١٢)</sup> في كل مسألة لكل مجتهد.

- 
- (١) في «ب، ز»: معى.  
(٢) في «أ»: لأننا.  
(٣) في «ب، ز»: الساكنين.  
(٤) في «ب، ز»: أو الشمول.  
(٥) في «ب»: بجملة.  
(٦) في «ب، ز»: البعض.  
(٧) في «أ»: نلم.  
(٨) سقط في «ب».  
(٩) سقط في «أ».  
(١٠) سقط في «ب».  
(١١) ينظر: مختصر المنتهى (٢٠/١).  
(١٢) في «أ»: معين.



سلمنا ذلك؛ ولكن اندفاع الشكوك<sup>(١)</sup> والإشكالات عن دليله الذي ظفر به؛ وذلك الدليل يقتضى حكما مخالفا لما أفتى به المفتى، وما تم اجتهاده فى ذلك المجلس، وليس لنا دليل يدل على أن كل مجتهد يجب أن يكون قد كمل اجتهاده فى كل مسألة وكل حادثة.

وأما احتمال تأخير الإنكار للتروى: فقد قال: إن العادة تحيله<sup>(٢)</sup> على الجميع قلنا: ممتنع.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم استحالته على البعض؛ وذلك<sup>(٣)</sup> لأننا ندعى تعدد<sup>(٤)</sup> أسباب السكوت على الجميع؛ على ما مر. وأما قوله: «احتمال السكوت لكونه مجتهدا، فلا يمنع من مباحثته<sup>(٥)</sup>».

قلنا: نعم، وذلك - أيضا - لا يقتضى [١٤٥/أ] مباحثته<sup>(٦)</sup>. وأما ما ذكره من المانع للتقية<sup>(٧)</sup>: فهو مندفع؛ لأننا<sup>(٨)</sup> ندعى أنه يحتمل أن يكون فى الجماعة من هو مخالف، ولم ينطق؛ لاحتمال أن يفضى نطقه بالمخالفة مما يلحق به محذورا، مع أن المسألة اجتهادية، ولا بعد [فى]<sup>(٩)</sup> ذلك؛ كيف وقد وقع ذلك فى عصر الصحابة فى مسألة العول، وقد رأيت فى زماننا من أكابر الحنفية من [لا] يرى مخالفة كبير من أكابر الشافعية، وإن كان مذهبه بخلاف مذهبه.

ولكن شرط هذه التقية: أن تكون المسألة اجتهادية. وقد اندفع ما ذكره، وصح اختيار الشافعى، والله الموفق. وإذا ثبت أنه ليس بإجماع فنقول: ليس بحجة؛ لأنه قول بعض الأمة؛ وذلك ليس بحجة.

ونقل ابن الحاجب<sup>(١٠)</sup> عن الشافعى شيئا موهما؛ قال: مذهب الشافعى أنه ليس بإجماع ولا حجة، ونقل عنه خلافه، ولم يصرح بالمراد من الخلاف؛ وذلك يحتمل أمورا

(١) فى «ب، ز»: المشكوك.

(٢) فى «ب، ز»: محيلة.

(٣) فى «ب، ز»: وهذا.

(٤) فى «أ»: بعد.

(٥) فى «أ»: مباحته.

(٦) فى «أ»: يقضى مباحته.

(٧) فى «أ»: للتقيد.

(٨) فى «أ»: لا.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) ينظر: شرح العضد (٣٧/٢).

ثلاثة تجب<sup>(١)</sup> للقسمة العقلية؛ لأن انتفاء كونه ليس بإجماع ولا حجة - بطرق ثلاثة: أحدها: أن يكون إجماعاً وحجة.

وثانيها: أن يكون إجماعاً، وليس بحجة.

وثالثها: أن يكون حجة، وليس بإجماع؛ ولم أجد هذا النقل لغيره من المصنفين إلى الآن. وكلام إمام الحرمين<sup>(٢)</sup> موهم؛ لأنه قال: ظاهر مذهب الشافعي كذا، والله أعلم<sup>(٣)</sup>. وتمسكهم بالعادة ممتنع؛ لعدم اطرادها.

(١) في «أ»: تحت.

(٢) ينظر: البرهان (١/٦٩٩).

(٣) وخلاصة البحث: إذا ذهب بعض المجتهدين في عصر إلى حكم في مسألة اجتهادية تكليفية قبل استقرار المذاهب على تلك المسألة، وسكت عنه الباقيون سكوتاً مجرداً عن أمانة رضى أو سخط مع بلوغ ذلك إلى الجميع وقد مضى مدة التأمل عادة - اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة، أما إذا ظهرت مع السكوت أمانة رضى فلا خلاف في كونه إجماعاً أو سخطاً فلا خلاف في أنه ليس بإجماع، وإنما محل الخلاف ما ذكرناه، وستقتصر على الأقوال المشهورة في ذلك وهى خمسة. أولها: قول أكثر الحنفية، والأستاذ من الشافعية: أنه إجماع قطعي. ثانيها: رأى الجبائي من المعتزلة: وهو أنه إجماع قطعي بشرط انقراض العصر. ثالثها: أنه حجة ظنية لا إجماع. رابعها: أنه حجة ظنية وإجماع. خامسها: أنه ليس بحجة أصلاً فضلاً عن أن يكون إجماعاً، وهو قول القاضى أبى بكر، وإمام الحرمين من الشافعية، وذهب إليه عيسى بن أبان من الحنفية، وذكر القاضى أنه آخر أقوال الشافعي - رحمه الله - وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهبه. احتج القائلون بأنه إجماع قطعي، فقالوا: لو شرط في انعقاد الإجماع قول كل من المجمعين - لم يتحقق إجماع أصلاً، والثالث باطل. وبيان اللزوم أنه يتعذر في العادة السماع من جميع علماء العصر، والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة؛ لما في ذلك من الحرج البين. الجبائي قال: سكوتهم يفيد القطع بموافقتهم بعد انقراض العصر لا قبله؛ لأن احتمال عدم الموافقة قوى قبل الانقراض، فلا يكون حجة، وأما بعد الانقراض فيضعف؛ فيكون إجماعاً قطعياً. والجواب: أنا نمنع ضعفه بعد الانقراض، بل ضعفه يتحقق بعد مضى مدة التأمل عادة. القائلون بأنه حجة ظنية احتجوا بقولهم سكوتهم يفيد ظن موافقتهم على الحكم، وما هذا شأنه يكون حجة ظنية. أما الصغرى؛ فلأنه علم بالاستقراء أن عاداتهم ترك السكوت عن الإنكار حال المخالفة كقول معاذ لعمر لما هم بجلد امرأة زنت وهى حامل: ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلاً. وأما الكبرى، فلأن سكوتهم يكون فى إفادته الظن كالقياس وظواهر الأخبار، وحينئذ ينتهز الدليل السمعى فإنه سبيل المؤمنين، وقول كل الأمة ظناً، فيكون حجة ظنية. النافون لحجيتها مطلقاً قالوا: سكوتهم يحتمل غير الموافقة من خوف أو تفكر أو عدم اجتهاد أو تعظيم، فلا يكون حجة. وأجاب القاطعون بأنه انتفى احتمال الخوف بقولنا: سكوتاً مجرداً عن أمانة سخط، واحتمال الخوف من أمارات =

## المسألة الثانية

قال المصنف - رحمه الله - : اختلفوا: فيما إذا قال بعض الصحابة قولاً، ولم يُعرف له مُخالف: أن هذا القول: إما أن يكون مما تعم به البلوى، أو لا يكون: فإن كان الأول - ولم ينتشر ذلك القول فيهم - : فلا بد وأن يكون لهم في تلك المسألة قول: إما موافق، أو مخالف؛ ولكنه لم يظهر؛ فيجري ذلك مجرى قول البعض بحضرة الباقر، وسكوت الباقر عنه.

وإن كان الثاني: لم يكن إجماعاً، ولا حجة؛ لإحتمال ذهول البعض عنه. وبهذا التقدير: لا يكون للذاهلين فيه قول؛ فلا يكون الإجماع حاصلاً.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية: اختلفوا فيما إذا قال الصحابي قولاً [١٤٥/ب]، ولم يعرف له مخالف... إلى آخرها. قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الفرق بين هذه والتي تقدمت: هو أن الصحابي أو المجتهد قال قولاً بحضور المجتهدين فسكوتوا، وهذه هي صورة المسألة التي هي قبل هذه المسألة.

وأما هذه المسألة: فصورتها: أن أحد المجتهدين من الصحابة أو غيرهم قال قولاً، ولم يحضره أحد من المجتهدين، ولم ينتشر<sup>(١)</sup> هذا القول، ولم يعرف له مخالف.

ففي هذه المسألة أقوال ثلاثة: أحدها: أنه إجماع. والثاني: أنه ليس بإجماع، ولا حجة. والثالث: إن كان مما تعم به البلوى، فهو يجرى مجرى الإجماع، وحكمه حكمه، وإن لم يكن مما تعم به البلوى، فليس بإجماع، ولا حجة؛ نقل هذه الأقوال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>.

وقال بعض المصنفين من الحنابلة: إذا قال الصحابي قولاً، ولم يكن ظاهراً، ولم يعرف له مخالف؛ وجب العمل به في إحدى<sup>(٣)</sup> الروايتين وإن خالف القياس؛ وبه قال الأكثر

---

=السخط، وانتفى احتمال التفكير وعدم الاجتهاد بقولنا: مع مضي مدة النظر عادة، فليس من محل النزاع، والسكوت للتعظيم بلا خوف فسق يسقط أهلية الإجماع. وأجاب الطائون بأن ما ذكر احتمالات بعيدة، فلا تقدح في الظاهر وهو احتمال الموافقة. ينظر: كلام شيخنا أحمد عبد الغنى محمد في الإجماع.

(١) في «أ،ب»: ينشر.

(٢) ينظر: الإحكام (١/٢٥١).

(٣) في «ب»: أحد.

من الحنفية، وفيه رواية أنه ليس بحجة؛ وهو قول المعتزلة والأشعرية، والجديد من قول الشافعي، والقديم: أنه حجة.

والدليل على ما اختاره المصنف: أن ذلك القول مما تعم به البلوى، وتدعو إليه الحاجة، فلا بد وأن يكون لغير هذا القائل في هذه المسألة قول: إما موافق لقول هذا القائل، أو مخالف؛ لأنه لا بد له في الحادثة العامة الوقوع، والعمل بدون قول له موافق لقول [١٤٦/أ] الآخر، أو مخالف محال.

وإن لم تكن الحادثة مما تعم به البلوى - جاز ذهول الباقي عنه؛ إذ ليسوا مكلفين بالعمل فيها. والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

قال المصنف - رحمه الله - : إِذَا اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْعَصْرِ بِدَلِيلٍ، أَوْ ذَكَرُوا تَأْوِيلًا، ثُمَّ اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْعَصْرِ الثَّانِي بِدَلِيلٍ آخَرَ أَوْ ذَكَرُوا تَأْوِيلًا آخَرَ - فَقَدْ اتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِنْطَالُ التَّأْوِيلِ الْقَدِيمِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا - وَكَانُوا ذَاهِلِينَ عَنِ التَّأْوِيلِ الْجَدِيدِ، الَّذِي هُوَ الْحَقُّ - لَكَانُوا مُطَبِّقِينَ عَلَى الْخَطِإِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَأَمَّا التَّأْوِيلُ الْجَدِيدُ - فَإِنْ لَزِمَ مِنْ ثُبُوتِهِ الْقَدْحُ فِي التَّأْوِيلِ الْقَدِيمِ، لَمْ يَصِحَّ؛ كَمَا إِذَا اتَّفَقُوا عَلَى تَفْسِيرِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ بِأَحَدٍ مَعْنِيَّتِهِ، ثُمَّ جَاءَ مَنْ بَعْدَهُمْ، وَفَسَّرَهُ بِمَعْنَاهُ الثَّانِي لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنِيَّتِهِ جَمِيعًا؛ فَصِحَّةُ هَذَا التَّأْوِيلِ الْجَدِيدِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْقَدِيمِ؛ وَأَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

أَوْ يُقَالُ: إِنَّهُ - تَعَالَى - تَكَلَّمَ بِتِلْكَ اللَّفْظَةِ مَرَّتَيْنِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِإِنْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى ضِدِّهِ. وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْ صِحَّةِ التَّأْوِيلِ الْجَدِيدِ فَسَادُ التَّأْوِيلِ الْقَدِيمِ - جَازَ ذَلِكَ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ النَّاسَ يَسْتَخْرِجُونَ فِي كُلِّ عَصْرِ أدِلَّةً، وَتَأْوِيلَاتٍ جَدِيدَةً، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ؛ فَكَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا.

وَاللَّمَانِعُ أَنْ يَحْتَجَّ بِأُمُورٍ: أَوَّلُهَا: أَنَّ الدَّلِيلَ الْجَدِيدَ مُغَايِرٌ لِسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَوَجِبَ: أَنْ يَكُونَ مَحْظُورًا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] - حِطَابٌ مُشَافَهَةٌ؛ فَلَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا أَهْلَ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ.

ثُمَّ قَوْلُهُ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] - يَقْتَضِي كَوْنَهُمْ أَمْرِينَ بِكُلِّ مَعْرُوفٍ -: فَكُلُّ مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِهِ - وَلَمْ يَذْكُرُوهُ - وَجِبَ الْأَيْكُونُ مَعْرُوفًا؛ فَكَانَ مُنْكَرًا.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ الدَّلِيلَ الثَّانِي، وَالتَّأْوِيلَ الثَّانِي: لَوْ كَانَ صَحِيحًا - لَمَا جَازَ ذُهُولُ الصَّحَابَةِ - مَعَ تَقَدُّمِهِمْ فِي الْعِلْمِ - عَنْهُ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النِّسَاءُ: ١١٥] - خَرَجَ مَخْرَجَ الذَّمِّ؛ فَيَحْتَصُّ بِمَنْ اتَّبَعَ مَا نَفَاهُ الْمُؤْمِنُونَ؛ لِأَنَّ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ الْمُؤْمِنُونَ: بِنَفْيٍ، وَلَا بِإِثْبَاتٍ - لَا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ اتَّبَعَ لَغَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ. وَأَيْضًا: فَالْحُكْمُ بِفَسَادِ ذَلِكَ الدَّلِيلِ - مَا كَانَ سَبِيلًا لِلْمُؤْمِنِينَ؛ فَوَجِبَ كَوْنُهُ بَاطِلًا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١١٠] - يَقْتَضِي نَهْيَهُمْ عَنِ كُلِّ الْمُنْكَرَاتِ، فَكُلُّ مَا لَمْ يَنْهَوْا عَنْهُ - وَجِبَ الْأَيْكُونُ مُنْكَرًا؛ لَكِنَّهُمْ مَا نَهَوْا عَنْ هَذَا الدَّلِيلِ الْجَدِيدِ؛ فَوَجِبَ: الْأَيْكُونُ مُنْكَرًا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ لَا اسْتِيعَادَ فِي أَنَّهُمْ اكَتَفَوْا بِالِدَّلِيلِ الْوَاحِدِ، وَالتَّأْوِيلِ الْوَاحِدِ، وَتَرَكَوْا طَلَبَ الزِّيَادَةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - المسألة الثالثة: إذا استدل أهل العصر الأول بدليل، أو [تأولوا] (١) تأويلا - فهل لمن بعدهم إحداث دليل آخر، وتأويل آخر؛ أم لا؟

فنقول: إما أن يكونوا قد نصوا على بطلان ذلك التأويل، وذلك التمسك أو لا؛ فإن نصوا على إبطاله، أو كان يلزم من صحة الثاني فساد الأول - لم يجوز إحداث الثاني اتفاقا؛ وإلا ففيه الخلاف؛ قال ابن الحاجب: يجوز ذلك عند الأكثرين (٢).

\* \* \*

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب (٤٠/٢)

### المسألة الرابعة:

قال المصنف - رحمه الله - : قال مالك: إجماع أهل المدينة - وحدها - حجة. وقال الباقر: ليس كذلك.

حجة مالك: قوله - ﷺ - : «إنَّ المَدِينَةَ لَتَنفِي حَبْثِهَا؛ كَمَا يَنْفِي الكَبِيرُ حَبْثَ الحَدِيدِ» وَالْحَطُّ حَبْثٌ؛ فَكَانَ مَنْفِيًّا عَنْهُمْ.

فإن قيل: وجد في الخبر ما يقتضي كونه مردوداً؛ لأنَّ ظاهره: أنَّ كُلَّ مَنْ خَرَجَ عَنْهَا - فَإِنَّهُ مِنَ الحَبْثِ الَّذِي تَنْفِيهِ «المَدِينَةُ»؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا الطَّيِّبُونَ؛ كَعَلِيٍّ، وَعَبْدِ اللهِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - بَلْ ذَكَرُوا ثَلَاثِمِائَةَ وَنَيْفًا مِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ انْتَفَلُوا إِلَى «العِرَاقِ»، وَهُمْ أَمْثَلُ مِنَ الَّذِينَ بَقُوا فِيهَا؛ كَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَمْثَالِهِ.

سَلَّمْنَا: سَلَامَتُهُ عَنْ هَذَا الطَّعْنِ؛ لَكِنَّهُ مِنْ أَحْبَابِ الآحَادِ؛ فَلَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي مَسْأَلَةٍ عِلْمِيَّةٍ.

سَلَّمْنَا: صِحَّةَ مَتْنِهِ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَحْمُولًا عَلَى مَنْ خَرَجَ مِنْهَا؛ لِكِرَاهِيَةِ المَقَامِ بِهَا، مَعَ أَنَّ فِي المَقَامِ بِهَا بَرَكَةٌ عَظِيمَةٌ؛ بِسَبَبِ جَوَارِ الرِّسُولِ، وَجَوَارِ مَسْجِدِهِ - ﷺ - وَمَعَ مَا وَرَدَ مِنَ الثَّنَاءِ الكَثِيرِ عَلَى المُقِيمِينَ بِهَا؛ لِأَنَّ الكَارَةَ لِلْمَقَامِ بِهَا - مَعَ هَذِهِ الأَحْوَالِ - لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ ضَعِيفَ الدِّينِ، وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ - فَهُوَ حَبْثٌ!؟

سَلَّمْنَا: أَنَّ المُرَادَ كَوْنَهَا نَافِيَةً لِلْقَوْلِ البَاطِلِ؛ لَكِنْ قَوْلُهُ: «لَتَنفِي حَبْثِهَا» لَيْسَ فِيهِ صِيغَةٌ عُمُومٍ.

سَلَّمْنَا؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ هَذَا الْقَوْلِ بِزَمَانِهِ؛ وَيَكُونُ المُرَادُ بِالحَبْثِ الكُفَّارَ. ثُمَّ إِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ الَّذِي دَلَّ عَلَى كَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةٌ - وَارِدٌ بِلَفْظَيْنِ: لَفْظِ «المُؤْمِنِينَ» فِي آيَةِ المُشَاقَّةِ، وَلَفْظِ «الأُمَّةِ» فِي غَيْرِهَا، وَهَاتَانِ اللَّفْظَتَانِ - غَيْرُ مَخْصُوصَتَيْنِ بِبَلَدَةٍ دُونَ بَلَدَةٍ؛ فَوَجِبَ اعْتِبَارُ الكُلِّ.

الثَّانِي: أَنَّ الأَمَاكِينَ لَا تُؤَثِّرُ فِي كَوْنِ الأَقْوَالِ حُجَّةً.

الثالث: أَنَّ الْقَوْلَ بِهِ يُؤَدَّى إِلَى الْمَحَالِّ؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَ سَاكِنَ الْمَدِينَةِ - كَانَ قَوْلُهُ حُجَّةً، فَإِذَا خَرَجَ مِنْهَا - لَا يَكُونُ قَوْلُهُ حُجَّةً؛ وَمَنْ كَانَ قَوْلُهُ حُجَّةً فِي مَكَانٍ - كَانَ قَوْلُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ مَكَانٍ؛ كَالرَّسُولِ ﷺ .

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «يَقْتَضِي أَنَّ كُلَّ مَنْ خَرَجَ مِنَ «الْمَدِينَةِ» - فَهُوَ حَبِثٌ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي: أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ حَبِثًا، فَإِنَّ «الْمَدِينَةَ» تُخْرِجُهُ؛ وَهَذَا لَا يَقْتَضِي: أَنَّ كُلَّ مَا تُخْرِجُهُ الْمَدِينَةُ، فَهُوَ حَبِثٌ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ خَبِرٌ وَاحِدٌ، فَلَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي الْعِلْمِيَّاتِ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ - عِلْمِيَّةٌ؛ بَلْ: لَمَّا ثَبَتَ بِهَذَا الْخَبَرَ ظَنُّ أَنَّ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - حُجَّةٌ، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ -: وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ.

قَوْلُهُ: «نَحْمِلُهُ عَلَى مَنْ كَرِهَ الْمَقَامَ بِالْمَدِينَةِ»:

قُلْنَا: تَقْيِيدُ الْمُطْلَقِ خِلَافَ الْأَصْلِ؛ وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ - لَجَازَ فِي قَوْلِهِ: «وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» [النِّسَاءُ: ١١٥].

وَفِي قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَاٍ حَمَلُهُ عَلَى بَعْضِ الصُّوَرِ؛ وَلَمَّا كَانَ جَوَابُ الْجُمُهورِ: أَنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِّ، وَتَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ - خِلَافُ الْأَصْلِ، وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْقَوْلُ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ -: فَكَذَا هَهُنَا.

قَوْلُهُ: «لَيْسَ فِي قَوْلِهِ: «لَتَنْفِي حَبِثَهَا» - صِيغَةٌ عُمُومٍ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ لَا تَنْفِي إِلَّا عِنْدَ انْتِفَاءِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا؛ فَلَوْلَا انْتِفَاءُ جَمِيعِ أَفْرَادِ الْحَبِثِ عَنِ «الْمَدِينَةِ» - وَإِلَّا لَمَّا صَحَّ الْقَوْلُ بِأَنَّهَا تَنْفِي الْحَبِثِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِزَمَانِهِ؟!»: قُلْنَا: لِأَنَّ التَّخْصِيصَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «الْأَدِلَّةُ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ، غَيْرُ مُخْتَصَّةٍ بِقَوْمٍ دُونَ قَوْمٍ»: قُلْنَا: تِلْكَ الْأَدِلَّةُ لَا تَقْتَضِي: أَنَّ إِجْمَاعَ أَهْلِ «الْمَدِينَةِ» حُجَّةٌ؛ وَلَكِنَّهَا لَا تُبْطَلُ ذَلِكَ، فَإِذَا أُثْبِتْنَا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ - لَمْ يَلْزَمْنَا مَحْدُورًا.

قَوْلُهُ: «لَا أَثَرَ لِلْمَكَانِ»: قُلْنَا: لَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَخْصَّ اللَّهُ تَعَالَى أَهْلَ بَلَدَةٍ مُعَيَّنَةٍ بِالْعِصْمَةِ، كَمَا أَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَخْصَّ تَعَالَى أَهْلَ زَمَانٍ مُعَيَّنٍ بِالْعِصْمَةِ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى

الكاشف عن المحصول .....  
 خَصَّ أُمَّتَنَا بِالْعِصْمَةِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْأُمَمِ؛ بَلَى: الْعَقْلُ لَا يَدُلُّ عَلَيَّ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا  
 الرَّجُوعُ فِيهِ إِلَى السَّمْعِ.

قَوْلُهُ: «مَنْ كَانَ قَوْلُهُ حُجَّةً فِي مَكَانٍ، كَانَ حُجَّةً فِي كُلِّ مَكَانٍ؛ كَالنَّبِيِّ ﷺ»  
 قُلْنَا: هَذَا قِيَاسٌ طَرْدِيٌّ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ؛ فَكَانَ بَاطِلًا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فَهَذَا تَقْرِيرُ قَوْلِ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَلَيْسَ بِمُسْتَبَعَدٍ؛ كَمَا اعْتَقَدَهُ هُوَ، وَجُمْهُورُ  
 أَهْلِ الْأَصُولِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه -: «المسألة الرابعة: قال - رضى الله  
 عنه - قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: إجماع أهل المدينة<sup>(٢)</sup> - وحده - ليس بحجة على من  
 خالفهم في حالة الإجماع عند الأكثرين؛ خلافاً للمالك<sup>(٣)</sup>؛ فإنه قال: يكون حجة.

(١) ينظر: الإحكام (١/٢٢٠).

(٢) تنظر: المسألة في البحر المحيط للزرخشى ٤/٤٨٣؛ الرهان لإمام الحرمين ١/٧٢٠، ونهاية السؤل  
 للأسنوى (٣/٢٦٣)، منهاج العقول للبدخشى ٢/٣٧٩، والتحصيل للأرموى ٢/٦٨، والمنحول  
 للغزالي ٣١٤، والمستصفي للغزالي ١/١٨٧، وحاشية البناني ٢/١٧٩، والإبهاج لابن السبكي  
 ٢/٣٦٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٢٩١، حاشية العطار على جمع الجوامع  
 ٢/٢١٢؛ إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ٤٠٨، التحرير لابن الهمام ٤٠٧،  
 تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/٢٤٤، كشف الأسرار للنسفى ٢/١٨٥، حاشية التفتازانى  
 والشريف على مختصر المنتهى ٢/٣٥، إرشاد الفحول للشوكانى ٨٢، الكوكب المنير للفتوحى  
 ٢٣٢، التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٣/١٠٠.

(٣) الجمهور على أن اتفاق أهل المدينة لا يكون حجة مطلقاً، وقد اشتهر عن الإمام مالك - رحمه  
 الله - أن إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين - يكون حجة فقيل: قوله ذلك محمول على  
 أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم، وقيل: محمول على حجة إجماعهم فى المنقولات المستمرة؛  
 كالأذان والإقامة والصاع والمد، دون غيرها، وصحح العلامة ابن الحاجب التعميم، أى: القول  
 بكونه حجة مطلقاً. احتج الجمهور بما تقدم من أن الأدلة الدالة على حجة الإجماع إنما تنتهض  
 فى اتفاق كل الأمة. واحتج ابن الحاجب بأن العادة قاضية بأن مثل هذا الجمع المنحصر فى  
 المدينة من شأنهم؛ أنهم مع اجتهادهم يتشاورون، ويتناظرون فى الواقعة التى لا نص فيها. فإذا  
 أجمعوا - والحالة هذه - فإجماعهم لا يكون إلا عن راجح، وأورد عليه أولاً أننا لا نسلم قضاء  
 العادة فى أن اتفاق مثلهم لا يكون إلا عن راجح، لأنهم بعض الأمة، فيجوز أن يكون متمسك  
 غيرهم أرجح، وأجيب بأن المراد من قولهم العادة قاضية فى أن اتفاقهم لا يكون إلا عن راجح،  
 هو أن العادة قاضية فى الإجماع من حيث هو باطلاً الأكثر من المجتهدين على دليله، وإذا  
 وجب اطلاع الأكثر امتنع ألا يطلع عليه من أهل المدينة أحد؛ لما تقرر من أن شأن هذا الجمع =



= ألا يجمعوا على أمر إلا بعد تشاور وتناظر، وذلك يقتضى اطلاعهم عليه، ولو بواسطة اطلاع ذلك الأحد، فإذا أجمعوا على خلافه، فلا بد أن يكون أرجح منه. وأورد ثانيا أن غاية ما يفيد الدليل أن يكون إجماعهم حجة ظنية لا قطعية، والظاهر أنهم يلتزمون، واستدلوا ثانيا بنحو: «المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد» فإن الخطأ خبث، فيكون منغيا عنها، وأورد أن غاية ما يلزم منه أنه يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها، ولا يدل على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها بخصوصه، وأذكر لك رسالة الإمام مالك، لتعم الفائدة: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد: سلام عليك؛ فإني أحمد الله إليك، الذى لا إله إلا هو، أما بعد؛ عصمنا الله وإياك بطاعته فى السر والعلانية، وعافانا وإياك من كل مكروه. اعلم - رحمك الله - أنه بلغنى أنك تقضى الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، وبلدنا الذى نحن فيه. وأنت فى إمامتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخالف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه. فإن الله تعالى يقول فى كتابه العزيز ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. فإن الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم؛ فيطيعونه، ويسن لهم؛ فيتبعونه، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده - صلوات الله وسلامه عليه ورحمته وبركاته. ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولى الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا أنفذه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا فى ذلك فى اجتهادهم وحدثاء عهدهم. وإن خالفهم مخالف، أو قال أمرا غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله، وعمل بغيره. ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل، ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أر لأحد خلافه، للذى فى أيديهم من تلك الوراثة التى لا يجوز لأحد انتحالها، ولا ادعاؤها. ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل الذى يبلدنا، وهذا الذى مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذى جاز لهم. فانظر - رحمك الله - فيما كتبت إليك به لنفسك، واعلم أنى أرجو ألا يكون دعائى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده، والنظر لك والضم بك. فأنزل كتابى هذا منزلته؛ فإنك إن فعلت تعلم أنى لم ألك نصحا. وفقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله فى كل أمر وعلى كل حال. والسلام عليك ورحمة الله وبركاته. وكتب يوم الأحد لتسع مضي من صفر.

٢ - رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس - رحمهما الله ورضى عنهما - قال الحافظ أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوى فى كتاب «التاريخ والمعركة» له - وهو كتاب جليل غزير العلم جم الفوائد -: حدثنى يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي؛ قال: هذه رسالة الليث بن

= سعد إلى مالك بن أنس: سلام عليك، فإنى أحمد الله الذى لا إله إلا هو، أما بعد - عافانا الله وإياك، وأحسن لنا العاقبة فى الدنيا والآخرة. قد بلغنى كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذى يسرنى، فأدام الله ذلك لكم، وأتمه بالعون على شكره، والزيادة من إحسانه. وذكرت نظرك فى الكتب التى بعثت بها إليك، وإقامتك إياها، وختمك عليها بختمك، وقد أتتنا فجزاك الله عما قدمت منها خيرا؛ فإنها كتب انتهت إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها. وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقويم ما أتانى عنك إلى ابتدائى بالنصيحة، ورجوت أن يكون لها عندى موضع، وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيك فىنا جميلا، إلا لأنى لم أذكرك مثل هذا. وأنه بلغك أنى أفتى بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأنى يحق على الخوف على نفسى؛ لاعتماد من قبلى على ما أفتيتهم به، وأن الناس تبع لأهل المدينة التى إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن. وقد أصبت بالذى كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى، ووقع منى بالموقع الذى تحب، وما أجد أحدا ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلا لعلماء المدينة الذين مضوا، ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه منى، والحمد لله رب العالمين لا شريك له. وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهري أصحابه، وما علمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعاً لهم فيه، فكما ذكرت. وأما ما ذكرت من قول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فإن كثيرا من أولئك السابقين الأولين، خرجوا إلى الجهاد فى سبيل الله؛ ابتغاء مرضاة الله، فجددوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ولم يكتموا شيئا علموه. وكان فى كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله وسنة نبيه، ويجهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين، ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون فى الأمر اليسير لإقامة الدين، الحذر من الاختلاف بكتاب الله وسنة نبيه، فلم يتركوا أمرا فسرهم القرآن، أو عمل به النبى ﷺ، أو اتمروا فيه بعده إلا علموهموه. فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب الرسول ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبى بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمرهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمرا لم يعمل به سلفهم أصحاب رسول الله، والتابعون لهم مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعد فى الفتيا فى أشياء كثيرة، ولولا أنى قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك. ثم اختلف التابعون فى أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ - سعيد بن المسيب ونظراؤه - أشد الاختلاف. ثم اختلف الذين كانوا من بعدهم، فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعة بن أبى عبد الرحمن. وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت، وسمعت قولك فيه وقول ذوى الرأى من أهل المدينة يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وكثير بن فرقد، وغير كثير ممن هو أسن منه، حتى اضطررت إلى ما كرهت من ذلك إلى =

=فراق مجلسه. وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبد الله بعض ما نعيب على ربيعة من ذلك، فكنتما من الموافقين فيما أنكرت، تكرهان منه ما أكره، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفضل مستبين، وطريقة حسنة فى الإسلام، ومودة لإخوانه عامة، ولنا خاصة، رحمه الله وغفر له، وجزاه بأحسن من عمله. وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه، وإذا كاتبه بعضنا، فرمما كتب إليه فى الشئ الواحد على فضل رأيه وعلمه بثلاثة أنواع، ينقض بعضها بعضا، ولا يشعر بالذى مضى من رأيه فى ذلك، فهذا الذى يدعونى إلى ترك ما أنكرت تركى إياه. وقد عرفت أيضا عيب إنكارى إياه:

أ - أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر، ومطر «الشام» أكثر من مطر «المدينة» بما لا يعلمه إلا الله، لم يجمع منهم إمام قط فى ليلة مطر، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبى سفيان، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل. وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»، وقال: «يأتى معاذ يوم القيامة بين العلماء يدى برتوة»، وشرحبيل بن حسنة، وأبو الدرداء، وبلال بن رباح. وكان أبو ذر، بمصر، والزيبر بن العوام وسعد بن أبى وقاص، وبمصر سبعون من أهل بدر، وأجناد المسلمين كلها بالعراق ابن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين، ونزلها أمير المؤمنين على - كرم الله وجهه فى الجنة - سنين، وكان معه من أصحاب رسول الله ﷺ كثير، فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء بصلاة قط.

ب - ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يقضى به بالمدينة، ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام ولا بمصر ولا العراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء المهديون الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلى. ثم ولى عمر بن عبد العزيز، وكان كما علمت فى إحياء السنن وقطع البدع، والجد فى إقامة الدين، والإصابة فى الرأى، والعلم بما مضى من أمر الناس، فكتب إليه زريق بن الحكم: «إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق». فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إنا كنا بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا تقضى إلا بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأتين». ولم يجمع بين العشاء والمغرب قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه فى منزله الذى كان فيه ب «خناصرة» ساكنا.

ج - ومن ذلك أن أهل المدينة يقضون فى صدقات النساء أنها متى شئت أن تتكلم فى مؤخر صداقها تكلمت فدفع إليها، وقد وافق أهل العراق أهل المدينة على ذلك، وأهل الشام وأهل مصر، ولم يقض أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من بعدهم لامرأة بصداقها المؤخر إلا أن يفرق بينهما موت أو طلاق فتقوم على حقها.

د - ومن ذلك قولهم فى الإيلاء: إنه لا يكون عليه الطلاق حتى يُوقَف، وإن مرت الأربعة الأشهر. وقد حدثنى نافع عن عبد الله بن عمر - وهو الذى يروى عنه ذلك التوقيف بعد الأشهر - أنه كان يقول فى الإيلاء الذى ذكر فى كتابه: لا يحل للمولى إذا بلغ الأجل إلا أن يفى كما أمر الله، أو يعزم الطلاق. وأنتم تقولون: إن لبث بعد الأربعة الأشهر التى سمى الله =

في كتابه، ولم يوقف لم يكن عليه طلاق. وقد بلغنا أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت، وقبيصة بن ذؤيب، وأبا سلمة عبد الرحمن بن عوف قالوا في الإيلاء: إذا مضت الأربعة الأشهر فهي تطليقة بائنة. وقال سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وابن شهاب: إذا مضت الأربعة الأشهر فهي تطليقة، وله الرجعة في العدة.

هـ - ومن ذلك أن زيد بن ثابت كان يقول: إذ مَلَكَ الرجلُ امرأته، فاختارت زوجها فهي تطليقة، وإن طلقت نفسها ثلاثاً فهي تطليقة، وقضى بذلك عبد الملك بن مروان، وكان ربيعة بن عبد الرحمن يقوله. وقد كان الناس يجتمعون على أنها إن اختارت زوجها لم يكن فيه طلاق، وإن اختارت نفسها واحدة أو اثنتين، كانت له عليها الرجعة، وإن طلقت نفسها ثلاثاً بانت منه ولم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، فيدخل بها ثم يموت أو يطلقها، إلا أن يرد عليها في مجلسه فيقول: إنما ملكتك واحدة، فيستحلف، ويخلى بينه وبين امرأته.

و - ومن ذلك أن عبد الله بن مسعود كان يقول: إما رجل تزوج أمة ثم اشتراها زوجها، فاشترأه إياها ثلاث تطليقات، وكان ربيعة يقول ذلك، وإن تزوجت المرأة الحرة عبداً فاشترته، فمثل ذلك. وقد بلغنا عنكم شيئاً من الفتيا مستكرها، وقد كنت كتبت إليك في بعضها فلم تجبني في كتابي، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك، فتركت الكتاب إليك في شيء مما أنكره، وفيما أوردت فيه على رأيك. وذلك أنه بلغني أنك أمرت زفر بن عاصم الهلالي - حين أراد أن يستسقى - أن يقدم الصلاة قبل الخطبة، فأعظمت ذلك؛ لأن الخطبة والاستسقاء كهية يوم الجمعة، إلا أن الإمام إذا دنا من فراغه من الخطبة فدعا، حول رداءه، ثم نزل فصلى. وقد استسقى عمر بن عبد العزيز وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وغيرهما، فكلهم يقدم الخطبة والدعاء قبل الصلاة، فاستهتر الناس كلهم فعل زفر بن عاصم من ذلك واستنكروه.

٧ - ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول في الخليطين في المال: إنه لا تجب عليهما الصدقة، حتى يكون لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة. وفي كتاب عمر بن الخطاب أنه يجب عليهما الصدقة، ويتزادان بالسوية، وقد كان ذلك يعمل به في ولاية عمر بن عبد العزيز قبلكم وغيره، والذي حدثني به يحيى بن سعيد، ولم يكن بدون أفاضل العلماء في زمانه، فرحمه الله وغفر له، وجعل الجنة مصيره.

٨ - ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول: إذا أفلس الرجل وقد باعه رجل سلعة، فتقاضى طائفة من ثمنها، أو أنفق المشتري طائفة منها، أنه يأخذ ما وجد من متاعه. وكان الناس على أن البائع إذا تقاضى من ثمنها شيئاً، أو أنفق المشتري منها شيئاً، فليست بعينها.

٩ - ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يعط الزبير بن العوام إلا لفرس واحد، والناس كلهم يتحدثون أنه أعطاه أربعة أسهم لفرسين، ومنعه الفرس الثالث، والأمة كلهم على هذا الحديث، أهل الشام، وأهل مصر، وأهل العراق، وأهل إفريقية، لا يختلف فيه اثنان، فلم يكن ينبغي لك - وإن كنت سمعته من رجل مرضى - أن تخالف الأمة أجمعين. وقد تركت أشياء كثيرة من أشباه هذا، وأنا أحب توفيق الله إياك، وطول بقائك؛ لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف =

٥٠٣ ..... فيما أدخل في الإجماع وليس منه

ومن أصحابه من قال: [إنما أراد<sup>(١)</sup>] <sup>(٢)</sup> بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم. ومنهم من قال: أراد به: أن اتباع إجماعهم أولى، ولا يمتنع مخالفتهم. ومنهم من قال: أراد به أصحاب رسول الله - ﷺ - فقط.

قال: قوله - ﷺ - : «المدينة تنفى»<sup>(٣)</sup> «خبثها»<sup>(٤)</sup> لا يدل على أن من يكون خارجاً عنها لا يكون خالصاً عن الخبث، ولا على أن إجماع أهل «المدينة» دونه حجة، وتخصيص «المدينة» بالذكر إظهاراً لشرفها.

[قال]<sup>(٥)</sup> ابن الحاجب<sup>(٦)</sup>: إجماع [١٤٦/ب] أهل «المدينة» من الصحابة والتابعين - حجة عند مالك. وقيل<sup>(٧)</sup>: هو محمول؛ على أن روايتهم مقدمة. وقيل<sup>(٨)</sup>: على

=من الضيعة إذا ذهب مذكك، مع استئناسي بمكانك، وإن نأت الدار، فهذه منزلتك عندي ورأى فيك، فاستيقنته، ولا تترك الكتاب إلى بخترك وحالك، وحال ولدك وأهلك، وحاجة إن كانت لك، أو لأحد يوصل بك؛ فإني أسر بذلك. كتبت إليك ونحن صالحون معافون والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا، وتمام ما أنعم به علينا. والسلام عليكم ورحمة الله.

(١) في «أ»: المراد.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ،ب»: طيبة تنفى

(٤) أخرجه مالك (٨٨٦/٢) كتاب الجامع: باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها، حديث (٤) والبخارى (٢١٣/١٣) كتاب الأحكام: باب من استقال البيعة، حديث (٧٢١١)، ومسلم (١٠٠٦/٢) كتاب الحج: باب المدينة تنفى شرارها، حديث (١٣٨٣/٤٨٩)، والترمذى (٧٢٠/٥) كتاب المناقب: باب في فضل المدينة، حديث (٣٩٢٠)، والنسائي (١٥١/٧) كتاب البيعة: باب استقالة البيعة، وأحمد (٣/٣٠٦، ٣٠٧، ٣٦٥، ٣٩٢)، والحميدى برقم (١٢٤١)، والطيالسى (١٦٨/٢ - منحة) برقم (٢٦٢٩)، وأبو يعلى (٢٠/٤) برقم (٢٠٢٣) من طريق محمد بن المنكدر عن جابر. وفي الباب عن أبي هريرة: أخرجه مالك (٨٨٧/٢) كتاب الجامع: باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها، حديث (٥)، والبخارى (١٠٤/٤) كتاب فضائل المدينة: باب فضل المدينة وأنها تنفى الناس، حديث (١٨٧١)، ومسلم (١٠٠٦/٢) كتاب الحج: باب المدينة تنفى شرارها، حديث (١٣٨٢/٤٨٨)، وأحمد (٢/٢٣٧، ٢٤٧، ٣٨٤) والحميدى (٤٨٧/٢) برقم (١١٥٢)، وأبو يعلى (١١/٢٦١ - ٢٦٢) برقم (٦٣٧٤)، وابن حبان (٣٧٢٣)، والبخارى في شرح السنة (٤/١٩٥) بتحقيقنا.

(٥) في «أ،ب»: فقال.

(٦) ينظر: العضد (٣٥/٢).

(٧) في «أ»: وهل.

(٨) في «أ»: وهل.

المنقولات المستمرة<sup>(١)</sup>؛ كالأذان، والإقامة، والصاع، والمد. والصحيح: التعميم.

ويستدل بأنه يبعد عادة إجماع مثل هذا العدد الكثير المحصور على المرجوح، مع أنهم أحق بالاطلاع على الأدلة والترجيح، ولو كان في غيرها، لكان كذلك.

وإن عورض بإجماع المخالفين، قلنا: إن فرض كذلك<sup>(٢)</sup>، فمستحيل عادة، وإلا فالدليل ناهض.

واعلم: أن قوله: «يبعد عادة»، ممتنع؛ إذ لا يبعد في ذلك على ما سبق، وفرض المسألة في العدد الكثير والقليل - محل الخلاف، وليست المسألة بأن يكونوا في «المدينة».

ولم يتمسك بالحديث، بل قال: أجيب عن الحديث؛ بأنه محمول على فضلها.

واعلم: أن [حمل]<sup>(٣)</sup> لفظ «الخبث» على الخطأ اجتهدا حقيقة أو مجازا - في غاية البعد.

أما حقيقة: فظاهر؛ وأما مجازا: فلأن هذا المجاز على بعده مجاز آخر سابق إلى الذهن، راجح عليه جزما.

واعلم: أنه أجاب عن سؤالين: أحدهما: يفيد المطلوب<sup>(٤)</sup>. وثانيهما: [بأنهما]<sup>(٥)</sup> على خلاف الأصل.

ولللخصم [أن يقول]<sup>(٦)</sup>: إن ما ذكرتم مجاز، وما ذكرنا مجاز؛ فلم قلتهم: إن حمل اللفظ على مجازكم أولى من حمل اللفظ على مجازنا؟؟

أما قوله: «هذا قياس طردى في مقابلة النص» - فهو كلام ضعيف؛ لأنه يقال: ليس بطردى؛ وذلك لأن من [١٤٧/أ] كان هو بحاله<sup>(٧)</sup> يكون حجة؛ لعصمته بالدوران؛ فليس بطردى. وقد بينا معنى الطردى في «كتاب القياس»، والله أعلم.

\* \* \*

(١) في «أ،ب»: المنقول من المستمرة.

(٢) في «أ»: لذلك.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: يفسد المطلق.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: محالة.

## المسألة الخامسة

قال المصنف - رحمه الله - : إجماع العترة - وحدها - ليس بحجة؛ خلافاً للزيديّة، والإماميّة.

لنا: أن عليّاً - رضي الله عنه - خالفه الصحابة في كثير من المسائل، ولم يقل لأحد ممن خالفه: «إنّ قولِي حجة؛ فلا تخالفني». احتجوا: بالآية، والخبر، والمعنى:

أمّا الآية: فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ والخطأ رجس؛ فيجب أن يكونوا مطهّرين عنه. وأمّا الخبر: فقوله - عليه الصلاة والسلام - : «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله، وعترتي».

وأمّا المعنى: فإنّ أهل البيت مهبط الوحي، والنبي - ﷺ - منهم وفيهم؛ فالخطأ عنهم أبعد.

والجواب عن الأوّل: أنّ ظاهر الآية في أزواجه ﷺ؛ لأنّ ما قبلها، وما بعدها خطاب معهن؛ لأنّه تعالى قال: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ ويجري هذا المجرى قول الواحد لابنه: «تعلّم وأطعني؛ إنّما أريد لك الخير».

ومعلوم: أنّ هذا القول لا يتناول إلاّ ابنه؛ فكذا ههنا. فإنّ قلت: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أنّه لو أرادهنّ لقال: «إنّما يريد الله ليذّهب عنكنّ الرّجس».

وثانيها: أنّ أهل البيت: عليّ، وفاطمة، والحسن، والحسين - رضوان الله عليهم - لأنّه لما نزلت هذه الآية - لفّ الرسول ﷺ عليهم كساء، وقال: «هؤلاء أهل بيتي».

وثالثها: أنّ كلمة «إنّما» للحصر؛ فهي تدلّ على أنّه تعالى ما أراد أن يزيل الرّجس عن أحد إلاّ عن أهل البيت؛ وهذا غير جائز؛ لأنّه تعالى أراد زوال الرّجس عن الكلّ، وإذا تعدّر حملّه على ظاهره - وجب حملّه على زوال بعض الرّجس عنهم؛ لأنّ ذكر السّبب لإرادة السّبب - جائز، وزوال الرّجس هو العصمة.

فَإِذْ: هَذِهِ الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى عِصْمَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ، وَكُلُّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ - زَعَمَ: أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ عَلِيٌّ، وَفَاطِمَةٌ، وَالْحَسَنُ، وَالْحُسَيْنُ؛ لَا غَيْرُ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى غَيْرِهِمْ - كَانَ ذَلِكَ قَوْلًا ثَالِثًا.

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ التَّذْكَيرَ لَا يَمْنَعُ مِنْ إِرَادَتِهِنَّ بِالْخِطَابِ؛ وَإِنَّمَا يَمْنَعُ مِنَ الْقَصْرِ عَلَيْهِنَّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِمَا رُوِيَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ؛ أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «أَلَسْتُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؟» فَقَالَ: بَلَى؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَلِأَنَّ لَفْظَ «أَهْلِ الْبَيْتِ» حَقِيقَةٌ فِيهِنَّ لُغَةً؛ فَكَانَ تَخْصِيصُهُ بِبَعْضِ النَّاسِ خِلَافَ الْأَصْلِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: لَا نَسَلُمُ دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى زَوَالِ رِجْسٍ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ الْمَعْرَفَ لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ: وَالْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْخَبَرِ: أَنَّهُ مِنْ بَابِ الْآحَادِ؛ وَعِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ: لَا يَحُوزُ الْعَمَلُ بِهِ؛ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «بَلْ هُوَ صَحِيحٌ قَطْعًا؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ اتَّفَقَتْ عَلَى قَبُولِهِ: بَعْضُهُمْ لِلِاسْتِدْلَالِ بِهِ عَلَى أَنَّ إِجْمَاعَ الْعِتْرَةِ حُجَّةٌ، وَبَعْضُهُمْ لِلِاسْتِدْلَالِ بِهِ عَلَى فَضِيلَتِهِمْ». قُلْتُ: قَدْ تَقَدَّمَ: أَنَّ هَذَا لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ بِالصَّحَّةِ.

سَلَّمْنَا: صِحَّةَ الْخَبَرِ؛ لَكِنَّهُ يَقْتَضِي وَجُوبَ التَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ، وَالْعِتْرَةِ؛ وَذَلِكَ مُسَلَّمٌ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ قَوْلَ الْعِتْرَةِ وَحْدَهَا حُجَّةٌ؟!

وَالْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْمَعْنَى: أَنَّهُ بَاطِلٌ بِرُؤُوسَاتِهِ ﷺ: فَإِنَّهُنَّ شَاهِدَاتٌ أَكْثَرُ أَحْوَالِهِ، مَعَ أَنَّ قَوْلَهُنَّ لَيْسَ - وَحْدَهُ - بِحُجَّةٍ.

\* \* \*

### المسألة السادسة

إِجْمَاعُ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ - وَحَدَهُمْ - لَيْسَ بِحُجَّةٍ. وَحَكَى أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ: أَنَّ أَبَا حَازِمٍ الْقَاضِيَّ كَانَ يَقُولُ: إِجْمَاعُ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ حُجَّةٌ؛ وَلِهَذَا: لَمْ يَعْتَدَّ بِخِلَافِ زَيْدِ ابْنِ ثَابِتٍ فِي تَوْرِيثِ ذَوِي الْأَرْحَامِ، وَحَكَمَ بِرَدِّ أَمْوَالِ حَصَلَتْ فِي بَيْتِ مَالِ الْمُعْتَصِدِ



إِلَى ذَوِي الْأَرْحَامِ، وَقَبْلَ الْمُعْتَصِدِ فُتْيَاهُ، وَأَنْفَذَ قَضَاءَهُ، وَكَتَبَ بِهِ إِلَى الْأَفَاقِ. وَمِنْ النَّاسِ مَنْ جَعَلَ إِجْمَاعَ الشَّيْخَيْنِ حُجَّةً.

وَاحْتَجَّ أَبُو حَازِمٍ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي؛ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ».

وَاحْتَجَّ الْبَاقُونَ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي؛ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ؛ وَلَمَّا لَمْ يُمَكِّنِ الْإِقْتِدَاءُ بِهِمَا - حَالَ اخْتِلَافِهِمَا - وَجَبَ ذَلِكَ؛ حَالَ اتَّفَاقِهِمَا».

وَالْحَوَابُ: أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِقَوْلِهِ ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ: بَأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»، مَعَ أَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ - وَحْدَهُ - لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

الشرح: «المسألة الخامسة: إجماع العترة وحدها ليس بحجة...» إلى آخرها. قال - رضى الله عنه - : تنبيهات: الأول: عترة الرجل: أقاربه الأذنون<sup>(١)</sup>. الثانى: الدليل [المذكور]<sup>(٢)</sup> يستقيم التمسك به إن<sup>(٣)</sup> كان مذهب الخصم أن قول على - رضى الله عنه - وحده حجة، أو نفرض اتفاق على، والحسن<sup>(٤)</sup>، والحسين<sup>(٥)</sup>، وفاطمة<sup>(٦)</sup> -

(١) فى «أ»: والأذنون

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: إذا.

(٤) الحسن بن على بن أبى طالب الهاشمى أبو محمد المدنى سبط رسول الله ﷺ وريحانته. عن جده ﷺ وأبيه وخاله هند. وعنه ابنه الحسن، وأبو الحوراء ربيعة، وأبو وائل، وابن سيرين له ثلاثة عشر حديثاً ولد منه ثلاث فى رمضان. قال أنس كان أشبههم برسول الله ﷺ. وقال النبى ﷺ: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» قال ابن جدعان: حج الحسن خمس عشرة حجة ماشياً، وخرج من ماله مرتين، وقاسم الله - عز وجل - ماله ثلاث مرات، مات - رضى الله عنه - مسموماً سنة تسع وأربعين، أو سنة خمسين، أو بعدها. قال ثعلبة بن أبى مالك: شهدنا دفن الحسن، فلقد رأيت البقيع لو طرحت إبرة ما وقعت إلا على إنسان. ومناقبه حجة، وهى فى الصحيحين وغيرهما. ينظر: الخلاصة: (٢١٦/١)، تهذيب التهذيب: (٢٩٥/١٢)، الكاشف ٢٢٤/١.

(٥) الحسين بن على بن أبى طالب، الهاشمى، أبو عبد الله، المدنى، سبط رسول الله ﷺ وريحانته، وأخو الحسن ومحسن، بفتح المهملة. روى عن جده ثمانية أحاديث، وعن أبيه وأمه وعمر، قال النبى ﷺ: «حسين منى، وأنا من حسين، حسين سبط من الأسباط» ولد سنة ٤هـ واستشهد بـ «كربلاء» من أرض العراق يوم عاشوراء سنة ٦١هـ. ينظر الخلاصة (٢٢٨/١) (١٤٣٨) الإصابة ٧٦/٢ - ٨١ وأسد الغابة ١٨/٢ - ٢٣، الاستيعاب ٣٩٢/١ - ٣٩٩.

(٦) فاطمة بنت رسول الله ﷺ؛ وسيدة نساء المؤمنين، لها ثمانية عشر حديثاً اتفقا على حديث =

الكاشف عن المحصول .....

رضى الله عنهم - فى مسألة، مع مخالفة الغير. الثالث: الرجس<sup>(١)</sup> هو المستبعد شرعا مجازا<sup>(٢)</sup>. الرابع: وجه التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ [الأحزاب: ٣٣] هو أن كلمة [إنما]<sup>(٣)</sup> للحصر، وظاهر الآية يدل على انحصار إرادة الله - تعالى - فى إذهاب الرجس عن أهل البيت، وهذا الظاهر غير مراد؛ لأن الرجس هو المستبعد شرعا؛ لاستحالة أن يكون المراد هو المستبعد طبعاً، والمستبعد شرعا هو الخطأ؛ لأنه مجاز صالح؛ فيحمل اللفظ عليه. لكن ما انحصرت إرادته - تعالى - فى إزالة [الرجس]<sup>(٤)</sup> المفسر بالخطأ فى الأحكام عن أهل البيت؛ لأنه أراد - أيضا - إذهابه عن الأنبياء - عليهم السلام - فوجب حمله على إذهاب الرجس عن أهل البيت؛ لكونه مجازاً صالحاً، وهو من إطلاق اسم السبب على المسبب؛ ضرورة أن إرادة الله - تعالى - الشىء سبب لوقوعه، أو مستلزم لوقوعه؛ وذلك يدل على أنه أذهب الرجس المفسر بالخطأ عنهم؛ وهو العصمة.

لا يقال [١٤٧/ب]: لا نسلم أن ظاهر اللفظ يدل على انحصار إرادة الله - تعالى - فى إذهاب الرجس عن أهل البيت، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن فى الكلام حذف؛ وهو كذلك، وهو إشارة إلى جميع ما تقدم ذكره من الأوامر والنواهي؛ فيلزم انحصار العلة الباعثة على شرعية<sup>(٥)</sup> تلك الأوامر والنواهي فى إذهاب الرجس عن أهل البيت، لا انحصار السابق المذكور؛ لأننا نقول: ما ذكرتم يفترق إلى الحذف؛ وهو خلاف الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتم إنما يستقيم أن لو كان مفعول<sup>(٦)</sup> قوله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ﴾، ويلزم منه ألا تكون اللام المتصلة بـ«يذهب» للتأكيد، [وهو خلاف الأصل؛ قلنا: مخالفة الأصل

=وعنها على وابنها الحسين وعائشة وأنس وطائفة عن أبي سعيد مرفوعاً: «فاطمة سيدة نساء الجنة» وعن المسور بن مخرمة مرفوعاً: «إنما فاطمة بضعة مني، يريني ما أربها، ويؤذيني ما آذها» وعن أبي مسعود مرفوعاً: «إن فاطمة حصنت فرجها فحرمها الله تعالى وذريتها على النار» قال الواقدي: توفيت سنة إحدى عشرة، ودفنها على ليلا. قيل: صلى عليها العباس. ينظر التقريب ٦٠٩/٢ الخلاصة ٣٨٩/٣ - ٤٠٧ الكاشف ٤٧٧/٣.

(١) والرجس فى الشرع: ما كان مستبعداً شرعاً، كما تستبعد النجاسة طبعاً، فيكون منها عنه؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ [التوبة: ٩٥] ونحو ذلك. ينظر: النفائس (٢٧١٦/٦).

(٢) فى «أ»: المستبعد طبعاً لغة ويطلق على المتعذر شرعاً مجازاً.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: تفريره.

(٦) فى «أ»: منقول.

للحذف أشد من مخالفة الأصل للتأكيد<sup>(١)</sup>؛ لأن التأكيد تقوية ما دل عليه اللفظ، فالؤكد والمؤكد المذكوران لفظاً؛ فلا يحصل في التأكيد لبس أصلاً؛ بخلاف الحذف.

قوله في الجواب: «قلت: الجواب عن الأول: أن التذكير<sup>(٢)</sup> لا يمنع من إرادتهن<sup>(٣)</sup> بالخطاب، وإنما يمنع من القصر عليهن».

واعلم: أن المصنف منع أن الآية تناولت العترة، وقال: ظاهر الآية في أزواجه - عليه السلام - [ثم]<sup>(٤)</sup> إن الخصم منع [من]<sup>(٥)</sup> ذلك على وجه المعارضة بأنه لو كان كذلك، لكان: «ليذهب عنكن»، واللازم باطل.

وأجاب عنه بقوله: ذلك [لا]<sup>(٦)</sup> يمنع من إرادتهن بالخطاب فقط، والقصر عليهن يمنع من التذكير [أ/١٤٨]، وما ذكَّرهُنَّ؛ وهو جواب ابن الحاجب.

واعلم: أن المفسرين اختلفوا في ذلك: فقال ابن عباس، وعكرمة: إن المراد بالآية أزواجه خاصة لارجل معهن، والمراد بـ «البيت»: ساكن البيت ﷺ؛ والجمهور قالوا: أهل البيت: علي، وفاطمة، والحسن، والحسين، عليهم السلام.

ونقل أنه ﷺ قال: «هذه الآية نزلت فيّ، وفي علي، وفاطمة، والحسن، والحسين؛ خمسة»<sup>(٧)</sup>.

وإذا عرفت [هذا]<sup>(٨)</sup> ففي الجواب نظر؛ [وذلك]<sup>(٩)</sup> لأنه إن كانت الآية في أزواجه

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب، ز»: التذكير.

(٣) في «أ، ب»: إرادتهن.

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٥/٢٢ - ٦) والواحدى في «أسباب النزول» (٦٩٦). وذكره

السيوطى في «الدر المنثور» (١٩٨/٥). وزاد نسبه لابن أبي حاتم والطبرانى، وأخرجه ابن جرير

(٢٩٦/١٠) تفسير الأحزاب رقم (٢٨٤٨٧) من طريق عطية عن أبى سعيد الخدرى قال: قال

رسول الله ﷺ: «نزلت هذه الآية فى خمسة: فىّ وفى على - رضى الله عنه - وحسن - رضى

الله عنه - وحسين - رضى الله عنه - وفاطمة، رضى الله عنها» قال الهيثمى فى مجمع الزوائد

(٩٤/٧): «رواه الطبرانى وفيه عطية بن سعد، وهو ضعيف» وذكره السيوطى فى الدر

(٣٧٧/٥) وعزاه لابن أبى حاتم.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «ب».

خاصة، ولا رجل معهن أصلاً - فلا يجوز حمل خطاب [التذكير] (١) عليهم أصلاً.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يجوز ذلك حقيقة؛ بل للخصم أن يمنع ذلك، ويقول: هو بطريق المجاز؛ فلا يحمل اللفظ عليه إلا بدليل منفصل، والأصل (٢) عدمه.

بل الجواب: المعارضة بقوله - ﷺ -: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» (٣).

المفرد المحلى ليس للعموم، فهو منع صحته، إلا أنه لا يصلح أن يكون جواباً؛ وذلك لأن له أن يقول: المفرد المحلى: إما أن يكون للعموم على الإطلاق، أو لا.

فإن كان الأول، فظاهر. وإن كان الثاني، وجب (٤) أن يحمل - ههنا - على

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: بل الأصل.

(٣) أخرجه أبو داود (٦١١/٢) كتاب السنة: باب فى لزوم السنة حديث (٤٦٠٧) والترمذى

(٤٤/٥) كتاب العلم: باب ما جاء فى الأخذ بالسنة واحتساب البدع حديث (٢٦٧٦) وابن

ماجه (١٥/١ - ١٦) المقدمة: باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين حديث (٤٢) والدارمى

(٤٤/١ - ٤٥) باب اتباع السنة، وأحمد (١٢٦/٤ - ١٢٧) وابن أبى عاصم فى السنة (٢٨):

(٣٣) والآجرى فى «الشريعة» (ص - ٤٦) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٦٩/٢) والحاكم

(٩٥/١) وابن حبان (٥ - موارد) والبيهقى (٥٤١/٦) والبعغرى فى «شرح السنة» (١٨١/١ -

بتحقيقنا) من طرق عن العرياض بن سارية قال: وعظنا رسول الله ﷺ يوماً بعد صلاة الغداة

موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل: إن هذه موعظة مودع فما

تعهد إلينا؟ قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن أمر عليكم عبد حبشي؛ فإنه من

يعش منكم فسرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها

بالتواجد وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة». وقال الترمذى:

حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ليس له علة، وقال البغوى: حديث

حسن. وقال القرافى: قوله: «فى الاستدلال بقوله - عليه السلام - : وَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ

الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»: قلنا: الخلفاء ب «لام التعريف» تعم كل خليفة رشيد؛ فإن كان المراد حقيقة

اللغة من الكلية دون الكل؛ لأنه مدلول صيغة العموم، فيكون كل واحد وحده حجة، والخصم

لا يقول به. وإن كان المراد الكل، فيكون المراد هو المجموع، وذلك يدل بمفهومه على أن البعض

من الخلفاء ليس بحجة، فلا يكون الأربعة حجة. قوله: «نعارضه بقوله - عليه السلام - :

وأصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». تقريره: أن الخصم يقول: إذا عارض أحد الصحابة

قول هؤلاء الجماعة لا يصح الاقتداء بذلك وحده، والحديث يرد عليه. ينظر: النفائس

(٢٧٢٣/٦، ٢٧٢٤).

(٤) فى «ب» زه: واجب.

فيما أدخل في الإجماع وليس منه ..... ٥١١  
العموم؛ وإلا لشارك أهل البيت غيرهم في نفي الرجس عنهم؛ فلا يكون للآية فائدة  
اختصاص بإذهاب الرجس عنهم؛ وسياق الآية يدل على خلاف [١٤٨/ب]  
ذلك.

والتمسك<sup>(١)</sup> بقوله ﷺ: «عليكم بسنة الخلفاء الراشدين» فيه بحث؛ وذلك  
لأن لفظ «الخلفاء» جمع محلى بالألف والسلام، وقد سبق أنه موضوع لكل واحد، لا  
للكلي<sup>(٢)</sup> المجموع<sup>(٣)</sup>؛ فإن حمل على كل واحد [واحد]، فقد يكون أفواجا متناقضة أو  
متباينة<sup>(٤)</sup>، والحمل على الكل من حيث هو كل ليس هو ظاهر اللفظ.

\* \* \*

### المسألة السابعة

قال المصنف - رحمه الله -: إجماع الصحابة - مع مخالفة من أذركهم من  
التابعين - ليس بحجة؛ خلافا لبعضهم.

لنا: لو كان قول التابعي باطلاً - لما جاز رجوع الصحابة إليه لكنهم قد رجعوا  
إليه. عن ابن عمر - رضى الله عنهما - أنه سئل عن فريضة، فقال: «سألوها سعيد بن  
جبير؛ فإنه أعلم بها».

وعن أنس - رضى الله عنه - ربما سئل عن شيء، فقال: «سألوا مولانا الحسن؛  
فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا». وسئل ابن عباس عن «النذر بذبح الولد»، فأشار إلى  
مسروق، فأتاه السائل بجوابه، فتابعه عليه. وفي أمثال هذه الروايات كثرة. واحتج  
المخالف بالآية، والخبر، والأثر:

أما الآية فقولته تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾  
[الفتح: ١٨]؛ ولكن يرضى عنهم؛ إلا إذا كانوا غير مقدمين على فعل شيء من  
المحظورات، ومتى كان كذلك - كان قولهم حجة.

أما الخبر: فقولته - عليه الصلاة والسلام -: «لو أنفق غيرهم ملاء الأرض ذهباً، ما

(١) في «ب، ز»: المتمسك.

(٢) في «ب، ز»: لكل.

(٣) في «أ»: المجموع.

(٤) في «أ»: متنافية.

بَلَغَ مَدُّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّابِعِيَّ إِذَا خَالَفَ - فَالْحَقُّ لَيْسَ مَعَ التَّابِعِيِّ، بَلْ مَعَهُمْ.

وَأَمَّا الْأَثَرُ: فَهُوَ أَنَّ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنْكَرَتْ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ خِلَافَهُ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فِي عِدَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا، وَهِيَ حَامِلٌ؛ وَقَالَتْ: «فَرُوحٌ يَصِيحُ مَعَ الدِّيَكَةِ».

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْآيَةَ مُخْتَصَّةٌ بِأَهْلِ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ، وَبِالِاتِّفَاقِ: لَا اخْتِصَاصَ لَهُمْ بِالْإِجْمَاعِ.

وَعَنِ الْخَبِيرِ: أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ: أَنَّ الصَّحَابِيَّ الْوَاحِدَ إِذَا قَالَ نَقِيضَ قَوْلِ التَّابِعِيِّ - أَنْ نَقْطَعَ بِأَنَّ الْحَقَّ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ.

وَعَنِ الْأَثَرِ: أَنَّ إِنْكَارَهَا عَلَى أَبِي سَلَمَةَ لَعَلَّهُ: كَانَ لِأَنَّهُ خَالَفَ - بَعْدُ - الْإِجْمَاعَ، أَوْ: فِي مَسْأَلَةٍ قَطْعِيَّةٍ، أَوْ: لِأَنَّهُ خَالَفَ قَبْلَ أَنْ كَانَ أَهْلًا لِلِاجْتِهَادِ، أَوْ: لِأَنَّهُ أَسَاءَ الْأَدَبَ فِي الْمُنَاطَرَةِ، وَلِأَنَّ قَوْلَ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: «المسألة السابعة: إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة» قال - رضى الله عنه - قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا فى التابعى إذا كان من أهل الاجتهاد فى عصر الصحابة - هل ينعقد إجماع الصحابة<sup>(٢)</sup> [مع مخالفته، أم لا؟] فمنهم<sup>(٣)</sup> من قال: لا ينعقد مع مخالفته.

ثم اختلف هؤلاء: فمن لم يشترط انقراض العصر، قال: إن كان من أهل الاجتهاد،

(١) ينظر: الإحكام (١/٢١٨).

(٢) تنظر المسألة فى البحر المحيط للزرخشى (٤/٤٨٢)، سلاسل الذهب له ٣٤٨، نهاية السؤل للأسنوى: ٢/٤٧٣، منهاج العقول للبدخشى ٢/٣٨٣، التحصيل من المحصول للأرموى ٢/٧٣، المستصفى للغزالى ١/١٨٥، حاشية البنانى ٢/١٧٩، الآيات البنات لابن قاسم العبادى ٣/٢٩١، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢١٢، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ٤٩٢، إحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٤/٥٣٩، التحرير لابن الهمام ٤٠٥، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/٢٤٠، كشف الأسرار للنسفى ٢/١٨٤، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/٣٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/٤٦٦، إرشاد الفحول للشوكانى ٨١، الكوكب المنير للفتوحى ٢٣٠، التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٣/٩٧.

(٣) فى «ب»: منهم.

٥١٣ ..... فيما أدخل في الإجماع وليس منه  
قبل انعقاد إجماع الصحابة<sup>(١)</sup> - فلا ينعقد إجماعهم مع مخالفته، وإن بلغ [رتبة]<sup>(٢)</sup>  
الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة - لا يعتد بخلافه. وهذا هو مذهب أصحاب  
الشافعي، وأكثر المتكلمين، وأصحاب أبي حنيفة، وأحمد بن حنبل في إحدى  
الروايتين.

ومن شرط انقراض العصر، قال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته؛ سواء كان  
مجتهدا حال إجماعهم، أو صار مجتهدا بعد ذلك؛ [لكن] في عصرهم.

وذهب قوم: إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا؛ وهو مذهب بعض [١٤٩/أ] المتكلمين،  
وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين.

والمختار [أنه]<sup>(٣)</sup> [إن]<sup>(٤)</sup> كان من أهل الاجتهاد حال إجماع الصحابة - لم ينعقد  
إجماعهم مع مخالفته.

واعلم: أن ما تمسك به المخالف، لا دلالة له على محل<sup>(٥)</sup> النزاع أصلا.

\* \* \*

### المسألة الثامنة

قال المصنف - رحمه الله - : اختلفوا: في انعقاد الإجماع، مع مخالفة المخطئين  
من أهل القبلة في مسائل الأصول:

فإن لم نكفرهم، اعتبرنا قولهم؛ لأنهم: إذا كانوا من المؤمنين، ومن الأمة - كان  
قول من عداهم قول بعض المؤمنين؛ فلا يكون حجة.

وإذا كفرناهم، انعقد الإجماع بدونهم؛ لكن: لا يجوز التمسك بإجماعنا على  
كفرهم في تلك المسائل؛ لأنه إنما ثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم  
في تلك المسائل، فلو أثبتنا كفرهم فيها بإجماعنا وحدنا - لزم الدور.

واعلم: أن قول العصاة من أهل القبلة، معتبر في الإجماع؛ لأن من مذهبنا :

(١) سقط في «أ».

(٢) زيادة مناسبة يستقيم بها المعنى.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «ب»، في «أ»: أنه.

(٥) في «ب»: هذا.

أَنَّ الْمَعْصِيَةَ لَا تُزِيلُ اسْمَ «الْإِيمَانِ»؛ فَيَكُونُ قَوْلُ مَنْ عَدَاهُمْ قَوْلَ بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً.

الشرح: قوله في المسألة الثامنة<sup>(١)</sup>: «لا يتمسك بإجماعنا على كفرهم في تلك المسائل».

اعلم: أن المخطئ في مسائل أصول الدين؛ كالمعتزلة وغيرهم - اختلف في تكفيره: فإن كفرناهم، فليسوا من أمة محمد - ﷺ - ولا من المؤمنين، وينعقد الإجماع مع مخالفتهم<sup>(٢)</sup> في [الفروع]. وإن لم نكفرهم، فلا ينعقد مع مخالفة المجتهدين<sup>(٣)</sup> منهم.

فإذا<sup>(٤)</sup> قلنا بكفرهم، فلا نكفرهم بإجماعنا على كفرهم؛ وإلا يلزم الدور.

وبيانه: أنه يتوقف كفرهم على إجماعنا؛ لكونه دليلاً عليه، ويتوقف إجماعنا على كفرهم؛ وذلك لأننا لو لم<sup>(٥)</sup> نكفرهم، كانوا من الأمة، وهم مخالفون في المسألة؛ فلا إجماع مع مخالفتهم.

\* \* \*

### المسألة التاسعة

قال المصنف - رحمه الله - : الإجماعُ: لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنتين؛ خلافاً لأبي الحسين الخياط من المعتزلة، ومحمد بن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي.

لنا: أن جميع الصحابة أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة، وخالفهم فيه أبو بكر - رضي الله عنه - وحده، ولم يقل أحد: «إن خلافه غير معتد به»؛ بل لما ناظره، رجعوا إلى قوله.

وكذلك ابن عباس، وابن مسعود؛ خالفوا كل الصحابة في مسائل الفرائض؛ وخلافهما باق إلى الآن.

(١) في الأصول: الثانية. وهو خطأ.

(٢) ينظر الرهان ١/٦٨٨، اللمع (٥٠)، الإحكام ١/٢٠٧، شرح العضد ٢/٣٣، المستصفي

١/١٨٣، المنحول ٣١٠، حاشية البناني ٢/١٧٧، كشف الأسرار ٣/٢٣٧، أصول السرخسي

١/٣١١، تيسير التحرير ٣/٢٣٨، فواتح الرحموت ٢/٢١٨.

(٣) في «أ، ب»: المجتهد.

(٤) في «ب»: وإذا.

(٥) في «أ»: إن لم.



وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأَمْرٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ لَفْظِي «الْمُؤْمِنِينَ»، وَ «الْأُمَّةَ» يَتَنَاوَلُهُمْ، مَعَ خُرُوجِ الْوَاحِدِ، وَالْإِثْنَيْنِ مِنْهُمْ؛ كَمَا يُقَالُ فِي الْبَقْرَةِ: «إِنَّهَا سَوْدَاءٌ» وَإِنْ كَانَتْ فِيهَا شَعْرَاتٌ بِيضٌ، وَكَمَا يُقَالُ لِلزَّنَجِيِّ: «إِنَّهُ أَسْوَدٌ» مَعَ بَيَاضِ حَدَقَتِهِ وَأَسْنَانِهِ.

وَتَأْيِيدُهَا: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»، وَقَوْلُهُ: «الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ»؛ وَهَذَا يُقْتَضَى: أَنَّ الْوَاحِدَ الْمُنْفَرِدَ بِقَوْلِهِ: مُخْطِئٌ.

وَتَأْيِيدُهَا: أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ عَلَى الْمُخَالِفِ؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْعَصْرِ مُخَالِفٌ - لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الْمَعْنَى.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ أَنْكَرَتْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ خِلَافَهُ لِلْبَاقِينَ فِي «الصَّرْفِ»:

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الْمُسْلِمِينَ اعْتَمَدُوا فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَلَى الْإِجْمَاعِ، مَعَ مُخَالَفَةِ سَعْدٍ، وَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا .

وَسَادِسُهَا: أَنَّ فِي رِوَايَةِ الْأَخْبَارِ يَحْصُلُ التَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْعَدَدِ؛ فَكَذَا فِي أَقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ.

وَسَابِعُهَا: أَنَّ اتِّفَاقَ الْجَمْعِ عَلَى الْكُذْبِ، مُمْتَنِعٌ عَادَةً، وَاتِّفَاقَ الْجَمْعِ الْقَلِيلِ عَلَى ذَلِكَ - غَيْرُ مُمْتَنِعٍ؛ فَإِذَا اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى الْحُكْمِ الْوَاحِدِ، إِلَّا الْوَاحِدَ مِنْهُمْ أَوْ الْإِثْنَيْنِ - كَانَ ذَلِكَ الْجَمْعُ الْعَظِيمُ قَدْ أَخْبَرُوا عَنْ أَنْفُسِهِمْ بِكَوْنِهِمْ مُؤْمِنِينَ؛ وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُ الْكُذْبَ.

وَأَمَّا الْوَاحِدُ، وَالْإِثْنَانِ: لَمَّا أَخْبَرُوا عَنْ أَنْفُسِهِمْ بِكَوْنِهِمْ مُؤْمِنِينَ - فَذَلِكَ يَحْتَمِلُ الْكُذْبَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - : كَانَ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْكُلُّ - سِوَى الْوَاحِدِ، وَالْإِثْنَيْنِ - هُوَ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ قَطْعًا؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً.

وَتَأْيِيدُهَا: لَوْ اعْتَبَرْنَا مُخَالَفَةَ الْوَاحِدِ، وَالْإِثْنَيْنِ - لَمْ يُنْعَقِدِ الْإِجْمَاعُ قَطْعًا؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا أَنْ نَدَّعَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِجْمَاعَاتِ - : أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ وَاحِدٌ، أَوْ اثْنَانِ يُخَالِفُونَ فِيهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ أَلْفَاظَ الْعُمُومِ لَا تَتَنَاوَلُ الْأَكْثَرَ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ فِي اللُّغَةِ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِمَا عَدَا الْوَاحِدَ مِنَ الْأُمَّةِ: «لَيْسُوا كُلُّ الْأُمَّةِ»، وَيَصِحُّ اسْتِثْنَاؤُهُ عَنْهُمْ.

وَعَنِ النَّبِيِّ: أَنَّ السَّوَادَ الْأَعْظَمَ كُلُّ الْأُمَّةِ؛ لِأَنَّ مَنْ عَدَا الْكُلَّ فَالْكُلُّ أَعْظَمُ مِنْهُ؛ وَلَوْلَا مَا ذَكَرْنَاهُ - لَدَخَلَ تَحْتَهُ النَّصْفُ مِنَ الْأُمَّةِ، إِذَا زَادَ عَلَى النَّصْفِ الْآخَرَ بِوَاحِدٍ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ» - فَذَلِكَ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ؛ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ قَوْلُ الرَّسُولِ ﷺ : وَحْدَهُ حُجَّةً.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ حُجَّةٌ عَلَى الْمُخَالِفِ الَّذِي يُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرْتُمْ - لَوَجِبَ فِي كُلِّ إِجْمَاعٍ: أَنْ يَكُونَ فِيهِ مُخَالِفٌ شَاذٌ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الصَّحَابَةَ مَا أَنْكَرُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ مُخَالَفَتَهُ لِلْإِجْمَاعِ؛ بَلْ مُخَالَفَتَهُ خَيْرٌ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا .

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا يُعْتَبَرُ فِي انْعِقَادِهَا حُصُولُ الْإِجْمَاعِ؛ بَلِ الْبَيْعَةُ كَافِيَةٌ.

وَعَنِ السَّادِسِ: لَمْ قُلْتُمْ: إِنَّ الْحَالَ فِي الْإِجْمَاعِ كَالْحَالَ فِي الرِّوَايَةِ؟! فَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ ، لَحَصَلَ الْإِجْمَاعُ بِقَوْلِ الْوَاحِدِ، وَالْإِثْنَيْنِ؛ كَالرِّوَايَةِ.

وَعَنِ السَّابِعِ: أَنَا وَإِنْ عَرَفْنَا فِي ذَلِكَ الْجَمْعِ كَوْنَهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ لَكِنَّا لَا نَدْرِي: أَنَّهُمْ كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَلَا جَرَمَ: لَمْ يَجِبْ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ بِقَوْلِهِمْ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: أَنَا إِنَّمَا تَمَسَّكْتُ بِالْإِجْمَاعِ؛ حَيْثُ يُمَكِّنُنَا الْعِلْمُ بِذَلِكَ؛ كَمَا فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

\* \* \*

### المسألة العاشرة:

الإجماعُ: إِذَا لَمْ يَحْصُلْ فِيهِ قَوْلٌ مَنْ كَانَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْاجْتِهَادِ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا بِهِ - لَمْ يَكُنْ حُجَّةً؛ لِأَنَّ قَوْلَ مَنْ عَدَاهُ قَوْلُ بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَلَا يَنْدَرِجُ تَحْتَ أُدْلَةٍ الْإِجْمَاعِ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : «المسألة التاسعة: لا يتعقد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين». قال - رضي الله عنه - : قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اختلفوا في

٥١٧ ..... فيما أدخل في الإجماع وليس منه  
انعقاد إجماع<sup>(١)</sup> الأكثر مع مخالفة الأقل: قال الأكثرون: [لا]<sup>(٢)</sup> ينعقد.

وقال ابن جرير<sup>(٣)</sup>، وأبو بكر الرازي، وأبو الحسين الخياط<sup>(٤)</sup> من المعتزلة، وابن حنبل  
في إحدى الروايتين [عنه]: إنه ينعقد.

وقال قوم: إن بلغ الأقل عدد التواتر، لا ينعقد [ب/١٤٩]؛ وإلا اعتد به.

قال أبو عبد الله الجرجاني<sup>(٥)</sup>: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف،  
فخلافه معتد به، وإلا فلا؛ كخلاف ابن عباس الجماعة في مسألة العول؛ فإنها محل  
اجتهاد.

وأنكر الناس الاجتهاد في خلاف ابن عباس في المتعة، وربما الفضل؛ فلا يعتد به  
ههنا. وقيل: قول الأكثر حجة؛ لا إجماع. وقيل: اتباع الأكثر أولى، وإن جاز خلافه.

\* \* \*

(١) في «أ،ب»: الإجماع.

(٢) سقط في «ب».

(٣) أبو جعفر بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، الطبري، الإمام العلم، صاحب التفسير المشهور،  
مولده سنة ٢٢٤هـ، أخذ الفقه عن الزعفراني والربيع المرادي، وذكر الفرغاني عند عد مصنفاته  
كتاب: لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام، وهو مذهبه الذي اختاره وجوده واحتج له،  
وهو ثلاثة وثمانون كتابا. مات سنة ٣١٠هـ. انظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/١٠، تاريخ بغداد  
١٦٢/٢، تذكرة الحفاظ ٢/٦١٠.

(٤) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين بن الخياط: شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة  
منهم تدعى: «الخياطية»، ذكره الذهبي في الطبقة السابعة عشرة، وقال: لا أعرف وفاته. وفي  
اللباب: هو أستاذ الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩). له كتب منها: «الانتصار» في الرد على ابن  
الراوندي، و«الاستدلال»، و«تقضى نعت الحكمة». ينظر: الأعلام ٣/٣٤٧، سير النبلاء الطبقة  
١٧، ولسان الميزان ٨/٤.

(٥) محمد بن يحيى بن مهدي، أبو عبد الله، الجرجاني، فقيه من أعلام الحنفية. من أهل جرجان.  
سكن بغداد، وكان يدرس فيها بمسجد قطيعة الربيع. وتفقه عليه أبو الحسين القدوري وأحمد بن  
محمد الناطفي وغيرهما. له كتاب «ترجيح مذهب أبي حنيفة». ينظر: الأعلام ٧/١٣٦، والجواهر  
المضية ٢/١٤٣، هدية العارفين ٢/٥٧.

## القِسْمُ الرَّابِعُ فِيمَا يَصْدُرُ عَنْهُ الإِجْمَاعُ

### المَسْأَلَةُ الأُولَى

قال المصنف - رحمه الله -: لا يجوزُ حصولُ الإجماعِ إلاَّ عنْ دَلَالَةٍ، أوْ أَمَارَةٍ. وَقَالَ قَوْمٌ: يَجُوزُ صُدُورُهُ عَنِ التَّبْخِيثِ.

لنا: أنَّ القَوْلَ فِي الدِّينِ بغيرِ دَلَالَةٍ، أوْ أَمَارَةٍ - حَطَأٌ؛ فَلَوْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ، لَكَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى الخَطَأِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي الإِجْمَاعِ.

احتجَّ المخالفُ بأمرين: الأوَّلُ: أنَّه لو لم يُنْعَدِ الإجماعُ؛ إلاَّ عنْ دَلِيلٍ -: لَكَانَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ هُوَ الحُجَّةُ، وَلَا يَبْقَى فِي الإِجْمَاعِ فَائِدَةٌ.

الثَّانِي: أنَّ الإجماعَ لاَ عَنِ الدَّلَالَةِ، وَلَا عَنِ الأَمَارَةِ - قَدْ وَقَعَ؛ كإِجْمَاعِهِمْ عَلَى بَيْعِ المَرَاضَاةِ، وَأَجْرَةِ الحَمَّامِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأوَّلِ: أنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي أَلَّا يَصْدُرَ الإِجْمَاعُ عَنِ دَلَالَةٍ، وَلَا عَنِ أَمَارَةٍ أَلْبَتَّةَ، وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِهِ. وَلأنَّ فَائِدَةَ الإِجْمَاعِ: أنَّه يَكشِفُ عَن وُجُودِ دَلِيلٍ فِي المَسْأَلَةِ؛ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ الدَّلِيلِ، وَالبَحْثِ عَن كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَى المَدْلُولِ.

وعن الثَّانِي: أنَّ الصُّورَ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا > غَايَتُكُمْ أَنْ تَقُولُوا: لَمْ يُنْقَلْ إِلَيْنَا فِيهَا دَلِيلٌ، وَلَا أَمَارَةٌ، وَلَا يُمَكِّنُكُمْ القَطْعُ بِأَنْهُمَا مَا كَانَا مَوْجُودَيْنِ؛ فَلَعَلَّهُمَا كَانَا مَوْجُودَيْنِ؛ لَكِنْ تَرَكَوْا نَقْلَهُمَا؛ لِلإِسْتِغْنَاءِ بِالإِجْمَاعِ عَنْهُمَا.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: لا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة أو أمانة. وقال قوم: يجوز بالتبخيث. قال رضى الله عنه: واعلم: أنه بالخفاء المعجمة مأخوذ من «البخت»<sup>(١)</sup>؛ وهو التوفيق؛ وغلط صاحب «التحصيل»<sup>(٢)</sup>، وقال: «عن

(١) (البخت: الجدُّ)، والخطُّ، (مُعَرَّبٌ)، أو مُؤَلَّد. وفي العِناية، في الجِنِّ: أنَّه غيرُ عَرَبِيٍّ فصيح. وفي المصباح: هو عَجَمِيٌّ. وفي شفاء الغليل: أنَّ العرب تكلَّمت به قديمًا، ومثله في لسان العرب، قال الأزهرى: لا أدرى أعربى هو، أم لا؟ ينظر: تاج العروس ٤/٤٣٧.

(٢) قال سراج الدين (٧٨/٢): «لا يجوز صدور الإجماع عن الشبهة»، ففسرها بالشبهة؛ كأنه =

شبهة»؛ وهو فاسد؛ فإن صورة المسألة: أن يجمعوا من غير دليل، ولا أمانة.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: لا يجوز انعقاد الإجماع [إلا عن طريق، وحكى قاضي القضاة [في «الشرح» عن قوم؛ أنهم قالوا: إنه يجوز صدور الإجماع]<sup>(٢)</sup> عن توفيق، لا عن توقيف؛ وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب.

ونقل صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: أنه اتفق الكل على أنه لا يجوز انعقاد الإجماع إلا عن مستند، إلا ما نقل عن طائفة شاذة؛ أنهم قالوا: يجوز صدوره عن توفيق [لا عن توقيف]<sup>(٤)</sup>. ثم قال: والخلاف في الجواز.

واعلم: أنه يستحيل ذلك على طريقة إمام الحرمين؛ فإنه جعل الإجماع كاشفاً عن مُستنده الحكم.

وأما الدليل [١٥٠/أ] المذكور في المتن: ففيه نظر؛ لأن للخصم أن يقول: قول واحد وحده من غير مستند - خطأ؛ أما قول جميعهم فهو ممتنع؛ وهو عين محل النزاع؛ والمعتمد الاستناد إلى العادة؛ فيما أن يقول: يستحيل عادة إجماع علماء الشريعة على حكم شرعي من غير سبب.

ومن اعتبر عدد التواتر في المجمعين، كان هذا الدليل أظهر عنده. هذا دليل على عدم الجواز. وأما الدليل على أنه لو وقع لم يكن حجة - وذلك لأن قول كل واحد وحده قول في الدين [بغير]<sup>(٥)</sup> مستند شرعي، ولا يجب أن يكون صواباً.

= رأى أن معناها «التبعية» بالحاء المهملة، ولا شك أن هذا مشكل؛ لأن الأمانة تصيب وتخطئ، وهو قد قال: لا يجوز صدور الإجماع عن غير دلالة وأمانة، فجعل محل النزاع فيما عدا الأمانة، مع أن الشبهة هي أمانة تحمل الصواب والخطأ. هذا ما على هذا التفسير، ويعضد هذا التفسير قول المصنف بعد هذا في الجواب: «يلزم صدور الإجماع لا عن دلالة، ولا عن أمانة، وأنتم لا تقولون به»، فجعل قولهم لا يخرج عن الأمانة، وهو مناقض لما قاله في أول المسألة. وقال سيف الدين في «الإحكام»: اتفق الكل على أن الأمة لا تجمع إلا عن مأخذ يوجب اجتماعهم خلافاً لمن شد. فقال: يجوز الإجماع توفيق لا توقيف، بأن يوفقهم الله - تعالى - لاختيار الصواب من غير مستند، فصرح بما تقتضيه الحاء المعجمة.

(١) ينظر: المعتمد (٥٦/٢).

(٢) سقط في «أ».

(٣) ينظر: الإحكام (٢٣٦/١).

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».

وعند اجتماع تلك الأقوال التي هي بغير مستند لا تجدى ما يستلزم وجوب كونه صواباً بحكم (١) العادة، وإذا لم يستلزم ذلك؛ لم يجب أن يكون صواباً، وما لا يجب أن يكون صواباً جاز أن يكون خطأ، [وما يجوز أن يكون خطأ. (٢)] لا يكون حجة واجبة الاتباع؛ وهو المطلوب.

ومنهم من قال: لو جاز انعقاد الإجماع لا عن مستند، لما كان لاشتراط (٣) الاجتهاد في المجمعين معنى؛ واللازم باطل؛ ولا بأس بهذا الدليل.

ومنع صاحب «الإحكام» (٤) اشتراط الاجتهاد في المجمعين؛ على رأى صاحب هذه المقالة؛ وهى: انعقاد الإجماع بغير مستند؛ وهو منع فاسد؛ لأنه لا يوجد هذا النقل مَصْرَحاً به [من] (٥) أحد (٦)، بل حدود الإجماع مَصْرُحَةٌ بذلك (٧)، وكلام المحققين دَالٌّ على ذلك صَرِيحاً [١٥٠/ب] ويلزم (٨) اعتبار إجماع العوام؛ وهو باطل.

وأما الصور التي ادعى الخَصْمُ أنه انعقد الإجماعُ فيها من غير مستند - فالمصنف أورد بيع المرأضة وأجرة الحمام.

وقال أبو الحسين فى «المعتمد»: (٩) [أجمعوا على بيع المرأضة من غير عقد] (١٠)

(١) فى «أ»: وعند تحكم.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: لاستنباط.

(٤) ينظر: الإحكام (٢/٢٣٦).

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب، ز»: واحد.

(٧) فى «أ»: بدليل.

(٨) فى «أ، ب»: ويلزمه.

(٩) ينظر: المعتمد (٢/٥٧).

(١٠) نقول: المشهور من مذهب الشافعية أنه لا يصح إلا بالإيجاب والقبول، ولا يصح بالمعاطاة لا فى القليل ولا فى الكثير، وفيه وجه مشهور عن ابن سريج: أنه يصح بالمعاطاة، خرجه من مسألة الهدى إذا قلده، فهل يصير بالتقليد هدياً منذوراً؟ فيه قولان مشهوران: الجديد: وهو الصحيح؛ أنه لا يصير. القديم: أنه يصير، ويقوم الفعل مقام القول. فخرج ابن سريج من ذلك القول وجهاً فى صحة البيع. ثم إن المتولى والغزالي، وصاحب العدة، والرافعى، والجمهور، نقلوا عن ابن سريج، أنه تجوز فى المحقرات، وهذا مذهب أبى حنيفة، فإنه جوزها فى المحقرات دون الأشياء النفيسة. ونقل إمام الحرمين هذا عن أبى حنيفة، ونقل عن ابن سريج أنه يجوزها، ولم يقيد الإمام فى نقله عن ابن سريج بالمحقرات؛ كما قيد فى نقله عن أبى حنيفة، ولعله أراد ذلك، واكتفى =

والاستصناع وأجرة الحمام، وأخذ<sup>(١)</sup> الخراج، وأخذ الزكاة من الخيل<sup>(٢)</sup>؛ والجواب: أن ذلك ما وقع إلا عن دليل، وإن لم ينقل:

أما الاستصناع<sup>(٣)</sup> وعقد المراضاة: فقد كان في زمن رسول الله - ﷺ - ولم<sup>(٤)</sup> ينكره، وتقديره - ﷺ - دليل، وبيع المراضاة: هي المعاطاة، ولا إجماع فيها؛ فإنها لا تصح عند الشافعي، وأجرة الحمام مقدره بالعادة، وأخذ الخراج: فللإمام التصرف

= بالتقييد عن أبي حنيفة. وقد أنكر الشيخ أبو عمر بن الصلاح على الغزالي كونه حكى عن ابن سريج تجويزها في الخقرات، وقال: ليست مختصة عن ابن سريج بالخقرات. وهذا الإنكار على الغزالي غير معقول، لأن المشهور عن ابن سريج التخصيص بالخقرات. واختار جماعات من العلماء جواز البيع بالمعاطاة فيما يُعد بيعا. وقال مالك في كل ما عدّه الناس بيعا فهو بيع. ومن اختار من العلماء أن المعاطاة فيما يعد بيعا صحيحة - صاحب الشامل والمتولى والبغوى والرويانى. وكان الرويانى يفتى به، وقال المتولى: وهذا هو المختار للفتوى، وكذا قال آخرون، وهذا هو المختار؛ لأن الله أحل البيع ولم يثبت في الشرع لفظ له، فوجب الرجوع إلى العرف، فكل ما عدّه الناس بيعا كان بيعا؛ كما في القبض والحرز وإحياء الموات، وغير ذلك من الألفاظ المطلقة؛ فإنها كلها تحمل على العرف. ولفظة البيع مشهورة وقد اشتهرت الأحاديث بالبيع عن النبي - ﷺ - وأصحابه، ولم يثبت في شيء منها مع كثرتها اشتراط الإيجاب والقبول، لا في زمنه ولا بعده. وقد أوضح هذه المسألة المتولى فقال: المعاطاة التي جرت بها العادة بأن يزن النقد، ويأخذ المتاع من غير إيجاب ولا قبول - ليست بيعا على المشهور من مذهبننا معاشر الشافعية. وقال ابن سريج: كل ما جرت فيه العادة بالمعاطاة وعدّه العرف بيعا فهو بيع، وما لم تجر فيه العادة بالمعاطاة كاللدواب، والجوارى، والعقار - لا يكون بيعا. قال: وهذا هو المختار للفتوى وبه قال مالك. وقال أبو حنيفة: المعاطاة بيع في الخقرات فأما النفيس فلا بد فيه من الإيجاب والقبول. ووجه المشهور: القياس على النكاح؛ فإنه لا يتعقد إلا باللفظ. ووجه ابن سريج أن البيع كان معهودا قبل ورود الشرع فورد ولم يغير حقيقته، بل علق به أحكاما، فوجب الرجوع فيه إلى العرف وكل ما عدوه بيعا جعلناه بيعا؛ كما يرجع في إحياء الموات، والحرز، والقبض إلى العرف.

(١) سقط في «أ».

(٢) لا زكاة في الخيل، ولا في العبد إلا أن تكون للتجارة، فتجب في قيمتها زكاة التجارة، يُروى ذلك عن عمر، وبه قال سعيد بن المسيّب، وعمر بن عبد العزيز، وإليه ذهب مالك والشافعي وغيرهم. وقال حمّاد بن أبي سليمان: في الخيل صدقة، وقال أبو حنيفة: تجب الزكاة في الإناث منها في كل فرس ديناراً، وإن شئت قومتها، فجعلت في كل مائتى درهم خمسة دراهم. ينظر شرح السنة ٣/٣٣٦.

(٣) في «ب»: الاستبضاع.

(٤) سقط في «أ».

بحسب المصلحة. ولا إجماع في زكاة الخيل<sup>(١)</sup>، وزاد صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup> نَصَبَ الحِيَابِ<sup>(٣)</sup> في الطريق.

وجوابه: أنه عادة الناس، وهو من باب العرف والمعروف؛ فيتناوله العموميات، وقد<sup>(٤)</sup> اندفع الجميع.

\* \* \*

### المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ

قال المصنف - رحمه الله - : الْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ إِلَّا عَنْ طَرِيقٍ - اتَّفَقُوا: عَلَى جَوَازِ وَقُوعِهِ عَنِ الدَّلَالَةِ.

وَالْحَقُّ - عِنْدَنَا - : جَوَازُ وَقُوعِهِ عَنِ الْأَمَارَةِ أَيْضًا. وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ: ذَلِكَ غَيْرُ مُمَكِّنٍ. وَمِنْهُمْ: مَنْ سَلَّمَ الْإِمْكَانَ، وَمَنْعَ الْوُقُوعِ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الْأَمَارَةُ: إِنْ كَانَتْ جَلِيَّةً - جَازًا؛ وَإِلَّا فَلَا.

والحق عندنا: أَنَّ ذَلِكَ قَدْ وَقَعَ؛ رَوَى عَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ شَاوَرَ الصَّحَابَةَ فِي حَدِّ الشَّارِبِ، فَقَالَ عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «إِذَا شَرِبَ، سَكِرَ، وَإِذَا سَكِرَ، هَذَى، وَإِذَا هَذَى، افْتَرَى، وَحَدُّ الْمُفْتَرَى ثَمَانُونَ». وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «هَذَا حَدٌّ، وَأَقْلُ الْحَدِّ ثَمَانُونَ».

فَإِنْ قُلْتَ: لَعَلَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى تَبْلِيغِ الْحَدِّ ثَمَانِينَ لِنَصِّ، اسْتَغْنَوْا بِالْإِجْمَاعِ عَنْ نَقْلِهِ. قُلْتُ: هَذَا جَائِزٌ، لَوْ لَمْ يَنْصُوا عَلَى فَرَعِهِمْ إِلَى الْإِجْتِهَادِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ.

وَأَيْضًا: أُثْبِتُوا إِمَامَةَ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِالْقِيَاسِ عَلَى تَقْدِيمِ النَّبِيِّ ﷺ إِيَّاهُ فِي الصَّلَاةِ، ثُمَّ أَجْمَعُوا عَلَيْهَا.

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْأُمَّةَ عَلَى كَثْرَتِهَا، وَاحْتِلَافِ دَوَاعِيهَا - لَا يَجُوزُ أَنْ تَجْمَعَهَا الْأَمَارَةُ مَعَ خَفَائِهَا؛ كَمَا لَا يَجُوزُ اتَّفَاقُهُمْ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ عَلَى أَكْلِ الزَّبِيبِ الْأَسْوَدِ، وَالتَّكَلُّمِ بِاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ.

(١) في وب: الحل.

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٢٣٨).

(٣) والحِيَاب - جمع حُبٌّ - : الجِرَّة الضخمة.

(٤) في واه: فقد.



وَهَذَا بِخِلَافِ إِجْمَاعِهِمْ عَلَى مُقْتَضَى الدَّلِيلِ وَالشُّبْهَةِ؛ لِأَنَّ الدَّلَالَهَ قَوِيَّةً، وَالشُّبْهَةَ تَجْرِي مَجْرَى الدَّلَالَهَ عِنْدَ مَنْ صَارَ إِلَيْهَا. وَبِخِلَافِ اجْتِمَاعِ الْخَلْقِ الْعَظِيمِ فِي الْأَعْيَادِ؛ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِلَيْهِ ظَاهِرٌ.

وَتَأْيِيدُهَا: مِنَ الْأُمَّةِ مَنْ يَعْتَقِدُ بَطْلَانَ الْحُكْمِ بِالْأَمَارَةِ؛ وَذَلِكَ يَصْرِفُهُ عَنِ الْحُكْمِ بِهَا.

وَتَأْيِيدُهَا: أَنَّ ذَلِكَ يُفْضِي إِلَى اجْتِمَاعِ أَحْكَامٍ مُتَنَافِيَةٍ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الصَّادِرَ عَنِ الْاجْتِهَادِ لَا يُفْسَقُ مُخَالَفَتُهُ، وَتَجُوزُ مُخَالَفَتُهُ، وَلَا يُقْطَعُ عَلَيْهِ، وَلَا عَلَى تَعَلُّقِهِ بِالْأَمَارَةِ. وَالْحُكْمُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ، بِالْعَكْسِ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ، فَلَوْ صَدَرَ الْإِجْمَاعُ عَنِ الْاجْتِهَادِ - لِاجْتِمَاعِ النَّقِيضَانِ فِيهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِاتِّفَاقِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ - عَلَى قَوْلَيْهِمَا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْخِلَافَ فِي صِحَّةِ الْقِيَاسِ حَادِثٌ؛ وَلِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تَشْتَبِهَ الْأَمَارَةُ بِالْإِجْمَاعِ، فَيُشَبَّهُ الْحُكْمُ بِالْأَمَارَةِ عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّهُ أُثْبِتَهُ بِالْإِجْمَاعِ. وَلِأَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْعُمُومِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّهُ يَجُوزُ صُدُورُ الْإِجْمَاعِ عَنْهُمَا، مَعَ وَقُوعِ الْخِلَافِ فِيهِمَا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ تِلْكَ الْأَحْكَامَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى الْاجْتِهَادِ مَشْرُوطَةٌ بِأَلَّا تَصِيرَ الْمَسْأَلَةُ إِجْمَاعِيَّةً، فَإِذَا صَارَتْ إِجْمَاعِيَّةً، فَقَدْ زَالَ الشَّرْطُ، فَتَزُولُ تِلْكَ الْأَحْكَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف (رحمه الله): «المسألة الثانية: القائلون بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق.....» إلى آخرها. قال - رضي الله عنه: قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: «اختلفوا في انعقاد الإجماع عن أمانة: منعه بعض أهل الظاهر؛ [خفيت الدلالة أم ظهرت]، ومن الفقهاء من فرق بين جليله وخفيته. وقال: ينعقد [الإجماع]<sup>(٢)</sup> بالجلى دون الخفى.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: [القائلون بأن]<sup>(٤)</sup> الإجماع لا ينعقد إلا عن مستند - [اختلفوا في]<sup>(٥)</sup> جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس<sup>(٦)</sup>؛ فجوزه الأكثرون [١٥١/أ].

(١) ينظر: المعتمد (٥٩/٢).

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر: الإحكام (٢٣٩/١).

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ب»، زه: من القياس.

والقائلون بجوازه اختلفوا فى وقوعه، وكونه<sup>(١)</sup> أمراً ثابتاً<sup>(٢)</sup>.  
والقائلون بثبوته اختلفوا: فمنهم من قال: هو إجماع وحجة تحرم مخالفته؛ [وهم  
الأكثر].

ومنهم من قال: هو حُجَّة لا تحرم مخالفته؛ [لأن القول بالاجتهاد فى ذلك يفتح باب  
الاجتهاد ولا يجرمه].

وذهب الشيعة، وداود الظاهري [وإبن جرير الطبري]<sup>(٣)</sup> إلى: المنع من الجواز. [ومن  
الناس مَنْ قال: يجوز ذلك بالقياس الجلى دون الخفى].  
والمختارُ جوازه، ووقوعه، وأنه حُجَّة تمتنع مخالفته<sup>(٤)</sup>.  
واعلم: أن بعضهم منع الإجماع على إمامة أبى بكرٍ رضى الله عنه.  
وصاحب «الإحكام» ذكر جملة [كثيرة] من الإجماع، مع التصريح بإسناد إجماعهم  
إلى القياس<sup>(٥)</sup>.

منها: إجماعهم على قتال مانعى الزكاة. وقال أبو بكر - رضى الله عنه -: «لا  
فرقت بين ما جمع الله بينهما».

وقالوا<sup>(٦)</sup>: شَحْمُ الخنزير حرام؛ قياساً على لَحْمِهِ.  
وقالوا<sup>(٧)</sup>: إذا وقعت الفأرة فى الشيرج<sup>(٨)</sup> [يراق]<sup>(٩)</sup>؛ قياساً على السمن.  
وقال على - رضى الله عنه - فى حد الخمر: «إذا سكر هذى، وإذا هذى<sup>(١٠)</sup>  
افترى، [وحد المفترى]<sup>(١١)</sup> ثمانون»<sup>(١٢)</sup>.

(١) فى «ب، زه: أو كونه.

(٢) فى «أه: تأماً.

(٣) المئبث من «الإحكام».

(٤) المئبث من «الإحكام».

(٥) فى «أه: قياس.

(٦) فى «أه: وقال.

(٧) فى «أه: وقال.

(٨) الشيرج: زيت السمسم، ينظر المعجم الوسيط (شيرج).

(٩) سقط فى «ب».

(١٠) فى «أه: هذا.

(١١) سقط فى «أه».

(١٢) رواه مالك فى الموطأ (٨٤٢/٢) كتاب الأشربة، باب الحد فى الخمر الحديث (٢) عن ثور بن  
يزيد الديلى أن عمر بن الخطاب استشار فى الخمر يشربها الرجل فقال له على بن أبى طالب:  
نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى. والشافعى فى =

وقال عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «هَذَا حَدٌّ، وَأَقْلُ الْحَدِّ ثَمَانُونَ» (١) [٢].

وجملة من الإجماعات، مع التصريح (٣) بإسنادها إلى القياس.

ثم قال: إن قيل: يحتتمل أن يكون لنص (٤)؛ قلنا: لا يحتتمل ذلك؛ للتصريح بالإسناد

= مسنده (٩٠/٢) رقم (٢٩٣) قال الحافظ في التلخيص (١٤٢/٤) وهو منقطع لأن ثوراً لم يلحق عمر بلا خلاف. وقد وصله الحاكم (٣٧٥/٤ - ٣٧٦) من حديث ابن عباس. والنسائي في الكبرى (٢٥٢/٣ - ٢٥٣) كتاب الحد في الخمر، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخير قتادة عن أنس رقم (٥٢٨٨) من حديث أنس ورواه عبد الرزاق عن عكرمة ولم يذكر ابن عباس في المصنف (٣٧٨/٧) رقم (١٣٥٤٢).

(١) رواه مسلم (٢٣٠/٦) كتاب الحدود، باب حد الخمر الحديث (١٧٠٦) من حديث أنس بن مالك أن النبي - ﷺ - أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال: وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر. والحديث رواه البخاري في صحيحه دون قول عبد الرحمن بن عوف. في (٩/١٤) كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر الحديث (٦٧٧٣) وفي باب الضرب بالجريد والنعال الحديث (٦٧٧٦).

(٢) في «أ، ب»: ولا يجد ثمانون. والثبت من المحصول والإحكام.

(٣) في «أ»: التصريح.

(٤) اختلف الفقهاء في نوع عقوبة الخمر: أهى حد أم تعزير؟ فذهب الجمهور إلى أنها حدٌّ. وذهب شذمة إلى أنها تعزير. واستدل الجمهور بالسنة، والأثر، والإجماع. أما السنة فمنها ما يأتي:-

«الأول»: ما رواه أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي وصححه عن أنس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أن النبي - ﷺ - أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر.

«الثاني»: ما رواه الشيخان، وأحمد عن أنس أن النبي - ﷺ - جلد في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين.

«الثالث»: ما رواه أحمد عن أبي سعيد قال: «جلد على عهد رسول الله - ﷺ - في الخمر بتعنين أربعين، فلما كان زمن عمر جعل بدل كل نعل سوطاً». [أخف الحدود ثمانين] هكذا ثبت بالياء قال ابن دقيق العيد: حذف عامل النصب، والتقدير: اجعله ثمانين، وقيل: التقدير: أحده ثمانين، وقيل: التقدير: أرى أن نجعله ثمانين. وجه الدلالة: أن النبي - ﷺ - ضرب في شرب الخمر بالجريد والنعال، وقد جاء في بعض الروايات أن الضرب بجريدتين نحو الأربعين، أو بتعنين نحو الأربعين، وقد تحرى أبو بكر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - في خلافته ما كان يضره الشارب في عهد النبي - ﷺ - فقدرة الذين كانوا يحضرون العقوبة في العهد النبوي بالأربعين، فعرضها =

=عليهم، وعمل بذلك في خلافته إلى أن جاءت خلافة عمر، ومضى شطر منها والعقوبة على ذلك المقدار، ولما رأى عمر أن الناس استخفوا العقوبة استشار أولى الرأي من أصحاب النبي ﷺ - فاجتمعت كلمتهم على زيادة العقوبة إلى الثمانين، فدل ذلك على أن العقوبة حد، إذ لو كانت تعزيراً؛ لتركها النبي ﷺ وأصحابه في بعض حوادث الشرب.

وأما الأثر فمنه ما يأتي:- الأول: ما رواه النسائي، والدارقطني عن السائب بن يزيد أن عمر خرج عليهم فقال: إني وجدت من فلان ریح شراب، فزعم أنه شراب الطلاء، وإني سأئل عما شرب، فإن كان مسكراً جلدته، فجلده عمر الحد تاماً. وجه الدلالة: أن السائب حكى عن عمر ابن الخطاب - رضی الله عنه - أنه جلد ابنه الحد تاماً، فدل ذلك على أنه كان معروفاً عندهم أن عقوبة الخمر حد.

الثاني: ما رواه الدارقطني، ومالك عن أمير المؤمنين علي - رضی الله عنه - في شرب الخمر قال: إنه إذا شرب مسكراً، وإذا سكر هذى، إذا هذى أقرى، وعلى المفترى ثمانون جلدته. وجه الدلالة: أن علياً - كرم الله وجهه - استنبط أن عقوبة شرب الخمر كعقوبة القذف في قدرها، فكانت حدًا كحد القذف.

الثالث: ما روى أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي وصححه عن أنس - رضی الله عنه - أن عبد الرحمن بن عوف قال عند المشورة: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر. وجه الدلالة: أن عبد الرحمن بن عوف استنبط أن قدر عقوبة الخمر كقدر أخف الحدود، وهو القذف، فكانت حدًا كحد القذف.

وأما الإجماع: فقد قال القاضي عياض: أجمعوا على وجوب الحد في الخمر، واختلفوا في قدرة: فذهب الجمهور إلى الثمانين، وقال الشافعي في المشهور عنه، وأحمد في رواية، وأبو ثور، وداود: أربعون، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد، والنووي، ومن تبعهما. واستدل الآخرون بالسنة والأثر والمعقول.

أما السنة: فمنها ما يأتي: الأول: ما روى البخاري عن عقبة بن الحارث: أن النبي ﷺ أتى بنعيمان أو بآبن نعيمان، فشق عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه فضربوه بالحجر والنعال، وكنتم فيمن ضربة.

الثاني: ما روى مسلم وغيره عن أنس بن مالك - رضی الله عنه - أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر، فجلد بجردين نحو أربعين.

الثالث: ما روى البخاري عن أبي هريرة - رضی الله عنه - قال: أتى النبي ﷺ برجل قد شرب قال: اضربوه، قال أبو هريرة - رضی الله عنه -: فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما أنصرف قال بعض القوم: أخزأك الله، قال: «لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان». وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بضرب الشارب، ولم يحدده بعدد محدود لا يزداد عليه، ولا ينقص منه، ولو كانت العقوبة حدًا؛ لصرح النبي ﷺ ببيانها تصريحًا لا يحتمل التأويل، وأصرح ما جاء في ذلك حديث أنس، ولم يجزم فيه بالأربعين في أرجح الطرق عنه، فدل ذلك على أن عقوبة الخمر تعزير.

=وأما الأثر: فمنه ما يأتي: - الأول: ما رواه أحمد، وأبو داود عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن رسول الله ﷺ لم يفت في الخمر حدًا، وقال ابن عباس: شَرِبَ رَجُلٌ فَسَكِرَ، فَلَقِيَ يَمِيلُ فِي الْفَجِّ، فَانْطَلَقَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا حَاذَى بَدَارَ الْعَبَّاسِ انْفَلَتَ، فَدَخَلَ عَلَى الْعَبَّاسِ فَالتَزَمَهُ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَضَحِكَ وَقَالَ: أَفَعَلَهَا؟ وَلَمْ يَأْمُرْ فِيهِ بِشَيْءٍ.

الثاني: ما روى البخارى عن عمير بن سعيد النخعي قال: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ - رضى الله عنه - قال: مَا كُنْتُ لِأَقِيمَ حَدًّا عَلَى أَحَدٍ فَيَمُوتُ فَأَجِدُ فِي نَفْسِي إِلَّا صَاحِبَ الْخَمْرِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ مَاتَ وَدَيْتَهُ؛ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْنَهُ.

والثالث: ما أخرجه عبد الرزاق قال: أنبأنا ابن جريج، ومعمار: سئل ابن شهاب: كَمْ جَلَدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ؟ فَقَالَ: لَمْ يَكُنْ فَرَضَ فِيهَا حَدًّا، كَانَ يَأْمُرُ مَنْ حَضَرَهُ أَنْ يَضْرِبُوهُ بِأَيْدِيهِمْ وَيَعْلَاهُمْ حَتَّى يَقُولَ لَهُمْ: ارْفَعُوا. وجه الدلالة: أن هذه الآثار عن هؤلاء الصحابة والتابعين، كالصريحة في أن عقوبة الخمر ليست حدًا، وإنما هي تعزير، وقد جاء في أولها: أن الرسول لم يفت في الخمر حدًا، وأنه ترك ضرب من استجار بعمه العباس، وفي ثانيها: أن الرسول ﷺ لم يسنه، وفي ثالثها: لم يكن فرض فيها حدًا، فدل ذلك على أن العقوبة تعزير وليست حدًا.

وأما المعقول: فإن الصحابة - وخاصة الخلفاء الراشدين - لا يُقَدِّمون على أمر، ويتشاورون فيه إلا إذا أعياهم الطلب عن إدراك سنة - فى موضوع بحثهم - عند أى صحابى كان، فإن وجدوها عملوا بها، وجعلوها دستورهم المستقيم الذى يسيرون على ضوئه ويهتدون بهديه، وإن لم يجدوا سنة فى موضوع بحثهم تشاوروا فيما بينهم، وعملوا بما وقع عليه اتفاقهم على ضوء قواعد الشرع العامة وأصوله الكلية، ومن المستبعد بل من المستحيل أن يكون عند أحد من الصحابة سنة مبينة لمقدار حد الخمر، ثم يلتمس أبو بكر وعمر المشورة لمعرفة قدر الحد فى الخمر. قال الباجي: «وإنما استشار عمر فى قدر الحد؛ لأن الأصح أنه لم يقرر فى زمن النبى ﷺ. معنى أنه لم يحد فيه حدًا بقول يعلم لا يزداد عليه، ولا ينقص منه، وإنما كان يضرب مقدارًا قدرته الصحابة، واختلفوا فى تقديره، يدل على ذلك ما روى عن على أنه قال: «مَا مِنْ رَجُلٍ أَقَمْتُ عَلَيْهِ حَدًّا فَمَاتَ فَأَجِدُ فِي نَفْسِي مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا شَارِبَ الْخَمْرِ فَإِنَّهُ إِنْ مَاتَ فِيهِ وَدَيْتَهُ، لَأَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْنَهُ». ومعنى ذلك: أنه لم يحده بقول يحصره ويمنع الزيادة فيه والنقص منه، فحدوه باجتهادهم، ثم قال: وهذا من أقوى الأدلة على عدم النص فيه؛ لأنه لا يصح أن يكون فيه نص باق حكمه، ويذهب على الأمة؛ لأن ذلك يكون إجماعًا منهم على الخطأ، ولا يجوز ذلك على الأمة. ورد على الجمهور فى «السنة» أن كل ما جاء فيها عارٍ عن بيان التقدير صريحًا، وما تعرض منها إلى التقدير فإنما جاء بطريق الاحتمال والتخمين لا بطريق القطع واليقين، والسنة التى بهذه المنزلة لا تقوى على إثبات الحدود التى تدرأ بالشبهات فى أسبابها. وورد عليهم فى «الآثار» أن أثر على منقطع؛ لأن ثور بن زيد الدبلى لم يلحق عمر بلا خلاف. وأجيب بأن النسائي وصله، وكذا الحاكم فروياه عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه عبد الرزاق عن =

=معمر عن أيوب عن عكرمة، ولم يذكر ابن عباس، وقد أعل هذا أن عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر. قال في «التلخيص»: ولا يقال: يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ أَشَارًا بِذَلِكَ جَمِيعًا، لِمَا ثَبِتَ فِي «صَحِيحِ مُسْلِمٍ» عَنْ عَلِيٍّ فِي جِلْدِ الْوَلِيدِ بْنِ عَقْبَةَ أَنَّهُ جَلَدَهُ أَرْبَعِينَ، وَقَالَ: جَلَدَ النَّبِيُّ أَرْبَعِينَ وَأَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ وَعَمْرُ ثَمَانِينَ، وَكُلُّ سَنَةٍ وَهَذَا أَحَبُّ إِلَيَّ، فَلَوْ كَانَ هُوَ الْمَشِيرَ بِالثَّمَانِينَ مَا أَضَافَهَا إِلَى عَمْرٍ، لَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ قَالَ لِعَمْرٍ بِاجْتِهَادٍ، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ. وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ بِاجْتِهَادٍ، وَلَمْ يَسْتَنْدِ فِيهِ إِلَى تَوْقِيفِ صَرِيحٍ، فَلَا يَقْوَى عَلَى إِثْبَاتِ الْحَدِّ، وَمِثْلُ ذَلِكَ أَثَرُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ. وَأَمَّا جِلْدُ عَمْرٍ ابْنَهُ الْحَدَّ تَامًّا، فَقَدْ كَانَ ذَلِكَ عَمَلًا بِمَشُورَةِ أَصْحَابِهِ الَّذِينَ أَشَارُوا بِهَا عَلَيْهِ، وَوَأَفْقَهُمْ عَلَيْهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْآثَارُ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ، وَأَنْ مَا فِيهَا مِنَ الْمَقْدَارِ إِنَّمَا كَانَ بِطَرِيقِ الْاجْتِهَادِ - فَلَا تَقْوَى عَلَى مَعَارِضَةِ السَّنَنِ الصَّحِيحَةِ، وَالْآثَارُ الَّتِي عَرَتِ عَنِ التَّحْدِيدِ فِي عَقُوبَةِ الْخَمْرِ، وَكَوْنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَخَلْفَائِهِ لَمْ يَتْرَكُوا عَقُوبَةَ الشَّرْبِ مَرَّةً عَلَى فَرْضِ التَّسْلِيمِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا حَدٌّ، لِأَنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ الْمَصْلَحَةَ تَقْضِي بِعِقَابِ الشَّارِبِ، لِمَا ظَهَرَ لَهُمْ مِنْ جَرَاءِ النَّاسِ عَلَى الشَّرْبِ، وَافْتِنَانِهِمْ بِهِ. عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَرَكَ الْعَقُوبَةَ فِي الَّذِي اسْتَجَارَ بِعَمْرِ الْعَبَّاسِ، كَمَا سَبَقَ وَصَرَّحَ، أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، عَمْرٌ بِإِعْفَاءِ أَبِي مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيِّ مِنْ عَقُوبَةِ الشَّرْبِ بَعْدَ بِلَاثَةِ الْحَسَنِ فِي الْقَادِسِيَّةِ، كَمَا سَيَأْتِي.

وأما الإجماع الذي نقله القاضي، ومن معه، فهو منقوض بما نقله الحافظ في «الفتح» أن الطبري وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها، وإنما فيها التعزير، واستدلوا بأحاديث الباب فإنها ساكتة عن تعيين عدد الضرب وأصرحها حديث أنس، ولم يجزم فيه بالأربعين في أرجح الطرق عنه.

ورود على القائلين: بأن العقوبة تعزير في السنة أن شرب الخمر لم يكن فيه عقوبة أولاً، ثم شرع فيه التعزير، كما في سائر الأحاديث التي لا تحديد فيها، ثم شرع فيه الحد المعين، ولم يطلع أكثرهم على التعيين صريحاً مع اعتقادهم بأن فيه الحد المعين، ثم أجمع على الحد في عصر الصحابة، قال الحافظ: «وَجَمَعَ الْقُرْطُبِيُّ بَيْنَ الْأَخْبَارِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَوْلَى فِي شُرْبِ الْخَمْرِ حَدًّا، وَعَلَى ذَلِكَ يَحْمَلُ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي الَّذِي اسْتَجَارَ بِالْعَبَّاسِ، ثُمَّ شَرَعَ فِيهِ التَّعْزِيرُ عَلَى مَا فِي سَائِرِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي لَا تَقْدِيرَ فِيهَا، ثُمَّ شَرَعَ الْحَدَّ، وَلَمْ يَطَّلِعْ أَكْثَرُهُمْ عَلَى تَعْيِينِهِ صَرِيحًا، مَعَ اعْتِقَادِهِمْ بِأَنَّ فِيهِ الْحَدَّ الْمَعْيَنَ، وَمَنْ ثُمَّ تَوَخَّى أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مَا فَعَلَ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ، ثُمَّ رَأَى عَمْرٌ وَمَنْ وَافَقَهُ الزِّيَادَةَ عَلَى الْأَرْبَعِينَ، إِذَا حَدًّا بِطَرِيقِ الْاسْتِنْبَاطِ وَإِمَا تَعْزِيرًا».

أقول: «إن جمع القرطبي هذا موداه النسخ مع الجهل بالتاريخ، وهو لا يجوز، على أن قوله: لم يكن في شرب الخمر حد، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عباس في الذي استجار بالعباس. ومراده بكلمة «حد» في عبارته: أنه لم يكن فيها عقوبة أصلاً بدليل قوله بعد: «ثم شرع فيه التعزير» بعد عن سياق القصة، فإن حديث ابن عباس ناطق بأن الحادثة كانت بعد تقرر العقوبة في الشرب، وإلا فما الذي كان يحوج الرجل إلى الانفلات والاستجارة بالعباس إن لم تكن =

\* \* \*

### المسألة الثالثة

قال المصنف - رحمه الله - : قال أبو عبد الله البصري: «الإجماعُ الموافقُ لمقتضى

=هناك عقوبة أصلاً؟ وإذا كانت العقوبة حدًّا لم تفده استجارته بالعباس، وما كان للعباس أن يجيره، وما كان للنبي - عليه الصلاة والسلام - ألا يأمر فيه بشيء بعد الرفع إليه؛ لأن الحدود لا تقبل فيها الشفاعة بعد الرفع إلى الإمام. ألا ترى حديث فاطمة المخزومية التي سرقت، فأراد أسامة أن يشفع لها عند الرسول ﷺ فغضب النبي، وقال: «أتشفع في حدٍّ من حدود الله يا أسامة؟». روى البخاري عن عائشة أن قريشاً أهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم رسول الله ﷺ ومن يجترئ عليه إلا جبه أسامة حب رسول الله ﷺ فكلم رسول الله، فقال: «أتشفع في حدٍّ من حدود الله؟ ثم قام فخطب قال: أيها الناس إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، ويوم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها». وبهذا لم يتم للجمهور أن ذلك كان قبل تقرر العقوبة. فإن قيل: إن كان ذلك بعد تقرر العقوبة، فلم لم يجلبه النبي ﷺ؟ ولم أجاره العباس - رضى الله عنه -؟ قلنا: إن النبي ﷺ لم يجلبه؛ إما لأن الجريمة لم تثبت عنده؛ لأنه لم يقر بالشرب، ولم تقم عليه بينة بذلك والإمام لا يلزمه البحث عما لم يثبت لديه من أسباب الجرائم؛ لأن الستر مشروع، وقد ندب الشرع إليه، ورغب فيه بقوله ﷺ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً». وعلى فرض ثبوتها فإن شفاعته بالعباس حالت دون ذلك، وللإمام أن يعفو بدون شفاعته في التعزير، وأما استجارته بالعباس، وإجارة العباس له، فتلك قرينة على أن العقوبة كانت مشروعة على وجه التعزير، ولذلك التجأ الرجل إلى العباس، وآواه العباس - رضى الله عنه - وترك سبيله النبي ﷺ بشفاعة عمه العباس - رضى الله عنه -. وقول القرطبي: «ثم شرع فيه الحد المعين، ولم يطلع أكثرهم على تعيينه مع اعتقادهم بأن فيه الحد المعين» بعيد من منصب الصحابة الذين وقفوا حياتهم على معرفة أحكام الدين، وكيف يخفى على أكثرهم معرفة مقدار عقوبة الخمر مع النص على قدرها، وحوادث الخمر والجلد فيها لم تكن نادرة الوقوع حتى تخفى على أقلهم فضلاً عن أكثرهم، وقد كانوا يتولون عقاب الشارب بأنفسهم بين يدي رسول الله ﷺ فلو كان في عقوبة شرب الخمر تقدير محدود، لما خفى على أقلهم فضلاً عن أكثرهم، ولو كانت حدًّا محدودًا بعدد معين لا يزداد عليه، ولا ينقص منه، كسائر الحدود لبينها النبي ﷺ أحلى بيان بلفظ صريح في التقدير لا يحتمل الزيادة ولا النقصان. ينظر نص كلام شيخنا حسين السمطاوى فى أحكام الخمر، وينظر: نيل الأوطار ١٢١/٧، والبايجى على الموطأ ١٤٤/٣.

خَبْرٍ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْإِجْمَاعَ؛ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْخَبْرِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ؛ لِأَنَّ قِيَامَ الدَّلَائِلِ الْكَثِيرَةِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْوَاحِدِ - جَائِزٌ؛ فَلَعَلَّهُمْ أَنْبَتُوا مُقْتَضَى الْخَبْرِ؛ بِدَلِيلٍ آخَرَ سِوَاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة<sup>(١)</sup>: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن عبد الوهَّاب المالكي نقل في «مُلَخَّصِهِ» في «أصول الفقه» - كلاماً حسناً لا بد من معرفته؛ وهو أنه قال: المسألة فيها تفصيل، وهو أنه: إن كان الخبر متواتراً، فهو مستندهم؛ كما يجب عليهم العمل بموجب [١٥١/ب] النص<sup>(٢)</sup>؛ امتثالاً للنص، والخلاف في [هذه]<sup>(٣)</sup> المسألة إنما هو<sup>(٤)</sup> في أخبار الآحاد؛ وهي على أقسام:

فإن<sup>(٥)</sup> علم ظهوره بينهم والعمل بموجبه لأجله - جزمنا بذلك. أو نعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه، [ولا نعلم]<sup>(٦)</sup> أنهم عملوا لأجله.

والثالث: ألا يكون ظاهراً بينهم؛ لكن عملوا بما يتضمنه؛ ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب، ثالثها: إن كان على خلاف القياس، فهو مُسْتَنْدُهُمْ.

وأما الثالث: فلا يدل على أنهم عملوا من أجله؛ وهل يدل إجماعهم على موجبته على صحته؟ فيه خلاف.

\* \* \*

(١) في «أ»: الرابعة، وفي «ب»: الثانية، والمثبت من المحصول.

(٢) في «أ»: نص من الرسول - ﷺ - عن الله موجب النص يجب أن يكون.

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) في «أ، ب»: هي.

(٥) في «ب»: إن.

(٦) سقط في «أ».



## القِسْمُ الْخَامِسُ فِي الْجَمْعَيْنِ

قال المصنف: قَبْلَ الْخَوْضِ فِي الْمَسَائِلِ لِأَبَدٍ مِنْ مُقَدِّمَةٍ، وَهِيَ: أَنَّ الْخَطَأَ جَائِزٌ؛ عَقْلًا، عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ؛ كَجَوَازِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ؛ لَكِنَّ الْأَدْلَةَ السَّمْعِيَّةَ مَنَعَتْ مِنْهُ. وَهِيَ وَارِدَةٌ بِلَفْظَيْنِ: أَحَدُهَا: لَفْظُ «الْمُؤْمِنِينَ» فِي آيَةِ الْمَشَاقَّةِ. وَالْآخَرُ: لَفْظُ «الْأُمَّةِ» فِي سَائِرِ الْآيَاتِ وَالْخَبَرِ.

فَأَمَّا لَفْظُ «الْمُؤْمِنِينَ» فَقَدْ مَرَّ فِي «بَابِ الْعُمُومِ»: أَنَّهُ لِلِاسْتِعْرَاقِ.

وَأَمَّا لَفْظُ «الْأُمَّةِ» فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ كَافَّةَ الْأُمَّةِ.

فَعَلَى هَذَا: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَبَرُ قَوْلَ كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ، وَقَوْلَ كُلِّ الْأُمَّةِ؛ فَإِنْ خَرَجَ الْبَعْضُ - فَلَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ.

وَإِنْ اكَتَفَيْنَا بِالْبَعْضِ، لَمْ يُمَكِّنْ إِبْتِائَهُ بِهِذِهِ الْأَدْلَةَ؛ بَلْ لِأَبَدٍ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ كَمَا لَا تَقْتَضِي ذَلِكَ الْحُكْمَ فِي الْبَعْضِ لَا تَمْنَعُ مِنْ ثُبُوتِهِ فِي الْبَعْضِ؛ لِأَنَّ مَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ حُكْمٍ فِي الْكُلِّ، لَا يَمْنَعُ مِنْ ثُبُوتِهِ فِي الْبَعْضِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ دَلِيلٍ مُعَيَّنٍ انْتِفَاءَ الْمَدْلُولِ.

\* \* \*

## المَسْأَلَةُ الْأُولَى

لَا يُعْتَبَرُ فِي الْإِجْمَاعِ اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ مِنْ وَقْتِ الرَّسُولِ - ﷺ - إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ لِأَنَّ الَّذِي دَلَّ عَلَى الْإِجْمَاعِ - دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الِاسْتِدْلَالِ بِهِ، وَذَلِكَ الِاسْتِدْلَالُ: إمَّا أَنْ يَكُونَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ عَلَى التَّقْدِيرِ الَّذِي قَالُوهُ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَخْدُثَ بَعْدَ ذَلِكَ قَوْمٌ آخَرُونَ. أَوْ بَعْدَهُ، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَى الِاسْتِدْلَالِ.

\* \* \*

## المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ

لَا عِبْرَةَ فِي الإِجْمَاعِ بِقَوْلِ الْخَارِجِينَ عَنِ الْمِلَّةِ؛ لِأَنَّ آيَةَ الْمَشَاقَّةِ دَالَّةٌ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ الْمُؤْمِنِينَ، وَسَائِرُ الْأَدْلَةِ دَالَّةٌ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ الْأُمَّةِ، وَالْفَهْمُ مِنَ الْأُمَّةِ - فِي عُرْفِ شَرْعِنَا - الَّذِينَ قَبَلُوا دِينَ الرَّسُولِ ﷺ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : «القسم الخامس: في الجمعين: قبل الخوض في المسائل لابد من تقديم مقدمة....» إلى آخرها، قَالَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : اعلم: أن هذه المقدمة هي لِبَيَانِ أَنَّ الْجَمْعِينَ لَابِدْ لَهُمْ مِنْ صِفَاتٍ مَعِينَةٍ<sup>(١)</sup>، وَأَنَّ تِلْكَ الصِّفَاتِ عَلَى التَّعْيِينِ، لَا يَدُلُّ عَلَى عِتْبَارِهَا دَلِيلٌ مِنَ الدَّلَائِلِ عَلَى كَوْنِ الإِجْمَاعِ حِجَّةً، وَلَا يَمْنَعُ مِنْ عِتْبَارِهَا؛ فَلَابِدْ مِنْ أَدْلَةٍ مُغَايِرَةٍ لِلأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الإِجْمَاعِ حِجَّةً فِي عِتْبَارِ تِلْكَ الصِّفَاتِ عَلَى التَّعْيِينِ، وَفِي عَدَمِ عِتْبَارِهَا، [وَفِي عَدَمِ عِتْبَارِهَا] <sup>(٢)</sup> بَعْضُهَا عَلَى التَّعْيِينِ؛ فَلِهَذَا مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَى تَقْدِيمِ مَسَائِلٍ بَعْدَ ذِكْرِ الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةً، نَذَكُرُ فِيهَا مَا لَا يَعْتَبَرُ فِي صِفَاتِ الْجَمْعِينَ، وَمَا يَعْتَبَرُ.

قال المصنّف: «اعلم: أن الخطأ جائز على هذه الأمة [١٥٢/أ]؛ كجوازه على غيرها من<sup>(٣)</sup> الأمم، إلا أن الدلائل السَّمْعِيَّةَ مَنَعَتْ مِنْهُ». وهذا الذي ذكره المصنّف - [تفريع<sup>(٤)</sup>] على أن كون الإجماع حجة، ثبت<sup>(٥)</sup> بالدلائل السَّمْعِيَّةَ لاغير.

وأما مَنْ قَالَ بِالدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ: فَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ إِجْمَاعَ<sup>(٦)</sup> غَيْرِ هَذِهِ الْمِلَّةِ مِنَ الْمَلَلِ السَّابِقَةِ قَبْلَ التَّحْرِيفِ - حِجَّةً، وَخُصُوصًا عَلَى قَوْلِ مَنْ عَتَبَرَ عِدَدَ التَّوَاتُرِ. وَهَذَا الْمَذْهَبُ مَنْسُوبٌ إِلَى أَبِي إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِي، نَقَلَهُ صَاحِبُ [الإحكام] <sup>(٧)</sup>(٨).

وقول المصنف: «إنها واردة بلفظين: أحدهما: لفظ «المؤمنين» في آية المشاققة. وثانيهما: [لفظ] <sup>(٩)</sup> «الأمة» في الأخبار، ولفظ: «المؤمنين» للاستغراق»، هذا صحيح، إلا

(١) في «أ»: متعينة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»، زه: بين.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «ب»، زه: ثبتت.

(٦) في «أ»: الإجماع.

(٧) سقط في «أ».

(٨) ينظر: الإحكام (١/٢٥٦).

(٩) زيادة مناسبة يستقيم بها المعنى.

في المجمعين ..... ٥٣٣  
 أنه قد نبهنا فيما تقدم على أن المعتبر في الإجماع قول كل المؤمنين الكلي المجموعى، لا الكلى العَدَدِيّ، وصيغ العُموم للثانى دون الأول. وأما<sup>(١)</sup> قوله: «إن خرج عنه البعض، فلا بد من دليل منفصل»؛ هو ظاهر؛ لأن إخراج بعض آخر ما تناوله اللفظ عنه - يستحيل أن يحصل إلاّ بدليل غير<sup>(٢)</sup> اللفظ العام.

وأما قوله: «وإن<sup>(٣)</sup> اكتفينا ببعض، لا يمكن إثباته بهذه الأدلة»، فالدليل عليه: أن هذه الأدلة تناول كل مؤمن، وكل من يصدق عليه أنه من أمته - ﷺ - فإذا اكتفينا ببعض على التعيين؛ فهذه الأدلة لا تدلُّ على تعيين<sup>(٤)</sup> ذلك البعض، فإذا إخراج بعض المؤمنين عن الصيغة العامة [المتناولة لكل المؤمنين - تحتاجُ إلى [١٥٢/ب] دليل مغاير للصيغة]<sup>(٥)</sup> العامة والاكتفاء بالبعض على التعيين، يحتاج إلى ذكر مسائل، نبين فيها صفات معتبرة في المجمعين<sup>(٦)</sup>؛ وبها يتبين دخول من دخل في الأمة، وخروج من يخرج منها. هذا هو شرح هذا الكلام.

ولقائل أن يقول: [إذا دلّ]<sup>(٧)</sup> دليل<sup>(٨)</sup> على خروج العوام<sup>(٩)</sup> ومن يجرى مجراهم - بقيت الآية متناولة لغيرهم؛ فلا يحتاج الاكتفاء بالبعض إلى دليل منفصل، بل يكفى<sup>(١٠)</sup> الدليل الدال على إخراج البعض؛ فيتعين الباقي.

وأما قوله: «إلا أن هذه الأدلة كما لا تقتضى<sup>(١١)</sup> ذلك الحكم في البعض»؛ أى: على التعيين؛ فلذلك لا تمنع من إيجابه في البعض؛ لأنها لا دلالة لها<sup>(١٢)</sup> على المنع. فالخاص: أنها لا تدلُّ على اعتبار معين مثلاً؛ كالمجتهدين؛ فلا يمنع أيضاً من

(١) فى «أ، ب»: أما.

(٢) فى «ب»: عن.

(٣) فى «أ»: اللفظ عنه يستحيل وإن.

(٤) فى «أ»: تقييد.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «ب، ز»: المجموع.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: الدليل.

(٩) فى «أ، ب»: العام.

(١٠) فى «أ»: يكفى.

(١١) فى «أ»: يقضى، وفى «ب»: يقتضى.

(١٢) فى «أ»: لهما.

اعتبارهم؛ لعدم دلالته وضعاً على المنع؛ ولأن ما يدل على ثبوت اعتبار كل المؤمنين - لا يمنع من ثبوت اعتبار البعض<sup>(١)</sup>؛ ومع ذلك لا يلزم من عدم دلالته، عدم اعتبار بعض بعينه؛ فإنه لا يلزم من انتفاء دليلٍ معين على الشيء انتفاء ذلك الشيء؛ لجواز أن يثبت ذلك الشيء بدليلٍ آخر.

تنبيه: اعلم: أنه قيل: إن لفظ «كافة» لا تستعمل إلا تابعة؛ كقولنا: أجمع الفقهاء كافة وقاطبة، ولا يقال: كافة الناس.

\* \* \*

### المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

قال المصنف - رحمه الله - : لا عِبْرَةَ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ؛ خِلَافًا لِلْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ.

لَنَا وَجْهُ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْعَالِمَ، إِذَا قَالَ قَوْلًا، وَخَالَفَهُ الْعَامِيُّ، فَلَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَ الْعَامِيِّ حُكْمٌ فِي الدِّينِ، بَغَيْرِ دَلَالَةٍ، وَلَا أَمَارَةٍ فَيَكُونُ خَطَأً، فَلَوْ كَانَ قَوْلُ الْعَالِمِ أَيْضًا خَطَأً، لَكَانَتِ الْأُمَّةُ بِأَسْرَهَا مُخْطِئَةً فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْخَطَأُ مِنْ وَجْهَيْنِ؛ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ الْعِصْمَةَ مِنَ الْخَطَا لَا تُتَّصَرُّ إِلَّا فِي حَقِّ مَنْ تُتَّصَرُّ فِي حَقِّهِ الْإِصَابَةُ، وَالْعَامِيُّ لَا يُتَّصَرُّ فِي حَقِّهِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ فِي الدِّينِ - بِغَيْرِ طَرِيقٍ - غَيْرُ صَوَابٍ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ خَوَاصَّ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَعَوَامُّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ فِي هَذَا الْبَابِ.

وَرَأْبُعُهَا: أَنَّ الْعَامِيَّ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْإِجْتِهَادِ؛ فَلَا عِبْرَةَ بِقَوْلِهِ، كَالصَّبِيِّ، وَالْمَجْنُونِ.

احْتِجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّ أَدْلَةَ الْإِجْمَاعِ تَقْتَضِي مُتَابَعَةَ الْكُلِّ. وَالْجَوَابُ: بِإِجَابِ مُتَابَعَةِ الْكُلِّ لَا يَقْتَضِي إِلَّا يَجِبُ إِلَّا مُتَابَعَةَ الْكُلِّ، وَالْأَدْلَةُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا تَقْتَضِي وَجُوبَ مُتَابَعَةِ الْعُلَمَاءِ؛ فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِهِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : «المسألة الثالثة . لا عبرة في الإجماع بقول العوام؛ خلافا للقاضي» اعلم: أن العوام هل يعتبر [١٥٣/أ] وفاقهم وخلافهم؟ فيه

(١) في «ب» زيادة: ومع ذلك لا يمنع من ثبوت اعتبار البعض.

(أقوال)<sup>(١)</sup>: أحدها: أنه لا يعتبر مطلقاً؛ وهو اختيار إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>، والغزالي<sup>(٣)</sup>.  
وثانيهما: أنه يعتبر<sup>(٤)</sup>، وإليه ميل القاضي. وثالثها: أنه يعتبر في المسائل المشهورة؛ نحو:  
كون البيع مفيداً للملك في الجملة، وكون الربا حراماً في الجملة.

وأما المسائل غير المشهورة: فلا.

واختار صاحب «الإحكام» مذهب القاضي. وابن الحاجب<sup>(٥)</sup> جمع بين مسائل؛ فنقل  
فيها أقوالاً أربعة: وقال: المقلد لا يعتبر وفاقه وخلافه، وميل القاضي إلى اعتباره. وقيل:  
يعتبر الأصولى خاصة. وقيل: يعتبر الفروعى خاصة. والدليل المذكور واضح، والجواب  
عن الآية.

فَظَهَرَ من المقدمة؛ وهى<sup>(٦)</sup>: أن الأئمة لا تمنع من اعتبار قول بعض المؤمنين لما سبق  
تقريره.

وما ذكرنا من الدليل في هذه المسألة يوجب اعتبار قول العلماء خاصة الدليل السالم  
عن المعارض.

قال بعضهم: لا نسلم: أن قول العامى<sup>(٧)</sup> خطأ، وهذا؛ لأنه [قال]<sup>(٨)</sup> بقول الأمة،  
وإن كان جاهلاً بالمدرک.

سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم الإجماع على الخطأ؛ وهذا لأن ههنا أمرين:

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر: البرهان (٦٨٤/١) قال: لاشك أن العوام ومن شدا طرفاً قريبا من العلم - لم يصبر بسبب  
ما تحلى به من المتصرفين فى الشريعة وليسوا من أهل الإجماع، فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر  
وفاقهم.

(٣) تنظر المسألة فى المستصفى ١/١٨٣، المنحول ٣١٠، الإحكام للآمدى (٢٠٤/١)، حاشية  
البنائى ٢/١٧٧، شرح العضد ٢/٣٣، شرح الكوكب المنير ٢/٢٢٥، التبصرة ٣٧١، كشف  
الأسرار ٣/٢٣٧، تيسير التحرير ٣/٢٢٣، أصول السرخسى ١/٣١١، فواتح الرحموت  
٢/٢١٧، إرشاد الفحول ٨٧، التقرير والتحبير ٢/٨٠.

(٤) فى «أ، ب»: لا يعتبر.

(٥) ينظر: العضد (٣٣/٢).

(٦) فى «أ»: وهو.

(٧) فى «أ»: القاضى.

(٨) سقط فى «ب».

[الأول] <sup>(١)</sup>: الحكم؛ وقد حكم عن العامي.

والثاني: مستنده؛ وقد ظفر به العالم، فالعلماء مُصَيَّبُونَ في مدرّكهم وحكمهم؛ فلا خطأ بالنسبة إلى كل واحد من أفراد الأمة؛ ليحصل الإجماع على الخطأ. ومنع إجماع خواص الصحابة وعوامهم.

وأما الصبيان والمجانين: فكالبهائم؛ لا يتصورون ما تقوله <sup>(٢)</sup> العلماء؛ بخلاف [١٥٣/ب] العامي؛ فالكل فاسد.

[أما الأول] <sup>(٣)</sup>؛ فلأن المسألة مفروضة فيما أفتى العلماء بفتوى، وخالفهم العوام <sup>(٤)</sup>؛ فنقول: قولُ العامي المخالف لقول العلماء خطأ، [لما سبق أن <sup>(٥)</sup> قولاً لغير دلالة، ولا أمانة فيه - يكون <sup>(٦)</sup> خطأ، وإذا كان قولُ العامي المخالف لقول العلماء خطأ] <sup>(٧)</sup> - وجب أن يكون قول العلماء صواباً؛ [لأنه] <sup>(٨)</sup> لو كان خطأ - أيضاً - يلزم إجماع <sup>(٩)</sup> الأمة على الخطأ، وإن اختلفت جهاته؛ وذلك باطل بالأدلة <sup>(١٠)</sup> الدالة على عصمة الأمة. فالمعترض لا يتصور المسألة أنها <sup>(١١)</sup> مفروضة في مخالفة العامي للعلماء، [وليست مفروضة في موافقة العامي للعلماء] <sup>(١٢)</sup>.

وأما منع إجماع العوام والخواص من الصحابة: فلا <sup>(١٣)</sup> وجّه له؛ وذلك لنقل العلماء الثقات [ذلك] <sup>(١٤)</sup>: منهم: الإمام حجة الإسلام في «المستصفي» <sup>(١٥)</sup>، وزاد على ذلك؛

(١) زيادة مناسبة يستقيم بها المعنى.

(٢) في «أ»: يقولونه.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: العلماء.

(٥) في «ب»: أنه.

(٦) في «ب، ز»: كون.

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «أ».

(٩) في «أ»: اجتماع.

(١٠) في «أ»: بالدلالة.

(١١) في «أ»: وأنها.

(١٢) سقط في «أ».

(١٣) في «ب، ز»: ولا.

(١٤) سقط في «أ».

(١٥) قال الغزالي في «المستصفي» ١/١٨٢: قال قوم: لا عيرة إلا بقول أئمة المذهب المشتغلين =

بأن قال: (١) يحرم على العامي مخالفة العلماء، وقضيته<sup>(٢)</sup>: التقليد، والاستفتاء.

وأما الفرق بين الصبي والمجنون، والعامي - فمندفع؛ لأنه فرّق في غير محل الجمع؛ لأننا جمعنا بينهما بفقدان آلة الاجتهاد؛ وهي العلم بالمدارك التي منها تستنبط الأحكام الشرعية، وهم<sup>(٣)</sup> في ذلك كالصبيان والمجانين؛ على [أن]<sup>(٤)</sup> فرقه مبنى على ما تصور من صورة المسألة [المبنية]<sup>(٥)</sup> على موافقة العوام للعلماء، وليس الأمر كذلك؛ بل صورتها: مخالفة العوام للعلماء.

\* \* \*

### المسألة الرابعة

قال المصنف - رحمه الله - : المعتبر بالإجماع في كل فن؛ أهل الاجتهاد في ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره.

مثلاً: العبرة بالإجماع في «مسائل الكلام» بالمتكلمين، وفي «مسائل الفقه» بالمتكلمين من الاجتهاد في مسائل الفقه؛ فلا عبرة بالمتكلم في الفقه، ولا بالفقيه في الكلام، بل من يتمكن من الاجتهاد في الفرائض، دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض، دون المناسك.

ولا عبرة - أيضاً - بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب، إذا لم يكن متمكناً من الاجتهاد.

=بالفتوى، كالشافعي ومالك ونحوهما من الصحابة والتابعين. ومنهم من ضم إلى الأئمة الفقهاء الحافظين للفروع الناهضين بها، وأخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفرع. قال: والصحيح أنه أوّل من حافظ الفروع، وكيف يتصور أن يكون متمكناً من الاجتهاد، وهو غير حافظ للأحكام؟ مع نصّ العلماء على أنه من شرط المجتهد أن يكون عالماً بمسائل الوفاق والخلاف، لئلا يفتي على خلاف الإجماع، فمن جهل الأحكام فاته هذا الشرط، فيفوته مشروطه، فيتعذر عليه الاجتهاد، فلا يكون متمكناً. ينظر: النفائس (٦/٢٧٥٤).

(١) في «أ»: ذلك وذلك بأن قال.

(٢) في «أ»: وصفته.

(٣) في «ب، ز»: وهي.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «أ».

والدليل على هذه المسائل: أَنَّ هَؤُلَاءِ كَالْعَوَامِّ فِيمَا لَا يَتِمَكَّنُونَ مِنَ الْإِجْتِهَادِ فِيهِ، فَلَا يَكُونُ بِقَوْلِهِمْ عِبْرَةٌ.

أَمَّا الْأُصُولِيُّ الْمُتَمَكِّنُ مِنَ الْإِجْتِهَادِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ حَافِظًا لِلْأَحْكَامِ - فَالْحَقُّ أَنَّ خِلَافَهُ مُعْتَبَرٌ؛ خِلَافًا لِقَوْمٍ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْإِجْتِهَادِ الَّذِي هُوَ الطَّرِيقُ إِلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ؛ فَوَجِبَ: أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ مُعْتَبَرًا؛ قِيَاسًا عَلَى غَيْرِهِ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : «المسألة الرابعة»: اعلم: أنا إذا فرعنا [على اعتبار قول العامة؛ فلا ينعقد إجماع [١٥٤/أ] إلا بموافقة العلماء] (١)؛ على اختلافهم؛ نصَّ على ذلك الغزالي في «المستصفي» (٢)، وهو ظاهر.

ولا خلاف: أن خلاف الأصولي معتبر؛ وهو مذهب القاضي. وإمام الحرمين نقل الخلاف عن القاضي، وخالفه (٣).

والحق: اختيار (٤) الغزالي؛ وقد سبق نقلُ ابن الحاجب (٥) [الأقوال] (٦) الأربعة: طرفان، وواسطتان.

ومنهم من قال: منكر القياس خاصة؛ ويلزم هذا القائل: ألا يعتبر منكر العموم، وخير الواحد، ولا ذاهب إليه.

وأما اعتبار عدد التواتر في المجمعين - فهو اختيار إمام [الحرمين] (٧) (٨)، وقاعدته تقتضيه؛ فإنه يتمسك بالعادة، وهي متحققة في عدد (٩) التواتر على ما قال، دون

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر المستصفي (١/١٨٢).

(٣) ينظر البرهان (١/٦٨٥).

(٤) في «ب»: اعتبار.

(٥) ينظر: العضد (٢/٣٣).

(٦) سقط في «ب»، زه.

(٧) سقط في «أ».

(٨) ينظر: البرهان (١/٦٩٠).

(٩) في «أ»: عدم.



٥٣٩ ..... في المجمعين  
الناقص عن عدد التواتر، [ويلزمه إجماع عدد التواتر] (١)، من الأمم السالفة قبل النبي  
ﷺ وقد اعتبر (٢).

\* \* \*

### المسألة الخامسة

قال المصنف - رحمه الله -: لا يُعْتَبَرُ فِي الْمُجْمَعِينَ بُلُوغُهُمْ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ؛ لِأَنَّ  
الآيَاتِ وَالْأَخْبَارَ دَالَّةً عَلَى عِصْمَةِ الْأُمَّةِ وَالْمُؤْمِنِينَ، فَلَوْ بَلَّغُوا - وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ - إِلَى  
الشَّخْصِ الْوَاحِدِ، كَانَ مُنْدرِجًا تَحْتَ تِلْكَ الدَّلَالَةِ؛ فَكَانَ قَوْلُهُ حُجَّةً.  
فَأَمَّا مَنْ أَثْبَتَ الْإِجْمَاعَ بِالْعَقْلِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ اتِّفَاقَهُمْ يَكْشِفُ عَنْ وُجُودِ الدَّلِيلِ،  
فَيُعْتَبَرُ فِيهِ بُلُوغُ الْمُجْمَعِينَ حَدِّ التَّوَاتُرِ؛ لَكِنَّهُ بَاطِلٌ عِنْدَنَا؛ عَلَى مَا مَرَّ.

\* \* \*

### المسألة السادسة

إِجْمَاعٌ غَيْرِ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ؛ خِلَافًا لِأَهْلِ الظَّاهِرِ.  
قال المصنف - رحمه الله -: لَنَا: أَنَّ التَّابِعِينَ إِذَا أَجْمَعُوا، كَانَ قَوْلُهُمْ سَبِيلًا  
لِلْمُؤْمِنِينَ؛ فَيَجِبُ اتِّبَاعُهُ بِالْآيَةِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الآيَةُ إِنَّمَا دَلَّتْ عَلَى وُجُوبِ اتِّبَاعِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ كَانُوا حَاضِرِينَ  
عِنْدَ نَزُولِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا هُمُ الْمُؤْمِنِينَ؛ أَمَّا الَّذِينَ سَبَّحُوا بَعْدَ ذَلِكَ، فَلَا يَصْدُقُ  
عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ: أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ». قُلْتُ: فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيكَ  
الْحَاضِرِينَ وَاحِدًا أَلَّا يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ لَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَاتَ قَبْلَ وِفَاةِ الرَّسُولِ  
ﷺ، وَإِنْ لَمْ نَقْطَعْ بِذَلِكَ؛ لَكِنَّ لَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِيَقَائِهِمْ بَعْدَ وِفَاتِهِ، فَيَكُونُ الشَّكُّ  
فِيهِ شَكًّا فِي انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ.

اِحْتِجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ أدْلَةَ الْإِجْمَاعِ لَا تَتَنَاوَلُ إِلَّا الصَّحَابَةَ؛ فَلَا يَجُوزُ  
الْقَطْعُ بِأَنَّ إِجْمَاعَ غَيْرِهِمْ حُجَّةٌ.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: اعتبره.

بَيَانُ الْأَوَّلِ: [أَنَّ] قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وَقَوْلُهُ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] لِأَشْكَ أَنَّهُ حِطَابُ مُوَاجَهَةٍ؛ فَلَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْحَاضِرِينَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فَكَذَلِكَ؛ لِأَنَّ مَنْ سَبَّوْجَدَ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ فِي الْحَالِ اسْمُ الْمُؤْمِنِينَ، فَالآيَةُ لَا تَتَنَاوَلُ إِلَّا مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا حَالَ نَزُولِهَا.

وَكَذَا الْقَوْلُ فِي قَوْلِهِ ﷺ: «أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطَاٍ».

وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ هَذِهِ الْأَدِلَّةَ لَا تَتَنَاوَلُ إِلَّا الصَّحَابَةَ، وَثَبِتَ: أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى اثْبَاتِ الْإِجْمَاعِ إِلَّا هَذِهِ الْأَدِلَّةُ وَجَبَ إِلَّا يَكُونُ إِجْمَاعٌ [غَيْرِ] الصَّحَابَةِ حُجَّةً.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ الثَّانِي، لَوْ أَجْمَعُوا، لَكَانَ إِجْمَاعُهُمْ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِقِيَاسٍ، أَوْ لِنَصٍّ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَ الْكُلِّ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا إِلَى صُدُورِ الْإِجْمَاعِ مِنَ الْكُلِّ.

فَيَبْقَى الثَّانِي، وَهُوَ أَنَّهُمْ إِذَا أَجْمَعُوا مِنْ جِهَةِ النَّصِّ، وَالنَّصُّ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ فَكَانَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ لِأَجْلِ ذَلِكَ النَّصِّ - أَوْلَى، فَلَمَّا لَمْ يَوْجَدِ إِجْمَاعُهُمْ، عَلِمْنَا عَدَمَ ذَلِكَ النَّصِّ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي الْإِجْمَاعِ مِنْ اتِّفَاقِ الْكُلِّ، وَالْعِلْمُ بِاتِّفَاقِ الْكُلِّ لَا يَحْضُلُ إِلَّا عِنْدَ مُشَاهَدَةِ الْكُلِّ، مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ أَحَدٌ سِوَاهُمْ، وَذَلِكَ لَا يَتَأْتَى إِلَّا فِي الْجَمْعِ الْمَحْضُورِ، كَمَا فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ.

أَمَّا فِي سَائِرِ الْأَزْمِنَةِ: فَمَعَ كَثْرَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَتَفَرُّقِهِمْ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا - يَسْتَحِيلُ أَنْ يُعْرَفَ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ.

وَرَأْبِعُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَسْأَلَةٍ لَا تَكُونُ مُجْمَعًا عَلَيْهَا، فَإِنَّهُ يَجُوزُ الْاجْتِهَادُ فِيهَا، فَالْمَسْأَلَةُ الَّتِي لَا تَكُونُ مُجْمَعًا عَلَيْهَا بَيْنَ الصَّحَابَةِ، تَكُونُ مَحَلًّا لِلْاجْتِهَادِ؛ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، فَلَوْ أَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَيْهَا، لَخَرَجَتْ عَنْ أَنْ تَكُونَ مَحَلًّا

لِلْإِجْتِهَادِ، وَذَلِكَ يُفْضَى إِلَى تَنَاقُضِ الْإِجْمَاعَيْنِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ، إِذَا اِخْتَلَفَتْ عَلَى قَوْلَيْنِ، ثُمَّ أَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَى أَحَدِهِمَا - لَا يَصِيرُ الْقَوْلُ الثَّانِي مَهْجُورًا؛ كَمَا تَقَدَّمَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَفَقُولُ: الْمَسْأَلَةُ الَّتِي أَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَيْهَا، يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِوَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فِيهَا قَوْلٌ يُخَالِفُ قَوْلَ التَّابِعِينَ؛ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْقَوْلَ لَمْ يُنْقَلِ إِلَيْنَا، وَمَعَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ لَا يَثْبُتُ الْإِجْمَاعُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابَ، لَزِمَ أَلَّا يَبْقَى شَيْءٌ مِنَ النُّصُوصِ دَلِيلًا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ لِإِحْتِمَالِ طَرِيَانِ النَّسْخِ، وَالتَّخْصِيسِ»: قُلْتُ:

الْفَرْقُ: أَنَّ حُصُولَ إِجْمَاعِ التَّابِعِينَ مَشْرُوطٌ بِأَلَّا يَكُونَ لِأَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ قَوْلٌ يُخَالِفُ قَوْلَهُمْ، فَالشَّكُّ فِيهِ شَكٌّ فِي شَرْطٍ يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ شَكًّا فِي حُدُوثِ الْإِجْمَاعِ، وَالْأَصْلُ بَقَاؤُهُ عَلَى الْعَدَمِ.

وَأَمَّا فِي مَسْأَلَةِ الْإِزَامِ: فَالْلَفْظُ بظَاهِرِهِ يَقْتَضِي الْعُمُومَ، وَالشَّكُّ إِنَّمَا وَقَعَ فِي طَرِيَانِ الْمَزِيلِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ طَرِيَانِهِ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَمَّا مَاتَ وَاحِدٌ مِنْ أَوْلِيكَ الْحَاضِرِينَ أَلَّا يَبْقَى إِجْمَاعُ الْبَاقِينَ حُجَّةً؛ وَذَلِكَ يُفْضَى إِلَى سُقُوطِ الْعَمَلِ بِالْإِجْمَاعِ؛ وَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِهِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْوَاقِعَةُ مَا وَقَعَتْ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ؛ فَلَمْ يَتَفَحَّصُوا عَمَّا يُمَكِّنُ الْإِسْتِدْلَالَ بِهِ عَلَيْهَا، ثُمَّ إِنَّهَا وَقَعَتْ فِي زَمَنِ التَّابِعِينَ؛ فَتَفَحَّصُوا عَنِ الْأَدِلَّةِ، فَوَجَدُوا بَعْضَ مَا نَقَلْتَهُ الصَّحَابَةُ دَلِيلًا عَلَيْهِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ حَاصِلَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ رَاجِعٌ إِلَى تَعَدُّرِ حُصُولِ الْإِجْمَاعِ فِي غَيْرِ زَمَانِ الصَّحَابَةِ، وَهَذَا لَا نِزَاعَ فِيهِ؛ إِنَّمَا النِّزَاعُ فِي أَنَّهُ: لَوْ حَصَلَ، كَانَ حُجَّةً.

وَعَنِ الرَّابِعِ: مَا مَرَّ مِنَ الْجَوَابِ عَنْهُ غَيْرَ مَرَّةٍ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ يَلْزُمُكُمْ أَلَّا يَكُونَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ حُجَّةً؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ

\* \* \*

(١) لم يذكر المصنف شرحاً، ونذكر كلام الإمام القرافى تكميلاً للفائدة. قال إمام الحرمين فى «البرهان»: قال بعضهم: لا يجوز نقصان الأئمة عن حد التواتر؛ فإنهم حَفَظَةُ الشريعة، وقد ضمن الله تعالى قيامها، وحفظها ليوم القيامة، وأقل من التواتر، يجوز تواطؤهم على الباطل، فلا يجزم بحفظهم للشريعة. وقال الأستاذ: يجوز ذلك، ولو لم يبق إلا واحد قوله حجة. قال: والذى نرتضيه مع خلو الزمان عن العلماء وانتهاء الأمر إلى الفترة ما قاله. وأما قوله: «إن المنحط عن التواتر حجة» فغير مرضى؛ فإن الإجماع مستنده العادة، فمن تعذر الإجماع على الخطأ والقليل لم تشهد له العادة. قوله: «إنما دلت الآية على اتساع المؤمنين الموجودين، والذين سيوجدون بعد ذلك لا يصدق عليهم أنهم مؤمنون»: قلنا: قد تقدم فى باب الاشتقاق المشتق متى كان متعلق الحكم لا يشترط فيه الحصول، وهذه الآية المشتق فيها متعلق وبسطه هنالك، ولذلك يمنعه. قوله بعد هذا: «إن أدلة الإجماع لا تتناول غير الصحابة»: بناء على هذا. قوله: «لو أجمع التابعون فيما أجمع الصحابة على حواز الاجتهاد فيه، تناقض الإجماعان»: قلنا: قد تقدم مراراً أن الإجماع الأول فيما هو مثل هذا مشروط بعدم طرأ الإجماع، بخلاف الإجماع على القول الواحد، وتقدم الفرق مبسوطاً. قوله: «إجماع التابعين مشروط بألا يكون لأحد الصحابة قول يخالف قولهم»: قلنا: لا نسلم، بل إجماع التابعين يبطل قول الصحابي السابق الجزم بقول الإجماع الحادث، وإن ما عده باطل، وقول الصحابي ليس معصوماً، والإجماع معصوم عندنا كيف وقع. ينظر النفائس ٦/٢٧٥٨ - ٢٧٥٩.

## القِسْمُ السَّادِسُ

### فِيمَا عَلَيْهِ يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ

#### المَسْأَلَةُ الْأُولَى

كُلُّ مَا لَا يَتَوَقَّفُ الْعِلْمُ بِكَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً عَلَى الْعِلْمِ بِهِ - أَمْكَنَ إِبْتَاتُهُ بِالْإِجْمَاعِ.  
وَعَلَى هَذَا: لَا يُمَكِّنُ إِبْتَاتُ الصَّانِعِ، وَكَوْنُهُ تَعَالَى قَادِرًا عَالِمًا بِكُلِّ الْمَعْلُومَاتِ  
وَإِبْتَاتُ النُّبُوَّةِ - بِالْإِجْمَاعِ.

أَمَّا حَدُوثُ الْعَالَمِ؛ فَيُمْكِنُ إِبْتَاتُهُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ يُمَكِّنُنَا إِبْتَاتُ الصَّانِعِ بِحُدُوثِ الْأَعْرَاضِ،  
ثُمَّ نَعْرِفُ صِحَّةَ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ نَعْرِفُ بِهِ الْإِجْمَاعَ، ثُمَّ نَعْرِفُ بِهِ حَدُوثَ الْأَجْسَامِ.  
وَأَيْضًا: يُمَكِّنُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ قَبْلَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ  
وَاحِدًا: يُمَكِّنُنَا أَنْ نَعْلَمَ صِحَّةَ الْإِجْمَاعِ<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

#### المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ

اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي الْأَرَاءِ وَالْحُرُوبِ - هَلْ هُوَ حُجَّةٌ؟ مِنْهُمْ مَنْ  
أَنْكَرَهُ.

(١) قال القرافى: قوله: «لا يمكن إثبات الصانع وقدرته وعلمه بجميع المعلومات والنبوة بالإجماع»: تقريره: أن الرسالة فرع وجود المرسل وقدرته على الإرسال، وعلمه بمن يوجهه فى الرسالة، والإجماع فرع النبوة؛ لأن النبى ﷺ هو المخبر عن عصمة الأمة. قال إمام الحرمين فى «البرهان»: لا يكون الإجماع حجة فى العقليات، فإن المتبع فيها أدلة العقول، وإنما أثر الإجماع فى السمعيات، ولو أجمعوا على فعل نحو «أكل طعام» كان إجماعهم حجة على إباحته لفعله - عليه السلام - إلا أن تدل قرينة على الندب أو الوجوب، وتقدم كلام أبى الحسين. قال أبو الحسين فى «المعتمد»: إجماعهم حجة فى العقليات، نحو: حواز رؤية الله تعالى لا فى جهة، ونفى الشريك عنه تعالى. وفى «اللمع» وغيره: لا يعتبر الإجماع فى حدوث العالم؛ لتقدم العلم به على الإجماع، بخلاف ما ذكره المصنف. ينظر النفاثس: (٦/٢٧٦٠-٢٧٦١).

الكاشف عن المحصول .....  
 وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ حُجَّةٌ بَعْدَ اسْتِقْرَارِ الرَّأْيِ؛ وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا وَالْحَقُّ: أَنَّهُ حُجَّةٌ مُطْلَقًا؛  
 لِأَنَّ أَدِلَّةَ الْإِجْمَاعِ غَيْرُ مُخْتَصَّةٍ بِبَعْضِ الصُّوَرِ (١).

\* \* \*

### المسألة الثالثة

هَلْ يَجُوزُ أَنْ تَنْقَسِمَ الْأُمَّةُ إِلَى قِسْمَيْنِ، وَأَحَدُ الْقِسْمَيْنِ مُخْطِئُونَ فِي مَسْأَلَةٍ، وَالْقِسْمُ  
 الْآخَرُ مُخْطِئُونَ فِي مَسْأَلَةٍ أُخْرَى؟

مِثْلُ: إِجْمَاعِ شَطْرِ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ الْقَاتِلَ لَا يَرِثُ، وَالْعَبْدَ يَرِثُ، وَإِجْمَاعِ الشَّطْرِ الْآخَرَ  
 عَلَى أَنَّ الْقَاتِلَ يَرِثُ، وَالْعَبْدَ لَا يَرِثُ.

وَالْأَكْثَرُونَ: عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ، لِأَنَّ خَطَأَهُمْ فِي مَسْأَلَتَيْنِ لَا يُخْرِجُهُمْ عَنْ أَنْ  
 يَكُونُوا قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى الْخَطَا، وَهُوَ مَنْفِيٌّ عَنْهُمْ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ جَوَّزَهُ؛ وَقَالَ: لِأَنَّ الْخَطَا مُتَّبَعٌ عَلَى كُلِّ الْأُمَّةِ، لَا عَلَى بَعْضِ الْأُمَّةِ (٢).

(١) قال القرافي: قوله: «منهم من قال: إنه حجة بعد استقرار الرأي» تقريره: أن قبل استقراره يكون  
 مختلفاً فيه، فلا يكون إجماعاً فيه. قال أبو الحسين في «المعتمد»: صورة المسألة أن يجتمعوا على  
 الحرب في موضع معين. قال القاضي عبد الجبار: يجوز مخالفتهم، وليسوا بأعظم من النبي - عليه  
 السلام - وقد كان يراجع في مواضع الحروب. وعنه أيضاً: لا يجوز مخالفتهم؛ لأن الأدلة  
 للإجماع تبعد من ذلك من أمور الدنيا وأمور الآخرة. والفرق بينهم وبين النبي - عليه السلام  
 - أن الدال على صدقه - عليه السلام - المعجزة، وهي لا تتعلق بأمور الدنيا، وأدلة الإجماع  
 عامة. ينظر النفايس: (٦/٢٧٦٢).

(٢) قال القرافي: قوله: «خطوهم في مسألتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ»: قلنا:  
 هذه المسألة لها ثلاث حالات؛ حالتان متفق عليهما وحالة مختلف فيها، فالمتفق عليهما: اتفاقهم  
 على الخطأ في المسألة الواحدة، من الوجه الواحد لا يجوز إجماعاً، واتفاقهم على الخطأ في  
 مسألتين متباينتين مطلقاً يجوز إجماعاً، فيحكى الشافعية والمالكية في مسألة في الجنائيات، والخنافية  
 والحنابلة في مسألة في العبادات هذا لم يقل أحد باستحالته، والمختلف فيها المسألة الواحدة ذات  
 الوجهين، نحو المانع من الميراث؛ فإن القتل والرق كلاهما مانع من الميراث، غير أنه منقسم  
 قسمين: رق، وقتل، فهل يجوز أن يخطئ بعض في أحد قسمي هذا الحكم، فيقول: القاتل يرث،  
 والعبد لا يرث؟ فيخطئ في الأول دون الثاني، فيكون القسمان من الأمة قد أخطأ في قسمين  
 بشيء واحد، فمن لاحظ اجتماع الخطأ في شيء واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسألة.  
 ومن لاحظ تنوع الأقسام وتعددتها، وأعرض عن المنقسم، حوز ذلك؛ لأنه في شيئين من نوع  
 المجمع عليه. قال أبو الحسين في «المعتمد»: للمسألة أمثلة: أحدها: أن يعتقد أحد القسمين =

وَالْمُخْطِئُونَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ بَعْضُ الْأُمَّةِ.

\* \* \*

### المسألة الرابعة

لَا يَجُوزُ اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ عَلَى الْكُفْرِ. وَحُكِيَ عَنِ قَوْمٍ: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تَرْتَدَّ الْأُمَّةُ؛ لِأَنَّهَا إِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ - لَمْ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ، وَلَا سَبِيلَهُمْ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِذَا كَذَّبَتِ الرَّسُولَ - خَرَجَتْ مِنْ أَنْ تَكُونَ مِنْ أُمَّتِهِ.

وَجَهَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَوْجَبَ اتِّبَاعَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَاتِّبَاعَ سَبِيلِهِمْ مَشْرُوطٌ بِوُجُودِ سَبِيلِهِمْ، وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمَطْلُوقُ إِلَّا بِهِ - فَهُوَ وَاجِبٌ. هَذَا إِذَا حَمَلْنَا لَفْظَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْقَلْبِ.

أَمَّا إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى التَّصْدِيقِ بِاللِّسَانِ، ظَهَرَ أَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُسَدِّقِينَ فِي الظَّاهِرِ لَا يَجُوزُ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى الْخَطَا؛ وَذَلِكَ يُؤْمِنُنَا مِنْ إِجْمَاعِهِمْ عَلَى الْكُفْرِ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : المسألة الرابعة: لا يجوز اتفاق الأمة على الكفر.....» إلى آخرها، قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الدليل فيه نظري: وذلك لأننا نقول: اتباع المؤمنين واجب إن وجدوا، [وإن<sup>(١)</sup> ارتدوا] - والعياذ بالله - فلا تابع ولا متبوع.

وتوجيه المنع: أن يسلم توقف اتباع سبيل المؤمنين على وجود سبيل المؤمنين، ولكن توقف إيجابه لا يتوقف اتباعه<sup>(٢)</sup> على وجوده، وما يتوقف<sup>(٣)</sup> عليه اتباعه<sup>(٤)</sup> الواجب

=الإمامة لرجل غير أهل لها، ويسكت الباقون، فيخطئ العاقد بالعقد، والساكت بالسكوت، فيجتمعون على الخطأ. قاله عبد الجبار. قال: ولقائل أن يقول: هذه مسألة واحدة، وهى الإمامة ذلك الشخص، والكل قد رضوا بها. وثانيها: أن يتفق نصف الأمة على مذهب المرجئة فى غفران ما دون الشرك، ويتفق الباقون على مذهب الخوارج فى المنع من غفران جميع المعاصي، وهذا اتفاق على الخطأ فى المسألتين. قاله عبد الجبار. قال: ولقائل أن يقول: بل مسألة واحدة؛ لاتفاقهم على أن الصغيرة لا يجب سقوط العقاب عليها؛ لأن المرجئ وإن قال بسقوط العقاب فهو يجوز، والخارجي يوجبه. قلت: قول أبى الحسين هذا بناء على أصله فى الاعتزال فى وجوب العقاب. ينظر النفائس (٦/٢٧٦٣-٢٧٦٤).

(١) فى «أ، ب»: وإذا.

(٢) فى «ب»: على اتباعه.

(٣) فى «أ»: توقف.

(٤) فى «ب»: إيقاع.

المطلق، وهو<sup>(١)</sup> مقدور للمكلف - فهو<sup>(٢)</sup> واجب، وأما الأول [١٥٤/ب] فلا. كيف؛ وَتَحْصِيلُ<sup>(٣)</sup> الإِيمَانِ<sup>(٤)</sup> للغير ليكون سبيلاً له ليتبع - محال على من يجب عليه الاتباع.

فإن قيل: بعد الارتداد يصدق أن أمة محمد - ﷺ - أجمعت على الردة؛ وهي ضلالة، والحديث ينفيه؛ قلنا: هذا تمسكٌ بدليلٍ آخرٍ مستقلٍّ؛ وهو صحيح؛ وليس بجوابٍ عن الإشكال الوارد على دليل المصنّف.

\* \* \*

### المسألة الخامسة

قال المصنف - رحمه الله - : يَجُوزُ اشْتِرَاكُ الْأُمَّةِ فِي عَدَمِ الْعِلْمِ بِمَا لَمْ يُكَلَّفُوا بِهِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الشَّيْءِ، إِذَا كَانَ صَوَابًا، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ إِجْمَاعِهِمْ عَلَيْهِ مَحْذُورٌ.

وَلِلْمُخَالَفِ أَنْ يَقُولَ: لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الشَّيْءِ لَكَانَ عَدَمُ الْعِلْمِ بِهِ سَبِيلًا لِلْمُؤْمِنِينَ؛ فَكَانَ يَجِبُ اتِّبَاعُهُمْ فِيهِ؛ حَتَّى يَحْرُمَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى عليه - : المسألة الخامسة: يجوز اشتراك الأمة في الجهل بما لم يكلفوا به.

قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن صاحب «الإحكام» ذكر عبارة تخالف عبارة المصنف في تصوير المسألة ومخالفة ما يوافق في التعليل؛ فقال<sup>(٥)</sup>: «هل يمكن وجود خيرٍ أو دليل، ولا معارض [له]<sup>(٦)</sup>، وتشترك الأمة في عدم العلم به؟ اختلفوا فيه. وتعليله<sup>(٧)</sup>: أنهم لم يكلفوا العمل بما لم يظهروا لهم، ولم يبلغهم؛ وتبعه<sup>(٨)</sup> ابنُ

(١) فى «أ»: فهو.

(٢) فى «أ»: وهو.

(٣) فى «أ»: وتحصل.

(٤) فى «ب»، زه: الإيماء.

(٥) ينظر: الإحكام (١/٢٥٢).

(٦) المثبت من الإحكام.

(٧) فى «ب»، زه: فتعليله.

(٨) فى «ب»، زه: وتبعهم.



٥٤٧ ..... فيما عليه يعقد الإجماع  
الحاجب<sup>(١)</sup>، واختار<sup>(٢)</sup> الجواز، إن كان عمل الأمة موافقاً لمقتضاه، وعدم الجواز إن كان  
مخالفاً لمقتضاه.

قال القاضي عبد الوهَّاب [المالكي]: «هل يَجُوزُ ذُهُولُ<sup>(٣)</sup> الأمة عَمَّا لم يكلفوا به؟!».

\* \* \*

---

(١) ينظر: شرح المختصر (٤٣/٢).

(٢) في «ب، زه»: فاختر.

(٣) في «ب، زه»: دخول.

## الْقِسْمُ السَّابِعُ فِي حُكْمِ الإِجْمَاعِ

### المَسْأَلَةُ الأُولَى

قال المصنف: جاحِدُ الحُكْمِ المُجمَعِ عَلَيْهِ لا يُكْفَرُ؛ خِلافًا لِبَعْضِ الفُقَهَاءِ.

لَنَا: أَنَّ أدِلَّةَ أَصْلِ الإِجْمَاعِ لَيْسَتْ مُفِيدَةً لِلْعِلْمِ؛ فَمَا تَفَرَّعَ عَلَيْهَا أَوْلَى أَلَّا يُفِيدَ الْعِلْمَ؛ بَلْ غَايَتُهُ الظَّنُّ، وَمُنْكَرُ الْمُظُنُّونِ لا يُكْفَرُ بِالِإِجْمَاعِ.

وأيضًا: فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ أَصْلُ كَوْنِ الإِجْمَاعِ حُجَّةً - مَعْلُومًا، لا مَظُنُونًا؛ لَكِنَّ الْعِلْمَ بِهِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي مَاهِيَةِ الإِسْلَامِ؛ وَإِلَّا لَكَانَ مِنَ الوَاجِبِ عَلَى الرَّسُولِ ﷺ أَلَّا يَحْكُمَ بِإِسْلَامِ أَحَدٍ؛ حَتَّى يُعْرِفَهُ أَنَّ الإِجْمَاعَ حُجَّةٌ، وَلَمَّا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، بَلْ لَمْ يَذْكُرْ هَذِهِ المَسْأَلَةَ صَرِيحًا طَوَّلَ عُمُرَهُ ﷺ عَلِمْنَا: أَنَّ الْعِلْمَ بِهِ لَيْسَ دَاخِلًا فِي مَاهِيَةِ الإِسْلَامِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ بِأَصْلِ الإِجْمَاعِ مُعْتَبَرًا فِي الإِسْلَامِ - وَجَبَ: أَلَّا يَكُونَ الْعِلْمُ بِتَفَارِيغِهِ دَاخِلًا فِيهِ:

الشرح: قال المصنف: «جاحد<sup>(١)</sup> الحكم المجمع عليه لا<sup>(٢)</sup> يكفر»، ودليله واضح غاية الوضوح؛ وذلك لأن جاحِدَ الإِجْمَاعِ لا يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ؛ فَجاحِدَ الحُكْمِ المُجمَعِ عَلَيْهِ أَوْلَى.»

وَقَالَ إِمَامُ الحَرَمَيْنِ<sup>(٣)</sup>: «إِذَا اعْتَرَفَ الشَّخْصُ بِأَنَّ هَذَا هُوَ حُكْمُ الشَّارِعِ، ثُمَّ أَنْكَرَ كَوْنَهُ حَقًّا - فَهُوَ كَافِرٌ.»

(١) في «ب»: جاهل.

(٢) ينظر: الإحكام ٢٥٥/١، المعتمد ٥٢٨/٢، البرهان ٧٢٤/٢، المنحول ٣٠٩، أصول السرخسي

٣١٨/١، شرح التنقيح ص ٣٣٧، المسودة ص ٣٤٤، كشف الأسرار ٢٦١/٣، حاشية البناني

١٩٧/٢، تيسير التحرير ٢٥٨/٣، فواتح الرحموت ٢٤٣/٢، إرشاد الفحول (٧٨)، المنتهى لابن

الحاجب ص ٤٦، غاية الوصول ص ١١٠، نشر البنود ١٠٢/٢، المدخل (١٣٢).

(٣) ينظر: البرهان (٧٢٤/٢).

في حكم الإجماع ..... ٥٤٩  
وقال بعضهم: مدرك التكفير: أنَّ [١٥٥/أ] هذا [الحكم] (١) ضروري من الدين،  
ومنكره صار راداً على الله؛ فيكون كافراً (٢).

واعلم: أن الكلام ضَعِيفٌ، لا يحتاج إلى الرد؛ لظهور فساده، والعجب أنه صار (٣)  
الحكم بنفس الإجماع عليه ضرورياً، فإن عني بالضرورة أنه صار كونه من شريعة محمد  
ﷺ ضرورياً - فليس الأمر كذلك؛ [فلا معنى للضرورة] (٤).

واعلم: أنه (٥)؛ الإجماع صارت نسبة المحمول إلى الموضوع (٦) ضرورياً؛ فليس الأمر  
كذلك؛ [فلا معنى للضرورة ههنا] (٧).

وقال ابنُ الحَاجِبِ (٨): إن كان المجمع عليه إجماعاً ظنياً - لا يوجب التكفير (٩)؛  
اتفاقاً. وأما إذا كان قطعياً، ففيه الخِلافُ (١٠).

والظَاهِرُ: أن إنكار الصَّلوات الخمس، والنبوة، والتوحيد - لا يختلف فيه.

(١) سقط في «ب».

(٢) ليس تكفيره - عند من كفره - لأجل طعنه على الإجماع بتجويز الخطأ عليهم، وإلا لكفرنا  
النظام والشريعة، ومن معهم؛ لجحدهم الإجماع، ولكفرنا من يقول: «هو ظني؛ لأنه يجوز عليهم  
الخطأ»، بل مدرك التكفير كون الحكم لما صار ضرورياً من الدين صار منكره راداً على الله  
حكمه الذي علم أنه حكمه. ومن ردّ على الله - تعالى - ذلك كفر في الأحكام والأخبار،  
وجميع الرسائل، وبهذا البحث يظهر لك الفرق بين تكفيرنا لمن جحد الحكم، وعدم تكفيرنا  
لجاحد الإجماع، فإن جاحد الإجماع راد على الخلق، وطاعن عليهم، وجاحد الحكم راد على الله  
تعالى. فإن قلت: جاحد الإجماع راد على الله - تعالى - في إخباره عن عصمة الإجماع، وهذا  
الإخبار عندكم قطعياً، فقد جحد قطعياً. قلت: مدرك الإجماع وإن كان قطعياً، غير أن الخصم  
لم يحصل له ذلك الاستقراء التام، كما يعذر من جحد الصلاة، وهو حديث الإسلام، فإنه يعذر،  
وإنما يتجه التكفير حيث ينتفى العذر. ينظر: النفائس (٦/٢٧٦٩-٢٧٧٠).

(٣) في «ب» زه: مدارك.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب» زه: أن.

(٦) في «أ»: الموضوع.

(٧) سقط في «أ».

(٨) ينظر: شرح المختصر (٢/٤٤).

(٩) في «أ»: الكفر.

(١٠) في «أ»: الكفر.

الكاشف عن المحصول ..... واعلم: أن التوحيد والنبوة يكفر جاحدهما قطعاً، ومأخذ تكفيره<sup>(١)</sup> ليس الإجماع، بل القواطع العقلية.

\* \* \*

### المسألة الثانية

قال المصنف - رحمه الله - : الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة؛ خلافاً للحاكم صاحب «المختصر».

لنا: أنهم لما أجمعوا على ذلك الحكم ، صار سبيلاً لهم؛ فوجب اتباعه لآية.

فإن قلت: «ومن سبيلهم إثباته بالاجتهاد، وجواز القول بخلافه، إذا لاح اجتهاد آخر»: قلت: ومن سبيلهم إثباته بطريق، كيف كان، فأما تعيينه، فقد أجمعوا على أنه غير معتبر.

وعن الثاني: أن تحويرهم القول بخلافه ، حاصل لا مطلقاً؛ بل بشرط ألا يحصل الاتفاق.

\* \* \*

### المسألة الثالثة

اختلفوا في أنه: هل يجوز انعقاد الإجماع، بعد إجماع على خلافه؟ ذهب أبو عبد الله البصري: إلى جوازه؛ لأنه لا امتناع في إجماع الأمة على قول، بشرط ألا يطرأ عليه إجماع آخر، ولكن أهل الإجماع: لما اتفقوا على أن كل ما أجمعوا عليه ، فإنه واجب العمل به في كل الأعصار - : فلا جرم أمنا من وقوع هذا الحائر.

وذهب الأكثرون: إلى أنه غير جائز؛ لأنه يكون أحدهما خطأ؛ لا محالة، وإجماعهم على الخطأ غير جائز. والقول الأول - عندنا - أولى.

\* \* \*

### المسألة الرابعة

إذا أجمعوا على شيء، وعارضه قول الرسول ﷺ. فيما أن يعلم أن قصد النبي ﷺ

(١) في «أ»: كفره.

بِكَلَامِهِ مَا هُوَ ظَاهِرُهُ، وَقَصْدَ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ بِكَلَامِهِمْ مَا هُوَ ظَاهِرُهُ. أَوْ يُعْلَمَ أَحَدُهُمَا دُونَ الثَّانِي. أَوْ لَا يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا: وَالْأَوَّلُ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِامْتِنَاعِ تَنَاقُضِ الْأَدِلَّةِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: قَدَّمْنَا مَا عُيِّنَ ظَهْرُهُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ: فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَحْصَى مِنَ الْآخِرِ ٤ خَصَّصْنَا الْأَعْمَّ بِالْأَخْصِ؛ تَوْفِيقًا بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ ٤ تَعَارَضَا؛ لِأَنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَالْأُمَّةَ أَرَادَا أَحَدَهُمَا بِكَلَامِهِ غَيْرَ ظَاهِرِهِ، لَكِنَّا لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا كَذَلِكَ؛ فَلَا جَرَمَ: يَتَسَاقَطَانِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: «المسألة الثانية: الإجماع الصادر عن اجتهاد حجة»؛ قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنه<sup>(١)</sup> ذكر هذه المسألة فيما [عنه] يصدر الإجماع مرة، وههنا أخرى، ولا بد منها؛ فإنها مسألتان:

إحداهما: الإجماع هل ينعقد عن اجتهاد؟ وهو القياس ٤ وثانيتها: أنه إذا انعقد، هل يكون حجة؟ وفيه الخلاف.

نقل الغزالي [الخلاف]<sup>(٢)</sup> فيهما في «المستصفي»<sup>(٣)</sup>، ونقل صاحب «المعتمد» خلاف الحاكم<sup>(٤)</sup>؛ والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

(١) في وب، زه: أن.

(٢) سقط في وأ.

(٣) ينظر: المستصفي (١/١٩٦).

(٤) ينظر: المعتمد (٢/٢٦). وقال: ذكر قاضى القضاة عن الحاكم صاحب المختصر أنه قال: إذا

انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه، وعندنا أنه حجة يحرم

خلافه.

## الكلام في الأخبار

وهو مرتب على مقدمة، وقسمين:

### أما المقدمة

قال المصنف - رحمه الله -: ففيها مسائل:

المسألة الأولى: لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص، وقد يستعمل في غير القول؛ كقول الشاعر: [من الطويل]:

تُخَبِّرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الْقَلْبُ كَاتِمٌ

وَكَقَوْلِ الْمَعْرِيِّ: [من الطويل]:

نَبِيٌّ مِنَ الْغُرَبَاءِ لَيْسَ عَلَى شَرَعٍ يُخَبِّرُنَا أَنَّ الشُّعُوبَ إِلَى صَدَعٍ

وَكَقَوْلِهِمْ: «خَبَرَ الْغُرَابُ بِكَذَابٍ؛ لَكِنَّهُ مَجَازٌ فِيهِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّ مَنْ وَصَفَ غَيْرَهُ بِأَنَّهُ مُخَبِّرٌ، أَوْ أَخْبَرَ - لَمْ يَسْبِقْ إِلَى فَهْمِ السَّمِيعِ إِلَّا الْقَوْلُ».

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - كتاب [١٥٥/ب] الأخبار.... إلى آخر المسألة

الثانية «قال - رضى الله عنه - : قال إمام الحرمين في «البرهان» (١): الخير (٢) صنف من أصناف الكلام، وهو قائم بالنفس [عند معتقد كلام النفس] والعبارة تراجم عنه.

(١) ينظر: البرهان (١/٥٦٤).

(٢) الخير - محرقة - النبأ: وهو ما يمتثل الصدق والكذب لذاته. وفي الاصطلاح على أربعة مذاهب:

(أ) مذهب الجمهور: وهو أن الخير والحديث متساويان تعريفًا، فيعمان ما أضيف للنبي ﷺ وما أضيف للصحابة والتابعين.

(ب) وقيل: هما متغايران، فالحديث ما جاء عن النبي ﷺ والخير ما جاء عن غيره.

(ج) وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل حديث خير، وليس كل خير حديثًا.

(د) مذهب فقهاء خراسان: وهو أنهم يسمون المرفوع خيرًا، والموقوف أثرًا.

ينظر: غيث المستغيث ص ٧.

والخبرُ هو: الذى يدخله الصدق والكذب، ويتميَّزُ بذلك عن جميع أقسامِ الكلامِ من الأمرِ والنهى وغيرهما. ورأى القاضى لفظة «أو»، ونقل عن الأستاذ بلفظة «واو». فإن قيل: لم<sup>(١)</sup> سمى الأصوليون ما نقله الرواة أخباراً، ومعظمها أوامر ونواهي. قلنا: أجاب القاضى عن هذا بوجهين:

الأول: أن حاصل جميعها آيل [إلى] الخير، فالمأمور به فى حكم المخير عن وجوبه، وكذلك القول فى النواهي؛ ولهذا دلت المعجزة على وجوب قبولها منه، والمعجزة تدلُّ على الصدق. والسر فيه: أن الأمر [على التحقيق] هو الله تعالى، وتبليغ الأمر من الرسول ﷺ فى حكم أمر الله تعالى.

الثانى: إنما سميت أخباراً؛ لنقل النقلة المتوسطين عمن روى لهم، والذين عاصروا الرسول ﷺ كانوا لا يقولون [إذا بلغهم أمر: أخبرنا رسول الله ﷺ]، فالمنقول إذن [استجد]<sup>(٢)</sup> اسم الخبر فى المرتبة الثالثة<sup>(٣)</sup> إلى حيث انتهى.

وقال الغزالي<sup>(٤)</sup>: حد الخير: القول الذى يتطرق إليه التصديق، أو التكذيب<sup>(٥)</sup>. أو القول الذى يدخله الصدق [أو] الكذب<sup>(٦)</sup>، وهو أولى من القول الذى<sup>(٧)</sup>: يدخله

(١) فى «ب»: له.

(٢) فى «أ»: استحق.

(٣) فى الأصول: الثانية. والمثبت من البرهان.

(٤) ينظر: المستصفى (١/١٣٢).

(٥) فى «أ»: والتكذيب.

(٦) فى الأصول: والكذب. والمثبت هو الصواب.

(٧) ثبت فى «ب»: القول الذى. بمن لا يبطل الإضافة إلى الوصف المتعين [١٥٦] بخصوص المناسبة والمحل بعدم مناسبة الخصوص، فإذا: لا بد له من جواب آخر؛ فأجاب عنه بجواب خاص، وآخر عام:

أما الخاص: فإنه إذا قال المعلن: تبييت النية شرط فى صوم رمضان؛ ذلك لأنه صوم مفروض؛ فيشترط فيه التبييت؛ قياساً على القضاء. فإذا قال المعارض: إنما اشترط فى القضاء لخصوص فرض القضاء؛ فلا يتعدى. فيجيب المعلن: بأن الخصوص المذكور غير متعين فى اشتراط التبييت؛ بدليل اشتراط التبييت فى النذور والكفارات؛ وهذا هو الجواب الخاص، وهو يتأتى فى بعض المواد.

وأما العام: وهو الذى لا يختص بمادة؛ وهو أنه قال: إذا حدث عقيب وصف وانعدم عقيب انعدامه - فإن المعقول يشير إلى إضافة الحكم إلى الوصف الحادث من غير اعتبار خصوص المحل. وأخذ يبين ذلك بالأمثلة:

منها: إذا سئل الشارع عن شاة ماتت؛ فقيل: أيحل بيعها؟ فقال: لا. فنقول: قبل الموت كان=

الصدق والكذب، [إذ الخير الواحد لا يدخله كلاهما]، فإن كلام الله - تعالى - لا يدخله الكذب [أصلاً] و[الخبر عن] المحالات لا يدخله الصدق [أصلاً].

والخير قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس، والصيغ والعبارات دالة عليها، والكلام النفساني [كلام] [١٥٦/ب] بذاته إذا وجد<sup>(١)</sup>، والنفساني لا يصير خيراً إلا بقصد القاصد التعبير عنه؛ حتى لو صدر من نائم أو مغلوب، لا يسمى خيراً.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: أما حد الخير: فقد قيل: إن أهل اللغة حدوه؛ بأنه: «كلام يدخله الصدق، والكذب».

فإن قيل: [أليس] قول القائل: «محمد ﷺ ومسيلمة صادقان» خير، وليس<sup>(٣)</sup> بصدق ولا كذب؛ قيل: [قد] أجاب أبو علي عنه: «بأن هذا الكلام يقبل صدق أحدهما في حال صدق<sup>(٤)</sup> الآخر، [فكأنه قال: «أحدهما صادق في حال صدق الآخر»]<sup>(٥)</sup> ولو قال ذلك؛ لكان كذباً، وكذلك [إذا قال] <sup>(٦)</sup>: «هما صادقان»، ولقائل أن يقول: إن هذا الكلام لا يفيد (لا) في حال صدق [الآخر]<sup>(٧)</sup> ولا قبله ولا بعده.

وقال أبو هاشم: هذا الكلام يجري مجرى خيرين: أحدهما: خير بصدق<sup>(٨)</sup> الرسول، والآخر: خير<sup>(٩)</sup> بصدق مسيلمة؛ فكما لا يجوز<sup>(١٠)</sup> أن يقال في [مجموع]<sup>(١١)</sup> خيرين متميزين: [إنهما] «صدق»، أو «كذب» - فكذلك ههنا.

---

= يبيعها جائزاً، وبعد الموت لا يجوز، ولم يحدث سوى الموت. فنقول: علة المنع الموت؛ فيتعدى إلى الإبل، والبقر بعد الموت.

هذا ما اعتمد عليه الغزالي في «شفاء الغليل».

(١) في «أه»: وحدوا.

(٢) ينظر: المعتمد (٧٤/٢).

(٣) في «ب»: فليس.

(٤) في الأصول: كذب، والمثبت موافق لما في المعتمد.

(٥) المثبت من المعتمد (٧٤/٢).

(٦) في «أه»: لو قال: وفي «ب»، زه: إذ يقال، والمثبت من المعتمد.

(٧) المثبت من المعتمد.

(٨) سقط في «ب»، وفي «أه»: صدق.

(٩) في «أه»: إخبار.

(١٠) في الأصول: لا يجب، زالمثبت من المعتمد.

(١١) المثبت من المعتمد.



ولقائل أن يقول: هذا الكلام لا يجرى مجرى خيرين، إلا من حيث<sup>(١)</sup> أفاد حكماً لشخصين، [وذلك]<sup>(٢)</sup> لا يمنع من وصفه بالصدق والكذب؛ ألا ترى أن قول القائل بوجود سواد كذب<sup>(٣)</sup>، مع أنه جمع حكماً لذوات<sup>(٤)</sup>.

وأجاب القاضى<sup>(٥)</sup> عنه: بأن مرادنا بقولنا: «الذى يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ أو الكذب»: بأن المتكلم به «صدقت» أو «كذبت» - [لم تحظره اللغة. وأجاب أبو عبد الله عنه: بأن الكلام كذب]؛ لأنه يقتضى إضافة الصدق إليهما؛ وليس كذلك]<sup>(٦)</sup>.

فإن قيل: إذا حَدَّدْتُمُ الخير: بـ «ما يدخله الصدق [١٥٧/أ] والكذب»، وحددتم الصدق: بأنه: «إخبار عن الشيء على ما هو به»، [وحددتم الكذب: بأنه: «إخبار عن

(١) فى «أ، ب»: ولا من حيث، والمثبت من المعتمد.

(٢) المثبت من المعتمد.

(٣) فى «ب، ز»: كذاب.

(٤) عبارة المعتمد فى ذلك: وأما حد الخير، فقد قيل: إن أهل اللغة حدّوه بأنه «كلام يدخله الصدق والكذب». فإن قيل: أليس قول القائل: «محمد ومسيلمة صادقان» خير؟ وليس بصدق ولا كذب! قيل: قد أجاب الشيخ أبو على بأن هذا الخطاب يفيد صدق أحدهما فى حال صدق الآخر. فكأنه قال: «أحدهما صادق فى حال صدق الآخر». ولو قال ذلك، كان قوله كذباً. فكذلك إذا قال: «هما صادقان» ولقائل أن يقول: إنه ليس ينبئُ هذا الكلام عن أن صدق أحدهما حاصل فى حال صدق الآخر، ولا أنه قبله ولا بعده. فلا يكون ذلك معنى الكلام! وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجرى مجرى خيرين، أحدهما خير بصدق النبى ﷺ، والآخر خير بصدق مسيلمة. فكما لا يجوز أن يقال فى مجموع خيرين متميزين: إنهما «صدق»، أو «كذب»، فكذلك فى هذا الكلام. ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجرى مجرى خيرين إلا من حيث أفاد حكماً لشخصين. وذلك لا يمنع من وصفه بالصدق والكذب. ألا ترى أن قول القائل: «كل شيء قديم» كذب؟ وإن أفاد حكماً لذوات كثيرة!

(٥) المراد القاضى عبد الجبار.

(٦) سقط فى «أ»: وعبارة المعتمد: وأجاب قاضى القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا: «ما دخله الصدق والكذب»، هو ما إذا قيل للمتكلم به: «صدقت»، أو «كذبت»، لم تحظره اللغة. وهذه صورة هذا الكلام. فكان داخلاً فى حد الخير.

وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن هذا الكلام كذب. فإنه يفيد الإخبار عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما؛ وليس هو مضافاً إليهما، وإن كان مضافاً إلى أحدهما. كما أن قول القائل: «كل إنسان أسود» كذب، لأنه يفيد إضافة السواد إلى جميعهم، وليس هو مضافاً إلى جميعهم!

الشيء على خلاف ما هو به»<sup>(١)</sup> - فقد عرفتم المجهول بالمجهول.

قيل: أجاب القاضى: بأن الخبر قد عرفناه، ولسنا نريد تعريفه، وإنما نريد أن نفرسه عن غيره، فلم يكن ذلك تعريف المجهول بالمجهول.

ولقائل أن يقول: إذا كان الغرض من الخبر التمييز؛ فنحن إذا ميزنا الخبر بالصدق والكذب، وميزنا الصدق والكذب بالخبر - كنا قد ميزنا وفصلنا كل واحد [منهما] بصاحبه، وكأنا قلنا: الخبر يتميز بأنه خير! فإن صح ذلك<sup>(٢)</sup>، فيجب الاقتصار على [القول]<sup>(٣)</sup> بأن: «الخبر هو الخير».

جواب آخر؛ وهو: أنا أردنا بقولنا: «ما دخله الصدق والكذب». بين أهل اللغة، لا يحظر أن يقال للمتكلم به: «صدقت»، أو «كذبت»، وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب؛ وهذا لا يصح<sup>(٤)</sup>؛ لأن أهل [اللغة]<sup>(٥)</sup> [إنما]<sup>(٦)</sup> تسوغ أن يقال للمتكلم [به]<sup>(٧)</sup>: «صدقت»، أو<sup>(٨)</sup> «كذبت».

فالأولى أن يجد الخبر؛ بأنه: «كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور [إلى أمر من الأمور]<sup>(٩)</sup>؛ نفيًا أو إثباتًا<sup>(١٠)</sup>».

[وإنما]<sup>(١١)</sup> قلنا: «بنفسه»؛ لأن الأمر يفيد الوجوب لا بنفسه؛ وإنما استدعى الفعل لا محالة، فلا يفيد [ذلك]<sup>(١٢)</sup> بنفسه، [وإنما يفيد]<sup>(١٣)</sup> كون الفعل واجبًا، تبعًا<sup>(١٤)</sup> لذلك؛ ولصدوره عن حكيم.

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) المثبت من المعتمد.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب، ز»: يصلح.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «ب، ز».

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: أم.

(٩) المثبت من المعتمد.

(١٠) في «أ»: نفيًا وإثباتًا.

(١١) سقط في «أ».

(١٢) سقط في «ب، ز».

(١٣) سقط في «ب، ز».

(١٤) في «ب، ز»: معًا.

قال صَاحِبُ «الإحكام»<sup>(١)</sup> [إن] الذين قالوا: إِنَّ الخَيْرَ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالْحَدِّ - اختلفوا فى حده: فقالت المعتزلة؛ كالجبائى وابنه، وأبى عبد الله البصرى، والقاضى عبد الجبَّار وغيرهم: [١٥٧/ب] إن الخَيْرَ هو الكلام الذى يدخله الصِّدْقُ والكذب.

وأورد عليه إشكالات أربعة: الأول: أنه ينتقض بقول القائل: «محمد ومسيلمة»<sup>(٢)</sup> صادقان فى دعوى النبوة» فإن هذا الكلام لا يدخله الصدق [ولا] الكذب؛ لأنه<sup>(٣)</sup> يلزم من [صدقه]<sup>(٤)</sup> صدق مسيلمة، ومن كذبه كذب محمد - ﷺ - وهو محال؛ لأن<sup>(٥)</sup> من لم يصدق قط؛ بل كذب جميع عمره، إذا قال: كل أخبارى كذب<sup>(٦)</sup>، لم يدخل هذا الكلام الصدق، وإلا لكان هذا الكلام صدقاً وكذباً.

[أما كونه صدقاً: فلأنه صدق فى كلام كاذب، وهو من جملة كلامه؛ فيكون كاذباً، و]<sup>(٧)</sup> أما أنه لا يدخله الكذب: فلأنه صادق فى أنه كاذب فى كل كلامه. وهذه مغلطة! تذكر لبيان اجتماع<sup>(٨)</sup> الصدق والكذب فى كلام واحد، من شخص واحد، فى حالة واحدة، وكل<sup>(٩)</sup> هذه المغلطة قد ذكرت فى كتابنا المسمى بـ «القواعد» وغيره.

الثانى: أن تعريف الخير بالصدق والكذب - يفضى إلى الدور؛ وسيأتى وجه تحقيقه.

الثالث: أن «الواو» تقتضى الجمع، والصدق والكذب متقابلان، ولا يمكن اجتماعهما فى خير واحد؛ فيلزم وجود المحدود بدون الحد؛ وهو محال.

(١) ينظر: الإحكام (٦/٢).

(٢) هو أبو ثمامة مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفى الوائلى، متنبى، من المعمرين، ولد ونشأ بـ «اليمامة» بوادى حنيفة، فى نجد، تلقب فى الجاهلية بـ «الرحمن»، وعرف بـ «رحمان اليمامة»، وقد أكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهى بها القرآن، وكان مسيلمة ضئيل الجسم، قالوا فى وصفه: «كان رُويلاً، أصغر، أخينس». ويقال: كان اسمه «مسلمة»، وصغره المسلمون تحقيراً له. قتل سنة ١٢ هـ فى معركة قادها خالد بن الوليد - فى عهد أبى بكر الصديق - للقضاء على فتنته. ينظر: ابن هشام ٧٤/٣، والروض الأنف ٣٤٠/٢، والكامل لابن الأثير ١٣٧/٢.

(٣) فى «أ»: وأنه.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: لئن.

(٦) فى «أ، ب»: كاذب، وفى الإحكام: جميع أخبارى كذب.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «أ، ب»: إجماع.

(٩) فى «أ»: وجُلّ.

الرابع: أن خير الله - تعالى - وخير الرسول ﷺ لا يدخل فيهما الكذب؛ ثم نقلَ أجوبة الجماعة عن حديث مسيلمة؛ وأجاب عن قول القائل: كل أخباري [كذب؛] (١) بأنه صدق، أو كذب قطعاً، وأما لزوم الدور: فقد صحَّحَهُ، واعترف (٢) بإعادة الجواب المذكور.

وأما الثالث [١٥٨/أ]: وهو استحالة الصدق والكذب في خير واحد - فقد نقل الجواب عن قومٍ؛ وهو أنا ندعى اجتماعهما في جنس الخير (٣)، لا في خير واحد، وقد اجتمعا في جنس الخير؛ فإن بعض الأخبار صدق، وبعضها كذب؛ وهذا فاسد؛ لأن حد النوع يجب (٤) صدقه على جميع الأفراد الشخصية.

وأما الرابع: فقد أجيب بمثل الجواب عن الثالث. وأما ابن الحاجب (٥): فقد نقل ما نقله صاحب «الإحكام»، ونقل جواب القاضي؛ بأن اللغة لا تحظر قول القائل للمتكلم بالخير: «صدقت»، أو «كذبت»، ولم يتبين فساده.

وقال في الدور: لا جواب له. وإذ [قد] (٦) أحطت علماً بما سبق، نقول (٧): الكلام في الأخبار مرتب (٨) على مقدمة، وقسمين:

أما المقدمة: ففيها مسائل: الأولى: أن لفظ «الخير» حقيقة في القول المخصوص، ويستعمل في غير القول المخصوص مجازاً:

أما الأول: فاعلم: أن العلماء اختلفوا في لفظ الكلام على مذاهب ثلاثة: الأول: أنه حقيقة في اللفظ. وثانيها: أنه حقيقة في معناه فقط. الثالث: أنه مشترك بينهما. وهذه المذاهب الثلاثة عائدة ههنا.

وأما الثاني: فكقوله [من الطويل]:

تَخْبِرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الْقَلْبُ كَاتِمٌ (٩)

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) في «أ»: اعرفه، وفي «ب»: اعرف.

(٣) في «ب»: الجنس.

(٤) في «ب»: تحت.

(٥) ينظر: شرح المختصر (٤٦/٢).

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: فنقول.

(٨) في «ب»: مرتبة.

(٩) هذا الشطر لم يحد تكملته ولا نسبته، وهو في المنتخب (١٠٨ق/٢) والإبهاج لابن السبكي =

وهو مجاز؛ بدليل سبق الأول إلى الذهن، دون الثانى

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية: ذكروا - فى حدّه - أمورًا ثلاثة:**

أحدها: أنه الذى يدخله الصدق، أو الكذب. وثانيها: أنه الذى يحتمل التصديق، أو التكذيب. وثالثها: ما ذكره أبو الحسين البصرى، وهو: أنه كلامٌ يُفيدُ بنفسه إضافة أمرٍ من الأمور، إلى أمرٍ من الأمور - نفيًا، أو إثباتًا.

قال: واخترنا بقولنا: «بنفسه» - عن الأمر؛ فإنه يُفيدُ وجوب الفعل؛ لكن لا بنفسه؛ لأنّ ماهية «الأمر» استدعاء الفعل، والصيغة لا تُفيدُ إلا هذا القدر. ثم إنها تُفيدُ كونَ الفعلِ واجبًا؛ تبعًا لذلك. وكذا القولُ فى دلالة النهي على قبح الفعلِ.

فأما قولنا: «هذا الفعل واجب، أو قبيح» - فإنه يُفيدُ بصريحه تعلق الوجوب أو القبح، بالفعلِ.

واعلم: أنّ هذه التعريفات - رديّة: أمّا الأول: فلأنّ الصدق والكذب - نوعان تحت الخبر، والجنس - جزء من ماهية النوع وأعرف منها.

فإذن: لا يمكن تعريف الصدق والكذب، إلا بالخبر، فلو عرفنا الخبر بهما - لزم الدور.

واعترضوا عليه - أيضًا - من ثلاثة أوجه: أحدها: أنّ كلمة «أو» - للترديد، وهو يُنافى التعريف، ولا يمكن إسقاطها - ههنا - لأنّ الخبر الواحد لا يكون صدقًا وكذبًا معًا.

وثانيها: أنّ كلام الله - عزّ وجلّ - لا يدخله الكذب؛ فكان خارجًا عن هذا التعريف.

وثالثها: أنّ من قال: «محمّدٌ ومُسليمةٌ - صادقان» - فإنّ هذا خبرٌ مع أنه ليس بصديق، ولا كذب.

ويمكن أن يجاب عن الأول: بأنّ المعرف لماهية الخبر - أمرٌ واحد، وهو: إمكان تطرُق أحد هذين الوصفين إليه، وذلك لا ترديد فيه.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ - إِمْكَانُ تَطَّرُقِ أَحَدِ هَذَيْنِ الوَصْفَيْنِ إِلَيْهِ، وَخَبْرُ اللَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ صِدْقٌ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «مُحَمَّدٌ وَمُسَيْلِمَةٌ - صَادِقَانِ» - خَبْرَانِ، وَإِنْ كَانَا فِي اللَّفْظِ خَبِيرًا وَاحِدًا؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ إِضَافَةَ الصِّدْقِ إِلَى مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَإِلَى مُسَيْلِمَةَ، وَأَحَدَ الْخَبْرَيْنِ صَادِقٌ، وَالثَّانِي كَاذِبٌ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ خَبِيرٌ وَاحِدٌ؛ لَكِنَّهُ كَاذِبٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي إِضَافَةَ الصِّدْقِ إِلَيْهِمَا مَعًا؛ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ؛ فَكَانَ كَذِبًا لَا مَحَالَةَ.

وَأَمَّا التَّعْرِيفُ الثَّانِي - فَالاعتراضُ عَلَيْهِ: أَنَّ التَّصْدِيقَ وَالتَّكْذِيبَ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِخْبَارِ عَن كَوْنِ الْخَبِيرِ صِدْقًا وَكَذِبًا؛ فَقَوْلُنَا: «الْخَبِيرُ: مَا يَدْخُلُهُ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ» - جَارٍ مَجْرَى أَنْ يُقَالَ: «الْخَبِيرُ: هُوَ الَّذِي يَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِأَنَّهُ صِدْقٌ، أَوْ كَذِبٌ»؛ فَيَكُونُ هَذَا تَعْرِيفًا لِلْخَبِيرِ بِالْخَبِيرِ، وَبِالصِّدْقِ وَالكَذِبِ.

وَالأَوَّلُ: هُوَ تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ. وَالثَّانِي: تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ. وَأَمَّا الثَّلَاثُ - فَالاعتراضُ عَلَيْهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ وُجُودَ الشَّيْءِ - عِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ - عَيْنُ ذَاتِهِ؛ فَإِذَا قُلْنَا: «إِنَّ السَّوَادَ مَوْجُودٌ» - فَهُوَ خَبِيرٌ، مَعَ أَنَّهُ إِضَافَةٌ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ. فَإِنْ قُلْنَا: «السُّؤَالُ إِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ لَوْ قَالَ: «إِضَافَةٌ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ»؛ وَإِنَّهُ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ؛ بَلْ قَالَ: «إِضَافَةٌ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ»؛ وَهَذَا أَعْمٌ مِنْ قَوْلِنَا: «إِضَافَةٌ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ»:

وَأَيْضًا: فَقَوْلُنَا: «السَّوَادُ مَوْجُودٌ» - مَعْنَاهُ: أَنَّ الْمُسَمَّى بِلَفْظِ «السَّوَادِ» - مُسَمًى - بِلَفْظِ «المَوْجُودِ».

قُلْنَا: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الإِضَافَةَ مُشْعِرَةٌ بِالتَّغَايُرِ؛ إِذْ: لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُعْتَبَرًا - لَدَخَلَ اللَّفْظُ الْمَفْرُودُ فِي الْحَدِّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَوْضِعَ الْإِلْزَامِ لَيْسَ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ التَّسْمِيَةِ، بَلْ عَن وُجُودِهِ وَحُصُولِهِ فِي نَفْسِهِ، وَمَعْلُومٌ: أَنَّ مَنْ تَصَوَّرَ مَاهِيَةَ المَثَلِثِ - أَمْكَنَهُ أَنْ يَشْكَّ فِي أَنَّهُ، هَلْ هُوَ مَوْجُودٌ أَمْ لَا؟ فَمَوْضِعُ الْإِلْزَامِ هَهُنَا لَا هُنَاكَ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَا إِذَا قُلْنَا: «الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ - يَمْشِي»؛ فَقَوْلُنَا: «الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ» - يَقْتَضِي

الكلام في الأخبار ..... ٥٦١  
نِسْبَةَ النَّاطِقِ إِلَى الْحَيَوَانِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَيْرٍ؛ لِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّعْتِ وَالْخَيْرِ مَعْلُومٌ  
بِالضَّرُورَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «أَزِيدُ فِي الْحَدِّ قِيدًا آخَرَ؛ فَأَقُولُ: «إِنَّهُ الَّذِي يَقْتَضِي نِسْبَةَ أَمْرٍ، إِلَى أَمْرٍ  
بِحَيْثُ يَتِمُّ مَعْنَى الْكَلَامِ؛ وَالنَّعْتُ لَيْسَ كَذَلِكَ»: قُلْتُ: إِنْ عَنَيْتُمْ بِكَوْنِ الْكَلَامِ تَامًّا:  
إِفَادَتُهُ لِمَفْهُومِهِ - فَذَلِكَ حَاصِلٌ فِي النَّعْتِ مَعَ الْمَنْعُوتِ؛ لِأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: «الْحَيَوَانُ  
النَّاطِقُ» يُفِيدُ مَعْنَاهُ بِتَمَامِهِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: إِفَادَتُهُ لِتَمَامِ الْخَيْرِ - لَمْ يُعْقَلْ ذَلِكَ، إِلَّا بَعْدَ تَعَقُّلِ الْخَيْرِ فَإِذَا عَرَفْتُمْ بِهِ  
الْخَيْرَ - لَزِمَ الدَّوْرُ. وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ مَعْنَى ثَالِثًا - فَادْكُرُوهُ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ قَوْلَنَا: «نَفِيًا وَإِبَاتًا» - يَقْتَضِي الدَّوْرَ؛ لِأَنَّ النَّفْيَ: هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ عَدَمِ  
الشَّيْءِ، وَالْإِبَاتُ: هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ وُجُودِهِ؛ فَتَعْرِيفُ الْخَيْرِ بِهِمَا - دَوْرٌ.

الشرح: المسألة الثانية.... إلى آخرها. قال - رضى الله عنه - اعلم: أنه [قد] (١)  
نقل في هذا الموضع عن العلماء تعريفات ثلاثة للخير: أولها: أنه الذى يدخله الصدق  
[١٥٨/ب] أو الكذب (٢). وثانيها: أنه الذى يحتمل [التصديق، أو التكذيب] (٣).

والفرق بينهما: أن الصدق هو: الخير المطابق (٤) للمخير (٥) عنه، والتصديق هو:  
الإخبار عن كون الخير صدقًا؛ وكذا الكذب والتكذيب. وثالثها: تعريف أبى  
الحسين (٦).

قال المصنف: هذه التعريفات ردية؛ أما الأول: فلأن الصدق والكذب نوعان داخلان  
تحت جنس الخير؛ وذلك لأن الصدق هو: «الخير المطابق للمخير عنه»، والكذب هو:

(١) سقط في «ب».

(٢) تنظر المسألة فى: تهذيب اللغة ٣٦٤/٧، لسان العرب ١٠٩٠/٢، المعتمد ٥٤٤/٢، الإحكام  
للأمدي ٧-٣/٢، المسودة ٢٣٢، شرح العضد ٥٠/٢، فواتح الرحموت ١٠٧/٢، شرح  
الكوكب ٣٠٩/٢، تيسير التحرير ٢٨/٣، حاشية البناني ١١٠/٢، إرشاد الفحول ٤٤، شرح  
تنقيح الفصول ٣٤٧، البرهان ٥٦٤/١ (٤٨٨)، تقريب الوصول (١١٩).

(٣) فى «أ»: الصدق والتكذيب.

(٤) فى «ب»: المطلق.

(٥) فى «ب»، زه: المخير.

(٦) قال أبو الحسين (٧٥/٢): الخير: كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور، إلى أمر من الأمور نفيًا

أو إثباتًا.

«الخير اللامطابق<sup>(١)</sup> للمخبر عنه»؛ فيلزم أن يكون كل واحد منهما نوعاً من الخير المطلق، أو من مطلق الخير؛ فيلزم<sup>(٢)</sup> الدَّور؛ لأن تعريف النوع بالحدِّ لا يمكن إلا بالجنس والفصل؛ فيتوقف تعريف النوع على الجنس، فإذا عرفنا<sup>(٣)</sup> الجنس بالنوع، يلزم الدور قطعاً.

وأما قوله: «الجنسُ جزء من ماهية النوع، وأعرف منه». أما كونه جزءاً منه: فظاهر. وأما كونه أعرف منه: فلأنه أعم منه، والأعم أعرف من الأخص؛ لأن جهات الأعم [أكثر]<sup>(٤)</sup>، وكل ما<sup>(٥)</sup> كان جهاته أكثر، فوقعه في النفس أكثر؛ فكان أعرف.

وأما الاعتراضات الثلاثة وأجوبتها: فواضحة. وأما ما أورده على تعريف أبي الحسين: فالحق اندفاعه.

وبيانه: أما الأول منها: فلأن قولنا: [السواد موجود، حكم على]<sup>(٦)</sup> السواد الذهني، والمحمول هو الوجود الخارجي، ولاشك في تغاير الموضوع والمحمول. ومذهب أبي الحسين: أن الوجود الخارجي غير الماهية الخارجية، والوضع [١٥٩/أ] والحمل لا يستدعي إلا تغاير مفهوم المحمول والموضوع، ولو باعتبار ما من الاعتبارات؛ ألا ترى أنك تقول: أنت أنت وأنا أنا، ويقول العارف في مناجاته: «يا مَنْ هُوَ هُوَ».

وقوله: أنا أنا، أنا الأول: إشارة إلى المخصوص. وأنا الثاني: إشارة إلى المعروف بالشجاعة، أو العلم، أو غيرهما. وأما النقص بالنعته: فمندفع؛ بأن يريد مبتدأ، ويقول: يحسن السكوت عليه.

وأما الثالث: فمن<sup>(٧)</sup> النَّاسِ من منع صدق الشبه على النعته، ويريد به [أن]<sup>(٨)</sup> الفرق بين<sup>(٩)</sup> النعته والخير - معلوم بالضرورة؛ فالحق: أنه ذكر لكونه جزءاً من التعريف؛ فالإشكال وارد، ولا جواب له. وإن ذكر لبيان انقسام الخير إلى السلب والإيجاب، لا لكونه جزءاً من التعريف - فهو [مستقيم]<sup>(١٠)</sup>.

(١) في «أ»: لا مطابق.

(٢) في «أ»: فلزم.

(٣) في «أ»: عرفت.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: وكلما.

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «ب»، زه: ومن.

(٨) سقط في «ب».

(٩) في «ب»، زه: بين أن.

(١٠) في «ب»: يستقيم.



وأما قوله: «الإضافة تشعر بالتغاير<sup>(١)</sup>، وإلا لدخل المفرد فى الخير» - فمعناه: أن الخير لا بد وأن يدخل فى مفهومه أمران؛ وإلا لدخل المفرد فى حد الخير وهو باطل.

وأما قوله: «إن من عرف ماهية المثلث، أمكنه أن يشك فى وجوده الخارجى»، وهو كلام يتمسك به من يقول: إن الوجود الخارجى زائد على الماهية الخارجية.

وأما المصنف ههنا: فرد على من قال ثم: لعل إضافة أمر إلى أمر آخر، فتبين بهذا الكلام أنه لا بد فى الإضافة من أمرين، فإن<sup>(٢)</sup> من قال: السواد موجود - يمكنه تعقل السواد مع الشك فى الوجود الخارجى [١٥٩/ب]؛ فدلَّ على أنه لا بد من أمرين.

فهذا الكلام إن صحَّ على<sup>(٣)</sup> مذهب أبى الحسين: بأن<sup>(٤)</sup> وجود كل شىء غير ماهيته - فلا<sup>(٥)</sup> إلزام؛ فكان [أولى]<sup>(٦)</sup>.

واعلم: أن النعت لا يقتضى النسبة [المعتبرة فى القضية]<sup>(٧)</sup> [لأنه] لا يتحقق فى النعت؛ وإلا لكان قولك قضية، وهو باطل؛ فإذا لفظ «النسبة» مشترك بين النسبة المعتبرة فى القضية<sup>(٨)</sup>، والنسبة الحاصلة بين النعت والمنعوت، والمضاف والمضاف إليه، كدار زيد، هى مختلفة الحقائق؛ بدليل عموم قيام بعضها مقام بعض.

فلو قيل فى حد الخير: إنه كلام مفيد نسبة [أمر]<sup>(٩)</sup> إلى أمر، بها يصح<sup>(١٠)</sup> أنه هو، أو لا؛ لزوماً أو اتفاقاً أو معاندة، أو ليس هو كان تعريفاً صحيحاً.

وتنبه: اعلم: أن النعت ليس فيه نسبة تصديقية مطلقة، وفيه نسبة تصديقية التزامية.

أما الأول: فلأنه لا يحتمل التصديق والتكذيب، أو الصدق والكذب، ولو كان فيه نسبة تصديقية، لاحتتمل.

(١) فى وأه: بإلغاء.

(٢) فى وأه: فإنه.

(٣) فى وأه: بطل على.

(٤) فى وأه: فى أن.

(٥) فى وأه: بلا.

(٦) سقط فى وأه.

(٧) فى وب، زه: المغيرة فى القصة.

(٨) فى وأه: اللفظية.

(٩) سقط فى وب.

(١٠) فى وأه: صح.

والإشكال الوارد على [هذا] <sup>(١)</sup> التعريف - سنجيب عنه، إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني: فلأنك لو <sup>(٢)</sup> قلت: «زيد العالم»؛ فذا يستلزم أنك جعلت [صفته] العلم؛ فيصدق عليه: زيد عالم.

تنبيه ثان: اعلم: أن التعريف المذكور للخبر يتناول الحملى والشرطى المتصل والمنفصل؛ سلباً وإيجاباً، ويتناول الأوامر والنواهي؛ على ما نقلناه عن إمام الحرمين، وهو ينقل عن القاضي.

قال [١٦٠/أ] المصنف - رحمه الله - : وَإِذَا بَطَلَتْ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتُ، فَالْحَقُّ - عِنْدَنَا - : أَنَّ تَصَوُّرَ مَا هِيَ الخَبَرُ غَنَى عَنِ الحَدِّ والرَّسْمِ؛ لِذَلِيلَيْنِ:

الأول: أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْلَمُ بِالصَّرُورَةِ مَعْنَى قَوْلِنَا: «إِنَّهُ مَوْجُودٌ، وَإِنَّهُ لَيْسَ بِمَعْدُومٍ» وَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ مَوْجُودًا وَمَعْدُومًا، وَمُطْلَقُ الخَبَرِ جُزْءٌ مِنَ الخَبَرِ الخَاصِّ، وَالْعِلْمُ بِالْكَلِّ مَوْقُوفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِالْجُزْءِ؛ فَلَوْ كَانَ تَصَوُّرُ مُطْلَقِ مَا هِيَ الخَبَرِ مَوْقُوفًا عَلَى الإكْتِسَابِ - لَكَانَ تَصَوُّرُ الخَبَرِ الخَاصِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ فَكَانَ يَجِبُ: أَلَّا يَكُونَ فَهْمُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ ضَرُورِيًّا، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا صِحَّةَ مَا ذَكَرْنَا.

والثاني: أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْلَمُ بِالصَّرُورَةِ الْمَوْضِعَ الَّذِي يَحْسُنُ فِيهِ [الخَبَرُ، وَيُمَيِّزُهُ عَنِ الْمَوْضِعِ الَّذِي يَحْسُنُ فِيهِ] الأَمْرُ؛ وَلَوْلَا أَنَّ هَذِهِ الْحَقَائِقَ مُتَّصِرَةٌ تَصَوُّرًا بَدِيهِيًّا؛ وَإِلَّا لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ كَذَلِكَ.

فإن قلت: «الخبر نوع من أنواع الألفاظ، والألفاظ ليست تصوراتها بديهية؛ فكيف قلت: إن ما هيّة الخبر متصورة تصورا بديهيا؟!»:

قلت: حُكْمُ الذَّهْنِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ: بَأَنَّ أَحَدَهُمَا لَهُ الْآخَرُ، أَوْ لَيْسَ لَهُ الْآخَرُ - مَعْقُولٌ وَاحِدٌ، لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ، وَكُلُّ أَحَدٍ يُدْرِكُهُ مِنْ نَفْسِهِ، وَيَجِدُ التَّفَرُّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَائِرِ أَحْوَالِهِ النَّفْسَانِيَّةِ: مِنْ أَلَمِهِ، وَلَذَّتِهِ، وَجُوعِهِ، وَعَطَشِهِ.

وإذا ثبت هذا، فنقول: إن كان المراد من «الخبر» هو الحكم الذهني -: فلا شك أن تصوره في الجملة بديهى، مركزوز في فطرة العقل.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: إذا.

وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ اللَّفْظَةَ الدَّالَّةَ عَلَى هَذِهِ الْمَاهِيَةِ ، فَالِإشْكَالُ غَيْرُ وَارِدٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّ مُطْلَقَ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى الْبَدِيهِيِّ التَّصَوُّرِ - يَكُونُ - أَيْضًا - بَدِيهِيَّ التَّصَوُّرِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن كل واحد من الدليلين ضعيف. بيان ذلك: أن قولنا: أنا موجود - قضية بديهية؛ بمعنى: أن تصور موضوعها ومحمولها كافٍ؛ فحزم الذهن بنسبة المَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ<sup>(١)</sup>؛ فهي<sup>(٢)</sup> إذن بديهية بهذا التفسير، وخبريتها<sup>(٣)</sup> عند نسبة محمولها إلى موضوعها.

والأول: من باب التصديق، والثاني: من باب التصورات التي<sup>(٤)</sup> تُسْتَفَادُ مِنَ الْمَعْرِفَاتِ، ثم من التصورات البديهية؛ فلا يلزم<sup>(٥)</sup> من كون المَحْمُولِ وَالْمَوْضُوعِ بَدِيهِيًّا - أن يكون تصور النسبة الحملية<sup>(٦)</sup> بديهية، وهذا واضح غاية الوضوح؛ فيُذْنُ: المنع<sup>(٧)</sup> على المقام الثاني؛ فإننا نسلم كون قولنا: «أنا موجود» من التصديقات البديهية؛ ونمنع أنه يلزم من ذلك أن يكون تصور مطلق الخبر من التصورات البديهية<sup>(٨)</sup>.

والدليل الثاني أيضًا ضعيف؛ وذلك أنا نمنع أن كل أحد<sup>(٩)</sup> يعرف<sup>(١٠)</sup> موضع الأمر، و[يميز<sup>(١١)</sup>] موضعه عن موضع الخبر ابتداءً، بل لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة [ماهية<sup>(١٢)</sup>] الخبر والأمر، وأما ابتداءً فهو ممتنع.

وأما قوله: «الخبر من الألفاظ، والألفاظ لا تدرك ماهيتها<sup>(١٣)</sup> بالبديهية»<sup>(١٤)</sup> - : فهو

سؤال صحيح واقع، لا جواب له.

(١) فى «أ»: الموضوع إلى المحمول.

(٢) فى «أ»: وهى.

(٣) فى «ب، ز»: وحدتها.

(٤) فى «أ»: الذى.

(٥) فى «أ»: البديهية والأول من البراهين فلا يلزم.

(٦) فى «أ»: الحكمية.

(٧) فى «ب، ز»: المنع.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»: واحد.

(١٠) فى «ب»: يعترف.

(١١) سقط فى «ب».

(١٢) سقط فى «ب».

(١٣) فى «أ، ب»: ماهيته.

(١٤) عبارة المتن: الخبر نوع من أنواع الألفاظ، والألفاظ ليست تصوراتها بديهية.

أَمَّا ما ذكره جواباً عن هذا السؤال - : فحاصله دليل آخر ثم غير<sup>(١)</sup> الدليلين الأولين، يدعى أن تصور مطلق [١٦٠/ب] لفظ الخير غنى عن التعريف.

ووجهه: أن ماهية الحكم الذهني متصورة لكل أحد، مركوزة<sup>(٢)</sup> في فطرته؛ فإن كان المراد من الخير تلك الماهية، فهي<sup>(٣)</sup> بديهية، وإن<sup>(٤)</sup> كان المراد اللفظ، فمطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي [بديهي]<sup>(٥)</sup>؛ وهذا ضعيف [أيضاً]<sup>(٦)</sup>، والمنع وارد في المقامين؛ فكيف<sup>(٧)</sup> يكون بديهيًا.

وخلاف العلماء في الكلام النفساني - مشهور، وإقامة الدليل على وجوده من المشكلات التي لا ينهض بها [إلا]<sup>(٨)</sup> الأكابر من العلماء.

واعلم: أن الصحيح أن تصور الخير نسبي<sup>(٩)</sup>، وله معارف سنذكرها؛ ونميز الصحيح عن الفاسد؛ بعون الله ومَنِّه<sup>(١٠)</sup>، وهي تعريفات:

الأول: أنه القول [الذي يحتمل]<sup>(١١)</sup> الصدق، أو الكذب.

والجوابُ عن الدور: أن نقول: إن الناس قد جرت عاداتهم أن يقولوا لقائل بعض الكلام: صدقت أو كذبت، ولا يقولون لغيره؛ فيكون تعريف الخير لا بحقيقة الصدق والكذب [فيه]<sup>(١٢)</sup>، بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيهما، وهذا لا يلزم منه الدور. وهذا الجوابُ ذكره المصنف في شرح «الإشارات»، ولا بأس.

ويقرب<sup>(١٣)</sup> منه، ما قاله صاحب «التلخيص»؛ وهو أن كل [من]<sup>(١٤)</sup> يعرف الصدق

(١) في «أ»: ثم عين.

(٢) في «أ»: مركوزة.

(٣) في «ب»: وهي.

(٤) في «ب، ز»: فإن.

(٥) سقط في «ب».

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «أ»: وكيف.

(٨) سقط في «أ».

(٩) في «ب، ز»: كثير.

(١٠) في «أ»: منه.

(١١) سقط في «أ».

(١٢) سقط في «أ».

(١٣) في «أ»: ويعرف.

(١٤) سقط في «أ، ب».

الكلام في الأخبار ..... ٥٦٧  
والكذب، معرفته عامية لا تحقيقية<sup>(١)</sup>، فإن قصد التعريف الرسمي، أو<sup>(٢)</sup> الحد الناقص -  
فالمقصود حاصل؛ ولا دَوْرَ، وإن<sup>(٣)</sup> قصد المعرفة الحقيقية بالحد التام - فالدور  
[حاصل]<sup>(٤)</sup> [١٦١/أ] لازم.

وقال التبريزي: «المراد من قولنا: صدقت أو كذبت بما هو [هذا]<sup>(٥)</sup> القول؛ من غير  
نظر إلى حقيقتهما، ويمكن معرفة هذا القول بما هو هذا القول من غير معرفة الخير؛  
وعلى هذا لا دَوْرَ»

أو نقول: إنما يلزم الدور أن لو عرفنا الخير بالصدق والكذب المصطلحين وعرفناهما  
بالخير المصطلح.

أما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين، أو المصطلحين، ثم عرفناهما بالخير اللغوي<sup>(٦)</sup>  
- فلا دَوْرَ؛ فقد انصلح، ولا<sup>(٧)</sup> إشكال عليه.

ومنع التبريزي كَوْنُ الصدق والكذب نوعين من الخير، وقال: «هما وَصْفَانِ  
للخير»<sup>(٨)</sup>.

ومنعه بعضهم<sup>(٩)</sup>؛ وهو فاسد؛ [وذلك]<sup>(١٠)</sup> لأن الصدق والكذب ليسا عبارتين عن

(١) في «ب، ز»: لا تحقيقهما.

(٢) في «أ»: و.

(٣) في «ب»: فلو.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: عرفنا، وفي «ب، ز»: عرفناهم.

(٧) في «أ»: فلا.

(٨) قال التبريزي: الصدق والكذب وصفان للخير لا نوعان؛ فإنهما يرجعان إلى مُطابَقة الوجود،  
وعدم المطابقة، وما الشيء باعتبار الإضافة إلى غيره لا يكون نوعاً له ولآخر ماهيته، والوصف  
يصلح معرفاً للموصوف، وإنما يكون الصدق معرفاً للخير إذا وصفنا به المتكلم لا الكلام. ينظر  
النفائس (٦/٢٧٩٥، ٢٧٩٦).

(٩) قال القرافي: فقلنا: «صدق الرجل»، وليس هو المراد ههنا.

قلت: وهذا غير متجه فإن صفة المتكلم لا تكون نوعاً من الكلام، بل ذلك أبعد عن النوعية فإن  
فصل الشيء لا يكون صفة لغيره، ثم قال: والجواب عن التصديق والتكذيب أن المراد بهما قولنا:  
«صدقت وكذبت». بما هو هذا القول من غير نظر إلى اعتبار حقيقته، ويمكن معرفة هذا القول بما  
هو دون الإحاطة بماهية الخير.

قال: والجواب عن سؤال المغايرة في الوجود الوارد على أبي الحسين أن التغاير يتحقق بالنظر =

الكاشف عن الحصول ..... المُطْلَقُ المُطَابِقَةُ [واللامطابقة] <sup>(١)</sup>؛ وذلك ظاهر؛ فالصدق هو: مطابقة الخير [للمخير] <sup>(٢)</sup> عنه، والكذب بخلافه؛ وهذا القدر معرفة اللغوى الناظر فى الألفاظ تعرفه <sup>(٣)</sup> بذلك. ثم هما متقابلان، لا يجتمعان فى كلام واحد، فى زمن واحد، باعتبار واحد؛ وإذا كان كذلك، فهما <sup>(٤)</sup> من محمولات الخير جزماً؛ فإما أن يكونا داخلين فى ماهية الخير؛ فهما نوعان قطعاً، أو خارجين <sup>(٥)</sup> عن ماهيته؛ فهما صنفان.

وتعريف الجنس بالنوع، والنوع <sup>(٦)</sup> بالصنف - تعريف دورى؛ فالمنع المذكور لا يجدى نفعاً <sup>(٧)</sup>.

والتعريف الثانى: ذكره المصنف فى شرحه لـ «الإشارات»؛ فقال: الخَيْرُ هو: القول الذى يَدُلُّ تصريحه على [ثبوت شىء، أو شىء لشىء أو سلبهما] <sup>(٨)</sup>.

= إلى اختلاف الاعتبار، وهو جهة صحة معظم الأخبار، فى الدعاء «اللهم أنت أنت، وأنا أنا، وفى الذكر: «يا من هُوَ هُوَ»، ويقول: الإنسان المسمى بالأسد هو المسمى بـ «الليث»، بل إذا قلنا: هذا زيد، لم يمكن تحقيق التغيرات بين المبتدأ وخبره، إلا بأن نضع المبتدأ شيئاً ما، مجهولاً باعتبار ذاته معلوماً بحكم اسم الإشارة، والخير ذلك الغير الذى عرف لفظ زيد علماً عليه؛ فإن المفهومين هما مختلفان فى الاعتبار ذهنى، متحدان فى الوجود الحقيقى، وكذلك قولنا: السواد موجود، بل لو اعتقدنا تقرير قاعدة الأحوال لم يندفع الإشكال؛ فإننا إذا قلنا: «السواد لون»، لم يمكن أن يؤخذ اللون بما هو حقيقة الجنس جزئى الخير، فإنه ينقسم إلى أنواع من حملها السواد فكيف يكون هذا السواد دالاً على أنه آخر جزئيات اللون عن السواد، فإنه كذب ومتناقض، فإذا جزء الخير فى هذه القضية لون هو السواد، وهو المبتدأ الذى أخرجنا عنه، فإذا اتحد المبتدأ والخير، صار هو خيراً عن نفسه، ولكن باعتبار الحقيقة، أما بالإضافة إلى الاعتبارات الذهنية فلا. قال: وعن الثانى الوارد على أبى الحسين أن قولنا: «الحيوان الناطق» لا يتضمن نفيًا ولا إثباتًا. وعن الثالث: أن المراد بالنفى والإثبات هو المصدر لا الفعل، وهو مفرد، فلا يكون خيراً. ينظر: النفائس (٦/٢٧٩٥، ٢٧٩٦).

(١٠) سقط فى «ب».

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: تعرف.

(٤) فى «ب»: قضا.

(٥) فى «أ»: خارجان.

(٦) فى «أ»: أو النوع.

(٧) فى «أ»: تبعاً.

(٨) سقط فى «أ»، وفى «ب»، ز: ثبوت شىء لا شىء.

وقوله: «على ثبوت شىء أو شىء»: إنما قصد (١) بتصريحه الاحتراز عن صيغة الأمر؛ على ما اختاره أبو الحسين.

وقوله: «ثبوت شىء، أو لشىء» (٢): ليدخل فى قوله: «ثبوت شىء لشىء» (٣) [١٦١/ب] الحملى والمتصل.

وقوله: «أو شىء»: ليدخل فيه المنفصل (٤). [و] (٥) قال صاحب «الإحكام» (٦): الخبر هو: اللفظ الدالُّ بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم، أو سلبها (٧)؛ على وجه يحسن السكوت عليه، من غير حاجة إلى تمام، مع (٨) قصد [التكلم به] (٩) الدلالة [على النسبة] (١٠) أو سلبها.

قولنا: «اللفظ»: فهو كالجنس للخبر وغيره، [من أقسام الكلام]، ويمكن أن يحتز به عن الخبر المجازى.

وقولنا: «الدال»: احتراز (١١) عن [اللفظ] المهمل.

وقولنا: «بالوضع»: احتراز عن [اللفظ] الدال بالملازمة.

وقولنا: «على نسبة»: احتراز عن أسماء الأعلام، وعن كل ما ليس [له] دلالة على نسبة.

وقولنا: «معلوم [إلى معلوم]»: ليدخل فيه الموجود والمعدوم.

وقولنا: «إيجاباً أو سلباً»: ليدخل فيه مثل قولنا: زيد قائم (١٢)، ليس بقائم.

وقولنا: «بحيث يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام»: احتراز عن النعت؛

(١) فى «أ»: قصد به.

(٢) فى «أ»: أو شىء.

(٣) زاد فى «ب»: فى قوله ثبوت شىء لشىء.

(٤) فى «ب، ز»: التفصيل.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) ينظر: الإحكام (٩/٢).

(٧) فى «أ، ب، ز»: سلبها. والمثبت من الإحكام.

(٨) فى «أ»: يمنع منه.

(٩) سقط فى «أ»، وفى «ب»: التكلم.

(١٠) سقط فى «أ».

(١١) فى «أ»: اختار.

(١٢) فى «ب، ز»: قام.

الكاشف عن المحصول ..... كقولنا: «الحيوان الناطق».

وقولنا: «مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة<sup>(١)</sup>...»؛ ليخرج عنه<sup>(٢)</sup> الحاكى والساهى والنائم، إذا بدا<sup>(٣)</sup> منهم لفظ الخير، أو لقصد<sup>(٤)</sup> الأمر مجازاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وقال ابن الحاجب<sup>(٥)</sup>: تصور العلم ليس تصوراً ضرورياً؛ لأنه لو كان ضرورياً، لكان بسيطاً؛ لأنه لو لم يكن بسيطاً حينئذ؛ لكان مركباً، ولو كان لتوقف معرفته على معرفة جزئه؛ فلا يكون ضرورياً، والمقدر<sup>(٦)</sup> خلافه، ولو كان بسيطاً لكان كل معنى؛ كالحسن والقبح والسخاوة - علماً، واللازم باطل؛ فاللزوم باطل.

بيان الملازمة: هو أنه لو لم يكن كل معنى علماً، لكان المعنى أعم من العلم؛ فيلزم [تركيب] العلم، والمقدر<sup>(٧)</sup> خلافه.

وإذا صدق أن كل معنى علم، [١٦٢/أ] فنقول: القياس؛ وهو قولنا: لو كان تصور العلم تصوراً بديهياً، لكان بسيطاً، ولو كان بسيطاً، لكان كل معنى علماً، واللازم باطل.

وسلك هذه الطريقة في الخير، ثم قال في حدّ الخير: «إنه الكلام المحكوم فيه بنسبة<sup>(٨)</sup> خارجية». ولا بد من إيضاح كلامه، وبعد ذلك نبين<sup>(٩)</sup> ضعفه:

أما قوله: «الكلام» فهو: الجنس لأنواع الكلام، وأما قوله: «المحكوم»، فيخرج<sup>(١٠)</sup> ما لا حكم فيه؛ كأقسام النسبة.

وأما قوله: «بنسبة<sup>(١١)</sup>»؛ فاعلم أن النسب ثلاثة<sup>(١٢)</sup>: أحدها: النسبة الإسنادية. الثانية:

(١) في «أ، ب، ز»: السنة، وهو تصحيف.

(٢) في «أ»: عن، وفي «ب، ز»: عند.

(٣) في «أ»: بدر.

(٤) في «ب»: يقصد.

(٥) ينظر: شرح المختصر (١/٥٢).

(٦) في «ب، ز»: والقدر.

(٧) في «ب، ز»: والقدر.

(٨) في «ب»: به بنفسه.

(٩) في «ب، ز»: ونعد ذلك من

(١٠) في «ب، ز»: فيخرجه.

(١١) في «ب»: تنبيه.

(١٢) في «أ»: على ثلاثة.



النسبة التقييدية؛ كقولنا: الرجل العالم. الثالثة: النسبة الحاصلة بسبب الإضافة الحقيقية<sup>(١)</sup>؛ كدار زيد.

ولفظ «النسبة» يشمل الثلاثة<sup>(٢)</sup>، ولفظ «المحكوم فيه» يخرج النسبة التقييدية، والإضافة الحقيقية؛ فبقى النسبة الإسنادية؛ وهى المقصودة بالخبر.

وقوله: «خارجة»: يخرج<sup>(٣)</sup> صيغة الأمر. وبيانه: أن الأمر يفيد نسبة القيام إلى المأمور، ونسبة الطلب إلى الأمر؛ إلا أن هذه النسبة التى يفيدها الأمر، ليس لها خارجى؛ لأنها لنفس الطلب<sup>(٤)</sup> المنسوب؛ بخلاف صيغة الخبر؛ فإن نسبته لها خارجى؛ وذلك<sup>(٥)</sup> لأن قولك: «زيد قائم» إن كان زيد فى الخارج قائماً، فقد طابقت النسبة الذهنية الأمر الخارجى، وإلا فلا؛ فالنسبة الإسنادية لها خارجى؛ فتارة تحصل المطابقة، وتارة لا تحصل.

وأما الأمر: فليس له خارجى بهذا التفسير؛ فقول القائل: «طلبت القيام» له خارجى؛ وهو أن يكون قد صدر منه أولاً لفظ «قم»<sup>(٦)</sup>، وأما لفظ «قم»<sup>(٧)</sup> فليس كذلك؛ فإنه لنفس المطلوب المنسوب، ولا<sup>(٨)</sup> خارجى له [١٦٢/ب]؛ فالأول خير دون الثانى<sup>(٩)</sup>.

واعلم: أن ابن الحاجب أورد على [أبى] <sup>(١٠)</sup> الحسين البصرى إشكالاً يزعمه واقعاً<sup>(١١)</sup>؛ فهرب منه، واغترّ فى النسبة كونها خارجية؛ لدفع الإشكال عن تعريفه.

بيانُ الإشكال: هو أنه قال: يبطل حدُّ أبى الحسين بـ «قم»<sup>(١٢)</sup> [وبابه] <sup>(١٣)</sup>؛ وبيانه:

(١) فى «ب»: الحقيقة الإضافة.

(٢) فى «ب»: يشتمل قبح الثلاثة.

(٣) فى «ب»: يخرج.

(٤) فى «أ»: الطالب.

(٥) فى «أ»: ولا ذلك.

(٦) فى «ب»: قمر.

(٧) فى «ب»: قمر.

(٨) فى «أ»: فلا.

(٩) فى «أ»: التالى.

(١٠) سقط فى «ب»، زه.

(١١) فى «ب»، زه: واقعة.

(١٢) فى «أ»، ب: نعم.

(١٣) سقط فى «أ».

الكاشف عن المحصول ..... أنه يصدق على صيغة الأمر: أنه كلام يفيد بنفسه نسبة؛ فإن الأمر يفيد بنفسه نسبة الطلب إلى المتكلم، ويبطل بالتعجب؛ فإنه يفيد بنفسه [أيضاً] <sup>(١)</sup> نسبة التعجب إلى المتكلم، فلما اعتقد ورود الإشكال المذكور - اعتبر <sup>(٢)</sup> في النسبة الخارجية فيه؛ حتى لا يتجه على تعريفه الإشكال.

واعلم: أن جميع ما ذكره ابن الحاجب في هذا الموضع - مختل <sup>(٣)</sup>. أما الدليل المذكور على كون تصور الخبر العلم، ليس من التصورات الضرورية <sup>(٤)</sup> - فذلك من وجهين:

الأول: المنع؛ وذلك لا نسلّم أنه <sup>(٥)</sup> لو كان المعنى أعم من العلم، يلزم تركيب العلم؛ فلا يكون بسيطاً، وإنما <sup>(٦)</sup> يلزم ذلك أن لو لم يكن الأعم عرضاً عاماً.

الثاني: النقض بكل تصور ضروري <sup>(٧)</sup>.

وأما ما أورده على أبي الحسين - فمندفع؛ لأن المراد: الإفادة <sup>(٨)</sup> بطريق: إما لأنه الظاهر من كلامه، أو مصرح به في تعريفه بالوضع <sup>(٩)</sup>، وعلى هذا لا إشكال <sup>(١٠)</sup>. ثم نقول: ما ذكره من التعريف غير مُنْعَكِسٍ.

فإن قلنا: النوع المنطقي كلي، والفصل المنطقي ليس بخاصة ليس فيه خارجي؛ فإن هذه المفهومات وجودها ذهني صرف، لا خارجي؛ فلا خارجي لهذه الأخبار؛ والله أعلم..

تنبيهان: الأول: الأخبار ثلاثة: الصادقة جزماً؛ [كما] يخبر عن المحسوسات والوجدانيات. والمجربات <sup>(١١)</sup>، وغيرها؛ على ما بين [١٦٣/أ] في الكتب العقلية. والكاذبة جزماً.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: اغتر.

(٣) في «أ»: في هذه المواضع يختل.

(٤) في «أ»: الصورية.

(٥) في «ب»، زه: لأنه.

(٦) في «أ»: وإنما.

(٧) في «أ»: صوري.

(٨) في «أ»: ويقيد الإفادة، وفي «ب»، زه: الإفادة.

(٩) في «أ»: الموضع.

(١٠) في «ب»، زه: وعلى هذا الإشكال.

(١١) في «أ»: والمحرمات.

الثالث منها: المحتمل للصدق والكذب؛ كقولنا: زيد قائم وليس بقائم.

والأقسام الثلاثة محتملة للصدق<sup>(١)</sup> والكذب؛ من حيث هى أخبار؛ كقول القائل: «النفىضان لا يجتمعان» يحسن أن يقال فى مقابله: صدقت أو كذبت، من حيث هو خير؛ بخلاف أقسام البيئة والإنشاء؛ فخير<sup>(٢)</sup> الله - تعالى - صادق جزماً، وكذا<sup>(٣)</sup> خير رسوله، وذلك لا يمنع من الاحتمال؛ وكذلك [كل]<sup>(٤)</sup> خير دَلَّ البرهان على وجود صدقه.

الثانى: قال التبريزى: النفى والإثبات مصدر؛ فلا يكون خيراً.

ويحمل كلامه على أن الخير هو الإسناد، والنفى والإثبات حالتان للإسناد تصوّرَيان، لا تصديق فيهما.

وقوله: «هو مصدر يحمل على النفى والإثبات»<sup>(٥)</sup>؛ [فلا دلالة للمصدر على الثبوت، أو السلب]؛ نعم، لو قال: «ثبت أو نفى» كان خيراً، وما ذكره تكلف، وهو على خلاف ظاهر اللفظ؛ فإنهم يذكرون النفى والإثبات؛<sup>(٦)</sup> ليعم الحد<sup>(٧)</sup> قسمى الخير، وهو الخير الإيجابى، والخير السلبى؛ لثلا يتوهم أن السالبة تقتضى سلب الحكم، وسلب الحكم ليس بحكم، وأورد هذا الوهم فى بعض الكتب المشهورة.

قال بعضهم: الصدق والكذب صفتان للخير، لا نوعان.

قوله: «النوع لا يمكن تعريفه إلا بالجنس، فلو عرف الجنس بالتنوع، لزم الدور به» قلنا: يمتنع؛ وهذا لأن الحد شرح ما دَلَّ عليه اللفظ الأول<sup>(٨)</sup> إجمالاً؛ فجاز أن يكون لفظ الخير مجهولاً، لأى شىء واضح<sup>(٩)</sup>، ولفظ الصدق والكذب مُسمَّاه معلوم؛ فيعرف أحدهما بالآخر.

(١) فى «أ»: الصدق.

(٢) فى «أ»: خير.

(٣) فى «أ»: وكذلك.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: النفى والإثبات مصدران.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «أ»: أحد.

(٨) فى «أ»: ما دَلَّ اللفظ الأول عليه.

(٩) فى «أ»: وضع.

قوله: «تعريف الشئ بنفسه مُحَال»؛ قلنا [١٦٣/ب]: تعريف<sup>(١)</sup> الشئ بنفسه دون اللفظ الأول لاسيما إذا لم يكن مترادفاً<sup>(٢)</sup>؛ فإن قولنا: هو الذى يتمل التصديق والتكذيب، ليس فى لفظ الخير، بل ألفاظ دالة على لوازم الخير وخصائصه؛ وكذلك كل واحد، فإن أردتم بتعريف الشئ بنفسه: أن اللفظ<sup>(٣)</sup> الواحد أعيد مرتين؛ فليس كذلك، وإن أردت به أن المعنى أعيد، فهو الحق<sup>(٤)</sup>؛ ولكن جميع الحدود كذلك؛ فقولنا فى حد الإنسان: «هو الحيوان الناطق»، الإنسان موجود معناه فى قولنا: حيوان ناطق؛ فإن مجموعهما هو معنى الإنسان؛ ولا<sup>(٥)</sup> دَوْرَ فى ذلك.

واعلم: أن هذه الكلمات فى غاية السُّقوط.

وأما قوله: «الصِّدْق والكذب صفتان للخير، لا نوعان للخير» - فهو كلام لتبريزي<sup>(٦)</sup>؛ وقد أجبنا عنه.

وأما قوله: «الحد شرح ما دلَّ عليه اللفظ الأول إجمالاً»<sup>(٧)</sup>؛ قلنا: نعم، ولكن هذا لا يدفع الدَّوْر. [و] <sup>(٨)</sup> بيَّانه: أن معنى هذا الكلام: أن اسم الشئ يدلُّ على الشئ إجمالاً، وَحَدُّ الشئ يدل على الشئ تفصيلاً، ويظهر<sup>(٩)</sup> ذلك بالمثال، فلفظ «الإنسان» يدل<sup>(١٠)</sup> على الحقيقة المركبة من: الحيوان والناطق<sup>(١١)</sup> إجمالاً؛ بمعنى: أنه ليس لاسم الشئ إلا الدلالة على المسمى المركب، إن كان مركباً، ولا يدل على أجزاء المركب؛ على سبيل التفصيل.

والحد- وهو: «الحيوان الناطق» - يدلُّ أيضاً على تلك الحقيقة التى دلَّ عليها الاسم، ولكن على سبيل التفصيل؛ فإنه يدل على أجزاء تلك الحقيقة؛ فالدلالة الاسمية دلالة

(١) فى «أ»: تعرف.

(٢) فى «ب»، زه: مرادنا.

(٣) فى «ب»، زه: أن لفظ.

(٤) فى «ب»، زه: حق.

(٥) فى «أ»: فلا دور.

(٦) فى «ب»: كلام ردىء.

(٧) فى «ب»، زه: إجمالاً.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «ب»، زه: فيظهر.

(١٠) فى «ب»، زه: دلَّ.

(١١) فى «أ»: الحيوان الناطق.

إجمالية؛ والحد دلالته<sup>(١)</sup> تفصيلية. فَمَدْلُولُ الاسم والحد يَتَحِدَانِ من وجه، ويفترقان [١٦٤/أ] من وَجْهِ.

أما وجه الاشتراك: فدلالته على الحقيقة الواحدة، وهى<sup>(٢)</sup> الحقيقة الإنسانية مثلاً.

وأما وَجْهُ الافتراق: ففى الإجمال، والتفصيل. هذا مَعْنَى قول العلماء: الحد شرح ما دل عليه اللفظ الأول، والمراد بـ «اللفظ الأول»: الاسم؛ ولا دلالة لهذا الكلام على التزام الدور، ووقوعه<sup>(٣)</sup> ووقوعاً ضرورياً فى الحدود<sup>(٤)</sup>، بل الكتب العلمية مَشْحُونَةٌ؛ بأنه يجب الاحتراز فى التعريفات، عن تعريف الشئء بنفسه، وعن تعريف الشئء بما لا يُعْرَفُ إلا به: إما بمرتبة<sup>(٥)</sup>؛ كقولنا فى تعريف الاثنين: إنه<sup>(٦)</sup> الزوج الأول، وتعريف الزوج الأول بالاثنين، أو بمراتب، ونظائرها<sup>(٧)</sup> مشهورة، ولزوم الدور مع كون الخبر جنساً، والصدق والكذب نوعين - ظاهرٌ؛ بل هو ضرورى، وكلامنا فى التعريف الحقيقى، وليس كلامنا فى تعريف مسمى لفظ مَجْهُول المعنى بلفظ مشهور؛ كما إذا قيل: ما الأُسْطُقُصُّ؟ فقيل: ما يتركب عنه الشئء، أو [قيل]<sup>(٨)</sup>: عنصره.

وأما [قوله]<sup>(٩)</sup> «تعريف الشئء بنفسه؛ هو: أن يُعَادَ اللفظ مرتين، وهذا ليس كذلك، وإن أريد به إعادة<sup>(١٠)</sup> المعنى، فكل الحدود كذلك» - فكلام ساقط لا يستحق الجواب؛ لأن الشَّخْص الذى مرتبته فى العلوم الجهل بالمبادئ لا يستحق الرد عليه، ولكن قصور الناظر فى هذا الفن - وهم خلائق - يقتضى التنبيه على هذه الأمور التى [لا]<sup>(١١)</sup> ينبغى أن يجهلها طالب علم؛ ولكن [قد يحصل]<sup>(١٢)</sup> العلم بالكلية، وطلب

(١) فى «ب، ز»: دلالة.

(٢) فى «ب، ز»: هى.

(٣) فى «ب»: ووقوع.

(٤) فى «أ»: أحد.

(٥) فى «أ»: بمرتبه.

(٦) فى «أ»: لا، وفى «ب»: بيانه.

(٧) فى «أ»: ونظائرها.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «ب»: إرادة.

(١١) سقط فى «أ».

(١٢) فى «ب»: هل تحصيل.

التحقيق كاد أن يرتفع عن الوجود، والناظر<sup>(١)</sup> البصير [١٦٤/ب] المتصرف لا يسمح الدهر بمثله إلا نادراً، وإذا وجد، لا يكاد يعرف حق المعرفة، وينتهي الأمر إلى العلم والتحقيق، والله المستعان.

ولنشرح كلام المصنف؛ وبه يظهر أن من اعترض<sup>(٢)</sup> عليه، لم يفهم كلامه.

قال المصنف [- رحمة الله تعالى عليه -]<sup>(٣)</sup>: التصديق هو: الإخبار عن كون [الأخبار صدقاً. والتكذيب هو: الإخبار عن كون] الخير كذباً، والدليل عليه هو الوضع؛ وذلك لأن التكذيب هو: أن يقول المخبر عن الشيء: أنت كاذب، وقولنا: أنت كاذب، إخبار عن كذبه، وكذا<sup>(٤)</sup> التصديق، فالصدق والكذب<sup>(٥)</sup> نوعان من الخير؛ فيلزم<sup>(٦)</sup> من تعريف الخير باحتمال التصديق والتكذيب - تعريف الشيء بنفسه ضرورة تعريف الخير بأنه الذي يخبر، بالذي هو نفس الخير، ويلزم منه تعريف الخير بالصدق<sup>(٧)</sup> والكذب، وهما نوعان من الخير، وتعريف النوع - أعنى: التعريف الحقيقي - لا يمكن إلا بالجنس؛ فيلزم الأمر الثاني.

وإذا فهم هذا الكلام على هذا الوجه، تبين اندفاع تلك الخيالات [الفاصلة]<sup>(٨)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله - - المسألة الثالثة: قيل: لأبد في الخبر من الإرادة؛ لأن هذه الصيغة قد تجيء، ولا تكون خيراً: إما لصدورها عن الساهي والحاكمي، أو: لأن المراد منها الأمر مجازاً؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وإذا كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية، وعلى غيرها - لم ينصرف إلى أحد الأمرين، دون الآخر؛ إلا لمرجح، وهو: الإرادة، أو الداعي. والكلام في هذا الأصل قد تقدم في أول «باب الأمر».

وأيضاً: فلا معنى لكون الصيغة خبراً، إلا أن المتلفظ تلفظ بها، وكان مقصوده:

(١) في «أ» ب: والناظر.

(٢) في «ب»: أعرض.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: وكذلك.

(٥) في «أ»: فالصدق والكذب والصدق.

(٦) في «أ»: فلزم.

(٧) في «أ»: بالضد.

(٨) سقط في «ب».

تَعْرِيفَ الْغَيْرِ ثُبُوتَ الْمُخْبَرِ بِهِ لِلْمُخْبِرِ عَنْهُ، أَوْ سَلْبَهُ عَنْهُ.

وَزَعَمَ أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو هَاشِمٍ: أَنَّ الصِّيغَةَ - حَالِ كَوْنِهَا خَبْرًا - صِفَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِتِلْكَ الْإِرَادَةِ، وَإِبْطَالُهُ - أَيْضًا - قَدْ مَضَى فِي أَوَّلِ «بَابِ الْأَمْرِ».

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المسألة الثالثة: قال - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: اعلم: أن مثل هذه المسألة: الكلام فيها في بيان «الأوامر»؛ سؤالاً وجواباً؛ فلا نعيده.

قال المصنف: **المسألة الرابعة:** إِذَا قَالَ الْقَائِلُ: «الْعَالَمُ حَدِثٌ» - فَمَدْلُولُ هَذَا الْكَلَامِ حُكْمُهُ بِثُبُوتِ الْحُدُوثِ لِلْعَالَمِ، لَا نَفْسُ ثُبُوتِ الْحُدُوثِ لِلْعَالَمِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَدْلُولُهُ نَفْسَ ثُبُوتِ الْحُدُوثِ لِلْعَالَمِ - لَكَانَ: حَيْثُمَا وُجِدَ قَوْلُنَا: «الْعَالَمُ مُحَدَّثٌ» - كَانَ الْعَالَمُ مُحَدَّثًا؛ لَا مَحَالَةَ؛ فَوَجِبَ: أَلَّا يَكُونَ الْكُذْبُ خَبْرًا. وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ، عَلِمْنَا: أَنَّ مَدْلُولَ الصِّيغَةِ هُوَ الْحُكْمُ بِالنِّسْبَةِ، لَا نَفْسُ النِّسْبَةِ.

بَقِيَ - هَهُنَا - الْبَحْثُ عَنْ مَاهِيَةِ الْحُكْمِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِعْتِقَادُ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يُخْبِرُ عَمَّا لَا يَعْتَقِدُ فِيهِ أَلْبَتَّةَ؛ لِأَنَّ مَنْ لَا يَعْتَقِدُ أَنْ زَيْدًا فِي الدَّارِ - يُمَكِّنُهُ وَالْحَالَةَ هَذِهِ - أَنْ يَقُولَ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ»، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِرَادَةُ؛ لِأَنَّ الْإِخْبَارَ قَدْ يَكُونُ عَنِ الْوَاجِبِ وَالْمُمْتَنِعِ، مَعَ أَنَّ الْإِرَادَةَ يَمْتَنِعُ تَعَلُّقُهَا بِهِ؛ فَلَمْ يَتَّقِ: إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الذَّهْنِيُّ - أَمْرًا مُعَايَرًا لِجِنْسِ الْإِعْتِقَادَاتِ وَالْقُصُودِ؛ وَذَلِكَ هُوَ «كَلَامُ النَّفْسِ» الَّذِي لَا يَقُولُ بِهِ أَحَدٌ إِلَّا أَصْحَابُنَا.

[الشرح]: المسألة الرابعة: وهي مكررة، وقد ذكرنا ما فيها من الإشكال؛ وهو أنَّ قوله: «إن مدلول قولنا: «العالم حادث» لو كان هو الأمر الخارجي، لما كان الخبر كذباً»؛ أنَّ هذا إنما يلزم أن لو كانت الدلالة قطعية، وأما إذا كانت ظنية، فلا.

وأما قوله: «من لا يعتقد أن زيداً في الدار، يمكنه<sup>(١)</sup> أن يقول: زيد في الدار» -: فهو ممتنع، إن كان المراد [١٦٥/أ] القول النفساني، وإن كان المراد القول اللساني، فلا حجة فيه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه إحداه الصيغة الدالة<sup>(٢)</sup> على الحديث؟!.

(١) في «أ، ب، ز»: لا يمكنه.

(٢) في «أ»: للدلالة.

قال بعضهم: وحد<sup>(١)</sup> إثبات كلام<sup>(٢)</sup> النفس<sup>(٣)</sup> مما سبق فى أول الكتاب: «حكم  
الذهن بنسبة<sup>(٤)</sup> أمر إلى أمر: إما أن يكون جازماً أو لا.....» إلى آخر التقسيم<sup>(٥)</sup>؛  
فظهر أن حكم الذهن الذى هو الإسناد أعم من العلم والظن والجهل، ولجميع الأقسام؛  
[لأنه]<sup>(٦)</sup> مورد التقسيم<sup>(٧)</sup>.

ويؤخذ - أيضاً - من قولنا: «لو كانت العشرة نصف الاثنين، لكانت العشرون<sup>(٨)</sup>  
نصف اثنين»؛ وقد أسندنا نصف العشرة فى الواحد [إلى]<sup>(٩)</sup> الاثنين، وإن<sup>(١٠)</sup> كنا لا  
نعقده فى الاثنين للخلف؛ كما إذا قلنا: «لو كان<sup>(١١)</sup> العالم قديماً، لكان كذا»، فقد  
أسندنا القدم إلى العالم، مع أننا لا نعقده، والإسناد: هو الخير الذى هو أحد أنواع  
الكلام؛ وجد الجنس بدون هذه الأمور من الاعتقاد وغيره؛ فثبت كلام النفس.  
واعلم: أن ما ذكره ليس بشيء أصلاً:

أما الأول: فلأن قولنا: حكم الذهن... إلى آخره - مبنى على أصلنا، وهو كلام  
النفس، وللخصم منعه، والتمسك به مصادرة على المطلوب.

وأما ما ذكره [من الشرطية]<sup>(١٢)</sup> المتصلة المركبة من مقدم مستحيل، وتال  
مستحيل؛ فلا إسناد فى قولنا: «لو كان العالم<sup>(١٣)</sup>»؛ لأنه المقدم، والمقدم وحده [لا  
إسناد<sup>(١٤)</sup> فيه، وليس المقدم وحده]<sup>(١٥)</sup> قضية، ولا التالى وحده قضية، بل القضية

(١) فى «أ»: يوجد.

(٢) فى «ب»: الكلام.

(٣) فى «ب»، زه: التيس.

(٤) فى «ب»، زه: بنسبته.

(٥) فى «ب»، زه: القسم.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»، زه: القسم.

(٨) فى «ب»: العشرة.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «ب»: فإن.

(١١) فى «ب»، زه: قال.

(١٢) سقط فى «ب».

(١٣) فى «ب»، زه: العالم لو كان.

(١٤) فى «ب»: استناد.

(١٥) سقط فى «أ».



الكلام في الأخبار ..... ٥٧٩  
الشرطية المتصلة، وهي الحكم بلزوم التالى للمقدم، وهي التى يمكن أن يدخلها الصدق أو الكذب، ولا [١٦٥/ب] يدخل [الصدق] (١) أو الكذب المقدم وحده؛ فلا يحسن لمن قال: «لو كان العالم قديماً»: صدقت أو كذبت.

ولو كان المقدم قضية، والتالى قضية، لكانت الشرطية المتصلة ثلاث (٢) قضائياً، وليس كذلك؛ فالقضية الشرطية تركبت من قضيتين، أخرجتا من كونهما قضيتين بإدخال حرف الشرط على الأول، والفاء على التالى؛ فقد ظهر غاية الظهور فساد ما ذكره.

وأما قوله: «الإخبار يكون عن الواجب والمنتع، والإرادة لا تتعلق بالواجب» :-  
فظاهر:

أما الإخبار عن الواجب: كقولنا: واجب الوجود لذاته، يستحيل عدمه.

وأما الإخبار عن المنتع: فكقولنا (٣): المنتع لذاته، يستحيل وجوده.

والإرادة لا تتعلق بالواجب والمنتع؛ لأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد [الجائزين] (٤) على الآخر، والواجب لذاته والمنتع لذاته ليسا بجائزين؛ لأن الجائز هو الممكن لذاته، وذلك ينافى الوجوب الذاتى، والامتناع الذاتى.

قال المصنف: المسألة الخامسة: اتفق الأكثرون على أن الخبر لا بُدَّ وأن يكون: إمَّا صدقاً، وإمَّا كذباً؛ بخلافًا للجاحظ.

والحق: إنَّ المسألة لفظية؛ لأننا نعلم - بالبدية - أن كلَّ خبر: إمَّا أن يكون مطابقاً للمُخبر عنه، أو لا يكون: فإن أُريدَ به «الصدق» الخبرُ المطابقُ كيف كان، و «الكذب» الخبرُ العُبرُ المطابق، كيف كان - وجب القطعُ بأنه: لا واسطة بين الصدق والكذب. وإن أُريدَ به «الصدق»: ما يكون مطابقاً، مع أنَّ المُخبرَ يكونُ عالماً بأنه غيرُ مطابق - كان هناك قسم ثالث بالضرورة: وهو؛ الخبرُ الذى لا يعلمُ قائله أنه مطابق، أم لا.

فثبت: أنَّ المسألة لفظية؛ فنقول: للجاحظ أن يحجج على قوله بالنص، والمغفول:

أما النص: فقوله تعالى: حِكَايَةٌ عَنِ الْكُفَّارِ: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾

(١) سقط فى وأ، ب.

(٢) فى وأ: ثلاثة.

(٣) فى وب: فقولنا.

(٤) فى وب: الجانبين.

[سبأ: ٨]؛ جَعَلُوا إِخْبَارَهُ عَنْ بُيُوتِهِ نَفْسِهِ: إِمَّا كَذِبًا، وَإِمَّا جُنُونًا، مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ لَيْسَ بِرَسُولِ اللَّهِ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ؛ وَهَذَا يَقْتَضِي: أَنَّ يَكُونَ إِخْبَارُهُ عَنْ بُيُوتِهِ نَفْسِهِ، حَالِ جُنُونِهِ - مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِنَبِيِّ عِنْدَهُمْ - لَا يَكُونُ كَذِبًا؛ لِأَنَّ الْمَجْعُولَ فِي مُقَابَلَةِ الْكَذِبِ لَا يَكُونُ كَذِبًا.

وَأَمَّا الْعَقُولُ: فَعَيْنٌ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ مَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ، فَأَخْبَرَ عَنْ كَوْنِهِ فِي الدَّارِ، ثُمَّ ظَهَرَ: أَنَّهُ مَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: إِنَّهُ كَذَبَ فِي هَذَا الْخَبَرِ.

الثَّانِي: أَنَّ أَكْثَرَ الْعُمُومَاتِ وَالْمُطْلَقَاتِ مُخَصَّصَةٌ وَمُقَيَّدَةٌ، فَلَوْ كَانَ الْخَبَرُ الَّذِي لَا يُطَابِقُ الْمَخْبِرَ كَذِبًا - لَتَطَرَّقَ الْكَذِبُ إِلَى كَلَامِ الشَّارِعِ.

وَاحْتِجَّ الْجُمْهُورُ: بِاتِّفَاقِ الْأُمَّةِ عَلَى تَكْذِيبِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فِي كُفْرِيَّاتِهِمْ، مَعَ أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ لَا يَعْلَمُ فِسَادَ تِلْكَ الْمَذَاهِبِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ: بِأَنَّ أَدَلَّةَ الْإِسْلَامِ: لَمَّا كَانَتْ جَلِيَّةً قَوِيَّةً، كَانَ حَالُهُمْ شَبِيهَا بِحَالِ مَنْ أَخْبَرَ عَنِ الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ بِفِسَادِهِ.

تَبْيِيهِ: وَاعْلَمْ: أَنَّ الْخَبَرَ: إِمَّا أَنْ يُقْطَعَ بِكَوْنِهِ صِدْقًا، أَوْ بِكَوْنِهِ كَذِبًا، أَوْ لَا يُقْطَعَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَلَا جَرَمَ: رَبَّنَا هَذَا الْكِتَابُ عَلَى قِسْمَيْنِ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فِي الْخَبَرِ الْمَقْطُوعِ بِهِ، وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ صِدْقًا، أَوْ كَذِبًا:

أَمَّا الصِّدْقُ - فَطَرِيقُ هَذَا الْقَطْعِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ التَّوَاتُرُ، أَوْ غَيْرُهُ:

وَنَحْنُ نَتَكَلَّمُ - أَوَّلًا - فِي التَّوَاتُرِ، ثُمَّ فِي سَائِرِ الطَّرِيقِ الْمُفِيدَةِ لِلْقَطْعِ، ثُمَّ فِي الطَّرِيقِ الَّتِي يُظَنُّ أَنَّهَا تَفِيدُ الْقَطْعَ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الخامسة... إلى آخرها قال - رضى

الله عنه -: قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: «أقسام الخير: الصدق، والكذب.

وقال أبو عثمان الجاحظ: الخبر المتناول للشئ على ما هو به، من شرط كونه

صدقًا؛ أن يعتقد فاعله [أنه]<sup>(٢)</sup> كذلك، أو يظنه كذلك، والمتناول للشئ لا على ما هو

(١) ينظر: المعتمد (٧٥/٢).

(٢) سقط في واه.

به من شرط كونه كذباً: أن يعتقد فاعله أو يظنه كذلك<sup>(١)</sup>، ومتى لم يعتقد كونه كذلك [ولا يظنه كذلك]<sup>(٢)</sup> - لم يكن صدقاً ولا كذباً.

حُجَّةُ الجاحظ [هى]<sup>(٣)</sup>: أن زيداً إذا كان فى الدار، وظنَّ ظانُّ أنه ليس فيها، وقال: زيد فى الدار لم يصفه أحد بأنه صادق - فبطل أن [١٦٦/أ] يكون الخير إذا تناول<sup>(٤)</sup> الشئ على ما هو به؛ أن يكون صدقاً على كل حال.

ولو قال: «زيد نيس فى الدار»، لن يصفه أحد بأنه كاذب؛ وذلك يطل أن يكون الخير متى تناول الشئ لا على ما هو به؛ كان كذباً على كل حال.

وأما إذا أخبرنا؛ بأن<sup>(٥)</sup> زيداً فى الدار، وكان فيها، ويظنه، أو يعتقد أنه فيها، وصف بأنه صادق، ويكون كاذباً إذا أخبر بأنه ليس فيها، وهو يظن، أو يعتقد أنه فيها، واختار صاحب «المعتمد» كون المسألة لفظية<sup>(٦)</sup>.

واعلم: أن المنع يتَّجِه على كلام الجاحظ، وهو ظاهر. احتجَّ النظام بقوله - تعالى -  
حكاية عن الكُفَّارِ -: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨].

وجَّه التمسُّك: أنه<sup>(٧)</sup> جعل فى مقابلة الافتراء الإخبار عن نبوة نفسه حال جنونه؛ فيصير تقدير الكلام: أهو مُخْبِر عن نبوة نفسه وهو مفتر؟؟ أو مخبر عن نبوة نفسه وهو مجنون؟، وأما كان فلا يعتد بإخباره، هذه حكاية كلام الكُفَّارِ.

وجَّه الاستدلال: أنه جعل [الإخبار] فى حال الجنون فى مقابلة الكذب، [والمَجْعُول فى مقابلة الكذب]<sup>(٨)</sup>؛ لا يكون كذباً؛ وإلا لما كان مقابلاً له، وإذا لم يكن كذباً، وإخباره عن نبوة نفسه حال حياته ليس بصدق عندهم - يلزم ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب؛ وهو المدعى.

وجوابه: أنا نمنع أنه جعل فى مقابلة الكذب الإخبار [فى] حال الجنون، [بل جعل

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»، ز: أن.

(٦) ينظر: المعتمد (٧٦/٢).

(٧) فى «أ»: به.

(٨) سقط فى «أ».

في مقابلة الكذب الجنون، لا الإخبار في حال الجنون<sup>(١)</sup>، والجواب عن الأول: (٢) المعقول المنع.

وعن الثاني: أن الخير الذي لا يطابق المخير بحقيقته، ولا بمجازه - [فهو]<sup>(٣)</sup> كذب [١٦٦ب]. وعلى هذا خرج<sup>(٤)</sup> المطلقات والعمومات؛ والله أعلم بالصواب. واعلم: أنه يمكن أن يُجَابَ عن التمسك بالآية بوجوه:

الأول: أنه لا يلزم من جعلهم إخباره عن النبوة حال جنونه في مقابلة الافتراء<sup>(٥)</sup> ألا يكون كذباً؛ لجواز أن يكون كذباً خاصاً؛ حتى كأنهم قالوا: إما كذب تعمداً، أو كذب من غير تعمد.

سلمنا؛ لكن اللازم أنه وجد خير ليس صدقاً ولا كذباً عند بعض الناس، ولا يلزم من ذلك أن يكون كذلك في نفس الأمر، ولا مُطلقاً، بل بشرط ألا يكون<sup>(٦)</sup> إخباره عن النبوة افتراء، يلزم أن يكون إخباره عنها حال الجنون؛ لأنها منفصلة مانعة الخلو، ولا يلزم وقوع أحد الجزأين إلا بانتفاء الثاني.

[الثاني]:<sup>(٧)</sup> أن يقول: المجهول<sup>(٨)</sup> في مقابلة الخير الكاذب، وهو الافتراء بما<sup>(٩)</sup> ليس بخير كاذب، ولكن ما ليس بخير كاذب جاز أن يكون صدقه بعدم خيريته؛ فلا يلزم من كونه ليس خيراً كاذباً - [ألا يكون خيراً انتفى عنه الكذب، وليس بصادق؛ فينتفى عنه الصدق أيضاً؛ فيلزم وجود خير ليس بـ]<sup>(١٠)</sup> كاذب، ولا صادق.

ومنهم من قال: تقدير الكلام: أفترى [على]<sup>(١١)</sup> الله، أو لم يفتر، وعبر عن عدم الافتراء بالجنون، فيكون الجنون ملزوماً له؛ وهو مجاز.

(١) سقط في وأه.

(٢) سقط في وأه.

(٣) سقط في وأه.

(٤) في وأه: أخرج.

(٥) في وب، زه: الإقرار.

(٦) في وأه: بل يشترط ألا يكون.

(٧) سقط في وب.

(٨) في وأه: المجهول.

(٩) في وأه: ما.

(١٠) سقط في وأه.

(١١) سقط في وأه.

الكلام فى الأخبار ..... ٥٨٣  
أو يقول: تقدير الكلام: أقصد بالخبر الدلالة على المخير، أو لم يقصد لجنونه؟؟(١)؛  
وهذا أيضاً مجاز، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

## البَابُ الْأَوَّلُ فِي التَّوَاتُرِ

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى :

التَّوَاتُرُ - فِي أَصْلِ اللَّغَةِ - عِبَارَةٌ عَنْ مَجِيءِ الْوَاحِدِ بَعْدَ الْوَاحِدِ بِفِتْرَةٍ بَيْنَهُمَا؛ مَاخُودٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ [الْمُؤْمِنُونَ: ٤٤]، أَيْ: رَسُولًا بَعْدَ رَسُولٍ بِفِتْرَةٍ بَيْنَهُمَا، فَكَذَا التَّوَاتُرُ فِي الْمُخْبِرِينَ: الْمُرَادُ بِهِ مَجِيئُهُمْ عَلَى غَيْرِ الْإِتِّصَالِ. وَأَمَّا فِي اصْطِلَاحِ الْعُلَمَاءِ - فَهُوَ: خَبَرٌ أَقْوَامٍ بَلَّغُوا فِي الْكَثْرَةِ إِلَى حَيْثُ حَصَلَ الْعِلْمُ بِقَوْلِهِمْ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - «الباب الأول.... إلى آخره». قال - رضى الله عنه -: [التواتر] <sup>(١)</sup>، <sup>(٢)</sup> تَفَاعُلٌ [١٦٧/أ]؛ من الوتر، وهو الفرد؛ لقوله <sup>(٣)</sup>

(١) سقط في «أ».

(٢) قال في القاموس: التواتر: التتابع، أو مع فترات.

وقال الراغب: والتواتر: تتابع الشيء، وترًا وفرادى.

وفي الاصطلاح: قال ابن الهمام: المتواتر: خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة، بل بنفسه. وقال ابن ملك في شرح المنار: عرفه المحققون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. وقيل: المتواتر هو ما رواه جمعٌ يحيل العقل تَوَاطُوهُمْ عَلَى الْكَذِبِ عَادَةً؛ من أمر حَسِيٍّ، أو حُصُولِ الْكَذِبِ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا، ويعتبر ذلك في جميع الطبقات إن تَعَدَّدَتْ. شُرُوطُ التَّوَاتُرِ:

١- أن يكون رَوَاتُهُ عَدَدًا كَثِيرًا.

٢- أن يُحِيلَ الْعَقْلُ تَوَاطُوهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، أو أن يَحْصُلَ الْكَذِبُ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا عَادَةً.

٣- أن يَرُوُوا ذَلِكَ عَنْ مِثْلِهِمْ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ إِلَى الْإِنْتِهَاءِ فِي كَوْنِ الْعَقْلِ يَمْنَعُ مِنْ تَوَاطُوهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، أو حُصُولِ الْكَذِبِ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا عَادَةً.

٤- أن يكون مُسْتَنَدًا انْتِهَائِهِمُ الْإِدْرَاكَ الْحَسِيٍّ؛ بأن يكون آخر ما يَقُولُ إِلَيْهِ الطَّرِيقَ وَيَتِمُّ عِنْدَهُ الْإِسْنَادُ - أَمْرٌ حَسِيٌّ مُدْرِكٌ يَأْخُذُ الْحَوَاسَّ الْخَمْسَ الظَّاهِرَةَ؛ مِنَ الذُّوقِ، وَاللَّمْسِ، وَالشَّمِّ، وَالسَّمْعِ، وَالْبَصْرِ.

ومن الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، وَأَرْبَابِ النَّظَرِ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ لَا تَحْوِزُ الرِّوَايَةُ فِيهِ بِالْمَعْنَى، بَلْ أَجْمَعُوا عَلَى وُجُوبِ رَوَايَتِهِ لَفْظَةً لَفْظَةً، وَعَلَى أَسْلُوبِهِ، وَتَرْتِيبِهِ، وَلِهَذَا كَانَ تَوَاتُرُهُ اللَّفْظِيُّ لَا يَشْكُ فِيهِ أَدْنَى عَاقِلٍ، أَوْ صَاحِبِ حِسٍّ، وَأَمَّا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ، فَقَدْ أَجَازُوا رَوَايَتَهَا بِالْمَعْنَى؛ لِذَلِكَ لَمْ

=تَجِدُ ألفاظها، ولا أسلوبها، ولا ترتيبها. فإذا كان الحديثُ مُتَوَاتِرًا تَوَاتُرًا لفظياً، أو مَعْنَوِيًّا؛ إذا تعددت الرواياتُ بألفاظٍ مُتَرَادِفَةٍ، وأساليبٍ مختلفةٍ في التَّمَامِ والنقص، والتقديم والتأخير في الواقعة الواحدة، حتى بَلَّغَتْ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ.

وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى ، فَإِذَا تَعَدَّدَتِ الْوَقَائِعُ، وَاتَّفَقَتْ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، دَلَّتْ عَلَيْهِ تَارَةً بِالتَّضْمُنِّ، وَتَارَةً بِالِاتِّزَامِ حَتَّى بَلَغَ الْقَدْرَ الْمَشْرُوكَ فِي تِلْكَ الْوَقَائِعِ الْمُتَعَدِّدَةِ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ - فإنه حينئذ يكون مُتَوَاتِرًا تَوَاتُرًا مَعْنَوِيًّا، لا خِلَافَ فِي ذَلِكَ. وعلى ذلك، فالتَّوَاتُرُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ:

١- تواتر لفظي لا شكَّ فيه؛ كَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

٢- تَوَاتُرٌ مَعْنَوِيٌّ لَا شَكَّ فِيهِ؛ إِذَا تَعَدَّدَتِ الْوَقَائِعُ، وَاشْتَرَكَتْ جَمِيعُهَا فِي مَعْنَى تَضْمُنِيٍّ، أَوْ التَّزَامِي.

٣- أَمَّا إِذَا اتَّحَدَتِ الْوَاقِعَةُ، وَتَعَدَّدَتِ رَوَايَتُهَا بِأَلْفَافٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَأَسَالِبٍ مُتَغَايِرَةٍ، وَاتَّفَقَتْ فِي الْمَعْنَى الْمَطَابِقِيٍّ، وَبَلَّغَتْ فِي تَتَابُعِهَا وَتَعَدُّدِهَا، حَدَّ الْمَتَوَاتِرِ - كان متواتراً تَوَاتُرًا لَفْظِيًّا. وعلى ذلك ينقسم التَّوَاتُرُ إِلَى قَسْمَيْنِ: لَفْظِيٍّ، وَمَعْنَوِيٍّ،، وَيَنْقَسِمُ اللَّفْظِيُّ إِلَى قَسْمَيْنِ، كَمَا يَنْقَسِمُ الْمَعْنَوِيُّ إِلَى قَسْمَيْنِ أَيْضًا؛ وَعَلَى هَذَا فَالْمُتَوَاتِرُ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ:

١- أن يتواتر اللفظ والأسلوب في الواقعة الواحدة.

٢- أن تتواتر الواقعة الواحدة بألفاظٍ مُتَرَادِفَةٍ وَأَسَالِبٍ كَثِيرَةٍ مُتَغَايِرَةٍ مُتَّفَقَةٍ عَلَى إِفَادَةِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِيٍّ لِلْوَاقِعَةِ الْوَاحِدَةِ.

٣- أن يتواتر المعنى التَّضْمُنِيٌّ فِي وَقَائِعٍ كَثِيرَةٍ.

٤- أن يتواتر المعنى الاتِّزَامِي فِي وَقَائِعٍ كَثِيرَةٍ. وهذه الأقسامُ أمثلة كثيرة ذَكَرَهَا الْمُحَدِّثُونَ فِي كُتُبِ الْإِصْطِلَاحِ، فَلْتَنْظُرْ. وَذَهَبَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ يَفِيدُ الْعِلْمَ ضَرُورَةً، بَيْنَمَا خَالَفَ فِي إِفَادَتِهِ الْعِلْمَ مَطْلَقًا السُّنِّيَّةَ وَالْبِرَاهِمَةَ.

وَخَالَفَ فِي إِفَادَتِهِ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ الْكَعْبِيَّ، وَأَبُو الْحُسَيْنِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ، وَقَالُوا: إِنَّهُ يَفِيدُ الْعِلْمَ نَظْرًا. وَذَهَبَ الْمُرْتَضَى مِنَ الرَّافِضَةِ، وَالْأَمْدِيُّ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى التَّوَقُّفِ فِي إِفَادَتِهِ الْعِلْمَ، هَلْ هُوَ نَظْرِيٌّ أَوْ ضَرُورِيٌّ؟ وَقَالَ الْعِرَالِيُّ: إِنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْقَضَايَا الَّتِي قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا، فَلَيْسَ أَوْلَىا وَلَيْسَ كَسْبِيًّا.

وَاحْتَجَّ الْجُمْهُورُ أَنَّهُ نَابِتٌ بِالضَّرُورَةِ، وَإِنْكَارُهُ مُكَابِرَةٌ، وَتَشْكِيكٌ فِي أَمْرٍ ضَرُورِيٍّ؛ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِالْبُلْدَانِ الْبَعِيدَةِ، وَالْأُمَمِ السَّالِفَةِ؛ كَمَا نَجِدُ الْعِلْمَ بِالْمَحْسُوسَاتِ، لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِيمَا يَعُودُ إِلَى الْجَزْمِ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا بِالْإِجْبَارِ قَطْعًا. وَلَوْ كَانَ نَظْرِيًّا، لَأَقْتَفَرَ إِلَى تَوَسُّطِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي إِثْبَاتِهِ، وَاللَّازِمَ بِأَطْلٍ؛ لِأَنَّنا نَعْلَمُ قَطْعًا عَلْمَنَا بِالْمُتَوَاتِرَاتِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ نَقْتَفَرَ إِلَى الْمُقَدِّمَاتِ، وَتَرْتِيبِهَا كَمَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ نَظْرِيًّا لَسَاغَ الْخِلَافُ فِيهِ كَكُلِّ النَّظَرِيَّاتِ، وَاللَّازِمَ بِأَطْلٍ.

فثبت مما تقدم أن التواتر يفيد العلم، وأن العلم به ضروري كسائر الضروريات. ينظر: البحر المحيط للزرکشی ٢٣١/٤، البرهان لإمام الحرمین ٥٦٦/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ١٤/٢، نهاية السؤل للأسنوی ٥٤/٣، منهاج العقول للبدخشي ٢٩٦/٢، غاية الوصول =

تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى﴾ [المؤمنون: ٤٤] أى: بعضهم إثر بعض وترّاً، ومنهم من اعتبر بين المتواترات «فترّة»، وعبارة بعضهم «مهلة»<sup>(١)</sup>. وعبارة بعضهم: بينهما انقطاع، ومنهم من لم يتعرض له.

وأما فى الاصطلاح: فقد قيل: إنه خير أقوام بلغوا [فى] (٢) الكثرة إلى حدّ يحصل العلم بقولهم، وهو ضعيف؛ لأنه حدّ الخير المتواتر، لا حدّ التواتر، وبينهما فرق.

والتواتر فى الشريعة: عبارة عن: «تتابع الخبر عن أقوام يفيد العلم خبرهم». وأما المتواتر: فقد قيل: إنه (٣) «الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره»<sup>(٤)</sup>. وهو غير مانع؛ لدخول خبر الواحد الصادق فيه، ولزيادة لفظ «اليقيني».

وقيل: المتواتر هو: «خير جماعة يفيد بنفسه العلم بمخبره».

فقولنا: «جماعة»: نحتز به عن خير الواحد الصادق.

وقولنا: «بنفسه»: «احتراز»<sup>(٥)</sup>؟ عن خير جماعة وافق دليل العقل.

وقولنا: «مخبره»: [احتراز] (٦) عن المفيد للعلم بنفس الخبر.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثانية:

أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ أَمْثَالَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ قَدْ تُفِيدُ الْعِلْمَ، سَوَاءً أَكَانَ إِخْبَارًا عَنْ أُمُورٍ جَدِيدَةٍ فِي زَمَانِنَا؛ كَالِإِخْبَارِ عَنِ الْبُلْدَانِ الْغَائِبَةِ، أَوْ عَنْ أُمُورٍ مَاضِيَةٍ؛ كَالِإِخْبَارِ عَنْ

=للشيخ زكريا الأنصارى ٩٥، المنحول للغزالي ٢٣١، المستصفي له ١٣٢/١، حاشية البناني ١١٩/٢، الإبهاج لابن السبكي ٢٦٣/٢، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٢٠٦/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ١٤٧/٢، المعتمد لأبى الحسين ٨٦/٢، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ١٠١/١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣٢/٣، كشف الأسرار للنسفى ٤/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٣/٢، شرح المنار لابن ملك ٧٨، ميزان الأصول للسمرقندى ٦٢٧/٢، تقريب الوصول لابن جزى ١١٩، إرشاد الفحول للشوكانى ٤٦.

(٣) فى «أ»، ب: وقوله.

(١) فى «أ»، ب: مهلة. والمثبت من الإحكام.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»، زه: إن.

(٤) فى «أ»: لمخبره.

(٥) فى «أ»: احترازاً.

(٦) سقط فى «أ».



وُجُودِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُلُوكِ الَّذِينَ كَانُوا فِي الْقُرُونِ الْمَاضِيَةِ.

وَحِكْيَ عَنِ «السُّمْنِيَّةِ»: أَنَّ خَيْرَ التَّوَاتُرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ فِي زَمَانِنَا - لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ الْبَتَّةَ؛ بَلِ الْحَاصِلُ مِنْهُ الظَّنُّ الْعَالِبُ الْقَوِيُّ.

وَمِنْهُمْ مَنْ سَلَّمَ أَنَّ خَيْرَ التَّوَاتُرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ فِي زَمَانِنَا يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لَكِنَّ الْخَيْرَ عَنِ الْأُمُورِ الْمَاضِيَةِ فِي الْقُرُونِ الْحَالِيَةِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ الْبَتَّةَ.

لَنَا: أَنَّا نَحْدُ أَنْفُسَنَا جَازِمَةً سَاكِنَةً بِوُجُودِ الْبِلَادِ الْغَائِبَةِ، وَالْأَشْخَاصِ الْمَاضِيَةِ؛ جَزْمًا خَالِيًا عَنِ التَّرَدُّدِ، جَارِيًا مَجْرَى جَزْمِنَا بِوُجُودِ الْمَشَاهِدَاتِ؛ فَيَكُونُ الْمُنْكَرُ لَهَا كَالْمُنْكَرِ لِلْمَشَاهِدَاتِ؛ فَلَا يَسْتَحِقُّ الْمُكَالَمَةَ.

قَالَ الْخَصْمُ: إِنَّا لَا نُنْكَرُ وُجُودَ الظَّنِّ الْعَالِبِ الْقَوِيِّ الَّذِي لَا يَكَادُ يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ عَنِ الْيَقِينِ النَّامِّ؛ لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي أَنَّهُ هَلْ حَصَلَ الْيَقِينُ أَوْ لَا؟! وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لَيْسَ بِيَقِينٍ وَجْهَانِ:

الأول: أَنَّا إِذَا عَرَضْنَا عَلَى عُقُولِنَا أَنَّ الْوَاحِدَ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ، وَعَرَضْنَا عَلَى عُقُولِنَا وُجُودَ جَالِينُوسَ وَقَلَانَ، عِنْدَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَجَدْنَا الْجَزْمَ الْأَوَّلَ أَقْوَى وَآكَدَ مِنَ الْجَزْمِ الثَّانِي، وَقِيَامُ التَّفَاوُتِ يَدُلُّ عَلَى احْتِمَالِ تَطَرُّقِ النَّقِيضِ إِلَى الْإِعْتِقَادِ الثَّانِي، وَقِيَامُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ فِيهِ، كَيْفَ كَانَ يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ يَقِينًا.

الثاني: أَنَّ جَزْمِي بِوُجُودِ هَذِهِ الْمُخْبَرَاتِ - لَيْسَ أَقْوَى مِنْ جَزْمِي بِأَنَّ وَالِدِي الَّذِي أَرَاهُ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ هُوَ الَّذِي رَأَيْتُهُ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ هَذَا الْجَزْمُ لَيْسَ بِيَقِينٍ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ شَخْصٌ مُسَاوٍ لَوَالِدِي فِي الشَّخْصِ وَالصُّورَةِ؛ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛ إِمَّا لِأَنَّ الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ خَلَقَهُ، أَوْ لِأَنَّ شَيْئًا مِنَ التَّشْكَالَاتِ الْفَلَكِيَّةِ يَقْتَضِي وُجُودَهُ عِنْدَ مُنْكَرِي الْقَادِرِ؛ فَتَبَتَ أَنَّ هَذَا الْجَزْمَ لَيْسَ بِيَقِينٍ؛ بَلْ ظَنٌّ، فَكَذَلِكَ الْجَزْمُ الْحَاصِلُ عَقِيبَ خَيْرِ التَّوَاتُرِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ جَوَزْنَا أَنْ يَكُونَ هَذَا الشَّخْصُ الَّذِي أَرَاهُ - الْآنَ - غَيْرَ الَّذِي رَأَيْتُهُ بِالْأَمْسِ أَدَّى ذَلِكَ إِلَى الشُّكِّ فِي الْمَشَاهِدَاتِ.

قَوْلُهُ: «لَعَلَّ الْقَادِرَ خَلَقَ مِثْلَهُ، أَوْ الشَّكْلَ الْغَرِيبَ الْفَلَكِيَّ اقْتَضَاهُ». قُلْنَا: بَلْ - هَهُنَا - قَامَ بُرْهَانٌ مَانِعٌ مِنْهُ؛ وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَوْ فَعَلَ ذَلِكَ لَأَفْضَى إِلَى اسْتِثْبَاهِ الشَّخْصِ؛ وَذَلِكَ

تَلَيْسُ؛ وَهُوَ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - مُحَالٌ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ تَجْوِيزَهُ يُفْضِي إِلَى الشَّكِّ فِي الْمَشَاهِدَاتِ؛ لِأَنَّ الْمَشَاهِدَ هُوَ وُجُودُ هَذَا الَّذِي أَرَاهُ الْآنَ؛ فِيمَا أَنَّ هَذَا هُوَ الَّذِي رَأَيْتُهُ بِالْأَمْسِ - فَهُوَ غَيْرُ مُشَاهِدٍ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَطَرُّقِ الشَّكِّ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى تَطَرُّقُهُ إِلَى الْمَشَاهِدَاتِ.

وَأَمَّا الْبُرْهَانُ الَّذِي ذَكَرَهُ عَلَى امْتِنَاعِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ - فَلَا يَدْفَعُ الْإِلْزَامَ؛ لِأَنَّ هَذَا الْجَزْمَ لَوْ كَانَ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ الْبُرْهَانِ، لَكَانَ الْجَاهِلُ بِذَلِكَ الْبُرْهَانِ خَالِيًا عَنِ ذَلِكَ الْجَزْمِ؛ لَكِنَّ الْعَوَامَّ لَا يَعْرِفُونَ هَذَا الْبُرْهَانَ؛ فَيَجِبُ أَلَّا يَحْصُلَ لَهُمْ ذَلِكَ الْجَزْمُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ هَذَا تَشْكِيكٌ فِي الضَّرُورِيَّاتِ؛ فَلَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ، كَمَا أَنَّ شُبْهَ مُنْكَرِي الْمَشَاهِدَاتِ لَا تَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ لِمِثْلِ هَذَا السَّبَبِ.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله عليه - : المسألة الثانية: أمثال هذه الأخبار قد تفيد العلم خلافاً للسُّنْمِيَّة<sup>(١)</sup>؛ قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنهما<sup>(٢)</sup> طائفتان من الهنود. <sup>(٣)</sup> والدليل المذكور مبين واضح.

وأما الجَوَابُ عن الأول: المنع، وهو أنا لا نسلم أن اليقينيَّات لا تفيد<sup>(٤)</sup> التفاوت؛ فإن مجرد [تصور] طرفي القضية إذا كان كافياً في جزم الذهن بثبوت الثاني للأول - كان أولى<sup>(٥)</sup> مما إذا لم يكن كذلك.

وأما الثاني [١٦٧/ب]: فلا نسلم أنه يمكن وجود شخصين متساويين، من جميع الوجوه؛ وهذا لأنه لا بد وأن تختلف أنواع الفرد الواحد في بعض العوارض؛ لأن الاشتراك<sup>(٦)</sup> في الماهية واقع، فلو لم يختلفا<sup>(٧)</sup> في بعض العوارض - يلزم اتِّحَادُ الاثْنَيْنِ؛ وهو محال.

(١) السُّنْمِيَّة: بضم السين وفتح الميم المنسوب إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس.

ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٥٢/٤.

(٢) أى: طائفة السُّنْمِيَّة انقسمت إلى طائفتين.

(٣) فى «أ»: اليهود.

(٤) فى «أ»: لا تقل.

(٥) فى «أ»: أجلي.

(٦) فى «ب»، زه: الاشتراط.

(٧) فى «ب»، زه: يختلف.

وأما التشكُّل<sup>(١)</sup> الغريب، [و] (٢) فعل المختار - فلا بد فيه من الإمكان؛ وهو ممتنع فيما ذكرتموه؛ على أننا نقول: نحن نقطع بانتفاء هذا الاحتمال على تقدير الإمكان؛ فلا يقدح فيما (٣) ذكرتم في القطع الحاصل ههنا.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة:

العِلْمُ الْحَاصِلُ - عَقِيبَ خَبَرِ التَّوَاتُرِ - ضَرُورِيٌّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ؛ خِلَافًا لِأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ وَالْكَعْبِيِّ - مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ - وَإِلِمَامِ الْحَرَمِيِّ وَالغَزَالِيِّ - مِنَّا - . وَأَمَّا الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى - مِنَ الشَّيْعَةِ - فَإِنَّهُ كَانَ مُتَوَقِّفًا فِيهِ.

لَنَا: لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعِلْمُ نَظْرِيًّا، لَمَا حَصَلَ لِمَنْ لَا يَكُونُ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ؛ كَالصَّبِيَّانِ وَالْبُهْلَةِ؛ وَلَمَا حَصَلَ ذَلِكَ لَهُمْ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِنَظْرِيٍّ.

اعْتَرَضَ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَالْمُرْتَضَى عَلَى هَذَا الْوَجْهِ بِكَلَامٍ وَاحِدٍ؛ وَهُوَ أَنَّ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ لَيْسَ إِلَّا تَرْتِيبَ الْعُلُومِ بِأَحْوَالِ الْمُخْبِرِينَ، وَهَذَا الْقَدْرُ حَاصِلٌ لِلْعَامَّةِ، وَالْمُرَاهِقِينَ؛ لِأَنَّهُ قَدْ حَصَلَ فِي عُقُولِهِمْ عُلُومٌ كَثِيرَةٌ، وَهُمْ يَسْتَنْجِحُونَ مِنْ تَرْكِيبِهَا عُلُومًا أُخَرَ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنْ مَعْنَا مَا يُبْطِلُهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: مَا ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ، وَهُوَ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عِبَارَةٌ عَنِ تَرْتِيبِ عُلُومٍ، أَوْ ظُنُونٍ، يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى عُلُومٍ، أَوْ ظُنُونٍ، وَكُلُّ اعْتِقَادٍ تَوَقَّفَ وَجُودُهُ عَلَى تَرْتِيبِ اعْتِقَادَاتٍ أُخَرَ - فَهُوَ اسْتِدْلَالِيٌّ.

وَالْعِلْمُ الْوَاقِعُ بِالتَّوَاتُرِ هَذَا سَبِيلُهُ؛ لِأَنَّا لَا نَعْلَمُ وَجُودَ مَا أَخْبَرَنَا أَهْلُ التَّوَاتُرِ عَنْهُ، إِلَّا إِذَا عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا دَاعِيَ لِلْمُخْبِرِينَ إِلَى الْكَذِبِ، وَلَا لَبْسَ فِي الْمُخْبِرِ عَنْهُ، وَأَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ، اسْتَحَالَ كَوْنُ الْخَبَرِ كَذِبًا، وَإِذَا بَطَلَ كَوْنُهُ كَذِبًا، بَيَّنَّ كَوْنَهُ صِدْقًا؛ فَالْسَّامِعُ لِخَبَرِ التَّوَاتُرِ، مَا لَمْ يَقَرَّرْ عِنْدَهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَاتِ، لَمْ يَحْصُلْ لَهُ الْعِلْمُ، فَكَانَ ذَلِكَ الْعِلْمُ اسْتِدْلَالِيًّا.

الثَّانِي: أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْخَبَرِ التَّوَاتُرِ، لَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَكُنَّا مُضْطَّرِّينَ إِلَيْهِ؛ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُنَا الْإِنْفِكَالُ عَنْهُ؛ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَعَلِمْنَا بِالضَّرُورَةِ كَوْنَنَا عَالِمِينَ عَلَى سَبِيلِ

(١) في «أ»: التشكيل.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: مما.

الاضطرار بذلك، وكان ينبغي أن يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضرورياً، كما في سائر العلوم الضرورية؛ ولما لم يكن كذلك، علمنا أن هذا العلم ليس بضروري.

الثالث: ذكره الكعبي، وهو أنه لو جاز أن يعلم ما غاب عن الحس بالضرورة، لجاز أن يعلم المحسوس بالاستدلال، ولما بطل هذا، بطل الأول. والجواب: قوله: «ذلك الاستدلال سهل يتأتى من كل أحد».

قلنا: سنين - إن شاء الله تعالى - في فصل مفرد أن ذلك الاستدلال غامض جداً، وهو الجواب بعينه عن المعارضة الأولى.

وعن الثاني: أن كون العلم ضرورياً كيفية للعلم، ويجوز أن يكون أصل الشيء معلوماً، وتكون كفيته مجهولة.

وعن الثالث: أنه لا بد من الجامع.

الشرح: قال المصنف - رحمة الله عليه -: المسألة الثالثة: العلم الحاصل عقيب خير ضروري عند الجمهور... إلى آخرها؛ قال - رضى الله عنه -: ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة؛ إلى أن العلم الحاصل عقيب الخير المتواتر ضروري<sup>(١)</sup>؛ خلافاً لأبي الحسين البصرى، والكعبي والدقاق، وإمام الحرمين، والغزالي.

(١) اختلف في إفادة التواتر العلم كما يأتي:

- ١ - ذهب السمنية والبراهمة إلى أنه لا يفيد العلم أصلاً: لا ضرورة ولا نظراً.
- ٢ - وذهب الكعبي وأبو الحسين، وكلاهما من المعتزلة، وإمام الحرمين من الشافعية أنه يفيد العلم نظراً، لا ضرورة.
- ٣ - وذهب الجمهور إلى أنه يفيد العلم ضرورة.
- ٤ - وذهب المرتضى من الرافضة، والآمدى من الشافعية إلى التوقف.
- ٥ - وذهب الغزالي إلى أنه من قبيل قضايا قياساتها معها، فليس أولياً ولا كسبياً وذلك مثل قولك: العشرة نصف العشرين. قال فى المستصفى: وتحقيق القول فيه: أن الضرورى إن كان عبارة ما تحصل بغير واسطة، كقولنا: القديم لا يكون محدثاً، والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضرورى، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة فى الذهن، فهذا ضرورى. ورب واسطة حاضرة فى الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها، فيسمى أولياً، وليس بأولى، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة، وهى أن النصف أحد جزئى الجملة المساوى للآخر، والاثنان أحد الجزئين المساوى للثانى من جملة الأربعة، فهو إذن نصف. فقد حصل هذا العلم =

واعلم: أن كلام الإمام في «البرهان»<sup>(١)</sup> - يقتضى: أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر هو بالقرائن؛ أى: هو كالعامل الحاصل بالقرائن.

وأما الغزالي<sup>(٢)</sup> قال: إنه ليس بضروري؛ يعنى: أنه [لا]<sup>(٣)</sup> حاجة إلى واسطة<sup>(٤)</sup> تفضى إليه، مع أن الواسطة حاضرة فى الذهن، ولا هو ضروري؛ بمعنى: أنه لا حاجة فى حصوله إلى الشعور بواسطة تفضى إليه، وليس بضروري؛ بمعنى: أنه حاصل من غير واسطة.

وكأنه جعله قسماً ثالثاً غير [١٦٨ / أ] الضرورى والنظرى، وجعله من باب القضايا التجريبيات [التي] مقدماتها معها.

وتوقف صاحب «الإحكام» فى المسألة. وجزم ابن الحاجب<sup>(٥)</sup> بالعلم الضرورى. والأسئلة بأجوبتها ظاهرة، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الرابعة:

اسْتَدَلَّ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ عَلَى أَنَّ خَيْرَ أَهْلِ التَّوَاتُرِ صِدْقٌ؛ وَقَالَ: لَوْ كَانَ كَذِبًا لَكَانَ الْمَخْبُرُونَ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونُوا ذَكَرُوهُ مَعَ عِلْمِهِمْ بِكَوْنِهِ كَذِبًا، أَوْ لَا مَعَ عِلْمِهِمْ بِكَوْنِهِ كَذِبًا، وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ، فَبَطَلَ كَوْنُهُ كَذِبًا؛ فَتَعَيَّنَ كَوْنُهُ صِدْقًا؛ فَكَانَ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَذْكُرَهُ الْمَخْبُرُونَ، مَعَ عِلْمِهِمْ بِكَوْنِهِ كَذِبًا؛ لِأَنَّهُمْ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونُوا قَصَدُوا فِعْلَ الْكُذْبِ؛ لِغَرَضٍ وَمُرَجِّحٍ، أَوْ لَا؛ لِغَرَضٍ وَمُرَجِّحٍ. وَالثَّانِي مُحَالٌ.

أَمَّا أَوْلًا: فَلَأَنَّ الْفِعْلَ لَا يَحْصُلُ فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتِ إِلَّا لِمُرَجِّحٍ؛ وَإِلَّا لَزِمَ تَرْجُّحُ أَحَدٍ

= بواسطة، لكنها جلية فى الذهن حاضرة، ولهذا لو قيل: ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمل ونظر، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزئين متساويين، أحدهما ستة وثلاثون. فإذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك، فليس بأولى، وهل يسمى ضروريا؟ هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح. ينظر: المنهج الحديث ٥٧، ٥٨. وينظر اللمع ٣٩، كشف الأسرار ٣٦١/٢، أصول السرخسى ٢٨٣/١.

(١) ينظر: البرهان (١/٥٧٩).

(٢) ينظر: المستصطفى (١/١٣٣).

(٣) سقط فى «أه».

(٤) فى «أه»: الواسطة.

(٥) ينظر: شرح المختصر (٢/٥٣).

الطرفين على الآخر من غير مرجح؛ وهو محال.

وأما ثانيًا: فلأن كونه كذبًا جهة قبح؛ وجهة القبح صارفة عن الفعل، ومع حصول الصارف القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل إلا لداع أقوى من ذلك الصارف.

وأما القسم الأول وهو: أنهم قصدوا فعل الكذب لغرض، فذلك الغرض؛ إما نفس كونه كذبًا، أو شيء آخر. والأول باطل؛ لأن كونه كذبًا جهة صرف، لا جهة دعاء. والثاني باطل؛ لأن ذلك الغرض؛ إما أن يكون دينيًا، أو دنيويًا. وعلى التقديرين فيما أن يكون رغبة، أو رهبة.

وعلى التقديرين؛ فيما أن يقال: كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الأقسام. أو يقال: فعلة بعضهم؛ لبعض هذه الدواعي، وبعضهم للبعض الآخر.

وعلى كل التقديرين؛ فيما أن تحصل تلك الدواعي بالتراسل، أو لا بالتراسل، والأقسام كلها باطلة.

أما أنه لا يجوز أن يكون للدين فلان قبح الكذب متفق عليه، سواء كان ذلك بالعقل، أو بالشرع، فكان ذلك صارفًا دينيًا، لا داعيًا دينيًا.

وأما الرغبة الدنيوية فقد تكون رجاء عوض على الكذب، أو لأجل أن يسمع غيره شيئًا غريبًا، وإن كان لا أصل له.

والأول باطل؛ لأن كثيرًا من الناس لا يرضى بالعوض الكثير في مقابلة الكذب، وإن احتاج إليه، وكذا القول في القسم الثاني.

وأما الرهبة فهي لا تكون إلا من السلطان، لكن السلطان لا يقدر على أن يجمع الجمع العظيم على الكذب؛ ألا ترى أن السلطان لا يملكه ذلك في جميع أهل بغداد؛ لأنه لا يعلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرًا إلى ذلك الكذب، ولأن السلطان كثيرًا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام، مع أنهم آخر الأمر يقولونه حتى يصير مشهورًا بينهم.

ولأننا نعلم في كثير من الأمور أنه لا غرض للسلطان في أن يخبر عنه بالكذب، ولا يجوز أيضًا أن يقال: «الجماعة العظيمة كذبوا؛ بعضهم للرغبة، وبعضهم للرغبة، وبعضهم للدين»؛ لأن كلامنا في جماعة عظيمة، أبعاضها جماعات عظيمة يمتنع

تَسَاوَى أَجْزَائُهَا فِي قُوَّةِ هَذِهِ الدَّوَاعِي.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّهُمْ كَذَّبُوا، مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَعْلَمُوا كَوْنَهُمْ كَاذِبِينَ، فَذَلِكَ لَا يُمْكِنُ، إِلَّا إِذَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ بغيرِهِ؛ وَالِاشْتِبَاهُ فِي الضَّرُورِيَّاتِ بَاطِلٌ؛ وَشَرَطُ خَبَرِ التَّوَاتُرِ أَنْ يَكُونَ وَاقِعًا عَمَّا عَلِمَ وَجُودُهُ بِالضَّرُورَةِ؛ وَهَذَا إِذَا أَخْبَرَ الْمُخْبِرُونَ عَنِ الْمَشَاهِدَةِ.

وَأَمَّا مَا تَوَسَّطَ بَيْنَ مَنْ أَخْبَرْنَا، وَبَيْنَ مَنْ شَاهَدَ ذَلِكَ - وَاسِطَةٌ وَاحِدَةٌ، أَوْ وَسَائِطٌ: فَإِنَّهُ يَحْضُلُ الْعِلْمُ بِخَبَرِهِمْ، إِلَّا إِذَا عَلِمْنَا كَوْنَ الْوَسَائِطِ مُتَّصِفِينَ بِالصِّفَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي أَهْلِ التَّوَاتُرِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَعْلَمُ بِطَرِيقَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنْ يَكُونَ أَهْلُ التَّوَاتُرِ الَّذِينَ رَأَيْنَاهُمْ أَخْبَرُوا أَنَّ أَوْلَيْكَ الَّذِينَ مَضَوْا كَانُوا مُسْتَجْمِعِينَ لِلشَّرَائِطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي أَهْلِ التَّوَاتُرِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَا ظَهَرَ بَعْدَ خَفَاءٍ، وَقَوَى بَعْدَ ضَعْفٍ فَلأَبَدٍ وَأَنْ يَشْتَهَرَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ حُدُوثُهُ، وَوَقْتُ حُدُوثِهِ؛ فَإِنَّ مَقَالَةَ الْجَهْمِيَّةِ وَالكَرَامِيَّةِ لَمَّا حَدَّثَتْ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ - لَا جَرَمَ اشْتَهَرَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ وَقْتُ حُدُوثِهَا؛ فَلَمَّا لَمْ يَظْهَرَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّ الأَمْرَ كَانَ كَذَلِكَ فِي كُلِّ الأَزْمِنَةِ.

هَذَا تَمَامُ الإِسْتِدْلَالِ. وَالِاعْتِرَاضُ عَلَيْهِ أَنْ يُقَالَ لِأَبِي الْحُسَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَرَضُكَ مِنْ هَذَا الإِسْتِدْلَالِ ظَنًّا قَوِيًّا بِكَوْنِ الخَبَرِ صِدْقًا، فَذَلِكَ مُسَلَّمٌ.

أَوْ اليَقِينِ؛ فَلَا نَسَلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يُفِيدُ اليَقِينَ؛ لِأَنَّ التَّقْسِيمَ الْمُفْضِيَّ إِلَى اليَقِينِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ دَائِرًا بَيْنَ النِّفْيِ وَالِإِثْبَاتِ.

ثُمَّ نُبَيِّنُ فَسَادَ كُلِّ قِسْمٍ - سِوَى الْمَطْلُوبِ - بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ؛ وَهَذَا - الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ - لَيْسَ كَذَلِكَ.

فَلنُبَيِّنُ هَذِهِ الأَشْيَاءَ؛ فنَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: كَذَّبُوا، لَا لِغَرَضٍ!؟

قَوْلُهُ: «الفِعْلُ بِدُونِ المُرَجِّحِ مُحَالٌ».

قُلْنَا: هَذَا لَا يَتِمُّ عَلَى مَذْهَبِكَ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي الخَبَرَ؛ وَأَنْتَ لَا تَقُولُ بِهِ.

بَيَانُ أَنَّهُ يَقْتَضِي الخَبَرَ أَنَّ قَادِرِيَّةَ العَبْدِ صَالِحَةٌ لِلْفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الخَبَرُ، فَلَوْ لَمْ

يَتَرَجَّحُ أَحَدَ الطَّرْفَيْنِ، إِلَّا لِمُرَجِّحٍ فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ إِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ عَادَ الطَّلَبُ مِنْ أَنَّهُ لَمْ فَعَلَ مُرَجِّحَ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ دُونَ الْآخَرِ؟

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لِمُرَجِّحٍ آخَرَ مِنْ فِعْلِهِ - لَزِمَ التَّسْلُسُلُ، أَوْ يَنْتَهِي إِلَى مُرَجِّحٍ لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ.

فَعِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ الَّذِي لَيْسَ مِنْ فِعْلِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَرْتَبُ أَثَرِهِ عَلَيْهِ وَاجِبًا، أَوْ لَا يَكُونَ وَاجِبًا:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ لَزِمَ الْحَبْرُ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ، وَبِتَقْدِيرِ صِحَّتِهِ؛ فَالْإِلْزَامُ عَلَيْكَ وَارِدٌ.

أَمَّا أَنَّهُ بَاطِلٌ فَلِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجِبِ تَرْتَبُ أَثَرِهِ عَلَيْهِ جَازَ حِينَئِذٍ أَلَّا يَتَرْتَبَ عَلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ ذَلِكَ الْأَثَرُ، وَجَازَ فِي وَقْتٍ آخَرَ أَنْ يَتَرْتَبَ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ أَصْلًا لَمَا كَانَ ذَلِكَ مُرَجِّحًا تَامًا، وَكَلَامُنَا فِي الْمُرَجِّحِ التَّامِّ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَتَرْتَبُ الْأَثَرِ عَلَيْهِ فِي أَحَدِ الْوَقْتَيْنِ دُونَ الْوَقْتِ الْآخَرَ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِمَزِيَّةٍ يَخْتَصُّ بِهَا ذَلِكَ الْوَقْتُ، دُونَ الْوَقْتِ الثَّانِي، وَإِمَّا أَلَّا يَكُونَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ، فَقَبْلَ حُصُولِ تِلْكَ الْمَزِيَّةِ مَا كَانَ الْمُرَجِّحُ التَّامُّ حَاصِلًا؛ لَكِنَّا قَدْ فَرَضْنَاهُ حَاصِلًا؛ هَذَا حُلْفٌ.

ثُمَّ إِنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى تِلْكَ الْمَزِيَّةِ فَنُبَيِّنُ أَنَّهَا مِنْ فِعْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَبَعْدَ حُصُولِهَا؛ فَإِنْ وَجِبَ تَرْتَبُ الْأَثَرِ عَلَيْهَا لَزِمَ الْحَبْرُ، وَإِنْ لَمْ يَجِبِ افْتَقَرَ إِلَى مَزِيَّةٍ أُخْرَى، لَا إِلَى نِهَائِيَّةٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ تَرْتَبُ الْأَثَرِ عَلَى ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ - فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ - لِأَجْلِ حُصُولِ مَزِيَّةٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، دُونَ سَائِرِ الْأَوْقَاتِ، كَانَتْ نِسْبَةُ تِلْكَ الْمَزِيَّةِ إِلَى زَمَانِي تَرْتَبِ الْأَثَرِ عَلَيْهِ، وَلَا تَرْتَبِهِ عَلَيْهِ - عَلَى السَّوَاءِ؛ وَلَا مُرَجِّحَ، وَلَا مُخَصَّصَ أَلْتَبَّةً؛ فَيَكُونُ اخْتِصَاصُ ذَلِكَ الْوَقْتِ بِتَرْتَبِ ذَلِكَ الْأَثَرِ عَلَى ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ، دُونَ الْوَقْتِ الثَّانِي - يَكُونُ تَرْجِيحًا لِأَحَدِ طَرَفِي الْمُمْكِنِ الْمَسَاوِي عَلَى الْآخَرَ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَقَدْ بَانَ بِهَذَا أَنَّهُ مَا لَمْ يَحْصُلْ لِلْعَبْدِ مُرَجِّحٌ مِنْ قِبَلِ الْغَيْرِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا، وَإِذَا حَصَلَ الْمُرَجِّحُ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا؛ وَهَذَا هُوَ الْحَبْرُ.



وَأَمَّا بِتَقْدِيرِ الْأَيَّامِ يَجِبُ ذَلِكَ؛ فَالِإِشْكَالُ وَارِدٌ؛ لِأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ مُرَجِّحِ الْوُجُودِ إِذَا جَازَ الْأَيَّامَ يُوَجِّدُ الْوُجُودَ - كَانَ اللَّامُ وَجُودٌ وَإِقْعَاءٌ، لَا عَنَ مُرَجِّحِ أَصْلًا، وَإِذَا جَوَّزْتَ ذَلِكَ بَطَلَ قَوْلُكَ: «الْفِعْلُ لَا يَقَعُ إِلَّا عَنِ الدَّاعِي»؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ فِي أَهْلِ التَّوَاتُرِ أَنْ يَكْذِبُوا، لَا لِدَاعٍ؟ وَأَمَّا قَوْلُهُ ثَانِيًا: «كَوْنُهُ كَذِبًا جِهَةً صَرَفٍ لَا جِهَةً دُعَاءً».

قُلْنَا: هَذَا بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْكُذِبَ قَبِيحٌ؛ لِكَوْنِهِ كَذِبًا، وَقَدْ مَرَّ الْكَلَامُ فِي إِبْطَالِهِ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ عِنْدَ حُصُولِ الصَّارِفِ؛ لَوْ وَجَبَ التَّرْكَ لَزِمَ الْجَبْرُ؛ وَأَنْتَ لَا تَقُولُ بِهِ. وَإِنْ لَمْ يَجِبْ فَقَدْ جَوَّزْتَ عِنْدَ حُصُولِ الصَّارِفِ إِلَّا يَقَعُ الْعَدَمُ، وَجَوَّازٌ إِلَّا يَقَعُ الْعَدَمُ يَقْتَضِي جَوَّازَ أَنْ يَقَعِ الْوُجُودُ؛ فَقَدْ جَوَّزْتَ - مَعَ الصَّارِفِ عَنِ الْفِعْلِ - أَنْ يُوَجِّدَ الْفِعْلُ؛ فَلِمَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الْكُذِبِ جِهَةً صَرَفٍ - امْتِنَاعُ أَنْ يُوَجِّدَ الْكُذِبُ؟

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَدُّ مِنْ دَاعٍ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوَجِّدَ فِيهِ شَهْوَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْكَذِبِ؛ لِكَوْنِهِ كَذِبًا؟ وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ - أَقْدَمَ الْعَاقِلُ عَلَى الْكُذِبِ، لَا لِغَرَضٍ آخَرَ سِوَى كَوْنِهِ كَذِبًا. فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّهُ مِنَ الْمَحَالِ أَنْ يَشْتَهِيَ الْعَاقِلُ الْكُذِبَ؛ لِمَجَرَّدِ كَوْنِهِ كَذِبًا. وَإِنْ سَلَّمْنَا جَوَّازَهُ؛ لَكِنَّ فِي حَقِّ الْوَاحِدِ، وَالْاِثْنَيْنِ.

أَمَّا فِي حَقِّ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ فَمُحَالٌ؛ وَهَذَا كَمَا أَنَّهُ جَازَ عَلَيَّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ - وَحَدُّهُ - أَنْ يَأْكُلَ، فِي السَّاعَةِ الْمُعَيَّنَةِ، مِنَ الْيَوْمِ الْمُعَيَّنِ، طَعَامًا وَاحِدًا؛ لَكِنَّ لَا يَجُوزُ اتِّفَاقُ الْكُلِّ عَلَيْهِ».

قُلْتُ: الْجَوَّابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ امْتِنَاعَ ذَلِكَ؛ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ وَكَيْفَ وَنَرَى جَمْعًا اعْتَادُوا الْكُذِبَ؛ بَحِيثٌ لَا يَصْبِرُونَ عَنْهُ، وَإِنْ كَانُوا يَعْلَمُونَ أَنَّ ذَلِكَ يَضُرُّهُمْ، عَاجِلًا أَوْ أَجْلًا؟! وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّ دَعْوَى الصَّرُورَةِ بَاطِلَةٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: نُسَلِّمُ أَنَّ اسْتِقْرَاءَ الْعَادَةِ يُفِيدُ ظَنًّا قَوِيًّا بِأَنَّ الْخَلْقَ الْعَظِيمَ لَا يَتَّفِقُونَ عَلَى أَكْلِ طَعَامٍ مُعَيَّنٍ، فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ؛ لَكِنَّ لَا نُسَلِّمُ حُصُولَ الْيَقِينِ النَّامِ بِذَلِكَ؛ كَيْفَ وَذَلِكَ جَائِزٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ؟! وَصُدُورُهُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ لَا يَمْنَعُ صُدُورَهُ عَنِ الْبَاقِي؛ فَيَكُونُ صُدُورُهُ عَنْ كُلِّهِمْ كَصُدُورِهِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَمَعَ هَذِهِ الْحُجَّةِ الْيَقِينِيَّةِ عَلَى الْجَوَّازِ؛ كَيْفَ تَدْعَى صُرُورَةَ الْاِمْتِنَاعِ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ غَرَضٍ سِوَى كَوْنِهِ كَذِبًا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ الْغَرَضَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ دِينِيًّا أَوْ دُنْيَوِيًّا، أَوْ رَغْبَةً أَوْ رَهْبَةً، وَمَا الدَّلِيلُ الْقَاطِعُ عَلَى الْحَصْرِ؟!

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ دِينِيًّا؟!

قَوْلُهُ: «حُرْمَةُ الْكُذِبِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا» قُلْنَا: مُطْلَقًا؟! لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَعْتَقِدُ أَنَّ الْكُذِبَ الْمَفْضِيَّ إِلَى حُصُولِ مَصْلَحَةٍ فِي الدِّينِ - جَائِزٌ، وَلِذَلِكَ نَرَى جَمْعًا مِنَ الرَّهَادِ وَضَعُوا أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنَ الْأَحَادِيثِ فِي فَضَائِلِ الْأَوْقَاتِ؛ وَزَعَمُوا أَنَّ غَرَضَهُمْ مِنْهُ حَمْلُ النَّاسِ عَلَى الْعِبَادَاتِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَعَلَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى الْكُذِبِ؛ لِمَا أَنَّهُمْ اعْتَقَدُوا فِيهِ حُصُولَ مَصْلَحَةٍ دِينِيَّةٍ، وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ بِخِلَافِ مَا تَخَيَّلُوهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ الْغَرَضُ دِينِيًّا؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِرَغْبَةٍ دُنْيَوِيَّةٍ؟!

قَوْلُهُ: «الرَّغْبَةُ إِمَّا أَخْذُ الْمَالِ، أَوْ إِسْمَاعُ الْغَيْرِ كَلَامًا غَرِيبًا». قُلْنَا: أَيْنَ الدَّلِيلُ عَلَى الْحَصْرِ؟! ثُمَّ أَيْنَ الدَّلِيلُ الْقَاطِعُ عَلَى فَسَادِ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ؟!

قَوْلُهُ: «الْجَمَاعَاتُ الْعَظِيمَةُ لَا يَشْتَرِكُونَ فِي الرَّغْبَةِ إِلَى الْكُذِبِ؛ لِأَجْلِ هَذَيْنِ الْغَرَضَيْنِ». قُلْنَا: إِنْ ادَّعَيْتَ الظَّنَّ الْقَوِيَّ فَلَا نِزَاعَ؛ وَإِنْ ادَّعَيْتَ الْجَزْمَ الْمَانِعَ مِنَ النَّقِيضِ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟! فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ ذَلِكَ فِي الْعَشْرَةِ، أَوْ الْمِائَةِ؛ وَلَمْ يَكُنْ يُبَيِّنُ هَذَا الْحُكْمَ لِلْبَعْضِ مَانِعًا مِنْ ثُبُوتِهِ لِلْبَاقِي؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُ الْكُلِّ كَذَلِكَ؟ وَالَّذِي يُؤَكِّدُهُ أَنَّا لَوْ قَدَرْنَا أَنَّ أَهْلَ بَلَدَةٍ عَلِمُوا أَنَّ أَهْلَ سَائِرِ الْبِلَادِ لَوْ عَرَفُوا مَا فِي بَلَدِهِمْ مِنَ الْوَبَاءِ الْعَامِّ؛ لَتَرَكُوا الذَّهَابَ إِلَى بَلَدِهِمْ، وَلَوْ تَرَكَوْا ذَلِكَ؛ لِأَخْتَلَّتِ الْمَعِيشَةُ فِي تِلْكَ الْبَلَدَةِ، وَقَدَرْنَا أَنَّ أَهْلَ تِلْكَ الْبَلَدَةِ كَانُوا عُلَمَاءَ حُكَمَاءَ - جَازَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ أَنْ يَتَطَابَقُوا عَلَى الْكُذِبِ، وَإِنْ كَانُوا كَثِيرِينَ جَدًّا. فَتَبَّتْ بِهِذِهِ إِمْكَانُ اتَّفَاقِ الْخَلْقِ الْعَظِيمِ عَلَى الْكُذِبِ؛ لِأَجْلِ الرَّغْبَةِ. سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلرَّهْبَةِ؟

قَوْلُهُ: «السُّلْطَانُ لَا يُمَكِّنُهُ إِسْكَاتُ الْكُلِّ». قُلْنَا: إِنْ ادَّعَيْتَ الظَّنَّ الْقَوِيَّ فَمُسَلَّمٌ، وَإِنْ ادَّعَيْتَ اليَقِينَ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ إِسْكَاتُ الْأَلْفِ، وَالْأَلْفَيْنِ رَهْبَةً؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ إِسْكَاتُ الْكُلِّ، وَمَا الضَّابِطُ فِيمَا يَجُوزُ، وَفِيمَا لَا يَجُوزُ؟!

فَإِنْ قُلْتَ: «أَجِدُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِذَلِكَ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ» قُلْنَا: هَذَا الْإِعْتِقَادُ لَيْسَ أَقْوَى مِنَ الْإِعْتِقَادِ الْحَاصِلِ بِوُجُودِ مُحَمَّدٍ، وَمُوسَى، وَعِيسَى - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَلِمَ

لَا تَدْعُونَ الضَّرُورَةَ فِي ذَلِكَ؛ حَتَّى تَتَخَلَّصُوا عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ الضَّعِيفَةِ؟

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ كَذَبُوا لِدَوَاعٍ مُخْتَلِفَةٍ؛ بَعْضُهُمْ لِلرَّغْبَةِ، وَبَعْضُهُمْ لِلرَّهْبَةِ، وَبَعْضُهُمْ بِالرَّاسَلَةِ، وَبَعْضُهُمْ بِالْمُشَافَهَةِ؟!

قَوْلُهُ: «الْكَلَامُ فِي جَمَاعَةٍ عَظِيمَةٍ، بَعْضُهَا جَمَاعَاتٌ عَظِيمَةٌ». قُلْنَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ شَرْطِ أَهْلِ التَّوَاتُرِ أَنْ يَكُونَ أِبْعَاضُهُمْ بِالْعَيْنِ حَدَّ التَّوَاتُرِ، أَوْ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِمْ ذَلِكَ؛ وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أِبْعَاضِ تِلْكَ الْأِبْعَاضِ كَذَلِكَ؛ وَلَكِنْ التَّسْلُسُ.

وَالثَّانِي حَقٌّ؛ وَنَحْنُ نَفْرِضُ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ وَحِينَئِذٍ يَبْطُلُ مَا ذَكَرْتَهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ مَا كَذَبُوا عَمْدًا؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: كَذَبُوا سَهْوًا؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ اشْتَبَهَ عَلَيْهِمْ، وَالِاشْتِبَاهُ حَاصِلٌ فِي الْمَحْسُوسَاتِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ:

أَمَّا الْعَقْلُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ؛ الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ شَخْصًا آخَرَ مِثْلَ زَيْدٍ فِي شَكْلِهِ، وَفِي تَخْطِيطِهِ؛ وَبِهَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَبْقَى اعْتِمَادٌ عَلَى التَّوَاتُرِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونُوا قَدْ رَأَوْا مِثْلَ زَيْدٍ، فَظَنُّوهُ زَيْدًا.

وَمِمَّا يُؤَكِّدُ ذَلِكَ أَنَّ الْأَجْسَامَ الْمَعْدِنِيَّةَ وَالنَّبَاتِيَّةَ قَدْ تَشَابَهَتْ؛ بِحَيْثُ يَعْسُرُ تَمْيِيزُ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ؛ وَكَذَلِكَ الْحَيَوَانَاتُ؛ لَا سِيَّمَا: الْبَرِّيَّةُ وَالْحَبَلِيَّةُ قَدْ تَبَلَّغَتْ مُشَابَهَةَ بَعْضِهَا بَعْضًا إِلَى حَدِّ يَعْسُرِ التَّمْيِيزِ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي النَّاسِ؟ غَايَتُهُ أَنَّهُ نَادِرٌ؛ وَلَكِنَّ النَّدْرَةَ لَا تَمْنَعُ الْإِحْتِمَالَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ حِكْمَتَهُ تَعَالَى تَمْنَعُهُ مِنْ خَلْقِ شَخْصٍ مِثْلِ زَيْدٍ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّلْيِيسِ». قُلْتُ: قَدْ سَبَقَ جَوَابُهُ.

الثَّانِي: أَنَّ غَلَطَ النَّاطِرِ أَمْرٌ مَشْهُورٌ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَرَى الْمُتَحَرِّكَ سَاكِنًا، وَبِالْعَكْسِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي حُصُولَ اللَّبْسِ فِي الْحِسِّيَّاتِ.

وَأَمَّا النَّقْلُ فَمِنْ وَجْهَيْنِ؛ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمَسِيحَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - شَبَّهَ بِغَيْرِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا لَا يَلْزَمُ، مِنْ وَجْهِهِ: أَحَدُهَا: أَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي زَمَانِ عَيْسَى - عَلَيْهِ

السَّلَامُ - وَخَرَقَ الْعَادَةَ جَائِزٌ فِي زَمَانِ الْأَنْبِيَاءِ دُونَ سَائِرِ الْأَزْمِنَةِ. وَثَانِيهَا: أَنَّ الْمَصْلُوبَ تَغَيَّرَ خِلْقَتُهُ وَشَكْلُهُ؛ فَيَكُونُ الْإِشْتِبَاهُ أَكْثَرَ، وَأَمَّا الْمُبَاشِرُونَ لِذَلِكَ الْعَمَلِ فَكَانُوا قَلِيلِينَ؛ فَيَجُوزُ عَلَيْهِمُ الْكَذِبُ عَمْدًا. وَثَالِثُهَا: أَنَّهُمْ نَظَرُوا إِلَيْهِ مِنْ بَعِيدٍ؛ وَذَلِكَ مَظْنَةُ الْإِشْتِبَاهِ».

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَوْ جَازَ ذَلِكَ فِي زَمَانِ الْأَنْبِيَاءِ لَجَازَ مِثْلُهُ فِي سَائِرِ أَرْزَمِنَةِ الْأَنْبِيَاءِ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِأَنَّ الَّذِي أَوْجَبَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ هُوَ الْمُصْطَفَى ﷺ؛ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ شَخْصًا آخَرَ شُبَّهَ بِهِ.

وَأَيْضًا فَلَمْ لَا يَجُوزُ انْخِرَاقُ الْعَادَاتِ فِي هَذَا الزَّمَانِ؛ كَكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ؛ فَإِنْ مَنَعُوهَا قُلْنَا: هَذَا لَا يَسْتَقِيمُ عَلَى قَوْلِ أَبِي الْحُسَيْنِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَمْنَعُهَا.

وَلَأَنَّ بِتَقْدِيرِ امْتِنَاعِهَا فَلَيْسَ ذَلِكَ الْإِمْتِنَاعُ مَعْلُومًا إِلَّا بِالْبُرْهَانِ؛ فَاقْبَلِ الْعِلْمَ بِذَلِكَ الْبُرْهَانَ يَكُونُ التَّجْوِيزُ قَائِمًا، وَالْعِلْمُ بِصِحَّةِ خَبَرِ التَّوَاتُرِ مَوْقُوفٌ عَلَى فَسَادِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَحْصُلَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ التَّوَاتُرِ، لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِالذَّلِيلِ امْتِنَاعَ الْكَرَامَاتِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ التَّغْيِيرَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الصَّلْبِ وَالْمَوْتِ؛ فَأَمَّا حَالَ الصَّلْبِ فَلَا؛ وَعِنْدَكُمْ أَنَّ الْإِشْتِبَاهَ حَصَلَ حَالَ الصَّلْبِ لِأَنَّهُمْ: لَوْ مَيَّزُوا بَيْنَ ذَلِكَ الشَّخْصِ، وَبَيْنَ الْمَسِيحِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَمَا صَلَّبُوا ذَلِكَ الشَّخْصَ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الَّذِينَ مَارَسُوا الصَّلْبَ كَانُوا قَرِيبِينَ مِنْهُ، وَنَاطِرِينَ إِلَيْهِ. وَلَأَنَّ النَّصَارَى يَرَوْنَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّهُ بَقِيَ بَعْدَ الصَّلْبِ، وَقَبْلَ الْمَوْتِ مُدَّةً طَوِيلَةً بِحَيْثُ رَأَى الْجَمْعُ الْعَظِيمُ فِي بَيَاضِ النَّهَارِ؛ وَذَلِكَ يُبْطِلُ قَوْلَكُمْ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: رَوَى أَنَّ جَبْرِيلَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي صُورَةِ دَحِيَّةِ الْكَلْبِيِّ، وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ يَوْمَ بَدْرٍ تَشَكَّلُوا بِأَشْكَالِ الْآدَمِيِّينَ.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّ الْإِنْسَانَ رُبَّمَا يَتَشَبَّحُ لَهُ عِنْدَ الْخَوْفِ الشَّدِيدِ، أَوْ الْغَضَبِ الشَّدِيدِ، أَوْ الْفِكْرِ الشَّدِيدِ - صُورَةً لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا يُؤَكِّدُ احْتِمَالَ الْإِشْتِبَاهِ.

سَلَّمْنَا صِحَّةَ دَلِيلِكُمْ فِي التَّوَاتُرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ خَبَرَ التَّوَاتُرِ عَنِ

الأُمُورِ الْمَاضِيَةِ فِي الْقُرُونِ الْحَالِيَةِ - قَدْ وَجِدَتْ هَذِهِ الشُّرُوطُ فِي كُلِّ الطَّبَقَاتِ الْمَاضِيَةِ؟

قَوْلُهُ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ: «أَهْلُ التَّوَاتُرِ فِي زَمَانِنَا» قَدْ أَخْبَرُونَا بِأَنَّ أَوْلِيكَ الَّذِينَ مَضَوْا كَانُوا مَوْصُوفِينَ بِصِفَاتِ أَهْلِ التَّوَاتُرِ». قُلْنَا: هَذَا بَهْتٌ صَرِيحٌ؛ لِأَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُونَا مَا أَخْبَرْنَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُوهُ كَانُوا بِصِفَةِ أَهْلِ التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُوا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَخْبَرَهُ كَانُوا كَذَلِكَ؛ بَلِ الَّذِي يُمَكِّنُ ادِّعَاؤَهُ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ سَمِعُوا هَذَا الْخَبَرَ مِنْ أَنَاسٍ كَثِيرِينَ، فَأَمَّا أَنْ يُدْعَى عَلَيْهِمْ مَا ذَكَرْتُمُوهُ، فَبَهْتٌ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ الْفُقَهَاءِ وَالنَّحَاةِ لَا يَتَصَوَّرُونَ هَذِهِ الدَّعْوَى عَلَى وَجْهِهَا؛ فَضْلاً عَنِ الْعَوَامِّ؛ فَضْلاً عَنِ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهُمْ عَلِمُوا ذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ».

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ حَادِثًا، لَطَهَّرَ زَمَانٌ حُدُوثَهُ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ مَقَالَةٍ ظَهَرَتْ بَعْدَ الْخَفَاءِ فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَشْتَهَرَ فِيمَا بَيْنَ الْخَلْقِ حُدُوثُ ظُهُورِهَا، وَوَقْتُ ظُهُورِهَا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ الْوَاحِدُ مَقَالَةً، ثُمَّ إِنَّهُ يَذْكُرُهَا لِجَمَاعَةٍ قَلِيلِينَ، ثُمَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَوْلِيكَ يَذْكُرُ ذَلِكَ الْخَبَرَ لِجَمَاعَةٍ أُخْرَى، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسْنِدَهُ إِلَى الْأَوَّلِ؛ إِلَى أَنْ يَشْتَهَرَ ذَلِكَ الْخَبَرُ جَدًّا، مَعَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ لَا يَعْرِفُ حُدُوثَ تِلْكَ الْمَقَالَةِ، وَلَا زَمَانَ حُدُوثِهَا، وَبِهَذَا الطَّرِيقِ تَحْدُثُ الْأَرَاخِيفُ بَيْنَ النَّاسِ.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَعَلَيْهِمْ إِقَامَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى فَسَادِ هَذَا الْاِحْتِمَالِ. ثُمَّ الَّذِي يُفِيدُ الْقَطْعَ بِصِحَّةِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْوَقَائِعَ الْكِبَارَ الَّتِي وَقَعَتْ لِعُظَمَاءِ الْمُلُوكِ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَ الْإِسْلَامِ، بَلْ كَيْفِيَّةَ وَقَائِعِ نُوحٍ، وَإِدْرِيسَ، وَمُوسَى، وَعِيسَى - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - لَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ مِنْهَا إِلَيْنَا نَقْلَ الْآحَادِ؛ فَضْلاً عَنِ التَّوَاتُرِ، مَعَ كَوْنِهَا مِنَ الْأُمُورِ الْعِظَامِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ وُضُوعَ الْأَخْبَارِ إِلَيْنَا غَيْرٌ وَاجِبٌ.

فَإِنْ قُلْتُ: «ذَلِكَ؛ لِتَطَاوُلِ مُدَّتِهَا، أَوْ لِعَدَمِ الدَّاعِي إِلَى نَقْلِهَا». قُلْتُ: فَلَا بُدَّ مِنْ ضَبْطِ طَوْلِ الْمُدَّةِ وَقِصْرِهَا.

وَأَيْضًا: فَيَلْزَمُ أَلَّا يَكُونَ خَبَرُ التَّوَاتُرِ بِوُجُودِ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَإِدْرِيسَ وَغَيْرِهِمْ - مُفِيدًا لِلْعِلْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ مَا لَمْ يَثْبُتِ اسْتِثْوَاءُ الطَّرْفَيْنِ، وَالْوَاسِطَةِ فِي نَقْلِ الرُّوَاةِ، وَذَلِكَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْضُوعًا، لِاشْتِهَارِ الْوَاضِعِ، وَزَمَانِ الْوَضْعِ، فَإِذَا لَمْ يَجِبْ ذَلِكَ عِنْدَ تَطَاوُلِ الْمُدَّةِ، لَمْ يُفِدْ ذَلِكَ الْخَبَرَ الْعِلْمَ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ خَبَرَ التَّوَاتُرِ يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لَكِنْ مَعَنَا مَا يُبْطِلُهُ مِنْ

وَجُوه: الْأَوَّلُ: لَوْ أَفَادَ خَبَرَ التَّوَاتُرِ الْعِلْمَ، لِأَفَادَ إِمَّا عِلْمًا ضَرُورِيًّا أَوْ نَظْرِيًّا؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ، فَالْقَوْلُ بِالْإِفَادَةِ بَاطِلٌ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يُفِيدُ عِلْمًا ضَرُورِيًّا»؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ هُوَ الَّذِي لَا يَلْزَمُ مِنْ وَقُوعِ الشَّكِّ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْقَضَايَا وَقُوعُهُ فِيهِ؛ وَهَهُنَا يَلْزَمُ مِنْ وَقُوعِ الشَّكِّ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ وَقُوعُهُ فِيهَا؛ لِأَنَّ لَوْ جَوَّزْنَا أَنْ يَكْذِبُوا، لَا لِعَرَضٍ، أَوْ لِعَرَضٍ مِنْ رَهْبَةٍ أَوْ رَغْبَةٍ، أَوْ لَوْ قُوعِ التَّبَاسِ؛ فَإِنَّ مَعَ اسْتِحْضَارِ الشَّكِّ فِي هَذِهِ الْمُقَدِّمَاتِ، لَمْ يُمَكِّنِ الْحَزْمُ بِأَنَّ الْأَمْرَ كَمَا أَخْبَرُوا عَنْهُ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَكُنْ هَذَا الْعِلْمُ ضَرُورِيًّا.

وَلَا جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ نَظْرِيًّا؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِي الدَّلِيلِ لَا يَتَأْتِي لِلصَّبِيانِ وَالْجَائِزِينَ؛ فَكَانَ يَجِبُ أَلَّا يَحْصُلَ لَهُمُ الْعِلْمُ، لَكِنَّ الإِعْتِقَادَ الَّذِي فِي هَذَا الْبَابِ لِلْعُقَلَاءِ لَا يَزِيدُ فِي الْقُوَّةِ عَلَى قُوَّةِ اعْتِقَادِ الصَّبِيانِ وَالْبُلْه؛ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ اعْتِقَادُهُمْ عِلْمًا، فَكَذَا اعْتِقَادُ الْعُقَلَاءِ.

الثَّانِي: أَنَّ كَوْنَ التَّوَاتُرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ يَتَوَقَّفُ عَلَى عَدَمِ تَطَرُّقِ اللَّبْسِ إِلَى الْخَبَرِ؛ عَلَى مَا مَرَّ بَيَانُهُ؛ لَكِنَّ اللَّبْسَ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ؛ عَلَى مَا مَرَّ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يُفِيدَ الْعِلْمَ.

الثَّلَاثُ: لَوْ حَصَلَ الْعِلْمُ عَقِيبَ التَّوَاتُرِ لَحَصَلَ؛ إِمَّا مَعَ الْجَوَازِ، أَوْ مَعَ الْوُجُوبِ فَإِنْ حَصَلَ، مَعَ جَوَازِ أَلَّا يَحْصُلَ مَمْتَنَعُ الْقَطْعِ بِحُصُولِهِ؛ فَلَا يُمَكِّنُ الْقَطْعُ بِأَنَّ التَّوَاتُرَ يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لَا مَحَالَةَ؛ بَلْ يَجْرِي حُصُولُ الْعِلْمِ عَقِيبَ خَبَرِ التَّوَاتُرِ مَجْرَى حُصُولِهِ عِنْدَ سَمَاعِ صَرِيرِ الْبَابِ، وَنَعِيقِ الْغُرَابِ. وَإِنْ حَصَلَ مَعَ الْوُجُوبِ فَلَمُسْتَلْزَمٌ؛ إِمَّا قَوْلُ كُلِّ وَاحِدٍ، أَوْ قَوْلُ الْمَجْمُوعِ.

الأَوَّلُ بَاطِلٌ، أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ نَعْلَمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ قَوْلَ الْوَاحِدِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، إِذَا كَانَ مُسْتَقْلَلًا بِالِاسْتِلْزَامِ، فَإِنْ وُجِدَتْ الْأَقْوَالُ دَفْعَةً، لَزِمَ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ بِالتَّأْتِيرِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ وُجِدَتْ عَلَى التَّعَاقُبِ، فَإِذَا حَصَلَ الْأَثَرُ بِالسَّابِقِ اسْتَحَالَ حُصُولُ ذَلِكَ الْأَثَرِ بَعِيْنَهُ بِاللَّاحِقِ؛ لِامْتِنَاعِ إِيجَادِ الْمَوْجُودِ، وَاسْتِحَالَ أَيْضًا حُصُولُ مِثْلِهِ بِاللَّاحِقِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمِثْلَيْنِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَبْقَى اللَّاحِقُ خَالِيًا عَنِ التَّأْتِيرِ، فَتَكُونُ الْعِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ مُنْفَكَّةً عَنِ الْمَعْلُولِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَلَا جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ الْمُؤْتَرُ قَوْلَ الْمَجْمُوعِ.

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنْ بَقِيَ عِنْدَ الإِجْتِمَاعِ، كَمَا عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ، وَلَمْ

يَحْدُثُ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ أَمْرٌ زَائِدٌ أَلْبَنَةُ، فَكَمَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْتِزَامُ حَاصِلًا عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ -  
وَجَبَّ أَلَّا يَحْصُلَ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ.

وَإِنْ حَدَثَ أَمْرٌ مَا؛ إِمَّا بِالزَّوَالِ، أَوْ بِالْحُدُوثِ، فَإِنْ كَانَ الْمُقْتَضَى لِذَلِكَ الْحُدُوثِ  
قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ - عَادَ الْمَحْذُورُ الْمَذْكُورُ. وَإِنْ كَانَ الْمَجْمُوعُ عَادَ التَّقْسِيمُ الْمَذْكُورُ. وَإِنْ  
كَانَ لِحُدُوثِ أَمْرٍ آخَرَ لَزِمَ التَّسْلُسُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَلْزِمِيَّةَ نَقِيضُ اللَّامُسْتَلْزِمِيَّةِ الَّتِي هِيَ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ، فَكَانَتْ  
الْمُسْتَلْزِمِيَّةُ أَمْرًا ثُبُوتِيًّا؛ فَإِنْ كَانَ الْمَوْصُوفُ بِهَا هُوَ الْمَجْمُوعُ، لَزِمَ حُلُولُ الصِّفَةِ الْوَاحِدَةِ  
فِي الْأَشْيَاءِ الْكَثِيرَةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلَأَنَّ التَّوَاتُرَ فِي الْأَكْثَرِ إِنْمَا يَكُونُ بِوُرُودِ الْخَبَرِ عَقِيبَ الْخَبَرِ وَإِذَا كَانَ  
كَذَلِكَ، كَانَ عِنْدَ حُصُولِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَالٌ وَجُودِ الثَّانِي مَعْدُومًا؛ فَلَا يَكُونُ  
لِلْمَجْمُوعِ وَجُودٌ فِي زَمَانٍ أَسْلًا، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمُؤْتَرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ مَا  
لَمْ يُوَجَدْ فِي نَفْسِهِ، لَا يَقْتَضِي وَجُودَ غَيْرِهِ.

وَأَمَّا رَابِعًا - وَهُوَ الْكَلَامُ الْمَشْهُورُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - أَنَّ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ، لَمَّا لَمْ يَكُنْ  
مُؤْتَرًا، وَجَبَّ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْكُلِّ غَيْرَ مُؤْتَرٍ؛ كَمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الرَّجْحِ، لَمَّا لَمْ يَكُنْ  
أَبْيَضَ، اسْتَحَالَ كَوْنُ الْكُلِّ أَبْيَضَ.

الْوَجْهُ الرَّابِعُ: فِي اسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ خَبَرُ التَّوَاتُرِ مُسْتَلْزِمًا لِلْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْمُسْتَلْزِمَ إِمَّا أَحَادًا  
الْحُرُوفِ، وَهُوَ بَاطِلٌ، أَوْ الْمَجْمُوعُ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْمَجْمُوعَ لَا وَجُودَ لَهُ، وَمَا لَا  
وَجُودَ لَهُ، اسْتَحَالَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ شَيْئًا آخَرَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمَوْجِبُ هُوَ الْحَرْفُ الْأَخِيرُ؛ بِشَرْطِ وَجُودِ سَائِرِ الْحُرُوفِ قَبْلَهُ، أَوْ بِشَرْطِ  
مَسْبُوقِيَّةِ الْحَرْفِ الْأَخِيرِ بِسَائِرِ الْحُرُوفِ؟»

قُلْتُ: الشَّرْطُ لِأَبَدٍ مِنْ حُصُولِهِ حَالِ حُصُولِ الْمَشْرُوطِ، وَالْحُرُوفُ السَّابِقَةُ غَيْرُ  
حَاصِلَةٍ حَالِ حُصُولِ الْحَرْفِ الْأَخِيرِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَسْبُوقِيَّةَ الشَّيْءِ بغيرِهِ لَا تَكُونُ صِفَةً، وَإِلَّا كَانَتْ صِفَةً حَادِثَةً،  
فَتَكُونُ مَسْبُوقِيَّتَهَا بِالْغَيْرِ صِفَةً آخَرَى؛ وَلَزِمَ التَّسْلُسُ.

وَإِذَا كَانَتْ الْمَسْبُوقِيَّةُ أَمْرًا عَدَمِيًّا، اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ جُزْءَ الْعِلَّةِ أَوْ شَرْطِهَا.

أَمَّا الَّذِينَ سَلَّمُوا أَنَّ خَبَرَ التَّوَاتُرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَوْجُودَةِ يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لِكِنَّهُمْ مَنَعُوا مِنْ

كَوْنِ التَّوَاتُرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمَاضِيَةِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، فَقَدْ اِحْتَجُّوا بِأَنَّ التَّوَاتُرَ عَنِ الْأُمُورِ الْمَاضِيَةِ وَقَعَ عَنِ أُمُورٍ بَاطِلَةٍ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً.

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى، وَالْمَجُوسَ، وَالْمَانَوِيَّةَ عَلَى كَثْرَةِ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ، وَتَفَرُّقِهِمْ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ يُخْبِرُونَ عَنِ أُمُورٍ هِيَ بَاطِلَةٌ قَطْعًا عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ؛ وَذَلِكَ يَفْتَضِي الْقَدْحَ فِي التَّوَاتُرِ.

فَإِن قُلْتَ: شَرَطُ التَّوَاتُرِ اسْتِوَاءُ الطَّرْفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ؛ وَهُوَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِي هَذِهِ الْفِرْقِ؛ لِأَنَّ الْيَهُودَ قَلَّ عَدَدُهُمْ فِي زَمَانٍ بُحِتَ نَصْرًا، وَالنَّصَارَى كَانُوا قَلِيلِينَ فِي الْإِبْتِدَاءِ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْمَجُوسِ وَالْمَانَوِيَّةِ». قُلْتُ: صَدَقْتُمْ؛ حَيْثُ قُلْتُمْ: لِأَبَدٍ مِنَ اسْتِوَاءِ الطَّرْفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ؛ لَكِنَّ الطَّرِيقَ إِلَيْهِ؛ إِمَّا الْعَقْلُ، أَوْ النَّقْلُ، أَوْ مَا هُوَ مُرَكَّبٌ مِنْهُمَا: وَالْعَقْلُ الْمُحْضُ لَا يَكْفِي. وَأَمَّا النَّقْلُ؛ فِيمَا مِنْ الْوَاحِدِ، أَوْ مِنَ الْجَمْعِ؛ وَقَوْلُ الْوَاحِدِ إِنَّمَا يُفِيدُ، لَوْ كَانَ مَعْصُومًا، وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي زَمَانِنَا.

وَأَمَّا الْجَمْعُ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ أَهْلَ التَّوَاتُرِ فِي زَمَانِنَا عَلَى كَثْرَتِهِمْ، يُخْبِرُونَ أَنَّهُمْ كَانُوا كَذَلِكَ أَبَدًا، لَكِنَّ كَمَا أَنَّ أَهْلَ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ ذَلِكَ، فَهَذِهِ الْفِرْقُ الْأُخْرَى تَدْعِي ذَلِكَ؛ فَلَيْسَ تَصْدِيقُ إِحْدَاهُمَا، وَتَكْذِيبُ الْأُخْرَى أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

وَأَمَّا الْمُرَكَّبُ مِنْهُمَا فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: لَوْ كَانَتْ خَبْرًا مَوْضُوعًا، لَعَرَفْنَا أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ، وَقَدْ عَرَفْتَ ضَعْفَ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

ثُمَّ إِنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْفِرْقِ يُصَحِّحُونَ قَوْلَهُمْ بِمِثْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، فَلَيْسَ قَبُولُ أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ. فَأَمَّا الَّذِي يُقَالَ: «إِنَّ بُحْتَ نَصْرَ قَتْلِ الْيَهُودِ؛ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ عَدَدُ أَهْلِ التَّوَاتُرِ».

قُلْنَا: هَذَا مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ الْعَظِيمَةَ الْمُتَفَرِّقَةَ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ يَسْتَحِيلُ قَتْلُهَا إِلَى هَذَا الْحَدِّ.

وَأَمَّا النَّصَارَى فَلَوْ لَمْ يَكُونُوا بِالْعَيْنِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ، لَمْ يَكُنْ شَرْعُهُ حُجَّةً إِلَى زَمَانِ ظُهُورِ مُحَمَّدٍ ﷺ، لَكِنَّهُ بَاطِلٌ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ.

وَهَهُنَا وَجُوهٌ أُخْرَى مِنَ الْمَعَارِضَاتِ مَذْكُورَةٌ فِي «كِتَابِ النَّهَائِيَّةِ» فَهَذَا تَمَامُ الْإِعْتِرَاضَاتِ.



وَأَعْلَمُ أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ وَالْمُعَارَضَاتِ، لَا شَكَّ أَنَّ فَسَادَهَا أَظْهَرَ مِنْ صِحَّتِهَا؛ لَكِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكْفِي فِي ادِّعَاءِ الظَّنِّ الْقَوِيِّ لِأَنَّ فِي ادِّعَاءِ اليَقِينِ التَّامِّ، وَكَانَ غَرَضُنَا مِنَ الإِطْنَابِ فِي هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ أَنَّ الَّذِي قَالَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ؛ مِنْ أَنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِخَبَرِ التَّوَاتُرِ عَلَى صِدْقِ الْمُخْبِرِينَ أَمْرٌ سَهْلٌ هَيِّنٌ مُقَرَّرٌ فِي عُقُولِ الْبَلْهَةِ وَالصَّبِيَّانِ - لَيْسَ بِصَوَابٍ؛ بَلْ لَمَّا فَتَحْنَا بَابَ الْمُنَاطَرَةِ، دَقَّ الْكَلَامُ، وَلَا يَتِمُّ الْمَقْصُودُ إِلَّا بِالْجَوَابِ الْقَاطِعِ عَنْ كُلِّ هَذِهِ الإِشْكَالَاتِ، وَذَلِكَ لَوْ أَمَكْنَ، فَإِنَّمَا يُمَكِّنُ بَعْدَ تَدْقِيقَاتٍ فِي النَّظَرِ عَظِيمَةٍ؛ وَمِنَ الْبَيِّنِ لِكُلِّ عَاقِلٍ أَنَّ عِلْمَهُ بِوُجُودِ مَكَّةَ، وَمُحَمَّدٍ ﷺ أَظْهَرَ مِنْ عِلْمِهِ بِصِحَّةِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ، وَإِبْطَالِ مَا فِيهَا مِنَ الْأَقْسَامِ سِوَى الْقِسْمِ الْمَطْلُوبِ؛ وَبِنَاءِ الْوَاضِحِ عَلَى الْخَفِيِّ غَيْرُ جَائِزٍ؛ فَظَهَرَ أَنَّ الْحَقَّ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ ضَرُورِيٌّ.

وَحِينَئِذٍ لَا نَحْتَاجُ إِلَى الْخَوْضِ فِي الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ؛ لِأَنَّ التَّشْكِكَ فِي الضَّرُورِيَّاتِ لَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الرابعة: استدلل أبو الحسين على أن خير أهل التواتر صدق.... إلى آخرها. قال - رضى الله عنه - : اعلم أن المصنف قال فى [آخر] (١) هذه المسألة:

اعلم: أن بعض الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها؛ لكن ذلك إنما يكفي فى ادعاء الظن القوي، لا فى ادعاء اليقين التام، وكان غرضنا فى هذا الإطناب: [أن] الذى قاله أبو الحسين (٢) من أن الاستدلال بخبر أهل التواتر على [صدق] (٣) المخبرين أمر سهل مقرر هين فى عقول البله والصبيان - ليس بصواب؛ بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام، ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات، إن أمكن ذلك، فإنما يمكن بعد تدقيقات فى النظر عظيمة، ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود «مكة» ومحمد - عليه الصلاة والسلام - أظهر من علمه بصحة هذه الدلالة، وإبطال ما فيها من الأقسام، سوى القسم المطلوب، وبناء الواضح على الخفى غير جائز؛ فظهر أن الحق ما اخترناه؛ وهو أن هذا العلم ضرورى.

وحينئذ: لا نحتاج إلى الخوض فى الجواب [ب/١٦٨] عن هذه الأسئلة؛ لأن التشكيك فى الضروريات لا يستحق الجواب.

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر: المعتمد (٨٠/٢).

(٣) سقط فى «ب».

اعلم: أنه ظهر من هذا الكلام؛ أن غرض المصنف من هذه الأسئلة: بيان [أن] (١) الدليل الذى ذكره أبو الحسين - لا يفيد اليقين، وإن ادعى (٢) الظن القوى، فهو مسلم؛ ولا ينازعه المصنف فى ذلك أصلاً.

وإذا عرفت ذلك، فكل مقدمة ادعى أبو الحسين فيها الاستحالة، فإن ادعى استحالة عادية، فالمصنف لا يمنع ذلك؛ بل يسلمها، وإن ادعى الاستحالة [العقلية]، فلا بد وأن تكون تلك الاستحالة: [إما استحالة] (٣) عقلية ضرورية، و[إما استحالة] (٤) عقلية نظرية قطعاً.

وكل واحد من هاتين الاستحالتين تبطل بتطرق احتمال النقيض إليها عقلاً؛ فلا ينفعه فى هذا المقام دعوى الاستحالة العادية. وإذا عرفت هذه المقدمة، فلنبين ما قاله بعضهم؛ جواباً عن بعض ما أورده المصنف جواباً على كلام أبى الحسين.

قال المصنف: «على أن الكذب (٥) ليس بقبيح؛ لكونه كذباً؛ على ما تقدم»؛ قال المعترض بعدم بيانه بمعنى إيجابه للثواب والعقاب، ولا يريد أبو الحسين [بكونه] (٦) جهة صرف: إلا كونه منافراً للطبع، ولم يتقدم بيان فساد.

قوله: «صدور الكذب عن الواحد - [جائز، وصدوره عن الواحد]» (٧) لا يمنع صدوره عن الباقي؛ فيكون صدوره عن الكل كصدوره عن الواحد؛ وهذه حجة على عموم [١٦٩/أ] الجواز عقلاً، والخصم يسلم ذلك عقلاً، وإنما يدعى الامتناع عادة، ولا تنافى بينهما.

قوله: واحتمال الاشتباه يمنع اليقين التام. قلت: أحزم بأن ولدى وابنه اليوم هو الذى كان بالأمس، والعلوم العادية لا تقدر فيها الاحتمالات العقلية.

واعلم: أن هذه الكلمات ركيكة جداً، أما ما ذكره أن المراد بكون الكذب جهة صرف - فهو نقل قول أبى الحسين؛ تشبيهاً من غير صحة، يعرف ذلك من يعرف كلام أبى الحسين فى الحسن والقبح العقليين.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: اعاده.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «ب، ز»: على أن المصنف.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

وأما الامتناع العادى: فقد علمت أن مقصود الإمام المصنف: أن المدعى إن كان كلام الجزم<sup>(١)</sup> القاطع العقلى، فهو ممتنع؛ وذلك لا يحصل إلا بأجوبة قاطعة عن هذه الاعتراضات، فإن [م]<sup>(٢)</sup> يحصل، فقد بطل كلام أبى الحسن بالكلية، وإن حصل، فمن المعلوم بالضرورة: أن علمنا بوجود «مكة»، ومحمد - عليه الصلاة والسلام - أجلى من هذا الدليل، وهذا الكلام لا غبار عليه، ولا يندفع بالأجوبة الصحيحة؛ فكيف يندفع بالخيالات الفاسدة؟!.

واعلم: أن المعارضات فى حكم<sup>(٣)</sup> المسألة على أصل المصنف - هو تشكيك<sup>(٤)</sup> فى الضروريات، وقاعدته: أن ذلك لا يستحق الجواب.

والحق: أنه لا بد من الجواب المفصل؛ فنقول: قوله: «[إذا]<sup>(٥)</sup> أفاد خبر التواتر العلم: فإما أن يفيد علماً ضرورياً، أو نظرياً».

قلنا: يقيد علماً ضرورياً؛ بمعنى: أنها من باب القضايا التى قياساتها معها؛ بمعنى: [١٦٩/ب] أن الحد الأوسط مع قوة قياسه حاصلة للصبى المميز، ولسائر العقلاء؛ وهو استحالة تواطؤ الخلق العظيم على الكذب؛ فلم<sup>(٦)</sup> قلت: إنه ليس كذلك؟!.

ونقول أيضاً: لم لا يجوز أن يكون نظرياً؛ وهو الذى اختاره أبو الحسين من كون هذا النظر سهلاً.

أما قوله: «يتوقف الجزم على تطرق اللبس [إلى]<sup>(٧)</sup> المحسوس». [قلنا: تطرق اللبس]<sup>(٨)</sup> إلى ما هو محسوس لعدم<sup>(٩)</sup> التواتر - محال عقلاً.

وقوله:<sup>(١٠)</sup> «إما أن يفيد مع الوجوب، أو مع الجواز»؛ قلنا: مع الوجوب، والمستلزم هو مدلول أحوال المخيرين<sup>(١١)</sup> الحاصل، ولا مانع منه؛ فإن عند سماع قول كل واحد

(١) فى «ب، ز»: كلام الحرم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: حله.

(٤) فى «أ»: تشكيل.

(٥) سقط فى «ب، ز».

(٦) فى «ب، ز»: فلما.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «ب، ز»: لعدد.

(١٠) فى «ب»: ما قوله.

(١١) فى «ب، ز»: المحارث.

واحد من المخبرين - ترتسم في الذهن مدلولات أقوالهم؛ وذلك يستلزم العلم بمخبر أقوالهم، ولا إشكال فيه أصلاً. وتوجيه هذا المنع: أن الأقوال السابقة لا تستلزم العلم، بل مدلولاتها.

ونسلم: أن مجموع الأقوال لا يستلزم العلم بمخبرهم<sup>(١)</sup>، ولا خبرهم<sup>(٢)</sup>، ويمنع عدم العلم بالمخبر من أقوالهم.

وأما قوله: «المستلزمية<sup>(٣)</sup> نقيض اللامستلزمية<sup>(٤)</sup>...» إلى آخرها؛ فقد بينا فساده غير مرة.

وأما قوله: «عند وجود الخبر الثاني<sup>(٥)</sup>، لا وجود للأول» قد بان اندفاعه؛ وذلك لأن الموجب للعلم مدلولات أخبارهم<sup>(٦)</sup>، وهي موجودة في ذهن السامع، والألفاظ هي التي لا توجد بمجموعة.

وأما الرابع: فواضح الفساد.

وأما ما احتجوا به: فجوابه: منع عدد التواتر [١٧٠/أ] من اليهود والنصارى، واستواء الطرفين والواسطة.

وأما صعوبة وجود هذا الشرط: فذلك لا يقدر في كون التواتر يفيد<sup>(٧)</sup> العلم؛ لأننا نقول: إذا حصل التواتر المذكور بشرائطه - أفاد<sup>(٨)</sup> العلم.

كيف: والضابط في حصول شروط التواتر العلم بمخبره؛ فمتى حصل العلم بمخبر أقوالهم، علمنا حصول الشرائط المعتمدة في التواتر، والله أعلم.

قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ فِي شَرَايِطِ التَّوَاتُرِ:

اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ الَّتِي نَعْلَمُ مَخْبَرَهَا - بِاضْطِرَّارٍ - الْحُجَّةُ عَلَيْنَا فِيهَا هُوَ الْعِلْمُ، وَلَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى اعْتِبَارِ حَالِ الْمَخْبِرِينَ، بَلْ يُجِبُّ أَنْ يُعْتَبَرَ السَّامِعُ حَالَ نَفْسِهِ، فَإِذَا

(١) في «أ»: بخبرهم.

(٢) في «ب»: خبرها.

(٣) في «أ»: المستلزم.

(٤) في «أ»: الاستلزامية.

(٥) في «أ»، «ب»، «ز»: الباقي والمثبت من المحصول.

(٦) في «أ»: أخباره.

(٧) في «ب»: بعد.

(٨) في «أ»: فاد.

في التواتر ..... حصل له العلم بمخبر تلك الأخبار، صار محجوجاً بها، وإلا فالحجة عنه زائلة.

ثم إنه - بعد وقوع العلم بمخبر خبرهم - صح أن نبحت عن أحوالهم، فنقول: لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم.

واعلم أن - ههنا - أموراً معتبرة في كون التواتر مفيداً للعلم، وأموراً ظن أنها معتبرة، مع أنها في الحقيقة غير معتبرة.

أما القسم الأول، فنقول: إن تلك الأمور؛ إما أن تكون راجعة إلى السامعين، أو إلى المخبرين، أما الأمور الراجعة إلى السامعين فأمران:

الأول: ألا يكون السامع عالماً بما أخبر به اضطراراً؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وتحصيل مثل الحاصل أيضاً محال، وتحصيل التقوية أيضاً محال؛ لأن العلم الضروري أيضاً يستحيل أن يصير أقوى مما كان.

مثاله: إذا كان العلم حاصلًا بأن النفس والإنبات، لا يجتمعان، ولا يرتفعان - لم يكن للإخبار عنه تأثير في العلم به.

والثاني: قال الشريف المرتضى: يجب ألا يكون السامع قد سبق بشبهة، أو تقليد إلى اعتقاد نفى موجب الخبر، وهذا الشرط إنما اعتبره الشريف؛ لأن عنده الخبر عن النص على إمامة علي - رضي الله عنه - متواتر، ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين، فقال ذلك؛ لأنهم اعتقدوا نفى النص لشبهة.

واحتج عليه بأن حصول العلم عقيب خبر التواتر إذا كان بالعادة، جاز أن يختلف ذلك باختلاف الأحوال، فيحصل للسامع، إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك الحكم، ولا يحصل له إذا اعتقد ذلك.

فإن قلت: «يلزمكم عليه أن تحوزوا صديق من أخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبار، والحوادث العظام بالأخبار المتواترة؛ لأجل شبهة اعتقدتها في نفى تلك الأشياء». قلت: إنه لا داعي يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نفى هذه الأمور، ولا شبهة في نفى تلك الأشياء أصلاً.

أما ما يرجع إلى المخبرين فأمران: الأول: أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه؛ لأن غير الضروري يجوز دخول الإلتباس فيه؛ فلا حرم لا يحصل العلم به، ولذلك فإن

المُسْلِمِينَ يُخْبِرُونَ الْيَهُودَ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَلَا يَحْصُلُ لَهُمُ الْعِلْمُ بِهَا. الثَّانِي: الْعُدْدُ، وَفِيهِ مَسَائِلُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الخامسة فى شرائط التواتر... إلى آخرها؛ قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنهم اتفقوا فى التواتر على شروط، واختلفوا فى شروط:

الأول: ثلاثة فى المخيرين<sup>(١)</sup>:

الأول: كونهم متعددين تَعَدُّدًا يَمْنَعُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ، وَمُسْتَنْدِينَ إِلَى الْحَسِّ، مُسْتَوِينَ<sup>(٢)</sup> فى الطرفين والواسطة، ولا يحتاج إلى عالين؛ لأنه لا ينفك بالشرط عن علم بعضهم. وأن يكون المستمع متأهلاً للعلم غير عالم به؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

ومن زعم أنه نظرى يشترط تقدم العلم بذلك كله، ومن قال: إنه ضرورى، لم يشترط تقدم العلم بذلك؛ وضابط العلم بحصولها حصول العلم؛ لأن ضابط حصول العلم [سبق حصول العلم]<sup>(٣)</sup> بها.

واختلف فى أقل العدد: فقيل: خمسة؛ لأن ما دونها بينة تقبل<sup>(٤)</sup> التزكية<sup>(٥)</sup>. وقطع القاضى بنقض الأربعة، وتوقف فى الخمسة<sup>(٦)</sup>.

وقيل غير هذا العدد؛ على ما سيأتى.

وقيل: شرطه ألا يحصرهم عدد، ولا يجويهم [١٧٠/ب] بلد، إلى غير ذلك من أعداد معينة؛ ذكرها المصنف.

(١) فى «ب»: المخير.

(٢) فى «ب، ز»: منسوين.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: فقيل.

(٥) فى «ب»: التزكية.

(٦) وقال القاضى: اعلم أن عددهم يزيد على أقصى العدد المرعى فى بينات الشريعة، وزعم أن إخبار الأربعة لا يتضمن العلم؛ فإنه عدد بينة الزنا. ونحن نعلم أن البينات فى تفاصيل الحكومات لا تتمر العلوم، وما زال القضاة مكثفين بغلبات الظنون فى أقضيتهم، ثم لم يقطع القاضى بأن إخبار الخمسة يوجب العلم، ولم ينفه، وإنما محل قطعه أن الأربعة لا يوجب إخبارهم العلم. وذكر القاضى رحمه الله فى بعض مصنفاته: أن الوجه فى ذلك: أن يمتحن اللبيب أخبار المخيرين عن الضروريات، فلا يجد من نفسه العلم على عدة مخصوصة، والمخبرون يتزايدون، والملتحن فى ذلك يحس وجدان نفسه، وما يدركه من الثلج واليقين. ويتخذ العدد الذى اتصل بأخبارهم علمه معتبراً. ينظر البرهان ١/٥٧٠ - ٥٧١.

واعلم: أن المصنف وغيره من المحققين ذكر أن الحجة على الشخص في خبر التواتر حصول العلم بموجب خبرهم؛ فإن لم يحصل له، فالحجة عنه زائلة.

فيستدل بحصول العلم على حصول شرائطه دون العكس.

واعلم: أنه على هذا يتعذر إثبات الحجة بالتواتر على الجاحد<sup>(١)</sup> للعلم بالمخبر؛ قال صاحب «التلخيص»: قوله: «لا حاجة بنا إلى اعتبار حال المخيرين، بل يجب أن يعتبر السامع حال نفسه» - يناقض قوله: ههنا أمور معتبرة في كون التواتر مفيداً للعلم، وتلك الأمور منها ما يرجع إلى حال المخيرين، ومنها ما يرجع إلى حال السامعين؛ فإن<sup>(٢)</sup> تلك الأمور المعتبرة الراجعة إلى أحوال المخيرين، لا بد وأن يعتبرها السامع؛ حتى يحصل له العلم.

هذا ما قاله؛ وهو مندفع؛ لأن الفرق ثابت بين كون الشيء مشروطاً بكذا، وبين العلم بحصوله؛ فالمدعى: أن الأمور المعتبرة في حصول العلم بمخبرهم - لا تتوقف على تقدم<sup>(٣)</sup> العلم بتلك الشروط، [بل]<sup>(٤)</sup> نقول: إن حصل العلم بالمخبر، علمنا حصول تلك الشروط، وإلا فلا؛ وعلى هذا: فلا يرد السؤال.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: اعْلَمْ أَنَّ قَوْلَ الْأَرْبَعَةِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ أَصْلًا، وَأَتَوَقَّفُ فِي قَوْلِ الْخُمْسَةِ.

وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَوْ وَقَعَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ أَرْبَعَةٍ صَادِقِينَ لَوَقَعَ بِخَبَرِ كُلِّ أَرْبَعَةٍ صَادِقِينَ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ فَذَلِكَ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ الْعِلْمُ بِقَوْلِ أَرْبَعَةٍ، وَلَا يَقَعُ بِقَوْلِ مِثْلِهِمْ، مَعَ تَسَاوِي الْأَحْوَالِ وَالْقَائِلِينَ وَالسَّامِعِينَ فِي جَمِيعِ الشُّرُوطِ، لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ تُخْبِرَنَا قَافِلَةُ الْحَاجِّ بِوُجُودِ مَكَّةَ فَنَعْرِفَهَا، ثُمَّ هُمْ بِأَعْيَانِهِمْ يُخْبِرُونَنَا بِوُجُودِ الْمَدِينَةِ، فَلَا نَعْرِفُهَا، وَلَكَمَا لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ، صَحَّ قَوْلُنَا.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ بِخَبَرِ كُلِّ أَرْبَعَةٍ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ وَقَعَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ كُلِّ أَرْبَعَةٍ، إِذَا كَانُوا صَادِقِينَ، لَكَانَ يَجِبُ إِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ أَنَّهُمْ شَاهَدُوا فَلَانَا عَلَى الزَّانَا - أَنْ

(١) في «ب، ز»: الجاحظ.

(٢) في «أ»: قال.

(٣) في «ب، ز»: مقدم.

(٤) سقط في «ب».

يَسْتَعْنِي الْقَاضِيَ عَنِ التَّرَكِيَّةِ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا صَادِقِينَ، وَجَبَ أَنْ يَحْصُلَ لَهُ الْعِلْمُ بِقَوْلِهِمْ؛ وَحِينَئِذٍ يَسْتَعْنِي عَنِ التَّرَكِيَّةِ.

وَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ الْعِلْمُ بِقَوْلِهِمْ - قَطَعَ بِكَوْنِهِمْ كَاذِبِينَ قَطْعًا، وَحِينَئِذٍ يَسْتَعْنِي أَيْضًا عَنِ التَّرَكِيَّةِ، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، بَلْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ وَجُوبِ إِقَامَةِ الْحَدِّ، وَإِنْ لَمْ يُضْطَرَّ الْقَاضِي إِلَىٰ صِدْقِهِمْ، عَلِمْنَا أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ بِخَبَرِ الْأَرْبَعَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: «الْمُلَازِمَةُ مَمْنُوعَةٌ». قَوْلُهُ: «لَوْ وَقَعَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ أَرْبَعَةٍ صَادِقِينَ، وَلَا يَقَعُ بِخَبَرِ أَرْبَعَةٍ صَادِقِينَ آخَرِينَ - لَزِمَ كَذَا وَكَذَا...».

قُلْنَا: لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَلْزِمُ ذَلِكَ؟! بَيَانُهُ: أَنَّ الْعِلْمَ بِمُخْبِرِ الْأَخْبَارِ حَاصِلٌ عَنِ فِعْلِ اللَّهِ - تَعَالَى - عِنْدَكُمْ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، جَازَ مِنْهُ تَعَالَىٰ أَنْ يَخْلُقَ ذَلِكَ الْعِلْمَ عِنْدَ خَبَرِ أَرْبَعَةٍ، وَلَا يَخْلُقُهُ عِنْدَ خَبَرِ أَرْبَعَةٍ أُخْرَىٰ، وَلَا تَجْرِي الْعَادَةُ فِي ذَلِكَ عَلَىٰ طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ كَانَتِ الْعَادَةُ فِي أَخْبَارِ الْجَمَاعَاتِ الْعَظِيمَةِ جَارِيَةً عَلَىٰ طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، كَمَا أَنَّ التَّكْرَارَ عَلَىٰ الْبَيْتِ الْوَاحِدِ أَلْفَ مَرَّةٍ سَبَبٌ لِحِفْظِهِ فِي الْعَادَةِ الْمُطْرَدَةِ وَأَمَّا تَكَرُّرُهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَقَدْ يَكُونُ سَبَبًا لِحِفْظِهِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ، وَالْعَادَةُ فِيهِ مُخْتَلِفَةٌ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَلْزِمُ مِنْ اطِّرَادِ الْعَادَةِ فِي شَيْءٍ اطِّرَادُهَا فِي مِثْلِهِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: يَلْزِمُ مِنْ حُصُولِ الْعِلْمِ عِنْدَ رِوَايَةِ أَرْبَعَةٍ حُصُولُهُ عِنْدَ شَهَادَةِ أَرْبَعَةٍ؟

بَيَانُهُ: أَنَّ الشَّهَادَةَ، وَإِنْ كَانَتْ خَيْرًا فِي الْمَعْنَى، لَكِنَّ لَفْظَ الشَّهَادَةِ مُخَالِفٌ لِلْفِظِ الْخَبَرِ الَّذِي لَيْسَ بِشَهَادَةٍ؛ فَلِمَ لَا يُجُوزُ أَنْ يُجْرَى اللَّهُ تَعَالَىٰ عَادَتَهُ بِفِعْلِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ عِنْدَ الْخَبَرِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ لَفْظُ الشَّهَادَةِ، وَلَا يَفْعَلُهُ عِنْدَ لَفْظِ الشَّهَادَةِ، وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ خَبِيرًا؟.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّفَاوُتَ بَيْنَ لَفْظِ الشَّهَادَةِ، وَبَيْنَ لَفْظِ الْخَبَرِ الَّذِي لَيْسَ بِشَهَادَةٍ - غَيْرُ مُعْتَبَرٍ؛ فَلِمَ لَا يُجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَمَّا كَانَ شَرْطُ الشَّهَادَةِ أَنْ يَجْتَمِعَ الْمُخْبِرُونَ عِنْدَ الشَّهَادَةِ، وَذَلِكَ الْاجْتِمَاعُ يُوهِمُ الْاِتِّفَاقَ عَلَى الْكَذِبِ؛ فَلَا جَرَمَ لَمْ يُفِيدِ الْعِلْمُ؛ بِخِلَافِ الرِّوَايَةِ؟.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يُوجِبُ الْجَزْمَ بِأَنَّ قَوْلَ الْأَرْبَعَةِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ؛ لَكِنَّهُ يُوجِبُ الْجَزْمَ بِأَنَّ قَوْلَ الْخَمْسَةِ لَا يُفِيدُ أَيْضًا؛ لِأَنَّ قَوْلَ الْخَمْسَةِ، لَوْ أَمَكْنَ أَنْ يُفِيدَ، فَإِذَا شَهِدُوا، فَإِنْ كَانُوا صَادِقِينَ - وَجَبَ أَنْ يُفِيدَ الْعِلْمَ الضَّرُورِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِمْ، وَجَبَ



الْقَطْعُ بِكَذِبِهِمْ، فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ تَكُونَ الْخَمْسَةَ كَالْأَرْبَعَةِ فِي الْقَطْعِ بِأَنَّهَا لَا تُفِيدُ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ يَلْزُمُكُمْ أَنْ تَقْطَعُوا بِأَنَّ عَدَدَ أَهْلِ الْقِسَامَةِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، لِعَيْنِ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ فِي الْخَمْسَةِ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا الْأَسْئَلَةُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى، فَوَارِدَةٌ؛ وَلَا جَوَابَ عَنْهَا.

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ بِقَوْلِ الْخَمْسَةِ، فَالْجَوَابُ أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقَعَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ خَمْسَةِ، وَالْحَاكِمُ إِنَّمَا لَمْ يَعْلَمْ صِدْقَ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ.

وَإِنْ وَجَبَ عَلَيْهِ إِقَامَةُ الْحَدِّ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ شَاهِدُوا ذَلِكَ، وَالْخَامِسُ مَا شَاهَدَهُ؛ فَلَزِمَ إِقَامَةُ الْحَدِّ بِقَوْلِ أَرْبَعَةٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَعْرِفَهُمْ بِأَعْيَانِهِمْ، وَكَانَ الْخَامِسُ كَاذِبًا؛ فَلَا جَرَمَ وَجَبَ عَلَيْهِ الْبَحْثُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ.

وَهَذَا بِخِلَافِ الْأَرْبَعَةِ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ بِقَوْلِهِمْ؛ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ كَاذِبًا. وَبِهَذَا التَّقْدِيرِ تَسْتَقُطُّ الْحُجَّةُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَزِمَ عَلَى الْحَاكِمِ رَدُّ قَوْلِهِمْ، وَإِقَامَةُ الْحَدِّ عَلَيْهِمْ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ يَقْتَضِي الْقَطْعَ بِكَذِبِ وَاحِدٍ مِنَ الْخَمْسَةِ، أَوْ الْقَطْعَ بِأَنَّ قَوْلَ الْخَمْسَةِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ أَصْلًا، أَوْ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ قَوْلِ الْخَمْسَةِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ كُلِّ خَمْسَةٍ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ.

قَوْلُهُ: «يَلْزُمُكُمْ أَنْ تَقْطَعُوا بِأَنَّهُ لَا يَقَعَ الْعِلْمُ بِخَبَرِ أَهْلِ الْقِسَامَةِ». قُلْنَا: أَهْلُ الْعِرَاقِ يَقُولُونَ: يَخْلِفُ خَمْسُونَ مِنَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِمْ؛ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ مَا قَتَلَ، وَلَا عَرَفَ قَاتِلًا، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يُخْبِرُ عَنْ غَيْرِ مَا يُخْبِرُ عَنْهُ الْآخَرُ.

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَخْلِفُ خَمْسُونَ مِنَ الْمُدَّعِينَ؛ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِحَسَبِ ظَنِّهِ، فَخَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ غَيْرُ خَبَرِ الْآخَرِ.

الشرح: قال المصنف: المسألة الأولى: قال القاضي أبو بكر: اعلم: أن قول الأربعة لا يفيد العلم... إلى آخرها؛ قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن تقرير هذا الكلام أن نقول: لو حصل العلم بقول أربعة، لحصل<sup>(١)</sup> العلم بقول [١٧١/أ] كل أربعة مع استوائهم في الصدق والعوائد؛ وإلا لحصل العلم بقول قافلة [عن وجود «مكة»، ولا

٦١٢ ..... الكاشف عن المحصول

يحصل بإخبارهم<sup>(١)</sup> عن وجود «المدينة»<sup>(٢)</sup>، وهو محال؛ ولو حصل بقول كل أربعة، لحصل العلم بقول الأربعة، إذا شهدوا [على]<sup>(٣)</sup> الزنا، ولو حصل لا استغنى<sup>(٤)</sup> عن التزكية، واللازم باطل؛ لأنه إما أن يحصل العلم بقولهم في نفس الأمر، أو لا:

فإن حصل، استغنى عن التزكية قطعاً؛ لأنه لطلب ظن الصدق، فإن<sup>(٥)</sup> حصل العلم بقولهم، فلا حاجة [إلى]<sup>(٦)</sup> التزكية أصلاً.

وإن لم يحصل العلم بصدقهم<sup>(٧)</sup>، وجب الجزم بكذبهم؛ لأن من لوازم [قول]<sup>(٨)</sup> كل أربعة صادقين حصول العلم بصدقهم؛ على ما مر.

وهذا اللازم منتف؛ لأننا نتكلم على تقدير عدم حصول العلم بصدقهم؛ فيلزم: إما كذبهم، أو كذب بعضهم؛ لانتفاء لازم صدقهم، وإذا لزم كذبهم، استغنى عن التزكية.

ويمكن تقريره؛ بأن نقول: لو حصل العلم بقول أربعة [صادقين]<sup>(٩)</sup>، حصل بقول الأربعة إذا شهدوا على الزنا، ولو حصل [العلم]<sup>(١٠)</sup> في فصل شهود الزنا الأربعة<sup>(١١)</sup> الصادقين، لا استغنى<sup>(١٢)</sup> عن التزكية؛ واللازم باطل.

واعلم: أن المنع لاختلاف العوائد منتف؛ لما اعتبرنا من إيجاد العوائد.

والمنعان الآخران لا جواب لهما.

ولو قاس الشهادة على الرواية لم يفد؛ لأن المقصود من هذا الدليل حصول العلم؛ بأن قول الأربعة لا يفيد العلم، والقياس دليل [ظني لا يفيد] [١٧١/ب] ذلك.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ، ب»: مدينة.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: الاستغناء.

(٥) في «أ، ب»: فإذا.

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «ب، ز»: بصدقه.

(٨) سقط في «أ».

(٩) سقط في «ب».

(١٠) سقط في «ب».

(١١) في «أ»: للأربعة.

(١٢) في «أ»: استغنى.

وأما الفرق بين قول الخمسة، وقول الأربعة : هو أن قول الخمسة لا يستحيل أن يفيد العلم.

وإن قيل: [١] لو أفاد، لاستغنى عن التزكية، قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز أن يكون الأربعة قد شاهدوا [الزنا، وواحد منهم لم يشاهد الزنا؛ فعدد الصادقين من الشهود] [٢] كامل فى نفسه؛ لكونهم أربعة فى نفس الأمر لم يعرفوا بأعيانهم؛ لكون الواحد الذى لم يشاهد الزنا لم يعلمه الحاكم بعينه؛ بل هو واحد لم يتعين عند الحاكم؛ فاحتاج إلى التزكية؛ لتمييز [٣] ذلك المخبر فى علمه صدقاً أو كذباً، وهذا بخلاف الأربعة؛ فإنه بنقصان الواحد ينقص العدد، وتسقط الحجة؛ وهذا لأنه إذا لم يحصل العلم بقول الأربعة [٤]؛ وجب الجزم بكذبهم؛ لما بينا أنه من لوازم صدقهم حصول العلم، واللازم منتف.

وإذا اتضح ذلك، لزم كذبهم، أو كذب واحد منهم؛ فيلزم سقوط الحجة على الزنا؛ لعدم صدقهم؛ ولزم إيجاب حد القذف عليهم.

قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : «واعلم: أن هذا الجواب - يعنى: الفرق بين الخمسة [والأربعة - يقتضى أحد الأمور، وهو إما: أن قول كل واحد منهم من الخمسة] [٥] كاذباً، أو القطع بأن قول الخمسة لا يفيد العلم، أو القطع بأنه لا يلزم من كون قول الخمسة يفيد العلم - أن يكون قول [٦] كل خمسة يفيد العلم».

والدليل عليه: أنه لو انتفت الأمور الثلاثة المذكورة لانتفى الفرق بين الأربعة والخمسة قطعاً، ولو ثبت الفرق بينهما، لزم أحد الأمور الثلاثة؛ بطريق عكس النقيض؛ على رأى المصنف.

وأما حديث القسامة [٧]: فتوجيهه: أنه يلزم القاضى أبا بكر ألا يحصل العلم بخبر أهل

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: للتمييز.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب، ز»: قبول.

(٧) يروى عن بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ رَعِمَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: سَهْلُ بْنُ أَبِي حَنَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ نَفَرًا مِنْ قَوْمِهِ انْطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ فَتَفَرَّقُوا فِيهَا، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلًا، وَقَالُوا لِلَّذِي وَجَدَ فِيهِمْ: قَدْ=

=قَتَلْتُمْ صَاحِبِينَ، قَالُوا: مَا قَتَلْنَا وَلَا عَلِمْنَا قَاتِلًا، فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْرٍ فَوَجَدْنَا أَحَدًا قَتِيلًا فَقَالَ: «الْكَبِيرُ الْكَبِيرُ» فَقَالَ لَهُمْ: «تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَيَّ مِنْ قَتْلِهِ» قَالُوا: مَا لَنَا بَيْنَهُ قَالَ: فَيَحْلِفُونَ. قَالُوا: لَا نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ، فَكَرِهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُطَلَّ دَمُهُ فَوَدَاهُ مِائَةٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ. والحديث. أخرجه مالك (٨٧٧/٢ - ٨٧٨) كتاب القسامة: باب تبرئة أهل الدم فى القسامة حديث (١) والبخارى (٢٢٩/١٢) كتاب الديات: باب القسامة حديث (٦٨٩٨) ومسلم (١٢٩١/٣) كتاب القسامة والمحاريرين والقصاص والديات: باب القسامة حديث (١٦٦٩/١) وأبو داود (٦٥٥/٤) كتاب الديات: باب القتل بالقسامة حديث (٤٥٢٠) والترمذى (٣٠/٤ - ٣١) كتاب الديات: باب ما جاء فى القسامة حديث (١٤٢٢) والنسائى (٥/٨ - ٧) كتاب القسامة: باب تبرئة أهل الدم فى القسامة، وابن ماجه (٨٩٢/٢، ٨٩٣) كتاب الديات: باب القسامة حديث (٢٦٧٧) والحيميدى (١٩٦/١ - ١٩٧) رقم (٤٠٣) وأحمد (٣/٤) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠) وابن حبان (٥٩٧٧ - الإحسان) والدارقطنى (١٠٩/٣) كتاب الحدود والديات حديث (٩٥) والبيهقى (١٢٦/٨ - ١٢٧) كتاب القسامة: باب ما جاء فى القتل بالقسامة والبغوى فى «شرح السنة» (٤١٤/٥ - بتحقيقنا) كلهم من حديث سهل بن أبى حنثة قال: انطلق عبد الله ابن سهل ومحبيصة بن مسعود إلى خير وهى يومئذ صلح فتفرقا فأتى محبيصة إلى عبد الله بن سهل وهو يتشطح فى دمه قتيلاً فدفنه ثم قدم المدينة فانطلق عبد الله بن سهل ومحبيصة وحويصة ابنا مسعود إلى النبى ﷺ فذهب عبد الرحمن يتكلم فقال النبى ﷺ: كبير كبير وهو أحدث القوم فسكت فتكلموا قال: أتخلفون وتستحقون قاتلكم أو صاحبكم فقالوا: وكيف نخلف ولم نشهد ولم نر؟ قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا فقالوا: كيف نأخذ أيمان قوم كفار؟ فعقله النبى ﷺ من عنده. والقسامة فى اللغة: مأخوذة من القسم، وهو اليمين، والقسامة الأيمان نقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم، يقال: قتل فلان بالقسامة إذا أجمعت جماعة من أولياء القتيل، فادعوا على رجل أنه قتل صا-بهم، ومعهم دليل دون البينة، فحلفوا خمسين يمينا أن المدعى عليه قتل صاحبهم. وفى اصطلاح الفقهاء: هى الأيمان المكررة فى دعوى القتل. ذهب جمهور الفقهاء إلى أن القسامة مشروعة، وقد استدلوا على ذلك بأحاديث منها: ما روى عن سهل بن أبى حنثة قال: انطلق عبد الله بن سهل، ومحبيصة بن مسعود إلى «خير» وهى يومئذ صلح، فتفرقا، فأتى محبيصة إلى عبد الله بن سهل وهو يتشطح فى دمه قتيلاً، فدفنه، ثم قدم «المدينة»، فانطلق عبد الرحمن بن سهل ومحبيصة وحويصة ابنا مسعود إلى النبى ﷺ فذهب عبد الرحمن يتكلم فقال ﷺ: «كبير كبير» وهو أحدث القوم، فسكت فتكلموا، فقال: «أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم»، فقالوا: كيف نخلف ولم نشهد ولم نر؟ قال «فتبرئكم يهود بخمسين يمينا» فقالوا له: كيف نأخذ بأيمان قوم كفار، فعقله النبى ﷺ من عنده. وفى رواية متفق عليها قال ﷺ: «يقسم خمسون منكم على رجل منهم، فيدفع برمته» فقالوا: أمر لم نشهده» كيف نخلف؟ قال: «فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم» قالوا: يا رسول الله، قوم كفار... الحديث. فقوله ﷺ: «أتخلفون وتستحقون دم=

القسامة قطعاً [١٧٢/ أ]؛ وذلك لأنه لو حصل، لما احتاجوا إلى اليمين؛ واللازم باطل.

وجوابه ما ذكر؛ وهو أن مخبر<sup>(١)</sup> كل واحد منهم - غير مخبر الآخر؛ وهذا يقتضى أنه لو اتحد المخبر لأفاد العلم، والله أعلم.

قال بعضهم: لا نسلم أنه لو لم يحصل العلم بقول الأربعة، حصل العلم بكذبهم؛ وهذا لأنه لا يلزم من انتفاء العلم بالصدق حصول العلم بالكذب؛ لجواز أن ينتفى العلم بالصدق، ويحصل ظن الصدق أو الوهم أو الشك. وهذا فاسد؛ لما بينا<sup>(٢)</sup> أنه إذا كان من لوازم قول أربعة صادقين حصول العلم بقولهم، وإذا لم يحصل العلم بقولهم، وجب العلم بكذبهم؛ لانتفاء لازمة صدقهم؛ فينتفى صدقهم؛ فيلزم العلم بكذبهم.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الثانية:** الحق، أن العَدَدَ الَّذِي يُفِيدُ قَوْلَهُمُ الْعِلْمَ - غَيْرُ مَعْلُومٍ؛ فَإِنَّهُ لَا عَدَدَ يُفْرَضُ إِلَّا وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَبَعِدٍ فِي الْعَقْلِ صُدُورُ الْكُذْبِ عَنْهُمْ، وَإِنَّ النَّاقِصَ عَنْهُمْ بِوَاحِدٍ، أَوْ الزَّائِدَ عَلَيْهِمْ بِوَاحِدٍ لَا يَتَمَيَّزُ عَنْهُمْ فِي جَوَازِ الْإِقْدَامِ عَلَى الْكُذْبِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ اعْتَبَرَ فِيهِ عَدَدًا مُعَيَّنًا، وَذَكَرُوا وَجُوهًا:

أَحَدُهَا: الْإِثْنَا عَشَرَ: لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢].

وَأُثْنِيهَا: الْعِشْرُونَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْهَدَيْلِ قَالَ: لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥] أَوْ جَبَّ الْجِهَادَ عَلَى الْعِشْرِينَ، وَإِنَّمَا خَصَّهُمُ بِالْجِهَادِ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا أُخْبِرُوا، حَصَلَ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِمْ.

وَأَثْنَتُهَا: الْأَرْبَعُونَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] نَزَلَتْ فِي الْأَرْبَعِينَ.

وَرَابِعُهَا: السَّبْعُونَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١١٥].

=صاحبكم» دليل على مشروعية القسامة، وإلى هذا ذهب جمهور الصحابة، والتابعين، والعلماء من «الحجاز»، و «الكوفة»، و «الشام» كما حكى ذلك القاضي عياض، ولم يختلفوا في الجملة، ولكن اختلفوا في التفاصيل.

(١) في «ب»: أن كل مخبر، وفي «أ»: أن يخبر.

(٢) في «أ»: بيناه.

وَحَامِسُهَا: ثَلَاثُمِائَةٍ وَبِضْعَةَ عَشَرَ؛ عَدَدُ أَهْلِ بَدْرٍ.

وَسَادِسُهَا: عَدَدُ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ. وَاعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ تَقْيِيدَاتٌ لَا تَعْلُقُ لِلْمَسْأَلَةِ بِهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا جَعَلْتُمْ الْعِلْمَ مَعْرِفًا لِكَمَالِ الْعَدَدِ، تَعَذَّرَ عَلَيْكُمْ الْإِسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى الْخِصْمِ». قُلْتُ: إِنَّا لَا نَسْتَدِلُّ أَلْبَتَّةَ عَلَى حُصُولِ الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ التَّوَاتُرِ، بَلِ الْمَرْجِعُ فِيهِ إِلَى الْوِجْدَانِ؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

فَهَذِهِ هِيَ الشَّرَاطِئُ الْمُعْتَبَرَةُ فِي خَبَرِ التَّوَاتُرِ، إِذَا أَخْبَرَ الْمُخْبِرُونَ عَنِ الْمَشَاهِدَةِ. فَأَمَّا إِذَا نَقَلُوا عَنْ قَوْمٍ آخَرِينَ؛ فَالْوَاجِبُ حُصُولُ هَذِهِ الشَّرَاطِئِ فِي كُلِّ تِلْكَ الطَّبَقَاتِ، وَيُعْبَرُ عَنْ ذَلِكَ بِ«وُجُوبِ اسْتِوَاءِ الطَّرْفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ»

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: وَهِيَ الشَّرَاطِئُ الَّتِي اعْتَبَرَهَا قَوْمٌ، مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ فَارْبَعَةٌ:

الْأَوَّلُ: أَلَّا يَحْضُرَهُمْ عَدَدٌ، وَلَا يَحْوِيهِمْ بَلَدٌ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ أَهْلَ الْجَامِعِ لَوْ أَخْبَرُوا عَنْ سُقُوطِ الْمُؤَدَّنِ عَنِ الْمَنَارَةِ فِيمَا بَيْنَ الْخَلْقِ، لَكَانَ إِخْبَارُهُمْ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ.

الثَّانِي: أَلَّا يَكُونُوا عَلَى دِينٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا الشَّرْطُ اعْتَبَرَهُ الْيَهُودُ، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ التُّهْمَةَ، لَوْ حَصَلَتْ لَمْ يَحْضُرِ الْعِلْمُ، سَوَاءً كَانُوا عَلَى دِينٍ وَاحِدٍ، أَوْ عَلَى أَدْيَانٍ، وَإِنْ ارْتَفَعَتْ، حَصَلَ الْعِلْمُ، كَيْفَ كَانُوا.

الثَّلَاثُ: أَلَّا يَكُونُوا مِنْ نَسَبٍ وَاحِدٍ، وَلَا مِنْ بَلَدٍ وَاحِدٍ، وَالْقَوْلُ فِيهِ مَا تَقَدَّمَ.

الرَّابِعُ: شَرَطَ ابْنُ الرَّائِدِيِّ وَجُودَ الْمَعْصُومِ فِي الْمُخْبِرِينَ؛ لِئَلَّا يَتَّفِقُوا عَلَى الْكَذِبِ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْمَفِيدَ حِينَئِذٍ قَوْلُ الْمَعْصُومِ، لَا خَبَرُ أَهْلِ التَّوَاتُرِ.

المَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي خَبَرِ التَّوَاتُرِ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى: مِثَالُهُ: أَنْ يَرَوِيَ وَاحِدٌ أَنَّ حَاتِمًا وَهَبَ عَشْرَةَ مِنَ الْعَبِيدِ. وَأَخْبَرَ آخَرُ: أَنَّهُ وَهَبَ خَمْسَةَ مِنَ الْإِبِلِ وَأَخْبَرَ آخَرُ: أَنَّهُ وَهَبَ عِشْرِينَ ثَوْبًا. وَلَا يَزَالُ يَرَوَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ هَذَا الْخَبَرِ شَيْئًا؛

فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ تَدُلُّ عَلَى سَخَاوَةِ حَاتِمٍ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذِهِ الْجُرِّيَّاتِ مُشْتَرِكَةٌ فِي كُلِّ وَاحِدٍ؛ وَهُوَ كَوْنُهُ سَخِيًّا؛ وَالرَّائِي لِلْجُرِّيِّ بِالْمَطَابَقَةِ رَاوٍ لِلْكُلِّيِّ الْمَشْتَرِكِ فِيهِ بِالتَّضَمُّنِ، فَيَاذَا بَلَّغُوا حَدَّ التَّوَاتُرِ، صَارَ ذَلِكَ الْكُلِّيُّ مَرُورِيًّا بِالتَّوَاتُرِ.

الثَّانِي: أَنْ نَقُولَ: هَوْلَاءُ الرُّوَاةُ بِأَسْرِهِمْ لَمْ يَكْذِبُوا، بَلْ لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ صَادِقًا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَقَدْ صَدَقَ جُزْئِيٌّ وَاحِدٌ مِنْ هَذِهِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمَرْوِيَّةِ، وَمَتَى صَدَقَ وَاحِدٌ مِنْهَا ثَبَتَ كَوْنُهُ سَخِيًّا.

وَالْوَجْهُ الْأَوَّلُ أَقْوَى؛ لِأَنَّ الْمَرَّةَ الْوَاحِدَةَ لَا تُثَبِتُ السَّخَاوَةَ.

\* \* \*

**الْبَابُ الثَّانِي**  
**فِيمَا عَدَا التَّوَاتُرِ؛ مِنَ الطَّرِيقِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْخَبْرِ صِدْقًا**  
**الْقَوْلُ فِي الطَّرِيقِ الصَّحِيحَةِ**

وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ:

قال المصنف - رحمه الله - : الأول: الخبر الذي عُرفَ وُجُودُ مخبره بالضرورة.

الثاني: الخبر الذي عُرفَ وُجُودُ مخبره بالإستدلال. الثالث: خبرُ الله - تعالى - صِدْقٌ، باتِّفاقِ أربابِ المللِ والأديانِ، وَلَكِنَّهُمْ اختلفوا في الدلالةِ عَلَيْهِ؛ بِحَسَبِ اختلفهم في مسألتى الحُسنِ والقُبْحِ والمخلوقِ.

أما أصحابنا: فقد قال الغزالي - رحمه الله - : يدلُّ عَلَيْهِ دليلاً أقواهما: إخبارُ الرسولِ ﷺ عن امتناعِ الكذبِ عَلَى الله تعالى.

والثاني: أَنَّ كَلَامَهُ تَعَالَى قَائِمٌ بِذَاتِهِ، وَيَسْتَحِيلُ الْكُذِبُ فِي كَلَامِ النَّفْسِ عَلَى مَنْ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْجَهْلُ؛ إِذِ الْخَبْرُ يَقُومُ بِالنَّفْسِ عَلَى وَفْقِ الْعِلْمِ، وَالْجَهْلُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

ولقائل أن يعترض على الأول بأنَّ العِلْمَ بِصِدْقِ الرُّسُولِ مَوْقُوفٌ عَلَى دَلَالَةِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى صِدْقِهِ ﷺ، وَذَلِكَ إِنَّمَا كَانَ؛ لِأَنَّ الْمُعْجَزَةَ قَائِمَةً مَقَامَ التَّصْدِيقِ بِالْقَوْلِ.

وَإِذَا كَانَ صِدْقُ الرُّسُولِ ﷺ مُسْتَفَادًا مِنْ تَصْدِيقِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَدُلُّ أَنَّ لَوْ ثَبَتَ أَنَّ اللَّهَ صَادِقٌ؛ إِذْ لَوْ جَازَ الْكُذِبُ عَلَيْهِ، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ تَصْدِيقِهِ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَوْنُهُ صَادِقًا.

فإِذَنْ، الْعِلْمُ بِصِدْقِ الرُّسُولِ ﷺ مَوْقُوفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِصِدْقِ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَوْ اسْتَفَدْنَا الْعِلْمَ بِصِدْقِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ صِدْقِ الرُّسُولِ ﷺ، لَلَزِمَ الدَّوْرُ.

فإن قلت: « لا نَسَلِمُ أَنَّ دَلَالََةَ تَصْدِيقِ اللَّهِ - تَعَالَى - لِلرُّسُولِ عَلَى كَوْنِهِ صَادِقًا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ اللَّهِ - تَعَالَى - صَادِقًا؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ لِلشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ: «أَنْتَ



رَسُولِي». جَارَ مَجْرَى قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَيْبِهِ: «أَنْتَ وَكَيْلِي». فَإِنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ، وَإِنْ كَانَتْ إِجْبَارًا فِي الْأَصْلِ؛ لَكِنَّهَا إِنْشَاءٌ فِي الْمَعْنَى، وَالْإِنْشَاءُ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى لِلرَّجُلِ الْمُعَيَّنِ: «أَنْتَ رَسُولِي». يَدُلُّ عَلَى رِسَالَتِهِ، سِوَاءَ قُدِّرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَادِقٌ، أَوْ لَمْ يُقَدَّرْ ذَلِكَ. وَعَلَى هَذَا يَنْقَطِعُ الدَّوْرُ.

قُلْتُ: هَبْ أَنْ قَوْلُهُ فِي حَقِّ الرَّسُولِ الْمُعَيَّنِ: «إِنَّهُ رَسُولِي». إِنْشَاءٌ لَيْسَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالتَّكْذِيبَ؛ لَكِنَّ الإِنْشَاءَ تَأْثِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ الوَضْعِيَّةِ، لَا فِي الْأُمُورِ الْحَقِيقِيَّةِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ؛ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُ: «أَنْتَ رَسُولِي» أَنْ يَكُونَ الرَّسُولُ صَادِقًا فِي كُلِّ مَا يَقُولُ؛ لِأَنَّ كَوْنَ ذَلِكَ الرَّجُلِ صَادِقًا أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ، وَالْأُمُورُ الْحَقِيقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْجَعْلِ الشَّرْعِيِّ.

فَإِذَنْ لَا طَرِيقَ إِلَى مَعْرِفَةِ كَوْنَ الرَّسُولِ صَادِقًا فِيمَا يُخْبِرُ عَنْهُ، إِلَّا مِنْ قِبَلِ كَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى صَادِقًا؛ وَحِينَئِذٍ يَلْزِمُ الدَّوْرُ.

وَعَلَى الثَّانِي: أَنَّ الْبَحْثَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالكَلَامِ الْقَائِمِ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، الَّذِي لَيْسَ بِحَرْفٍ، وَلَا صَوْتٍ، بَلْ عَنِ الْكَلَامِ الْمَسْمُوعِ الَّذِي هُوَ الْأَصْوَاتُ الْمُقْطَعَةُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ كَوْنِ الْكَلَامِ الْقَائِمِ بِذَاتِهِ تَعَالَى صِدْقًا - كَوْنُ هَذَا الْمَسْمُوعِ صِدْقًا؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ هَذِهِ الْحُجَّةَ مُغَالِطَةً.

وَأَيْضًا يُقَالُ: «لِمَ قُلْتُ: «إِنَّ الْكَلَامَ الْقَائِمِ بِذَاتِهِ تَعَالَى صِدْقٌ»؟!

قَوْلُهُ: «لَأَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِجَاهِلٍ، وَمَنْ لَا يَكُونُ جَاهِلًا، اسْتَحَالَ أَنْ يُخْبِرَ بِالكَلَامِ النَّفْسَانِيَّ خَبْرًا كَاذِبًا». قُلْنَا: هَذِهِ الْقَضِيَّةُ غَيْرُ بَدِيهِيَّةٍ؛ فَمَا الْبُرْهَانُ؟!.

وَأَمَّا الْمُعْتَزَلَةُ فَهُمْ ظَنُّوا أَنَّ هَذَا الْبَحْثَ ظَاهِرٌ عَلَى قَوَاعِدِهِمْ؛ فَقَالُوا: «التَّكْذِيبُ قَبِيحٌ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ».

وَالْإِعْتِرَاضُ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْبَحْثَ عَنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ التَّكْذِيبُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَسْبُوقًا بِالْبَحْثِ عَنْ مَاهِيَّةِ التَّكْذِيبِ؛ لِأَنَّ التَّصْدِيقَ مَسْبُوقٌ بِالتَّصَوُّرِ؛ فَنَقُولُ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ التَّكْذِيبِ الْكَلَامِ الَّذِي لَا يَكُونُ مُطَابِقًا لِلْمُخْبِرِ عَنْهُ فِي الظَّاهِرِ؛ سِوَاءَ كَانَ بِحَيْثُ لَوْ أَضْمِرَ فِيهِ زِيَادَةٌ، أَوْ نَقْصَانٌ، أَوْ تَغْيِيرٌ صَحَّ.

وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ المرَادُ مِنْهُ الكَلَامَ الَّذِي لَا يَكُونُ مُطَابِقًا لِلْمُخْبِرِ عَنْهُ فِي الظَّاهِرِ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُضْمَرَ فِيهِ مَا عِنْدَهُ بِصِيرٍ مُطَابِقًا.

فَإِنْ أَرَدْتُمْ بِالْكَذِبِ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ؛ لَمْ يُمَكِّنْكُمْ أَنْ تَحْكُمُوا بِقُبْحِهِ، وَيَأْتِيهِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ الْعُمُومَاتِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَخْصُوصٌ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرُ الْعُمُومِ مُطَابِقًا لِلْمُخْبِرِ عَنْهُ.

وَكَذَا الْحَذْفُ وَالِإِضْمَارُ وَأَقْعَانِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى؛ حَتَّى إِنَّهُ حَاصِلٌ فِي أَوَّلِهِ؛ فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فَمِنْهُمْ مَنْ قَدَّمَ الْمُضْمَرَ، وَهُوَ الْأَمْرُ، أَوْ الْخَبْرُ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَّرَهُ، وَكَذَا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قَالُوا: مَعْنَاهُ قُولُوا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ» فَالِإِضْمَارُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

وَلِأَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ اتَّفَقُوا عَلَى حُسْنِ الْمَعَارِضِ؛ عَلَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لَهَا إِلَّا الْخَبْرُ الَّذِي يَكُونُ ظَاهِرُهُ كَذِبًا، وَلَكِنَّهُ عِنْدَ إِضْمَارِ شَرْطٍ خَاصٍ، وَقَيْدٍ خَاصٍ يَكُونُ صِدْقًا. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَفْسِيرَ الْكَذِبِ الْمُتَمَتِّعِ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى - بِالْوَجْهِ الْأَوَّلِ.

وَأَمَّا التَّفْسِيرُ الثَّانِي فَنَقُولُ: نُسَلِّمُ أَنَّهُ قَبِيحٌ بِتَقْدِيرِ الْوُقُوعِ، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مُمَكِّنٍ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ لَا خَبْرَ يُفْرَضُ كَوْنُهُ كَذِبًا إِلَّا وَهُوَ بِحَالٍ مَتَى أَضْمَرْنَا فِيهِ زِيَادَةً، أَوْ نَقْصَانًا، صَارَ صِدْقًا. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَرْتَفِعُ الْأَمَانُ عَنْ جَمِيعِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَوْ كَانَ مرَادُ اللَّهِ غَيْرَ ظَوَاهِرِهَا، لَوَجِبَ أَنْ يُبَيِّنَهَا، وَإِلَّا كَانَ ذَلِكَ تَلْبِيسًا؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ. وَلَئِنَّا لَوْ جَوَزْنَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى فَائِدَةٌ، فَيَكُونُ عَبَثًا؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ» قُلْتُمْ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: مَا الَّذِي تُرِيدُ بِكَوْنِهِ تَلْبِيسًا؟

إِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَنَّهُ تَعَالَى فَعَلَ فِعْلًا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا التَّجْهِيلَ وَالتَّلْبِيسَ؛ فَهَذَا غَيْرُ لَازِمٍ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى، لَمَّا قَرَّرَ فِي عُقُولِ الْمُكَلِّفِينَ أَنَّ اللَّفْظَ الْمَطْلُوقَ جَائِزٌ أَنْ يُذَكَّرَ، وَيُرَادَ بِهِ الْمَقْيَدُ بِقَيْدٍ غَيْرِ مَذْكَورٍ مَعَهُ، ثُمَّ أَكَّدَ ذَلِكَ بِأَنَّ بَيْنَ الْمُكَلَّفِ وَقُوعِ ذَلِكَ فِي أَكْثَرِ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ؛ فَلَوْ قَطَعَ الْمُكَلَّفُ بِمُقْتَضَى الظَّاهِرِ، كَانَ وَقُوعُ الْمُكَلَّفِ فِي ذَلِكَ الْجَهْلِ مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ، لَا مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى؛ حَيْثُ قَطَعَ، لَا فِي مَوْضِعِ الْقَطْعِ، وَهَذَا كَمَا يَقَالُ فِي أَنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ فَإِنَّهَا، وَإِنْ كَانَتْ مُوَهِّمَةً لِلْجَهْلِ، إِلَّا أَنَّهَا لَمَّا لَمْ تَكُنْ مُتَعَيِّنَةً لظَوَاهِرِهَا، بَلْ كَانَ فِيهَا اِحْتِمَالٌ لغيرِ تِلْكَ الظَّوَاهِرِ الْبَاطِلَةِ - لَا حَرَمَ كَانَ الْقَطْعُ بِذَلِكَ تَقْصِيرًا مِنَ الْمُكَلَّفِ، لَا تَلْبِيسًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

في التواتر ..... في التواتر  
كَانَ فِيهَا احْتِمَالٌ لِغَيْرِ تِلْكَ الظُّوَاهِرِ البَاطِلَةِ، لَا حَرَمَ كَانَ القَطْعُ بِذَلِكَ تَقْصِيرًا مِنْ  
المُكَلَّفِ، لَا تَلْيِيسًا مِنْ الله تَعَالَى.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا لَوْ سَاعَدْنَا عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهِ تَعَالَى فِي كُلِّ فِعْلٍ مِنْ غَرَضٍ مُعَيَّنٍ؛  
لَكِنْ لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا غَرَضَ مِنْ تِلْكَ الظُّوَاهِرِ، إِلَّا فَهْمٌ مَعَانِيهَا الظَّاهِرَةَ؟ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَيْسَ  
الغَرَضُ مِنْ إِنْزَالِ المُتَشَابِهَاتِ فَهْمَ ظُوَاهِرِهَا؛ بَلِ الغَرَضُ مِنْ إِنْزَالِهَا أُمُورٌ أُخْرَى؛ فَلِمَ لَا  
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ هَهُنَا كَذَلِكَ؟

فَإِنْ قُلْتُ: «جَوَازُ إِنْزَالِ المُتَشَابِهَاتِ مَشْرُوطٌ بِأَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ قَائِمًا عَلَى امْتِنَاعِ مَا  
أَشْعَرَ بِهِ ظَاهِرُ اللَّفْظِ، فَمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الشَّرْطُ، لَمْ يَكُنْ إِنْزَالُ المُتَشَابِهَاتِ جَائِزًا».

قُلْتُ: لَا شَكَّ أَنَّ إِنْزَالَ المُتَشَابِهَةِ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِأَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ المُبْطِلُ لِلظَّاهِرِ مَعْلُومًا  
لِلسَّمْعِ بَلْ هُوَ مَشْرُوطٌ بِأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ مُوجُودًا فِي نَفْسِهِ، سِوَاءِ عِلْمِهِ السَّمْعِ  
لِذَلِكَ المُتَشَابِهِ، أَوْ لَمْ يَعْلَمْهُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَمَا لَمْ يَعْلَمْ السَّمْعُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي نَفْسِ الأَمْرِ دَلِيلٌ مُبْطِلٌ لِذَلِكَ  
الظَّاهِرِ، لَا يُمَكِّنُهُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ.

ثُمَّ لَا يَكْفِي فِي العِلْمِ بَعْدَ الدَّلِيلِ العَقْلِيِّ المُبْطِلِ لِلظَّاهِرِ - عَدَمُ العِلْمِ بِهَذَا الدَّلِيلِ  
المُبْطِلِ؛ لِأَنَّ بَيْنَنَا فِي الكُتُبِ الكَلَامِيَّةِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ العِلْمِ بِالشَّيْءِ العِلْمُ بَعْدَمِ  
الشَّيْءِ.

إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا ظَاهِرَ نَسْمَعُهُ إِلَّا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ دَلِيلٌ عَقْلِيٌّ، أَوْ نَقْلِيٌّ  
يَمْنَعُ مِنْ حَمَلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَإِذَا كَانَ هَذَا التَّجْوِيزُ قَائِمًا، لَمْ يَقَعْ الوُثُوقُ بِشَيْءٍ مِنْ  
الظُّوَاهِرِ عَلَى مَذْهَبِ المُعْتَزَلَةِ الأَبْتَةِ.

وَلَمَّا بَيْنَا ضَعْفَ هَذِهِ الطَّرِيقِ، فَالَّذِي نَعُوذُ عَلَيْهِ فِي المَسْأَلَةِ أَنَّ الصَّادِقَ أَكْمَلُ مِنْ  
الكَاذِبِ، وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ، فَلَوْ كَانَ اللهُ - تَعَالَى جَدُّهُ، وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ - كَاذِبًا،  
لَكَانَ الوَاحِدُ مِنْ حَالِ كَوْنِهِ صَادِقًا أَكْمَلُ وَأَفْضَلُ مِنَ اللهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ المُبْطَلَانِ  
بِالضَّرُورَةِ؛ فَوَجَبَ القَطْعُ بِكَوْنِ اللهِ تَعَالَى صَادِقًا، وَهُوَ المَطْلُوبُ.

الرَّابِعُ: خَبَرُ الرِّسُولِ - ﷺ - قَالَ الغَزَالِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ -: دَلِيلُ صِدْقِهِ دَلَالَةُ المُعْجَزَةِ  
عَلَى صِدْقِهِ، مَعَ اسْتِحَالَةِ ظُهُورِ عَلَى يَدِ الكَذَابِيِّنَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَوْ كَانَ مُمَكِّنًا، لَعَجَزَ اللهُ

الكَاذِبِ - عَجْزُهُ عَنْ تَصْدِيقِ الرَّسُولِ؛ فَكَذَا يُلْزَمُ مِنَ الْحُكْمِ بِعَدَمِ اقْتِدَارِهِ عَلَيْهِ عَجْزُهُ؛ فَلِمَ كَانَ نَفْيُ أَحَدِ الْعَجْزَيْنِ عَنْهُ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؟!

وَأَيْضًا: إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى إِقَامَةِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ، فَمَعَ هَذَا الْفَرَضِ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَصْدِيقُ الرَّسُولِ مُمَكِّنًا، أَوْ لَا يَكُونُ، فَإِنْ أَمْكَنَ بَطَلَ قَوْلُهُ: إِنَّهُ يُلْزَمُ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى إِظْهَارِ الْمُعْجِزِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ - عَجْزُهُ عَنْ تَصْدِيقِ الرَّسُولِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُمَكِّنًا لَمْ يُلْزَمِ الْعَجْزُ؛ لِأَنَّ الْعَجْزَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عَمَّا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا فِي نَفْسِهِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِالْعَجْزِ عَنْ خَلْقِ نَفْسِهِ.

وَأَيْضًا: فَإِذَا اسْتَحَالَ يَقْبِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى تَصْدِيقِ رُسُلِهِ، إِلَّا إِذَا اسْتَحَالَ مِنْهُ إِظْهَارُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ، وَجَبَ أَنْ يُنْظَرَ أَوَّلًا أَنَّ ذَلِكَ هَلْ هُوَ مُحَالٌ، أَمْ لَا؟ وَالْأَوْلَى يُسْتَدَلُّ بِاقْتِدَارِهِ عَلَى تَصْدِيقِ الرَّسُولِ عَلَى عَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى إِظْهَارِهِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَصْحِيحُ الْأَصْلِ بِالْفَرْعِ؛ وَهُوَ دَوْرٌ.

وَأَيْضًا: إِذَا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ؛ لِأَنَّ قَلْبَ الْعَصَا حَيَّةٌ، لَمَّا كَانَ مَقْدُورًا لِلَّهِ تَعَالَى وَمُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ، لَمْ يَقْبَحْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِعْلُهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ، وَبَشَىءٍ مِنَ الْجِهَاتِ، فَبِأَنَّ قَالَ زَيْدٌ كَاذِبًا: «أَنَا رَسُولُ اللَّهِ». يَسْتَحِيلُ أَنْ يُقْلِبَ الْمُمْكِنُ مُمْتَنِعًا، وَالْمَقْدُورُ مَعْجُوزًا.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّ الْمُعْجِزَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ صَادِقًا فِي ادِّعَاءِ الرِّسَالَةِ فَقَطُّ، أَوْ عَلَى صِدْقِهِ فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ:

الأوَّلُ: مُسَلَّمٌ. وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ.

بَيَانُهُ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا ادَّعَى الرِّسَالَةَ، وَأَقَامَ الْمُعْجِزَ، كَانَ الْمُعْجِزُ دَلَالًا عَلَى صِدْقِهِ فِي مَا ادَّعَاهُ، وَهُوَ كَوْنُهُ رَسُولًا، لَا عَلَى صِدْقِهِ فِي غَيْرِ مَا ادَّعَاهُ، فَإِنَّ الرَّسُولَ مَا ادَّعَى كَوْنَهُ صَادِقًا فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ، أَوْ لَا يُعْلَمُ أَنَّهُ ادَّعَى الصِّدْقَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ.

فَإِذْ هَذَا الْمَطْلُوبُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِقَامَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ ادَّعَى كَوْنَهُ صَادِقًا فِي جَمِيعِ مَا يُخْبِرُ عَنْهُ، ثُمَّ أَقَامَ الْمُعْجِزَةَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ لَا يَكْفِي فِيهِ قِيَامُ الْمُعْجِزِ عَلَى ادِّعَاءِ الرِّسَالَةِ، وَكَيْفَ وَالْعُلَمَاءُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الصَّغَائِرِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ، بَلْ جَوَّزَ بَعْضُهُمُ الْكَبَائِرَ عَلَيْهِمْ،

في التواتر ..... في التواتر  
يُخْبِرُ عَنْهُ، ثُمَّ أَقَامَ الْمُعْجَزَةَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ لَا يَكْفِي فِيهِ قِيَامُ الْمُعْجَزِ عَلَى ادِّعَاءِ الرَّسَالَةِ،  
وَكَيْفَ وَالْعُلَمَاءُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الصَّغَائِرِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ، بَلْ جَوَزَ بَعْضُهُمُ الْكِبَائِرَ عَلَيْهِمْ،  
وَأَتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ السَّهْوِ وَالنَّسْيَانِ!؟

بَلِ الصَّوَابُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ظَهَرَ الْمُعْجَزُ عَقِيبَ ادِّعَاءِ الصِّدْقِ فِي كُلِّ مَا يُخْبِرُ عَنْهُ،  
وَجَبَّ الْحَزْمُ بِتَصْدِيقِهِ فِي الْكُلِّ، وَإِلَّا فَفِي الْقَدْرِ الْمُدَّعَى فَقَطُّ.

الْحَامِسُ: خَيْرُ كُلِّ الْأُمَّةِ عَنِ الشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ صِدْقًا؛ لِقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ  
الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ.

السَّادِسُ: خَيْرُ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ عَنِ الصِّفَاتِ الْقَائِمَةِ بِقُلُوبِهِمْ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالنَّفْرَةِ لَا  
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَذِبًا.

وَأَيْضًا: الْجَمْعُ الْعَظِيمُ الْبَالِغُ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ، إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَنْ شَيْءٍ غَيْرِ مَا  
أَخْبَرَ عَنْهُ صَاحِبُهُ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَقَعَ فِيهَا مَا يَكُونُ صِدْقًا، وَلِذَلِكَ نَقَطْعُ بِأَنَّ فِي الْأَخْبَارِ  
الْمَرْوِيَةِ عَنْهُ - ﷺ - عَلَى سَبِيلِ الْآحَادِ - مَا هُوَ قَوْلُهُ، وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْرِفُ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ.

السَّابِعُ: اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْقَرَائِنَ هَلْ تَدُلُّ عَلَى صِدْقِ الْخَبَرِ أَمْ لَا؟ فَذَهَبَ النَّظَامُ،  
وَأِمَامُ الْحَرَمَيْنِ، وَالغَزَالِيُّ إِلَيْهِ، وَالْبَاقُونَ أَنْكُرُوهُ.

اِحْتَجَّ الْمُنْكَرُونَ بِأُمُورٍ أَوْلَاهَا: أَنَّ الْخَبَرَ مَعَ الْقَرَائِنِ الَّتِي يَذْكُرُهَا النَّظَامُ، لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ،  
لَمَا جَازَ انْكِشَافُهُ عَنِ الْبَاطِلِ، لَكِنْ قَدْ يَنْكَشِفُ عَنْهُ؛ لِأَنَّ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْخَبَرَ عَنِ مَوْتِ  
إِنْسَانٍ مَعَ الْقَرَائِنِ الَّتِي يَذْكُرُهَا النَّظَامُ مِنَ الْبُكَاءِ عَلَيْهِ وَالصُّرَاخِ، وَإِحْضَارِ الْجَنَازَةِ  
وَالْأَكْفَانِ، قَدْ يَنْكَشِفُ عَنِ الْبَاطِلِ؛ فَيُقَالُ: «إِنَّهُ أَعْمَى عَلَيْهِ، أَوْ لِحِقَّتْهُ سَكَنَةٌ، أَوْ أَظْهَرَ  
ذَلِكَ؛ لِيَعْتَقِدَ السُّلْطَانُ مَوْتَهُ، فَلَا يَقْتُلُهُ». فَتَبَّتْ أَنَّ هَذِهِ الْقَرَائِنَ لَا تَفِيدُ الْعِلْمَ.

الثَّانِي: لَوْ كَانَتْ الْقَرَائِنُ هِيَ الْمَفِيدَةُ لِلْعِلْمِ، لَجَازَ أَلَّا يَقَعَ الْعِلْمُ عِنْدَ خَبَرِ التَّوَاتُرِ؛ لِعَدَمِ  
تِلْكَ الْقَرَائِنِ؛ وَلَمَّا لَمْ يُجِزْ ذَلِكَ، بَطَلَ قَوْلُهُ.

الثَّلَاثُ: لَوْ وَجَبَ الْعِلْمُ عِنْدَ خَبَرٍ وَاحِدٍ، لَوْجَبَ ذَلِكَ عِنْدَ خَبَرٍ كُلِّ وَاحِدٍ، كَمَا أَنَّ  
الْخَبَرَ الْمُتَوَاتِرَ، لَمَّا اقْتَضَاهُ فِي مَوْضِعٍ، اقْتَضَاهُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ.

وَالْحَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْقَدْرَ مِنَ الْقَرَائِنِ لَا  
يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ إِلَّا يَحْصُلَ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ مِنَ الْقَرَائِنِ؛ لِأَنَّ الْقَدْحَ فِي صُورَةٍ  
خَاصَّةٍ لَا يَقْتَضِي الْقَدْحَ فِي كُلِّ الصُّورِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ النَّظَامَ يَلْتَزِمُ، وَيَقُولُ: خَبِرُ التَّوَاتُرِ مَا لَمْ تَحْصُلْ فِيهِ الْقَرَائِنُ، لَمْ يُفَيْدِ الْعِلْمَ. وَمِنْ تِلْكَ الْقَرَائِنِ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ مَا جَمَعَهُمْ جَامِعٌ؛ مِنْ رَغْبَةٍ، أَوْ رَهْبَةٍ، أَوْ التَّبَاسِ.  
سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَا يَلْزِمُ مِنْ قَوْلِنَا: «الْقَرَائِنُ تُفِيدُ الْعِلْمَ». قَوْلُنَا: «إِنَّهَا هِيَ الْمَفِيدَةُ».  
وَبِتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ هِيَ الْمَفِيدَةُ؛ فَلِمَ قُلْتَ: يَجُوزُ انْفِكَاكُ خَبِرِ التَّوَاتُرِ عَنْهَا؟!!

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ إِنَّمَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، لَا لِذَاتِهِ فَقَطْ؛ بَلْ بِمَجْمُوعِ الْقَرَائِنِ؛ فَمَتَى حَصَلَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ، مَعَ أَيِّ خَبَرٍ كَانَ، أَفَادَ الْعِلْمَ.

وَأَيْضًا: فَالْعِلْمُ الْحَاصِلُ عَقِيبَ خَبَرِ التَّوَاتُرِ عِنْدَكُمْ حَاصِلٌ بِالْعَادَةِ؛ فَيَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ حُصُولُهُ عَقِيبَ الْقَرَائِنِ بِالْعَادَةِ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ جَازَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْعَادَةُ مُخْتَلِفَةً، وَإِنْ كَانَتْ مُطْرِدَةً فِي التَّوَاتُرِ.

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ الْقَرِينَةَ قَدْ تُفِيدُ الْعِلْمَ، إِلَّا الْقَرَائِنُ؛ لَا تَفِي الْعِبَارَاتُ بِوَصْفِهَا؛ فَقَدْ تَحْصُلُ أُمُورٌ يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ عِنْدَ الْعِلْمِ بِهَا كَوْنُ الشَّخْصِ حَجَلًا، أَوْ وَجَلًا، مَعَ أَنَّا لَوْ حَاوَلْنَا التَّعْبِيرَ عَنْ جَمِيعِ تِلْكَ الْأُمُورِ، لَعَجَزْنَا عَنْهُ، وَالْإِنْسَانُ إِذَا أَخْبَرَ عَنْ كَوْنِهِ عَطَشَانًا، فَقَدْ يَظْهَرُ عَلَى وَجْهِهِ وَلِسَانِهِ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَطَشِ مَا يُفِيدُ بِكَوْنِهِ صَادِقًا، وَالْمَرِيضُ إِذَا أَخْبَرَ عَنْ أَلَمٍ فِي بَعْضِ أَعْضَائِهِ، مَعَ أَنَّهُ يَصِيحُ، وَتَرَى عَلَيْهِ عِلَامَاتُ ذَلِكَ الْأَلَمِ، ثُمَّ إِنَّ الطَّيِّبَ يُعَالِجُهُ بِعِلَاجٍ، لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَرِيضُ صَادِقًا فِي قَوْلِهِ، لَكَانَ ذَلِكَ الْعِلَاجُ قَاتِلًا لَهُ، فَهَذَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَكُلُّ مَنْ اسْتَقْرَأَ الْعُرْفَ، عَرِفَ أَنَّ مُسْتَنَدَ الْيَقِينِ فِي الْأَخْبَارِ، لَيْسَ إِلَّا الْقَرَائِنُ، فَتَبَّتْ أَنَّ الَّذِي قَالَهُ النَّظَامُ حَقٌّ.

### الْقَوْلُ فِي الطَّرِيقِ الْفَاسِدَةِ:

وهي خمسة:

الأول: إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ ﷺ عَنْ شَيْءٍ، وَالرَّسُولُ تَرَكَ الْإِنْكَارَ عَلَيْهِ، قَالَ بَعْضُهُمْ: ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ ذَلِكَ الْخَبَرِ صِدْقًا وَالْحَقُّ أَنْ يُقَالَ: ذَلِكَ الْخَبَرُ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَيْرًا عَنْ أَمْرٍ يَتَعَلَّقُ بِالدِّينِ، أَوْ بِالدُّنْيَا، فَإِنْ كَانَ عَنِ الدِّينِ فَسُكُوتُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَنِ الْإِنْكَارِ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ؛ لَكِنْ بِشَرْطَيْنِ:

أحدهما: أَلَّا يَكُونَ قَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

والثانى: أن يجوزَ تغييرُ ذلكِ الحُكْمِ عَمَّا بَيَّنَّهُ فِيمَا قَبْلُ.

وَإِنَّمَا وَجِبَ اعْتِبَارُ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ، لِأَنَّ بَيَانَ الحُكْمِ، لَوْ تَقَدَّمَ، وَأَمِنَا عَدَمَ تَغْيِيرِهِ، كَانَ فِيمَا سَبَقَ مِنَ الْبَيَانِ مَا يُغْنِي عَنِ اسْتِنَافِ الْبَيَانِ؛ وَلِهَذَا لَا يَلْزَمُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تَجْدِيدُ الْإِنْكَارِ حَالًا بَعْدَ حَالٍ عَلَى الْكُفَّارِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي؛ وَهُوَ الْخَبْرُ عَنِ أَمْرِ مُتَعَلِّقٍ بِالْذَنْبِ فَسُكُوتُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - يَدُلُّ عَلَى الصَّدَقِ بِأَحَدِ شَرْطَيْنِ؛

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَسْتَشْهَدَ بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَيَدَّعِي عَلَيْهِ عِلْمَهُ بِالْمُخْبِرِ عَنْهُ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنْ يَعْلَمَ الْحَاضِرُونَ عِلْمَ النَّبِيِّ ﷺ بِيَتْلِكَ الْقِصَّةِ؛ ففِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ يَجِبُ صِدْقُ الْخَبْرِ؛ إِذْ سُكُوتُ الرَّسُولِ ﷺ هَهُنَا يُوْهِمُ التَّصَدِيقَ؛ فَلَوْ كَانَ الْمُخْبِرُ كَاذِبًا، لَكَانَ الرَّسُولُ ﷺ قَدْ أَوْهَمَ تَصَدِيقَهُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَأَمَّا إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ الرَّسُولَ - ﷺ - لَمْ يَعْلَمْ الْمُخْبِرَ عَنْهُ، أَوْ جَوَّزْنَا ذَلِكَ، لَمْ يَلْزَمْ حِينَئِذٍ مِنَ السُّكُوتِ عَنِ التَّكْذِيبِ حُصُولُ التَّصَدِيقِ؛ لِأَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - يَجُوزُ سُكُوتُهُ؛ لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ مُتَوَقِّفًا فِي الْأَمْرِ.

الثانى: قالوا: إِذَا أَخْبَرَ الْوَاحِدُ بِحَضْرَةِ جَمَاعَةٍ كَثِيرَةٍ عَنْ شَيْءٍ؛ بِحَيْثُ لَوْ كَانَ كَاذِبًا؛ لَمَا سَكَتُوا عَنِ التَّكْذِيبِ، كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِهِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُمْ إِمَّا أَنْ يَكُونُوا سَكَتُوا مَعَ عِلْمِهِمْ بِكَذِبِهِ، أَوْ لَا مَعَ عِلْمِهِمْ بِكَذِبِهِ.

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى التَّكْذِيبِ قَائِمٌ، وَالصَّارِفَ زَائِلٌ، وَمَعَ حُصُولِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ يَجِبُ الْفِعْلُ، فَلَمَّا لَمْ يَوْجَدْ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَعْلَمُوا كَذِبَهُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الدَّاعِيَ حَاصِلٌ»؛ لِأَنَّ مَنْ اسْتَشْهَدَ عَلَى خَبَرٍ كَذِبٍ، فَأَرَادَ الصَّبْرَ عَلَى التَّكْذِيبِ، وَجَدَ مِنْ نَفْسِهِ مَشَقَّةً عَلَى ذَلِكَ الصَّبْرِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى حُصُولِ الدَّاعِي.

وَأَمَّا زَوَالُ الصَّارِفِ، فَإِنَّ ذَلِكَ الصَّارِفَ إِمَّا رَغْبَةً، أَوْ رَهْبَةً، وَالْجَمْعُ الْعَظِيمُ لَا يَعْمُهُمْ مِنَ الرَّغْبَةِ أَوْ الرَّهْبَةِ مَا يَحْمِلُهُمْ عَلَى كَيْفَانٍ مَا يَعْلَمُونَهُ، وَلِهَذَا لَا يَجْتَمِعُونَ عَلَى كَيْفَانِ الرُّخْصِ وَالْغَلَاءِ الْعَظِيمَيْنِ.

فَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي؛ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: «سَكُنُوا؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِمْ بِكَذِبِ الْقَائِلِ». فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَبْعُدُ عَنِ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ أَلَّا يَطَّلِعَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَلَيْهِ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الطَّرِيقَ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ؛ بَلِ الظَّنُّ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِامْتِنَاعِ اشْتِرَاكِ الْجَمَاعَةِ الَّذِينَ حَضَرُوا فِي رَغْبَةٍ، أَوْ رَهْبَةٍ مَانِعَةٍ مِنَ السُّكُوتِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لَا يُسْتَبَعَدُ غَفْلَةُ الْحَاضِرِينَ عَنِ مَعْرِفَةِ كَوْنِهِ كَذِبًا؛ إِذْ رَبَّمَا لَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ بِهِ غَرَضٌ؛ فَلَمْ يَبْتَهِتُوا عَنْهُ.

الثَّالِثُ: زَعَمَ أَبُو هَاشِمٍ وَالْكَرْخِيُّ وَتَلْمِيزُهُمَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ أَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى الْعَمَلِ بِمُوجِبِ الْخَبَرِ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْخَبَرِ، وَهَذَا بَاطِلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ؛

أَحَدُهُمَا: أَنَّ عَمَلَ كُلِّ الْأُمَّةِ بِمُوجِبِ الْخَبَرِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى قَطْعِهِمْ بِصِحَّةِ ذَلِكَ الْخَبَرِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَى صِحَّةِ ذَلِكَ الْخَبَرِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ؛ فَلَأَنَّ الْعَمَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْكُلِّ؛ فَلَا يَكُونُ عَمَلُهُمْ بِهِ مُتَوَقِّفًا عَلَى الْقَطْعِ بِهِ. وَأَمَّا الثَّانِي؛ فَلَأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ ثُبُوتِهِ ثُبُوتُهُ.

الثَّانِي: أَنَّ عَمَلَهُ بِمُقْتَضَى ذَلِكَ الْخَبَرِ يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ لِذَلِكَ آخَرَ؛ لِاحْتِمَالِ قِيَامِ الْأَدِلَّةِ الْكَثِيرَةِ عَلَى الْمَدْلُولِ الْوَاحِدِ.

وَاحْتَجُّوا بِأَنَّ الْمَعْلُومَ مِنْ عَادَةِ السَّلَفِ فِيمَا لَمْ يَقْطَعُوا بِصِحَّتِهِ - أَنْ يَرُدَّ مَدْلُولُهُ بَعْضُهُمْ، وَيَقْبَلُهُ الْآخَرُونَ. وَالْجَوَابُ: هَذِهِ الْعَادَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ بِدَلِيلِ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى حُكْمِ الْمَجُوسِ بِخَبَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

الرَّابِعُ: قَالَ بَعْضُ الزَّيْدِيَّةِ: بَقَاءُ النَّقْلِ، مَعَ تَوَقُّرِ الدَّوَاعِي عَلَى إِبْطَالِهِ، يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْخَبَرِ؛ كَخَبَرِ الْغَدِيرِ، وَالْمَنْزَلَةِ؛ فَإِنَّهُ سَلَّمَ نَقْلَهُمَا فِي زَمَانِ بَنِي أُمَيَّةَ، مَعَ تَوَقُّرِ دَوَاعِيهِمْ عَلَى إِبْطَالِهِمَا وَهَذَا - أَيْضًا - لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ كَانَ مِنْ بَابِ الْإِحَادِ أَوَّلًا، ثُمَّ اشْتَهَرَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ، بِحَيْثُ عَجَزَ الْعَدُوُّ عَنْ إِخْفَائِهِ. وَلِأَنَّ الصَّوَارِفَ مِنْ جِهَةِ بَنِي أُمَيَّةَ، وَإِنْ حَصَلَتْ، لَكِنَّ الدَّوَاعِيَّ مِنْ جِهَةِ الشَّيْعَةِ حَصَلَتْ.

وَلِأَنَّ النَّاسَ إِذَا مُنِعُوا مِنْ إِفْشَاءِ فَضِيلَةِ إِنْسَانٍ كَانَتْ مَحَبَّتُهُمْ لَهُ، وَرِضْوَانُهُمْ عَلَى ذِكْرِ مَنَاقِبِهِ - أَشَدَّ مِمَّا لَمْ يُمْنَعُوا.



الخامس: اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الإجماع وأمثاله بأن الأمة فيه على قولين؛ منهم من احتج به، ومنهم من اشتغل بتأويله؛ وذلك يدل على اتفاهم على قبوله.

وهو ضعيف أيضا لاحتمال أن يقال: إنهم قبلوه؛ كما يقبل خبر الواحد.

ويمكن أن يجاب عنه بأن خبر الواحد يقبل في العمليّات، لا في العلميّات، وهذه المسألة علميّة، فلما قبلوا هذا الخبر فيها، دل ذلك على اعتقادهم في صحته.

والجواب: لا نسلّم أنّ كلّ الأمة قبلوه، بل كلّ من لم يحتج به في الإجماع طعن فيه بأنه من باب الآحاد؛ فلا يجوز التمسك به في مسألة علميّة، بل هب أنهم ما طعنوا فيه على التفصيل، لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة - عدم الطعن مطلقاً.

\* \* \*



## محتويات الجزء الخامس<sup>(١)</sup>

القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد وفيه مسائل	
المسألة الأولى: المطلق والمقيد إذا وردا: فإمّا أن يكون أحدهما مخالفاً لحكم الآخر أو لا يكون	٣
شرح الأصفهاني	٤
تنبيه: اعلم أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بالأمر والنهي ...	١٦
تنبيه ثان	١٧
المسألة الثانية: في الحكمين المتماثلين إذا أطلق أحدهما وقيد الآخر، وسيبهما مختلف [م]	٢٩
شرح الأصفهاني	٣٠
أبحاث في المطلق والمقيد ختاماً للمسألة	٣١
<b>القسم الرابع في الجمل والمبين وفيه مقدمة وأربعة أقسام:</b>	
المقدمة: في تفسير الألفاظ المستعملة في هذا الباب وهي سبعة [م]	٣٢
شرح الأصفهاني	٣٢
الأول: البيان [م]	٤١
الثاني: المُبَيِّن [م]	٤١
الثالث: المُفَسِّر [م]	٤١
شرح الأصفهاني	٤١
تنبيهات	٤٢
الرابع: النصّ [م]	٤٢
شرح الأصفهاني	٤٣
تنبيه: النصّ يطلق على وجوه ثلاثة	٤٤
دقيقة	٤٥
الخامس: الظاهر [م]	٤٥
شرح الأصفهاني	٤٥
السادس: المُجْمَل [م]	٤٦
شرح الأصفهاني	٤٦
السابع: المؤرّول [م]	٤٦

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازي بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية شرح الأصفهاني الخاص بمسألة الحصول السابقة عليه.

- ٤٧ ..... شرح الأصفهاني
- القسم الأول في الجمل وفيه مسائل:
- ٤٨ ..... المسألة الأولى: في أقسام الجمل [م]
- ٤٨ ..... الدليل الشرعي: أقسامه [م]
- ٤٨ ..... اللفظ وأقسامه [م]
- ٤٩ ..... المسألة الثانية: يجوز ورود الجمل في كلام الله تعالى [م]
- ٥٠ ..... شرح الأصفهاني
- القول في أمور ظنَّ أنها من الجملات وليست كذلك، وفيه مسائل:
- ٥١ ..... المسألة الأولى هل التحليل والتحرير المضافين إلى الأعيان يقتضى الإجمال؟ [م]
- ٥٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٦ ..... المسألة الثانية: في قوله تعالى bوامسحوا برءوسكم a وأقوال العلماء فيها ومذاهبهم [م]
- ٥٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٠ ..... المسألة الثالثة: في حرف النفي إذا دخل على الفعل [م]
- ٦٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٤ ..... معارضة في المسألة [م]
- ٦٥ ..... الجواب [م]
- ٦٥ ..... المسألة الرابعة: قال بعضهم: آية السرقة مجملة في اليد، وفي القطع [م]
- ٦٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٧ ..... المسألة الخامسة: في قوله r برفع عن أمتي الخطأ والنسيان، هل هو مجمل؟ [م]
- ٦٧ ..... شرح الأصفهاني
- القسم الثاني في المُبَيَّن وفيه مسائل
- ٦٨ ..... المسألة الأولى: في أقسام المبين [م]
- ٦٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٧٠ ..... المسألة الثانية: في أقسام البيانات [م]
- ٧٢ ..... المسألة الثالثة: الحقُّ أن الفعل قد يكون بياناً [م]
- ٧٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٧٦ ..... بحاتمة
- القسم الثالث: في وقت البيان وفيه مسائل:
- ٧٨ ..... المسألة الأولى [م]
- ٧٨ ..... المسألة الثانية [م]
- ٨٠ ..... شرح الأصفهاني

٦٣١	الكاشف عن المحصول
٨٥	المسألة الرابعة(١): في أن: القول هل يقدم على الفعل في كونه بياناً؟ [م]
٨٥	شرح الأصفهاني
٨٨	المسألة الخامسة: في أن البيان كالمبين [م]
٨٩	شرح الأصفهاني
٩٣	أدلة المصنف على الصور التي أوردها [م]
٩٣	الدليل على أنه يجوز تأخير البيان في النكرة [م]
٩٦	الدليل على جواز تأخير بيان المخصص [م]
١٠٠	شرح الأصفهاني
١٠٧	جواب عن معارضة في المسألة: أولاً: من حيث المعارضة [م]
١٠٨	شرح الأصفهاني
١٠٩	تنبيه
١١٥	ثانياً: من حيث الجواب: الوجه الأول [م]
١١٦	شرح الأصفهاني
١١٧	الوجه الثاني [م]
١١٧	شرح الأصفهاني
١١٨	تنبيه
١١٩	معارضة في المسألة [م]
١١٩	المسألة الثالثة: الخطاب الذي لا ظاهر له .... [م]
١٢١	شرح الأصفهاني
١٢٣	المسألة الرابعة: يجوز أن يؤخر الرسول ﷺ تبليغ ما يوجب إليه إلى وقت الحاجة [م]
	القسم الرابع: في الميّن له، وفيه مسألتان:
	المسألة الأولى: الخطاب المحتاج إلى البيان يجب بيانه لمن أراد الله إفهامه دون من لم يُرد أن يفهمه [م]
١٢٥	شرح الأصفهاني
	المسألة الثانية: في أنه يجوز من الله تعالى أن يسمع المكلف العام من غير أن يسمعه ما يخصه [م]
١٢٦	شرح الأصفهاني
١٢٧	الكلام في الأفعال، وفيه مسائل:
١٢٩	المسألة الأولى: في عصمة الأنبياء [م]
١٣٠	شرح الأصفهاني

١٣٧	تنبيه:
[م]	المسألة الثانية: اختلفوا في أن فعل الرسول ﷺ بمجرده: هل يدلُّ على حكم في حقنا أم لا؟
١٤٤	.....
١٥١	شرح الأصفهاني
١٥٤	تنبيه: اعلم أنه لا بد من تفسير ألفاظ تستعمل في هذا الكتاب .....
١٥٩	تنبيه: إن محبتنا لله تعالى عبارة عن ميل النفس الناطقة إلى الله عند مسها ...
١٦١	المسألة الثالثة: قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: التأسى به واجب ... [م]
١٦٣	شرح الأصفهاني
	<b>القسم الثاني: في التفريع على وجوب التأسى، وفيه مسائل:</b>
١٦٨	المسألة الأولى: يجب معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول ﷺ [م]
١٦٨	شرح الأصفهاني
١٦٨	المسألة الثانية: في الفعل إذا عارضه معارض منه ﷺ. [م]
١٧٠	فرع في المسألة [م]
١٧٠	شرح الأصفهاني
١٨٤	تنبيه [م]
١٨٤	شرح الأصفهاني
١٨٥	تنبيه: اعلم أن إطلاق القول بالمعارض للفعل يجب بقيده .....
	القسم الثالث: في أن الرسول ﷺ هل كان متعبداً بشرع من قبله، وفيه بحثان:
١٨٦	البحث الأول: في حاله ﷺ قبل النبوة [م]
١٨٧	البحث الثاني: في حاله ﷺ بعد النبوة [م]
١٩١	شرح الأصفهاني
١٩٣	تنبيهات تتعلق بالمسألة الأولى
١٩٥	تنبيهات تتعلق بالمسألة الثانية
	<b>الكلام في الناسخ والمنسوخ، وهو مرتب على أقسام:</b>
	القسم الأول: في حقيقة النسخ، وفيه مسائل:
١٩٩	المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة .....
٢٠٠	شرح الأصفهاني
٢٠٦	المسألة الثانية: في حد «النسخ» في اصطلاح العلماء [م]
٢٠٨	شرح الأصفهاني
٢١٢	حد النسخ عند الرازي [م]
٢١٣	شرح الأصفهاني

## الكاشف عن المحصول ..... ٦٣٣

- ٢١٣..... تنبيهات
- ٢١٨..... المسألة الثالثة: رأى القاضى أبو بكر فى النسخ..... [م]
- ٢٢١..... شرح الأصفهاني
- ٢٢٣..... مثال كاشف عن حقيقة المسألة [م]
- ٢٣٥..... المسألة الرابعة: الفرق بين النسخ عندنا وعند اليهود [م]
- ٢٣٦..... شرح الأصفهاني
- ٢٣٩..... المعتمد فى المسألة [م]
- ٢٤٢..... شرح الأصفهاني
- ٢٤٤..... المسألة الخامسة: الخلاف حول جواز نسخ القرآن
- ٢٤٦..... شرح الأصفهاني
- ٢٤٨..... المسألة السادسة: الاختلاف فى نسخ الشيء قبل مُضى وقت فعله [م]
- ٢٥٢..... المسألة السابعة: فى نسخ الأمر بلا بَدَلٍ ... [م]
- ٢٥٣..... شرح الأصفهاني
- ٢٦١..... المسألة الثامنة: فى نسخ الأمر بما هو أثقل منه ... [م]
- ٢٦٢..... شرح الأصفهاني
- ٢٦٣..... المسألة التاسعة: فى نسخ التلاوة وبقاء الحكم والعكس [م]
- ٢٦٤..... شرح الأصفهاني
- ٢٦٤..... المسألة العاشرة: الخير: إما أن يكون خيراً عمّا لا يجوز تغييره أو عما يجوز تغييره ... [م]
- ٢٦٥..... شرح الأصفهاني
- ٢٦٨..... المسألة الحادية عشر: إذا قال الله تعالى: «افعلوا هذا الفعل أبداً» يجوز نسخه ... [م]
- ٢٦٩..... شرح الأصفهاني
- القسم الثانى: فى الناسخ والمنسوخ، وفيه مسائل:
- ٢٧٠..... المسألة الأولى: نسخ السنة بالسنة [م]
- ٢٧٢..... شرح الأصفهاني
- ٢٧٦..... المسألة الثانية: قال الأكثرون: يجوز نسخ الكتاب ... [م]
- ٢٧٨..... شرح الأصفهاني
- ٢٨٤..... تنبيه: اعلم: أن نقل الخلاف فى نسخ صوم عاشوراء.....
- ٢٨٥..... المسألة الثالثة: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع ... [م]
- ٢٨٨..... شرح الأصفهاني
- ٢٩٤..... المسألة الرابعة: فى كون الإجماع منسوخاً أو ناسخاً [م]
- ٢٩٦..... شرح الأصفهاني

- المسألة الخامسة: في كون القياس ناسخاً أو منسوخاً [م] ..... ٣٠٦  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٠٧  
 تنبيهان: الأول: الإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ ..... ٣٠٨  
 الثاني: إنه إذا اجتهد مجتهد فلم يظفر بنص ..... إلخ ..... ٣٠٩  
 المسألة السادسة: في كون الفحوى منسوخاً أو ناسخاً [م] ..... ٣١١  
 شرح الأصفهاني ..... ٣١١

**القسم الثالث: فيما ظُنَّ أنه ناسخ، وليس كذلك، وفيه مسائل:**

- المسألة الأولى: اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخاً للعبادات [م] ٣١٦  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٢١  
 تنبيهات ..... ٣٢٩  
 المسألة الثانية: النقصان في العبادة نسخ لما أسقط [م] ..... ٣٣٨  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٣٩  
**القسم الرابع: في الطريق الذي به يعرف كون الناسخ ناسخاً، والمنسوخ منسوخاً [م]**  
 ٣٤٣ .....  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٤٤

**الكلام في الإجماع، وهو مرتب على سبعة أقسام:**

القسم الأول: في أصل الإجماع، وفيه مسائل:

- المسألة الأولى: الإجماع يقال - بالاشتراك - على معنيين [م] ..... ٣٤٧  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٤٧  
 المسألة الثانية: الاتفاق على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوماً بالضرورة ..... ٣٥١  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٥٤  
 المسألة الثالثة: إجماع أمة محمد ﷺ حجة؛ ولنا وجوه: الوجه الأول ..... ٣٦٥  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٦٥  
 معارضة في المسألة [م] ..... ٣٧٠  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٧٩  
 الجواب عن المعارضة [م] ..... ٣٨٤  
 شرح الأصفهاني ..... ٣٩٠  
 المسلك الثاني في الجواب [م] ..... ٣٩٨  
 شرح الأصفهاني ..... ٤٠٠  
 المسلك الثالث [م] ..... ٤٠١  
 شرح الأصفهاني ..... ٤٠٤



٦٣٥	الكاشف عن المحصول
٤٠٧	المسلك الرابع: الطريق الأول [م]
٤٠٨	الطريق الثاني
٤٠٩	شرح الأصفهاني
٤١٣	الطريق الثالث [م]
٤١٧	شرح الأصفهاني
٤٢٠	المسلك الخامس [م]
٤٢١	شرح الأصفهاني
٤٢٦	المسألة الرابعة: استدلال الشيعة على حجية الإجماع [م]
	القسم الثاني: فيما أخرج من الإجماع وهو منه، وفيه مسائل:
٤٣٨	المسألة الأولى: احتمالات الحكم في أى مسألة إيجاباً وسلباً ... [م]
٤٣٩	شرح الأصفهاني
٤٥٥	المسألة الثانية: الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين ... [م]
٤٥٦	شرح الأصفهاني
٤٥٨	المسألة الثالثة: يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف [م]
٤٥٨	شرح الأصفهاني
	المسألة الرابعة: إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولَي أهل العصر الأول كان ذلك إجماعاً لا
٤٦٠	تجوز مخالفته ... [م]
٤٦٣	شرح الأصفهاني
٤٦٧	تنبيه: اعلم أنه يشترط في صورة الإجماع بعد الخلاف، أن يكون الخلاف مستقراً ...
٤٦٩	تنبيه ثان: اعلم أنه يتجه منع دليل المصنف ...
	المسألة الخامسة: أهل العصر: إذا انقسموا إلى قسمين، ثم مات أحد القسمين، صار قول الباقي
٤٦٩	إجماعاً ... [م]
٤٦٩	شرح الأصفهاني
٤٦٩	المسألة السادسة: أهل العصر: إذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا إلى أحد ذينك القولين [م]
٤٧٠	شرح الأصفهاني
٤٧٢	المسألة السابعة: انقراض العصر غير معتبر عندنا في الإجماع ... [م]
٤٧٤	شرح الأصفهاني
٤٨٠	تنبيه
٤٨٢	المسألة الثامنة: هل يعتبر الانقراض، إذا جوزنا انعقاد الإجماع السكوتي؟ [م]
٤٨٢	شرح الأصفهاني
٤٨٢	المسألة التاسعة: الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة [م]

٤٨٢ ..... شرح الأصفهاني

القسم الثالث: فيما أدخل في الإجماع وليس منه، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: إذا قال بعض أهل العصر قولاً، وكان الباقر حاضرين ... [م] ..... ٤٨٤

٤٨٥ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثانية: الخلاف فيما إذا قال بعض الصحابة قولاً، ولم يعرف له مخالف ... [م] ..... ٤٩٣

٤٩٣ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثالثة: إذا استدل أهل العصر بدليل، أو ذكروا تأويلاً، ثم استدل أهل العصر الثاني بدليل

... [م] ..... ٤٩٤

٤٩٥ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الرابعة: إجماع أهل المدينة [م] ..... ٤٩٦

٤٩٨ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الخامسة: إجماع العترة - وحدها - ليس بحجة .... [م] ..... ٥٠٥

المسألة السادسة: إجماع الأئمة الأربعة - وحدهم - ليس بحجة .. [م] ..... ٥٠٦

٥٠٧ ..... شرح الأصفهاني للمسألتين الخامسة والسادسة

المسألة السابعة: إجماع الصحابة - مع مخالفة من أدر كههم من التابعين - ليس بحجة [م] ..... ٥١١

٥١٢ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثامنة: اختلفوا في انعقاد الإجماع، مع مخالفة المخطئين من أهل القبلة في مسائل الأصول

[م] ..... ٥١٣

٥١٤ ..... شرح الأصفهاني

المسألة التاسعة: الإجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين ... [م] ..... ٥١٤

المسألة العاشرة: الإجماع: إذا لم يحصل فيه قول من كان متمكناً من الاجتهاد ... [م] ..... ٥١٦

٥١٦ ..... شرح الأصفهاني

القسم الرابع: فيما يصدر عنه الإجماع، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة أو أمارة .... [م] ..... ٥١٨

٥١٨ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثانية: القائلون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن طريق، اتفقوا على جواز وقوعه عن الدلالة

[م] ..... ٥٢٢

٥٢٣ ..... شرح الأصفهاني

المسألة الثالثة: الإجماع الموافق لمقتضى خير ... [م] ..... ٥٢٩

٥٣٠ ..... شرح الأصفهاني

القسم الخامس في المجمعين، وفيه مقدمة، ومسائل:

مقدمة [م] ..... ٥٣١

المسألة الأولى: لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة من وقت الرسول ﷺ إلى يوم القيامة [م] ..... ٥٣١

المسألة الثانية: لا عبرة في الإجماع بقول الخارجين عن الملة [م] ..... ٥٣٢

شرح الأصفهاني ..... ٥٣٢

المسألة الثالثة: لا عبرة بقول العوام [م] ..... ٥٣٤

شرح الأصفهاني ..... ٥٣٤

المسألة الرابعة: المعتبر بالإجماع - في كل فن - أهل الاجتهاد في ذلك الفن [م] ..... ٥٣٧

شرح الأصفهاني ..... ٥٣٨

المسألة الخامسة: لا يعتبر في التجمعين بلوغهم إلى حد التواتر [م] ..... ٥٣٩

المسألة السادسة: إجماع غير الصحابة حجةً خلافاً لأهل الظاهر [م] ..... ٥٣٩

القسم السادس: فيما عليه ينعقد الإجماع، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: كل ما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به، أمكن إثباته

بالإجماع [م] ..... ٥٤٣

المسألة الثانية: الإجماع في الآراء والحروب ..... [م] ..... ٥٤٣

المسألة الثالثة: انقسام الأمة إلى قسمين وأحدهما مخطئ في مسألة والآخر مخطئ في مسألة أخرى

[م] ..... ٥٤٤

المسألة الرابعة: لا يجوز اتفاق الأمة على الكفر [م] ..... ٥٤٥

شرح الأصفهاني ..... ٥٤٥

المسألة الخامسة: يجوز اشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به [م] ..... ٥٤٦

شرح الأصفهاني ..... ٥٤٦

القسم السابع: في حكم الإجماع، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: جاحد الحكم انجم عليه لا يُكفّر [م] ..... ٥٤٨

شرح الأصفهاني ..... ٥٤٨

المسألة الثانية: الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة [م] ..... ٥٥٠

المسألة الثالثة: هل يجوز انعقاد والإجماع بعد إجماع على خلافه؟ [م] ..... ٥٥٠

المسألة الرابعة: إذا تعارض الإجماع مع قول الرسول ﷺ.

شرح الأصفهاني ..... ٥٥١

الكلام في الأخبار وهو مرتب على مقدمة وقسمين: المقدمة وفيها مسائل:

المسألة الأولى: لفظ الخبر: حقيقة في القول المخصوص ... [م] ..... ٥٥٢

شرح الأصفهاني ..... ٥٥٢

المسألة الثانية: في حد لفظ «الخبر» [م] ..... ٥٥٩

- ٥٦١ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٦٣ ..... تنبيه: اعلم أن النعت ليس فيه نسبة تصديقية مطلقة، وفيه نسبة تصديقية التزامية ...
- ٥٦٤ ..... تنبيه ثان:
- ٥٦٤ ..... تصور ناهية الخير غني عن الحدِّ والرسم [م]
- ٥٦٥ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٧٢ ..... تنبيهان: الأول: الأخبار ثلاثة ...
- ٥٧٣ ..... الثاني
- ٥٧٦ ..... المسألة الثالثة: لا بُدَّ في الخير من الإرادة [م]
- ٥٧٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٧٧ ..... المسألة الرابعة: إذا قال قائل: العالمُ حادثٌ ... [م]
- ٥٧٧ ..... شرح الأصفهاني
- المسألة الخامسة: اتفق الأكثرون على أن الخير لا بد وأن يكون: إما صدقًا وإما كذبًا، بخلافًا
- ٥٧٩ ..... للجاحظ [م]
- ٥٨٠ ..... تنبيه: واعلم أن الخير: إمَّا أن يقض بكونه صدقًا .... إلخ [م]
- ٥٨٠ ..... شرح الأصفهاني
- الباب الأول في التواتر، وفيه مسائل:**
- ٥٨٤ ..... المسألة الأولى: التواتر لغة واصطلاحًا [م]
- ٥٨٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٨٦ ..... المسألة الثانية: أكثر العلماء اتفقوا على أن أمثال هذه الأخبار قد تفيد العلم ... [م]
- ٥٨٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٨٩ ..... المسألة الثالثة: العلم الحاصل عقيب خير التواتر ضروريٌّ [م]
- ٥٩٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٩١ ..... المسألة الرابعة: استدل أبو الحسين البصريُّ على أن خير أهل التواتر صدق ... [م]
- ٦٠٣ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٠٦ ..... المسألة الخامسة: في شرائط التواتر، وفيه مسائل [م]
- ٦٠٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٦٠٩ ..... المسألة الأولى: قول الأربعة لا يفيد العلم أصلاً [م]
- ٦١١ ..... شرح الأصفهاني
- ٦١٥ ..... المسألة الثانية: اُخْتُ أن العدد الذي يفيد قوهم العلم غير معلوم، وفيه أقوال ... [م]
- ٦١٦ ..... المسألة الثالثة: في خير التواتر من جهة المعنى [م]
- الباب الثاني: فيما عدا التواتر من الطرق الدالة على كون الخير صدقًا: القول في الطرق

٦٣٩	الكاشف عن المحصول
٦١٨	الصحيحة، وهي ثمانية  م
٦٢٤	القول في الطرق الفاسدة، وهي خمسة  م
٦٢٨	محتويات الجزء الخامس



# الكاشف عن المحصول في علم الأصوك

تأليف  
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد  
العجلي الأصفهاني  
المؤتوف سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة  
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود  
الشيخ علي محمد معوض

قدمته  
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء السادس

منشورات  
محمد علي بيضون  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تخنيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الزريف، شارع البحري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦١١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠  
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH  
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg, 1st Floore.  
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98  
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 0000 >

9 782745 125453

<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>  
e-mail : baydoun@dm.net.lb



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الْبَابُ الثَّالِثُ

### فِي الْخَبْرِ الَّذِي يُقْطَعُ بِكَوْنِهِ كَذِبًا

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: وَهُوَ أَرْبَعَةٌ:

الأوَّلُ: الْخَبْرُ الَّذِي يُنَافِي مَخْبِرَهُ وَجُودَ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ، سَوَاءً كَانَ الْمَعْلُومُ بِالضَّرُورَةِ حَسِيًّا أَوْ وَجْدَانِيًّا، أَوْ بَدِيهِيًّا.

وَمِنْ هَذَا الْبَابِ قَوْلُ الْقَائِلِ الَّذِي لَمْ يَكْذِبْ قَطُّ: «أَنَا كَاذِبٌ»؛ فَهَذَا الْخَبْرُ كَذِبٌ؛ لِأَنَّ الْمُخْبِرَ عَنْهُ بِكَوْنِهِ كَاذِبًا؛ إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْأَخْبَارَ الَّتِي وَجِدْتَ قَبْلَ هَذَا الْخَبْرِ، أَوْ هَذَا الْخَبْرَ.

وَالأوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْأَخْبَارَ، لَمَّا كَانَتْ كَذِبًا، فإِخْبَارُهُ عَنْ نَفْسِهِ بِكَوْنِهِ كَاذِبًا فِيهَا كَذِبٌ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ عَنِ الشَّيْءِ يَتَأَخَّرُ فِي الرُّتْبَةِ عَنِ الْمُخْبِرِ عَنْهُ؛ فَإِنْ جَعَلْنَا الْخَبْرَ عَيْنَ الْمُخْبِرِ عَنْهُ، لَزِمَ تَأَخُّرُ الشَّيْءِ عَنِ نَفْسِهِ فِي الرُّتْبَةِ وَهُوَ مُحَالٌ.

الثَّانِي: الْخَبْرُ الَّذِي يَكُونُ مَخْبِرُهُ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ، ثُمَّ ذَلِكَ الْخَبْرُ إِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ تَأْوِيلًا صَحِيحًا، أَوْ لَا يَحْتَمِلُهُ؛ فَإِنْ احْتَمَلَهُ فإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ تَأْوِيلًا قَرِيبًا أَوْ تَأْوِيلًا مُتَعَسِّفًا:

فإِنْ كَانَ قَرِيبًا، جَازَ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ تَكَلَّمَ لَهُ؛ لِإِرَادَةِ الْمَعْنَى؛ كَمَا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْكِتَابِ.

وَإِنْ كَانَ مُتَعَسِّفًا حُكِمَ إِمَّا بِكَذِبِهِ، وَإِمَّا بِأَنَّهُ كَانَ مَعَهُ زِيَادَةٌ، أَوْ نُقْصَانٌ - يَصِحُّ الْكَلَامُ مَعَهُ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُنْقَلِ.

وَكَذَا الْقَوْلُ فِيمَا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ.

الثَّالِثُ: وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ دَاخِلٌ تَحْتَ الْقِسْمِ الثَّانِي - الْأَمْرُ الَّذِي لَوْ وَجِدَ، لَتَوَفَّرَتْ

٤ ..... الكاشف عن المحصول  
الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ، عَلَى سَبِيلِ التَّوَاتُرِ؛ إِمَّا لِعَلْقِ الدِّينِ بِهِ؛ كَأَصُولِ الشَّرْعِ، أَوْ لِغَرَايَتِهِ؛  
كَسُقُوطِ الْمُؤَدِّنِ مِنَ الْمَنَارَةِ، أَوْ لِهَمَا جَمِيعًا؛ كَالْمُعْجَزَاتِ، وَمَتَى لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ، دَلَّ  
عَلَى كَذِبِهِ.

وَالْخِلَافُ فِيهِ مَعَ الشَّيْعَةِ؛ فَإِنَّهُمْ جَوَّزُوا فِي مِثْلِ هَذَا الشَّيْءِ أَلَّا يَظْهَرَ لِأَجْلِ الْخَوْفِ  
وَالنَّقِيَّةِ.

لَنَا: لَوْ جَوَّزْنَا ذَلِكَ، لَجَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْبَصْرَةِ وَبَيْنَ بَعْدَادَ بِلْدَةً أَعْظَمُ مِنْهُمَا، مَعَ  
أَنَّ النَّاسَ مَا أَخْبَرُوا عَنْهَا.

وَلَجَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ الرَّسُولُ ﷺ أَوْجَبَ عَشْرَ صَلَوَاتٍ، لَكِنَّ الْأُمَّةَ مَا نَقَلَتْ إِلَّا  
خَمْسَةً، وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا، فَكَذَا مَا أَدَّى إِلَيْهِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الْكَلَامُ ظَلْمٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَقَّفًا عَلَى  
الْعِلْمِ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ، لَوَجَبَ نَقْلُهُ، أَوْ لَا يَكُونَ مُتَوَقَّفًا عَلَيْهِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الشَّاكُّ فِي الْأَصْلِ شَاكًّا فِي هَذِهِ الْفُرُوعِ؛ لَكِنَّ  
النَّاسَ، كَمَا يَعْلَمُونَ بِالضَّرُورَةِ وَجُودَ بَعْدَادَ وَالْبَصْرَةَ، يَعْلَمُونَ بِالضَّرُورَةِ عَدَمَ بِلْدَةِ بَيْنَهُمَا  
أَكْبَرَ مِنْهُمَا، وَالْعِلْمَ الضَّرُورِيُّ لَا يَكُونُ مُتَوَقَّفًا عَلَى الْعِلْمِ النَّظَرِيِّ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَحِينَئِذٍ، الْعِلْمُ بَعْدَ هَذِهِ الْبِلْدَةِ غَيْرُ مُتَوَقَّفٍ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ  
لُنَقِلَتْ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ هَذَا عَدَمُ ذَلِكَ.

سَلَّمْنَا تَوَقَّفَ الْعِلْمِ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لُنَقِلَتْ، لَكِنَّ مَا  
ذَكَرْتُمُوهُ مِثَالًا وَاحِدًا، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ الْحُكْمِ فِي مِثَالٍ وَاحِدٍ عَلَى وَفْقِ قَوْلِكُمْ  
حُصُولُهُ فِي كُلِّ الصُّورِ عَلَى وَفْقِ قَوْلِكُمْ، فَإِنْ قَسَّمْتُمْ سَائِرَ الصُّورِ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ، فَقَدْ  
بَيَّنَّا أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ فَارِقَ الْأَصْلِ الْفَرْعَ - شَرْطًا فِي  
الْأَصْلِ، أَوْ مَانِعًا فِي الْفَرْعِ.

ثُمَّ الَّذِي يُبَيِّنُ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ فِي كُلِّ الصُّورِ - أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ إِفْرَادَ الْإِقَامَةِ وَتَثْنَيْتَهَا مِنْ أَظْهَرِ الْأُمُورِ وَأَجْلَاهَا؛ ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ لَمْ يُنْقَلْ  
بِالتَّوَاتُرِ.

٥ ..... في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا  
وتأنيها: القولُ في هَيئاتِ الصَّلَاةِ؛ مِنْ رَفَعِ اليَدَيْنِ وَالْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ، كُلُّ ذَلِكَ أُمُورٌ  
ظَاهِرَةٌ؛ مَعَ أَنَّهَا لَمْ تُنْقَلْ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا.

وَتَأْتِيهَا: انشِقَاقُ القَمَرِ، وَتَسْبِيحُ الحَصَى، وَإِشْبَاعُ الخَلْقِ الكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ القَلِيلِ،  
وَتُبُوعُ المَاءِ مِنْ بَيْنِ الأصَابِعِ أُمُورٌ عَظِيمَةٌ؛ ثُمَّ إِنَّهَا لَمْ تُنْقَلْ بِالتَّوَاتُرِ.  
فَإِنْ قُلْتُمْ: «ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ اسْتَعْنَوْا بِنَقْلِ القُرْآنِ عَنِ نَقْلِهَا».

قُلْتُمْ: لَا نُسَلِّمُ حُصُولَ الاستِغْنَاءِ بِنَقْلِ القُرْآنِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ القُرْآنِ مُعْجَزًا أَمْرًا لَا يُعْرَفُ  
إِلَّا بِدَقِيقِ النَّظَرِ، وَالْعِلْمَ بِكَوْنِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مُعْجَزَاتٍ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ؛ فَكَيْفَ يَقُومُ  
أَحَدُهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ؟

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا نِزَاعَ فِي حُصُولِ التَّفَاوُتِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ؛ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ القُرْآنُ دَلِيلًا  
قَاطِعًا، جَازَ أَنْ يَصِيرَ ظُهُورُهُ وَاشْتِهَارُهُ سَبَبًا لِتَفُتُورِ الدَّوَاعِي عَنِ نَقْلِ سَائِرِ المُعْجَزَاتِ،  
وَإِنْ كَانَتْ أَظْهَرَ مِنَ القُرْآنِ».

فَنَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ دَلَالَتهُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾  
[المائدة: ٥٥] وَدَلَالَتهُ خَيْرِ الغَدِيرِ، وَالْمَنْزِلَةِ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللهُ  
عَنْهُ - وَإِنْ كَانَتْ حَقِيقَةً، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ صَارَ سَبَبًا لِتَفُتُورِ الدَّوَاعِي عَنِ نَقْلِ النِّصِّ الجَلِيِّ؟.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ أَقاصِبِصَ الأنبياءِ المُتَقَدِّمِينَ وَالْمُلُوكِ المَاضِينَ مَا نُقِلْنَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا؛ وَهُوَ  
يَقْدَحُ فِي قَوْلِكُمْ.

وَالجَوَابُ قَوْلُهُ: «العِلْمُ بَعْدَ الوَاقِعَةِ العَظِيمَةِ: إمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى العِلْمِ بِأَنَّهَا، لَوْ  
كَانَتْ، لُنُقِلَتْ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ».

قُلْنَا: يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ.

قَوْلُهُ: «العِلْمُ بَعْدَ بِلْدَةِ بَيْنَ البَصْرَةِ وَبَغْدَادَ أَكْبَرَ مِنْهُمَا عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ، وَهَذِهِ القَاعِدَةُ  
نَظْرِيَّةٌ، وَالضَّرُورِيُّ لَا يُسْتَفَادُ مِنَ النَّظْرِيِّ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ؛ وَلِذَلِكَ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ ادَّعَى نَفْيَ هَذِهِ البِلْدَةِ، إِذَا قِيلَ لَهُ:  
«كَيْفَ عَرَفْتَ عَدَمَهَا؟» فَلَابُدَّ، وَأَنْ يَقُولَ: «لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَةً، لَاشْتَهَرَ خَبَرُهَا؛  
كَمَا اشْتَهَرَ خَبَرُ بَغْدَادَ وَالبَصْرَةَ». فَعَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ العَدَمَ مُسْتَفَادٌ مِنْ هَذَا الأَصْلِ.

قوله: «مَا ذَكَرْتَهُ مِثَالٌ وَاحِدٌ».

قلنا: لَمْ يَذْكَرْ ذَلِكَ الْمِثَالُ لِإِخْتِصَاصِ دَلِيلِنَا بِهِ، بَلْ لِلتَّبِيهِ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْكَلْبِيَّةِ.

قوله: «يَنْتَقِضُ بِالْإِقَامَةِ».

قلنا: اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي الْجَوَابِ عَنْهُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

الأول: وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ: لَعَلَّ الْمُؤَدَّنَ كَانَ يُفْرَدُ مَرَّةً، وَيُنْتَى أُخْرَى.

فَإِنْ قُلْتَ: «فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يُنْقَلَ بِالتَّوَاتُرِ كَوْنُهُ كَذَلِكَ».

قُلْتَ: يُحْتَمَلُ أَنَّ الرَّاَوِيَّ رَوَى بَعْضَ مَا رَأَى، وَأَهْمَلَ الْبَاقِي؛ لِإِعْتِقَادِهِ أَنَّ التَّسَاهُلَ

فِي مِثْلِ هَذَا الْبَابِ سَهْلٌ، وَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ غَرَضٌ أَصْلًا فِي الدِّينِ نَفِيًا وَإِبْتَاتًا.

وَالثَّانِي: لَعَلَّهُمْ عَرَفُوا أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِنَ الْفُرُوعِ الَّتِي لَا يُوجِبُ الْخَطَأُ فِيهَا كُفْرًا وَلَا

بِدْعَةً؛ فَلِذَلِكَ تَسَاهَلُوا فِيهَا، وَلَمَّا تَسَاهَلُوا فِيهَا، نَسُوا مَا شَاهَدُوهُ؛ لَا سِيَّمَا وَكَانُوا

مُشْتَعِلِينَ بِالْحُرُوبِ الْعَظِيمَةِ، وَالَّذِينَ شَاهَدُوهَا فِي زَمَانِ الرَّسُولِ ﷺ قَتَلُوا وَقَلُّوا؛

فَصَارَتِ الرَّوَايَةُ مِنْ بَابِ الْآحَادِ.

وَأَمَّا اخْتِلَافُهُمْ فِي الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ فَعَنْهُ أَيْضًا جَوَابَانِ؛ الْأَوَّلُ: لَعَلَّ فِعْلَهُ فِيهِ كَانَ

مُخْتَلِفًا.

الثاني: أَنَّهُ - ﷺ - كَانَ إِذَا ابْتَدَأَ بِالْقِرَاءَةِ أَحْفَى صَوْتَهُ، ثُمَّ يَعْلُو صَوْتَهُ عَلَى التَّدْرِيجِ؛

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَحُوزُ أَنْ يَسْمَعَ جَهْرَهُ بِالتَّسْمِيَةِ الْقَرِيبُ دُونَ الْبَعِيدِ، وَأَمَّا سَائِرُ

الْمُعْجَزَاتِ قُلْنَا: لَعَلَّ الَّذِينَ شَاهَدُوا تِلْكَ الْأَشْيَاءَ كَانُوا قَلِيلِينَ؛ فَلَا حَرَمَ مَا حَصَلَ النَّقْلُ

الْمُتَوَاتِرُ.

فَأَمَّا الَّذِينَ سَمِعُوا النَّصَّ الْجَلِيَّ فِي الْإِمَامَةِ فَإِنْ كَانُوا قَلِيلِينَ صَارَتِ الرَّوَايَةُ مِنَ

الْآحَادِ؛ فَلَا تَكُونُ حُجَّةً قَطْعِيَّةً، وَإِنْ كَانُوا بِالْبَلْغَيْنِ حَدَّ التَّوَاتُرِ، وَجَبَ ظُهُورُ النَّقْلِ.

وَأَمَّا أَقَاصِيصُ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ فَإِنَّمَا لَمْ تُنْقَلْ بِالتَّوَاتُرِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِرِوَايَتِهَا غَرَضٌ أَصْلِيٌّ

فِي الدِّينِ؛ بِخِلَافِ النَّصِّ الْجَلِيِّ فِي الْإِمَامَةِ.

الرَّابِعُ: الْخَبَرُ الَّذِي يُرَوَى فِي وَقْتٍ قَدْ اسْتَقَرَّتْ فِيهِ الْأَحْبَارُ، فَإِذَا فَتَشَ عَنْهُ، فَلَمْ

يُوجَدَ فِي بَطُونِ الْكُتُبِ، وَلَا فِي صُدُورِ الرَّوَاةِ، عَلِمَ أَنَّهُ لَا أَصْلَ لَهُ.

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... ٧  
وَأَمَّا فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ حِينَ لَمْ تَكُنْ قَدْ اسْتَقَرَّتِ الْأَخْبَارُ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَرَوِيَ  
أَحَدُهُمْ؛ مَا لَمْ يُوجَدْ عِنْدَ غَيْرِهِ.

مَسْأَلَةٌ: فِي أَنَّ الْأَخْبَارَ الْمَرْوِيَّةَ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ بِالْأَحَادِ قَدْ وَقَعَ فِيهَا مَا يَكُونُ كَذِبًا،  
ثُمَّ فِي بَيَانِ الدَّاعِي إِلَى وَضْعِ الْكُذْبِ عَلَيْهِ فَهُمَا مَقَامَانِ؛ أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ: فَالَّذِي يَدُلُّ  
عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

أَحَدُهَا: مَا رُوِيَ عَنْهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «سَيُكْذَبُ عَلَيَّ» فَهَذَا الْخَبَرُ إِنْ كَانَ  
صِدْقًا، فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يُكْذَبَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا، فَقَدْ كُذِبَ عَلَيْهِ أَيْضًا.

وَتَانِيهَا: أَنَّهُ قَدْ حَصَلَ فِي الْأَخْبَارِ مَا لَا يَجُوزُ نِسْبَتُهُ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ - وَلَا يَقْبَلُ  
التَّوَالِي، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، وَجَبَ الْقَطْعُ بِكَوْنِهِ كَذِبًا.

وَتَالِثُهَا: مَا رُوِيَ عَنْ شُعْبَةَ: «أَنْ نِصْفَ الْحَدِيثِ كَذِبٌ».

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي - وَهُوَ سَبَبُ الْكُذْبِ - فَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ جِهَةِ  
السَّلَفِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الْخَلْفِ.

أَمَّا السَّلَفُ فَهُمْ مُتَزَهِّونَ عَنِ تَعَمُّدِ الْكُذْبِ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ لَوَقَعَ عَلَى وَجْهِهِ:  
أَحَدُهَا؛ أَنْ يَكُونَ الرَّاوي يَرَى نَقْلَ الْخَبَرِ بِالْمَعْنَى، فَيُبَدِّلُ مَكَانَ اللَّفْظِ آخَرَ لَا يُطَابِقُهُ فِي  
مَعْنَاهُ، وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ يَقُومُ مَقَامَهُ.

وَتَانِيهَا: أَنَّهُمْ لَا يَكْتُبُونَ الْحَدِيثَ فِي الْغَالِبِ، فَإِذَا قَدِمَ الْعَهْدُ، فَرُبَّمَا نَسِيَ اللَّفْظَ،  
فَأَبْدَلَ بِهِ لَفْظًا آخَرَ، وَهُوَ يَرَى أَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظَ هُوَ الْمَسْمُوعُ، وَرُبَّمَا نَسِيَ زِيَادَةَ بَصِيحٍ بِهَا  
الْخَبَرُ.

وَتَالِثُهَا: رَبَّمَا أَدْرَكَ الرَّسُولَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَهُوَ يَرَوِي مَتْنِ الْخَبَرِ، وَلَمْ  
يَذْكُرْ إِسْنَادَهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَيُظَنُّ أَنَّ الْخَبَرَ مِنْ جِهَتِهِ - ﷺ - وَلِهَذَا كَانَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ - يَسْتَأْنِفُ الْحَدِيثَ، إِذَا أَحَسَّ بِدَاخِلٍ؛ لِيُكْمِلَ لَهُ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رُوِيَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةِ الْمَرَأَةِ،  
وَالدَّارِ، وَالْفَرَسِ» فَقَالَتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: «إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -  
ذَلِكَ حِكَايَةً عَنِ غَيْرِهِ».

٨ ..... الكاشف عن المحصول

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ رَبَّمَا حَرَجَ الْحَدِيثُ عَلَى سَبَبٍ، وَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ، وَيَصِحُّ مَعْنَاهُ بِهِ، وَمَا هَذَا سَبِيلُهُ يَنْبَغِي أَنْ يُرَوَى مَعَ سَبَبِهِ، فَإِذَا لَمْ يُعْرَفْ سَبَبُهُ أَوْ هَمَّ الْخَطَأَ كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «التَّاجِرُ فَاجِرٌ»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: «إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ فِي تَاجِرٍ دَلَسَ».

وَخَامِسُهَا: مَا رُوِيَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَرَوِي أَخْبَارَ الرَّسُولِ ﷺ؛ وَكَعْبٌ يَرَوِي أَخْبَارَ الْيَهُودِ، وَالسَّامِعُونَ رَبَّمَا أَلْبَسَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، فَرَوَوْا فِي الْخَبَرِ أَنَّهُمْ سَمِعُوا مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَإِنَّمَا سَمِعُوا مِنْ كَعْبٍ.

وَأَمَّا سَبَبُ الْكُذْبِ فِي الْأَخْبَارِ مِنْ جِهَةِ الْخَلْفِ فَوْجُوهُ؛ أَحَدُهَا: أَنَّ الْمَلَاحِدَةَ وَضَعُوا الْأَبَاطِيلَ، وَنَسَبُوهَا إِلَى الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تَنْفِيرًا لِلْعُقَلَاءِ مِنْهُ؛ كَمَا يُرَوَى ذَلِكَ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْعَوْجَاءِ.

وَتَانِيهَا: مَا قِيلَ أَنَّ الْإِمَامِيَّةَ يُسْنِدُونَ إِلَى الرَّسُولِ - ﷺ - كُلَّ مَا صَحَّ عِنْدَهُمْ عَنْ بَعْضِ أَيْمَتِهِمْ. قَالُوا: لِأَنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ: «حَدَّثَنِي أَبِي، وَحَدَّثَنِي جَدِّي، وَحَدِيثُ أَبِي وَجَدِّي حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَلَا حَرَجَ عَلَيْكُمْ، إِذَا سَمِعْتُمْ مِنِّي حَدِيثًا أَنْ تَقُولُوا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ».

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ الرَّاوي يَرَى جَوَازَ الْكُذْبِ الْمُؤَدَّى إِلَى صَلَاحِ الْأُمَّةِ؛ فَإِنَّ مِنْ مَذْهَبِ الْكِرَامِيَّةِ: أَنَّهُ إِذَا صَحَّ الْمَذْهَبُ، جَازَ وَضْعُ الْأَخْبَارِ فِيهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ سَبَبٌ لِتَرْوِيحِ الْحَقِّ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ جَائِزًا.

وَرَابِعُهَا: الرَّغْبَةُ؛ كَمَا وَضَعُوا فِي ابْتِدَاءِ دَوْلَةِ بَنِي الْعَبَّاسِ أَخْبَارًا فِي النَّصِّ عَلَى إِمَامَةِ الْعَبَّاسِ وَوَلَدِهِ.

مَسْأَلَةٌ: فِي تَعْدِيلِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - مَذْهَبَنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِيهِمُ الْعَدَالَةُ؛ إِلَّا عِنْدَ ظُهُورِ الْمَعَارِضِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ

٩ ..... في الخبر الذى يقطع بكونه كذبا  
اهْتَدَيْتُمْ». وَقَوْلُهُ: «وَلَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي». وَقَوْلُهُ: «لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِْلَاءَ الْأَرْضِ ذَهَبًا، مَا  
بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ». وَقَوْلُهُ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي».

وَقَدْ بَلَغَ إِبْرَاهِيمُ النَّظَامُ فِي الطَّعْنِ فِيهِمْ؛ عَلَى مَا نَقَلَهُ الْجَاحِظُ عَنْهُ فِي كِتَابِ  
«الْفُتْيَا»، وَنَحْنُ نَذْكُرُ ذَلِكَ مُجْمَلًا وَمُفَصَّلًا:

أَمَّا مُجْمَلًا، فَإِنَّهُ رَوَى مِنْ طَعْنِ بَعْضِهِمْ فِي بَعْضِ أَخْبَارًا كَثِيرَةً يَأْتِي تَفْصِيلُهَا، وَقَالَ  
النَّظَامُ: رَأَيْنَا بَعْضَ الصَّحَابَةِ يَقْدَحُ فِي الْبَعْضِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي تَوَجُّهَ الْقَدْحِ؛ إِمَّا فِي  
الْقَادِحِ، إِنْ كَانَ كَاذِبًا، وَإِمَّا فِي الْمَقْدُوحِ فِيهِ، إِنْ كَانَ الْقَادِحُ صَادِقًا.

بَيَانُ الْمَقَامِ الْأَوَّلِ مِنْ وُجُوهٍ:

(أ) قَالَ عِمْرَانُ بْنُ الْحَصِينِ: «وَاللَّهِ، لَوْ أَرَدْتُ، لِحَدَّثْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - عَلَيْهِ  
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - يَوْمَيْنِ مُتَابِعَيْنِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ، كَمَا سَمِعُوا، وَشَاهَدْتُ كَمَا شَاهَدُوا؛  
وَلَكِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ أَحَادِيثَ مَا هِيَ كَمَا يَقُولُونَ، وَأَخَافُ أَنْ يُشَبَّهَ لِي كَمَا شَبَّهَ لَهُمْ».

(ب) عَنْ حُذَيْفَةَ أَنَّهُ يَحْلِفُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ عَلَى أَشْيَاءَ بِاللَّهِ أَنَّهُ مَا قَالَهَا، وَقَدْ  
سَمِعْنَاهُ قَالَهَا، فَقُلْنَا لَهُ فِيهِ، فَقَالَ: «إِنِّي أَشْتَرِي دِينِي بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؛ مَخَافَةَ أَنْ يَذْهَبَ  
كُلُّهُ».

(ج) ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - بَلَغَهُ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَرَوِي  
«أَنَّ الْمَيْتَ لِيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ» قَالَ: ذَهَلْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّمَا مَرَّ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ - بِيَهُودِيٍّ يَبْكِي عَلَى مَيْتٍ، فَقَالَ: «إِنَّهُ لِيَبْكِي عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيُعَذَّبُ».

(د) ابْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي  
الضَّبِّ: «لَا أَكُلُهُ، وَلَا أُحِلُّهُ، وَلَا أُحْرَمُهُ» فَقَالَ زَيْدُ الْأَصَمِّ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنْ نَاسًا  
يَقُولُونَ: إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي الضَّبِّ: «لَا أَكُلُهُ، وَلَا أُحِلُّهُ وَلَا أُحْرَمُهُ»  
قَالَ: «بِئْسَ مَا قُلْتُمْ، مَا بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّ إِلَّا مُجَلًّا وَمُحَرَّمًا».

(هـ) عَنْ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - وَقَفَ عَلَى قَلْبِ بَدْرٍ، فَقَالَ: هَلْ وَجَدْتُمْ مَا  
وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ» فَذَكَرُوهُ لِعَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهَا - فَقَالَتْ: لَا، بَلْ قَالَ: «إِنَّهُمْ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ».

قَالَ النَّظَامُ: وَهَذَا هُوَ التَّكْذِيبُ.

(و) لَمَّا رَوَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ: «أَنَّ زَوْجِي طَلَّقَنِي ثَلَاثًا، وَلَمْ يَجْعَلْ لِي رَسُولَ اللَّهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - سُكْنِي، وَلَا نَفَقَةً» فَقَالَ عُمَرُ: «لَا نَقْبَلُ قَوْلَ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ». وَقَالَتْ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: «يَا فَاطِمَةُ، قَدْ قَتَلْتَ النَّاسَ وَمَعْلُومٌ أَنَّهَا كَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ، مَعَ أَنَّهَا عِنْدَ عُمَرَ وَعَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - كَاذِبَةٌ.

(ز) أَرَادَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ضَرْبَ أَبِي مُوسَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي خَبْرِ الإِسْتِذَانِ؛ حَتَّى شَهِدَ لَهُ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ.

(ح) كَانَ عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَسْتَحْلِفُ الرُّوَاةَ؛ فَلَوْ كَانُوا غَيْرَ مُتَهَمِينَ، لَمَّا اسْتَحْلَفَهُمْ؛ فَإِنَّ عَلِيًّا أَعْلَمُ بِهِمْ مِنَّا.

(ط) حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجَمِيرِيُّ بَعَثَ ابْنَ أَخٍ لَهُ إِلَى الْكُوفَةِ، وَقَالَ: «سَلْ عَلِيَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ عَنْهُ أَهْلُ الْكُوفَةِ فِي الْبَصْرَةِ، فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَخَبِّرْنَا عَنْهُ» فَاتَى الْكُوفَةَ فَلَقِيَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فَأَخْبَرَهُ الْخَبِيرَ، فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ: «ارْجِعْ إِلَى عَمِّكَ، وَقُلْ لَهُ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَعْنِي أَبَاهُ: إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ، وَلَا عَلَى رَسُولِهِ، وَإِذَا حَدَّثْتُكُمْ بِرَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا رَجُلٌ مُحَارِبٌ». وَيُرْوَى عَنْهُ هَذَا الْمَعْنَى بِرِوَايَاتٍ.

قَالَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ: وَهَاشِمٌ الْأَوْقَصُ يَرَى أَنَّ قَوْلَهُ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ، أَوْ الْقَاسِطِينَ، أَوْ الْمَارِقِينَ» مِنْ ذَلِكَ.

وَقَوْلُهُ فِي ذِي النُّدْيَةِ: «مَا كَذَبْتُ وَلَا كُذِّبْتُ» فَإِنَّهُ رَبَّمَا كَانَ الشَّيْءُ عِنْدَهُ حَقًّا، فَيَقُولُ: إِنَّ الرَّسُولَ أَمَرَنِي بِهِ؛ لِأَنَّ الرَّسُولَ، كَانَ أَمِيرًا بِكُلِّ حَقٍّ.

(ي) وَرَوَيْتُمْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَجَابِرٍ، وَأَنْسِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - قَالَ: وَذَكَرَ سَنَةَ مِائَةٍ: «أَنَّهُ لَا يَبْقَى عَلَى ظَهْرِهَا نَفْسٌ مَنفُوسَةٌ».

ثُمَّ يُرْوَى أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ لِأَبِي مَسْعُودٍ: «إِنَّكَ تُتَفَى النَّاسَ؟» قَالَ: «أَجَلٌ، وَأَخْبِرُهُمْ أَنَّ الْأَحِيرَ شَرٌّ»، قَالَ: «فَأَخْبِرْنِي مَا سَمِعْتَ مِنْهُ» قَالَ: «سَمِعْتَهُ يَقُولُ: «لَا يَأْتِي عَلَى النَّاسِ مِائَةُ سَنَةٍ وَعَلَى الْأَرْضِ عَيْنٌ تَطْرِفُ» فَقَالَ عَلِيٌّ: «أَخْطَأْتُ، وَأَخْطَأْتُ فِي أَوَّلِ فِتْوَاكَ، إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِمَنْ حَضَرَهُ يَوْمَئِذٍ، وَهَلِ الرَّجَاءُ إِلَّا بَعْدَ مِائَةٍ!؟»



في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... ١١

(يا) أَبُو هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : أَنَّهُ قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ تَوْرَانِ مُكْوَرَانِ فِي النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قَالَ الْحَسَنُ : «مَا ذُبُّهُمَا؟» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ : «أَحَدُتُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . وَهَذَا - مِنَ الْحَسَنِ - رَدُّ عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ .

(يب) قَالَ عَلَى لِعُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فِي قِصَّةِ الْجَنِينِ : «إِنْ كَانَ هَذَا جَهْدَ رَأْيِهِمْ، فَقَدْ قَصَّرُوا، وَإِنْ كَانُوا قَارِبُونَ، فَقَدْ غَشَوُكَ». وَهَذَا مِنْ عَلَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حُكْمٌ بِجَوَازِ اللَّبْسِ .

(يج) أَبُو الْأَشْعَثِ قَالَ: كُنَّا فِي غَزَاةٍ، وَعَلَيْنَا مُعَاوِيَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَأَصْبْنَا ذَهَبًا وَفِضَّةً، فَأَمَرَ مُعَاوِيَةَ رَجُلًا بِيَبِعَهَا لِلنَّاسِ فِي أَعْطِيَاتِهِمْ، فَتَسَارَعَ النَّاسُ فِيهَا، فَقَامَ عُبَادَةُ ابْنُ الصَّامِتِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَنَهَاهُمْ، فَرَدُّوهَا، فَأَتَى الرَّجُلُ مُعَاوِيَةَ، فَشَكَكَ إِلَيْهِ، فَقَامَ مُعَاوِيَةُ حَطِييًّا، فَقَالَ: «مَا بَالُ رَجَالٍ يُحَدِّثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَحَادِيثَ قَدْ كُنَّا نَشْهَدُهُ وَنُصَحُّهُ، فَلَمْ نَسْمَعْهَا مِنْهُ؟» فَقَامَ عُبَادَةُ، وَأَعَادَ الْقِصَّةَ، ثُمَّ قَالَ: «وَاللَّهِ، لَنُحَدِّثَنَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَإِنْ كَرِهَ مُعَاوِيَةُ» أَوْ قَالَ: «وَإِنْ رَغِمَ، مَا أَبَالِي إِلَّا أَصْحَبَهُ فِي جُنْدِهِ لَيْلَةَ سَوْدَاءَ» .

فَهَذَا يَدُلُّ: إِذَا عَلَى كَذِبِ عُبَادَةَ، أَوْ كَذِبِ مُعَاوِيَةَ، وَلَوْ كَذَبْنَا مُعَاوِيَةَ لَكَذَبْنَا أَصْحَابَ صِفِّينَ؛ كَالْمَغِيرَةِ وَغَيْرِهِ، وَعَلَى أَنَّ مُعَاوِيَةَ لَوْ كَانَ كَذَابًا لَمَا وُلَاهُ عُمَرُ، وَعُثْمَانُ عَلَى النَّاسِ .

(يد) أَنَّ أَبَا مُوسَى قَامَ عَلَى مِئْبَرِ الْكُوفَةِ، لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَقْبَلَ يُرِيدُ الْبَصْرَةَ، فَحَمِدَ اللَّهَ، وَأَتَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ، وَاللَّهِ، مَا أَعْلَمُ وَالْيَا أَحْرَصَ عَلَى صَلَاحِ الرَّعِيَّةِ مِنِّي، وَاللَّهِ، لَقَدْ مَنَعْتُكُمْ حَقًّا كَانَ لَكُمْ بِبِعِينِ كَاذِبَةٍ، فَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهَا». وَهَذَا إِقْرَارٌ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْبِعِينِ الْكَاذِبَةِ .

(يه) رَوَى أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَوْمَ السَّقِينَةِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ» ثُمَّ رَوَيْتُمْ أَشْيَاءَ ثَلَاثَةَ تَنَاقُضُهُ:

أَحَدُهَا: قَوْلُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي آخِرِ حَيَاتِهِ: «لَوْ كَانَ سَالِمٌ حَيًّا، لَمَا تَخَالَجَنِي فِيهِ شَكٌّ»، وَسَالِمٌ مَوْلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَهِيَ حَازَتْ مِيرَاثَهُ .

وَتَانِيهَا: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «اسْمَعْ، وَأَطِعْ، وَلَوْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا» .

وَتَأْتِيهَا: قَوْلُهُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: «لَوْ كُنْتُ مُسْتَحْلِفًا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدًا مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ، لَأَسْتَحْلِفْتُ ابْنَ أُمِّ عَبْدِ».

(يو) لَمَّا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ وَالْكَلْبَ وَالْجِمَارَ يَقْطَعْنَ الصَّلَاةَ» مَشَتْ عَائِشَةُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- فِي خُفٍّ وَاحِدَةٍ، وَقَالَتْ: «لَأُحْتَنِنَ أَبَا هُرَيْرَةَ، فَإِنِّي رُبَّمَا رَأَيْتُ الرَّسُولَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- وَسَطَ السَّرِيرِ، وَأَنَا عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ».

(يز) رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْهُ: أَنَّهُ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- قَالَ: «إِنَّ الْمَيْتَ عَلَى مَنْ غَسَلَهُ الْغُسْلُ، وَعَلَى مَنْ حَمَلَهُ الْوُضُوءُ» فَبَلَغَ ذَلِكَ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- فَقَالَتْ: «أَنْجَسُ مَوْتَاكُمْ؟»

(يح) عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّ عَلِيًّا -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- بَلَغَهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يَتَدَيُّ بِمِيَامِينِهِ فِي الْوُضُوءِ، وَفِي اللَّبَاسِ، فَذَعَا بِمَاءٍ، فَتَوَضَّأَ وَبَدَأَ بِمِيَامِينِهِ، وَقَالَ: «لَأُخَالِفَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ».

(يط) أَنَّ أَصْحَابَ عَبْدِ اللَّهِ، لَمَّا بَلَغَهُمْ خَبَرُ أَبِي هُرَيْرَةَ: «مَنْ قَامَ مِنْ مَنَامِهِ، فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ؛ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا» قَالُوا: «إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ مِكْتَارٌ، فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِالْمَهْرَاسِ؟»

(ك) لَمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «حَدَّثَنِي خَلِيلِي» قَالَ لَهُ عَلِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «مَتَى كَانَ خَلِيلِكَ؟».

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ: كَأَنَّهُ مَا سَمِعَ قَوْلَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا، لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا».

(كا) لَمَّا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا، فَلَا صَوْمَ لَهُ» أَرْسَلَ مَرْوَانَ فِي ذَلِكَ إِلَى عَائِشَةَ، وَحَفْصَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- فَقَالَتَا: «كَانَ النَّبِيُّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- يُصْبِحُ جُنُبًا، ثُمَّ يَصُومُ» فَقَالَ لِلرَّسُولِ: أَذْهَبُ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَأُخْبِرُهُ بِذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «أُخْبِرْنِي بِذَلِكَ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ». قَالَ النَّظَامُ: وَالْإِسْتِدْلَالُ بِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ اسْتَشْهَدَ مَيْتًا. وَثَانِيهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَّهَمًا فِيهِ، لَمَّا سَأَلُوا غَيْرَهُ. وَثَالِثُهَا: أَنَّ عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - كَذَّبَتْهُ.

(كب) وَلَمَّا رَوَى أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ «خَبَرَ الرَّبَّاءَ» قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «نَحْنُ أَعْلَمُ بِهَذَا،

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... ١٣

وَفِينَا نَزَلَتْ آيَةُ الرَّبِّ» فَقَالَ الْخُدْرِيُّ: «أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَتَقُولُ لِي مَا تَقُولُ؟ وَاللَّهِ، لَا يُظِلُّنِي وَإِيَّاكَ سَقْفُ بَيْتٍ» وَهَذَا تَكَادُبٌ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي سَعِيدٍ.

(كج) لَمَّا قَدِمَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْبَصْرَةَ، سَمِعَ النَّاسَ يَتَحَدَّثُونَ عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنْ النَّبِيِّ - ﷺ - فَكَتَبَ إِلَيْهِ، فَقَالَ أَبُو مُوسَى: «لَا أَعْرِفُ مِنْهَا حَدِيثًا».

(كد) رَوَى أَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ إِذَا وَلَّى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - إِلَى الْأَعْمَالِ، وَشَيَّعَهُمْ، قَالَ لَهُمْ عِنْدَ الْوَدَاعِ: «أَقْلُوا الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ ». قَالَ النَّظَّامُ: فَلَوْلَا التُّهْمَةُ لَمَا جَازَ الْمَنْعُ مِنَ الْعِلْمِ.

(كه) رَوَوْا عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَنَمَةَ فِي الْقَسَامَةِ، ثُمَّ إِنَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ عُبَيْدٍ قَالَ: «وَاللَّهِ، مَا كَانَ الْحَدِيثُ كَمَا حَدَّثَ سَهْلٌ، وَلَقَدْ وَهَمْتُ، وَإِنَّمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - كَتَبَ إِلَى أَهْلِ حَيِّيرَ: «إِنَّ قَتِيلًا وَجِدَ فِي أَوْدِيَتِكُمْ فَدُوهُ» فَكَتَبُوا يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ، مَا قَتَلُوهُ، فَوَدَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ عِنْدِهِ».

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ شُعَيْبٍ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، يَحْلِفُ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ: إِنَّ حَدِيثَ سَهْلِ لَيْسَ كَمَا حَدَّثَ».

(كو) قَالَ أَصْحَابُ الشَّعْبِيِّ: «إِنَّكَ لَا تَرَى طَلَاقَ الْمُكْرَهَةِ، قَالَ: أَنْتُمْ تَكْذِبُونَ عَلَيَّ، وَأَنَا حَيٌّ، فَكَيْفَ لَا تَكْذِبُونَ عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ وَقَدْ مَاتَ».

(كز) قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: «أَلَا تَعْجَبُ؟ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّهَا قَالَتْ: أَهْلَلْتُ بِعُمْرَةَ، وَقَالَ الْقَاسِمُ: إِنَّهَا قَالَتْ بِحِجَّةٍ».

(كح) قَالَ صَدَقَةُ بْنُ يُسَارَ: «سَمِعْتُ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي الَّذِي يُسَافِرُ وَحْدَهُ، وَفِي الْإِثْنَيْنِ: «شَيْطَانٌ وَشَيْطَانَانِ». فَلَقِيْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ، فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: كَانَ النَّبِيُّ - ﷺ - يَبْعَثُ الْبَرِيدَ وَحْدَهُ، وَكَانَ النَّبِيُّ وَصَاحِبُهُ وَحْدَهُمَا». فَهَذَا - مِنَ الْقَاسِمِ - تَكْذِيبٌ بِهَذَا الْخَبَرِ.

(كط) كَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَعْجِبُ الْحَسَنَ فِي التَّفْسِيرِ، وَكَانَ الْحَسَنُ يَعْجِبُهُ فِي التَّعْبِيرِ، وَيَقُولُ: «كَأَنَّهُ مِنْ وَلَدِ يَعْقُوبَ».

(ل) ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَكَانَ أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ التَّلْحِجِّ؛ حَتَّى سَوَّدَتْهُ خَطَايَا أَهْلِ الشِّرْكِ» فَسُئِلَ ابْنُ الْحَنَفِيَّةِ عَنِ الْحَجَرِ، وَقِيلَ: ابْنُ

عَبَّاسٍ يَقُولُ: «هُوَ مِنَ الْجَنَّةِ» فَقَالَ: هُوَ مِنْ بَعْضِ الْأَوْدِيَةِ.

قَالَ النَّظَّامُ: لَوْ كَانَ كُفْرُ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ يُسَوِّدُ الْحَجَرَ، لَكَانَ إِسْلَامُ الْمُؤْمِنِينَ مُبَيِّضُهُ،  
وَلَأَنَّ الْحِجَارَةَ قَدْ تَكُونُ سَوْدَاءَ وَبَيَضَاءَ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ السَّوَادُ مِنَ الْكُفْرِ، لَوَجَبَ أَنْ  
يَكُونَ سَوَادَهَا بِخِلَافِ سَائِرِ الْأَحْجَارِ؛ لِیُحْصَلَ التَّمْيِيزُ، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَشْتَهَرَ  
ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَقَائِعِ الْعَجِيبَةِ؛ كَالطَّيْرِ الْأَبَابِيلِ.

(لا) رَوَى أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ: «أَنَّهُ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، لَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ» فَقَالَ لَهُ  
مَرْوَانُ: كَذَبْتَ، وَعِنْدَهُ رَافِعُ بْنُ خُدَيْجٍ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَهُمَا قَاعِدَانِ عَلَى سَرِيرِهِ،  
فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: لَوْ شَاءَ هَذَانِ، لَعَرَفَاكَ؛ وَلَكِنَّ هَذَا يَخَافُ أَنْ تَنْزَعَهُ عَنْ عِرَافَةِ قَوْمِهِ،  
وَهَذَا يَخْشَى أَنْ تَنْزَعَهُ عَنِ الصَّدَقَةِ، فَسَكْنَا، فَرَفَعَ مَرْوَانُ عَلَيْهِ الدَّرَّةَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ،  
قَالَ: «صَدَقَ».

(لب) عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ، قِيلَ لَهُ: رَوَى عِكْرِمَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: «سَبَقَ  
الْكِتَابُ الْخَفِيِّنَ»، قَالَ: «كَذَبَ؛ أَنَا رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَمْسَحُ عَلَى الْخَفِيِّنَ».

(لج) قَالَ أَيُّوبُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: «إِنَّ جَابِرَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ: إِذَا زَوَّجَ السَّيِّدُ الْعَبْدَ،  
فَالطَّلَاقُ بِيَدِ السَّيِّدِ» قَالَ: «كَذَبَ جَابِرٌ».

(لد) قَالَ عُرْوَةُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: «أَضَلَلْتَ النَّاسَ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ» قَالَ: «وَمَا ذَاكَ، يَا عُرْوَةُ؟»  
قَالَ: «تَأْمُرُنَا بِالْعِمْرَةِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ، وَلَيْسَتْ فِيهَا عُمْرَةٌ» قَالَ: «أَفَلَا تَسْأَلُ أُمَّكَ عَنْ  
هَذَا؛ فَإِنَّهَا قَدْ شَهِدَتْهُ؟» قَالَ عُرْوَةُ: «فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ كَانَ لَا يَفْعَلَانِيهِ»، قَالَ: «هَذَا  
الَّذِي أَضَلَّكُمْ؛ أَحَدْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَتُحَدِّثُونَنِي عَنْ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ» فَقَالَ  
عُرْوَةُ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ كَانَا أَتْبَعَ لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَأَعْلَمَ بِهَا مِنْكَ». وَهَذَا  
تَكْذِيبٌ مِنْ عُرْوَةَ لِابْنِ عَبَّاسٍ.

(له) رَوَيْتُمْ عَنْ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «أَيُّ سَمَاءٍ تُطْلِنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ  
تَقْلِنِي، إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِرَأْيِي».

ثُمَّ رَوَيْتُمْ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْكَلَالَةِ، فَقَالَ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي؛ فَإِنْ كَانَ صَوَابًا، فَمِنَ اللَّهِ،  
وَإِنْ كَانَ خَطَأً، فَمِنِّي، وَمِنَ الشَّيْطَانِ». قَالَ النَّظَّامُ: وَهَذَانِ الْأَثْرَانِ مُتَنَاقِضَانِ.

ثُمَّ رَوَيْتُمْ: أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: «إِنِّي لِأَسْتَحْيِ أَنْ أُخَالِفَ أَبَا بَكْرٍ» قَالَ

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا .....  
النِّظَامُ: فَإِنْ كَانَ عُمَرُ اسْتَبَحَّ مُخَالَفَةَ أَبِي بَكْرٍ؛ فَلِمَ خَالَفَهُ فِي سَائِرِ الْمَسَائِلِ؟ فَإِنَّهُ قَدْ  
«خَالَفَهُ فِي الْحَدِّ، وَفِي أَهْلِ الرَّدَّةِ، وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ».

ثُمَّ إِنَّ النَّظَامَ قَدَحَ فِي ابْنِ مَسْعُودٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- خَاصَّةً مِنْ وُجُوهِ:

(أ) زَعَمَ أَنَّهُ رَأَى الْقَمَرَ انشَقَّ، وَهَذَا كَذِبٌ ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا شَقَّ الْقَمَرَ لَهُ  
وَحَدَّهُ، وَإِنَّمَا يَشَقُّهُ آيَةٌ لِلْعَالَمِينَ؛ فَكَيْفَ لَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ غَيْرُهُ، وَلَمْ يُورِّخِ النَّاسُ بِهِ، وَلَمْ  
يَذْكُرْهُ شَاعِرٌ، وَلَمْ يُسَلِّمْ عِنْدَهُ كَافِرٌ، وَلَمْ يَحْتَجَّ بِهِ مُسْلِمٌ عَلَى مُلْحِدٍ!؟

(ب) أَنْكَرَ ابْنُ مَسْعُودٍ كَوْنَ الْمُعَوَّذِينَ مِنَ الْقُرْآنِ؛ فَكَانَتْهُ مَا شَاهَدَ قِرَاءَةَ الرَّسُولِ -  
ﷺ- لهُمَا، وَلَمْ يَهْتَدِ إِلَى مَا فِيهِمَا مِنْ فَصَاحَةِ الْمُعْجِزَةِ، أَوْ لَمْ يُصَدِّقْ جَمَاعَةَ الْأُمَّةِ فِي  
كَوْنِهِمَا مِنَ الْقُرْآنِ.

فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْجَمَاعَةُ لَيْسَتْ حُجَّةً عَلَيْهِ، فَأَوْلَى أَلَا تَكُونَ حُجَّةً عَلَيْنَا، فَنَحْنُ  
مَعْدُورُونَ فِي أَلَّا نَقْبَلُ قَوْلَهُمْ. اخْتَارَ الْمُسْلِمُونَ قِرَاءَةَ زَيْدٍ، وَهُوَ خَالَفَ الْكُلَّ، وَلَمْ يَقْرَأْ  
بِهَا.

لَمَّا صَلَّى عُثْمَانُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- بِيَمِينِ أَرْبَعَا عَابَهُ، فَقِيلَ لَهُ فِيهِ، فَقَالَ: «الْخِلَافُ  
شَرٌّ، وَالْفُرْقَةُ شَرٌّ». ثُمَّ إِنَّهُ عَمِلَ بِالْفُرْقَةِ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ.

(هـ) وَمَا زَالَ يَقْدَحُ الْقَوْلَ فِي عُثْمَانَ، وَيُسِرُّ الْقَوْلَ فِيهِ مِنْذُ اخْتَارَ قِرَاءَةَ زَيْدٍ.

(و) وَرَأَى أَنَسًا مِنَ الزُّطِّ، فَقَالَ: «هُؤُلَاءِ أَشْبَهُ مَنْ رَأَيْتُ بِالْجَنِّ لَيْلَةَ الْجِنِّ».

ثُمَّ قَالَ عَلْقَمَةُ: قُلْتُ لِابْنِ مَسْعُودٍ: «أَكُنْتَ مَعَ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- لَيْلَةَ  
الْجِنِّ فَقَالَ: مَا شَهِدَهَا مِنَّا أَحَدٌ».

(ز) - سَأَلَهُ عُمَرُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصَّرْفِ، فَقَالَ: «لَا بَأْسَ بِهِ» فَقَالَ  
عُمَرُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «لَكِنِّي أَكْرَهُهُ»، فَقَالَ: «قَدْ كَرِهْتُهُ؛ إِذْ كَرِهْتَهُ»؛ فَرَجَعَ عَنْ قَوْلٍ  
إِلَى قَوْلٍ بغيرِ دَلِيلٍ.

قَالَ النَّظَامُ: فَقَدْ ثَبَتَ قَدْحُ بَعْضِهِمْ فِي الْبَعْضِ، فَإِنْ صَدَقَ الْقَادِحُ، فَقَدْ تَوَجَّهَ الْعَيْبُ،  
وَإِنْ كَذَبَ، فَكَذَلِكَ.

أَمَّا الْخَوَارِجُ فَقَدْ طَعَنُوا فِي الصَّحَابَةِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- وَلَعَنُوا مُبْغِضِيهِمْ مِنْ وُجُوهِ:

أَحَدَهَا؛ قَالُوا: «رَأَيْنَاهُمْ قَبَلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ، عَلَى مُنَاقَضَةِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ يُوجِبُ الْقَطْعَ بِفَسَادِ ذَلِكَ الْخَيْرِ، وَالطَّعْنَ فِي الْعَامِلِ بِهِ».

بَيَانُهُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ أَنْوَاعَ الْمَعَاصِي مِنَ الْكُفْرِ، وَالْقَتْلِ، وَالسَّرِقَةِ، فَلَمَّا ذَكَرَ الزِّنَا، اسْتَقْصَى الْكَلَامَ فِيهِ؛ فَإِنَّهُ - تَعَالَى - نَهَى عَنْهُ، فَقَالَ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: ٣٢] ثُمَّ أَوْعَدَ عَلَيْهِ بِالنَّارِ، كَمَا صَنَعَ، وَبِحَمِيعِ الْمَعَاصِي، ثُمَّ ذَكَرَ الْجَلْدَ، ثُمَّ خَصَّهُ بِإِحْضَارِ الْمُسْلِمِينَ، وَبِالنَّهْيِ عَنْ رَحْمَتِهِ، وَالرَّأْفَةِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: ٢].

ثُمَّ جَعَلَ عَلَى مَنْ رَمَى مُسْلِمًا بِالزِّنَا ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ عَلَى مَنْ رَمَاهُ بِالْقَتْلِ، وَلَا بِالْكَفْرِ، وَهُمَا أَعْظَمُ.

ثُمَّ قَالَ: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] ثُمَّ ذَكَرَ مَنْ رَمَى بِهِ زَوْجَتَهُ، وَبَيَّنَ هُنَا أَحْكَامَ اللَّعَانِ، وَقَالَ: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣].

ثُمَّ خَصَّهُ بِأَنْ جَعَلَ الشُّهُودَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا، فَمَعَ هَذِهِ الْمُبَالَغَةَ الْعَظِيمَةَ؛ كَيْفَ يَجُوزُ إِهْمَالُ مَا هُوَ أَجْلٌ أَحْكَامُهَا، وَأَعْظَمُ مَرَاتِبُهَا وَهُوَ الرَّجْمُ؟  
ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ آيَاتٍ صَرِيحَةً فِي نَفْيِ الرَّجْمِ:

أَحَدُهَا، قَوْلُهُ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] وَهَذَا صَرِيحٌ فِي وُجُوبِ الْجَلْدِ عَلَى كُلِّ الزَّنَاةِ، وَصَرِيحٌ فِي نَفْيِ الرَّجْمِ.

وَتَانِيهَا، قَوْلُهُ: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] وَالرَّجْمُ لَا نِصْفَ لَهُ.

وَتَانِيهَا، وَهُوَ الدَّلَالَةُ الْعَقْلِيَّةُ: أَنَّ الرَّجْمَ، لَوْ كَانَ مَشْرُوعًا، لَوْجِبَ أَنْ يُنْقَلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَقَائِعِ الْعَظِيمَةِ، فَحَيْثُ لَمْ يُنْقَلْ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ، ثُمَّ إِنَّهُمْ قَبَلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي الرَّجْمِ مَعَ كَوْنِهِ عَلَى مُنَاقَضَةِ هَذِهِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ؛ فَكَانَ الطَّعْنُ مُتَوَجِّهًا قَطْعًا.

وَتَانِيهَا: رَوَيْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - أَنَّهُ خَرَجَ يَوْمًا عَلَى أَصْحَابِهِ، وَهُمْ يَكْتُبُونَ أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِ، فَقَالَ: «مَا هَذِهِ الْكُتُبُ، أَكْتُابًا مَعَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى؟ يُوشِكُ أَنْ

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... ١٧  
يَقْبِضَ اللَّهُ تَعَالَى بِكِبَابِهِ، فَلَا يَدْعَ فِي قَلْبٍ، وَلَا رَقٌّ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا أَذْهَبَهُ».

وَرَوَيْتُمْ أَيضًا أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا حُدِّثْتُمْ بِحَدِيثٍ، فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ وَافَقَهُ، فَاقْبَلُوهُ، وَإِلَّا فَرُدُّوهُ» ثُمَّ إِنَّكُمْ مَعَ ذَلِكَ جَوَزْتُمْ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ، مَعَ صَرِيحِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦].

وَقُلْتُمْ: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» وَ «يَحْرُمُ نِكَاحُ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَّتِهَا، وَخَالَئِهَا، وَبَنَاتِ أَحْيِهَا، وَأَخْتِهَا» مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤].

وَكَيفَ يُجْلَدُ الْعَبْدُ الْقَازِفُ أَرْبَعِينَ، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤] وَلَمْ يَذْكُرْ حُرًّا وَلَا عَبْدًا؟

وَكَيفَ يُجْلَدُ الْعَبْدُ عَلَى الزِّنَا خَمْسِينَ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِمَاءَ دُونَ الْعَبِيدِ، فَقَالَ: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

وَكَيفَ رَدَّدْتُمْ شَهَادَةَ الْعَبْدِ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وَمَعَ قَوْلِهِ: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وَكَيفَ مَنَعْتُمْ مِنْ إِمَامَةِ غَيْرِ الْقُرَشِيِّ، مَعَ قَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وَتَأْلُثُهَا: مَا يُرْوَى مِنْ شَيْءٍ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَلَنْذُرٌ مِنْ ذَلِكَ حِكَايَاتٍ:

الْحِكَايَةُ الْأُولَى: حَكَى ابْنُ دَابٍ فِي مُجَادَلَاتِ قُرَيْشٍ قَالَ: اجْتَمَعَ عِنْدَ مُعَاوِيَةَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَعُتْبَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ، وَالْوَلِيدُ بْنُ عُقْبَةَ، وَالْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، ثُمَّ أَحْضَرُوا الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - لِيَسْبُوهُ.

فَلَمَّا حَضَرَ تَكَلَّمَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَذَكَرَ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا مِنَ الْمَسَاوِي إِلَّا ذَكَرَ فِيهِ.

وَفِيمَا قَالَ: «إِنَّ عَلِيًّا شَتَمَ أَبَا بَكْرٍ، وَشَارَكَ فِي دَمِ عُثْمَانَ... إِلَى أَنْ قَالَ: «اعْلَمَ أَنَّكَ وَأَبَاكَ مِنْ شَرِّ قُرَيْشٍ».

ثُمَّ حَطَبَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِمَسَاوِي عَلِيٍّ، وَالْحَسَنِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -

وَمَقَابِلِهِمَا، وَنَسَبُوا عَلِيًّا إِلَى قَتْلِ عُمَانَ، وَنَسَبُوا الْحَسْنَ إِلَى الْجَهْلِ وَالْحُمُقِ.

فَلَمَّا آلَ الْأَمْرُ إِلَى الْحَسَنِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - خَطَبَ، ثُمَّ بَدَأَ بِشْتِمِ مُعَاوِيَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَطَوَّلَ فِيهِ، إِلَى أَنْ قَالَ لَهُ: إِنَّكَ كُنْتَ ذَاتَ يَوْمٍ تَسُوقُ بِأَيِّكَ، وَيَقُودُ بِهِ أَحُوكَ هَذَا الْقَاعِدُ، وَذَلِكَ بَعْدَمَا عَمِيَ أَبُو سُفْيَانَ؛ فَلَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - الْجَمَلَ وَرَاكِبَهُ وَسَائِقَهُ وَقَائِدَهُ، فَكَانَ أَبُوكَ الرَّاكِبَ، وَأَحُوكَ الْقَائِدَ، وَأَنْتَ السَّائِقُ.

ثُمَّ قَالَ لِعَمْرُو بْنِ الْعَاصِ: «إِنَّمَا أَنْتَ سَيِّئٌ، كَمَا أَنْتَ؛ فَأُمُّكَ زَانِيَةٌ؛ اخْتَصَمَ فِيكَ حَمْسَةُ نَفَرٍ مِنْ قُرَيْشٍ، كُلُّهُمْ يَدْعِي عَلَيْكَ أَنْكَ ابْنُهُ، فَغَلَبَ عَلَيْكَ جَزَارُ قُرَيْشٍ، مِنْ الْأَمِيهِمْ حَسَبًا، وَأَقْلَهُمْ مَنْصِبًا، وَأَعْظَمَهُمْ لَعْنَةً، مَا أَنْتَ إِلَّا شَانِيئُ مُحَمَّدٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ -: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣].

ثُمَّ هَجَوْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - تِسْعِينَ قَافِيَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ -: «اللَّهُمَّ، إِنِّي لَا أَحْسِنُ الشُّعْرَ، فَالْعَنُهُ بِكُلِّ قَافِيَةٍ لَعْنَةً».

وَأَمَّا أَنْتَ يَا ابْنَ أَبِي مُعَيْطٍ فَوَاللَّهِ، مَا أَلْوَمُكَ أَنْ تَبْغِضَ عَلِيًّا، وَقَدْ جَلَدَكَ فِي الْحَمْرِ، وَفِي الزَّيْنِ، وَقَتَلَ أَبَاكَ صَبْرًا بِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - يَوْمَ بَدْرٍ، وَسَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي عَشْرِ آيَاتٍ مُؤْمِنًا، وَسَمَّاكَ فَاسِقًا، وَأَنْتَ عِلْجٌ مِنْ أَهْلِ النُّورِيَّةِ.

أَمَّا أَنْتَ يَا عُتْبَةَ، فَمَا أَنْتَ بِحَصِيفٍ فَأَجِيْبِكَ، وَلَا عَاقِلٍ فَأَعَاتِبِكَ، وَأَمَّا وَعَدُّكَ إِيَّايَ بِالْقَتْلِ، فَهَلَّا قَتَلْتَ الَّذِي وَجَدْتَ فِي فِرَاشِكَ مَعَ أَهْلِكَ؟

وَأَمَّا أَنْتَ يَا مُغْبِرَةَ بْنَ شُعْبَةَ، فَمِثْلُكَ مِثْلُ الْبُعُوضَةِ؛ إِذْ قَالَتْ لِلنَّحْلَةِ: «اسْتَمْسِكِي؛ فَإِنِّي عَلَيْكَ نَازِلَةٌ». فَقَالَتِ النَّحْلَةُ: «وَاللَّهِ مَا شَعَرْتُ بِوُقُوعِكَ عَلَيَّ».

وَأَمَّا زَعْمُكَ أَنَّهُ قَتَلَ عُمَانَ، فَلَعْمَرِي لَوْ قَتَلَ عُمَانَ مَا كُنْتَ مِنْهُ فِي شَيْءٍ؛ وَإِنَّكَ لَكَاذِبٌ.

قَالَ الْخَوَارِجُ: فَهَذِهِ الْمُشَاتِمَةُ الْعَظِيمَةُ الْمُتَنَاهِيَةُ الَّتِي دَارَتْ بَيْنَهُمْ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ مَا كَانُوا يُمَسِّكُونَ أَلْسِنَتَهُمْ عَنِ الْقَذْفِ وَالْقَدْحِ فِي الدِّينِ وَالْعِرْضِ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ الْقَدْحَ الْعَظِيمَ فِي إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ.

الْحِكَايَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّ عُمَانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَخْرَجَ عَنِّ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - بَعْضَ أَرْزَاقِهَا، فَغَضِبَتْ، ثُمَّ قَالَتْ: «يَا عُمَانُ، أَكَلْتَ أَمَانَتَكَ، وَضَيَعْتَ الرَّعِيَّةَ، وَسَلَطْتَ



١٩ ..... فى الخبر الذى يقطع بكونه كذبا  
عَلَيْهِمُ الْأَشْرَارَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ، وَاللَّهُ، لَوْلَا الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، لَمْ يَشَى إِلَيْكَ أَقْوَامٌ ذَوُو  
بَصَائِرٍ، يَذْبَحُونَكَ كَمَا يَذْبَحُ الْجَمَلُ».

فَقَالَ عُثْمَانُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ  
لُوطٍ﴾ [التحریم: ١٠] الآية، فَكَانَتْ عَائِشَةُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- تُحَرِّضُ عَلَيْهِ جَهْدَهَا  
وَطَاقَتَهَا، وَتَقُولُ: «أَيُّهَا النَّاسُ، هَذَا قَمِيصُ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- لَمْ يَيْلْ، وَقَدْ بَلَيْتُ سُنَّتَهُ،  
أَقْتُلُوا نَعْتَلًا، قَتَلَ اللَّهُ نَعْتَلًا».

ثُمَّ إِنَّ عَائِشَةَ ذَهَبَتْ إِلَى مَكَّةَ، فَلَمَّا فَضَتْ حَجَّهَا، وَقَرُبَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ، أُخْبِرَتْ بِقَتْلِ  
عُثْمَانَ، فَقَالَتْ: ثُمَّ مَاذَا؟ فَقَالُوا: بَايَعَ النَّاسُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: «قِيلَ  
عُثْمَانُ وَاللَّهِ مَظْلُومًا، وَأَنَا طَالِبَةٌ بِدَمِهِ، وَاللَّهِ، لَيُومُّ مِنْ عُثْمَانَ خَيْرٌ مِنْ عَلِيٍّ الدَّهْرَ كُلَّهُ».

فَقَالَ لَهَا عُبَيْدُ بْنُ أُمِّ كَلَّابٍ: وَلِمَ تَقُولِينَ ذَلِكَ؟ فَوَاللَّهِ، مَا أَظُنُّ أَنَّ بَيْنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ أَحَدًا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَلِمَ تَكْرَهِينَ وَلَايَتَهُ؟  
أَلَمْ تَكُونِي تُحَرِّضِينَ النَّاسَ عَلَى قَتْلِهِ؟ فَقُلْتُ: «أَقْتُلُوا النَّعْتَلُ، فَقَدْ كَفَرَ؟» فَقَالَتْ عَائِشَةُ:  
«لَقَدْ قُلْتُ ذَلِكَ، ثُمَّ رَجَعْتُ عَمَّا قُلْتُ، وَذَلِكَ أَنْكُمْ أَسْلَمْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا جَعَلْتُمُوهُ فِي  
الْقُبْضَةِ، قَتَلْتُمُوهُ، وَاللَّهِ، لِأَطْلُبَنَّ بِدَمِهِ». فَقَالَ عُبَيْدُ بْنُ أُمِّ كَلَّابٍ: «هَذَا، وَاللَّهِ تَخْلِيطُ يَا  
أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ».

الْحِكَايَةُ الثَّلَاثَةُ: الْخُصُومَةُ الْعَظِيمَةُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي ذَرٍّ،  
وَعَمَارٍ، وَبَيْنَ عُثْمَانَ.

وَالْخُصُومَةُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ-  
حَتَّى آلِ الْأَمْرِ إِلَى الضَّرْبِ وَالنَّفْيِ عَنِ الْبَلَدِ وَاللَّعْنِ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يَقْتَضِي تَوَجُّهَ الْقَدْحِ إِلَى  
عَدَاةٍ بَعْضِهِمْ. الْحِكَايَةُ الرَّابِعَةُ: مَقْتَلُ عُثْمَانَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- وَالْجَمَلُ وَصَفِينُ.

ثُمَّ قَالَتِ الْخَوَارِجُ: رَأَيْنَا هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثِينَ يُجَرِّحُونَ الرَّاوى بِأَدْنَى سَبَبٍ، ثُمَّ إِنَّهُمْ مَعَ  
عِلْمِهِمْ بِهَذِهِ الْقَوَادِحِ الْعَظِيمَةِ يَقْبَلُونَ رَوَايَاتِ الصَّحَابَةِ، وَيَعْمَلُونَ بِرَوَايَاتِ الْقَادِحِ  
وَالْمَقْدُوحِ فِيهِ؛ وَهَذَا لَيْسَ مِنَ الدِّينِ فِي شَيْءٍ، بَلْ هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثُونَ أَتْبَاعُ كُلِّ مَنْ عَزَّ،  
وَعَبِيدُ كُلِّ مَنْ غَلَبَ، وَيَرَوُونَ لِأَهْلِ كُلِّ دَوْلَةٍ فِي مُلْكِهِمْ، فَإِنَّ انْقَضَتْ دَوْلَتُهُمْ،  
تَرَكَوهُمْ.

وَمِمَّا رَوَاهُ الْكُلُّ: «أَنَّ إِمَامًا سَيَكُونُ مِنْهُمْ، وَأَنَّهُ سَيَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ أَنْ مُلِئَتْ حُورًا؛ فَرَوَتْ الْحُسَيْنِيَّةُ ذَلِكَ لِنَفْسِهَا، وَرَوَتْ الْعَبَّاسِيَّةُ لِنَفْسِهَا حَتَّى سَمَّوْا وَلَدَ الْمَنْصُورِ مَهْدِيًّا، وَحَتَّى رَوَتْ الْأُمَوِيَّةُ مِثْلَ ذَلِكَ فِي السُّفْيَانِيِّ، وَسَمَّوْا سُلَيْمَانَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ مَهْدِيًّا، وَحَتَّى رَوَتْ الِیْمَانِيَّةُ فِي الْأَصْغَرِ الْقَحْطَانِيِّ، إِلَى أَنْ خَرَجَ ابْنُ الْأَشْعَثِ عَلَى ذَلِكَ الطَّمَعِ تَارَةً، وَيَزِيدُ بْنُ الْمُهَلَّبِ أُخْرَى.

وَرَابِعُهَا: قَالُوا: إِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الرَّسُولَ - ﷺ - مَتَى كَانَ يَشْرَعُ فِي الْكَلَامِ، فَالصَّحَابَةُ مَا كَانُوا يَكْتُبُونَ كَلَامَهُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ لَفْظًا، وَإِنَّمَا كَانُوا يَسْمَعُونَهُ، ثُمَّ يَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِهِ، وَرَبَّمَا رَوَوْا ذَلِكَ الْكَلَامَ بَعْدَ ثَلَاثِينَ سَنَةً.

وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعُلَمَاءَ الَّذِينَ تَعَوَّدُوا تَلَقُّفَ الْكَلَامِ، وَمَارَسُوهُ، وَتَمَرَّنُوا عَلَيْهِ لَوْ سَمِعُوا كَلَامًا قَلِيلًا مَرَّةً وَاحِدَةً، فَأَرَادُوا إِعَادَتَهُ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ بِتِلْكَ الْأَلْفَاظِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمٍ، وَلَا تَأْخِيرٍ - لَعَجَزُوا عَنْهُ؛ فَكَيْفَ الْكَلَامُ الطَّوِيلُ بَعْدَ الْمُدَّةِ الْمُتَطَوِّلَةِ، مِنْ غَيْرِ تَكَرَّرٍ وَلَا كِتَابَةٍ.

وَمَنْ أَنْصَفَ قَطَعَ بَأَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ الَّتِي رَوَاهَا لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ أَلْفَاظِهَا لَفْظَ الرَّسُولِ - ﷺ - ثُمَّ مَنْ يُعِيدُ الْكَلَامَ بَعْدَ هَذِهِ الْمُدَّةِ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يُعِيدَ مَعْنَاهُ بِتَمَامِهِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مَظِنَّةَ النَّسِيَانِ؛ بَلْ لَا يُعِيدُ إِلَّا بَعْضَهُ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ الْقَطْعُ بِسُقُوطِ الْحُجَّةِ عَنِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ؛ لِاسْتِثْمَالِهَا وَقَدْ جَرَّبْنَاهُمْ، فَرَأَيْنَاهُمْ يَذْكُرُونَ الْكَلَامَ الْوَاحِدَ، فِي الْوَاقِعَةِ الْوَاحِدَةِ بِرِوَايَاتٍ كَثِيرَةٍ مَعَ زِيَادَاتٍ وَنَقْصَانَاتٍ.

وَأَحْسَنُ الْأَحْوَالِ فِي ذَلِكَ أَنْ نَحْمِلَ مَا قُلْنَا مِنْ عَدَمِ حِفْظِ الْأَلْفَاظِ، وَتَغْيِيرِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ؛ بِسَبَبِ طَوْلِ الْمُدَّةِ، وَكُلُّ ذَلِكَ يُوجِبُ الْقَدْحَ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ.

وَالجَوَابُ: اعْلَمْ أَنَّ اعْتِمَادَ أَصْحَابِنَا فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى حُجَّةٍ وَاحِدَةٍ؛ وَهِيَ أَنَّ آيَاتِ الْقُرْآنِ دَالَّةٌ عَلَى سَلَامَةِ أَحْوَالِ الصَّحَابَةِ، وَبَرَاءَتِهِمْ مِنَ الْمَطَاعِنِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ عَلَيْنَا أَنْ نُحْسِنَ الظَّنَّ بِهِمْ إِلَى أَنْ يَقُومَ بِلِّ قَاطِعٍ عَلَى الطَّعْنِ فِيهِمْ.

وَأَمَّا هَذِهِ الْمَطَاعِنُ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا فَمَرْوِيَّةٌ بِالْأَحَادِ، فَإِنَّ فَسَدَتْ رِوَايَةُ الْآحَادِ،

٢١ ..... فى الخير الذى يقطع بكونه كذبا  
فَسَدَتْ هَذِهِ الْمَطَاعِينَ. وَإِنْ صَحَّتْ فَسَدَتْ هَذِهِ الْمَطَاعِينَ أَيْضًا. فَعَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ هَذِهِ  
الْمَطَاعِينَ مَذْفُوعَةٌ؛ فَيَبْقَى الْأَصْلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ سَلِيمًا.

وَأَمَّا طَعْنُ الْخَوَارِجِ فَهُوَ بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ تَخْصِيصَ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَا يَجُوزُ وَقَدْ  
تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «إِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لَيْسَتْ أَلْفَاظَ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ».

قُلْنَا: لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ حَالِ الرَّأْيِ الْعَدَالَةِ، وَقَدْ أُخْبِرَ بِأَنَّهَا أَلْفَاظُ  
الرَّسُولِ ﷺ - وَجَبَ تَصْدِيقُهُ فِيهِ ظَاهِرًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قَالَ المصنف - رحمة الله تعالى عليه - : «خير الله تعالى صدق باتفاق أهل  
الملل...» إلى آخرها؛ قَالَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: اعلم أن [وجه] (١) تفریع صدق خير الله  
على قاعدتين؛ إحداهما: قاعدة الحسن والقبح العقليين. والأخرى: قاعدة المخلوق.

والمراد «بقاعدة المخلوق»: [هو] (٢) أن مذهب الأشعرى، ومن تابعه - أن كلام الله  
تعالى - صفة قديمة قائمة بذاته مُغَيَّرَةٌ بِحَقِيقَتِهَا عَنْ بَقِيَّةِ (٣) صفاته، مِنْ الْعِلْمِ، وَالْقُدْرَةِ،  
وَالْإِرَادَةِ، وَالْحَيَاةِ، وَالسَّمْعِ، وَالْبَصَرِ، وَالْأَلْفَاظِ الْمُتَلَوَّةِ ذَالَةً عَلَى تِلْكَ الصِّفَةِ الْقَائِمَةِ  
المسماة بـ الكلام النفسانى، وتلك الألفاظ الدالة عليها [١٧٢/ب] حادثة؛ وَهَذَا  
معنى (٤) قوله: [المخلوق] (٥).

والمعتزلة ذهبوا إلى قاعدة الحُسنِ والقبحِ العقليين، والأشاعرة ذهبوا إلى بطلانها.  
[وأما كَوْنُ الألفاظِ المتلوة مِنَ القرآنِ حادثة - فقد ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة، لكن  
الأشاعرة أثبتوا الكلام النفسانى لله - تعالى - والمعتزلة، لم يثبتوه] (٦)، وإذ قد تبين

(١) فى «ب»: توجه.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: نفسه.

(٤) فى «ب، ز»: بمعنى.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) بدل ما بين المعكوفين فى «ب»: والأمثلة غيرهم ذهبوا إلى بطلانها، والمعتزلة لم يثبتوها. وفى

«أ»: والأشاعرة ذهبوا إلى بطلانها، والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسانى، والمعتزلة لم يثبتوه، وأما

كون الألفاظ المتلوة مِنَ القرآن... إلخ.

اختلاف العلماء في مسألتى الحسن والقبح العقليين، ومسألة المخلوق فوجه تفریع هذه المسألة عليهما أن يقال: حَبْرُ اللَّهِ صدق؛ لأنه لو لَمْ يكن صدقا، لكان كذبا، والكذب قبيح، وهو عَلَى اللَّهِ محال؛ وَهَذَا تفریع عَلَى قاعدة المعتزلة دون الأشاعرة.

وأما التفریع عَلَى قاعدة الأشاعرة؛ فهو أن يقال: حَبْرُ اللَّهِ النفسانى صدق؛ لأن النسبة التصديقية إذا كانت قائمة بذاته-وجب أن تكون مطابقة لما فى نفس الأمر، وإلا يلزم الجهل؛ وهو عَلَى اللَّهِ مُحَال.

ثم نقول: الألفاظ المتلوة التى تسمى بكلام الله حَبْرًا - هى دالة عَلَى تلك النسبة المطابقة، ولا نعنى [بصدق] <sup>(١)</sup> تلك الألفاظ، إلا مطابقتها لتلك النسبة المطابقة.

وهذه الطريقة إِنَّمَا تتمشى عَلَى رأى الأشاعرة القائلين بالكلام النفسانى دون المعتزلة المنكرين له.

فقد اتضح أَنَّ <sup>(٢)</sup> البرهان عَلَى صدق خير الله - تَعَالَى - يتفرع عَلَى [١٧٣/ أ] مسألتى الحسن والقبح العقليين، وعلى مسألة المخلوق، والمراد <sup>(٣)</sup> بـ«المخلوق»: خلق الألفاظ الدالة عَلَى الصفة المذكورة.

واعلم: أَنَّ الدور الذى ادعى لزومه غير لازم.

وبيانه: أنا نقول: لا نسلم أَنَّ صدق الرسول، موقوف عَلَى صدق الله.

قوله: «أَنَّ صدق الرسول يتوقف عَلَى دلالة المعجزة عَلَى صدقه»؛ قلنا: نعم.

قوله: دلالة المعجزة عَلَى صدقه إنما يكون ذلك أَنَّ لو كَانَ المعجز قائمًا مقام التصديق بالقول، وتصديق الله -تَعَالَى- بالقول إنما يَدُلُّ أَنَّ لو كَانَ هو صادقًا؛ فيتوقف صدق الرسول عَلَى صدق الله -تَعَالَى- وصدق الله عَلَى صدقه؛ وذلك دور. قلنا: لا نسلم أَنَّ دلالة المعجزة عَلَى صدقه- تتوقف عَلَى كون المعجزة قائمة مقام التصديق بالقول، ولم لا يجوز أن يُقَالَ: المعجزة دالة عَلَى الصدق؛ بمعنى: إفادتها لصدقه، أو ملزومة [لصدقه] <sup>(٤)</sup>.

سلمنا: أنها تقوم مقام التصديق بالقول؛ بمعنى: أنها تفيد ما يفيد التصديق، لا بمعنى:

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: عَلَى أن.

(٣) فى «ب، ز»: وعلى المراد بها بالمخلوق.

(٤) سقط فى «ب».

أنها عَيْنُ التصديق، ولا يلزم الدور مِنَ الأَوَّل؛ وذلك لأنه [لا يلزم] <sup>(١)</sup> مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ مفيدًا ما يفيدُه غيره بوجه مِنَ الوجوه؛ أَنْ يلزمه كل [ما يلزم] <sup>(٢)</sup> ذلك الغير؛ وَهَذَا لِأَنَّ الأفعال قد تفيد ما تفيدُه الأقوال في بعض الأمور، ولا يلزم الفعل جميع لوازم القول؛ لكونه مفيدًا ما أفاده؛ فَإِنَّ الصدق والكذب مِنْ لوازم الأقوال وعوارضها، وليس مِنْ لوازم الأفعال [١٧٣/ ب].

فإذن: غاية ما في الباب: أَنَّ المعجزة أفادت ما يفيدُه قوله تَعَالَى: «أنت صادق»، أو: «صدقت»؛ [ولكن] <sup>(٣)</sup> لا يلزم مِنْ توقف دلالة قوله: «صدقت» أو: «أنت صادق» عَلَى صدق هَذَا الكلام- أَنْ تتوقف دلالة فعل المعجزة عَلَى صدق الرسول عَلَى كَوْنِ الفاعل صادقًا؛ فانقطع الدور؛ بِحَمْدِ اللَّهِ.

وسرُّ المسألة: أَنَّ صدق الرسول لو توقف عَلَى قول <sup>(٤)</sup> المرسل: «أنت صادق»، ويتوقف صدق المرسل عَلَى قول الرسول [المرسل] <sup>(٥)</sup>: «أنت صادق»- لزم <sup>(٦)</sup> الدور قطعًا، وليس الأمر كذلك؛ وذلك لِأَنَّ صدق المرسل <sup>(٧)</sup> يتوقف عَلَى صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف عَلَى المعجزة، والمعجزة فعل مِنْ أفعال الله تَعَالَى، وليست بقول قطعًا؛ وذلك الفعل المعجز مَلْزُومٌ لصدق الرسول؛ فلا دَوْرَ أصلاً.

وإنما نشأ خيالُ الدور مِنْ كَوْنِ المعجز العقلي أفاد ما يفيد التصديق القولي، وَهَذَا وهم؛ لِأَنَّ اشتراك المختلفين بالحقيقة في بعض العوامل <sup>(٨)</sup>، لا يوجب اشتراكهما في الجميع؛ فلا يلزم مِنْ اشتراك المعجز <sup>(٩)</sup> العقلي مع قول [المرسل] <sup>(١٠)</sup>: «أنت صادق»، أو: «صدقت»، في إفادة صدق الرسول- أَنْ ما هو لازم لقوله: «صدقت» أو: «أنت صادق» مِنْ اشتراط صدقه لدلالته <sup>(١١)</sup> عَلَى الصدق أَنْ يكون المعجز العقلي كذلك، فافهم ذلك؛ فإنه غامض، وفهمه مِنْ المهمات الذهنية، والقواعد اليقينية.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: كلما يلزمه.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب، ز»: صدق.

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «أ»: لزومه.

(٧) في «ب»: الرسل.

(٨) في «أ»: العوارض.

(٩) في «أ»: المعجزة.

(١٠) سقط في «ب».

(١١) في «أ»: لدلالة.

أما الذى عول عليه من [١٧٤/أ] الدليل، ضعيف؛ لأن الكمال أمر نسبي، فَرُبَّ وصف هو كمال بالنسبة إلى شىء، وليس كمالاً بالنسبة إلى غيره؛ وكذلك وجود الأعضاء كمال، وليس كمالاً لله -تعالى- واجب الوجود.

ويحتاج المصنف إلى بيان معنى «الكمال»؛ عَلَى وَجْه يَلِيْقُ بِاللَّهِ تَعَالَى؛ ويكون الصدق بمعنى المطابقة فى الفعل؛ فإن الألفاظ من باب الأفعال، ومن مخلوقاته؛ فإنه فرض الكلام فى الألفاظ، لا فى المعنى القائم بالنفس؛ ثم بعد ذلك كله يدعى الضرورة.

فيطالب أولاً بتفسير الكلام (١) عَلَى الْوَجْهِ اللَّائِقِ بِاللَّهِ -تعالى- بطريق البرهان، ثم يطالب بالدلالة عَلَى أَنَّ [المطابقة] (٢) فى الكلام الذى هو عبارة عَن الحروف والأصوات المقطعة؛ وهو مِنْ جَمَلَةِ أفعال الله، أَنَّهُ كَمَالٌ لِلذَّاتِ (٣)؛ وكل ذلك ممتنع.

ثم ينتقض: بأن مدرك اللذة [والألم] (٤) -أكمل مِنْ غيره؛ فوجب أَنْ يكون البارى كذلك؛ وإلا يلزم النقص، وهو عَلَى الله مُحَالٌ؛ وإذا (٥) علمت ما ذكرناه، فدعوى الضرورة مع كون الكلام مِنْ باب الأفعال لا وَجْهَ لها (٦)، فما ذكره الغزالي (٧) متين قوى، لا غُبَارَ عليه. وأما صدق الرسول ﷺ فثابت بدلالة المعجزة عليه. وما أورده المصنف مندفع.

قَالَ الغزالي: المعجزة دَالَّةٌ (٨) عَلَى صدق الرَسُولِ مع استحالة إظهار المعجزة عَلَى الكذابين؛ وذلك لأنه إِنْ كَانَ مُمْكِنًا، وتعلقت [١٧٤/ب] القدرة به - استحالة التمييز بين النبى والكذَّاب؛ فيلزم عجزه عَن تصديق رَسُوْلِهِ؛ وذلك باطل.

قَالَ المصنف: «لو لزم من اقتدار الله -تعالى- عَلَى إظهار المعجزة عَلَى يد الكاذب - عجزه عَن تصديق رسله - فلذلك يلزم (٩) مِنْ الحكم بعدم (١٠) اقتداره (١١) عليه

(١) فى «ب، ز»: الكمال.

(٢) فى «ب، ز»: المطالبة.

(٣) فى «أ»: الذات.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: فإذا.

(٦) فى «ب، ز»: له.

(٧) ينظر: المستصفى (١/١٤١).

(٨) فى «أ»: دلالة.

(٩) فى «أ»: لزم.

(١٠) فى «ب»: تقدم.

(١١) فى «ب»: اقتدار.

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... قلنا: إما أن نمنع الملازمة، عجزه، فلم كَانَ نفى أحد العجزين (١) أولى (٢) من الآخر؟ قلنا: نمنع الملازمة، ولا سَبِيلَ إليه؛ لأننا نقول: هكذا إظهار المعجزة عَلَى يد الكاذب غير مُمَكِّن، وغير واقع؛ لأنه لو لا أحدهما، لكان ممكنا وواقعا؛ وحينئذ: يستحيل التمييز بين النبي والمنتبئ قَطْعًا؛ فيلزم عجزه؛ فلا يكون مقدورا لله -تَعَالَى- وهو باطل بوقوعه وظهوره، ولزوم المعجز عَلَى ذلك التقدير ضروري، ولا سَبِيلَ إلى منعه بعد تسليم الملازمة، ونفى اللازم؛ فيلزم عدم اقتداره عَلَى إظهار المعجزة عَلَى يد الكاذب؛ وذلك لاستحالته في نفسه؛ فيلزم إثبات المعجزة (٣) عَنْ تصديق الكاذب.

ولا يضرنا في هَذَا المقام ثبوت العَجْز للاستحالة؛ لأن (٤) المقصود عدم وقوعه؛ سواء كَانَ ممتعا في ذاته، أو كَانَ ممكنا؛ ولكنه غير واقع.

وقد تبين بما ذكرنا فَسَادُ قوله: «لَمْ كَانَ نفى أحد العجزين أولى مِنَ الآخر؟؟» ولا يعارض ما ذكرناه بالمثل؛ فنقول:

لو كان قادراً عَلَى تصديق الصَّادِق [١٧٥/أ] بالمعجزة (٥) - لكان عاجزا عَنْ تصديق الكاذب؛ واللازم باطل؛ لأننا نمنع نَفْيَ اللازم، ولا يمكنه منعه لازم المستدل؛ لوقوعه، وظهوره.

أما قوله: «إذا فرضنا قدرة الله -تَعَالَى- عَلَى إظهار المعجزة عَلَى يد الكاذب - [فمع (٦) ذلك: إما أن يكون تصديق الرسول ممكنا، أو لا.

فإن كَانَ ممكنا، بطل قوله: «إِنَّهُ يلزم مِنَ اقتداره عَلَى إظهار المعجزة، عَلَى يد الكاذب» (٧) - عجزه عَنْ تصديق رسله».

قلنا: لا نسلم أَنَّهُ يبطل؛ وَهَذَا لجواز أن يكون الشيء ممكنا لذاته، ممتعا لغيره؛ فلا يقع أصلا؛ فيلزم عجزه، ولا يضرنا استحالته بالغير؛ لأن المقصود عدم وقوعه.

(١) في «ب، ز»: المعجزين.

(٢) في «ب»: الحذر.

(٣) في «ب»: المعجز.

(٤) في «أ»: أن.

(٥) في «ب، ز»: المعجزة.

(٦) في «ب، ز»: فمع.

(٧) سقط في «أ».

ولك المنع على تقدير استحالته؛ بمعنى: عدم وقوعه، والمحصّل لا ينبغي له أن يدعى إلا أحد الأمرين، [وهو] <sup>(١)</sup>: إما استحالة إظهار المعجزة على يد الكذاب، أو عدم وقوعه؛ فيندفع عنه بذلك شبه كثيرة، واعتراضات توهم القوة.

وأما قوله: «تصحيح الأصل بالفرع <sup>(٢)</sup> - دور».

قلنا: نعم؛ وما ذكرناه ليس كذلك؛ لأنه استدلالٌ بفساد الفرع على فساد الأصل؛ وهو من باب الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم، أو بوجود الملزوم على وجود اللازم؛ لأن صحة الفرع من لوازم صحّة الأصل؛ ففساد الفرع يدلُّ على فساد الأصل، وصحة الفرع تدلُّ على صحة الأصل.

والمصنف يستعمل هذه الطريقة دائما [١٧٥/ب]؛ وكذلك غيره من الفضلاء؛ وهى صورة صحيحة.

وصورة هذه الملازمة أن يقول: لو كان قادراً على تصديق رسله؛ لاستحال منه إظهار المعجزة على يد الكاذب؛ بمعنى <sup>(٣)</sup>: أحد الأمرين؛ وهو إما: استحالته فى نفسه، أو عدم وقوعه؛ إذ لو لا أحدهما، لما كان قادراً على تصديق رُسُلِهِ، والمفروض خلافه؛ فيلزم من أحد الأمرين أن يستحيل منه إظهار المعجزة على يد الكاذب <sup>(٤)</sup>؛ فصحت الملازمة، والملزوم واقع؛ [فاللازم واقع] <sup>(٥)</sup>.

وأما قلبُ <sup>(٦)</sup> العَصَا: فجوابه: أن الشيء قد يكون ممكناً لذاته، وممتنعاً لغيره؛ فيصير الكذاب ممتنعاً لغيره، فقد اندفعت الشبهة والإشكالات، بحمد الله - تعالى - ومنه وتوفيقه، والله أعلم بالصواب.

قال بعضهم: الأمة إذا [عملت] <sup>(٧)</sup> بخبر الواحد، وقد كان خبر الواحد مظنوناً، فإذا عملت به الأمة، صار معلوماً. قلنا <sup>(٨)</sup>: هذا مُحَالٌ؛ فإنَّ العمل بمقتضى المظنون لا يجعل المظنون <sup>(٩)</sup> معلوماً قطعاً.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: الفرع بالأصل.

(٣) فى «أ»: لمعنى.

(٤) فى «أ»: الكذاب.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «أ»: كلمة.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: قطعاً.

(٩) فى «ب، ز»: لا يدع للمظنون.



٢٧ ..... فى الخبر الذى يقطع بكونه كذبا

وأما خبر الغدير والمنزلة، فاعلم: أَنَّ الغدير موضع قَالَ [فيه] (١) النبى - عليه السلام -: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ» (٢). وأما المنزلة: فقوله - عليه السلام -: «أنت منى بمنزلة هَارُونَ مِنْ موسى» (٣) لما استخلف عليًّا (٤) ب «المدينة».

قَالَ المصنف - رحمه الله - [١٧٦/أ] إِذَا كَانَ الشَّخْص لَمْ يَكْذِبْ قَط، فَقَالَ: أَنَا كَاذِبٌ - فهذا الكلام كذب قطعاً؛ لأن المخبر عنه كذبا: إما أَنْ يَكُونَ هَذَا الخبير، أو غيره (٥).

الأوَّل: كذب قطعاً؛ لأنه يلزم أَنْ يَكُونَ هَذَا الخبير مخيراً وخيراً؛ وهو مُحَال؛ وإلا لتأخر عَنْ نفسه بالرتبة؛ ضرورة أَنَّ الخبر متأخر (٦) عَنْ المخبر عنه.

وإن كَانَ [عَنْ] (٧) غيره من الإخبارات المتقدمة - فهو كذب أيضاً؛ ضرورة عدم كذب تلك الإخبارات؛ فهذا الخبر كذب قطعاً؛ سواء جعل خيراً عَنْ عَيْن (٨) هَذَا الخبير، أو عَنْ غيره من الأخبار السابقة عليه.

واعلم: أَنَّ صَاحِبَ «التحصيل» قَالَ: لِمَ لَا يَجُوز اتِّحَادُ الخبير والمخبر عنه بكذبه؟. فإن قول مَنْ [لَمْ] (٩) يتكلم فى يوم قط: أَنَا كاذب فى هَذَا اليوم خير اتحد مع (١٠) المخبر عنه (١١) بالكذب، ثم الغرض (١٢) يتأتى بالصدق أيضاً؟.

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه أحمد (٣٧٠/٤) والترمذى (٦٣٣/٥) كتاب المناقب: باب مناقب عَلِيٍّ، حديث (٣٧١٣) وابن حبان (٢٢٠٥ - موارد) والحاكم (١٠٩/٣) والنسائى فى «خصائص عَلِيٍّ» (ص ١٥) وابن أبى عاصم (١٣٦٥، ١٣٦٧، ١٣٦٨) والطبرانى فى «الكبير» (٤٩٦٩، ٤٩٧٠) مِنْ حديث زيد بن أرقم وقال الحاكم: صحيح عَلِيٍّ شرط الشيخين وقال الترمذى: حسن صحيح.

(٣) أخرجه البخارى (٨٨/٧) كتاب فضائل الصحابة: باب فضائل عَلِيٍّ، حديث (٣٧٠٦) ومسلم (١٨٧٠/٤) كتاب فضائل الصحابة: باب فضائل عَلِيٍّ حديث (٢٤٠٤/٣١).

(٤) فى «ب، ز»: عَلِيٍّ.

(٥) فى «أ»: وغيره.

(٦) فى «أ»: يتأخر.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: غير.

(٩) سقط فى «ب، ز».

(١٠) فى «ب، ز»: عند.

(١١) فى «ب، ز»: عند.

(١٢) فى «ب، ز»: الخبير.

نعم قوله: كل أخبارى كاذبة، كذب قطعاً؛ لأنه إن صدق خير منها، كذب هذا؛ [وإن لم يكذب خير منها] <sup>(١)</sup>، كذب هذا أيضاً.

قَالَ بعضهم <sup>(٢)</sup> كلام صاحب «التحصيل» لا يتجه؛ لأن المصنف جعله كاذباً فى الخير الأخير؛ الخير والمخير عنه؛ ولا يضره أَنَّ هَذَا الخير [الذى] <sup>(٣)</sup> [ذكره] صاحب «التحصيل» يكون كاذباً أيضاً.

واعلم: أَنَّ صاحب «التحصيل» <sup>(٤)</sup> منع <sup>(٥)</sup> قوله: اتحاد الخير والمخير عنه بكذبه لا يَجُوزُ، وأسند المنع بما فرضه مِنَ الشَّخْصِ الَّذِي لَمْ يَتَكَلَّمْ <sup>(٦)</sup> فى اليوم قَطَّ، وأنه يلزم <sup>(٧)</sup> فى الصورة المفروضة، اتحاد الخير والمخير عنه، ثم ذكر خيراً كاذباً جزماً؛ لا يَتَّجِهُ عليه هَذَا المنع.

فلم يفهم المعترض [١٧٦/ب] كلام الفاضل صاحب «التحصيل»، واعترض بما سبق؛ وهو فاسد، وكلام صاحب «التحصيل» فى غاية السداد. واعلم: أَنَّهُ اختلف فى أَنَّ الصحابى مَنْ هو؟.

فقال أكثر الشافعية، وأحمد بن حنبل: هو مَنْ رأى النبى ﷺ، وصحبه ولو ساعة، وإن لَمْ يَخْتَصَّ به اختصاص صحبة <sup>(٨)</sup>، ولا روى عنه، ولا طَالَتْ صحبته <sup>(٩)</sup>.

(١) سقط فى «أ».

(٢) قَالَ القرافى: سؤاله غير متجه؛ لأن المصنف جعله كاذباً إن أراد بقوله: أنا كاذب، الخير الأخير لحصول الاتحاد مع أن التعدد شرط، فلا يضره أن يكون هَذَا أيضاً كاذباً إن لَمْ يقل فى يومه غير هَذَا الخير، فالشرط عند المصنف أيضاً منقضى، فهو كاذب فى قوله: أنا كاذب؛ لعدم الشرط فى صحة الكذب؛ لأجل اتحاد الخير وانفراده، ولا يلزم مِنْ ذَلِكَ اتحاد المتعلق والمتعلق، وأن مثال المصنف يلزم صحة الصدق فيه لصحة الاتحاد، فلا يتجه السؤال. وقوله: «الغرض يتأتى بالصدق أيضاً فمعناه: إذا قَالَ: كل أخبارى صادقة، وكان ما صدق قط، فباتى التردد الذى ذكره المصنف بعينه، فهذا مِنْ سراج الدين توسعة، وليس سؤالاً». ينظر النفائس (٢٧٧١/٧).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) ينظر التحصيل (١١١/٢).

(٥) فى «ب، ز»: مع.

(٦) فى «ب، ز»: يتعلم.

(٧) فى «أ»: واستلزم.

(٨) فى «ب»: صحبته.

(٩) تقدم الكلام عَلَى تعريف الصحابى، وبيان مذهب المحدثين فيه.

في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا ..... ٢٩

وقيل: مَنْ رآه ﷺ، واختصَّ به اختصاص الجوب، وطالت صحبته، وإن لم يرو عنه<sup>(١)</sup>.

وقيل: مَنْ طالت صحبته للنبي - ﷺ - وأخذ عنه العلم.

نقل هذه الأقوال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>.

واعلم: أنَّ الأصل في الصحابة العدالة، هي كلمة<sup>(٣)</sup> [مرذولة]<sup>(٤)</sup> ركيكة، ولا نرى نقلها، والذكي، إذا تأملها، علم أنَّه لا حجة له فيها<sup>(٥)</sup>.

(١) في «أ، ب»: يعرف عينه وثبت من الإحكام.

(٢) ينظر: البحر المحيط للزر كشي ٢٧٣/٤، البرهان لإمام الحرمين ٦١١/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٨١/٢، التمهيد للأسنوي ٤٤٦، نهاية السؤل له ١٢٩/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٩٩، التحصيل من الحصول للأرموى ١٣٢/٢، المستصفي للغزالي ١٥٧/١، حاشية البناني ١٤٨/٢ حاشية العطار على جمع الجوامع ١٧٤/٢، المعتمد لأبي الحسين ١٣٣/٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباقي ٣٦٢، التحرير لابن الهمام ٣١٧، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٤٩/٣ التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٢٤٧/٢.

(٣) في «أ، ب»: كلمات.

(٤) سقط في «أ».

(٥) وعبارة الأمدى في الأحكام ٨١/٢ - ٨٢ اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة. وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية. ومنهم من قال إنهم لم يزاووا عدولاً إلى حين ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم؛ وبعد ذلك، فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم، إذا لم يكن ظاهر العدالة ومنهم من قال بأن كل من قاتل علياً علماً منهم، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة، لخروجهم عن الإمام الحق. ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم، لأن أحد الفريقين فاسق، وهو غير معلوم ولا معين. ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته، إذا انفرد، لأن الأصل فيه العدالة، وقد شككنا في فسقه، ولا يقبل ذلك منه مع مخالفة التحقق فسق أحدهما من غير تعيين.

والمختار إنما هو مذهب الجمهور من الأئمة، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم. فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي عدولاً. وقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ. ومنه قوله ﷺ «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» والاهتداء بغير عدل محال. وقوله ﷺ: «إن الله اختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً» واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل. ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مرأى فيه من مناصرتهم للرسول، والهجرة إليه، والجهاد بين يديه والحفاظ على أمور الدين، وإقامة القوانين، والتشدد في امتثال أوامر الشرع ونواهي، والقيام بحدوده ومراسيمه، حتى إنهم قتلوا الأهل والأولاد حتى قام الدين واستقام؛ ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك.

٣٠ .....الكاشف عن المحصول

والجواب الإجمالى عنها: أنّ عدالة الصحابة تثبت بالكتاب، والسنة، وما ذكره من المطاعن مروى بالآحاد؛ فإن فسدت رواية الآحاد، بطلت المطاعن، وإن صحت، فهى لا تعارض الكتاب، [لأنه] <sup>(١)</sup> قطعى المتن، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

---

(١) سقط فى «أ».

## القِسْمُ الثَّانِي

فِي الْخَبْرِ الَّذِي لَا يُقَطَعُ بِكَوْنِهِ صِدْقًا أَوْ كَذِبًا

### البَابُ الْأَوَّلُ

فِي إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ حُجَّةٌ فِي الشَّرْعِ

قال المصنف: اختلفَ النَّاسُ فِيهِ، فَالْأَكْثَرُونَ جَوَّزُوا التَّعَبُّدَ بِهِ عَقْلًا. وَالْأَقْلُونَ مَنَعُوا مِنْهُ عَقْلًا. أَمَّا الْمُجَوِّزُونَ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: وَقَعَ التَّعَبُّدُ بِهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَمْ يَقَعِ التَّعَبُّدُ بِهِ.

وَالَّذِينَ قَالُوا: «وَقَعَ التَّعَبُّدُ بِهِ». اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الدَّلِيلَ السَّمْعِيُّ دَلٌّ عَلَيْهِ، وَاحْتَلَفُوا: فِي أَنَّ الدَّلِيلَ الْعَقْلِيَّ، هَلْ دَلَّ عَلَيْهِ؟ فَذَهَبَ الْقَفَالُ، وَابْنُ سُرَيْجٍ -مِنَّا- وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ -مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ- إِلَى أَنَّ دَلِيلَ الْعَقْلِ دَلٌّ عَلَى وَقُوعِ التَّعَبُّدِ بِهِ.

أَمَّا الْجُمْهُورُ - مِنَّا وَمِنَ الْمُعْتَزِلَةِ - كَأَبِي عَلِيٍّ، وَأَبِي هَاشِمٍ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فَقَدِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ دَلِيلَ التَّعَبُّدِ بِهِ السَّمْعُ فَقَطْ.

وَهُوَ قَوْلُ أَبِي جَعْفَرِ الطُّوسِيِّ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ. أَمَّا الَّذِينَ قَالُوا: «لَمْ يَرِدِ التَّعَبُّدُ بِهِ» فَهَمَّ فَرَّقَ ثَلَاثًا؛ الْأُولَى: أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً، فَوَجِبَ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ. وَالثَّانِيَّةُ: أَنَّهُ جَاءَ فِي الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ. وَالثَّالِثَةُ: أَنَّ الدَّلِيلَ الْعَقْلِيَّ قَائِمٌ عَلَى امْتِنَاعِ الْعَمَلِ بِهِ.

ثُمَّ إِنَّ الْخُصُومَ بِأَسْرِهِمْ اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ بِالْخَبْرِ الَّذِي لَا تُعْلَمُ صِحَّتُهُ؛ كَمَا فِي الْفَتْوَى، وَفِي الشَّهَادَةِ، وَفِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ.

لَنَا: النَّصُّ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالسُّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ، وَالْقِيَاسُ، وَالْمَعْقُولُ أَمَّا النَّصُّ فَوَجْهَانِ:

الأوّل: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢] وَجْهُ الإِسْتِدْلَالِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الْحَذَرَ بِإِخْبَارِ الطَّائِفَةِ، وَالطَّائِفَةُ هَهُنَا عَدَدٌ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ، وَمَتَى وَجَبَ الْحَذَرُ بِإِخْبَارِ عَدَدٍ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ، فَقَدْ وَجَبَ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ الَّذِي لَا نَقْطَعُ بِصِحَّتِهِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ أَوْجَبَ الْحَذَرَ عِنْدَ إِخْبَارِ الطَّائِفَةِ»؛ لِأَنَّهُ أَوْجَبَ الْحَذَرَ بِإِنْدَارِ الطَّائِفَةِ، وَالْإِنْدَارُ هُوَ الْإِخْبَارُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ أَوْجَبَ الْحَذَرَ بِإِنْدَارِ الطَّائِفَةِ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢] وَكَلِمَةُ «لَعَلَّ» لِلتَّرَجُّيِّ؛ وَذَلِكَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَإِذَا تَعَدَّرَ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْمَجَازِ؛ وَذَلِكَ الْمُتَرَجِّى طَالِبٌ لِلشَّيْءِ، فَإِذَا كَانَ الطَّلِبُ لَازِمًا لِلتَّرَجُّيِّ، وَجَبَ حَمْلُ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الطَّلِبِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ طَالِبًا لِلْحَذَرِ، وَطَلِبُ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْأَمْرُ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالْحَذَرِ عِنْدَ إِنْدَارِ الطَّائِفَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْإِنْدَارَ هُوَ الْإِخْبَارُ» لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْخَبَرِ الْمُخَوِّفِ، وَالْخَبَرُ دَاخِلٌ فِي الْخَبَرِ الْمُخَوِّفِ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الْحَذَرَ عِنْدَ إِخْبَارِ الطَّائِفَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الطَّائِفَةَ -ههنا- عَدَدٌ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ»؛ لِأَنَّ كُلَّ ثَلَاثَةِ فِرْقَةٍ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَوْجَبَ عَلَى كُلِّ فِرْقَةٍ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا طَائِفَةٌ، وَالطَّائِفَةُ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَاحِدٌ أَوْ اثْنَانِ، وَقَوْلُ الْوَاحِدِ أَوْ الْإِثْنَيْنِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا «إِنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أَوْجَبَ الْحَذَرَ عِنْدَ خَبَرِ الْعَدَدِ الَّذِي لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِذَلِكَ الْخَبَرِ»؛ لِأَنَّ قَوْمًا إِذَا فَعَلُوا فِعْلًا، وَرَوَى الرَّاوى لَهُمْ خَبْرًا يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ، فِيمَا أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِمْ تَرْكُهُ عِنْدَ سَمَاعِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، أَوْ لَا يَجِبُ:

فَإِنَّ وَجَبَ فَهُوَ الْمُرَادُ مِنْ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى ذَلِكَ الْخَبَرِ، وَإِذَا تَبَيَّنَ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى ذَلِكَ الْخَبَرِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ، وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ فِي سَائِرِ الصُّورِ، ضَرُورَةً أَنْ لَا قَائِلَ بِالْفِرْقِ. وَإِنْ لَمْ يَجِبِ التَّرْكُ لَمْ يَجِبِ الْحَذَرُ؛ وَذَلِكَ يُنَافِي مَا دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَيْهِ مِنْ وَجُوبِ الْحَذَرِ.

في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٣٣

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ تَعَالَى أَوْجِبَ الْحَذَرَ عِنْدَ إِنْذَارِ الطَّائِفَةِ، وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ قُلْنَا: سَلَّمْتُمْ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى ذَلِكَ الْمَجَازِ؟! وَلِمَ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى مَجَازٍ آخَرَ؟! لَأَبَدَ فِيهِ مِنَ الدَّلِيلِ.

سَلَّمْنَا: وَجُوبَ الْحَذَرَ عِنْدَ الْإِنْذَارِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِنْذَارَ هُوَ الْإِخْبَارُ؛ فَإِنَّ الْإِنْذَارَ مِنْ جِنْسِ التَّخْوِيفِ، فَنَحْنُ نَحْمِلُ الْآيَةَ عَلَى التَّخْوِيفِ الْحَاصِلِ مِنَ الْفَتْوَى، بَلْ هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ أَوْجِبَ التَّفَقُّهَ؛ لِأَجْلِ الْإِنْذَارِ، وَالتَّفَقُّهُ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي الْفَتْوَى، لَا فِي الرِّوَايَةِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: الْحَمْلُ عَلَى الْفَتْوَى مُعَدَّرٌ؛ لِيَوْجِهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْفَتْوَى، لِاخْتِصَافِ لَفْظِ «الْقَوْمِ» بِغَيْرِ الْمُجْتَهِدِينَ؛ لِأَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَجُوزُ لَهُ الْعَمَلُ بِفَتْوَى الْمُجْتَهِدِ؛ لَكِنَّ التَّقْيِيدَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّ الْآيَةَ مُطْلَقَةٌ فِي وَجُوبِ إِنْذَارِ الْقَوْمِ؛ سَوَاءً كَانُوا مُجْتَهِدِينَ، أَوْ لَمْ يَكُونُوا كَذَلِكَ. أَمَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى رِوَايَةِ الْخَبَرِ لَا يَلْزِمُنَا ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ كَمَا يُرَوَى لِغَيْرِ الْمُجْتَهِدِ، فَقَدْ يُرَوَى أَيْضًا لِلْمُجْتَهِدِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ مَنْ شَرِبَ النَّبِيذَ، فَرَوَى إِنْسَانًا خَبِرًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ شَارِبَهُ فِي النَّارِ، فَقَدْ أَخْبَرَهُ بِخَبَرٍ مُخَوِّفٍ، وَلَا مَعْنَى لِلْإِنْذَارِ إِلَّا ذَلِكَ، فَصَحَّ وَقُوعُ اسْمِ «الْإِنْذَارِ» عَلَى الرِّوَايَةِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: لَا يَخْلُو: إِمَّا أَلَّا يَقَعَ اسْمُ «الْإِنْذَارِ» عَلَى الْفَتْوَى، أَوْ يَقَعَ: فَإِنْ لَمْ يَقَعَ، فَقَدْ حَصَلَ الْغَرَضُ؛ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْإِنْذَارِ» الرِّوَايَةَ لَا الْفَتْوَى، وَإِنْ وَقَعَ، لَمْ يَجْزُ جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِيهِمَا؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ؛ فَوَجِبَ جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ، وَهُوَ الْخَبَرُ الْمُخَوِّفُ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ مُتَنَاوِلًا لِلرِّوَايَةِ وَالْفَتْوَى جَمِيعًا؛ وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَضُرُّنَا.

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ كَمَا يَلْزِمُ مِنْ حَمْلِ الْإِنْذَارِ عَلَى الْفَتْوَى تَخْصِيفُ لَفْظِ «الْقَوْمِ» بِغَيْرِ الْمُجْتَهِدِ، يَلْزِمُ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى الرِّوَايَةِ تَخْصِيفُ لَفْظِ «الْقَوْمِ» بِالْمُجْتَهِدِ؛ لِاجْتِمَاعِنَا عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْعَامِيِّ أَنْ يَسْتَدِلَّ بِالْحَدِيثِ، فَالتَّقْيِيدُ لِأَزْمِ عَلَيْكُمْ؛ كَمَا أَنَّهُ لِأَزْمِ عَلَيْنَا؛ فَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ. ثُمَّ إِنَّهُ مَعْنَا؛ لِأَنَّ غَيْرَ الْمُجْتَهِدِ أَكْثَرُ مِنَ الْمُجْتَهِدِ، وَالتَّقْيِيدُ كُلَّمَا كَانَ أَقْلًا، كَانَ أَوْلَى.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنَ «الْإِنْذَارِ» الْقَدْرَ الْمَشْتَرَكَ بَيْنَ الْفَتْوَى وَالرِّوَايَةِ، وَالْمَأْمُورُ بِهِ إِذَا كَانَ مُشْتَرَكًا فِيهِ بَيْنَ صُورٍ كَثِيرَةٍ، كَفَى فِي الْوَفَاءِ بِمُقْتَضَى الْأَمْرِ الْإِتْيَانُ

الكاشف عن المحصول .....  
 بِصُورَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الصُّورِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ إِدْخَالَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْفَتْوَى  
 وَالرُّوَايَةِ فِي الْوُجُودِ، وَذَلِكَ الْمُشْتَرَكُ يَحْصُلُ فِي الْفَتْوَى - فَالْقَوْلُ بِكَوْنِ الْفَتْوَى  
 حُجَّةً يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى النَّصِّ؛ فَلَا تَبْقَى لِلنَّصِّ دِلَالَةٌ عَلَى وُجُوبِ الْعَمَلِ  
 بِالرُّوَايَةِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْإِنذَارِ» رَوَايَةَ الْخَبِيرِ فَقَطْ، لَكِنْ لِمَ لَا يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ  
 رَوَايَةَ أَخْبَارِ الْأَوَّلِينَ، وَكَيْفِيَّةَ مَا فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِمْ؟ لِأَنَّ سَمَاعَ أَخْبَارِهِمْ يَقْتَضِي  
 الْإِعْتِبَارَ؛ عَلَى مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾  
 [يُوسُف: ١١١]. أَوْ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ التَّنْبِيهُ عَلَى وُجُوبِ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي وُجُوبَ الْحَذَرِ عِنْدَ خَبِيرِ الطَّائِفَةِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ «الطَّائِفَةَ»  
 اسْمٌ لِعَدَدٍ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ؟

قَوْلُهُ: «لِأَنَّ كُلَّ ثَلَاثَةٍ فِرْقَةٌ، وَالْخَارِجُ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَاحِدٌ أَوْ اثْنَانِ».

قُلْنَا: لَا نَسْلُمُ أَنَّ كُلَّ ثَلَاثَةٍ فِرْقَةٌ؛ فَمَا الدَّلِيلُ؟

ثُمَّ إِنَّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ وَجْهَانِ؛ الْأَوَّلُ: أَنَّهُ يُقَالُ: الشَّافِعِيَّةُ فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ، لَا  
 فِرْقَ، وَلَوْ كَانَ كُلُّ ثَلَاثَةٍ فِرْقَةً، لَمَا كَانَ الشَّافِعِيَّةُ وَاحِدَةً؛ بَلْ فِرْقًا.

الثَّانِي: أَنَّهُ - تَعَالَى - أَوْجَبَ عَلَى كُلِّ فِرْقَةٍ؛ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا طَائِفَةٌ لِلتَّفَقُّهِ، وَلَوْ كَانَ  
 كُلُّ ثَلَاثَةٍ فِرْقَةً، لَوْجَبَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ كُلِّ ثَلَاثَةٍ وَاحِدٌ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ «الطَّائِفَةَ» اسْمٌ لِعَدَدٍ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَقْتَضِي وُجُوبَ  
 الْحَذَرِ بِقَوْلِ عَدَدٍ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ؟

بَيَانُهُ: أَنَّ «الطَّائِفَةَ» عِنْدَكُمْ اسْمٌ لِلوَاحِدِ، أَوْ الْإِثْنَيْنِ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ...﴾  
 [التَّوْبَةُ: ١٢٢] ضَمِيرُ جَمْعٍ، وَأَقْلُ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ فَيَاذَنْ قَوْلُهُ:  
 ﴿وَلْيُنذِرُوا...﴾ لَيْسَ عَائِدًا إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الطَّوَائِفِ؛ بَلْ إِلَى مَجْمُوعِهَا؛ فَلِمَ  
 قُلْتَ: إِنَّ مَجْمُوعَ تِلْكَ الطَّوَائِفِ مَا بَلَّغُوا حَدَّ التَّوَاتُرِ؟

سَلَّمْنَا أَنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي وُجُوبَ الْحَذَرِ عِنْدَ خَبِيرٍ مَنْ لَا يُفِيدُ قَوْلُهُمُ الْعِلْمَ، فَلِمَ قُلْتَ:  
 إِنَّهَا تَقْتَضِي وُجُوبَ الْعَمَلِ بِذَلِكَ الْخَبِيرِ؟ فَإِنَّا إِنَّمَا نَوْجِبُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ التَّرْكَ لِلِاخْتِيَاظِ؛  
 حَتَّى إِنَّهُ لَوْ كَانَ عَامِيًّا، وَجَبَ عَلَيْهِ الرُّجُوعُ إِلَى الْمُفْتَى، فَإِنْ أَذِنَ لَهُ، جَازَ لَهُ الْعُودُ إِلَيْهِ،



في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٣٥  
وَإِنْ كَانَ مُحْتَهَدًا، نَظَرَ فِي سَائِرِ الْأَدْلَةِ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهَا مَا يَقْتَضِي الْمَنَعَ مِنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ،  
امْتَنَعَ مِنْهُ، وَإِلَّا جَازَ لَهُ الْعَوْدُ إِلَيْهِ.

وَالْحَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ يُفِيدُ وَجُوبَ الْحَذَرِ؟»

قُلْنَا: لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْأَمْرِ

بِهِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: لَيْسَ هَهُنَا مَجَازٌ آخَرُ؟»: قُلْتُ: لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ الْمَجَازِ؛ فَإِذَا وَجِدَ  
هَذَا الْمَجَازَ الْوَاحِدَ، فَالظَّاهِرُ عَدَمُ سَائِرِ الْمَجَازَاتِ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢] يَقْتَضِي إِمْكَانَ تَحَقُّقِ  
الْحَذَرِ فِي حَقِّهِمْ، وَالْحَذَرُ هُوَ التَّوَقُّي مِنَ الْمَضَرَّةِ، وَالْفِعْلُ الَّذِي يَقْتَضِي خَبَرَ الْوَاحِدِ  
الْمَنَعَ مِنْهُ - قَدْ لَا يَكُونُ مُضِرًّا فِي الدُّنْيَا، فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُضِرًّا فِي الْآخِرَةِ، وَإِلَّا لَمْ  
يَكُنِ الْحَذَرُ مُمَكِّنًا، وَلَا مَعْنَى لِمَضَرَّةِ الْآخِرَةِ إِلَّا الْعِقَابُ، فَإِذَا كَانَ هُوَ بِحَالٍ يُحَذَرُ  
عَنْهُ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ بِحَالٍ يَتَرْتَبُ الْعِقَابُ عَلَى فِعْلِهِ، وَلَا مَعْنَى لِقَوْلِنَا: «خَبَرَ الْوَاحِدِ  
حُجَّةٌ» إِلَّا هَذَا الْقَدْرُ.

الثَّلَاثُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، إِنْ لَمْ يَقْتَضِ وَجُوبَ الْحَذَرِ، فَلَا أَقْلَ  
مِنْ أَنْ يَقْتَضِيَ حُسْنَ الْحَذَرِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي جَوَازَ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَالْخَصْمُ يُكْرِهُ؛  
مِصْرًا مَحْجُوجًا بِهِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ الْفَتْوَى؟».

قُلْنَا: لِلْوَجْهِينِ الْمَذْكُورَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْفَتْوَى، لَزِمَ تَخْصِيصُ  
«الْقَوْمِ» بِغَيْرِ الْمُحْتَهَدِ.

قَوْلُهُ: «وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الرَّوَايَةِ، لَزِمَ تَخْصِيصُهُ بِالْمُحْتَهَدِ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ الْخَبَرَ كَمَا يُرْوَى لِلْمُحْتَهَدِ، فَقَدْ يُرْوَى لِغَيْرِ الْمُحْتَهَدِ، بَلَى، لَا  
يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُحْتَهَدِ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِهِ، وَلَكِنْ يَنْتَفِعُ بِهِ مِنْ وَجْوهٍ أُخْرَى:

مِنْهَا: أَنَّهُ يَنْزَجِرُ عَنْ فِعْلِهِ، وَيَصِيرُ ذَلِكَ دَاعِيًا لَهُ إِلَى الرَّجُوعِ إِلَى الْمَفْتَى؛ وَرُبَّمَا بَحَثَ  
عَنْهُ، وَأَطَّلَعَ عَلَى مَعْنَاهُ.

الْوَجْهَ الثَّانِي: أَنَّا نَحْمِلُهُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ.

قَوْلُهُ: «يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِهِ ثُبُوتُهُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ»:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ رَتَّبَ وَجُوبَ الْحَذَرِ عَلَى مُسَمَّى الْإِنذَارِ الَّذِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ؛ فَوَجَبَ كَوْنُ هَذَا الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَابِتًا، أَيْمًا تَبَتَ هَذَا الْمُسَمَّى.

وَالثَّانِي: أَنَّ قَبْلَ وُرُودِ هَذِهِ الْآيَةِ: إِمَّا أَنْ يُقَالَ: كَانَ الْأَمْرُ بِقَبُولِ الْفَتْوَى وَارِدًا، أَوْ مَا كَانَ وَارِدًا؟ فَإِنْ كَانَ وَارِدًا، لَمْ يَجْزُ حَمْلُ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَيْهِ؛ وَإِلَّا كَانَ ذَلِكَ تَكْرِيرًا مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ.

وَإِنْ قُلْنَا: «إِنَّهُ مَا كَانَ وَارِدًا، وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْأَمْرِ بِالصُّورَتَيْنِ؛ وَإِلَّا تَطَرَّقَ الْإِجْمَالُ إِلَى الْآيَةِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْإِنذَارِ رِوَايَةَ أَحْبَابِ الْأَوَّلِينَ؟»:

قُلْنَا: الْحَوَابُّ عَنْهُ - كَمَا تَقَدَّمَ عَلَى السُّؤَالِ الْأَوَّلِ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: كُلُّ ثَلَاثَةِ فِرْقَةٍ؟».

قُلْنَا: لِأَنَّ الْفِرْقَةَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ «فِعْلَةٌ» مِنْ «فَرَقَ»، أَوْ «فَرَّقَ»، كِ «الْقِطْعَةَ» مِنْ «قَطَعَ»؛ أَوْ «قَطَعَ». وَكُلُّ شَيْءٍ حَصَلَ الْفَرْقُ أَوْ التَّفْرِيقُ فِيهِ كَانَ فِرْقَةً؛ كَمَا أَنَّ كُلَّ مَا حَصَلَ الْقِطْعُ أَوْ التَّقْطِيعُ فِيهِ، كَانَ قِطْعَةً؛ وَلِذَلِكَ مَنْ شَقَّ الْحَشْبَةَ، يُقَالُ: فَرَّقَهَا فِرْقًا.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَالْفِرْقَةُ فِي اللَّغَةِ تَقَعُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ حَقِيقَةً، إِلَّا أَنَا حَصَّصْنَاهَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِالثَّلَاثَةِ؛ حَتَّى يُمَكِّنَ - خُرُوجُ الطَّائِفَةِ عَنْهَا؛ فَوَجَبَ أَنْ تَبْقَى حَقِيقَةُ فِي الثَّلَاثَةِ.

قَوْلُهُ: «أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ».

قُلْنَا: ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ بِحَسَبِ الْمَذْهَبِ امْتَازُوا عَنْ غَيْرِهِمْ؛ فَلَأَجْلِ هَذَا الْإِفْتِرَاقِ سُمُّوا فِرْقَةً وَاحِدَةً، أَمَّا بِحَسَبِ الشَّخْصِ؛ فَهُمْ فِرْقٌ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ عَلَى كُلِّ فِرْقَةٍ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا طَائِفَةٌ لِلتَّفَقُّهِ، وَلَا يَجِبُ

٣٧ ..... فى الخبر الذى يقطع بكونه صدقا أو كذبا  
ذَلِكَ عَلَى كُلِّ ثَلَاثَةٍ». قُلْنَا: تَرَكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي حَقِّ هَذَا الْحُكْمِ؛ فَبِئْسَ مَعْمُولًا بِهِ فِي  
الْبَاقِي.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ أَنْ يُنْذِرَ مَجْمُوعَ الطَّوَائِفِ قَوْمَهُمْ؟» قُلْنَا: هَذَا  
بَاطِلٌ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢]؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: فُلَانٌ رَجَعَ  
إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ كَانَ فِيهِ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الطَّائِفَةَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مَا كَانَتْ فِي غَيْرِ  
تِلْكَ الْفِرْقَةِ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ: كُلُّ طَائِفَةٍ تَرْجِعُ إِلَى كُلِّ الْفِرْقِ؛ بَلْ إِنَّمَا يُمْكِنُ  
رُجُوعُهَا إِلَى فِرْقَتِهَا الْخَاصَّةِ.

قَوْلُهُ: الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلْيُنْذِرُوا﴾ لَيْسَ ضَمِيرَ الْوَاحِدِ وَالْآخَرِ. قُلْنَا: هَذَا لَا  
يَضُرُّنَا؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَابِلَ مَجْمُوعِ الطَّوَائِفِ بِمَجْمُوعِ الْقَوْمِ، فَيَتَوَزَّعُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ.  
قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتَ: إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ التَّرْكِ بِذَلِكَ الْخَبَرِ؟» قُلْنَا: لِمَا تَقَدَّمَ.

قَوْلُهُ: «يَجِبُ عَلَيْهِ التَّرْكِ فِي الْحَالِ؛ لَيْسَتْ فِتْنَةٌ إِنْ كَانَ عَامِيًا، وَلَيْتَأَمَّلْ، إِنْ كَانَ  
مُجْتَهِدًا». قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَامِيَ لَا يَجُوزُ لَهُ الْإِقْدَامُ عَلَى الْفِعْلِ، إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ  
أَوَّلًا جَوَازَ ذَلِكَ الْفِعْلِ مِنْ جِهَةِ الْمُفْتَى، وَمَتَى عَلِمَ الْفَتْوَى، لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْإِسْتِفْتَاءُ مَرَّةً  
أُخْرَى.

وَأَمَّا الْمُجْتَهِدُ، فَإِنْ كَانَ خَبِرَ الْوَاحِدِ حُجَّةً عَلَيْهِ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا،  
لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ التَّوَقُّفُ؛ لِإِنْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الَّذِي لَا يَكُونُ دَلِيلًا لَا يَمْنَعُهُ عَنِ فِعْلِ  
مَا تَبَيَّنَ لَهُ جَوَازُ فِعْلِهِ؛ بِدَلِيلٍ مُتَقَدِّمٍ.

المَسْئَلَةُ الثَّانِيَّةُ: لَوْ وَجَبَ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ أَلَّا يُقْبَلَ، لَمَا كَانَ كَوْنُ خَبَرِ الْفَاسِقِ غَيْرِ  
مَقْبُولٍ مُعَلَّلًا بِكَوْنِهِ فَاسِقًا؛ لَكِنَّهُ مُعَلَّلٌ بِهِ؛ فَلَمْ يَجِبْ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ أَلَّا يُقْبَلَ؛ فَإِذَا لَمْ  
يَجِبْ أَلَّا يُقْبَلَ جَازَ قَبُولُهُ فِي الْحُمْلَةِ؛ وَهُوَ الْمَقْصُودُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ أَنَّ كَوْنَ الرَّاويِ الْوَاحِدِ وَاحِدًا أَمْرٌ لَازِمٌ لِشَخْصِيهِ الْمُعَيَّنِ، يُمْنَعُ خُلُوهُ عَنْهُ  
عَقْلًا.

وَأَمَّا كَوْنُهُ فَاسِقًا فَهُوَ وَصْفٌ عَرَضِيٌّ يَطْرُقُ وَيَزُولُ؛ وَإِذَا اجْتَمَعَ فِي الْمَحَلِّ وَصْفَانِ  
أَحَدُهُمَا لَازِمٌ، وَالْآخَرُ عَرَضِيٌّ مُفَارِقٌ، وَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقْبَلًا بِاقْتِضَاءِ  
الْحُكْمِ، كَانَ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ، مُضَافًا إِلَى اللَّازِمِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُولِ

المفارق، وموجباً لذلك الحكم، وحين جاء المفارق، كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم، وتحصيل الحاصل مرةً أخرى محال، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق.

مثاله: يستحيل أن يقال: الميت لا يكتب؛ لعدم الدواة والقلم عنده؛ لأن الموت، لما كان وصفاً لازماً مستقلاً بامتناع صدور الكتابة عنه، لم يحز تغليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي، وهو عدم الدواة، والقلم.

وإنما قلنا: «إنه معللٌ به»؛ لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] أمر بالثبوت مرتباً على كونه فاسقاً. والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب، يقتضي كونه معللاً بما منه الاشتقاق، ولا شك في أن الفسق يناسب عدم القبول؛ فثبت بما ذكرنا أن خبر الواحد، لو وجب ألا يقبل، لامتنع تغليل ألا يقبل خبر الفاسق، بكونه فاسقاً، وثبت أنه معللٌ به، فخبر الواحد لا يجب ألا يقبل؛ فهو إذن مقبولٌ في الجملة.

ومن الناس من تمسك بالآية على وجه آخر؛ وهو أنه تعالى أمر بالثبوت؛ بشرط أن يكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط بالشيء عدم عدم الشرط؛ فوجب ألا يجب الثبوت، إذا لم يوجد مجيء الفاسق، فإذا جاء غير الفاسق ولم يثبت: فإما أن يجزم بالرد؛ وهو باطل؛ وإلا كان خبر العدل أسوأ حالاً من خبر الفاسق، وهو باطل بالإجماع؛ فيجب القبول؛ وهو المطلوب.

### المسئلك الثالث: السنة المتواترة:

وهو ما روى أنه - ﷺ - كان يبعث رسله إلى القبائل؛ لتعليم الأحكام مع أن كل واحدٍ من أولئك الرسل ما كانوا بالبعين حد التواتر.

واعترض أبو الحسين البصري على هذه الدلالة بسؤال واقع؛ فقال: كان يبعثهم إلى القبائل للفتوى، أو لرواية الخبر؛ الأول مسلم، والثاني ممنوع.

بيانه: أن العوام في القبائل، كانوا أكثر من المختهدين، فكانت حاجتهم إلى الفتوى أشد من حاجتهم إلى من يروى لهم الخبر؛ ليحتجوا به.

في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٣٩

وَبِالْحُمْلَةِ: هَبْ أَنَّ هَذَا الْإِحْتِمَالَ لَيْسَ أَظْهَرَ؛ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ قِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى قَطْعِ هَذَا الْإِحْتِمَالَ، لِيَتِمَّ الاسْتِدْلَالُ.

### المسلك الرابع: الإجماع:

الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا يَقْطَعُ بِصِحَّتِهِ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الصَّحَابَةِ؛ فَيَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ حَقًّا.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الصَّحَابَةِ»؛ لِأَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ عَمِلَ بِالْخَبَرِ الَّذِي لَا يَقْطَعُ بِصِحَّتِهِ، وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِنْكَارٌ عَلَى فَاعِلِهِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي حُصُولَ الْإِجْمَاعِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ عَمِلَ بِهِ»؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأوّل: وَهُوَ أَنَّهُ رُوِيَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّ يَوْمَ السَّقِيفَةِ، لَمَّا احْتَجَّ أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَلَى الْأَنْصَارِ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، مَعَ أَنَّهُ مُخَصَّصٌ لِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]: قَبْلُوهُ، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ، وَلَمْ يَقُلْ لَهُ أَحَدٌ: «كَيْفَ تَحْتَجُّ عَلَيْنَا بِخَبَرٍ لَا نَقْطَعُ بِصِحَّتِهِ»؛ فَلَمَّا لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ ذَلِكَ، عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ كَانَ كَالْأَصْلِ الْمُقَرَّرِ عِنْدَهُمْ.

الثاني: الاسْتِدْلَالُ بِأُمُورٍ لَا نَدْعِي التَّوَاتُرَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ بَلْ فِي مَجْمُوعِهَا.

وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّ نَبِيَّنَا أَنَّ الصَّحَابَةَ عَمِلُوا عَلَى وَفْقِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، ثُمَّ نَبِيْنَا أَنَّهُمْ إِنَّمَا عَمِلُوا بِهِ، لَا بَعِيْرِهِ.

أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ، فَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهِهِ؛ الْأَوَّلُ: رُجُوعُ الصَّحَابَةِ إِلَى خَبَرِ الصَّدِيقِ فِي قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «الْأَنْبِيَاءُ يُذْفَنُونَ حَيْثُ يَمُوتُونَ»، وَفِي قَوْلِهِ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، وَفِي قَوْلِهِ: «نَحْنُ - مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ».

وَالِي كِتَابِهِ فِي مَعْرِفَةِ نُصُبِ الرِّكَوَاتِ وَمَقَادِيرِهَا.

الثاني: رُوِيَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - رَجَعَ فِي تَوْرِيثِ الْجَدَّةِ إِلَى خَبَرِ الْمُغِيرَةَ ابْنِ شُعْبَةَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ.

وَتَقِلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَضَى بَقَضِيَّةٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ، فَأَخْبَرَهُ بِلَالٌ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَضَى فِيهَا بِخِلَافِ قَضَائِهِ؛ فَرَجَعَ إِلَيْهِ.

الثَّالِثُ: رُوِيَ أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - كَانَ يَجْعَلُ فِي الْأَصَابِعِ نِصْفَ الدِّيَّةِ، وَيَفْصِلُ بَيْنَهَا، فَيَجْعَلُ فِي الْخِنْصِرِ سِتَّةً، وَفِي الْبَنْصِرِ تِسْعَةً، وَفِي الْوُسْطَى وَالسَّبَابَةَ عَشْرَةَ عَشْرَةَ، وَفِي الْإِبْهَامِ خَمْسَةَ عَشْرَ؛ فَلَمَّا رُوِيَ لَهُ فِي كِتَابِ عَمْرٍو بَنِ حَزْمٍ أَنَّ فِي كُلِّ أُصْبُعٍ عَشْرَةَ، رَجَعَ عَنْ رَأْيِهِ.

الرَّابِعُ: وَقَالَ فِي الْجَنِينِ: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فِي الْجَنِينِ شَيْئًا؛ فَقَامَ إِلَيْهِ حَمَلٌ بِنُ مَالِكٍ، فَأَخْبَرَهُ بِأَنَّ الرَّسُولَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَضَى فِيهِ بَغْرَةً، فَقَالَ عُمَرُ: «لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذَا، لَقَضَيْنَا فِيهِ بِغَيْرِهِ».

الخَامِسُ: أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى تَوْرِيثَ الْمَرْأَةِ مِنْ دِيَّةِ زَوْجِهَا؛ فَأَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - كَتَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُورِثَ امْرَأَةً أَشِيمَ الضَّبَابِيِّ مِنْ دِيَّةِ زَوْجِهَا، فَرَجَعَ إِلَيْهِ.

السادسُ: تَظَاهَرَتِ الرَّوَايَةُ أَنَّ عُمَرَ قَالَ فِي الْمَجُوسِ: «مَا أَذْرِي، مَا أَصْنَعُ بِهِمْ» فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: «أَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - يَقُولُ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»، فَأَخَذَ مِنْهُمْ الْحَزِيَّةَ، وَأَقْرَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ.

السَّابِعُ: أَنَّهُ تَرَكَ الْعَمَلَ بِرَأْيِهِ فِي بِلَادِ الطَّاعُونَ؛ بِخَبْرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

الثَّامِنُ: رُوِيَ عَنْ عُثْمَانَ: أَنَّهُ رَجَعَ إِلَى قَوْلِ فُرَيْعَةَ بِنْتِ مَالِكٍ أُخْتِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ حِينَ قَالَتْ: جِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - - أَسْتَأْذِنُهُ بَعْدَ وِفَاةِ زَوْجِي فِي مَوْضِعِ الْعِدَّةِ؟. فَقَالَ ﷺ: «امْكُتِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَكَ»، وَلَمْ يُنَكِرْ عَلَيْهَا الْخُرُوجَ لِلِاسْتِفْتَاءِ؛ فَأَخَذَ عُثْمَانُ بِرَوَايَتِهَا فِي الْحَالِ، وَفِي أَنَّ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا تَعْتَدُ فِي مَنْزِلِ الزَّوْجِ، وَلَا تَخْرُجُ لَيْلًا، وَتَخْرُجُ نَهَارًا، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَنْ يَقُومُ بِأَحْوَالِهَا.

التَّاسِعُ: اشْتَهَرَ عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ كَانَ يُحْلِفُ الرَّاوِيَّ، وَقَبِلَ رِوَايَةَ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مِنْ غَيْرِ حَلْفٍ، وَأَيْضًا: قَبِلَ رِوَايَةَ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ فِي حُكْمِ الْمَذْيِ.

الْعَاشِيرُ: رُجُوعُ الْجَمَاهِيرِ إِلَى قَوْلِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فِي وُجُوبِ الْغُسْلِ مِنْ التِّقَاءِ الْخِتَانَيْنِ.

الْحَادِي عَشَرَ: رُجُوعُ الصَّحَابَةِ فِي الرَّبَا إِلَى خَيْرِ أَبِي سَعِيدٍ.

الثَّانِي عَشَرَ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: «كُنَّا نَخَابِرُ أَرْبَعِينَ سَنَةً، وَلَا نَرَى بِهِ بَأْسًا» حَتَّى رَوَى لَنَا رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ نَهْيَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَنِ الْمَخَابِرَةِ.

الثَّلَاثَ عَشَرَ: قَالَ أَنَسٌ: «كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ، وَأَبَا طَلْحَةَ، وَأَبِيَّ بْنَ كَعْبٍ، إِذْ أَتَانَا آتٍ، فَقَالَ: حُرِّمَتِ الْخَمْرُ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: «قُمْ، يَا أَنَسُ، إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ، فَاكْسِرْهَا» فَقُمْتُ فَكَسَرْتُهَا».

الرَّابِعَ عَشَرَ: اشْتَهَرَ عَمَلُ أَهْلِ قُبَاءٍ فِي التَّحْوِيلِ عَنِ الْقِبْلَةِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ.

الْخَامِسَ عَشَرَ: قِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: «إِنَّ فَلَانًا يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى صَاحِبَ الْخَضِرِ لَيْسَ مُوسَى بِنِي إِسْرَائِيلَ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي أَبِيُّ بْنُ كَعْبٍ، قَالَ: حَظَبَ بَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَذَكَرَ مُوسَى وَالْخَضِرَ بِشَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُوسَى صَاحِبَ الْخَضِرِ هُوَ مُوسَى بِنِي إِسْرَائِيلَ».

السَّادِسَ عَشَرَ: عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ: أَنَّهُ لَمَّا بَاعَ مُعَاوِيَةُ شَيْئًا مِنْ أَوَانِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِأَكْثَرِ مِنْ وَزْنِهَا، قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - يَنْهَى عَنْهُ» فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: «لَا أَرَى بِهِ بَأْسًا»، فَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ: «مِنْ يَعْذُرُنِي مِنْ مُعَاوِيَةَ؟ أَخْبِرْهُ عَنِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَهُوَ يُخْبِرُنِي عَنْ رَأْيِهِ؛ لَا أَسَاكِنُكَ بِأَرْضٍ أَبَدًا».

فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ قَطْرَةٌ مِنْ بَحْرِ هَذَا الْبَابِ، وَمَنْ طَالَعَ كُتُبَ الْأَخْبَارِ، وَجَدَ فِيهَا مِنْ هَذَا الْجِنْسِ مَا لَا حَدَّ لَهُ، وَلَا حَصْرَ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَاتِرًا، لَكِنَّ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكِ فِيهِ بَيْنَ الْكُلِّ - وَهُوَ الْعَمَلُ عَلَى وَفْقِ الْخَبَرِ الَّذِي لَا تَعْلَمُ صِحَّتَهُ - مَعْلُومٌ؛ فَصَارَ ذَلِكَ مُتَوَاتِرًا فِي الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّهُمْ إِنَّمَا عَمِلُوا عَلَى وَفْقِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ لِأَجْلِهَا، فَبَيَّانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: لَوْ لَمْ يَعْمَلُوا لِأَجْلِهَا؛ بَلْ لِأَمْرٍ آخَرَ: إِمَّا لِاجْتِهَادٍ تَجَدَّدَ لَهُمْ، أَوْ ذَكَرُوا شَيْئًا سَمِعُوهُ مِنَ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَوْجِبَ مِنْ جِهَةِ الْعَادَةِ وَالذِّينِ أَنْ يُظْهِرُوا ذَلِكَ.

أَمَّا الْعَادَةُ، فَلِأَنَّ الْجَمْعَ الْعَظِيمَ، إِذَا اشْتَدَّ اهْتِمَامُهُمْ بِأَمْرِ قَدِ التَّبَسُّ، ثُمَّ زَالَ اللَّبْسُ

عَنْهُمْ فِيهِ؛ لِذَلِيلِ سَمِعُوهُ، أَوْ لِرَأْيِ حَدَثَ لَهُمْ فِيهِ؛ فَإِنَّهُ لَا بَدَّ لَهُمْ مِنْ إِظْهَارِ ذَلِكَ الدَّلِيلِ، وَالْأَسْتِثْنَاءِ بِسَبَبِ الظَّفَرِ بِهِ، وَالتَّعَجُّبِ مِنْ ذَهَابِ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ جَازَ فِي الْوَاحِدِ أَلَّا يَظْهَرَ لَهُ ذَلِكَ، لَمْ يَحْزُ فِي الْكُلِّ.

أَمَّا الدِّينُ، فَلَأَنَّ سَكُوتَهُمْ عَنْ ذِكْرِ ذَلِكَ الدَّلِيلِ، وَعَمَلُهُمْ عِنْدَ الْخَبَرِ، بِمُوجِبِهِ - يُوهِمُ أَنَّهُمْ عَمِلُوا؛ لِأَجْلِهِ؛ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ عَمَلُهُمْ بِمُوجِبِ آيَةِ سَمِعُوهَا؛ عَلَى أَنَّهُمْ عَمِلُوا لِأَجْلِهَا، وَإِيهَامُ الْبَاطِلِ غَيْرُ جَائِزٍ.

كَمَا أَنَّهُ لَوْ قَالَ لَهُمْ قَائِلٌ: «احْكُمُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِمُجَرَّدِ شَهَوْتِي»، فَتَذَكَّرُوا عِنْدَ ذَلِكَ خَبْرًا سَمِعُوهُ مِنَ الرَّسُولِ - ﷺ - فَإِنَّهُ لَا يَحْسُنُ مِنْ جِهَةِ الدِّينِ أَلَّا يُبَيِّنُوا أَنَّهُمْ إِنَّمَا حَكَمُوا؛ لِذَلِكَ الدَّلِيلِ، لِأَلِشْهُوَةِ ذَلِكَ الْقَائِلِ.

الثَّانِي: أَنَّ طَلَبَ أَبِي بَكْرٍ مِنَ الْمُغَيَّرَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - شَاهِدًا فِي إِرْثِ الْحَدَّةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَرَى أَنَّ الْحُكْمَ مُتَعَلِّقٌ بِرَوَايَتِهِمَا؛ وَلِأَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ فِي الْجَنِينِ: «لَوْلَا هَذَا، لَقَضِينَا فِيهِ بِرَأْيِنَا وَتَرَكْنَا رَأْيَهُ فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ؛ بِالْخَبَرِ الَّذِي سَمِعَهُ، وَصَرَّحَ ابْنُ عُمَرَ بِرُجُوعِهِمْ عَنِ الْمَخَابِرَةِ بِخَبَرِ رَافِعٍ، وَصَرَّحُوا بِأَنَّهُمْ رَجَعُوا إِلَى وَجُوبِ الْغُسْلِ بِالتَّقَاءِ الْخَتَانَيْنِ؛ لِأَجْلِ قَوْلِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فَتَبَّتْ بِمَجْمُوعِ هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ عَمِلَ بِالْخَبَرِ الَّذِي لَمْ يَعْلَمْ صِدْقَهُ.

وَأَمَّا بَيَانُ الْمَقْدَمَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ: وَهُوَ أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرَ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمُ الْإِنْكَارُ، وَأَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ، انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ، فَتَقْرِيرُهُ سَيَّأْتِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي مَسْأَلَةِ الْقِيَاسِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ عَمَلَ بَعْضِ الصَّحَابَةِ عَلَى وَفْقِ الْخَبَرِ الَّذِي لَمْ تُعْلَمْ صِحَّتُهُ.

أَمَّا دَعْوَى الضَّرُورَةِ، فَمَمْنُوعَةٌ؛ قَالَ الْمُرتَضَى: إِنْ الضَّرُورَةُ لَا يَخْتَصُّ بِهَا الْبَعْضُ، مَعَ الْمَشَارَكَةِ فِي طَرِيقِهَا.

وَالْإِمَامِيَّةُ، وَكُلُّ مُخَالِفٍ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ؛ مِنَ النِّظَامِ وَجَمَاعَةِ مِنْ شُيُوخِ الْمُتَكَلِّمِينَ يُخَالِفُونَهُمْ فِيمَا ادَّعَوْا فِيهِ الضَّرُورَةَ، مَعَ الْإِخْتِلَافِ بِأَهْلِ الْأَخْبَارِ، وَيُقَسِّمُونَ عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ذَلِكَ، وَلَا يَظُنُّونَهُ، فَإِنْ كَذَّبْتُمُوهُمْ، فَعَلْتُمْ مَا لَا يَحْسُنُ، وَكَلَّمْتُمْكُمْ بِمَثَلِهِ.

وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ فَضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الرُّوَايَاتِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا - وَإِنْ بَلَغَتْ الْمِائَةَ وَالْمِائَتَيْنِ



فى الخبر الذى يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٤٣  
- فهى غير بالغة إلى حد التواتر، فلا تُفيد العلم، ويرجع حاصله إلى إثبات خبر الواحد  
بخبر الواحد.

سلمنا صحة هذه الروايات، لكن لا نسلم أنهم عملوا بتلك الأخبار؛ ولم لا يجوز  
أن يقال: إنهم لما سمعوا تلك الأخبار، تذكروا دليلاً ذلهم على تلك الأحكام؟  
قوله: «لو كان كذلك، لوجب إظهاره من جهة الدين والعادة». قلنا: لا نزاع فى أن  
ما ذكرتموه هو الاحتمال الأظهر، لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع، والمسألة  
قطعية؛ فلا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية.

سلمنا عمل بعض الصحابة بهذه الأخبار، لكن لا نسلم سكوت الكل عن الإنكار؛  
فما الدليل عليه؟ ثم نقول: إنهم أنكروه فى صور:

إحداها: «توقف رسول الله - ﷺ - عن قبول خبر ذى اليمين؛ إلى أن شهد له أبو  
بكر، وعمر - رضى الله عنهما -».

وثانيتها: رد أبى بكر خبر المغيرة فى توريث الجدة حتى أخبره محمد بن مسلمة.

وثالثتها: رد أبى بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه؛ من إذن رسول الله - ﷺ - فى  
رد الحكم بن أبى العاص حتى طالباه بمن يشهد معه به.

ورابعتها: رد عمر - رضى الله عنه - خبر أبى موسى الأشعري؛ حتى شهد له أبو  
سعيد الخدرى.

وخامستها: رد عمر خبر فاطمة بنت قيس.

وسادستها: رد على خبر أبى سنان الأشجعي فى قصة بروغ بنت واشق، وأيضاً فقد  
ظهر عنه تحليف الرواة.

وسابعتها: رد عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت بكاء أهله عليه.

وثامنتها: أن عمر منع أباً هريرة من الرواية.

سلمنا سكوتهم عن الإنكار، لكن السكوت إنما يدل على الإجماع، إذا صدر عن  
الرضا؛ فلم قلت: إن الأمر كذلك؟ بل ههنا احتمالات أخر سوى الرضا؛ من التقيية  
والخوف.

سَلَّمْنَا إِجْمَاعَهُمْ عَلَى قَبُولِ الْخَبَرِ الَّذِي لَا يُعْلَمُ صِحَّتُهُ، لَكِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ قَبِلُوا  
جَمِيعَ أَنْوَاعِ الْخَبَرِ الَّذِي يَكُونُ كَذَلِكَ، أَوْ عَلَى أَنَّهُمْ قَبِلُوهُ فِي الْجُمْلَةِ؟

وَالأَوَّلُ: ظَاهِرُ الْفَسَادِ، وَالثَّانِي: يَقْدَحُ فِي غَرَضِكُمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَمَّا اتَّفَقُوا عَلَى قَبُولِ نَوْعٍ  
مِنْ أَنْوَاعِ الْخَبَرِ الَّذِي لَا تُعْلَمُ صِحَّتُهُ، لَمْ يَلْزَمَ مِنْ إِجْمَاعِهِمْ عَلَى قَبُولِ ذَلِكَ النَّوْعِ  
إِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَبُولِ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ -تَعَالَى- بِالْعَمَلِ بِذَلِكَ النَّوْعِ،  
دُونَ النَّوْعِ الْآخَرِ.

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا لَمْ يَنْقَلِ إِلَيْنَا ذَلِكَ النَّوْعُ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَى قَبُولِهِ، لَمْ يُعْرِفْ ذَلِكَ  
النَّوْعُ.

فَإِذَنْ: لَا نَوْعَ مِنْ أَنْوَاعِ خَبَرِ الْوَاحِدِ إِلَّا وَلَا يُدْرَى أَنَّهُ؛ هَلْ هُوَ ذَلِكَ النَّوْعُ الَّذِي  
أَجْمَعُوا عَلَى قَبُولِهِ، أَوْ غَيْرُهُ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، وَحَبَّ التَّوَقُّفُ فِي الْكُلِّ.

سَلَّمْنَا أَنَّ النَّوْعَ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَى الْعَمَلِ بِهِ مَعْلُومٌ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَمَّا جَازَ لَهُمْ  
الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، جَازَ لَنَا؟

بَيَانُهُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ كَانُوا قَدْ شَاهَدُوا الرَّسُولَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- وَعَرَفُوا  
مَجَازِي كَلَامِهِ، وَمَنَاهِجَ أُمُورِهِ، وَإِشَارَاتِهِ، وَعَرَفُوا أَحْوَالَ أَوْلِيكَ الرُّوَاةِ؛ فِي الْعَدَالَةِ،  
وَعَدَمِهَا؛ فِي الْأَفْعَالِ الْمَوْجِبَةِ لِلْعَدَالَةِ، وَالْأَفْعَالِ الْمُنَافِيَةِ لَهَا.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ ظَنُّهُمْ بِصِدْقِ تِلْكَ الْأَخْبَارِ، وَعَدَالَةِ الرُّوَاةِ - أَقْوَى مِنْ ظَنِّ  
مَنْ لَمْ يُشَاهِدِ النَّبِيَّ - ﷺ - أَلْبَتَّةَ، وَلَا سَمِعَ كَلَامَهُ، وَلَمْ يُشَاهِدْ حَالَ أَوْلِيكَ الرُّوَاةِ،  
فَلَمْ يَعْرِفْ عَدَالَتَهُمْ، وَلَا فَسَقَتَهُمْ إِلَّا بِالرُّوَايَاتِ الْمُتَبَاعِدَةِ، وَالْوَسَائِطِ الْكَثِيرَةِ، وَإِذَا كَانَ  
كَذَلِكَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ انْتِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى قَبُولِ الْخَبَرِ الَّذِي لَا يُقْطَعُ بِصِحَّتِهِ عِنْدَ  
حُصُولِ الظَّنِّ الْقَوِيِّ فِي صِحَّتِهِ، يُوجِبُ قَبُولَهُ عِنْدَمَا لَا يَحْصُلُ ذَلِكَ الظَّنُّ الْقَوِيُّ؟

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بِقَبُولِ بَعْضِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ فِي بَعْضِ الْأَزْمِنَةِ - قَالَ بِقَبُولِهِ  
فِي كُلِّ نَوْعٍ، وَفِي كُلِّ زَمَانٍ».

قُلْتُ: هَذِهِ الْحُجَّةُ إِنَّمَا تَنْفَعُ فِي زَمَانِ التَّابِعِينَ، وَقَدْ بَيَّنَّا فِي أَوَّلِ «بَابِ الْإِجْمَاعِ» أَنَّهُ  
لَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِهَذَا الْإِجْمَاعِ، لِكَثْرَةِ الْمُسْلِمِينَ وَتَفَرُّقِهِمْ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا دَعْوَى الضَّرُورَةِ، فَلَمَّا مَرَّ تَقْرِيرُهَا مِنْ أَنَّهُ نَقِلَ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ حُضُورُ أَبِي

٤٥ ..... فى الخبر الذى يقطع بكونه صدقا أو كذبا  
بكر مع الأنصار يوم السقيفة، وتمسكه عليهم بقوله - عليه الصلاة والسلام - : «الأئمة  
من قریش»، ولم ينكر عليه أحد.

فأما قول المرتضى: إن النظام، وجمعا من شيوخ المعتزلة، والقاشانى، والإمامية  
ينكرون ذلك؛ يُقسمون بالله: إنهم لا يجدون علما، ولا ظنا.

قلنا: رواية المذاهب لا تجوز بالتشهي واليمين، والنظام ما أنكر ذلك، بل سلم، إلا  
أنه قال: إجماع الصحابة ليس بحجة؛ على ما حكيناه قبل ذلك، وكذا قول سائر  
شيوخ المعتزلة.

وأما الإمامية: فالأخباريون منهم مع أن كثرة الشيعة فى قديم الزمان ما كانت إلا  
منهم، فهم لا يعولون فى أصول الدين - فضلا عن فروعه إلا على الأخبار التى يروونها  
عن أئمتهم.

وأما الأصوليون: فأبو جعفر الطوسى وافقنا على ذلك؛ فلم يبق ممن ينكر العلم هذا  
إلا المرتضى، مع قليل من أتباعه؛ فلا يستبعد اتفاق مثل هذا الجمع على المكابرة فى  
الضروريات.

ومما يحقق ذلك أنه قال: إنهم يُقسمون بالله على أنهم لا يعلمون؛ بل لا يظنون،  
ونحن نعلم بالضرورة أن هذه الروايات، وإن تقاصرت عن العلم، إلا أنها ما تقاصرت  
عن الظن، فعلمنا أن غرض المرتضى مما ذكر محض المكابرة.

قوله: «لم لا يجوز أن يقال: إنهم عند سماع هذه الأخبار تذكروا دليلا آخر؟» قلنا:  
لما ذكرنا أن الدين والعادة يوجبان إظهار ذلك الدليل.

قوله: «ما الدليل عليه؟» قلنا: الرجوع فيه إلى العرف؛ فإننا نعلم بالضرورة أن الجمع  
العظيم، إذا اشتبه عليهم أمر من الأمور، ثم إنهم عند سماع شىء يوهم أنه هو الدليل،  
تذكروا شىئا آخر هو الدليل حقيقة؛ فإنه يستحيل اتفاقهم بأسرهم على السكوت عن  
ذكر ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل.

قوله: «من الصحابة من ردَّ خبر الواحد». قلنا: الجواب عنه من وجهين.

الأول: أن الذين نقلتم عنهم أنهم لم يقبلوا خبر الواحد، هم الذين نقلنا عنهم أنهم

قَبْلُوهُ، فَلَا بَدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ قَبِلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ، إِذَا كَانَ مَعَ شَرَائِطٍ مَخْصُوصَةٍ، وَرَدُّوَهَا عِنْدَ عَدَمِ تِلْكَ الشَّرَائِطِ.

الثَّانِي: أَنَّ الرُّوَايَاتِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا، كَمَا دَلَّتْ عَلَى رَدِّهِمْ خَبَرَ الْوَاحِدِ، دَلَّتْ عَلَى قَبُولِهِمْ خَبَرَ الْإِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ، وَنَحْنُ لَمْ نَدَّعِ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِلَّا قَبُولَ الْخَبَرِ الَّذِي لَا يُقَطَّعُ بِصِحَّتِهِ.

فَأَمَّا الْأَسْئَلَةُ الثَّلَاثَةُ الْأَخِيرَةُ، فَالْجَوَابُ عَنْهَا سَيَأْتِي فِي «مَسْأَلَةِ الْقِيَاسِ» إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

### المسئلك الخامس: «القياس»:

أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي لَا يُقَطَّعُ بِصِحَّتِهِ مَقْبُولٌ فِي الْفَتْوَى، وَالشَّهَادَاتِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَقْبُولًا فِي الرُّوَايَاتِ، وَالْجَامِعُ تَحْصِيلُ الْمَصْلَحَةِ الْمَطْنُونَةِ، أَوْ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ الْمَطْنُونَةِ، بَلِ الرُّوَايَاتُ أَوْلَى بِالْقَبُولِ مِنَ الْفَتْوَى؛ لِأَنَّ الْفَتْوَى لَا تَحُوزُ إِلَّا إِذَا سَمِعَ الْمُفْتَى دَلِيلَ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَعَرَفَ كَيْفِيَّةَ الْإِسْتِدْلَالِ بِهِ؛ وَذَلِكَ دَقِيقٌ صَعْبٌ يَغْلُطُ فِيهِ الْأَكْثَرُونَ.

أَمَّا الرُّوَايَةُ، فَلَا يَخْتَاجُ فِيهَا إِلَّا إِلَى السَّمَاعِ، فَإِذَا: الرُّوَايَةُ أَحَدُ أَجْزَاءِ الْفَتْوَى، فَإِذَا كَانَتِ الْفَتْوَى مَقْبُولَةً مِنَ الْوَاحِدِ؛ فَلَأَنَّ تَكُونَ الرُّوَايَةُ مَقْبُولَةً كَانَ أَوْلَى.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا قِيَاسٌ؛ وَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ عَلَى مَا تَقَدَّمَ. ثُمَّ نَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَتْوَى، وَالشَّهَادَةِ، وَقَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: وَهُوَ أَنَّ الْعَمَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ يَقْتَضِي ضَرُورَةَ ذَلِكَ الْحُكْمِ شَرْعًا عَامًّا فِي حَقِّ كُلِّ النَّاسِ، وَالْعَمَلُ بِالشَّهَادَةِ وَالْفَتْوَى لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَجْوِيزِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ الَّذِي قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ فِي حَقِّ الْوَاحِدِ- تَجْوِيزُ الْعَمَلِ بِهِ فِي حَقِّ عَامَّةِ الْخَلْقِ.

الثَّانِي: الْعَمَلُ بِالْفَتْوَى ضَرُورِيٌّ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَكْلِيفُ كُلِّ وَاحِدٍ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ بِالْإِجْتِهَادِ، وَكَذَا الشَّهَادَةُ ضَرُورِيَّةٌ فِي الشَّرْعِ؛ لِأَجْلِ تَمْيِيزِ الْمُحِقِّ عَنِ الْمُبْطِلِ، أَمَّا الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، فَغَيْرُ ضَرُورِيٍّ؛ لِأَنَّا إِنْ وَجَدْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ دَلِيلًا قَاطِعًا، عَمِلْنَا بِهِ، وَإِلَّا رَجَعْنَا إِلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا  
وَلَا يَلْزَمُ مِنْ جَوَازِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ عِنْدَ الضَّرُورَةِ جَوَازُ الْعَمَلِ بِهِ لَا عِنْدَ الضَّرُورَةِ؛ وَإِنَّهُ  
قِيَاسٌ فَاسِدٌ.

وَالجَوَابُ: أَمَّا السُّؤَالُ الْأَوَّلُ، فَحَقٌّ، وَأَمَّا الْفَرْقُ الْأَوَّلُ، فَمَلَعِيٌّ بِشَرْعِيَّةِ أَصْلِ  
الْفُتُوَى؛ فَإِنَّهُ أَمْرٌ لِكُلِّ بَاتِّبَاعِ الظَّنِّ، وَأَمَّا الْفَرْقُ الثَّانِي، فَضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ لَا ضَّرُورَةَ فِي  
الرُّجُوعِ إِلَى الشَّهَادَةِ، وَالْفُتُوَى؛ لِإِمْكَانِ الرُّجُوعِ إِلَى الْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

### المسلك السادس: «دليل العقل»:

وهو أن العمل بخبر الواحد يقتضى دفع ضرر مظنون؛ فكان العمل به واجبا.

بيان المقدمة الأولى: أن الراوى العدل، إذا أخبر عن الرسول - ﷺ - أنه أمر بهذا  
الفعل، حصل ظن أنه وجد الأمر، وعندنا مقدمة يقينية: أن مخالفة الأمر سبب  
لاستحقاق العقاب، فحينئذ يحصل من ذلك الظن، وذلك العلم ظن أنا لو تركنا قوله،  
لصيرنا مستحقين للعقاب، فوجب أن يجب العمل به؛ لأنه إذا حصل الظن الراجح،  
والتجويز المرجوح؛ فإما أن يجب العمل بهما؛ وهو محال، أو يجب تركهما؛ وهو  
محال، أو يجب ترجح المرجوح على الراجح؛ وهو باطل بضرورة العقل، أو ترجيح  
الراجح على المرجوح؛ وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا.

واعلم أن هذه الطريقة يتمسك بها في مسألة القياس، ونستقصي الكلام فيها سؤالا  
وجوابا - إن شاء الله تعالى.

وأما المنكرون، فمنهم من عول على العقل، ومنهم من عول على النقل.

أما العقل فمن وجوه، أحدها: لو جاز أن يقول الله تعالى: «مهما غلب على ظنكم  
صدق الراوى، فاعملوا بمقتضى خبره». جاز أن يقول الله - تعالى - أيضا: «مهما  
غلب على ظنكم صدق المدعى للرسالة، فاقبلوا شرعه وأحكامه؛ لأننا في كلتا صورتين  
نكون عاملين بدليل قاطع؛ وهو إيجاب الله - تعالى - علينا العمل بالظن، أو إيجاب العقل  
علينا ذلك، ولما لم يجز ذلك هناك، فكذا ههنا.

وثانيها: لو جاز التعبد بأخبار الأحاد في الفروع، لجاز التعبد بها في الأصول حتى  
يكتفى في معرفة الله - تعالى - بالظن.

وَتَأْتِيهَا: الشَّرْعِيَّاتُ مَصَالِحُ، وَالْخَيْرُ الَّذِي يَجُوزُ كَذِبُهُ لَا يُمْكِنُ التَّعْوِيلُ عَلَيْهِ فِي تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمَصْلِحَةُ هِيَ إِيْقَاعُ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمَظْنُونِ». قُلْتُ: كَوْنُ الْفِعْلِ مَصْلِحَةً؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِسَبَبِ ذَلِكَ الظَّنِّ، أَوْ لَا بِسَبَبِهِ.

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ جَازَ أَنْ يُؤْتَرَ ظَنُّنَا فِي صَيْرُورَةِ مَا لَيْسَ بِمَصْلِحَةٍ مَصْلِحَةً، لَجَازَ أَنْ يُؤْتَرَ ظَنُّنَا بِمُحَرِّدِ التَّشْهِي فِي ذَلِكَ؛ حَتَّى يَحْسُنَ مِنَ اللَّهِ -تَعَالَى- أَنْ يَقُولَ: أَطْلَقْتُ لَكَ فِي أَنْ تَحْكَمَ بِمُحَرِّدِ التَّشْهِي، مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ وَلَا أَمَارَةٍ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ بَاطِلٌ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَنَقُولُ: إِذَا كَانَ كَوْنُ الْفِعْلِ مَصْلِحَةً لَيْسَ تَابِعًا لِظَنُّنَا، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الظَّنُّ مُطَابِقًا، وَأَلَّا يَكُونَ فَيَكُونُ الإِذْنُ فِي الْعَمَلِ بِالظَّنِّ إِذْنًا فِي فِعْلِ مَا لَا يَجُوزُ فِعْلُهُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَأَمَّا الْمُعْوَلُونَ عَلَى النُّقْلِ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإِسْرَاءُ: ٣٦] ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَةُ: ١٦٩] ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النَّجْمُ: ٢٨].

وَالجَوَابُ عَنِ الوُجُوهِ الْعَقْلِيَّةِ: أَنَّهَا مَنْقُوضَةٌ بِالْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي الْفَتَوَى وَالشَّهَادَةِ وَالْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ فَإِنَّ مَنْ أَخْبِرَ أَنَّ هَذَا الطَّعَامَ مَسْمُومٌ، وَحَصَلَ ظَنُّ صِدْقِهِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ تَنَاوُلُهُ، ثُمَّ إِنَّا نَطَالِبُهُمْ فِيهَا بِالْجَامِعِ الْعَقْلِيِّ الْيَقِينِيِّ، ثُمَّ بَيَّانِ امْتِنَاعِ الْجَامِعِ.

وَأَيْضًا: يَنْتَقِضُ بِتَعْوِيلِ أَهْلِ الْعَالَمِ عَلَى الظَّنِّ فِي أَمْرِ الْأَغْذِيَّةِ، وَالْأَشْرِبِيَّةِ، وَالْعِلَاجَاتِ، وَالْأَسْفَارِ، وَالْأَرْبَاحِ، وَأَمَّا التَّمَسُّكُ بِالآيَاتِ فَسَيَأْتِي الْجَوَابُ عَنْهَا فِي الْقِيَاسِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

الشرح: قَالَ المصنّف - رحمه الله تَعَالَى - فِي الخَيْرِ الَّذِي لَا يَقْطَعُ بِكَوْنِهِ صِدْقًا وَلَا بِكَوْنِهِ كَذِبًا إِلَى آخِرِهِ؛ قَالَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: اعْلَمْ أَنَّ مَا (١) ذَكَرَهُ يَبْطُلُ بِالمَشْكَوكِ فِي صِدْقِهِ وَكَذِبِهِ، وَالحَقُّ قَبُولُ المَظْنُونِ صِدْقَهُ؛ كَرَوَايَةِ العَدْلِ.

وَاخْتَارَ إِمَامُ الحَرَمِينَ (٢) وَالعَزَالِي (٣) أَنَّ [١٧٧/أ] خَيْرُ الوَاحِدِ بِشَرْطِهِ حُجَّةٌ،

(١) فِي «أ»: إِنَّمَا.

(٢) يَنْظُرُ: البِرْهَانُ (١/٥٩٩)

(٣) يَنْظُرُ: المَسْتَصْفَى (١/١٤٨).

في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٤٩

ومعتمدهما إجماع الصحابة، وبعث الرسول ﷺ رسله إلى قبائل العرب؛ لتبليغ الأحكام.

ونقل صاحب «المعتمد» (١) عَنْ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ يَفِيدُ الْعِلْمَ وَإِنْ لَمْ [لَمْ] (٢) يَقْتَرَنَ بِهِ قَرِينَةٌ. وَنَقَلَ عَنِ النَّظَّامِ أَنَّهُ يَفِيدُ الْعِلْمَ مَعَ الْقَرِينَةِ (٣).

واعلم أَنَّ أَحْمَدَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا: يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلَيْهِ. نَقَلَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ (٤)، وَتَبَعَ صَاحِبُ «الإِحْكَامِ» فِي الْإِخْتِيَارِ (٥).

(١) ينظر: المعتمد (٩٢/٢).

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر المعتمد (٩٢/٢).

(٤) ينظر شرح المختصر: (٥٥/٢).

(٥) خير الواحد في الاصطلاح: ما لم يبلغ مبلغ التواتر، فيصدق على المشهور، والعزیز، والغريب. والعزیز: ما جاء في طبقة من طبقات روايته، أو أكثر من طبقة - اثنان، ولم يقل في أى طبقة من طبقاته عنهما.

والغريب: ما جاء في طبقة من طبقات روايته، أو أكثر - واحد تفرد بالرواية ومن المعلوم أن الحديث سواء كان موقوفاً، أو موقوفاً، أو مقطوعاً - ينقسم إلى متواتر يفيد العلم، وآحاد؛ كما أن الآحاد ينقسم إلى مشهور، وعزیز، وغريب، وكل من هذه الثلاثة تنقسم إلى مقبول يفيد الظن ما لم تكن فيه قرينة تفيد القطع، وإلى مردود لا يفيد ظناً ولا قطعاً.

وينقسم الخبر المقبول إلى خير صحيح، وحسن، وينقسم الصحيح إلى صحيح لذاته، وصحيح لغيره، وأيضاً ينقسم الحسن إلى حسن لذاته، وحسن لغيره.

والمردود هو الضعيف، والضعيف ينقسم إلى أقسام كثيرة تنظر في كتب الحديث والاصطلاح.

وضابط هذا التقسيم أن صدق الحديث إنما يترجح بما يأتي:

١ - الاتصال. ٢ - عدالة الراوى. ٣ - ضبط الراوى.

٤ - عدم الشذوذ. ٥ - عدم العلة الخفية القادحة.

والضبط ثلاث درجات:

١ - عليا ٢ - وسطى ٣ - دنيا.

فمتى استوفى الحديث كل هذه الشروط، وكان في الدرجة العليا من الضبط - كان حديثاً صحيحاً.

ومتى استوفى الحديث كل هذه الشروط، وكان في الدرجة الوسطى، أو الدنيا - كان حديثاً حسناً.

وإن فقد أحد الشروط الخمسة السابقة، سمي ضعيفاً، والضعيف منه ما هو معتبر به، ومنه غير معتبر به.

فإذا فقد الحديث الاتصال، أو فقد الضبط، أو إذا لم تثبت عدالة الراوى؛ بأن كان مجهولاً =

=العين، أو الحال - كان الحديث ضعيفاً، لكنه لم يفقد صفة الاعتبار به؛ بحيث إذا قوى بغيره، فإنه يرتفع من الضعيف إلى الحسن، ويسمى حسناً لغيره، كما أن الحديث الحسن لذاته إذا تقوى بغيره، وتعدد - يرتفع إلى درجة الصحيح، ويسمى صحيحاً لغيره.

وإذا كان الضعيف من قبل الطعن في العدالة، فإن كان الطعن بالكذب على رسول الله ﷺ فهو الحديث الموضوع، لا يصلح لأن يروى إلا لبيان حاله؛ أو كان الطعن بتهمة الراوى بالكذب؛ بأن كان يكذب في أحاديث الناس، أو ثبت عليه الفسق المخرج عن العدالة كالسرقة، أو القتل، أو الغيبة، أو النميمة من سائر الكبائر، أو الإصرار على الصغائر - فهذا الراوى لا يعتد بحديثه، ولا يكتب حديثه ليقوى غيره، وإنما يروى حديثه فقط لبيان حاله.

حكم خير الواحد: من المعلوم أن الخير هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، والصدق هو مطابقة النسبة الحكمية للنسبة الواقعية.

والكذب هو عدم المطابقة بين النسبة الحكمية والنسبة الواقعية؛ فمثلاً: إذا كان الشيء واقعاً، وأخبرت به، فإن هذا الإخبار يحتمل الصدق، كما يحتمل الكذب أيضاً، وإنما يرفع احتمال الكذب فيه الدليل القطعي، والدليل القطعي هو الذى يرفع احتمال النقيض عقلاً؛ كما أنه ليس عندنا في الأخبار ما يرفع احتمال النقيض فيها، إلا إذا كان المخبر صادقاً بالدليل العقلي؛ مثل: أخبار الله - عز وجل - وأخبار رسله - صلوات الله عليهم أجمعين - كذلك أخبار التواتر.

وإذا كان الإخبار غير هذه الثلاثة، فإنه لا يفيد القطع؛ لأن احتمال الكذب ما زال باقياً. أما إذا كان الإخبار من مخبر صادق عدل ضابط رجع أن يكون مطابقاً للواقع، وتطرق إليه احتمال ألا يكون مطابقاً للواقع؛ لاحتمال النسيان أو الغلط، أو الوهم إلى غير ذلك من احتمالات.

ومن ناحية أخرى، فإنه إذا تقوى هذا الاحتمال بمعارض راجح فإن الخير يصير شاذاً، ولا يقبل. أما إذا تعددت الطبقات، وجب أن تتوافر في كل طبقة منها العدالة، والضبط، وعدم الشذوذ، كما يجب أن يثبت الاتصال، والعدالة والضبط، وعدم المعارض الراجح في جميع الطبقات. أما إذا قسنا خير الواحد بغيره من الأخبار التى تساويه فى القوة، فوجدنا اختلافاً، من غير ترجيح - فإنه لا يكون راجح الصدق.

وعلى ذلك قلنا: إن خير الواحد الذى استوفى شروط القبول الخمسة وترتب على ذلك أمور هى:

١ - جواز وجود المعارض المساوى من غير نسخ.

٢ - لا يعارض التواتر بحال.

٣ - ترجيح الأقوى من المتعارضين.

٤ - ليس الصدق مطرداً فيه.

٥ - لا يجب تحطئة المجتهد لمخالفته.

وإذا كانت هناك قرائن خارجية، تمنع احتمال النقيض، فإن الأكثرين من الفقهاء رأوا أن خير =



٥١ ..... فى الخير الذى يقطع بكونه صدقا أو كذبا

ودليله وهو الإجماع السكوتى، وهو لا يفيد القطع؛ على ما سبق فى «كتاب الإجماع». وإنما اختار صاحب «الإحكام» هذا المسلك؛ لاعتقاده أنه يفيد القطع.

واستضعف صاحب «الإحكام» التمسك بقوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾ [التوبة ١٢٢]، وبقوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنِيءٍ...﴾ [الحجرات ٦]؛ لكونهما لا يفيدان القطع، والمطلوب فى المسألة العلم دون الظن.

واعلم: أنَّ الدليل المذكور فيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأوّل: أنَّ الثَّانِي مِنْ وَجْهِ الْجَوَابِ، الْمَحْمَلُ (١) عَلَى الْفَتْوَى ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُهُ (٢) فِيهِ جَعْلُ كُلِّ مَطْلُوقٍ عَامَاً؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

الثَّانِي: أَنَّ «تَفْقَهُوا» يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى تَعَلُّمِ قَوَاعِدِ أَصُولِ الْفِقْهِ، وَاسْتِخْصَاصِ لَفْظِ الْفِقْهِ بِالْفُرُوعِ حَادِثٌ.

الثَّالِثُ: أَنَّ خِصْمَ الْمَفْسُرِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَنَفَرُوا مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِلْجِهَادِ، وَيَقِيمُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِينَ مَا نَفَرُوا لِلْجِهَادِ، وَمَنْفَعَةُ الْفِرْقَةِ الْمَقِيمَةِ لِيَنْذَرُوا النَّافِرَةَ (٣) لِلْجِهَادِ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ؛ وَهَذَا احْتِمَالٌ وَاضِحٌ، وَلَا يَتِمُّ الدَّلِيلُ إِلَّا بَعْدَ إِبْطَالِ هَذَا الْاحْتِمَالِ بِالْدَّلِيلِ (٤)؛ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ الْمَصْنِفُ إِلَى هَذَا السُّؤَالِ.

=الواحد لا يفيد القطع؛ وذلك لأن الذى يفيد القطع القرائن لا الخير، بينما ذهب إمام الحرمين، والغزالي، والآمدى، والإمام الرازى، وابن الحاجب، ورواية عن أحمد - إلى أنه يفيد القطع. وذهب ابن حجر إلى أن الخير المحتف بالقرائن أنواع:

١ - ما يختص بما أخرج الشيخان فى الصحيحين مما لم يبلغ حد التواتر؛ فإنه احتف بقرائن كثيرة: كجلالة الشيخين فى هذا الشأن، ومكاتبهما فى تمييز الصحيح، وتلقى العلماء للصحيحين بالقبول.

٢ - المشهور إذا كانت له طرق متباينة، سالمة من ضعف الرواة والعلل.

٣ - ما رواه الأئمة الحفاظ المتقنون حيث لا يكون غريباً؛ مثلاً: يروى الإمام أحمد بن حنبل حديثاً، ويشاركه فيه غيره عن الشافعى، ويشاركه فيه غيره عن مالك، فإنه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته، وإن فهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم.

(١) فى «ب»: الحمل.

(٢) فى «أ»: يلزم.

(٣) فى «ب، ز»: النافر.

(٤) فى «ب»: بالتدليل.

قَالَ صَاحِبُ «التَّنْقِيحِ»: يَتَجَهَّ عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ سِوَالَانٍ:

أحدهما: أَنَّهُ رَتَبَ الْحَذَرَ (١) عَلَى إِذْئَارِ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ النَّافِرَةِ (٢) لِكُلِّ فِرْقَةٍ، وَلِعَلَّهُمْ أَضْعَافُ عَدَدِ التَّوَاتُرِ؛ وَلَا يَنْدَفِعُ هَذَا بِقَوْلِهِ -تَعَالَى- ﴿لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ...﴾ [التَّوْبَةُ ١٢٢] وَفِرْقَةٌ كُلُّ طَائِفَةٍ الَّتِي تَنْفَرُ مِنْهَا، لِأَنَّا نَقُولُ: هُوَ مُقَابِلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ، وَلَا يَلْزَمُ مُقَابِلَةُ الْأَفْرَادِ بِالْأَفْرَادِ، فَإِنَّ (٣) تَعَلَّقُوا بِوُجُوبِ النَّفْرِ عَلَى كُلِّ طَائِفَةٍ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ...﴾ [التَّوْبَةُ ١٢٢] تَهْدِيدٌ.

قُلْنَا: إِنَّمَا وَجِبَ النَّفْرُ عَلَى كُلِّ طَائِفَةٍ؛ لِتَقْوِمِ الْحُجَّةِ بِجَمِيعِهِمْ لَا بِأَحَادِهِمْ؛ كَمَا يَجِبُ عَلَى الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ الشَّهَادَةَ، لَا لِتَقْوِمِ الْحُجَّةِ، بَلْ لِكِمَالِ (٤) النَّصَابِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَرَدَ فِي التَّفَقُّهِ لِلْعَمَلِ وَالْفَتْوَى، لَا لِتَنْقُلِ الْأَخْبَارَ (٥).

وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ السُّؤَالَيْنِ أوردَهُ الْمَصْنُفُ وَأَجَابَ عَنْهُ، وَكَانَ صَوَابَهُ أَنْ يَبِينُ فِسَادَ الْأَجْوِبَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْمَصْنُفُ؛ لِیُظْهِرَ تَصَرُّفَهُ فِي الْعِلْمِ، وَلَمْ یَفْعَلْ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ تَقْتَضِي تَوْزِيعَ الْأَفْرَادِ عَلَى الْأَفْرَادِ - الِاسْتِعْمَالُ الشَّائِعُ؛ (٦) وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ: أَعْطُوا الْأَجْرَاءَ أَجْرَهُمْ، وَأَعْطُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتَهُنَّ، وَأَعْطُوا الْأَجْنَادَ أَرْزَاقَهُمْ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّظَائِرِ.

وَالسُّؤَالُ الثَّانِي أوردَهُ الْمَصْنُفُ، وَأَجَابَ عَنْهُ [١٧٨/أ] وَكَانَ صَوَابَهُ الْقَدْحُ فِي جَوَابِهِ، وَلَمْ یَفْعَلْ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ مِنْ نِظَائِرِ التَّوْزِيعِ قَوْلَهُ -تَعَالَى-: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٣٨].

قَالَ: تَمَسَّكَ الْمَصْنُفُ بِالنَّصِّ، وَعَدَلَ عَنْهُ إِلَى الْقِيَاسِ، وَخَبِرَ الْوَاحِدَ أَقْوَى مِنَ الْقِيَاسِ؛ فَيَلْزَمُ إِثْبَاتُ الْأَقْوَى بِالْأَضْعَفِ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَمَا ذَكَرَهُ مَنْدَفِعٌ (٧) وَيُقَالُ: «النَّصُّ» عَلَى «الظَّاهِرِ» عَلَى بَعْضِ الْإِصْطِلَاحَاتِ، عَلَى مَا سَبَقَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ، ثُمَّ أُثْبِتَ مُقَدِّمَةٌ مِنْ مُقَدِّمَاتِ دَلِيلِهِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ.

(١) فِي «أ»: يَرْتَبِ الْحَدَّ.

(٢) فِي «ب»، ز: النَّافِرِ.

(٣) فِي «ب»: قَالَ.

(٤) فِي «أ»: إِكْمَالٌ.

(٥) فِي «أ»، ب، ز: وَالْعَمَلُ بِالْفَتْوَى لِأَجْلِ الْأَخْبَارِ.

(٦) فِي «أ»، ب: السَّابِعِ.

(٧) فِي «أ»: مَنْدَفِعٌ لَا تَمَسَّكَ بِالظَّاهِرِ.

في الخبر الذي يقطع بكونه صدقا أو كذبا ..... ٥٣  
وأما قوله: «خبر الواحد أقوى من القياس»، فهو ممتنع، والإشكال هو جعل المطلق  
عاما بالطريق المذكور.

قال صاحب «التحصيل»: لا نسلم جواز حمل الحذر على الطلب الجازم؛ إذ لو  
حملة (١) عليه، يترك اللفظ بالكلية، بمعنى أنه لا ترجى في الطلب الجازم أصلاً.

سلمنا ذلك، ولكن «الطائفة» احتف بها قرائن (٢) يفيد قولهم العلم؛ وذلك لأنهم إذا  
تفقهوا أقاموا البراهين على صدقهم، فيحصل العلم بقولهم.

وجوابه: أن الطلب الجازم، الذي هو الأمر مجاز؛ لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾  
[التوبة ١٢٢] على ما سبق بيانه.

أما قوله: «يلزم ترك مقتضى اللفظ بالكلية».

قلنا: نعم؛ وذلك لأن الموجب لحمل لفظ ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ هو أن حملة على  
الحقيقة محال؛ لاستحالة الترجى على الله، والترك بمقتضى اللفظ واقع؛ فلا يمكن الاحتراز  
عنه، وإذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته، [١٧٨/ب] وجب حملة على مجازه، وما  
ذكرنا مجاز، فيجب حمل اللفظ عليه؛ إذ الأصل عدم غيره من المجازات والقرائن، فالأصل  
عدمها.

وأما قوله: «إذا تفقهوا، أقاموا البراهين (٣) على صدقهم».

قلنا: لا نسلم؛ فإنها (٤) دعوى مجردة عن الدليل، ولم لا يجوز أن يكون التفقه  
للطائفة المقيمة دون الطائفة النافرة؟.

وأورد على الوجه الثاني كلاماً لا توجيه (٥) له أصلاً، وهو (٦) أنه قال: «لم لا يجوز  
أن تكون الوحدة والفسق كل واحد منهما سبباً مستقلاً بإيجاب التثبيت، ويخلف  
أحدهما الآخر؟». قلنا: وحدة الراوى لا توجب التثبيت، فليست سبباً (٧).

وإنما قلنا: إنها لا توجب التثبيت؛ وذلك لأن الله - تعالى - أوجب التثبيت عند مجيء

(١) في «أ»: حمل.

(٢) في «أ»: قرينة.

(٣) في «أ»: البرهان.

(٤) في «أ»: وهى.

(٥) في «أ»: يوجب.

(٦) في «ب، ز»: هو.

(٧) في «أ»: تثبتنا.

الفاسق الواحد بالخير، فلا تكون وحدة الراوى موجبة للتثبيت؛ إذ لو كانت موجبة له، وهى صفة لازمة، والفسق [صفة] (١) طارئة تطراً وتزول (٢) والحكم يضاف إلى الصفة اللازمة دون المفارقة؛ فلا يكون الفسق له أثر فى التثبيت، فلا يكون فى ذكره (٣) فائدة، وهو محال، فلا تكون الوحدة موجبة للتثبيت؛ وهو المطلوب.

أما المسلك الثالث: فقد أورد صاحب «التلخيص» عليه أنه وجدت القرائن المفيدة للعلم فى تلك الصورة (٤)؛ وذلك لأنهم كانوا يعلمون؛ أنه ﷺ لا يبعث إليهم من يخرع (٥) الشرع، وأنه إنما يبعث إليهم من كان فى غاية الديانة والجلالة والتحرى، فتفيد أمثال هذه القرائن العلم.

وقال صاحب «التنقيح»: هذه الصور مستثناة؛ إذ المسلمون إذ ذاك كانوا فى قلة.

وجوابه: الأصل عدم القرينة، وما ذكره دعوى مجردة عن الدليل.

وجواب صاحب «التنقيح» أن يقول: ما ذكرت يقتضى أن يكون خير الواحد حجة فى زمن قلة المسلمين، ولا يكون حجة فى زمن كثرتهم؛ وهذا باطل بالإجماع.

وقال: لا نسلم الإجماع على العمل بخير الواحد، وأما خير أبى بكر يوم السقيفة، فقد غاب يوم السقيفة على والعباس، وهما من أكابر الصحابة، سوى من كان بالمدينة ومن بعثه قبل يومه إلى القبائل للفتوى.

والجواب: أن كل [من] (٦) استقرأ أحوال الصحابة من المجتهدين منهم (٧) وأنصف، علم أن أحداً من الصحابة ما رد خير الواحد [لكونه خير الواحد] (٨) وأنهم عملوا به عند وجود شرائطه (٩) من الدلالة والسلامة عن المطاعن، والمعارض الراجح أو (١٠) المساوى.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: نظن أو.

(٣) فى «ب»: ذكرها.

(٤) فى «ب»: الصور.

(٥) فى «أ» يخرج.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «ب»: منه.

(٨) سقط فى «ب».

(٩) فى «أ، ب»: شرائط.

(١٠) فى «أ»: و.

٥٥ ..... فى الخبر الذى يقطع بكونه صدقا أو كذبا  
تنبيهات: اعلم: أنه قال المصنف: النظام سلم إجماع الصحابة على قبول هذه الرواية،  
وإنما يقول: إجماع [الصحابة] <sup>(١)</sup> ليس بحجة؛ وكذا شيوخ الشيعة فى بعض النسخ،  
وفى بعضها شيوخ المعتزلة؛ وهو <sup>(٢)</sup> الصحيح.

الثانى: قال بعضهم: الفرق بين الفتوى وخبر الواحد -: أن الفتوى تقتضى شرعاً  
عاماً فى جزئيات مخصوصة، فروعيت ثمرته؛ بخلاف خبر الواحد؛ فإنه أمر عام فى أمور  
عامة؛ فكان الحذر فيه أكثر.

وهذا فاسد؛ فإن الفتوى أيضاً عامة فى أمور عامة <sup>(٣)</sup>؛ فإن الحكم الشرعى لا يختص  
بجزئى أصلاً، كزيد وعمرو، وغايته: <sup>(٤)</sup> أن المستفتى شخص جزئى، ولكن [الفتوى] <sup>(٥)</sup>  
كلية؛ فلا فرق بينهما [أصلاً] <sup>(٦)</sup>.

الثالث: منع بعضهم قول المصنف: «ترك العمل بالراجح والمرجوح محال»؛ وهذا لأن  
الواحد قد يغلب على الظن صدقه، ولا يجب العمل بالراجح من صدقه، ولا  
بالمرجوح <sup>(٧)</sup> من كذبه.

قلنا: المدعى أن الظن الراجح الذى حصل رجحانه من دليله السالم عن معارضة إلغاء  
الشارع - يجب العمل به، وأما الشاهد، فلا <sup>(٨)</sup> يحصل ظن صدقه على التفسير المذكور؛  
لإلغاء الشارع إياه إجماعاً.

الرابع: أن قول المصنف: «لا ضرورة إلى الشهادة؛ لإمكان الرجوع إلى البراءة  
الأصلية».

قلنا: لا شك فى إمكان الرجوع إليها، ولكنه يعارضه وجود مفسد عظيمة، إذا طلبنا  
القاطع، ولم يرجع إلى الشهادة؛ فإن ذلك يفضى إلى تضييع الدماء والفروج والأموال،  
وذلك عند عدم القاطع، أو عدم وجدانه، وعدم اعتبار الشهادة؛ وذلك ظاهر.

\* \* \*

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: والأول هو الصحيح.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: غايته.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «ب»: ولا المرجوح.

(٨) فى «أ»: فلم.

## الباب الثاني

### في شرائط العمل بهذه الأخبار

قال المصنف - رحمه الله -: وهذه الشرائط؛ إما أن تكون معتبرة في المخبر، أو المخبر عنه، أو الخبر.

### القسم الأول في المخبر

وهو مرتب على فصول ثلاثة:

#### الفصل الأول

في الأمور التي يجب وجودها؛ حتى يحلّ للسامع أن يقبل روايته

والضابط فيه: كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحاً على اعتقاد كذبه، ثم نقول: تلك الأمور خمسة.

الأول: أن يكون عاقلاً؛ فإنّ المجنون، والصبي غير المميز - لا يمكنه الضبط، والاختراز عن الخلل.

والثاني: أن يكون مكلفاً، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: رواية الصبي غير مقبولة؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أنّ رواية الفاسق لا تقبل؛ فأولى ألا تقبل رواية الصبي؛ فإنّ الفاسق يخاف الله تعالى، والصبي لا يخاف الله تعالى ألبتة.

الثاني: أنه لا يحصل الظن بقوله؛ فلا يجوز العمل به؛ كالخبر عن الأمور الدنيوية.

الثالث: الصبي، إن لم يكن مميزاً، لا يمكنه الاختراز عن الخلل، وإن كان مميزاً، علم أنه غير مكلف؛ فلا يحترز عن الكذب.

فإن قلت: «اليس يقبل قوله في إخباره عن كونه متطهراً؛ حتى يجوز الإقضاء به في الصلاة؟!»: قلت: ذلك لأنّ صحة الصلاة المأموم غير موقوفة على صحة صلاة الإمام.

فى شرائط العمل بهذه الأخبار .....  
 الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: إِذَا كَانَ صَبِيًّا عِنْدَ التَّحْمُلِ، بَالِغًا عِنْدَ الرَّوَايَةِ - قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ؛ لَوْ جُوهٍ  
 أَرْبَعَةٌ:

الأوّل: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ؛ فَإِنَّهُمْ قَبَلُوا رِوَايَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنِ الزُّبَيْرِ، وَالنُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ -  
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ مَا تَحْمَلُوهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ أَوْ بَعْدَهُ.

الثَّانِي: إِجْمَاعُ الْكُلِّ عَلَى إِحْضَارِ الصَّبِيَّانِ مَجَالِسَ الرَّوَايَةِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ إِقْدَامَهُ عَلَى الرَّوَايَةِ عِنْدَ الْكِبَرِ - يَدُلُّ ظَاهِرًا عَلَى ضَبْطِهِ لِلْحَدِيثِ الَّذِي  
 سَمِعَهُ حَالَ الصَّغَرِ.

الرَّابِعُ: أَجْمَعْنَا؛ عَلَى أَنَّهُ تُقْبَلُ مِنْهُ الشَّهَادَةُ الَّتِي تَحْمَلُهَا حَالَ الصَّغَرِ؛ فَكَذَا الرَّوَايَةُ.

وَالْحَامِعُ أَنَّهُ - حَالَ الْأَدَاءِ - مُسْلِمٌ عَاقِلٌ بَالِغٌ، يَحْتَرِزُ مِنَ الْكُذْبِ.

الشَّرْطُ الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا، فِيهِ مَسْأَلَتَانِ:

المسألة الأولى: الْكَافِرُ الَّذِي لَا يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ - أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ: عَلَى أَنَّهُ لَا  
 تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ سِوَاءَ عُلَمٍ مِنْ دِينِهِ الْمُبَالِغَةُ فِي الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْكُذْبِ، أَوْ لَمْ يُعْلَمْ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة الأولى رواية الصبي غير مقبولة.

قال - رضى الله عنه - : اعلم أن الأئمة من الأصوليين والفقهاء اختلفوا فى اشتراط  
 البلوغ فى الرواية؛ وعليه بنوا أمر الهلال برواية الصبيان، واختار القاضى اشتراط البلوغ،  
 وهو اختيار إمام الحرمين.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: الْمُخَالَفُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، إِذَا كَفَرَنَاهُ؛

كَالْحَسَمِ وَغَيْرِهِ، هَلْ تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ أَمْ لَا ؟!

الْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ كَانَ مَذْهَبُهُ جَوَازَ الْكُذْبِ، لَمْ تُقْبَلْ رِوَايَتُهُ؛ وَإِلَّا قَبَلْنَاهَا، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي  
 الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ. وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وَالْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُمْ.

لَنَا: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلْعَمَلِ بِهِ قَائِمٌ، وَلَا مُعَارِضَ؛ فَوَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ.

بَيَانٌ أَنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ: أَنَّ اعْتِقَادَهُ تَحْرِيمَ الْكُذْبِ يَزْجُرُهُ عَنِ الْإِقْدَامِ عَلَيْهِ؛ فَيَحْصُلُ  
 ظَنُّ صِدْقِهِ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ.

وَبَيَّانُ أَنَّهُ لَا مُعَارَضَ أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ الَّذِي لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ - لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وَذَلِكَ الْكُفْرُ مُتَنَفٍ هَهُنَا.

وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ: بِأَنَّ كَثِيرًا مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ - قَبِلُوا أَخْبَارَ سَلَفِنَا؛ كَالْحَسَنِ، وَقَتَادَةَ، وَعَمْرٍو بْنِ عُبَيْدٍ مَعَ عِلْمِهِمْ بِمَذْهَبِهِمْ، وَإِكْفَارِهِمْ مَنْ يَقُولُ بِقَوْلِهِمْ. وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِالنَّصِّ، وَالْقِيَاسِ:

أَمَّا النَّصُّ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى؛ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الْحُجُرَاتِ: ٦] أَمَرَ بِالتَّيَبُّنِ عِنْدَ نَبَأِ الْفَاسِقِ، وَهَذَا كَافِرٌ؛ فَوَجَبَ: التَّيَبُّنُ عِنْدَ خَبَرِهِ.

وَأَمَّا الْقِيَاسُ: فَقَدْ أَجْمَعْنَا: عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ الَّذِي لَا يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ - لَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ؛ فَكَذَا هَذَا الْكَافِرُ.

وَالْجَامِعُ: أَنَّ قَبُولَ الرِّوَايَةِ تَنْفِيذُ لِقَوْلِهِ عَلَى كُلِّ الْمُسْلِمِينَ، وَهُوَ مَنْصِبٌ شَرِيفٌ، وَالْكَفْرُ يَقْتَضِي الْإِذْلَالَ؛ وَبَيْنَهُمَا مُنَافَاةٌ.

أَفْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: هَذَا الْكَافِرُ جَاهِلٌ بِكَوْنِهِ كَافِرًا؛ لَكِنَّهُ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا؛ لِأَنَّهُ ضَمَّ إِلَى كُفْرِهِ جَهْلًا آخَرَ، وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ رُجْحَانَ حَالِهِ عَلَى الْكَافِرِ الْأَصْلِيِّ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ اسْمَ «الْفَاسِقِ» - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - مُخْتَصٌّ بِالْمُسْلِمِ الْمُقَدِّمِ عَلَى الْكَبِيرَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَوْضِعَيْنِ أَنَّ كُفْرَ الْخَارِجِ عَنِ الْمِلَّةِ أَعْظَمُ مِنْ كُفْرِ صَاحِبِ التَّأْوِيلِ، فَقَدْ رَأَيْنَا الشَّرْعَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ؛ وَمَعَ ظُهُورِ الْفَرْقِ لَا يَجُوزُ الْجَمْعُ.

الشَّرْطُ الرَّابِعُ الْعَدَالَةُ وَهِيَ: هَيْئَةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ تَحْمِلُ عَلَى مُلَازِمَةِ التَّقْوَى وَالْمُرُوءَةِ جَمِيعًا حَتَّى تَحْضُلَ نِقَّةُ النَّفْسِ بِصِدْقِهِ.

وَيُعْتَبَرُ فِيهَا: الْاجْتِنَابُ عَنِ الْكِبَائِرِ، وَعَنْ بَعْضِ الصَّغَائِرِ؛ كَالتَّطْفِيفِ فِي الْحَبَّةِ، وَسَرِقَةِ بَاقَةٍ مِنَ الْبُقْلِ وَعَنِ الْمُبَاحَاتِ الْقَادِحَةِ فِي الْمُرُوءَةِ؛ كَالْأَكْلِ فِي الطَّرِيقِ، وَالْبَوْلُ فِي الشَّارِعِ، وَصُحْبَةَ الْأَرَاذِلِ، وَالْإِفْرَاطِ فِي الْمَزَاحِ.



وَالضَّايِّطُ فِيهِ: أَنَّ كُلَّ مَا لَا يُؤْمَنُ مَعَهُ جُرْأَتُهُ عَلَى الْكَذِبِ تُرَدُّ بِهِ الرَّوَايَةُ، وَمَا لَا فَلَا. وَيَتَفَرَّغُ عَلَى هَذَا نَوْعَانِ مِنَ الْكَلَامِ:

النَّوْعُ الْأَوَّلُ: فِي أَحْكَامِ الْعَدَالَةِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الشرح: قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه - «المسألة الثانية: المخالف من أهل [١٨٠/أ] القبلة، إذا كفرناه، كالجسم وغيره...» إلى آخرها. قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الحق في المسألة التفصيل؛ وهو أنه إن كان مذهبه تحريم الكذب، قبلت روايته، وإلا فلا.

والدليل عليه: أنه يعتقد إسلام نفسه، ويعتقد تحريم الكذب شرعاً، أو عقلاً، مع<sup>(١)</sup> اعتقاد الثواب والعقاب، وإذا ثبت ذلك، فنقول: الموجب للعمل قائم، ولا معارض<sup>(٢)</sup> له.

بيان الأول: أن اعتقاده حرمة الكذب، مع ما ذكره من العقائد، يزرجه عن الكذب ظاهراً؛ فيحصل ظن صدقه.

بيان الثانى: أن المعنى بالمعارض الكفر الأصلى، وهو معدوم<sup>(٣)</sup> ههنا، فوجب القبول عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

قال بعضهم<sup>(٤)</sup>: الدليل يَبْطُلُ بالحربى المعتقد لِحُرْمَةِ<sup>(٥)</sup> الكذب، والكتابى المعتقد له<sup>(٦)</sup>؛ فإننا لا نقبل روايتهم إجماعاً.

وأيضاً قوله: «المعارض»<sup>(٧)</sup> منتفٍ؛ فإن الكافر الأصلى الذى أجمعنا على عدم قبوله منتف ههنا.

قلنا: نحن [ههنا]<sup>(٨)</sup> فرعنا على تكفيرهم، ولا نظر بعد ذلك إلى أن كفرهم أخف؛

(١) فى «أ»: ومع.

(٢) فى «ب»: تعارض.

(٣) فى «ب، ز»: معدم.

(٤) ينظر: النفائس (٧/٢٩٥٢).

(٥) فى «أ»: بجرمة.

(٦) فى جميع النسخ: لها.

(٧) فى «ب، ز»: المعارض.

(٨) سقط فى «ب».

ألا ترى أن كفر اليهودي<sup>(١)</sup> أخف من كُفرِ النصراني، وكفرهما أخف من كفر الوثني [و] مع ذلك لا تقبل رواية الجميع.

[وقال]<sup>(٢)</sup>: إذا لم تقبل رواية الفاسق؛ لقبوله - تعالى - ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ وجب ألا تقبل رواية الكافر بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى؛ فتكون الآية دالة على صورة<sup>(٣)</sup> النزاع. قلنا: الأسئلة فاسدة.

أما الأول: فلا نسلم قيام المقتضى بالتفسير المذكور في [١٨٠/ب] تلك الصورة.

سلمنا ذلك، ولكن المانع المجمع عليه موجود ثمة، ونحن إنما تمسكنا بالمقتضى السالم عن المانع، ولم تمسك بالمقتضى فقط.

وأما الثاني: فنحن إنما ذكرنا تلك المقدمة؛ لبيان انتفاء المانع المجمع عليه، ولا يضر شمول الكفر للجميع، بل المدعى أن الكفر الخاص المجمع عليه - ما نعتيه معدومة في صورة<sup>(٤)</sup> النزاع؛ فيكون المقتضى سالماً عن هذا المانع، وإذا فهم الدليل المذكور على هذا الوجه، لا يرد عليه ما ذكره أصلاً.

وأما الثالث، فالمصنف سلم أن الآية بلفظها لا تتناول محل النزاع؛ لأن الفاسق اسم للمسلم المرتكب للكبيرة، [وصورة النزاع]<sup>(٥)</sup> الكافر الغير الأصلي.

وأما قوله: «الآية تتناوله بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى» -

قلنا: الفرق ظاهر؛ لأن الفاسق لفسقه علم جرأته على المعصية، فلا يؤمن كذبه، ولا كذلك صورة النزاع، والله أعلم.

قال المصنف: **السؤال الأولي: الفاسق إذا أقدم على الفسق: فإن علم كونه فسقاً - لم تقبل روايته بالإجماع، وإن لم يعلم كونه فسقاً - فكونه فسقاً: إما أن يكون مظهرًا، أو مقطوعًا: فإن كان مظهرًا - قبلت روايته بالاتفاق.**

قال الشافعي - رضي الله عنه - : «أقبل شهادة الحنفي، وأحده إذا شرب النبيذ».

(١) في «أ»: اليهود.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: صريح.

(٤) في «أ»: صريح.

(٥) سقط في «أ».

وَإِنْ كَانَ مَقْطُوعًا بِهِ - قُبِلَتْ رَوَايَتُهُ أَيْضًا؛ قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «أَقْبِلُ رَوَايَةَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ، إِلَّا الْخَطَائِيَّةَ مِنَ الرَّافِضَةِ؛ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَ الشَّهَادَةَ بِالزُّورِ لِمُوَافِقِهِمْ».

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: لَا تُقْبَلُ.

لَنَا: أَنَّ ظَنَّ صِدْقِهِ رَاجِحٌ، وَالْعَمَلُ بِهَذَا الظَّنِّ وَاجِبٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مُتَسَفِّهِ؛ فَوَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ.

وَاحْتَجَّ الْخَصْمُ: بِأَنَّ مَنْصِبَ الرَّوَايَةِ - لَا يَلِيْقُ بِالْفَاسِقِ.

أَفْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ جَهْلٌ فَسَقُهُ؛ وَلَكِنَّ جَهْلَهُ يَفْسُقُهُ فَسَقٌ آخَرٌ؛ فَإِذَا مَنَعَ أَحَدُ الْفَسَقَيْنِ مِنْ قَبُولِ الرَّوَايَةِ - فَالْفِسْقَانِ أَوْلَى بِذَلِكَ الْمَنَعِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ إِذَا عَلِمَ كَوْنَهُ فَسِقًا - دَلَّ إِقْدَامُهُ عَلَيْهِ عَلَى اجْتِرَائِهِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ؛ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ.

المسألة الثانية: المخالف الذي لا نكفره - ولكن ظهر عناده - لا تقبل روايته؛ لأنَّ المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبًا؛ وذلك يقتضى جرأته على الكذب؛ فوجب ألاَّ تقبل روايته.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «المسألة الأولى الفاسق إذا أقدم على الفسق...» إلى آخرها. قال رضى الله عنه:

اعلم: أن الفاسق إذا ارتكب نوعاً من الفسق؛ وهو عالم بكونه فسقاً - لا تقبل روايته جزماً؛ لأن ذلك يدل على جرأته على المعصية، ولا يؤمن معه الكذب.

وأما إذا لم يعلم كونه فسقاً، فإما أن يكون ذلك من قبل المظنون فسقه؛ كشرب النبيذ، أو (١) المقطوع فسقه؛ كالعقائد [الفاصلة] (٢) الباطلة؛ فإن كان الأول، قبلت روايته [١٨١/أ] بالاتفاق.

قال الشافعي - رضى الله عنه - : الحنفى إذا شرب النبيذ، أحده، وأقبل شهادته. قوله: «بالاتفاق» فيه نظر؛ فإن المنقول عن مالك أنه يحده ولا يقبل شهادته، اللهم إذا عني بالاتفاق: [اتفاق] (٣) الشافعي وأبى حنيفة.

(١) فى «أ»: و.  
 (٢) سقط فى «ب».  
 (٣) سقط فى «ب».

وأما إذا كان مقطوعاً به، فهو من باب العقائد؛ كاعتقاد المجسمة وغيرهم من أهل البدع، فقد اختلف في قبول روايتهم، فالمنقول عن أبي علي، وأبي هشام والقاضي: أنها لا تقبل.

واختار أبو الحسين البصرى والمصنف قَبُولَ روايته بالشرط المذكور، وهو ألا يكون من الخَطَّائية<sup>(١)</sup>.

تنبيه: اعلم: أن قَوْلَ الشافعي - رضى الله عنه - : «أحُدُ الحنفى؛ إذا شرب النبيذ، وأقبل شهادته» - فيه بحث؛ وذلك لأن شرب النبيذ: إما أن يكون معصية فى نفس الأمر، [أو لا]<sup>(٢)</sup> [فإن كان معصية، وجب رد شهادة شارب النبيذ؛ لارتكابه ما هو معصية فى نفس الأمر]<sup>(٣)</sup>؛ قياساً على سائر المعاصى.

وإن لم يكن معصية، كان مباحاً، ولا حد فى<sup>(٤)</sup> المباح. وربما يعتذر عن ذلك؛ بأن هذا الحد من باب التأديبات، كتأديب الصبيان والبهائم، وذلك لا يستدعى ارتكاب المعصية، بل الزجر<sup>(٥)</sup> عن إيقاع المفسدة؛ فإن قليله يدعو إلى كثيره، وربما يدعو إلى شرب الخمر؛ وهذا فيه نظر؛ لأن التأديب على المباح ليس له عدد محصور.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «رَوَايَةُ المَجْهُولِ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ بَلْ لَأَبْدُ فِيهِ مِنْ خَبْرَةٍ ظَاهِرَةٍ، وَابْحَثْ عَنْ سِيرَتِهِ وَسَرِيرَتِهِ».

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَأَصْحَابُهُ: «يَكْفَى فِي قَبُولِ الرِّوَايَةِ - الإِسْلَامُ،

(١) أصحاب أبي الخطَّاب محمد ابن زينب، كان مولى لبني أسد، وخرج على أبي جعفر المنصور فقبض عليه عيسى بن موسى وإلى الكوفة وصلبه فى سبخة الكوفة سنة ١٤٠هـ، وقيل: سنة ١٣٨هـ، وسُموا أيضاً: الخمسة؛ لأنهم زعموا أن الله - عز وجل - هو محمد، وأنه ظهر فى خمسة أشباح، وخمس صور مختلفة، فقد ظهر فى صورة محمد، وعلى وفاطمة، والحسن، والحسين، وزعموا أن أربعة هذه الخمسة تلبس لا حقيقة لها، والمعنى شخص محمد وصورته؛ لأنه أول شخص ظهر، وأول ناطق، لم يزل بين خلقه موجوداً بذاته، يتكون فى أى صورة شاء، يُظهر نفسه لخلقهم فى صور شتى من صور الذكران والإناث والشيوخ والشباب والكهول والأطفال، فمرة يظهر والداً، ومرة ولداً، وما هو بوالد ولا بمولود، ويظهر فى الزوج والزوجة، وإنما أظهر نفسه بالإنسانية والبشرانية؛ لكى يكون لخلقهم به أنسٌ ولا يستوحشوا ربهم!!.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: على.

(٥) فى «أ»: الرجس.

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ٦٣  
بشَرَطِ سَلَامَةِ الظَّاهِرِ عَنِ الفِسْقِ.

لَنَا أَوْجُهُ: الأول: الدَّلِيلُ يَنْفِي العَمَلَ بِخَبَرِ الوَاحِدِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي  
مِنَ الحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

خَالَفَنَاهُ فِي حَقِّ مَنِ اخْتَبَرْنَاهُ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ هُنَاكَ أَقْوَى، فَيَبْقَى فِي المَجْهُولِ عَلَى الأَصْلِ.  
الثَّانِي: الدَّلِيلُ يَنْفِي جَوَازَ العَمَلِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ، إِلاَّ إِذَا قَطَعْنَا بِأَنَّ الرَّوَايَةَ لَيْسَ بِفَاسِقٍ؛  
تَرَكَ العَمَلُ بِهِ فِيمَا غَلَبَ عَلَى ظَنَّنَا: أَنَّهُ لَيْسَ بِفَاسِقٍ؛ بِسَبَبِ كَثْرَةِ الإخْتِبَارِ؛ فَيَبْقَى - فِيمَا  
عَدَاهُ عَلَى - الأَصْلِ.

بَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ عَدَمَ الفِسْقِ شَرَطُ جَوَازِ الرَّوَايَةِ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ العِلْمُ بِهِ شَرَطًا لِجَوَازِ  
الرَّوَايَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عَدَمَ الفِسْقِ شَرَطُ جَوَازِ الرَّوَايَةِ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ  
بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] وَهُوَ صَرِيحٌ فِي المَنْعِ مِنْ قَبُولِ رِوَايَةِ الفَاسِقِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عَدَمَ الفِسْقِ، لَمَّا كَانَ شَرَطًا لِجَوَازِ الرَّوَايَةِ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ العِلْمُ بِهِ  
شَرَطًا لِجَوَازِ الرَّوَايَةِ»؛ لِأَنَّ العَجْهَلَ بِالشَّرَطِ يُوجِبُ العَجْهَلَ بِالمَشْرُوطِ.

وَبَيَانُ الفَارِقِ: أَنَّ العَدَالَةَ أَمْرٌ كَامِنٌ فِي البَاطِنِ، لَا إِطْلَاعَ عَلَيْهِ حَقِيقَةً بَلِ المُمْكِنُ فِيهِ  
الاسْتِدْلَالُ بِالأَفْعَالِ الظَّاهِرَةِ، وَذَلِكَ - وَإِنْ لَمْ يُغْدِ العِلْمُ - لِكَيْتِه يُفِيدُ الظَّنَّ، ثُمَّ الظَّنُّ  
الحَاصِلُ بَعْدَ طُولِ الإخْتِبَارِ أَقْوَى مِنَ الظَّنِّ الحَاصِلِ قَبْلَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَلْزَمْ  
مِنْ مُخَالَفَةِ الدَّلِيلِ - عِنْدَ وُجُودِ المَعَارِضِ القَوِيِّ - مُخَالَفَتُهُ عِنْدَ وُجُودِ المَعَارِضِ  
الضَّعِيفِ.

الثَّالِثُ: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الصَّبَا، وَالرَّقُّ، وَالكُفْرُ، وَكَوْنُهُ مَحْدُودًا فِي القَدْفِ  
- مَانِعًا مِنَ الشَّهَادَةِ -؛ لَا جَرَمَ اعْتَبَرْنَا فِي قَبُولِ الشَّهَادَةِ العِلْمُ بِعَدَمِ هَذِهِ الأَشْيَاءِ ظَاهِرًا؛  
فَوَجِبَ: أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ كَذَلِكَ فِي العَدَالَةِ؛ وَالجَامِعُ: الإخْتِرَازُ عَنِ المَفْسَدَةِ المُحْتَمَلَةِ.

الرَّابِعُ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - عَلَى رَدِّ رِوَايَةِ المَجْهُولِ: رَدَّ عُمَرُ -  
رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - خَبَرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ؛ وَقَالَ: «كَيْفَ نَقْبَلُ قَوْلَ امْرَأَةٍ؛ لَا نَدْرِي،  
أَصْدَقْتَ أَمْ كَذَبْتَ؟!»، وَرَدَّ عَلِيُّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - خَبَرَ الأَشْجَعِيِّ فِي المِفْوَضَةِ،  
وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - يُحَلِّفُ الرَّوَايَةَ؛ ثُمَّ إِنَّ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ

مَا أَظْهَرَ الْإِنْكَارَ عَلَى رَدِّهِمْ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي حُصُولَ الْإِجْمَاعِ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُسْلِمِ فِي كَوْنِ اللَّحْمِ لَحْمَ الْمَذَكِّيِّ، وَفِي كَوْنِ الْمَاءِ فِي الْحَمَامِ طَاهِرًا، وَفِي كَوْنِ الْحَارِيَّةِ الْمَبِيعَةِ رَقِيقَةً، وَفِي كَوْنِ الْمَرْأَةِ غَيْرَ مُزَوَّجَةٍ، وَلَا مُعْتَدَّةٍ، وَفِي كَوْنِهِ عَلَى الْوُضُوءِ، إِذَا أَمَّ النَّاسَ، وَفِي إِخْبَارِهِ لِلْأَعْمَى عَنِ الْقِبْلَةِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ قَبِلَتْ قَوْلَ الْعَبِيدِ وَالصَّبِيَّانِ وَالنِّسْوَانِ؛ لِأَنَّهُمْ عَرَفُوهُمْ بِالْإِسْلَامِ، وَمَا عَرَفُوهُمْ بِالْفِسْقِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ عَلَى رُؤْيَةِ الْهَلَالِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُ إِلَّا الْإِسْلَامُ.

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الْحُجُرَاتُ: ٦]؛ وَالْمُعَلَّقُ عَلَى شَرْطٍ عَدَمٍ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ، فَمَا لَمْ يُعْلَمَ فِسْقُهُ - لَمْ يَجِبِ التَّثْبِيتُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَمَّا قَبِلَ قَوْلُ الْمَجْهُولِ فِي تِلْكَ الصُّورِ - قَبِلَ قَوْلُهُ فِي الرِّوَايَةِ؟! وَالْفَرْقُ: أَنَّ مَنْصِبَ الرِّوَايَةِ أَعْلَى مِنْ تِلْكَ الْمَنَاصِبِ، فَإِنْ أَلْفَوْا هَذِهِ الزِّيَادَةَ بِإِمَاءِ قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ» قُلْنَا: تَرِكَ الْعَمَلُ بِهَذَا الْإِيمَاءِ فِي الْكُفْرِ وَالْحُرِّيَّةِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

وَعَنِ الثَّانِي: لَا نَسَلَّمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ قَبِلَتْ قَوْلَ الْمَجَاهِيلِ؛ فَإِنَّ هَذَا هُوَ نَفْسُ الْمَسْأَلَةِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: لَا نَسَلَّمُ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مَا كَانَ يَعْرِفُ مِنْ حَالِ ذَلِكَ الْأَعْرَابِيِّ إِلَّا مُجَرَّدَ الْإِسْلَامِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: لَمَّا وَجَبَ التَّوَقُّفُ عِنْدَ قِيَامِ الْمَفْسُوقِ - وَجَبَ: أَنْ نَعْرِفَ أَنَّهُ فِي نَفْسِهِ، هَلْ هُوَ فَاسِقٌ أَمْ لَا؟! حَتَّى يُمَكِّنَنَا أَنْ نَعْرِفَ أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ فِي قَوْلِهِ أَمْ لَا!؟

الشرح: قال - المصنف رحمه الله تعالى - : المسألة الثالثة: قال الشافعي - رضى الله عنه - : رواية المجهول لا تقبل<sup>(١)</sup>..... إلى آخرها. قال: - رضى الله عنه - : اعلم

(١) قبل ذلك نحرر مفهوم العدالة ثم نبين الجهالة. والمقصود بعدالة الراوى - كما عرّفها الفقهاء، وعلماء الحديث - أن يكون الراوى موثوقاً به فى دينه؛ وذلك بأن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق، ونواقض المروءة. والعدالة - بصفة عامة - هى ملكة نفسية تكون =

=على أساسها تَصَرَّفَاتُ الْعَبْدِ وسلوكياته، وهذه الْمَلَكَةُ تحمل صاحبها على مُلَازِمَةِ التقوى والمروءة؛ كما أن التقوى هي الانقياد للمأمورات، والاستسلام لها، والبُعدُ عن المنهيات، واحتسابها. أما المُرُوءَةُ فهي مبادئٌ نَفْسِيَّةٌ تجعل صاحبها مُتَحَلِّيًا بِالْفَضَائِلِ، ومُتَجَنِّبًا لِلرَّدَائِلِ. ويخلُ بالمروءة، أو ينقصها شيئا:

(أولاً) ارتكاب الصغائر التي تدلُّ على الحفارة، والحسنة؛ كسرقة الأشياء التافهة.

(ثانياً) أداء المباحات التي يُورثُ فعلها الاحتقار، وذهاب الكرامة، كالبول في الطريق مثلاً، فإنه مُباحٌ، غير أنه يذهبُ بالكرامة، ويؤدى إلى الاحتقار؛ ويحدثنا رسولُ الله ﷺ عن المروءة فيقول: «مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلَمْهُمْ، وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ، وَوَعَدَهُمْ فَلَمْ يَخْلِفْهُمْ - فَهُوَ مَنْ كَمَلَتْ مُرُوءَتُهُ، وَظَهَرَتْ عَدَالَتُهُ، وَوَجِبَتْ أُخُوَّتُهُ، وَحَرُمَتْ غَيْبَتُهُ». وتثبت عدالة الراوى عند أهل العلم بأمرين اثنين: الشهرة واستفاضة النناء عليه، أو بتنصيب عالَمين أو واحد عليها. وقال الغزاليُّ يوضح حقيقة العدالة: «ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على مُلَازِمَةِ التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه؛ إذ لا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفاً وازعاً عن الكذب». وعلى ضوء ما أسلفناه من اشتراط العدالة، اختلف العلماء، وتوَعَّعت آراؤهم فى خبيرِ المجهول؛ حيث جعلوا الجهالة ثلاثة أنواع: (الأول) أن تكون فى ذاتِ الراوى.

(الثانى) أن تكون فى عَيْنِ الراوى.

(الثالث) أن تكون فى حالِ الراوى.

(أ) بالنسبة للنوع الأول وهو من جهلت ذاته بسبب كثرة نُعُوتِهِ من اسم، وكُنْيَةٍ، ولقب، وصفة، وجرقة، ونسب، بحيث يشتهر بشيء منها، وقد يذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما - فيظهر أنه شخص آخر، ومن هنا يحصل الجهل بحال الراوى. وقد يقع الجهل بذاته بسبب أن الراوى لا يُسمَّى الراوى عنه؛ كقوله: حدثنا فلان، أو شيخ، أو رجل. قال العلامة ابن حجر: «ولا يقبل حديثُ المُبهم ما لم يُسم». وعلل ذلك بقوله: «لأن شرط قبول الخبرِ عدالة راويه، ومن أُوهم لا تعرف عينه - أراد شخصه وذاته - فكيف عدالته؟!».

(ب) بالنسبة للنوع الثانى الخاص. عن جهلت عينه، فهو الراوى الذى ذكِرَ اسمه، وعرفت ذاته، لكن روايته فى الحديث على إقلال، وينفرد راوٍ واحد بالرواية عنه، لكن هذه التسمية بمجهول العين مُحرَّدة اصطلاحاً، وحكمه كحكم المبهم، إلا أن يوثقه غير من ينفرد عنه على الأصح؛ كذلك إذا وثقه من ينفرد عنه إذا كان متاهلاً لذلك، هذا ما قاله ابن حجر، وأكثر العلماء من أهل الحديث يرى أنه لا يُقبلُ مُطلقاً، وهو الصحيح. وقال من لا يشترط فى الراوى مزيداً عن الإسلام: يقبل مُطلقاً. وهناك رأى آخر يقول: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروى إلا عن عدل؛ كابن مهدي، ويحيى بن سعيد مثلاً - قبل، وإلا فلا. وذهب آخرون إلى أنه إن كان مشهوراً فى غير العلم؛ كالزهد، والشجاعة مثلاً - يخرج عن اسم الجهالة، ويصبح حديثه مقبولاً، وإلا فلا؛ وإلى هذا مال ابن عبد البر.

(ج) وبالنسبة للنوع الثالث، وهو من جهلت حاله، فهو ما يروى عنه اثنان فصاعداً ولم يوثق، =

[١٨١/ب] أنه قال إمام الحرمين - رضى الله عنه فى - «الرهان»<sup>(١)</sup>: الحنفية وإن قبلوا شهادة الفاسق، لم [يجسروا أن ييحووا] بقبول روايته.

وقال أيضاً: المتحصل من مذهبهم؛ أن شهادة الفاسق موكل<sup>(٢)</sup> قبولها إلى رأى [الإمام]<sup>(٣)</sup> إن غلب على ظنه صدقه، قبل، وإلا فلا.

واتفقوا على أنه: لا يقام الحد بشهادة الفاسق، ولا تقبل.

وقال الغزالي فى «المستصفى»<sup>(٤)</sup>: قال أبو حنيفة: الكفر والفسق لا يسلبان الأهلية، بل يوجبان التهمة؛ [ولذلك] قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض.

= فلا يعرف بعدالة، ولا بضدها، مع معرفة عينه برواية عدلين عنه، وهو المستور. واختلف العلماء فى روايته على ضربين: الأول، وهو لجمهير العلماء؛ حيث رأت الرد، واستندوا إلى أدلة منها: (أ) الإجماع على أن الفسق يمنع القبول، وما لم تظن عدالته بثبوتها، فلا يظن عدم فسقه؛ لأنه أمرٌ مُعَيَّبٌ عَنَّا، فكيف نقله؟!.

(ب) قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ [الحجرات: ٦] وهذه الآية سند الإجماع. الثانى: وهو رأى أبى حنيفة، وابن حبان ومن تبعهما، حيث ذهبوا إلى القبول، واستندوا إلى أدلة منها:

(أ) أن الناس فى عاداتهم، وأحوالهم على العدالة والاستقامة، حتى يظهر منهم ما يخالف ذلك، ويوجب الطعن عليهم؛ كما أن الناس لم يكلفوا بما غاب عنهم، وإنما كلفوا الحكم بالظاهر، وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبُوا﴾ [الحجرات: ١٢].

(ب) أن الإخبار قائم على حسن الظن؛ حيث إن بعض الظن إنم.

(ج) كما أن ذلك يكون غالباً عند من يصعبُ عليه تقصى العدالة فى الباطن، فاكتفى بمعرفتها فى الظاهر. وقيل: إنما قيد ذلك أبو حنيفة بعصر صدر الإسلام؛ لأن الغالب على الناس حينئذ العدالة والصلاح، أما اليوم فقد شاع الفسق، ولا بد من التزكية؛ وإلى هذا ذهب الإمام أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، عليهم رحمة الله تعالى. ينظر: البحر المحيط للزر كشى ٢٨٠/٤، الرهان لامام الحرمين ١/٦١٤، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٠٠، المنحول للغزالي ٢٥٨، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٣/٢٤٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/١٧٥، ١٧٨، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ٣٨٧، التحرير لابن الهمام ٣١٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/٤٨، كشف الأسرار للنسفى ٢/٢٨، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/٦٤، التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٢/٢٤٧.

(١) ينظر: الرهان (١/٦١١).

(٢) فى «أ»: مؤول.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) ينظر المستصفى (١/١٦٠).



وقال القاضي: كلاهما يسلبان الأهلية.

وقال الشافعي: الكفر يسلب، والفسق يوجب التهمة<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن المتأخرين من الحنفية يقولون: إن شهادة المستور في زماننا لا تقبل، وإنما كانت تقبل في زمان<sup>(٢)</sup> السلف الصالح، وأما زماننا<sup>(٣)</sup> [هذا]<sup>(٤)</sup>، فقد كثر الفساد، وقل الرشاد.

واعلم: أن الأدلة المذكورة في هذه المسألة ظاهرة، إلا الوجه الثاني، فلا بد<sup>(٥)</sup> من إيضاحه؛ فنقول:

الدليل يقتضى عدم جواز العمل بخير الواحد، إلا إذا قطعنا بعدم فسق الراوى، ترك العمل في صورة الإخبار؛ لجواز الرواية في صورة الاختبار، إجماعاً، والترك به للفارق بين صورة النزاع وصورة الاختبار؛ لزيادة قوة الظن، فيجرى فيما عدا صورة الاختبار<sup>(٦)</sup> على مقتضى النافى، فلا تقبل<sup>(٧)</sup> روايته بغير الاختبار؛ وهو المطلوب. هذه مقدمات<sup>(٨)</sup> الدليل.

بيان أن الدليل ينفى جواز العمل بخير الواحد، إلا إذا قطعنا بعدم فسق الراوى؛ وذلك لأن الفسق مانع من جواز [١٨٢/أ] الرواية، وإن شئت قلت: من جواز العمل بها، والآية صريحة في ذلك.

وإذا كان الفسق مانعاً من الجواز، أو من العمل<sup>(٩)</sup>، كان عدم الفسق شرطاً للجواز وللعمل<sup>(١٠)</sup>؛ لأنه لو لم يكن شرطاً له، لما انتفى الجواز بانتفائه قطعاً؛ إذ المعنى من الشرط: ما ينتفى الشيء بانتفائه؛ فتجوز الرواية مع الفسق في صورة قطعاً، فلا يكون مانعاً، والمفروض خلافه.

(١) ينظر المستصفي (١/١٦٠)، النفائس (٧/٢٩٦٤).

(٢) في «أ»: زمن.

(٣) في «أ»: زمننا.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «أ»: لا بد.

(٦) في «أ، ب»: الاعتبار.

(٧) في «ب»: يقبل.

(٨) في «أ»: المقدمات.

(٩) في «أ»: ومن العمل.

(١٠) في «ب، ز»: أو للعمل.

وإذا ثبت: أن عدم الفسق شرط لجواز العمل، وجب أن يكون معلوماً؛ لأنه لو لم يكن معلوماً، لكان مجهولاً، والجعل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط؛ فلا يكون جواز الرواية في الجملة ثابتاً؛ لوجود النافي السالم عن المعارض.

ويلزم من هذا: أن يكون شرط جواز الرواية أن يكون عدم الفسق معلوماً، وإذا صدق هذا، لزم منه ألا تجوز الرواية، [إلا إذا علمنا عدم فسق الراوي].

وهذا الدليل يقتضى ألا تجوز الرواية<sup>(١)</sup> أو العمل في صورة الاختيار<sup>(٢)</sup> أيضاً؛ لأنها ليست من صور<sup>(٣)</sup> القطع بعدم الفسق، إلا أنه ترك العمل به إجماعاً، وإنما ترك<sup>(٤)</sup> لغلبة الظن الحاصلة بالاختبار<sup>(٥)</sup>.

هذا المعنى معدوم في صورة النزاع، فيبقى على قضية النافي.

واعلم أن هذا الدليل لا يقرر إلا على الوجه الذى قررناه، ومقدماته ليست مذكورة فى الأصل؛ فلهذا<sup>(٦)</sup> بسطنا الكلام فيه، ومن ليس له حظ من العلوم النظرية لا يفهم هذا الدليل. وصاحب «الحاصل» أورده مبتزاً<sup>(٧)</sup>.

واعلم: أن بعضهم<sup>(٨)</sup> قال: ليس عدَمُ المانع شرطاً [ب/١٨٢] ولا عدم الشرط مانعاً؛ لأن الشك فى المانع يقتضى ترتب الحكم، والشك فى الشرط يقتضى عدم الترتب، فلو

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: الاختيار.

(٣) فى «أ»: صورة.

(٤) فى «أ»: يترك.

(٥) فى «أ»: بالأخبار.

(٦) فى «ب»: فإذا.

(٧) ينظر: الحاصل (٢/٧٠١).

(٨) قال القرافى: قاعدة: عدم المانع ليس بشرط، وعدم الشرط ليس بمانع، خلافاً لما يتخيله كثير من الفقهاء؛ لأن الشك فى عدم الشرط يمنع ترتب الحكم، والشك فى المانع لا يمنع ترتب الحكم؛ لأن القاعدة: أن المشكوكات كالمعدومات، فكلّ شىء شككنا فى وجوده، أو عدمه جعلناه معدوماً، وكذلك إذا شككنا فى السبب لا ترتب الحكم؛ لأننا نصيره معدوماً، فلو كان عدم الشرط مانعاً، أو عدم المنع شرطاً للزم من الشك فيه أن يرتب الحكم؛ لأنه مانع، وألا يرتبه؛ لأنه شرط، فيرتبه ولا يرتبه، وهو جمع بين النقيضين. فإن قلت: ما مقتضى لفظ الآية؟ هل هو مانع أو شرط؟ قلت: ليس مقتضاها أن يكون واحداً منهما، بل مقتضاها أن يكون سبباً؛ لأن القاعدة أن التعاليق اللغوية أسباب. ينظر: النفائس (٧/٢٩٦٤).

٦٩ ..... فى شرائط العمل بهذه الأخبار  
كان عدم المانع شرطاً، أو كان عدم الشرط مانعاً، فإذا وقع الشك فى عدم المانع، يلزم الترتب<sup>(١)</sup> وعدم الترتب؛ وهو محال.

قلنا: نحن نقول: إذا كان وجود الشئ مانعاً من وجود غيره، كان عدم ذلك الشئ شرطاً لوجوده، وإذا كان عدم [الشئ]<sup>(٢)</sup> مانعاً من وجود شئ آخر، فوجوده شرط لوجوده.

والدليل على ذلك: أن وجود الشئ إذا كان مانعاً من وجود غيره، يلزم أن يكون عدمه شرطاً؛ لأن عدمه لو لم يكن شرطاً لوجوده، لا يلزم من عدمه عدمه، فجاز وجوده عند عدمه؛ فلا يكون وجوده شرطاً لوجوده، والمفروض بخلافه<sup>(٣)</sup>.

ومن هذا يتبين أنه إذا كان عدم الشئ مانعاً من وجود غيره، فوجوده شرط لوجوده، وقد اتضح<sup>(٤)</sup> البرهان على القضيتين؛ وهما متلازمتان، متعاكستان، وهو ظاهر مما ذكرناه.

وأما دفع وهمه؛ وهو أن عدم المانع لا يقتضى الترتب<sup>(٥)</sup>، ولا عدم السبب المقتضى للشئ يقتضى ترتب الحكم عليه.

فإن كان المانع وجودياً، فنقول: الأصل عدم المانع، فيثبت الحكم؛ [لوجود]<sup>(٦)</sup> المقتضى السالم عن المانع.

وإن كان المانع عدمياً، وقع<sup>(٧)</sup> الشك فى عدمه، والأصل يقتضى عدمه؛ فلا يترتب الحكم؛ لتتحقق المانع.

وكذلك الشرط المشكوك فيه ينقسم إلى: وجودى وعدمى، والتفريع ما ذكرناه، وقد اندفع وهمه؛ والله أعلم.

واعلم: أن هذا [١٨٣/أ] المعترض قال: مراد المصنف من قوله: «الدليل ينفى جواز

(١) فى «أ»: الترتيب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: خلافه.

(٤) فى «ب، ز»: انقطع.

(٥) فى «أ»: الرية.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «ب، ز»: وقد.

الرواية، إلا إذا قطعنا بعدم فسق الراوى»، يجب أن يكون الظن؛ [أى إذا كان] (١)؛ أى: إذا ظننا، وقد مر تقرير الدليل على ظاهره من غير تأويل، والله أعلم بالصواب.

والجواب عن الرابع - وهو التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾: أن التثبت واجب عند مجيء الفاسق بالخبر، ويلزم منه أن التثبت غير واجب عند عدم مجيء الفاسق بالخبر، ولكن لم قلت: إنه تحقق ههنا (٢) عدم مجيء الفاسق بالخبر، وذلك ممتنع؟ فإن قلت: الأصل عدم الفسوق. قلنا: لا نسلم؛ فإن الفسوق قد يكون بترك الواجب، وليس الأصل عدم الترك.

فإن قلت (٣): ظاهر الإسلام ذلك، قلنا: ذلك (٤) فى زمن الصحابة، وأما الآن، فليس كذلك، بل ربما كان الغالب على الناس فى هذا الزمن الفسوق. وأما جواب المصنف، ففيه منع ظاهر.

قال المصنف: **النوع الثانى فى طريق معرفة العدالة والجرح وهو أمران:**

أحدهما: الاختيار. وتانيهما: التزكية.

والمقصود - ههنا - بيان أحكام التزكية والجرح، وفيه مسائل:

**المسألة الأولى:** شرط بعض المحدثين العدة فى المزكى والجرح؛ فى الرواية والشهادة.

وقال القاضى أبو بكر: لا يشترط العدة فى تزكية الشاهد، ولا فى تزكية الراوى، وإن كان الأحوط فى الشهادة - الاستظهار بعدد المزكى.

وقال قوم: يشترط فى الشهادة، دون الرواية وهو الأظهر؛ لأن العدالة التى تثبت بها الرواية - لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على أصله؛ فالإحصان يثبت بقول اثنين؛ وإن لم يثبت الزنا إلا بقول أربعة، وكذلك نقول: تقبل تزكية العبد والمرأة فى الرواية؛ كما يقبل قولهما.

**المسألة الثانية:** قال الشافعى - رضى الله عنه - : يجب ذكر سبب الجرح، دون

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: هنا.

(٣) فى «ب، ز»: قلنا.

(٤) فى «ب»: ذاك.

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ٧١  
التَّعْدِيلِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يُجْرَحُ بِمَا لَا يَكُونُ جَارِحًا؛ لِإِخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِيهِ، وَأَمَّا الْعَدَالَةُ،  
فَلَيْسَ لَهَا إِلَّا سَبَبٌ وَاحِدٌ.

وَقَالَ قَوْمٌ: يَجِبُ ذِكْرُ سَبَبِ التَّعْدِيلِ، دُونَ الْجَرَحِ؛ لِأَنَّ مُطْلَقَ الْجَرَحِ يُبْطِلُ الثِّقَةَ،  
وَمُطْلَقَ التَّعْدِيلِ لَا يُحْصِلُ الثِّقَةَ؛ لِتَسَارُعِ النَّاسِ إِلَى الثَّنَاءِ عَلَى الظَّاهِرِ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ سَبَبٍ.  
وَقَالَ قَوْمٌ: لَا بُدَّ مِنَ السَّبَبِ فِيهِمَا جَمِيعًا؛ أَخْذًا بِمَجَامِعِ كَلَامِ الْفَرِيقَيْنِ.

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: لَا يَجِبُ ذِكْرُ السَّبَبِ فِيهِمَا جَمِيعًا؛ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَصِيرًا  
بِهَذَا الشَّانِ - لَمْ تَصِحَّ تَرْكِيبُهُ، وَإِنْ كَانَ بَصِيرًا؛ فَلَا مَعْنَى لِلسُّؤَالِ.  
وَالْحَقُّ: أَنَّ هَذَا يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْمُزَكَّى:

فَإِنْ عَلِمْنَا كَوْنَهُ عَالِمًا بِأَسْبَابِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ - اِكْتَفَيْنَا بِإِطْلَاقِهِ.  
وَإِنْ عَلِمْنَا عَدَالَتَهُ فِي نَفْسِهِ، وَلَمْ نَعْرِفِ إِطْلَاعَهُ عَلَى شَرَايِطِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ -  
اسْتَخْبَرْنَا عَنْ أَسْبَابِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ.

المسألة الثالثة: إِذَا تَعَارَضَ الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ - قَدَّمْنَا الْجَرَحَ؛ لِأَنَّهُ إِطْلَاعٌ عَلَى زِيَادَةِ،  
لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا الْمُعَدِّلُ، وَلَا نَفَاهَا؛ فَإِنْ نَفَاهَا - بَطَلَتْ عَدَالَةُ الْمُزَكَّى؛ إِذِ النَّفْيُ لَا يُعْلَمُ؛  
اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا جَرَحَهُ بِقَتْلِ إِنْسَانٍ، فَقَالَ الْمُعَدِّلُ: «رَأَيْتُهُ حَيًّا»، فَهَهُنَا يَتَعَارَضَانِ، وَعَدَدُ  
الْمُعَدِّلِ، إِذَا زَادَ - قِيلَ: إِنَّهُ يُقَدَّمُ عَلَى الْجَارِحِ، وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ سَبَبَ تَقْدِيمِ الْجَرَحِ  
إِطْلَاعُ الْجَارِحِ عَلَى زِيَادَتِهِ؛ فَلَا يَنْتَفِي ذَلِكَ بِكَثْرَةِ الْعَدَدِ.

المسألة الرابعة: لِلتَّرْكِيبَةِ مَرَاتِبُ أَرْبَعَةٌ: أَعْلَاهَا: أَنْ يَحْكُمَ بِشَهَادَتِهِ.

وَالثَّانِيَةُ: أَنْ يَقُولَ: هُوَ عَدْلٌ؛ لِأَنِّي عَرَفْتُ مِنْهُ كَيْتَ وَكَيْتَ، فَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ السَّبَبَ،  
وَكَانَ عَارِفًا بِشُرُوطِ الْعَدَالَةِ - كَفَى. وَالثَّلَاثَةُ: أَنْ يَرُويَ عَنْهُ خَبْرًا، وَاخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهِ  
تَعْدِيلًا:

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ إِنْ عُرِفَ مِنْ عَادَتِهِ، أَوْ بِصَرِيحِ قَوْلِهِ: أَنَّهُ لَا يَسْتَجِيزُ الرَّوَايَةَ إِلَّا عَنْ عَدْلٍ  
- كَانَتْ الرَّوَايَةُ تَعْدِيلًا؛ وَإِلَّا - فَلَا؛ إِذْ مِنْ عَادَةِ أَكْثَرِهِمْ - الرَّوَايَةُ عَنْ كُلِّ مَنْ  
سَمِعُوهُ، وَلَوْ كَلَّفُوا الثَّنَاءَ عَلَيْهِمْ - سَكَنُوا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ عَرَفَهُ بِالْفِسْقِ، ثُمَّ رَوَى عَنْهُ - كَانَ غَاشًّا فِي الدِّينِ»: قُلْتَ: إِنَّهُ لَمْ

يُوجِبُ عَلَى غَيْرِهِ الْعَمَلُ بِهِ بَلْ قَالَ: «سَمِعْتُ فُلَانًا يَقُولُ كَذَا» وَصَدَقَ فِيهِ ثُمَّ لَعَلَّهُ لَمْ يَعْرِفُهُ بِالْفِسْقِ، وَلَا بِالْعَدَالَةِ؛ فَرَوَى، وَوَكَّلَ الْبَحْثَ إِلَى مَنْ أَرَادَ الْقَبُولَ.

وَالرَّابِعَةُ: الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ: إِنْ أَمَكَنَ حَمْلُهُ عَلَى الْإِحْتِيَاطِ، أَوْ عَلَى الْعَمَلِ بِدَلِيلٍ آخَرَ، وَافَقَ الْخَبَرَ - فَلَيْسَ بِتَعْدِيلٍ، وَإِنْ عُرِفَ يَقِينًا: أَنَّهُ عَمَلٌ بِالْخَبَرِ - فَهُوَ تَعْدِيلٌ؛ إِذْ لَوْ عَمِلَ بِخَبَرٍ غَيْرِ الْعَدْلِ، لَفُسِّقَ.

المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: تَرْكُ الْحُكْمِ بِشَهَادَتِهِ - لَا يَكُونُ جَرْحًا فِي رِوَايَتِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الرِّوَايَةَ وَالشَّهَادَةَ مُشْتَرِكَتَانِ فِي هَذِهِ الشَّرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ، أَعْنَى: الْعَقْلَ، وَالتَّكْلِيفَ، وَالْإِسْلَامَ، وَالْعَدَالَةَ، وَاخْتَصَّتِ الشَّهَادَةُ بِأُمُورٍ سِتَّةٍ؛ هِيَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ فِي الرِّوَايَةِ وَهِيَ: عَدَمُ الْقَرَابَةِ، وَالْحَرِيَّةِ، وَالدُّكُورَةِ، وَالْبَصْرَ، وَالْعَدَدُ، وَالْعَدَاوَةَ وَالصَّدَاقَةَ.

فَهَذِهِ السِّتَّةُ تُؤَثِّرُ فِي الشَّهَادَةِ، لَا فِي الرِّوَايَةِ؛ لِأَنَّ الْوَلَدَ لَهُ أَنْ يَرُويَ عَنِ وَالِدِهِ بِالْإِجْمَاعِ، وَالْعَبْدَ لَهُ أَنْ يَرُويَ أَيْضًا، وَالضَّرِيرَ لَهُ أَنْ يَرُويَ أَيْضًا؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَوَوْا عَنِ زُوجَاتِ النَّبِيِّ ﷺ - مَعَ أَنَّهُمْ فِي حَقِّهِمْ كَالضَّرِيرِ.

الشَّرْطُ الْخَامِسُ: أَنْ يَكُونَ الرَّاويَ بِحَيْثُ لَا يَقَعُ لَهُ الْكُذِبُ وَالْخَطَأُ؛ وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي حُصُولَ أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ ضَابِطًا.

وَالْآخَرُ: أَلَّا يَكُونَ سَهْوُهُ أَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِهِ، وَلَا مُسَاوِيًا لَهُ.

أَمَّا ضَبْطُهُ: فَلَأَنَّهُ إِذَا عُرِفَ بِقِلَّةِ الضَّبْطِ، لَمْ تُؤْمَنِ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ فِي حَدِيثِهِ، ثُمَّ هَذَا عَلَى قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مُخْتَلِّ الطَّبَعِ جِدًّا، غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى الْحِفْظِ أَصْلًا، وَمِثْلُ هَذَا الْإِنْسَانِ لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ الْبَتَّةَ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَقْدِرَ عَلَى ضَبْطِ قِصَارِ الْأَحَادِيثِ، دُونَ طَوَالِهَا، وَهَذَا الْإِنْسَانُ يُقْبَلُ مِنْهُ مَا عُرِفَ كَوْنُهُ قَادِرًا عَلَى ضَبْطِهِ، دُونَ مَا لَا يَكُونُ قَادِرًا عَلَيْهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ السَّهْوُ غَالِبًا عَلَيْهِ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيثُهُ؛ لِأَنَّهُ يَتَرَجَّحُ أَنَّهُ سَهَا فِي حَدِيثِهِ، وَأَمَّا إِذَا اسْتَوَى الذِّكْرُ وَالسَّهْوُ، لَمْ يَتَرَجَّحْ أَنَّهُ مَا سَهَا، وَالْفَرْقُ بَيْنَ أَلَّا يَكُونُ ضَابِطًا، وَبَيْنَ

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ٧٣  
 أَنْ يَعْضُ لَه السَّهْوُ، أَنَّ مِنْ لَا يَضْبِطُ لَا يُحْصَلُ الْحَدِيثَ حَالَ سَمَاعِهِ، وَمَنْ يَعْضُ لَه السَّهْوُ قَدْ يَضْبِطُ الْحَدِيثَ حَالَ سَمَاعِهِ وَتَحْصِيلِهِ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَشُدُّ عَنْهُ بِعَارِضِ السَّهْوِ.  
 فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقْبَلَ حَدِيثُهُ؟ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ضَبَطَهُ، أَوْ ضَبَطَهُ، ثُمَّ سَهَا عَنْهُ، لَمْ يَرَوْهُ مَعَ عَدَالَتِهِ»:

قُلْتُ: عَدَالَتُهُ مِنَ الْكُذْبِ وَالْخَطِإِ عَمْدًا، لَا سَهْوًا؛ فَجَازَ: أَنْ يُتَّصَرَ مَعَ عَدَالَتِهِ فِيمَا لَمْ يَضْبِطْهُ - : أَنَّهُ ضَبَطَهُ، وَأَنَّهُ لَمْ يَسْهُ فِيهَا سَهَا عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يُقْبَلَ حَدِيثُهُ.

\* \* \*

### الفصل الثاني

في الأمور التي يجب ثبوتها؛ حتى يحل للراوي أن يروي الخبر

اعلم: أَنَّ لِذَلِكَ مَرَاتِبَ: فَأَعْلَاهَا: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ قَرَأَهُ عَلَى شَيْخِهِ، أَوْ حَدَّثَهُ بِهِ، وَيَتَذَكَّرُ أَلْفَاظَ قِرَائَتِهِ، وَوَقْتَ ذَلِكَ - فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ رِوَايَتُهُ، وَالْأَخْذُ بِهِ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ قَرَأَ جَمِيعَ مَا فِي الْكِتَابِ، أَوْ حَدَّثَهُ بِهِ، وَلَا يَتَذَكَّرُ أَلْفَاظَ قِرَائَتِهِ، وَلَا وَقْتَ ذَلِكَ - فَيَجُوزُ لَهُ رِوَايَتُهُ؛ لِأَنَّهُ عَالِمٌ فِي الْحَالِ: أَنَّهُ سَمِعَهُ.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ ذَلِكَ الْكِتَابَ، وَلَا يَظُنُّ أَيضًا أَنَّهُ سَمِعَهُ، أَوْ يَجُوزُ الْأُمْرَيْنِ تَحْوِيزًا عَلَى السَّوِيَّةِ - فَلَا تَجُوزُ لَهُ رِوَايَتُهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُخْبِرَ بِمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ كَاذِبٌ فِيهِ، أَوْ ظَانٌّ، أَوْ شَاكٌّ فِيهِ.

وَرَابِعُهَا: أَلَّا يَتَذَكَّرَ سَمَاعَهُ، وَلَا قِرَائَتَهُ لِمَا فِيهِ؛ لَكِنَّهُ يَظُنُّ ذَلِكَ؛ لِمَا يَرَى مِنْ خَطِّهِ:

وَهَهُنَا اخْتَلَفُوا فِيهِ: فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - تَجُوزُ لَهُ رِوَايَتُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يَوْسُفَ، وَمُحَمَّدٍ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ -.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: لَا تَجُوزُ.

لَنَا: الْإِجْمَاعُ، وَالْمَعْقُولُ: أَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَهُوَ أَنَّ الصَّحَابَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - كَانَتْ تَعْمَلُ عَلَى كُتُبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ نَحْوُ كِتَابِهِ لِعَمْرُو بْنِ حَزَمٍ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ رَاوِيًا رَوَى ذَلِكَ الْكِتَابَ لَهُمْ، وَإِنَّمَا عَلِمُوا ذَلِكَ؛ لِأَجْلِ الْخَطِّ، وَأَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ فَجَازَ مِثْلُهُ فِي سَائِرِ الرِّوَايَاتِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ: فَلَأَنَّ الظَّنَّ حَاصِلٌ هَهُنَا، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ. احْتِجَّ أَبُو حَنِيفَةَ -  
رَحِمَهُ اللَّهُ -: بِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ السَّامِعُ - لَمْ يُؤْمِنْ بِالْكَذِبِ.

جَوَابُهُ: أَنَّهُ يَرَوِي بِحَسَبِ الظَّنِّ؛ وَذَلِكَ يَكْفِي فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ.

\* \* \*

### الفصل الثالث

فِيمَا جُعِلَ شَرْطًا فِي الرَّاوي، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ

وَالضَّابِطُ فِي هَذَا الْبَابِ كُلُّ خَصَلَةٍ لَا تَقْدَحُ فِي غَالِبِ الظَّنِّ بِصِحَّةِ الرَّوَايَةِ، وَلَمْ  
يُعْتَبَرِ الشَّرْعُ تَحْقِيقَهَا تَعَبْدًا؛ فَإِنَّهَا لَا تَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الْخَبَرِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «المسألة الأولى: شرط بعض المحدثين  
العدد في المزكي والجرح...» إلى آخرها. قال - رضى الله عنه -: اعلم أن الشهادة  
والرواية<sup>(١)</sup> يشتركان في أن كل واحد منهما خير، إلا أن كل شهادة على التعيين

(١) من الأمور المهمة: تحرير الفرق بين الرواية والشهادة، وقد خاض فيه المتأخرون، وغاية ما فرقوا به  
الاختلاف في بعض الأحكام؛ كاشتراط العدد وغيره، وذلك لا يوجب تخالفاً فى الحقيقة. قال  
القرافى: أقيمت مدة أطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به فى كلام المازرى، فقال: الرواية هى  
الإخبار عن عام لا ترفع فيه إلى الحكام، وخلافه الشهادة، أى: أنها إخبار عن خاص فيه ترفع  
إلى الحكام. قال: وأما الأحكام التى يفرقان فيها فكثيرة، لم أر من تعرض لجمعها وأنا أذكر منها  
ما تيسر. الأول: العدد لا يشترط فى الرواية بخلاف الشهادة، وقد ذكر ابن عبد السلام فى  
مناسبة ذلك أموراً:

(أ) أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور.  
(ب) إنه قد ينفرد بالحديث راو واحد، فلو لم يقبل، لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة، بخلاف  
قوت حق واحد على شخص واحد.

(ج) أن بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الرواية عن - ﷺ. الثانى:  
لا يشترط الذكورية فيها مطلقاً، بخلاف الشهادة فى بعض المواضع. الثالث: لا تشترط الحرية  
فيها، بخلاف الشهادة مطلقاً. الرابع: لا يشترط فيها البلوغ - فى قول - والصحيح اشتراطه عند  
الأداء لا عند التحمل. الخامس: تقبل شهادة المبتدع إلا الخطابية، ولو كان داعية، ولا تقبل رواية  
الداعية ولا غيره إن روى موافقه. السادس: من كذب فى حديث واحد رد جميع حديثه السابق،  
بخلاف من تبين شهادته للزور فى مرة لا ينقض ما شهد به قبل ذلك. السابع: تقبل شهادة  
التائب من الكذب دون روايته، على ما فصل من قبل. الثامن: لا تقبل شهادة من جرت شهادته  
إلى نفسه نفعاً، أو دفعت عنه ضرراً، وتقبل ممن روى ذلك. التاسع: لا تقبل الشهادة لأصل =



تقتضى حكماً خاصاً لشخص معين، ولا كذلك الرواية؛ فإنها تقتضى شرعاً عاماً<sup>(١)</sup> إلى يوم القيامة، لا يختص بشخص معين، ولا بزمان معين، ولا كذلك الشهادة؛ فإنها تختص بشخص معين، فتتطرق التهمة إلى الشاهد؛ لجواز العداوة [١٨٣/ب] بينهما، وقصد هـ إضراره، للضرر الناشئ من تفويت مطلوب دنيوى عليه؛ فلذلك اعتبر فيه العدد، فما كان رواية محضة، لا يعتبر فيها العدد، وما كان شهادة محضة، اعتبر فيها العدد، وما كان دائراً، ففيه الخلاف؛ كروية الهلال، والمزكى، والجرح؛ فإن رؤية الهلال لها عموم باعتبار ثبوت حكمه على الناس كافة، ولها خصوص باعتبار هذه السنة، وكذلك المقوم والمزكى؛ هذا ما نقل عن المازرى فى شرح «البرهان»<sup>(٢)</sup>.

= وفتح ورقيق، بخلاف الرواية. العاشر والحادى عشر والثانى عشر: الشهادة إنما تصح بدعوى سابقة وطلب لها، وعند حاكم، بخلاف الرواية فى الكل. الثالث عشر: للعالم الحكم بعلمه فى التعديل والتجريح قطعاً مطلقاً فى الرواية، بخلاف الشهادة؛ فإن فيها ثلاثة أقوال: أصحها التفصيل بين حدود الله تعالى وغيرها. الرابع عشر: يثبت الجرح والتعديل فى الرواية بواحد دون الشهادة على الأصح. الخامس عشر: الأصح فى الرواية قبول الجرح والتعديل غير مفسر من العالم، ولا يقبل الجرح فى الشهادة إلا مفسراً. السادس عشر: يجوز أخذ الأجرة على الرواية؛ بخلاف أداء الشهادة إلا إذا احتاج إلى مركوب. السابع عشر: الحكم بالشهادة تعديل، بل قال الغزالي: أقوى منه. بخلاف عمل العالم أو فتياه بموافقة المروى على الأصح. الثامن عشر: لا تقبل الشهادة على الشهادة إلا عند تعسر الأصل بموت أو غيبة أو نحوها، بخلاف الرواية. التاسع عشر: إذا روى شيئاً، ثم رجع عنه - سقط ولا يعمل به، بخلاف الرجوع عن الشهادة بعد الحكم. العشرون: إذا شهدا بموجب قتل ثم رجعا، وقالوا: تعمدنا - لزمهما القصاص، ولو أشكلت حادثة على حاكم فتوقف، فروى شخص خيراً عن النبى ﷺ فيها، وقتل الحاكم به رجلاً، ثم رجع الراوى، وقال: كذبت وتعمدت - ففى «فتاوى البيهقى»: ينبغى أن يجب القصاص؛ كالشاهد إذا رجع. وقال الرافعى: الذى ذكره القفال فى «الفتاوى»، والإمام أنه لا قصاص، بخلاف الشهادة؛ فإنها تتعلق بالحادثة؛ والخير لا يختص بها. الحادى والعشرون: إذا شهد دون أربعة بالزنا حُدوا للذف فى الأطهر، ولا تقبل شهادتهم قبل التوبة، وفى قبول روايتهم وجهان: المشهور منهما القبول؛ ذكره الماوردى فى «الحاوى»، ونقله عنه ابن الرفعة فى «الكفاية» والأسنوى فى «الألغاز». ينظر: المنهج الحديث فى علوم الحديث ٢٦٤ - ٢٦٦.

(١) فى «ب»: علما.

(٢) قال القرافى: قوله: «شرط بعضهم العدد فى المزكى والجرح فى الرواية، والشهادة». قلت: هذا الكلام فرع تصور حقيقة الشهادة والرواية؛ فإن الحكم على الشىء فرع تصوّره، ولقد أقيمت ثمانى سنين، وأنا أحد فى فروع الفقه، أن منشأ الخلاف فى هذه المسألة دورانها بين الشهادة والرواية، وأسأل من أحده من الفضلاء يقول: الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد، والحرية، والذكورة فى بعض الصور، والرواية ليست كذلك فى الجميع، فأقول لهم: التزام هذه =

وفيه نظر؛ لأن عموم الحكم يقتضى الاحتياط، والاستظهار بالعدد<sup>(١)</sup>.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الأولى** : رواية العدل الواحد مقبولة؛ خلافًا للجبائي؛ فإنه قال: «رواية العدلين مقبولة، وأما خبر العدل الواحد - فلا يكون مقبولاً؛ إلا إذا عضده ظاهراً، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاداً، أو يكون منتشرًا فيهم».

وحكى عنه القاضي عبد الجبار: أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة؛ كالشهادة عليه.

لنا وجهان: الأول: إجماع الصحابة: عمل أبو بكر على خبر بلال، وعمل عمر على خبر حمل بن مالك، وعلى خبر عبد الرحمن في الجوس، وعمل على على خبر المقداد، وعملت الصحابة على خبر أبي سعيد في الربا، وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة، وعلى خبر عائشة في التقاء الختانتين، وكان على يقبل خبر أبي بكر

=الشروط فيها فرع تصورهما؟ فكيف يستفاد تصورهما من فروعهما، فلا يحصل في ذلك تصورهما، ولم أزل كذلك حتى وجدته في شرح المازرى لـ «البرهان»، فقال: «قاعدة»: الخبر يعم الشهادة والرواية، فمتعلق ذلك الخبر وفائده إن كان عاماً في الأمصار، والأعصار إلى يوم القيامة، فهو الرواية، وإن كان خاصاً بشخص معين، فهو الشهادة، وبهذا السر يظهر اشتراط العدد؛ لأنّ الشاهد إذا أخبر عن ضرر شخص معين احتمل أن يكون عدواً له، وما شعرنا به، فاستظهرنا بالعدد لتباعد التهمة، ففي الرواية لا يعادى العدل الخلائق إلى يوم القيامة، فلم نشترط العدد، وبه ظهر اشتراط الحرية؛ فإن إثبات سلطان العبيد على الشخص المعين يتضرر به ذلك المعين، وحكم يعم الخلق أجمعين لا يتضرر به أحد؛ لأنه لم يستشعر أن العبد قصده، والمعين مقصود، فيتألم. ثم المواطن ثلاثة أقسام: قسم اتفق على أنه من باب العموم الصرف، فهو رواية اتفاقاً، كقوله - عليه السلام - : «الأعمال بالنيات». وقسم خصوص صرف، فهو شهادة اتفاقاً، كإخبار العدل من ثبوت الدين على زيد. وقسم اختلف العلماء فيه؛ لتردده بين العموم والخصوص، هل هو شهادة أو رواية؟. كشهادة هلال رمضان من جهة أنه يخص هذا العام فيشبه الشهادة، ومن جهة أنه لا يختص ببلد معين عموم، فيشبه الرواية، ففيه لأجل الشائبة قولان. وكذلك القائف، والمقوم، والترجمان عند الحاكم، ونحوهم، من جهة أن الحاكم نصبهم نصباً عاماً للناس شائبة عموم، ومن جهة أن أفضيتهم إنما تقع في جزء معين، فهو جهة خصوص، لا حرم كان في اشتراط العدد في تلك المواطن للعلماء قولان. وكذلك المزكى كونه يخبر عن أمر يتعلق بالمزكى، ويثبت له أمراً في نفسه كنسبه وحرية، أشبه الشهادة، ومن جهة أنه إذا زكى صارت شهادة عامة على الناس لا تختص بأحد - أشبهت الرواية. وكذلك جميع الصور التي يختلف فيها العلماء، هل هي رواية أو شهادة؟ تخرج بهذا السر وتقديره. فهذا تلخيص قاعدة الشهادة والرواية، فرحم الله - تعالى - العلماء أجمعين. ينظر النفائس ٢٩٦٨/٧ - ٢٩٧٠.

- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ - .

فَإِنْ قُلْتُ: «لَعَلَّهُمْ قَبِلُوا مَا قَبَلُوهُ؛ لِأَنَّ الْأَجْتِهَادَ عَضَدُهُ»: قُلْتُ: إِنَّهُمْ كَانُوا يَتَرُكُونَ اجْتِهَادَهُمْ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ، وَكَانُوا لَا يَرَوْنَ بِالْمُخَابَرَةِ بَأْسًا؛ حَتَّى رَوَى لَهُمْ رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ نَهَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْهَا.

الثَّانِي: أَنَّ الْعَمَلَ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَيَكُونُ وَاجِبًا.

اِخْتَجَّ الْخَصْمُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَمْ يَقْبَلْ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ؛ حَتَّى شَهِدَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - .

وَنَائِيهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ اعْتَبَرَتِ الْعَدَدَ؛ فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمْ يَقْبَلْ خَبَرَ الْمُغِيرَةَ فِي الْحَدَّةِ؛ حَتَّى رَوَاهُ مَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، وَلَمْ يَعْمَلْ عُمَرُ عَلَى خَبَرِ أَبِي مُوسَى فِي الْإِسْتِئْذَانِ؛ حَتَّى رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ، وَرَدَّ خَبَرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، وَرَدَّ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ خَبَرَ عُثْمَانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ - فِي رَدِّ الْحَكَمِ بْنِ الْعَاصِ.

وَتَالِثُهَا: قِيَاسُ الرَّوَايَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ، بَلْ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الرَّوَايَةَ تَقْتَضِي شَرْعًا عَامًّا، وَالشَّهَادَةَ شَرْعًا خَاصًّا؛ فَإِذَا لَمْ تُقْبَلْ رَوَايَةُ الْوَاحِدِ فِي حَقِّ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ -: فَلَأَنَّ لَا تُقْبَلُ فِي حَقِّ كُلِّ الْأُمَّةِ كَانَ أَوْلَى.

وَرَابِعُهَا: الدَّلِيلُ يَنْفِي الْعَمَلَ بِالْخَبَرِ الْمَظْنُونِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] تَرَكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي خَبَرِ الْعَدْلَيْنِ؛ وَالْعَدْلُ الْوَاحِدُ لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ هُنَاكَ أَقْوَى مِمَّا هَهُنَا؛ فَوَجِبَ أَنْ يَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ - إِنْ دَلَّ - فَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ ثَلَاثَةِ: أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَذِي الْيَدَيْنِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَلِأَنَّ التُّهْمَةَ كَانَتْ قَائِمَةً هُنَاكَ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ وَاقِعَةً فِي مَحْفَلِ عَظِيمٍ، وَالْوَاجِبُ فِيهَا الْإِشْتِهَارُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا بَيْنَا أَنَّهُمْ قَبِلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ، وَهَهُنَا اعْتَبَرُوا الْعَدَدَ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ، فَفَقُولُ: مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الرَّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَدَدَ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي أَصْلِ الرَّوَايَةِ، وَمَا ذَكَرُوهُ دَلَّ عَلَى أَنَّهُمْ طَلَبُوا الْعَدَدَ؛ لِقِيَامِ تَهْمَةٍ فِي تِلْكَ الصُّورِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِسَائِرِ الْأُمُورِ الَّتِي هِيَ مُعْتَبَرَةٌ فِي الشَّهَادَةِ، لَا فِي الرَّوَايَةِ؛ كَالْحُرِّيَّةِ، وَالذُّكُورَةِ، وَالْبَصَرِ، وَعَدَمِ الْقَرَابَةِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] - يَمْنَعُ مِنَ التَّعَلُّقِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّا لَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالْتَّمَسُّكِ بِهِ كَانَ تَمَسُّكُنَا بِهِ مَعْلُومًا، لَا مَظْنُونًا.

المسألة الثانية: زعم أكثر الحنفية أن راوي الأصل: إذا لم يقبل الحديث - قدح ذلك في رواية الفرع. والمختار - أن نقول: راوي الفرع: إما أن يكون جازماً بالرواية، أو لا يكون.

فإن كان جازماً - فالأصل: إما أن يكون جازماً بفساد الحديث، أو بصحته، أو لا يجزم بواحد منهما.

فإن كان الأول، فقد تعارضاً؛ فلا يقبل الحديث؛ ولأن قبول الحديث من الفرع لا يمكن إلا بالقدح في الأصل؛ وذلك يوجب القدح في الحديث. وأما الثاني: فلا نزاع في صحته.

وأما الثالث: فإما أن يقول: الأغلب على ظني: أني ما روئته، أو الأغلب: أني روئته، أو الأمران على السواء، أو لا يقول شيئاً من ذلك؛ ويشبهه أن يكون الخبر في كل هذه الأقسام - مقبولاً؛ لأن الفرع جازم، ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه؛ فلا يسقط به الاستدلال.

وأما إذا لم يكن الفرع جازماً، بل يقول: أظن أني سمعته منك: فإن جزم الأصل بـ«أنى ما روئته لك» - تعين الرد.

وإن قال: «أظن أنى ما روئته لك» - تعارضاً؛ والأصل العدم. وإن ذهب إلى سائر الأقسام، فالأشبهه قبوله.

والضابط: أنه حيث يكون قول الأصل معادلاً بقول الفرع - تعارضاً، وحيث ترجح أحدهما على الآخر، فالمعتبر هو الراجح.

واحتج المانعون مطلقاً: بأن الدليل ينفي قبول خبر الواحد.

سلمناه فيما إذا لم يوجد هذا المعنى؛ لأن الظن - هناك، فينفي فيما عداه على الأصل. والجواب: ما تقدم.

التَّشْرِيحُ: قال المصنف - رحمه الله -: «المسألة الأولى: رواية العَدْلِ الواحد مقبولة....» إلى آخرها. قال - رضى الله عنه -: نقل عن الجبائى (١) أنه لما شرط العدد في الرواية، شرط على اثنين اثنين إلى أن ينتهى (٢) إلى التاسع؛ وهذا الحكم (٣) لا وَجْهَ له؛ نقل ذلك عن ابنِ العربي في «مصوله».

اعلم: أنَّ الجواب عن الوجه الرابع ممتنع؛ فإنه قال: إذا علمنا أن الله أمرنا بالتمسك بخير الواحد، كان تمسكاً معلوما لا مظنوناً؛ لأننا نمنع أننا علمنا ذلك. ولا دليل له على ذلك أصلاً.

قال المصنّف - رحمه الله -: «المسألة الثالثة: لا يُشترطُ كَوْنُ الرَّاويِ فقيهاً؛ سَوَاءَ كَانَتْ رِوَايَتُهُ مُوَافِقَةً لِلْقِيَّاسِ، أَوْ مُخَالَفَةً لَهُ؛ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ - فِيمَا يُخَالَفُ الْقِيَّاسَ.

لَنَا: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْعَقْلُ:

أَمَّا الْكِتَابُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الْحُجُرَاتُ: ٦] فَوَجِبَ أَلَّا يَجِبَ التَّبَيُّنُ فِي غَيْرِ الْفَاسِقِ؛ سَوَاءَ كَانَ عَالِمًا، أَوْ جَاهِلًا.

وَأَمَّا السُّنَّةُ: فَقَوْلُهُ ﷺ: «نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي، فَوَعَاهَا...» إِلَى قَوْلِهِ: «فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ».

وَأَمَّا الْعَقْلُ: فَهُوَ أَنَّ خَبَرَ الْعَدْلِ يُفِيدُ ظَنَّ الصِّدْقِ؛ فَوَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ؛ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ.

وَاحْتِجَّ الْخَصْمُ بِوَجْهِينِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي جَوَازَ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛ خَالَفْنَاهُ

(١) قال القرافي: قال ابن العربي في «المصول» له: اشترط الجبائى في قبول الخبر اثنين، وشرط على

الانين اثنين، إلى أن ينتهى الخبر إلى التاسع، وهذا التقيد لم يتعرض له المصنف.

لكن على قول الجبائى في اشتراط العدد، فلا يقبل الحديث إلا من اثنين، ويلزم كل واحد منهما ألا يقبله إلا عن اثنين، فيحتاجان فى الرتبة الثانية إلى أربعة، وتحتاج الأربعة إلى ثمانية فى الثالثة، وفى الرابعة إلى ستة عشر، ويصعب الحال، فلا يروى من السنة إلا ما كان يرويه من الصحابة الخلق العظيم، وهو خلاف ما علم من الصحابة فى حديث الجوسى، والتقاء الختانيين، وغيرهما.

ينظر: النفائس: ٢٩٧٩/٧، ٢٩٨٠.

(٢) فى «أ»: انتهى.

(٣) فى «أ»: تحكم.

إِذَا كَانَ الرَّاويَ فَعِيهَا؛ لِأَنَّ الْاِعْتِمَادَ عَلَى رِوَايَتِهِ أَوْتَقُّ.

الثَّانِي: أَنَّ الْأَصْلَ الْأَيُّمَ الْخَبْرُ عَلَى مُخَالَفَةِ الْقِيَّاسِ، وَالْأَصْلُ - أَيْضًا - صِدْقُ الرَّاويِ، فَإِذَا تَعَارَضَا - تَسَاقَطَا، وَلَمْ يَجْزِ التَّمَسُّكُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا.

وَأَيْضًا: فَبِتَقْدِيرِ صِدْقِ الرَّاويِ: لَا يَلْزَمُ الْقَطْعُ بِكَوْنِ ذَلِكَ الْخَبْرِ حُجَّةً؛ لِأَنَّهُ إِذَا جَرَى حَدِيثٌ مُتَّفِقٌ عِنْدَ الرَّسُولِ ﷺ: فَإِذَا جَاءَ ذَلِكَ الرَّجُلُ، فَقَالَ الرَّسُولُ ﷺ: «اقتلوا الرجل» - عِلْمَ الْفَقِيهَةِ: أَنَّ الْأَلْفَ وَاللَّامَ - هَهُنَا - يَنْصَرِفُ إِلَى الْمَعْهُودِ، وَالْعَامِيُّ رَبَّمَا ظَنَّ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْاِسْتِغْرَاقَ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: مَا مَرَّ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ فِي التَّعَارُضِ تَسْلِيمًا بِصِحَّةِ أَصْلِ الْخَبْرِ.

قَوْلُهُ: «يَجُوزُ أَنْ يَشْتَبَهَ عَلَيْهِ الْمَعْهُودُ بِالْاِسْتِغْرَاقِ»: قُلْنَا: التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْفِقْهِ، بَلْ كُلُّ مَنْ كَانَتْ لَهُ فِطْنَةٌ سَلِيمَةٌ أَمَكَّنَهُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ. وَأَيْضًا: فَإِنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي اِعْتِبَارَ الْفِقْهِ فِي رِوَاةِ خَبْرِ التَّوَاتُرِ.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: إِذَا عُرِفَ مِنْهُ التَّسَاهُلُ فِي أَمْرِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ خَبْرُهُ.

وَأَمَّا إِذَا عُرِفَ مِنْهُ التَّسَاهُلُ فِي غَيْرِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعُرِفَ مِنْهُ الْاِحْتِيَاطُ جَدًّا فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - وَجَبَ قَبُولُ خَبْرِهِ؛ عَلَى الرَّأْيِ الْأَظْهَرِ؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَلَا مُعَارِضَ؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ.

المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: لَا يُعْتَبَرُ فِي الرَّاويِ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْعَرَبِيَّةِ، وَبِمَعْنَى الْخَبْرِ؛ لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي لَفْظِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -، وَالْأَعْجَمِيُّ وَالْعَامِيُّ يُمَكِّنُهُمَا حِفْظُ اللَّفْظِ، وَكَذَلِكَ يُمَكِّنُهُمَا حِفْظُ الْقُرْآنِ.

وَلَا يُعْتَبَرُ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ ذَكَرًا، أَوْ حُرًّا، أَوْ بَصِيرًا، وَهُوَ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: «المسألة الثالثة: لا يشترط كون الراوي فقيهاً....» إلى آخرها. اعترض بعضهم على الآية؛ بأن عدم الثبوت عند عدم الفسق له طريقتان: أحدهما: الجزم بالقبول. والثاني: الجزم بالرد؛ فلا يتعين [١٨٤/ب] أحدهما.

وأما الحديث<sup>(١)</sup>، فيدل على جواز تحمل غير الفقيه، وأما على جواز القبول فلا. والأول مندفع؛ لأننا نمنع عدم تعيين أحدهما، بل نقول: الجزم برد غير الفاسق على الإطلاق، منتف إجماعاً.

أما عندنا: فظاهر - وذلك لجواز قبول الفقيه [وغير الفقيه]<sup>(٢)</sup> عند عدم الفسق. [وأما عندكم: فلجواز قبول الفقيه عند عدم الفسق]<sup>(٣)</sup>، وإذا انتفى هذا القسم تعين الآخر. وأما قوله: «الحديث يدل على جواز تحمل غير الفقيه، وأما على القبول فلا» - قلنا: قوله ﷺ: «فأداها كما سمعها» يدل بإطلاقه على جواز قبول غير الفقيه، وإلا لكان عند الأداء إلى غير الفقيه محلاً بالشرط؛ وهو الأداء للفقيه.

المسألة السادسة: تُقْبَلُ رَوَايَةٌ مَنْ لَمْ يَرَوْ إِلَّا خَبْرًا وَاحِدًا: فَأَمَّا إِذَا أَكْثَرَ مِنَ الرُّوَايَاتِ، مَعَ قَلَّةِ مُخَالَطَتِهِ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ، فَإِنْ أَمْكَنَ تَحْصِيلُ ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنَ الْأَخْبَارِ فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنَ الزَّمَانِ - قِيلَتْ أَخْبَارُهُ، وَإِلَّا تَوَجَّهَ الطَّعْنُ فِي الْكُلِّ.

المسألة السابعة: لَا يَجِبُ كَوْنُ الرَّاوي مَعْرُوفَ النَّسَبِ، بَلْ إِذَا حَصَلَتِ الشَّرَائِطُ الْمُعْتَبَرَةُ الْمَذْكُورَةُ فِيهِ، قَبْلَ خَبْرِهِ، وَإِنْ لَمْ يُعْرَفْ نَسَبُهُ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ اسْمَانِ، وَهُوَ بِأَحَدِهِمَا أَشْهَرُ، جَازَتْ الرُّوَايَةُ عَنْهُ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ مُتَرَدِّدًا بَيْنَهُمَا، وَهُوَ بِأَحَدِهِمَا مَجْرُوحٌ، وَبِالْآخَرِ مُعَدَّلٌ، لَمْ يُقْبَلْ؛ لِأَجْلِ التَّرَدُّدِ.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّانِي

### فِي الْبَحْثِ عَنِ الْأُمُورِ الْعَائِدَةِ إِلَى الْمُخْبِرِ عَنْهُ

اعْلَمْ أَنَّ الشَّرْطَ الْعَائِدَ إِلَى الْمُخْبِرِ عَنْهُ فِي الْعَمَلِ بِالْخَبْرِ - هُوَ: عَدَمُ دَلِيلِ قَاطِعٍ

(١) أى: حديث «نضر الله امرأ...» أخرجه أبو داود (٣٤٦/٢) كتاب العلم: باب فضل نشر العلم، حديث (٣٦٦٠) والترمذى (٣٤-٣٣/٥) كتاب العلم: باب الحث على تبليغ السماع، حديث (٢٦٥٦) وابن ماجه (٨٤/١) المقدمة: باب من بلغ علماً، حديث (٢٣٠) وأحمد (١٨٣/٥) من حديث زيد بن ثابت وأخرجه الترمذى (٣٤/٥) كتاب العلم: باب الحث على تبليغ السماع، حديث (٢٦٥٨) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

يُعَارِضُهُ، وَالْمُعَارِضُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَنْفِي أَحَدَهُمَا مَا أُثْبِتَهُ الْآخَرُ؛ عَلَى الْحَدِّ الَّذِي أُثْبِتَهُ الْآخَرُ؛ كَمَا إِذَا قَالَ فِي أَحَدِهِمَا: «لِيُصَلَّ فَلَانٌ فِي الْوَقْتِ الْفُلَانِيَّ عَلَى الْوَجْهِ الْفُلَانِيِّ»، وَيُنْهَى فِي الثَّانِي عَنْ ذَلِكَ الْحَدِّ، فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ.

وَأُثْبِتُهُمَا: أَنْ يُثْبِتَ أَحَدُهُمَا ضِدًّا مَا أُثْبِتَهُ الْآخَرُ؛ عَلَى الْحَدِّ الَّذِي أُثْبِتَهُ الْآخَرُ؛ مِثْلُ أَنْ يُوجِبَ عَلَيْهِ صَلَاةَ أُخْرَى، فِي عَيْنِ ذَلِكَ الْوَقْتِ، فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْمَكَانِ. وَالذَّلِيلُ الْقَاطِعُ ضَرْبَانِ: عَقْلِيٌّ، وَسَمْعِيٌّ:

فَإِنْ كَانَ الْمُعَارِضُ عَقْلِيًّا نَظَرْنَا: فَإِنْ كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ قَابِلًا لِلتَّأْوِيلِ، كَيْفَ كَانَ، أَوْلَانًا، فَلَمْ نَحْكَمْ بِرَدِّهِ، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلِ التَّأْوِيلَ، قَطَعْنَا بِفَسَادِهِ؛ لِأَنَّ الدَّلَالََةَ الْعَقْلِيَّةَ غَيْرَ مُحْتَمَلَةٍ لِلنَّقِيضِ.

فَإِذَا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ غَيْرَ مُحْتَمَلٍ لِلنَّقِيضِ فِي دَلَالَتِهِ، وَهُوَ مُحْتَمَلٌ لِلنَّقِيضِ فِي مَتْنِهِ - قَطَعْنَا بِوُقُوعِ ذَلِكَ الْمُحْتَمَلِ، وَإِلَّا فَقَدْ وَقَعَ الْكُذْبُ مِنَ الشَّرْعِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَأَمَّا أُدْلَةُ السَّمْعِ: فَثَلَاثَةٌ: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ، وَالْإِجْمَاعُ.

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْتَحِيلُ عَقْلًا - أَنْ يَقُولَ اللَّهُ تَعَالَى: «أَمَرْتُكُمْ بِأَنْ تَعْمَلُوا بِالْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَالْإِجْمَاعِ؛ بِشَرْطِ أَلَّا يَرِدَ خَبَرٌ وَاحِدٌ عَلَى مُنَاقَضَتِهِ، فَإِذَا وَرَدَ ذَلِكَ - فَيَكْفِيكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، لَا بِهَذِهِ الْأُدْلَةِ».

لَكِنَّ الْإِجْمَاعَ عَرَفْنَا أَنَّ هَذَا الْمُحْتَمَلُ لَمْ يَقَعْ؛ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى أَنَّ الدَّلِيلَيْنِ، إِذَا اسْتَوَيَا، ثُمَّ اخْتَصَّ أَحَدُهُمَا بِنَوْعِ قُوَّةٍ غَيْرِ حَاصِلٍ فِي الثَّانِي - فَإِنَّهُ يَجِبُ تَقْدِيمُ الرَّاجِحِ.

فَهَهُنَا: هَذِهِ الْأُدْلَةُ الثَّلَاثَةُ لَمَّا كَانَتْ مُسَاوِيَةً لِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِي الدَّلَالََةِ، وَاخْتَصَّتْ هَذِهِ الْأُدْلَةُ الثَّلَاثَةُ بِمَزِيدِ قُوَّةٍ، وَهِيَ بِكُونِهَا قَاطِعَةٌ فِي مَتْنِهَا - لَا حَرَمَ: وَجِبَ تَقْدِيمُهَا عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ.

وَأَمَّا أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ، هَلْ يَقْتَضِي تَخْصِيصَ عُمُومِ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ - فَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهِ.

الشرح: قول المصنف - رحمه الله - : تجوز روايته و[إن] لم يرو إلا خيرا واحدا.



فى شرائط العمل بهذه الأخبار ..... قال المازرى: «إنما قال بعض المحدثين: إنه لا يجوز؛ لأن قلة روايته تدل على عدم اهتمامه». «القول فيما ظن أنه شرط في هذا الباب وليس بشرط».

قال المصنف - رحمه الله: المسألة الأولى: خبر الواحد، إذا عارضه القياس: فإما أن يكون خبر الواحد يقتضى تخصيص القياس، أو القياس يقتضى تخصيص خبر الواحد، وإما أن يتنافيا بالكلية:

فإن كان الأول: فمن يجزئ تخصيص العلة، يجمع بينهما، ومن لا يجزئها، يجزئ هذا القسم مجزئ ما إذا تنافيا بالكلية.

وإن كان الثانى: كان ذلك تخصيصاً لعموم خبر الواحد بالقياس؛ وإنه جائز؛ لأن تخصيص عموم الكتاب، والسنة المتواترة؛ بالقياس، لما كان جائزاً - فهنا أولى.

وأما الثالث: وهو ما إذا كان كل واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر - فنقول: ذلك القياس لا بد وأن يكون أصله قد ثبت بدليل، وذلك الدليل: إما أن يكون هو ذلك الخبر، أو غيره:

فإن كان الأول - فلا نزاع أن الخبر مقدم على القياس. وإن كان الثانى - فهذا يحتمل وجوهاً ثلاثة؛ وذلك لأن القياس يستدعى أموراً ثلاثة:

أحدها: ثبوت حكم الأصل. وثانيها: كونه معللاً بالعلة الفلانية. وثالثها: حصول تلك العلة فى الفرع.

ثم لا يخلو كل واحد من هذه الثلاثة: إما أن تكون قطعية، أو ظنية، أو بعضها قطعى، وبعضها ظنى:

فإن كان الأول: كان القياس مقدماً على خبر الواحد؛ لا محالة؛ لأن هذا القياس يقتضى القطع، وخبر الواحد يقتضى الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن.

وإن كان الثانى: كان الخبر؛ لا محالة، مقدماً على القياس؛ لأن الظن، كلما كان أقل، كان بالاعتبار أولى.

وإن كان الثالث: فهذا يحتمل أقساماً كثيرة، ونحن نعين منها صورة واحدة، وهى: أن يكون دليل ثبوت الحكم فى الأصل قطعياً، إلا أن كونه معللاً بالعلة المعينة، ووجود تلك العلة فى الفرع ظنياً - فهنا اختلفوا:

فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : الْخَبْرُ رَاجِحٌ . وَعِنْدَ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - الْقِيَاسُ رَاجِحٌ .

وَقَالَ عِيْسَى بْنُ أَبَانَ: إِنْ كَانَ رَاوِي الْخَبْرِ ضَابِطًا، عَالِمًا - وَجَبَ تَقْدِيمُ خَبْرِهِ عَلَى الْقِيَاسِ؛ وَإِلَّا - كَانَ فِي مَحَلِّ الاجْتِهَادِ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: طَرِيقُ تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ الاجْتِهَادُ؛ فَإِنْ كَانَتْ أَمَارَةُ الْقِيَاسِ أَقْوَى عِنْدَهُ مِنْ عَدَالَةِ الرَّاوِي - وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهَا؛ وَإِلَّا - فَبِالْعَكْسِ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ تَوَقَّفَ فِيهِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ كَانُوا يَتْرَكُونَ اجْتِهَادَهُمْ لِخَبِيرِ الْوَالِدِ:

مِنْ ذَلِكَ: قِصَّةُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي الْحَجَّينِ؛ حَتَّى قَالَ: «كِدْنَا نَقْضِي فِيهِ بَرَأِينَا، وَفِيهِ سُنَّةٌ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» .

وَأَيْضًا: تَرَكَ اجْتِهَادَهُ فِي النِّعَمِ مِنْ تَوْرِيثِ الْمَرْأَةِ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا. وَأَيْضًا قَالَ: «أَعْيَتْهُمْ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا؛ فَقَالُوا بِالرَّأْيِ؛ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا». وَأَيْضًا: فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - نَقَضَ حُكْمًا حَكَمَ فِيهِ بَرَأِيَهُ؛ لِحَدِيثِ سَمِعَهُ مِنْ بِلَالٍ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَدَّ خَبْرَ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ...»؛ حَتَّى قَالَ: «فَمَا نَصْنَعُ بِمَهْرَاسِنَا؟!». قُلْتَ: ظَاهِرُ هَذَا الْقَوْلِ لَا يَقْتَضِي رَدَّ الْخَبْرِ، وَإِنَّمَا هُوَ وَصْفٌ لِلْمَشَقَّةِ فِي الْعَمَلِ بِمُوجِبِهِ؛ مَعَ عَظَمِ الْمَهْرَاسِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ تَرَكَ هَذَا الْحَدِيثَ؛ لَكِنْ إِنَّمَا تَرَكَهُ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْأَخْذَ بِهِ، مِنْ حَيْثُ لَا يُمَكِّنُ قَلْبُ الْمَهْرَاسِ عَلَى الْيَدِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَيْسَ فِيهِ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يُمَكِّنُهُمْ غَسْلُ أَيْدِيهِمْ مِنْ إِنَاءٍ آخَرَ، ثُمَّ إِذْ خَالَهَا فِي الْمَهْرَاسِ»: قُلْتَ: وَمِنْ أَيْنَ يُعْلَمُ أَنَّ قِيَاسَ الْأَصُولِ يَقْتَضِي غَسْلَ الْيَدَيْنِ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ؛ حَتَّى يَكُونَ قَدْ رَدَّ الْخَبْرَ لِذَلِكَ الْقِيَاسِ.

الثَّانِي: أَنَّ قِصَّةَ مُعَاذٍ تَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْخَبْرِ عَلَى الْقِيَاسِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْخَبْرِ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِثَلَاثِ مُقَدِّمَاتٍ:

في شرائط العمل بهذه الأخبار .....  
 إِحْدَاهَا: ثُبُوتُهُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. وَثَانِيَتُهَا: دَلَالَتُهُ عَلَى الْحُكْمِ. وَثَالِثَتُهَا: وَجُوبُ  
 الْعَمَلِ بِهِ.

وَالْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى: ظَنِّيَّةٌ، وَالثَّانِيَّةُ وَالثَّلَاثَةُ: يَقِينِيَّةٌ. وَأَمَّا التَّمَسُّكُ بِالْقِيَاسِ؛ فَلَا يَتِمُّ إِلَّا  
 بِخَمْسِ مُقَدِّمَاتٍ، إِحْدَاهَا: ثُبُوتُ حُكْمِ الْأَصْلِ. وَثَانِيَتُهَا: كَوْنُهُ مُعَلَّلًا بِالْعِلَّةِ الْفُلَائِيَّةِ.  
 وَثَالِثَتُهَا: حُصُولُ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ. وَرَابِعَتُهَا: عَدَمُ الْمَانِعِ فِي الْفَرْعِ عِنْدَ مَنْ يُجِيزُ  
 تَخْصِيصَ الْعِلَّةِ. وَخَامِسَتُهَا: وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمِثْلِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ.

وَالْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى وَالْخَامِسَةُ: يَقِينِيَّةٌ، وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ وَالثَّلَاثَةُ وَالرَّابِعَةُ: فَظَنِّيَّةٌ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ أَقْلَ ظَنًّا مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ؛ فَوَجِبَ: أَنْ  
 يَكُونَ الْخَبَرُ رَاجِحًا.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا كَانَتِ الْأَمَارَةُ الدَّالَّةُ عَلَى ثُبُوتِ الْخَبَرِ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ - ضَعِيفَةً،  
 وَالْأَمَارَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمُقَدِّمَاتِ الثَّلَاثَةِ الظَّنِّيَّةِ فِي جَانِبِ الْقِيَاسِ - قَوِيَّةً؛ بَحِثْ يُتَعَارَضُ  
 مَا فِي أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ مِنَ الْكَمِّيَّةِ، بِمَا فِي الْجَانِبِ الْآخَرَ مِنَ الْكَيْفِيَّةِ، فَهَهُنَا: يَتَعَيَّنُ  
 الْاجْتِهَادُ، وَالرُّجُوعُ إِلَى التَّرْجِيحِ». قُلْتُ: لَوْ خَلِينَا وَالْعَقْلَ - لَكَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرْتُ،  
 إِلَّا أَنَّ الدَّلِيلَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ مَنَعَا مِنْهُ.

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: إِذَا رُوِيَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ عَمِلَ بِخِلَافِ مُوجِبِ الْخَبَرِ -  
 فَالْخَبَرُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَنَاوِلًا لِلرَّسُولِ ﷺ، أَوْ غَيْرَ مُتَنَاوِلَ لَهُ، فَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ، لَمْ يَخْلُ:  
 مِنْ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ حُكْمَنَا وَحُكْمَهُ ﷺ فِيهِ سَوَاءٌ، أَوْ لَمْ تَقُمْ الدَّلَالَةُ  
 عَلَى ذَلِكَ، فَإِنْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، جَازَ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ مَخْصُوصًا بِذَلِكَ الْحُكْمِ؛  
 وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَكُونُ بَيْنَ فِعْلِهِ، وَبَيْنَ الْخَبَرِ تَنَافٍ فَلَا يُرَدُّ الْخَبَرُ لِأَجْلِهِ، وَإِنْ  
 قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ ﷺ وَحُكْمَنَا فِيهِ سَوَاءٌ: نُظِرَ فِي الْخَبَرَيْنِ؛ فَإِنْ أَمَكَّنَ  
 تَخْصِيصَ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ، فِعْلًا، وَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْ [و] كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَوَاتِرًا - عُمِلَ  
 بِالتَّوَاتُرِ. وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُتَوَاتِرَيْنِ - عُمِلَ فِيهِمَا بِالتَّرْجِيحِ.

المَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: عَمَلُ أَكْثَرِ الْأُمَّةِ بِخِلَافِ الْخَبَرِ - لَا يُوجِبُ رَدَّهُ، وَعَمَلُ أَكْثَرِ الْأُمَّةِ  
 بِمُوجِبِ الْخَبَرِ - لَا يُوجِبُ قَبُولَهُ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ الْأُمَّةِ - بَعْضُ الْأُمَّةِ، وَقَوْلَ بَعْضِ الْأُمَّةِ -  
 لَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حُجَّةً - فَإِنَّهُ مِنَ الْمُرْجَحَاتِ.

الكاشف عن المحصول .....

المسألة الرابعة: الحُفَاطُ إِذَا خَالَفُوا الرَّأْيَ فِي بَعْضِ ذَلِكَ الْخَيْرِ، فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ قَبُولِ مَا لَمْ يُخَالَفُوهُ فِيهِ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَ حَالِهِ الصِّدْقُ، وَلَمْ يُوجَدْ مُعَارِضٌ؛ فَوَجِبَ قَبُولُهُ.

وَأَمَّا الْقَدْرُ الَّذِي خَالَفُوهُ فِيهِ - فَلِأَوْلَى أَلَا يُقْبَلُ؛ لِأَنَّهُ وَإِنْ جَازَ أَنْ يَكُونُوا سَهْوًا، وَحَفِظَ هُوَ؛ لَكِنَّ الْأَقْوَى أَنَّهُ سَهَا، وَحَفِظُوا هُمْ؛ - لِأَنَّ السَّهْوَ عَلَى الْوَاحِدِ - أَجْوَزُ مِنْهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ.

المسألة الخامسة: خَيْرُ الْوَاحِدِ، إِذَا تَكَامَلَتْ شُرُوطُ صِحَّتِهِ، هَلْ يَجِبُ عَرْضُهُ عَلَى الْكِتَابِ؟ قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لَا يَجِبُ؛ لِأَنَّهُ لَا تَتَكَامَلُ شُرُوطُهُ، إِلَّا وَهُوَ غَيْرُ مُخَالَفٍ لِلْكِتَابِ. وَعِنْدَ عِيْسَى بْنِ أَبِيانَ: يَجِبُ عَرْضُهُ عَلَيْهِ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «إِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ، فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ؛ وَإِلَّا فَرُدُّوهُ».

المسألة السادسة: لَا شُبُهَةَ فِي أَنَّ النَّاسِيخَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُقَارِنٍ لِلْكِتَابِ، فَإِنْ عَلِمَ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ غَيْرُ مُقَارِنٍ لِلْكِتَابِ، لَمْ يُقْبَلْ؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّ نَسْخَ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لَا يَجُوزُ.

وَإِنْ شَكَّ فِيهِ، قَبِلَ عِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ؛ قَالَ: لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَفَعَتْ بَعْضَ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ لِأَخْبَارِ الْآحَادِ، وَلَمْ تَسْأَلْ، هَلْ كَانَتْ مُقَارِنَةً أَمْ لَا !!.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: «القول فيما ظن أنه شرط في هذا [الباب]، وليس بشرط: وفيه مسائل: الأولى: [خير الواحد] إذا عارضه القياس<sup>(١)</sup>...» إلى آخرها.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٢)</sup>: «اعلم: أن القياس على أصل من الأصول إذا عارض خير الواحد [فإنما يعارضه إذا] اقتضى الخير [أيضًا]<sup>(٣)</sup> إيجاب أشياء، واقتضى<sup>(٤)</sup> القياس

(١) تنظر المسألة في: الإحكام للآمدي ١٠٧/٢، الرسالة (٥٩٩) شرح الكوكب ٥٦٤/٢، اللمع ص ١٠، أعلام الموقعين ٣١/١، الإبهاج ٣٢٤/٣، شرح العضد ٧٣/٢، المسودة ٢٣٩، أصول السرخسي ٣٣٩/١، تيسير التحرير ١١٦/٣، فواتح الرحموت ١٧٧/٢، كشف الأسرار ٣٨٠/٣، إرشاد الفحول (٥٥)، المعتمد ٦٥٥/٢، روضة الناظر (٦٦).

(٢) ينظر: المعتمد (١٦٢/٢).

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب، ز»: أو اقتضى.

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ٨٧  
[حظر] (١) جميعها على الحد الذي اقتضى الخير إيجابها، أو بأن يكون الخير مخصصاً لعلّة القياس.

فإن اقتضى تخصيصها (٢)، فمن [يجيز] (٣) تخصيص علة القياس، جمع بينهما، ومن لا يرى [١٨٤/ب] ذلك، أجرى ذلك مجرى هذا القسم الأول.

وليس تخلو علة القياس الذي هذه (٤) حاله [إما أن تكون منصوصاً عليها]، أو مستنبطة.

فإن كانت منصوصة: فلا يخلو النص [عليها] (٥): [إما أن يكون] مقطوعاً به، أو غير مقطوع به.

فإن كان [مقطوعاً] (٦) به وكان خير الواحد ينفي موجبها، ولم يمكن إضمار زيادة فيها تُخرج (٧) العلة معها من أن يعارضها خير الواحد - فإنه (٨) يجب العدول إليها عن خير الواحد؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها؛ [فكما لا يجوز قبول خير الواحد إذا رُفِعَ موجب النص المقطوع به، فكذلك في هذا الموضع]. ولأن (٩) خير الواحد في هذا المكان يخرج العلة المنصوصة عن أن تكون علة، والنص قد اقتضى كونها علة، فصار خير الواحد رافعاً موجب النص المقطوع [به] (١٠).

وإن (١١) لم يكن النص على العلة مقطوعاً به، ولا كان حكمها [في الأصل] (١٢) ثابتاً بدليل مقطوع به؛ فإنه يكون معارضاً لخير الواحد؛ لأنهما خيراً (١٣) واحداً، ويكون

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ، ب»: تخصيصاً.

(٣) المثبت من المعتمد.

(٤) في «ب»: هي.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «ب»: يخرج.

(٨) في «ب»: فإنها.

(٩) في «أ»: فلأن.

(١٠) سقط في «ب».

(١١) في «أ»: فإن.

(١٢) سقط في «أ».

(١٣) في «أ»: خير.

الرجوع إلى الخبر في إثبات الحكم أولى من الخير الدال على العلة؛ لأنه دال بصريحه على الحكم، والخير الدال على العلة ليس بدال على الحكم بصريحه ونفسه، بل بواسطة.

وإن كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، فهو محل الاجتهاد.

وأما إن كانت علة القياس مستنبطة: فلا يخلو أصل القياس: إما أن يكون حكمه ثابتاً بخبر واحد، أو بنص مقطوع [به] <sup>(١)</sup> أولاً.

فإن كان [ثابتاً] بخبر واحد <sup>(٢)</sup>، لم يكن القياس أولى من خبر الواحد المعارض له، بل الأخذ بالخبر أولى.

وأما إذا كان الحكم [في] أصل هذا القياس ثابتاً بدليل مقطوع به، والخبر المعارض [١٨٥/أ] للقياس خبر واحد - فينبغي أن يكون [الناس] <sup>(٣)</sup> إنما اختلفوا في هذا الموضوع، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف [فيه] مطلقاً.

فعند الشافعي [- رضى الله عنه - : أن] الأخذ بالخبر أولى؛ وهو قول أبي الحسن <sup>(٤)</sup>. وقال عيسى بن أبان: [إن] <sup>(٥)</sup> كان راوى الخير ضابطاً عالماً [غير] <sup>(٦)</sup> متساهل <sup>(٧)</sup> [فيما يرويه]، [وجب قبول خبره وترك القياس]، وإن كان الراوى بخلاف ذلك، كان موضع الاجتهاد، وذكر: أن في الصحابة [- عليهم السلام -] من <sup>(٨)</sup> رد خبر أبي هريرة بالاجتهاد.

وحكى عن مالك: أنه رجح القياس على الخبر، ومنهم من قال: طريقه الاجتهاد. واحتج المرجحون للخبر بإجماع الصحابة؛ وذلك أن أبا بكرٍ - رضى الله عنه - نقض حكماً حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال.

وترك عمر - رضى الله عنه - رأيه في الجنين، [وفى التسوية بين] الأصابع؛ للحديث <sup>(٩)</sup>.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ، ز»: الواحد.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب، ز»: الحسين.

(٥) سقط في «ب».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «ب»: متأهل.

(٨) في «أ»: أن من.

(٩) أما ترك عمر رأيه في الجنين فأخرج الشافعي في «الأم» (٩٣/٦) من طريق طاوس أن عمر =

فإن قيل: [إن] (١) ابن عباس (٢) خالف في ذلك؛ لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء؛ حتى يغسلها ثلاثاً» (٣).

= قال: ذكر الله امرأ سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئاً فقام، حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جارتين فضربت إحدهما الأخرى بمسطح، فألقت جنيناً ميتاً فقضى فيه النبي ﷺ بغرة فقال عمر: إن كدنا أن نقضى في هذا برأينا. ومن هذا الوجه أخرجه في الرسالة أيضاً برقم (١١٧٤) وهذا إسناد منقطع فإن طاوس لم يدرك القصة ولم يحضرها. وقد جاء هذا الحديث موصولاً؛ فأخرجه أبو داود (٤٥٧٢) وابن ماجه (٢٦٤١) وابن حبان (١٥٢٥ - موارد) والدارقطني (١١٥/٣-١١٧) كلهم من طريق طاوس عن ابن عباس. أما التسوية بين الأصابع؛ فأخرج الشافعي في «المسند» (١٤٦٦) والنسائي (٥٦/٨) والبيهقي (٩٣/٨) من طريق سعيد ابن المسيب قال: قضى عمر في الإبهام بثلاث عشرة وفي الخنصر بست حتى وجد كتاباً عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله ﷺ فيه: «وفيما هنالك من الأصابع عشر عشر».

(١) سقط في «ب».

(٢) هو: عبدالله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ. أمه: أم الفضل لبابة بنت الحارث الهلالية، ولد وبنو هاشم بالشعب قبل الهجرة بثلاث، وقيل: بخمس. كان يسمى: البحر، لسعة علمه، ويسمى: حير الأمة، ويسمى: ترجمان القرآن، وهو من صفار الصحابة، توفي النبي ﷺ وله على أرجح الأقوال ثلاث عشرة سنة، توفي بالطائف سنة ٦٨ وله (٧١ أو ٧٢ أو ٧٤). ينظر ترجمته في الإصابة (٩٠/٤)، أسد الغابة (٢٩٠/٣)، الاستيعاب (٩٣٣/٣)، تجريد أسماء الصحابة (٣٢٠/١)، التاريخ الكبير (٣/٣، ٥) الجرح والتعديل (١١٦/٥)، العبر (٤١/١) الأعلام (٩٥/٤) شذرات الذهب (٧٥/١)، صفة الصفوة (٧٤٦/١)، الكاشف (١٠٠/٢)، حلية الأولياء (٣١٤/١).

(٣) هذا الحديث مشهور من حديث أبي هريرة وقد رواه عن أبي هريرة جماعة كثيرة من أصحابه. الطريق الأول: أخرجه مالك (٢١/١) كتاب الطهارة: باب وضوء النائم إذا قام من نومه، حديث (٩) والبخاري (٢٦٣/١) كتاب الوضوء: باب الاستجمار وترأ، حديث (١٦٢) ومسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، حديث (٢٧٨/٨٨) والشافعي (٣٩/١ - الأم) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين قبل الوضوء، وفي المسند (٢٩/١) - (٣٠) كتاب الطهارة: باب في صفة الوضوء، حديث (٦٨، ٦٩، ٧٠) وأحمد (٤٦٥/٢) والحميدي (٤٢٣/٢) رقم (٩٥٢) وابن حبان (١٠٦٠ - الإحسان) وابن المنذر في الأوسط (١٤٣/١) حديث (٣٥) وأبو عوانة (٢٦٣/١) كتاب الطهارة: باب إيجاب غسل اليدين، والبيهقي (٤٥/١) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، والبعوى في «شرح السنة» (٣٠٢/١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في وضوئه فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده».

الطريق الثاني: أخرجه مسلم (٢٣٤/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره =

= يده، حديث (٢٧٨/٨٨) وأبو عوانة (٢٦٣/١) كتاب الطهارة: باب إيجاب غسل اليدين ثلاثاً على المستيقظ، والنسائي (٦/١) كتاب الطهارة: باب تأويل قوله - عز وجل -: «إذا قمتم إلى الصلاة»، والدارمي (١٩٦/١) كتاب الطهارة: باب إذا استيقظ أحدكم من نومه، وابن أبي شيبة (٩٨/١) والشافعي (٢٩/١) كتاب الطهارة: باب في صفة الوضوء، حديث (٦٧) وأحمد (٢٤١/٢) والحميدي (٤٢٢-٤٢٣) رقم (٩٥١) وابن خزيمة (٥٢/١) رقم (٩٩) وأبو يعلى (٣٧٢/١٠) رقم (٥٩٦١) وابن حبان (١٠٥٩ - الإحسان)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٩) وابن عدى في «الكامل» (١٩٤/١) والبيهقي (٤٥/١) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين قبل إدخالها في الإناء، والبعغوي في «شرح السنة» (٣٠٢/١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في وضوئه حتى يغسلها ثلاثاً فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده» وقد تويع الزهري؛ تابعه محمد بن عمرو. أخرجه أحمد (٣٨٢/٢) وابن أبي شيبة (٩٨/١) وأبو يعلى (٣٧٧/١٠) رقم (٥٩٧٣) وأبو عبيد في «كتاب الطهور» (ص-٣٢٦) رقم (٢٧٩) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢٢/١) كتاب الطهارة: باب سؤر الكلب، من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم من النوم فليفرغ على يده من وضوئه فإنه لا يدرى أين باتت يده». وقد رواه الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة معاً عن أبي هريرة أخرجه الترمذي (٣٦/١) كتاب الطهارة: باب إذا استيقظ أحدكم من منامه، حديث (٢٤) وابن ماجه (١٣٨/١) كتاب الطهارة باب الرجل يستيقظ من منامه، حديث (٣٩٣) وابن جميع في «معجم شيوخه» (ص - ٣٤١، ٣٤٢) رقم (٣٢٣) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٣٠٠/١١) كلهم من طريق الأوزاعي عن الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثاً فإنه لا يدرى أين باتت يده». وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

الطريق الثالث: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، حديث (٢٧٨/٨٧) وأبو عوانة (٢٦٤/١) والنسائي (٢١٥/١) كتاب الغسل: باب الأمر بالوضوء من النوم، وأحمد (٢٦٥/٢) وأبو عبيد في «كتاب الطهور» رقم (٢٨١) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢٢/١) كتاب الطهارة: باب سؤر الكلب، من طريق الزهري عن سعيد ابن المسيب عن أبي هريرة به.

الطريق الرابع: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، حديث (٢٧٨/٨٨) وأحمد (٣٩٥/٢، ٥٠٧) من طريق هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة به.

الطريق الخامس: أخرجه أبو داود (٧٦/١) كتاب الطهارة: باب في الرجل يدخل يده في الإناء، حديث (١٠٤) وأحمد (٢٥٣/٢) وأبو عوانة (٢٦٤/١) وأبو داود الطيالسي (٥١/١) ٥٢ =



=منحة) رقم (١٧٠) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢٢/١) كتاب الطهارة: باب سؤر الكلب، وابن عدى فى «الكامل» (٢٩٤/٢) والسهمى فى «تاريخ جرجان» (ص - ١٣٨)، وأبو نعيم فى «تاريخ أصبهان» (٢٣٢-٢٣٣) والبيهقى (٤٧/١) كتاب الطهارة: باب صفة غسل اليدين، من طرق عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات فإنه لا يدرى أين باتت يده». وأخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده حديث (٢٧٨/٨٧) وأبو عوانة (٢٦٤/١) وأحمد (٤٧١/٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢٢/١) والبيهقى (٤٥/١) كتاب الطهارة: باب التكرار فى غسل اليدين، وأبو داود (٧٦/١) كتاب الطهارة: باب فى الرجل يدخل يده فى الإناء حديث (١٠٣) من طريق الأعمش عن أبى صالح وأبى رزين عن أبى هريرة. يمثل حديث أبى صالح وحده.

الطريق السادس: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، وأبو عوانة (٢٦٣/١) وأحمد (٤٥٥/٢) وابن خزيمة (٧٥/١) رقم (١٤٥) وابن حبان (١٠٦١، ١٠٦٢ - الإحسان) والدارقطنى (٤٩/١). كتاب الطهارة: باب غسل اليدين لمن استيقظ من نومه حديث (١) والبيهقى (٤٦/١) كتاب الطهارة: باب التكرار فى غسل اليدين، كلهم من طريق خالد الخذاء عن عبد الله بن شقيق عن أبى هريرة به.

الطريق السابع: أخرجه أبو داود (٧٨/١) كتاب الطهارة: باب فى الرجل يدخل يده فى الإناء حديث (١٠٥) والدارقطنى (٥٠/١) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين لمن استيقظ من نومه حديث (٤) وابن حبان (١٠٥٨ - الإحسان)، والبيهقى (٤٦/١) كتاب الطهارة: باب التكرار فى غسل اليدين، كلهم من طريق معاوية بن صالح عن أبى مريم عن أبى هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده أو أين باتت تطوف يده» لفظ الدارقطنى وقال: وهذا إسناد حسن. قال الحافظ فى «التلخيص» (٣٤/١): قال ابن منده: وهذه الزيادة رواها ثقات ولا أراها محفوظة.

الطريق الثامن: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ يده حديث (٢٧٨/٧٨) وأحمد (٣١٦/٢) وأبو عوانة (٢٦٤/١) من طريق عبد الرزاق عن معمر عن همام ابن منبه عن أبى هريرة به.

الطريق التاسع: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ يده حديث (٢٧٨/٨٧) وأبو عوانة (٢٦٤/١) وأحمد (٤٠٣/٢) وأبو يعلى (٢٥٦/١٠-٢٥٧) رقم (٥٨٦٣) والبيهقى (٤٧/١) كتاب الطهارة: باب صفة غسل اليدين، من طريق أبى الزبير عن جابر أن أبى هريرة أخبره أن النبى ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليفرغ على يديه ثلاث مرات قبل أن يدخلهما فإنه لا يدرى فيم باتت يده».

الطريق العاشر: أخرجه مسلم (٢٣٣-٢٣٤) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ=

= وغيره يده، حديث (٢٧٨/٨٨) وأحمد (٢٧١/٢) وأبو عوانة (٢٦٤/١) كلهم من طريق ابن جريج عن زياد عن ثابت مولى عبد الرحمن بن زيد عن أبي هريرة به.  
الطريق الحادى عشر: أخرجه أحمد (٥٠٠/٢) من طريق محمد بن إسحاق عن موسى بن يسار عن أبي هريرة به.

الطريق الثانى عشر: أخرجه مسلم (٢٣٣/١) كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضى وغيره يده، حديث (٢٧٨/٨٨) وأبو عوانة (٢٦٤/١) والبيهقى (٤٥/١) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإناء، من طريق عبد الرحمن بن يعقوب عن أبى هريرة به. وللحديث طرق أخرى. عند مسلم (٢٣٣/١) من طريق ثابت مولى عبد الرحمن بن زيد عن أبى هريرة وعند ابن عدى فى «الكامل» (٣٧٤/٦) من طريق معلى بن الفضل ثنا الربيع بن صبيح عن الحسن عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثاً ثم ليتوضأ فإن غمس يده فى الإناء قبل أن يغسلها فليرق ذلك الماء. قال ابن عدى: قوله فى هذا المتن: «فليرق ذلك الماء» منكر لا يحفظ وقال فى ترجمة معلى: وفى بعض رواياته نكرة. وللحديث شواهد من حديث ابن عمر وجابر وعائشة:

حديث ابن عمر: أخرجه ابن ماجه (١٣٩/١) كتاب الطهارة: باب الأمر بغسل اليدين ثلاثاً حديث (٣٩٤) وابن خزيمة (٧٥/١) رقم (١٤٦) والدارقطنى (٥٠/١) كتاب الطهارة: باب غسل اليدين لمن استيقظ من نومه حديث (١) والبيهقى (٤٦/١) كتاب الطهارة: باب التكرار فى غسل اليدين كلهم من طريق ابن وهب أخبرنى ابن لهيعة وجابر بن إسماعيل عن عقيل عن الزهرى عن سالم عن أبيه أن النبى ﷺ قال: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات فإنه لا يدرى أين باتت يده. قال الدارقطنى: هذا إسناد حسن. وقال البوصيرى فى «الزوائد» (١٦٤/١): هذا إسناد صحيح على شرط مسلم رواه الدارقطنى فى سننه وقال: إسناد حسن.

حديث جابر: أخرجه ابن ماجه (١٣٩/١) كتاب للطهارة: باب الرجل يستيقظ من منامه حديث (٣٩٥) والدارقطنى (١٤٩/١) كتاب الطهارة باب غسل اليدين لمن استيقظ من نومه، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٤٥٠/١٠) من طريق زياد بن عبد الله البكائى عن عبد الملك بن أبى سليمان عن أبى الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: إذا قام أحدكم من الليل فأراد أن يتوضأ فلا يدخل يده فى وضوئه حتى يغسلها فإنه لا يدرى أين باتت يده ولا على من وضعها. قال البوصيرى فى «الزوائد» (١٦٤/١): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

حديث عائشة: أخرجه أبو داود الطيالسى (٥١/١ - منحة) رقم (١٦٩) حدثنا ابن أبى ذئب حدثنى من سمع أبا سلمة يحدث عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: من استيقظ من منامه فلا يغمس يده فى طهور حتى يفرغ على يده ثلاث غرفات ولم يكن رسول الله ﷺ يفعل ذلك حتى يفرغ على يده ثلاثاً. قال ابن أبى حاتم فى «العلل» (٦٢/١) رقم (١٦٢): سئل أبو زرعة عن حديث رواه ابن أبى ذئب عن من سمع أبا سلمة بن عبد الرحمن يحدث عن عائشة عن =

وقال: ما نضنع بمهراسنا؟، والمهراس: حجر عظيم كانوا يضعون فيه الماء، ويتوضئون منه؛ فأشار بذلك [إلى] (١) أنه لا يمكن غسل اليد منه قبل إدخالها فيه.  
وقال له أبو هريرة: «يا ابن أخي: إذا حدثتك حديثاً عن رسول الله ﷺ، فلا تضرب له الأمثال» (٢).

قيل: إن ابن عباس إنما ترك هذا الحديث؛ لأنه لا يمكن الأخذ به؛ لأنه لا يمكن قلب المهراس على اليد؛ وذلك خارج عن قياس علقته (٣) مظنونة.

فإن قيل: ليس في ذلك تكليف ما لا يطاق؛ لأنه كان يمكنهم غسل [ب/١٨٥] أيديهم من إناء آخر غير المهراس، ثم يدخلون أيديهم في المهراس، فعلمنا أنه رد الخير؛ لأنه مخالف لقياس [الأصول] (٤)، لا لأنه لا يمكن الأخذ به.

قيل: فإذا أمكن (٥) الأخذ به، فمن أين لكم أن قياس الأصول كان يبيح (٦) غسل اليد من ذلك الإناء؛ حتى يكون قد رد الخير لذلك القياس؟

وإذا صح ذلك، لم يثبت [لهم]؛ أن ابن عباس رجح القياس على خير الواحد؛ حتى يكون قادحاً في الإجماع.

قال صاحب «الإحكام» (٧) خير الواحد إذا خالف القياس: فإما أن يتعارضاً من كل وجه، بأن يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر، أو لا يكون كذلك، بل من وجه دون وجه؛ وذلك بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر.

فإن كان الأول، فقد قال الشافعي [- رضى الله عنه -] وأحمد بن حنبلٍ

= النبي ﷺ: إذا استيقظ أحدكم من النوم فليغرف على يده ثلاث غرفات قبل أن يدخلها في وضوئه فإنه لا يدرى حيث باتت يده. ورواه الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ هذا الحديث؟ فقال أبو زرعة: هذا عندي وهم، يعني: حديث ابن أبي ذئب.

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر طرق الحديث السابق.

(٣) قال الحافظ في «تخريج المختصر» (٤٠٤/٢): إن ابن عباس وعائشة خالفا حديث أبي هريرة في الأمر بغسل اليد لمن استيقظ قبل إدخالها في الإناء واستشكلاه بما ذكر ولا وجود لذلك في شيء من كتب الحديث.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب، ز»: تمكن.

(٦) في «أ»: يصح.

(٧) ينظر: الإحكام (١٠٧/٢).

[والكرخى]، وكثير من الفقهاء: إن الخبر مقدم<sup>(١)</sup> على القياس.

وقد قال أصحاب مالك: يقدم القياس على خبر الواحد.

ومنهم من فصل، ونقل تفصيل عيسى بن أبان، وتفصيل أبي الحسين البصرى على ما سبق، واختار أن متن خبر الواحد: إما أن يكون قطعياً، أو لا، بل يكون ظنيّاً. فإن [كان]<sup>(٢)</sup> منته قطعياً، فإما [أن] تكون العلة فى القياس منصوصة<sup>(٣)</sup>، أو مستنبطة.

فإن كانت منصوصة، وقلنا: [إن] التنصيص [على] علة القياس لا يخرج عن القياس، فالنص الدال عليها: إما أن يكون مساوياً لخبر الواحد فى الدلالة، أو راجحاً عليه أو مرجوحاً.

فإن كان مساوياً، فخبر الواحد أولى؛ لدلالته من غير واسطة على الحكم، ودلالة [١٨٦/أ] نصّ العلة على الحكم بواسطة.

وإن كان مرجوحاً، فخبر الواحد أولى من ذلك؛ وذلك لأنه دال على الحكم بغير واسطة، ولا كذلك الدال [على]<sup>(٤)</sup> علة الحكم.

وإن كان راجحاً [على خبر الواحد]، فوجود العلة فى الفرع: إما أن يكون مقطوعاً به، أو مظنوناً، فإن كان مقطوعاً [فالمصير إلى القياس] أولى، وإن كان مظنوناً، فالظاهر الوقف. وإن كانت العلة مستنبطة، فالخبر مقدم على القياس مطلقاً.

واعلم: أن حاصل المنقول فى المسألة: أن خبر الواحد مع القياس إذا تعارضا، فإن أمكن الجمع بينهما، تعين<sup>(٥)</sup> المصير إليه، وإن لم يمكن<sup>(٦)</sup>، ففيه مذاهب: طرفان، ووسائط.

الطرف الأول: أن خبر الواحد مقدم على القياس؛ وهو مذهب مالك وأصحابه.

وأما الوسائط<sup>(٧)</sup>. فالأولى: ما اختاره عيسى بن أبان. والثانية: ما اختاره أبو الحسين

(١) فى «أ»: يقدم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: منصوص.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: تعبر.

(٦) فى «ب»: يكن.

(٧) فى «أ»: الوسائط.

البصرى. والثالثة: ما اختاره صاحب «الإحكام». والرابعة: ما اختاره المصنف.

وقيل: إن مذهب أبي حنيفة - رضى الله عنه - كمذهب مالك - رضى الله عنه. واعلم: أن العمدة<sup>(١)</sup> في المسألة هو: إجماع الصحابة، ومنعه<sup>(٢)</sup> الخصم؛ بناء على ما نقل عن ابن عباس من رد خبر أبي هريرة.

وأجيب عن قولهم: «رد ابن عباس خبر أبي هريرة»<sup>(٣)</sup> بأننا لا ندلم أنه رد الخبر، بل ذكر ما يدل على أن العمل بموجبه يتضمن مشقة.

سلمنا أنه رده<sup>(٤)</sup>، ولكن ذلك لأنه عارضه قياس قاطع لا مظنون؛ وذلك لأن قلب المهراس على اليد محال لكثيره، فلا تمسك للخصم برد ابن عباس؛ لكون الخبر [١٨٦/ب] يعارضه دليل قاطع، وهو تكليف ما لا يطاق.

[أجاب المتمسك برد ابن عباس الخبر؛ بأنه ليس في العمل بخبر أبي هريرة تكليف ما لا يطاق]<sup>(٥)</sup>؛ فإنه يمكن غسل اليد من إناء آخر غير المهراس، ثم يدخل يده في المهراس، فلم يرد ابن عباس الخبر لأنه يتضمن تكليف ما لا يطاق؛ لأنه يمكن الأخذ منه على الوجه الذى ذكرناه؛ بل لأنه مخالف لقياس الأصول.

والجواب عن هذا: أنا نقول: نسلم أنه يمكن الأخذ بالحديث من هذا الوجه؛ وذلك بأن يغسل يده من إناء آخر غير المهراس، ثم يدخل يده في المهراس، لكن لا يتم مطلوبكم من هذا القدر؛ لأن مطلوبكم أن ابن عباس رد الخبر المعارض للقياس، وعَمِلَ بالقياس، وهذا إنما يتم إذا كان القياس يقتضى غسل اليد من إناء آخر، والحديث يقتضى غسل اليد من المهراس قبل الوضوء منه، فإذا غسل يده من إناء آخر، [كان عاملاً بمقتضى القياس، تاركاً للحديث؛ وذلك موقوف على أن قياس الأصول يقتضى غسل اليد من إناء آخر]<sup>(٦)</sup> ولا أصل لنا يقتضى ذلك، فلا<sup>(٧)</sup> يلزم أن ابن عباس ترك الحديث للقياس.

(١) في «ب، ز»: العدة.

(٢) في «ب، ز»: منهم.

(٣) في «أ»: ورد خبر ابن عباس وأبي هريرة.

(٤) في «أ»: يرده.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: ولا.

ليفهم هذا الموضع على ما شرحناه؛ فإنه من مشكلات «المحصول». وصاحب «التحصيل» فهم هذا الكلام على وجهه، وصاحب «الحاصل» لم يتعرض [له] <sup>(١)</sup>.

تنبيه: اعلم: أن قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس [أ] يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» - يفهم من ذلك أمران: أحدهما: النهى عن غمس اليد في الإناء قبل الغسل. وثانيهما: كون الغسل من ذلك الإناء.

فإذا غسل اليد من إناء آخر، ثم غمسها في <sup>(٢)</sup> المهراس - يلزم أن يكون العمل بهذا الخبز قد حصل من وجه، وهو عدم غمسه في هذا الإناء قبل الغسل.

ويلزم الترك بهذا الحديث من وجه آخر؛ وهو عدم غسله من المهراس، فإذا غسل يده من إناء آخر، ثم غمس اليد في المهراس، فقد <sup>(٣)</sup> صدق أنه ترك الحديث أى من هذا الوجه.

ويلزم من كلام الخصم أن يكون ترك الخبز <sup>(٤)</sup> من هذا الوجه لمعارضته قياس الأصول؛ وقد بينا <sup>(٥)</sup> أنه لا أصل لهذا القياس.

واعلم: أن بعضهم لم يفهم أن هذا الكلام يستدعى العمل بالحديث من وجه، والترك بالحديث من وجه آخر؛ على ما بينا، فوقع <sup>(٦)</sup> فى خبط [كبير] <sup>(٧)</sup> طويل، وكلام لا ينبغي أن ينقل.

واعلم: أن الإجماع مطلق، والمدعى مقيد، فلمن رجح الخبز على الإطلاق، التعلق بالإجماع.

ويمكن الجواب عنه: بأن الدليل دل على حمل المطلق على المقيد؛ وهو الدليل المذكور على صحة التفصيل.

واعلم <sup>(٨)</sup>: أن دلالة الخبز على الحكم مقدمة قطعية يقينية؛ وذلك لأن المعنى، بالدلالة فهم المعنى من اللفظ، أو كون اللفظ مفهماً، والدلالة بهذا التفسير قطعية.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: غمسه فى. وفى «ز»: غسلها من.

(٣) فى «أ»: وقد.

(٤) فى «ب، ز»: الترك.

(٥) فى «أ»: ثبت.

(٦) فى «أ»: قرع.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «أ»: أو علم.

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ٩٧

وأما وجوب العمل بخبر الواحد وجعله قطعياً، وكذلك العمل [بالقياس] (١)، فالحق  
أنهما [١٨٧/ب] ظنيان، وثبوت الحكم في الأصل إنما يكون قطعياً، إذا كان الدال عليه  
قاطعاً، وهو إما نص قاطع، أو إجماع، تفرعاً (٢) على أن الإجماع قاطع.

وأما وجود العلة في الفرع، فظني؛ لجواز اعتبار أحد الخصوصيين في العلية، وهو إما  
خصوصى صورة النزاع، أو خصوصى محل الإجماع.

وفيه نظر؛ وذلك لأنه إذا سلم أن الطعم المشترك بين البر والذرة علة للربا، فوجود  
الطعم في الفرع يقينى قطعاً؛ والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة السابعة:** اختلفوا فيما إذا كان مذهب الراوى  
بخلاف روايته:

فالأول: هو قول بعض الحنفية: الراوى للحديث العام، إذا خصه رجع إليه؛ لأنه لما  
شاهد الرسول ﷺ، كان أعرف بمقاصده، ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في ولوغ  
الكلب: «أنه يغسل سبعا» على النذب؛ لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث. الثاني -  
وهو قول الكرخي -: أن ظاهر الخبر أولى.

والثالث: أنه إن كان تأويل الراوى بخلاف ظاهر الحديث، رجع إلى الحديث، وإن  
كان هو أحد محتملات الظاهر، رجع إلى تأويله وهو ظاهر مذهب الشافعي - رضى  
الله عنه.

والرابع - وهو قول القاضي عبد الجبار -: إن لم يكن لمذهبه وتأويله وجه، إلا أنه  
علم بالضرورة قصد النبي ﷺ إليه - وجب المصير إليه، وإن لم يعلم ذلك؛ بل جوزنا أن  
يكون قد صار إليه؛ لنص، أو قياس - وجب النظر في ذلك: فإن اقتضى ما ذهب إليه،  
صير إليه، وإلا - فلا. وكذا إن كان الحديث محتملاً، وبينه الراوى - كان بيانه أولى.

حجة الشافعي - رضى الله عنه -: أن المقتضى - وهو ظاهر اللفظ - قائم،  
والمعارض الموجود - وهو مخالفة الراوى - لا يصلح أن يكون معارضاً؛ لاحتمال أن  
يكون قد تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلاً؛ مع أنه لا يكون كذلك.

فإن قلت: «الظاهر من دينه: أنه لا يخالف إلا للدليل»: قلت: دينه يمنعه عن الخطأ

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) في «أ»: تفرعياً.

الكاشف عن المحصول .....  
 عَمَدًا، لَا سَهْوًا، وَغَلَطًا، وَلَيْسَ - هَهُنَا - ظَاهِرٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْعِلْمِ؛ بِحَيْثُ لَا يَعْزِزُ لَهُ ذَلِكَ الْخَطَأُ.

الشرح: قوله: «إذا خالف مذهب الراوى روايته»: صورة المسألة: إذا خالف مذهب الصحابى الراوى عن رسول الله ﷺ وليس من صور المسألة مخالفة التابعى (١) مذهبه لروايته.

وأما حديث أبى هريرة (٢): فلا يصح التمسك به؛ لعدم عمومته؛ فإن لفظ [الأمر] (٣) نهى، وليس بعام، وحمل أبو هريرة لفظ الأمر على الندب، وليس ذلك من باب تخصيص العام (٤).

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: حَبْرُ الْوَاحِدِ: إِمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ عِلْمًا، أَوْ عَمَلًا: فَإِنْ اقْتَضَى عِلْمًا:

فِيمَا أَنْ يَكُونَ فِي الْأَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ - مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، أَوْ لَا يَكُونَ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: جَزَأَ قَوْلُهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَهُ، وَاقْتَصَرَ بِهِ عَلَى أَحَادِ النَّاسِ، وَاقْتَصَرَ بغيرِهِمْ عَلَى الدَّلِيلِ الْآخَرَ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: وَجَبَ رَدُّهُ؛ سَوَاءً اقْتَضَى مَعَ الْعِلْمِ عَمَلًا، أَوْ لَمْ يَقْتَضِهِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ التَّكْلِيفُ فِيهِ بِالْعِلْمِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ صَلَاحِيَّةُ إِفَادَةِ الْعِلْمِ - كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: لَعَلَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَوْجَبَ الْعِلْمَ بِهِ عَلَى مَنْ شَافَهُ؛ دُونَ مَنْ لَمْ يُشَافَهُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ.

فَأَمَّا إِذَا اقْتَضَى عَمَلًا، وَكَانَ الْبُلُوَى بِهِ عَامًّا - فَعِنْدَنَا: لَا يَجِبُ رَدُّهُ. وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ: يَجِبُ رَدُّهُ. لَنَا وَجُوهٌ.

(١) فى «أ» للتابعى.

(٢) حديث أبى هريرة: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله». وقد تقدم.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) قال القرافى: قوله: «إذا خصه رجع إليه عند بعض الحنفية؛ كما روى عن أبى هريرة أن الإناء يغسل من ولوغ الكلب سبعاً، ومذهبه أنه يغسل سبعاً على الندب، ويقتصر على ثلاث». قلنا: لفظ السبع من صيغ الأعداد لا من صيغ العموم، وعندكم صيغ الأعداد نصوص لا يدخلها الجواز، فلا يدخلها التخصيص؛ لأنه مجاز، فليس هذا المثال من مادة المسألة. وأما حملة السبع على الندب، فليس من التخصيص فى شىء، بل هذا تصرف فى صيغة الأمر، وصرافها عن الوجوب للندب لا تصرف فى عموم. ينظر النفاثس ٢٩٩٨/٧.



أَحَدَهَا: عُمُومُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢] وَقَوْلِهِ: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الْحُجُرَاتُ: ٦].

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ فِي هَذَا الْبَابِ يُفِيدُ ظَنَّ الصَّدَقِ؛ فَيَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ دَافِعًا لِضَرَرِ مَظْنُونٍ؛ فَيَكُونُ وَاجِبًا.

وَتَالِثُهَا: رُجُوعُ الصَّحَابَةِ إِلَى عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فِي التِّقَاءِ الْخِتَائِنِ، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا تَعُمُّ بِهِ الْبُلُوى.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْبُلُوى عَامٌّ؛ بِمَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الْقِسْءِ، وَالرُّعَافِ، وَالْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ، وَوُجُوبِ الْوَتْرِ، مَعَ أَنَّهُمْ يَقْبَلُونَ خَبَرَ الْوَاحِدِ فِيهِ، وَلَيْسَ يَعْصِمُهُمْ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ تَوَاتَرَ النُّقْلُ بِالْوَتْرِ؛ لِأَنَّ وَجُوبَهَا تَعُمُّ بِهِ الْبُلُوى، وَلَمْ يَتَوَاتَرَ نَقْلُهُ.

وَاحْتَجُّوا بِالْإِجْمَاعِ، وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَهُوَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَدَّ حَدِيثَ الْمَغِيرَةِ فِي الْجَدَّةِ، وَرَدَّ عُمَرَ خَبَرَ أَبِي مُوسَى فِي الْإِسْتِذَانِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ: فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَحِيحًا، لِأَشَاعَةِ الرَّسُولِ ﷺ، وَلَا وَجِبَ نَقْلُهُ عَلَى جِهَةِ التَّوَاتُرِ؛ مَخَافَةَ أَلَّا يَصِلَ إِلَى مَنْ كَلَّفَ بِهِ، فَلَا يَتِمَّ كُنُ مِنْ الْعَمَلِ بِهِ، وَلَوْ فَعَلَ ذَلِكَ، لَتَوَافَرَتِ الدَّوَاعِي إِلَى نَقْلِهِ، عَلَى جِهَةِ التَّوَاتُرِ.

وَالْحَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ إِنَّمَا كَانَ يَجِبُ ذَلِكَ الَّذِي قُلْتُمْ، لَوْ لَمْ يَقْبَلُوا فِيهِ إِلَّا خَيْرًا مُتَوَاتِرًا؛ فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَقْبَلُوا خَبَرَ الْوَاحِدِ، وَقَبِلُوا خَبَرَ الْإِثْنَيْنِ - فَلَا؛ وَقَدْ قَبِلُوا خَبَرَ الْإِثْنَيْنِ فِيهِ؛ فَلَمْ يَنْفَعَكُمُ ذَلِكَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ يَجِبُ أَنْ لَوْ كَانَ يَتَضَمَّنُ عِلْمًا، أَوْ أَوْجَبَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

فَأَمَّا إِذَا أَوْجَبَهُ؛ بِشَرْطِ أَنْ يَبْلُغَهُ، فَلَيْسَ فِيهِ تَكْلِيفٌ مَا لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ، وَلَوْ وَجِبَ ذَلِكَ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبُلُوى - لَوْجِبَ فِي غَيْرِهِ؛ لِحَوَازِ أَلَّا يَصِلَ إِلَى مَنْ كَلَّفَ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ هُنَاكَ: «إِنَّهُ كَلَّفَ الْعَمَلُ بِهِ، بِشَرْطِ أَنْ يَبْلُغَهُ» - قِيلَ لَكُمْ مِثْلُهُ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبُلُوى.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «المسألة الثامنة<sup>(١)</sup>...» إلى آخرها. قال -  
رضى الله عنه - : اعلم: أن التكليف إذا وقع بأمر علمي راجع<sup>(٢)</sup> إلى العقائد - وليس  
في الأدلة العقلية ما يفيدنا ذلك - فالواجب<sup>(٣)</sup> في الخير المفيد لذلك: أن يبلغ مبلغ  
التواتر، بشرط [أن]<sup>(٤)</sup> يحتف بذلك الخير من القرائن ما يدفع الاحتمالات؛ بحيث يصير  
الخير<sup>(٥)</sup> مع تلك القرائن مفيداً.

فإن لم يكن كذلك، ولا يفيد إلا الظن، والتكليف واقع بالعلم، والغرض أنه ليس في  
الأدلة ما يفيد العلم [١٨٨/أ] به - لزم تكليف ما لا يطاق.

هكذا ينبغي أن تفهم هذه المسألة، وبه يندفع النقض<sup>(٦)</sup> بالتواتر؛ لأنه إذا قيل: وإن  
بلغ مبلغ التواتر، إلا أن الاحتمالات الرجعة إلى اللفظ باقية؛ وهو احتمال الاشتراك  
والمجاز وغيرهما؛ لأننا فرضنا الكلام فيما إذا وجدت القرائن الدافعة لتلك الاحتمالات،  
ولم يبق إلا ما يرجع إلى السند. قال بعضهم: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.  
قلنا: الغرض يدفعه.

وأما قوله: «لنا: عموم قوله - تعالى - : ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾  
[التوبة ١٢٢]. قلنا: قد بينا أنه لا عموم في الآية، وكفيه التمسك بإطلاق الآية، فمن  
ادعى تقييد المطلق بغير حالة البلوى<sup>(٧)</sup>، فعليه البيان؛ مع أن الأصل خلافه؛ والله أعلم.

\* \* \*

(١) في «أ»، «ب»، «ز»: السابعة. والمنبت من المحصول.

(٢) في «ب»: رجع.

(٣) في «أ»: والواجب.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب»: الخذر.

(٦) في «أ»: النص: قال القرافي: قوله: «إن لم يكن في الأدلة القاطعة ما يدل عليه، فيجب رده؛ لئلا  
يلزم تكليف ما لا يطاق»: قلنا: تكليف ما لا يطاق جوازه هو الحق. سلمنا امتناعه، لكن يشكل  
بالتواتر؛ فإن دلالة ظنية لا تحصل العلم، ولا يمكن رده لتواتره. سلمنا أن التواتر لا يرد، لكن لا  
سبيل إلى عدم الدليل العقلي إلا بالطلب، وقد علمت أن عدم الوجدان لا يدل على عدم  
الوجود، فعمل ثم دليلاً عقلياً لم نطلع عليه. ينظر النفائس ١/٧ - ٣٠٠١ - ٣٠٠٢.

(٧) ينظر البرهان ١/٦٦٥ للمع ص (٤٠)، التبصرة ص ٣١٤، المستصفى ١/١٧١، المنحول ٢٨٤،  
الإحكام للآمدي ١/١٠١، الوصول إلى الأصول ٢/١٩٢، شرح التنقيح ص ٣٧٢، المعتمد  
٢/٦٥٩، أصول السرخسي ١/٣٦٨، كشف الأسرار ٣/١٦، والتحرير ٣٥٠، تيسير التحرير  
٣/١١٢، فواتح الرحموت ١/١٢٨، إرشاد الفحول ص ٥٦، شرح الكوكب ٢/٣٦٧، جمع  
الجوامع ٢/١٣٥، حاشية البناني ٢/١٣٥، المسودة ٢٣٨، روضة الناظر (٦٥).

## القِسْمُ الثَّالِثُ فِي الْأَخْبَارِ

قال المصنف - رحمه الله -: وفيه مسائل:

**المسألة الأولى:** في كيفية ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ، وهي على سبع مراتب:

**المرتبة الأولى:** أن يقول الصحابي: «سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرني رسول الله ﷺ، أو حدثني رسول الله ﷺ، أو شافهني رسول الله ﷺ».

**المرتبة الثانية:** أن يقول: «قال رسول الله ﷺ كذا» فهذا ظاهره النقل إذا صدر عن الصحابي، وليس نصاً صريحاً؛ إذ قد يقول الواحد منا: «قال رسول الله ﷺ»؛ اعتماداً على ما نقل إليه، وإن لم يسمعه منه ﷺ. أما إذا صدر عن غير الصحابي - فليس ظاهره ذلك.

**المرتبة الثالثة:** أن يقول: «أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا»؛ وهذا يتطرق إليه الاحتمال الأول، مع احتمال آخر، وهو: أن مذاهب الناس في صيغ الأوامر والنواهي مشهورة، فربما ظن ما ليس بأمرٍ أمراً؛ ولأجله اختلف الناس في أنه، هل هو حجة، أم لا؟:

والأكثرون: على أنه حجة؛ لأن الظاهر من حال الراوي ألا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن مراد الرسول ﷺ. ولقائل أن يقول: «لم لا يكفي فيه الظن؟!».

فإن قلت: «لأن هذه الصيغة حجة، فلو أطلقه الراوي مع تحويره خلافه - لكان قد أوجب على الناس ما يجوز ألا يكون واجباً عليهم؛ وذلك يقدح في عدالته»: فنقول: على هذا؛ لا يمكنكم العلم بأن هذا الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد علمه بمراد الرسول، إلا إذا علمتم أنه حجة، وأنتم إنما أثبتتم كونه حجةً بذلك؛ فلزم الدور.

وفي المسألة احتمال ثالث، وهو: أن قول الراوي: «أمر الرسول بكذا» - ليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل، أو البعض، دائماً أو غير دائماً - فلا يجوز الاستدلال به إلا إذا ضم إليه قوله - عليه الصلاة والسلام -: «حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة».

المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي «أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا؛ أو أوجب كذا، أو أبيع كذا».

قال الشافعي - رضى الله عنه - : «إنه يفيد أن الأمر هو الرسول - عليه الصلاة والسلام -». والكرخي خالف فيه. لنا وجهان:

الأول: أن من التزم طاعة رئيس، فإنه متى قال: «أمرنا بكذا» - فهم منه أمر ذلك الرئيس؛ ألا ترى أن الرجل من خدم السلطان، إذا قال في دار السلطان: «أمرنا بكذا» - فهم كل واحد من كلامه أمر السلطان.

الثاني: أن غرض الصحابي: أن يعلمنا الشرع؛ فيجب حملُه على من صدر الشرع عنه، دون الأئمة، ودون الولاة؛ فلا يحمل هذا القول على أمر الله تعالى؛ لأن أمره تعالى ظاهر لكل، لا نستفيدة من قول الصحابي، ولا على أمر جماعة الأئمة؛ لأن ذلك الصحابي من الأئمة، وهو لا يأمر نفسه.

المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابي: «من السنة كذا»؛ فهم منه سنة الرسول - عليه الصلاة والسلام - للوجهين المذكورين.

فإن قلت: «هذا غير واجب؛ للخبر، والعقل:

أما الخبر: فقولُه - عليه الصلاة والسلام - : «من سن سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها»؛ وعنى به سنة غيره.

وأما العقل: فهو أن السنة مأخوذة من الإستنان، وذلك غير مختص بشخص دون شخص؛ قلت: لا يمتنع ما ذكرتموه بحسب اللغة، ولكن بحسب الشرع يفيد ما قلنا.

المرتبة السادسة: أن يقول الصحابي: «عن النبي ﷺ»: فقال قوم: يحتمل أن يقال: إنه أخبره إنسان آخر عن الرسول ﷺ، وهو لم يسمعه منه. وقال آخرون: بل الأظهر أنه سمعه منه.

المرتبة السابعة: قول الصحابي: «كنا نفعل كذا» - فالظاهر: أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام شرعاً، ولكن يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي ﷺ مع علمه بذلك، ومع أنه ﷺ ما كان ينكر ذلك عليهم؛ وهذا يقتضى كونه شرعاً عاماً.

فَأَمَّا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ قَوْلًا، لَا مَجَالَ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ - فَحُسْنُ الظَّنِّ بِهِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَالَهُ عَنِ طَرِيقٍ، فَإِذَا لَمْ يُمَكِّنِ الاجْتِهَادُ، فَلَيْسَ إِلَّا السَّمَاعُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية:** «في كيفية رواية غير الصحابي»:

وهذا - أيضًا - على سبع مراتب:

**المرتبة الأولى:** أن يقول الراوي: «حدثني فلان، أو أخبرني فلان، أو سمعت فلانًا» - فالسامع يلزمه العمل بهذا الخبر، وأما أن السامع كيف يروي؟! فنقول: إن الراوي إن قصد إسماعه خاصة ذلك الكلام، أو كان هو في جمع، قصد الراوي إسماعهم - فله أن يقول ههنا: «أخبرني، وسمعتُه يحدث عن فلان». أما إن لم يقصد إسماعه، لا على التفصيل، ولا على الجملة - فله أن يقول: «سمعتُه يحدث عن فلان»؛ لكن ليس له أن يقول: «أخبرني»، ولا «حدثني»؛ لأنه لم يخبره، ولم يحدثه.

**المرتبة الثانية:** أن يقال للراوي: هل سمعت هذا الحديث عن فلان؟ - فيقول: «نعم»، أو يقول بعد الفراغ من القراءة عليه: «الأمر كما قرئ علي»؛ فههنا العمل بالخبر لأزم على السامع. وله - أيضًا - أن يقول: «حدثني، أو أخبرني، أو سمعت فلانًا»؛ ألا ترى أنه لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع؛ فيقول: «الأمر كما قرئ علي».

**المرتبة الثالثة:** أن يكتب إلى غيره: «إني سمعت كذا من فلان»؛ فلمكتوب إليه أن يعمل بكتابه، إذا علم أنه كتابه، وإذا ظن أنه خطه، جاز له ذلك أيضًا؛ لكن ليس له أن يقول: «سمعت، أو حدثني»؛ لأنه ما سمع، ولا حدث؛ بل يجوز أن يقول: «أخبرني»؛ لأن من كتب إلى غيره كتابًا؛ يعرفه فيه واقعة - جاز له أن يقول: «أخبرني».

**المرتبة الرابعة:** أن يقال له: «هل سمعت هذا الخبر؟!»؛ فيشير برأسه، أو بإصبعه؛ فالإشارة - ههنا - كالعبارة في وجوب العمل، ولا يجوز أن يقول: «حدثني، أو أخبرني، أو سمعتُه»؛ لأنه ما سمع شيئًا.

**المرتبة الخامسة:** أن يقرأ عليه: «حدثك فلان»، فلا ينكر، ولا يقرب بعبارته، ولا بإشارة - فههنا: إن غلب على الظن: أنه ما سكت؛ إلا لأن الأمر كما قرئ عليه، وإلا - كان ينكره - لزم السامع العمل به؛ لأنه حصل ظن أنه قول الرسول - عليه الصلاة

وَالسَّلَامُ - وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ. وَاحْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الرَّوَايَةِ: فَعَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ جَوَازُهُ، وَالْمُتَكَلِّمُونَ أَنْكَرُوهُ. وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ: لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَقُولَ: «أَخْبَرَنِي قِرَاءَةً عَلَيْهِ». وَكَذَا الْخِلَافُ فِيمَا لَوْ قَالَ الْقَارِئُ لِلرَّوَايِ بَعْدَ قِرَاءَةِ الْحَدِيثِ عَلَيْهِ: «أَرَوِيهِ عَنْكَ؟»، فَقَالَ: «نَعَمْ»: فَالْمُتَكَلِّمُونَ قَالُوا: لَا يَجُوزُ لَهُ الرَّوَايَةُ عَنْهُ - هَهُنَا - أَيْضًا.

حُجَّةُ الْفُقَهَاءِ: أَنَّ الْإِخْبَارَ - فِي أَصْلِ اللَّغَةِ - لِإِفَادَةِ الْخَبَرِ وَالْعِلْمِ، وَهَذَا السُّكُوتُ قَدْ أَفَادَ الْعِلْمَ بِأَنَّ هَذَا الْمَسْمُوعَ كَلَامُ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا.

وَأَيْضًا: فَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ اصْطِلَاحَاتٍ مَخْصُوصَةً يَسْتَعْمِلُونَهَا فِي مَعَانٍ مَخْصُوصَةٍ؛ إِمَّا لِأَنَّهُمْ نَقَلُوهَا - بِحَسَبِ عُرْفِهِمْ - إِلَى تِلْكَ الْمَعَانِي، أَوْ لِأَنَّهُمْ اسْتَعْمَلُوهَا فِيهَا عَلَى سَبِيلِ التَّجَوُّزِ، ثُمَّ صَارَ الْمَجَازُ شَائِعًا، وَالْحَقِيقَةُ مَغْلُوبَةً؛ وَلَفْظُ «أَخْبَرَنِي، وَحَدَّثَنِي» - هَهُنَا - كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ هَذَا السُّكُوتَ شَابَهُ الْإِخْبَارَ فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ؛ وَالْمُشَابَهَةُ إِحْدَى أَسْبَابِ الْمَجَازِ.

وَإِذَا كَانَ هَذَا الْإِسْتِعْمَالُ مَجَازًا، ثُمَّ اسْتَقَرَّ عُرْفُ الْمُحَدِّثِينَ عَلَيْهِ - صَارَ ذَلِكَ كَالِاسْمِ الْمُنْقُولِ بِعُرْفِ الْمُحَدِّثِينَ، أَوْ كَالْمَجَازِ الْغَالِبِ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ - وَجِبَ جَوَازُ اسْتِعْمَالِهِ قِيَاسًا عَلَى سَائِرِ الْإِصْطِلَاحَاتِ.

حُجَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ: «أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ الرَّوَايِ شَيْئًا؛ فَقَوْلُهُ: «حَدَّثَنِي، وَأَخْبَرَنِي، وَسَمِعْتُ» - كَذِبٌ»: وَالْجَوَابُ: مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّهُ بَعْدَ هَذَا النُّقْلِ الْعُرْفِيِّ، لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ كَذِبٌ.

الْمُرْتَبَةُ السَّادِسَةُ: الْمُنَاوَلَةُ: وَهِيَ أَنْ يُشِيرَ الشَّيْخُ إِلَى كِتَابٍ يَعْرِفُ مَا فِيهِ، فَيَقُولُ: قَدْ سَمِعْتُ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ؛ فَإِنَّهُ يَكُونُ بِذَلِكَ مُحَدِّثًا، وَيَكُونُ لِغَيْرِهِ أَنْ يَرُوِيَ عَنْهُ، سِوَا مَا قَالَ لَهُ: «أَرُوهُ عَنِّي» أَوْ لَمْ يَقُلْ لَهُ ذَلِكَ، فَأَمَّا إِذَا قَالَ لَهُ: «حَدَّثَ عَنِّي مَا فِي هَذَا الْجُزْءِ» وَلَمْ يَقُلْ لَهُ: «قَدْ سَمِعْتُهُ»؛ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ مُحَدِّثًا لَهُ؛ وَإِنَّمَا جَازَ التَّحَدُّثُ لَهُ، وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُحَدِّثَ بِهِ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ كَاذِبًا.

وَإِذَا سَمِعَ الشَّيْخُ نُسْخَةً مِنْ كِتَابٍ مَشْهُورٍ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى نُسْخَةٍ أُخْرَى مِنْ ذَلِكَ الْكِتَابِ، وَيَقُولُ: «سَمِعْتُ هَذَا»؛ لِأَنَّ النُّسْخَةَ تَخْتَلِفُ، إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهَا مُتَّفَقَتَانِ.

المرتبّة السابعة: الإجازة، وهي: أَنْ يَقُولَ الشَّيْخُ لِغَيْرِهِ: «قَدْ أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرَوِيَ مَا صَحَّ عَنِّي مِنْ أَحَادِيثِي».

وَاعْلَمَ: أَنَّ ظَاهِرَ الإِجَازَةِ يَقْتَضِي أَنَّ الشَّيْخَ أَبَاحَ لَهُ أَنْ يُحَدِّثَ بِمَا لَمْ يُحَدِّثْهُ بِهِ، وَذَلِكَ إِبَاحَةُ الكَذِبِ، لَكِنَّهُ فِي العُرْفِ يَجْرِي مَجْرَى أَنْ يَقُولَ: «مَا صَحَّ عِنْدَكَ أَنِّي سَمِعْتُهُ، فَارُوهُ عَنِّي».

الشرح: قال المصنف - رحمة الله عليه - : «القسم الثالث: في الإخبار: بكسر الهمزة؛ أي: إخبار الصحابي عن كيفية ألفاظ (١) الصحابة في رواياتهم عن رسول الله ﷺ - . وقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ - بكذا، ونهى رسول الله ﷺ - عن كذا - اختلف في كونه حجة (٢).

(١) في «ب»، «ز»: أخبار.

(٢) قول الصحابي: أمرنا، أو نهينا، أو من السنة. الصحابة هم الذين تلقوا السنة عن رسول الله ﷺ مباشرة، فإذا أخبر أحدهم بأنهم أمروا، أو نهوا، أو من السنة كذا، فيما أن يصرح بالأمْر، والناهى، وصاحب السنة، وحينئذ فلا إشكال ولا خفاء. مثاله في الأمر: ما أخرجه الترمذى، عن أبي سعيد الخدرى - رضى الله عنه - قال: لما بلغ النبى ﷺ عام «الفتح» «مرّ الظهران»، فأذننا بقاء العدو، فأمرنا بالفطر، فأفطرنا أجمعون... قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. ومثاله فى النهى: ما أخرجه الترمذى، عن على بن أبى طالب قال: نهانى النبى ﷺ عن التختم بالذهب، وعن لباس القسّى، وعن القراءة فى الركوع والسجود، وعن لبس المعصفر... قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. ومثاله فى السنة: قول ابن عباس فى متعة الحج: سنة أبى القاسم. وقول عمرو بن العاص فى عدة أم الولد: لا تلبسوا علينا سنة نبينا... رواه أبو داود. وقول عمر فى المسح: أصبت السنة.. صححه الدارقطنى فى «سننه». وهذه مراتب متفاوتة فى قربها من الرّفْع - بعضها من بعض - فأقربها: سنة أبى القاسم، يليها: سنة نبينا، يليها: أصبت السنة. غاية الأمر: أنه اختلف فى الأمر والنهى، إذا صرح بأنه أمر الرسول ونهيه هل يكون حجة أو لا؟ فقال الجمهور: نعم. وحكى عن داود، وبعض المتكلمين: أنه لا يكون حجة؛ حتى ينقل لفظه. وحجة الجمهور: أن الصحابي عدل عارف باللسان؛ فلا يطلق الأمر والنهى إلا بعد التحقق منه. وقال المانعون: إنه يتطرق إليه احتمالات ثلاثة:

الأول: فى سماعه؛ كما فى قوله: (قال). والرد عليه أن مرسل الصحابي حجة كسماعه.

الثانى: فى الأمر والنهى: إذ ربما يرى ما ليس بأمر أمراً، وما ليس بنهى نهياً.

والجواب: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك، إلا إذا علم تحقيماً أنه أمر بذلك، أو نهى عنه، وينضم إليه من القرائن ما يعرف كونه أمراً أو نهياً، ويدرك ضرورة قصده إلى الأمر والنهى. أما احتمال بنائه على الغلط والوهم، فلا يصح أن يتطرق إلى الصحابة بغير ضرورة، بل يحمل قولهم وفعلهم على السّلامة ما أمكن.

وأما قوله: «مذاهب الناس في صيغ الأوامر والنواهي [مختلفة] - محمول؛ على أن الناس اختلفوا في مدلول الأوامر والنواهي»<sup>(١)</sup>، والأقوال فيها مشهورة. فإذا قال الراوى: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا - فربما علم الراوى<sup>(٢)</sup> ندية فعل، وعنده لا أمر<sup>(٣)</sup> للندب، فأطلق، وقال: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أى: ندب [١٨٨/ب]؛ وكذلك الكلام في جانب النهى.

أو يرى الراوى أن النهى عن الشيء أمر بضده، وقد تحقق أن رسول الله ﷺ نهى عن فعل، فقال: أمر رسول الله ﷺ وهو ضد المنهى عنه.

فعلى هذا يحمل كلام المصنف؛ وهو أن مذاهب الناس<sup>(٤)</sup> في الأوامر والنواهي مختلفة.

=الثالث: في المأمور والمنهى؛ هل هو فرد بعينه، أو طائفة بعينها، أو سائر الأمة؟ والجواب: أن ذلك لا يخفى على الصحابي، وذكره في مقام الاحتجاج يرفع الاحتمال. أما إذا لم يصرح الصحابي بالأمر والنهي، ولا بصاحب السنة - فهناك يأتي الاحتمال الرابع، وهو: هل الأمر، أو النهى، أو صاحب السنة هو رسول الله ﷺ؛ فيكون مرفوعاً، أو غيره؛ فلا يكون مرفوعاً؟ فقال الجمهور: هو مرفوع. وقال فريق - منهم: أبو بكر الإسماعيلي - ليس بمرفوع. وقيل: محل الخلاف إذا لم يكن القائل هو الخليفة الأول: أبو بكر، رضى الله عنه. وقول الصحابي: «كنا نفعل كذا، أو نقول كذا، أو نرى كذا». قول الصحابي ذلك؛ إما أن يضيف لعهد رسول الله ﷺ أو لا. فإن أضافه لعهد الرسول ﷺ فلا يخلو: إما أن يكون هناك تصريح باطلاعه، أو لا. فإن كان هناك تصريح باطلاعه؛ كما رواه الطبراني في «الكبير» من حديث ابن عمر: «كنا نقول ورسول الله ﷺ: أفضل هذه الأمة بعد نبيها: أبو بكر وعمر وعثمان، ويسمع ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره» فمرفوع إجماعاً. والحديث في الصحيح بدون التصريح المذكور. وإن لم يكن هناك تصريح باطلاعه؛ كحديث جابر: (كُنَّا نَعَزُّ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) أخرجه الشيخان. وكقوله: (كُنَّا نَأْكُلُ لُحُومَ الْخَيْلِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ) رواه النسائي، وابن ماجه - فثلاثة مذاهب: المذهب الأول: أنه مرفوع؛ وهو مذهب الجمهور. المذهب الثاني: أنه موقوف؛ وهو مذهب الإمام أبي بكر الإسماعيلي. المذهب الثالث: التفصيل: فإن كان ذلك الفعل مما لا يخفى غالباً - كان مرفوعاً، وإلا كان موقوفاً؛ وبهذا قطع أبو إسحاق الشيرازي. ينظر أحكام الفصول (٣٨٦) المستصفي ١٢٩/١ روضة الناظر ٢٣٧/١ تيسير التحرير ٦٩/٣ فواتح الرحموت ١٦١/٢ إرشاد الفحول ٦٠، البرهان ٦٤٩/١ (٥٩٤).

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: للراوى.

(٣) في «ب»، «ز»: وعند الأمر.

(٤) سقط في «أ».



في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ١٠٧  
ونقل القاضي عبد الوهاب المالكي الخلاف في هذه المسألة، وعلل عدم قبول هذه  
الرواية؛ بأنه لم ينقل لفظ النبي ﷺ بعينه، بل نقل المعنى.

ونقل صاحب «الإحكام» أيضاً<sup>(١)</sup> الخلاف في هذه المسألة، وعلل عدم [قبول]<sup>(٢)</sup>  
هذه الرواية بما علل به المصنف.

قال المصنف: «الأكثر على أنه حجة؛ لأن الظاهر من حال الراوى<sup>(٣)</sup>؛ أنه لا يطلق  
هذه اللفظة إلا إذا تبين مراد الرسول ﷺ. ولقائل أن يقول: لم لا يكفى الظن؟ فإن قال:  
لأن هذه الصيغة حجة، فلو أطلق الراوى مع تجويز خلافه، لكان قد أوجب على الناس  
ما يجوز ألا<sup>(٤)</sup> يكون واجباً عليهم؛ وذلك يقدر في عدالته.

فنقول: فعلى هذا لا يمكنكم العلم؛ بأن الراوى ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد علمه  
بمراد الرسول ﷺ إلا إذا علمتم أنه حجة، وأنتم إنما أثبتم<sup>(٥)</sup> كونه حجة بذلك؛ فيلزم  
الدور.

واعلم: أن الدليل المذكور على كونه حجة، هو أن الظاهر من حال الراوى ألا يطلق  
هذه اللفظة إلا بعد العلم بمراده [١٨٩/أ] ﷺ أراد<sup>(٦)</sup> بكلامه الصادر منه الأمر.

فاعترض المصنف على الدليل المذكور، وقال: «لا نسلم أن الظاهر من حال الراوى  
ألا يطلق<sup>(٧)</sup> هذه اللفظة، إلا بعد العلم بمراده ﷺ [و لم لا يجوز أن يقال: يكفيه في إطلاقه  
هذه اللفظة غلبة ظنه بمراده ﷺ]<sup>(٨)</sup>؟».

فالصواب أن يقال: لا يطلق الراوى هذه اللفظة، إلا إذا علم مراده أو ظنه؛ لأنه لولا  
العلم أو الظن بمراده، لما أطلق هذه اللفظة؛ عملاً بظاهر حاله، وقد أطلق، فيلزم أحد  
الأمريين: إما العلم أو الظن؛ فلا يلزم من إطلاقه العلم على التعيين، فيبطل ما ذكرتموه من  
استلزام إطلاقه العلم على التعيين؛ هذا هو تحقيق اعتراض المصنف على الدليل المذكور.

(١) في «ب»، «ز»: الخلاف أيضاً.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: أن.

(٥) في «ب»، «ز»: أبيتم.

(٦) في «أ»: أى: لا تطلق هذه اللفظة - أى: لفظة «أمر الرسول ﷺ» - إلا إذا علم أنه ﷺ أراد.

(٧) في «أ»: تطلق.

(٨) سقط في «أ».

فإن أجابوا عن هذا الاعتراض؛ بأن قالوا: هذه الصيغة حجة؛ أى: قول الراوى: أمر رسول الله ﷺ بكذا، فلو أطلقه الراوى مع تجويز خلافه؛ أى: بمقتضى غلبة الظن بممراده الرسول ﷺ من غير علم به، لكان قد أوجب على الناس ما يجوز<sup>(١)</sup> [ألا]<sup>(٢)</sup> يكون واجباً عليهم؛ وذلك قادح فى عدالته. قلنا: هذا الجواب فاسد؛ لأنه يلزم منه الدور، وهو باطل.

إنما قلنا: إن هذا الجواب [فاسد]<sup>(٣)</sup> يستلزم الدور؛ لأنكم قلتُم فى الجواب: هذه الصيغة حجة، فلا يطلق الراوى هذه<sup>(٤)</sup> اللفظة إلا بعد العلم بممراده ﷺ، فقد توقف كون [ب/١٨٩] الراوى لا يطلق هذه اللفظة، إلا بعد العلم بممراده ﷺ وقد ثبت<sup>(٥)</sup> كونه حجة بإطلاق الراوى تلك اللفظة، وهذا ظاهر غاية الظهور، وأنتم<sup>(٦)</sup> أثبتتم كونه<sup>(٧)</sup> حجة، ثم إن الراوى لا يطلق هذه اللفظة، إلا بعد العلم بممراده ﷺ فيتوقف كونه حجة على أن الراوى لا يطلق هذه اللفظة، إلا بعد العلم بممراده ﷺ<sup>(٨)</sup> فيلزم الدور جزماً.

زيادة بيان: إن ههنا قضيتين: إحداهما<sup>(٩)</sup>: كون هذه الصيغة حجة؛ وهو قول الراوى: أمر رسول الله ﷺ بكذا.

وثانيهما: أن الراوى لا يطلق هذه اللفظة، إلا بعد العلم بممراده ﷺ وقد أثبت كونه حجة؛ بإطلاق الراوى تلك اللفظة؛ لاستلزامه العلم بممراده، فإذا أثبتنا إطلاق الراوى بكونه حجة يلزم<sup>(١٠)</sup> الدور قطعاً، وقد اتضح الدور، ولا محيص عنه، وصح اعتراض المصنف، ولا جواب له.

قال بعضهم: «لم يختلف الناس فى أن الأمر؛ هل وضعت له هذه الصيغة، أو هذه

(١) فى «ب»، «ز»: ما لا يجوز أن. والمثبت من «أ»، والمحصل.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: لهذه.

(٥) فى «ب»: أثبت.

(٦) فى «ب»، «ز»: كنتم

(٧) فى «ب»، «ز»: بكونه.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»: أحدهما.

(١٠) فى «أ»: ثبت.

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ١٠٩  
الصيغة، بل اتفق الجميع على أنه لا يسمى [أمرًا]<sup>(١)</sup> من الألفاظ إلا صيغ مخصوصة؛  
نحو: «صُم»، «وَقُم».

وإنما الخلاف في مدلوله: أنه الوجوب أو الندب أو غيرهما، وهذا [١٩٠/أ] شيء  
يرجع إلى المعنى دون اللفظ، والمستفاد من الراوى اللفظ، فخلاف الناس لا يقدح في  
روايته؛ فإن جوزتم أنه سمع لفظ الخبر فسماه أمرًا، فهذا يقدح في عدالته؛ لأن الشرط  
في الرواية توفية اللفظ، وعدم تبديله إلا بمرادفه، ولا يغير<sup>(٢)</sup> معناه، ولكن ظاهر العدالة  
يأبى ذلك».

وأما الدور: فيرد عليه: أنا لم نستفد أنا لم نطلق اللفظ، إلا بعد اعتقاده وقطعه  
بمراد<sup>(٣)</sup> الرسول ﷺ من كون روايته حجة، [بل]<sup>(٤)</sup> من ظاهر حاله، فتيقنه مراد  
الرسول ﷺ مستفاد من ظاهر حاله، ومتوقف على ظاهر حاله، وكون روايته حجة على  
تيقنه مراد الرسول ﷺ فلا دور.

واعلم: بأنك<sup>(٥)</sup> بعد فهمك لما شرحناه - خبير بدفع هذه الخيالات وأمثالها، فإذا  
فهم كلام المصنف على وجهه، فلا إشكال، ولا غبار عليه.  
ولا<sup>(٦)</sup> يرد<sup>(٧)</sup> على قول المصنف: «أن لكل قوم<sup>(٨)</sup> [من العلماء]<sup>(٩)</sup> [اصطلاحات  
مخصوصة]<sup>(١٠)</sup> يستعملونها<sup>(١١)</sup> في معان مخصوصة: إما لأنهم نقلوها<sup>(١٢)</sup>؛ بحسب  
عرفهم إلى تلك المعاني، أو لأنهم استعملوها على سبيل التجوز؛ فصار مجازًا شائعًا<sup>(١٣)</sup>،  
والحقيقة مغلوبة» - أنه لا معنى للتفرقة بين الجاز، والراجح، والمنقول، لأن كل مجاز  
راجح، فهو منقول.

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) في «أ»: يعتبر.

(٣) في «أ»: لمراد.

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «ب»: أنك.

(٦) في «ب، ز»: وقال.

(٧) في «أ»: رد.

(٨) في «أ»: أحد.

(٩) سقط في «ب».

(١٠) سقط في «أ».

(١١) في «أ»: فيستعملونها.

(١٢) في «أ»: فعلموها، وفي «ب»: فعلوها.

(١٣) في «ب»: سائغا.

وهو مندفع<sup>(١)</sup>؛ لأن المراد بالمنقول ههنا ما ينقل [١٩٠/ب] لا لعلاقة؛ فلا يكون مجازاً راجحاً، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِلَى أَنَّ الْمُرْسَلَ غَيْرُ مَقْبُولٍ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ، وَجُمْهُورُ الْمُعْتَرِلَةِ: إِنَّهُ مَقْبُولٌ.

لَنَا: أَنَّ عَدَالََةَ الْأَصْلِ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ؛ فَلَا تَكُونُ رِوَايَتُهُ مَقْبُولَةً:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عَدَالََةَ الْأَصْلِ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ»؛ لِأَنَّهُ لَمْ تُوَجَدْ إِلَّا رِوَايَةُ الْفَرَعِ عَنْهُ، وَرِوَايَةُ الْفَرَعِ عَنْهُ لَا تَكُونُ تَعْدِيلًا لَهُ؛ إِذِ الْمُعَدَّلُ قَدْ يَرَوِي عَمَّنْ لَوْ سُئِلَ عَنْهُ، لَتَوَقَّفَ فِيهِ، أَوْ لَجَرَحَهُ، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ تَعْدِيلًا: لَا يَقْتَضِي كَوْنُهُ عَدْلًا فِي نَفْسِهِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ لَوْ عَيَّنَهُ لَنَا، لَعَرَفْنَاهُ بِفَسْقٍ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ الْمُعَدَّلُ؛ فَثَبَّتَ: أَنَّ عَدَالَتَهُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ: أَلَّا تُقْبَلَ رِوَايَتُهُ؛ لِأَنَّ قَبُولَ رِوَايَتِهِ يَقْتَضِي وَضْعَ شَرَعٍ عَامٍ فِي حَقِّ كُلِّ الْمُكَلِّفِينَ مِنْ غَيْرِ رِضَاهُمْ، وَذَلِكَ ضَرَرٌ، وَالضَّرَرُ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ؛ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهِ فِيمَا إِذَا عُلِمَتْ عَدَالََةُ الرَّاويِ؛ فَيَقْبَلُ فِي الْبَاقِي عَلَى الْأَصْلِ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَالَتَهُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ: قَوْلُهُ: «لَمْ يُوَجَدْ إِلَّا رِوَايَةُ الْفَرَعِ عَنْهُ، وَرِوَايَةُ الْفَرَعِ عَنْهُ لَا تَكُونُ تَعْدِيلًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَرَوِي عَنِ الْعَدْلِ وَغَيْرِهِ»:

قُلْنَا: لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِهِ فِي الْجُمْلَةِ؛ لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «رِوَايَتُهُ عَنِ الْعَدْلِ أَرْجَحُ مِنْ رِوَايَتِهِ عَنْ غَيْرِهِ»!؟

وَيَبَيِّنُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْفَرَعَ مَعَ عَدَالَتِهِ لَا يَحْتَرِي أَنْ يُخْبِرَ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ إِلَّا وَكَلَهُ الْإِخْبَارُ بِذَلِكَ، وَلَا يَكُونُ لَهُ ذَلِكَ إِلَّا وَهُوَ عَالِمٌ، أَوْ ظَانٌّ بِكَوْنِهِ قَوْلًا لِلرَّسُولِ ﷺ لِأَنَّهُ لَوْ اسْتَوَى الطَّرْفَانِ، لَحَرَّمَ الْإِخْبَارُ، وَلَا يَكُونُ عَالِمًا، وَلَا ظَانًّا بِكَوْنِهِ قَوْلًا لِلرَّسُولِ، إِلَّا إِذَا عَلِمَ، أَوْ ظَنَّ عَدَالَتَهُ الْأَصْلِي.

الثَّانِي: أَنَّ الْفَرَعَ مَعَ عَدَالَتِهِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى غَيْرِهِ، أَوْ يَطْرَحَهُ عَنْهُ، إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَوْجَبَ ذَلِكَ، أَوْ ظَنَّهُ.

فَثَبَّتَ بِهِذَيْنِ الدَّلِيلَيْنِ - رُجْحَانُ هَذَا الْاِحْتِمَالِ؛ وَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ الْأَصْلِ عَدْلًا ظَاهِرًا؛ فَوَجَبَ: قَبُولُ رِوَايَتِهِ؛ كَمَا فِي سَائِرِ الْعُدُولِ، وَهَذِهِ هِيَ النُّكْتَةُ الَّتِي عَوَّلُوا عَلَيْهَا

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ١١١  
في وجوب قبول المرسل. ثم ما ذكرتموه من الدليل - معارض بالنص، والإجماع،  
والقياس:

أما النص: فعوم قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] وقوله تعالى:  
﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]؛ فإذا جاء من لا يكون فاسقاً -  
وحب القبول؛ والراوي للفرع ليس بفاسق؛ فوجب قبول خبره.

وأما الإجماع: فإن البراء بن عازب قال: «ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله  
ﷺ سمعناه منه؛ غير أننا لا نكذب».

وروى أبو هريرة عن النبي - عليه الصلاة والسلام -: «من أصبح جنباً، فلا صوم  
له»، ثم ذكر أنه أخبره به الفضل بن عباس.

وروى ابن عباس - رضى الله عنهما - عنه ﷺ أنه قال: «لا ربا إلا في النسيئة»، ثم  
أسنده إلى أسامة. وروى - أيضاً - «ما زال رسول الله ﷺ يلبى؛ حتى رمى جمرة  
العقبة»؛ ثم ذكر أنه أخبره به الفضل بن عباس - رضى الله عنهما - وهذه الروايات  
تدل على جواز قبول المرسل.

وأما القياس: فلأنه لو لم يقبل المرسل، لما قبل ما يجوز كونه مرسلًا، فكان ينبغي  
إذا قال الراوي: «عن فلان» ألا يقبل؛ لأنه لا يجوز أن يكون أخبر عنه.

والجواب: قد بينا أن العدل يروى عن العدل، وعن من لا يكون عدلاً. قوله: «لم لا  
يجوز أن يقال: «روايته عن العدل أرجح من روايته عن من ليس بعدل؟!»:

قلنا: لأنه إذا ثبت أنه لا منافاة بين كونه عدلاً، وبين روايته عن من ليس بعدل - كان  
ذلك ممكناً بالنسبة إليه من حيث هو هو، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر،  
إلا بمرجح منفصل، فقبل حصول ذلك المرجح: لا يبقى إلا الأصل الإمكان.

قوله أولاً: «الفرع مع عدالته أخبر عن الرسول، ولا يجوز له ذلك الإخبار إلا وقد  
اعتقد عدالة الراوي»:

قلنا: الفرع إذا قال: «قال رسول الله ﷺ» فهذا يقتضى الحزم بأن هذا القول قول  
رسول الله، والحزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب، وذلك يقدح في عدالة الراوي؛  
فإذن: لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره؛ فليسوا بأن يقولوا: «المراد منه: أني أظن»:

أَنَّهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «أَوْلَىٰ مِنْ أَنْ نَقُولَ نَحْنُ: «الرَّادُّ مِنْهُ: أَنِّي سَمِعْتُ أَنَّهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بِهَذَا الْقَدْرِ، لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَعْدِيلٌ لِلأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ سَمِعَهُ مِنْ كَافِرٍ مُتَظَاهِرٍ بِالكُفْرِ، لَحَلَّ أَنْ يَقُولَ: «سَمِعْتُ أَنَّهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»؛ فَعَلِمْنَا سُقُوطَ مَا ذَكَرُوهُ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «الْفَرْعُ - مَعَ عَدَالَتِهِ - لَيْسَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَىٰ غَيْرِهِ، إِلَّا إِذَا عَلِمَ، أَوْ ظَنَّ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَوْجِبَهُ»:

قُلْنَا: رَوَاتُهُ إِنَّمَا تُوَجِّبُ عَلَىٰ الْغَيْرِ شَيْئًا، لَوْ نَبَتَ كَوْنُ الرَّاويِ عَدْلًا، فَإِذَا بَيَّنَّمُ إِثْبَاتَ كَوْنِهِ عَدْلًا؛ بِأَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ تُوَجِّبُ عَلَىٰ غَيْرِهِ شَيْئًا - لَزِمَ الدَّوْرُ، ثُمَّ نَقُولُ: يَنْتَقِضُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْوَجْهَيْنِ بِشَاهِدِ الْفَرْعِ، إِذَا لَمْ يَذْكَرْ شَاهِدَ الأَصْلِ، فَإِنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ قَائِمٌ فِيهِ، مَعَ أَنَّهُ لَا تَقْبَلُ شَهَادَتُهُ. فَإِنْ قُلْتَ: «الْفَرْقُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الشَّهَادَةَ تَتَضَمَّنُ إِثْبَاتَ حَقِّ عَلَىٰ عَيْنٍ، وَالْخَبَرَ يَتَضَمَّنُ إِثْبَاتَ الْحَقِّ عَلَىٰ الْجُمْلَةِ مِنْ دُونِ تَخْصِيصٍ، وَيَدْخُلُ مِنَ التُّهْمَةِ فِي إِثْبَاتِ الْحُقُوقِ عَلَىٰ الأَعْيَانِ مَا لَا يَدْخُلُ فِي إِثْبَاتِهَا عَلَىٰ الْجُمْلَةِ - فَجَازَ أَنْ تُؤَكِّدَ الشَّهَادَةُ بِمَا لَا تُؤَكِّدُ بِهِ الرَّوَايَةُ؛ كَمَا أَكَّدْنَا بِاعْتِبَارِ العَدَدِ فِيهَا، دُونَ الرَّوَايَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ شُهُودَ الأَصْلِ لَوْ رَجَعُوا عَنِ شَهَادَتِهِمْ، لَزِمَهُمُ الضَّمَانُ؛ عَلَىٰ قَوْلِ بَعْضِ الفُقَهَاءِ، فَإِذَا لَمْ يُؤْمَرْ أَنْ يُؤَدِّيَ اجْتِهَادُ الْحَاكِمِ إِلَىٰ ذَلِكَ، لَوْ رَجَعُوا، وَجَبَ أَنْ يَعْرِفَهُمْ بِأَعْيَانِهِمْ؛ لِيَتَأْتَىٰ إِلزَامُهُمُ الضَّمَانَ، إِنْ هُمْ رَجَعُوا»:

قُلْتُ: الْحَوَابُّ عَنِ الأوَّلِ: أَنَّ إِثْبَاتَ الْحَقِّ عَلَىٰ الأَعْيَانِ، لَوْ تَرَجَّحَ عَلَىٰ إِثْبَاتِ الْحَقِّ فِي الْجُمْلَةِ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، فَهَذَا يَتَرَجَّحُ عَلَىٰ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي شَرْعًا عَامًّا فِي حَقِّ جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَالإِحْتِيَاظُ فِيهِ أَوْلَىٰ مِنَ الإِحْتِيَاظِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي حَقِّ مُكَلَّفٍ وَاحِدٍ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ مُلَغِيٌّ بِمَا إِذَا كَانَ شَاهِدُ الأَصْلِ قَدْ مَاتَ، وَلَمْ يَبْقَ لَهُ فِي الدُّنْيَا دِينَارٌ، وَلَا دِرْهَمٌ؛ فَكَيْفَ يُمَكِّنُ تَضَمُّنُهُ !؟

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الأَوْلَىٰ - فَجَوَابُهَا: أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ خُصِّصَتْ فِي الشَّهَادَةِ؛ فَوَجَبَ تَخْصِيصُهَا فِي الرَّوَايَةِ؛ وَالجَامِعُ الإِحْتِيَاظُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ - عِنْدَنَا - اجْتِهَادِيَّةٌ؛ فَلَعَلَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ كَانَ قَائِلًا بِهِ، وَمُخَالَفُوهُمْ مَا أَنْكَرُوهُ عَلَيْهِمْ؛ لِكَوْنِ الْمَسْأَلَةِ اجْتِهَادِيَّةً.

وَأَيْضًا: فَالصَّحَابِيُّ الَّذِي رَأَى الرَّسُولَ، إِذَا قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» كَانَ الظَّاهِرُ مِنْهُ الْإِسْنَادَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ عَلَى السَّامِعِ قَبُولُهُ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ: إِذَا بَيَّنَّ الصَّحَابِيُّ أَنَّهُ كَانَ مُرْسَلًا، ثُمَّ بَيَّنَّ إِسْنَادَهُ، وَجَبَ - أَيْضًا - قَبُولُهُ، وَلَمْ يَكُنْ قَبُولُهُ فِي إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ دَلِيلًا عَلَى الْعَمَلِ بِالْمُرْسَلِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ مَدَارَ الْعَمَلِ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ عَلَى الظَّنِّ، فَإِذَا قَالَ الرَّاوي: «قَالَ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ» وَقَدْ أَطَالَ صَحْبَتَهُ - كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْهُ، وَمَتَى لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ صَحْبُهُ، لَمْ يُقْبَلْ حَدِيثُهُ.

فُرُوعُ: الْأَوَّلُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : لَا أُقْبَلُ الْمُرْسَلُ، إِلَّا إِذَا كَانَ الَّذِي أَرْسَلَهُ مَرَّةً، أَسْنَدَهُ أُخْرَى؛ أُقْبَلُ مُرْسَلُهُ، أَوْ أَرْسَلَهُ هُوَ، وَأَسْنَدَهُ غَيْرُهُ؛ وَهَذَا إِذَا لَمْ تَقْمِ الْحُجَّةَ بِإِسْنَادِهِ، أَوْ أَرْسَلَهُ رَاوٍ أُخْرَى، وَيُعْلَمُ أَنَّ رَجَالَ أَحَدِهِمَا غَيْرُ رَجَالِ الْآخَرِ، أَوْ عَضُدُهُ قَوْلُ صَحَابِيٍّ، أَوْ فَتَوَى أَكْثَرَ أَهْلِ الْعِلْمِ، أَوْ عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ نَصَّ، لَمْ يَنْصَ إِلَّا عَلَى مَنْ يُسَوِّغُ قَبُولَ خَبْرِهِ...»، قَالَ: «وَأُقْبَلُ مَرَايِلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ؛ لِأَنِّي اعْتَبَرْتُهَا، فَوَجَدْتُهَا بِهَذِهِ الشَّرَائِطِ»، قَالَ: «وَمَنْ هَذِهِ حَالُهُ - أَحْبَبْتُ قَبُولَ مَرَايِلِهِ، وَلَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُولَ: إِنَّ الْحُجَّةَ تَثْبُتُ بِهِ، كَتَبْتُهَا بِالْمُتَّصِلِ».

قَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ: أَمَّا قَوْلُهُ: «أُقْبَلُ مَرَايِلَ الرَّاويِ، إِذَا كَانَ أَسْنَدُهُ مَرَّةً» - فَبَعِيدٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَسْنَدَ - قَبِلَ؛ لِأَنَّهُ مُسْنَدٌ، وَلَيْسَ لِإِرْسَالِهِ تَأْثِيرٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «يُقْبَلُ مُرْسَلُ الرَّاويِ، إِذَا كَانَ قَدْ أَسْنَدَهُ غَيْرُهُ» - فَلَا يَصِحُّ؛ لِمَا ذَكَرْنَا، وَلِأَنَّ مَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لَا يَصِيرُ حُجَّةً، إِذَا عَضُدَتْهُ الْحُجَّةُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «أُقْبَلُ الْمُرْسَلُ، إِذَا كَانَ أَرْسَلَهُ اثْنَانِ، وَشَيْوُخُ أَحَدِهِمَا غَيْرُ شَيْوُخِ الْآخَرِ» - فَلَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّ مَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ، إِذَا انْضَافَ إِلَيْهِ مَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ - لَا يَصِيرُ حُجَّةً، إِذَا كَانَ الْمَانِعُ مِنْ كَوْنِهِ حُجَّةً عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ - قَائِمًا عِنْدَ الْإِجْتِمَاعِ، وَهُوَ: الْجَهْلُ بِعَدَالَةِ رَاوِي الْأَصْلِ، وَهَذَا بِخِلَافِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّ الْمَانِعَ مِنْ قَبُولِ شَهَادَتِهِ - الْإِنْفِرَادُ، وَهُوَ يَزُولُ عِنْدَ انْضِمَامِ غَيْرِهِ إِلَيْهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ غَرَضَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ: حَرْفٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ: أَنَّا إِذَا جَهِلْنَا عَدَالَةَ رَاوِي الْأَصْلِ - لَمْ يَحْصُلْ ظَنُّ كَوْنِ ذَلِكَ الْخَبِيرِ صِدْقًا، فَإِذَا انْضَمَّتْ هَذِهِ الْمُقَوِّياتُ إِلَيْهِ - قَوِيَ بَعْضُ الْقُوَّةِ؛ فَحَيْثُ نَزَدَ: يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ: إِمَّا دَفْعًا لِلضَّرَرِ الْمَظْنُونِ، وَإِمَّا لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «أَفْضَى بِالظَّاهِرِ»؛ فَظَهَرَ فَسَادُ هَذَا السُّؤَالِ.

الثَّانِي: إِذَا أُرْسِلَ الْحَدِيثَ، وَأَسْنَدَهُ غَيْرُهُ - فَلَا شَبَهَةَ فِي قَبُولِهِ عِنْدَ مَنْ يَقْبَلُ الْمُرْسَلِ، وَكَذَا عِنْدَ مَنْ لَا يَقْبَلُهُ؛ لِأَنَّ إِسْنَادَ الثِّقَةِ يَقْتَضِي الْقَبُولَ، إِذَا لَمْ يُوجَدْ مَانِعٌ، وَلَا يَمْنَعُ مِنْهُ إِرْسَالُ الْمُرْسَلِ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَرْسَلُهُ؛ لِأَنَّهُ سَمِعَهُ مُرْسَلًا، أَوْ سَمِعَهُ مُتَّصِلًا؛ لَكِنَّهُ نَسِيَ شَيْخَ نَفْسِهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ ثِقَّةٌ فِي الْجُمْلَةِ؛ وَكَذَا الْقَوْلُ فِيمَا إِذَا أَرْسَلَهُ مَرَّةً، وَأَسْنَدَهُ أُخْرَى؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ بَعْضُ مَا ذَكَرْنَا.

الثَّالِثُ: إِذَا أُلْحِقَ الْحَدِيثَ بِالنَّبِيِّ، وَوَافَقَهُ غَيْرُهُ عَلَى الصَّحَابِيِّ - فَهُوَ مُتَّصِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّحَابِيُّ رَوَاهُ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ مَرَّةً، وَذَكَرَ عَنْ نَفْسِهِ عَلَى سَبِيلِ الْفَتْوَى مَرَّةً فَرَوَاهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِحَسَبِ مَا سَمِعَهُ، أَوْ سَمِعَهُ أَحَدُهُمَا يَرُوهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَنَسِيَ ذَلِكَ، وَظَنَّ أَنَّهُ ذَكَرَهُ عَنْ نَفْسِهِ.

الرَّابِعُ: إِذَا وَصَلَهُ بِالنَّبِيِّ ﷺ مَرَّةً، وَوَقَفَهُ عَلَى الصَّحَابِيِّ أُخْرَى - فَإِنَّهُ يُجْعَلُ مُتَّصِلًا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ سَمِعَهُ مِنَ الصَّحَابِيِّ يَرُوهُ مَرَّةً عَنْهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَمَرَّةً عَنْ نَفْسِهِ، أَوْ سَمِعَ وَصَلَهُ بِالنَّبِيِّ ﷺ، فَنَسِيَ ذَلِكَ، وَظَنَّ أَنَّهُ ذَكَرَهُ عَنْ نَفْسِهِ، فَأَمَّا إِذَا أَرْسَلَهُ، أَوْ أَوْقَفَهُ زَمَانًا طَوِيلًا، ثُمَّ أَسْنَدَهُ، أَوْ وَصَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ - فَإِنَّهُ لَا يَتَّعَدُ أَنْ يَنْسَى ذَلِكَ الزَّمَانَ الطَّوِيلَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ كِتَابٌ يَرْجِعُ إِلَيْهِ، فَيَذْكُرُ مَا قَدْ نَسِيَهِ الزَّمَانَ الطَّوِيلَ.

الخَامِسُ: مَنْ يُرْسِلُ الْأَخْبَارَ، إِذَا أَسْنَدَ خَبِيرًا، هَلْ يَقْبَلُ أَوْ يُرَدُّ؟ أَمَّا مَنْ يَقْبَلُ الْمُرَاسِلَ - فَإِنَّهُ يَقْبَلُهُ. وَأَمَّا مَنْ لَا يَقْبَلُهَا - فَكَثِيرٌ مِنْهُمْ قَبْلَهُ أَيْضًا؛ لِأَنَّ إِرْسَالَهُ مُخْتَصَّ بِالْمُرْسَلِ، دُونَ الْمُسْنَدِ؛ فَوَجِبَ قَبُولُ مُسْنَدِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ؛ قَالَ: لِأَنَّ إِرْسَالَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَذْكُرِ الرَّاوِي؛ لِضَعْفِهِ؛ فَسِتْرُهُ لَهُ - وَالْحَالَةُ هَذِهِ - خِيَانَةٌ.

وَاخْتَلَفَ مَنْ قَبَلَ حَدِيثَ الْمُرْسَلِ، إِذَا أَسْنَدَهُ، كَيْفَ يُقْبَلُ؟



فَقَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : لَا يُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِهِ إِلَّا مَا قَالَ فِيهِ : « حَدَّثَنِي ، أَوْ سَمِعْتُ فَلَانًا ، وَلَا يُقْبَلُ ، إِذَا آتَى بِلَفْظٍ مُوْهِمٍ » .

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ : لَا يُقْبَلُ إِلَّا إِذَا قَالَ : « سَمِعْتُ فَلَانًا » ، وَهَؤُلَاءِ يُفَرِّقُونَ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ : « حَدَّثَنِي فَلَانٌ » ، وَ « أَخْبَرَنِي » ؛ فَيَجْعَلُونَ الْأَوَّلَ دَالًّا عَلَى أَنَّهُ شَافِعِيٌّ بِالْحَدِيثِ ، وَيَجْعَلُونَ الثَّانِيَّ مُرَدَّدًا بَيْنَ الْمُشَافِعَةِ ، وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ إِجَازَةً لَهُ أَوْ كَتَبَ إِلَيْهِ ، وَهَذِهِ عَادَةٌ لَهُمْ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ فِي اللَّغَةِ .

### المسألة الرابعة: في التَّدْلِيسِ:

إِذَا رَوَى الرَّاوي الْحَدِيثَ عَنْ رَجُلٍ يُعْرَفُ بِاسْمٍ ، فَلَمْ يَذْكُرْهُ بِذَلِكَ الْإِسْمِ ، وَذَكَرَهُ بِاسْمٍ لَا يُعْرَفُ بِهِ : فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ مَنْ يَرَوِي عَنْهُ - لَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يُقْبَلَ حَدِيثُهُ - فَقَدْ غَشَّ النَّاسَ ؛ فَلَا يُقْبَلُ حَدِيثُهُ .

وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَهُ ؛ لِصِغَرِ سِنِّهِ ، لَا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثِقَةٍ - فَمَنْ يَقُولُ : « يَكْفِي ظَاهِرُ الْإِسْلَامِ فِي الْعَدَالَةِ » - قَبْلَ هَذَا الْحَدِيثِ ، وَمَنْ يَقُولُ : « لَا بُدَّ مِنَ التَّفْحُصِ عَنْ عَدَالَتِهِ بَعْدَ إِسْلَامِهِ » فَمَنْ لَا يُقْبَلُ الْمَرَايِلَ - فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَتِمَّكَنْ مِنَ التَّفْحُصِ عَنْ عَدَالَتِهِ ؛ حَيْثُ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَهُ ، فَهُوَ كَالْمُرْسَلِ .

وَمَنْ يُقْبَلُ الْمَرَايِلَ - يَنْبَغِي أَنْ يُقْبَلَهُ ؛ لِأَنَّ عَدَالَتَهُ تَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ لَا أَنَّهُ ثِقَةٌ عِنْدَهُ ، لَمَا تَرَكَ ذِكْرَ اسْمِهِ ؛ فَصَارَ كَمَا لَوْ عَدَلَهُ .

### المسألة الخامسة: يَجُوزُ نَقْلُ الْخَبَرِ بِالْمَعْنَى:

وَهُوَ مَذْهَبُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - خِلَافًا لِابْنِ سِيرِينَ وَبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ ؛ وَلَكِنْ بِشَرَايِطَ ثَلَاثٍ :

أَحَدُهَا : أَلَّا تَكُونَ التَّرْجَمَةُ قَاصِرَةً عَنِ الْأَصْلِ ؛ فِي إِفَادَةِ الْمَعْنَى .

وَتَانِيهَا : أَلَّا تَكُونَ فِيهَا زِيَادَةٌ ، وَلَا نَقْصَانٌ .

وَتَالِثُهَا : أَنْ تَكُونَ التَّرْجَمَةُ مُسَاوِيَةً لِلْأَصْلِ فِي الْجَلَاءِ ، وَالْخَفَاءِ ؛ لِأَنَّ الْخِطَابَ تَارَةً يَقَعُ بِالْمُحْكَمِ ، وَتَارَةً : بِالْمُتَشَابِهِ ؛ لِحِكْمِ وَأَسْرَارِ اسْتَاثَرِ اللَّهِ بِعِلْمِهَا ؛ فَلَا يَجُوزُ تَغْيِيرُهَا عَنْ وَضْعِهَا

الأوّل: أَنَّ الصَّحَابَةَ نَقَلُوا قِصَّةً وَاحِدَةً، بِالْأَفْظَانِ مُخْتَلِفَةً، مَذْكُورَةٌ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ، وَلَمْ يُنْكَرْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِنَا.

الثاني: أَنَّهُ يَجُوزُ شَرْحُ الشَّرْعِ لِلْعَجَمِ بِلِسَانِهِمْ، فَإِذَا جَازَ إِبْدَالُ الْعَرَبِيَّةِ بِالْعَجَمِيَّةِ - فَبِأَنَّ يَجُوزَ إِبْدَالُهَا بِعَرَبِيَّةٍ أُخْرَى - كَانَ أَوْلَى. وَمَنْ أَنْصَفَ - عَلِمَ: أَنَّ التَّفَاوُتَ بَيْنَ الْعَرَبِيَّةِ وَتَرْجُمَتِهَا بِالْعَرَبِيَّةِ - أَقْلُ مِمَّا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعَجَمِيَّةِ.

الثالث: رَوَى أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «إِذَا أَصَبْتُمُ الْمَعْنَى - فَلَا بَأْسَ» وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّهُ كَانَ إِذَا حَدَّثَ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَا، أَوْ نَحْوَهُ».

الرابع - وَهُوَ الْأَقْوَى -: أَنَا نَعْلَمُ - بِالضَّرُورَةِ -: أَنَّ الصَّحَابَةَ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَذِهِ الْأَخْبَارَ - مَا كَانُوا يَكْتُبُونَهَا فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ، وَمَا كَانُوا يَكْرُرُونَ عَلَيْهَا فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ، بَلْ كَمَا سَمِعُوهَا تَرَكُوهَا، وَمَا ذَكَرُوهَا إِلَّا بَعْدَ الْأَعْصَارِ وَالسِّنِينَ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ الْقَطْعَ بِتَعَذُّرِ رِوَايَتِهَا عَلَى تِلْكَ الْأَفْظَانِ.

احتجَّ الْمُخَالِفُ: بِالنَّصِّ، وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي، فَوَعَاها، ثُمَّ آدَاهَا كَمَا سَمِعَهَا»:

قَالُوا: وَأَدَاؤُهَا كَمَا سَمِعَهَا: هُوَ آدَاءُ اللَّفْظِ الْمَسْمُوعِ، وَنَقْلُ الْفِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ -: مَعْنَاهُ - وَاللَّهِ أَعْلَمُ -: أَنَّ الْأَفْظَانَ رُبَّمَا فَطِنَ؛ بِفَضْلِ فِقْهِهِ مِنْ فَوَائِدِ اللَّفْظِ لِمَا لَمْ يَفْظُنْ لَهُ الرَّاوى؛ لِأَنَّهُ رُبَّمَا كَانَ دُونَهُ فِي الْفِقْهِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَمِنْ وَجْهَيْنِ: الأوّل: أَنَّهُ لَمَّا جَرَّبْنَا - رَأَيْنَا: أَنَّ الْمُتَأَخَّرَ رُبَّمَا اسْتَنْبَطَ مِنْ فَوَائِدِ آيَةٍ، أَوْ خَيْرٍ - مَا لَمْ يَتَّبِعْ لَهُ أَهْلُ الْأَعْصَارِ السَّالِفَةِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْمُحَقِّقِينَ؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّهُ لَا يَجِبُ فِي كُلِّ مَا كَانَ مِنْ فَوَائِدِ اللَّفْظِ: أَنْ يَتَّبِعَ لَهُ السَّمْعُ فِي الْحَالِ، وَإِنْ كَانَ فِيهَا ذِكْرٌ؛ فَلَوْ جَوَزْنَا النِّقْلَ بِالْمَعْنَى، فَرُبَّمَا حَصَلَ التَّفَاوُتُ الْعَظِيمُ، مَعَ أَنَّ الرَّاوى يَظُنُّ أَنَّهُ لَا تَفَاوُتَ.

الثاني: أَنَّهُ لَوْ جَازَ لِلرَّاوى تَبْدِيلُ لَفْظِ الرَّسُولِ ﷺ بِلَفْظِ نَفْسِهِ - كَارَ لِلرَّاوى الثَّانِي تَبْدِيلُ اللَّفْظِ الَّذِي سَمِعَهُ بِلَفْظِ نَفْسِهِ، بَلْ هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّ جَوَازَ تَبْدِيلِ لَفْظِ الرَّاوى - أَوْلَى مِنْ جَوَازِ تَبْدِيلِ لَفْظِ الشَّارِعِ، وَكَذَا فِي الطَّبَقَةِ الثَّلَاثَةِ وَالرَّابِعَةِ، وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى

سُقُوطُ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ - وَإِنْ اجْتَهَدَ فِي تَطْبِيقِ التَّرْجَمَةِ - لَكِنَّ لَا يَنْفَكُ عَنْ تَفَاوُتٍ، وَإِنْ قُلَّ؛ فَإِذَا تَوَالَتْ هَذِهِ التَّفَاوُتَاتُ، كَانَ التَّفَاوُتُ الْأَخِيرُ - تَفَاوُتًا فَاحِشًا؛ بَحِيثٌ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْكَلَامِ الْأَخِيرِ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ - نَوْعٌ مُنَاسِبَةٌ. وَالْحَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ: أَنَّ مَنْ أَدَّى تَمَامَ مَعْنَى كَلَامِ الرَّجُلِ - فَإِنَّهُ يُوصَفُ بِأَنَّهُ أَدَّى كَمَا سَمِعَ، وَإِنْ اخْتَلَفَتِ الْأَلْفَاظُ، وَهَكَذَا: الشَّاهِدُ وَالتَّرْجُمَانُ يَقَعُ عَلَيْهِمَا الْوَصْفُ بِأَنَّهُمَا أَدَيَا كَمَا سَمِعَا، وَإِنْ كَانَ لَفْظُ الشَّاهِدِ خِلَافَ لَفْظِ الْمَشْهُودِ عَلَيْهِ، وَلُغَةُ الْمُتَرْجِمِ غَيْرَ لُغَةِ الْمُتَرْجَمِ عَنْهُ.

وَعَنِ الثَّانِي وَالثَّلَاثِ: مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَبْلُ.

### المسألة السادسة:

الرَّأَوِيَانِ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى رَوَايَةِ خَبَرٍ، وَأَنْفَرَدَ أَحَدُهُمَا بِزِيَادَةٍ، وَهُمَا مِمَّنْ يُقْبَلُ حَدِيثُهُمَا: فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ الْمَجْلِسُ وَاحِدًا، أَوْ مُتَغَايِرًا: فَإِنْ كَانَ مُتَغَايِرًا - قُبِلَتِ الزِّيَادَةُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الرَّسُولُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ذَكَرَ الْكَلَامَ فِي أَحَدِ الْمَجْلِسَيْنِ مَعَ زِيَادَةٍ، وَفِي الْمَجْلِسِ الثَّانِي بِدُونِ تِلْكَ الزِّيَادَةِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - فَنَقُولُ: عَدَالَةُ الرَّأَوِي تَقْتَضِي قَبُولَ قَوْلِهِ، وَلَمْ يُوجَدْ مَا يَقْدَحُ فِيهِ فَوَجِبَ قَبُولُهُ.

وَإِنْ كَانَ الْمَجْلِسُ وَاحِدًا - فَالَّذِينَ لَمْ يَرَوْوْا الزِّيَادَةَ: إِمَّا أَنْ يَكُونُوا عَدَدًا لَا يَجُوزُ أَنْ يَذْهَبُوا عَمَّا يَضْبُطُهُ الْوَاحِدُ، أَوْ لَيْسُوا كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ - لَمْ تُقْبَلِ الزِّيَادَةُ، وَحَمِلَ أَمْرُ رَاوِيهَا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ مَعَ عَدَالَتِهِ: أَنْ يَكُونَ قَدْ سَمِعَهَا مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ، وَظَنَّ أَنَّهُ قَدْ سَمِعَهَا مِنْهُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - فَتِلْكَ الزِّيَادَةُ: إِمَّا أَلَّا تَكُونَ مُغَيِّرَةً - لِإِعْرَابِ الْبَاقِي، أَوْ تَكُونَ: فَإِنْ لَمْ تَغْيِرْ إِعْرَابَ الْبَاقِي قُبِلَتِ الزِّيَادَةُ - عِنْدَنَا - إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمُمْسِكُ عَنْهَا أَضْبَطَ مِنَ الرَّأَوِي لَهَا؛ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ.

لَنَا: أَنَّ عَدَالَةَ رَاوِي الزِّيَادَةِ تَقْتَضِي قَبُولَ خَبَرِهِ، وَإِمْسَاكَ الرَّأَوِي الثَّانِي عَنْ رَوَايَتِهَا لَا يَقْدَحُ فِيهِ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَالَ ذِكْرِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تِلْكَ الزِّيَادَةَ -: عَرَضَ لَهُ سَهْوٌ، أَوْ شُغْلٌ قَلْبٍ، أَوْ عُطَاسٌ، أَوْ دُخُولُ إِنْسَانٍ، أَوْ فِكْرٌ

أَذْهَلَهُ عَنِ سَمَاعِ تِلْكَ الزِّيَادَةِ، وَإِذَا وُجِدَ الْمُقْتَضَى لِقَبُولِ الْخَبَرِ خَالِيًا عَنِ الْمَعَارِضِ - وَجَبَ قَبُولُهُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «كَمَا جَازَ السَّهْوُ عَلَى الْمُسِيكِ -: جَازَ - أَيْضًا - عَلَى الرَّاويِ»: قُلْتُ: لَا نِزَاعَ فِي الْجَوَازِ - عَلَى الْجُمْلَةِ - لَكِنَّ الْأَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ: أَنَّ رَاوِيَ الزِّيَادَةِ أَبْعَدُ عَنِ السَّهْوِ؛ لِأَنَّ ذُهُولَ الْإِنْسَانِ عَمَّا سَمِعَهُ أَكْثَرُ مِنْ تَوْهُمِهِ فِيمَا لَمْ يَسْمَعْ أَنَّهُ سَمِعَهُ.

بَلَى، لَوْ صَرَّحَ الْمُسِيكِ بِنَفْيِ الزِّيَادَةِ، وَقَالَ: إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وَقَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ»، فَلَمْ يَأْتِ بَعْدَهُ بِكَلَامٍ آخَرَ، مَعَ انْتِظَارِي لَهُ، فَهَهُنَا يَتَعَارَضُ الْقَوْلَانِ؛ وَيُصَارُ إِلَى التَّرْجِيحِ.

أَمَّا إِذَا كَانَتِ الزِّيَادَةُ مُغَيَّرَةً لِإِعْرَابِ الْبَاقِي؛ كَمَا إِذَا رَوَى أَحَدُهُمَا: «أَدُوا عَنِ كُلِّ حُرٍّ، أَوْ عَبْدٍ - صَاعًا مِنْ بُرٍّ»، وَيُرْوَى الْآخَرُ: «نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ» - فَالْحَقُّ: أَنَّهَا لَا تُقْبَلُ؛ خِلَافًا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ.

لَنَا: أَنَّهُ حَصَلَ التَّعَارُضُ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا، إِذَا رَوَاهُ: «صَاعًا» - فَقَدْ رَوَاهُ بِالنِّصْبِ، وَالْآخَرُ، إِذَا رَوَى: «نِصْفَ صَاعٍ» - فَقَدْ رَوَى «الصَّاعَ» بِالْجَرِّ، وَالنِّصْبُ ضِدُّ الْجَرِّ؛ فَقَدْ حَصَلَ التَّعَارُضُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى التَّرْجِيحِ.

فَرَعٌّ: الرَّاويِ الْوَاحِدُ، إِذَا رَوَى الزِّيَادَةَ مَرَّةً، وَلَمْ يَرَوْهَا غَيْرَ تِلْكَ الْمَرَّةِ:

فَإِنْ أَسْنَدَهُمَا إِلَى مَجْلِسَيْنِ - قُبِلَتِ الزِّيَادَةُ؛ سِوَاءَ غَيَّرْتَ إِعْرَابَ الْبَاقِي، أَوْ لَمْ تُغَيِّرْ، وَإِنْ أَسْنَدَهُمَا إِلَى مَجْلِسٍ وَاحِدٍ - فَالزِّيَادَةُ: إِنْ كَانَتْ مُغَيَّرَةً لِلْإِعْرَابِ - تَعَارَضَتْ رِوَايَتَاهُ؛ كَمَا تَعَارَضَتَا مِنْ رَاوِيَيْنِ.

وَإِنْ لَمْ تُغَيَّرِ الْإِعْرَابُ: فِيمَا أَنْ تَكُونَ رِوَايَتُهُ لِلزِّيَادَةِ مَرَاتٍ - أَقَلَّ مِنْ مَرَاتِ الْإِمْسَاكِ، أَوْ بِالْعَكْسِ، أَوْ يَتَسَاوَيَانِ:

فَإِنْ كَانَتْ مَرَاتُ الزِّيَادَةِ أَقَلَّ مِنْ مَرَاتِ الْإِمْسَاكِ - لَمْ تُقْبَلِ الزِّيَادَةُ؛ لِأَنَّ حَمْلَ الْأَقْلِّ عَلَى السَّهْوِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِ الْأَكْثَرِ عَلَيْهِ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ الرَّاويُ: إِنِّي سَهَوْتُ فِي تِلْكَ الْمَرَاتِ، وَتَذَكَّرْتُ فِي هَذِهِ الْمَرَّةِ، فَهَهُنَا: يُرَجَّحُ الْمَرْجُوحُ عَلَى الرَّاجِحِ؛ لِأَجْلِ هَذَا التَّصْرِيحِ.

وَأِنْ كَانَتْ مَرَّاتُ الزِّيَادَةِ أَكْثَرَ - قُبِلَتْ لِأَمْحَالَةٍ؛ لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ حَمَلَ الْأَقْلِّ عَلَى السَّهْوِ - أَوْلَى.

وَالثَّانِي: مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ حَمَلَ السَّهْوِ عَلَى نِسْيَانِ مَا سَمِعَهُ - أَوْلَى مِنْ حَمَلِهِ عَلَى تَوْهَمٍ أَنَّهُ سَمِعَ مَا لَمْ يَسْمَعْهُ.

وَأَمَّا إِنْ تَسَاوَيَا - قُبِلَتْ الزِّيَادَةُ؛ لِمَا بَيَّنَّا: أَنَّ هَذَا السَّهْوَ أَوْلَى مِنْ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «المسألة الثالثة: ذهب الشافعي - رضى الله عنه - إلى أن المرسل (١) غير مقبول (٢).....» إلى آخرها.

(١) عَرَفَ الْعُلَمَاءُ الْحَدِيثَ الْمُرْسَلَ بِأَنَّهُ: مَا أَضَافَهُ التَّابِعِيُّ - الَّذِي لَمْ يَلْقَ النَّبِيَّ ﷺ صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا - لِلنَّبِيِّ ﷺ. وَلَمْ يَذْكُرِ الْوَاسِطَةَ. وَعَرَفَهُ فَرِيقٌ آخَرَ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ بِأَنَّهُ: مَا أَضَافَهُ التَّابِعِيُّ الْكَبِيرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ؛ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ فِعْلٍ، أَوْ تَقْرِيرٍ مَعَ حَذْفِ الْوَاسِطَةِ. وَعَرَفَهُ بَعْضُ الْأَصُولِيِّينَ بِأَنَّهُ: الْحَدِيثُ الَّذِي لَمْ يَتَّصِلْ سُنْدُهُ، سَوَاءً سَقَطَ مِنْهُ وَاحِدٌ، أَوْ أَكْثَرُ فِي أَحَدِ طَرَفَيْهِ أَوْ وَسْطِهِ. وَهُوَ بِهَذَا يَشْمَلُ: الْمُنْقَطِعَ: وَهُوَ مَا سَقَطَ مِنْ رَوَاتِهِ رَأَوْ وَاحِدًا قَبْلَ الصَّحَابِيِّ فِي الْمَوْضِعِ الْوَاحِدِ. أَوْ الْمَعْضَلُ: وَهُوَ مَا سَقَطَ مِنْهُ اثْنَانِ فَصَاعِدًا عَلَى التَّوَالِي، وَخَصَّهُ الْعَلَامَةُ التَّبْرِيزِيُّ هُوَ وَالْمُنْقَطِعَ بِمَا لَيْسَ فِي أَوَّلِ الْإِسْنَادِ. أَوْ الْمَعْلُوقُ: وَهُوَ مَا سَقَطَ مِنْ إِسْنَادِهِ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ أَوَّلِ السَّنَدِ، مِنْ مَصْنُوفٍ أَوْ مُحَدَّثٍ. وَكُلُّ هَذَا دَاخِلٌ فِي الْمُرْسَلِ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ. وَيَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ مَرَّاسِيْلَ الصَّحَابَةِ لَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيهَا؛ وَأَنَّهَا حُجَّةٌ؛ لِأَنَّ الصَّحَابِيَّ إِذَا أُنِيسَ بِنَفْسِهِ، أَوْ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ، وَالصَّحَابَةَ كُلَّهُمْ عَدُولٌ. قَالَ الْبَزْدَوِيُّ: «أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ - مُرْسَلُ الصَّحَابِيِّ - فَمَقْبُولٌ بِالْإِجْمَاعِ. وَتَفْسِيرُ ذَلِكَ: أَنَّ مِنَ الصَّحَابَةِ مَنْ كَانَ مِنَ الْفَتَيَانِ قَلَّتْ صُحْبَتُهُ، فَكَانَ يَرُوي عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَإِذَا أُطْلِقَ الرَّوَايَةُ، فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ مَقْبُولًا، وَإِنْ احْتَمَلَ الْإِرْسَالَ؛ لِأَنَّ مِنْ ثَبِتَتْ صُحْبَتُهُ، لَمْ يَحْمَلْ حَدِيثَهُ إِلَّا عَلَى سَمَاعِهِ بِنَفْسِهِ، إِلَّا أَنْ يَصْرَحَ بِالرَّوَايَةِ عَنْ غَيْرِهِ». وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ الْبُخَارِيُّ: حُكِيَ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ خَصَّ مَرَّاسِيْلَ الصَّحَابَةِ بِالْقَبُولِ». وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: «مُرْسَلُ الصَّحَابِيِّ مَقْبُولٌ بِالْإِجْمَاعِ، وَيُحْمَلُ عَلَى السَّمَاعِ». أَمَّا مَرَّاسِيْلُ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، فَقَدْ تَنَوَّعَتْ آرَاءُ الْأَئِمَّةِ فِي أَنَّهَا هَلْ هِيَ حُجَّةٌ أَوْ لَا؟ حَيْثُ ذَهَبَ فَرِيقٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْأَئِمَّةِ عَلَى رَأْسِهِمُ الْإِمَامُ أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ، وَالْإِمَامُ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي أَشْهُرِ الرَّوَايَاتِ عَنْهُ، وَجَمَاهِيرُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّ مَرَّاسِيْلَ التَّابِعِينَ حُجَّةٌ، وَهَذَا أَيْضًا هُوَ اخْتِيَارُ سَيْفِ الدِّينِ الْأَمْدِيِّ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ. وَذَهَبَ فَرِيقٌ آخَرَ عَلَى رَأْسِهِمُ عِيْسَى بْنُ أَبَانَ مِنْ عُلَمَاءِ الْحَنْفِيَّةِ، وَالْعَلَامَةُ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْحَاجِبِ إِلَى التَّفْصِيلِ فِي الْمَسْأَلَةِ: فَقَالُوا: إِنْ كَانَتْ مِنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ، أَيْ: الصَّحَابَةِ، وَالتَّابِعِينَ، وَتَابِعِيَهُمْ - فَتَعْتَبِرُ حُجَّةً. وَإِنْ كَانَ مِنْ بَعْدِهِمْ، فَيُشْتَرَطُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَيْمَةِ النُّقْلِ، وَمَنْ الَّذِينَ اشْتَهَرُوا بِحَمْلِ الْعِلْمِ، وَإِلَّا فَلَا. وَذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ إِلَى قَبُولِ إِرْسَالِ كُلِّ عَدَلٍ فِي كُلِّ عَصْرِ؛ وَحُجَّةٌ ذَلِكَ عِنْدَهُ أَنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي =

قال رضى الله عنه: قال إمام الحرمين<sup>(١)</sup> فى «البرهان» من صور المرسلات؛ أن يقول التابعى: قال رسول الله - ﷺ - قد أضافه إلى رسول الله - ﷺ - مع السكوت

=توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة هى العدالة، والضبط، وأن هذه العلة تشمل كل القرون. ومنع أبو بكر الرأى من علماء الحنفية قبول إرسال من بعد القرون الثلاثة إلا إذا كان مشهور الرواية عن من هو عدل. بينما قال فريق آخر بعدم حجية مراسيل التابعين؛ وإلى هذا ذهب الإمام الشافعى، وعلماء الظاهر، وأكثر المحدثين، والقاضى أبو بكر الباقلانى. ودافع إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى عن رأى الشافعى؛ حيث قال: «والذى لاح لى أن الشافعى ليس يرد المراسيل، ولكن يعنى فيها مزيد تأكيد، والإرسال على حال يجر ضرباً من الجهالة فى السكوت عنه، فرأى للشافعى أن يؤكد الثقة». قال ابن شهاب فى «الترياق النافع بإيضاح مسائل جمع الجوامع»: اشتهر عند أصحابنا أن مرسلاً سعيد بن المسيب حجة عند الشافعى، وليس كذلك، وإنما قال الشافعى كما فى «مختصر المزنى»: وإرسال سعيد بن المسيب عندنا حسن، وذكر من كلامه وجهين:

أحدهما: أن مراسيله حجة؛ لأنها فتشت، فوجدت مسانيد.

والثانى: ليست بحجة، بل هى كغيرها، وإنما رجح الشافعى به، والترجيح بالمرسل صحيح. وحكاها الخطيب البغدادى، ثم قال: والصحيح عندنا الثانى؛ لأن فى مراسيل سعيد بن المسيب ما لم يوجد مستنداً بحال من وجه يصح. وذكر البيهقى نحو ذلك قال: فإن الشافعى لم يقبل مراسيل سعيد بن المسيب؛ حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أصح الناس إرسالاً. ينظر: البحر المحيط للزركى ٤/٤٠٢، البرهان لإمام الحرمين ١/٦٣٢، سلاسل الذهب للزركى ٣٣٠، الإحكام فى أصول الأحكام للامدى ٢/١١٢، نهاية السؤل للأسنوى ٣/١٩٧، زوائد الأصول له ٣٤٠، منهاج العقول للبدخشى ٢/٣٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٠٥، التحصيل من المحصول للأرموى ٢/١٤٧، المنحول للغزالي ٢٧٢، المستصفى له ١/١٦٩، حاشية البنانى ٢/١٦٨، الإبهاج لابن السبكي ٢/٣٣٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٢٧٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٠٢، المعتمد لأبى الحسين ٢/١٤٣، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ١/١٤٣، أعلام الموقعين لابن القيم ١/٢٥٠، التحرير لابن الهمام ٣٤٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/١٠٢، كشف الأسرار للنسفى ٢/٤٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/٧٤، شرح المنار لابن ملك ٧٨، الكوكب المنير للفتوحى ٣١٦، التقرير والتحرير لابن أمير الحاج ٢/٢٨٨، وينظر: حاشية الغزى ٢/٢٥٧، كشف الأسرار ٣/٣-٧، الترياق النافع ٢/١١-١٤، الرسالة ٤٦٥، شرح تنقيح الفصول ٣٧٩، المسودة ٢٥٠، المدخل ص ٤٣، الحدود للباحى ٦٣، فواتح الرحموت ٢/١٧٤، الكافية فى الجدل (٥٦).

(٢) فى «أ»: منقول.

(١) ينظر: البرهان (١/٦٣٢).

فى شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ١٢١  
عن [ذكر] الناقل عنه؛ وهذا يجرى فى (١) الرواة بعضهم مع بعض، فى الأعصار المتأخرة  
عن عصر رسول الله - ﷺ - .

فإذا قال واحد من أهل عصر (٢): قال فلان وما لقيه (٣)، ولا سمى من أخير (٤) عنه -  
فهذا يلتحق بما ذكرناه (٥).

ومن الصور: أن يقول الراوى: أخبرنى رجل عن رسول الله - ﷺ -، أو عن فلان  
الراوى. ولا يسميه.

ومن الصور أن يقول: أخبرنى رجل عدل موثوق [رضا، عن فلان، أو] عن رسول  
الله ﷺ. ومن صور المراسيل: إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ.

وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل (٦) بناقل الكتب (٧)، ولو ذكر من  
يعزو الخبر إلى [الكتاب] ناقل الكتاب وحامله - التحق هذا الحديث بالمسندات، فهذه  
صور المرسلات.

وأبو حنيفة - رحمه الله - قائل بجميعها (٨) [قابل لها] (٩) عامل بها، والشافعى  
[١٩١/أ] رضى الله عنه - لا يعمل [بشئ] (١٠) منها.

ثم قال إمام الحرمين فى كتاب «البرهان» (١١): «قد ثبت أن المعتمد فى الأخبار ظهور  
الثقة فى الظن الغالب؛ فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقف فى القبول، وهذا الأصل (١٢)  
مستنده الإجماع [الذى ثبت نقله] من طريق المعنى استفاضة وتواتراً، فإذا سيرنا ما

(١) فى «أ»: من.

(٢) فى «ب»: عصرنا.

(٣) فى «أ، ب»: ولا لقيه.

(٤) فى «أ، ب»: أخيره.

(٥) فى «ب، ز»: ذكرناه.

(٦) فى «أ، ب»: الكذب. والمثبت من البرهان.

(٧) فى «أ»: بناء على الكتب. وفى «ب، ز»: بناء على الكذب. والمثبت من البرهان.

(٨) فى «ب، ز»: قابل لجميعها.

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) سقط فى «أ».

(١١) ينظر: البرهان (١/٦٣٧).

(١٢) فى «ب، ز»: الأصول.

ردوه، وما قبلوه، حصل لنا من<sup>(١)</sup> طريق السير؛ أنهم لم يعتمدوا صفات تعبدية<sup>(٢)</sup>، كالعدد والحرية، وإنما اعتمدوا الثقة المحضة؛ فلنعتر هذه قاعدة [فى] هذا الباب، ومساقها يقتضى رد بعض وجوه الإرسال، وقبول بعضها.

فإذا قال الراوى: سمعت رجلاً يقول: قال فلان، فليس فى هذا المسلك من الرواية ما يقتضى الثقة فالوجه القطع بردها.

وإن قال: سمعت عدلاً موثقاً به رضا، يقول: سمعت فلاناً، وكان الراوى ممن يقبل<sup>(٣)</sup> تعديله؛ لعدالته<sup>(٤)</sup> واستقامة حالته، وعلمه بالجرح والتعديل ودرايته<sup>(٥)</sup>؛ فهذا يورث الثقة [لا محالة]، [وليست الثقة]<sup>(٦)</sup> على قضية واحدة، بل [هى] [على]<sup>(٧)</sup> أنحاء مختلفة، ولها<sup>(٨)</sup> مبدأ ومنتهى<sup>(٩)</sup>، ووسائط بينهما، ويعد أن يشترط فى الراوى؛ أن يعرفه<sup>(١٠)</sup> كل من يبلغه الخبر المسند؛ حتى يسنده إليه، وإذا استحال اشتراط هذا، لزم على الاضطرار تعديل حال<sup>(١١)</sup> من يلتزم<sup>(١٢)</sup> موجب الإخبار، على تعديل الأئمة المشهورين، وعرفناهم.

فإذا قال الراوى: أخبرنى الثقة، أو من لا أتمارى<sup>(١٣)</sup> [ب/١٩١] فيه خيراً [ونبلاً] - فقد أفضى ذلك إلى المطلب المقصود فى الثقة.

وكذلك إذا قال الإمام الراوى: قال رسول الله ﷺ، فهذا بالغ<sup>(١٤)</sup> فى الثقة بمن<sup>(١٥)</sup> يروى له.

(١) فى «أ، ب، ز»: بيان. والمثبت من البرهان.

(٢) فى «ب»: تقييدية.

(٣) فى «ب»: نقل.

(٤) فى «أ، ب، ز»: بعدالته. والمثبت من البرهان.

(٥) فى «أ، ب، ز»: ودين الله. والمثبت من البرهان.

(٦) سقط فى «ب، ز».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ، ب، ز»: ولهذا. والمثبت من البرهان.

(٩) فى «أ»: أمداً ومنتهى. وفى «ب»: أمد ومنتهى.

(١٠) فى «أ، ب، ز»: يفهم. والمثبت من البرهان.

(١١) فى «أ، ب، ز»: آحاد. والمثبت من البرهان.

(١٢) فى «أ، ب، ز»: يلزم. والمثبت من البرهان.

(١٣) فى «أ، ب، ز»: يتمارى. والمثبت من البرهان.

(١٤) فى «أ، ب»: تابع.

(١٥) فى «أ، ب، ز»: ثقة من. والمثبت من البرهان.



فليطرد [الطارِد] (١) ما ذكرناه في صور الإرسال (٢) طردًا وعكسًا، [وَلْيُحْكَمْ فِي رده] (٣) وقبوله بموجب الثقة (٤).

ثم مخالفة (٥) الشافعي - رضى الله عنه - في أصول الفقه شديدة (٦)؛ وهو ابن بجدتها، وملازم أرومتها (٧)، ولكنى رأيت في كلام الشافعي - رضى الله عنه - ما يوافق مسلكى هذا، [وتقر به الأعين].

قال - رحمه الله - : مرسلات سعيد بن المسيب حسنة، وشبب بقبولها (٨) والعمل بها. وقال في كتاب «الرسالة» (٩): العدل الموثوق به إذا أرسل، وعمل بمرسله العاملون، قبلته (١٠).

وقد تعرض القاضى [لتصفح كلام] الشافعي - رضى الله عنه - في هذا الفصل، فقال: قوله: «مراسيل (١١) ابن المسيب حسنة» لست أدرى ما حسنها، وقد بُلِّغَتْ عن هذا الخبر [أنه قال] (١٢) فى بعض مجموعاته: تتبعت مرسلات ابن المسيب فألفيت معظمها مستندًا من غير (١٣) طريقه.

وهذا فيه نظر؛ فإن التمسك بإسناد من أسند، وعليه [إحالة] القبول (١٤) والعمل، لا على المراسيل، فأما العمل؛ إن لم يكن على وفاق، فلا وقع له، وإن كان على وفاق، فالتمسك (١٥) بالإجماع؛ فهذا معترضه على الشافعي رضى الله عنه.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: الإشكال.

(٣) فى «أ»: والحكم رده.

(٤) فى «أ»: التفهم.

(٥) فى «أ»: خالفهم.

(٦) فى «ب، ز»: شديد، والمثبت من البرهان.

(٧) المثبت من البرهان.

(٨) فى «أ، ب»: لقبوها.

(٩) ينظر: الرسالة (٩٢٦) فقرة (١٢٦٢ - ١٣٠٨).

(١٠) فى «ب، ز»: وأعمل بمرسله ما يكون قبلته.

(١١) فى «أ، ب، ز»: فى مراسيل.

(١٢) سقط فى «أ».

(١٣) فى «أ، ز»: مستنده من غيره. وفى «ب»: مستندًا من غيره. والمثبت من البرهان.

(١٤) فى «أ»: السؤال.

(١٥) فى «ب»: فللتمسك.

والذى لاح لى؛ أن الشافعى ليس يرد المراسيل، ولكن يبغي<sup>(١)</sup> فيها مزيد تأكيد بما يغلب على الظن من جهة أن الإرسال على جهة [١٩٢/أ] يجر إلى ضرب من الجهالة [فى] المسكوت عنه، فرأى الشافعى أن يؤكد الثقة.

فليثق<sup>(٢)</sup> الناظر بهذا المسلك الذى ذكرناه، فعلى الخبير<sup>(٣)</sup> بها سقطت، وقد عثرت<sup>(٤)</sup> من كلام الشافعى - رضى الله عنه - على أنه إذا لم يجد<sup>(٥)</sup> إلا المراسيل مع الاقتران<sup>(٦)</sup> بالتعديل على الإجمال؛ [فإنه يعمل به<sup>(٧)</sup>]؛ فكأن إضراجه عن<sup>(٨)</sup> المراسيل فى حكم تقديم المسانيد<sup>(٩)</sup> عليها، وهذا إذا اقترن المرسل بما يقتضى الثقة.

وقد سمى الأستاذ أبو بكر بن فورك - رحمه الله - قول التابعى: قال رسول الله - عليه السلام -، وقول تابع التابعى: قال الصحابى - منقطعاً، وسمى ذكر الواسطة<sup>(١٠)</sup> على الإجمال مرسلًا؛ مثل أن يقول التابعى: سمعت رجلاً يقول: قال رسول الله - ﷺ -، وفى كلام الشافعى - رضى الله عنه - إشارة إلى هذا، وليس ذلك متعلقًا بفرق<sup>(١١)</sup> معنوى؛ وإنما هو ذكر ألقاب<sup>(١٢)</sup> فى الباب ذكرناها؛ حتى يطلع الناظر عليها، إذا وجدها فى [كلام الأئمة؛ والله أعلم.

واعلم: أن ظاهر<sup>(١٣)</sup> كلام إمام الحرمين على ما نقلناه بعبارة، ولفظه فيما نقله<sup>(١٤)</sup> من مذهب الشافعى - رضى الله عنه - فى المراسيل - متناقض؛ لأنه ذكر صور<sup>(١٥)</sup>

(١) فى «أ، ب، ز»: يبغي. والمثبت من البرهان.

(٢) فى «أ»: فليثق.

(٣) فى «ب، ز»: الخير.

(٤) فى «أ»: عرف. وفى «ب»: عثرت.

(٥) فى «أ، ب، ز»: يجدها. والمثبت من البرهان.

(٦) فى «أ، ز»: الأوان. وفى «ب»: الأوانى. والمثبت من البرهان.

(٧) فى «أ، ز»: فالعمل بها. والمثبت من البرهان.

(٨) فى «أ، ب»: على. والمثبت من البرهان.

(٩) فى «أ، ب»: المشاهد. والمثبت من البرهان.

(١٠) فى «أ، ز»: الواسط. والمثبت من البرهان.

(١١) فى «أ، ب، ز»: بقرن. والمثبت من البرهان.

(١٢) فى «أ، ب»: الباب.

(١٣) سقط فى «ب».

(١٤) فى «ب»: نقلته.

(١٥) فى «أ»: صورة.

المراسيل، ثم قال: الشافعى - رحمه الله - لا يعمل بشىء منها، ثم ذكر صوراً من المراسيل يعمل الشافعى - رضى الله عنه - بها على ما نقلناه.

واختار التفصيل فى المسألة، واعتذر عن مخالفة الشافعى - رحمه الله - فى أصول الفقه مع شدتها، وأنه وجد هذا التفصيل فى مرامى كلام الشافعى.

ويمكن أن يعتذر عن هذا التناقض؛ بأن التصريح بعدم العمل بشىء من المراسيل [١٩٢/ب] وجدته فى كلام الشافعى - رضى الله عنه - وأما العمل بشىء منها وجدته فى كلام الشافعى مرموزاً لا مصرحاً به؛ والله أعلم.

قال صاحب «المعتمد»<sup>(١)</sup>: «الخير المرسل: هو أن يسمع الرجل الحديث من<sup>(٢)</sup> زيد عن عمرو، فإذا رواه [قال]<sup>(٣)</sup>: قال عمرو، وأضرب عن ذكر زيد، ولم يذكره.

واختلف الناس [فى الراوى]<sup>(٤)</sup> إذا فعل ذلك، فكان<sup>(٥)</sup> ممن يقبل<sup>(٦)</sup> مسنده [يقبل] مرسله: أبو حنيفة، ومالك، وأبو هاشم - رضى الله عنهم - على كل حال. وقال قاضى القضاة فى «الشرح»: عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل: أبى هاشم، دون من لم يقبل إلا خير اثنين.

وقال فى «الدرس» [إن أبى على يقول: ] إذا روى الحديث اثنان، فرواه<sup>(٧)</sup> أحدهما عن رجل بصرى لم يسمه<sup>(٨)</sup>، ورواه<sup>(٩)</sup> الآخر عن رجل كوفى، ولم يسمه - فإنه يقبل. ولم يقبل أهل الظاهر، وطائفة من أهل الحديث المراسيل على كل حال. وقبل قوم مراسيل من يقبل مسنده فى حال دون حال؛ وهى ما إذا اختص بشروط.

[قال:]<sup>(١٠)</sup> والشافعى<sup>(١١)</sup> قد شرط أحد أمور: منها: أن [يكون]<sup>(١٢)</sup> ذلك الخير قد أسنده غير مرسله.

(١) ينظر: المعتمد (١٤٣/٢).

(٢) فى «ب، ز»: عن.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «ب»: وكان.

(٦) فى «ب، ز»: نقل.

(٧) فى «أ، ب»: فرواهما.

(٨) فى «ب، ز»: يسمعه.

(٩) فى «أ، ب، ز»: وقال. والمثبت من المعتمد.

(١٠) سقط فى «ب».

(١١) فى «ب، ز»: فالشافعى. وفى «ب»: قال الشافعى. والمثبت من المعتمد.

(١٢) سقط فى «أ».

قال قاضى القضاة: هذا إذا لم تقم الحجة بإسناده، وأما إن<sup>(١)</sup> قامت الحجة بإسناده، فالعبارة<sup>(٢)</sup> به دون المرسل<sup>(٣)</sup>.

ومنها: أن يكون قد أرسله راوٍ آخر، يروى عن [غير]<sup>(٤)</sup> شيوخ الأول. ومنها: أن يعضده قول صحابى. ومنها: أن يعضده قول أكثر أهل العلم. ومنها: أن يكون المرسل [ممن] لا يرسل عمن فيه علة من جهالة [١٩٣/أ] أو غيرها. ثم قال: ومن هذه حاله، أحب أن يقبل مرسله، ولا أستطيع أن أقول: تثبت الحجة به كنبوتها بالمتصل.

وشرط عيسى بن أبان [فى قبول المراسيل] أن يرسله<sup>(٥)</sup> صحابى، أو تابعى، أو تابعى التابعين<sup>(٦)</sup>، أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء.

قال الغزالى فى «المستصفى»<sup>(٧)</sup>: «المرسل مقبول عند مالك وأبى حنيفة والجماهير، ومردود عند القاضى والشافعى؛ وهو المختار.

والمرسل: أن يقول من لم يعاصر رسول الله ﷺ: قال رسول الله ﷺ أو [قال] من لم يلق أبا هريرة: قال أبو هريرة.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٨)</sup>: «صورة المرسل: أن يقول من لم يلق رسول الله ﷺ وكان عدلاً: قال رسول الله ﷺ.

قبله أبو حنيفة، ومالك، وأحمد - فى إحدى<sup>(٩)</sup> الروايتين عنه - وجماهير المعتزلة؛ كأبى هاشم.

وفصل عيسى بن أبان<sup>(١٠)</sup>: فقبل مراسيل الصحابة والتابعين، وتابعى التابعين، ومن يكون من أئمة النقل مطلقاً، دون من عداهم.

(١) فى «ب»: وإذا.

(٢) فى «ب»: فالعدة.

(٣) فى «ب، ز»: المراسيل.

(٤) سقط فى «ب، ز».

(٥) فى «أ»: أرسله.

(٦) فى «ب، ز»: أو تابعى التابعى.

(٧) ينظر: المستصفى (١٦٩/١).

(٨) ينظر: الإحكام (١١٢/٢).

(٩) فى «أ»: أحد.

(١٠) ينظر: الإحكام (١١٢/٢).

في شرائط العمل بهذه الأخبار ..... ١٢٧

وأما الشافعي - رضى الله عنه - فإنه قال: «إن كان المرسل من مراسيل الصحابة - رضى الله عنهم - أو مراسلاً<sup>(١)</sup> أسنده غير مرسله، أو أرسله راو آخر يروى عن غير<sup>(٢)</sup> شيوخ الأول، أو عضده<sup>(٣)</sup> قول صحابى، أو قول أكثر أهل العلم، أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يرسل عن<sup>(٤)</sup> فيه علة من جهالة أو غيرها؛ كمراسيل [أ/١٩٣] ابن المسيب فهو مقبول، وإلا فلا؛ ووافقه على ذلك كثير من أصحابه، والقاضى أبو بكر، وجماعة من الفقهاء؛ والمختار: قبول مراسيل العدل مطلقاً<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن الحاجب<sup>(٦)</sup>: «اختر المرسل: أن يقول عدل ليس بصحابى: قال رسول الله ﷺ».

ثالثها: قال الشافعي - رضى الله عنه - : إن أسنده غيره، أو أرسله آخر، وشيوخهما مختلفة، أو عضده<sup>(٧)</sup> قول صحابى، أو قول أكثر العلماء، أو عرف أنه لا يرسل، إلا عن عدل قبل، وإلا فلا.

[ورابعها: أنه إن كان من أئمة النقل، [قبيل<sup>(٨)</sup>، وإلا فلا؛ وهو المختار] <sup>(٩)</sup>.

واعلم: أنه قال المصنف: عدالة راوى<sup>(١٠)</sup> الأصل غير معلومة، فلا تقبل روايته.

فيجب حمل لفظ: «معلومة» على الظن؛ حتى يتجه السؤال الذى وجهه [على<sup>(١١)</sup>] الدليل؛ وهو: أن الفرع يستجيز الجزم بالأخبار عن الرسول ﷺ إلا إذا [كان<sup>(١٢)</sup>] عالماً أو ظاناً عدالة الأصل.

(١) فى «أ»: مستنداً.

(٢) فى «أ، ب»: غيرهم.

(٣) فى «أ»: اعتقده.

(٤) فى «ب، ز»: به.

(٥) ينظر: الإحكام (١١٢/٢).

(٦) ينظر: شرح المختصر (٧٤/٢).

(٧) فى «أ»: وعضده.

(٨) سقط فى «ب».

(٩) سقط فى «أ».

(١٠) فى «أ»: الراوى.

(١١) سقط فى «أ».

(١٢) سقط فى «أ».

أو يقول<sup>(١)</sup>: الأصل غير معلوم العدالة، وغير مضمونها، فيتجه الاعتراض؛ بأنه مظنون العدالة، وإن عني بالمعلوم الحقيقة<sup>(٢)</sup>، فيتجه النقض؛ وهو أن يقال: ما ذكرت من الدليل منقوض بالمسند المتصل؛ لأنه مع ذكر الأصل العدالة غير معلومة، بل مظنونة. أما قوله: «الفرع مع عدالته لا يستجيز الجزم؛ بأنه ﷺ قال، إلا إذا كان عالماً أو ظاناً»، فدليله ظاهر حال الراوى العدل.

وأما الوجه الثانى: وهو أن الفرع مع عدالته، ليس له أن يوجب شيئاً [على غيره]<sup>(٣)</sup> أو يطرحه [عنه]<sup>(٤)</sup> إلا إذا [١٩٤/أ] كان عالماً أو ظاناً<sup>(٥)</sup> أنه ﷺ أوجب ذلك أو طرحه<sup>(٦)</sup>.

وتمام هذا الدليل أن يقال: أوجب الراوى الفرع بروايته، أو طرح، فيكون عالماً أو ظاناً بأن رسول الله ﷺ<sup>(٧)</sup> أوجب [أو طرح]<sup>(٨)</sup>. وهذا على ظاهره لا يستقيم؛ لأن الفرع ما أوجب به شيئاً؛ وذلك لأن الموجب هو الله تعالى لا غير، والنبي ﷺ مبلغ عن الله - تعالى - فلا حكم إلا لله - تعالى - غاية ما فى الباب أن الفرع له مدخل فى حصول الخطاب الدال على الإيجاب على المكلف.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: نص الوجه الثانى هكذا؛ وهو: أنه ليس للفرع مع عدالته أن يروى عن رسول الله ﷺ الصيغة الدالة على الإيجاب أو التحريم، إلا إذا كان عالماً أو ظاناً أن رسول الله ﷺ ذكر تلك الصيغة وقالها؛ عملاً بظاهر حال العدل، وقد روى، فيلزم أن يكون عالماً أو ظاناً بما ذكرنا، فيلزم تعديل الأصل ظاهراً، وهو المطلوب.

ويصير<sup>(٩)</sup> الفرق بين الأول والثانى: ما بين المطلق والمقيد؛ وهو أنه استدل على تعديل الفرع الأصل ظاهراً باستحازته الإخبار عن رسول الله - صلى [١٩٤/ب] الله عليه وسلم - على علمه، أو ظنه بعدالة الأصل.

(١) فى «أ»: فنقول.

(٢) فى «ب، ز»: الخفية.

(٣) سقط فى «أ، ب». والمثبت من المحصول.

(٤) سقط فى «أ، ب». والمثبت من المحصول.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: طرح. وفى «ب»: أطرحة.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: طرح. وفى «ب»: أطرحة.

(٩) فى «أ، ب»: ونصر. وفى «ب»: ونص.

واستدل في الوجه الثاني بروايته صيغة دالة على الإيجاب، أو على التحريم على علمه أو ظنه بعدالة الراوى.

أجاب المصنف عن الأول: بأن: الجزم بالإخبار عن رسول الله ﷺ مع تجويز النقض كذب، فلا بد من حمل جزم<sup>(١)</sup> الراوى على مجاز دفعًا للكذب عنه، فالخصم يحمله؛ على أنه قال ذلك على سبيل حمل كلام الراوى على أنه سمع رسول الله ﷺ قال ذلك. ولو صرح الراوى بذلك لم يكن فيه تعديل الأصل؛ لأنه يساح له أن يقول ذلك، ولو سمعه من كافر متظاهر<sup>(٢)</sup> بالكفر، فقد تعارض مجازان، وليس الحمل على ما ذكرتم أولى من الحمل على الآخر.

فإن قيل: الحمل على أنه جزم؛ بناء على ظنه أولى من<sup>(٣)</sup> الثانى؛ لأن هذا المجاز أقرب إلى الحقيقة من الآخر؛ وذلك لأن في هذه المجاز إبقاء الإسناد إلى رسول الله ﷺ، ولا كذلك<sup>(٤)</sup> فى الثانى؛ فإنه مع صدق قوله<sup>(٥)</sup>: «إنى سمعت» قد يجزم بعدم<sup>(٦)</sup> الإسناد فيما إذا سُمع<sup>(٧)</sup> ذلك من كافر.

وأجاب المصنف عن الوجه الثانى بالزام الدور؛ وهو أنه يكون قبول<sup>(٨)</sup> الفرع ملزمًا إذا نقل<sup>(٩)</sup> عن عدل، والخصم يثبت عدالة الأصل؛ بناء على كون قول الراوى ملزمًا؛ أى: موجبًا أو محرماً؛ وهذا دور واضح للمتأمل.

وقول المصنف جوابًا [١٩٥/أ] عن الإجماع فيه نظر؛ لأنه يتأتى ذلك فى الإجماعات السكوتية فى المسائل الاجتهادية؛ كالقياس وخبر الواحد، إلا إذا منع كونهما من الاجتهاديات.

وأما<sup>(١٠)</sup> جواب المصنف عن اعتراض صاحب «المعتمد»<sup>(١١)</sup> وغيره على الشافعى -

(١) فى «أ»: جزم حمل.

(٢) فى «أ»: مظاهر.

(٣) فى «ب»: أو يا من.

(٤) فى «أ»: ذلك.

(٥) فى «أ»: قولنا.

(٦) فى «ب»: بعد.

(٧) فى «أ»: سمعه.

(٨) فى «ب، ز»: قول.

(٩) فى «ب، ز»: كان.

(١٠) فى «أ»: أما.

(١١) بياض فى «أ».

١٣٠ .....الكاشف عن الموصول

رضى الله عنه - فحاصله يعود إلى ما اختاره (١) إمام الحرمين؛ وهو التفصيل، ويبقى إطلاق القول بأن الشافعي - رضى الله عنه - لا يقبل المراسيل مطلقاً، ولا يعمل بشيء منها - مدخولاً، ولا يجرى على إطلاقه، والله أعلم بالصواب.

كامل كتاب «الإخبار» بحمد الله وعونه، وصلاته على سيدنا محمد خير خلقه وسلم دائماً كثيراً أبداً.

\* \* \*



## الكلام في القياس

قال المصنف: وهو مرتب على مقدمة وأربعة أقسام:

### أما المقدمة

ففيها مسائل

### المسألة الأولى في حد القياس

أسد ما قيل في هذا الباب - تلخيصاً - وجهان: الأول: ما ذكره القاضي أبو بكر، واختاره جمهور المحققين منا: «أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما».

وإنما ذكرنا لفظ «المعلوم»: ليتناول الموجود، والمعدوم؛ فإن القياس يجري فيهما جميعاً، ولو ذكرنا الشيء، لأختص بالموجود على مذهبننا، ولو ذكرنا الفرع، لكان يوهم اختصاصه بالموجود.

وأيضاً: فلا بد من معلوم ثان يكون أصلاً؛ فإن القياس عبارة عن التسوية، وهي لا تتحقق إلا بين أمرين؛ ولأنه لو لا الأصل، لكان ذلك إثباتاً للشرع بالتحكم.

وأيضاً: فالحكم قد يكون نفيًا، وقد يكون إثباتًا. وأيضا: فالجامع قد يكون أمرًا حقيقيًا، وقد يكون حكمًا شرعيًا، وكل واحد منهما قد يكون نفيًا، وقد يكون إثباتًا. هذا شرح هذا التعريف.

والاعتراض عليه من وجوه:

أحدها: أن نقول: إن أردت بحمل أحد المعلومين على الآخر: إثبات مثل حكم أحدهما للآخر - فقولك بعد ذلك: «في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما» - إعادة لعين ذلك؛ فيكون ذلك تكريرًا من غير فائدة. وإن كان شيئًا آخر، فلا بد من بيانه.

وأيضاً: فبتقدير أن يكون المراد منه شيئاً آخر، لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس؛ لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع، وإذا تمت ماهية بهذا القدر، وكان ذلك المعلوم الزائد خارجاً - فلا يجوز ذكره.

وثانيها: أن قوله: «في إثبات حكم لهما» - مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو باطل؛ فإن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس - للزم الدور.

وثالثها: أنه كما يثبت الحكم بالقياس، فقد تثبت الصفة أيضاً بالقياس؛ كقولنا: «الله عالم»؛ فيكون له علم؛ قياساً على الشاهد، ولا نزاع في أنه قياس؛ لأن القياس أعم من القياس الشرعي، والقياس العقلي.

وإذا كان كذلك، فنقول: إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم، أو لا تكون: فإن كان الأول، كان قوله: «بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنهما» - تكراراً؛ - لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم، كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكراراً.

وإن كان الثاني، كان التعريف ناقصاً؛ لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت الحكم، أو عدمه، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود الصفة، أو عدمها؛ فهذا التعريف: إما زائد أو ناقص.

ورابعها: أن المعبر في ماهية القياس: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر، بأمر جامع»؛ فإما أن ذلك الجامع تارة يكون حكماً، وتارة يكون صفة، وتارة يكون نفياً للحكم، وتارة يكون نفياً للصفة - فذلك إشارة إلى ذكر أقسام الجامع، والمعبر في تحقق ماهية القياس الجامع؛ من حيث إنه جامع، لأقسام الجامع؛ بدليل أمرين:

الأول: أن ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من أقسام الجامع بعينه، وإن كان لابد لها من قسم ما، وما ينفك عن الماهية لا يكون معتبراً في تحقق الماهية.

الثاني: أن الجامع كما ينقسم إلى: الحكم والصفة ونفيهما، فكذا الحكم ينقسم إلى: الوجوب والحظر وغيرهما، والوجوب ينقسم إلى: الموسع والمضيق، والمخير

وَالْمَعِينِ وَغَيْرِهَا، فَلَوْ لَزِمَ مِنْ اعْتِبَارِ الْجَامِعِ فِي مَاهِيَةِ الْقِيَّاسِ ذِكْرُ أَقْسَامِهِ - لَوَجِبَ مِنْ ذِكْرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ ذِكْرُ مَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ كَلِمَةَ «أَوْ» لِلإِبْهَامِ، وَمَاهِيَّةُ كُلِّ شَيْءٍ مُعَيَّنَةٌ؛ وَالإِبْهَامُ يُنَافِي التَّعْيِينَ.

فَإِنْ قُلْتُ: «كَوْنُهُ بِحَيْثُ يَلْزِمُهُ أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ حُكْمٌ مُعَيَّنٌ» - قُلْتُ: فَالْمُعْتَبَرُ إِذْنٌ فِي الْمَاهِيَّةِ مَلْزُومٌ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَهُوَ كَوْنُهُ جَامِعًا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جَامِعٌ؛ فَيَكُونُ ذِكْرُ هَذِهِ الزَّوَائِدِ لَعَوًّا.

وَسَادِسُهَا: هُوَ أَنَّ الْقِيَّاسَ الْفَاسِدَ قِيَّاسٌ، وَهُوَ خَارِجٌ عَنِ هَذَا التَّعْرِيفِ: أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّ الْقِيَّاسَ الْفَاسِدَ قِيَّاسٌ مَعَ كَيْفِيَّةٍ؛ فَيَكُونُ قِيَّاسًا.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَأَنَّ قَوْلَهُ: «بِأَمْرِ جَامِعٍ» - دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَائِلَ يَعْتَبَرُ فِي حَدِّ الْقِيَّاسِ حُصُولَ الْجَامِعِ، وَمَتَى حَصَلَ الْجَامِعُ، كَانَ الْقِيَّاسُ صَحِيحًا؛ فَيَكُونُ الْقِيَّاسُ الْفَاسِدَ خَارِجًا عَنْهُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: بِأَمْرِ جَامِعٍ فِي ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ؛ فَإِنَّ الْقِيَّاسَ الْفَاسِدَ حَصَلَ فِيهِ الْجَامِعُ فِي ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ، وَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

التَّعْرِيفُ الثَّانِي: مَا ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ؛ وَهُوَ: «أَنَّهُ تَخْصِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ؛ لِاشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ، عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ؛ وَهُوَ قَرِيبٌ.

وَأَظْهَرُ مِنْهُ أَنْ يُقَالَ: «إِثْبَاتُ مِثْلِ حُكْمٍ مَعْلُومٍ لِمَعْلُومٍ آخَرَ؛ - لِأَجْلِ اشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُثَبِّتِ»:

فَلنفسر الألفاظ المستعملة في هذا التعريف:

أَمَّا الإِثْبَاتُ: فَالمرادُ مِنْهُ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالِاعْتِقَادِ وَالظَّنِّ؛ سِوَاءَ تَعَلَّقَتْ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ بِبُتُوتِ الْحُكْمِ، أَوْ بَعْدِهِ. وَقَدْ يُطْلَقُ لَفْظُ الإِثْبَاتِ، وَيُرَادُ بِهِ الْخَبَرُ بِاللِّسَانِ؛ لِذَلَالَتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الذَّهْنِيِّ.

وَأَمَّا الْمِثْلُ: فَتصورهُ بَدِيهِيٌّ؛ لِأَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ يَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَ الْحَارِّ مِثْلًا لِلْحَارِّ فِي كَوْنِهِ حَارًّا، وَمُخَالَفًا لِلْبَارِدِ فِي كَوْنِهِ بَارِدًا، وَلَوْ لَمْ يَحْصُلْ تَصَوُّرُ مَاهِيَّةِ التَّمَاتِلِ وَالِاخْتِلَافِ إِلَّا بِالِاخْتِسَابِ - لَكَانَ الْعَالِي عَنِ ذَلِكَ الْإِحْتِسَابِ خَالِيًا عَنِ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ؛ فَكَانَ خَالِيًا عَنِ هَذَا التَّصْدِيقِ.

وَلَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ قَبْلَ كُلِّ اِكْتِسَابٍ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ هَذَا التَّصْدِيقَ الْمُتَوَقَّفَ عَلَى ذَلِكَ التَّصَوُّرِ - عَلِمْنَا أَنَّ حُصُولَ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ غَنَى عَنِ الْاِكْتِسَابِ.

وَأَمَّا الْحُكْمُ: فَقَدْ مَرَّ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ تَعْرِيفُهُ.

وَأَمَّا الْمَعْلُومُ: فَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ مُطْلَقَ مُتَعَلِّقِ الْعِلْمِ فَقَطْ، بَلْ: وَمُتَعَلِّقِ الْإِعْتِقَادِ، وَالظَّنِّ؛ لِأَنَّ الْفُقَهَاءَ يُطْلِقُونَ لَفْظَ الْمَعْلُومِ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ.

وَأَمَّا الْعِلَّةُ: فَسَيَأْتِي تَفْسِيرُهَا، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَقَوْلُنَا: «عِنْدَ الْمُثَبِّتِ» ذَكَرْنَاهُ؛ لِيَدْخُلَ فِيهِ الْقِيَاسُ الصَّحِيحُ وَالْفَاسِدُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن العلماء ذكروا في تعريف القياس رسوماً كثيرة مختلفة في القوة والركاكة: قال المصنف: «أسدّها تلخيصاً وجهان:

أحدهما: ما ذكره القاضي أبو بكر، واختاره جمهور المحققين (١) منا ؛ وهو الذي

(١) القياس لغة: في «القاموس المحيط» للفيروز آبادي: قاسه بغيره، وعليه يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه: قدره على مثاله، فانقاس، والمقدار مقياس... وقايسته: جاريته في القياس وبين الأمرين: قدرت، وهو يقتاس بأبيه؛ واورى يائى. وفي مادة: «ق و س» والقوس الذراع؛ لأنه يقاس به المذروع، وقاس يقوس قوساً كـ«يقيس قيساً»...، ويقتاس: أى يقيس، وفلان بأبيه: يسلك سبيله ويقتدى به. وفي «لسان العرب» لابن منظور: «قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه، وقَيْسُهُ: إذا قدره على مثاله». قال الشاعر: [السريع]:

فهن بالأيدى مقيساته مـ مـ قدرات ومخيطاته

والمقياس: المقدار، وقاس الشيء يقوسه قوساً: لغة في قاسه يقيسه، ويقال: قيسته، وقُسته قوساً وقياساً، ولا يقال: أقسته بالألف، والمقياس: ما قيس به، والقيس والقاس، القدر. والقياس: مصدر «قايس» من المفاعلة لا مصدر «قاس» من الثلاثي؛ لأن المساواة من الطرفين، ومصدر الثاني قيس، يقال: قاس يقيس قيساً؛ فعلى هذا، يكون لكل من المصدرين المذكورين فعل يخصه، ويكون الأول فعله رباعى، وهو «قايس»، والثاني ثلاثى، وهو «قاس». وفي «القاموس المحيط» للفيروز آبادي، و«لسان العرب» لابن منظور ما يدل على أن المصدرين المذكورين أصل لفعل واحد؛ وعلى هذا، يقال لغة: قاس الشيء بغيره، وعليه يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه: قدره على مثاله، وإلى ذلك ذهب الإسئوى؛ حيث قال: القياس والقيس مصدران لـ«قاس»، وأكثر الأصوليين يقولون: إن القياس بحسب أصل اللغة؛ يتعدى بـ«الباء»، وأن المستعمل في عرف الشرع يتعدى بـ«على»؛ لتضمنه معنى البناء والحمل. والخلاصة: أنه يمكن القول بأنه لا حاجة إلى ذلك؛ لأن ما ذكر في كتب اللغة المذكورة يدل على أن القياس يتعدى بـ«على»؛ كما يتعدى بـ«الباء»؛ وعليه فلا معنى للتضمنين، إلا أن يقال: إن المستعمل من القياس في عرف الشرع، لا يكاد يذكر إلا متعدياً بـ«على». وتنوعت آراء الأصوليين في حكاية معنى القياس =

=لغة، فرأى يرى أنه هو: التقدير والمساواة والمجموع منهما، وعليه فيكون لفظ «القياس» على هذا مشتركاً لفظياً بين هذه المعاني الثلاثة، أى: وضع لكل منها بوضع؛ لأن تعريف المشترك اللفظى هو: ما اتحد لفظه، وتعدد معناه ووضعه؛ كما هو مبين فى باب الاشتراك؛ مثال المعنى الأول من الثلاثة: قست الثوب بالذراع. ومثال المعنى الثانى: فلان لا يقاس بفلان، أى: لا يساويه. ومثال المسمى الثالث: قست النعل بالنعل، أى: قدرته به، فساواه، وهذا ما ذهب إليه الإمام القاضى الحقق عضد الدين؛ أخذاً من إيراده الأمثلة الثلاثة.

ورأى يرى: أنه حقيقة فى التقدير، مجاز لغوى فى المساواة؛ وذلك باعتبار أن التقدير يستدعى شيئين، يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فيكون تقدير الشيء مستلزماً للمساواة، واستعمال لفظ الملزوم فى لازمه شائع، وهذا ما ذهب إليه سيف الدين الآمدى فى «الإحكام»، وعلاقة المجاز على هذا اللازمة والملزومية. ورأى يرى: أنه حقيقة عرفية؛ وعليه جرى محب الدين بن عبد الشكور الهندى صاحب «مسلم الثبوت». وعلى هذا القول، والقول بالمجاز؛ فالمناسبة بين المعنى اللغوى، وهو التقدير، والمعنى الاصطلاحى إنما هى باعتبار هذا اللازم، وهو المساواة، فإن المعنى الاصطلاحى؛ إما مساواة خاصة، فيكون من أفراد هذا اللازم، أو يتضمنها وينبئ عليها. ويرى فريق آخر: أنه هو مشترك معنوى، وهو ما اتحد لفظه ومعناه؛ كما هو مذكور فى «باب الاشتراك» من كتب الأصول؛ لأن معنى «القياس» على هذا الرأى: هو التقدير فقط، وهو كلى تحته فردان؛ بحيث يطلق لفظ «القياس» عليهما؛ باعتبار شمول معناه - الذى هو التقدير - لهما، وصدقه عليهما: الأول: استعمال القدر، أى: طلب معرفة مقدار الشيء؛ مثل: قست الثوب بالذراع. والثانى: التسوية فى مقدار؛ مثل: قست النعل بالنعل، سواء كانت التسوية حسية؛ كالمثالين السابقين، أم معنوية؛ كما يقال: فلان لا يقاس بفلان، أى: لا يساويه، ومنه قول الشاعر [من البسيط]:

حرف يا كريم على عرض تدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا

ووجه نقل القياس على هذا القول إلى المعنى الاصطلاحى ظاهر؛ كما أن نقله إلى المعنى الاصطلاحى؛ على القول بالاشتراك اللفظى: إنما هو من معنى المساواة؛ كما هو واضح. ويرى فريق آخر: أن معناه الاعتبار؛ كما نص على ذلك الزركشى فى «البحر المحيط» بعد أن حكى أن المشهور فى معنى القياس لغة: هو تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، وفى هذا يقول: وقيل: القياس مصدر قست الشيء، إذا اعتبرته، ومنه قيس الرأى، وامرؤ القيس، لاعتبار الأمور برأيه، وقسته، بضم القاف، وأقوسه قوساً؛ ذكر هذه اللغة الجوهري فى «صحاحه»، فهذه الصيغة من ذوات الياء والواو. وفى «البرهان» القياس فى اللغة: التمثيل والتشبيه. وقال الماوردى فى «الخواص» والرويانى فى كتاب «القضاء»: القياس فى اللغة مأخوذ من المماثلة؛ يقال: هذا قياس هذا، أى: مثله. ويرى ابن السمعانى فى «القواطع»: أن القياس مأخوذ من الإصابة؛ يقال: قست الشيء، إذا أصبته؛ لأن القياس يصاب به الحكم. قال الشيخ محمد أحمد سلامة فى رسالته فى القياس: وخلاصة ما يؤخذ من كتب الأصول من بيانه معنى القياس لغة سبعة معان. الأول: أن =

معناه التقدير، والمساواة من لوازمه. الثاني: أن معناه التقدير والمساواة، والمجموع منهما؛ على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة. الثالث: أن معناه التقدير فقط، وهو كلى تحته فردان؛ استعمال القدر، والتسوية، فهو مشترك اشتراكاً معنوياً. الرابع: أن معناه الاعتبار. الخامس: أن معناه التمثيل والتشبيه. السادس: أنه الماثلة. السابع: أنه الإصابة. ولا يخفى وجه نقل القياس إلى المعنى الاصطلاحي؛ على المعنى الرابع والخامس والسادس، أما على المعنى السابع فوجه نقله أن القياس يصاب به الحكم، والمعنى المشهور من كل ذلك هي الثلاثة الأول؛ لذلك اقتصر عليها الكمال بن الهمام، ورجح المعنى الثالث منها، وهو كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين؛ استعمال القدر: والتسوية في مقدار، ونسب ذلك إلى الأكثر بقوله: ولم يزد الأكثر؛ كـ «فخسر الإسلام»، و«شمس الأئمة السرخسي»، و«حافظ الدين النسفي» وغيرهم على أن معنى القياس لغة: التقدير واستعمال القدر، والتسوية في مقدار، فرداً مفهوم التقدير مع نفيه كون القياس مشتركاً لفظياً فيهما، أو في المجموع، ونفيه كونه حقيقة في التقدير، مجازاً في المساواة. وقواه شارحه؛ بأن القياس باعتبار صدق معناه الذي هو التقدير على معنيه؛ أعنى: استعمال القدر والتسوية، من قبيل التواطؤ، والتواطؤ مقدم على كل من: الاشتراك اللفظي؛ كما هو الرأي الأول، والمجاز؛ كما هو الرأي الثاني، إذا أمكن، وقد أمكن وهو الراجح؛ لأن التواطؤ ليس فيه تعدد وضع، ولا احتياج إلى قرينة؛ لأنه حقيقة في كل أفرادها بخلاف المشترك اللفظي، فإن فيه تعدد الوضع والمعنى والاحتياج إلى قرينة تعين المراد من أفرادها، وبخلاف المجاز، فإنه يحتاج ضرورة إلى قرينة لفهم المعنى المراد من اللفظ. وما لا يحتاج إلى شيء في فهم معناه أولى مما يحتاج. وتنوعت آراء الأصوليين القائلين بالقياس في مسمى اسم «القياس»، فذهب بعض الأصوليين إلى أنه: «فعل المجتهد»، وذهب آخرون إلى أنه: «حجة إلهية»؛ وضعها الشارع لمعرفة حكمه؛ فهو أمر موجود في ذاته وليس فعلاً لأحد؛ ولذلك يقال: القياس مظهر لا مثبت، وبرهن كل صاحب رأى على ما ذهب إليه. واستدلوا على أنه «فعل من أفعال المجتهد» بجميع التفريعات والاستعمالات؛ حيث تنبئ عن أنه فعل المجتهد؛ وذلك لأن من تتبع استعمالات الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - قطع بلا شك بأنهم لا يطلقون القياس إلا على «فعل المجتهد». من ذلك قول سيدنا عمر بن الخطاب لأبى موسى الأشعري: «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك». والذي يفهم من هذا القول: أن القياس «فعل المجتهد». واستدلوا أيضاً بأن «فعل المجتهد» هو الذي يترتب عليه اشتغال ذمة المكلف بالفعل أو الترك، وجاء منه قوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» [الحشر: ٢]، والاعتبار المقصود في الآية هو الإلحاق الحاصل بعد النظر في الأدلة؛ وذلك لأن الاعتبار في الآية أمر ولا أمر إلا بفعل. واستدل القائلون بهذا الرأي أن القياس دليل من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، وضعه الشارع الحكيم؛ ليدرك منه المجتهد حكم الله عن طريق النظر فيه؛ فعلى هذا يكون «القياس» دليلاً ثابتاً في ذاته، سواء نظر فيه المجتهد أم لا، وتكون دلالاته على الحكم ثابتة، وإن لم ينظر فيه المجتهد، فإن قال قائل: لا مانع من أن يعتبر الشارع «فعل المجتهد» الذي شأنه أن يصدر عنه دليلاً؛ كما اعتبر «الإجماع» الذي هو «فعل»

=المجتهدين» دليلاً. والجواب عنه: أن الفعل فى ذاته ليس دليلاً ، ولو سلمنا أنه هو الدليل، فأين الأمانة التى استند إليها المجتهد حتى قاس. فقولكم كالإجماع: قياس مع الفارق؛ لأن المجتهدين فى إجماعهم على أمر لا بد من استنادهم إلى دليل، وإن كان غير مصرح به، وعلى هذا، فأين الدليل الذى استند إليه المجتهد حتى أحقه؟ كما أن القياس دليل من الأدلة، وهى أمور من شأنها أن العلم بها يودى إلى العلم بشئ آخر، وليس فعل المجتهد كذلك. وأما الإجماع فمستنده الدليل، لكن لما لم يصرح به جعل هو الدليل. وبعد عرض الرأين السابقين، وأدلة كل فريق فى ما ذهب إليه، نخلص إلى أن الرأى المقبول هو الثانى؛ لما تقدم من الحجج التى سقناها؛ ولأن النظر فى الأدلة التى نصبها الشارع مطلوب لمعرفة الأحكام، والذى يتعلق به النظر إنما هو الأمر المشترك، أى: المساواة؛ ولأن القائلين بأن القياس فعل المجتهد تراهم يعللون فعله بالأمر المشترك بين الأصل والفرع. وفى الحقيقة؛ إن هذا الأمر المشترك هو مستند فعل المجتهد، وهم يقرون بذلك؛ ولولا هذا الأمر المشترك، لما أمكن الإلحاق. فإن قال قائل: فما وجه إطلاق كثير من الأصوليين «اسم القياس» على فعل المجتهد؟ والجواب على هذا: أن فعل المجتهد لما كان سبيلاً إلى معرفة الدليل أيضاً، وهو الذى تكون به ذمة المكلف مشغولة بالحكم، اعتبر الفعل كأنه الدليل. فإن قال قائل: فعلى ما ذكر؛ يكون إطلاق اسم «القياس» على فعل المجتهد غير حقيقى. والجواب أنه هو كذلك فى الأصل، لكن صار حقيقة عند هذا الفريق.

أولاً - تعريف القياس، بناء على أنه التسوية فى الحكم: أصحاب الرأى الذاهب إلى أن القياس هو التسوية فى الحكم عرفوه بعبارات مختلفة تقتصر منها بأربعة، وهذا نصها:

١ - قال البيضاوى فى «المنهاج»: القياس: إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر؛ لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت. قال السبكى فى «الإبهاج»: هذا التعريف أيده الإمام فى «المعالم»، ويؤخذ من ذلك أنه لم يذكره فى «المحصل»، وإلا فنسبته إلى «المحصل» الذى هو أصل «المنهاج» أقرب. وقال العلامة جمال الدين الإسئوى: «هذا التعريف هو المختار عند الإمام وأتباعه، وفى الحقيقة: إن هذا التعريف مذکور فى «المحصل»، وإن أصله لأبى الحسين البصرى، وأن الإمام غير بعض قيوده بما هو أحسن منها». ونص عبارة «المحصل» هو: أنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع؛ لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد، وهو قريب؛ وأظهر منه أن يقال: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لاشتباههما فى علة الحكم عند المثبت، وهذا التعريف هو عين ما ذكره فى «المنهاج» غير أنه أبدل «اشتباههما» «اشتراكهما» ومعناها واحد.

٢ - وقال ابن السبكى فى «جمع الجوامع»: القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل. وأصل هذا التعريف للقاضى أبى بكر الباقلانى وعبارته؛ على ما فى «المحصل» و«الأحكام» و«البحر المحيط» للزر كشفى، و«البرهان» لإمام الحرمين هى: «القياس حمل معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه، هذا وقد ذكر أمير بادشاه فى «تيسير التحرير»: أن هذا التعريف ليس هو لفظ القاضى بل معناه؛ إذ لفظه فى تعريف «القياس»: حمل أحد المعلومين على الآخر فى إيجاب بعض الأحكام لهما أو»

= إسقاطه عنهما بأمر جامع بينهما فيه، أى أمر كَانَ مِنْ إثبات صفة وحكم لهما أو نفى ذَلِكَ عنهما»، ونلاحظ عَلَى كلا النقلين أنه لا تنافى بين التعريفين المذكورين، فالكلام عَلَى أحدهما يعتبر كلاما عَلَى الآخر.

٣ - وقال صدر الشريعة فى «التوضيح»: القياس تعدية الحكم مِنَ الأصل إِلَى الفرع لعلة متحدة لا تدرك. مجرد فهم اللغة.

٤ - وقال أبو منصور الماترىدى: القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر. وقد أعرضنا عن شرح هذه التعاريف؛ مخافة التطويل والملل. ثانيا - تعريف القياس، بناء عَلَى أنه المساواة فى العلة: الرأى الذاهب إِلَى أن القياس هو المساواة فى العلة عرفوه بعبارات مختلفة تقتصر منها بأربعة، وهذا نصها:

١ - قال الأمدى فى «الإحكام»: المختار فى حد القياس: أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع، والأصل فى العلة المستنبطة مِنْ حكم الأصل.

٢ - وقال الكمال فى «التحرير»: وفى الاصطلاح: مساواة محل لآخر فى علة حكم له شرعى لا تدرك مِنْ نصه. مجرد فهم اللغة.

٣ - وقال ابن الحاجب فى «المختصر»: وفى الاصطلاح: مساواة فرع لأصل فى علة حكمه. وتحقيق ذَلِكَ: أن القياس مِنْ أدلة الأحكام، فلا بد مِنْ حكم مطلوب به وله محل ضرورة، والمقصود إثباته فيه لثبوته فى محل آخر يقاس هَذَا به، فكان الأول فرعا، والثانى أصلا؛ لحاجة الأول إليه، وابتناؤه عليه، ولا يمكن ذَلِكَ فى كل شيئين، بل إذا كَانَ بينهما أمر مشترك، ولا كل مشترك، بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بأنه يستلزمه، ويسمى علة الحكم، فلا بد أن يعلم علة الحكم فى الأصل، ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع، إذ ثبوت عينها فى الفرع مما لا يتصور؛ لأن المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمجاين، وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع.

٤ - وقال محب الله البهارى فى «مسلم الثبوت»، واصطلاحا: مساواة المسكوت للمنصوص فى علة الحكم. ينظر مباحثه: البرهان لإمام الحرمين: ٧٤٣/٢، والبحر المحيطة للزركشى: ٥/٥، والإحكام فى أصول الأحكام للأمدى: ١٦٧/٣، وسلاسل الذهب للزركشى (ص ٣٦٤)، والتمهيد للإستوى (ص ٤٦٣)، ونهاية السؤل له: ٢/٤، وزوائد الأصول له (ص ٣٧٤)، ومنهاج العقول للبدخشى: ٣/٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى (ص ٢١١)، والتحصيل من المحصول للأرموى: ١٥٥/٢، والمنحول للغزالي (ص ٣٢٣)، والمستصطفى له: ٢٢٨/٢، وحاشية البناتى: ٢٠٢/٢، والإبهاج لابن السبكى: ٣/٣، والآيات البيئات لابن قاسم العبادى: ٢/٤، وحاشية العطار عَلَى جمع الجوامع ٢٣٩/٢، والمعتمد لأبى الحسين: ١٩٥/٢، وإحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى (ص ٥٢٨)، والإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم: ٣٦٨/٧، ٤٨٧/٨، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١٠١/١، والتحرير لابن الهمام (ص ٤١٥)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٢٦٣/٣، والتقريب والتخبير لابن أمير الحاج: ١١٧/٣، وميزان الأصول للسمرقندى: ٧، ٩/٢، وكشف الأسرار للنسفى: ١٩٦/٢، وحاشية الفتازانى والشريف عَلَى =



نقله عنه فى «المحصل»، واعترض عليه، وكذلك ذكره <sup>(١)</sup> [١٩٥/ب] فى كتاب له مفرد فى «القياس» لا غير، والاعتراضات المذكورة - هنا - فى كتاب «المحصل» ذكرها بعينها فى ذلك الكتاب، وقد تصدى للجواب عن هذه الاعتراضات صاحب «الإحكام» <sup>(٢)</sup>، وصاحب «التلخيص»، وصاحب «التنقيح». وقال <sup>(٣)</sup> المصنف فى كتابه <sup>(٤)</sup> الموضوع فى «القياس»: - وهو المسمى بـ«الرسالة البهائية؛ فى المباحث القياسية»-: «وربما يمكن الجواب عنها».

وهذا الكلام يدل على أن المصنف - رحمه الله - تنبّه للجواب عنها، وإن لم يصرح بأجوبتها، ونحن نشرح الرسم المذكور، ثم ينشرح اعتراضات المصنف عليها، ثم نذكر ما قيل فى الجواب عنها، ثم نبين فساد الأجوبة عنها، بعون الله، وحسن تأييده؛ [فنقول <sup>(٥)</sup>]: إمام الحرمين - قدس الله روحه - من المحققين الناقلين لهذا الرسم عن القاضى؛

قال إمام الحرمين <sup>(٦)</sup>: القياس مناط الاجتهاد <sup>(٧)</sup>، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية [والنهاية]؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة <sup>(٨)</sup> [مأثورة]، وهى على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التى يتوقع وقوعها لا نهاية لها.

والرأى المبتوت المقطوع به - [عندنا] - أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى

= مختصر المنتهى: ٢/٢٤٧، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ٢/٥٢، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص ٢١٢)، وشرح المنار لابن ملك (ص ١٠٣)، والوجيز للكراماسى (ص ٦٤)، وتقريب الوصول لابن جزى (ص ١٣٤)، وإرشاد الفحول للشوكانى (ص ١٩٨)، وشرح مختصر المنار للكورانى (ص ١٠٣) شرح الكوكب المنير للفتوحى (ص ٤٧٩).

(١) فى «ب»: نقله عنه.

(٢) ينظر الإحكام (١٦٧/٣) وما بعدها.

(٣) فى «ب»: فقال.

(٤) فى «ب»: كتاب.

(٥) سقط فى «أ»، ب.

(٦) ينظر البرهان (٧٤٣/٢) (٦٧٦)، والنفائس (٣٠٦٢/٧).

(٧) وفى البرهان (٧٤٣/٢): وأصل الرأى، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة.

(٨) قال: معدودة مأثورة فيما ينقل منهما تواتراً، فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله

الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد.

[متلقى من قاعدة الشرع] <sup>(١)</sup>، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع: القياس.

ثم قالوا <sup>(٢)</sup> إذا قيل لنا: ما حد القياس؟ عرفنا أولاً: أنا لم نُسأل عن الصحيح والفاسد، وإنما طولبنا بإثبات رسم مشعر بالقياس <sup>(٣)</sup>، فنذكر [١٩٦ / أ] أقرب رسم يقرب من الوفاء بالاحتواء على الغرض، ثم نذكر ما عداه، ونبين وجوه الاعتراض عليه، ثم ننقل ما قاله القاضى.

فقال: قوله: «حمل معلوم على معلوم» - أراد به: اعتبار معلوم بمعلوم؛ وذكر «المعلوم» حتى يشتمل الكلام [على] الموجود والمعدوم <sup>(٤)</sup>، ولو قال: «حمل شيء - على شيء» لكان ذلك حصراً للقياس في الموجودات <sup>(٥)</sup>، ثم فسّر الحمل - لَمَّا كَانَ فِيهِ ضَرْبٌ مِنَ الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه - فقال: «في <sup>(٦)</sup> إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما».

ثم لما علم أن الحكم بالحمل ليس من القياس بسبيل، وإنما القائس <sup>(٧)</sup> من يتخيل <sup>(٨)</sup> جامعاً، ويبنى عليه ما يبغيه مُحِقّاً كَانَ أَوْ مُبْطِلاً، وذكر الجامع؛ فقال: «بجامع»، ثم صنّفه إلى: حكم، وصفة [في نفى أو إثبات]. وقال الأستاذ أبو بكر: <sup>(٩)</sup> «القياس: حمل الشيء على الشيء؛ لإثبات حكم بوجه شبه». ويرد عليه: ما احترز عنه القاضى في رسمه.

ثم قال إمام الحرمين <sup>(١٠)</sup>: الإنصاف أنّ ما ذكره القاضى ليس بحمد، ولا مطمع في الحد فيما يتركب من نفى <sup>(١١)</sup> وإثبات؛ كما ذكر في «الحكم» و«الجامع»؛ فليست هذه

(١) زيادة من الرهان.

(٢) ينظر الرهان (٧٤٥/٢) (٦٨٠).

(٣) بالقياس: صحيحه وفساده، قطعيه وظنيه، عقليه، وشرعيه.

(٤) في الرهان: الوجود والعدم، والنفى والإثبات.

(٥) وفي الرهان: وسبيل القياس أن يجرى في المعدوم والموجود.

(٦) في «أ، ب»: من.

(٧) في «أ، ب»: القياس.

(٨) في «ب»: تخيل.

(٩) ينظر الرهان (٧٤٧/٢) (٦٨٤).

(١٠) ينظر الرهان (٧٤٨/٢).

(١١) وعبارة الرهان: أنا إذا أنصفنا، لم نر ما قاله القاضى حداً؛ فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفى والإثبات، والحكم والجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنما المطلوب الأقصى رسم يونس الناظر =

الأشياء مجموعة تحت خاصية (١) نوع، ولا حقيقة جنس، وإنما الممكن م ذكره القاضى، والفاضل هو الذى يذكر الممكن فى كل موضع.

واعلم (٢): أنه يقال: قست الشيء، إذا فكرت فيه تجوزاً، وإن لم يكن ذلك من باب اعتبار الشيء بالشيء، وحقيقة اللفظ - أعنى: لفظ القياس الثانى - هكذا نقله إمام الحرمين (٣).

ومن الرسوم الفاسدة قولهم: «إن القياس هو: إصابة الحق» (٤)؛ وهو باطل؛ فإن من أصاب الحق بوجودان النص لا يسمى قائساً [١٩٦/ب] وقول بعضهم (٥): «القياس: بذل المجهود فى طلب الحق - [وهذا] باطل؛ يبذل الجهد فى طلب النص». ولا حاجة إلى الإطناب فى أمثال هذه المواضع؛ فإن الأقاويل غير محصورة، ولكن فى معرفة فسادها فوائد جمعة.

[و] اعلم أن الغزالي (٦) - رحمه الله - نقل ما نقله القاضى فى تعريف القياس، وصرح بأنه حد القياس، وخالف إمام الحرمين فى ذلك، وصرح أيضاً بأن هذا حد لمطلق القياس الأعم من الصحيح والفاقد؛ كما قاله إمام الحرمين.

وقال صاحب «التنقيحات»: ما احتزوا (٧) عنه بلفظ «المعلوم» يرد عليهم؛ حيث قالوا: بأمر جامع بينهما؛ فإن الأمر أيضاً شىء.

واعلم: أن الغزالي قال فى كتاب «شفاء الغليل» (٨): «القياس: عبارة عن إثبات حكم الأصل فى الفرع (٩)؛ لاشتراكهما فى علة الحكم».

=معنى المطلوب، وإلا فالتقاسيم التى ضمنها القاضى كلامه تجانب صناعة الحد؛ فهذا مما لا بد من التنبه له. ينظر البرهان (٧٤٨/٢).

(١) فى «أ، ب»: خاصة.

(٢) ينظر البرهان (٧٤٩/٢) (٦٨٧).

(٣) وعبارة البرهان: أن القياس قد يتجاوز فى إطلاقه فى النظر المحض، من غير تقدير فرع وأصل؛ إذ يقول المفكر: قست الشيء إذا افتكر فيه، ولكن هذا تجوز، وأصل القياس اعتبار معلوم بمعلوم، وإذا قال القائل: قست الأرض، فمعناه ذرعتها بمقياس مهياً لذرعتها، وبينى فلان قيس رمح؛ أى. قدر معتبر بقدر رمح. ينظر البرهان (٧٤٩/٢) (٦٨٧).

(٤) ينظر البرهان (٧٤٧/٢ - ٧٤٨).

(٥) ينظر البرهان (٧٤٨/٢).

(٦) ينظر المستصفى (٢٢٨/٢).

(٧) فى «ب»: ما أحرروا.

(٨) ينظر شفاء الغليل (١٨).

(٩) فى «ب»: فى الفروع.

وقال: هَذَا القدر كاف في البيان، فإن أردت عبارة مجردة سالمة عن الاعتراضات - قلت: «القياس حمل معلوم عَلَى معلوم...» [إِلَى] (١) آخر التعريف؛ وهذا يدل عَلَى اختياره للتعريف الذي ذكره القاضي.

وقال صاحب «المعتمد» (٢): حد بعضهم القياس بأنه: «استخراج الحق»؛ وهو باطل باستخراج الحق بالنصوص والظواهر، ويليه قولهم: «إنه استدلال» (٣)، «وقيل (٤): إنه (٥) التشبيه»؛ وهو باطل بقولنا: الأرز كالأبْر في الصلابة. وحده أبو هاشم (٦) بأنه: «حمل الشيء عَلَى غيره، وإجراء حكمه عليه»؛ وهو باطل؛ لأنه لم يذكر الجامع.

وحده القاضي عبد الجبار (٧) بأنه: «حمل الشيء عَلَى الشيء، في بعض أحكامه؛ لضرب من الشبه».

وأبين منه أن (٨) [١٩٧/أ] يحد بأنه: «تحصيل (٩) حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد» (١٠).

هذه التعريفات هي جملة ما ذكره (١١) المحققون من الأصوليين للقياس، وهي مزيفة، وستحيط به علماً - عَلَى التفصيل - عن قريب.

وقد ذُكرت عبارات أخرى في تعريف القياس، أعرضنا عنها؛ لظهور ركاكتها، وإن كنا قد ذكرنا بعضها فيما تقدم.

ومن التعريفات الركيكة ما نقله المصنف عن الشريف المرتضى، أوردته في كتاب «الذريعة» زاعماً أنه أولى الحدود؛ وهو قولهم: القياس عبارة عن: «إثبات حكم المقيس

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٣) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٤) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٥) في «ب»: إن.

(٦) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٧) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٨) في «ب»: أنه.

(٩) في «ب»: محصل.

(١٠) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(١١) في «أ، ب»: ذكرها.

الكلام فى القياس ..... (١) جدًّا؛ فإنّ القيس والمقيس عليه مشتقان من القياس؛ فتعريف القياس بهما دور.

وإذ [قد] علمت ما قاله المحققون فى تعريف القياس، فلنشرح تعريف القاضى - رحمه الله - فنقول: المراد من لفظ «الحمل»: الاعتبار؛ على ما فسّره به إمام الحرمين (٢) - رحمه الله - وأما «المعلوم»، فمتعلق (٣) العلم، والمراد: تصوّره، والتصور يستحيل تطرق الظن، أو الشك، أو الوهم إليه؛ فإنّ التصور إن كان حاصلاً، فهو العلم، وإن لم يكن حاصلاً؛ فلا تصوّر أصلاً لا معلوماً ولا مظنوناً ولا مشكوكاً ولا موهوماً (٤)؛ ولا فرق فى ذلك بين: تصور الشئ بحقيقته وكنهه، وبين تصوّره بعارض من عوارضه.

وأما قوله: «فى إثبات حكم لهما» - فقد فسر المصنّف لفظ الإثبات فى التعريف الذى اختاره بـ «الاعتقاد الراجح»؛ وهو القدر المشترك بين العلم والظن والاعتقاد [١٩٧/ب]، واستعمالُ اللفظ المذكور فى المعنى مجاز فى التعريف، مع الاستغناء عن استعماله؛ على ما سيتضح بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

وأما قوله: «لهما»، ففيه من الإشكال ما ذكره المصنّف؛ لأن وضع هذا اللفظ بإزاء كل واحد منهما.

وأما قوله: «أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما» - فالمراد: أن الحكم المطلوب إثباته بالقياس: إما أن يكون وجودياً؛ كقولنا: «الصلاة تصح مع الثوب المغسول بالخل»، أو عدمياً؛ كقولنا: «لا تصح الصلاة فى الثوب المغسول بالخل».

أما إذا كان وجودياً، فالجامع: إما حكم شرعى، أو صفة حقيقية، والحكم الشرعى: إما وجودى أو عدمى، والصفة الحقيقية: إما وجودية أو عدمية. وأما إذا كان الحكم عدمياً، فالجامع: إما حكم شرعى، أو صفة حقيقية.

أما إذا كان حكماً شرعياً، فهو: إما وجودى أو عدمى، وأما إذا كان وصفاً حقيقياً، فهو: إما وجودى أو عدمى.

فالأقسام ثمانية: الحكم الوجودى، والجامع حكم شرعى؛ نفيًا كان أو إثباتًا [و] الحكم الوجودى، والجامع صفة حقيقية؛ منفية كانت أو ثابتة؛ فهذه أقسام أربعة للحكم الوجودى.

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر البرهان (٢/٧٤٥).

(٣) فى «ب»: فتعلق.

(٤) فى «ب»: مأموماً.

وأما إذا كَانَ الحكمَ عدمياً، فالجامع: إما أن يكون حكماً شرعياً، أو وصفاً حقيقياً، وعلى التقديرين: فإما إثبات أو نفي، ويقع في كل واحد منهما.

فالأقسام ثمانية: أربعة منها عدميات الحكم، وأربعة منها وجوديات الحكم.

مثال العدميات الحكم: الأول منها أن نقول: لا يصح بيع الكلب؛ لأنه نجس؛ [١٩٨/أ] فلا يصح بيعه؛ كالخنزير؛ الحكم عدمي، والجامع حكم شرعي.

الثاني منها: لا يحل شرب النبيذ؛ لأنه مسكر؛ فلا يحل شربه؛ قياساً على الخمر. الحكم عدمي، والجامع وصف حقيقي، وهو الإسكار؛ والجامعان وجوديان.

الثالث: لا تصح الصلاة مع الثوب المغسول بالخل؛ لأنه غير طاهر؛ فلا تصح الصلاة فيه؛ قياساً على المغسول بالمَرَق؛ الحكم عدمي، والجامع حكم شرعي عدمي.

الرابع: الصبي غير عاقل؛ فلا يصح تصرفه؛ كالمجنون؛ الحكم عدمي، والجامع وصف حقيقي عدمي؛ فهذه مثل الأحكام العدمية. وأما الأحكام الوجودية الأربعة، فتظهر مثلها مما ذكرناه.

ولنرجع الآن إلى شرح الاعتراضات على كلام القاضي؛ فنقول: تلك الاعتراضات<sup>(١)</sup> واضحة، والكلام في الجواب عنها، وقد تصدى للجواب عنها جمع من الأفاضل؛ فلنذكر أجوبتهم عنها، وننظر فيها، ونبين وجه صحة الجواب إن كَانَ صحيحاً، أو<sup>(٢)</sup> الاعتراض إن كَانَ صحيحاً.

أما الاعتراض الأوّل - وحاصله الاستفسار، وهو أن نقول: ما المراد بلفظ «الحمل»؟ أصطلاحاً خاصاً، أو وضعاً لغوياً غير مراد هنا؛ فإنه لا يستقيم حمل اللفظ عليه؟.

وحينئذ نقول: إمّا أن تريد به الإثبات، وهو إثبات مثل أحد المعلومين للآخر، أو غيره: فإن أردت به الأول، يلزم التكرار في التعريف؛ فإنه في التعريف قال: «في إثبات حكم لهما». وإن كَانَ المراد غيره، فلا بد من بيانه.

والجواب عنه من وجوه: أحدها: أن المراد بالحمل: «الاعتبار»؛ على ما صرح به إمام الحرمين في شرح هذا التعريف، وقد سبق بيانه.

وثانيها: ما قاله صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>، وهو: أن المراد بـ «حمل المعلوم على المعلوم»:

(١) في «ب»: اعتراضات المصنف.

(٢) في «أ، ب»: و.

(٣) ينظر الإحكام (١٧٠/٣).

إنما هو التشريك بينهما فى حكم أحدهما مطلقاً. وقوله بعد ذلك: «فى إثبات حكم لهما» - تفصيل ذلك الحكم وأقسامه؛ وهو زائد على نفس التسوية فى مفهوم الحكم؛<sup>(١)</sup> فلا يكون تكريراً.

وثالثها - قاله صاحب «التلخيص» - وهو: أن المراد بالحمل: «التسوية [بين]<sup>(٢)</sup> معلومين»؛ وهو أعم من التسوية بينهما فى حكم شرعى أو عقلى، أو صفة محسوسة أو<sup>(٣)</sup> معقولة، وهو كالجنس؛ فاندفع السؤال.

وهذه الأجوبة ضعيفة؛ فإن المعرفة له غنية عن استعمال لفظ «الحمل» ههنا؛ فإن حقيقته غير مرادة؛ فلا يحمل اللفظ عليه بالاتفاق، ومجازه - الذى هو: «الاعتبار»، أو «التسوية»، أو «التشريك» - أمكن استعماله فى التعريف بالتصريح؛ وذلك بأن يقال: القياس هو: «التسوية بين معلومين، أو التشريك بينهما، أو الاعتبار»، ولا يرد على هذا استعمال المجاز فى التعريف؛ فقد اتضح أن هذه الأجوبة ضعيفة.

وقال صاحب «التنقيح»: المراد بحمل أحد المعلومين على الآخر: اعتقاد كون أحد المعلومين مثل الآخر. فى معناه؛ فيحتاج إلى تفصيل هذا الإجمال؛ فقال: «فى إثبات حكم لهما»؛ وهذا الجواب ضعيف؛ لما ذكرناه.

ونقول: إمّا أن يمكن استعمال لفظ «الحمل» فى<sup>(٤)</sup> التعريف مفسراً بأحد ما ذكر من: [١٩٩/أ] «الاعتبار»، أو «التشريك»، أو «التسوية»؛ بحيث يستقيم التعريف، أو لا يمكن:

فإن كان الأول: وجب حذف لفظ «الحمل» عن التعريف، واستعمال أحد الألفاظ المذكورة. وإن لم يمكن، فظاهر؛ وقد اتضح فساد هذه الأجوبة.

وأما الثانى من الاعتراضات: فقد أجيب عنه من وجوه:

الأول: جواب صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup>؛ وهو أنه قال: لا نسلم أن هذا الكلام يشعر بأن الحكم فى الأصل ثابت بالقياس؛ بل يشعر بأن المثبت للحكم فيهما: الوصف الجامع بينهما؛ ولهذا قال: «فى إثبات حكم لهما، بأمر جامع بينهما»؛ فالأمر الجامع هو المثبت للحكم فيهما، وليس الوصف عين القياس، بل ركنه.

(١) فى «أ، ب» تقديم وتأخير هنا.

(٢) سقط فى أ.

(٣) فى «ب»: أى.

(٤) فى أ: على.

(٥) ينظر الإحكام (١٧٣/٣).

وهذا الجواب ضعيف؛ فإن إشعاره بما ذكر ظاهر؛ فإن لفظ «لهما» - بحكم الوضع - يتناول كل واحد منهما.

وأما<sup>(١)</sup> ما ذكره من حمل الإثبات بهما على إثبات الحكم بالوصف الجامع بينهما - فمستقيم من حيث المعنى، ولكنه عدول عن ظاهر اللفظ؛ وذلك لا يدفع الإشكال؛ لأن المدعى أن ظاهر اللفظ يقتضى ما ذكرناه.

الثانى: جواب صاحب «التلخيص»؛ وهو: أن المراد بالإثبات: إثبات العلم أو الظن، والعلم والظن بحكم المجموع إنما حصل بالقياس؛ نفيًا كان أو إثباتًا.

وهذا الجواب لا يستقيم؛ فإن لفظ «لهما» موضوعة لكل واحد منهما، وغلط هذا الجيب فى ظنه أنها موضوعة للمجموع، وصرح بذلك فى كلامه، وقال [١٩٩/ب]: «إن التسوية بين الصورتين فى الحكم تتأتى من غير معرفة حكم الأصل؛ وهو محال بطريق القياس».

الثالث: جواب صاحب «التنقيح»؛ وهو أنه قال: كلامه لا يتضمّن ثبوت حكم الأصل بالقياس؛ فإن الحمل فى الإثبات غير الإثبات، ويجوز أن يخلو عن الإثبات؛ فإن المفهوم منه هو: التسوية فى استحقاق الثبوت لا غير، فإذا دل الإجماع على تحقيق الثبوت فيما هو الأصل - لزم منه الثبوت فيما هو الفرع؛ وفاء بمقتضى التسوية. وهذا الجواب ضعيف بعين ما سبق.

وأما الاعتراض الثالث: فالجواب عنه من وجوه: الأول: ما ذكره صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>؛ وهو: منع جريان القياس فى العقلية، ثم تسليمه. وادعى أن هذا التعريف للقياس الشرعى لا غير.

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن صاحب هذا التعريف معترف بجريان القياس فى العقلية، وعلى أن التعريف المذكور يتناول القياس الجارى فى العقلية؛ فإن لفظ «الحكم» أعم من الحكم الشرعى والعقلى، فإذا أريد إخراج منه، فطريقه التقييد بـ«الحكم الشرعى».

الثانى: جواب صاحب «التلخيص»؛ وهو أن الفقهاء يسمون قياس الشاهد على الغائب قياسا؛ وهو ممنوع.

(١) فى «ب»: فأما.

(٢) ينظر الإحكام (١٧٣/٣).



الثالث: جواب صاحب «التنقيح»؛ وهو: أن لفظه «الحكم» تتناول الصفة، ولا حاجة إلى ذكرها في الجامع، بل ذكرت لزيادة الإيضاح.

وهذا [٢٠٠/أ] ليس بجواب على التحقيق؛ فإن مقصود المعترض القدر الذي اعترف به المجيب.

وأما الاعتراض الرابع<sup>(١)</sup>: فقد اعترض بأنه لا حاجة في التعريف إلى بيان مسمى الجامع؛ فمنهم من قال: إنه لزيادة الكشف والإيضاح. ومنهم من قال: إنما ذكر؛ دفعاً للبس؛ فإنه ربما يسبق إلى الذهن انحصار الجامع في قسم واحد. وأجيب عن كلمة «أو» بما سبق من التعرض لبيان الأقسام.

والحق: أن هذه الاعتراضات قوية، وأجوبتها ضعيفة، وأن التعريف المذكور ضعيف. وكيف يتوقع أن يكون كاشفاً بما هو خفي في نفسه غاية الخفاء.

واعلم: أن المصنف قال: «القياس الفاسد قياس»؛ وهو خارج عن [هَذَا] <sup>(٢)</sup> التعريف؛ لأنه اعتبر في التعريف حصول الجامع، ومتى حصل الجامع، كان القياس صحيحاً. وهذا ضعيف؛ لتوجه المنع على المقدمتين.

واعلم: أن صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup> قال: يرد على التعريف إشكال لا محيص عنه؛ وهو: أن الحكم في الفرع - نفيًا وإثباتًا - يتفرع على القياس إجمالاً، وليس بركن في القياس؛ [لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنًا في الدليل؛ لما فيه من الدور الممتنع؛ فيلزم من أخذ [إثبات] الحكم، [ونفيه] في الفرع [في حد القياس - أن يكون] ركنًا في القياس؛ وهو ممتنع]<sup>(٤)</sup>، وقد أخذه في حد القياس؛ فإنه قال: «في إثبات حكم لهما، [أو نفيه عنهما]».

ثم قال: والمختار في حد القياس أنه: عبارة عن الاستواء بين الأصل والفرع في العلة المستتبطة.

وقال ابن الحاجب<sup>(٥)</sup>: وأجيب عن هذا الإشكال؛ بأن المحدود: القياس الذهني، وثبوت [٢٠/ب] حكم الفرع الذهني، أو الخارجي - ليس فرعاً له.

(١) في أ: الواقع.

(٢) سقط في «أ، ب».

(٣) ينظر الإحكام (٣/١٧٤ - ١٧٧).

(٤) سقط في «ب».

(٥) ينظر شرح المختصر (٢/٢٤٨).

وما ذكره فيه نظر؛ فإن ثبوت حكم الفرع الذهني فرع القياس الذهني؛ أي: نتیجته ذهناً؛ فإن الذهن متى حكم - علماً أو ظناً - بأن العلة [للحكم<sup>(١)</sup>] الفلاني كذا، وأن كذا موجود في الفرع -: حصل له العلم أو الظن؛ بأن حكم الأصل ثابت في الفرع؛ فيكون الحكم الذهني للفرع متفرعاً على القياس الذهني، [وأما الثبوت الخارجي لحكم الفرع - فلا يتفرع على القياس الذهني<sup>(٢)</sup>]. وعند هَذَا نقول: يجب التنبه للقياس الذهني والخارجي، وثبوت حكم الفرع ذهناً، وثبوته خارجاً؛ فنقول: القياس دليل شرعي، وله وجود ذهني ووجود خارجي؛ ضرورة أن الأدلة الشرعية ليست<sup>(٣)</sup> محض أمور ذهنية؛ لا وجود لها في الخارج، بل لها وجود في الخارج، وكذا الأحكام الشرعية؛ لها<sup>(٤)</sup> وجود ذهني، ووجود خارجي، والحكم في الفرع كذا؛ سواء قلنا: كل مجتهد مصيب، أو ليس بمصيب، والقياس: إما ذهني، أو خارجي، ويجب أن يكون التعريف للقياس الخارجي؛ الذي هو دليل - واقع دالٌّ على حكم الله في الواقع ثابتاً.

وأجاب بعضهم عن سؤال صاحب «الإحكام»: بأن تعريف الدليل بنتيجته تعريفاً رسمياً - جائز؛ لأنه تعريف بلازم الشيء، وتعريفه بها تعريفاً حديداً غير جائز. وما ذكره من باب التعريف بالرسم.

وهذا الجواب فاسد؛ فإن الدور لازم؛ إذا حمل الإثبات على جعل ثبوت حكم الفرع ركناً في القياس [٢٠١/أ]؛ فيتوقف القياس على نتیجته، وهي تتوقف على القياس؛ لأنها فرعه، ومنع الدور بمنع جعله ركناً للقياس، بل هو لبيان الغاية المطلوبة من الشيء، وغاية الشيء خارجة عن الشيء، وليس لها مدخل في الكشف؛ سواء اعتبرنا مطلق الدليل ومطلق النتيجة، أو الدليل الخاص والنتيجة الخاصة؛ وليس هَذَا من باب التعريف باللازم؛ فإن ذَلِكَ شرطه: أن يكون تعريفاً بلازم الشيء البين؛ من حيث هو [لا من حيث هو لازم<sup>(٥)</sup>]؛ وإلا يلزم الدور. وعند هَذَا نقول: لفظة «في» المذكورة في تعريف القاضي - لا وجه لها؛ فإنه إن أريد بها الظرفية، فباطل، وإن أريد بها معنى اللام، فيصير مجازاً؛ إن أريد به الظن أو الاعتقاد، أو حدوث الحكم؛ إن أريد به ظاهره، ويلزم أيضاً إشكال صاحب «الإحكام». والحق: أن تعريف القاضي فاسد، وإن اختاره بعض المحققين.

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ، ب»: ليس.

(٤) في «أ، ب»: فلها.

(٥) سقط في «ب».

وأما تعريف صاحب «الإحكام»: فيتجه عليه أنه يخرج عنه القياس؛ إذا كانت العلة منصوطة عليه؛ وهو قياس، فإن منع كونه قياساً؛ كَانَ ذَلِكَ اصطلاحاً ركيكاً؛ فإنه أقوى أنواع الأقيسة، ولم يحترز عن لفظ «الأصل» و «الفرع»؛ لإشعارهما بالموجود<sup>(١)</sup>، ولم يعتبر «عند المجتهد»؛ فيتناول القياس الصحيح لا غير.

فإن قيل: لو اعتبر «عند المجتهد»، لخرج عنه المحقق - قلنا: لا نسلم، بل هو أعم؛ وقد ظن ذلك صاحب «التنقيح». وقال ابن [٢٠١/ب] الحاجب<sup>(٢)</sup>: «القياس: مساواة فرع لأصل، فى علة حكمه»<sup>(٣)</sup>. ويلزم المصوبة زيادة «فى نظر المجتهد»؛ لأنه لا يخرج عن كونه كَانَ قياساً صحيحاً فى حقه؛ فيبين الغلط؛ بخلاف المخطئة.

وحاصله: أن القياس تشبيه فى نظر المجتهد، لا مساواة محققة يطلبها المجتهد؛ وهو باطل؛ لأنه من الأدلة.

تنبيه: اعلم: أن مَنْ قال بجريان القياس فى العقلیات - جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة:

أحدها: العلة؛ كقولنا: العالمية فى الشاهد حاصلة اتفاقاً، وكذا فى الغائب. واختلفوا فى قيام العلم بالغائب، واتفقوا على قيام العلم بالشاهد؛ فويل: وجب أن يقوم بالغائب العلم؛ لأن قيام العلم بالشاهد إنما كَانَ للعالمية المستلزمة للعلم، وهذا المعنى موجود فى الغائب؛ فيكون له العلم، وهذا جمع بالعلّة.

وثانيها: الجمع بالدليل؛ فقالوا: الإتقان فى الشاهد دليل العلم، وأفعال الله متقنة؛ فيكون عالماً؛ لوجود دليل العلم.

وثالثها: الجمع بالشرط؛ كقولنا: العلم فى الشاهد شرطه الحياة، والله عالم؛ فيكون حياً لوجود العلة، وهو كونه عالماً؛ وهذا على التحقيق جمع بالمشروط.

ورابعها: الجمع بالحقيقة؛ كقولنا: المرید مَنْ قامت به الإرادة، والله مرید؛ فتقوم به الإرادة. وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين؛ وهى ضعيفة لا تفيد العلم، والمطلوب فى هذه المسائل إنما هو العلم.

قال صاحب «التلخيص» [٢٠٢/أ]: «القياس هو: التسوية بين معلومين؛ بتعدية ما

(١) فى «أ، ب»: الوجود.

(٢) ينظر شرح المختصر (٢٠٤/٢).

(٣) فى «أ، ب»: حكمية.

في أحدهما من الحكم، أو عدمه إلى الآخر؛ بجامع»، ثم قال: «ويتناول ما إذا علم حكم أحدهما، وما إذا لم يعلم حكم واحد منهما، بل علم أن حكم أحدهما قبل حكم الآخر، نفيًا أو إثباتًا؛ وهذا ضعيف؛ لأنه متى لم يكن أحدهما معلومًا أو مظنونًا، فليس ذلك بقياس أصلاً.

قال صاحب «التنقيحات»: «القياس هو الحكم على أحد المعلومين بما في الآخر؛ بناء على جامع بينهما؛ وهذا ضعيف؛ [لأن هذا نتيجة القياس، والكلام في القياس الذي هو الدليل، ونتيجته هذا الحكم.

قال أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup>: «القياس هو: تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علة الحكم، عند المجتهد».

وهذا أيضا ضعيف<sup>(٢)</sup>؛ لوجهين: أحدهما: أنه استعمل لفظ «التحصيل» في التعريف؛ وهو مجاز لا ضرورة إلى استعماله. وثانيهما: إسقاط لفظ «المثل»، ولا بد منه.

قال المصنف: «وأقرب منه قولنا: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ [لأجل]<sup>(٣)</sup> اشتباههما في علة الحكم عند المثبت<sup>(٤)</sup>».

[و] اعلم: أن المصنف فسر ألفاظ هذا التعريف؛ فقال: المراد بـ«الإثبات»<sup>(٥)</sup>: الاعتقاد

(١) ينظر المعتمد (١٩٥/٢).

(٢) سقط في أ.

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) ومعنى هذا أن القياس الأصولي هو إثبات المجتهد حكما مثل حكم معلوم في معلوم آخر بسبب اشتراك المعلومين في علة الحكم عنده. فقوله: إثبات مصدر مضاف في الأصل إلى فاعله، وهو المجتهد بالمعنى الشامل للمجتهد المطلق ومجتهد المذهب ومجتهد الفتوى، ثم حذف فاعله وأضيف إلى مفعوله وهو حكم، ثم حذف المفعول ونابت صفة - وهي مثل - منابه، فصار: إثبات مثل حكم معلوم.

(٥) معناه في الأصل: جعل الشيء ثابتا؛ فيكون معنى إثبات الحكم على هذا جعل الحكم ثابتا في محله بعد أن لم يكن كذلك، غير أن المراد به هنا إدراك ثبوت الحكم في الفرع؛ لأن الإدراك هو الذي يكون من المجتهد، وأما الإثبات بمعنى جعل الحكم ثابتا في الفرع بعد أن لم يكن؛ فإنما يكون من الشارع؛ إذ لا حكم إلا لله تعالى بالإجماع، فلا يصح إرادته في التعريف. والمراد بإدراك الثبوت الذي فسرنا به الإثبات: «حكم الذهن بأمر على أمر»، سواء كان حازما أم راجحا، فيشمل القياس القطعي، كما إذا قطع القائل بعلية العلة في الأصل، وبوجودها في الفرع عن دليل؛ كقياس الضرب على التأنيف في الحرمة بجامع الإيذاء في كل؛ فإنه قياس قطعي للقطع فيه بعلية العلة وبوجودها في الفرع. «والقياس الظني» بأن ظن القائل عليه العلة في =

الراجح الأعم<sup>(١)</sup> من العلم والظن؛ وهو القدر المشترك بينهما.

وأما المثل<sup>(٢)</sup>: فتصوره غنى عن الاكتساب عند المصنف، وعند غير المصنف

=الأصل، أو ظن وجودها فى الفرع لدليل ظنى؛ كقياس التفاح على البر فى الربوية بجامع الطعم فى كل؛ فإنه قياس ظنى؛ لأن على الطعم مظنونة فقط؛ لاحتمال علىة الاقيات والادخار؛ كما قال بها بعض الأئمة. هَذَا حاصل ما قاله الإسنى وغيره فى بيان معنى الإثبات. وأنت خبير بأن الإثبات بهذا المعنى لا يشمل القياس الفاسد الذى علم فساده كالمسوق للإلزام؛ لأن سائقه لا يدرك ثبوت الحكم أصلاً، وإنما يفرضه فرضاً. فالذى يظهر لى أنه إن أريد شمول التعريف للقياس الصحيح، والفاسد؛ فلا بد أن يفسر الإثبات «بملاحظة الثبوت»، سواء كانت هذه الملاحظة على سبيل الإدراك أم على سبيل الفرض.

(١) فى «ب»: لأعم.

(٢) ومعنى المثلية على ما يؤخذ من البدخشى وغيره: ما يتحد مع غيره فى النوع أو الجنس، ويخالفه بالعوارض. «فالأول»، كحرمة النبيذ مع حرمة الخمر؛ فإنهما يتحدان فى النوع وهو مطلق حرمة، ويختلفان بالعوارض، فإن حرمة النبيذ باعتبار إضافتها إليه تخالف حرمة الخمر باعتبار إضافتها إليها ضرورة تغاير الإضافتين. «والثانى»: كالولاية على الصغيرة فى النكاح مع الولاية عليها فى المال؛ فإنهما يتحدان فى الجنس، وهو مطلق ولاية ويختلفان بالعوارض؛ كالإضافة على نحو ما تقدم فى النوع. هَذَا - وذكر لفظ «مثل» فى التعريف يقتضى أن حكم الفرع مثل حكم الأصل لا عينه. وهنا يجدر بنا أن نعرض لاختلاف العلماء فى أن حكم الفرع عين حكم الأصل أو مثله فنقول: اختلف العلماء فى حكم الفرع هل هو عين حكم الأصل أو مثله؟ على مذهبين: «الأول»: ما ذهب إليه أبو منصور الماتريدى، وصاحب «المنهاج» وشارحاه الإسنى، وابن السبكى، والعضد فى «شرح المختصر»؛ من أن الحكم الثابت فى الفرع مثل الحكم الثابت فى الأصل لا عينه. «الثانى»: ما ذهب إليه صاحب «التحرير» وغيره، من أن الحكم الثابت فى الفرع هو بعينه الثابت فى الأصل لا مثله. «وجه المذهب الأول»: أن حكم الأصل باعتبار قيامه به جزئى مشخص، والواحد الشخصى يستحيل قيامه بمحلين، فيتعين ألا يكون الحكم القائم بالفرع عين الحكم القائم بالأصل، بل هو مثله؛ لاتحادهما فى النوع أو الجنس، واختلافهما بالعوارض. «وجه المذهب الثانى»: أن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى، أى كلامه النفسى، وكلامه النفسى جزئى حقيقى مشخص لا تعدد فيه؛ لأنه وصف متحقق فى الخارج قائم بذاته - تعالى - غاية ما فى الأمر أن له إضافات وتعلقات متعددة، فباعتبار إضافته إلى الأصل يسمى حكم الأصل، وباعتبار إضافته إلى الفرع يسمى حكم الفرع، فالذات واحدة، والتعدد إنما هو فى الإضافة والتعلق، ولا يخفى أن التعدد فى الإضافات والتعلقات لا يوجب التعدد فى الحكم؛ بدليل أن قدرته تعالى لها تعلقات متعددة بتعدد المقدورات، مع أنها صفة واحدة لا تعدد فيها اتفاقاً. هَذَا حاصل ما وجه به صاحب التحرير مذهبه، وقد ناقش أهل المذهب الأول فيما وجهوا به مذهبه، بما حاصله: «أن استحالة قيام الواحد الشخصى بمحلين؛ إنما هو فى قيام الفرض الشخصى بالجواهر؛ كقيام البياض الشخصى بثوب معين مثلاً يمتنع معه أن يقوم بعينه بغير»

تصوره<sup>(١)</sup> مكتسب، وسنذكر تعريفه عَلَى ذَلِكَ الرَّأْيِ. والدليل عَلَى [٢٠٢/ب] أن تصورَه غنى عن الكسب - هو: أن كل سليم الحس والعقل يعلم قطعاً؛ أن الحار مثل الحار ومخالف للبارد، ولولا أن تصورهما غنى عن الكسب،<sup>(٢)</sup> لكان الخالي عن اكتسابه غير حاكم بثبوت محمول هذه القضية لموضوعها قبل الاكتساب؛ وذلك باطل؛ فدلَّ ذَلِكَ عَلَى أن تصورَه غنى عن الكسب.

وأما «الحكم»: فقد سبق تفسيره في أول الكتاب. وأما «المعلوم»: فهو متعلق العلم، أو الظن.

وأما قولنا: «...لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت» - : فيدخل فيه القياس الصحيح والفساد.

قال المصنف في «الرسالة البهائية»: القياس الفاسد قياس؛ وذلك لأننا نقول: القياس: إما صحيح أو فاسد، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين جزماً، ويلزم من هذا كون القياس الفاسد قياساً، ولأن الصحابة - رضی الله عنهم - ردوا بعض الأقيسة، وعملوا ببعض الأقيسة، ولا سبيل إلى الجمع بين عمليهما إلا حمل الأول عَلَى القياس الصحيح، والثاني عَلَى الفاسد.

=الثوب المذكور؛ لأنه هو الذى يوجب التشخص والتعدد، وليس الكلام فيه، وإنما الكلام فى القيام بمعنى التعليق والإضافة؛ لأنه هو الذى يكون فى قيام الأحكام بمحالتها، وهذا لا استحالة فيه، لأنه بهذا المعنى لا يقتضى التشخص والتعدد. فثبت بهذا أن حكم الفرع هو عين حكم الأصل لا مثله». انتهى. «والذى أراه» أن كلام من المذهبين عَلَى إطلاقه غير مسلم، بل الأمر فى ذَلِكَ يرجع إلى المراد بالحكم المذكور فى التعريف: فإن أريد به النسبة التامة؛ كما ذهب إليه الإسنى كَان تعدداً ضرورة تعدد النسب بتعدد الأطراف والمحال؛ فيكون حكم الفرع مثل حكم الأصل لا عينه؛ لأن النسبة المتعلقة بالفرع غير النسبة المتعلقة بالأصل، وحينئذ يتعين لفظ «مثل» فى التعريف. وإن أريد بالحكم الخطاب أو المحكوم به، فإن نظر إليه مع الإضافة كَان متعدداً، وتعين حينئذ لفظ «مثل» فى التعريف أيضاً؛ لأن حكم الفرع باعتبار إضافته إليه غير حكم الأصل باعتبار إضافته إليه، وأن نظر إليه وحده مع قطع النظر عن الإضافة كَان واحداً، وتعين حينئذ حذف «مثل» من التعريف؛ لأن حكم الفرع عين حكم الأصل. وبهذا يعلم أن الخلاف فى ذكر لفظ «مثل» وعدمه خلاف اعتبارى فقط. فمن قال بالثالثة وزاد لفظ «مثل» - أراد بالحكم إما النسبة التامة؛ وإما الخطاب أو المحكوم به مع ملاحظة الإضافة، ومن قال بالعينية، ورأى حذف «مثل» - أراد بالحكم الخطاب النفسى أو المحكوم به فقط، وقطع النظر عن الإضافة.

(١) فى «ب»: بصورة.

(٢) فى أ: عن الكسب، وإلا.

هذا شرح هَذَا التعريف؛ وهو يقتضى خروج القياس العقلى عنه؛ وذلك لأنه فسر الحكم المعتر فى تعريفه بالحكم الشرعى؛ لأنه المذكور تفسيره فى أول الكتاب، وقد أحال عليه؛ وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأول: أن ما ذكره - وهو: الاعتقاد الراجح المتعلق بأن حكم أحد المعلومين مثل الآخر - هو نتيجة القياس، والمعرف [٢٠٣/أ]: القياس الذى هَذَا نتیجته؛ فهو غير النتيجة.

الثانى: أنه قال فى تفسير أحد المعلومين: إنه متعلق العلم أو الظن، والمعلوم من المذكور ههنا لا يشترط أن يكون معلوم التصديق، بل يكفي أن يكون معلوم التصور.

وبيانه: أنا إذا تصورنا البر، وصدقنا بكونه ربوياً؛ لعلة الطعم، وتصورنا الذرة، وصدقنا بوجود الطعم الذى هو علة الربا فيها - يحصل لنا أن حكم الذرة مثل البر فى كونه ربوياً؛ ومن المعلوم: أن المشروط فى ذَلِكَ إنما هو العلم بالبر والذرة علماً تصورياً، ولا يفتقر فى ذَلِكَ إلى التصديق بوجودهما أو بعدمهما، بل يحتاج إلى التصديق بوجود الحكم الثابت فى البر، والتصديق بوجود علة الربوية فى الذرة.

وإذا ثبت ذَلِكَ، فنقول: التصورات لا تتطرق إليها الظنون، والمتصور ظناً (١) محال قطعاً، ونحن نقول: القياس: عبارة [عن] (٢) الدليل الدال على أن مثل حكم متصور ثابت لم تصور آخر؛ لاشتراكهما فى علة الحكم عند المجتهد - دلالة غير لفظية: إما على التقدير، أو فى نفس الأمر؛ فاندرج فيه التلازم القياسى. أما قولنا: «الدليل»، فهو جنس لسائر الأدلة.

وأما قولنا: «دال على أن مثل حكم متصور ثابت لم تصور آخر؛ لاشتراكهما فى علة الحكم» - فصل له [عن غيره] يميزه عن النصوص والظواهر، وغيرهما من الأدلة اللفظية.

وقولنا: «دلالة غير لفظية»: تميزه [٢٠٣/ب] عن مثل قول الشارع؛ لورود: حكم الذرة مثل حكم البر فى كونه ربوياً؛ لاشتراكهما فى الطعم الذى هو علة الربا؛ وهذا بعينه يرد على تعريف المصنف.

ثم نقول: إن أردت إخراج القياس العقلى عنه، قيدت الدليل بـ«الشرعى» وإن لم تقيد بتناوله.

(١) فى «أ»: قلنا.

(٢) سقط فى «أ».

تنبيهان: أحدهما: قال المصنف في «الرسالة البهائية»: نحن إنما لم نقل: «مثل حكم الأصل في الفرع»؛ لأن الإضافة تقتضى المغايرة، وعندنا الأصل والفرع هو الحكم. الثاني: أن الناس ذكروا لـ«المثل» تعريفيين:

أحدهما: أن المثليين هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في جميع الصفات النفسية. وثانيهما: أنهما اللذان قد حصل لكل واحد منهما من الصفات ما يساويه للآخر.

والتعريفان باطلان: أما الأول: فلأن لفظة «يقوم» ظاهرة في الأجسام، وهو غير مراد؛ فوجب أن يكون المراد منه أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن ما لكل واحد منهما من الصفات النفسية حاصل للآخر.

وثانيها: أن ما لكل واحد من الصفات، فقد حصل ما يساويه للآخر.

وثالثها: أن يكون أعم من التساوى والاتحاد؛ وهو أن يكون قد حصل لكل واحد منهما صفات.

أما الأول: فباطل؛ وذلك لأن الصفة النفسية للمثل يستحيل حصولها بعينها للمثل الآخر.

وأما الثاني: فيقتضى تعريف التماثل [بنفسه؛ لأننا إذا فسرنا التماثل بقيام الشيء مقام غيره، وفسرنا] (١) قيام (٢) الشيء مقام غيره: بأنه حصل لكل واحد منهما من الصفات [٢٠٤/أ] مثل ما حصل للآخر - فقد فسرنا التماثل بالمثل؛ وذلك باطل.

وأما الثالث: فباطل؛ لأننا إذا فسرناه بالأعم دخل غيره. وذكر وجوهاً أخرى [في] (٣) تفسير هذا التعريف؛ لم نذكرها؛ طلباً للإيجاز.

وأما التعريف الثاني: فباطل؛ وذلك لأن «الاشتراك»، و «التماثل» لفظان مترادفان، ففاسد (٤) تبديل لفظ بما يرادفه، وليس في ذلك تعريف حقيقي؛ حدًا، أو رسمًا.

واعلم: أنه لما كان كل واحد من تعريفي «المثل» فاسدًا عند المصنف - عدل عنهما إلى كون المثل بديهى التصور، وقد تحقق أنه يشترط في «المثل»: الاشتراك في تمام الحقيقة، ولا بد من الاختلاف بالعوارض.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: بقيام.

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) في «ب»: بفاسد.



قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قِيلَ: هَذَا التَّعْرِيفُ يَنْتَقِضُ بِ«قِيَاسِ الْعَكْسِ»، وَ«قِيَاسِ التَّلَازُمِ»، وَالْمُقَدَّمَتَيْنِ وَالنَّتِيجَةَ.

أَمَّا قِيَاسُ الْعَكْسِ: فَكَقَوْلُنَا: «لَوْ لَمْ يَكُن الصَّوْمُ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْإِعْتِكَافِ، لَمَا كَانَ شَرْطًا لَهُ بِالنَّذْرِ؛ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ؛ فَإِنَّهَا لَمَا لَمْ تَكُنْ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْإِعْتِكَافِ، لَمْ تَكُنْ شَرْطًا لَهُ بِالنَّذْرِ، فَالْمَطْلُوبُ فِي الْفَرْعِ: إِبْتِاتُ كَوْنِ الصَّوْمِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْإِعْتِكَافِ، وَالثَّابِتُ فِي الْأَصْلِ: نَفْيُ كَوْنِ الصَّلَاةِ شَرْطًا لَهُ، فَحُكْمُ الْفَرْعِ لَيْسَ حُكْمَ الْأَصْلِ، بَلْ نَقِيضُهُ».

وَأَمَّا قِيَاسُ التَّلَازُمِ: فَكَقَوْلُنَا: «إِنْ كَانَ هَذَا إِنْسَانًا، فَهُوَ حَيَوَانًا، لَكِنَّهُ إِنْسَانًا؛ فَهُوَ حَيَوَانًا، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ؛ فَلَيْسَ بِإِنْسَانٍ».

وَأَمَّا الْمُقَدَّمَتَانِ: فَكَقَوْلُنَا: «كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٍ، وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ مُحَدَّثٌ؛ فَكُلُّ جِسْمٍ مُحَدَّثٌ».

فَإِنْ قُلْتَ: لَا أَسْمَى هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ قِيَاسًا؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّسْوِيَةِ، وَهِيَ لَا تَحْصُلُ إِلَّا عِنْدَ تَشْبِيهِ صُورَةٍ بِصُورَةٍ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي التَّلَازُمِ، وَفِي الْمُقَدَّمَتَيْنِ وَالنَّتِيجَةِ. قُلْتُ: بَلِ التَّسْوِيَةُ حَاصِلَةٌ فِي هَذَيْنِ الْمَوْضِعَيْنِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ الْمُقَدَّمَتَيْنِ مَعْلُومٌ، وَالْحُكْمَ فِي النَّتِيجَةِ مَجْهُولٌ، فَاسْتَلْزَامُ الْمَطْلُوبِ مِنْ هَاتَيْنِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ يُوجِبُ صَيْرُورَةَ الْحُكْمِ الْمَطْلُوبِ مُسَاوِيًا لِلْحُكْمِ فِي الْمُقَدَّمَتَيْنِ، فِي صِنْفَةِ الْمَعْلُومِيَّةِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قِيلَ: «مَا ذَكَرْتُمْ يَنْتَقِضُ بِقِيَاسِ الْعَكْسِ، وَقِيَاسِ التَّلَازُمِ، وَالْمُقَدَّمَتَيْنِ، وَالنَّتِيجَةَ... إِلَى قَوْلِهِ: [و] الْجَوَابُ».

اعلم: أن النقض هو: وجود الدليل بدون المدلول، وما ذكره ليس بنقض أصلاً؛ لأن (١) المعرفة الذي ذكره هو: الاعتقاد الراجح المتعلق بأن مثل حكم معلوم ثابت لمعلوم آخر (٢)... إلى آخره؛ وهذا غير موجود في قياس العكس (٣)؛ وهو قولنا: «لو

(١) في «ب»: لا.

(٢) في «ب»: أخص.

(٣) قياس العكس: هو إثبات نقض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقض علته فيه. واتفق الحنفية والشافعية على أن الإنسان لو نذر أن يعتكف صائماً كَانَ الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف. واتفقوا كذلك على أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لَمْ تَكُنِ الصَّلَاةُ شرطاً في صحة الاعتكاف. وبالضرورة يكون الحكم كذلك في حالة عدم نذرها معه. ثم اختلفوا في الاعتكاف بدون نذر =

= الصوم معه، أيكون الصوم شرطاً لصحته أم لا؟ ذهب الحنفية إلى أنه شرط، وذهب الشافعية إلى أنه ليس بشرط. استدلت الحنفية على مذهبهم بقياس هذا نظمه: «لما وجب الصوم شرطاً للاعتكاف بنذره معه - وجب بدون نذره معه؛ كالصلاة لما لم تجب شرطاً للاعتكاف بنذرها معه - لم تجب بغير نذرها معه». فالأصل المقيس عليه الصلاة، والحكم عدم وجوبها شرطاً بغير نذرها، والعلة عدم وجوبها شرطاً بنذرها. والفرع الصوم، وحكمه الوجوب شرطاً في حال عدم نذره، والعلة وجوبه شرطاً بنذره، فقد أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لتناقضهما في العلة. فهذا القياس هو الذي أوردته المعتز على التعاريف؛ لأنه لا اشتراك فيه بين الفرع والأصل في العلة، ولا في الحكم؛ لذلك كان تعريف القياس غير جامع لأنه لم يتناوله. أحيب عن الاعتراض بقياس العكس بأجوبة ترجع إلى ثلاثة أنواع:

«الأول»: منع دخوله في المعرف.

«الثاني»: منع خروجه عن التعريف.

«الثالث»: تركبه من أمرين: «أحدهما» خارج عن المعرف والتعريف. «وثانيهما»: داخل في

المعرف والتعريف. أما النوع الأول، وهو: منع دخوله في المعرف، فتقريره: لا نسلم أن قياس العكس داخل في القياس المعرف بالتعاريف السابقة؛ وذلك لوجهين: «الوجه الأول»: أن المراد بالمعرف قياس العلة المقابل لقياس العكس، وللأقيسة الثلاثة السابقة، فهذه الأربعة كلها خارجة عن المعرف، ومنها قياس العكس، فخروجها عن التعريف متعين؛ لثلا يكون غير مانع. «الوجه الثاني»: أن المراد بالمعرف قياس الطرد الذي اشترك فيه الأصل والفرع في العلة، سواء أكانت وصفاً مناسباً أم شبيهاً، وسواء كانت معينة أم لا، وسواء أذكرت هي أم ذكر ملازمها، فيشمل قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، والقياس في معنى الأصل، ويقابل قياس العكس الذي تناقض فيه الأصل والفرع في العلة فلم يشتركا أصلاً. وعلى هذا يكون قياس العكس خارجاً عن المعرف، فيجب خروجه عن التعريف؛ لثلا يكون غير مانع.

وأما النوع الثاني: وهو منع خروج قياس العكس عن التعريف، فتقريره: سلمنا أن القياس المعرف أعم من قياس الطرد وقياس العكس، لكن لا نسلم خروج قياس العكس عن التعريف، فإنه وإن كان ظاهره التناقض بين الأصل والفرع في العلة، لكن يمكن رده إلى قياس ذي أصل وفرع مشتركين في العلة، وبيان ذلك من أوجه ثلاثة:

«الوجه الأول»: أن المقصود للقائس من القياس الذي أوردته المعتز قياس الاعتكاف، بغير نذر الصوم معه على الاعتكاف بنذر الصوم معه، وفي أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف» بجامع «مطلق الاعتكاف في كل». فالفرع: الاعتكاف بغير نذر الصوم معه. والأصل الاعتكاف بنذر الصوم معه، والحكم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف في الحالتين. والعلة الجامعة مطلق الاعتكاف، فقد تماثل الأصل والفرع في الحكم والعلة، فيكون داخل في التعريف. وأما ذكر الصلاة: فليس الغرض منه بيان المقيس عليه؛ كما فهم المعتز، بل الغرض منه تحقيق أن العلة هي مطلق الاعتكاف؛ وذلك إما بإلغاء الفارق وهو «النذر»؛ لأنه غير مؤثر كما في الصلاة؛ إذ =

= وجوده وعدمه فيها سواء، فتبقى العلة «مطلق الاعتكاف المشترك بين حالتى النذر وعدمه». وإما بالسبب وهو: «حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل وإبطال ما لا يصلح منها للعلية؛ فيتعين الباقى؛ وذلك بأن يقال: علة حكم الأصل؛ إما الاعتكاف، أو الاعتكاف بالنذر، أو غيرهما. والثانى والثالث باطلان. أما بطلان الثانى؛ فلأن كونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة؛ لأنه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم. وأما بطلان الثالث؛ فلأن الأصل عدم غيرهما. وإذا بطل كل من الثانى والثالث تعين الأول للعلية، وهو مطلق الاعتكاف. «فالمخالصة»: أن الصلاة لم تذكر للقياس عليها كما بينا؛ فلا تجب المشاركة بين الأصل والفرع بالنظر لها. «الوجه الثانى»: أن القياس الذى أورده المعترض عبارة عن قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر، «فى أنه لا تأثير للنذر فى الوجوب» بجامع كونهما «عبادتين». فالأصل الصلاة بالنذر. والفرع الصوم بالنذر، والحكم عدم تأثير النذر فى الوجوب. والعلة الجامعة كونهما عبادتين. ويلزم هذا القياس؛ أن الصوم يجب فى الاعتكاف بغير نذره معه؛ كما يجب بالنذر وإلا لكان للنذر تأثير فى وجوبه، والفرع أنه لا تأثير؛ كما هو مقتضى القياس. فالذى فيه القياس «وهو عدم تأثير النذر فى الوجوب» - حصل فيه التماثل فى الحكم والعلة، والذى لا تماثل فيه، «وهو وجوب الصوم فى الاعتكاف بغير نذره معه - المقصود من هذا القياس»، لا قياس فيه؛ بل هو لازم له، فلا يضر فيه عدم المماثلة، غاية الأمر أن القياس المذكور أثبت ملزوم المطلوب فثبت المطلوب؛ لأن ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم. «الوجه الثالث»: وهو للعضد، حاصله أن المقصود من القياس المذكور قياس الصوم على الصلاة فى تساوى حكميهما حالتى النذر وعدمه بجامع كونهما عبادتين، أى: كما أن الصلاة لا تجب فى حالتى النذر وعدمه، كذلك الصوم ينبغى أن يكون واجبا فى الحالتين حتى يتساوى حكماه. ولا يقال: ينبغى ألا يجب فى الحالتين، فيحصل التساوى بذلك؛ «للإجماع على وجوبه فى حالة النذر». وأما النوع الثالث: وهو تركيب قياس العكس من أمرين - كما قدمنا - فقد أجاب به البيضاوى فى «المنهاج» تبعاً للإمام الرازى فى الحصول، وإليك عبارته بنصها: «قلنا: تلازم، والقياس لبيان الملازمة، والتماثل حاصل على التقدير، والتلازم والافتراض لا نسبيهما قياساً». انتهى. «وحاصله»: أن قياس العكس الذى أورده المعترض نقضاً على التعريف عبارة عن: «ملازمة شرعية» أتى بها لإثبات المطلوب للمستدل، «وقياس أصولى» أتى به لبيان تلك الملازمة. فالمثال المذكور الذى أورده المعترض يرجع فى المعنى إلى قولنا: «لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف بدون نذره معه - لما وجب بالنذر قياساً على الصلاة؛ فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف بدون نذرها معه - لم تصر شرطاً له بالنذر»، فهو فى الحقيقة مركب من قياسين: «أحدهما»: قياس استثنائى متصل مركب من شرطية متصلة، واستثنائية مطوية رافعة للتالى، ونظمه هكذا: «لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف بدون نذره معه - لما وجب بالنذر، لكن التالى باطل باتفاق، فبطل المقدم فثبت نقيضه، وهو أن الصوم شرط لصحة الاعتكاف بدون نذره معه». «ثانيهما»: قياس أصولى، وهو المشار إليه بقول المستدل؛ «كالصلاة إلخ»، والمقصود منه الاستدلال على الملازمة فى القياس =

= الاستثنائي المتقدم، وهى «لزوم عدم الوجوب بالنذر لعدم الوجوب بغير نذر»؛ لأنها نظرية تحتاج إلى دليل؛ لذلك حىء بالقياس الأصولى دليلاً عليها، وهو القياس على الصلاة. «وخلصته»: أنه قاس الصوم على تقدير عدم اشتراطه للاعتكاف بدون نذره معه على الصلاة؛ بناء على عدم اشتراطها للاعتكاف بدون نذرها معه؛ فإن كلا منهما ليس شرطاً للاعتكاف بالنذر، بجماع أن كلا منهما ليس شرطاً له فى حالة عدم النذر؛ لأن ما لا يكون شرطاً للشيء فى نفسه لا يكون شرطاً له بالنذر. فالأصل الصلاة، وحكمه عدم الشرطية بالنذر؛ بناء على عدم الشرطية بغير نذر. والفرع الصوم، وحكمه المعدى إليه من الأصل عدم الشرطية بالنذر على تقدير عدم الشرطية له بغير نذر. والجامع بينهما أن كلا ليس شرطاً للاعتكاف بغير نذره معه؛ كما تقدم. فالحكم والعلة فى الفرع يماثلان الحكم والعلة فى الأصل، غاية ما فى الأمر أن ثبوتها فى الفرع تقديرى، وفى الأصل تحقيقى، وهذا لا يضر؛ لأن المراد بتماثل الحكمين فى التعريف ما يعم التحقيقى، والتقديرى بقريئة الإطلاق. وهنا يقال للمعتز: إن أردت بالقياس الذى أوردته نقضاً على التعريف - القياس الاستثنائي - فمسلم أنه خارج عنه، ولكن لا يضرنا؛ لأنه قياس منطقي ونحن بصدد تعريف القياس الأصولى، وأن أردت به - القياس الأصولى - فالتعريف شامل له كما بينا، فلا وجه للاعتراض، هذا حاصل جواب صاحب «المنهاج». «ويرد عليه»: أن مقتضى تركيب القياس على هذه الطريقة، «أن حالة عدم النذر علة لحالة النذر؛ كما هو مقتضى الجملة الشرطية»، وهذا يناهى تقريره على طريقة المعتز، «فإن حالة النذر فيها علة لحالة عدم النذر». «ويمكن الجواب عنه؛ بأن المقصود من الجملة الشرطية هنا - إفادة مجرد التلازم، والحكم بلزوم التالى للمقدم من غير نظر إلى علية أحدهما للآخر، أما تعيين ما هو علة وما هو معلول؛ فيعلم من المقام، ولا يخفى أن المقام يقتضى أن العلة هى حالة النذر، والمعلول حالة عدم النذر. وقد عرفت أن الأجوبة عن الاعتراض بقياس العكس ثلاثة أنواع، وأن النوع الأول منها: وجهان، والثانى: ثلاثة أوجه، والثالث: وجه واحد. فحملتها ستة أوجه. وأنت إذا تأملت حق التأمل تبين لك أن أحسنها هو آخرها، وهو ما أجاب به البيضاوى. وذلك لأن «النوع الأول بوجهيه» فيه قصر المعرف على نوع خاص من القياس، وهو «قياس العلة أو قياس الطرد»، ولا دليل على هذا القصر؛ فإنهم أطلقوا القياس، فكان شاملاً لكل ما يسمى قياساً عند الأصوليين. «نعم» من قيده ابتداء بقياس الطرد، كالأمدى لا يرد عليه الاعتراض، ولا يحتاج إلى الجواب. وإنما يرد على من لم يقيد كالمجهور. «والنوع الثانى بأوجهه الثلاثة»، إنما يجرى فى المثال الذى أورده المعتز دون غيره من الأمثلة التى تشبهه؛ كقول المجهور فى الاستدلال على نغلية الوتر، خلافاً للحنفية: «الوتر يودى على الراحلة فلم يكن فرضاً كصلاة الصبح كما لم تؤد على الراحلة فكانت فرضاً». وقولهم فى الاستدلال على عدم صحة تزويج المرأة نفسها بغير ولى خلافاً للحنفية أيضاً، «المرأة يثبت عليها الاعتراض، فلم يصح منها النكاح؛ كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض - صح منه النكاح». فهذان المثالان وغيرهما لا يجرى فيها النوع الثانى بأوجهه الثلاثة؛ كما يظهر بأدنى تأمل. «أما النوع الثالث»: وهو ما أجاب به البيضاوى تبعاً للإمام الرازى فإنه =

لَمْ يَكُن الصَّوْمُ شَرْطًا لِلِاعْتِكَافِ... إِلَى آخِرِهِ؛ فَاَلْمَطْلُوبُ إِثْبَاتُ كَوْنِ الصَّوْمِ شَرْطًا لِلِاعْتِكَافِ<sup>(١)</sup>، وَالثَّابِتُ فِي الْأَصْلِ - وَهُوَ الصَّلَاةُ - عَدَمُ كَوْنِهَا شَرْطًا

=يَجْرَى فِي جَمِيعِ الْأَمْثَلَةِ، فِي الْمَثَالِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَيْنِ الْمَثَالَيْنِ يُقَالُ: «لَوْ كَانَ الْوَتْرُ فَرْضًا لَمَا أَدَى عَلَى الرَّاحِلَةِ؛ كَصَلَاةِ الصَّبْحِ لَمَا كَانَتْ فَرْضًا لَمْ تُؤَدَّ عَلَى الرَّاحِلَةِ»، فَقَوْلُنَا: «لَوْ كَانَ الْوَتْرُ فَرْضًا...إِلْخ» مَلَاذِمَةٌ قِيَاسٌ اسْتِثْنَائِيٌّ. وَقَوْلُنَا: «كَصَلَاةِ الصَّبْحِ...إِلْخ» يُشِيرُ إِلَى قِيَاسِ أُصُولِي لِإثْبَاتِهَا. فَالْأَصْلُ هُوَ صَلَاةُ الصَّبْحِ، وَحُكْمُهُ عَدَمُ صِحَّةِ تَأْدِيَتِهِ عَلَى الرَّاحِلَةِ، وَالْعِلَّةُ كَوْنُهُ فَرْضًا. وَالْفَرْعُ هُوَ الْوَتْرُ، وَحُكْمُهُ وَعِلَّتُهُ كَحُكْمِ الْأَصْلِ وَعِلَّتُهُ، إِلَّا أَنَّهُمَا تَقْدِيرِيَانِ. وَفِي الْمَثَالِ الثَّانِي يُقَالُ: «لَوْ صَحَّ مِنَ الْمَرْأَةِ النِّكَاحُ لَمَا ثَبِتَ عَلَيْهَا الْإِعْتِرَاضُ؛ كَالرَّجُلِ لَمَا صَحَّ مِنْهُ النِّكَاحُ لَمْ يَثْبِتْ عَلَيْهِ الْإِعْتِرَاضُ»، فَقَوْلُنَا: «لَوْ صَحَّ مِنَ الْمَرْأَةِ...إِلْخ» مَلَاذِمَةٌ قِيَاسٌ اسْتِثْنَائِيٌّ، وَقَوْلُنَا: «كَالرَّجُلِ...إِلْخ» إِشَارَةٌ إِلَى قِيَاسِ أُصُولِي لِإثْبَاتِ الْمَلَاذِمَةِ. فَالْأَصْلُ هُوَ الرَّجُلُ، وَحُكْمُهُ عَدَمُ ثَبُوتِ الْإِعْتِرَاضِ عَلَيْهِ، وَعِلَّتُهُ صِحَّةُ النِّكَاحِ مِنْهُ. وَالْفَرْعُ هُوَ الْمَرْأَةُ، وَحُكْمُهُ وَعِلَّتُهُ كَحُكْمِ الْأَصْلِ وَعِلَّتُهُ، لَكِنَّهُمَا تَقْدِيرِيَانِ. وَهَكَذَا كُلُّ مَثَالٍ مِنْ أَمْثَلَةِ قِيَاسِ الْعَكْسِ يُمْكِنُ رَدُّهُ إِلَى مَلَاذِمَةِ قِيَاسِ أُصُولِي؛ بَأَن يَجْعَلَ نَقِيضَ حُكْمِ الْفَرْعِ عِلَّةً، وَنَقِيضَ عِلَّتِهِ حُكْمًا، ثُمَّ يَجْعَلُ حُكْمَ الْأَصْلِ عِلَّةً وَعِلَّتَهُ حُكْمًا، فَيَقْلِبُ وَضْعَهُمَا الَّذِي كَانَا عَلَيْهِ فِي الصُّورَةِ الْأَصْلِيَّةِ لِقِيَاسِ الْعَكْسِ. وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ هُوَ الصَّحِيحُ؛ لِإِطْرَادِهِ فِي كُلِّ الْأَمْثَلَةِ، فَإِنَّ الْمَعْتَرِضَ لَمَا أُورِدَ لِقِيَاسِ الْعَكْسِ مَثَالًا لَمْ يَخْصُ النَّقْضَ بِهِ، وَإِنَّمَا أَرَادَ النَّقْضَ بِهِ، وَبِكُلِّ مَا شَابِهَهُ مِمَّا يَسْمَى قِيَاسِ عَكْسٍ. يَنْظُرُ نَصَّ كَلَامِ شَيْخِنَا عَلَى عَبْدِ التَّوَابِ فِي الْقِيَاسِ. (ص/٧١ - ٨١).

(١) الصَّيَامُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْإِعْتِكَافِ، وَلَكِنْ الْأَفْضَلُ أَنْ يَعْتَكِفَ بِصَوْمٍ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَعْتَكِفُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَهَذَا صَحِيحٌ ثَابِتٌ فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ عَمْرٍو، وَعَائِشَةَ، وَأَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، وَصَفِيَّةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّ اعْتِكَافَ بَغِيرِ صَوْمٍ جَازٍ؛ لِحَدِيثِ عَمْرٍو - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «إِنِّي نَذَرْتُ أَنْ اعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «أَوْفَ بِنَذْرِكَ»، وَلَوْ كَانَ الصَّوْمُ شَرْطًا لَمْ يَصِحَّ بِاللَّيْلِ وَحْدَهُ، وَهَذَا الْحَدِيثُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَابْنُ خَالِيٍّ. وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ: «أَوْفَ بِنَذْرِكَ. اعْتَكِفَ لَيْلَةً»، وَفِي رِوَايَةِ لِمُسْلِمٍ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ يَوْمًا. قَالَ: «أَذْهَبْ فَاَعْتَكِفْ يَوْمًا»: أَمَا الْأَحْكَامُ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ، وَالْأَصْحَابُ: الْأَفْضَلُ أَنْ يَعْتَكِفَ صَائِمًا، وَيَجُوزُ بَغِيرِ صَوْمٍ، وَبِاللَّيْلِ، وَفِي الْأَيَّامِ الَّتِي لَا تَقْبَلُ الصَّوْمَ، وَهِيَ الْعِيدُ وَالتَّشْرِيقُ هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ، وَبِهِ قَطَعَ الْجَمَاهِيرُ فِي جَمِيعِ الطَّرِيقِ، وَحَكَى الشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْجَوِينِيُّ، وَوَلَدُهُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَآخَرُونَ قَوْلًا قَدِيمًا: أَنَّ الصَّوْمَ شَرْطٌ، فَلَا يَصِحُّ الْإِعْتِكَافُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ وَالتَّشْرِيقِ، وَلَا فِي اللَّيْلِ الْمَجْرَدِ. قَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ: قَالَ الْأَثَمَةُ: إِذَا قَلْنَا بِالْقَدِيمِ لَمْ يَصِحَّ الْإِعْتِكَافُ بِاللَّيْلِ، لَا تَبَعًا وَلَا مُنْفَرِدًا، وَلَا يَشْتَرِطُ الْإِتْيَانُ بِصَوْمٍ مِنْ أَجْلِ الْإِعْتِكَافِ، بَلْ يَصِحُّ الْإِعْتِكَافُ فِي رَمَضَانَ، وَإِنْ كَانَ صَوْمُهُ مُسْتَحَقًّا شَرْعًا مَقْصُودًا، وَالْمَذْهَبُ أَنَّ الصَّوْمَ لَيْسَ بِشَرْطٍ فَإِذَا قَلْنَا بِالْمَذْهَبِ، فَنَذَرُ أَنْ يَعْتَكِفَ يَوْمًا هُوَ فِيهِ صَائِمٌ أَوْ أَيَّامًا هُوَ فِيهَا صَائِمٌ - لَزِمَهُ الْإِعْتِكَافُ بِصَوْمٍ بِلَا خِلَافٍ، وَلَيْسَ لَهُ إِفْرَادُ الصَّوْمِ عَنِ الْإِعْتِكَافِ، وَلَا عَكْسُهُ بِلَا خِلَافٍ، صَرَحَ بِهِ الْمُتَوَلَّى وَالبَغَوِيُّ وَآخَرُونَ.؟ قَالُوا: لَوْ اعْتَكِفَ هَذَا النَّاذِرُ فِي رَمَضَانَ أَجْرَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ

[للاعتكاف] (١)؛ وهو نقيضه (٢)، لا مثله.

= يلتزم بهذا النذر صوما، وإنما نذر الاعتكاف بصفة، وقد وجدت، وكذا لو اعتكف في غير رمضان صائما عن قضاء أو نذر، أو عن كفارة - أجزأه لوجود الصفة أما إذا نذر أن يعتكف صائما، فإنه يلزمه الاعتكاف والصوم، وهل يلزمه الجمع بينهما؟. فيه وجهان مشهوران: أحدهما لا يلزمه، بل له إفرادهما. قال أبو علي الطبري، وأصحهما: يلزمه، وهو قول جمهور الأصحاب، وهو المنصوص في الأم، فعلى هذا لو شرع في الاعتكاف صائما ثم أظفر لزمه أن يستأنف الصوم والاعتكاف، وعلى الأول يكفيه استئناف الصوم، ولو نذر اعتكاف أيام وليال متتابعة صائما فجامع ليلا - ففيه هذان الوجهان أصحهما يستأنفهما. والثاني: يستأنف الاعتكاف دون الصوم، لأن الصوم لم يفسد، ولو اعتكف في رمضان أجزأه على وجه أبي علي الطبري عن الاعتكاف وعليه أن يصوم، ولا يجزئه على الصحيح المنصوص، بل يلزمه استئنافهما، ولو نذر أن يصوم معتكفا فطريقان: أحدهما وبه قال أبو محمد الجويني: لا يلزمه الجمع بينهما، بل له تفريقهما وجها واحدا لأن الاعتكاف لا يصلح وصفا للصوم بخلاف عكسه، فإن الصوم من مندوبات الاعتكاف. وأصحهما؛ وبه قال الأكثرون: فيه الوجهان السابقان، ولو نذر أن يصلي معتكفا، أو يعتكف مصليا - لزمه الاعتكاف والصلاة، وفي لزوم الجمع بينهما طريقان: أحدهما: أنه على الوجهين في من نذر الاعتكاف صائما، وأصحهما لا يجب الجمع بينهما، بل له التفريق وجها واحدا، والفرق أن الصوم والاعتكاف متقاربان في أن كلا منهما كف، بخلاف الصلاة؛ فإنها أفعال مباشرة لا تناسب الاعتكاف، فلم يشترط جمعهما، ولو نذر أن يصلي صلاة يقرأ فيها سورة معينة - لزمه الصلاة وقراءة السورة، وفي لزوم الجمع بينهما وجواز التفريق الوجهان السابقان، ولو نذر أن يعتكف شهر رمضان ففاته - لزمه اعتكاف شهر آخر، ولا يلزمه الصوم بلا خلاف. وقال مالك وأبو حنيفة: إن الاعتكاف لا يصح بغير صوم، واستدلوا بما رواه الزهري عن عائشة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا اعتكاف إلا بصوم»: ولما روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال: يا رسول الله، إنني ندرت اعتكاف يوم في الجاهلية، فقال رسول الله «اعتكف وصم»: وأمره بالصوم، فدل هذا من فعله على أن الاعتكاف لا يصح إلا بصوم، ودليلنا قوله تعالى: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد... الآية﴾ فكان على ظاهره، وعمومه في كل معتكف وروى طاوس عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «ليس على المعتكف صوم إلا أن يوجهه على نفسه». وروى يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة؛ أن النبي ﷺ أراد أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان، فأمر أن يضرب له بناء فخرج فرأى أربعة أبنية، فقال لمن هذه الأبنية؟ فقبل هذا لرسول الله ﷺ وهذا لعائشة، وهذا لحفصة، وهذا لزينب، فنقض اعتكافه، واعتكف العشر الأول من شوال، فدل على جواز اعتكاف يوم الفطر، وأنه يجوز بغير صوم، وأما رواية الزهري عن عائشة: «لا اعتكاف إلا بصوم»: فمعناه لا اعتكاف كاملا إلا بصوم، أو لمن نذر اعتكافا بصوم، وأما حديث ابن عمر، فليس بصحيح، وإنما الصحيح رواية اعتكاف ليلة.

(١) سقط في وأ.

(٢) قال الآمدي: أما قياس العكس: فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره؛ لافتراقهما =

وله توجيه آخر، وهو: أن الثابت فى الصوم وجوبه شرطاً؛ فليس فيه وصف المثلية.

وأما [٢٠٤/ب] تلازم «المقدمتين» و«النتيجة»: فعدم وجود معرفة فيهما ظاهر، بل توجيه ما ذكره هو أن نقول: ما ذكرت من المعرفة شرط صحته الاطراد والانعكاس اتفاقاً، وما ذكرت ليس بمنعكس؛ لأن الانعكاس هو: أن يلزم من عدمه عدمه؛ أى: يلزم من عدم المعرفة عدم المعرفة، وما ذكرت قد انعدم فى الصور الثلاثة، مع أن كل واحد منهما قياس. هذا توجيه ما ذكره.

أما قوله: «فإن قلت: لا أسمى هاتين الصورتين قياساً» - فالمراد بهاتين الصورتين: «التلازم»، و«المقدمتان»، و«النتيجة»؛ وهو منع وجود المعرفة، وهو منع صحيح؛ لأن ما ذكره من المعرفة معدوم فى هاتين الصورتين، ولا يسمى قياساً بهذا التفسير، ولا بهذا الاصطلاح، بل يسمى قياساً باصطلاح آخر، [والقياس]<sup>(١)</sup> لفظ مشترك بين مفهومين: أحدهما: القياس<sup>(٢)</sup> المنطقى.

وثانيهما: قياس الفقهاء الذى نحن بصدد تعريفه، وهو المسمى بـ «التمثيل» باصطلاح قوم. ومفهومهما مختلف بالحقيقة؛ فإن مفهومه<sup>(٣)</sup> على جميع التعاريف لا بد وأن يعتبر فيه الاشتراك فى علة الحكم؛ وهذا لا يتحقق فى القياس المنطقى أصلاً، فلا يتجه إشكالاً على التعريف المذكور للقياس أصلاً؛ وكذا التلازم، والتلازم مندرج تحت المقدمتين والنتيجة؛ فلا حاجة إلى إفراده بالذكر.

ولم يذكر القياس المركب من المنفصلات؛ وهو أحد قسمى الاستثنائيات، ويندرج

---

=فى علة الحكم؛ وذلك كما لو قيل: لو لم يكن الصوم شرطاً فى الاعتكاف؛ لما كان شرطاً له عند نذره أن يعتكف صائماً؛ كالصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطاً فى الاعتكاف - لم تكن من شرطه إذا نذر أن يعتكف مصلياً؛ فالأصل هو الصلاة والفرع هو الصوم، وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً فى الاعتكاف، وقد اختلفا فى العلة؛ لأن العلة التى لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً فى الاعتكاف؛ أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذر، وهذه العلة غير موجودة فى الصوم؛ لأنه شرط فى الاعتكاف حالة النذر إجماعاً. ينظر الإحكام (١٦٧/٣).

(١) سقط فى «ب».

(٢) القياس والدليل والحجة عند المناطقة بمعنى واحد لا يطلقان إلا على المقدمتين المنتظمين، والبرهان قسم من أقسام القياس إلا أن مقدماته يقينية، وعرف العلامة القزوينى القياس بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

(٣) أى: قياس الفقهاء.

تحت المقدمتين والنتيجة؛ فلا حاجة إلى ذكر التلازم؛ لاندرجاه [٢٠٥/أ] تحت المقدمتين والنتيجة، وإن كان المقصود التفصيل، فلا بد من التعرض للمركب من المنفصلات.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْجَوَابُ: أَمَا الشَّيْءُ الَّذِي سَمَّيْتُمُوهُ بِ«قِيَاسِ الْعَكْسِ»، فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ تَمَسُّكُ بِنَظْمِ التَّلَازِمِ، وَإِثْبَاتُ - لِأَحَدِي مُقَدِّمَتِي التَّلَازِمِ بِالْقِيَاسِ - فَإِنَّا نَقُولُ: «لَوْ لَمْ يَكُنِ الصَّوْمُ شَرْطًا فِي صِحَّةِ الْاِعْتِكَافِ، لَمَا صَارَ شَرْطًا لَهُ بِالنَّذْرِ، لَكِنَّهُ يَصِيرُ شَرْطًا لَهُ بِالنَّذْرِ، فَهُوَ شَرْطٌ لَهُ مُطْلَقًا» فَهَذَا تَمَسُّكٌ بِنَظْمِ التَّلَازِمِ، وَاسْتِثْنَاءٌ نَقِيضِ اللَّازِمِ لِإِنْتِاجِ نَقِيضِ الْمَلْزُومِ.

ثُمَّ إِنَّا نُنَبِّئُ الْمُقَدِّمَةَ الشَّرْطِيَّةَ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ أَنَّ مَا لَا يَكُونُ شَرْطًا لِلشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ لَمْ يَصِرْ شَرْطًا لَهُ بِالنَّذْرِ؛ كَمَا فِي الصَّلَاةِ، وَهَذَا قِيَاسُ الطَّرْدِ، لَا قِيَاسُ الْعَكْسِ. وَأَمَّا الصُّورَتَانِ الْبَاقِيَتَانِ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ قِيَاسٌ؛ لِمَا بَيَّنَّا.

قَوْلُهُ: «مَعْنَى التَّسْوِيَةِ حَاصِلٌ فِيهِ مِنَ الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ»: قُلْنَا: لَوْ كَفَى ذَلِكَ الْوَجْهَ فِي إِطْلَاقِ اسْمِ الْقِيَاسِ، لَوْحَسَبَ أَنْ يُسَمَّى كُلُّ دَلِيلٍ قِيَاسًا؛ لِأَنَّ التَّمَسُّكَ بِالنَّصِّ جَعَلَ مَطْلُوبَهُ مُسَاوِيًا لِذَلِكَ النَّصِّ فِي الْمَعْلُومِيَّةِ، وَلَوْ صَحَّ ذَلِكَ، لَأَمْتَنَعَ أَنْ يُقَالَ: «نَبَتَ الْحُكْمُ فِي مَحَلِّ النَّصِّ بِالنَّصِّ، لَا بِالْقِيَاسِ».

فَإِنْ أَرَدْنَا أَنْ نَذَكِّرَ عِبَارَةً فِي تَعْرِيفِ الْقِيَاسِ؛ بِحَيْثُ تَتَنَاوَلُ كُلَّ هَذِهِ الصُّوَرِ - فنقول: الْقِيَاسُ: قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ أَقْوَالٍ - إِذَا سَلَّمَتْ - لَزِمَ عَنْهَا لِذَاتِهَا قَوْلٌ آخَرُ. وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فِي هَذَا التَّعْرِيفِ مَذْكُورٌ فِي كُتُبِنَا الْعَقْلِيَّةِ.

الشرح: وأما قياس العكس: فما ذكره أنه تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى (١) قد مقدمته بالقياس طردًا - فهو صحيح، وفيه بحث؛ وذلك هو أن نقول: إن قيل: ما لا يكون شرطًا للشيء في نفس الأمر - لا يكون شرطًا له بالنذر؛ قياسًا على الصلاة، فلو لم يكن الصوم شرطًا للاعتكاف، لا يعتبر شرطًا له بالنذر؛ لاندرجاه تحت تلك القضية الكلية؛ فلا ينتج؛ لأننا تمنع الاندراج؛ فإن موضوع تلك القضية (٢): ما لا يكون شرطًا للشيء في نفس الأمر، والصوم ليس شرطًا للاعتكاف حيثئذ؛ فلا يندرج.

(١) في «أ»: لأحد.

(٢) في «أ»: القصة، وفي «ب»: العصبية.



وإن قيل: بعض ما لا يكون شرطاً للشيء - لا يكون شرطاً له بالنذر؛ فعدم الاندراج مبین، وإن اعتبر مفهوم الشيء الأعم من كونه محققاً أو مقدرًا - فهو تام؛ والمنع مندفع.

وأما التوجيه الذى ذكرناه: فهو مندفع بما نذكره جواباً عن سؤال نورده؛ وهو: أن التلازم المشهور الفقهي؛ مثل قولنا: لو لم تجب الزكاة على<sup>(١)</sup> الصبى، لما وجبت على البالغ؛ بالقياس على عدم الوجوب حينئذ، واللازم منتف؛ فيرد إشكالاً على تعريف المصنف؛ فإن ما ذكره يدل على أن المثبت بالقياس ما هو ثابت فى نفس الأمر، أو عند أحد الأئمة، وأن الأصل المقيس عليه كونه ثابتاً فى نفس الأمر، وليس الأمر فيما ذكرنا من التلازم كذلك؛ وهذا لا يرد على [٢٠٥/ب] التعريف الذى ذكرناه، ويرد على غير تعريفنا.

واعلم: أن حقيقة التلازم، وأقسامه، وأحكامه - ذكرنا جميع ذلك فى كتاب «القواعد فى علم المنطق والخلاف»؛ فليطلب<sup>(٢)</sup> منه.

وأما قوله: «فإذا أردنا عبارة تتناول هذه الصورة، قلنا: القياس قول مؤلف... إلى آخره» - ففيه نظر؛ وذلك لأن هذا القياس حد الصورة المطلقة الصحيحة الواقعة فى المراد؛ وذلك لا يندرج فيه قياس الفقهاء أصلاً، بل يحتاج ذلك إلى صورة صحيحة من الصور الناتجة<sup>(٣)</sup> المنطقية؛ فنقول: قولهم: «الزكاة واجبة على الصبى؛ قياساً على البالغ» - لا بد من رده إلى قياس منطقي صحيح؛ فنقول: يمكن رده إلى قياس اقتراني<sup>(٤)</sup> مركب

(١) واختلف أهل العلم فى وجوب الزكاة فى مال الصبى، فذهب جماعة من أصحاب النبى ﷺ إلى وجوبها، منهم عمر، وعلي، وابن عمر، وعائشة، وجابر، وهو قول عطاء وطاوس ومجاهد وابن سيرين، وإليه ذهب الأوزاعي، وابن أبى ليلى، ومالك، والشافعى، وأحمد، وإسحاق. وذهبت طائفة إلى أنه لا زكاة فيه، وهو قول الثورى، وابن المبارك، وأصحاب الرأى. ينظر شرح السنة (٣/٣٥٦ - ٣٥٧).

(٢) فى «أ»: فلتطلب.

(٣) فى «ب»: الناسخة.

(٤) تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي باعتبار وضع النتيجة فى القياس، فإن ذكرت النتيجة متفرقة فى القياس؛ بأن يذكر جزءها فى مقدمة، وجزؤها الثانى فى مقدمة - كان القياس اقترانياً، وإن ذكرت النتيجة فى القياس غير مفرقة؛ بأن كان ذكرها فى على حالتها وهيئتها - كان القياس استثنائياً، ومثل ذكرها فى مجالها ذكر نقيضها، وعلى كل فالنتيجة لا تكون مقدمة من مقدمتى القياس، وإنما تكون جزءاً مقدمة فمثال الاقتراني: قولنا: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث - فالنتيجة العالم لا بد له من محدث، وقد ذكرت متفرقة فى هذا القياس، لأن جزءها =

مِنْ متصلين، كقولنا: «كلما وجبت الزكاة عَلَى البالغ، كَانَ المشترك بينهما علة؛ لمكان المناسبة، وكلما كَانَ المشترك بينهما علة، فالزكاة واجبة عَلَى الصبي؛ عملاً بالعلة».

ويمكن رده إِلَى قياس استثنائي، وذلك بأن نقول: كلما كانت الزكاة واجبة عَلَى البالغ، كَانَ المشترك علة، واللازم منتف؛ وذلك لأن المشترك بينهما لو كَانَ علة، لوجب عَلَى الصبي؛ عملاً بالعلة، واللازم منتف، وهذا قياس استثنائي، وسنذكره<sup>(١)</sup> في آخر الكتاب، فليتنبه إليه الفطن في أمثال هذه المواضع، وهى القاعدة المعطية لصور الأدلة وموادها.

[و] اعلم أنه اختار المصنف أن تصور «المثل» بديهى، وذلك لا يجدى نفعا دون معرفة [٢٠٦ / أ] ما علة التماثل؛ فإذا أردنا أن نعرف أن الإيجاب مثل التحريم أو ليس مثلاً للتحريم - لا ينفعنا معرفة «المثل» بالبديهية، بل لا بد وأن نعرف أنهما اشتركا في حقيقة واحدة، أم لا؟ فإن علم اشتراكهما في حقيقة واحدة، فلا بد وأن يختلفا بالعوارض، وإذا كَانَ كذلك، فهما أفراد نوع واحد، وهما مثلان. وإن علم اختلافهما بالحقيقة؛

=الأول أخذ في المقدمة الأولى، وجوها الثاني أخذ في المقدمة الثانية، ومثال الاستثنائي: قولنا: لو كانت الشمس طالعة لكان الضوء موجودا، لكن الشمس طالعة؛ فالنتيجة الضوء موجود، وهى مذكورة في هَذَا القياس. بمادتها وصورتها، وإن كانت في القياس جزء قضية؛ لأنها فقدت النسبة التامة، فالضوء موجود حال ذكره في القياس جزء مقدمة، وحال ذكره في النتيجة قضية تامة. ومثال القياس الاستثنائي المشتمل عَلَى ذكر نقيض النتيجة: لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا، لكن النهار ليس موجودا؛ فالنتيجة الشمس ليست بطالعة، وهذه النتيجة ذكر نقيضها جزءا من المقدمة الأولى في هَذَا القياس، وقول العلامة القزويني: إن النتيجة في القياس الاستثنائي مذكورة فيه بالفعل - لا يريد بذلك أن تذكر قضية تامة في القياس؛ كما هى في النتيجة، وإلا ناقض ذَلِكَ تعريفه لأن التعريف تضمن أن تكون النتيجة قولاً آخر، أى: ليس عين القياس ولا مقدمة منه، نعم لا يريد بالذكر الفعلى ذَلِكَ، بل مراده أنها مذكورة بمادتها وصورتها في القياس، فهى جزء مقدمة، لا مقدمة بتمامها، فذكرها في القياس عَلَى الترتيب الذى فى النتيجة، بخلاف ذكرها في الاقتراني؛ فإنها ذكرت مفرقة فيه. ثم إن القياس الاقتراني ينقسم إِلَى حملي وشرطي، فالحملي ما تركب من العمليات الصرفة، والشرطي لَمْ يتركب من العمليات الصرفة، والكلام عَلَى الاقتراني الحملي أبسط؛ لأن مجموع أجزائه أربعة؛ لأنه مركب من هملتين كل منهما مشتملة عَلَى موضوع ومحمول، بخلاف الاقتراني والشرطي فإن أجزائه كثيرة، وسمى القياسى التى ذكرت فيه النتيجة مفرقة اقترانيا؛ لاقتران الحدود الثلاثة ببعضها؛ كما سمي القياس المشتمل عَلَى ذكر النتيجة أو نقيضها بالفعل استثنائيا؛ لاشتماله عَلَى أداة الاستثناء. ينظر كلام الشيخ صالح موسى شرف في المنطق (ص ٧١ - ٧٢).

كالإنسان والفرس - فليسا بمثلين، وإن لم يعلم واحد منهما، فلم يعلم التماثل والاختلاف.

وإذا عرفت ذلك، تبين أنه لا يكفي في معرفة تماثل الحكمين معرفة المثلية بالبدئية<sup>(١)</sup>، بل لابد من معرفة ما فيه التماثل؛ ولهذا لو قيل: «الخارصيني مثل الذهب»، لا نعلم ذلك إلا إذا علم الخارصيني بماهيته، وكذا الذهب؛ فإذا: لابد للقائس<sup>(٢)</sup> [من] معرفة الأحكام الشرعية؛ ليعلم تماثلها، ولا يكفي [لـ] معرفتها معرفة اندراجها تحت الكلام النفسي، ولا تحت<sup>(٣)</sup> الحكم الشرعي؛ [وإلا] لجاز قياس التحريم على الإباحة، وبالعكس، بل لابد من اتحاد الحكم الشرعي<sup>(٤)</sup> [نوعاً]<sup>(٥)</sup>، ولا يكفي ذلك في المثلية، بل لابد من اعتبار متعلق الحكم الشرعي؛ وهو فعل المكلف، وفعل المكلف جنس واحد؛ فلا يكفي اعتباره؛ وإلا لجاز قياس الصلاة على إيجاب القصاص، بل لابد وأن يندرجا تحت نوع واحد من أنواع الأفعال، أو تحت صنف واحد من أصنافها، وكلما كان التفاوت أكثر، فالقياس أشد، وكلما بعد، فالفرق واضح، والفرق المعنوية تنشأ من عدم اعتبار المثلية على الوجه الواجب؛ وسيأتي لهذا الكلام مزيد بيان، إن شاء الله تعالى.

قال [ب / ٢٠٦] صاحب «المعتمد»<sup>(٦)</sup>: «هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة الحكم». هذا ما جعله حداً لقياس العكس، وقال: «تسميته قياساً مجازاً».

أما تعريفه: فمعناه أن الأصل في قياس العكس في المثال المذكور الصلاة؛ فإنها ليست شرطاً للاعتكاف؛ لأنها ليست بشرط له بالنذر، وهذه العلة منتفية عن الصوم؛ فإنه شرط للاعتكاف بالنذر، فنكون شرطاً له بدونه؛ لانتفاء العلة.

هذا ما قاله صاحب «المعتمد»، وتبعه صاحب «الإحكام»<sup>(٧)</sup> في تعريفه، وهو ضعيف؛ فإنه لا يتناول أنواع القياس العكسي؛ وذلك من أنواعه: الملازمة الثابتة بين

(١) في «أ»: بالبدئية.

(٢) في «أ»: للقائس.

(٣) في «أ، ب»: ولا يجب.

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».

(٦) ينظر المعتمد (١٩٦/٢).

(٧) ينظر الإحكام (١٦٧/٣).

شيتين: والملزوم نقيض المطلوب، واللازم منتف، والدليل عَلَى الملازمة القياس.

ومثله لا يخفى؛ وذلك كقولنا: «لو لَمْ تجب الزكاة عَلَى الصبي، لما وجبت عَلَى البالغ»؛ قياساً عَلَى الوجوب عَلَى الصبي، واللازم منتف إجماعاً؛ فينتفى الملزوم<sup>(١)</sup>.

وهذا النوع من التلازم خارج عن تعريفه، وللملازمة أنواع أخرى، واللازم فِي الكل ثابت بالقياس، والكل خارج عن تعريفه.

قال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: وأجيب عن قياس العكس المورد: بأن المقصود منه؛ أنه لا يصح اشتراطه بالنذر؛ كالصلاة، وقد ثبت؛ فدل عَلَى أنه لكونه اعتكافاً.

وهذا الكلام - عَلَى الوجه الذى أورده ابن الحاجب - لا يصلح جواباً عما أورده؛ فإن بيان كون المقصود [٢٠٧/٢] أنه إنتاجه: عدم كون الصوم شرطاً له؛ وذلك لا يدفع النقض<sup>(٣)</sup> والله أعلم.

\* \* \*

### المسألة الثانية فى الأصل والفرع

قال المصنف - رحمه الله -: إذا قِسْنَا الذرة عَلَى البُرِّ؛ ففى تحريم بَيْعِهِ بِجِنْسِهِ مُتَفَاضِلاً - فَأَصْلُ الْقِيَاسِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ البُرِّ، أَوْ الحُكْمَ الثَّابِتَ فِيهِ، أَوْ عِلَّةَ ذَلِكَ الحُكْمِ، أَوْ النَّصَّ الدَّالَّ عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ الحُكْمِ. فَالْفُقَهَاءُ جَعَلُوا الأَصْلَ اسْمًا لِمَحَلِّ الحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ. وَالمُتَكَلِّمُونَ جَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّصِّ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ الحُكْمِ.

أَمَّا قَوْلُ الفُقَهَاءِ: فَضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ أَصْلَ الشَّيْءِ مَا تَفَرَّعَ عَنْهُ غَيْرُهُ، وَالحُكْمُ الْمَطْلُوبُ إِبْتِائُهُ فِي الذرة غَيْرُ مُتَفَرِّعٍ عَلَى البُرِّ؛ لِأَنَّ البُرَّ لَوْ لَمْ يُوجَدْ فِيهِ ذَلِكَ الحُكْمُ وَهُوَ - حُرْمَةُ الرِّبَا - لَمْ يُمْكِنَ تَفْرِيعُ حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الذرة عَلَيْهِ.

وَلَوْ وُجِدَ ذَلِكَ الحُكْمُ فِي صُورَةٍ أُخْرَى، وَلَمْ يُوجَدْ فِي البُرِّ - أَمْكَنَ تَفْرِيعُ حُكْمِ الرِّبَا فِي «الذرة» عَلَيْهِ.

فَإِذَنْ الحُكْمُ الْمَطْلُوبُ إِبْتِائُهُ غَيْرُ مُتَفَرِّعٍ أَصْلاً عَلَى «البُرِّ»؛ بَلْ عَلَى الحُكْمِ الحَاصِلِ فِي «البُرِّ»، فَ«البُرُّ» إِذَنْ لَا يَكُونُ أَصْلاً لِلحُكْمِ الْمَطْلُوبِ.

(١) فى وب: اللزوم.

(٢) ينظر شرح المختصر (٢٠٤/٢).

(٣) فى و، أ، ب: البعض.

وَأَمَّا قَوْلُ الْمُتَكَلِّمِينَ: فَضَعِيفٌ أَيْضًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؛ لِأَنَّا لَوْ قَدَّرْنَا كَوْنَنَا عَالِمِينَ بِحُرْمَةِ الرَّبَا فِي «الرَّبِّ» بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالذَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ - لِأَمْكِنَّا أَنْ نُفَرِّعَ حُكْمَ الذَّرَةِ فَلَوْ قَدَّرْنَا أَنَّ النَّصَّ عَلَى حُرْمَةِ الرَّبَا - فِي صُورَةٍ خَاصَّةٍ - لَمْ يُمَكِّنْ أَنْ نُفَرِّعَ عَلَيْهِ حُكْمَ الذَّرَةِ تَفْرِيعًا قِيَاسِيًّا وَإِنْ أَمْكِنَ تَفْرِيعًا نَصِيًّا.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَمْ يَكُنِ النَّصُّ أَصْلًا لِلْقِيَاسِ، بَلْ أَصْلًا لِحُكْمِ مَحَلِّ الْوِفَاقِ وَلَمَّا فَسَدَ هَذَانِ الْقَوْلَانِ، بَقِيَ أَنَّ يَكُونَ أَصْلُ الْقِيَاسِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ، أَوْ عِلَّةُ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

وَلَا يَدَّبُ فِيهِ مِنْ تَفْصِيلٍ؛ فَنَقُولُ: الْحُكْمُ: أَصْلٌ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ، فَرَعٌ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ.

وَالْعِلَّةُ: فَرَعٌ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ، أَصْلٌ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ. وَبَيَانُهُ: أَنَا مَا لَمْ نَعْلَمْ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ لَا نَطْلُبُ عِلَّةً، وَقَدْ نَعْلَمُ ذَلِكَ الْحُكْمَ، وَلَا نَطْلُبُ عِلَّتَهُ أَصْلًا؛ فَلَمَّا تَوَقَّفَ إِبْتِثَاتُ عِلَّةِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ عَلَى إِبْتِثَاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَلَمْ يَتَوَقَّفْ إِبْتِثَاتُ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى إِبْتِثَاتِ عِلَّتِهِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ - لَا جَرَمَ كَانَتْ الْعِلَّةُ فَرَعًا عَلَى الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ وَالْحُكْمُ أَصْلًا فِيهِ.

وَأَمَّا فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ: فَمَا لَمْ نَعْلَمْ حُصُولَ الْعِلَّةِ فِيهِ، لَا يُمَكِّنُنَا إِبْتِثَاتُ الْحُكْمِ فِيهِ قِيَاسًا، وَلَا يَنْعَكِسُ؛ فَلَا جَرَمَ كَانَتْ الْعِلَّةُ أَصْلًا فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ، وَالْحُكْمُ فَرَعًا فِيهِ، وَإِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ - فَنَقُولُ: إِنَّ لِقَوْلَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَجْهًا أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْحُكْمَ الْحَاصِلَ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ أَصْلٌ، وَثَبَتَ أَنَّ النَّصَّ أَصْلٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ، فَكَانَ النَّصُّ أَصْلًا لِأَصْلِ الْحُكْمِ الْمَطْلُوبِ، وَأَصْلُ الْأَصْلِ أَصْلٌ، فَيَجُوزُ تَسْمِيَةُ ذَلِكَ النَّصِّ بِالْأَصْلِ عَلَى قَوْلِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَأَيْضًا: فَالْحُكْمُ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ مُخْتِاجٌ إِلَى مَحَلِّهِ، فَيَكُونُ مَحَلُّ الْحُكْمِ أَصْلًا لِلْأَصْلِ، فَتَجُوزُ تَسْمِيَتُهُ بِالْأَصْلِ أَيْضًا عَلَى مَا هُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ، وَهَهُنَا دَقِيقَةٌ. وَهِيَ: أَنَّ تَسْمِيَةَ الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النَّزَاعِ أَصْلًا أَوْلَى مِنْ تَسْمِيَةِ مَحَلِّ الْوِفَاقِ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ مُؤَثَّرَةً فِي الْحُكْمِ، وَالْمَحَلُّ غَيْرُ مُؤَثَّرٍ فِي الْحُكْمِ، فَجَعَلُ عِلَّةِ الْحُكْمِ أَصْلًا لَهُ أَوْلَى مِنْ جَعَلِ مَحَلِّ الْحُكْمِ أَصْلًا لَهُ؛ لِأَنَّ التَّعْلُقَ الْأَوَّلَ أَقْوَى مِنَ الثَّانِي.

وَأَمَّا الْفَرَعُ: فَهُوَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ: عِبَارَةٌ عَنِ مَحَلِّ الْخِلَافِ، وَعِنْدَنَا: عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ

المَطْلُوبِ إِبْتِائُهُ؛ لِأَنَّ مَحَلَّ الْخِلَافِ غَيْرُ مُتَفَرِّعٍ عَلَى الْأَصْلِ، بَلِ الْحُكْمُ الْمَطْلُوبُ إِبْتِائُهُ فِيهِ هُوَ الْمُتَفَرِّعُ عَلَيْهِ.

وَهَهُنَا دَقِيقَةٌ، وَهِيَ: أَنَّ إِطْلَاقَ لَفْظِ الْأَصْلِ عَلَى مَحَلِّ الْوِفَاقِ أَوْلَى مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْفَرْعِ عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ؛ لِأَنَّ مَحَلَّ الْوِفَاقِ أَصْلٌ لِلْحُكْمِ الْحَاصِلِ فِيهِ، وَالْحُكْمُ الْحَاصِلُ فِيهِ أَصْلٌ لِلْقِيَاسِ؛ فَكَانَ مَحَلُّ الْوِفَاقِ أَصْلًا أَصْلَ الْقِيَاسِ.

وَأَمَّا هَهُنَا: فَمَحَلُّ الْخِلَافِ أَصْلٌ لِلْحُكْمِ الْمَطْلُوبِ إِبْتِائُهُ فِيهِ، وَذَلِكَ الْحُكْمُ فَرْعٌ لِلْقِيَاسِ؛ فَيَكُونُ مَحَلُّ الْخِلَافِ أَصْلًا فَرْعَ الْقِيَاسِ، وَإِطْلَاقُ اسْمِ الْأَصْلِ عَلَى أَصْلِ أَصْلِ الْقِيَاسِ أَوْلَى مِنْ إِطْلَاقِ اسْمِ الْفَرْعِ عَلَى أَصْلِ الْفَرْعِ.

وَاعْلَمْ: أَنَّا بَعْدَ التَّنْبِيهِ عَلَى هَذِهِ الدَّقَائِقِ نُسَاعِدُ الْفُقَهَاءَ عَلَى مُصْطَلَحِهِمْ، وَهُوَ أَنَّ الْأَصْلَ مَحَلَّ الْوِفَاقِ، وَالْفَرْعَ مَحَلَّ الْخِلَافِ؛ لِئَلَّا نَفْتَقِرَ إِلَى تَغْيِيرِ مُصْطَلَحِهِمْ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من جملة ما قيل في تعريف القياس أنه: «رد فرع إلى أصل؛ لعله جامعة»؛ فاحتاج من اعتبر هذا التعريف إلى تعريف الأصل والفرع جزماً؛ لتوقف معرفة معرفه عليهما.

وأما الذي لم يعرف «القياس» بذلك - فهو غنى عن تعريف الأصل والفرع من هذا الوجه، لكن لما اختلف الفقهاء والمتكلمون في تفسير الأصل والفرع - وجب بيان ذلك؛ لكونه متعلقاً بالقياس.

فقال الفقهاء: الأصل هو محل الحكم المجمع عليه، أو المنصوص عليه، ويقابله الفرع؛ [و] هو: محل الحكم المختلف فيه.

والتكلمون [قالوا]<sup>(١)</sup>: الأصل هو النص الدال على ثبوت الحكم، ويصح أن يجعل مقابله فرعاً عليه ثبوت الحكم في محل النص، أو عليه، أو الحكم في محل الخلاف.

وأما عند الإمام: فالأصل هو: «الحكم الثابت في مورد الوفاق؛ باعتبار تفرع العلة عليه، وهو فرع في محل الخلاف؛ باعتبار تفرعه على العلة، والعلة بالعكس». واعلم: [أنه] إن كان تخصيص اسم الأصل بكل واحد من المفهومين من باب الاصطلاح العارى عن مراعاة معنى «الأصالة» لغة - فلا مناقشة في الاصطلاحات، ولا يحتاج إلى ذكر دليل عليه، ولا إلى الجواب عن حجة الخصم؛ إذ لا حجة [٢٠٧/ب]. وإن كان ذلك

باعتبار معنى «الأصالة» لغة بوجه ما - فالكل صحيح، ولا منافاة بين قوليهما، ولا فائدة فى معرفة هَذَا الكلام إلا معرفة الاصطلاح؛ وهو مِنْ باب التصورات، ولا يترتب عَلَى ذَلِكَ فائدة فرعية أو أصلية. قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: يطلق «الأصل» عَلَى أمرين:

أحدهما: ما يتفرع<sup>(٢)</sup> عَلَيْهِ غيره.

والثانى: ما يعرف بنفسه؛ [مِنْ غير افتقار إِلَى غيره] وَإِنْ لَمْ يُسَنَّ عَلَيْهِ غيره؛ وذلك كما تقوله: [فى] تحريم الربا فى النقيدين؛ [فإنه] أصل، [وإن لَمْ يبين عَلَيْهِ غيره].

هَذَا منشأ الخلاف فى أنه: هل الأصل فى تحريم البيذ الخمر، أو النص، أو الحكم؟ واتفقوا عَلَى أن العلة ليست أصلاً.

قال صاحب «التنقيح»: قوله: «الحكم أصل فى محل الوفاق، فرع فى محل الخلاف» - ذهاب عظيم عن مقصود البحث؛ إذ ليس المقصود أن يعرف ما يسمى أصلاً باعتبار، وإنما المقصود بيان الأصل الذى يقابل الفرع فى التركيب القياسى، ولا شك بهذا الاعتبار؛ أنه محل الحكم المجمع عَلَيْهِ؛ كما قاله الفقهاء، ولهذا قالوا: «معرفة حمل معلوم على معلوم آخر»<sup>(٣)</sup>؛ يعنى به الأصل، ولا يمكن تفسير المعلوم الثانى بالنص، ولا بالعلة، ولا بالحكم؛ ولهذا قالوا فى اختصار التعريف: «رد فرع إِلَى أصل»؛ هَذَا ما قاله صاحب «التنقيح»، وهو تهويل، ولا تعويل عَلَيْهِ؛ فإننا نمنع أنه ليس المقصود أن يعرف ما يسمى أصلاً، وقد بينا أن الأصل عَلَى كل اصطلاح يقابله فرع يبنى [٢٠٨/أ] عَلَيْهِ.

(١) ينظر الإحكام (١٧٤/٣).

(٢) فى الإحكام: ما بنى، وقال: كقولنا: إن معرفة الله أصل فى معرفة رسالة الرسول؛ مِنْ حيث إن معرفة الرسول تبنى عَلَى معرفة المرسل.

(٣) قال التبريزى: قوله: «الحكم أصل فى محل الوفاق فرع فى محل الخلاف إِلَى آخره» - ذهاب عظيم عن مقصود البحث؛ إذ ليس المقصود بيان ما يصح أن يسمى أصلاً فى الجملة؛ فإن ذَلِكَ معلوم، وله اعتبارات، فالنص أصل باعتبار، والحكم أصل باعتبار، والعلة أصل باعتبار، ولكن المطلوب بيان الأصل الذى يقابل الفرع فى التركيب القياسى، ولا شك بهذا الاعتبار أنه محل الحكم الثابت بنص، أو إجماع؛ كما قاله الفقهاء. ولهذا كَانَ حد القياس: «حمل معلوم عَلَى معلوم، نعنى به: الفرع، والأصل، ولا يمكن تفسير المعلوم الثانى بالنص، ولا بالعلة، ولا بالحكم، وعن هَذَا قالوا: فلا بد مِنْ معلوم ثان؛ ليكون أصلاً، وأبدلوا فى اختصار التعريف لفظ «المعلوم» بالفرع والأصل، فقالوا: القياس: «رد فرع إِلَى أصل» هكذا. واشتهر فى لسان النظائر: لا نسلم الحكم فى الأصل، ولا نسلم وصف العلة فى الفرع، وكل ذَلِكَ إشارة إِلَى ما ذكرناه، ويقولون فى الاستعمال: قياسا عَلَى البر، قياسا عَلَى الخمر. ينظر النفائس (٣٠٨٢/٧ - ٣٠٨٣)، والتنقيح (٩٥/أ).

١٧٠ .....الكاشف عن المحصول

وأما قوله: «الأصل يمكن تفسيره بالنص؛ على حد القاضي» - قلنا: هذا لا يلزم المصنف، وإنما يلزم القاضي، وإنما يلزم أيضا إذا فسر «الأصل» بـ«النص».

وأما قوله: «لا يمكن تفسيره بالحكم في الأصل» - فممنوع؛ وذلك لأن الحكم متفرع عليه - أعني: المطلوب إثباته - على أننا أن هذا البحث لا يقبل التصحيح، والإفساد بالدليل؛ لأنه إما أن يكون من باب الاصطلاح الصرف، أو كل قول صحيح باعتبار، لا يناقضه القول الآخر؛ على ما بينا.

قال صاحب «التلخيص»: لا نسلم أنه لو لم يوجد حرمة البر، ووجد - في غيره، أمكن تفريع حكم الذرة عليه؛ لأن الشرع: لو ورد بحرمة الربا في الحديد، لا يمكن تفريع حكم الذرة عليه.

قلنا: هذا مندفع؛ لأن الكلام فيما إذا أمكن أن يشاركه في علة الحكم، أمكن تفريع الحكم عليه، وإذا فسر «الأصل» بمحل الحكم المجمع عليه الأعم من بر، أو غير بر - يدفع أصل الإشكال.

وقال أيضاً: لا نسلم أنه متى عرف الحكم في الأصل: إما بالضرورة، أو بدليل العقل، وفرعنا عليه الحكم تفريعاً قياسياً - لم يفتقر ذلك القياس إلى النص؛ لأنه علم حكم الشارع<sup>(١)</sup>، وذلك عين النص، وخصوصاً على قول المصنف؛ فإنه جعل الحكم هو الخطاب.

فإن قيل: المراد بـ«الخطاب القديم»: الكلام النفساني، والمراد بـ«النص»: لفظ مسموع - قلنا: كون المتكلم - [٢٠٨/ب] الجاعل أصل القياس النص - أراد: الخطاب القديم. انتهى كلامه.

وهذا كلام فاسد؛ فإن أحداً من المتكلمين ما أراد بـ«النص»: الكلام القديم أصلاً، يعرف ذلك من عرف مذهب المتكلمين والأصوليين في ذلك.

ثم قال: قد علم من مذهب المصنف وتقريره: أن الحكم هو الخطاب، والخطاب هو النص - فكيف نختار أن الأصل هو الحكم، وليس بنص؟!!

هذا ما قاله، وهو كلام من لم يتصور الخطاب الذي هو الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup>، ولا النص؛ والله أعلم.

\* \* \*

(١) في «أ»: الشرع.

(٢) في «ب»: الخطاب الحكمي.



## المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

قال المصنف: إِذَا اعْتَقَدْنَا كَوْنَ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ مُعْلَلًا بِوَصْفٍ، ثُمَّ اعْتَقَدْنَا حُصُولَ ذَلِكَ الْوَصْفِ بِتَمَامِهِ فِي مَحَلِّ النَّزَاعِ - حَصَلَ - لَا مَحَالَةَ - اعْتِقَادُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي مَحَلِّ النَّزَاعِ مِثْلُ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ، فَإِنْ كَانَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ قَطْعِيَّتَيْنِ، كَانَتِ النَّبِيحَةُ كَذَلِكَ، وَلَا نِزَاعَ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ فِي صِحَّتِهِ. أَمَّا إِذَا كَانَتَا ظَنِّيَّتَيْنِ، أَوْ كَانَتْ إِحْدَاهُمَا فَقَطْ ظَنِّيَّةً، فَالنَّبِيحَةُ تَكُونُ ظَنِّيَّةً - لَا مَحَالَةَ - وَهَذَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ، أَوْ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ: فَإِنْ كَانَ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ، فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ حُجَّةٌ. وَأَمَّا فِي الشَّرْعِيَّاتِ: فَهُوَ مَحَلُّ الْخِلَافِ.

والمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «الْقِيَاسُ حُجَّةٌ»: أَنَّهُ إِذَا حَصَلَ ظَنُّ أَنَّ حُكْمَ هَذِهِ الصُّورَةِ مِثْلُ حُكْمِ تِلْكَ الصُّورَةِ، فَهُوَ مُكَلَّفٌ بِالْعَمَلِ بِهِ فِي نَفْسِهِ، وَمُكَلَّفٌ بِأَنْ يُقْتَبَى بِهِ غَيْرُهُ.

الشرح: اعلم: أن هذه المسألة تصريح بأن الحكم الثابت بالقياس قد يكون مضموننا؛ وهو اختيارنا، ومناقض لقول من يقول: إن الأحكام الشرعية بأسرها معلومة.

واعلم: أنه فسر - ههنا - كون القياس حجة وجوب العمل بمقتضاه عند حصوله<sup>(١)</sup>؛ بمعنى: أنه إذا وقعت حادثة؛ دليل الحكم فيها القياس، وحصل للمجتهدين ذلك [الدليل]<sup>(٢)</sup>؛ فإن وقعت له تلك الحادثة<sup>(٣)</sup>، فليعمل بمقتضى القياس، [وإن وقعت لغيره، فيجب عليه الفتوى بمقتضى القياس]<sup>(٤)</sup> إذا استفتى فيها.

وقال فى «الرسالة البهائية»: يجب عليه اعتقاد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر.

قال المصنف - رحمه الله -: وَعَلِمَ: أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، تَارَةً يَكُونُ بِإِلْغَاءِ الْفَارِقِ، وَالْغَزَالِيُّ يُسَمِّيهِ تَنْقِيحَ الْمَنَاطِ، وَتَارَةً بِاسْتِخْرَاجِ الْجَامِعِ، وَهَهُنَا لِأَبَدٍ مِنْ

(١) ومعنى كون القياس حجة: هو كونه دليلاً شرعياً أقامه الشارع لمعرفة بعض أحكامه، مثله فى ذلك مثل الكتاب والسنة، ولعلك على ذكر من أن القياس الذى يمكن جعله حجة إنما هو «المساواة فى العلة». وأما «إثبات الحكم»؛ فإنه أثر الحجة فلا يقال: إنه حجة إلا على سبيل التحوز.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: الواقعة.

(٤) سقط فى «أ».

بَيَّانٌ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ مُعَلَّلٌ بِكَذَا: ثُمَّ مِنْ بَيَّانٍ وَجُودِ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي الْفَرْعِ، وَالْغَزَالِيُّ يُسَمِّي الْأَوَّلَ: تَخْرِيجَ الْمَنَاطِ، وَالثَّانِيَ: تَحْقِيقَ الْمَنَاطِ.

الشرح: قال المصنف - رحمه الله -: واعلم: أن الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق.... إلى آخره.

اعلم: أن فيما نقله عن الغزالي نظراً، فلنبين أولاً كلام المصنف، ثم ننقل ما قاله الغزالي، وبه نتبين المخالفة بين الكلامين.

أما كلام المصنف: فهو يدل على أن الجمع بين الأصل [٢٠٩/ أ] والفرع: إما بإلغاء الفارق - وقد سماه الغزالي بـ «تنقيح المناط» - أو بـ «استخراج (١) الجامع»؛ ولا بد في استخراج الجامع من بيان مقدمتين:

إحداهما: أن الحكم في الأصل معلل بكذا؛ وهو المسمى بـ «استخراج المناط»؛ عند الغزالي.

وثانيتهما: أن المناط موجود في الفرع؛ وهو المسمى بـ «تحقيق المناط»؛ عند الغزالي؛ فصار الحاصل: أن الجمع [بطريق] (٢) إلغاء الفارق هو المسمى: «تنقيح المناط»؛ عند الغزالي. والجمع باستخراج الجامع لا بد فيه من مقدمتين:

الأولى: أن الحكم في الأصل معلل بكذا، وهو المسمى بـ «تخريج المناط»؛ عند الغزالي. والثانية: أن كذا موجود في الفرع؛ وهو المسمى بـ «تحقيق المناط»؛ عند الغزالي. هذا ما دل عليه كلام المصنف في نقل الأمور الثلاثة عن الغزالي؛ وهو: تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط.

وكلام الغزالي في «المستصفي» بخلافه (٣)؛ وذلك لأنه قال (٤): تحقيق المناط هو: أن يكون الشارع علق بأمانة، وعلمنا كونها مناطاً للحكم: إما بإجماع، أو نص، ولكن لم نعلم وجود ذلك المناط في صورة يطلب الحكم فيها، ولا بنوع اجتهاد ونظر.

مثاله: نعلم أن الصلاة واجبة إلى جهة القبلة، ولكن لا ندرك جهة القبلة، إلا بنوع نظر واجتهاد؛ وكذلك: نعلم أن مناط قبول الغير العدالة والصدق، ولكن لا نعلم وجود

(١) في «ب»: وباستخراج.

(٢) سقط في «أ».

(٣) ينظر المستصفي (٢/٢٣٢).

(٤) ينظر المستصفي (٢/٢٣٣).

العدالة الموجبة الصدق فى [٢٠٩ / ب] الشخص المعين، إلا بنوع اجتهاد؛ وهذا هو المسمى بـ«تحقيق المناط»؛ ذلك لأن المناط علم أنه مناط، وبقي النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة؛ فلهذا سُمى بـ«تحقيق المناط»، وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه؛ فكيف يكون هذا قياساً؟!!

وأما «تنقيح المناط» - ويقرُّ به أكثر منكرى القياس - فهو: أن الشارع يضيف الحكم إلى شىء، ويقرن به أوصافاً يجب حذفها؛ ليتعين ما هو المناط. مثاله: إيجابه الكفارة على الأعرابى الذى واقع فى نهار رمضان؛ فإننا نحذف وصف كونه أعرابياً، ونوجب على الزنجى والهندي، ونحذف كونه واقع أهله، ونوجب الكفارة فى فعل (١) الزنا، ونحذف كونه واقع فى ذلك الشهر المعين؛ وهو رمضان خاص، بل نوجب فى كل رمضان؛ وهذا هو المسمى بـ«تنقيح المناط».

وأما «تخريج المناط»: فهو: استخراج علة الحكم المنصوص عليه؛ كقولنا: «البر ربوى؛ لكونه مطعوماً، والسفرجل (٢) مطعوم؛ فيكون ربوياً»؛ وهو القياس المختلف فيه؛ فهذا هو كلام الغزالي فى «المستصفى»، وهو مخالف لما نقله المصنف عنه، وكأنه سهو منه. والله أعلم.

\* \* \*

(١) فى «أ، ب»: فصل.

(٢) شجر مثمر من الفصيلة الوردية التى تشمل معظم أشجار الفواكه، كالتفاح واللوز، والمشمش، والكرز، والدراقن وغيرها. زرع البشر السفرجل منذ القديم، وموطنه الأصلي غربى آسيا (من إيران إلى تركستان) وينمو هناك برىا. ينظر قاموس النبات ص ٢٧٤.

## الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

### فِي إِبْتَاتِ أَنَّ الْقِيَّاسَ حُجَّةٌ

قال المصنف - رحمه الله - : اختلفَ النَّاسُ فِي الْقِيَّاسِ الشَّرْعِيِّ. فَقَالَتْ طَائِفَةٌ: الْعَقْلُ يَقْتَضِي جَوَازَ التَّعْبُدِ بِهِ فِي الْحُمْلَةِ: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: الْعَقْلُ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنَ التَّعْبُدِ بِهِ. وَالْأَوْلَى قِسْمَانِ: مِنْهُم مَن قَالَ: وَقَعَ التَّعْبُدُ بِهِ. وَمِنْهُم مَن قَالَ: لَمْ يَقَعِ.

أَمَّا مَن اعْتَرَفَ بِوُقُوعِ التَّعْبُدِ بِهِ فَقَدْ اتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّ السَّمْعَ دَلٌّ عَلَيْهِ، ثُمَّ اختلفوا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ هَلْ فِي الْعَقْلِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ؟

فَقَالَ الْقَفَّالُ - مِنَّا - وَأَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ - الْعَقْلُ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ. وَأَمَّا الْبَاقُونَ - مِنَّا، وَمِنَ الْمُعْتَزِلَةِ - : فَقَدْ أَنْكَرُوا ذَلِكَ.

وَتَابِيهَا: أَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيَّ - زَعَمَ: أَنَّ دَلَالََةَ الدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ عَلَيْهِ ظَنِّيَّةٌ. وَالْبَاقُونَ قَالُوا: قَطْعِيَّةٌ.

وَتَابِيهَا: الْقَاشَانِيُّ وَالنَّهْرَوَانِيُّ ذَهَبَا إِلَى الْعَمَلِ بِالْقِيَّاسِ فِي صُورَتَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا: إِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ مَنْصُوصَةً بِصَرِيحِ اللَّفْظِ، أَوْ بِإِيْمَاتِهِ.

وَالثَّانِيَّةُ: كَقِيَّاسِ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْيِيفِ.

أَمَّا جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ فَقَدْ قَالُوا بِسَائِرِ الْأَقْيِسَةِ.

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ بِأَنَّ التَّعْبُدَ لَمْ يَقَعِ بِهِ:

فَمِنْهُمْ مَن قَالَ: لَمْ يُوجَدْ فِي السَّمْعِ مَا يَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ التَّعْبُدِ بِهِ؛ فَوَجِبَ الْإِمْتِنَاعُ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ.

وَمِنْهُمْ: مَن لَمْ يَقْنَعْ بِذَلِكَ؛ بَلْ تَمَسَّكَ فِي نَفْيِهِ بِالْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، وَإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، وَإِجْمَاعِ الْعُرَّةِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُمْ الَّذِينَ قَالُوا: بَأَنَّ الْعَقْلَ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنَ التَّعْبُدِ بِهِ - فَهُمْ فَرِيقَانِ:

أَحَدُهُمَا: خَصَّصَ ذَلِكَ الْمَنْعَ بِشَرْعِنَا؛ وَقَالَ: لِأَنَّ مَبْنَى شَرْعِنَا عَلَى الْحَمْعِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ، وَالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْقِيَاسِ؛ وَهَذَا قَوْلُ النَّظَامِ.

وَتَانِيهِمَا: الَّذِينَ قَالُوا: يَمْتَنِعُ وُرُودُ التَّعْبُدِ بِهِ فِي كُلِّ الشَّرَائِعِ؛ وَهَؤُلَاءِ فِرْقٌ ثَلَاثٌ.

إِحْدَاهَا: الَّذِينَ قَالُوا: يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْقِيَاسُ طَرِيقًا إِلَى الْعِلْمِ وَالظَّنِّ.

وَتَانِيَتُهَا: الَّذِينَ سَلَّمُوا أَنَّهُ يُفِيدُ الظَّنَّ؛ لَكِنَّهُمْ قَالُوا: لَا يَجُوزُ مُتَابَعَةُ الظَّنِّ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يُخْطِئُ، وَقَدْ يُصِيبُ.

وَتَالِثُهَا: الَّذِينَ سَلَّمُوا: أَنَّهُ يَجُوزُ مُتَابَعَةُ الظَّنِّ فِي الْجُمْلَةِ؛ وَلَكِنْ حَيْثُ يُتَعَدَّرُ النَّصُّ؛ كَمَا فِي قِيمِ الْمُتْلَفَاتِ، وَأُرُوشِ الْجَنَائِيَاتِ، وَالْفُتُوى، وَالشَّهَادَاتِ، وَلِأَنَّهُ لَا نِهَآيَةَ لِتِلْكَ الصُّورِ؛ فَكَانَ التَّنْصِيبُ عَلَى حُكْمِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُتَعَدِّرًا.

أَمَّا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ - فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ التَّنْصِيبُ عَلَيْهَا؛ فَكَانَ الْإِكْتِفَاءُ بِالْقِيَاسِ - اقْتِصَارًا عَلَى أَدْنَى الْبَآئِنِ، مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَعْلَاهُمَا؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ؛ وَهَذِهِ طَرِيقَةٌ دَاوُدَ وَاتَّبَاعِهِ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ.

فَهَذَا تَفْصِيلُ الْمَذَاهِبِ، وَالَّذِي نَذَهَبُ إِلَيْهِ - وَهُوَ: قَوْلُ الْجُمْهُورِ مِنْ عُلَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ - : أَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ فِي الشَّرْعِ.

لَنَا: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالْمَعْقُولُ:

أَمَّا الْكِتَابُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الْحَشْرُ: ٢].

وَجْهُ الاسْتِدْلَالِ بِهِ: أَنَّ الْإِعْتِبَارَ - مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُبُورِ، وَهُوَ: الْمُرُورُ؛ يُقَالُ: «عَبَرْتُ عَلَيْهِ، وَعَبَرْتُ النَّهْرَ»، وَالْعَبْرُ: الْمَوْضِعُ الَّذِي يُعْبَرُ عَلَيْهِ، وَالْمَعْبَرُ: السَّفِينَةُ الَّتِي يُعْبَرُ فِيهَا؛ كَانَتْهَا أَدَاةُ الْعُبُورِ، وَالْعَبْرَةُ: الدَّمْعَةُ الَّتِي عَبَرَتْ مِنَ الْجَفْنِ، وَعَبَرَ الرَّؤْيَا وَعَبَّرَهَا: جَاوَزَهَا إِلَى مَا يُلَازِمُهَا.

فَنَبَتَ بِهَذِهِ الْاسْتِعْمَالَاتِ: كَوْنُ «الْإِعْتِبَارِ» حَقِيقَةً فِي الْمَجَاوِزَةِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهَا؛ دَفْعًا لِلِاسْتِشْرَاكِ.

وَالْقِيَاسُ: عبورٌ مِنْ حُكْمِ الْأَصْلِ إِلَى حُكْمِ الْفَرْعِ؛ فَكَانَ دَاخِلًا تَحْتَ الْأَمْرِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ «الِإِعْتِبَارَ» - هُوَ: الْمُجَاوِزَةُ؛ بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ: «الِإِتْعَاطِ»؛  
لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِمَنْ يَسْتَعْمِلُ الْقِيَاسَ الْعَقْلِيَّ: إِنَّهُ مُعْتَبِرٌ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْمُتَفَكِّرَ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ مِنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ، إِذَا لَمْ يَتَفَكَّرْ فِي أَمْرِ مَعَادِهِ -  
يُقَالُ: إِنَّهُ غَيْرُ مُعْتَبِرٍ، أَوْ: قَلِيلُ الْإِعْتِبَارِ.

وَتَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١٣،  
وَالنُّورِ: ٤٤]، ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [النَّحْلِ: ٦٦، وَالنُّورِ: ٢١] وَالْمُرَادُ بِهِ  
«الِإِتْعَاطُ».

وَرَابِعُهَا: يُقَالُ: «السَّعِيدُ مَنْ اعْتَبَرَ بغيرِهِ»، وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ: الْحَقِيقَةُ. فَهَذِهِ الْأَدِلَّةُ  
تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِعْتِبَارَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِتْعَاطِ، لَا فِي الْمُجَاوِزَةِ؛ فَحَصَلَ التَّعَارُضُ بَيْنَ مَا قُلْتُمْ،  
وَمَا قُلْنَاهُ؛ فَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

ثُمَّ التَّرْجِيحُ مَعْنَا؛ فَإِنَّ الْفَهْمَ أَسْبَقُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ حَقِيقَةٌ، وَلَكِنْ شَرَطَ حَمَلِ اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ: أَلَا يَكُونُ  
هُنَاكَ مَا يَمْنَعُ مِنْهُ، وَقَدْ وَجَدَ هَهُنَا مَا يَمْنَعُ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «يُخْرِبُونَ بَيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ  
وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ؛ فَاقْسُوا الذَّرَّةَ عَلَى الْبُرِّ» - كَانَ رَكِيكًا؛ لَا يَلِيقُ بِالشَّرْعِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - ثَبَتَ أَنَّهُ وَجِدَ مَا يَمْنَعُ مِنْ حَمَلِ اللَّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ حَمَلِهِ عَلَى الْمُجَاوِزَةِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمُجَاوِزَةِ - أَمْرٌ  
بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

وَبَيَانُهُ: أَنَّ كُلَّ مَنْ تَمَسَّكَ بِدَلِيلٍ عَلَى مَذْلُولٍ - فَقَدْ عَبَّرَ مِنَ الدَّلِيلِ إِلَى المَذْلُولِ؛  
فَمُسَمَّى الْإِعْتِبَارِ - مُشْتَرَكٌ فِيهِ: بَيْنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الْقَاطِعِ، وَبِالنَّصِّ،  
وَبِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَبِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ يُخَالِفُ الْآخَرَ  
بِخُصُوصِيَّتِهِ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ؛ فَالْلَفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَا  
بِهِ الْإِشْتِرَاكُ - غَيْرُ دَالٍّ عَلَى مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ؛ لَا بِلَفْظِهِ، وَلَا بِمَعْنَاهُ؛ فَلَا يَكُونُ دَالًّا عَلَى

في إثبات أن القياس حجة .....  
النوع الذي ليس إلا عبارة عن مجموع جهة الإشتراك، وجهة الإمتياز: فلفظ «الإعتبار» غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه، ولا بمعناه.

فإن قلت: القدر المشترك بين أنواع مخصوصة - لا يوجد إلا عند وجود واحد منها، والأمر بالشيء - أمر بما هو من ضروراته؛ فالأمر بإدخال «الإعتبار» في الوجود - أمر بإدخال أحد أنواعه في الوجود.

ثم ليس تعيين أحد أنواعه أولى من تعيين الباقي؛ لأن نسبة القدر المشترك بين أنواع مخصوصة، إلى كل واحد منها على السوية - فإما ألا يجب شيء منها؛ وهو باطل؛ لأن تجويز الإخلال بجميع أنواع الماهية - يستلزم تجويز الإخلال بتلك الماهية؛ فيلزم ألا يكون مسمى الإعتبار - مأثوراً به؛ وهو باطل. أو يجب جميع أنواع «الإعتبار» المأمور به في الآية؛ فيكون القياس الشرعي مندرجاً فيه: قلت: لا نسلم: أنه ليس بعض الأنواع أولى من بعض؛ لأن الإعتبار المأمور به في الآية لا يمكن أن يكون هو القياس الشرعي فقط؛ وإلا لصار معنى الآية: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين؛ فقيسوا الذرة على البر»، ومعلوم: أنه غير جائز؛ بل لا بد من الاعتراف بأن الإعتبار المأمور به يفيد نوعاً غير القياس الشرعي، وهو الإتعاض مثلاً؛ إلا أنا نقول: إنه يفيد الإتعاض فقط، وأنتم تقولون يفيد الإتعاض، والقياس الشرعي.

فظهر بهذا: أن الأمر بالإعتبار - يستلزم الأمر بالإتعاض، ومسمى «الإعتبار» - حاصل في الإتعاض؛ ففي إيجاب الإتعاض: حصل إيجاب مسمى «الإعتبار»؛ فلا حاجة إلى إيجاب سائر أنواعه.

وأيضاً: فنحن نوجب اعتبارات أخرى:

أحدها: إذا نص الشارع على علة الحكم فهنا: القياس - عندنا - واجب.

وثانيها: قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وثالثها: الأقيسة العقلية.

ورابعها: الأقيسة في أمور الدنيا؛ فإن العمل بها - عندنا - واجب.

وخامسها: أن نسبة الفرع بالأصل؛ في أنه - لا يستفاد حكمه إلا من النص.

وَسَادِسُهَا: الْإِتْعَاطُ وَالْإِنزِجَارُ بِالْقِصَصِ وَالْأَمْثَالِ.

فَنَبَتْ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْآتِيَّ بِفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ مَا يُسَمَّى اعْتِبَارًا - يَكُونُ خَارِجًا عَنِ عَهْدَةِ هَذَا الْأَمْرِ، وَتَبَتْ أَنَا أَتَيْنَا بِهِ فِي صُورٍ كَثِيرَةٍ؛ فَلَا تَبْقَى فِيهِ دَلَالَةٌ - أَلْبَتَّةَ - عَلَى الْأَمْرِ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

سَلَّمْنَا أَنَّ اللَّفْظَ - يَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ لَكِنَّ حَمْلَهُ عَلَيْهِ هَهُنَا - يُفْضِي إِلَى التَّنَاقُضِ؛ لِأَنَّ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الْفُرْعِ وَالْأَصْلِ - فِي الْحُكْمِ - نَوْعٌ مِنَ الْإِعْتِبَارِ، وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا - فِي أَنَّهُ: لَا يُسْتَفَادُ حُكْمُ الْفُرْعِ، إِلَّا مِنَ النَّصِّ كَمَا أَنَّهُ فِي الْأَصْلِ - كَذَلِكَ.

وَلِأَنَّهُ نَوْعٌ آخَرٌ مِنَ الْإِعْتِبَارِ، وَالْأَمْرُ بِأَحَدِ الْإِعْتِبَارَيْنِ مُنَافٍ لِلْأَمْرِ بِالْآخَرِ؛ فإِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ يَقْتَضِي الْأَمْرَ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

ثُمَّ لَيْسَ إِخْرَاجُ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ - مِنْ تَحْتِ ظَاهِرِ الْعُمُومِ؛ لِإِبْقَاءِ الْآخَرِ - أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ؛ وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

ثُمَّ إِنَّهُ مَعْنَا؛ لِأَنَّ تَشْبِيهَ الْفُرْعِ بِالْأَصْلِ؛ فِي أَنَّهُ: لَا يُسْتَفَادُ حُكْمُهُ إِلَّا مِنَ النَّصِّ - عَمَلٌ بِالْإِحْتِيَاطِ، وَاخْتِرَازٌ عَنِ الظَّنِّ الَّذِي ﴿لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

سَلَّمْنَا: بِأَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْعُمُومِ - لَا يُفْضِي إِلَى التَّنَاقُضِ، لَكِنَّهُ عَامٌّ دَخَلَهُ التَّخْصِيسُ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً.

بَيَانُ الْأَوَّلِ مِنْ وَجْهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالْإِعْتِبَارِ - عِنْدَ تَعَادُلِ الْأَمَارَاتِ، وَفِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي مَا نَصَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا دَلِيلًا؛ كَمَقَادِيرِ الثُّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَأَجْزَاءِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.

وَفِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي عُرِفَ حُكْمُهَا بِالْإِعْتِبَارِ مَرَّةً؛ فَالْمُكَلَّفُ بَعْدَ ذَلِكَ - لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالْإِعْتِبَارِ آخَرَ.

وَتَانِيهَا: لَوْ قَالَ لَوْ كَيْلِهِ: «أَعْتَقُ غَانِمًا؛ لِسَوَادِهِ»؛ فَلَيْسَ لِلْوَكِيلِ: أَنْ يُعْتَقَ سَالِمًا؛ لِسَوَادِهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ - عِنْدَ قِيَامِ النَّصِّ فِي الْمَسْأَلَةِ -: لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مَأْمُورًا بِالْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ.



وَرَابِعُهَا: الْأَقْيَسَةُ الْمُتَعَارِضَةُ لَا يَتَنَاوَلُهَا الْأَمْرُ.

فَقَبِتَ أَنَّ هَذَا الْعَامَّ مَخْصُوصٌ، وَمِثْلُ هَذَا الْعَامِّ - لَيْسَ بِحُجَّةٍ، عَلَى مَا سَبَقَ بَيَانُهُ فِي «بَابِ الْعُمُومِ».

سَلَّمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ؛ لَكِنْ حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ، أَوْ ظَنِّيَّةٌ؟!

الْأَوَّلُ: مَمْنُوعٌ.

وَالثَّانِي: مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنْكُمْ إِنَّمَا بَيَّنْتُمْ كَوْنَ الْإِعْتِبَارِ اسْمًا لِلْمَجَاوِزَةِ بِتِلْكَ الْإِشْتِقَاقَاتِ؛ وَلَا شَكَّ: أَنَّ التَّوَسُّلَ بِالْإِشْتِقَاقَاتِ؛ إِلَى تَعْيِينِ الْمُسَمَّى - دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ؛ وَمَسْأَلَةُ الْقِيَاسِ - مَسْأَلَةٌ يَقِينِيَّةٌ، وَبِنَاءِ الْيَقِينِيِّ عَلَى الدَّلِيلِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْمُقَدِّمَةِ الظَّنِّيَّةِ - لَا يَجُوزُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يُفِيدُ الْيَقِينَ؛ لَكِنَّهُ أَمْرٌ، وَالْأَمْرُ - لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَلَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ الْأَوْقَاتِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ الْأَوْقَاتِ؛ وَلَكِنَّهُ حِطَابٌ مُشَافَهَةٌ؛ فَيَخْتَصُّ بِالْحَاضِرِينَ فِي عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ.

وَالْحَوَابُ: قُلْنَا: جَعَلُهُ حَقِيقَةً فِي الْمَجَاوِزَةِ أَوْلَى لِوَجْهِينَ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ يُقَالُ: «فُلَانٌ اُعْتَبَرَ فَاتَعَطَّ»؛ فَيَجْعَلُونَ الْإِتْعَاطَ مَعْلُولَ الْإِعْتِبَارِ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ التَّغَايُرَ.

الثَّانِي: أَنَّ مَعْنَى الْمَجَاوِزَةِ حَاصِلٌ فِي الْإِتْعَاطِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ: مَا لَمْ يَسْتَدِلَّ بِشَيْءٍ آخَرَ عَلَى حَالِ نَفْسِهِ لَا يَكُونُ مُتَعَطًِّا.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الْمَجَاوِزَةِ - لَكَانَ حَقِيقَةً فِي الْإِتْعَاطِ وَغَيْرِهِ، عَلَى سَبِيلِ التَّوَاطُؤِ.

أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الْإِتْعَاطِ - كَانَ اسْتِعْمَالُهُ فِي غَيْرِهِ: إِمَّا بِالِاشْتِرَاكِ أَوْ بِالْمَجَازِ؛ وَهُمَا عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْرِيرِ: لَا يَضُرُّنَا قَوْلُهُمْ: إِنَّ لَفْظَ «الْإِعْتِبَارِ» مُسْتَعْمَلٌ فِي الْإِتْعَاطِ:

فَأَمَّا قَوْلُهُ: «لَا يُقَالُ لِمَنْ يَسْتَعْمِلُ الْقِيَاسَ: إِنَّهُ مُعْتَبَرٌ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فَلَانًا يَعْتَبِرُ الْأَشْيَاءَ الْعَقْلِيَّةَ بِغَيْرِهَا.

بَلَى مَنْ أَتَى بِقِيَاسٍ وَاحِدٍ لَا يُقَالُ: «إِنَّهُ مُعْتَبَرٌ»؛ عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ كَمَا أَنَّهُ لَا يُقَالُ لَهُ:

«إِنَّهُ قَائِسٌ»؛ عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «الْمُعْتَبَرِ» وَ«الْقَائِسِ» عَلَى الْإِطْلَاقِ - لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي الْمَكْثَرِ مِنْهُ.

قَوْلُهُ: «الْمَكْثَرُ مِنْ حَمَلِ الْفُرُوعِ عَلَى الْأَصُولِ: إِذَا لَمْ يَتَفَكَّرْ فِي أَمْرِ آخِرَتِهِ - لَا يُقَالُ

لَهُ: «إِنَّهُ مُعْتَبَرٌ».

قُلْنَا: لَمَّا كَانَ الْغَرَضُ الْأَعْظَمُ مِنَ الْإِعْتِبَارِ - هُوَ الْعَمَلُ لِلْآخِرَةِ: فَإِذَا لَمْ يَأْتِ بِمَا

هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ - قِيلَ: «إِنَّهُ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ»؛ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ؛ كَمَا يُقَالُ لِمَنْ لَا يَتَدَبَّرُ فِي الْآيَاتِ إِنَّهُ أَعْمَى وَأَصَمُّ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: ٦٦].

قُلْنَا: مَعْنَى الْمَجَاوِزَةِ - حَاصِلٌ فِيهِ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِي خَلْقِهَا - يُفِيدُ الْعِلْمَ بِوُجُودِ

صَانِعِهَا.

قَوْلُهُ: «سَلَّمْنَا: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْمَجَاوِزَةِ، وَلَكِنْ وَجِدَ مَا يَمْنَعُ مِنْ حَمَلِهِ عَلَيْهَا»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: لَوْ قَالَ: «يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ؛ فَاقْبِسُوا الذَّرَّةَ عَلَى الْبُرِّ -

كَانَ رَكِيكًا»:

قُلْنَا: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لَوْ نَصَّ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ، كَانَ رَكِيكًا؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَ

خُصُوصِ هَذَا الْقِيَاسِ، وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾

[الحشر: ٢].

لَكِنْ لِمَ قُلْتُ: إِنَّهُ لَوْ أَمَرَ بِمُطْلَقِ «الْإِعْتِبَارِ» الَّذِي يَكُونُ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ أَحَدَ جُزْئِيَّاتِهِ،

كَانَ رَكِيكًا؟

مِثَالُهُ: لَوْ سَأَلَهُ عَنَ مَسْأَلَةٍ، فَأَجَابَ بِمَا لَا يَتَنَاوَلُ تِلْكَ الْمَسْأَلَةَ - كَانَ بَاطِلًا، أَمَا لَوْ

أَجَابَ بِمَا يَتَنَاوَلُ تِلْكَ الْمَسْأَلَةَ، وَغَيْرَهَا - كَانَ حَسَنًا.

قوله: «الأمرُ بالاعتبارِ لا يقتضى إلا إدخالَ فردٍ من أفرادِ هذه الماهيةِ فى الوجودِ».

قلنا: بل يقتضى العموم؛ للدليلين:

الأول: أن ترتيب الحكم على المسمى يقتضى أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى، وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً؛ فيلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به.

الثانى: أنه يحسن أن يقال: «اعتبر إلا الاعتبار الفلانى»، وقد بينا فى «باب العموم»: أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ، فعلمنا أن كل الاعتبارات داخله تحت هذا اللفظ.

قوله: «لو حملناه على العموم، لأفضى إلى التناقض»:

قلنا: هب أنه كذلك؛ لكننا نقول: لا يجوز أن يكون المراد منه تشبيه الفرع بالأصل؛ فى أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن الاعتبار المذكور ههنا لا بد وأن يكون معناه لائقاً بما قبل هذه الآية وما بعدها؛ وإلا جاءت الركاكة، والذي يليق به هو التشبيه فى الحكم، لا المنع منه، وإلا لصار معنى الآية: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فلا تحكموا هذا الحكم فى حق غيرهم إلا بنص وأرد فى حق ذلك الغير». ومعلوم أن ذلك باطل، وإذا بطل حمل الآية عليه، وجب حملها على التشبيه فى الحكم؛ عملاً بعموم اللفظ.

الثانى: هو أن المتبادر إلى الفهم من لفظ «الإعتبار»: هو التشبيه فى الحكم، لا المنع منه؛ ولذلك فإن السيد إذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه، ثم قال للآخر: «اعتبر به» - فهم منه الأمر بالتسوية فى الحكم، لا الأمر بالمنع منه.

قوله: «إنه عام مخصوص»:

قلنا: هذا مسلم؛ لكننا بينا فى «باب العموم»: أن العام مخصوص حجة.

قوله: «بعض مقدمات هذه الدلالة ظنية»:

قلنا: هذا السؤال عام فى كل السمعيات، فلا يكون له تعلق بخصوصية هذه المسألة.

قوله: «الأمر لا يفيد التكرار»:

١٨٢ .....الكاشف عن المحصول

قُلْنَا: إِنَّهُ لَمَّا كَانَ أَمْرًا بِجَمِيعِ الْأَقْيَسَةِ، كَانَ مُتَنَاوِلًا - لَا مَحَالَةَ - لِجَمِيعِ الْأَوْقَاتِ، وَإِلَّا قَدَحَ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ مُتَنَاوِلًا لِكُلِّ الْأَقْيَسَةِ.

قَوْلُهُ: «هُوَ حِطَابٌ مَعَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ كَانُوا فِي عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ» - فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ يَتَنَاوَلُنَا؟:

قُلْنَا: لِلِاجْتِمَاعِ عَلَى عَدَمِ الْفَرْقِ.

الشرح: وتكلم الآن في نقل مذاهب العلماء في هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو [٢١٠ / أ] بكر بن فورك الأصبهاني: من الناس من قال: لا يجوز التعبد<sup>(١)</sup> بالقياس؛ لأن التعبد بالشرعيات حصل على وجه لا يصح معه القياس؛ فلو وقع على خلافه، صح.

ومنهم من قال: لا يجوز ذلك؛ لأن الحكيم لا يقتصر على أدنى البنائين، مع القدرة على أعلاهما؛ فلا يعلق عبادته بالظن الذي يخطئ دون العلم؛ ولأنه يؤدي إلى التضاد في الأحكام والتناقض.

ومنهم من قال: يجوز أن يرد، ولكن ما ورد التعبد.

وقال إمام الحرمين: (٢) القياس ينقسم إلى: عقلي وسمعي، ثم الناظرون في الأصول، والمنكرون له - تفرقوا على مذاهب:

فذهب بعضهم إلى رد القياس.

وقال الناقلون: هذا مذهب منكرى النظر، وإثباته يتعلق بفن تعلم الكلام.

---

(١) التعبد بالقياس معناه التكليف به: وهل المراد إيجابه، أو إيجاب العمل بمقتضاه؟ جرى الآمدي وأكثر شراح المختصر على أن المراد به إيجاب الشارع نفس القياس، ويلاحظ أن المراد بالقياس هنا «إثبات الحكم في الفرع»، لا «المساواة في العلة»؛ لأن التكليف إنما يكون بفعل المكلف، وعلى هذا فالتعبد بالقياس هو الاجتهاد فقط، والذي وقع التعبد به هو القياس بمعنى «الإثبات». وجرى العضد في شرح المختصر على أن المراد به إيجاب العمل بمقتضى القياس، وهو حكم الفرع الذي ثبت به. فالتعبد بالقياس على هذا هو جميع المكلفين لا خصوص المجتهد، والذي وقع التعبد به هو العمل بمقتضى القياس - «فإن قلت: إن مقتضاه قد يكون الندب أو الكراهة أو الإباحة، فكيف يكون العمل به واجبا على الإطلاق؟». «قلنا»: المراد بإيجاب العمل بمقتضى القياس «إيجاب اعتقاد مقتضاه»، سواء أكان ذلك مقتضى وجوبا أم غيره.

(٢) ينظر البرهان (٢/٧٥٠).

ومنهم مَنْ قال<sup>(١)</sup> بالقياس العقلي والسمعي؛ [وهذا مذهب الأصوليين والقياسيين مِنَ الفقهاء]. ومن الناس مَنْ ذهب إِلَى القياس العقلي، ووجد القياس الشرعي؛ وهذا مذهب<sup>(٢)</sup> [النظام، وطوائف مِنَ الروافض، [والإباضية، والأزارقة] <sup>(٣)</sup> ومعظم فرق الخوارج<sup>(٤)</sup>.

ومن الناس مَنْ نهى عن القياس العقلي النظري، وأمر بالقياس الشرعي؛ وهذا مذهب أحمد بن حنبل، والمقتصدِين مِنَ أتباعه؛ وهم لا ينكرون إفضاء النظر العقلي إِلَى العلم، ولكن ينهون عن [ملاسته]، وعن الاشتغال به.

وذهب الغلاة مِنَ الحشوية، وأصحاب الظاهر إِلَى رد القياس الشرعي والعقلي.

وأنا أقول: <sup>(٥)</sup> أطلق النقلة «القياس العقلي»: فإن عنوانه: «النظر العقلي»، فهو فِي نوعه مُفْضٍ [ب / ٢١٠] إِلَى العلم، إذا استجمع شرائطه، ومأمور به شرعاً، وبالقياس الشرعي، متقبل شرعاً معمول به؛ أي: بالقياس العقلي. [وإن عنى الناقلون بالقياس العقلي]<sup>(٦)</sup> اعتبار شيء بشيء؛ واستتاره معنى. فِي قياس غائب عَلَى شاهد - فذلك باطل عندى.

والذين منعوا القياس الشرعي: فمنهم مَنْ قال: الخوض فيه قبيح لعينه.

ومنهم مَنْ قال: يجب أن يستلزم عباده وجوه حكمه، وذلك فِي أمر الدين؛ فيجب التنصيص عَلَى الأحكام؛ فهو أصلح.

ومنهم مَنْ قال: إن فِي أصول الشريعة ما لا يصح عَلَى القياس؛ كإيجاب الدية<sup>(٧)</sup> عَلَى

(١) زاد فِي «ب»: قائلون.

(٢) سقط فِي «أ».

(٣) سقط مِنَ الأصول، والمنبت من البرهان.

(٤) إلا النجيدات منهم؛ فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس.

(٥) ينظر البرهان (٢/٧٥١).

(٦) سقط فِي «أ، ب».

(٧) الدية: مصدر: ودى القاتل المقتول إذا أعطى وليه المال الذى هو بدل النفس، ثم قيل لذلك المال: الدية تسمية بالمصدر؛ ولذا جمعت، وهى مثل «عدة» فى حذف الفاء. قيل: والتاء فى آخرها عوض عن الواو فى أولها. انظر المغرب ٢/٣٤٧ وارجع إِلَى الصحاح ٦/٢٥٢١ ولسان العرب ١٥/٣٨٣ والقاموس المحيط ٤/٤٠١ وما بعدها والمصباح المنير ٢/١٠١٣. عرفها بعض الشافعية بأنها: المال الواجب بالجناية عَلَى الحر فى النفس، أو فيما دونها. وعرفها بعض الأحناف بأنها: اسم لضمان يجب بمقابلة الآدمى، أو طرف منه. وقيل: الدية: اسم للمال الذى هو بدل النفس، =

العاقلة، وذبح البهائم البرية بسبب ارتكاب محظورات الحج، واسترقاق أولاد الكفار مع الحكم بالإسلام، وبقاء وصمة (١) الرق ما توالدوا؛ فلا وجه إلا اتباع النص.

وقال الغزالي (٢): قال الشيعة وبعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً. وقيل: يجب التعبد به عقلاً.

وقيل: لا حكم للعقل فيه؛ بإحالة (٣)، ولا إيجاباً، وهو في مظنة الجواز. ثم اختلفوا في وقوعه:

فقال أهل الظاهر: هو غير واقع، بل [ادعوا خطر الشرع له]: والذي ذهب إليه الصحابة بأجمعهم، ومن بعدهم من جماهير الفقهاء، والمتكلمين: وقوع التعبد به شرعاً؛ وفرق المبطله له ثلاث: المحيل له عقلاً، [والموجب له عقلاً] (٤) والحاضر له شرعاً.

وقال صاحب «الإحكام» (٥): يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً؛ وبه قال السلف من الصحابة، (٦) والتابعين، والشافعي، وأبو حنيفة، ومالك [٢١١/أ]، وأحمد، وأكثر الفقهاء، والمتكلمين.

وقالت الشيعة، والنظام، وجماعة من معتزلة «بغداد»؛ كيحيى الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب (٧) - باستحالة (٨) [ورود] التعبد [به] (٩) عقلاً.

= والأرش اسم للواجب فيما دون النفس وعرفها الإمام ابن عرفة من المالكية فقال: الدية مال يجب بقتل آدمى حر عن دمه، أو يجرحه، مقدر شرعاً لا باجتهاد. ينظر: درر الحكام ٢٧٠/١٠، ومغنى المحتاج ٥٣/٤، والمغنى ٣٦٧/٨، والكافي ١١٠٨/٢، والإشراف ٢٠٠/٢، وتكملة فتح القدير ٢٧٠/١٠.

(١) في «أ، ب»: وصمة.

(٢) ينظر المستصفي (٢٣٠/٢).

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) ينظر الإحكام (٦٠٥/٤).

(٦) سقط في «أ».

(٧) جعفر بن حرب الهمداني، أحد أئمة المعتزلة، ولد سنة ١٧٧هـ بـ «بغداد»، وقد أخذ الكلام عن أبي الهزبل العلاف بـ «البصرة»، وقد صنف كتباً، قال الخطيب البغدادي: إنها «معروفة عند المتكلمين». توفي سنة ٢٣٦ هـ. ينظر ترجمته في: الأعلام ١٢٣/٢، وتاريخ بغداد ١٦٢/٧، ومروج الذهب ٢٩٨/٢.

(٨) إن التعبد بالقياس ممنوع عقلاً في شريعتنا خاصة؛ وإليه ذهب النظام من المعتزلة. أو في جميع =

وقال القفال، وأبو الحسين البصرى: العقل موجب لورود التعبد بالقياس (١).

وقال المقدسى الحنبلى فى كتابه المسمى بـ «الروضة»: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً؛ لقول (٢) أحمد: لا يستغنى أحد عن القياس [وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين].

وذهب أهل الظاهر، والنظام: إلى أنه لا يجوز التعبد به؛ عقلاً، ولا شرعاً، وإليه أوماً أحمد؛ فإنه قال: يجتنب المتكلم فى الفقه الجمل والقياس.

وقال المصنف فى «الرسالة البهائية»: والذى يُذْهَبُ إليه هو الذى ذهب إليه علماء الصحابة، والتابعين؛ أن القياس حجة قاطعة فى الشرع، ونحن نذكر أولاً ما يفيد الظن، ثم نردفه بما يفيد القطع.

[واعلم] (٣): أن المصنف - رحمه الله - تمسك بقوله - تعالى - (٤):

=الشرائع؛ وإليه ذهب الشيعة الإمامية، وجماعة من معتزلة بغداد، وجماعة من الخوارج. ومعنى الامتناع عقلاً عند الفريقين؛ أن الدليل العقلى المحض يدل على استحالته، أى: كونه أمر منتفياً لا يتصور ثبوته. وقد عبر بالاستحالة كثير من العلماء؛ كالغزالي، والبيضاوى، وغيرهما.. وعبر ابن السبكي فى «جمع الجوامع» بقوله: «ومنعه قوم عقلاً»، وفسره فى حاشية البنانى بقوله أى: «عدوه محالاً لا يتصور وقوعه». لكن الشيخ الشربينى فى تقريره فسر الامتناع عقلاً بالقطع، بأن الشارع لا يجعله دليلاً؛ حيث قال: «وليس المراد أنه مما لا يتصور وقوعه». ينظر نص كلام شيخنا على عبد التواب فى القياس.

(٩) سقط فى «ب».

(١) معنى أن الدليل العقلى المحض يدل على أن إيجاب الشارع القياس على المجتهد أو إيجابه العمل بمقتضاه على المكلف - أمر ممكن يتصور بثبوته، وانتفاؤه على التبادل؛ وإلى هذا ذهب الجمهور، ومنهم الأئمة الأربعة. «الثانى»: أن التعبد بالقياس واجب عقلاً؛ بمعنى أن الدليل العقلى المحض دل على أنه أمر ثابت لا يتصور انتفاؤه؛ وإلى هذا ذهب أبو الحسين البصرى المعتزلى، والقفال الشاشى الشافعى. وهذا المذهب مبنى على القول بوجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى؛ لما يؤخذ من أدلته الآتية. وبتأوه على هذا القول ظاهر بالنسبة لأبى الحسين؛ لأنه معتزلى، وأما بالنظر للقفال - وهو من فقهاء أهل السنة - فوجهه أنه كان قائلاً بالاعتزال فى أول أمره، ثم رجع إلى مذهب الأشعرى؛ كما قال ابن السبكي فى الطبقات نقلاً عن الحافظ ابن عساكر. فعلم من هذا أن ما يحكى عن الإمام القفال فى الأصول من المذاهب التى لا تصح إلا على قواعد المعتزلة، إنما ذهب إليها حينما كان على مذهبهم، وأنه لما رجع عنه لا بد أن يكون قد رجع عنها. ينظر نص كلام شيخنا على عبد التواب فى القياس.

(٢) فى «ب»: كقول.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) طريقة الجمهور فى الاستدلال بالآية حاصلها أن الله تعالى أمر بالاعتبار، وهو فى اللغة =

=رد الشيء إلى نظيره؛ كما حكى عن ثعلب من أئمة اللغة، وهذا يشمل الاتعاظ، وهو رد الحوادث المستقبلية التي يفرض الإنسان وقوعها منه إلى الحوادث الماضية، وإعطاؤها حكمها في الجزاء؛ كما في مورد الآية: «وهو إخراج بني النضير من المدينة إلى الشام، وقذف الرعب في قلوبهم، وإخراجه بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين؛ جزاء لهم على كفرهم، واغترارهم بمحصولهم»، ويشمل القياس الشرعي وهو رد المحل المسكوت عن حكمه الشرعي إلى المحل المنصوص على حكمه، وإعطاء الأول حكم الثاني؛ لوجود علته فيه؛ كإعطاء البتتين حكم الأختين في الميراث، وهو: «إرث الثلثين» بجامع أن كل صنف منهما اثنتان اجتماعتا ممن يستحق النصف عند الانفراد. فكل من هذين النوعين وسواهما من أنواع الرد إلى النظر، يقال له: اعتبار، ومما يؤيد إطلاق الاعتبار على النوع الثاني، وهو القياس قول ابن عباس - رضى الله عنهما - فى قياس الأضراس على الأصابع «عقلها سواء اعتبروها بها»، أى: ردوا الأضراس إلى نظائرها وهى الأصابع، فأثبتوا لها استوائها فى الدية؛ كما أثبتموه فى الأصابع؛ لأن التفاوت بينها يشق ضبطه، فأطلق ابن عباس الاعتبار على القياس الشرعى، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، فالاعتبار المأمور به عام شامل لجميع أفراد هذين النوعين وسواهما، وإن كان واردا على سبب خاص، وهو ما حصل لبنى النضير؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالقياس الشرعى إذن مأمور به فى ضمن الأمر بالاعتبار، والأمر للوجوب؛ فىكون تحصيله واجبا على من هم أهل لذلك وهم «المتعهدون»؛ لأن غيرهم عاجز عن ذلك، فىكون العمل بمقتضاه واجبا على جميع المكلفين؛ لأنه لم يجب لذاته بل للتوصل إلى العمل به، ولا معنى للتعبد به إلا لإيجابه أو لإيجاب العمل بمقتضاه، فىكون التعبد به واقعا فى الشرع بهذا الدليل السمعى. ويمكن أن يقرر على قواعد المنطق ليتضح وجه إنتاجه للمطلوب، ولتبيين موارد الاعتراضات عليه فىقال: القياس اعتبار، وكل اعتبار مأمور به شرعا، وكل مأمور به شرعا متعبد به شرعا، فالقياس متعبد به شرعا بهذا الدليل، وهو سمعى؛ لتوقف مقدمته الثانية على السمع، فالتعبد بالقياس واقع شرعا بهذا الدليل السمعى. وأورد على هذا الدليل اعتراضات عدة ترجع من حيث موردها إلى أربعة:

«الأول»: منع المقدمة الأولى من وجه واحد.

«الثانى»: منع المقدمة الثانية من أربعة أوجه.

«الثالث»: منع المقدمة الثالثة من وجه واحد.

«الرابع»: منع استلزام الدليل للمدعى. وهو وقوع التعبد بالقياس من وجه واحد. وهاك بيانها مع أحوجيتها:

الاعتراض الأول والجواب عنه: قالوا: لا نسلم المقدمة الأولى، وهى قولكم: «القياس اعتبار»؛ فإن الاعتبار ظاهر فى الاتعاظ لوضعه له، أو غلبته عليه، فإذا قال إنسان: اعتبر بهذا الرجل - فهم منه: اتعظ به، ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ، وحينئذ لا يكون القياس الشرعى اعتبارا. وأجيب عنه: بأنه نقل عن أهل اللغة؛ أن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره، وهو شامل للاتعاظ، والقياس الشرعى وغيرهما، فلو كان موضوعا للاتعاظ بوضع ولغيره بوضع لكان مشتركا، ولو =



= كان موضوعا للاتعاظ وحده لكان حقيقة فيه ومجازا في غيره، وكل من الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فلا يعدل إليه مع إمكان كونه حقيقة في الجميع فهو الأولى، وحينئذ يكون كل قياس اعتبارا، فيكون القياس الشرعى المتنازع فيه اعتبارا فتمت الصغرى.

«الاعتراض الثانى والجواب عنه» قالوا: سلمنا المقدمة الأولى، وهى أن القياس اعتبار بتسليم أن الاعتبار فى اللغة رد الشئ إلى نظيره. لكن لا نسلم المقدمة الثانية، وهى قولكم: «كل اعتبار مأمور به شرعا»؛ وذلك من أربعة أوجه:

«الوجه الأول»: أنا لا نسلم أن المأمور به فى الآية الاعتبار بمعناه الحقيقى الذى ذكرتموه، وهو رد الشئ إلى نظيره الشامل للاتعاظ، والقياس الشرعى وغيرهما، بل المأمور به الاعتبار بمعنى أخص من هذا، «وهو خصوص الاتعاظ»؛ لمناسبته لصدر الآية، أو نصير المعنى عليه هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين؛ فاتعظوا يا أولى الأبصار بما حل بهم»، وهذا معنى فى غاية الفصاحة والبلاغة، وتكون الآية حينئذ من قبيل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولَى الْأَبْصَارِ﴾، وقوله - ﷺ - «السعيد من اعتبر بغيره»؛ وحينئذ يكون إطلاق الاعتبار على الاتعاظ مجازا مرسلا، من إطلاق اسم العام، وهو الاعتبار الذى يشمل كل الأقيسة التمثيلية، وإرادة الخاص وهو الاتعاظ بقرينة صدر الآية، وهذا بخلاف ما لو كان المراد بالاعتبار القياس الشرعى؛ فإنه لا يناسب صدر الآية؛ إذ يكون المعنى عليه هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فقيسوا يا أولى الأبصار الذرة على البر، والنبذ على الخمر، ونحو ذلك»، وهو معنى ركيب يجب أن يسان عنه كلام الله تعالى. وبهذا تبين أنه ليس كل اعتبار مأمورا به شرعا، بل المأمور به بعض أنواع الاعتبار وهو الاتعاظ؛ فهذه المقدمة لم تتم لانتفاء كليتها.

«وأجيب عنه»: بأن كلامكم إنما يصح لو حملنا الاعتبار فى الآية على خصوص القياس الشرعى، وليس كذلك، وإنما حملناه على القدر المشترك، وهو رد الأشياء إلى نظائرها وهو مناسب لصدر الآية كل المناسبة، إذ يكون المعنى عليه: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فردوا الأشياء إلى نظائرها، واحكموا عليها بأحكامها»، فيدخل فى ذلك قياس أفعالنا على أفعالهم فى ترتب مثل الجزاء الذى حل بهم وهو الاتعاظ، وقياس الفروع على الأصول فى ترتب مثل أحكامها عليها، وهو القياس الشرعى، وهذا معنى فى غاية البلاغة، ولا يمنع من حمل الآية عليه مانع، ولا يلزم من عدم مناسبة بعض أفرادها لصدر الآية عدم مناسبة القدر المشترك وهو معنى حقيقى لم يدع إلى العدول عنه داع، فالعدول عنه إلى الاتعاظ الذى هو معنى مجازى عدول عن الأصل بغير داع وهو ممنوع.

«الوجه الثانى»: أنا سلمنا أن المأمور به فى الآية الاعتبار بمعنى رد الشئ إلى نظيره، لكن لا نسلم أنه عام بل مطلق، فيكفى فى الامتثال أن يحصل اعتبار واحد من كل ذى لب. ويكفى أن تكون هذه الاعتبارات المتعددة من نوع واحد، وهو قياس النفس عليهم فى استحقاق الجزاء، لو حصل مثل الجرم؛ لأن هذا النوع هو المناسب، فلا يكون كل اعتبار مأمورا به؛ فلم تتم هذه المقدمة لانتفاء كليتها.

= «وبيان ذلك»: أن الفعل هنا من قبيل النكرة فى الإثبات، فهو مطلق لا عام، فمعنى «اعتبروا»: افعلوا اعتبارا ما. وليس معناه: افعلوا كل اعتبار، والمطلق يتحقق فى فرد أو أفراد بعدد المأمورين، وعلى كل حال لا يعم، ونظير ذلك أن يقال: «هذا عالم فأكرموه»، فالأمر هنا وإن اقتضى تعدد الإكرام بتعدد المأمورين، لكنه لا يعم أنواع الإكرام؛ لجواز أن تكون هناك أنواع لا تناسبه. فكذا يقال: إن الأمر بالاعتبار يقتضى تعدده بعدد أولى الألباب، لكنه لا يعم أنواع الاعتبار؛ لأن من هذه الأنواع القياس الشرعى، الذى لا مناسبة بينه وبين قصة بنى النضير.

«وأجيب عنه»: بأن الأمر إنما يكون من قبيل المطلق ما لم يدل دليل على إرادة العموم، وههنا أدلة على إرادة العموم يصير المعنى عليها: «افعلوا كل اعتبار»، وإنى اكتفى منها بالأربعة الآتية: - «أحدها»: صحة الاستثناء منه، فإنه يصح أن يقال: «اعتبروا إلا الاعتبار الفلانى»، والاستثناء معيار العموم.

«ويرد عليه»: أن الاستثناء إنما يعتبر معيارا للعموم إذا كان استثناء مما هو نص، أو ظاهر فى العموم، مثل: «لا إله إلا الله»، ومثل: «**إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا**»، أما إذا كان استثناء مما ظاهره الإطلاق؛ كالنكرة المثبتة - فلا يكون معيارا للعموم، وإنما يكون مانعا من تحول المستثنى منه للمستثنى على سبيل البديل، فإذا قيل: «أكرم رجلا إلا زيدا» - لم يكن المقصود الأمر بإكرام كل رجل، بل بإكرام رجل واحد، لكن لما كان هذا الرجل يحتمل أن يكون زيدا، وأن يكون غيره جىء بالاستثناء؛ ليعلم أن المقصود غيره، ولعل هذا معنى قول الإسنى: «إن الاستثناء إنما يكون معيارا للعموم، إذا كان عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله، إما قطعاً أو ظناً، ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا، فإن الفعل فى سياق الإثبات لا يعم». انتهى.

«ثانيها»: أن الأمر هنا أصله الإطلاق، والإطلاق؛ كما يقتضى وجوب القدر المشترك يقتضى التخيير بين جميع أفراد الماهية، ومنها أفراد القياس الشرعى، فيكون كل منها جائزا شرعا، وجواز الأقيسة الشرعية شرعا يقتضى وجوبها شرعا؛ لأن الفريقين المختلفين يقول أحدهما بالامتناع شرعا. وثانيهما بالوجوب شرعا، ولا شك أن الجواز الحاصل من الإطلاق ينافى الامتناع فيتعين قصده على الوجوب، لئلا يكون قولنا ثالثا لم يقل به أحد، فيكون مخالفا للإجماع وهو ممنوع، وبهذا يعم جميع أفراد القياس.

«ويرد عليه»: أن التخيير ممتنع، إذ يقتضى جواز الاقتصار على قياس واحد، أو أكثر من الأقيسة الشرعية، وهذا يقتضى أن يرتب على خراب بيوت بنى النضير إيجاب قياس الذرة على البر، أو النبيذ على الخمر، أو نحو ذلك، وهو لا يصح وإن صح إيجاب القدر المشترك، فالإطلاق هنا على تسليمه لا بد أن يكون محصورا فى الاعتراض لأنه المناسب.

«ثالثها»: أن «اعتبروا» قد حذف متعلقه وهو الجار والمجرور، وحذف المعمول يؤذن بالعموم؛ كما فى قولهم: «فلان يعطى» فيكون المعنى، «اعتبروا بكل شىء»، وهذا يساوى فى المعنى: اعتبروا = كل اعتبار.

= «ويرد عليه»؛ أن الإيدان بالعموم محله ما لم تقم قرينة على الخصوص، والسياق هنا قرينة ظاهرة، فالمعنى: «اعتبروا بهم»؛ لأن الفاء للتعليل، والقصة السابقة لا تصلح علة للاعتبار بكل شيء، وإنما تصلح علة للاعتبار بأربابها خاصة، أو لمطلق الاعتبار الذى يقطع النظر فيه عن الأفراد.

«رابعها»: أن ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العلية، وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتبارا، فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به؛ كذا قال صاحب المحصول.

وأنت ترى أن هذا كلام ظاهره غير معقول؛ لأن الحكم المرتب هنا هو الأمر بالاعتبار، والشيء المرتب عليه هو خراب بيوت بنى النضير؛ لكفرهم وافتزارهم بحصونهم. وهذا لا يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار كونه اعتبارا، وإنما يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو حصول الخراب لكفرهم؛ فلا يلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به.

«وقد يقال»: مراده أن معنى: «اعتبروا»: افعلوا اعتبارا، فالحكم المرتب هو الأمر، والشيء المرتب عليه كونه اعتبارا. «ويرد عليه»: «أولا»: أنه يقتضى كون كل صيغة أمر؛ نحو: «اضرب» تقييد العموم؛ إذ عليه يصير معنى اضرب: «افعل ضربا؛ لأنه ضرب»، فيقول إلى معنى افعل كل ضرب، وهذا ظاهر البطلان.

«ثانيا»: أنه إثبات للقياس بالقياس؛ لأن «اعتبروا» بدل نصا على وجوب اعتبار واحد مبهم، فيكون ثبوت الوجوب لباقي أفراد الاعتبار بطريق القياس على الفرد الذى ثبت بالنص، بجامع أن كلا اعتبار، وإثبات القياس بالقياس باطل؛ لما فيه من الدور. «ويمكن الجواب عن هذا»: بأننا لا نسلم أن ثبوت الوجوب فى باقى الأفراد بطريق القياس، بل بطريق عموم اللفظ بواسطة عموم العلة، فالنظر إلى العلة هنا إنما هو لبيان عموم الحكم فى جميع محالها لا للقياس على محلها، «وهذا جواب ضعيف» لأن الحكم رتب على مطلق لا على عام، فلما أفاد العلية، ووجدنا العلة حاصلة فى باقى الأفراد ألحقناها بها وهذا قياس. «فإن ادعى» أنه من قبيل مفهوم الموافقة، أو دلالة النص - ففيه عندى نظر - فإن أفراد الاعتبار مختلفة؛ إذ منها ما هو من قبيل الاعتراض، وما هو من قبيل القياس الشرعى، والإطلاق يجب حمله على الأول للمناسبة؛ فيكون إلحاق الثانى به من قبيل إلحاق الأدنى لا الأولى ولا المساوى؛ فلا يكون مفهوم موافقة أو دلالة نص؛ فيلزم الدور.

«الوجه الثالث»: أنا سلمنا أن المأمور به فى الآية الاعتبار، بمعنى رد الشيء إلى نظيره وأنه عام، لكن لا نسلم دلالة على كل اعتبار؛ لأنه قد خص منه القياس المعارض لنص أو لقياس آخر. والقياس الذى احتل فيه شرط فيكون مجملا، فلا يكون دالا على كل اعتبار، بل ولا دالا على الباقي من الاعتبارات؛ لجواز خروج أشياء أخرى منه، فلا يكون كل اعتبار مأمورا به. «ويجاب عنه بجوابين»:

«الأول»: أنه لم يخص منه شيء. أما القياس عند وجود النص المعارض، فلم يدخل أصلا، لأن معارضته النص تؤذن بأن العلة التى ظهرت للمجتهد ليست هى العلة الحقيقية، وإلا ما تخلف الحكم عنها فهو باطل، لفقد ركنه المتعبر، وأما القياس المعارض بقياس آخر، فإن معارضته =

=تشكك المجتهد في العلة، فتنزل عن درجة الظن عنده، فلا يكون قياسا صحيحا. وكذا يقال في كل قياس احتل فيه شرط أو حصل فيه مانع؛ إنه لم يدخل في الاعتبار المأمور به؛ لأنه رد الشيء إلى نظيره فيما علم؛ أو ظن كونه مناطا، ولا علم ولا ظن بالمناط عند اختلال شرط أو حصول مانع.

«الثاني»: أنه على فرض خصوصه لا يكون مجملا، فإن العام المخصوص حجة في جميع ما بقى بعد التخصيص، كما هو مقرر في محله، فالأمر يدل حينئذ على أن كل اعتبار سوى هذه المستثنيات مأمور به، وهذا يكفي؛ لأن الدليل إذن يكون هكذا: «القياس الشرعي الذي استوفى أركانه وشروطه اعتبار لم يقم على مخالفته دليل، وكل اعتبار لم يقم على مخالفته دليل فهو مأمور به»، والآية بعد التخصيص تدل على هذه الكلية المقيدة، وإن لم تدل على الكلية المطلقة.

«الوجه الرابع»: أننا سلمنا أن المأمور به عام لجميع الأنواع، لكن لا نسلم عموم الأمر لجميع الأمة إلى يوم القيامة؛ لجواز أن يكون خاصا بالمخاطبين شفاها وهم الصحابة - رضوان الله عليهم - فلا يكون كل اعتبار مأمورا به، بل بعض الاعتبار، وهو اعتبار الصحابة دون من بعدهم. «ويجاب عنه» بأن الإجماع منعقد على شمول خطابات الشريعة لكل المكلفين في زمانه - ﷺ - وبعده، فإن لم يكن الخطاب شاملا لمن بعدهم بلفظه - وجب أن يكون شاملا لهم بمعناه؛ ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك، فيكون كل اعتبار من الصحابة ومن بعدهم مأمورا به. «الاعتراض الثالث والجواب عنه»: قالوا: سلمنا أن القياس اعتبار، وأن كل اعتبار مأمور به شرعا، لأنه إنما يكون متعبدا به، إذا كان الأمر للوجوب، ونحن لا نسلم أن كل أمر للوجوب؛ لأنه قد يكون للندب وقد يكون للإباحة، وقد يكون لمعان أخرى، وحينئذ لا يلزم أن يكون كل مأمور به واجبا ومتعبدا به. «ويجاب عنه»؛ بأن صيغة افعل ظاهرة في الوجوب، ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا بصارف، ولا صارف في الآية، وحينئذ يكون المراد بالمقدمة الثانية، «كل اعتبار مأمور به بلا صارف عن الوجوب وعليه يكون المراد بالمقدمة الثالثة: «كل مأمور به بلا صارف عن الوجوب متعبد به»، وهذه لا يرد عليها ما ذكرتم من الاحتمال. «الاعتراض الرابع والجواب عنه» قالوا: سلمنا الدليل بتمامه، لكن لا نسلم استلزامه لما تدعونه من وقوع التعبد بالقياس، فإن هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاث، وهي القياس اعتبار، وكل اعتبار مأمور به، وكل مأمور به متعبد به، وكل من هذه المقدمات ظني؛ لأن القياس يجوز ألا يكون اعتبارا؛ إذ للاعتبار معان منها الاعتراض؛ كما هو ظاهر الآية؛ ولأنه يجوز ألا يكون كل اعتبار مأمورا به، بل المأمور به خصوص الاعتراض، أو مطلق الاعتبار، ولأنه يجوز ألا يكون كل مأمور به متعبدا به؛ لجواز أن يكون الأمر للندب أو الإباحة، وإذا كان الدليل ظنيا كانت نتيجته أن القياس متعبد به ظنا لا قطعاً، وظن التعبد بالقياس ظن باطل يجب رده، ولا يجوز العمل به؛ لأنه ظن في مسألة أصولية، ومسائل الأصول يجب أن تكون قطعية؛ لأن الشارع إنما أحاز العمل بالظن في الفروع دون الأصول، وحينئذ لا يجب تحصيله، ولا العمل بمقتضاه، ولا يكون حجة. «والجواب عنه»: يختلف باختلاف رأى المستدلين وهم فريقان: «أحدهما»: من يقول بأن دليل السمع على وقوع التعبد =

=بالقياس قطعي. «وثانيهما»: من يقول بأنه ظني. «فأما القائل بأنه قطعي»؛ فإنه يجيب بجوابين: «الأول»: أن هذه الاحتمالات ضعيفة؛ لعدم قيام الدليل عليها، فالدليل قطعي، بمعنى أنه لم يحتمل احتمالاً ناشئاً عن دليل، فالنتيجة قطعية «ويرد عليه»؛ أن بعض هذه الاحتمالات قوى؛ ككون الاعتبار المأمور به مطلقاً لا عاماً، وهذا كاف في إسقاط القطع.

«الثاني»: أن هذه الاحتمالات وإن أوجبت كون الدليل ظنياً لا تضرنا؛ لأننا لا ندعى أن كل دليل سمعي قطعي، وإنما ندعى أن دليل السمع قطعي، وكفينا في ذلك أن يوجد دليل قطعي من السمع ولو واحداً. وظن التعبد بالأصل العام إنما يرد إذا انفرد عما يفيد القطع، وهو هنا لم ينفرد كما ستعلمه، فيصح الاستناد إليه، وإلى ما مثله لتقوية الدليل القاطع.

«وأما القائل بأنه ظني»؛ فإنه يجيب بجواب واحد: وهو أن ظن التعبد بالقياس الذي هو نتيجة هذا الدليل ظن صحيح مقبول، وإن كان في مسألة أصولية؛ لأن المقصود من التعبد بالقياس إنما هو العمل به، لا مجرد اعتقاده كأصول الدين. والعمليات يكتفى فيها بالظن؛ فكذلك ما كان وسيلة إليها.

وأما طريقة الحنفية في الاستدلال بالآية فهي ذات وجهين: - «أحدهما»: منطوقى أصلى. «والثاني»: مفهومي تنزلي.

«أما الوجه المنطوقى الأصلى»: فحاصله أن قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ أمر بالاعتبار، والاعتبار هو رد الشيء إلى نظيره؛ بأن يحكم عليه بحكمه، وهذا يشمل الاتعاظ والقياس الشرعي، وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره. ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ بما حصل لبنى النضير من إخراجهم من ديارهم، وقذف الرعب في قلوبهم وإحراق بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، واللفظ عام كما قلنا فيدل على الاتعاظ عبارة، وعلى القياس إشارة؛ لأن الاتعاظ ثابت بطريق المنطوق مع كون سياق الكلام له، والقياس ثابت بطريق المفهوم أيضاً، من غير أن يكون سياق الكلام له.

«وأنت ترى» أن هذا الوجه لا يخالف طريقة الجمهور المتقدمة، إلا في تقسيم دلالة الأمر في الآية إلى دلالة عبارة على الاتعاظ، ودلالة إشارة على القياس الشرعي. والقصد من هذا التقسيم بيان نوع دلالة الآية على وجوب القياس عند الحنفية. وهو لا يقتضى تغيير شيء من المقدمات التي ركب منها الدليل على طريقة الجمهور؛ ولذا يرد عليه كل ما ورد على طريقتهم من كون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ، وكونه غير عام وغير ذلك مما سبق. والجواب هو الجواب فلا داعى إلى تكراره.

«وأما الوجه المفهومي التنزلي»: فحاصله: أنا لو سلمنا ما يقول المعارض من أن الاعتبار في الآية معناه الاتعاظ، فغاية ذلك أنها لا تدل على حجية القياس بطريق المنطوق الإشاري، لكنها تدل بطريق مفهوم الموافقة وهو المسمى دلالة النص.

«وبيان ذلك»: أن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ تدل على التعليل، أى: كون قصة بنى النضير علة لوجوب الاتعاظ، وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتباره قضية كلية، «وهي أن =

= كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب»، حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل؛ لأن التعليل إنما يكون صادقاً إذا كان الحكم الكلى صادقاً، فيكون حينئذ هذا الحكم الكلى صادقاً، فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الأحكام الشرعية، وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل؛ فيكون مفهوماً بطريق اللغة، فيكون دلالة نص لا قياساً، فلا يلزم الدور وهو إثبات القياس بالقياس. ودلالة النص مقبولة اتفاقاً، وإنما الخلاف فى القياس الذى تعرف فيه العلة استنباطاً واجتهاداً؛ كذا فى «التوضيح والتلويح».

«وإيضاحه»: أن دلالة النص هى دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لمعنى فيه يفهم كل من يعرف اللغة؛ أن الحكم فى المنطوق ثبت لأجله، فالمنطوق فى الآية هو التعليل الاتعاضى الخاص، «وهو كون قصة بنى النضير علة لوجوب الاتعاض». وهذا التعليل مدلول عليه بالفاء وضعا، وحكمه هو كونه حقا، وهذا الحكم مدلول عليه بالالتزام؛ لأنه يلزم من تعليل الشارع شيئا بشيء كون هذا التعليل حقا مطابقا للواقع، والمسكوت هو التعليل القياسى الشرعى، «وهو كون ثبوت حكم شرعى فى محل لوصف مشترك علة لوجوب إثباته فى محل آخر عند وجود ذلك الوصف فيه»، والمعنى المشترك بين التعليل الاتعاضى الخاص، والتعليل القياسى الشرعى، «هو كون ثبوت مسبب فى محل لسبب مشترك علة لوجوب إثبات ذلك المسبب فى محل آخر عند وجود ذلك السبب فيه»، وهذا المعنى المشترك يفهمه كل من عرف معنى القصة، ومعنى الاتعاض ومعنى التعليل، وهو كون القصة علة لوجوب الاتعاض، لأنه إذا سئل ما الذى يجعلنا نحكم بحقمة هذا التعليل، بقطع النظر عن وقوعه فى كلام الشارع - لم يتردد فى القول بأن صدق هذا التعليل منشؤه: «أن العلم بثبوت السبب يوجب الحكم بثبوت المسبب»، أى: أن العلم بثبوت سببية شىء لشيء فى محل يوجب الحكم بثبوت المسبب فى محل آخر عند وجود ذلك السبب فيه.

«وحاصله»: أن التعليل الخاص فى الآية لا يكون حقا إلا إذا ثبت التعليل الشامل له، ولكل تعليل قياسى؛ إذ لا يعقل الفرق بين تعليل وتعليل؛ ما دامت العلة فى كل منهما بثبوت سببية شىء لشيء فى محل، والمعلول فى كل منهما وجوب إثبات المسبب فى محل آخر وجد فيه السبب، فهذا التعليل العام قد فهم من النص بمجرد فهم اللغة، وهو ثابت فى التعليل القياسى الشرعى الذى هو المسكوت، فثبت له حكم المنطوق، أى: التعليل الاتعاضى الخاص، وهو كونه حقا، وتكون الفاء دالة عليه دلالة نص. «وأورد عليه السعد أمرين»:

«الأول»: أن الفاء لا تقتضى العلية التامة، حتى يلزم أن تكون علة وجوب الاتعاض هذه القصة السابقة، غاية ما فى الباب أن يكون لها دخل فى ذلك، وهذا لا يدل على أن من علم بوجود السبب وجب عليه الحكم بوجود المسبب.

«وإيضاحه»: منع أن الفاء تدل على العلية التامة، وحينئذ لا تكون القصة السابقة علة تامة، بل تكون جزء علة؛ فيكون وجوب الاتعاض بسببته شىء لشيء فى محل ليس كافيا فى إيجاب المسبب فى محل آخر عند وجود السبب فيه؛ لأنه ليس علة تامة.

﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾ [الحشر: ٢] وأورد عليه أسئلة، من جملتها: مَنْعُ العموم، وأجاب عنه؛ بأن ترتيب الحكم عليه يشعر بأن علة الحكم هو ذلك.

مثاله: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ [المائدة: ٣٨] وهذا يقتضى أن يكون الأمر بالاعتبار؛ لكونه اعتباراً؛ [و] هذا المعنى الموجود فى سائر أنواع الاعتبارات، وهذا الجواب فاسد؛ لأنه إثبات الشيء بنفسه؛ لأن هذا هو عين (١) القياس. وله جواب عن منع العموم؛ وهو التمسكُ بالاستثناء، وهو فاسد أيضاً؛ [٢١١/أ] فإنه مفيد العموم البَدَلِيَّ، والمُدَّعَى: الاستغراقى؛ وهو باطل بسائر المطلقات.

= «وأجيب عنه»: بأن الفاء تدل على استلزام الأول للثانى لغة؛ كما فى شرح الرضى للكافية، ولو فرض دلالتها على العلية فى الجملة كان ذلك كافياً هنا؛ لأن الظاهر أنه لا علة للاتعاظ بنى النضير سوى هذه القصة؛ فتكون علة تامة.

«الثانى»: أن ما ذكره صاحب التوضيح من التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص، مع أنه يجب فيها أن يعرف المعنى كل من يعرف اللغة. «وأجيب عنه»: بأن الشاك؛ إما أن يكون جاهلاً باللغة، وإما أن يكون معانداً؛ كذا يؤخذ من التقرير. «والذى يظهر لى» أن دعوى الجهل والعناد لا تصح، ومن تأمل ما أوضحت به كلام صاحب التوضيح تبين له أن المعنى المشترك الذى يشمل التعليل القياسى الشرعى لا يفهمه كل من يفهم اللغة، بل قد يحظر بياله ابتداء معنى خاص بالتعليل الاتعاظى بأن يقول: إن تعليل وجوب الاتعاظ بقصة بنى النضير إنما كان حقاً؛ لأن العلم بترتب العقوبة على الجريمة يوجب الخوف من الإقدام عليها؛ لتلا تترتب عقوبتها، وهذا المعنى يشمل جميع أفراد التعليل الاتعاظى، فيحكم على كل اتعاظ بالوجوب بدلالة النص، ولا يحظر التعليل القياسى الشرعى بالبال أصلاً. فالإيراد الثانى لا يزال وارداً.

«فإن قيل»: هل لنا أن ننزل عن دعوى كونه من دلالة النص، ونقول: إنه من باب القياس الجلى، بمعنى أن التعليل القياسى ملحق إلحاقاً جلياً بالتعليل الاتعاظى الذى دلت عليه الفاء، بجامع أن كلا منهما فيه وجوب إثبات حكم محل فى محل آخر لعلة مشتركة بينهما، ولا يلزم الدور؛ لأن القياس الجلى ليس محل نزاع.

«قلنا»: من ذا الذى يسلم أن قياس التعليل القياسى على التعليل الاتعاظى قياس جلى، مع أن العلة فى التعليل الاتعاظى قطعية، وفى التعليل القياسى ظنية، وأيضاً الاتعاظى موافق للاحتياط. وأما القياس الشرعى فقد يخالف الاحتياط؛ وذلك بأن يدل على إباحة شىء، ويكون الاحتياط فى الامتناع عنه.

وعلى الجملة، فالوجه الأول الموافق لطريقة الجمهور أيسر فى إثبات القياس والاحتجاج به من هذا؛ كما قال صاحب التحرير. ينظر نص كلام شيخنا على عبد التواب فى القياس، وينظر: المختصر ٢/٢٥٣، والإحكام ٣/٧٦، والمسلم ٢/٣١٢، وكشف الأسرار ٣/٩٩٦، والتقرير ٣/٢٤٥.

واعلم: أن المصنف يختار أن القياس دليل ظني؛ وهو قولُ إمام الحرمين أيضاً؛ فإنه قال في «البرهان»<sup>(١)</sup>: «الأقيسة لا تفيد العلم بوجوب العمل بأعيانها، و[العمل] لا يقع<sup>(٢)</sup> بها، وإنما يقع العمل عندها، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قاطعة.

وأما قول من يقول: الظاهر الدالُّ على كون القياس حجة، وإن كان مجرداً لا يفيد إلا الظنَّ، ولكن اقتزن به أمور مجموعها يفيد القطع -:

قلنا: هذا مجرد دعوى القطع في مواقع الظنون، ونطالبه<sup>(٣)</sup> بالدليل على وجود تلك الأمور المقرونة بالظاهر، ولا نجد إلى بيانها سبيلاً أصلاً، ولو أفاد ما ذكره القطع، لما عجز أحد عن دعوى القطع في مواقع الظنون.

فنقول: النية شرط في الوضوء قطعاً، والدليل: الظواهر المحتفة بالقرائن، والأمور التي يدعى اقتزائها بالظاهر الدالُّ على كون القياس حجة؛ وهذا كلام لا يقوله محصل يعرف معنى العلم والظنَّ، أو ذاق<sup>(٤)</sup> قلبه طعم العلم؛ وبقيّة الأسئلة والأجوبة ظاهرة غنيّة عن الشرح.

### قال المصنف - رحمه الله - : المسلك الثاني:

التَّمَسُّكُ بِخَبَرِ مُعَاذٍ، وَهُوَ مَشْهُورٌ؛ رَوَى أَنَّهُ ﷺ أَنْفَذَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَهُمَا: «بِمَ تَقْضِيَانِ؟» فَقَالَا: «إِذَا لَمْ نَجِدِ الْحُكْمَ فِي السُّنَّةِ، نَقِيسُ الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمَلْنَا بِهِ» فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَصَبْتُمَا». وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِابْنِ مَسْعُودٍ: «اقْضِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، إِذَا وَجَدْتُهُمَا، فَإِنْ لَمْ تَجِدِ الْحُكْمَ فِيهِمَا، فَاجْتَهِدْ بِرَأْيِكَ».

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ صِحَّةَ الْحَدِيثِ.

وَيَبَيِّنُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْخَطِإِ، فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ صَحِيحًا.

يَبَيِّنُ الْأَوَّلَ مِنْ وَجْهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ فِيهِ قَوْلَهُ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدِ فِي كِتَابِ اللَّهِ - وَهُوَ يَنْاقِضُ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا

(١) ينظر البرهان (٢/٧٦٠) (٧٠٥).

(٢) في «أ»: العلم لا يقطع بها، والمثبت من البرهان.

(٣) في «ب»: مطالبة.

(٤) في «أ»: أذاق.



فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿ [الأنعام: ٣٨]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وَتَائِبِيهَا: أَنَّ فِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - صَوَّبَهُ عَلَى قَوْلِهِ: «أَجْتَهَدُ رَأْيِي» وَهُوَ خَطَأٌ؛ لِأَنَّ الْاجْتِهَادَ فِي زَمَانِ الْأَنْبِيَاءِ - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَا يَجُوزُ، عَلَى مَا سَيَأْتِي دَلِيلُهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَتَائِبِيهَا: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - سَأَلَهُ عَمَّا بِهِ يَقْضِي، وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِلْزَامُ، فَيَكُونُ السُّؤَالُ وَإِقَاعًا عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي يَجِبُ الْحُكْمُ بِهِ، وَالسُّنَّةُ لَا تَصْلُحُ جَوَابًا عَنِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهَا تَذَكَّرُ فِي مُقَابَلَةِ الْفَرْضِ: هَذَا سُنَّةٌ، وَلَيْسَ بِفَرْضٍ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْحَدِيثَ يَقْضِي أَنَّهُ سَأَلَهُ عَمَّا بِهِ يَقْضِي، بَعْدَ أَنْ نَصَبَهُ لِلْقَضَاءِ، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ جَوَازَ نَصْبِهِ لِلْقَضَاءِ مَشْرُوطٌ بِصَلَاحِيَّتِهِ لِلْقَضَاءِ، وَهَذِهِ الصَّلَاحِيَّةُ إِنَّمَا تَثْبُتُ لَوْ تَبَتَ كَوْنُهُ عَالِمًا بِالشَّيْءِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَ بِهِ، وَالشَّيْءِ الَّذِي لَا يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَ بِهِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ مُقْتَضَى الْحَدِيثِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاجْتِهَادُ إِلَّا عِنْدَ عَدَمِ وَجْدَانِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ تَخْصِيصَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالْقِيَاسِ جَائِزٌ.

الْوَجْهُ الثَّانِي فِي بَيَانِ ضَعْفِ الْحَدِيثِ: رُوِيَ أَنَّ مُعَاذًا لَمَّا قَالَ: «أَجْتَهَدُ رَأْيِي» قَالَ لَهُ الرَّسُولُ ﷺ: «اكَتَبْ إِلَيَّ، أَكْتُبْ إِلَيْكَ»، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّا نَصَحَّحُ الرُّوَايَتَيْنِ؛ لِأَنَّهُمَا نَقْلًا فِي وَاقِعَةٍ وَاحِدَةٍ، فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا.

سَلَّمْنَا: سَلَامَةَ الْمُتَنِّ عَنِ هَذِهِ الْمَطَاعِنِ، لَكِنْ لَا نِزَاعَ بَيْنَ الْمُحَدِّثِينَ فِي كَوْنِهِ مُرْسَلًا، وَالْمُرْسَلُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَيْسَ بِمُرْسَلٍ، وَلَكِنَّهُ وَرَدَ فِي إِثْبَاتِ الْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ، وَإِنَّهُ أَصْلٌ عَظِيمٌ فِي الشَّرْعِ، وَالذَّوَاعِي تَكُونُ مُتَوَفَّرَةً عَلَى نَقْلِ مَا هَذَا شَأْنُهُ، وَمَا يَكُونُ كَذَلِكَ، وَجَبَ بُلُوغُهُ فِي الْإِشْتِهَارِ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ. وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ مُرْسَلٌ فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً عِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - . وَأَنَّهُ خَبَرٌ وَارِدٌ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبُلُوغِيُّ، فَوَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

سَلَّمْنَا: سَلَامَتُهُ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ، لَكِنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ؛ فَلَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي الْمَسَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّتِهِ أَنَّ مُثْبِتِي الْقِيَاسِ كَانُوا أَبَدًا مَتَمَسِّكِينَ بِهِ فِي إِبْتِاتِ الْقِيَاسِ، وَالنَّفَاةَ كَانُوا مُشْتَغِلِينَ بِتَأْوِيلِهِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى قَبُولِهِ. قُلْتُ: قَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ ضَعْفِ هَذَا الْوَجْهِ.

سَلَّمْنَا صِحَّتَهُ؛ فَلِمَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْقِيَاسِ حُجَّةً؟

أَمَّا قَوْلُهُ: «أَجْتَهَدُ رَأْيِي» قُلْنَا: الإِجْتِهَادُ: «عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِيفْرَاحِ الْجَهْدِ فِي الطَّلَبِ» فَحَمَلُهُ عَلَى طَلَبِ الْحُكْمِ مِنَ النُّصُوصِ الْخَفِيَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّمَا قَالَ: «أَجْتَهَدُ رَأْيِي» بَعْدَ أَنْ كَانَ لَا يَجِدُهُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَمَا دَلَّتِ النُّصُوصُ الْخَفِيَّةُ عَلَيْهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ» يَقْتَضِي الْعُمُومَ.

بَيَانُهُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُسْتَفْهَمَ؛ فَيُقَالُ: أَتَعْنِي بِقَوْلِكَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ»: عَدَمَ الْوِجْدَانِ فِي صَرَائِحِهِ فَقَطْ، أَمْ فِيهِ، وَفِي جَمِيعِ وُجُوهِ دَلَالَتِهِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ بظَاهِرِهِ لِلْعُمُومِ، لَكِنْ هَهُنَا لَا يُمَكِّنُ حَمَلُهُ عَلَى الْعُمُومِ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ مَفْهُومٌ عِنْدَكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ حَمَلُ قَوْلِهِ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ» عَلَى الْعُمُومِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يُمَكِّنُ حَمَلُهُ عَلَى الْعُمُومِ، لَكِنَّ قَوْلَهُ: «أَجْتَهَدُ رَأْيِي» يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِمُقْتَضَاهُ نَوْعٌ وَاحِدٌ مِنَ الإِجْتِهَادِ، فَحَمَلُهُ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، أَوْ عَلَى التَّمَسُّكِ بِمَا ثَبَتَ فِي الْعَقْلِ؛ مِنْ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَفْعَالِ الإِبَاحَةُ أَوْ الْحَظْرُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمَلُهُ عَلَيْهِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجْزُ حَمَلُهُ عَلَى النَّصِّ الْخَفِيِّ، وَعَلَى دَلِيلِ الْعَقْلِ - وَجَبَ حَمَلُهُ عَلَى الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ، وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى الْحَصْرِ؟

فَإِنَّهُ هَهُنَا طُرُقًا أُخْرَى سِوَى الْقِيَاسِ؛ كَالْتَّمَسُّكِ بِالْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ، وَالتَّمَسُّكِ بِطَرِيقَةِ الإِخْتِيَاظِ فِي تَنْزِيلِ اللَّفْظِ عَلَى أَكْثَرِ مَفْهُومَاتِهِ، أَوْ أَقَلِّ مَفْهُومَاتِهِ، أَوْ قَوْلِ الشَّارِعِ: «أَحْكُمُ فَإِنَّكَ لَا تَحْكُمُ إِلَّا بِالصَّوَابِ».

وَبِالْجُمْلَةِ: فَلأَبَدٍ مِنْ دَلِيلٍ عَلَى الْحَصْرِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْقِيَاسَ الشَّرْعِيَّ، وَلَكِنْ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِمُقْتَضَاهُ إِثْبَاتُ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ؛ فَإِنَّ مَذْهَبَ النَّظَامِ: أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا نَصَّ عَلَى عِلَّةِ الْحُكْمِ، وَجَبَ الْقِيَاسُ - وَرَدَّ الْأَمْرُ بِالْقِيَاسِ، أَوْ لَمْ يَرِدْ - وَيَجِبُ أَيْضًا قِيَاسُ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْيِيفِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ؛ لَكِنْ فِي زَمَانِ حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ، أَوْ بَعْدَهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ؟

الأوَّلُ: مُسَلَّمٌ.

وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ، بَيَانُهُ: أَنَّ شَرْطَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ عَدَمُ الْوُجُودِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يُمَكِّنُ فِي زَمَانِ حَيَاةِ الرَّسُولِ ﷺ؛ لِعَدَمِ اسْتِقْرَارِ الشَّرْعِ، فَأَمَّا بَعْدَ نَزُولِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] فَإِنَّ ذَلِكَ مُتَعَدَّرٌ؛ لِأَنَّ الدِّينَ إِنَّمَا يَكُونُ كَامِلًا أَنْ لَوْ بَيَّنَّ فِيهِ جَمِيعَ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالتَّصْيِصِ عَلَى كَلِمَاتِ الْأَحْكَامِ.

وَإِذَا كَانَ جَمِيعُ الْأَحْكَامِ مَوْجُودًا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ مَشْرُوطًا بِعَدَمِ الْوُجُودِ فِيهِمَا، لَمْ يَجْزِ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ بَعْدَ زَمَانِ الرَّسُولِ ﷺ.

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «هَذَا الْحَدِيثُ مُنَاقِضٌ لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

قُلْنَا: هَذِهِ الْأَدِلَّةُ تَدُلُّ عَلَى اسْتِمَالِ الْكِتَابِ عَلَى كُلِّ الْأُمُورِ ابْتِدَاءً، أَوْ بِوَاسِطَةٍ؟

الأوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِخُلُوقِ ظَاهِرِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ دَقَائِقِ الْهَنْدَسَةِ وَالْحِسَابِ، وَتَفَارِيعِ الْحَيْضِ وَالْوَصَايَا.

وَالثَّانِي: لَا يَضُرُّنَا؛ لِأَنَّ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى: لَمَّا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ قَبُولِ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ، وَقَوْلِ الرَّسُولِ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ، وَالْقِيَاسُ دَلَّ عَلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ كَانَ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى دَالًّا عَلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ.

قوله: «الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْاجْتِهَادِ فِي زَمَانِ الرَّسُولِ ﷺ»: قلنا: وأى محذورٍ يلزم منه؟ فإن الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها إلى مدة يذهب الرجل من اليمن إلى المدينة، ويرجع عنها - لا يكون تحصيل النص فيها ممكنًا؛ فوجب جواز الرجوع إلى القياس.

قوله: «ذَكَرُ السُّنَّةِ جَوَابًا عَمَّا بِهِ يَقْضَى غَيْرُ جَائِزٍ»: قلنا: لا نسلم؛ لأن السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت.

قوله: «لَا يَجُوزُ نَصْبُهُ لِلْقَضَاءِ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ يَعْرِفُ التَّمْيِيزَ بَيْنَ مَا يَجُوزُ بِهِ الْقَضَاءُ، وَبَيْنَ مَا لَا يَجُوزُ»: قلنا: المراد بقوله: «لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ»: لَمَّا عَزَمَ عَلَى أَنْ يَبْعَثَهُ.

قوله: «الْحَدِيثُ يَمْنَعُ مِنْ تَخْصِيصِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالْقِيَاسِ»: قلنا: كثير من الناس ذهب إليه.

قوله: نُقِلَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «اكَتَبَ إِلَيَّ، أَكْتُبُ إِلَيْكَ». قلنا: روايتنا مشهورة، وروايتكم غريبة؛ لم يذكرها أحد من المحدثين، فلا يحصل التعارض. وأيضًا: فكيف يجوز أن يقول - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «اكَتَبَ إِلَيَّ، أَكْتُبُ إِلَيْكَ» وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز تأخيره.

وأيضًا: يمكن الجمع بينهما - وإن وردا في واقعة واحدة - وهو أن يقال: الحادثة، إن احتملت التأخير، وجب عرضها. وإن لم تحتل - وجب الاجتهاد. قوله: «إِنَّهُ مُرْسَلٌ»: قلنا: هب أنه كذلك، لكنه مرسل تلقته الأمة بالقبول، ومثله حجة عندنا.

قوله: «وَارِدٌ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبُلُوى، فَوَجِبَ بُلُوغُهُ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ»: قلنا: وروده فيما تعم به البلوى لا يوجب كونه متواترًا؛ بدليل المعجزات المنقولة عن النبي ﷺ.

قوله: «إِنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ»: قلنا: هب أنه كذلك، لكن لا تثبت به القطع بكون القياس حجة، بل ظن كونه حجة.

قوله: «نَحْمِلُهُ عَلَى طَلَبِ النَّصِّ الْخَفِيِّ»: قلنا: قوله: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ» - يَقْتَضِي نَفْيَ النَّصِّ، جَلِيًّا كَانَ أَوْ خَفِيًّا.

قوله: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ» لِلْعُمومِ»: قلنا: الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمومِ جَوَازُ الإِسْتِثْنَاءِ.

قوله: «لَمَّا دَلَّ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ عَلَى الْعَمَلِ بِالْقِيَّاسِ، كَانَ دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْقِيَّاسِ»: قلنا: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّ الْحُكْمَ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ الْقِيَّاسِ لَا يَكُونُ حَاصِلًا فِيهِمَا، وَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي فِي جَوَازِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَقَوْلُ مُعَاذٍ: «أَحْكُمُ بِكِتَابِ اللَّهِ» - أَرَادَ بِهِ: مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ بِنَفْسِهِ، لَا بِوَاسِطَةٍ؛ إِذْ لَوْ أَرَادَ بِهِ كُلَّ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، سَوَاءً كَانَ ابْتِدَاءً، أَوْ بِوَاسِطَةٍ، لَكَانَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُوجَدْ فِي الْكِتَابِ - حَكَمْتُ بِمَا فِي السُّنَّةِ خَطَأً.

قوله: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ»: قلنا: الْبَرَاءَةُ الْأَصْلِيَّةُ مَعْلُومَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ، فَلَا حَاجَةَ فِي مَعْرِفَتِهَا إِلَى الإِجْتِهَادِ؛ فَلَا يَجُوزُ حَمْلُ قَوْلِهِ: «أَجْتَهَدُ» عَلَيْهِ.

قوله: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْقِيَّاسِ الَّذِي نَصَّ الشَّرْعُ عَلَى عِلَّتِهِ، أَوْ عَلَى مَا يَكُونُ مِثْلَ قِيَّاسِ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ»: قلنا: الشَّرْعُ إِنَّمَا سَكَتَ عِنْدَ قَوْلِهِ: «أَجْتَهَدُ» لِعِلْمِهِ بِأَنَّ الإِجْتِهَادَ وَافٍ بِجَمِيعِ الْأَحْكَامِ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى مَا ذَكَرْتُمُوهُ - مِنْ الْقِيَّاسِ - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ وَافِيًّا بِمَعْرِفَةِ عَشْرٍ عَشِيرِ الْأَحْكَامِ؛ فَكَانَ يَجِبُ أَلَّا يَسْكُتَ عَلَيْهِ، كَمَا لَمْ يَسْكُتْ عِنْدَ قَوْلِهِ: «أَقْضِي بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ».

قوله: «مَا الدَّلِيلُ عَلَى الْحَصْرِ؟»: قلنا: أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى الْحَصْرِ؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِهِ.

الشرح: اعلم: أن هذا المسلك حسن مفيد لغلبة الظن، وأسئلته واضحة، وتامه موقوف على بيان صحة الحديث<sup>(١)</sup>، وقد منع، فإن ثبت صحته، أفاد [٢١٢/أ]

(١) أخرجه أبو داود (٣٢٧/٢) كتاب الأفضية: باب اجتهاد الرأى فى القضاء حديث (٣٥٩٢)، (٣٥٩٣) والترمذى (٦١٦/٣) كتاب الأحكام: باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى حديث (١٣٢٨٢، ١٣٢٧) وأحمد (٢٣٠/٥)، (٢٤٢، ٢٣٦)، وأبو داود الطيالسى (٢٨٦/١ - منحة) وعبد بن حميد فى «المنتخب من المسند» (ص - ٧٢) رقم (١٢٤) والدارمى (٦٠/١) المقدمة: باب الفتيا وما فيه من الشدة، والطبرانى فى «الكبير» (١٧٠/٢٠) رقم (٣٦٢) والبيهقى (١١٤/١٠) كتاب آداب القاضى، والخطيب فى «الفقيه والمتفقه» (١٨٨/١ - ١٨٩) وابن عبد البر فى «جامع بيان العلم وفضله». (٥٥/٢ - ٥٦) وابن حزم فى «الإحكام» (٢٦/٦، ٣٥) =

= كلهم من طريق شعبة عن الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ بن جبل عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضى بما فى كتاب الله قال: «فإن لم يكن فى كتاب الله» قال: بسنة رسول الله قال: «فإن لم يكن فى سنة رسول الله» قال: أجتهد رأى لا ألو قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله». انتهى. وقال الترمذى: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندى بمتصل. وقال البخارى فى «التاريخ الكبير» - (٢/٢٧٧): لا يصح. ومن طريق الطيالسى أخرجه ابن الجوزى فى «العلل المتناهية» (٢/٧٥٨ - ٧٥٩) وقال: هذا حديث لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه فى كتبهم ويعتمدون عليه ولعمري إن كان معناه صحيحا إنما ثبوته لا يعرف لأن الحارث بن عمرو مجهول وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون. انتهى. وقد أقر الحافظ فى «التقريب» (١/١٤٣) قول ابن الجوزى فى الحارث فقال: مجهول.

وقال الحافظ فى «التلخيص» (٤/١٨٢ - ١٨٣): قال الدارقطنى فى العلل: رواه شعبة عن ابن عون هكذا، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه والمرسل أصح. قال أبو داود: أكثر ما كان يحدثنا شعبة عن أصحاب معاذ: أن رسول الله: وقال مرة عن معاذ، وقال ابن حزم: لا يصح، لأن الحارث مجهول، وشيوخه لا يعرفون، قال: وادعى بعضهم فيه التواتر، وهذا كذب بل هو ضد التواتر، لأنه ما رواه أحد غير أبي عون عن الحارث، فكيف يكون متواترا، وقال عبد الحق: لا يسند، ولا يوجد من وجه فى صحيح. وقال ابن الجوزى فى العلل المتناهية: لا يصح، وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه فى كتبهم، ويعتمدون عليه، وإن كان معناه صحيحا، وقال ابن طاهر فى تصنيف له مفرد فى الكلام على هذا الحديث: اعلم أننى فحصت عن هذا الحديث فى المسانيد الكبار والصغار وسألت عنه من لقبته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين، أحدهما طريق شعبة، والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ، وكلاهما لا يصح، قال: وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين فى كتاب أصول الفقه: والعمدة فى هذا الباب على حديث معاذ، قال: وهذه زلة منه، ولو كان عالما بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة قلت: أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أن يعبر بألين من هذه العبارة، مع أن كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه، فإنه قال: والحديث مدون فى الصحاح، متفق على صحته، لا يتطرق إليه التأويل، كذا قال رحمه الله. وقال فى «تخريج المختصر».. (١/١١٩). هذا حديث غريب أخرجه أحمد عن محمد بن جعفر عن شعبة فوقع لنا بدلا عاليا، وأخرجه أبو داود والترمذى من طرق عن شعبة، قال الترمذى: حديث غريب، وليس إسناده عندى بمتصل، كذا قال، وكأنه نفى الاتصال باعتبار الإبهام الذى فى بعض رواته وهو أحد القولين فى حكم المبهم، وقال البخارى فى التاريخ: الحارث بن عمرو الثقفى ابن أخى المغيرة بن شعبة عن ناس من أهل حمص وعنه أبو عون - يعنى محمد بن عبيد الله الثقفى - لا يعرف ولا يصح. انتهى. وقد أطلق صحته جماعة من الفقهاء كالباقلانى، وأبى الطيب الطبرى، وإمام الحرمين لشهرته، وتلقى =

=العلماء له بالقبول، وله شاهد صحيح الإسناد لكنه موقوف. وبه إلى الدارمى أخبرنا يحيى بن حماد حدثنا شعبة حدثنا سليمان هو الأعمش عن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير فيما أحسب. وبه إلى الدارمى أخبرنا يحيى بن حماد حدثنا أبو عوانة عن الأعمش عن عمارة عن عبد الرحمن بن يزيد أن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: لقد أتى علينا زمان وما نسأل ولسنا هناك، ثم بلغنا الله ما ترون، فإذا سئل أحدكم عن شيء فليظن في كتاب الله فإن لم يجده فى كتاب الله فليظن فى سنة رسول الله، فإن لم يجده فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله فليظن فيما اجتمع عليه المسلمون فإن لم يكن فليجتهد رأيه، ولا يقل أحدكم: إنى أخشى فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهة، فدع ما يريك إلى ما لا يريك. هذا موقوف صحيح، ولا يضر الاختلاف فيه على الأعمش فإن كلا من التابعين ثقة معروف من أصحاب ابن مسعود. وقد أخرجه البيهقى من طريق الثورى عن الأعمش فقال: عن عمارة عن حريث بن ظهير أو عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود، فلعل الأعمش كان يشك فيهما تارة ويجزم بأحدهما أخرى. وله شاهد عن عمر موقوف أيضا أخرجه النسائى (٢٣١/٨) والدارمى (٦٠/١) وابن عبد البر فى جامع بيان العلم.. (٥٦/٢) من طريق عامر الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه: إذا أتاك أمر فاقض فيه بما فى كتاب الله فإذا أتاك ما ليس فى كتاب الله فاقضى بما سن فيه رسول الله ﷺ فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقضى بما اجتمع عليه الناس وإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد فأى الأمرين شئت فخذ به.

(١) قال شيخنا على عبد التواب: وجه الاستدلال بهذه القصة: أن النبى - ﷺ - أقر معاذًا على العمل بالرأى؛ حيث قال له عقب قوله: أجتهد رأى: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله... إلخ»، والرأى هو القياس؛ لأن الاجتهاد بالرأى فى كلام معاذ لا يخلو؛ إما أن يحمل على الاجتهاد بالاستنباط من الكتاب والسنة، أو على الاجتهاد بالرأى المحض الذى لا يستند إلى أصل من الكتاب أو السنة، أو على الاجتهاد برد القضية التى لا نص فيها إلى ما فى الكتاب والسنة؛ بطريق القياس. لا جائز أن يحمل على الأول؛ إذ لو كان كذلك لكان قضاء بالكتاب والسنة؛ فيكون داخلا فيما قبله فى القصة، فلا يصح جعله مقابلا للقضاء بهما، وموقوفا على فقد الحكم فيهما. ولا جائز أن يحمل على الثانى إذ لو كان كذلك لما أقره النبى - ﷺ -؛ لأنه عمل فى دين الله بالهوى والتحكم، فتعين الثالث، وهو الحمل على العمل بالقياس، وقد أقره - ﷺ - فيكون القياس حجة شرعية وهو المطلوب. أورد على الاستدلال بهذه القصة اعتراضات تسعة، وهاكها مع أحوبتها: «الاعتراض الأول والجواب عنه»: قالوا: إن فى سند الحديث المذكور بجهولا، وهم الناس الذين رووا عن معاذ فيكون ضعيفا؛ ولذا قال الترمذى: إنه غريب وليس إسناده عندى بمتمصل. وقال البخارى: لا يصح. انتهى. وحيث لا يصح الاستدلال به. «وأجيب عنه» بأن جهالة أصحاب معاذ فى هذا الحديث لا تنافى صحته؛ وذلك لثلاثة أوجه: «الأول»: أنهم وإن جهلت أسماءهم فهم أصحاب معاذ، فلا يضر الحديث ذلك؛ لأن هذا الوصف يدل =

=على شهرته، وأنه حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم ولو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالحل الذي لا يخفى. ولا يعرف في أصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، ولا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: «إذ رأيت شعبة في إسناد حديث - فاشدد يدك به». «والثاني»: أن أهل العلم قد نقلوا هذا الحديث واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم؛ كما وقفنا على صحة قول النبي - ﷺ - : «لا وصية لوارث»، وقوله في «البحر»: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته». وقوله: «إذا اختلف المتبايعان في الثمن - والسلعة قائمة - تحالفا وترادا البيع»، وقوله: «الدية على العاقلة»، وإن كانت هذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له، كذا قال أبو بكر الخطيب. وقال الغزالي: هذا حديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنا ولا إنكارا، وما كان كذلك لا يقدر فيه كونه مرسلا، بل لا يجب البحث عن إسناده. انتهى. وهذه الشهرة أطلق جماعة من الفقهاء، كالباقلاني، وأبي الطيب الطبري، وإمام الحرمين عليه الصحة، وقد احتج به الشافعي على حجية القياس. وجاء في «كشف الأسرار»: «أن مثبتى القياس أبدا كانوا يتمسكون به في إثبات القياس، ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله، فكان ذلك اتفاقا منهم على قبوله». انتهى. «الثالث»: أن هذا الحديث معتضد بشواهد صحيحة تقويه، وتبلغ به درجة القبول. قال ابن أمير الحاج: «قال شيخنا الحافظ: وله شاهد صحيح الإسناد، لكنه موقوف، ثم أسنده - يعني شيخه - من طريق الدارمي ثم البيهقي عن عبد الله بن مسعود قال: «لقد أتى علينا زمان وما نسأل ولنسأله هناك، ثم بلغنا الله ما ترون، فإذا سئل أحدكم عن شيء - فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجد في كتاب الله - فلينظر في سنة رسول الله، فإن لم يجده في كتاب الله ولا في سنة رسول الله فلينظر ما اجتمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فليجتهد رأيه، ولا يقل أحدكم: إني أخشى، فإن الحلال بين، والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وفي الباب عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - نحو حديث ابن مسعود دون ما في أوله وآخره. أخرجه الدارمي والبيهقي بإسناد صحيح. وأخرج البيهقي عن زيد بن ثابت؛ أنه قال ذلك لمسلمة بن مخلد لما سأله عن القضاء، وإسناده حسن. انتهى. «الاعتراض الثاني والجواب عنه» قالوا: إنه خير واحد ورد في إثبات أن القياس حجة، وهو مما تعم به البلوى، وخير الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل. «والجواب عنه من وجهين»: «الأول» أن خير الواحد فيما تعم به البلوى يقبل على الصحيح؛ كما هو مقرر في محله. «الثاني»: أنه خير مشهور لتلقي الأمة له بالقبول، فهو يفيد الطمأنينة، وهي فوق ظن الآحاد؛ لأنها اليقين بالمعنى الأعم، فيقبل فيما تعم به البلوى، على فرض أن خير الواحد المجرد عن الشهرة لا يقبل في ذلك. «الاعتراض الثالث والجواب عنه» قالوا: إنه مناف للعقل فلا يقبل؛ وذلك أن مقتضى توليته النبي - ﷺ - معاذًا على اليمن؛ أنه - عليه =



=السلام - يعلم اتصافه بأهلية الولاية، فهو إذن يعلم ما يقضى به، وحينئذ لا يكون لسؤاله عما يقضى به معنى. «ويجاب عنه» بأن السؤال كان قبل التولية عند إرادتها؛ ليستكشف به النبي - ﷺ - صلاحية معاذ لها، وعلى فرض أنه وقع بعد التولية فهو للتأكد أو لإعلام غيره بتوليته. «الاعتراض الرابع والجواب عنه».

قالوا: إنه مناف للقرآن الكريم؛ فإنه يدل على أن الحكم قد يفقد من كتاب الله تعالى، مع أن الله يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابَسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ﴾، وهاتان الآيتان تدلان على أنه ما من حكم إلا وهو في كتاب الله تعالى، وهذا يناهض فقدان الحكم منه، فيكون الحديث مردودا لمنافاته القرآن. «وأجيب عنه» بأن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ كما عزي إلى عامة المفسرين، وعلى فرض أن يراد به القرآن الكريم، فليس المقصود بالآيتين أنه يدل على كل حكم بالنص عليه بخصوصه؛ فهذا باطل بالاستقراء، وإنما المقصود بهما؛ أنه يدل على كل حكم؛ إما بالنص عليه، وإما بالنص على الأصل الذي يؤخذ منه، وقد دل على صدق الرسول - عليه الصلاة والسلام - في أقواله، ومن أقواله هذا القول المبين صحة الاحتجاج بالقياس عند عدم النص على الحكم بخصوصه، فلا منافاة بين فقدان الحكم من كتاب الله نصا، وبين وحدانه فيه بالدلالة على أصله. «الاعتراض الخامس والجواب عنه»: قالوا: إنه مناف للدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة، وهذا الدليل صحيح؛ فمنافيه باطل، وبين منافاته له أنه يدل على أن الحكم متى وجد في كتاب الله - وجب العمل به، ولا ينتقل إلى السنة إلا عند فقدته منه؛ فالسنة إذن لا تخصص الكتاب ولا تنسخه وإلا ما توقف العمل بها على فقدته. «ويجاب عنه»: بأن مراد معاذ بكتاب الله الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ، ويجب حمله على ذلك ضرورة الجمع بين تقرير النبي - ﷺ - لمعاذ على ذلك، وبين الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة. «الاعتراض السادس والجواب عنه» قالوا: سلمنا أنه صحيح وأنه حجة، لكن لا نسلم التقريب، فإنه إنما يدل على صحة الاجتهاد بالرأى، وهو كما يكون بالقياس يكون بالاستدلال بخفى النصوص، وبالتمسك بالبراءة الأصلية، ولفظ «أجتهد رأى» ليس عاما، فلا يمكن حمله على الجميع، وليس حمله على الاجتهاد بالقياس أولى من غيره. «ويجاب عنه» بأن لفظي «كتاب الله وسنة رسول الله» عامان شاملان للحلى والخفى من النصوص، فالاستدلال بخفى النصوص استدلال بالكتاب والسنة فلا يصح حمل الاجتهاد في القصة عليه؛ لأنه موقوف على فقد الحكم في الكتاب والسنة، ولا يصح حمله على التمسك بالبراءة الأصلية؛ لأنه معلوم لكل عاقل، فليس فيه بذلك جهد أصلا، فلم يبق إلا الاجتهاد بالقياس؛ فيتعين حمله عليه. «الاعتراض السابع والجواب عنه» هذا الاعتراض ممن يقولون: إن القياس حجة فيما علته منصوصة فقط... قالوا: سلمنا أنه يدل على حجية الاجتهاد بالقياس، لكن القياس ينقسم إلى ما علته منصوصة، وإلى ما علته مستنبطة، ولفظ «أجتهد رأى» مطلق، ويكفى في حجيته حمله على أحدهما، وقد حملناه على ما علته منصوصة. «وأجيب عنه» بأن المقصود من الاستدلال بالحديث إثبات حجية القياس في الجملة لا إثبات حجية كل =

=قياس. فمن يقول: إن الحكم فيما علته منصوصة يثبت بالنص لا بالقياس، فهذا حجة عليه، حيث يتعين على رأيه أن يراد بالاجتهاد القياس فيما علته مستنبطة، ومن يقول: إن الحكم فيما علته منصوصة لا يثبت بالنص بل بالقياس، فهذا حجة عليه إن كان ينكره. هكذا أجاب بعض الأصوليين. ومقتضى هذا الجواب أن من أثبت القياس فيما علته منصوصة فقط - لا يكون الحديث حجة عليه. «وعندى» أن هذا الحديث حجة عليه، والمقصود بالاستدلال به، إثبات حجية كل قياس؛ وذلك أن قوله: «أجتهد رأى» هو المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، وقد اكتفى النبي - عليه السلام - بها ولم يسأله عن مرتبة رابعة، والاستقراء يدل على أن الوقائع التي لم ينص على أحكامها في الكتاب والسنة منها ما نص على علته، ومنها ما لم ينص. فلو كان اجتهاده في منصوصة العلل فقط لسأله النبي - ﷺ - عما يصنع إذا لم يجد نصا على العلة يجتهد فيه، لكنه لم يسأله عن ذلك، فدل على أن مراده الاجتهاد في كل ما لم ينص على حكمه في الكتاب والسنة. فقوله: «أجتهد رأى»، وإن كان مطلقا باعتبار اللفظ، لكنه عام بهذه القرينة. «الاعتراض الثامن والجواب عنه» قالوا: سلمنا أنه يدل على حجية القياس، لكن لا نسلم أنه عام لجميع المجتهدين، لأنه لا يلزم من تقرير النبي - ﷺ - العمل بالقياس بالنسبة لمعاذ تقرير العمل به بالنسبة لغيره من المجتهدين؛ لجواز أن يكون ذلك خصوصية له، فلا يكون القياس حجة عامة لجميع المجتهدين. «ويجاب عنه»؛ بأنه يلزم من التقرير بالنسبة لمعاذ التقرير بالنسبة لغيره، لأن الأصل عدم الخصوصية، إذ التكاليف الشرعية عامة لا تختص بشخص دون شخص، ولا جماعة دون جماعة، فلا يصار إلى الخصوصية إلا للدليل، ولا دليل هنا. «الاعتراض التاسع والجواب عنه» قالوا: سلمنا أن الحديث يدل على تقرير العمل بالقياس بالنسبة لمعاذ وغيره، لكن لا نسلم أنه يدل على ذلك في جميع الأزمان، وإنما كان ذلك قبل نزول قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، للحاجة إليه وقتئذ؛ لعدم وفاء النصوص بجميع الأحكام، أما بعد نزولها فلا حاجة إليه؛ لأن الآية دلت على أن الله بين لنا جميع الأحكام بالتنصيص عليها، فلا محل للقياس؛ لأنه مشروط بفقدان النص. فالخلاصة أن القياس كان حجة قبل نزول الآية، ثم نسخت حجيته بعد نزولها، ومدعاكم أنه حجة في كل زمان. «وأجيب عنه» بأن الحديث دل على حجية القياس، من غير تقييد بوقت دون وقت، فيبقى على إطلاقه؛ لأن التقييد بخلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا للدليل، وما ذكرتم من الآية لا يصلح أن يكون مقيدا لإطلاق الحديث؛ لأنها محمولة على إكمال الأصول والقواعد الكلية دون الفروع وتفاصيلها، للقطع بأن النصوص لم تشتمل على تفاصيل جميع الفروع. ولئن سلمنا أن الآية عامة في الأصول والفروع، وأن الله تعالى بين لنا كل ما نحتاج إليه في كل زمان، لكن لا نسلم أن هذا يقتضى عدم الحاجة إلى القياس ونسخ حجيته؛ لأن البيان المذكور تارة يكون بغير واسطة؛ كما في الأحكام المنصوصة، وتارة يكون بواسطة؛ كما إذا بين لنا مناط الأحكام المنصوصة، لكي نقيس عليها ما لم ينص عليه منها، فيكون القياس محتاجا إليه لإثبات تلك الأحكام حتى بعد نزول الآية الكريمة. ينظر نص كلام شيخنا على عبد التواب في القياس، وينظر: إعلام الموقعين ١/٢٤٣، والتقرير ٣/٢٤٣، والإحكام ٣/٧٨.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْئَلُ الثَّالِثُ:

رَوَى أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ قُبَلَةِ الصَّائِمِ؟ فَقَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتِ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَحَجَّتْهُ، أَكُنْتَ شَارِبَهُ؟!».

وَجَهُّ الإِسْتِدْلَالِ بِهِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ كَوْنَ الْقِيَاسِ حُجَّةً.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ»؛ لِأَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - حَكَمَ بِأَنَّ الْقُبْلَةَ مِنْ دُونِ الإِنزَالِ لَا تُفْسِدُ الصَّوْمَ؛ كَمَا أَنَّ الْمَضْمَضَةَ - مِنْ دُونِ الإِزْدِرَادِ - لَا تُفْسِدُ الصَّوْمَ، وَإِيرَادُ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجَامِعَ بَيْنَهُمَا مَا يَفْهَمُهُ كُلُّ عَاقِلٍ عِنْدَ سَمَاعِ هَذَا الْكَلَامِ، مِنْ أَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَ الْمُقَدِّمَيْنِ مَا هُوَ الثَّمَرَةُ الْمَطْلُوبَةُ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَكُونَ حُكْمُ الْمُقَدِّمَةِ كَحُكْمِ الثَّمَرَةِ الْمَطْلُوبَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَمَّا اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً لَوْجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ التَّاسِيَ بِهِ وَاجِبٌ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «أَرَأَيْتَ» خَرَجَ مَخْرَجَ التَّقْرِيرِ، فَلَوْلَا أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَدْ مَهَّدَ عِنْدَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - التَّعَبُّدَ بِالْقِيَاسِ، لَمَا قَرَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ أَلَّا تَرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ لَوْ حَكَمَ بِحُكْمٍ مِنَ الْكِتَابِ، جَازَ أَنْ يَقُولَ لِمَنْ سَأَلَهُ عَنْهُ: «أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كَذَا وَكَذَا؟» إِذَا كَانَ الْكِتَابُ عِنْدَهُ وَعِنْدَ مَنْ يُخَاطِبُهُ حُجَّةٌ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ، إِذَا كَانَ هُوَ وَمَنْ يُخَاطِبُهُ لَا يَعْتَقِدَانِ كَوْنَهُ حُجَّةً.

وَلَا يَقُولُ الْإِنْسَانُ فِي حُكْمٍ حَكَمَ بِهِ؛ لِأَجْلِ الْقِيَاسِ: أَلَيْسَ أَنَّ الْقِيَاسَ يَفْتَضِيهِ؟ مَعَ أَنَّهُ وَمَنْ خَاطَبَهُ لَا يَعْتَقِدَانِ كَوْنَ الْقِيَاسِ حُجَّةً.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خَبْرٌ وَاحِدٌ؛ فَلَا يَجُوزُ بِنَاءُ الْمَسْأَلَةِ الْعِلْمِيَّةِ عَلَيْهِ.

سَلَّمْنَا: ذَلِكَ، لَكِنْ لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - نَبَّهَ هَهُنَا عَلَى الْعِلَّةِ؟ وَمِثْلُ هَذَا الْقِيَاسِ عِنْدَنَا حُجَّةٌ.

سَلَّمْنَا: دَلَالَةَ الْحَدِيثِ عَلَى أَنَّ الْقُبْلَةَ تَجْرِي مَجْرَى الْمَضْمَضَةِ، لَكِنْ لَيْسَ فِيهِ أَنَّ

النَّصُّ أَوْ جَبَّ ذَلِكَ أَوْ الْقِيَّاسُ، وَإِذَا احْتِمِلًا، لَمْ يَجْزِ الْقَطْعُ عَلَى أَحَدِهِمَا بغيرِ دَلِيلٍ.

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «هَذَا خَبْرٌ وَاحِدٌ»: قُلْنَا: سَبَقَ الجَوَابُ عَنْهُ.

قَوْلُهُ: «نَبَّهَ عَلَى الْعِلَّةِ»: قُلْنَا: إِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مَا نَصَّ عَلَى الْعِلَّةِ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ أَصْلَ الْقِيَّاسِ؛ بَلَى، الْعِلَّةُ مُتَبَادِرَةٌ إِلَى الْأَفْهَامِ، وَالتَّنْصِيفُ عَلَى أَصْلِ الْقِيَّاسِ لَا يَكُونُ تَنْصِيفًا عَلَى الْعِلَّةِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ لَيْسَ فِي الْحَدِيثِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَجْرَى القُبْلَةَ مَجْرَى المَضمُضَةِ؛ لِأَجْلِ نَصِّ أَوْ لِأَجْلِ قِيَّاسٍ». قُلْنَا: بَيَّنَّا أَنَّ المَفْهُومَ مِنْ قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضمُضْتَ» هُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَمْ يُحَصِّلِ الثَّمَرَةَ المَطْلُوبَةَ بِذَلِكَ الفِعْلِ، وَلَوْ أَنَّ بَعْضَ العَامَّةِ، فَضلاً عَن أَهْلِ العِلْمِ اسْتَفْتَى فِقِيهَا فِي صَائِمٍ قَبْلَ وَلَمْ يُنْزَلْ، فَقَالَ لَهُ الفَقِيهُ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضمُضْتَ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَّحْتَهُ» - لَأَكْتَفَى المُسْتَفْتَى بِذَلِكَ فِي أَنَّ القُبْلَةَ لَا تُفْسَدُ صَوْمُهُ، وَلَعَلِمَ أَنَّهُ أَجْرَى أَحَدَهُمَا مَجْرَى الآخرِ - مِنْ الوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ - فَبَطُلَ أَنَّ يُقَالَ: إِنَّ هَذَا الكَلَامَ لَا يَدُلُّ عَلَى الوَجْهِ الجَامِعِ بَيْنَهُمَا، وَأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الظُّوَاهِرِ اقْتَضَى الجَمْعَ.

الشرح: قال المصنّف - رحمه الله تعالى - : المسلك الثالث... إلى آخره.

اعلم: أن عمر - رضى الله عنه - سأل رسول الله ﷺ عن قُبْلَةِ الصَّائِمِ؛ هَلْ تُفْطَرُ، أَمْ لَا؟ فَقَالَ ﷺ: - «أَرَأَيْتَ؛ لَوْ تَمَضمُضْتَ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَّحْتَهُ، أَكُنْتَ شَارِبَهُ (١)؟. وجه التمسك به من وجهين.

أحدهما: أن رسول الله - ﷺ استعمل القياس، والتأسي (٢) به واجب، أمّا أنه استعمل القياس؛ فذلك أنه لما سئل عن قُبْلَةِ الصَّائِمِ؛ هل هي مفطرة أم لا؟ لم يُجِبْ ﷺ [عليه] بجواب صالح؛ نحو قوله ﷺ: «لا، أو نعم»، وإنما ذكر أصلاً شبيهاً بالفرع المستول عن حكمه، وذكر الأصل على وجه دلّ على أن حكم (٣) ذلك الأصل كان مقرراً عند السائل.

وَوَجْهُ الشَّبهِ بَيْنَ الْأَصْلِ - أَيْضًا - سَابِقِ إِلَى الذَّهْنِ، وَحَاصِلُهُ: أَنَّ المَضمُضَةَ لَمْ

(١) تقدم.

(٢) في «ب»: التأمي.

(٣) في «أ»: الحكم.

في إثبات أن القياس حجة ..... ٢٠٧  
تفطر؛ لعدم الإفضاء<sup>(١)</sup> إلى الازدراء المقصود؛ فكذلك القبلة؛ لأنها لم تفض إلى الإنزال المقصود؛ وهذا ظاهر في استعماله - ﷺ - القياس<sup>(٢)</sup>؛ فيكون حجة؛ لوجهين:  
أحدهما: وجوب التأسي به.

والثاني: أن قاعدة [القياس]<sup>(٣)</sup> كانت مقررة عند عمر - رضى الله عنه - وإلا لما استقام هذا النمط من الدليل؛ وهو التنبيه على الأصل الصالح؛ لأن يوجد حكم الفرع منه للمشابهة؛ هذا [٢١٢/ب] هو توجيه هذا المسلك؛ وهو حسن.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا المسلك؛ بأن قال: القياس الصادر منه ﷺ قياس صادق المعلومات جزماً؛ لكون مقدماته قطعية؛ وذلك لوفور علمه، وقوة اطلاعه ﷺ ولا نزاع في مثل هذا القياس؛ فإنه حجة، والنزاع في الصادر<sup>(٤)</sup> منا؛ وهو المقدمات؛ ولم يجب هو عن هذا السؤال.

وجوابه: أن قاعدة التأسي<sup>(٥)</sup> تبطل ما ذكره؛ فإنه يحتل في كل ما يتأسى به ما ذكره، ولأن ظاهره يدل على أن عمر - رضى الله عنه - لو بينه لمثل هذا الشبه ابتداء لكان له<sup>(٦)</sup> القياس، وهذا يدفع السؤال.

واعلم: أن المصنف أورد على هذا الدليل أسئلة: أحدها: أن هذا خبر واحد، والمسألة علمية.

وثانيها: أنه ﷺ نبه على العلة المشتركة الدالة على الحكم المشترك؛ لأنه قياس؛ سلّمنا ذلك، لكن جاز أن يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع بينهما؛ فلا يكون ذلك قياساً؛ وهو السؤال الثالث.

والجواب عن الأول: قد تكرر في الكتاب؛ وهو [أن] تمنع كون المسألة علمية.

وعن الثاني: أنه ﷺ لم يفعل إلا ذكر الأصل.

وعن الآخر: أن المشابهة القياسية متبادرة إلى ذهن من له تمارس بالعلوم، فضلاً عن العلماء.

(١) في «ب»: الفضاء.

(٢) زاد في «أ»: عليه.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: المصادر.

(٥) في «أ»: القياس.

(٦) سقط في «أ».

قال المصنف: المسلك الرابع: التمسك بقوله - ﷺ - للختمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين قضيت، أكان يجزي؟» فقالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء». ووجه الاستدلال به كما في قبلة الصائم من غير تفاوت.

الشرح: والكلام فيه؛ كما تقدم في المسلك الثالث؛ وهو ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله - : المسلك الخامس:

الإجماع؛ وهو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. وتحريره: أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكل ما كان مجمعا عليه بين الصحابة، فهو حق؛ فالعمل بالقياس حق.

أما المقدمة الثانية: فقد مر تقريرها في باب الإجماع.

وأما المقدمة الأولى: فالدليل عليها أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به، ولم يظهر من أحد منهم الإنكار على ذلك، ومتى كان كذلك، كان الإجماع حاصلا. فهذه مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: في بيان أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به. والدليل عليه وجوه أربعة:

الوجه الأول: ما روى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري في رسالته المشهورة «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك». وهذا صريح في المقصود.

الوجه الثاني: أنهم صرحوا بالتشبيه؛ لأنه روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه أنكر على زيد قوله: «الجد لا يحجب الإخوة»، فقال: «ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن ابن ابننا، ولا يجعل أب الأب أباً؟»

ومعلوم: أنه ليس مراده تسمية الجد أباً؛ لأن ابن عباس - رضى الله عنهما - لا يذهب عليه - مع تقدمه في اللغة - أن الجد لا يسمى أباً حقيقة؛ ألا ترى أنه ينفي عنه هذا الاسم، فيقال: إنه ليس أباً للميت، ولكنه جد، فلم يبق إلا أن مراده: أن الجد بمنزلة الأب في حجب الإخوة؛ كما أن ابن ابن بمنزلة الابن في حجبهم.

وعن علي، وزيد: أنهما شبهاهما بغصنى شجرة، وجدولى نهر - فعرفا بذلك

قُرْبَهُمَا. مِنَ الْمَيِّتِ، ثُمَّ شَرَكَا بَيْنَهُمَا فِي الْمِيرَاثِ.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَسَائِلِ، وَقَالُوا فِيهَا أَقْوَالًا، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْأَقْوَالُ إِلَّا عَنِ الْقِيَاسِ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ الْأَصُولِيِّينَ أَكْثَرُوا مِنْ تِلْكَ الْمَسَائِلِ، إِلَّا أَنَّ أَظْهَرَهَا أَرْبَعٌ:

إِحْدَاهَا: مَسْأَلَةُ الْحَرَامِ؛ فَإِنَّهُمْ قَالُوا فِيهَا خَمْسَةَ أَقْوَالٍ: فُنُقِلَ عَنْ عَلِيٍّ وَزَيْدٍ، وَابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أَنَّهُ فِي حُكْمِ التَّطْلِيقَاتِ الثَّلَاثِ.

وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ فِي حُكْمِ التَّطْلِيقَةِ الْوَاحِدَةِ، إِمَّا بَائِنَةٌ أَوْ رَجْعِيَّةٌ؛ عَلَى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ. وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -: أَنَّهُ يَمِينٌ تَلْزِمٌ فِيهِ الْكُفَّارَةُ. وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ فِي حُكْمِ الظَّهَارِ. وَعَنْ مَسْرُوقٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: أَنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّهُ تَحْرِيمٌ لِمَا أَحَلَّهُ اللَّهُ تَعَالَى، فَصَارَ كَمَا لَوْ قَالَ: هَذَا الطَّعَامُ عَلَى حَرَامٍ. وَالْمُرْتَضَى رَوَى هَذَا الْقَوْلَ عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وَتَانِيَتُهَا: أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي الْجَدِّ مَعَ الْإِخْوَةِ: فَبَعْضُهُمْ وَرَثَ الْجَدِّ مَعَ الْإِخْوَةِ، وَبَعْضُهُمْ أَنْكَرَ ذَلِكَ.

وَالْأَوَّلُونَ اخْتَلَفُوا: فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُقَاسِمُ الْإِخْوَةَ، مَا كَانَتْ الْمُقَاسِمَةُ خَيْرًا لَهُ مِنْ الثُّلْثِ؛ فَأَجْرَاهُ مَجْرَى الْأُمِّ، وَلَمْ يُنْقِصْ حَقَّهُ عَنْ حَقِّهَا؛ لِأَنَّ لَهُ مَعَ الْوَالِدَةِ تَعْصِييًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُقَاسِمُ الْإِخْوَةَ مَا كَانَتْ الْمُقَاسِمَةُ خَيْرًا لَهُ مِنَ السُّدُسِ، وَأَجْرَاهُ مَجْرَى الْجَدَّةِ فِي الْأَلَّا يُنْقِصُ حَقِّهَا مِنَ السُّدُسِ.

وَتَالِثُهَا: اخْتِلَافُهُمْ فِي مَسْأَلَةِ «الْمُشْرَكَةِ»؛ وَهِيَ: زَوْجٌ، وَأُمٌّ، وَإِخْوَةٌ لِأُمِّ، وَإِخْوَةٌ لِأَبِ وَأُمٍّ؛ حَكَمَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِيهَا بِالنِّصْفِ لِلزَّوْجِ، وَبِالسُّدُسِ لِأُمِّ، وَبِالثُّلْثِ لِلْإِخْوَةِ مِنَ الْأُمِّ، وَلَمْ يُعْطِ لِلْإِخْوَةِ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ شَيْئًا؛ فَقَالُوا: هَبْ أَنْ أَبَانَا كَانَ حِمَارًا، أَلَسْنَا مِنْ أُمَّ وَاحِدَةٍ؟ فَشَرَكْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْإِخْوَةِ مِنَ الْأُمِّ فِي الثُّلْثِ.

وَرَابِعُهَا: اخْتِلَافُهُمْ فِي الْخُلْعِ، هَلْ يَهْدِمُ مِنَ الطَّلَاقِ شَيْئًا، أَوْ يَنْقِى عَدَدَ الطَّلَاقِ عَلَى مَا كَانَ.

فَفِي إِحْدَى الرَّوَايَتَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ طَلَّقَ وَالرَّوَايَةَ الْأُخْرَى: أَنَّهُ

لَيْسَ بَطْلًا؛ وَهُوَ مَحْكِيٌّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.

وَإِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْمَسَائِلَ فَتَقُولُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَهَابُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ، لَا عَنْ طَرِيقٍ، أَوْ عَنْ طَرِيقٍ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الذَّهَابَ إِلَى الْحُكْمِ، لَا عَنْ طَرِيقٍ - بَاطِلٌ، فَلَوْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى البَاطِلِ؛ وَأَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَأَمَّا إِنْ ذَهَبُوا إِلَيْهَا عَنْ طَرِيقٍ -: فَذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ الْعَقْلُ أَوْ السَّمْعُ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْعَقْلِ فِي الْمَسْأَلَةِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْبَرَاءَةُ الْأَصْلِيَّةُ؛ وَهَذِهِ أَقَاوِيلُ مُخْتَلِفَةٌ، أَكْثَرُهَا يُخَالِفُ حُكْمَ الْعَقْلِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ نَصًّا، أَوْ غَيْرَهُ:

أَمَّا النَّصُّ: فَسَوَاءٌ كَانَ قَوْلًا، أَوْ فِعْلًا، وَسَوَاءٌ كَانَ جَلِيًّا أَوْ خَفِيًّا، فَالْقَوْلُ بِهِ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُمْ لَوْ قَالُوا بِتِلْكَ الْأَقَاوِيلِ لِنَصِّ، لِأَظْهَرُوهُ، وَلَوْ أَظْهَرُوهُ لِاسْتِشْهَرَهُ، وَلَوْ اشْتَهَرَهُ لَنُقِلَ، وَلَوْ نُقِلَ لَعَرَفَهُ الْفُقَهَاءُ وَالْمُحَدِّثُونَ. وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا بِتِلْكَ الْأَقَاوِيلِ؛ لِأَجْلِ نَصِّ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُمْ لَوْ قَالُوا بِتِلْكَ الْأَقَاوِيلِ لِأَجْلِ نَصِّ، لِأَظْهَرُوهُ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالصَّرُورَةِ: أَنَّهُ كَانَ مِنْ عَادَتِهِمْ إِعْظَامُ نُصُوصِ الرَّسُولِ ﷺ، وَاسْتِعْظَامُ مُخَالَفَتِهَا؛ حَتَّى نَقَلُوا مِنْهَا مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ؛ كَقَوْلِهِ - ﷺ -: «نَعَمْ الْإِدَامُ الْخَلُّ».

وَكَانَ مِنْ عَادَتِهِمْ أَيْضًا التَّفَحُّصُ عَنْ نُصُوصِ الرَّسُولِ ﷺ - وَالْحَثُّ عَلَى نَقْلِهَا إِلَيْهِمْ؛ لِتَمَسُّكُوا بِهَا، إِنْ كَانَتْ مُوَافِقَةً لِمَذَاهِبِهِمْ، أَوْ لِيَرْجِعُوا عَنْ مَذَاهِبِهِمْ، إِنْ كَانَتْ مُخَالَفَةً لَهَا. وَلَيْسَ يَجُوزُ فِيمَنْ هَذِهِ عَادَتُهُ - أَنْ يَحْكُمَ فِي قَضِيَّةٍ بِحُكْمٍ لِنَصِّ، ثُمَّ يَسْكُتَ عَنْ ذِكْرِ ذَلِكَ النَّصِّ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالصَّرُورَةِ.

وَبِهَذَا الطَّرِيقِ ثَبَتَتِ الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ؛ وَهِيَ قَوْلُنَا: لَوْ أَظْهَرَ النَّصُّ لِاسْتِشْهَرَهُ، وَلَوْ اشْتَهَرَ لَنُقِلَ، وَلَوْ نُقِلَ لَعَرَفَهُ الْفُقَهَاءُ وَالْمُحَدِّثُونَ.

وَأَمَّا أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يُنْقَلْ: فَلَأَنَّا بَعْدَ الْبَحْثِ النَّامِ، وَالطَّلَبِ الشَّدِيدِ وَالْمُخَالَطَةِ لِلْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ - مَا وَجَدْنَا فِي ذَلِكَ مَا يَدُلُّ عَلَى نَقْلِهَا، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِهَا.



فَثَبَّتْ أَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا بِتِلْكَ الْأَقَاوِيلِ؛ لِأَجْلِ نَصِّ، وَإِذَا بَطَلَ ذَلِكَ، ثَبَّتَ أَنَّهُ لِأَجْلِ الْقِيَّاسِ.

الْوَجْهُ الرَّابِعُ: نُقِلَ عَنِ الصَّحَابَةِ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ هُوَ الْقِيَّاسُ؛ وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُمْ قَالُوا بِالرَّأْيِ؛ لِأَنَّهُ رُوِيَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ: أَنَّهُ قَالَ فِي الْكَلَالَةِ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي».

وَفِي الْحَنِينِ، لَمَّا سَمِعَ الْحَدِيثَ: «لَوْلَا هَذَا، لَقَضَيْنَا فِيهِ بِرَأْيِنَا» وَقَوْلُ عُثْمَانَ لِعُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ: «إِنْ اتَّبَعْتَ رَأْيَكَ فَرَأْيِكَ رَشِيدٌ، وَإِنْ تَتَّبِعَ رَأْيَ مَنْ قَبْلَكَ، فَنِعْمَ ذُو الرَّأْيِ كَانَ». وَعَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «اجْتَمَعَ رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ فِي أُمَّ الْوَلَدِ عَلَى الْأَتْبَاعِ، وَقَدْ رَأَيْتُ الْآنَ يَبْعَهُنَّ». وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي قِصَّةِ بَرُوعٍ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي».

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الرَّأْيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقِيَّاسِ»؛ لِأَنَّهُ يُقَالُ لِلْإِنْسَانِ: أَقْلَتَ هَذَا بِرَأْيِكَ، أَمْ بِالنَّصِّ؛ فَيَجْعَلُ أَحَدُهُمَا فِي مُقَابَلَةِ الْآخَرِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرَّأْيَ لَا يَتَسَاوَلُ الْإِسْتِدْلَالَ بِالنَّصِّ، سِوَاءَ كَانَ جَلِيًّا، أَوْ خَفِيًّا. فَثَبَّتَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ الْأَرْبَعَةَ: أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ ذَهَبَ إِلَى الْقَوْلِ بِالْقِيَّاسِ وَالْعَمَلِ بِهِ.

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ: وَهِيَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدَ مِنْ أَحَدِهِمْ إِنْكَارُ أَصْلِ الْقِيَّاسِ - فَلِأَنَّ الْقِيَّاسَ أَصْلٌ عَظِيمٌ فِي الشَّرْعِ نَفِيًّا وَإِتْبَاتًا، فَلَوْ أَنْكَرَهُ بَعْضُهُمْ، لَكَانَ ذَلِكَ الْإِنْكَارُ أَوْلَى بِالنَّقْلِ مِنْ اخْتِلَافِهِمْ فِي مَسْأَلَةِ الْحَرَامِ وَالْحَدِّ، وَلَوْ نُقِلَ لِأَشْتَهَرَهُ، وَلَوْصَلَّ إِلَيْنَا، فَلَمَّا لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدَ. وَتَقْرِيرُ مُقَدِّمَاتِ هَذَا الْكَلَامِ مَا تَقَدَّمَ مِثْلُهُ فِي الْمُقَدِّمَةِ الْأُولَى.

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّلَاثَةُ: وَهِيَ أَنَّهُ لَمَّا قَالَ بِالْقِيَّاسِ بَعْضُهُمْ، وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ - فَقَدِ انْتَعَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى صِحَّتِهِ، فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ سُكُوتَهُمْ: إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ عَنِ الْخَوْفِ، أَوْ عَنِ الرِّضَا:

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ مِنْ حَالِ الصَّحَابَةِ شِدَّةَ انْقِيَادِهِمْ لِلْحَقِّ لِاسِيْمًا فِيمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ رَغْبَةٌ وَلَا رَهْبَةٌ فِي الْعَاجِلِ أَصْلًا؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ حَمْلِ السُّكُوتِ عَلَى الْخَوْفِ.

وَأَيْضًا: فَلِأَنَّ بَعْضَهُمْ خَالَفَ الْبَعْضَ فِي الْمَسَائِلِ الَّتِي حَكَمْنَاهَا، وَلَوْ كَانَ هُنَاكَ خَوْفٌ يَمْنَعُهُمْ مِنْ إِظْهَارِ مَا فِي قُلُوبِهِمْ، لَمَا وَقَعَ ذَلِكَ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ سُكُوتَهُمْ كَانَ عَنِ الرِّضَا، وَذَلِكَ يُوجِبُ كَوْنَ الْقِيَّاسِ حُجَّةً وَإِلَّا لَكَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى الْخَطَا؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ. هَذَا

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ ذَهَابَ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَى الْقَوْلِ بِالْقِيَاسِ، وَالْوُجُوهُ الْأَرْبَعَةُ الْمَذْكُورَةُ لَا يَزِيدُ رُوتَهَا عَلَى الْمِائَةِ وَالْمِائَتَيْنِ، ذَلِكَ لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ بِالصَّحَّةِ؛ لِاحْتِمَالِ تَوَاطُؤِ هَذَا الْقَدْرِ عَلَى الْكُذِبِ، كَيْفَ وَالْأَحَادِيثُ الَّتِي يَتَمَسَّكُ بِهَا أَهْلُ الزَّمَانِ فِي الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ مَشْهُورَةٌ فِيمَا بَيْنَ الْأُمَّةِ، إِلَّا أَنَّ رَوَاتِبَهَا - فِي الْأَصْلِ - لَمَّا انْتَهَتْ إِلَى الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَيْنِ - لَا جَرَمَ - لَمْ نَقْطَعْ بِهِ؛ فَكَذَا هُنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْأُمَّةُ فِي هَذِهِ الرَّوَايَاتِ عَلَى قَوْلَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ قَبَلَهَا، وَاعْتَرَفَ بِدِلَالَتِهَا عَلَى الْقِيَاسِ، وَمِنْهُمْ: مَنْ اشْتَغَلَ بِتَأْوِيلِهَا؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى قَبُولِهَا».

قُلْتُ: قَدْ مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّ هَذَا الطَّرِيقَ لَا يُفِيدُ الْحَزْمَ بِصِحَّتِهَا.

سَلَّمْنَا صِحَّةَ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ دِلَالَتَهَا عَلَى ذَهَابِهِمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالْقِيَاسِ وَالْعَمَلِ بِهِ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: وَهُوَ قَوْلُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «اعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ، وَقِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ» قُلْنَا: التَّمَسُّكُ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِقَوْلِهِ: «اعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ»، أَوْ بِقَوْلِهِ: «قِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ»:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَا حُجَّةَ فِيهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - لَمَّا نَصَّ عَلَى حُكْمِ كُلِّ جِنْسٍ وَنَوْعٍ وَجَبَ عَلَى الْمُسْتَدِلِّ مَعْرِفَةَ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ لِكَيْلَا يَخْرُجَ مِنْهُ مَا هُوَ مِنْ جِنْسِهِ وَلَا يَدْخُلَ فِيهِ مَا هُوَ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ، وَقَدْ يَشْتَبِهُ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ بِالشَّيْءِ، فَلَا بُدَّ مِنَ التَّأْمُلِ الْكَثِيرِ؛ لِيَعْرِفَ أَنَّهُ مِنْ جِنْسِهِ، أَوْ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: وَهُوَ قَوْلُهُ: «قِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ» - فَلَا يَدُلُّ أَيُّضًا عَلَى الْغَرَضِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ: عِبَارَةٌ عَنِ التَّسْوِيَةِ، فَقَوْلُهُ: «قِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ» مَعْنَاهُ: اعْرِضِ الْأَشْيَاءَ عَلَى فِكْرَتِكَ وَتَأْمَلِكْ؛ لِأَنَّ التَّفَكُّرَ فِي الشَّيْءِ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا اسْتِحْضَارُ عُلُومِ، أَوْ ظُنُونِ؛ لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى تَحْصِيلِ عُلُومِ، أَوْ ظُنُونِ، فَالْتَّفَكُّرُ كَأَنَّهُ يُرِيدُ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الْمَطْلُوبِ الْمَجْهُولِ، وَبَيْنَ الْمَقْدَمَاتِ الْمَعْلُومَةِ؛ لِيَصِيرَ الْمَجْهُولُ مَعْلُومًا.

وَهَذَا التَّأْوِيلُ مُتَعَيِّنٌ؛ لِأَنَّ الرَّأْيَ هُوَ الرَّوْيَةُ، فَقَوْلُهُ: «قِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ» مَعْنَاهُ: سَوِّ الْأَشْيَاءَ بِرَوْيَتِكَ، وَتَسْوِيَةُ الْأَشْيَاءِ بِالرَّوْيَةِ لَيْسَتْ إِلَّا مَا ذَكَرْنَا؛ فَيَرْجِعُ حَاصِلُ الْأَمْرِ إِلَى

فِي إثبات أن القياس حجة ..... فِي إثبات أن القياس حجة  
 أَنَّهُ أَمْرُهُ بِالْأَلِّ يَحْكُمُ بِمُجَرَّدِ التَّشْبِيهِ وَالتَّمْنَى بَلْ بِالِاسْتِدْلَالِ وَالنَّظَرِ، وَذَلِكَ لَيْسَ مِنْ  
 الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ فِي شَيْءٍ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الْأَمْرُ بِتَشْبِيهِ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ، لَكِنْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ التَّشْبِيهِ  
 فِي ثُبُوتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَأَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ التَّسْوِيَةَ فِي أَنَّهُ كَمَا لَا يَثْبُتُ حُكْمُ الْأَصْلِ  
 إِلَّا بِالنَّصِّ، فَكَذَا حُكْمُ الْفَرْعِ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالنَّصِّ، فَلَمْ قُلْتُ: إِنَّ الْإِحْتِمَالَ الْأَوَّلَ أَوْلَى  
 مِنْ الثَّانِي؟

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي: وَهُوَ تَشْبِيهُهُ ابْنِ عَبَّاسٍ. قُلْنَا: لِمَ قُلْتُ: إِنَّ الْمُرَادَ: أَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ  
 الْأَمْرَيْنِ بَعْلَةً قِيَاسِيَّةً؟ وَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِأَجْلِ أَنَّهُ كَمَا سَمَى «النَّافِلَةَ» بِالِابْنِ  
 مَجَازًا، وَكَتَفَى بِهَذَا الْأَسْمِ الْمَجَازِيِّ فِي أَنْدِرَاجِ «النَّافِلَةَ» تَحْتَ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى:  
 ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]؟ وَكَذَلِكَ سَمَى الْجَدَّ أَبَا مَجَازًا حَتَّى  
 يَكْفِي هَذَا فِي أَنْدِرَاجِهِ تَحْتَ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١].

وَالَّذِي يُؤَكِّدُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ: أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ نَسَبَ زَيْدًا إِلَى مُفَارَقَةِ التَّقْوَى، وَتَارِكُ  
 الْقِيَاسِ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، بَلْ تَارِكُ النَّصِّ يَكُونُ كَذَلِكَ، وَإِنَّمَا يَكُونُ زَيْدٌ تَارِكًا لِلنَّصِّ،  
 لَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قُلْنَا.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: فَالْكَلَامُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذَهَابَ كُلِّ وَاحِدٍ  
 إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ؛ كَانَ لِمَسْئَلِهِ بِنَصِّ ظَنُّهُ دَلِيلًا عَلَى قَوْلِهِ، سِوَاءِ أَصَابَ  
 فِي ذَلِكَ الظَّنِّ، أَوْ أَخْطَأَ فِيهِ؟!

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَأُظْهِرُوا ذَلِكَ النَّصِّ، وَلَا شَتَهَرَ، وَلَنْقَلِ، وَلَوْصَلِ إِلَيْنَا، فَلَمَّا  
 لَمْ يَصِلِ إِلَيْنَا، عَلِمْنَا عَدَمَهُ»: قُلْنَا: هَذِهِ الْمَقْدَمَاتُ بِأَسْرِهَا مَمْنُوعَةٌ.

قَوْلُهُ: «عَلِمْنَا بِالضَّرُورَةِ شِدَّةَ تَعْظِيمِهِمْ لِنُصُوصِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَيَمْتَنِعُ مِمَّنْ هَذِهِ  
 حَالُهُ أَنْ يَحْكُمَ بِحُكْمٍ؛ لِأَجْلِ نَصِّ، ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَذْكُرُهُ»: قُلْنَا: لَا نَسَلُّمُ أَنْ شِدَّةَ تَعْظِيمِهِمْ  
 لِلنَّصِّ يَقْتَضِي إِظْهَارَ النَّصِّ الَّذِي لِأَجْلِهِ ذَهَبُوا إِلَى ذَلِكَ الْقَوْلِ:

بَيَانُهُ: أَنَّ شِدَّةَ التَّعْظِيمِ إِنَّمَا يَقْتَضِي إِظْهَارَ النَّصِّ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى إِظْهَارِهِ، وَهُمْ مَا  
 احْتَأَجُّوا إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْحَاجَةَ: إِذَا أَنْ تَكُونَ عِنْدَ الْمُنَاطَرَةِ، أَوْ مَعَ الْمُسْتَفْتَى.

وَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَجْتَمِعُوا فِي مَحْفَلٍ؛ لِأَجْلِ الْمُنَاطَرَةِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ، وَمَا

كَانَتْ عَادَتُهُمْ جَارِيَةً بِالْإِجْتِمَاعِ عَلَى الْمُنَازَرَاتِ وَالْمُحَادَثَاتِ وَأَمَّا الْمُسْتَفْتَى فَلَا فَائِدَةَ مِنْ ذِكْرِ الدَّلِيلِ مَعَهُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ شِدَّةَ تَعْظِيمِهِمْ لِلنَّصِّ تَقْتَضِي إِظْهَارَ النَّصِّ وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ السَّمِيعُ بَحِيثٌ يُمَكِّنُهُ الْإِتِّفَاعُ بِهِ، وَلَمْ يُوجَدْ هَذَا الشَّرْطُ هُنَاكَ؛ لِأَنَّهُ إِذَا رَوَى ذَلِكَ النَّصَّ، كَانَ ذَلِكَ النَّصُّ خَبْرًا وَاحِدًا فِي حَقِّ السَّمِيعِ، وَخَبْرُ الْوَاحِدِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ؛ فَلَا فَائِدَةَ - إِذَنْ - فِي إِظْهَارِ هَذَا النَّصِّ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَجِبُ إِظْهَارُهُ؛ وَلَكِنْ إِذَا كَانَ النَّصُّ جَلِيًّا، أَوْ مُطْلَقًا، سَوَاءً كَانَ جَلِيًّا أَوْ خَفِيًّا. الْأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ. وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا يَدْعُوهُ الدَّاعِي إِلَى إِظْهَارِ دَلِيلِ مَذْهَبِهِ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ ظَاهِرًا قَوِيًّا. أَمَّا إِذَا كَانَ خَفِيًّا، فَقَدْ لَا يَدْعُوهُ الدَّاعِي إِلَى إِظْهَارِهِ.

وَبِالْحُمْلَةِ: فَانْتَمُ الْمُسْتَدِلُّونَ، فَعَلَيْكُمْ إِقَامَةُ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ إِظْهَارُهُ، سَوَاءً كَانَ قَوِيًّا أَوْ ضَعِيفًا.

سَلَّمْنَا: مَا ذَكَرْتُمُوهُ لَكِنْ نَعَارِضُهُ؛ فَنَقُولُ: لَوْ كَانَ ذَهَابُهُمْ إِلَى مَذَاهِبِهِمْ لِأَجْلِ الْقِيَاسِ، لَوَجَبَ عَلَيْهِمْ إِظْهَارُهُ، وَلَكِنْ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ الْقِيَاسُ الَّذِي لِأَجْلِهِ ذَهَبَ إِلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْفَرْقُ: أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَجِبُ اتِّبَاعُ الْعَالَمِ فِيهِ، وَالنَّصَّ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ فِيهِ». قُلْتُ: الْقِيَاسُ إِذَا كَانَ ظَاهِرًا جَلِيًّا، فَلَا نُسَلَّمُ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْإِتِّبَاعُ فِيهِ، - وَلَوْ لَا ذَلِكَ، لَمَا حَسُنَتْ الْمُنَازَرَةُ فِيهِ بَيْنَ الْقَائِسِينَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُمْ لَوْ تَمَسَّكُوا بِالنُّصُوصِ، لِأَظْهَرُوهَا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُمْ لَوْ أَظْهَرُوهَا لِاشْتِهَارِهَا؟ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْوَقَائِعِ الْعِظَامِ الَّتِي يَمْتَنِعُ أَلَّا تَتَوَفَّرَ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمَّا تَوَفَّرَتْ دَوَاعِيهِمْ عَلَى نَقْلِ مَذَاهِبِهِمْ، مَعَ أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهَا؛ فَلَأَنَّ تَوَفَّرَ دَوَاعِيهِمْ عَلَى نَقْلِ تِلْكَ الْأَدْلَةِ، مَعَ مَا فِيهَا مِنَ الْفَوَائِدِ - كَانَ أَوْلَى»: قُلْتُ: إِنَّا لَمْ نَقُلْ: إِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي لَا تَكُونُ عَظِيمَةً يَمْتَنِعُ نَقْلِهَا، حَتَّى يَكُونَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ لِأَزْمَا عَلَيْنَا، بَلْ قُلْنَا: إِنَّهُ لَا يَجِبُ نَقْلِهَا، وَلَا يَمْتَنِعُ أَيْضًا.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ مِنَ الْوَقَائِعِ الْعَظِيمَةِ، لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَجِبُ نَقْلُهُ؟

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ مُعْجَزَاتِ الرَّسُولِ ﷺ عَلَى جَلَالَةِ قَدْرِهَا، وَأَمْرَ الإِقَامَةِ فِي الإِفْرَادِ وَالتَّشْبِيهِ عَلَى نِهَائِيَّةِ ظُهُورِهَا، لَمْ يَنْقَلُهُ إِلاَّ الْوَاحِدُ وَالِإِثْنَانِ، وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ إِلاَّ يَنْقَلُهُ ذَلِكَ الْوَاحِدُ أَيْضًا؟

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا لَوْ اشْتَهَرَتْ، لُنْقَلَتْ - لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا مَا نُقِلَتْ.

قَوْلُهُ: «لَوْ نُقِلَتْ، لَعَرَفْنَاهَا»: قُلْنَا: إِمَّا أَنْ تَدْعَى أَنَّ كُلَّ مَا نُقِلَ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ وَحَمِيعِ أَصْحَابِهِ، فَلأَبَدٌ وَأَنْ تَعْلَمَهُ أَنْتَ، أَوْ تَدْعَى أَنَّهُ لأَبَدٌ وَأَنْ يُوجَدَ فِي زَمَانِكَ مَنْ يَعْلَمُهُ!!

أَمَّا الأَوَّلُ: فَلَا يَقُولُ بِهِ إِنْسَانٌ سَلِيمُ الْعَقْلِ. وَأَمَّا الثَّانِي: فَمُسَلِّمٌ وَلَكِنْ كَيْفَ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي زَمَانِكَ مَنْ يَعْلَمُ تِلْكَ النُّصُوصَ؟ فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّمَا يَعْلَمُ حَالَ نَفْسِهِ، لَا حَالَ غَيْرِهِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَوْ نُقِلَ، لَعَرَفَهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّا لَا نَعْرِفُهُ، فَلَتَتَكَلَّمُ فِي مَسْأَلَةِ الْحَرَامِ؛ فَتَقُولُ: أَمَّا مَنْ ذَهَبَ إِلَى كَوْنِهِ يَمِينًا، فَيَحْتَمَلُ أَنَّهُ إِنَّمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ؛ اسْتِدْلَالًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ....﴾ [التَّحْرِيمُ: ١] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التَّحْرِيمُ: ٢].

وَأَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - حَرَّمَ عَلَى نَفْسِهِ مَارِيَةَ الْقُبَيْطِيَّةَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - هَذِهِ الْآيَةَ وَسَمَّاهُ يَمِينًا.

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ لَا اعْتِبَارَ بِهِ، وَتَمَسَّكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المَائِدَةُ: ٨٧] وَالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، أَوْ بِالْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ لِلطَّلَاقِ الثَّلَاثِ، زَعَمَ أَنَّهُ قَدْ يُجْعَلُ كِنَايَةً عَنِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ؛ فَوَجِبَ تَنْزِيلُهُ عَلَى أَعْظَمِ أَحْوَالِهِ، وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطَّلَاقُ: ١].

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ لِلطَّلَاقِ الْوَاحِدَةِ، نَزَلَهُ عَلَى أَقَلِّ أَحْوَالِهِ. وَمَنْ جَعَلَهُ ظَهَارًا، جَعَلَهُ كِنَايَةً عَنْهُ، وَالْكِنَايَاتُ فِي اللُّغَةِ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنِ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

سَلَّمْنَا أَنَّ قَوْلَهُمْ بِتِلْكَ الْمَذَاهِبِ لَيْسَ لِلنَّصِّ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لأَبَدٌ وَأَنْ يَكُونَ لِلْقِيَاسِ، فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى نَفْيِ الْوَاسِطَةِ؟ ثُمَّ إِنَّا نَتَبَرَّعُ بِذِكْرِ الْوَسَائِطِ: مِنْهَا: تَنْزِيلُ اللَّفْظِ عَلَى أَقَلِّ

المفهُومَاتِ، أَوْ عَلَى الْأَكْثَرِ. وَمِنْهَا: اسْتِصْحَابُ الْحَالِ. وَمِنْهَا: الْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ الْخَالِيَةَ عَنِ شَهَادَةِ الْأُصُولِ. وَمِنْهَا: الْإِسْتِقْرَاءُ؛ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِيَاسِ: أَنَّ الْإِسْتِقْرَاءَ عِبَارَةٌ عَنِ إِبْتِاتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ، لِثُبُوتِهِ فِي بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ، وَالْقِيَاسُ عِبَارَةٌ عَنِ إِبْتِاتِ الْحُكْمِ فِي جُزْئِيٍّ؛ لِأَجْلِ ثُبُوتِهِ فِي جُزْئِيٍّ آخَرَ. وَمِنْهَا: أَنَّهُ كَانَ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنْ مُحَرَّدَ قَوْلِهِ حُجَّةٌ، وَيَسْتَنْدُ ذَلِكَ الْوَهْمُ إِلَى أَنَّ قَوْلَ بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ حُجَّةٌ؛ فَيَكُونُ قَوْلُ هَذَا الْعَالِمِ حُجَّةً!!

بَيَانُ الْأَوَّلِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٩٣] أَضَافَ التَّحْرِيمَ إِلَيْهِ.

بَيَانُ الثَّانِي: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» فَهَذِهِ الشُّبُهَةُ تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مُحَرَّدَ قَوْلِ الْعَالِمِ حُجَّةً، فَلَعَلَّ هَذِهِ الشُّبُهَةَ خَطَرَتْ بِبَالِهِمْ. وَمِنْهَا: الْإِجْمَاعُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «حُصُولُ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ مُحَالٌ»: قُلْتُ: الْمَقْصُودُ مِنْ ذِكْرِ الْإِجْمَاعِ بَيَانُ ثُبُوتِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ النَّصِّ وَالْقِيَاسِ فِي الْجُمْلَةِ. فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّالِثِ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الرَّابِعُ: وَهُوَ أَنَّ الصَّحَابَةَ قَالَتْ بِالرَّأْيِ، وَالرَّأْيُ هُوَ الْقِيَاسُ؛ فَنَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الرَّأْيَ هُوَ الْقِيَاسُ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجُوهٌ.

الأوَّلُ: أَنَّهُ يُقَالُ: رَأَى يَرَى رُؤْيَةً وَرَأْيًا؛ فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّهُ مُرَادِفٌ لِلرُّؤْيَةِ، فَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ، وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي الْقِيَاسِ؛ دَفْعًا لِلْإِسْتِرْكَاحِ. وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ مَا كَانَ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ لِلْقِيَاسِ، وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ لَهُ؛ لِأَنَّ النُّقْلَ خِلَافَ الْأَصْلِ.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ الرَّأْيُ اسْمًا لِلْقِيَاسِ، لَكَانَ اللَّفْظُ الْمَشْتَقُّ مِنْهُ دَلِيلًا عَلَى الْقِيَاسِ، وَكَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُنَا: «فُلَانٌ يَرَى كَذَا» - مَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَقِيسُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مَنْ يَذْهَبُ إِلَى الرُّؤْيَةِ، وَالصِّفَاتِ، وَخَلْقِ الْأَعْمَالِ، يَجُوزُ أَنْ يَحْكِيَ عَنِ نَفْسِهِ: إِنِّي أَرَى الْقَوْلَ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ، وَعَمَّنْ يُشَارِكُهُ فِي الْمَذْهَبِ: إِنَّهُ يَرَى الْقَوْلَ بِهَا.

الثَّالِثُ: أَنْكُمْ رَوَيْتُمْ عَنْ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ فِي الْكَلَالَةِ: «أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي». وَمَعْلُومٌ أَنَّ تَفْسِيرَ اللَّفْظَةِ اللُّغَوِيَّةِ لَا يَكُونُ بِالْقِيَاسِ. فَثَبَتَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ: أَنَّ الرَّأْيَ لَيْسَ اسْمًا لِلْقِيَاسِ.

وَأَمَّا الَّذِي تَمَسَّكْتُمْ بِهِ؛ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ: أَقُلْتُ هَذَا عَنْ رَأْيِكَ، أَوْ عَنِ النَّصِّ؟

قُلْنَا: أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ - أَنْ يَدُلَّ هَذَا الْإِسْتِعْمَالُ عَلَى أَنَّ الرَّأْيَ غَيْرَ النَّصِّ؛ لَكِنْ مِنْ أَيْنَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمَّا كَانَ غَيْرَ النَّصِّ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ قِيَاسًا؟

بَيَّانُهُ: أَنَّ النَّصِّ: هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْحُكْمِ دَلَالَةً ظَاهِرَةً جَلِيَّةً، فَمَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ نَصًّا؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الرَّأْيِ خَارِجًا عَنِ النَّصِّ أَلَّا يَكُونَ ذَلِكَ الْإِسْتِدْلَالُ لَفْظِيًّا؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ خَفِيًّا، لَا جَرَمَ لَا يُسَمَّى بِالنَّصِّ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مُسَمَّى الرَّأْيِ لَيْسَ هُوَ النَّصِّ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ هُوَ الْقِيَاسُ، وَمَا الدَّلِيلُ عَلَى هَذَا الْحَصْرِ؟ فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ الْمُخْتَصِرُ عَلَى الْوُجُوهِ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي تَقْرِيرِ الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى.

سَلَّمْنَا: أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ قَالَ بِالْقِيَاسِ، أَوْ عَمِلَ بِهِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ مَا أَنْكَرُوهُ؟

قَوْلُهُ: «لَوْ أَنْكَرُوهُ، لَأَشْهَرَهُ، وَلِنُقِلَ، وَلَوْصَلَ إِلَيْنَا». قُلْنَا: الْكَلَامُ عَلَى هَذِهِ الْمَقْدَمَاتِ قَدْ مَرَّ.

وَالَّذِي نَقُولُهُ - الْآنَ - : أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَا وَصَلَ ذَلِكَ الْإِنْكَارُ إِلَيْنَا؛ فَإِنَّهُ نَقِلَ عَنْهُمْ تَارَةً: إِنْكَارُ الرَّأْيِ، وَأُخْرَى: إِنْكَارُ الْقِيَاسِ، وَأُخْرَى: ذَمُّ مَنْ أَثْبَتَ الْحُكْمَ لَا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : أَنَّهُ قَالَ: «أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي، وَأَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي، إِذَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِرَأْيِي؟».

وَعَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ؛ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ، أَعَيْتَهُمُ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا، فَقَالُوا بِالرَّأْيِ؛ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».

وَعَنْهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : «إِيَّاكُمْ وَالْمُكَايَلَةَ» قِيلَ: وَمَا الْمُكَايَلَةُ؟ قَالَ: «الْمُقَايَسَةُ».

وَعَنْ شُرَيْحٍ قَالَ: «كَتَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَهُوَ يَوْمَئِذٍ مِنْ قَبْلِهِ قَاضٍ - : «أَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ جَاءَكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَاقْضِ بِمَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنْ جَاءَكَ مَا لَيْسَ فِيهَا، فَاقْضِ بِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ، فَلَا عَلَيْكَ أَنْ تَقْضِيَ».

وَعَنْ عَلِيٍّ: «لَوْ كَانَ الدِّينُ يُؤَخَذُ بِالْقِيَاسِ، لَكَانَ بَاطِنُ الخُفِّ أَوْلَىٰ بِالمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِ» وَرَوَى عَنْهُ: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَّجِمَ جَرَائِمَ جَهَنَّمَ، فَلْيُقِلَّ فِي الجَدِّ بِرَأْيِهِ»، وَهَذَا أَيْضًا يُرَوَى عَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «يَذْهَبُ قَرَأُؤُكُمْ وَصَلَحَاؤُكُمْ، وَيَتَّخِذُ النَّاسُ رُؤْسَاءَ جُهَالًا يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ».

وَقَالَ: «إِذَا قُلْتُمْ فِي دِينِكُمْ بِالْقِيَاسِ، أَحَلَلْتُمْ كَثِيرًا مِمَّا حَرَّمَهُ اللهُ - تَعَالَى - وَحَرَّمْتُمْ كَثِيرًا مِمَّا حَلَّلَ اللهُ».

وَقَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ: ﴿فَاخْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدة: ٤٨] وَلَمْ يَقُلْ: «بِمَا رَأَيْتَ».

وَقَالَ: «لَوْ جُعِلَ لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَحْكُمَ بِرَأْيِهِ، لَجُعِلَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ، وَلَكِنْ قِيلَ لَهُ: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدة: ٤٩].»

وَقَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالمَقَائِسَ؛ فَإِنَّمَا عُيِدَتِ الشَّمْسُ وَالقَمَرُ بِالمَقَائِسِ».

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - «السُّنَّةُ: مَا سَنَّهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ، لَا تَجْعَلُوا الرَّأْيَ سُنَّةً لِلْمُسْلِمِينَ». وَعَنْ مَسْرُوقٍ: «لَا أَقِيسُ شَيْئًا بِشَيْءٍ، أَخَافُ أَنْ تَزَلَ قَدَمِي بَعْدَ ثُبُوتِهَا». وَكَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَذُمُّ القِيَاسَ، وَيَقُولُ: «أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إبْنِيسُ». وَقَالَ الشَّعْبِيُّ لِرَجُلٍ: «لَعَلَّكَ مِنَ القِيَاسِيِّينَ». وَقَالَ: «إِنْ أَخَذْتُمْ بِالْقِيَاسِ، أَحَلَلْتُمْ الحَرَامَ، وَحَرَّمْتُمْ الحَلَالَ». فَتَبَّتْ بِهَذِهِ الرُّوَايَاتِ: تَصْرِيحُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ بِإِنْكَارِ الرَّأْيِ وَالقِيَاسِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «هُؤُلَاءِ الَّذِينَ نَقَلْتُمْ عَنْهُمْ المَنْعَ مِنَ القِيَاسِ هُمُ الَّذِينَ دَلَّلْنَا عَلَى ذَهَابِهِمْ إِلَى القَوْلِ بِهِ، فَلابُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ؛ وَذَلِكَ بِأَنْ نَصْرَفَ الرُّوَايَاتِ المَانِعَةَ مِنَ القِيَاسِ إِلَى بَعْضِ أَنْوَاعِهِ، وَذَلِكَ حَقٌّ؛ لِأَنَّ العَمَلَ بِالقِيَاسِ لَا يَجُوزُ عِنْدَنَا إِلَّا بِشَرَايِطٍ مَخْصُوصَةٍ». قُلْتُمْ: هَبْ أَنْ الَّذِينَ نَقَلْنَا عَنْهُمْ المَنْعَ مِنَ القِيَاسِ: هُمُ الَّذِينَ دَلَّلْتُمْ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا عَامِلِينَ بِهِ، إِلَّا أَنَا نَقَلْنَا عَنْهُمْ التَّصْرِيحَ بِالرَّدِّ وَالمَنْعَ عَلَى الإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدِ بِصُورَةٍ خَاصَّةٍ، وَأَنْتُمْ مَا نَقَلْتُمْ عَنْهُمْ التَّصْرِيحَ بِالقَوْلِ، بَلْ رَوَيْتُمْ عَنْهُمْ أُمُورًا، ثُمَّ دَلَّلْتُمْ بِوُجُوهٍ دَقِيقَةٍ غَامِضَةٍ عَلَى أَنَّ تِلْكَ الْأُمُورَ دَالَّةٌ عَلَى قَوْلِهِمْ بِالْقِيَاسِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّصْرِيحَ بِالرَّدِّ أَقْوَى مِمَّا ذَكَرْتُمُوهُ؛ فَكَانَ قَوْلُنَا رَاجِحًا.



في إثبات أن القياس حجة ..... ٢١٩

سَلَمْنَا: عَدَمَ التَّرْجِيحِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، لَكِنْ كَمَا أَنَّ التَّوْفِيقَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ مُمَكِّنٌ، فَهَهُنَا تَوْفِيقٌ آخَرٌ؛ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ بَعْضَهُمْ كَانَ قَائِلًا بِالْقِيَاسِ، حِينَ كَانَ الْبَعْضُ الْآخَرَ مُنْكَرًا لَهُ، ثُمَّ لَمَّا انْقَلَبَ الْمُنْكَرُ مُقْرَأً، انْقَلَبَ الْمُقْرَأُ أَيْضًا مُنْكَرًا.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَادِحًا لِلْقِيَاسِ، وَدَامًا لَهُ مِنْ غَيْرِ تَنَاقُضٍ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْإِجْمَاعُ.

سَلَمْنَا: أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ قَالَ بِالْقِيَاسِ، وَأَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ مَا أَظْهَرَ الْإِنْكَارَ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: يَحْصُلُ الْإِجْمَاعُ؟

وَيَبَيِّنُهُ: أَنَّ السُّكُوتَ قَدْ يَكُونُ لِلْخَوْفِ وَالتَّقِيَّةِ.

قَوْلُهُ: «الْقَوْلُ بِالْقِيَاسِ لَيْسَ سَبَبًا لِنَفْعِ دُنْيَوِيٍّ؛ فَكَيْفَ يَحْصُلُ الْخَوْفُ مِنْ إِنْكَارِ الْحَقِّ فِيهِ»: قُلْنَا: لَا نَسَلِّمُ عَدَمَ الْخَوْفِ هُنَاكَ.

قَالَ النَّظَّامُ - فِي هَذَا الْمَقَامِ - الصَّحَابَةُ مَا أَجْمَعُوا عَلَى الْقِيَاسِ، بَلِ الْقَائِلُ بِهِ قَوْمٌ مَعْدُودُونَ، وَهُمْ: عُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَابْنُ مَسْعُودٍ، وَأَبِيٌّ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَمُعَاذُ ابْنُ جَبَلٍ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ، وَأَبُو مُوسَى، وَأَنَاسٌ قَلِيلٌ مِنْ أَصَاغِرِ الصَّحَابَةِ، وَالْبَاقُونَ مَا كَانُوا عَامِلِينَ بِهِ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ فِيهِمْ عُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَهَؤُلَاءِ لَهُمْ سُلْطَانٌ، وَمَعَهُمُ الرَّعْبَةُ وَالرَّهْبَةُ، شَاعَ ذَلِكَ فِي الدَّهْمَاءِ، وَانْقَادَتْ لَهُمُ الْعَوَامُّ، فَجَازَ لِلْبَاقِينَ السُّكُوتُ عَلَى التَّقِيَّةِ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّ إِنْكَارَهُمْ غَيْرُ مَقْبُولٍ.

قَالَ: وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ قَالَ فِي الْفُتْيَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَالْعَبَّاسُ أَكْبَرُ مِنْهُ، وَلَمْ يَقُلْ فِي الْفُتْيَا شَيْئًا مِنْ غَيْرِ عَجْزٍ، وَلَا عِيٍّ، وَلَا غَيْبَةٍ عَنْ شَيْءٍ شَهِدَهُ ابْنُهُ. وَقَالَ فِي الْفُتْيَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَالزُّبَيْرُ أَعْظَمُ مِنْهُ، وَلَمْ يَقُلْ فِيهِ شَيْئًا.

وَكَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ، وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ بـ «الشَّامِ»، فَقَالَ مُعَاذٌ، وَلَمْ يَقُلْ أَبُو عُبَيْدَةَ مَعَ أَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ أَعْظَمُ مِنْهُ؛ فَإِنَّهُ قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «أَبُو عُبَيْدَةَ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ». وَكَيْفَ يُقَالُ: كَانَ الْخَوْفُ زَائِلًا، وَابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: «هَبْتُهُ، وَكَانَ - وَاللَّهِ - مَهْيِيًّا».

وَأَيْضًا: فَإِنَّ الرَّجُلَ الْعَظِيمَ إِذَا اخْتَارَ مَذْهَبًا فَلَوْ أَنَّ غَيْرَهُ أَبْطَلَ ذَلِكَ الْمَذْهَبَ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يَشْقُ عَلَيْهِ غَايَةَ الْمَشَقَّةِ، وَيَصِيرُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْعِدَاوَةِ الشَّدِيدَةِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ الْخَوْفُ مَانِعًا مِنَ الْمُخَالَفَةِ لَمَا خَالَفَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي مُسْأَلَةِ الْجَدِّ

وَالْحَرَامَ»: قُلْنَا: الْقِيَّاسُ أَصْلٌ عَظِيمٌ فِي الشَّرْعِ؛ نَفِيًّا وَإِتْبَاتًا، فَكَانَ النَّزَاعُ فِيهِ أَصْعَبَ مِنَ النَّزَاعِ فِي فُرُوعِ الْفِقْهِ، وَلِذَلِكَ نَرَى فِي الْمُخْتَلِفِينَ فِي مَسْأَلَةِ الْقِيَّاسِ يُضَلُّ بِبَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَالْمُخْتَلِفِينَ فِي الْفُرُوعِ لَا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ أَسْبَابَ الْخَوْفِ مَا كَانَتْ ظَاهِرَةً، وَلَكِنْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُمْ مَا كَانُوا مَعْضُومِينَ؛ فَكَيْفَ يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِاخْتِرَازِهِمْ عَنْ كُلِّ مَا لَا يَنْبَغِي، غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ حُسْنُ الظَّنِّ بِهِمْ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَكْفِي فِي الْقَطْعِيَّاتِ.

سَلَّمْنَا: زَوَالَ الْخَوْفِ، وَلَكِنْ لَعَلَّهُمْ سَكُّوا؛ لِأَنَّهُ مَا ظَهَرَ لَهُمْ كَوْنُ الْقِيَّاسِ حَقًّا وَلَا بَاطِلًا؛ فَكَانَ فَرَضُهُمُ السُّكُوتَ.

أَوْ أَنَّهُمْ عَرَفُوا كَوْنَهُ خَطَأً؛ لَكِنَّهُمْ اعْتَقَدُوا أَنَّهُ مِنَ الصَّغَائِرِ، فَلَا يَجِبُ الْإِنْكَارُ عَلَى الْعَامِلِ بِهِ، وَلَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اعْتَقَدَ فِي غَيْرِهِ أَنَّهُ أَوْلَى بِإِظْهَارِ الْإِنْكَارِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُمْ - بِأَسْرِهِمْ - رَضُوا - لَكِنْ حَصَلَ الرِّضَا دَفْعَةً وَاحِدَةً، أَوْ لَا دَفْعَةً وَاحِدَةً؟

الْأَوَّلُ: مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُمْ مَا جَلَسُوا فِي مَحْفَلٍ وَاحِدٍ قَاطِعِينَ بِصِحَّتِهِ دَفْعَةً وَاحِدَةً.

وَالثَّانِي: لَا يُفِيدُ الْإِجْمَاعُ؛ لِأَنَّهُ رُبَّمَا كَانَ الْأَمْرُ بِحَيْثُ لَمَّا صَارَ الْبَعْضُ رَاضِيًا بِقَلْبِهِ، صَارَ الْآخَرُ مُتَوَقِّفًا فِيهِ، أَوْ مُنْكَرًا عَلَيْهِ بِالْقَلْبِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «هَذَا الْإِحْتِمَالُ يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ»: قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ أَهْلَ الْإِجْمَاعِ كَانُوا قَلِيلِينَ فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ، وَكَانَ يُمَكِّنُهُمْ أَنْ يَجْتَمِعُوا فِي مَحْفَلٍ وَاحِدٍ، وَيَقْطَعُوا بِالْحُكْمِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ خَالِيًا عَنْ هَذَا الْإِحْتِمَالِ.

أَمَّا إِذَا لَمْ يَجْتَمِعُوا فِي مَحْفَلٍ وَاحِدٍ، فَإِذَا سُئِلَ بَعْضُهُمْ، فَأَقْتَى بِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ سُئِلَ إِنْسَانٌ آخَرَ، فِي بَلَدٍ آخَرَ، فَلَعَلَّ الْمُفْتِيَّ الْأَوَّلَ رَجَعَ عَنْ فِتْوَاهُ حِينَمَا أَقْتَى بِهِ الْمُفْتِيَّ الثَّانِي، وَحِينَئِذٍ لَا يَتِمُّ الْإِجْمَاعُ. وَهَذَا سُؤَالُ أَهْلِ الظَّاهِرِ؛ وَلِهَذَا قَالُوا: لِأَحُجَّةٍ إِلَّا فِي إِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ.

سَلَّمْنَا: انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى قِيَّاسٍ مَا، لَكِنْ لَمْ يُنْقَلْ إِلَيْنَا أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى النَّوْعِ الْفُلَانِيِّ مِنَ الْقِيَّاسِ، أَوْ عَلَى كُلِّ أَنْوَاعِهِ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى صِحَّةِ نَوْعِ

- انْعِقَادُهُ عَلَى صِحَّةِ كُلِّ نَوْعٍ.

فَإِذَنْ: لَا نَوْعَ إِلَّا وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النُّوعُ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَيْهِ هُوَ هَذَا النُّوعَ وَأَنْ يَكُونَ غَيْرَهُ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - صَارَ كُلُّ أَنْوَاعِهِ مَشْكُوكًا فِيهِ؛ فَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِشَيْءٍ مِنْهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْأُمَّةُ عَلَى قَوْلَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ أَثَبَتَ الْقِيَاسَ، وَمِنْهُمْ: مَنْ نَفَاهُ، وَكُلُّ مَنْ أَثَبَتَهُ فَقَدْ أَثَبَتَ النُّوعَ الْفُلَانِيَّ مِثْلًا، فَلَوْ أَثَبَتْنَا قِيَاسًا غَيْرَ هَذَا النُّوعِ، كَانَ خَرَفًا لِلْإِجْمَاعِ»: قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ مَنْ أَثَبَتَ نَوْعًا مِنَ الْقِيَاسِ، أَثَبَتَ نَوْعًا مُعَيَّنًا مِنْهُ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا، أَوْ لَا يَكُونُ. وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ مُخْتَلَفٌ فِيهِ:

أَمَّا الْمُنَاسِبُ: فَرَدَّهُ قَوْمٌ؛ قَالُوا: لِأَنَّ مَبْنَاهُ عَلَى تَعْلِيلِ أَحْكَامِ اللَّهِ - تَعَالَى - بِالْحُكْمِ وَالْأَغْرَاضِ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ وَأَمَّا غَيْرُ الْمُنَاسِبِ: فَقَدْ رَدَّهُ الْأَكْثَرُونَ. فَثَبَّتَ أَنَّهُ لَيْسَ هَهُنَا قِيَاسٌ مَقْبُولٌ بِإِجْمَاعِ الْقَائِسِينَ.

سَلَّمْنَا: انْعِقَادَ إِجْمَاعِ الْقَائِسِينَ عَلَى نَوْعٍ وَاحِدٍ وَلَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ هُوَ قِيَاسٌ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ. وَمَا إِذَا نَصَّ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَى الْعِلَّةِ؛ فَإِنَّ هَذَا الْقِيَاسَ عِنْدَنَا حُجَّةٌ؟!

سَلَّمْنَا: انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ؛ فَلِمَ يَجُوزُ فِي زَمَانِنَا؟!

وَالْفَرْقُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ - لَمَّا شَاهَدُوا الرَّسُولَ ﷺ وَالْوَحْيَ - قَرَّبَمَا عَرَفُوا بِقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْحُكْمِ الْخَاصِّ بِصُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ - رِعَايَةَ الْحِكْمَةِ الْعَامَّةِ؛ فَلَا جَرَمَ: جَازَ مِنْهُمْ التَّعَبُّدُ بِهِ.

وَأَمَّا غَيْرُ الصَّحَابَةِ - فَإِنَّهُمْ لَمَّا لَمْ يُشَاهِدُوا الْوَحْيَ وَالرَّسُولَ وَالْقَرَائِنَ، لَمْ يَكُنْ حَالُهُمْ كَحَالِ الصَّحَابَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «كُلُّ مَنْ جَوَّزَ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ لِلصَّحَابَةِ، جَوَّزَهُ لِغَيْرِهِمْ»: قُلْتُ: كَيْفَ يُقْطَعُ بِأَنَّهُ لَيْسَ فِي فِرْقِ الْأُمَّةِ - عَلَى كَثْرَتِهَا - أَحَدٌ يَقُولُ بِهَذَا الْفَرْقِ مَعَ وُضُوحِهِ، غَيَابَتِهِ: أَنَا لَا نَعْرِفُ أَحَدًا قَالَهُ لَكِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ لَا يَقْتَضِي الْعِلْمَ بَعْدَمِهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ أَصْحَابَنَا ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الرُّوَايَاتِ الْمَذْكُورَةَ فِي اخْتِلَافِهِمْ فِي مَسْأَلَةٍ:

الْحَدِّ، وَالْحَرَامِ، وَالْمَشْرَكَةِ، وَالْإِيْلَاءِ، وَالْخُلْعِ، وَتَقْدِيرِ الْحَدِّ بِشُرْبِ الْخَمْرِ، وَقِيَاسِ الْعَهْدِ عَلَى الْعَقْدِ، وَقَوْلِ الصَّحَابَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَالرَّأْيِ حَيْثُ أُتْبِتُوا الْإِمَامَةَ لِأَبِي بَكْرٍ بِالْعَقْدِ، وَجَعَلَهَا لِعُمَرَ بِالْعَهْدِ.

وَمَا نَقَلَ مِنَ الْأَحَادِيثِ فِي الْقِيَاسِ؛ كَخَبْرِ مُعَاذٍ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَخَبْرِ الْخَثْعَمِيَّةِ، وَالسُّوَالِ عَنْ قُبَلَةِ الصَّائِمِ، وَأَمْرِ عُمَرَ أَبِي مُوسَى بِالْقِيَاسِ، وَقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ بِالتَّشْبِيهِ - قَدْ بَلَغَ مَحْمُوعُهَا إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ؛ فَإِنَّ مَنْ خَالَطَ أَهْلَ الْأَخْبَارِ، وَطَالَعَ كُتُبَهُمْ، قَطَعَ بِصِحَّةِ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَخْبَارِ؛ فَإِنَّهَا بِأَسْرِهِا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ كَذِبًا، وَأَيُّ وَاحِدٍ مِنْهَا [ثَبَتَ] صَحِّ الْقَوْلِ بِالْقِيَاسِ.

وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الْأَصْحَابُ - جَيِّدٌ، إِلَّا أَنَّ الْخَصْمَ، لَوْ كَابَرَ، وَقَالَ: لَا أُسَلِّمُ خُرُوجَ هَذَا الْمَجْمُوعِ عَنْ كَوْنِهِ خَبْرٍ وَاحِدٍ. قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ، فَأَيْشِ يَلْزَمُ؟!  
قَوْلُهُ: «الْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ؛ فَلَا يَجُوزُ إِبْتَاتُهَا بِدَلِيلٍ ظَنِّي»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا قَطْعِيَّةٌ؛ بَلْ هِيَ عِنْدَنَا ظَنِّيَّةٌ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَمَلِيَّةٌ، وَالظَّنُّ قَائِمٌ مَقَامَ الْعِلْمِ فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يُعْلَمَ بِالمُشَاهَدَةِ وَجُودِ الْعَيْمِ الرَّطْبِ الْمُنْدِرِ بِالمَطَرِ، الَّذِي يَجِبُ التَّحَرُّزُ مِنْهُ، وَبَيْنَ أَنْ يُخْبَرَ بِوُجُودِ مِثْلِ هَذَا الْعَيْمِ مُخْبِرٌ لِمَنْ لَا يُمَكِّنُهُ مُشَاهَدَةُ الْعَيْمِ فِي أَنَّهُ يَلْزَمُهُ التَّحَرُّزُ مِنْهُ؛ فَكَذَلِكَ هَهُنَا، لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَتَوَاتَرَ النُّقْلُ عَنِ الشَّرْعِ فِي أَنَا مَأْمُورُونَ بِالْقِيَاسِ، وَبَيْنَ أَنْ يُخْبَرَنَا بِهِ مَنْ يُظَنُّ صِدْقَهُ - فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ صِدْقَ الْمُخْبِرِ بِذَلِكَ. وَهَذَا الْحَوَابُّ قَاطِعٌ لِلشَّغْبِ بِالْكَلِّيَّةِ.

قَوْلُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِ عُمَرَ: «اعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ» - الْأَمْرَ بِمَعْرِفَةِ مَا هِيَ كُلُّ جِنْسٍ؛ لِأَنَّهَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ الْمَذْكُورِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ مَا لَيْسَ مِنْهُ، وَلَا يَخْرُجُ عَنْهُ مَا هُوَ مِنْهُ؟!».

قُلْنَا: مُقَدِّمَةٌ هَذَا الْكَلَامِ وَمُؤَخَّرَةٌ تُبْطِلُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ؛ وَهُوَ قَوْلُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «الْفَهْمُ الْفَهْمُ عِنْدَمَا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يَبْلُغْكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَا سُنَّةِ نَبِيِّهِ، ثُمَّ اعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ، وَقِسْ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ عِنْدَ ذَلِكَ، ثُمَّ اعْمِدْ إِلَى أَحِبِّهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَأَشْبِهِهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى» فَمَنْ تَأَمَّلَ هَذَا الْكَلَامَ - عَرَفَ أَنَّهُ صَرِيحٌ فِي الْأَمْرِ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

وَهُوَ الْجَوَابُ - أَيْضًا - عَنْ قَوْلِهِ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ تَشْبِيهِ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي أَنَّهُ لَا يُثَبِّتُ حُكْمَهُ إِلَّا بِالنَّصِّ».

قَوْلُهُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ لِمَ لَا يُسَمَّى الْجَدُّ أَبَا مَحَازَا، حَتَّى يَدْخُلَ تَحْتَ قَوْلِهِ: ﴿وَوَرَّثَهُ آبَاؤَهُ﴾ [النِّسَاءُ: ١١] كَمَا سَمَّى النَّافِلَةَ أَبْنَا، حَتَّى يَدْخُلَ تَحْتَ قَوْلِهِ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؟»:

قُلْنَا: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِنْكَارُ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلَى زَيْدٍ؛ لِأَجْلِ امْتِنَاعِهِ مِنَ الْمَحَازِي فِي أَحَدِ الْمَوْضِعَيْنِ دُونَ الثَّانِي؛ لِأَنَّ حُسْنَ الْمَحَازِي فِي أَحَدِ الْمَوْضِعَيْنِ لَا يُوجِبُ حُسْنَ فِي الْمَوْضِعِ الثَّانِي. وَبِتَقْدِيرِ التَّسَاوِي فِي الْحُسْنِ: لَكِنَّ الْقَطْعَ بِهِ فِي أَحَدِ الْمَوْضِعَيْنِ - لَا يُوجِبُ الْقَطْعَ بِهِ فِي الْمَوْضِعِ الثَّانِي.

وَإِذَا ثَبِتَ: أَنَّ هَذَا الْإِنْكَارَ غَيْرُ مُتَوَجِّهِ عَلَى التَّفْرِقَةِ فِي إِطْلَاقِ الْإِسْمِ الْمَحَازِي ثَبِتَ: أَنَّهُ مُتَوَجِّهُ عَلَى التَّفْرِقَةِ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ تَصْرِيحًا بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيِّ، لَمَا نَسَبَهُ إِلَى مُفَارَقَةِ التَّقْوَى»: قُلْنَا: لَعَلَّ هَذَا الْقِيَاسَ كَانَ جَلِيًّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَكَانَ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنَّ الْخَطَأَ فِي مِثْلِ هَذَا الْقِيَاسِ يَقْدَحُ فِي التَّقْوَى. وَأَيْضًا: فَذَلِكَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُبَالَغَةِ.

قَوْلُهُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ مُبَالَغَتَهُمْ فِي تَعْظِيمِ الرَّسُولِ ﷺ تَوْجِبُ إِظْهَارَ النَّصِّ؟!».

قُلْنَا: اسْتِقْرَاءُ الْعُرْفِ يَشْهَدُ بِهِ؛ فَإِنَّ مَنْ حَكَمَ بِحُكْمٍ غَرِيبٍ يُخَالِفُهُ فِيهِ جَمْعٌ يُوَافِقُونَهُ عَلَى تَعْظِيمِ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ، وَوَجَدَ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ حُجَّةً مِنْ قَوْلِ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ الْعَظِيمِ - فَإِنَّهُ لَا بَدَأَ أَنْ يَذْكَرَ لَهُمُ الْقَوْلَ، وَيُصْرِّحَ بِهِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّمَا يُذْكَرُ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى ذِكْرِهِ». قُلْنَا: وَالْحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِهِ حَاصِلَةٌ مُطْلَقًا؛ لِأَنَّ مَنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ مَذْهَبَهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ، فَلَا بَدَأَ أَنْ يَعْلَمَ: أَنَّ مُخَالَفَتَهُ إِنَّمَا خَالَفَهُ إِمَّا لَا لِطَرِيقٍ، أَوْ لِطَرِيقٍ مَرْجُوحٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى طَرِيقِهِ، أَوْ مُسَاوٍ لَهُ، أَوْ رَاجِحٍ عَلَيْهِ. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ: كَانَ مُخَالَفَتُهُ مُخَالَفًا لِلنَّصِّ.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّلَاثِ: يَكُونُ فَرَضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا التَّوَقُّفَ، فَتَكُونُ الْفَتْوَى بِأَحَدِهِمَا مَحْظُورًا. وَعَلَى التَّقْدِيرِ الرَّابِعِ: يَكُونُ هُوَ مُخَالَفًا لِلنَّصِّ.

فَإِذَنْ: مَنْ أَثْبَتَ مَذْهَبَهُ بِالنَّصِّ، فَإِنَّهُ لَا بَدَأَ وَأَنْ يَعْتَقِدَ فِيمَنْ خَالَفَهُ، أَوْ فِي نَفْسِهِ - كَوْنَهُ مُخَالَفًا لِلنَّصِّ، لَكِنَّ شِدَّةَ إِنْكَارِهِمْ عَلَى مُخَالَفَةِ النَّصِّ تَقْتَضِي شِدَّةَ احْتِرَازِهِمْ عَنْهَا، وَلَا طَرِيقَ إِلَى ذَلِكَ الْإِحْتِرَازِ إِلَّا بِذِكْرِ ذَلِكَ النَّصِّ.

فَبِتَّ أَنْ شِدَّةَ تَعْظِيمِهِمْ لِلرَّسُولِ ﷺ تُوجِبُ عَلَيْهِمْ: أَنْ يَذْكُرُوا نُصُوصَهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

وَبِهَذَا: ظَهَرَ الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ: «إِنَّهُ لَا يَجِبُ ذِكْرُ النُّصُوصِ الْخَفِيَّةِ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مُطَرِّدٌ فِي الْكُلِّ».

قَوْلُهُ: «لَوْ أَثْبَتُوا مَذَاهِبَهُمْ بِالْقِيَاسِ، لَوَجِبَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَذْكُرُوهُ»: قُلْنَا: الْفَرْقُ مِنْ وَجْهِهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ إِنْكَارَهُمْ عَلَى مُخَالَفِ النَّصِّ أَقْوَى مِنْ إِنْكَارِهِمْ عَلَى مُخَالَفِ الْقِيَاسِ؛ فَلِمَ يَلْزَمُ مِنْ تَرْكِ أَقْلِ الْإِنْكَارِيِّ تَرْكُ أَعْظَمِهَا؟!

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْخَوَاطِرَ مُسْتَقِلَّةٌ بِمَعْرِفَةِ الْعِلَلِ الْقِيَاسِيَّةِ فَلَا يَجِبُ التَّنْبِيهُ عَلَيْهَا، وَهِيَ غَيْرُ مُسْتَقِلَّةٍ بِمَعْرِفَةِ النُّصُوصِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي وَجُوبَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ لَمْ يَجِبِ التَّنْبِيهُ عَلَى الْعِلَلِ الْقِيَاسِيَّةِ، لَمَا حَسُنَتْ الْمُنَاطَرَاتُ: قُلْتُ: لَيْسَ كُلُّ مَا لَا يَجِبُ لَا يَحْسُنُ».

وَتَالِثُهَا: أَنَّ النُّصُوصَ يَجِبُ اتِّبَاعُهَا، فَيَجِبُ نَقْلُهَا، وَالْأَقْيَسَةُ لَا يَجِبُ اتِّبَاعُهَا فَلَا يَجِبُ نَقْلُهَا؛ لِأَنَّ عِنْدَنَا: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ النُّصُوصَ يُمَكِّنُ الْإِحْبَارَ عَنْهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَأَمَّا الْأَمَارَاتُ فَقَدْ يَتَعَذَّرُ التَّعْبِيرُ عَنْهَا، وَإِنْ كَانَتْ مُفِيدَةً لِلظَّنِّ؛ مِثْلُ الْأَمَارَاتِ فِي قِيَمِ الْمُتَلَفَّاتِ، وَأُرُوشِ الْجَنَائِيَاتِ؛ وَلِذَلِكَ لَا يَتِمَكَّنُ الْمُقَوِّمُ مِنْ أَنْ يَذْكُرَ أَمَارَةً مُلْخَصَةً فِي تَقْدِيرِ الْقِيَمَةِ بِالْقَدْرِ الْمَعْيُنِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «أَلَيْسَ أَنَّ فَهَاءَ هَذَا الزَّمَانِ يُعْبَرُونَ عَنْ هَذِهِ الْأَمَارَاتِ؟!».

قُلْتُ: الْمَتَأَخَّرُ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُلْخَصُ مَا لَمْ يُلْخَصْهُ الْمُتَقَدِّمُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمْ ذِكْرُ تِلْكَ الْأَقْيَسَةِ، لَكِنَّ يَجِبُ ذِكْرُهَا صَرِيحًا، أَوْ تَنْبِيْهَا؟!

وههنا: قد نبهوا على العِللِ بالإشارة إلى الأصول التي ذكروها.

بيانه: أنهم اتفقوا على أن حكم قوله: «أنت على حرام» إما أن يكون حكمه حُكْمَ الطَّلَاقِ، أو الظَّهَارِ، أو اليمينِ.

وعلة ذلك ظاهرة، وهي أن قوله: «أنت على حرام» لفظ موضوع للتَّحْرِيمِ، فتؤثر فيه إذا توجه إلى الزَّوْجَةِ؛ كهذه المسائل. ثم إن كل واحدٍ منهم رجَّح الأصل الذي اختاره.

فمنهم: من رجَّح الاحتياط فجعَّله طلاقاً ثلاثاً. ومنهم: من رجَّح بالمتيقن، فجعَّله طلاقاً واحدةً.

ومنهم: من جعله ظهراً؛ لمشابهته إياه في اقتضاء التحريم، ومباينته لصرائح الطلاق، وكناياته، ثم جعل كفارته كفارة الظهار؛ أخذاً بالاحتياط؛ لأنها أغلظ من كفارة اليمين.

ومنهم: من رجَّح بأن كفارة اليمين أقل الكفارات فيوجبها؛ أخذاً بالأقل. فظهر أن ذكر هذه الأصول منبّه على كيفية قياساتهم.

قوله: «لم قلت: لو أظهروا تلك النصوص، لوجب اشتهاؤها؟!». قلنا: لأن هذه المسائل من المسائل التي يكثر وقوعها؛ فكانت الحاجة إلى معرفة حكم الله - تعالى - فيها بالدليل شديدة، وما كان كذلك، فإن الدواعي تتوفر على حفظ النصوص الواردة فيها، فهذا إن لم يفد القطع، فلا أقل من الظن.

قوله: «تدعى أن تلك النصوص، لو نقلت، لعرفتها أنت، أو لعرفها أحد ممن في هذا الزمان؟!»:

قلنا: ندعى قسماً ثالثاً، وهو أن يكون مشهوراً في الكُتُبِ؛ بحيث يجده كل من حاول طلبه.

قوله: «من ذهب إلى أنه يمين، تمسك فيه بقوله تعالى: ﴿لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...﴾ إلى قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التَّحْرِيمُ: ١-٢]:

قلنا: إن قوله تعالى: ﴿لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التَّحْرِيمُ: ١] لا يدلُّ على أنه إذا

حَرَمَ، فَمَاذَا حُكْمُهُ؟! ثُمَّ إِنَّ دَلَّ - فَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ مَسْرُوقٍ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التَّحْرِيمُ: ٢] فَنَقُولُ: لَيْسَ فِي الْآيَةِ إِلَّا أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - حَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَهُ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَدْ حَرَّمَهُ بِلَفْظِ الْيَمِينِ؛ بَأَنَّ كَانَ قَدْ حَلَفَ بِأَنَّهُ لَا يَقْرُبُ مَارِيَةَ، بَلْ هَذَا أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْيَمِينَ هُوَ الْقَسَمُ بِاللَّهِ، وَلَا شُبْهَةَ فِي أَنْ قَوْلُهُ: «أَنْتِ عَلَى حَرَامٍ» لَيْسَ قَسَمًا بِاللَّهِ.

فَنَبَتْ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى حُكْمِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. وَأَيْضًا: فَلَوْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ بِسَبَبِ قَوْلِهِ لِمَارِيَةَ: «أَنْتِ عَلَى حَرَامٍ» لَكَانَ ذَلِكَ نَصًّا فِي الْبَابِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ ذَهَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِلَى قَوْلٍ آخَرَ؛ لِمَا بَيْنَنَا أَنَّ شِدَّةَ إِنْكَارِهِمْ عَلَى مَنْ خَالَفَ نِصْوَصَهُ يَمْنَعُ مِنْهُ.

قَوْلُهُ: «مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ، جَعَلَهُ كِكِنَايَاتِ الطَّلَاقِ».

قُلْنَا: لَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَهُ: «أَنْتِ عَلَى حَرَامٍ» لَيْسَ مِنْ صَرَاحِ الطَّلَاقِ، وَمَا أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ مِنْ كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ.

فَإِذْ: لِأَبَدٍ وَأَنْ يُقَالَ: إِنَّ حُكْمَ هَذَا الْكَلَامِ مِثْلُ حُكْمِ الصَّرَاحِ وَالْكِنَايَاتِ، وَهَذَا التَّشْبِيهُ نَفْسُ الْقِيَاسِ، بَلْ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ بَعْدَ ثُبُوتِ هَذِهِ الْمَشَابَهَةِ يَنْدَرِجُ تَحْتَ قَوْلِهِ: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ [الطَّلَاقُ: ١]، وَقَوْلِهِ: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ...﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢٩].

قَوْلُهُ: «مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطَّلَاقِ الْوَاحِدَةِ، فَإِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَيْهَا؛ أَخْذًا بِالْمُتَقِينِ»: قُلْنَا: هَذَا إِنَّمَا يَثْبُتُ بَعْدَ أَنْ نَجْعَلَهُ مِنْ صَرَاحِ الطَّلَاقِ أَوْ كِنَايَاتِهِ. وَحَيْثُئِذٍ: فَلَا يَبْدَأُ فِيهِ مِنَ الْقِيَاسِ.

قَوْلُهُ: «مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الظُّهَارِ، فَقَدْ أَجْرَاهُ مَجْرَى الظُّهَارِ»: قُلْنَا: إِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ أَنَّهُ أَجْرَاهُ مَجْرَى الظُّهَارِ فِي الْحُكْمِ، فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ. وَإِنْ أَرَدْتُمْ غَيْرَهُ - فَيَبِينُوهُ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ مَسْرُوقًا تَمَسَّكَ بِالْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ»: قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلْ قَاسَهُ عَلَى قَصْعَةٍ مِنْ تَرِيدٍ؛ فَإِنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا فَرْقَ عِنْدِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَصْعَةٍ مِنْ تَرِيدٍ».

وَأَيْضًا: فَإِنَّ مَسْرُوقًا كَانَ مِنَ التَّابِعِينَ، فِيمَا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ عَاصَرَ الصَّحَابَةَ حِينَ اخْتَلَفُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، أَوْ مَا عَاصَرَهُمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَتْ الصَّحَابَةُ تَارِكِينَ لِلْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ بِسَبَبِ الْقِيَاسِ؛ لِمَا بَيْنَنَا أَنَّهُمْ



مَا ذَهَبُوا إِلَى مَذَاهِبِهِمْ؛ لِأَجْلِ النَّصِّ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي عَمَلَ بَعْضِ الصَّحَابَةِ بِالْقِيَاسِ، وَلَا مَطْلُوبَ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِلَّا ذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً عَلَيْهِ.

قَوْلُهُ: «هَبَ أَنَّهُمْ مَا ذَهَبُوا إِلَى تِلْكَ الْمَذَاهِبِ؛ لِأَجْلِ النَّصِّ، فَلِمَ قُلْتَ: ذَهَبُوا إِلَيْهَا لِلْقِيَاسِ؟!».

قُلْنَا: لِأَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ: الصَّحَابَةُ لَمْ يَرْجِعُوا فِي تِلْكَ الْأَقَاوِيلِ إِلَى الْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَلَا النَّصُوصِ الْجَلِيَّةِ أَوْ الْخَفِيَّةِ - قَالَ: إِنَّهُمْ عَمِلُوا فِيهَا بِالْقِيَاسِ. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْوَجْهِ الثَّلَاثِ.

قَوْلُهُ عَلَى الْوَجْهِ الرَّابِعِ: «إِنَّ الرَّأْيَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ لَيْسَ لِلْقِيَاسِ».

قُلْنَا: هَذَا مُسَلَّمٌ؛ لَكِنَّا نَدَّعِي أَنَّهُ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ اخْتَصَّ بِالْقِيَاسِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خِلَافَ الْأَصْلِ، لَكِنَّ الدَّلِيلَ قَامَ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّكُمْ رَوَيْتُمْ عَنْهُمْ كَلَامًا كَثِيرًا فِي ذَمِّ الرَّأْيِ وَقَدْ سَاعَدَنَا خُصُومُنَا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ ذَمُّ الْقِيَاسِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ عُرْفَ الشَّرْعِ يَقْتَضِي تَخْصِيصَ اسْمِ الرَّأْيِ بِالْقِيَاسِ. وَهَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُمْ صَرَّحُوا بِالْإِنْكَارِ»: قُلْنَا: نَعَمْ، وَلَكِنَّ التَّوْفِيقَ مَا ذَكَرُوا.

قَوْلُهُ: «رَوَايَاتُ الْإِنْكَارِ صَرِيحَةٌ، وَرَوَايَاتُ الْإِعْتِرَافِ غَيْرُ صَرِيحَةٍ»: قُلْنَا: هَبَ أَنَّهَا غَيْرُ صَرِيحَةٍ لَفْظًا، لَكِنَّهَا صَرِيحَةٌ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ الْمَذْكُورَةِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَبْقَى مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ التَّرْجِيحِ؟

قَوْلُهُ: «لَعَلَّ الْمُنْكَرَ انْقَلَبَ مُفْرًا، وَبِالْعَكْسِ»: قُلْنَا: لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ، لَأَشْتَهَرَ؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَجِيبَةِ؛ فَحَيْثُ لَمْ يَشْتَهَرْ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ.

قَوْلُهُ: «لَعَلَّهُمْ سَكَنُوا؛ خَوْفًا»: قُلْنَا: اسْتِقْرَاءُ حَالِ الصَّحَابَةِ يُفِيدُ ظَنًّا غَالِبًا بِشِدَّةِ انْقِيَادِهِمْ لِلْحَقِّ.

وَأَمَّا قَدْخُ النَّظَامِ فِيهِمْ - فَقَدْ سَبَقَ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي «بَابِ الْإِحْبَارِ».

قَوْلُهُ: «يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ سُكُوتُهُمْ؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِمْ بِكَوْنِهِ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا»: قُلْنَا: هَبَ أَنَّهُمْ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِيهِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ، وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْأَعْصَارِ يَظْهَرُ لَهُمْ كَوْنُهُ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا.

قوله: «لَعَلَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اعْتَقَدَ أَنَّ غَيْرَهُ أَوْلَى بِالْإِنْكَارِ»: قلنا: لأبَدَّ وَأَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ أَوْلَى بِذَلِكَ، أَوْ يَكُونَ الْكُلُّ فِي دَرَجَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكَيْفَمَا كَانَ، فَاجْمَاعُهُمْ عَلَى تَرْكِ الْإِنْكَارِ إِجْمَاعٌ عَلَى الْخَطِإِ.

قوله: «حَصَلَ الرِّضَا دُفْعَةً، أَوْ لَا دُفْعَةً؟!».

قلنا: الأَصْلُ فِي كُلِّ ثَابِتٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ.

قوله: «لَا نَعْلَمُ أَنَّهُمْ بَأَى أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ تَمَسَّكُوا»: قلنا: الإِجْمَاعُ الظَّاهِرُ حَاصِلٌ فِي أَنَّ الْقِيَاسَ الْمُنَاسِبَ حُجَّةً.

قوله: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ جَوَازِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ لِلصَّحَابَةِ جَوَازُهُ لَنَا؟!»: قلنا: لَا نَعْرِفُ أَحَدًا قَالَ بِالْفَرْقِ؛ فَيَكُونُ الإِجْمَاعُ حَاصِلًا ظَاهِرًا. فَهَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

وَإِنَّمَا اسْتَقْصَيْنَا الْقَوْلَ فِيهَا سُؤَالًا وَجَوَابًا؛ لِأَنَّا رَأَيْنَا الْأُصُولِيِّينَ يُعْوَلُونَ عَلَيْهَا فِي كَثِيرٍ مِنْ مَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ، - قَدْ ذَكَرْنَاهَا - أَيْضًا - فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، فَأَرَدْنَا أَنْ نَعْرِفَ مِقْدَارَ قُوَّتِهَا، وَقَدْ ظَهَرَ: أَنَّهَا لَوْ أَفَادَتْ شَيْئًا - مَا أَفَادَتْ إِلَّا ظَنًّا ضَعِيفًا، وَأَنَّهُ لَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا يَعْتَقِدُهُ الْجُمْهُورُ؛ مِنْ أَنَّهُ يُفِيدُ إِجْمَاعًا قَاطِعًا.

المَسْلُكُ السَّادِسُ تَقْرِيرُ الإِجْمَاعِ عَلَى وَجْهِ آخَرَ؛ فَنَقُولُ: نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ اخْتِلَافَ الصَّحَابَةِ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ:

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَهَابُهُمْ إِلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ لَا لِطَرِيقٍ فَيَكُونُ ذَلِكَ إِجْمَاعًا عَلَى الْخَطِإِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ لِطَرِيقٍ، وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا أَوْ سَمْعِيًّا.

لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ لَا دَلَالَهَ فِيهِ إِلَّا عَلَى الْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ قَوْلٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ قَوْلًا بِالْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.

فَنَبَتَ أَنَّهُ كَانَ سَمْعِيًّا. وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قِيَاسًا، أَوْ نَصًّا، أَوْ غَيْرَهُمَا.

أَمَّا الْقِيَاسُ: فَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأَمَّا النَّصُّ: فَغَيْرُ جَائِزٍ؛ لِأَنَّ مُخَالَفَ النَّصِّ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ الْعَظِيمَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ الْمُخْتَلِفِينَ مِنْهُمْ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ مَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَعْتَقِدُ فِي صَاحِبِهِ كَوْنَهُ مُسْتَحِقًّا لِلْعِقَابِ الْعَظِيمِ؛ بِسَبَبِ تِلْكَ الْمُخَالَفَةِ.

وَأَمَّا الَّذِي لَيْسَ بِنَصٍّ، وَلَا قِيَاسٍ؛ فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ مِنَ الْأُمَّةِ: «إِنَّهُمْ لَمْ يَتَمَسَّكُوا فِي تَقْرِيرِ أَقْوَالِهِمْ بِشَيْءٍ مِنَ النُّصُوصِ الْحَلِيَّةِ وَالْخَفِيَّةِ، وَلَا بِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ» - قَالَ إِنَّهُمْ تَمَسَّكُوا بِالْقِيَاسِ، فَلَوْ قُلْنَا: إِنَّهُمْ قَالُوا بِتِلْكَ الْأَقْوَابِلِ بِشَيْءٍ غَيْرِ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ - كَانَ ذَلِكَ قَوْلًا غَيْرَ قَوْلِي كُلِّ الْأُمَّةِ وَهُوَ بَاطِلٌ.

فَهَذِهِ الدَّلَالَةُ - وَإِنْ كَانَ يَتَوَجَّهَ عَلَيْهَا كَثِيرٌ مِمَّا تَوَجَّهَ عَلَيَّ الْوَجْهَ الَّذِي قَبْلَهُ إِلَّا أَنَّ كَثِيرًا مِنْ تِلْكَ الْأَسْئَلَةِ سَاقَطٌ عَنْهَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : المسلك الخامس: دعوى انعقاد إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - على القول بالقياس أو العمل... [إلى آخره].

وهذه الطريقة عمدة المحققين<sup>(١)</sup>؛ وهى طريقة تفيد الظنّ بكونه حجة، ولم ينقل عن

(١) قال شيخنا على عبد التواب: اعتمد أهل التحقيق فى إثبات القياس على طريقتين الأولى: خلاصتها: أن القياس احتج به كثير من الصحابة، وكل ما هو كذلك؛ فقد قام على حججه دليل قاطع، وكل ما هذا شأنه فهو حجة؛ فالقياس حجة. «أما المقدمة الأولى» فدليلها ما سبق من الوقائع وهى كثيرة جدا، وكلها مشتركة فى معنى واحد، وهو الاحتجاج بالقياس، فهذا المعنى المشترك بينها ثابت بالتواتر، وإن كانت التفاصيل أحادا غاية أنه تواتر معنوى، وهو يفيد القطع كالتواتر اللفظى. «وأما المقدمة الثانية» فدليلها أن كل ما يحتج به كثير من الصحابة فهو فى نظرهم أصل عام دائم الأثر، وكل ما هذا شأنه، يستحيل عادة أن يقدموا على الاحتجاج به وهم بمكانة عظيمة من الورع والتقوى والعدالة، إلا إذا كان لديهم دليل قاطع على حججه، وإن لم يبينوا لنا عين هذا الدليل، لأن الإقدام على الاحتجاج به بلا دليل إثم كبير، والإقدام عن دليل ظنى إنما يجوز فى الفروع دون الأصول العامة. «وأما المقدمة الثالثة» فظاهرة.. هذه خلاصة الطريقة الأولى، ومن تأمل فيها ظهر له أمور ثلاثة: «أحدها» أن دليل الحجية فيها ليس هو الإجماع، وإنما هو الدليل القاطع غير المعين الذى يدل الإجماع على ثبوته، فالإجماع دليل الدليل. «ثانيها» أن ظاهرها الاكتفاء بإجماع جمع كثير من الصحابة بدون حاجة إلى دعوى إجماع جميعهم سكوتا أو قولا. «ويمكن توجيه ذلك» بأن الإجماع هنا لم يقصد منه الاستدلال على حجية ما أجمعوا عليه حتى يلزم أن يكون إجماع الجميع؛ وإنما قصد منه الاستدلال على وجود قاطع بنوا عليه العمل بالقياس، وهذا يكفى فيه إجماع كثير من العدول الورعين. «ثالثها» أن دلالة الإجماع المذكور على وجود القاطع، ليس طريقها الدليل الدال على أن الأمة لا تجتمع على خطأ؛ وإنما طريقها العادة التى تحيل اتفاق جمع كثير من العدول الورعين على الاستدلال بأصل لم يقم على حججه دليل قاطع. «وإيضاح هذا» أن مسائل الأصول - كحجية الكتاب والسنة والإجماع والقياس - =

= لا يكفي في إثباتها الدليل الظني؛ لأنها ذات آثار كثيرة خطيرة، فلا بد في إثباتها من دليل قطعي، فالإقدام على الاستدلال بأصل من هذه الأصول يتضمن الإخبار بأنه أصل ثابت بالدليل القطعي، فإذا أقدم عليه الورع، غلب على الظن أنه قام عنده الدليل القاطع على حجيته، وإلا كان كاذبًا في الإخبار الذي تضمنه الاستدلال المذكور، فإذا أقدم جمع كثير من العدول الورعيين على الاستدلال بهذا الأصل، حصل اليقين بأنه قام عندهم دليل قاطع على حجيته، وإلا كانوا متواطئين على الكذب، وتواطؤ عدد التواتر على الكذب مستحيل عادة، وقيام الدليل القاطع على حجيته عندهم يقتضى أنه قاطع في الواقع ونفس الأمر، لأن كثرتهم وعدالتهم وورعهم يمتنع معه - في العادة - أن يعتقدوا أن الدليل قاطع، وهو في الواقع غير قاطع. هذا ما يسّر الله به في تقرير الدليل وإيضاحه على الطريقة المذكورة. «وقد يقال: إن الأصل العام لا يجب أن يقوم على حجيته دليل قاطع، لأنه ليس المقصود اعتقاد حجيته لذات الاعتقاد، بل لما يترتب عليه من الأحكام الشرعية العملية، وهذه الأحكام يكفي فيها الظن، فإجماع الجمع الكثير على العمل بالقياس، لا يدل على وجود القاطع على حجيته؛ لاحتمال أن يكون مستندهم فيه دليلًا ظنيًا في الحجة، فالدليل على هذا لم يتم. لكن هذا الاعتراض لا ينفع المنكرين؛ لأنه يقال لهم: إن الصحابة لا يحتجون بالقياس إلا إذا كان لديهم دليل كاف في إثبات الحجة، فإن كان الدليل الظني كافيًا، جاز أن يكون دليلهم ظنيًا، وإن كان غير كاف وجب أن يكون دليلهم قطعيًا، وأيا ما كان فهو مثبت لحجة القياس. والطريقة الثانية هي الإجماع: ولما كانت هذه الطريقة قاطعة في الحجة، رأيت أن أثبت في كل مقدمة من مقدماتها أنها قطعية، ثم أبين وجه قطعيتها فأقول: - خلاصة هذه الطريقة أن القياس قد أجمع الصحابة على الاحتجاج به قطعًا، وكل ما كان كذلك فهو حجة قطعًا، فالقياس حجة قطعًا، فالتعبد به واقع بدليل سمعي قطعي، وهو المطلوب. «أما الصغرى» فدليلها أنه تواتر إلينا احتجاج بعض الصحابة بالقياس في الأحكام الشرعية احتجاجًا متكررًا، وعلمنا شيوعه بينهم من غير إنكار عليهم من أحد، وكل ما هذا شأنه فقد أجمعوا على الاحتجاج به قطعًا، فالقياس قد أجمعوا على الاحتجاج به قطعًا، وهذا هو عين الصغرى. «وأما الكبرى» فدليلها هو الدليل المثبت لكون الإجماع القطعي حجة قطعية. وبالتأمل في دليلى الصغرى والكبرى يعلم أن الاستدلال بهذه الطريقة مكون من قضايا لا بد من إثباتها على وجه يفيد القطع بكل منها وهي ست: «الأولى» أن الاحتجاج بالقياس على الأحكام الشرعية تكرر من بعض الصحابة. «الثانية» أن هذا الاحتجاج المتكرر تواتر إلينا. «الثالثة» أن هذا الاحتجاج المتكرر شاع بين الصحابة. «الرابعة» أنه لم ينكر على المحتجين أحد من الباقيين، وهذه القضايا الأربع تضمنتها المقدمة الصغرى من مقدمتى دليل الصغرى. «الخامسة» أن كل دليل هذا شأنه فالصحابة مجمعون على الاحتجاج به. وهذه القضية هي المقدمة الكبرى من مقدمتى دليل الصغرى. «السادسة» أن الإجماع القطعي حجة على ثبوت ما أجمع عليه، وهذه القضية هي التى تتوقف عليها المقدمة الكبرى من الدليل. وإليك إثبات هذه القضايا وبيان الحاجة إليها: «أما القضية الأولى» وهى أن الاحتجاج بالقياس على الأحكام الشرعية تكرر من بعض الصحابة، =

=فدليلها الوقائع الكثيرة التي تقدم بيان بعضها، وهذه الوقائع لكثرتها تفيد القطع بتكرار هذا الاحتجاج. «فإن قيل»: لا نسلم دلالة هذه الوقائع على احتجاجهم بالقياس، لم لا يجوز أن يكون احتجاجهم فيها بنصوص جلية أو خفية لم يذكروها، وكان اجتهادهم في دلالات هذه النصوص، خلفائها؛ كحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص ونحوهما، مما يتعلق بالأدلة النصية؟. «قلنا»: إننا نعلم قطعاً من سياق هذه الوقائع أن العمل فيها كان بالقياس لا بغيره، كما في سائر التجريبات، وأنه علم بقرائن قاطعة للناقلين أنه لم يكن عندهم نص في هذه الأفضية التي صرحوا فيها بالقياس، أو أشاروا إليه على أن الضرورة العادية قاضية في مثل هذا بأنه لو كان عندهم نص استدلووا به في تلك القضية، لأظهروه، وإنكار هذا مكابرة. «فإن قيل»: إن الوقائع التي تقدم بيانها مختلفة، فالذي حدث هو احتجاجات متعددة مختلفة على وقائع متعددة مختلفة، لا احتجاج واحد متكرر، فلا تفيد القطع إذن. «قلنا»: إن كل واقعة منها تتضمن أن صاحبها محتج بالقياس. فهذه القضايا الضمنية الكثيرة احتوت على حكم واحد متكرر بعدد الوقائع، وهو الاحتجاج بالقياس، فتكرر الاحتجاج به مقطوع به. «فإن قلت»: ما الحاجة إلى دعوى التكرار، ألا يكفي في الاستدلال أن يوجد احتجاج بالقياس وإن لم يتكرر؟. «قلت»: الإجماع الذي ندعيه مركب من قول من البعض وسكوت من الباقين، والسكوت إنما يكون دليلاً قاطعاً بالمسكوت عنه إذا تكرر لقضاء العادة بذلك كما يأتي. «وأما القضية الثانية» وهي أن الاحتجاج المتكرر تواترت به الأخبار، فدليلها أنها أخبار كثيرة متفقة في قدر مشترك وهو العمل بالقياس، فهو متواتر، وكون كل منها خير آحاد لا يضرنا؛ لأنه يكفينا تواتر القدر المشترك؛ كما في شجاعة على، وسخاوة حاتم، ونحو ذلك؛ إذ التواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إفادة القطع. «فإن قلت»: ما الحاجة إلى دعوى التواتر، ألا يكفي أن ينقل الاحتجاج المتكرر بطريق الآحاد نقلاً صحيحاً؟. «قلت»: إنما احتجنا إلى دعوى التواتر، ليكون الإجماع الذي ندعيه قطعي الثبوت، ولولا ذلك لكان ظني الثبوت، فلا يتوصل به إلى القطع بحجة القياس، وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الإمام في الحصول على لسان المنكرين، من أن الغاية أن النقلة عشرة أو عشرون ولا يحصل بهم التواتر، فلا تثبت به هذه المسألة القطعية، وظهر أيضاً أنه لا حاجة إلى ما أحاب به من أن المسألة ظنية عملية، يكفي فيها الظن. «وأما القضية الثالثة» وهي أنه شاع بين الصحابة الاحتجاج المذكور قطعاً فدليلها أن الوقائع التي تقدم بعضها كثيرة جداً، وهي قضايا يحتاج الناس إليها فيمتنع في العادة أن تخفى على المجتهدين من الصحابة الذين يقومون عادة بالإفتاء والقضاء وهم محصورون. ولسنا ندعى شيوع هذه القضايا بين جميع الصحابة إذ لا حاجة بنا إلى ذلك؛ فإن غير المجتهدين منهم لا عبرة بوقائعهم ولا بخلافهم، كما هو مقرر في مبحث الإجماع. «فإن قلت»: ما الحاجة إلى دعوى القطع بالشيوع، ألا يغني عنه القطع بتكرار الاحتجاج. «قلت»: إنما احتجنا لذلك، لإثبات أن السكوت دليل على الرضا؛ إذ لا يقال للساكت راض أو غير راض إلا إذا بلغه الحكم، فالقطع بالشيوع لإثبات أصل الدلالة على الرضا، بخلاف القطع بالتكرار فإنه إذا ضم إلى القطع بالشيوع أثبت القطع بالرضا. «وأما=

=القضية الرابعة» وهى أنه لم ينكر على المحتجين أحد من الباقين قطعاً فدلليها أنه لو أنكر، لنقل إلينا عادة؛ لأنه مما تتوفر الدواعى على نقله؛ لكونه متعلقاً بأصل من الأصول العامة، ولو نقل لعلم لما تقدم. لكن لم يعلم؛ فلم ينقل، فلم ينكر. «فإن قلت» ما الحاجة إلى دعوى الإنكار والقطع به؟. «قلت»: إنما احتجنا لذلك، ليكمل الإجماع القطعى، إذ لو علم حصول إنكار من الباقين لما كان الاحتجاج مجعاً عليه، ولو لم يعلم، لكن لم يقطع بعدم الإنكار لما كان الإجماع قطعياً. وقد أورد المانعون على هذه القضية اعتراضين: «أحدهما» لا نسلم أن الإنكار لم ينقل، فإنه نقل فى وقائع كثيرة منها:

«أ» ما رواه البيهقى فى المدخل عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال: «اتقوا الرأى فى دينكم، إياكم وأصحاب الرأى؛ فإنهم أعداء السنن؛ اتهموا الرأى على الدين».

«ب» وما رواه أبو داود، والترمذى وقال: حسن صحيح، عن على - رضى الله عنه - أنه قال: «لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه».

«ج» وما رواه الطبرانى عن ابن مسعود أنه قال: «لا أقيس شيئاً على شىء؛ فتزل قدم بعد ثبوتها».

«د» وما رواه هو والبيهقى عنه أيضاً أنه قال: «يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهدم الإسلام ويتلثم». إلى غير ذلك من الروايات التى ذموا فيها الرأى والقياس. «والجواب عنه» أن الذين نقل عنهم إنكار القياس هم الذين نقل عنهم العمل به، وهذان النقلان متعارضان ظاهراً، ولا سبيل إلى العمل بهما من كل وجه؛ لأنه تناقض، ولا إلى إهماهما من كل وجه، لأنه خلاف الأصل؛ إذ الأصل فى الأدلة الإعمال، ولا إلى العمل بأحدهما دون الآخر؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، فيتعين التوفيق بينهما بحمل العمل بالقياس على القياس الصحيح المستجمع لشرائط الحجية وحمل إنكاره على القياس الفاسد الذى لم يستجمع شرائط الحجية، كأن يكون صادراً ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد، أو مخالفاً للنص الثابت أو ليس له أصل يشهد له بالاعتبار. «ثانيهما» سلمنا أن الإنكار لم ينقل، لكن لا نسلم أنه لم يحصل؛ لأن غاية عدم النقل عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود. «والجواب عنه» ما قررناه من قضاء العادة فى مثل هذا الأصل العام الذى تتوافر الدواعى على نقله ونقل ما يتعلق به، أنه لو حصل إنكار له لنقل، لكنه لم ينقل، فلم يحصل. «وأما القضية الخامسة» وهى أن كل دليل هذا شأنه فالصحابه مجتمعون على الاحتجاج به قطعاً، فدلليها أن الدليل، إذا احتج به بعض المجتهدين فهم راضون بالاحتجاج به قطعاً، فإذا شاع الاحتجاج به، حتى علم به باقى المجتهدين ولم ينكروه، فعدم إنكارهم دليل على رضاهم بالاحتجاج به، لكنه دليل ظنى؛ لاحتمال أن يسكتوا مع الإنكار بقلوبهم، فإذا تكرر الاحتجاج مع الشيوع واستمروا على عدم الإنكار - كان ذلك دليلاً قطعياً على رضاهم بالاحتجاج به؛ لأن العادة تحيل أن يتكرر سكوتهم على ما لا يرضونه مع عدالتهم وورعهم، لاسيما إذا كان ذلك من الأصول العامة ذات الخطر الكبير. فإذا اجتمع فى الدليل احتجاج البعض وسكوت الباقين على ذلك مع التكرار والشيوع - كان مجعاً على جواز الاحتجاج به إجماعاً قطعياً من حيث الدلالة، بمعنى =

= أن هذا الإجماع يدل على الجمع عليه قطعياً عند من يعلم حصوله. فإذا وصل إلينا ذلك الاحتجاج المتكرر من البعض متواتراً، وعلماً بشيوعه بينهم وسكوت الباقيين سكوتاً متكرراً - كان ذلك إجماعاً قطعياً من حيث الثبوت، بمعنى أننا في زماننا هذا نقطع بثبوت هذا الإجماع بشقيه القولي والسكوتي. أما القولي، فلأنه نقل كافة عن كافة لا يمكن تواطؤهم على الكذب. وأما السكوتي، فلأننا نقطع بشيوع الاحتجاج بين الساكتين وبأنهم رضوا به، كما سبق. فنلخص من هذا كله أن كل دليل اجتمع فيه تكرر احتجاج بعض المجتهدين به، وتواتر ذلك إلينا والقطع بشيوع هذا الاحتجاج المتكرر وبسكوت الباقيين عليه - فهو مجمع على الاحتجاج به إجماعاً قطعياً من حيث الدلالة والثبوت معاً، وهو المطلوب. هذا، ولم يتعرض صاحب التحرير والمسلم لقيد التكرار ولا لقيد التواتر، أما قيد التكرار فلعلهما استغنيا عنه بكون السكوت في الأصل العام الدائم الأثر، يدل قطعاً على الرضا؛ فلا يحتاج في القطع إلى التكرار. وأما قيد التواتر فلعلهما تركاه؛ اتكالا على العلم به من الطريقة الأولى التي صرح فيها بالتواتر، ولا شك أن اجتماع التكرار وكون المجتمع به أصلاً عاماً وكون الساكتين عدولاً ورعين أدل على قطعياً الإجماع السكوتي وأقطع للشبه، ومع هذا فقد أورد المنكرون ثلاثة اعتراضات على هذه القضية: «أحدها» لا نسلم أن السكوت دليل الرضا؛ قال النظام: إنه لم يعمل بالقياس إلا عدد قليل من الصحابة، لكن لما عمل به أمير المؤمنين عمر، وأمير المؤمنين عثمان، وأمير المؤمنين علي، كانوا سلاطين - خاف الآخرون من مخالفتهم، لأن العادة حرت بمعادة من اتخذ قول من خالفه مذهباً؛ فإذاً لا إجماع أصلاً. «والجواب عنه» ما قررناه من أن تكرر السكوت في وقائع كثيرة لا تخصي لا يكون عادة إلا عن رضا، لاسيما فيما هو أصل من أصول الشرع، فهذا السكوت من كل أحد في كل واقعة والتزامهم أحكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الأقيسة، يفيد علماً عادياً ضرورياً بالرضا والوفاق، وتوهم نسبة الخوف إليهم باطل؛ فإنه من أخلاقهم الكريمة المتواترة أنهم كانوا لا يخافون في أمر ديني من أحد، لاسيما مدة طويلة، وإنكار هذا مكابرة ونسبة المعادة إلى الخلفاء الراشدين لمن خالف ما اتخذوه مذهباً - حماقة عظيمة؛ فإنهم كانوا ألبين الناس للحق، ومن تتبع التواريخ والسير علم علماً قاطعاً أنهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيراً. «ثانيها» سلمنا أن السكوت دليل الرضا لكن لا يلزم منه الإجماع، لأنه يجوز أن يكون رضا الساكتين بعد رجوع المحتجين، فإنهم لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معاً؛ فلا يثبت إجماعهم. «والجواب عنه» أن احتمال الرجوع احتمال عقلي، لم يقم عليه دليل، بل القرائن قاطعة بأنهم لم يرجعوا مدة عمرهم، وإلا لنقل. «ثالثها» سلمنا أن المحتجين لم يرجعوا، وأنه قد حصل الإجماع على الاحتجاج، لكن لا نسلم أنه إجماع قطعي؛ فإنه سكوتي، والسكوتي ظني، كما هو معروف. «والجواب عنه» ما قررناه من أن السكوت هنا قد احتف بقرائن تجعله دليلاً قاطعاً على الرضا، فالإجماع السكوتي في مثل هذا الموضوع إجماع قطعي. «وأما القضية السادسة» وهي أن الإجماع القطعي حجة على ثبوت ما أجمع عليه قطعاً، فدليلها ما تواتر عن النبي - ﷺ - من إخباره بأن هذه الأمة لا تجتمع على خطأ، ولها أدلة أخرى مقررّة في مبحث الإجماع في كتب =

=الأصول، ولا حاجة إلى الإطالة بذكرها هنا. وقد أورد الرافضة على هذه القضية المنع، فقالوا: «كيف يقال: إن إجماع الصحابة حجة وقد عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه، وتجبروا، وتأمروا، وجعلوا الخلاف طريقاً إلى أغراضهم الفاسدة، حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب، وتألّبوا على أهل البيت، وكتبوا النص عن علي رضي الله عنه وغصبوه بالخلافة، ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر، وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم، المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية، إلى غير ذلك من الأعمال التي لا يجوز معها الاحتجاج بأقوالهم». وهؤلاء الرافضة تبعوا النظام في طعنه على الصحابة، حيث قال فيما نقله الجاحظ عنه: «ولو أن الصحابة لزموا العمل بما أمروا به، ولم يتكلفوا ما كفوا عن القول فيه من إعمال الرأي والقياس - لارتفع بينهم الخلاف والتهاجر، ولم يسفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا، وتجبروا، وتأمروا، وتكلفوا القول بالرأي - جعلوا الخلاف طريقاً، وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال». انتهى. «والجواب عنه» أن هذه القوادح افتراءات باطلة، لا أصل لها؛ لأن ثناء الله تعالى عليهم في آيات من القرآن ومدح رسوله - عليه السلام - إياهم في أخبار كثيرة - يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله. ومحل بسط ذلك كتب العقائد. ويقال للرافضة: إن علياً - رضي الله عنه - كان مع هؤلاء الصحابة، واستمر حتى وصلت إليه الخلافة ولم يؤثر عنه إنكار القياس، بل عمل به قبل الخلافة وبعدها. «وصفوة القول» أن حجية إجماع الصحابة أمر مفروغ منه لا يضره أقوال المبتدعة الزائفة كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال. هذا، وقد بقى إشكال وارد على الدليل بعد تسليم هذه القضايا كلها، وهو: منع للتقريب، وحاصله: سلمنا الدليل برمته، وهو أن القياس أجمع الصحابة على الاحتجاج به، وكل ما هذا شأنه فهو حجة، لكن المقدمة الأولى معناها أن الأقيسة المخصوصة التي احتج بها بعض الصحابة وسكت الباقيون عليها، أجمعوا على الاحتجاج بها، فالنتيجة إذن معناها أن هذه الأقيسة المخصوصة الواقعة منهم حجة، ولا يلزم من ذلك أن الأقيسة الواقعة من غيرهم حجة؛ وذلك لوجهين: «أحدهما» أن الصحابة أفضل الأمة وهم ذور أذهان ثاقبة وعقول متوقدة بنور إلهي، فإصابة الحق برأيهم أكثر وأقوى من إصابتنا؛ فلا يلزم من حجية أقيستهم حجية أقيستنا. «ثانيهما» أنا لو فرضنا أن أذهاننا كأذهانهم، وإصابتنا للحق كإصابتهم، فغاية ذلك أن نقيس أقيستنا على أقيستهم، لتوصل إلى إثبات أنها حجة، وهذا إثبات للقياس بالقياس وهو دور. «ويجاب عن هذا الإشكال بوجهيه» بأن العلم القطعي حاصل بأن احتجاج الصحابة بهذه الأقيسة لم يكن لخصوصها، وإنما كان لظهورها فكل من عمل منهم بقياس خاص فعمله به متضمن لدعوى أن الاحتجاج حق، وهذه الدعوى لا تصدق إلا إذا صدق أن كل احتجاج بالقياس المستوفى لشروطه حق، فإن الاحتجاج بالقياس الخاص لا دخل في حقيقته لخصوص الشخص المحتج ولا لخصوص الحكم المحتج عليه، ولا لخصوص الأصل والفرع والعلة.. وبهذا ظهر أن الصحابة في ضمن احتجاجهم بأقيستهم - الخاصة قائلون بأن الاحتجاج بكل قياس مستوفٍ للشروط حق فتبين أن المقدمة الأولى حاصلها أن الصحابة =



أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - أنه قال صريحاً: القياسُ دليل شرعيٌّ، أو هو حجةٌ، أو ما يجرى مجراه، بل استدللَّ الأصحاب بما يفيد الظنَّ؛ أن بعض الصحابة عمل بالقياس، أو قال به، فإن انضم إليه سكوت الباقيين، كان إجماعاً سكوتياً؛ وهو دليل عند بعضهم مفيدٌ للظنِّ، وإن لم ينضم إليه، كان قولٌ بعض الصحابة، أو فعلٌ بعضهم؛ وذلك ليس بحجة؛ على الرأي الصحيح؛ فهذا المسلك لا يفيد العلم، بل يفيد الظن.

[و] إذا اندفعت الأسئلة الواردة عليها، فإنَّ تلك الأسئلة واردةٌ، وأجوبتها ليست بقاطعة؛ على ما يظهر للمتأمل الفطن؛ فإنَّ لا يفيد هذا المسلك إلا الظنَّ، والأسئلة الواردة عليه بأجوبتها - ظاهرة غنية عن الشرح. والمسلك السادس - عند التحقيق - يرجع إلى المسلك الخامس، ولا فرق بينهما إلا حذف بعض المقدمات، ولا بد منها عند التحقيق؛ فإنه حذف القول؛ بأنه سكَّت الباقيون، ولأبد منه.

وقوله: «لو قال بذلك، لا عن طريق، يلزم إجماعهم على الخطأ» - فيه مناقشة؛ [٢١٣/أ] وذلك لأنه لم يلزم إلا قولٌ بعضهم، لا عن طريق؛ وذلك ليس بإجماع. فإن قال بعضهم: فإنها مقدمة أخرى، وهو سكوت الباقيين -:

قلت: لا بدَّ منها؛ وحيث: تحتاج إلى الإجماع السكوتي في هذا المقدمة، وفي آخر الدليل أيضاً؛ على ما يتضح.

وأما قوله: «لم يتمسك أحد منهم في هذه المسائل بنص» -: قلنا: لا نسلم.

قوله: «لو كان كذلك، لكان المخالف مستحقاً للعقاب» -: قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك، أن لو كان قاطع الثن، قاطع الدلالة، سالماً عن المعارض، وجاز أن يكون المخالف خالف نصاً ظاهر الدلالة، أو خفيها؛ وإذ قد تبين ورود هذا السؤال، فنحتاج أن نعود إلى ما ذكرناه في المسلك المتقدم؛ فتعود تلك الأسئلة بعينها؛ فلا يبقى في هذا الدليل زيادةٌ تحرير<sup>(١)</sup>.

ثم إنه بعد تمام هذه المقدمة، لا بدَّ من التمسك بالإجماع السكوتي؛ فتعود الأسئلة الواردة على ذلك المسلك.

= أجمعوا على حقيقة الاحتجاج بكل قياس مستوفٍ للشروط، فتكون النتيجة أن كل قياس مستوفٍ للشروط حجة، وهذه نتيجة كلية لا شخصية. وبهذا سقط الوجهان المذكوران في الإشكال، لأنهما مبنيان على أن النتيجة شخصية لا كلية. ينظر نص كلام شيخنا على عبد التواب في القياس، وينظر كشف الأسرار ١٠٠٢/٣، والإحكام للآمدى ٣/ ٨٤، ومسلم النبوت ٣١٤/٢.

واعلم: أنه ادَّعى في هذا المسلك العِلْمَ الضروري؛ باختلاف الصحابة - رضى الله عنهم - وهو ممنوع؛ فيحتاج إلى ما ذكره في المسلك المتقدم.

وإنما تعرَّضنا لهذه الأبحاث؛ [ليعلم] (١) أنه ليس بين المسلكين فرق كبير على التحقيق.

واعلم: أنه يرُدُّ على هذا المسلك وجوه من الاعتراضات، فلنذكرها؛ فنقول: لِمَ لا يجوزُ أن [يكون] (٢) دليلُهُم على مذاهبهم البراءة الأصلية؛ وهذا لأنَّ الدليل الواحد جاز أن يدلَّ على حكمين مختلفين؟.

مثاله: أن الشافعيَّ يقول: الإعسار (٣) [٢١٣/ب] بالنفقة موجبٌ لفسخ النكاح (٤)؛

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: الاعتبار.

(٤) إذا أعسر الزوج بنفقة المعسرين أو ببعضها، أفى ثبوت حق طلب الفراق للزوجة مذهبان:

(الأول): أن يثبت للزوجة حق طلب الفراق في الجملة؛ وهو مذهب الجمهور وحكى عن علي، وعمر، وأبي هريرة من الصحابة، وسعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز من التابعين، وكثير من الفقهاء، كمالك، والشافعي - في قوله الأظهر - وأحمد في الرواية الظاهرة عنه، وربيعة وحماد بن أبي سليمان، ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وإسحاق وأبي ثور.

(وإنما قلت: في الجملة؛ لأن ما من مذهب من المذاهب المدونة تفاصيلها إلا وفيه صور، يمتنع فيها هذا الحق اتفاقاً أو اختلافاً، وقد اختلفوا أيضاً في نوع الفراق أطلاقاً، أم فسخ؟ وفي وقته أيعجل، أم يؤجل يوماً أو أكثر؟. فهذا المذهب بالنظر إلى الصور المختلفة فيها، وإلى نوع الفراق ووقته - تفرع منه مذاهب، وسأذكرها بعد.

(الثاني): أنه لا يثبت للزوجة حق طلب الفراق أصلاً بل عليها الصبر، وهو قول الحسن، وعطاء، والزهرى، والثوري، وابن شبرمه، وابن أبي ليلى، والظاهرية، والهادوية، والقاسمية؛ وهو مذهب الحنفية وعبيد الدين بن الحسن العنبري، والمزني من أصحاب الشافعي، وأحد قولي الشافعي، وإحدى الروایتين عن أحمد. ثم من هؤلاء من قال: إن الزوج المعسر يجبس، ومنهم من قال: يجب على الزوجة أن تنفق عليه، وإليك أدلة أصل المذهبين، ومناقشتها، والموازنة بينهما.

(١) - استدلت المثبتون لحق الفراق بالكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول: أما الكتاب، فأيات، منها:

«أ» قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾. وجه الدلالة: أن الله عز وجل نهى عن إمساك الرجال نساءهم مضارين لهم، والنهى يقتضى التحريم؛ فكان الفراق عند الإعسار واجباً؛ لما في الإمساك معه من المضارة، فإن لم يفعل ذلك، فإن للزوجة حق المطالبة به. (وأورد عليه): أولاً - أنه لو كان الفراق واجباً، لما جاز الإبقاء إذا رضيت. (وأجيب) بأن الإجماع دل على حواز الإبقاء إذا رضيت، فبقى ما عدا هذه الحالة على عموم النهي. (وأورد عليه ثانياً): أن ابن =

=عباس، ومجاهداً، ومسروقاً، والحسن، وقتادة، والضحاك، والربيع، ومقاتل بن حيان، وغيرهم: قالوا: نزلت في الرجل، كان يطلق امرأته، فإذا قاربت انقضاء العدة راجعها ضراراً؛ لئلا تذهب إلى غيره، ثم طلقها، فتعتد، فإذا شارفت على انقضاء العدة يطلق، ليطول عليها العدة، فنهاهم الله - عَزَّ وَجَلَّ - وتوعدهم عليه: فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ أى بمخالفة أمر الله - عَزَّ وَجَلَّ - فعموم النهي لا يشمل صورة الإعسار؛ لأنه خاص بما ذكر. (وأجيب) بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (وأورد عليه ثالثاً): أن الآية لا تنطبق على المعسر بحال؛ وذلك أن المضارة، والعدوان ما يكون للشخص فيها فعل واختيار، وليس الإمساك مع الإعسار مضارة، ولا عدواناً؛ لأنه لا يد له فيه، والمقصود من الآية إحسان العشرة، فيما يدخل تحت قدرة العبد، واختياره. وسبب النزول يعين على فهم الآية، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ، فإنما يعم السبب وما مثله. (ويجاب) بأن الذى لا يقدر على إحسان العشرة لإعساره، لم يخرج من باب التكليف؛ لأنه قادر على الفراق، فإن لم يفعل فقد اختار الإمساك بغير المعروف، وذلك حرام. وقريب من هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ وقول النبي ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ».

«ب» - قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ وجه الدلالة: أن الله - عَزَّ وَجَلَّ - خير الأزواج بين الإمساك بمعروف، والفراق بمعروف، فمن لم يتيسر له الأول تعين عليه الثاني، ولا شك أن المعسر الذى لا يجد ما ينفقه على زوجته، لا يستطيع الإمساك بمعروف؛ فحينئذ يتعين عليه الفراق بمعروف، فإن لم يفعل ثبت للزوجة حق المطالبة به؛ ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾. (وأورد عليه) أن الآية، وما مثلها، لا انطباق لها على المعسر؛ فإن المقصود منها إحسان العشرة، فيما يدخل تحت قدرته واختياره، والمعسر لا يد له فى الإعسار، فإمساكه لا ينافى الإمساك بالمعروف، وقد مرَّ جوابه.

وأما السنة، فأحاديث منها:

«أ» - ما رواه أحمد عن أبي هريرة - رضى الله عنه - عن النبي ﷺ - قال: «خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غَنِيٍّ، وَالْيَدِ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تُعُولُ»: فقيل: مَنْ أَعُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قال: «امْرَأَتُكَ مِمَّنْ تُعُولُ: تقول: أَطْعِمْنِي وَإِلَّا فَارِقْنِي. جَارِيَتُكَ تقول: أَطْعِمْنِي وَاسْتَعْمَلْنِي، وَلِذَلِكَ يَقُولُ: إِلَى مَنْ تَتْرَكْنِي». ورواه النسائي من طريق محمد بن عجلان عن زيد ابن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة وفيه أيضاً: «فقيل: من أَعُولُ يا رسول الله؟ قال: امرأتك تقول: أَطْعِمْنِي وَإِلَّا فَارِقْنِي» ورواه الدرأقطنى بلفظ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْيَدِ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَيَبْدَأُ أَحَدُكُمْ بِمَنْ يَعُولُ؛ تقول المرأة أَطْعِمْنِي أَوْ طَلِّقْنِي» الحديث. ورواه أيضاً بلفظ أن النبي ﷺ - قال: «الْمَرْأَةُ تقولُ لِزَوْجِهَا أَطْعِمْنِي أَوْ طَلِّقْنِي» الحديث. وجه الدلالة: أن النبي ﷺ - جعل للمرأة طلب الفراق عند الامتناع عن الإنفاق. (وأورد عليه - أولاً -): أن قوله: «تقول المرأة: أَطْعِمْنِي وَإِلَّا فَارِقْنِي» - ليس من قول رسول الله ﷺ - بل هو من قول أبي هريرة، فنسبته للرسول صريحاً فى هذه الأحاديث من قبيل الوهم=

=والاشتباه. وإذا لم يكن قول الرسول لم يكن حجة، ويدل على هذا، أن البخاري روى الحديث، وليس في وسطه سؤال، وذكر في آخره: فقالوا: يا أبا هريرة، سمعت هذا من رسول الله - ﷺ - قال: لا.. هذا من كيسي أبي هريرة. ا.هـ. فقول: هذا من كيسي أبي هريرة إما بكسر الكاف، ومعناه من حاصله، وهو إشارة إلى أنه من استنباطه مما فهمه من قول - ﷺ -؛ وأبدأ بمن تقول مع تطبيقه على ما هو واقع. وإما بفتح الكاف، ومعناه: من فطنته، وعلى كل، هو دليل على أن عجز الحديث ليس من كلام الرسول - ﷺ - وروى الإسماعيلي الحديث بسند حديث البخاري، وفي وسطه: «قال أبو هريرة: تقول امرأتك إلخ» وفي آخر: «قالوا يا أبا هريرة، شيء تقول من رأيك أو من قول رسول الله - ﷺ -؟ قال هذا من كيسي» فهذا الرواية صريحة في أن هذا من كلام أبي هريرة، وروى النسائي برواية غير السابقة من نفس الطريق السابق، وهو طريق محمد بن عجلان عن أبي صالح عن أبي هريرة، وفيها: «فَسئِلُ أَبُو هُرَيْرَةَ: مَنْ تَعُولُ يَا أبا هُرَيْرَةَ؟»، فدللت هذا الرواية، بمعونة ما سبق، على أن الرواية السابقة للنسائي، وما مثلها، من قبيل الوهم، ثم حديث الدارقطني براويته السابقتين إنما هو من طريق عاصم عن أبي صالح عن أبي هريرة، وفي حفظ عاصم شيء؛ فلا يحتاج به. (ولك أن تجيب) لو تأملنا جلياً لم نحكم بالوهم على هذه الروايات بل نجمع بينها وبين الأخرى: فنقول: إن هذا من قول الرسول - ﷺ - وقد ذكر أبو هريرة الحديث مرة تفصيلاً، وفيه أن الرسول - ﷺ - سئل وأجاب، وذكره مرة أخرى بلا تفصيل، فجمع قول الرسول من غير توسط السؤال، ومرة ذكر صدره، فسأله السامعون، فأجاب بيقينه، ولا يلزم من ذلك كون الجواب من كلام نفسه، وأما قوله في بعض الروايات: «هذا من كيسي أبي هريرة» فإنما هو من قبيل التهكم؛ كأنه يقول: «كيف أخيركم في صدر الحديث بأن رسول الله - ﷺ - قال ثم تسألونني أسمعتم هذا من رسول الله - ﷺ -؟». (وأورد عليه ثانياً): لو سلم أن هذا الكلام من قول رسول الله - ﷺ - لم نسلم دلالة على أن للمرأة حق طلب الفراق عند الإعسار وأن القاضي يحكم به؛ لأنه إنما يقرر حق المرأة في النفقة، ويحكي ما تنطق المرأة بلسان الحال، أو المقال إذا وجدت زوجها ينفق المال على غيرها، ويدعها، ولا يجب أن يكون ما تنطق به حقاً لها يقضى لها به، وإنما هو أمر يقع في المخاصمات، ومما يدل على هذا أنه كلام عام يشمل الموسر والمعسر مع أن المוסر يجبس للإفناق، ولا يحكم عليه بالفراق. (ولك أن تجيب) بأن الأصل فيما يحكيه النبي - ﷺ - أنه أمر مشروع ما دام قد قرره، وكونه حكاية لما يحصل، وإن لم يكن مشروعاً، بخلاف الأصل، فلا يعدل إليه إلا للدليل، وأين الدليل هنا؟ وشمول الكلام للموسر لا يضر: فإنه يثبت لزوجه حق طلب الفراق في الجملة كما يأتي؛ وكذلك المعسر. وغاية هذا أن يكون عموم الحديث مخصوصاً بالأدلة التي تمنع هذا الحق في بعض صور المعسر والموسر.

«ب» ما رواه الدارقطني، والبيهقي عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - «في الرجل لا يجد ما يُنفقُ على أهله؛ قال: يُفَرِّقُ بينهما». وهذا الحديث صريح في وجوب التفريق عند الإعسار بالنفقة، لكن إنما يكون ذلك عند عدم رضا المرأة بالمقام معه على إعساره؛ للإجماع على عدم وجوبه =

=عند رضاها. (وأورد عليه) أنه من رواية عاصم عن أبي هريرة، وفي حفظ عاصم شيء؛ كما قال ابن القطان وغيره. وقد أعل هذا الحديث أبو حاتم. وقال الحافظ: إِنَّ الدَّارِقُطَنِيَّ وَهَمَّ فِيهِ، وَتَبِعَهُ أَبُو بِيَهْقِيٍّ. انتهى. وقال ابن القيم: «إنه حديث منكر لا يحتمل أن يكون عن النبي - ﷺ - وأحسن أحواله، أن يكون عن أبي هريرة - رضی الله عنه - موقوفًا، وأما أن يكون عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - فوالله ما قال رسول الله - ﷺ - ولا سمعه أبو هريرة، ولا حدث به، كيف، وأبو هريرة لا يستجيز أن يروى عن النبي - ﷺ - «امراتك تقول: أطعميني. وإلاّ طلقني» ويقول «هَذَا مِنْ كَيْسِ أَبِي هُرَيْرَةَ» لثلاثتهم نسبتة للنبي - ﷺ -؟. (ولك أن تجيب عن ذلك): أما ما قيل في حفظ عاصم، فإنه لا يقدر في حديثه؛ فإن عاصمًا هو ابن بهدلة المعروف بابن أبي النجود، أحد القراء السبعة، وثقه الإمام أحمد، وغيره، وروى له الشيخان مقرونا. فإذا روى حديثًا، ولم يخالف من هو أحفظ منه لم يكن في حديثه شذوذ، ولا نكارة؛ كهذا الحديث الذي معنا، فإعلال أبي حاتم له، وتوهيم الحافظ ابن حجر للدارقطني، والبيهقي فيه، وادعاء ابن القيم أنه منكر - كل ذلك مبنى على توهم المخالفة لما في صحيح البخاري من قول أبي هريرة: «هَذَا مِنْ كَيْسِي» وقد بينت فيما مضى أن هذا القول يجب أن يكون من قبيل التهكم، لا الحقيقة؛ جمعًا بينه وبين رواية النسائي وأحمد التي صرحت برفع الحديث. ولا شك أن الجمع أولى من توهيم رواية النسائي وأحمد والدارقطني، وتأويل حديث سعيد بن المسيب الآتي:

«ج» مرواه سعيد بن منصور في سننه عن سفيان عن أبي الزناد قال: سألت سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته: أيفرق بينهما؟ قال: نَعَمْ. قلت: سنة؟ قال: سنة. ووجه الدلالة: أن سعيد بن المسيب جعل التفريق بالإعسار سنة، وهو لا يعنى إلا سنة رسول الله - ﷺ - أي طريقته. (وأورد عليه) -أولا - عدم تسليم صحته، لما فيه من الاضطراب. وبيانه: أنه روى عن سعيد بن المسيب قولان: أحدهما: يجبر على مفارقتها. والآخر يفرق بينهما، فلو كان أحدهما سنة لكان الآخر خلاف السنة. (ويجاب) بأن الإعسار طريق من طرق التفريق؛ فإن الإيجاب على الطلاق، والتطليق عليه، والفسخ، وإذن الزوجة بالفسخ، أو تطليق نفسها، يرتفع بكل منها ضرر المعاشرة بغير المعروف. (وأورد عليه) - ثانيًا - أن لو سلم صحته، فسعيد لم يقل: إن ذلك سنة رسول الله - ﷺ - وقد ثبت عنه إطلاق لفظ سنة من غير أن يريد به سنة رسوله الله - ﷺ - قال الطحاوي: (كان زيد بن ثابت يقول: المرأة في الأرض كالرجل إلى ثلث الدية، فإذا زادت على الثلث، فحالها على النصف من الرجال. قال ربيعة بن عبد الرحمن: قلت لسعيد بن المسيب: ما تقول فيمن قطع إصبع امرأة؟ قال: عشر من الإبل قلت: فإن قطع إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. قلت: فإن قطع ثلاثًا؟ قال: ثلاثون من الإبل. قلت: فإن قطع أربعًا من أصابعها؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله !! لما كثر ألمها واشتد مصابها قلّ أرشها!! قال: إنه السنة. قال الطحاوي: لم يكن ذلك إلا عن زيد بن ثابت. فسمى قوله سنة). انتهى. فلعل مراد سعيد بالسنة ما قاله أبو هريرة موقوفًا عليه، وهو: «تقولُ امرأتك: =

=أَطْعَمْنِي، وَإِلَّا فَارْقِنِي» أو ما كتب به عمر - رضى الله عنه - حيث كتب إلى أمراء الأحناد فى قوم غابوا عن نساتهم: «إما أن يرجعوا، وإما أن يبعثوا بنفقة، وإما أن يطلقوا ويبعثوا بنفقة ما مضى» فحينئذ تكون سنة أبى هريرة، أو عمر، ولا حجة فيها. (ويجاب) بأن جعله هنا سنة أبى هريرة، أو عمر، خلاف الظاهر، وهو ما لا ينبغى حمل الكلام عليه، وفرق بين ما هنا، وبين ما فى رواية الأصابع؛ فهنا سأله السائل: أهو سنة؟ فأجاب بأنه سنة، ولا يريد السائل إلا سنة رسول الله - ﷺ - لأنها الحجة بخلاف ما لو قال ابتداء: هذا سنة، أو من السنة كذا فإنه يحتمل كونه سنة غيره - ﷺ - . ولذا قال الشافعى - رضى الله عنه -: الذى يشبه أن يكون قول سعيد سنة، سنة رسول الله - ﷺ - . (وأورد عليه) - ثالثاً - أنه لو سلم أنه أراد سنة رسول الله - ﷺ - فهو مرسل، ولا حجة فى المرسل. (ويجاب) بأن مراسيل سعيد معمول بها؛ لما عرف من أنه لا يرسل إلا عن ثقة، ولذا احتج به الشافعى مع أنه لا يحتج بالمراسيل. وأما الإجماع: فبيانه أن عمر - رضى الله عنه - كتب إلى أمراء الأحناد فى رجال غابوا عن نساتهم، أن يأخذوهم، بأن ينفقوا، أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا. قال الحافظ فى «بلوغ المرام»: «أخرجه الشافعى، ثم البيهقى بإسناد حسن». انتهى. قال عميرة فى حاشيته على شرح «المنهاج» للجلال المحلى ما نصه: «قال الشافعى: وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ خَالَفَهُ». انتهى؛ وقال ابن حجر: «وقضى به عمر - رضى الله عنه - ولم يخالفه أحد من الصحابة». وقال الشروانى تعليقا على ابن حجر ما نصه: «فَصَارَ إِجْمَاعًا سُكُوتِيًّا». انتهى. (وأورد عليه) أنه لا حجة فيه على هذه المسألة، وهى (الفراق بالإعسار)؛ لأن عمر لم يخاطب بذلك إلا أغنياء قادرين على النفقة، وليس فى خبره حكم المعسر، بل قد صحَّ عنه إسقاط طلب المرأة للنفقة إذا أعسر بها الزوج. هَذَا الْإِيرَادُ أوردته ابن حزم، وتبعه عليه بعض الحنفية. (وفيه نظر)، فإن كتاب عمر عام للأغنياء والفقراء. (قال الشافعى فى الأم): «وأحسب عمر - والله تعالى أعلم - لم يجد بحضرته لهم أموالاً، يأخذ منها نفقة نساتهم، فكتب إلى أمراء الأحناد أن يأخذوهم بالنفقة إن وجدوها، والطلاق إن لم يجدوها، وإن طلقوا، فوجد لهم أموال أخذوهم بالبعثة بنفقة ما حبسوا». انتهى. وقول ابن حزم: إن صح عن عمر إسقاط طلب المرأة للنفقة إذا أعسر بها الزوج، مراده به ما يأتى عن عمر «أَنَّهُ ضَرَبَ ابْنَتَهُ جَيْنَ كَمَا أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ - ﷺ - يسألنه النفقة، وَقَالَ: أَسْأَلُنَ رَسُولَ اللَّهِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ؟» وسأئى البحث فيه. وعلى فرض صحة ما فهمه ابن حزم منه، فلا دلالة فيه على أن كتابه خاص بالقادرين، بل القادرون يؤخذون بالنفقة، والعاجزون يؤخذون بالطلاق؛ كما قَالَ الشَّافِعِيُّ. لكن فى دعوى الإجماع نظر لا يخفى.. نعم هو قول صحابى جليل، وهو حجة عند من يقول: إن مذهب الصحابة حجة وأما المعقول، فوجوه أكتفى منها بهذا الوجه، وهو قياس الإعسار بالنفقة على الجب والعنة، وبجامع العجز عما تتضرر المرأة بعدمه، وهو قياس أولوى؛ فإن العجز عن الوطاء فيه فقد اللذة التى يقوم البدن بدونها، والعجز عن النفقة فيه فقد القوت ونحوه مما لا يقوم البدن بدونه. وأيضا العجز عن الوطاء تفوت به منفعة مشتركة بين الزوجين، والعجز عن النفقة تفوت به منفعة محتصة بالزوجة، وفوات المختص =

=أشد. (وأورد عليه) أنه قياس مع الفارق من جهتين: - الأولى - أن العجز عن الوطاء يفوت به المقصود، وهو التناسل، والعجز عن النفقة يفوت به التابع، وهو المال، والتابع لا يلحق بالمقصود. - الثاني - أن العجز عن الوطاء يفوته؛ لأنه لا يكون ديناً، والعجز عن النفقة لا يفوتها؛ لأنها تصير ديناً. (ولك أن تجيب) - أولاً - بأن التفرقة بكون الوطاء مقصوداً والمال تابعاً لا أثر لها؛ لأن الشارع إنما أثبت حق الفسخ بالحب، والعنة؛ للتضرر. هذه هي العلة المناسبة، ولا فرق بين التضرر بمقصود وتابع، فقد قال رسول الله - ﷺ - «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَارَرَ» ولم يفرق. - وثانياً - بأن التفرقة بالدينية، وعدمها لا أثر لها؛ لأن ثبوت الدين في الذمة لا يرفع الضرر الحاصل بالجوع والعري، والاستدانة التي لا أمد لها فيها من العسر ما لا يختلف فيه اثنان.

(٣) واستدل القائلون بأنه لا يثبت للزوجة حق طلب الفراق، بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب فمنه:

«أ» قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ دُوعُسْرَةٌ فَنظِيرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾. وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر الدائن بإنظار مدينه المعسر إلى ميسرة، وغايته أن النفقة تكون ديناً في ذمة الزوج المعسر لزوجه، فهي مأمورة بإنظاره حتى يوسر. هذا إن قيل: إنها تجب، وتصير ديناً ثابتاً في الذمة، فإن قيل: إنها لا تجب أصلاً، أو تجب ثم تسقط بمضي الزمان - كان صيرها عليه أولى بالوجوب من صير الدائن على المدين. (ولك أن تورد عليه) أن من أثبت للزوجة حق طلب الفراق، لم يثبت للدينية، حتى تقاس على الدائن؛ ولذا لم يثبت للنفقة الماضية مع كونها ديناً، وإنما أثبت للضرر، ولعدم تسليم ما يقابل الاحتباس، وكلاهما حاصل مع الإعسار.

«ب» قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾. وجه الدلالة: أن الله - عزَّ وجلَّ - أخصر بأنه لا يكلف نفساً إلا ما آتاها من المال أو الكسب، فمن أعسر بالنفقة وعجز عنها، لا تكليف عليه بها، فلم يترك ما وجب عليه، ولم يأثم فلا يكون ذلك سبباً للتفريق بينه، وبين حبه وسكته، وتعذيه بذلك. (ويمكن أن يناقش) بأن غاية ما دلت عليه الآية، عدم تكليفه إتياء النفقة في هذه الحالة، ولا يلزم من ذلك بقاء زوجته على الضرر، فالتفريق ليس من قبيل تعذيه على إثم ارتكبه؛ وإنما هو من قبيل دفع الضرر عن زوجته.

وأما السنة، فوجهان:

«أ» ما في صحيح مسلم من حديث جابر «دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَوَجَدَاهُ جَالِسًا حَوْلَهُ نِسَاءهُ وَاجِمًا سَاكِنًا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ رَأَيْتَ بِنْتَ خَارِجَةَ سَأَلْتَنِي النِّفْقَةَ فَمَقَمْتُ إِلَيْهَا فَوَجَّاتَ عُنُقَهَا، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ وَقَالَ: هُنَّ حَوْلِي، كَمَا تَرَى، يَسْأَلُنَنِي النِّفْقَةَ فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِلَى عَائِشَةَ يَجَأُ عُنُقَهَا، وَقَامَ عَمْرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِلَى حَفْصَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - يَجَأُ عُنُقَهَا، كِلَاهِمَا يَقُولُ: تَسْأَلُنِ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - مَا لَيْسَ عِنْدَهُ: فَقُلْنَ: وَاللَّهِ لَا نَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - شَيْئًا أَبَدًا مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، ثُمَّ اعْتَزَلْنِ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - شَهْرًا، وَذَكَرَ الْحَدِيثُ». وجه الدلالة فيه: أن أبا بكر =

ضربا ابنتيهما بحضرتة - ﷺ - إذ سألاه نفقة لا يجدها، ومن المحال أن يضربا طالبتين سحق ويقرهما رسوله الله - ﷺ - على ذلك. فدل على أنه لا حق لهما فيما طلبتاه من النفقة في حال الإعسار، وإذا كان طلبهما لها باطلا، فكيف تمكن المرأة من فسخ النكاح بعدم ما ليس لها طلبه، ولا يحل لها؟. (وأورد عليه - أولاً -): أن الحديث ليس في محل النزاع أصلاً؛ فإن أزواج النبي - ﷺ - لم يعدن النفقة بالكلية؛ لأن النبي - ﷺ - قد استعاذ من الفقر المدقع. فالظاهر - بل الحق الذي لا ينبغي النزاع فيه - أن ذلك فيما زاد على ما به قوام البدن، مما يعتاد الناس النزاع في مثله. - ثانياً - أنه لو سلم أن الحديث في الإعسار بالنفقة، فزجرهما عن المطالبة بما ليس عنده، لا يدل على امتناع المطالبة بالفسخ لأجل الإعسار؛ فإن المطالبة بما ليس عنده تكليف بما لا يطاق، بخلاف المطالبة بالفسخ، فإنها بما يدفع الضرر، ولم يرو أنهن طلبن الفسخ، ولم يجز إليهن، كيف، وقد خيرهن رسول الله - ﷺ - بعد ذلك فاخترنه؟!.

«ب» إن الصحابة لم يزل فيهم المعسر والموسر، وكان معسروهم أضعاف موسريهم، فما يمكن النبي - ﷺ - امرأة قط من الفسخ بإعسار زوجها، ولا أعلمها أن الفسخ حق لها، ولو كان من المستقر في الشرع أن المرأة تملك الفسخ بإعسار زوجها، لرفع إليه ذلك ولو من امرأة واحدة فإنهن قد رفعن إليه شكاتهن فيما هو دون ذلك، وأندر منه، كما في حديث امرأة رفاعة. (وأورد عليه) أن كثرة المعسرين في الصحابة لا تدل على أن فيهم من كان عاجز عن الإنفاق على زوجته، وتضررت بعجزه، فعلى المستدل أن يثبت أن من الصحابة من عجز عن الإنفاق ثم طالبت امرأته بالفراق فلم يمكنها النبي - ﷺ - من ذلك، ودون إثبات هذا خرط القتاد. وأما المعقول فوجوه:

«أ» أن المقرر شرعاً: ارتكاب أخف الضررين، إذا لم يكن مناص من ارتكاب أحدهما - واجب. ولا شك أن في إلزام الفرقة إبطال حق الزوج بالكلية، وفي إلزام الإنظار عليها، والاستدانة عليه تأخير حقها، وتأخير الحق أهون شأنًا من الإبطال؛ فوجب المصير إليه؛ عملاً بذلك الأصل. أقول: يمكن أن يعارض بأن في إلزام الفرقة فوات حق يمكن الصبر عنه، وهو حق الزوج في حبس الزوجة، وفي إلزام الإنظار تأخير حق لا يمكن الصبر عنه، وهو حق الزوجة في القوت ونحوه، فوجب المصير إلى ما يمكن الصبر عنه، وهو الإلزام بالفرقة، إذا طلبتها الزوجة لدفع ضررها. على أن تأخير الحق إنما يكون أهون من إبطاله، لو كان أخف ضرراً منه، أما وهو أشد ضرراً، فلا.

«ب» - إن المال غايه ورائح، وقد جعل الله الفقر والغنى مطيتين للعباد، فيفتقر الرجل الوقت ويستغنى الوقت، فلو كان كل من افتقر فسخت عليه امرأته - لعن البلاء، وتفاقم الشر، وفسخت أنكحة أكثر العالم، وكان الفراق بين أكثر النساء، فمن ذا الذي لم تصبه عسرة، ويعوز النفقة أحياناً؟. ويمكن أن يرد عليه: أن المعسرين بنفقة أزواجهم قليلون، والممسكون أزواجهم مع هذا الإعسار أقل، والنساء الطالبات بحق الفسخ مع هذا الإمساك أقل وأقل، فلا يلزم من إثبات هذا الحق، تفاقم الشر، ولا كثرة البلاء.



دفعاً للضرر عن الزوجة. ويقول أبو حنيفة: لا يوجب؛ دفعاً للضرر عن الزوج.

والدليل واحد؛ وهو النافي للضرر، وقد دلَّ على حكمين متناقضين. وكذلك نقول في شيء؛ يدعيه اثنان: البراءة الأصلية [تقتضى عدم ملك زيد؛ فثبت لعمر، ويقال: البراءة الأصلية]<sup>(١)</sup> تقتضى عدم الملك لعمر؛ فثبت لزيد؛ ضرورة أنه لأحدهما بانفاق منهما.

سَلَّمْنَا ذلك، ولكن لم لا يجوزُ أن يكون اختلافهم للنصوص؟.

أما قوله: «لأنَّ مخالفتهُ يكون مستحقاً للعقاب العظيم، ولم يعتقد أحد منهم في مخالفته ذلك؟»: قلنا: لا نسلم أن مخالف النصِّ مستحقٌّ للعقاب؛ وذلك لأنَّ قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»<sup>(٢)</sup> - نصٌّ دال على أن الإمام يتعيَّن أن يكون من قريش، والأنصار نازعوا في ذلك، والمهاجرون لم يحكموا عليهم أنهم من أهل النار؛ فكذا ههنا.

الثاني: [هو]<sup>(٣)</sup> أن عمر لما حكم على الحامل المعترفة بالزنا بالرجم، فقال له على - رضى الله عنه - : «إِنْ كَانَ لَكَ إِلَيْهَا سَبِيلٌ، فَلَا سَبِيلَ لَكَ إِلَيَّ مَا فِي بَطْنِهَا»، فَقَالَ عمر - رضى الله عنه - : «لَوْ لَا عَلَيٌّ، لَهَلَكَ عُمَرُ»؛ وذلك يدل على تنبيه عمر على الخطأ في تصرُّفه؛ مع أنَّ عمر لا يستحق ما ذكرتموه.

سَلَّمْنَا ذلك، ولكن لعلهم لم يتفطنوا لوجه دلالة هذه الآية على ما ذكرتم.

سَلَّمْنَا ذلك؛ ولكنهم لم يقطعوا على صاحب الكبيرة بالعقاب.

سَلَّمْنَا ذلك؛ لكن لم توجد نسبة المخالف إلى ما ذكرتم، بل وجد ذلك منهم؛ وذلك

---

= «ج» إنه لو تعذر من المرأة الاستمتاع بمرض متناول، وأعسرت بالجماع - لم يمكن الزوج من فسخ النكاح، بل تجب عليه النفقة كاملة، فكيف تمكن هي من الفسخ بإعساره عن النفقة التي غايتها أن تكون عوضاً عن الاستمتاع؟! (ويمكن أن يرد عليه) أن الله عز وجل جعل بيد الأزواج الطلاق، وهو طريق للتخلص من الزوجة المعسرة بالجماع. وأما الزوجات، فلما لم يكن يدهن الطلاق، ولم يكن هن طريق للتخلص من الأزواج المعسرين بالنفقة. كان من المعقول إثبات حق المطالبة بالتفريق هن في هذه الحالة. ينظر نص كلام شيخنا محمد سالم في النفقات، وينظر: زاد المعاد ٢ / ٣٤٨، وسبل السلام ٣ / ١٨٠، والمخلى ١٠ / ٨٧، والأم ٥ / ٨١.

(١) سقط في «ب».

(٢) تقدم.

(٣) سقط في «أ».

لأنه [٢١٤/أ] روى عن عليٍّ - رضى الله عنه - أنه قال: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْتَحِمَ (١) جَرَاثِيمَ جَهَنَّمَ، فَلْيُقِلْ فِي الْجَدِّ بِرَأْيِهِ» (٢)، وعن ابن عباس «أَلَا يَتَّقَى اللَّهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ...» (٣) ولا يقال: لم توجد هذه التشديدات في تلك المسائل (٤) التي اختلفوا فيها؛

(١) في «أ»: يفتح.

(٢) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٢٢٦/٢) وعزاه إلى عبد الرزاق وسعيد بن منصور.

(٣) اختلف الصحابة في توريث الإخوة مع الجد، فمنهم من حجبه به؛ كأبي بكر وأبي موسى الأشعري، وابن عباس، وابن الزبير، وغيرهم. ومنهم من ورثهم معه؛ كزيد بن ثابت، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، على اختلاف بينهم في كيفية التوريث. واختلفهم في هذه المسألة مستند إلى القياس من غير شك؛ لأنه لا جائز أن يقولوا بلا مستند، لئلا يلزم اتفاقهم على خطأ وضلالة وهم أعدل الأمة وأورعها، ولا أن يكون مستندهم البراءة الأصلية لأنها لا تنصور هنا؛ فإن المال المتروك لا بد أن يورث، ولا أن يكون مستندهم نصاً؛ لأنه لو كان لدى أحد منهم نص لأظهره فإن من عادتهم إظهار ما يعلمونه من النصوص حتى في غير المسائل الخلافية، فما بالك بالمسائل الخلافية التي يقطع النص فيها عرق الخلاف؟ ولو أظهره لاشتهر ونقل؛ لأنه مما تتوافر الدواعي على نقله لتعلقه بمسألة كثر وقوعها واشتهر النزاع فيها، ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون، لكنهم لم يعرفوه - كما يعلم بتصفح كتبهم - فلم ينقل ولم يشتهر فلم يظهر، فلم يوجد، فتعين أن يكون مستندهم القياس، فمن رأى حجب الإخوة بالجد، قاس الجد على الأب، بجامع أن كلا منهما أصل عاصب. ومن رأى توريثهم معه، قاسه على أحدهم في عدم حجبه إياهم بجامع الاستواء في الإدلاء بالأب. وقد ورد في هذه المسألة ما يدل على أن اختلافهم كان عن قياس؛ فمن ذلك ما أخرجه طلحة في مسند أبي حنيفة عنه عن جعفر بن محمد الصادق أن عمر شاور علياً وزيد بن ثابت، في الجد مع الإخوة، فقال له علي: «أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن شجرة انشعب منها غصن، ثم انشعب من الغصن غصن، أيهما أقرب إلى أحد الغصنين؟ أصحابه الذي خرج منه أم الشجرة؟»، وقال زيد: «لو أن جدولا انبعث منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان أيهما أقرب إلى إحدى الساقيتين، أصحابتها أم الجدول؟». ومقصود علي بالتمثيل بيان أن الجد والأخ متساويان في الإدلاء بالأب فالجد هو المشار إليه بالشجرة، والأب هو المشار إليه بالغصن الذي انشعب منها، وهو الذي أشير إليه بقوله: «أحد الغصنين»، والأخ هو المشار إليه بالغصن الذي انشعب من الغصن، وهو الذي أشير إليه بقوله: «أصحابه»، ولم يشر إلى الميت في هذا التمثيل. ومقصود زيد بالتمثيل ما ذكر، غير أن الجد فيه هو المشار إليه بالجدول والأب هو المشار إليه بالساقية، والميت وأخاه هما المشار إليهما بالساقيتين المنبعتين منها وقد أشير إلى الميت بإحدى الساقيتين، وإلى أخيه بصاحبتهما والتمثيلان المذكوران لم يقصد بهما القياس على الشجرة والجدول، حتى يرد عليه أنه ليس من القياس المتنازع فيه، وإنما قصد بهما بيان التساوي بين الجد والأخ في قرب القرابة الذي هو علة القياس وحاصله قياس الجد مع الإخوة على أحد الإخوة في مشاركته إياهم وعدم حجبه لهم، بجامع المساواة في قرب القرابة. وورد في بعض الروايات ما يدل على أن المقصود بالتمثيل بيان أن الأخ أولى من الجد بالميراث، ووجه ذلك أن تعلق الغصن =

فعلمنا<sup>(١)</sup> أنّ اختلافهم فيها ليس لأجل النصوص؛ وإلا لصرّحوا<sup>(٢)</sup> بالتخطئة فيها؛ كما صرّحوا بالتخطئة ههنا؛ لأننا نقول: إنكم لم<sup>(٣)</sup> تَمسّكوا في هذه الطريقة باختلافهم في مسائل مفصلة؛ حتى لا يمكن أن يقال: لم يوجد<sup>(٤)</sup> فيها التخطئة أصلاً، بل تمسّكهم بما عرف بالتواتر؛ من اختلافهم في المسائل الشرعية، ولعلّ ذلك الاختلاف المعلوم لم يتحقق إلا في هذه المسائل [التي خطأ بعضهم بعضاً فيها، فأما لو تمسّكتم باختلافهم في مسائل على سبيل التفصيل]<sup>(٥)</sup> - فتلك<sup>(٦)</sup> هي الطريقة التي مرّت، وسلّمتم أنها لا تفيد القطع.

واعلم: أنّ المصنّف ادعى في الرسالة: أنها تفيد القطع؛ وليس الأمر كذلك.

=الأخير بالغصن الأوسط أشد من تعلق الشجرة بهذا الغصن الأوسط، لأن الغصن الأخير محتاج إلى الغصن الأوسط أشد احتياج، إذ يتغذى منه، بخلاف الشجرة فإنها لا تحتاج إلى هذا الغصن الذي خرج منها إذ لا تتغذى منه ولا تبيس به، وكذلك تعلق إحدى الساقيتين الأخيرتين بصاحبتهما التي تشاركها أشد من تعلق الجدول بكل منهما؛ فإن الساقيتين تشتركان في الحاجة إلى الساقية الوسطى، وتبين بيها، وتمتلئان بامتلائها وأما الجدول، فإنه لا يحتاج إلى كل منهما ولا إلى أصلها، فعلى هذا يكون الأخ أشد ارتباطاً بأخيه الميت، من الجد فيكون أولى من الميراث، وكان هذا رأى زيد بن ثابت. ثم رجع عنه إلى القول بالمشاركة. ولعل السر في رجوعه معارضة هذا المرحح للأخ بمرجح للجد وهو أصالته وقيامه مقام الأب في أحوال كثيرة، وهي معارضة قوية فلذا اشرك بينهما مع ترجيح الجد أحياناً على ما يعلم من الميراث. ومن ذلك أن ابن عباس أنكر على زيد بن ثابت قوله: إن الجد لا يحجب الإخوة فقال: «ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً». انتهى. وحاصله أنه أقر زيدا على قياس ابن الابن في حجه الأخ بجامع أن كلا منهما فرع عاصب، وأنكر عليه أنه لم يقس أبا الأب على الأب في حجه الأخ بجامع أن كلا منهما أصل عاصب، وهذا من ابن عباس قول بالقياسين جميعاً. ومن ذلك أن عمر قال لعثمان: إني قد رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه، فقال عثمان: إن تتبع رأيك فإنه رشد، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان. انتهى. والرأى هنا هو القياس. وكان أبو بكر يجعل الجد أبا وهو المراد بالشيخ في هذا الأثر. ينظر كلام شيخنا على عبد التواب في «القياس».

(٤) في «أ»: المسالك.

(١) في «أ»: فلعلمنا.

(٢) في «أ»: يصرّحوا.

(٣) في «ب»: لا.

(٤) في «أ»: يوصى.

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «أ، ب»: فذلك.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْئَلَةُ السَّابِعُ: وَهُوَ الْمَقُولُ:

أَنَّ الْقِيَاسَ يُفِيدُ ظَنًّا دَفَعَ الضَّرَرَ؛ فَوَجَبَ جَوَازُ الْعَمَلِ بِهِ:

بَيَانُ الْوَصْفِ: أَنَّ مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ مُعَلَّلٌ بِكَذَا، وَعَلِمَ أَوْ ظَنَّ حُصُولَ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ وَجَبَ أَنْ يَحْصُلَ لَهُ الظَّنُّ بِأَنَّ حُكْمَ الْفَرْعِ مِثْلُ حُكْمِ الْأَصْلِ، وَمَعَهُ عِلْمٌ يَقِينٌ بِأَنَّ مُخَالَفَةَ حُكْمِ اللَّهِ - تَعَالَى - سَبَبُ الْعِقَابِ فَتَوَلَّدَ مِنْ ذَلِكَ الظَّنِّ، وَهَذَا الْعِلْمُ: تَرَكَ الْعَمَلِ بِهِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ الْقِيَاسَ يُفِيدُ ظَنًّا الضَّرَرَ.

بَيَانُ النَّاتِيئِ: أَنَّ الْعَاقِلَ يَعْلَمُ بِبِدْيَةِ عَقْلِهِ: أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ الْخُرُوجُ عَنِ النَّقِضَيْنِ وَلَا يُمَكِّنُهُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، بَلْ يَجِبُ - لَا مَحَالَةَ - تَرْجِيحُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، وَنَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ تَرْجِيحَ مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ خُلُوهُ عَنِ الْمَضَرَّةِ، عَلَى مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ اشْتِمَالُهُ عَلَى الْمَضَرَّةِ - أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ، وَلَا مَعْنَى لِحَوَازِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ إِلَّا هَذَا الْقَدْرُ.

فَإِنْ قِيلَ: «دَلِيلُكُمْ مَبْنِيٌّ عَلَى إِمْكَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ مُعَلَّلٌ بِعِلَّةٍ. ثُمَّ عَلَى وُجُودِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْأَصْلِ. ثُمَّ عَلَى إِمْكَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى حُصُولِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ. ثُمَّ عَلَى أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ ظَنُّ حُصُولِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِيهِ. وَتَقْرِيرُ هَذِهِ الْمَقَامَاتِ الْخَمْسِ سَيَأْتِي فِي الْأَبْوَابِ الْآتِيَةِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

سَلَمْنَا: حُصُولَ هَذَا الظَّنِّ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ إِنَّ الْعَمَلَ بِهِ وَاجِبٌ؟!!

قَوْلُهُ: «لَأَنَّ تَرْجِيحَ الْخَالِي عَنِ الضَّرَرِ عَلَى الْمُشْتَمَلِ عَلَيْهِ مُتَعَيَّنٌ فِي بَدْيَةِ الْعَقْلِ»: قُلْنَا: هَذَا مَنْقُوضٌ بِمَا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى الْقَاضِي أَنْ يَعْمَلَ بِقَوْلِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ، إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ صِدْقُهُ، وَأَنْ يَعْمَلَ فِي الزَّنَا بِقَوْلِ الشَّاهِدَيْنِ، إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ صِدْقُهُمَا. وَبِمَا إِذَا ظَهَرَتْ مَصْلِحَةٌ لَا يَشْهَدُ بِاعْتِبَارِهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ أَلْبَتَّةَ. وَبِمَا إِذَا ادَّعَى الرَّجُلُ الَّذِي غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ صِدْقَهُ لِلنَّبُوَّةِ. وَبِمَا إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّ الدَّهْرِيِّ، وَالْيَهُودِيِّ، وَالنَّصْرَانِيِّ، وَالْكَافِرِ قُبْحُ هَذِهِ الْأَعْمَالِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ غَلْبَةَ الظَّنِّ حَاصِلَةٌ فِي هَذِهِ الصُّورِ، وَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُظَنَّةُ إِنَّمَا تُفِيدُ الظَّنَّ، إِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى فَسَادِهَا، وَفِي هَذِهِ الصُّورِ قَدْ قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى فَسَادِهَا، فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ»: قُلْتُ: فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ إِنَّمَا يُفِيدُ ظَنًّا دَفَعَ الضَّرَرَ، إِذَا لَمْ يُوجَدْ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْقِيَاسِ؛ فَيَصِيرُ نَفْيُ مَا يَدُلُّ عَلَى

فَسَادَ الْقِيَاسُ جُزْءًا مِنَ الْمُقْتَضَى لِظَنِّ الضَّرَرِ فَعَلَيْكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا أَنَّهُ لَمْ يُوَجَدْ مَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْقِيَاسِ، حَتَّى يُمَكِّنَكُمْ ادِّعَاءُ حُصُولِ ظَنِّ الضَّرَرِ.

وَبَعْدَ الْمَجَاوِزَةِ عَنِ النَّقْصِ - نَقُولُ: مَتَى يَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الضَّرَرِ الْمَظْنُونِ، إِذَا أَمَكَّنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ، أَمْ إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ؟

الأوَّلُ: مَمْنُوعٌ. فَإِنَّ الشَّيْءَ، إِذَا أَمَكَّنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ، فَلَا كِتْفَاءَ بِالظَّنِّ مَعَ جَوَازِ كَوْنِهِ خَطَأً - إِقْدَامَ عَلَى مَا لَا يُؤْمَنُ كَوْنُهُ قَبِيحًا مَعَ إِمْكَانِ الْإِحْتِرَازِ عَنْهُ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ بِالِاتِّفَاقِ.

وَالثَّانِي: مُسَلَّمٌ. وَلَكِنْ إِنَّمَا يَجُوزُ الْإِكْتِفَاءُ بِالظَّنِّ فِي الْوَقَائِعِ الشَّرْعِيَّةِ، إِذَا بَيَّنَّتُمْ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِهَا أَلْبَتَّةَ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ تَبَيَّنَّ أَنَّهُ لَمْ يُوَجَدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا فِي سُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ مَا يَدُلُّ عَلَى أَحْكَامِ تِلْكَ الْوَقَائِعِ، وَلَمْ يُوَجَدْ فِي الزَّمَانِ إِمَامٌ مَعْصُومٌ يَعْرِفُنَا تِلْكَ الْأَحْكَامَ؛ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ وُجُودِ أَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ، كَانَ تَحْصِيلُ الْيَقِينِ بِالْحُكْمِ مُمَكِّنًا.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِهَا، لَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَمْ يُوَجَدْ مَا يَفْتَضِي ظَنًّا هُوَ أَقْوَى مِنَ الظَّنِّ الْحَاصِلِ بِالْقِيَاسِ؟ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ إِمْكَانِ ذَلِكَ، كَانَ التَّعْوِيلُ عَلَى الْقِيَاسِ اكْتِفَاءً بِأُضْعَفِ الظَّنِّينِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى تَحْصِيلِ الْأَقْوَى وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

ثُمَّ نَقُولُ: إِنْ دَلَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى صِحَّةِ الْقِيَاسِ، فَمَعْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهِ وَهُوَ الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ، وَإِجْمَاعُ الْعِتْرَةِ، وَالْمَعْقُولُ.

أَمَّا الْكِتَابُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحُجُرَاتُ: ١] وَالْقَوْلُ بِالْقِيَاسِ تَقْدِيمٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ.

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَةُ: ١٦٩]، وَالْأَعْرَافُ: [٣٣] ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإِسْرَاءُ: ٣٦]، وَالْقَوْلُ بِالْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ لِأَجْلِ الْقِيَاسِ قَوْلٌ بِالظَّنُونِ، لَا بِالْمَعْلُومِ.

وَأَيْضًا: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المَائِدَةُ: ٤٩]، وَالْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ حُكْمٌ بغيرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَأَيْضًا: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الْأَنْعَامُ: ٥٩]

﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] فَهَذِهِ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى اسْتِمَالِ الْكِتَابِ عَلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِأَسْرِهَا. فَإِذَنْ: كُلُّ مَا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ، وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ حَقًّا، وَعِنْدَ ذَلِكَ نَقُولُ:

مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْقِيَّاسُ: إِنْ دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ - فَهُوَ نَابِتٌ بِالْكِتَابِ، لَا بِالْقِيَّاسِ. وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ - كَانَ بَاطِلًا - وَأَقْوَى مَا تَمَسَّكُوا بِهِ مِنَ الْآيَاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]:

وَجَهُّ الْإِسْتِدْلَالِ بِهِ: أَنَّ فِي الْقِيَّاسِ الشَّرْعِيِّ لَأَبَدٌ وَأَنْ يَكُونَ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، وَتُبُوتُ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ ظَنِّيًّا، وَلَوْ وَجَبَ الْعَمَلُ بِالْقِيَّاسِ، لَصَدَقَ عَلَى ذَلِكَ الظَّنُّ: أَنَّهُ أَعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا، وَذَلِكَ يُنَاقِضُ عُمُومَ النَّفْيِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «يُشْكَلُ التَّمَسُّكُ بِهَذِهِ النُّصُوصِ بِالْفَتْوَى، وَالشَّهَادَاتِ، وَأَمَارَاتِ الْقِبَلَةِ»: قُلْتُ: تَخْصِيصُ الْعَامِّ - فِي بَعْضِ الصُّوَرِ - لَا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ حُجَّةً.

وَأَمَّا السُّنَّةُ - فَخَبْرَانِ: الْأَوَّلُ: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَرَهَةً بِالْكِتَابِ، وَبَرَهَةً بِالسُّنَّةِ، وَبَرَهَةً بِالْقِيَّاسِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ ضَلُّوا».

الثَّانِي: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً قَوْمٌ يَقِيْسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ فَيَحْرَمُونَ الْحَلَالَ، وَيُحَلِّلُونَ الْحَرَامَ».

فَإِنْ قُلْتَ: «خَبِيرُ الْوَاحِدِ لَا يُعَارِضُ الدَّلِيلَ الْعَقْلِيَّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ»: قُلْتُ: الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ هُوَ أَنَّ الْقِيَّاسَ يُفِيدُ الضَّرَرَ الْمُظَنَّنَ؛ فَيَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْهُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ خَبِيرَ الْوَاحِدِ يُفِيدُ الظَّنَّ، فَإِذَا وَرَدَ فِي الْمَنْعِ مِنَ الْقِيَّاسِ، أَفَادَ ظَنًّا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِهِ سَبَبُ الضَّرَرِ؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ. وَأَمَّا إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ: فَهُوَ أَنَّهُ نُقِلَ عَنْ كَثِيرٍ مِنْهُمْ التَّصْرِيحُ بِذَمِّ الْقِيَّاسِ - عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَّانُهُ وَكَمْ يَظْهَرُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ الْإِنْكَارُ عَلَى ذَلِكَ الذَّمِّ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى فَسَادِ الْقِيَّاسِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا مُعَارِضٌ بِأَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُمْ: أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي مَسَائِلَ، مَعَ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ لَهُمْ إِلَى تِلْكَ الْمَذَاهِبِ إِلَّا الْقِيَّاسُ»: قُلْتُ: مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى؛ لِأَنَّ التَّصْرِيحَ رَاجِعٌ عَلَى مَا لَيْسَ بِتَّصْرِيحٍ.

وَأَمَّا إِجْمَاعُ الْعِتْرَةِ: فَلَا تَنَا كَمَا نَعْلَمُ - بِالضَّرُورَةِ بَعْدَ مُخَالَطَةِ أَصْحَابِ النَّقْلِ - أَنَّ

في إثبات أن القياس حجة ..... ٢٤٩

مَذْهَبَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَمَالِكٍ - رَحِمَهُمَا اللهُ - الْقَوْلُ بِالْقِيَاسِ، فَكَذَا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ الْبَيْتِ؛ كَالصَّادِقِ، وَالْبَاقِرِ - إِنْكَارُ الْقِيَاسِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي «بَابِ الْإِجْمَاعِ» أَنَّ إِجْمَاعَ الْعِتْرَةِ حُجَّةٌ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَمِنْ وَجُوهِ: الْأَوَّلُ: لَوْ جَازَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ، لَمَا كَانَ الْإِخْتِلَافُ مِنْهِيَ عَنْهُ، لَكِنَّهُ مِنْهِيَ عَنْهُ؛ فَالْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ غَيْرُ جَائِزٍ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ يَقْتَضِي اتِّبَاعَ الْأَمَارَاتِ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي وَفُوعَ الْإِخْتِلَافِ - لَا مَحَالَةَ، وَوُفُوعَ ذَلِكَ شَاهِدٌ عَلَى صِحَّةِ مَا قُلْنَاهُ.

بَيَانُ أَنَّهُ لَا تَجُوزُ الْمُخَالَفَةُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...﴾ [الأنفال: ٤٦].

الثَّانِي: أَنَّ الرَّجُلَ، لَوْ قَالَ: أَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ، فَقَيْسُوا عَلَيْهِ - لَمْ يُعْتَقْ سَائِرُ عِبِيدِهِ السُّودِ؛ فَضْلًا عَمَّا إِذَا لَمْ يَأْمُرْ بِالْقِيَاسِ.

فَإِذَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: «حَرَّمْتُ الرَّبَا فِي الْبُرِّ» فَكَيْفَ يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ؟ فَهَذَا كُلُّهُ كَلَامٌ مَنْ لَمْ يَمْنَعِ الْقِيَاسَ عَقْلًا.

أَمَّا الْمَانِعُونَ مِنْهُ عَقْلًا: فَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ مِنْهُمْ: مَنْ حَصَّ ذَلِكَ الْمَنْعَ بِهَذَا الشَّرْعِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَهُ فِي كُلِّ الشَّرَائِعِ. أَمَّا الْأَوَّلُ: فَهُوَ قَوْلُ النَّظَامِ؛ وَاحْتِجَّ عَلَيْهِ بِأَنَّ مَدَارَ هَذَا الشَّرْعِ عَلَى الْحَمْمِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ، وَالْفَرْقِ بَيْنَ التَّمَاتِلَاتِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْقِيَاسِ فِي هَذَا الشَّرْعِ:

بَيَانُ الْأَوَّلِ بِصُورٍ: إِحْدَاهَا: أَنَّهُ جَعَلَ بَعْضَ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ أَشْرَفَ مِنْ بَعْضِ مَعِ اسْتِوَاءِ الْكُلِّ فِي الْحَقِيقَةِ؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣] وَفَضَّلَ الْكَعْبَةَ عَلَى سَائِرِ الْبِقَاعِ.

وَتَأْتِيهَا: جَعَلَ التُّرَابَ طَهُورًا، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِغَسَّالٍ، بَلْ يَزِيدُ فِي تَشْوِيهِ الْخَلْقَةِ.

وَتَأْتِيهَا: فَرَضَ الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ، وَالرَّجِيعُ أَنْتَنُ مِنْهُ.

وَرَابِعُهَا: نَهَانَا عَنْ إِرْسَالِ السَّبْعِ عَلَى مِثْلِهِ، وَأَقْوَى مِنْهُ، ثُمَّ أَبَاحَ إِرْسَالَهُ عَلَى الْبُهَيْمَةِ الضَّعِيفَةِ.

٢٥٠ ..... الكاشف عن المحصول

وَخَامِسْتُهَا: نَقَصَ مِنْ صَلَاةِ الْمَسَافِرِ الشُّطْرَ مِمَّا كَانَ عَدْدُهُ أَرْبَعًا، وَتَرَكَ مَا كَانَ رَكَعَتَيْنِ.

وَسَادِسْتُهَا: أَسْقَطَ الصَّوْمَ وَالصَّلَاةَ عَنِ الْحَائِضِ، ثُمَّ أَوْجَبَ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ، مَعَ أَنَّ الصَّلَاةَ أَعْظَمُ قَدْرًا مِنَ الصَّوْمِ.

وَسَابِعْتُهَا: جَعَلَ الْحُرَّةَ الْقَبِيحَةَ الشَّوْهَاءَ تَحْصِينُ، وَالْمِائَةَ مِنَ الْجَوَارِي الْحِسَانِ لَا يُحْصِنَنَّ.

وَتَامِيَّتُهَا: حَرَّمَ النَّظَرَ إِلَى شَعْرِ الْعَجُوزِ الشَّوْهَاءِ، مَعَ أَنَّهَا لَا تَفْتِنُ الرِّجَالَ الشُّبَّانَ أَلْبَتَّةَ، وَأَبَاحَ النَّظَرَ إِلَى مَحَاسِنِ الْأُمَّةِ الْحَسَنَاءِ مَعَ أَنَّهَا تَفْتِنُ الشَّيْخَ.

وَتَاسِعْتُهَا: قَطَعَ سَارِقَ الْقَلِيلِ، وَعَفَا عَن غَاصِبِ الْكَثِيرِ.

وَعَاشِرْتُهَا: جَلَدَ بِالْقَذْفِ بِالزَّنَا، وَلَمْ يَجْلِدْ بِالْقَذْفِ بِالْكَفْرِ.

وَحَادِيَةَ عَشْرِهَا: قَبِلَ فِي الْكُفْرِ وَالْقَتْلِ شَاهِدَيْنِ، وَلَمْ يَقْبَلْ فِي الزَّنَا إِلَّا أَرْبَعَةً وَهُوَ ذُوْنُهُمَا.

وَتَائِيَةَ عَشْرِهَا: جَلَدَ قَاذِفَ الْحُرِّ الْفَاجِرِ، وَعَفَا عَن قَاذِفِ الْعَبْدِ الْعَقِيفِ.

وَتَالِثَةَ عَشْرِهَا: أَوْجَبَ عَلَى الصَّبِيَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا الْعِدَّةَ، وَفَرَّقَ فِي الْعِدَّةِ بَيْنَ الْمَوْتِ وَالطَّلَاقِ، مَعَ أَنَّ حَالَ الرَّحِمِ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِمَا.

وَرَابِعَةَ عَشْرِهَا: جَعَلَ اسْتِبْرَاءَ الْأُمَّةِ بِحَيْضَةٍ، وَالْحُرَّةَ الْمُطْلَقَةَ بِثَلَاثِ حَيْضٍ.

وَخَامِسَةَ عَشْرِهَا: يَخْرُجُ الرِّيحُ مِنْ مَوْضِعِ الْغَائِطِ، وَفَرَضَ تَطْهِيرَ مَوْضِعِ آخَرَ مَعَ أَنَّ غَسْلَ ذَلِكَ الْمَكَانِ أَوْلَى.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِنَّ مَدَارَ الْقِيَاسِ عَلَى أَنَّ الصُّورَتَيْنِ لَمَّا تَمَاتَلَتَا فِي الْحِكْمَةِ وَالْمُصْلَحَةِ - وَجَبَ اسْتَوْأُوهُمَا فِي الْحُكْمِ، لَكِنَّ هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ لَوْ كَانَتْ حَقَّةً، لَأَمْتَنَعَ التَّفْرِيقُ بَيْنَ التَّمَانِيَلَاتِ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ فِي تِلْكَ الصُّورِ، فَلَمَّا لَمْ يَمْتَنِعْ ذَلِكَ، عَلِمْنَا فَسَادَ تِلْكَ الْمَقْدَمَةِ، وَإِذَا فَسَدَتْ تِلْكَ الْمَقْدَمَةُ، بَطَلَ الْقَوْلُ بِالْقِيَاسِ.

وَأَمَّا الَّذِينَ مَنَعُوا مِنَ الْقِيَاسِ فِي كُلِّ الشَّرَائِعِ، فَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّهُمْ ثَلَاثُ فِرَقٍ:



الْفِرْقَةُ الْأُولَى: الَّذِينَ أَنْكَرُوا كَوْنَ الْقِيَاسِ طَرِيقًا إِلَى الظَّنِّ، وَهَؤُلَاءِ قَدْ تَمَسَّكُوا

بُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْبَرَاءَةَ الْأَصْلِيَّةَ مَعْلُومَةٌ، وَالْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى وَفْقِ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، أَوْ لَا عَلَى وَفْقِهَا؛ فَإِنْ كَانَ عَلَى وَفْقِهَا، لَمْ يَكُنْ فِي الْقِيَاسِ فَائِدَةٌ.

وَإِنْ كَانَ عَلَى خِلَافِهَا، كَانَ ذَلِكَ الْقِيَاسُ مُعَارِضًا لِلْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ لَكِنَّ الْبَرَاءَةَ الْأَصْلِيَّةَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ، وَالْقِيَاسُ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ، وَالظَّنُّ إِذَا عَارَضَ الْيَقِيْنِيَّ كَانَ الظَّنُّ بَاطِلًا؛ فَيَلْزَمُ كَوْنَ الْقِيَاسِ بَاطِلًا.

وَتَابِيهَا: أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتِمُّ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَسَائِلِ، إِلَّا إِذَا سَلَّمْنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ شَيْءٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ، فَهَبْ أَنَّ الشَّارِعَ أَمَرَ بِالْقِيَاسِ، وَلَكِنْ كَيْفَ يُعْرَفُ أَنَّهُ بَقِيَ ذَلِكَ التَّكْلِيفُ. وَإِذَا نَصَّ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ - فَكَيْفَ يُعْرَفُ أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ بَاقٍ فِي هَذَا الزَّمَانِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتِمُّ إِلَّا مَعَ الْمُسَاعَدَةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

إِذَا ثَبَّتَ ذَلِكَ - فنقول: الْحُكْمُ الْمُثَبَّتُ بِالْقِيَاسِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفِيًّا أَوْ إِبْتِائًا: فَإِنْ كَانَ نَفِيًّا، فَلَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى الْقِيَاسِ؛ لِأَنَّا عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ كَانَ مَعْدُومًا فِي الْأَوَّلِ، وَالْأَصْلُ فِي كُلِّ أَمْرٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ، فَيَحْصُلُ لَنَا ظَنُّ ذَلِكَ الْعَدَمِ، فَيَكُونُ إِبْتِائًا ذَلِكَ الظَّنُّ بِالْقِيَاسِ مَرَّةً أُخْرَى عَبَثًا.

فَإِنْ قُلْتُ: «ثُبُوتُهُ بِدَلِيلٍ لَا يَمْنَعُ مِنْ ثُبُوتِهِ بِدَلِيلٍ آخَرَ»: قُلْتُ: نَعَمْ، وَلَكِنْ بِشَرْطِ الْأَلَّا يَفْتَقِرُ الدَّلِيلُ الثَّانِي إِلَى الْأَوَّلِ، أَمَّا إِذَا افْتَقَرَ إِلَيْهِ، كَانَ التَّمَسُّكُ بِالِدَّلِيلِ الثَّانِي تَطْوِيلًا مَحْضًا مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْحُكْمُ الْمُثَبَّتُ بِالْقِيَاسِ إِبْتِائًا؛ فنقول: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ قَوْلَنَا: «إِنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ أَمْرٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ» يَقْتَضِي ظَنًّا عَدَمَ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْحَالِ، فَلَوْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ ثُبُوتَهُ فِي الْحَالِ، مَعَ أَنَّ الْقِيَاسَ مُتَفَرِّعٌ عَلَى تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ لَزِمَ وَفُوقُ التَّعَارُضِ بَيْنَ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ الَّتِي هِيَ الْأَصْلُ، وَبَيْنَ الْقِيَاسِ الَّذِي هُوَ الْفَرْعُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي مِثْلِ هَذَا التَّعَارُضِ يَجِبُ تَرْجِيحُ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ؛ فَوَجِبَ الْقَطْعُ هَهُنَا بِسُقُوطِ الْقِيَاسِ.

وَتَالِيهَا: أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يُفِيدُ ظَنَّ الْحُكْمِ إِلَّا إِذَا ظَنَّنَا كَوْنَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ مُعْلَلًا بِالْوَصْفِ الْفُلَانِيِّ؛ وَذَلِكَ الظَّنُّ مُحَالٌ؛ لِمَا سَيَأْتِي فِي الْبَابِ الثَّانِي: أَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مُحَالٌ.

الْفَرْقَةُ الثَّانِيَةُ: الَّذِينَ سَلَّمُوا أَنَّ الْقِيَاسَ يُفِيدُ الظَّنَّ، لَكِنَّهُمْ قَالُوا: لَا يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِاتِّبَاعِ الظَّنِّ؛ قَالُوا: لِأَنَّ الظَّنَّ قَدْ يُخْطِئُ، وَقَدْ يُصِيبُ، فَلَا مَرَّ بِهِ أَمْرٌ بِمَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَطَأً؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ.

الْفَرْقَةُ الثَّلَاثَةُ: الَّذِينَ قَالُوا: يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِاتِّبَاعِ الظَّنِّ، لَكِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ هَهُنَا؛ قَالُوا: لِأَنَّ الْاِكْتِفَاءَ بِالْقِيَاسِ اقْتِصَارٌ عَلَى أَدْوَنِ الْبَائِنِينَ، مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَعْلَاهُمَا؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ اقْتِصَارٌ عَلَى أَدْوَنِ الْبَائِنِينَ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ تَنْصِيبَ صَاحِبِ الشَّرْعِ أَظْهَرَ فِي بَابِ الْبَيَانِ مِنَ التَّفْوِيزِ إِلَى الْقِيَاسِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَعْلَاهُمَا»؛ لِأَنَّهُ لَا امْتِنَاعَ فِي التَّنْصِيبِ عَلَى أَحْكَامِ الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ.

وَاحْتَرَزْنَا بِهَذَا: عَنِ الشَّهَادَةِ، وَالْفَتْوَى، وَفِيمِ الْمُتَلَفَاتِ، وَأُرُوشِ الْجِنَايَاتِ، وَالتَّمَسُّكِ بِالْأَمَارَاتِ فِي مَعْرِفَةِ الْقِبْلَةِ، وَالْأَمْرَاضِ، وَالْأَرْبَاحِ، وَالْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ، وَالْأَوْقَاتِ، وَالْأَمْكَنَةِ، وَالْاِعْتِبَارَاتِ؛ فَالتَّنْصِيبُ عَلَيْهَا كَالْتَّنْصِيبِ عَلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْاِقْتِصَارَ عَلَى أَدْوَنِ الْبَائِنِينَ، مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَعْلَاهُمَا غَيْرُ جَائِزٍ»؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَقَعِ الْبَيَانُ عَلَى أَقْصَى الْوُجُوهِ، حَسُنَ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَنْ يَحْمِلَ الْيَقِينَ عَلَى صُعُوبَةِ الْبَيَانِ، لَا عَلَى تَقْصِيرِ نَفْسِهِ؛ فَالْإِثْيَانُ بِكَمَالِ الْبَيَانِ إِزَاحَةٌ لِعُذْرِ الْمُكَلَّفِ، فَيَكُونُ كَاللُّطْفِ، وَتَرْكُ الْمَفْسَدَةِ فِي الْوُجُوبِ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا التَّقْوِضُ، فَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ، لَمَّا قَامَ عَلَى عَدَمِ الْاِثْبَاتِ إِلَى تِلْكَ الْمَظَانِّ - لَمْ يَبْقَ الظَّنُّ.

قَوْلُهُ: «فَحِينئذٍ يَصِيرُ عَدَمُ الدَّلِيلِ الْمُبْطِلِ لِلْقِيَاسِ جُزْءًا مِنَ الْمُقْتَضِي»؛ قُلْنَا: لَيْسَ كُلُّ مَا وَجُودُهُ يَمْنَعُ مِنْ عَمَلِ الْمُقْتَضِي، كَانَ عَدَمُهُ جُزْءًا مِنَ الْمُقْتَضِي؛ فَإِنَّ الَّذِي يَمْنَعُ الثَّقِيلَ مِنَ

النزول لا يصيرُ عدمه جزءً المقتضى للنزول؛ لاستِحالة كونِ العدمِ مِنَ العلةِ الوجوديةِ.

قوله: «جوازُ الرجوعِ إلى الظنِّ في الشرعيَّاتِ مشروطٌ بعدمِ التمكنِ من تحصيلِ العلمِ»: قلنا: لا نسلمُ.

فإنه إذا حصلَ الظنُّ الغالبُ بسببِ القياسِ؛ باشتِمَالِ أَحَدِ الطَرَفَيْنِ عَلَى المفسدةِ، والآخَرَ عَلَى المصلحةِ - فإلى أن يُستقصى في طلبِ العلمِ، لأبدِّ في الحالِ من أن يُرجحَ أَحَدُ الطَرَفَيْنِ عَلَى الآخَرَ؛ لامتِناعِ تَرْكِ النقيضينِ، وصريحِ العقلِ يشهدُ بأنه لا يجوزُ تَرْجِيحُ المَرجُوحِ فَتَعَيَّنَ تَرْجِيحُ الرَّاجِحِ.

وهو الجوابُ أيضاً عن الإمامِ المعصومِ.

وأما المعارضاتُ: فنقولُ: أمَّا التمسُّكُ بالآياتِ - فالجوابُ عنها: أن الدلالةَ لَمَّا دَلَّتْ عَلَى وجوبِ العملِ بهذا الظنِّ، صارَ كأنَّ اللهَ - تعالى - قال: مَهْمَا ظَنَنْتَ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ تُشْبِهُ بِلِكِ الصُّورَةِ فِي عِلَّةِ الحُكْمِ - فاعْلَمْ قَطْعًا: أَنَّكَ مُكَلَّفٌ بِذَلِكَ الحُكْمِ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الحُكْمُ مَعْلُومًا، لَا مَطْنُونًا أُبْتَهَ.

وأما الأحاديثُ - فهي: مُعَارَضَةٌ بِالْأَحَادِيثِ الدَّالَّةِ عَلَى العملِ بِالْقِيَّاسِ، وَطَرِيقُ التَّوْفِيقِ: أَنْ نَصْرِفَ الْأَمْرَ بِالْقِيَّاسِ إِلَى بَعْضِ أَنْوَاعِهِ، وَالنَّهْيَ إِلَى نَوْعٍ آخَرَ.

وأما إجماعُ الصحابةِ - فقد سبقَ الجوابُ عنه.

وأما إجماعُ العترةِ - فممنوعٌ.

ورواياتُ الإماميةِ - مُعَارَضَةٌ بِرِوَايَاتِ الرِّدِّيَّةِ؛ فَإِنَّهُمْ يَنْقُلُونَ عَنِ الْأَئِمَّةِ جَوَازَ العملِ بِالْقِيَّاسِ.

قوله: «العملُ بِالْقِيَّاسِ يَسْتَلْزِمُ وَوُقُوعَ الإخْتِلَافِ»: قلنا: وَكَذَا العملُ بِالْأَدْلَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنُّصُوصِ يَسْتَلْزِمُ وَوُقُوعَ الإخْتِلَافِ، فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ هُنَا، فَهُوَ جَوَابُنَا هَهُنَا.

قوله: «لَوْ قَالَ لَوْ كَيْلِهِ: أَعْتَقَ غَانِمًا لِسَوَادِهِ فَإِنَّهُ لَا يَعْتَقُ عَلَيْهِ كُلُّ عَبِيدِهِ السُّودِ»: قلنا: إِنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بَعْدَ ذَلِكَ، فَقَالَ: قَيْسُوا عَلَيْهِ سَائِرَ عِبِيدِي، لَمْ يَعْتَقُ عَلَيْهِ سَائِرُ عِبِيدِهِ.

وَلَوْ نَصَّ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَى حُكْمٍ، ثُمَّ قَالَ: قَيْسُوا عَلَيْهِ - فَلَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ الْقِيَّاسِ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ. وَالسَّبَبُ فِيهِ أَنَّ حُقُوقَ الْعِبَادِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الشَّحِّ

وَالضَّنَّةُ؛ لِكثْرَةِ حَاجَاتِهِمْ، وَسُرْعَةِ رُجُوعِهِمْ عَن دَوَاعِيهِمْ، وَصَوَارِفِهِمْ.

وَأَمَّا شُبُهَةُ النَّظَامِ - فَجَوَابُهَا: أَنَّ غَالِبَ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُعَلَّلٌ بِرِعَايَةِ الْمَصَالِحِ الْمَعْلُومَةِ، وَالْحَصْمِ إِنَّمَا يَبِينُ خِلَافَ ذَلِكَ فِي صُورٍ قَلِيلَةٍ جَدًّا، وَوُرُودِ الصُّورِ النَّادِرَةِ عَلَى خِلَافِ الْغَالِبِ لَا يَقْدَحُ فِي حُصُولِ الظَّنِّ؛ كَمَا أَنَّ الْغَيْمَ الرَّطْبَ إِذَا لَمْ يُمَطِّرْ نَادِرًا، لَا يَقْدَحُ فِي ظَنِّ نَزُولِ الْمَطْرِ مِنْهُ.

قَوْلُهُ: «الْبَرَاءَةُ الْأَصْلِيَّةُ مَعْلُومَةٌ، وَالْقِيَاسُ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ، وَالظَّنُّ لَا يُعَارِضُ الْيَقِينَ»: قُلْنَا: يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِجَوَازِ الْعَمَلِ بِالْفَتْوَى، وَالشَّهَادَةِ، وَتَقْوِيمِ الْمُقْرَمِينَ وَبِحَوَازِ الْعَمَلِ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ.

قَوْلُهُ: «الْقِيَاسُ: إِمَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى وَفْقِ حُكْمِ الْأَصْلِ، أَوْ عَلَى خِلَافِهِ»: قُلْنَا: يَنْتَقِضُ بِالْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ.

قَوْلُهُ: «الظَّنُّ قَدْ يُخْطِئُ، وَقَدْ يُصِيبُ»: قُلْنَا: يَنْتَقِضُ بِالْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ.

قَوْلُهُ: «الْاِكْتِفَاءُ بِالْقِيَاسِ اِكْتِفَاءً بِأَدْوَنِ الْبَيِّنِ، مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى أَعْلَاهُمَا»: قُلْنَا: إِنَّهُ كَذَلِكَ، فَلِمَ لَا يَحُوزُ؟!

فَإِنْ قَالُوا: «لَأَنَّهُ لُطْفٌ، وَاللُّطْفُ وَاجِبٌ»: قُلْنَا: الْكَلَامُ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَبَقَ فِي بَابِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْاِسْتِقْصَاءِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن نظّم هذا الدليل أن يقال: العمل بالقياس يتضمن دفع الضرر المظنون، ودفع المظنون واجب؛ فالعمل بالقياس واجب.

بيان الأول: أن المجتهد إذا علم أو ظنّ؛ أنّ حكم الأصل معلّل بكذا، وعلم أو ظن أن كذا موجود في الفرع - غلب على ظنه، أو علم؛ أنّ حكم الفرع مثل حكم الأصل [جزماً] (١)، ومعه مقدمة علمية؛ أن مخالفة حكم [٢١٤/ب] الله - تعالى - سبب للعقاب، والمراد بالحكم المظنون إن كان مظنوناً، أو المعلوم إن كان معلوماً.

وهذه المقدمة علم صدقها من دين الأنبياء - عليهم السلام - والإجماع أيضاً دالٌّ عليها، ونصوص الكتاب والسنة متعاضدة دالة عليها؛ قطعاً بقرائن لا يُشكُّ في وجودها؛ فيحصل من ذلك الظنّ وهذا العلم: أن مخالفة هذا المظنون ضرر، والعمل بالقياس دافعٌ لهذا الضرر جزماً؛ فيصح أنّ العمل بالقياس دافع للضرر المظنون.

(١) سقط في «أ».

وأما أنه واجب بالدليل عليه هو أن نقول: عند المجتهد ظنُّ نزول العقاب، إذا لم يعمل بالقياس، واحتمال عدم العقاب الموهوم الواقع في مقابلة الظنِّ.

فإما أن يعمل بها، وهو مفضُّ إلى الجمع بين النقيضين، أو الترك؛ لأن مقتضى أحدهما المنع من ترك العمل بالقياس، ومقتضى الآخر تجويزُ ترك العمل بالقياس، والمنع من الترك مع تجويز الترك نقيضان. وإما ألا يعمل بهما؛ وفيه الخروج من النقيضين؛ على ما بينا.

أو العمل بأحدهما دون الآخر، لا سبيل [إلى] (١) العمل بالمرجوح ببديهة العقل؛ فيتعين العمل بالراجح؛ وهو المدعى. [و] لا يقال: لا نسلم أن مَنْ علم، أو ظنَّ؛ أن الحكم في الأصل معللٌ بكذا، و(٢) ظن حصول كذا في الفرع - يحصل له ظن أن حكم الفرع مثل حكم الأصل؛ وذلك لأن ما يقتضيه القياس لا بد وأن [٢١٥] يقع على خلاف مقتضى البراءة الأصلية، وإلا كان الحكم ثابتاً بالبراءة الأصلية لا بالقياس؛ فيتعارض القياس مع البراءة الأصلية؛ وذلك لا يفيد إلا التردُّد؛ وذلك بالنظر إلى كل واحد منهما، وذلك (٣) لا بد وأن يكون معارضاً لشيء من العمومات، والسنة المتواترة؛ وذلك يفيد التردُّد. هذا كلام صاحب «التلخيص».

واعترض بعضهم (٤) على الدليل المذكور؛ بأن قال: سلمنا أنه يفيد ظنَّ الضرر، ولكن لِمَ قلتَ: إن ظن الضرر معتبر مطلقاً؛ وذلك لأن شهادة الواحد والنساء تقرران أن في باب الأموال - تفيدُ الظنَّ، ولا يعتبر ذلك؛ فهذه المقدمة بمفردها لا تفيد.

وأما قوله: «الجمع بين النقيضين ورفعُهما محال، وترجيح المرجوح على الراجح باطلٌ؛ ببديهة العقل» - فلا يتَّجه؛ لأن الفرق حاصل بين ارتفاع النقيضين، وبين عدم الحكم بالنقيضين (٥)؛ فقد يجهل الواقع، أو يُشكُّ فيه؛ وكذلك: الحكم في فرع؛ فإننا لا نحكم

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: أو.

(٣) في «أ»: وكذلك.

(٤) قلنا: سلمنا أنه يفيد ظن الضرر، لكن لم قلت: إن ظن الضرر معتبر؛ وبيانه: أن العمل بالشاهد الواحد يفيد ظنَّ الضرر؛ وكذلك النساء منفردات في أحكام الأموال والدماء، وجماعة الكفار والفساق والصبيان، مع وجود هذا الظن، وهو ملغى؛ فعلمنا أن الشرع لم يعتبر مطلق الظن كيف كان، بل لا بد من دليل شرعى يدل على النوع المراد لصاحب الشرع، وأما هذه المقدمة بمفردها، فغير مفيدة. ينظر النفائس ٣١٧٩/٧.

(٥) في «ب»: بين النقيضين.

بالراجع، ولا بالمرجوح؛ لأننا نقضى بارتفاع الراجع والمرجوح؛ لأننا نقول: المنع المذكور مكابرة؛ فإن<sup>(١)</sup> عند<sup>(٢)</sup> حصول الظنَّين المذكورين، لا بد من حصول الظن الثابت قطعاً، إذا سلم عن المعارض، وأما [إذا] عارضه دليل آخر، فليس كلامنا فيه؛ وسيأتى في «باب التراجع»، وغيره - الكلام في ذلك.

وأما ما ذكره بعضهم [٢١٥/ب] - فلا اتجاه له على المقدمة الأولى؛ لأننا لا ندعى في هذا المقام جواز العمل بالظنَّ، أو وجوبه، وإنما ندعيه في المقام الثاني.

وأما قوله: بـ «أن الفرق بين ارتفاع النقيضين، وبين عدم الحكم بالنقيضين» - فجوابه ما بيئنا في شرح كلام المصنف، وبيان تحريره، وإذا فهم الكلام على هذا<sup>(٣)</sup> الوجه، تبين اندفاع ما ذكره.

**تبيهان:** [الأول]<sup>(٤)</sup>: اعلم: أنه قد تبين أن نظم الدليل هكذا: العمل بالقياس دافع للضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب؛ فالعمل بالقياس واجب؛ فالدليل يبنى على مقامين. وعبر المصنف عن تقرير الأول وتوجيهه؛ ببيان الوصف، وعبر عن المقام الثاني؛ ببيان التأثير. الثاني: ادعى المصنف أن العمل بالقياس جائز، ونتيجة دليلنا أن العمل بالقياس واجب، ثم لك طريقتان:

أحدهما: أن ندعى الوجوب؛ كما ادَّعاه صاحب «الحاصل». الثاني: أن الوجوب ملزوم للجواز.

واعلم: أن بقية الأسئلة في المتن ظاهرة غنية عن الشرح؛ فلننظر في المعارضات المذكورة في حكم المسألة، ونوضح ما يتعين إيضاحه، ولا نشتغل بإيضاح الواضح؛ فقد ضاق الوقت عن ذلك، وكثرت الموانع، والله المستعان، والاعتراضات واضحة؛ فلننظر في أجوبتها، فهو المهم؛ فنقول:

قوله: «ليس كل ما وجوده<sup>(٥)</sup> يمنع من عمل المقتضى - كان عدمه جزءاً من المقتضى المتزوك؛ لاستحالة كون عدم جزءاً من علة الوجود» - فيه نظر.

واعلم: أن المصنف يمنع المقدمة الكلية القائلة: أن كل ما كان وجوده مانعاً من عمل

(١) في «أ»: إن كان.

(٢) في «أ»: عند ظن.

(٣) في «أ، ب»: ذلك.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: وجد.

المقتضى - كان عدمه جزءاً من [٢١٦/أ] المقتضى، مستنداً إلى ما ذكره من السند.

وجوابه أن نقول: إن أريد بـ«المقتضى» السبب التام، فلا بد وأن يعتبر معه [عدم] (١) المانع من وجود المسبب؛ وذلك لاستحالة وجود المسبب مع وجود المانع من وجوده. وإن أريد بـ«السبب»: ما له اقتضاء في الجملة، وإن لم يكن تاماً - فيمنع من وجوب العمل، أو جوازه؛ بما ذكره من الدليل؛ فإنه لم يعتبر في الدليل، أو السبب، أو المعنى: ما هو تامٌ منها؛ فلا يلزمُ ترتب الحكم عليه.

وأما ما ذكره؛ من أن المانع من ترك المقتضى ليس عدمه جزءاً من المقتضى -: قلنا: قد دللنا على أن عدم المانع جزءٌ من السبب التام وقلنا: المنع الآن لما ذكرت؛ فنحن نمنع ذلك، بل عدم المانع جزءٌ من المقتضى التام.

أما قوله: «لاستحالة كون العدم جزءاً من علة الوجود» -: قلنا: كونه جزءاً من العلة التامة؛ وهذا لأن وجود أحد الضدين في محل بعينه مشروطٌ بعدم الضد الآخر في ذلك المحل؛ فالمقتضى لأحد الضدين إنما يترتب عليه مقتضاه عند عدم الضد الآخر في ذلك المحل؛ و[كذلك] (٢) وجود الصحة لقيام المقتضى لها، إنما يحصل [٢١٦/ب] إذا لم يكن في المحل؛ وكذلك الجسم المعين بالنسبة إلى الحيز المعين.

وإن قيل: العدم يصلح أن يكون علة، أو جزء علة، أو شرط علة؛ لأن العلية أمر وجودي، واتصاف الأمر العدمي بأمر وجودي محالٌ -: قلنا: قد بينا فساد هذا الكلام في أول الكتاب؛ فلا نعيده.

أما قوله: «الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن؛ صار كأن الله - تعالى - قال: مهما ظننت أن هذه الصورة [شبه تلك الصورة]؛ في علة الحكم - فاعلم أنك مكلفٌ بهذا الحكم؛ فذلك الحكم حينئذ يكون معلوماً لا مظنوناً»؛ قلنا: أيضاً قد سبق بيان فساده في أول الكتاب.

أما الذي نعيد ههنا؛ أن قوله - تعالى - لو وجد هكذا؛ على الوجه الذي ذكره المصنف - يلزم منه أن اجتهد إذا غلب على ظنه [مشاركة صورة لصورة في علة الحكم - يصير عالماً بوجوب العمل بما غلب على ظنه] (٣)؛ وذلك مسلم، ولا يجديه نفعاً؛ فإن

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».

الحكم المظنون لم يصر معلوماً، بل صار وجوب العمل [بالحكم] <sup>(١)</sup> المظنون معلوماً؛ وذلك لا يصير جواباً عن التمسك بقوله - تعالى - : ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. [وأمثاله] <sup>(٢)</sup>. أما قوله: «أعتقت غانماً؛ لسواده» -:

فقد نقل عن بعض المالكية <sup>(٣)</sup> منع الحكم، وأنه يمنع الحكم؛ والصحيح جواب المصنف؛ وهو الفرق المذكور في المتن.

وأما شبهة النظام: فالجواب ما ذكره المصنف في المتن؛ وهو صحيح، وإن تكلف متكلفاً الجواب المفصل عن كل واحدة واحدة من تلك المسائل؛ فيصعب تقريره [٢١٧/أ]، إجراء كل مسألة من تلك المسائل على قواعد القياس؛ فلنذكره ليعلم ما فيه من النظر والبحث؛ فنقول:

ادّعى النظام <sup>(٤)</sup>؛ أن مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات، والفرق بين

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ب».

(٣) قوله: «لو قال: «أعتقت غانماً لسواده، فقيسوا عليه» لم يعتق سائر عبيده السود»: قلنا: ما سبب ذلك إلا أن العتق حكم شرعي، والقاعدة أن حُكْم كل أحد يتبع علته التي هي معتمده في ذلك الحكم، وهذه العلة لم ينصبها صاحب الشرع، فلا تكون علة له، ولم نقل: كل ما جعله المكلف علة كان علة شرعية، فالعتق حكم شرعي، فلا يتبع إلا ما نصبه الشرع علة، فلو قال المكلف: قد جعلت الخروج من المنزل سبب الطلاق، أو التثم سبب وجوب الصدقة على، وغير ذلك لم يصر شيء من ذلك علة شرعية؛ لِعَدَمِ جَعْلِ الشَّارِعِ لَهَا. نظيره أن يقول لعبده: «إن صدقي إذا دخل عندي، فإني أكره حضورك أو غيبتك» فلين ذلك يتكرر كلما جاء صديقه؛ لأن العلة والحكم ليس فيهما شرعي، والعلة الشرعية يتبعها الحكم الشرعي، ولا يتبعها حكم غير صاحب الشرع، والعلة التي ليست شرعية يتبعها حُكْمُ واضعها، لا حكم الشرع، وعلى هذه القاعدة خرجت هذه المسألة. ينظر النفائس ٣١٧٩/٧، ٣١٨٠.

(٤) استدلال النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلاً في شريعتنا خاصةً بدليل حاصله: «أن شريعتنا فرقت في الحكم بين التماثلات، وجمعت فيه بين المختلفات، وكل شريعة هذا شأنها - يستحيل عقلاً التعبد فيها بالقياس، فشريعتنا يستحيل عقلاً التعبد فيها بالقياس». «أما الكبرى» - فبيانها أن القياس لا بد فيه من جامع بين الأصل والفرع، شرع الحكم لأجله، ولا يتم الجامع بينهما إلا إذا انتفى الفارق المؤثر فإنه متى وجد تبين أن الجامع ليس علة تامة للحكم، فمدار القياس إذن على الجمع بين التماثلات؛ لوجود الجامع بينهما، والفرق بين المختلفات؛ لحصول الفارق الذي يمنع الجمع بينهما، فكل شريعة تجمع بين المختلفات، وتفرق بين التماثلات لو تعبد فيها بالقياس المبني على نقيض ذلك - لزم الجمع فيها بين المتناقضين، وهو محال. «وأما الصغرى» - فقد بينت بذكر صور كثيرة من الشريعة، وهو نوعان. أحدهما: ما فرق فيه الشارع بين التماثلات. =



=وثانيهما: ما جمع فيه بين المختلفات. أما النوع الأول وهو: ما فرق فيه بين المتماثلات - فمن صورته:

١ - أنه فرض الغسل من المنى، وأبطل الصوم بإنزاله عمدًا «دون البول»؛ مع استوائهما في الخروج من السبيلين.

٢ - أنه أوجب الغسل من بول الصبية، «دون بول الصبي»؛ إذ اكتفى فيه بالنضح مع تساويهما في النجاسة والاستقذار.

٣ - أنه رخص في قصر صلاة المسافر الرباعية، «دون الثنائية والثلاثية»؛ مع استواء الكل في الحقيقة، إذ كل منها صلاة مفروضة في السفر.

٤ - أنه أوجب على الحائض قضاء الصوم، «دون الصلاة»، مع استوائهما في الفرضية.

٥ - أنه حرم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر، إذا كانت حُرَّة، «وجوزه إلى الشابة البارعة الجمال، إذا كانت أمة»؛ مع استوائهما في الأئونة؛ بل مع كون النظر إلى الأمة المذكورة أقرب إلى الفتنة.

٦ - أنه أوجب قطع سارق ربع دينار، «دون مختلس ألف دينار، أو متتهبها، أو غاصبها»، مع استواء الكل في أخذ المال ظلمًا؛ بل هؤلاء أشد ظلمًا؛ كما هو ظاهر.

٧ - أنه جعل دية اليد خمسمائة دينار، أو خمسون من الإبل، «مع أنه قطعها في ربع دينار»؛ ففرق بين اليدين في القيمة مع استوائهما في النفع.

٨ - أنه أوجب حد الفرية، وهو ثمانون جلدة، على من قذف غيره بالزنا، «دون من قذفه بالكفر»؛ وهما مستويان في الإيذاء، بل الثاني شر من الأول.

٩ - أنه اكتفى في ثبوت القتل والكفر بشاهدين، «دون ثبوت الزنا»؛ مع استواء الكل في الجنائية؛ بل الزنا دونهما.

١٠ - أنه فرق في العدة «بين الموت والطلاق»؛ مع استواء الرحم فيهما.

١١ - أنه أباح للرجل أن يتزوج أربعًا، «ولم يبيح للمرأة إلا التزوج برجل واحد» مع وجود الشهوة، وقوة الداعي من الجانبين.

١٢ - أنه جوز للرجل أن يستمتع من أمته بالوطء وغيره، «ولم يجوز للمرأة أن تستمتع من عيها بوطء ولا بغيره» مع استوائهما في ملك اليمين.

١٣ - أنه أوجب الزكاة في خمس من الإبل، «وأسقطها من عدة آلاف من الخيل»؛ مع استواء الصنفين في النفع.

١٤ - أنه قطع يد السارق، «ولم يقطع لسان القاذف، ولا فرج الزاني»؛ مع أن كلا منها آلة للمعصية.

١٥ - أنه أوجب على الرقيق «نصف حد الحر»؛ مع حاجته إلى الزجر عن المحرمات كحاجة الحر.

١٦ - أنه أوجب على من نذر الطاعة أن يفى بها، «وجوز لمن حلف على فعلها أن يتركها، =

=ويكفر عن يمينه»؛ مع أن كلا منها قد التزم فعلها لله تعالى.

١٧ - أنه حرم صوم أول يوم من شوال، «وفرض صوم آخر يوم من رمضان» مع تساوى اليومين فى أن كلاً منهما زمان.

١٨ - أنه فضّل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض؛ مع استوائها فى الحقيقة ففضل ليلة القدر، ويوم عرفة، على غيرهما؛ مع استواء الجميع فى كونه زماناً، وفضل مكة والمدينة وبيت المقدس، على سائر الأماكن؛ مع استواء الجميع فى كونه مكاناً. وأما النوع الثانى - وهو: ما جمع بين المختلفات - فمن صورته:

١ - أنه جمع بين الخطأ والعمد «فى ضمان الأموال» مع اختلافهما فى التعدى.

٢ - أنه جمع بين العاقل والجنون، والطفل والبالغ «فى وجوب بالزكاة»؛ مع اختلافهم بالتكليف وعدمه.

٣ - أنه جمع بين الماء والتراب «فى جواز التطهر بكل منهما» مع اختلافهما فى الحقيقة والخواص؛ فإن الماء منظف، والتراب ملوث.

٤ - أنه جمع بين زنا المحصن والردة «فى إيجاب قتل مرتكبيهما»؛ مع تفاوتهما فى مقدار المعصية.

٥ - أنه جمع بين الميتة، وذبيحة الجوسى، وصيد المحرم «فى تحريم كل منها»؛ مع أن الميتة قد انحسب فيها الدم؛ بخلافهما. فهذه الصور وأضعافها وأضعافها - يثبت بها: أن شريعتنا قد جاءت بالتفريق بين التماثلات، والجمع بين المختلفات؛ فتمت الصغرى. «وقد نوقش هذا الدليل». يمنع الصغرى أولاً، ثم منع الكبرى على فرض تسليم الصغرى؛ وإليك البيان:

«أما منع الصغرى» فبيانه: أنا لا نسلم أن شريعتنا فرقت فى الحكم بين التماثلات، وجمعت فيه بين المختلفات، وكل صورة توهم فيها الفرق بين التماثلات: لو تأملها الناظر بعين الإنصاف لعلم أن التماثلات فى زعمه: إنما تماثلت فى صفات، لا تأثير لها فى الحكم، وهى - فى الواقع - مختلفات فى علة الحكم، وهذا الاختلاف هو الذى من أجله فرق الشارع بينها؛ فهى تفرقة بين مختلفات لا تماثلات. وكل صورة توهم فيها الجمع بين المختلفات لو تأملها الناظر بعين الإنصاف - أيضاً - لعلم أن المختلفات فى زعمه: إما تماثلات فى علة الحكم، وهذا التماثل هو الذى من أجله جمع الشارع بينها فى الحكم فهو جمع بين تماثلات فى العلة لا مختلفات. وإما تختص كل منها بعلة، وكل علة من عللها المختلفة اقتضى حكماً مماثلاً لما اقتضته الأخرى، وهذا الاقتضاء هو الذى من أجله جمع الشارع بينها فى الحكم؛ فهو جمع بين تماثلات فى اقتضاء العلة، لا مختلفات. وهذا إجمال يعرف تفصيله بتفصيل الصور التى تقدمت، وبيان حكمة الجمع والتفريق فيها واحدة واحدة، وسيأتى ذلك. «وأما منع الكبرى على فرض تسليم الصغرى - فبيانه أنا لو سلمنا أن شريعتنا فرقت فى الحكم بين التماثلات، وجمعت فيه بين المختلفات - فى الصور التى ذكرها وأمثالها - فلا نسلم أن كل شريعة، هذا شأنها، يستحيل فيها عقلاً التبعيد بالقياس فى جميع الصور، كما هو مذهب المستدل، وإنما يستحيل فيها عقلاً التبعيد بالقياس فى الصور التى ظهر فيها جمع الشارع بين المختلفات، وفرق بين التماثلات، لعدم تعقل المعنى =

=فيها، وهذا لا يضرنا؛ لأننا إنما ندعى جواز التعبد بالقياس، عند تعقل معنى الحكم. ولذا قال الغزالي: «الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً؛ كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة فى الفرع». انتهى. ولا شك أن صورة الجمع والفرق - على تسليم ما قال المستدل فيها- لا يمكن أن توجد فيها الشروط الثلاثة التى ذكرها الغزالي للقياس؛ فلا تعبد بالقياس فيها، وهذا لا ينبغى جواز التعبد بالقياس فى غيرها، وذلك كاف فى سقوط الكبرى، وهو مبنى كما علمت على فرض تسليم الصغرى. «وعندى»: أن الصغرى على هذا الوضع الذى نقل عن النظام

لا يمكن تسليمها على الإطلاق، بل يقال له: إن أردت بالتمائل والاختلاف التماثل والاختلاف فى الأوصاف التى هى علل للحكم فى الواقع - فهذا طعن فى الشريعة الإسلامية؛ بأنها ناقضت العقل السليم، وهو طعن مبنى على قصر النظر، وجوابه ما تقدم من أن ما يتوهم تماثله أو اختلافه ليس كذلك، وإن أردت التماثل والاختلاف فى الأوصاف التى يبدو لأول وهلة كونها عللاً، وهى - فى الواقع ليست عللاً: فإن كنت تريد رفض العلل أصلاً - فممنوع؛ فتنصيص الشارع على تعليل أحكام كثيرة. وإن كنت تريد رفض العلل فى هذه الصور خاصة أو أن لها عللاً غير معلومة - كان يكفيك فى الصغرى أن تقول: «إن شريعتنا جاء فيها أحكام لا تعقل عللها»، ولا تهوّل بذكر التماثل والاختلاف الذى يوهم مخالفة الشرع للعقل؛ وحينئذ يكون الجواب بأننا لا نقيس إلا حيث عقلت العلة، وهو منع للكبرى، أو بأن كل صورة توهم فيها: أن المعنى غير معقول لما يبدو من الفرق والجمع - فالمعنى فيها معقول، وهذا منع للصغرى إجمالاً. ويمكن منعها تفصيلاً بتفصيل الصور التى ذكرها، وبيان الحكمة فى الفرق والجمع فيها واحدة واحدة، مما يبين عظم هذه الشريعة وجلالتها، ومجيئها على وفق العقول السليمة والفطر المستقيمة؛ حيث فرقت بين أحكام الأمور التى زعم تماثلها، وجمعت بين أحكام الأمور التى زعم اختلافها، والأمر فى الحقيقة على خلاف ما زعم. وإليك البيان: الحكمة فى فرق الشارع بين الأمور التى زعم النظام تماثلها: أما الغسل من إنزال المنى، دون البول فلما يحدثه إنزال المنى من النقل والكسل والفطور، وقد صرح الأطباء بأن الاغتسال يعيد إلى البدن قوته، ويخلف عليه ما تحلل منه، ففرض الاغتسال منه فى غاية الحكمة، بخلاف البول فإن البدن لا يتأثر بخروجه هذا التأثير؛ فلم يفرض الغسل من خروجه. وأيضاً: خروج البول يتعدد كل يوم؛ ففى فرض الغسل منه حرج ومشقة عظيمة؛ بخلاف المنى. وأماً إبطال الصوم بإنزال المنى عمداً، دون البول - فلأن مبنى الصوم محاربة الشهوتين: شهوة البطن، وشهوة الفرج؛ وفى إنزال المنى عمداً مخالفة لذلك؛ فأبطل الصوم؛ بخلاف البول: فإنه لا منافاة بينه وبين مقصود الصوم؛ فافترقا فى علتى هذين الحكيمين؛ فوجب افتراقهما فى الحكمين، وإن تماثلا فى أنهما فضلتان خارجتان من القبيل؛ فهذا تماثل فى صفة لا أثر لها. وأما غسل الثوب من بول الصبية، ونضحه من بول الصبي - فلأنهما يختلفان من وجهين: «أحدهما» أن بول الصبي ينزل متفرقا فيشقى غسل ما أصابه كله؛ بخلاف =

=الصبية. «وثانيهما» أن بول الأنتى أحبث وأنتن من بول الذكر، وسببه حرارة الذكر، ورطوبة الأنتى، والحرارة تخفف من نتن البول وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة، وهذان معنيان مؤثران يحسن اعتبارهما في الفرق بينهما؛ فليست علة النضح مطلق النجاسة التي يتماثل فيها النوعان؛ بل النجاسة مع هذين المعنيين، وهما مختلفان فيهما؛ فالتفرقة بينهما - تفرقة بين مختلفين لا متماثلين. وأما قصر الصلاة الرباعية في السفر، دون الثنائية والثلاثية - فلقيام الفارق بينها؛ إذ ليس المعنى الداعي إلى القصر هو مجرد كونها صلاة مفروضة في السفر، وإنما الداعي الحقيقي أن هذه رخصة شرعت تخفيفاً على المسافر، ولا شك أن الذي يناسبه التخفيف - إنما هو العدد الكثير دون القليل؛ فالصلاة الرباعية - تحتمل الحذف؛ لطولها؛ بخلاف الثنائية، فإن القصر يحذف بها؛ على أنها لو قصرت - لعادت إلى ركعة واحدة، وهذا ليس له نظير في أصل مشروعية الصلاة. وأما الثلاثية - فلا يمكن تشطيرها، وحذف ثلثيها نخل بها، وحذف ثلثها يخرجها عن حكمة شرعها وترأ، فإنها شرعت لتكون وتر النهار؛ كما قال - ﷺ - «المغربُ وترُ النهارِ، فأوتروا صلاة الليل». وأما إيجاب قضاء الصوم على الحائض، دون الصلاة - فلأن الصلاة تتكرر في كل يوم خمس مرات، وفي إيجاب قضائها على الحائض مشقة، ولا تحصل في قضاء الصوم: الذي فرض في شهر واحد من السنة كلها، فهما وإن تماثلا في كونهما فرضين - فقد افترقا بعظم المشقة في قضاء الصلاة دون الصوم، فافترق حكمهما لذلك. وأما تحريم النظر إلى العجوز الشوهاء إذا كانت حرة، وإباحته إلى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أمة - فإن كان المراد النظر ولو بشهوة، ولو أدى إلى الفتنة - فالقول - بإباحته كذب على الشارع وإن كان المراد النظر بلا شهوة؛ حيث لم تحش منه فتنة - فذلك إنما يباح للأمة دون الحرة؛ لوجهين: «أحدهما» أن الأمة يحتاج إلى امتنانها واستخدامها داخلاً وخارجاً؛ ففي تحريم النظر إليها - حرج، بخلاف الحرة. «وثانيهما»: أن تحريم النظر فيه شيء من التكريم، وهو أليق بالحرة من الأمة التي أهانها الشارع بالرق، الذي هو في الأصل جزاء الكفر. وأما قطع السارق، دون المختلس والمتنهب والغاصب فلأن السارق ينقب الدار ويهتك الحرز بكسر القفل، ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز منه بغير ذلك، فلو لم يشرع قطعه لكثرت السرقة وعظم الضرر؛ بخلاف المختلس والمتنهب والغاصب، فإن المختلس يأخذ المال على حين غفلة من مالكة، من غير حرز مثله؛ فالمالك هو المفرط؛ إذ لو تيقظ وتحفظ - لما مكن المختلس من ماله. والمتنهب يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه، ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحاكم. والغاصب بغير انتهاب واختلاس وسرقة - كجاحد الوديعة، ومزور العقد، ونحوها؛ يمكن الاحتراز منه بالإشهاد على الوديعة، وكتابة العقد، والشكوى عند الحاكم؛ فهؤلاء جميعاً - لا يعاقبون بالقطع، لإمكان الاحتراز عنهم؛ بخلاف السارق؛ فالتفرقة بينه وبينهم تفرقة بين مختلفات لا تماثلات. وأما قطع اليد في ربع دينار، وجعل ديتها خمسمائة دينار أو خمسين من الإبل - فهما حكمان في غاية الحكمة؛ إذ في الأول احتياط للأموال، أدى إلى إهانة سارقها، وقطعه في هذا المقدار الضئيل؛ ليأمن الناس شره، وفي الثاني احتياط للأطراف أدى إلى تغريم =

=الجاني عليها هذا المقدر الكبير، لئلا يستهين بفرامة الجنابة إذا كانت قليلة، فيعيث في الأرض فساداً، فيد السارق، ويد اجنبي عليه ليستا متماثلتين، بل الأولى يد ظالم والثانية يد مظلوم؛ فالتفرقة بينهما تفرقة بين مختلفين، لا متماثلين، وقد أورد بعض الزنادقة هذا السؤال شعراً فقال من البسيط:

يَدُ بِخَمْسٍ مِثِينَ عَسَّحَدِ وُدَيْتُ مَا بِالْهَاءِ قُطِعَتْ فِي رُبْعِ دِينَارٍ

وأجابه الفقهاء بأجوبة من النثر والشعر، لا تخرج عما قلناه، ومنها ما روى عن الإمام الشافعي أنه أجابه بقوله [بن البسيط]:

هُنَاكَ مَظْلُومَةٌ غَلَّتْ بِقِيمَتِهَا وَهَهُنَا ظَلَمَتْ هَاتَتْ عَلَى الْبَارِي

وأما إيجاب ثمانين جلدة على من قذف غيره بالزنا، دون من قذف بالكفر فلأن الزنا - يفارق الكفر من جهتين: «إحدهما»: أنه يقع في الخفاء غالباً دون الكفر؛ فمن قذف بالزنا - حامت حوله الشبهة؛ إذ ليس لدى الناس مانع من تصديق القاذف؛ فكان الحد من الشارع زاجراً له، قائماً مقام التكذيب؛ بخلاف المقذوف بالكفر فإن حاله شاهدة بتكذيب القاذف؛ إذ لو كان صادقاً لما احتصن بالعلم به؛ فلم يشرع الحد عليه.

«وثانيتها» أن الزنا لكونه مبنياً على الشهوة البهيمية، وخيانة الناس بعضهم بعضاً - يتعير به؛ بخلاف الكفر فإنه مبنى على خطأ يعتقده صاحبه صواباً؛ فلا يتعير به، فالقذف بالزنا - فيه إيذاء أعظم من القذف بالكفر، لاسيما إذا كان المقذوف امرأة؛ فشرع الحد في الأول - دون الثاني - لذلك. فالقذفان - وإن اشتركا في التحريم، وزاد القذف بالكفر عن القذف بالزنا لكونه رمياً بما هو أعظم جرماً -: إلا أن هذا الوصف الذي اشتركا فيه - ليس هو مناط الحد؛ بل مناط القذف بأمر يسرع تصديق الناس له، ويلحق العار بصاحبه، وهذا خاصٌ بالقذف بالزنا؛ فالتفرقة بينه وبين القذف بالكفر تفرقة بين مختلفين لا متماثلين.

وأما اكتفائه في ثبوت القتل والكفر بشاهدين، دون ثبوت الزنا - ففي غاية الحكمة؛ إذ في الاكتفاء بالشاهدين على الكفر - احتياط للدين؛ كيلا يجترئ أحد على إعلان الكفر وإضلال الناس. وفي الاكتفاء بهما في القتل - احتياط للنفس التي حرّمها الله؛ كيلا يفلت المجرم عند قلة المطلعين على جرمته. وفي اشتراط الأربعة في الزنا - احتياط لستر الفاحشة التي من شأنها الستر، والتي يؤدي كشفها إلى إلحاق العار الدائم بالمشهود عليه، وبغيره ممن يتصلون به، وربما أدى إلى جرائم أخرى؛ ولذا توعد الله تعالى من أحب إشاعة الفاحشة بين المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة.

وأما فرقه في العدة بين الموت والطلاق فلأن بينهما فرقاً مشتملاً على حكمة عظيمة؛ وذلك أن عدة الوفاة - لم تشرع لبراءة الرحم؛ وإلا لما وجبت على غير المدخول بها، ولا على الصغيرة والآيسة، وإنما شرعت تحريماً للعقد؛ «حيث بلغ غايته، ولم ينقطع لطلاق ولا فسوخ»، ورعاية لحق الزوج المتوفى، وتفجعاً عليه؛ فلم يكن يُد من ضرب مدة لذلك، وأولى المدد بذلك: المدة التي يعلم فيها وجود الولد وعدمه؛ فإنه يكون أربعين يوماً نطفة، ثم أربعين علقة، ثم أربعين مضغة؛ فهذه أربعة أشهر، ثم ينفخ فيه الروح في الطور الرابع، فقدر بعشرة أيام؛ لتظهر حياته بالحركة =

= إن كان ثم حمل، وقدرت هذه المدة في حق الصغيرة والآيسة، وغير المدخول بها، لأنه لا بد في الثلاثة من ضرب مدة فإذا التمسست مدة سوى هذه - كان ذلك تفريقاً بين أحكام الباب الواحد من غير داع، وهذا لا يجوز.

وأماً عدة الطلاق فإنها لا يمكن تعليلها بما سبق؛ لأنها إنما اختصت بالمدخول بها، ولو كانت حرمة العقد أو حرمة الزوج لشملت غير المدخول بها، وإنما شرعت هذه العدة لحكم: إحداها: رعاية حق الزوج في الرجعة باتساع زمنها إذا كان الطلاق رجعياً لئلا يفوته إمساكها، وعقوبته بتطويل المدة إذا كان الطلاق بائناً؛ فإنه ينتظر حتى تمضى العدة ثم تزوج بأخر، ثم يطلقها، ثم تمضى عدتها منه.

ثانيتها: رعاية حق الزوجة في النفقة والسكنى مدة بعد الطلاق.

ثالثتها: رعاية حق الولد بالاحتياط في ثبوت نسبه، وألاً يختلط بغيره.

رابعتها: رعاية حق من يريد الزواج بها بعد الطلاق؛ بالأى يسقى ماءه زرع غيره، فلهذه الحكم لم يكن بد من مدة ترتبها المرأة بعد الطلاق، ولا يكفي لهذه الحقوق قرء ولا شهر واحد، وإن كانا يكفیان لمعرفة الرحم، فزيدت إلى ثلاثة أقرء أو ثلاثة أشهر؛ رحمة بأرباب هذه الحقوق.

وإنما اكتفى في الطلاق بذلك دون الوفاة، احتياطاً للمتوفى؛ لأنه لو جعلت عدة المتوفى عنها ثلاثة أقرء، أو ثلاثة أشهر فرمما تزوجت عقبها ثم وضعت ولدًا للمتوفى - فيضيع نسبه؛ لوفاة صاحب الحق، بخلاف المطلق، فإن مطلقتة إذا تزوجت بعد انقضاء عدتها، ثم وضعت ولدًا له أمكنه معرفته غالباً.

وأما إباحته للرجل أن يتزوج بأربع، وعدم إباحته للمرأة أن تتزوج بأكثر من واحد، مع وجود الشهوة وقوة الداعى من الجانبين - فذلك من كمال حكمة الشارع؛ فإن بين الرجل والمرأة فرقا من جهات: الأولى: أن زواج المرأة بائنين أو أكثر يضيع الأنساب، ويودى إلى تشاحن الأزواج، وقتل بعضهم بعضاً بخلاف زواج الرجل بائنتين أو أكثر، فإن الأنساب معه محفوظة. الثانية: أن المرأة لما كانت مغبأة في العادة - كان مزاجها أبرد من مزاج الرجل، وحركتها الظاهرة والباطنة أقل من حركتها؛ فلذا كانت شهوتها أقل؛ لأن منبع الشهوة إنما هو الحرارة والقوة فلم يبح لها أن تتزوج بأكثر من واحد؛ حرصاً عليها أن تزول حرارتها وقوتها بالكلية، وما يتخيل من كثرة شهوة المرأة فإنما هو خيال باطل، ومنشوه أن المرأة الخالية من الأعمال تلتفت إلى الشهوة؛ لعدم اشتغالها بغيرها فتظن كثرتها، والواقع أنها أقل من الرجل بكثير. الثالثة: أن الرجل لما كان دائب السعى في المصالح الخارجية - يركب الأخطار ويجوب القفار - كان متعرضاً لكل بلية ومحنة، فعرض عن ذلك بإباحة تزوجه بأربع، بخلاف المرأة؛ فإنها يأنيها رزقها وهي مخبوءة في بيتها، فلم يبح لها أكثر من زوج واحد، والغيرة التي تحدث لها من زواج زوجها بغيرها ليست أعظم أثرًا مما يتحمله الرجل من المشاق. الرابعة: أن الرجال يقلون والنساء يكثرون؛ لعرض أولئك للأخطار والحروب دون هولاء، فمن الحكمة إباحة أن يتزوج الرجل أربعمًا؛ لئلا تضيع نساء كثيرات. ولعل قائلًا يقول: لا ضياع للنساء؛ إذ يجب إلزام أولياء أمورهن بالإتفاق عليهن. «والجواب»: =

= أن النساء وإن أمكن كفايتهن من جهة النفقة، لم يمكن كفايتهن من حيث قضاء الشهوة المركبة فيهن إلا بالزواج - وإلا لجأن إلى البغاء، وسرى شره بين الأمة فلا ضمان إلا بإباحة تعدد الزوجات للرجل. وأما تجويزه للرجل أن يستمتع من أمته بالوطء وغيره، وعدم تجويزه للمرأة أن تستمتع من عبدها بوطء ولا غيره مع استوائهما في ملك اليمين؛ فلأن الفطرة قاضية بأن يكون للرجل المستمتع سلطان على المرأة المستمتع بها، فأبيح للرجل أن يستمتع بأمته؛ لأن سلطان استمتاعه بها يوافق سلطان ملكه إياها. ولم يبيح للمرأة أن تستمتع بعبدها؛ لأنه يقتضى أن يكون قاهرا لها حاكما عليها، وهذا مناف لملكها إياه، وسلطنتها عليه، ولم يمنعها الشارع إذا شاءت أن تعتقه وتدعوه إلى الزواج بها، فهذا أمر لا ينفر منه الطبع السليم، بخلاف ذلك. وأما إيجابه الزكاة في خمس من الإبل، وإسقاط إياها عن عدة آلاف من الخيل، مع استواء الصنفين في نفع مالكهما؛ فلأن بين الإبل والخيل فرقا يقتضى إيجاب الزكاة في أحدهما دون الآخر، وذلك أن الإبل تراد للدر، والنسل، والأكل، وحمل الأثقال، والمتاجر، والانتقال عليها من بلد إلى بلد، فهي معدة للنفقة كالذهب والفضة وأما الخيل فإمّا خلقت للكر، والفر، والطلب، والهرب، فهي معدة لإقامة الدين، وجهاد أعدائه، كآلات السلاح والحرب، فمن حكمة الشارع أن يفرق بين ما أعد للنفقة وما أعد لإعلاء كلمة الله - فيوجب الزكاة في الأول؛ تطهيرا له، ويعفو عن الثاني، ترغيبا في اقتنائه ولذا تجب الزكاة في الخيل إذا اتخذت للتجارة؛ لأن المقصود بها حينئذ النفقة، فهي كالإبل المقتناة للدر والنسل، فالشارع الحكيم جمع بينهما في وجوب الزكاة، حيث كانت الحكمة تقتضى الجمع، وفرق بينهما في ذلك، حيث كانت الحكمة تقتضى الفرق. وأما قطعه يد السارق دون فرج الزاني ولسان القاذف فلأن السارق يأخذ المال خفية من حرز مثله، فلا يمنع شره إلا قطع يده الذي يعطل حركته بعض التعطيل فيسهل ضبطه إذا عاود السرقة، وفي هذا أيضا مزجرة له؛ لأنه كلما نظر إلى يده المقطوعة يذكر السبب فيخشى أن يعاود السرقة فيقطع منه عضو آخر. وأمّا الزاني فلم يقطع فرجه لأمر: أحدها: أنه إن تأتى القطع في الرجل لم يتأت في المرأة، فإن شرع في الرجل دون المرأة كان منافيا للعادلة، بخلاف اليد، فإنه يمكن قطعها في السارق والسارقة. ثانيها: أن الفرج آلة النسل، وفي قطعه تعطيل للنسل المقصود تكثيره، بخلاف قطع اليد فليس فيه تعطيل لأمر مقصود شرعا. ثالثها: أن الزاني مستمتع بجميع بدنه لا بالفرج وحده، فقطع الفرج فيه إحلاء لباقي البدن عن العقوبة، بخلاف السارق فإنه لم يباشر السرقة إلا بيده فكان من الحكمة قطعها دون فرج الزاني. وإذا لم يعاقب الزاني بقطع فرجه لما ذكر - كان من الحكمة معاقبته بما فرض الشارع من جلد وتغريب للبكر ورحم للمحصن، فإن المحصن قد تزوج، فعلم ما يقع به العفاف عن الفروج المحرمة وباشر ذلك بنفسه، فزال عذره من جميع الوجوه، فعوقب بالرحم - لما في فعله من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر، فيكثر هلاك الحرث والنسل، فكانت تلك الفعلة أشبه شئء بقتل النفس الذي لا زجر لفاعله إلا بالقصاص، وأمّا البكر فلم يعلم ما علمه المحصن، ولم يباشر ما باشر من الزواج الذي يقع به العفاف، فحصل له من العذر ما أوجب التخفيف عنه، وإن =

= كانت فعلته تؤدي إلى الجرائم التي في فعلة المحسن - فلذا عوقب بجلد مائة وتغريب عام؛ إيلا ما لجميع بدنه الذي استمتع بالحرام، وردعاً له عن المعاودة إليه، وبعثاً له على الاقتناع بما رزقه الله من الحلال. وأما القاذف: فمفسدة قذفه لا تساوى مفسدة السرقة ولا الزنا، فمن الحكمة أن يكون حده أقل من حدهما، فعوقب بجلد ثمانين وفي ذلك زجر له، وردع لغيره، ولم يقطع لسانه لما في قطعه من الإسراف في العقوبة من غير داع ولما فيه من تقويت ذكر الله ودعائه وهما من أعظم مقاصد الشرع. وأما إيجابه على الرقيق نصف حد الحر فالحكمة فيه أن نعمة الله على الحر أتم، أنه لم يجعله تحت قهر غيره، فكان شكره لله واجب، ووقوع المعصية في حقه أقبح، فإذا شرعت له عقوبة كان من الحكمة أن تخفف على العبد، لئلا يجتمع فيه ذل

العبودية ونقص التصرف وشدة العقوبة - فكان على النصف من الحر في ذلك إقامة للذل والنقص مقام النصف الآخر. وأما إيجابه على من نذر الطاعة أن يفى بها، وتجويزه لمن حلف على فعلها أن يتركها ويكفر عن يمينه، فالحكمة فيه أن النذر التزام للطاعة - فيجب الوفاء به سواء أكان مطلقاً؛ نحو: لله على أن أصلي ركعتين، أم معلقاً على شرط؛ نحو: إن شفى الله مريضى فعلى أن أتصدق بدينار. وأما اليمين: فليست التزام للطاعة، وإنما هي حث لنفسه على فعلها، وهذا الحث ينحل إما بفعلها وإما بالتكفير، ولو سلم أنها التزام فهي التزام بالله لا التزام لله، وفرق بينهما، فإن الالتزام بالله معاهدة للنفس مع الاستعانة بذكر الله، والالتزام لله معاهدة لله، فالإخلال بالثاني فيه نقض للمعاهدة بينه وبين ربه فلم يجز أصلاً، والإخلال بالأول ليس فيه ذلك، وإنما فيه إخلال لكمال تعظيم اسم الله، حيث لم يوقع ما اقتزن به فجاز مع الكفارة، وهذا إنما يكون إذا لم يلحف على فعل واجب أو ترك حرام، فإن حلف على أحد هذين، كان الإخلال به إخلالاً بالتعظيم ومعاهدة الله معاً، لأن كل مؤمن قد عاهد الله بيمينه ألا يفعل محرماً ولا يترك واجباً، فإذا حلف على فعل الواجب أو ترك المحرم - فقد ضم إلى معاهدة الله معاهدة النفس مع الاستعانة بذكر الله، فإذا أحل بذلك ثماناً - لترك معاهدة الله، ووجبت الكفارة للإخلال بكمال تعظيم اسم الله. وأما تحريمه صوم أول يوم من شوال، وفرض صوم آخر يوم من رمضان فالحكمة فيه: أن آخر يوم من رمضان خاتمة الشهر الذي أمر الله بصيامه، فصيامه إتمام لما أمر الله به فهو فرض، وأول شوال يوم جعله الله عيداً وسروراً، وشكراً منه للصائمين على امتثالهم أمره، فهم أضيافه، والجواد يجب من ضيفه أن يقبل قراه، ويكره أن يمتنع من قبول ضيافته إلا بإذنه، فحرم صومه لذلك، ولئلا تؤدي إباحته إلى الاستدراك على الشارع الذي من أجله كان الصوم واجباً أو حراماً، وإنما اشتركا في أن كلا منهما زمان بين طلوع الفجر، وغروب الشمس وهذا اشتركا في معنى لا شأن له بالحكم. وأما تفضيله بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استواء الكل في الحقيقة فليست علته هي حقيقة كونه زماناً أو مكاناً، وإنما العلة التي اقتضت التفضيل، هي ما وقع ويقع في تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة العظيمة القدر التي اختصت بها، فمثلاً: «ليلة القدر»: نزل فيها القرآن الكريم، وجعلت ميعاداً لنزول الملائكة، والروح فيها بإذن ربهم تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات، فكانت =



=العبادة فيها أفضل، حتى يكون حظ العبد فيها أوفر. «صوم عرفة» اختص بأن يقف فيه الجسم الغفير من الخلائق ملبين ومكة فضلت، لاختصاصها بالبيت الحرام والمشاعر العظام «والمدينة»، لاختصاصها بهجرة سيد الخلق - ﷺ - أولاً، وضمها جسده الشريف أخيراً؛ ولأن أهلها أول من بايعه - ﷺ - ونصره. «وبيت المقدس» لاختصاصه بالمسجد الأقصى أولى القبلتين وجمع الأنبياء ومنتهى إسرائه - ﷺ - ومبدأ عروجه إلى الملأ الأعلى. أما جمعه بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال مع اختلافهما في التعدي، فالحكمة فيه أن الضمان علتته الإلتلاف لا التعدي ولا شك أن المخطئ والعامد قد اشتراكا في الإلتلاف فوجب اشتراكهما في الضمان، وهذا من ربط الأحكام بأسبابها وهو مقتضى العدل الذي لا تتم المصلحة إلا به، ولو لم يجب الضمان على المخطئ لأتلف كل إنسان ما شاء وادعى الخطأ وعدم القصد وهذا بخلاف الإثم والعقوبة فإن مبناهما التعدي فلا يآثم المخطئ ولا يعاقب لعدم تعديه، فالجمع بين الخطأ والعمد في الضمان جمع بين متماثلين في الإلتلاف الذي هو علة الحكم وإن اختلفا في التعدي فهو اختلاف في معنى لا تأثير له؛ وأما جمعه بين العاقل والمجنون، والطفل، والبالغ في وجوب الزكاة مع اختلافهم بالتكليف؛ فهو حكم اجتهادي لا نص فيه، وهو محل نزاع بين الأئمة، والقائلون به رأوا أن الزكاة من حقوق الأموال لا الأشخاص؛ لأن ملك المال لا يتوقف على التكليف، فيستوى فيه العاقل، والمجنون، والصبي، والبالغ وهذا المال يحتاج إلى التطهير بإخراج جزء منه للفقراء ونحوهم، فالزكاة تتعلق به؛ كما يتعلق به الإنفاق على زوجته، وأقاربه، ورفيقه. وأما جمعه بين الماء والتراب في التطهير، مع أن الأول منظف والثاني مقذر فإن جمعه بينهما في جواز التطهير في حالة واحدة غير مسلم، إذ التراب لا يطهر إلا عند فقد الماء، أو العجز عن استعماله. بمرض أو نحوه، وإن أراد أنه جمع بينهما في أصل جواز التطهير، وإن كان الأول في حال القدرة والثاني في حال العجز فمسلم، ولا يضر كون الأول منظفاً والثاني مقذراً؛ لأن التطهير الأصلي علتته التنظيف باستعمال مادة سهلة الحصول وهي الماء، والتطهير البدني عند العجز عن المادة المنظفة السهلة الحصول علتته إظهار الخضوع لله تعالى، باستعمال مادة سهلة الحصول أيضاً وهي التراب وفي جواز التطهير بالتراب حكمة أخرى وهي: أنه تعالى خلق أبانا آدم من الماء والتراب، وكذلك خلق كل واحد منا، فإن أصل النطفة الأغذية الراجعة إلى الماء والتراب، فالتراب أخو الماء في أصلته لنا فالتطهير مذكر للإنسان بأصله ممكن له من العبودية، مانع له من الكبر، وكفى بذلك تطهيراً للنفس حيث فقد المطهر المنظف للبدن. وأما جمعه بين زنا المحصن والردة في إيجاب القتل مع تفاوتهما في مقدار الخطيئة، فالحكمة فيه أن الزاني والمرتد اشتركا في مفسدة تقتضى زوال كل منهما عن وجه الأرض، فالأول جنى على البضع جنابة توجب اختلاط الأنساب وضياعها ومتى ضاعت زالت النصرمة والتعاون وكثر التشاحن والقتل فوجب قتله صيانة للمجتمع من التفكك، والثاني جنى على الدين جنابة توجب العداوة والبغضاء بينه وبين المؤمنين وربما اقتضى التهاون معه اقتداء كثيرين به فتزول النصرمة والتعاون ويكثر التشاحن والقتل فوجب قتله صيانة للمجتمع عن التفكك أيضاً فالعلة التي اقتضت قتلها أن كلا منهما مفسدة تؤدي =

التمثالات<sup>(١)</sup>، وقد يراد بـ«التمائل»: الاشتراك في الحقيقة الواحدة، وبـ«الاختلاف»: عدم الاشتراك فيها؛ فالمثلان هما المشتركان في الحقيقة، ولا بد من اختلافهما بالعوارض؛ كـ«زيد» و«عمرو»، و«سواد القار» و«سواد الأبنوس». والمختلفان: السواد والبياض، والإنسان والفرس، وليس مراده بـ«التمائل» هذا، بل مراده [بـ«التمائل»]<sup>(٢)</sup> ههنا: الاشتراك في وصف يظنه علة.

وإذا عرفت ذلك، فلننظر في الصورة التي ذكرها، ونميز ما بقى من جنس المختلفات عما هي من جنس التمثالات.

واعلم: أن الأزمنة والأمكنة من جنس التمثالات، والتراب والماء من جنس المختلفات.

وأما الرجيع والمني: فكلامه يشعر بأنها من التمثالات، وليس الأمر كذلك؛ على ما ذكرنا من تفسير التماثل، والاختلاف، وربما أراد بالتماثل: في الوضع في كونهما من الفضلات.

وأما إرسال السبع: فالمراد به أنه أباح الاصطياد بالكلب المعلم، وإرساله على الطيبى الضعيف ومثله، ومنع من إرساله على حيوان مثله في القوة أو أقوى منه؛ وهذا من باب الفرق بين التمثالات بزعمه.

وأما نقص الصلاة الرباعية، وعدم نقص الثنائية - فمن باب الفرق بين التمثالات. وأما إيجاب قضاء الصوم دون [٢١٧/ب] الصلاة - فمن باب الفرق بين التمثالات، وإنما تماثلهما في كونهما عبادتين واجبتين مع أنهما مختلفتان بالحقيقة.

وأما الحرمة القبيحة الشوهاء: فمن باب الفرق بين التمثالات، فالتماثل هو الاشتراك

---

= إلى تفكك الأمة وكثرة القتل والشحناء بين أفرادها غير أنهما افترقا في أمر «هو أن الزنا قد يجلب العار الذي لا يزول بخلاف الردة» فكان القتل فيه بالرجم الذي هو أشد من قطع الرقبة بالسيف فالجمع بين الزنا والردة في القتل جمع بين تماثلين في علة القتل، والفرقة بينهما في كيفية القتل للفرق بينهما في مقدار العلة فهي في الزنا أشد، وأما الفرق بينهما في مقدار المعصية فلا شأن له في هذه العقوبة الدنيوية وإنما يظهر أثره في العقوبة الأخروية حيث يخلد المرتد في النار دون الزانى وبهذا يتبين أن شريعتنا إنما فرقت بين أحكام الأمور التي تباينت عللها وجمعت بين أحكام الأمور التي اتحدت عللها أو تماثلت وبذلك سقط دليل النظام.

(١) في «أ، ب»: المقابلات.

(٢) سقط في «ب».

فيما به يحصل الحس، وكذلك جميع ما ذكره إلى آخره هو فرق بين التماثلات.

والحاصل: أن الجميع هو الفرق بين التماثلات، إلا صورة واحدة؛ وهي صورة الوضوء والتيمم؛ فإنها من باب الجمع بين المختلفات، وحاصل الكل أن القياس لو كان حجة في شرعنا، يلزم استواء هذه الصورة في الأحكام؛ لوجود القياس الدال على ذلك، واللازم باطل؛ فالقياس ليس بحجة في شرعنا.

واعلم: أن من الفقهاء من تصدّى للجواب المفصل عن هذا الكلام، ولزوم<sup>(١)</sup> ردّ جميع هذه الأحكام إلى مقتضى القياس؛ فلنذكر ما ظن أنه جواب مفصل:

أجيب عن الوضوء والتيمم: أنه إنما شرع<sup>(٢)</sup> التيمم لضبط العادة؛ وهي: أن يتعود<sup>(٣)</sup> ألا يدخل في الصلاة دون فعل يتقدمها؛ حتى يشهد عليه فعل الوضوء عند وجدان الماء، وهذا لا ينافيه القياس، بل يقرره.

وهذا لا يدفع ما أورده<sup>(٤)</sup> النظام؛ لأنه يورده هكذا: وهو أن الشارع شرك بين الوضوء والتيمم في جواز الدخول في الصلاة عقيب فعل كل واحد منهما؛ فاشتركا في هذا الحكم، واختلفا في علة الحكم؛ وذلك لأن إباحة الدخول [٢١٨/أ] في الصلاة مع الوضوء، إنما كان داخلا في الصلاة على أكمل أحواله من طهارة الظاهر لمكان المناسبة، وهذا المعنى معدوم في فعل التيمم؛ فافترقا، ومقتضى قاعدة القياس: عدم الاشتراك عند الاختلاف في علة الحكم، والاشتراك في الحكم عند الاشتراك في علة الحكم؛ فما ذكره ليس بجواب.

وأجيب عن فعل الرجيع والمنى: بأن المنى يخرج من جميع البدن دون الرجيع، وهذا يصعب تقريره، وليس يتأتى لمن يطلب تقريره إلا التمسك بقوله - تعالى -: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٧]، ولا تدل الآية على أنه يخرج من جميع البدن.

وأن إرسال الكلب المعلم، أو الفهد المعلم على ما يحل اصطياده - فهو على وفق القياس؛ لأن الشرع إنما أباح هذا؛ لأنه يحصل من الاصطياد المباح النافع المعتاد.

وأما إرسال سبع على سبع مثله: فلا يحصل المقصود؛ فبطل الإلحاق بقيام الفرق؛ وذلك مقتضى القياس؛ على ما مر.

(١) في «أ، ب»: يروم.

(٢) في «ب»: شرح.

(٣) في «ب»: يتبرد.

(٤) في «أ»: أورد.

وأما قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية: فجوابه ظاهر؛ لأن عدد الأربع كثير<sup>(١)</sup>، وعدد الاثنين قليل، وإنما خص القصر في الكثير؛ تخفيفاً للكثير المانع من مصالح المسافر؛ لمكان المناسبة، وهذا أيضاً مقتضى القياس؛ وهو الافتراق في الحكم عند الافتراق في العلة؛ ولو روعى القصر في الثنائية، أفضى ذلك إلى ترك الصلاة بالكلية في السفر [٢١٨/ب]، و[في] ذلك من المفسدة ما لا يخفى.

وأما تخصيص الحرة الشوهاء دون الجارية الحسنة -: فذلك لقيام الفرق؛ وهو مأخذ إيجاب الرجم على المحسن، دون غير المحسن.

وبيانه: أن المقصود الكلى من الإماء الخدمة والمالية، ونكاح أمة الغير لا يباح إلا بشروط مذكورة في كتب الفقه، ويفضى إلى إرقاق الولد، ولا يليق بأرباب المروءات، فوطؤهن - في كمال النعمة - ليس كوطء الحرة، وإن كانت شوهاء؛ نظرنا إلى الجنس؛ وبه يظهر الفرق؛ وهو مقتضى القياس.

ويجزم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الجارية الجميلة؛ اعتباراً بجنس الحرائر، وكونهن من الجنس المطلوب ووطؤهن بالنكاح، وإظهاراً للنسب فيهن<sup>(٢)</sup> دون الإماء.

وأما الفرق بين السارق والغاصب -: فظاهر جداً؛ وهو: أن السرقة إنما تقع في خفية في مظان غفلات أرباب الأموال؛ بخلاف الغصب<sup>(٣)</sup> يقع جهاراً لا استساراً؛ فمست الحاجة إلى زيادة الزجر عن السرقة دون الغصب؛ فإنه يذب صاحب المال عن ماله بالدفع والمنع، لوقوعه جهاراً.

(١) في «أ»: كبير.

(٢) في «أ»: فهى.

(٣) الغصب لغة: مصدر غَصَبَهُ يَغْصِبُهُ بكسر الصاد. ويقال: اغتصبه أيضاً، وغصبه منه، وغصبه عليه بمعنى، والشئ غصب ومغصوب، وهو في اللغة: أخذ الشئ ظلماً، قاله الجوهري، وابن سيده، وغيرهما من أهل اللغة. انظر: المصباح المنير: ٦١٣/٢، الصحاح: ١٩٤/١، المطلع: ٢٧٤ المغرب: ٣٤٠. واصطلاحاً: عرفه أبو حنيفة وأبو يوسف بأنه: إزالة يد المالك عن ماله المنتقم، على سبيل المجاهرة والمغالبة بفعل في المال. وقال محمد: الفعل في المال ليس بشرط لكونه غصباً. عرفه الشافعية بأنه: أخذ مال الغير، على وجه التعدي. عرفه المالكية بأنه: أخذ مال غير منفعة ظلماً قهراً لا بخوف قتال. عرفه الحنابلة بأنه: الاستيلاء على مال الغير بغير حق. انظر: بدائع الصنائع: ٤٤٠٣/٩، تبين الحقائق للزيلعي: ٢٢٢/٥، مغنى المحتاج ٢/٢٧٥، مواهب الجليل: ٢٧٤/٥، حاشية الدسوقي: ٤٤٢/٣، المغنى: ٢٣٨/٥، شرح منتهى الإرادات: ٣٩٩/٢.

ورد<sup>(١)</sup> الشاهدين في الزنا؛ طلباً لستر القبيح، وكفى في الزجر عنه الطهور بالرجم والتغريب، والأموال والأنفس تدعو الحاجة<sup>(٢)</sup> إلى صونها، ولا عار في أخذ الأموال<sup>(٣)</sup> وإهلاك الأنفس. وحد قاذف الحر الفاجر؛ اعتباراً لشرف الجنس.

والفرق [٢١٩/أ] بين عدة الوفاة وعدة الطلاق - أن صاحب النسب ليس بحاضر؛ لموته؛ فيحتاج في أمر نسبه؛ بخلاف الزوج المطلق؛ وهذا فيه نظر؛ فإن العدة قد يغلب عليها التعبد، وإن كان أصلها معقولاً؛ بدليل عدة الآيسة وغيرها.

وقيل: إن استبراء غيره يثبت؛ لكونها أشرف؛ فاحتيط للشريف أكثر من الوضع.

وبالجملة: الضابط في دفع ما ذكره النظام - أن ما ظهر إجراؤه على قاعدة القياس - كما سبق من الفروق - فاندفاعه<sup>(٤)</sup> [بين<sup>(٥)</sup>]، وما لم يظهر فهو ملحق بما ذكره المصنف، وهو أنا لا ندعى جريان القياس، فيما يعقل معناه.

وأما المعارضات: فهي واضحة، وأجوبتها في المتن حسنة واضحة.

تنبيه: اعلم: أن البراءة الأصلية قطعية؛ بمعنى تحقق أصل الشيء؛ وجوداً، أو عدماً، وليس القطع في الاستمرار أصلاً، بل الظن الضعيف؛ فإذن: هي ظنية بهذا التفسير؛ ولهذا يقدم عليه خبر الواحد، والقياس، وسائر العمومات.

تنبيه: [اعلم]: بأن البراءة الأصلية الموافقة للقياس لا تفيد شيئاً على خلاف القياس جزماً، ولكن تعاضد<sup>(٦)</sup> الأدلة؛ فقد تفيد زيادة غلبة الظن بمقتضى القياس.

تنبيه: [و] اعلم: أن قول القائل: «أعتقت غانماً؛ لسواده» - لا يوجب سراية العتق إلى من تناوله. ونقل عن بعض المالكية منع الحكم في هذه المسألة<sup>(٧)</sup>.

[و] اعلم<sup>(٨)</sup>: [٢١٩/أ] أن ابن حزم من المنكرين، وذكر في المنع من العمل بالقياس أموراً لا بد من معرفتها؛ فلنذكر ما لا بد منه، ونترك الركيك المستغنى عن معرفته:

(١) في «أ، ب»: ذكر.

(٢) في «أ»: للحاجة.

(٣) في «أ»: المال.

(٤) في «أ»: فإنه فاعلها.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: معاضداً.

(٧) زاد في «ب»: لنا.

(٨) سقط في «ب».

**الأول:** أنه قال: لم يصح عن أحد من الصحابة القول بالقياس، إلا فى الرسالة المنسوبة إلى عمر - رضى الله عنه - وفيها: «قس الأمور، واعرف الأشباه، واعمد إلى أولها وأحبها إلى الله - تعالى - واقض<sup>(١)</sup>».

وهى لم تصح عنه؛ لأنها إنما جاءت من طريق عبد الملك بن الوليد بن معدان<sup>(٢)</sup> عن أبيه، وكلاهما متروك الحديث، ومن طريق أخى سعيد؛ وهو مجهول.

ثم<sup>(٣)</sup> إنه فيها ما يستحيل نسبه إلى عمر - رضى الله عنه - وهو قوله: «فاعمد إلى أحبها إلى الله»؛ ومن [أين]<sup>(٤)</sup> يعرف أحب الأشياء إلى الله [إلا بنص عن الله]؟!<sup>(٥)</sup>. وما رواه عن على، وزيد بن ثابت فى اختلافهما فى ميراث الجد والإخوة فلا يصح؛ [لأن رواية عيسى بن الخياط، عن الشعبي منقطعة، وعبد الرحمن بن زيد [بن]<sup>(٦)</sup> أسلم، وهو ساقط.

واعلم: أن ابن حزم صاحب هذه المقالة مشهور بالحفظ، وإن لم يكن مشهوراً بمجودة القرينة؛ فطريق تصحيح هذه الروايات المتمسك بها فى باب القياس - إلى أئمة الحديث، وكتبهم؛ والله أعلم.

**قال المصنف: المسألة الثانية:** قَالَ النَّظَّامُ: «النَّصُّ عَلَى عِلَّةِ الْحُكْمِ يُفِيدُ الْأَمْرَ بِالْقِيَاسِ»؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ، وَمِنْهُمْ: مَنْ أَنْكَرَهُ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ. وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ: إِنْ كَانَتْ الْعِلَّةُ عِلَّةً فِي الْفِعْلِ، لَمْ يَكُنِ التَّنْصِيفُ عَلَيْهَا تَعْبُدًا بِالْقِيَاسِ. وَإِنْ كَانَتْ عِلَّةً فِي التَّرَكِّ كَانِ التَّنْصِيفُ عَلَيْهَا تَعْبُدًا بِالْقِيَاسِ.

**الشرح:** اعلم - وفقك الله تعالى - أن [٢٢٠/أ] العلماء اختلفوا فى أن التنصيص على علة الحكم؛ هل يكفى فى التعبد بالقياس، أم لا بد مع ذلك من دلالة أخرى دالة على التعبد بالقياس؟.

(١) ذكره ابن عبد البر فى «خامع بيان العلم».. (١٦٤٢). وينظر: المحلى (١/٥٩ - ٦٠) لابن حزم الظاهرى.

(٢) عبد الملك بن الوليد بن معدان الضبعى البصرى، وقد ينسب لجدّه، ضعيف من السابعة. ينظر التقريب ص ٦٢٩.

(٣) فى «ب»: وهو.

(٤) سقط فى «أ، ب».

(٥) سقط فى «أ، ب».

(٦) سقط فى «أ».

قال أبو الحسين البصرى<sup>(١)</sup>: اختلف الناس في أن النص على علة الحكم؛ هل هو تعبد بالقياس، أم لا بد من تعبد آخر؟. فقال الجعفران<sup>(٢)</sup>، وبعض أهل الظاهر: [ليس النص على العلة تعبدًا بالقياس بها.

وقال أبو إسحاق والنظام، وهو ظاهر مذاهب الفقهاء، وبعض أهل الظاهر<sup>(٣)</sup>: إنه يكفى. وأوجب أبو هاشم القياس بها، ولم يذكر ورود التعبد [بها] بالقياس.

وقال عبد الوهاب المالكي في «الملخص»: اختلف في النص الوارد مقرونًا بعلة؛ هل يجب إجراؤه في جميع موارد تلك العلة بأسرها، وإن لم يرد التعبد بالقياس؛ لأنه كاللفظ العام بسبب العلة، [أو]<sup>(٤)</sup> لا يجب، بل لا بد من ورود التعبد بالقياس؟ وعلى الأول كثير من نفاة القياس؛ ومنهم النظام، وبعض الشافعية، وبعض الظاهرية، والجمهور على خلافهم.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٥)</sup>: قال النظام، وأحمد بن حنبل، والقاشاني، والنهرواني، وأبو بكر الرازي من الحنفية، والكرخي: يكفى نص الشارع على علة الحكم فى تعدية الحكم بها إلى محل الحكم المنصوص عليه، دون التعبد بالقياس. وقال أبو إسحاق الإسفرايينى، وأكثر الشافعية، وجعفر بن مبشر<sup>(٦)</sup>، وجعفر بن حرب، وبعض أهل الظاهر: إنه لا يكفى.

وقال صاحب التنقيح:<sup>(٧)</sup> قال النظام: التنصيص على علة ينزل منزلة اللفظ العام فى [٢٢٠/ب] وجوب تعميم الحكم؛ فلا فرق بين أن يقول: حرمت الخمر؛ لشدتها، وبين أن يقول: حرمت كل مشتمد؛ فقياس حيث لا نقيس مع إنكاره القياس، وإنما أنكر تسميته قياسًا.

[و] اعلم: - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة فيها دقة وغموض؛ فيجب الاعتناء بها؛ فنقول: صورة المسألة على ما صورها المصنف أن يقول الشارع: حرمت الخمر؛ لكونه مسكرًا، والمدعى: أن هذا القدر المنصوص عليه وحده - لا يوجب أن الحكم فى

(١) ينظر المعتمد (٢/٢٣٥).

(٢) وهما جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: أم.

(٥) ينظر: الإحكام (٤/٤٧)، والنفائس (٧/٣٢٠).

(٦) فى «أ»، ب: قيس.

(٧) ينظر: التنقيح ق/١١٠ ب، والنفائس (٧/٣٢٠).

البيذ مثل الحكم في الخمر؛ للاشتراك في الإسكار، بل لا بد وأن يضاف إلى هذا ورود التعبد بالعمل بالقياس.

قال المصنف: لنا: أَنَّ قَوْلَهُ: «حَرَّمْتُ الخَمْرَ، لِكُونِهَا مُسْكِرَةً» - يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ هِيَ الإسْكَارَ، وَأَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ هِيَ إسْكَارَ الخَمْرِ؛ بَحَيْثُ يَكُونُ قَيْدُ كَوْنِهِ مُضَافًا إِلَى الخَمْرِ مُعْتَبَرًا فِي الْعِلَّةِ، وَإِذَا احْتَمَلَ الأَمْرَيْنِ، لَمْ يَجْزِ القِيَّاسُ إِلَّا عِنْدَ أَمْرٍ مُسْتَأْنَفٍ بِالقِيَّاسِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَيْدَ كَوْنِ الإسْكَارِ فِي ذَلِكَ المَحَلِّ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ؛ فَإِنَّا لَوْ جَوَّزْنَا ذَلِكَ، لِلزِّمَانِ تَجْوِيزُهُ مِثْلَهُ فِي العَقَلِيَّاتِ، حَتَّى نَقُولَ: هَذِهِ الحَرَكَةُ إِنَّمَا اقْتَضَتْ المُتَحَرِّكِيَّةَ؛ لِقِيَامِهَا بِهَذَا المَحَلِّ، فَالْحَرَكَةُ القَائِمَةُ لَا بِهَذَا المَحَلِّ، لَا تَكُونُ عِلَّةً لِلْمُتَحَرِّكِيَّةِ.

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ كَوْنِهِ مُعْتَبَرًا فِي الجُمْلَةِ، لَكِنَّ العُرْفَ يَدُلُّ عَلَى سُقُوطِ هَذَا القَيْدِ عَنِ دَرَجَةِ الإِعْتِبَارِ؛ لِأَنَّ الأبَّ إِذَا قَالَ لِابْنِهِ: «لَا تَأْكُلْ هَذِهِ الحَشِيشَةَ؛ لِأَنَّهَا سُمٌّ» يَقْتَضِي مَنَعَهُ عَنِ أَكْلِ كُلِّ حَشِيشَةٍ تَكُونُ سُمًّا.

وَإِذَا تَبَتَّ ذَلِكَ فِي العُرْفِ، تَبَتَّ مِثْلُهُ فِي الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «مَا رَأَى المُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ».

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ غَيْرُ سَاقِطٍ فِي العُرْفِ؛ إِلَّا أَنَّ الأَعْلَبَ عَلَى الظَّنِّ سُقُوطُهُ؛ لِأَنَّ عِلَّةَ الحُكْمِ وَجِبَّ أَنْ تَكُونَ مُنْشَأً الحِكْمَةَ، وَلَا مَفْسَدَةً فِي كَوْنِ الإسْكَارِ قَائِمًا بِهَذَا المَحَلِّ، أَوْ بِذَلِكَ، بَلْ مُنْشَأً المَفْسَدَةَ كَوْنُهُ مُسْكِرًا فَقَطْ فَإِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّنا ذَلِكَ، وَجِبَّ الحُكْمُ بِهِ؛ احْتِرَازًا عَنِ الضَّرَرِ المَظْنُونِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ هَذَا القَيْدَ غَيْرُ ظَاهِرٍ، لَكِنَّ دَلِيلَكُمُ إِنَّمَا يَتَمَشَّى فِيهَا إِذَا قَالَ الشَّارِعُ: «حَرَّمْتُ الخَمْرَ لِكُونِهَا مُسْكِرَةً» أَمَّا لَوْ قَالَ: «عِلَّةُ حُرْمَةِ الخَمْرِ: إِنَّمَا هِيَ الإسْكَارُ» لَا يَبْقَى ذَلِكَ الإِحْتِمَالُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ دَلِيلَكُمُ يَمْنَعُ مِنَ القِيَّاسِ، لَكِنَّ هَهُنَا مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِهِ؛ فَإِنَّ قَوْلَ الشَّارِعِ: «حَرَّمْتُ الخَمْرَ؛ لِكُونِهَا مُسْكِرَةً» - يَقْتَضِي إِضَافَةَ الحُرْمَةِ إِلَى الإسْكَارِ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الإسْكَارُ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَرْتَبَّ الحُكْمُ عَلَيْهِ أَيَّمَا وَجِدَ.



وَأَمَّا مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْتَرَكِ فَقَدْ قَالَ: «إِنَّ مَنْ تَرَكَ أَكَلَ رُمَانَةً؛ لِحُمُوضِيَّتِهَا، وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَرَكَ أَكَلَ كُلِّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ: أَمَّا مَنْ أَكَلَ رُمَانَةً؛ لِحُمُوضِيَّتِهَا، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْكُلَ كُلَّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ»:

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «هَذَا الْإِحْتِمَالُ قَائِمٌ فِي الْحَرَكَةِ». قُلْنَا: إِنَّ عَنَيْتَ بِالْحَرَكَةِ: مَعْنَى يَقْتَضِي الْمُتَحَرِّكِيَّةَ، فَهَذَا الْمَعْنَى يَمْتَنِعُ فَرَضُهُ بَدُونِ الْمُتَحَرِّكِيَّةِ وَإِنْ عَنَيْتَ بِالْحَرَكَةِ شَيْئًا آخَرَ، بِحَيْثُ يَبْقَى فِيهِ هَذَا الْإِحْتِمَالُ - فَهُنَاكَ نَسَلْمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي إِبْطَالِ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالِ مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ.

قَوْلُهُ: «الْعُرْفُ يَقْتَضِي إِغَاءَ هَذَا الْقَيْدِ». قُلْنَا: ذَلِكَ إِنَّمَا عُرِفَ بِالْقَرِينَةِ؛ وَهِيَ أَنَّ شَفَقَتَهُ تَمْنَعُ مِنْ تَتَاوُلِ كُلِّ مَا يَقْتَضِي ضَرَرًا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ هَذَا الْمَعْنَى حَاصِلٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصَةِ؟.

الشرح: اعلم: أن في هذا الكلام إشكالاً، وبيانه: أن المدعى: أن التنصيص على العلة لا يكفي في أن يقول: الإسكار في النبيذ موجود؛ فيحكم بحرمة النبيذ بمجرد<sup>(١)</sup> هذا، بل أن ينضم إلى هذا ورود التعبد، ثم إن المصنف دل على هذا المدعى؛ بقوله: حرمت الخمر؛ لكونها<sup>(٢)</sup> مسكرة فتحتمل علة التحريم الإسكار الحاصل من الخمر، ولا بد من ورود التعبد بالقياس؛ فنقول له:

إما أن يحتمل كلام الشارع ما ذكرته، أو لا: فإن لم يحتمله، بطلت مقدمة من مقدمات دليلك<sup>(٣)</sup> جزماً، وإن احتمل، [٢٢١/أ] لم يكن الأمر بالقياس دافعاً لهذا الاحتمال قطعاً، وإذا لم يدفع هذا الاحتمال - وهو قائم بحاله - فلا ينفع ورود التعبد بالقياس؛ فيبطل قوله: «لم يجز القياس، إلا بعد أمر مستأنف بالقياس».

واعلم: أن جواب هذا الإشكال بتغيير صورة الدليل<sup>(٤)</sup>؛ على ما سنذكره بعد<sup>(٥)</sup> هذا؛ إن شاء الله تعالى.

وأما الاعتراض على مقدمة الدليل - فجميعه راجع إلى منع اعتبار الإسكار الخاص؛ وهو الحاصل من الخمر.

(١) في «أ»: بمجرها.

(٢) في «أ، ب»: لكونه.

(٣) في «ب»: دليله.

(٤) في «أ»: القياس.

(٥) في «ب»: بعدها.

وبيانه: أنا لا نسلم إمكان اعتباره، وإلا لاعتبر [فى العقلیات، واللازم باطل.

سلمنا: إمكان اعتباره فى الجملة؛ ولكن العرف أسقط اعتباره<sup>(١)</sup>؛ بدليل قول الوالد لولده: لا تأكل هذه الحشيشة؛ فإنها سمٌ، وإذا ثبت ذلك عرفاً، ثبت شرعاً؛ للحديث المشهور.

سلمنا عدم إسقاط العرف ذلك؛ لكن الأغلب على الظن سقوطه؛ وذلك لأن علة الحكم يجب أن تكون منشأ المفسدة، والمفسدة إنما تنشأ من نفس الإسكار، لا من إسكار الخمر، وإذا غلب على الظن إسقاطه، وجب ثبوت مثل حكمه فى التبيذ؛ دفعاً للضرر المظنون.

وبقية الأسئلة ظاهرة. الجواب: أما الأول: فقد أجاب المصنف عنه؛ بأنك إن عنيت بالحركة: ما يقتضى المتحركة، [فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركة؛ فلا يتجه إيراده على ما ذكرناه؛ لأن معناه أنه يقتضى المتحركة]<sup>(٢)</sup> أينما كانت، ولا يكون لخصوص المحل أثر. وإن عنيت به شيئاً آخر، فالحكم ممنوع، وجاز أن يكون لخصوص المحل تأثير ثمة أيضاً؛ كما هو فى الإسكار عندى [٢٢١/ب].

قال المصنف - رحمه الله - : قوله: - «الغالبُ على الظنِّ إلغاءُ هذا القيدِ».

قلنا: هبْ أَنْ الأَمْرَ كَذَلِكَ، وَلَكِنْ إِنَّمَا يُلْحَقُ الفَرْعُ بِالأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا غَلَبَ عَلَى ظَنِّنا كَوْنُهُ فى مَعْنَاهُ، ثُمَّ الدَّلِيلُ دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الإِخْتِرَازِ مِنَ الضَّرَرِ المَظُنُونِ فَجِئْتَنِيذِ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ فى الفَرْعِ بِمِثْلِ حُكْمِ الأَصْلِ، وَلَكِنَّ هَذَا هُوَ الدَّلِيلُ الَّذِي دَلَّ عَلَى كَوْنِ القِيَّاسِ حُجَّةً، فَالْتَنَصِيصُ عَلَى عِلَّةِ الحُكْمِ لَا يَقْتَضِي إِثْبَاتَ مِثْلِهِ فى الفَرْعِ إِلاَّ مَعَ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى وُجُوبِ العَمَلِ بِالقِيَّاسِ.

قوله: «لَوْ صَرَّحَ بِأَنَّ العِلَّةَ هِيَ الإِسْكَارُ، لَا يَبْقَى فى هَذَا الإِحْتِمَالُ».

قلنا: فى هَذِهِ الصُّورَةِ نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَيْنَمَا حَصَلَ الإِسْكَارُ، حَصَلَتِ الحُرْمَةُ، لَكِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِقِيَّاسٍ، لِأَنَّ العِلْمَ بِأَنَّ الإِسْكَارَ؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِسْكَارٌ يَقْتَضِي الحُرْمَةَ يُوجِبُ العَمَلَ بِثُبُوتِ هَذَا الحُكْمِ فى كُلِّ مَحَالِّهِ، وَلَمْ يَكُنِ العِلْمُ بِحُكْمِ بَعْضِ تِلْكَ المَحَالِّ مُتَأَخِّراً عَنِ العِلْمِ بِالبَعْضِ، فَلَمْ يَكُنْ جَعَلَ البَعْضِ فَرْعاً، وَالآخِرُ أَصْلاً - أَوْلَى مِنَ العَكْسِ؛ فَلَا يَكُونُ

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

هَذَا قِيَاسًا، بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ قِيَاسًا، لَوْ قَالَ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ؛ لَكُونَهَا مُسْكِرَةً» فَحَيْثُ يَكُونُ الْعِلْمُ بَيُّوتِ هَذَا الْحُكْمِ فِي الْخَمْرِ أَصْلًا لِلْحُكْمِ بِهِ فِي النَّبِيذِ، وَمَتَى قَالَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ انْقِدَاحَ الْإِحْتِمَالِ الْمَذْكُورِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ قَوْلَهُ: «حَرَّمْتُ الْخَمْرَ؛ لَكُونَهَا مُسْكِرَةً» يَفْتَضِي إِضَافَةَ الْحُرْمَةِ إِلَى نَفْسِ الْإِسْكَارِ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، فَلَعَلَّ قَيْدَ كَوْنِ الْإِسْكَارِ فِيهِ مُعْتَبَرٌ فِي الْعَلِيَّةِ عَلَى مَا حَقَّقْنَاهُ.

قَوْلُهُ: «مَنْ تَرَكَ أَكْلَ رُمَانَةٍ؛ لِحُمُوضَتِهَا، يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَرَكَ الْكُلَّ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الدَّاعِي لَهُ إِلَى التَّرْكِ، لَا مُطْلَقَ حُمُوضَةِ الرُّمَانَةِ، بَلْ حُمُوضَةٌ هَذِهِ الرُّمَانَةِ، وَإِنَّمَا غَيْرُ حَاصِلَةٍ فِي سَائِرِ الرُّمَانَاتِ.

سَلَّمْنَاهُ، وَلَكِنْ لَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

قَوْلُهُ: «مَنْ أَكَلَ رُمَانَةً؛ لِحُمُوضَتِهَا، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْكُلَ كُلَّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ».

قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّهُ مَا أَكَلَهَا؛ لِمُجَرَّدِ حُمُوضَتِهَا، بَلْ لِأَجْلِ حُمُوضَتِهَا، مَعَ قِيَامِ الْإِشْتِهَاءِ الصَّادِقِ لَهَا، وَخُلُوقِ الْمِعْدَةِ عَنِ الرُّمَانِ، وَعِلْمِهِ بِعَدَمِ تَضَرُّرِهِ بِهَا وَهَذِهِ الْقِيُودُ بِأَسْرِهَا لَمْ تَوْجَدْ فِي أَكْلِ الرُّمَانَةِ الثَّانِيَةَ.

الشرح: تقريره: أن نقول: إما ألا يكون الغالب على الظن ما ذكرتم؛ فيسقط السؤال بالكلية، أو يكون؛ ولكن إنما يلحق الفرع بالأصل، إذا غلب على ظننا كونه في معناه، ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون؛ وحيث يجب علينا أن نحكم في الفرع بمثل حكم الأصل، وهذا هو الدليل الدال على كون القياس حجة؛ فالتنصيص على علة الحكم في الأصل يدل على علية الوصف في الأصل، وقد وجد الوصف في الفرع؛ فلا بد من مقدمة أخرى؛ وهي أنه متى كان كذلك، وجب أن يحكم أن حكم الفرع مثل حكم الأصل؛ فلا يلزم هذا، إلا إذا انضم إلى تلك المقدمات الدليل الدال على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون؛ وهو الدليل الدال على كون القياس حجة، ويصير ترتيب المقدمات هكذا: الإسكار علة حرمة الخمر، وعليته ثابتة بالنص، وهو موجود في النبيذ؛ فيغلب على الظن: أن<sup>(١)</sup> حكم النبيذ في الحرمة مثل حكم الخمر، ووجود الإسكار في النبيذ بناء على إلغاء خصوص المحل؛ فيلزم وجود غلبة الظن

بأن حكم النبيذ في الحرمة مثل حكم الخمر، وإذا غلب على الظن ذلك، كان ذلك حكم الله بمعنى أنه يجب العمل بالظن؛ احترازاً عن الضرر المظنون؛ فيأذن: التنصيص على علة الحكم [٢٢٢/أ] في الأصل بمفرده - لا يفيد الأمر بالقياس؛ وبهذا التقرير<sup>(١)</sup> يظهر صحة المدعى.

ولنا أن نقول: احتمال اعتبار خصوص المحل قائم قطعاً؛ نظراً إلى اللفظ، وإلى عدم<sup>(٢)</sup> الاستحالة، فإما أن يكون هذا الاحتمال مانعاً من التعدية، أو لا: فإن كان مانعاً، فظاهر، وإن لم يكن مانعاً، فلا بد من تلك المقدمة الدالة على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون؛ وإذا قرر الدليل على هذا الوجه، اندفع ما أوردناه من الإشكال على المصنف.

تنبية: اعلم: أن اعتبار خصوص المحل لابد [فيه] من بيان الغاية في جميع أنواع العلل المتعدية، أما إذا صرح الشارع بأن علة الحرمة هي<sup>(٣)</sup> الإسكار؛ فلا ينقذح هذا الاحتمال.

بيانه: أن المعنى بتصريح الشارع ما يفهم منه أن الإسكار علة الحرمة حيث تحقق، وإذا فهم ذلك كذلك، صار الإسكار علة الحرمة؛ فيحرم كل مسكر، ولا يكون هناك قياس أصلاً؛ وذلك لأن العلم بحكم الأصل لابد وأن يتقدم على العلم بالحكم في الفرع في الحكم الثابت بطريق القياس؛ وهذا مستحيل في هذا القسم؛ فلا يكون جعل الحكم في بعض الصور [أصلاً] وفي البعض الآخر فرعاً أولى من العكس قطعاً؛ وبما ذكرنا يندفع توهم بعضهم، أن النبيذ مقيس على الخمر، والغرض المذكور يدفعه.

قال صاحب «التلخيص»، يجب إلحاق غير المنصوص على علقته [٢٢/ب] بالمنصوص على علقته، إذا لم يكن فرق سوى خصوص المحل؛ إذ لو اعتبر خصوص المحل، لزم أن يشك الإنسان في أن كل نار حارة؛ إذ لم يشاهد كل نار.

وما ذكره ممنوع، وسند المنع ما قد عرفت. وأما كل نار حارة: فليس من هذا القبيل، والعجب من مثله؛ كيف يقع منه مثل هذا الكلام!

### المسألة الثالثة:

قال المصنف - رحمه الله - : إِلْحَاقُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ قَدْ يَكُونُ ظَاهِرًا جَلِيًّا وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ.

(١) في «أ»: التفريق.

(٢) في «أ»: ولعدم.

(٣) في «أ، ب»: هو.

فالأوّل: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، ومن الناس من قال: المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى.  
لنا وجهان:

الأوّل: أن المنع من التأفيف، لو دلّ عليه، لدلّ عليه: إما بحسب الموضوع اللغوي، أو بحسب الموضوع العرفي.

والأوّل: باطل بالضرورة؛ لأنّ التأفيف غير الضرب، فالمنع من التأفيف لا يكون منعاً من الضرب.

والثاني أيضاً: باطل؛ لأنّ النقل العرفي خلاف الأصل.

وأيضاً: فلو ثبت هذا النقل في العرف، لما حسن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهي الجلاّد عن صفعه، والاستخفاف به، وإن كان يأمره بقتله وإذا بطلت دلالة اللفظ عليه، علمنا أن تحريم الضرب مستفاد من القياس.

واحتج المخالف بأمر:

أحدها: لو كان ذلك مستفاداً من القياس، لوجب فيمن لا يقول بصحة القياس ألا يعلم ذلك.

وثانيها: أنه يلزم ألا يعلم العاقل حرمة ضربيهما، لو منعه الله عن القياس الشرعي.

وثالثها: أجمعنا على أن قوله: فلان لا يملك حبة، يفيد في العرف أنه لا شيء له ألبته، وكذا قولهم: لا يملك نقيراً، ولا قطميراً، يفيد أنه ليس له شيء ألبته، وإن كان النقير في أصل اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة، والقطمير عبارة عما في شق النواة.

وكذلك قولهم: فلان مؤتمن على قنطار، فإنه يفيد في العرف كونه أميناً على الإطلاق، وإنما حكمنا في هذه الألفاظ بالنقل العرفي؛ لتسارع الفهم إلى هذه المعاني العرفية، فوجب أن تكون حرمة التأفيف موضوعاً في العرف؛ للمنع من الإيذاء؛ لتسارع الفهم إليه.

والجواب عن الأوّل: أن القياس قد يكون يقينياً، وقد يكون ظنيّاً.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَكَمَنْ عَلِمَ عِلَّةَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، ثُمَّ عَلِمَ حُصُولَ مِثْلِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ، فَإِنَّهُ لَا بَدَّ وَأَنْ يَعْلَمَ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ.

أَمَّا الثَّانِي: فَكَمَا إِذَا كَانَتْ إِحْدَى الْمَقْدَمَتَيْنِ، أَوْ كِلَاهُمَا - مَطْنُونَةً، وَالْقِيَّاسُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنَ النَّوعِ الْأَوَّلِ؛ فَلَا حَرَمَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْقَادِحُ فِي صِحَّةِ الْقِيَّاسِ الظَّنِّيِّ قَادِحًا فِي صِحَّةِ هَذَا الْقِيَّاسِ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ بِعَيْنِهِ عَنِ الثَّانِي.

أَمَّا الثَّلَاثُ: فَقَوْلُهُ: لَيْسَ لِفُلَانٍ حَبَّةٌ، يُفِيدُ نَفْيَ الْأَكْثَرِ مِنَ الْحَبَّةِ، لِأَنَّ الْأَكْثَرَ مِنَ الْحَبَّةِ يُوجَدُ فِيهِ الْحَبَّةُ، أَمَّا مَا نَقَصَ عَنِ الْحَبَّةِ فَلَا يَتَعَرَّضُ لَهُ كَلَامُهُ.

وَأَمَّا النَّقِيرُ وَالْقِطْمِيرُ: فَقَدْ حَكَمْنَا فِيهِ بِالنَّقْلِ الْعُرْفِيِّ لِلضَّرُورَةِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِي مَسْأَلَتِنَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: فُلَانٌ مُؤْتَمَنٌ عَلَى قِنْطَارٍ، فَإِنَّمَا يُفِيدُ كَوْنَهُ مُؤْتَمَنًا عَلَى مَا دُونَ الْقِنْطَارِ؛ لِأَنَّ مَا دُونَ الْقِنْطَارِ دَاخِلٌ فِي الْقِنْطَارِ، فَأَمَّا مَا فَوْقَهُ، فَلَا يَدْخُلُ فِيهِ.

الشرح: هذه المسألة غنية عن الشرح، إلا أنا نذكر ما يزيد بها إيضاحاً؛ فنقول: حاصل الدليل المذكور التمسك بالنافي للنقل.

وأما قوله: «وأيضاً لو قال الملك للجلاد...» إلى آخره -:

فتقريره: أنه لو قال للجلاد: «لا تقل لفلان أف، ولا تصفعه، واضرب رقبتَه» - لا يعد كلاماً متناقضاً، ولو صح ما ذكروه من النقل العرفي، لعدَّ متناقضاً.

وأما ما احتج به الخصم: فجميعه يعود إلى القياس؛ وهو تلك الألفاظ، وهو: الحبة، والنقير<sup>(١)</sup> والقطمير<sup>(٢)</sup> وأمثالها، عُلِمَ نقلها؛ لتسارع المعنى المنقول إليه إلى الفهم عند سماع [تلك]<sup>(٣)</sup> الألفاظ، وذلك بالدوران: إما وجوداً؛ ففي هذه الألفاظ، وإما عدماً؛

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، ومعناه: الوقية في ظهر النواة، ومنها تنبت النخلة، ونقل عن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فوضع طرف إبهامه على باطن السبابة ثم نقرها، وقال: هذا النقير. ينظر: عمدة الحفاظ ٤/٢٤٥.

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣] قيل: هو لفاقة النواة، وقيل: القطمير: الأثر في ظهر النواة، والأول أشهر. ينظر: عمدة الحفاظ ٣/٣٨١.

(٣) سقط في «أه».

فظاهر، والدوران يدل على عليية المدار للدائر؛ فيلزم كون التسارع المذكور علة للعلم بنقل تلك الألفاظ إلى تلك المعاني؛ وهذا المعنى موجود في مسألتنا؛ فيلزم العلم بالنقل.

وجوابه: منع الحكم في الأصول، سوى صورة واحدة، سلم الحكم في الأصل فيها، وقال جواباً [٢٢٣/أ] عنها: هو الضرورة؛ وهي صورة النقيض، والقطمير للضرورة، ولا ضرورة، ويتعين حمل كلامه؛ على أن تلك الصورة حصل فيها النقل اتفاقاً على خلاف الدليل، ولا يلزم من مخالفة الدليل في صورة، لضرورة الرجوع - مخالفته في محل النزاع؛ من غير ضرورة.

### المسألة الرابعة:

قال المصنف: ثبوت الحكم في الأصل: إما أن يكون يقينياً، أو لا يكون: فإن كان يقينياً استحال أن يكون ثبوت الحكم في الفرع أقوى منه، لأنه ليس فوق اليقين درجة.

أما إذا لم يكن يقينياً، فثبوت الحكم في الفرع: إما أن يكون أقوى من ثبوته في الأصل، أو مساوياً له، أو دونه.

مثال الأول: قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف؛ فإن تحريم الضرب وهو الفرع أقوى ثبوتاً من تحريم التأفيف، الذي هو الأصل.

ومثال الثاني: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد» فإننا نقيس عليه ما إذا بال في الكوز، ثم صبه في الماء الراكد، ولا تفاوت بين الحكم في الأصل والفرع؛ وهذا هو الذي يسمى بالقياس في معنى الأصل.

ومثال الثالث: جميع الأقيسة التي يتمسك الفقهاء بها في مباحثهم، وأما مراتب التفاوت، فهي بحسب مراتب الظنون، ولما كانت مراتب الظنون محصورة، فكذا القول في مراتب هذا التفاوت.

الشرح: اعلم: أن المسألة واضحة، وفيها إشكالات:

الأول: أن حكم الأصل لا يمكن أن يكون أقوى من الفرع؛ وذلك لأن حكم الله عندنا هو: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين: بالاقتضاء، أو التخيير؛ وذلك لا يمكن أن يكون أقوى ولا أضعف بالضرورة؛ فالتقسيم المبني على قوة حكم الأصل باطل.

الثاني: أن اليقينية قد يكون بعضها أجلى وأقوى؛ كالبديهيات بالنسبة إلى

النظريات، بل أصناف البديهيات قد تكون أقوى؛ بأن يكون تصور طرفي القضية بديهيًا، ولا يكون البعض الآخر كذلك؛ فالمنع متجه على كلامه.

الثالث: أنه جعل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف في هذه المسألة - ظنيًا، وفي المسألة المتقدمة على هذه المسألة علميًا؛ وهو تناقض ظاهر.

الرابع: أن كلامه يشعر بأن قياس الفقهاء قياس مع الفرق؛ وهو باطل، فكيف بينى الحكم الشرعي عليه؟! [٢٢٣/ب].

والجواب عن الأول: تأويل كلامه على غلبة الظن بثبوت الحكم في الأصل، وهي تقوى وتضعف.

وعن الثاني: تسليم الاختلاف في الجلاء والوضوح، وتدعى<sup>(١)</sup> الضرورة في استواء الكل في إفادة اليقين.

وأما الثالث: فلا جواب له عندي.

وأما الرابع: فجوابه: أن أكثر أقيسة الفقهاء ليس في قوة القياس الذي هو في معنى الأصل؛ فإنه يتجه فيها فروق، وتكون ضعيفة مرة، وقوية أخرى.

خاتمة: [اعلم]<sup>(٢)</sup>: أن من نظر في الأدلة الدالة على كون القياس حجة نظرًا صحيحًا مع الإنصاف - علم أنها لا تفيد العلم بكون القياس حجة في شرعنا؛ نعم: إذا نهضت، أفادت الظن.

وبيانه: أن أقواها ما يدعى فيه إجماع الصحابة؛ - رضى الله عنهم - و[قد]<sup>(٣)</sup> قال ابن حزم ما سبق نقله عنه، ثم إن صح هذا الإجماع، كان إجماعًا سكوتيًا، ولا يفيد إلا الظن، وكيف يتمسك به من يرى أنه ليس بحجة، وقد قال به بعض الصحابة فكيف ينسب إلى ساكت قول: وهو ابن عباس: كان رجلاً مهيباً فهبته.

وأما التمسك بعموم قوله - تعالى - ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾ [الحشر: ٢] فضعيف؛ على ما سبق بيانه؛ إن قوى، أفاد الظن.

وأما خير معاذ: فمن باب الآحاد، ولا يفيد إلا الظن، ولا يفيد أن المراد بالاجتهاد هو القياس إلا ظناً ضعيفاً.

(١) في «أ»: دعوة.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».



وأما أثر عمر: فليس فيه تصريح بالقياس الشرعى الذى هو: رد فرع [٢٢٤/أ] إلى أصل بجامع، مشروط بشرائط معتبرة فى الأصل والفرع والجامع؛ على ما لخصه الأصوليون.

ثم يقال: قول الصحابى كفعله، وفعله ليس بحجة، وكذلك قوله، وقد يكون الصحابى بمشاهدته النبى ﷺ أعلم بمقاصده الشريفة الشرعية، فإذا قاس، كان ذلك القياس صحيحاً دون غيره، ثم يقال: حذف الخصوص عن ذلك.

وقولهم: لو اعتبرناه، لما كان القياس حجة، وقد تعبدنا به؛ فيقال لهم: فلا بد من قاطع يفيدنا كون القياس حجة، وأين ذلك القاطع، والكلام فيه؟.

وأما حديث [وجوب] دفع الضرر المظنون: فلا يفيد إلا وجوب العمل بالمظنون؛ فهو منقوض بظنون كثيرة لا يجوز العمل بها؛ فضلاً عن وجوبه، وقد بينا ضعف الجواب عن هذا، وإذا كان الدليل على كون القياس حجة ما أفاده إلا الظن - فلا يتصور أن يحصل العلم بالمسائل المفرعة على كون القياس حجة؛ نعم: وجوب العمل به قد يكون مقطوعاً به، ووجوب العمل بالمظنون غير الحكم بالمظنون؛ والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

## القِسْمُ الثَّانِي

### فِي الطَّرِيقِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الوَصْفِ المُعَيَّنِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ

قال المصنف - رحمه الله - : قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ حَاصِلَ القِيَّاسِ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : أَنَّ الحُكْمَ فِي مَحَلِّ النِّصِّ مُعَلَّلٌ بِالوَصْفِ الفُلَانِيِّ .

وَتَانِيَهُمَا : أَنَّ ذَلِكَ الوَصْفَ حَاصِلٌ فِي الفِرْعِ .

وَالأَصْلُ الأَوَّلُ أعْظَمُهُمَا ، وَأولَاهُمَا بِالْبَحْثِ وَالتَّدْقِيقِ ، وَالكَلَامُ فِي هَذَا القِسْمِ مُرْتَبٌّ

عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَأَرْبَعَةِ أَبْوَابٍ :

### أَمَّا المُقَدِّمَةُ : ففِي تَفْسِيرِ العِلَّةِ

فِي هَذَا المَوْضِعِ ، قَالَ نُفَاةُ القِيَّاسِ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنَ العِلَّةِ مَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي الحُكْمِ أَوْ مَا يَكُونُ دَاعِيًا لِلشَّرْعِ إِلَى إِبْتَاتِهِ ، أَوْ مَا يَكُونُ مُعَرِّفًا لَهُ ، أَوْ مَعْنَى رَابِعًا ، وَالثَّلَاثَةُ الأَوَّلُ بَاطِلَةٌ ، وَالرَّابِعُ لِأَبْدُ مِنْ إِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ لِنَظَرٍ فِيهِ ، هَلْ يَصِحُّ أَمْ لَا ؟

أَمَّا الأَوَّلُ ؛ وَهُوَ المَوْجِبُ فَهُوَ بَاطِلٌ مِنْ وَجْهِه :

أَحَدُهُمَا : أَنَّ حُكْمَ اللهِ - تَعَالَى - عَلَى قَوْلِ أَهْلِ السُّنَّةِ - مُجَرَّدُ خِطَابِهِ الَّذِي هُوَ كَلَامُهُ القَدِيمُ ، وَالقَدِيمُ يَمْتَنِعُ تَعْلِيلُهُ ، فَضَلًّا عَنْ أَنْ يُعَلَّلَ بِعِلَّةٍ مُحَدَّثَةٍ وَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ : الأَحْكَامُ أُمُورٌ عَارِضَةٌ للأَفْعَالِ مُعَلَّلَةٌ بِوُقُوعِ تِلْكَ الأَفْعَالِ عَلَى جِهَاتٍ مَخْصُوصَةٍ فَهُوَ قَوْلُ المَعْتَزِلَةِ فِي الحُسْنِ وَالقُبْحِ العَقْلِيِّينِ ، وَقَدْ أَبْطَلْتُمُوهُ .

وَتَانِيَهُمَا : أَنَّ الوَاجِبَ هُوَ الَّذِي يُسْتَحَقُّ العِقَابُ عَلَى تَرْكِه ، وَاسْتِحْقَاقُ العِقَابِ وَصْفٌ نُبُوْتِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ مُنَاقِضٌ لِعَدَمِ الإِسْتِحْقَاقِ ، وَتَرْكُهُ هُوَ أَلَّا يَفْعَلُهُ ، وَهُوَ عَدَمِيٌّ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الإِسْتِحْقَاقُ مُعَلَّلًا بِهَذَا التَّرْكِ ، لَكَانَ الوجودُ مُعَلَّلًا بِالْعَدَمِ وَهُوَ مُحَالٌ .

فَإِنْ قُلْتَ : لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : القَادِرُ لَا يَنْفَكُ عَنْ فِعْلِ الشَّيْءِ ، أَوْ فِعْلِ ضِدِّهِ ، فَإِذَا

تَرَكَ الوَاجِبَ ، فَقَدْ فَعَلَ ضِدَّهُ ، وَاسْتِحْقَاقُ العِقَابِ مُعَلَّلٌ بِفِعْلِ ضِدِّهِ ؟

قُلْتُ: هَذَا لَا يَسْتَقِيمُ عَلَى رَأْيِ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ وَاتَّبَاعِهِمَا؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خُلُوعُ الْقَادِرِ مِنَ الْأَخْذِ وَالتَّرْكِ.

وَأَيْضًا: فَفَعَلُ الضَّدِّ، لَوْ لَمْ يَسْتَلْزِمِ الْإِحْلَالَ بَوَاجِبٍ لَمْ يَسْتَلْزِمِ اسْتِحْقَاقَ الدَّمِّ وَالْعِقَابِ، وَلَوْ فَارَضْنَا وَقُوعَ الْإِحْلَالَ بِالْوَاجِبِ مِنْ غَيْرِ فَعَلِ الضَّدِّ، لَأَسْتَلْزَمَ اسْتِحْقَاقَ الدَّمِّ وَالْعِقَابِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُسْتَلْزَمَ بِالذَّاتِ لِهَذَا الْإِسْتِحْقَاقِ هُوَ أَلَّا يَفْعَلَ الْوَاجِبَ، لَا فِعْلَ ضِدِّهِ.

وَتَالِئُهَا: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ، لَوْ كَانَتْ مُؤَثَّرَةً فِي الْحُكْمِ، لَمَّا اجْتَمَعَ عَلَى الْحُكْمِ الْوَاحِدِ عِلَلٌ مُسْتَقِلَّةٌ، لَكِنَّ قَدْ يَحْصُلُ هَذَا الْاجْتِمَاعُ، فَالْعِلَّةُ غَيْرُ مُؤَثَّرَةٍ.

بَيَانُ الْمَلَازِمَةِ: أَنَّ الْحُكْمَ مَعَ عِلَّتِهِ الْمُسْتَقِلَّةِ وَاجِبِ الْحُصُولِ، وَمَا كَانَ وَاجِبَ الْحُصُولِ لِدَاتِهِ، اسْتِحَالَ وَقُوعُهُ لِغَيْرِهِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لِدَاتِهِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا لِغَيْرِهِ، فَإِذَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ عِلَلٌ مُسْتَقِلَّةٌ، كَانَ لِكُونِهِ مَعَ هَذَا مُنْقَطِعًا عَنِ الْآخَرِ، وَبِالْعَكْسِ؛ فَيَلْزَمُ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنِ الْكُلِّ حَالَ أَحْتِيَاجِهِ إِلَى الْكُلِّ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

بَيَانُ اسْتِنَاءِ تَقْيِيزِ التَّالِي: مَا إِذَا زَنَا وَارْتَدَّ، أَوْ لَمَسَ وَمَسَّ مَعًا؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ هَهُنَا وَاحِدًا؛ لِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ الْمُتَلِينَ.

وَبِتَقْدِيرِ جَوَازِهِ: فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ اسْتِنَادُ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ إِلَى أَحَدِ الْعِلَّتَيْنِ أَوْلَى مِنْ اسْتِنَادِهِ إِلَى الْعِلَّةِ الْآخَرَى، وَمِنْ اسْتِنَادِ الْحُكْمِ الْآخَرَ إِلَيْهَا، فَيَعُودُ إِلَى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْحُكْمَيْنِ مُعْلَلًا بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْعِلَّتَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ كَوْنَ الْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعُدْوَانَ قَبِيحًا، وَمُوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الدَّمِّ وَالْقِصَاصِ، لَوْ كَانَ مُعْلَلًا بِكَوْنِهِ قَتْلًا عَمْدًا عُدْوَانًا وَالْعُدْوَانِيَّةَ صِفَةً عَدَمِيَّةً؛ لِأَنَّ مَعْنَاهَا: أَنَّهَا غَيْرُ مُسْتَحَقَّةٍ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ جُزْءًا مِنْ عِلَّةِ الْأَمْرِ الْوُجُودِيِّ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْعَدَمُ شَرْطًا لِصُدُورِ الْأَثَرِ عَنِ الْمُؤَثَّرِ؟

قُلْتُ: لِأَنَّ عَلَيْهِ الْعِلَّةَ مَا كَانَتْ حَاصِلَةً قَبْلَ حُصُولِ هَذَا الشَّرْطِ، ثُمَّ حَدَّثَتْ عِنْدَ حُصُولِهِ، فَتِلْكَ الْعِلَّةُ أَمْرٌ حَادِثٌ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ مُؤَثَّرٍ، وَهُوَ الشَّرْطُ، فَلَوْ جَعَلْنَا الشَّرْطَ عَدَمًا، لَزِمَ جَعْلُ الْعَدَمِ عِلَّةً لِتِلْكَ الْعِلَّةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَمِنْ الْفُقَهَاءِ مَنْ قَالَ: هَذِهِ الْإِشْكَالَاتُ إِنَّمَا تَتَوَجَّهُ عَلَى مَنْ يَجْعَلُ هَذِهِ الْأَوْصَافَ

عِللاً مُؤثِّرةً لِذَوَاتِهَا فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ، وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِذَلِكَ، بَلْ كَوْنُهَا عِللاً لِهَذِهِ الْأَحْكَامِ أَمْرٌ نَبَتَ بِالشَّرْعِ؛ فَهِيَ لَا تُوجِبُ الْأَحْكَامَ لِذَوَاتِهَا بَلْ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَهَا مُوجِبَةً لِهَذِهِ الْأَحْكَامِ.

وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ الغَزَالِيُّ فِي «شِفَاءِ الغَلِيلِ»؛ فَيَقَالُ لَهُ: إِنْ أَرَدْتَ بِجَعْلِ الزَّنَا عِلَّةً مُوجِبَةً لِلرَّجْمِ: أَنَّ الشَّرْعَ قَالَ: مَهْمَا رَأَيْتُمْ إِنْسَانًا يَزْنِي، فَاعْلَمُوا أَنِّي أَوْجِبْتُ رَجْمَهُ فَهَذَا صَحِيحٌ، وَلَكِنْ يَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى كَوْنِ الزَّنَا مُعَرِّفًا لِذَلِكَ الحُكْمِ، وَهُوَ غَيْرُ مَا نَحْنُ الآنَ فِيهِ وَإِنْ أَرَدْتَ بِهِ: أَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الزَّنَا مُؤثِّرًا فِي هَذَا الحُكْمِ، فَهُوَ بَاطِلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّهُ مُعْتَرَفٌ بِأَنَّ الحُكْمَ لَيْسَ إِلَّا حِطَابَ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقَ بِأَفْعَالِ المُكَلِّفِينَ؛ وَذَلِكَ هُوَ كَلَامُهُ القَدِيمِ، فَكَيْفَ يُعْقَلُ كَوْنُ الصِّفَةِ المُحَدَّثَةِ مُوجِبَةً لِلشَّيْءِ القَدِيمِ، سَوَاءً كَانَتْ المُوجِبِيَّةُ بِالذَّاتِ، أَوْ بِالْجَعْلِ؟

الثَّانِي: أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا جَعَلَ الزَّنَا عِلَّةً، فَحَالُ ذَلِكَ الجَعْلِ - إِنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ أَمْرٌ أَلْبَتَهُ، لَمْ يَكُنْ جَاعِلًا أَلْبَتَهُ - وَإِنْ صَدَرَ عَنْهُ أَمْرٌ، فَذَلِكَ الأَمْرُ: إِمَّا الحُكْمُ، أَوْ مَا يُؤَثِّرُ فِي الحُكْمِ، أَوْ لَا الحُكْمُ، وَلَا مَا يُؤَثِّرُ فِي الحُكْمِ:

فَإِنْ كَانَ الصَّادِرُ هُوَ الحُكْمُ، كَانَ المُؤَثِّرُ فِي الحُكْمِ هُوَ الشَّرْعُ، لَا الوَصْفُ وَقَدْ فَرَضَ أَنَّ المُؤَثِّرَ هُوَ الوَصْفُ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَإِنْ كَانَ الصَّادِرُ مَا يُؤَثِّرُ فِي الحُكْمِ، كَانَ تَأْتِيرُ الشَّرْعِ فِي إِخْرَاجِ ذَلِكَ المُؤَثِّرِ مِنَ العَدَمِ إِلَى الوجودِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ وُجُودِهِ يُؤَثِّرُ فِي الحُكْمِ لِذَاتِهِ، فَتَكُونُ مُوجِبِيَّةً لِذَاتِهِ، لَا بِالشَّرْعِ.

وَإِنْ كَانَ الصَّادِرُ لَا الحُكْمَ، وَلَا مَا يُؤَثِّرُ فِيهِ أَلْبَتَهُ: لَمْ يَحْضُرِ الحُكْمُ حِينَئِذٍ، وَإِذَا لَمْ يَحْضُرِ الحُكْمُ، لَمْ يَجْعَلِ الشَّرْعُ ذَلِكَ الوَصْفَ مُوجِبًا لِذَلِكَ الحُكْمِ، وَقَدْ فَرَضَ كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلْفٌ.

التفسيرُ الثَّانِي: الدَّاعِي - وَهُوَ بِالْحَقِيقَةِ أَيْضًا - مُوجِبٌ؛ لِأَنَّ القَادِرَ لَمَّا صَحَّ مِنْهُ فِعْلُ الشَّيْءِ، وَفِعْلُ صِدْدِهِ، لَمْ تَرَجَّحْ فَاعِلِيَّتُهُ لِلشَّيْءِ عَلَى فَاعِلِيَّتِهِ لِصِدْدِهِ، إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّ لَهُ فِيهِ مَصْلَحَةٌ فَذَلِكَ العِلْمُ هُوَ الَّذِي لِأَجْلِهِ صَارَ القَادِرُ فَاعِلًا لِهَذَا الصِّدْدِ، بَدَلًا عَنْ كَوْنِهِ فَاعِلًا

لِذَلِكَ الضَّدِّ، لَكِنَّ الْعِلْمَ مُوجِبٌ لِتِلْكَ الْفَاعِلِيَّةِ وَمُؤَثِّرٌ فِيهَا، فَمَنْ قَالَ: أَكَلْتُ؛ لِلشَّبَعِ كَانَ مَعْنَاهُ ذَلِكَ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَتَقُولُ: هَذَا فِي حَقِّ اللَّهِ - تَعَالَى - مُحَالٌ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ كُلَّ مَنْ فَعَلَ فِعْلاً؛ لِعَرَضٍ، فَإِنَّهُ مُسْتَكْمِلٌ بِذَلِكَ الْعَرَضِ؛ وَالْمُسْتَكْمِلُ بغيرِهِ نَاقِصٌ بِذَاتِهِ؛ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا مَنْ فَعَلَ فِعْلاً؛ لِعَرَضٍ، فَإِنَّهُ مُسْتَكْمِلٌ بِذَلِكَ الْعَرَضِ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حُصُولُ ذَلِكَ الْعَرَضِ، وَلَا حُصُولُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ فِي اعْتِقَادِهِ عَلَى السَّوَاءِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى بِهِ فِي اعْتِقَادِهِ.

فَإِنْ كَانَ الأوَّلُ: اسْتِحَالٌ أَنْ يَكُونَ عَرَضًا، وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرْوَرِيٌّ بَعْدَ الْإِسْتِقْرَاءِ وَالِإِخْتِيَارِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ حُصُولُ تِلْكَ الأوَّلِيَّةِ مُعْلَقًا بِفِعْلِ ذَلِكَ الْعَرَضِ، وَكُلُّ مَا كَانَ مُعْلَقًا عَلَى غَيْرِهِ، لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهِ فَحُصُولُ ذَلِكَ الْكَمَالِ غَيْرٌ وَاجِبٌ لِذَاتِهِ فَهُوَ مُمَكِّنُ الْعَدَمِ لِذَاتِهِ، فَلَا يَكُونُ كَمَالُ اللَّهِ - تَعَالَى - صِفَةً وَاجِبَةً لَهُ، بَلْ مُمَكِّنَةُ الزَّوَالِ عَنْهُ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

فَإِنْ قُلْتُ: حُصُولُ ذَلِكَ الْعَرَضِ، وَلَا حُصُولُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - عَلَى السَّوَاءِ؛ وَلَكِنَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِ، لَا عَلَى السَّوَاءِ؛ فَلَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - يَفْعَلُ لَا لِعَرَضٍ يَعُودُ إِلَيْهِ، بَلْ لِعَرَضٍ يَعُودُ إِلَى عِبْدِهِ.

قُلْتُ: كَوْنُهُ تَعَالَى فَاعِلًا لِلْفِعْلِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى بِالْعَبْدِ، وَكَوْنُهُ غَيْرَ فَاعِلٍ لَهُ؛ إِمَّا أَنْ يَتَسَاوَىا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى مِنْ جَمِيعِ الوجودِ، أَوْ لَا يَتَسَاوَىا.

فَإِنْ كَانَ الأوَّلُ: اسْتِحَالٌ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ دَاعِيًا لِلَّهِ - تَعَالَى - إِلَى الْفِعْلِ.

وَأَيْضًا: فَكَيْفَ يُفْعَلُ هَذَا، مَعَ أَنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ يَقُولُ: لَوْ لَمْ يَفْعَلْ، لَأَسْتَحَقَّ الدَّمَ، وَلَمَّا كَانَ مُسْتَحَقًّا لِلْمَدْحِ، وَلَصَارَ سَفِيهَاً غَيْرَ مُسْتَحَقٍّ لِلْإِلَهِيَّةِ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى، عَادَ الْإِشْكَالُ.

الثَّانِي: أَنَّ الْبَدِيهِيَّةَ شَاهِدَةٌ بِأَنَّ الْعَرَضَ وَالْحِكْمَةَ لَيْسَ إِلَّا جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ، أَوْ دَفْعِ

الْمَضْرُوءَةُ، وَالْمَنْفَعَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ اللَّذَّةِ، أَوْ مَا يَكُونُ وَسِيلَةً إِلَيْهَا، وَالْمَضْرُوءَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْأَلْمِ، أَوْ مَا يَكُونُ وَسِيلَةً إِلَيْهِ، وَالْوَسِيلَةُ إِلَى اللَّذَّةِ مَطْلُوبَةٌ بِالْغَرَضِ، وَالْمَطْلُوبُ بِالذَّاتِ: هُوَ اللَّذَّةُ.

وَكَذَا الْوَسِيلَةُ إِلَى الْأَلْمِ: مَهْرُوبٌ عَنْهَا بِالْغَرَضِ، وَالْمَهْرُوبُ عَنْهُ بِالذَّاتِ: لَيْسَ إِلَّا الْأَلْمُ، فَيَرْجِعُ حَاصِلُ الْغَرَضِ وَالْحِكْمَةُ إِلَى تَحْصِيلِ اللَّذَّةِ، وَدَفْعِ الْأَلْمِ، وَلَا لَذَّةَ إِلَّا وَاللَّهُ - تَعَالَى - قَادِرٌ عَلَى تَحْصِيلِهَا، ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ مِنَ الْوَسَائِطِ، وَلَا أَلْمَ إِلَّا وَاللَّهُ - تَعَالَى - قَادِرٌ عَلَى دَفْعِهِ، ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ مِنَ الْوَسَائِطِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ فَاعِلِيَّتُهُ لِشَيْءٍ؛ لِأَجْلِ تَحْصِيلِ اللَّذَّةِ، أَوْ دَفْعِ الْأَلْمِ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِنَّمَا يَكُونُ مُعْلَلًا بِشَيْءٍ آخَرَ، إِذَا كَانَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ مَا فَرَضَ عِلَّةً، وَعَدَمِ كُلِّ مَا يَقُومُ مَقَامَهَا إِلَّا تَكُونُ الْعِلِّيَّةُ حَاصِلَةً الْبَتَّةَ.

وَبِهَذَا الطَّرِيقِ عَلِمْنَا أَنَّ نَعِيقَ الْغُرَابِ، وَصَرِيرَ الْبَابِ لَيْسَ عِلَّةً لَوْجُودِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَلَا بِالْعَكْسِ.

وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا، فَنَقُولُ: لَمَّا لَمْ تَكُنْ فَاعِلِيَّةُ اللَّهِ - تَعَالَى - لِتَحْصِيلِ اللَّذَاتِ، وَدَفْعِ الْآلَامِ - مُتَوَقِّفَةً الْبَتَّةَ عَلَى وُجُودِ هَذِهِ الْوَسَائِطِ، لَمْ تَكُنْ أَيْضًا فَاعِلِيَّتُهُ لِلْوَسَائِطِ مُتَوَقِّفَةً عَلَى فَاعِلِيَّتِهِ لِلذَّاتِ، وَالْآلَامِ - اسْتَحَالَ تَعْلِيلُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ. وَإِذَا بَطَلَ التَّعْلِيلُ، بَطَلَ كَوْنُهَا دَاعِيَةً؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّ الدَّاعِيَ عِلَّةٌ لِعِلِّيَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ.

التفسير الثالث للعلة: المَعْرِفُ: فنقول: إنه أيضاً باطل؛ لأننا إذا قلنا: الحُكْمُ فِي الْأَصْلِ مُعْلَلٌ بِالْعِلَّةِ الْفَلَانِيَّةِ اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ مُرَادُنَا مِنَ الْعِلَّةِ الْمَعْرِفُ، وَإِلَّا لَكَانَ مَعْنَى الْكَلَامِ: أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ، إِنَّمَا عُرِفَ ثُبُوتُهُ بِوَسِيطَةِ الْوَصْفِ الْفَلَانِيِّ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ عِلِّيَّةَ الْوَصْفِ لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَا تُعْرَفُ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَيَكُونُ الْوَصْفُ مُعْرَفًا؟

وَالْجَوَابُ: أَمَّا الْمُعْتَرَلَةُ: فَإِنَّهُمْ يُفَسِّرُونَ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ: تَارَةً بِالْمَوْجِبِ، وَتَارَةً بِالِدَّاعِي، فَيَحْتَاجُونَ إِلَى الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي سَبَقَتْ، وَالْكَلامُ فِي ذَلِكَ طَوِيلٌ.

وَأَمَّا أَصْحَابُنَا: فَإِنَّهُمْ يُفَسِّرُونَهُ بِالْمَعْرِفِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ مُعْرَفٌ بِالنَّصْلِ، فَلَا يُمَكِّنُ كَوْنُ الْوَصْفِ مُعْرَفًا لَهُ».

قلنا: ذَلِكَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ فِي مَحَلِّ الْوِفَاقِ فَرُدُّ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ النَّوعِ مِنَ الْحُكْمِ، ثُمَّ

بَعْدَ ذَلِكَ يَجُوزُ قِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِ ذَلِكَ الوَصْفِ مُعَرَّفًا لِفَرْدٍ آخَرَ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ النُّوعِ مِنَ الْحُكْمِ، وَعَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ لَا يَكُونُ ذَلِكَ تَعْرِيفًا لِلْمُعَرَّفِ، ثُمَّ إِذَا وَجَدْنَا ذَلِكَ الوَصْفَ فِي الْفَرْعِ، حَكَمْنَا بِحُصُولِ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ لَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْمَذَلُولِ.

الشرح: اعلم: - وفقك الله تعالى - أن القياس إنما يتم بأصل، وفرع، وعلّة مشتركة بين الأصل والفرع؛ تسمى بـ «الجامع».

واختلف العلماء فى تفسير «العلّة»<sup>(١)</sup> فالذى اختاره المصنف تفسيرها بـ «المعرّف»، واختار الإمام حجة الإسلام<sup>(٢)</sup> التفسير [٢٢٤/ب] بـ «الموجب»؛ بمعنى: أن الشارع جعلها موجباً، احترازاً عن مذهب المعتزلة: أن العلة: وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل؛ على قاعدتهم فى الحسن والقبح العقليين، وسنزيده تلخيصاً عند الانفصال عن اعتراض المصنف.

وأما الفقهاء: فهم يقولون: إن الحكم الفلانى ثبت لكذا، أو<sup>(٣)</sup>؛ لمصلحة كذا؛ وذلك تفسير «الداعى»، إلا أنهم لا يلتزمون أن مذهبهم يتول إلى القول بـ «الداعى» و«الباعث»؛ وذلك لازم لا محيص لهم عنه، وإن لم يعترفوا به صريحاً.

واختار المعتزلة التفسير بـ «الداعى» و«الباعث»، والتصريح بـ «العرض»، واختار المصنف تفسيره بـ «الموجب عادة» فى «الرسالة»؛ وهو غير «الموجب» الذى ذهب إليه الإمام حجة الإسلام؛ فإذن: العلة لها تفاسير خمسة:

الأول: «المعرّف».

(١) ينظر: الصحاح للجوهري: ١٧٧٣/٥، تهذيب اللغة للأزهري ١٠٥/١ لسان العرب ٣٠٧٩/٤ - ٣٠٨٠، ترتيب القاموس ٣٥٠/٣ البحر المحيط للزركشى ١١١/٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٨٥/٣ نهاية السؤل للإسنوى ٥٣/٤، منهاج العقول للبدخشى ٥٠/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ١١٤، التحصيل من الحصول للأمرى ٢٢٢/٢ المستصطفى للغزالي ٢٨٧/٢، ٣٣٥، حاشية البناني ٢٣١/٢، الآيات البيّنات لابن قاسم العبادى ٣٢/٤، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٤٧ حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٧٢/٢، المعتمد لأبى الحسين ٢٤٦/٢ التحرير لابن الهمام ص ٤٣١، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٣٠٢/٣ كشف الأسرار للنسفى ٢٨١/٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢١٧/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٦٢/٢.

(٢) ينظر: المستصطفى (٢٣٠/٢).

(٣) فى وأه: و.

الثانى: «الموجب»؛ على اختيار الغزالى.

الثالث: «الباعث»؛ وهو الداعى بعينه على اختيار المعتزلة.

الرابع: «المؤثر»؛ وهو اختيار المعتزلة أيضاً، ويعبرون عنه [مرة<sup>(١)</sup>] بـ«الموجب»، وأخرى بـ«المؤثر»، والمعنى واحد. وصاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup> اختار [أن<sup>(٣)</sup>] العلة بمعنى «الباعث»؛ بمعنى أنه لا بد وأن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة لأن<sup>(٤)</sup> تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وتبعه ابن الحاجب<sup>(٥)</sup>.

الخامس: «الموجب عادة». وسنلخصها تلخيصاً تاماً بعد إيراد أسئلة الإمام المصنف، والجواب عنها.

قال المصنف: المراد بـ«العلة»: إما «المؤثر»، وهو «الموجب» [٢٢٥أ] لوجود الحكم الشرعى، أو نقول: هو الذى يؤثر فى وجوده؛ فيعبر عنه مرة بـ«المؤثر»، ومرة بـ«الموجب»، أو ما يكون «داعياً» للشرع إلى إثباته، أو ما يكون «معرفاً» له، أو معنى [رابعاً<sup>(٦)</sup>]، والثلاثة باطلة. والرابع: لا بد من إفادة تصوره.

أما الأول: وهو «الموجب»، وهو «المؤثر» - فهو باطل - لوجوه:

الأول: أن حكم الله - تعالى - عند أهل السنة هو: خطابه القديم - على ما تبين فى أول الكتاب - وهو كلامه القديم القائم بذاته، ويستحيل تعليقه بشيء؛ لاستحالة تأثير شيء من الأشياء فى القديم، وتعليقه بعلة حادثة - بمعنى التأثير - أدخل فى الاستحالة، وينبغى أن يفهم من التأثير: إعطاء الوجود، وإعطاء الوجود للقديم محال.

وأما مذهب المعتزلة؛ وهو: أن الأحكام أمور عارضة لأفعال المكلفين، معللة بوقوعها على جهات مخصوصة - فقد أبطلناه، ومعنى هذا الكلام قد سبق بيانه فى أول الكتاب؛ وهو: أن أحكام الله - تعالى - عند المعتزلة: تابعة لصفات الأفعال من: الحسن والقبح، وهذا قبل الشرع، وبعد وروده، وليس عندهم الكلام النفسانى، وبعد ورود الشرع تتبع الأوامر والنواهي تلك الصفات الواقعة عليها تلك؛ فيعرض للأوامر والنواهي الحادثة

(١) سقط فى «أه».

(٢) ينظر: الإحكام (٣/١٨٥).

(٣) سقط فى «أه».

(٤) فى «أه»: أن.

(٥) ينظر: شرح المختصر (٢/٢١٢).

(٦) سقط فى «أه».



٢٩١ ..... في إثبات أن القياس حجة  
عندهم نسبةً إلى تلك الأفعال، وتلك الأوامر والنواهي بنسبها معللة بتلك الصفات  
المخصوصة الواقعة عليها تلك الأفعال هكذا؛ وعلى هذا: يحمل كلام المصنف  
[٢٢٥/ب].

وقوله: «الأحكام عندهم أمور عارضة لتلك الأفعال» -:

العروض الحقيقي لا يتصور في الأحكام الشرعية؛ وذلك لاستحالة قيام الأوامر  
والنواهي بتلك الأفعال؛ [نعم] تقوم بتلك الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح - على  
رأيهم - واستعمال لفظة «العروض» ههنا حسن، دون الأول.

الثاني: وهو أن الواجب: ما يستحق العقاب على تركه، والاستحقاق: أمر وجودي؛  
لأنه نقيض الاستحقاق الصادق على المعدوم، والصادق على المعدوم عدمي، ومقتضى  
الاستحقاق العدمي الاستحقاق؛ فيكون وجودياً؛ فيلزم أن يكون ترك الواجب علة  
لاستحقاق العقاب، والترك أمر عدمي؛ وهو: أنه لا يفعل، والاستحقاق وجودي -  
على ما مرّ - فيلزم أن يكون الأمر العدمي علة للأمر الوجودي؛ وهو محال.

وهذا التوجيه يمكن إيراده على من يقول: إن الواجب: هو الذى يستحق الذم بتركه،  
أو يذم تاركه.

ودفعهم: «أن ترك الواجب لا يتحقق إلا بفعل الضد؛ وهو أمر وجودي» - ضعيف  
لا ينفع؛ لأن المستلزم للاستحقاق بالذات هو ترك الواجب، لا فعل الضد، ثم لا يستقيم  
ذلك؛ على رأى أبى هاشم، وأبى الحسين وأتباعهما؛ فإنهم لا يقولون: إن التعبد بترك  
المنهى عنه، لا بد فيه من فعل الضد، بل هو بنفس الترك.

الثالث: هو أن العلة الشرعية لو كانت مفسرة بـ«المؤثر» لما اجتمع على المعلول  
الواحد علل مختلفة، واللازم باطل؛ فاللزوم باطل.

بيان الملازمة هو: أنها لو كانت مؤثرة، وكل [٢٢٥أ] واحدة منها تامة، لاستقلالها  
بإفادة الحكم وحدها، فلو اجتمعت، لاستغنى المعلول عن كل واحدة [بكل واحدة]  
منها؛ فيلزم الاستغناء عن كل واحدة منها، مع الافتقار إلى كل واحدة منها؛ وهو محال.

بيان الشرطية هو: أن المعلول واجب الحصول عند وجود العلة التامة؛ وذلك لأنه لو  
لم يكن واجب الحصول عند [حصول] العلة التامة - لكان: إما ممكن الحصول [عند  
حصولها، أو ممتنع الحصول]<sup>(١)</sup> بالضرورة، والامتناع مع وجود العلة التامة [مستحيل

(١) سقط في «أ».

ضرورة، والإمكان أيضاً مستحيل مع وجود العلة التامة<sup>(١)</sup>؛ لأنه لو كان ممكن الحصول مع وجوده، فلا بد وأن يحصل مرة معها، و ألا يحصل أخرى؛ لأنه معنى الإمكان ههنا؛ فاختصاص الخالتين بالوجود دون الأخرى: إما أن يكون لفقدان شرط، أو لوجود مانع، أو لا: والأول محال؛ وإلا لما كانت العلة التامة موجودة، والثاني محال؛ وإلا يلزم ترجيح الممكن المتساوي الطرفين، وهو محال؛ فثبت أنه لو اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة، يلزم استغناء المعلول بكل واحدة منها عن كل واحدة منها؛ فيلزم اجتماع النقيضين؛ وهو محال، فصحت الملازمة الأولى؛ وهى: أنه لو كانت علل الشرع مؤثرات، لما اجتمعت [العلل الشرعية على معلول واحد]، [بدليل اجتماع المس واللمس، والزنا والردة<sup>(٢)</sup> والقتل على معلول واحد<sup>(٣)</sup>؛ وهو الانتقاض فى المثال الأول، وإباحة القتل فى المثال الثانى، وإنما قلنا: إنه معلول واحد؛ لأنه لو لم يكن واحداً، يلزم اجتماع إباحتى قتل شخص واحد، واجتماع انتقاضى طهارة شخص واحد؛ فيلزم

(١) سقط فى «أ».

(٢) الردة فى اللغة: هى الرجوع عن الشئ إلى غيره. قال فى مجمل اللغة: رد: رددت الشئ رداً، وسمى المرتد: لأنه رد نفسه إلى كفره. وقال فى مختار الصحاح: ... والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد والردة - بالكسر - اسم منه، أى: الارتداد: وفى جمهرة اللغة: «رددت الشئ أردته فهو مردود، وفى وجه الرجل ردة، إذا كان قبيحاً، والردة: الرجوع عن الشئ؛ ومنه الردة عن الإسلام»: وفى لسان العرب: «... وقد ارتد، وارتد عنه تحول، وفى التنزيل: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾ والاسم: الردة، ومنه الردة عن الإسلام، أى: الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه: إذا كفر بعد إسلامه». الردة فى اصطلاح الفقهاء: عند الحنفية: الردة: عبارة عن الرجوع عن الإيمان. عند المالكية: الردة كفر المسلم، بقول صريح، أو بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمنه. عند الشافعية: هى: قطع الإسلام. وفى الروضة عبارة عن قطع الإسلام من مكلف. أو هى قطع الإسلام بنية كفر، أو قول كفر، أو فعل كفر مكفر، «سواء» فى القول «قاله استهزاء، أو عناداً، أو اعتقاداً». وعند الحنابلة: جرى الحنابلة على تعريف المرتد دون الردة، ولكن لا مانع من هذا، من ناحية المعنى؛ لأن الردة اسم من الارتداد، والمرتد مشتق من الارتداد. المرتد: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر. المرتد: وهو من كفر - ولو مميزاً - طوعاً ولو هازلاً بعد إسلامه، ولو كرها بحق. وفى الروض المربع: هو الذى يكفر بعد إسلامه، طوعاً ولو مميزاً، أو هازلاً بنطق أو اعتقاد أو شك أو فعل. ينظر: مجمل اللغة (١/٣٧٢) ومختار الصحاح ص(٢٣٩)، ولسان العرب (٤/١٥٣-١٥٥)، وبدائع الصنائع (٧/١٣٤)، وفتح القدير (٦/٦٨)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/٣٠١)، ومنح الجليل لعليش المالكي (٩/٢٠٥)، والمنهاج مع معنى المحتاج (٤/١٣٣)، وروضة الطالبين (١٠/٦٤)، والمغنى لابن قدامة (٨/١٢٣)، والروض المربع شرح زاد المستنقع (٣/٣٣٨).

(٣) سقط فى «أ».

٢٩٣ ..... في إثبات أن القياس حجة  
اجتماع المثليين؛ [٢٢٦/ب] وهو محال. أو نقول: إما أن يكون اجتماع الإباحيتين،  
والانتقاضين مستحيلًا، أو لا: فإن استحال فظاهر، وإن لم يكن مستحيلًا، يلزم الترجيح  
من غير مرجح.

بيانه: أنه لا بد من امتياز أحد الانتقاضين عن الآخر؛ لشيء، وإلا لما كانا اثنين؛ وهو  
محال، وليس<sup>(١)</sup> استناد هذا الانتقاض بعينه إلى اللمس دون المس - أولى من القلب،  
[والعكس]<sup>(٢)</sup>.

وأما الوجه الرابع: فظاهر.

وتحريره: أن العلة بمعنى «المؤثر» - وهو المفيد للوجود - لا يجوز أن يكون عدميًا؛  
لاستحالة كون الموجب للوجود أمرًا عدميًا، والقتل العمد العدوان عدمي؛ بكون حده  
عدميًا؛ وهو: العدوان الذي هو عبارة عن الاستحقاق العدمي، ويستحيل أن يكون  
الأمر العدمي علة للأمر الوجودي، وجعل العدم شرطًا للعلة باطل؛ لأنه يعود المحذور؛  
وقد سبق بيان هذا في أول الكتاب.

فأما القول: بأنها موجبة يجعلها الشارع موجبة - فهو باطل.

وهذا التفسير ذكره بعض المتقدمين، واختاره الغزالي، والمصنف أورده في أول  
الكتاب، وزيفه بما ذكره ههنا؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن حكم الله - تعالى - هو كلامه القديم المتعلق بأفعال المكلفين؛ فإن  
أريد بكون الزنا مؤثرًا: قول الشارع: مهما رأيتم المحصن زانيًا، فاعلموا أني أوجبت عليه  
الحد؛ فذلك هو القول بكون الزنا معرفًا لا مؤثرًا، وهو اختيارنا. وإن أردتم به: أن  
الشارع جعل الزنا مؤثرًا في الخطاب القديم - فهذا [٢٢٧أ] باطل؛ لاستحالة تأثير  
الحادث في القديم؛ سواء كان الحادث مؤثرًا بذاته، أم يجعل الجاعل.

وثانيهما: ظاهر في المتن، وقد سبق بيانهما مع وجه ثالث في أول الكتاب.

وأما تفسير العلة بـ«الداعى»: فاعلم: أنا بينا معنى الداعى أيضًا فيما تقدم؛ وهو:  
العلم بكون الفعل فيه مصلحة، أو الظن به على تفسير، وقد يفسر بـ«الإرادة» التي تحصل  
عقب العلم، أو الظن بكون الفعل فيه المصلحة، وهو علة لفاعلية الفاعل؛ لأنه متى  
حصلت الداعية الحادثة المستجمعة بشرائطها - وجب الفعل المفضى إلى تلك المصلحة

(١) في «ب»: وليين.

(٢) سقط في «أ».

الكاشف عن المحصول ..... المظنونة أو المعلومة؛ فتلك المصلحة هي الغرض المطلوب من الفعل، وزانه: الأكل؛ لتحصيل مصلحة الشبع، واللبس؛ لدفع البرد، والشرب؛ لتحصيل الري؛ فقد صار الداعي موجباً للفعل؛ لأنه لما صح منه الفعل وضده، استحال أن يفعل أحدهما دون الآخر، إلا لمرجح؛ وذلك المرجح هو «الداعي»؛ فقد ظهرت موجبة الداعي للفعل. مثاله في أفعالنا: أن نقول: إنما أكل؛ ليحصل مصلحة الشبع، وإنما شرب؛ ليحصل مصلحة الري، وفي أفعال الله - تعالى -: إما أوجبت الصلاة؛ تعظيماً للمعبود، وإنما أوجبت الصوم؛ لكسر شهوة البطن والفرج، وهذه مصالح أثبت الشارع تلك الأحكام لأجلها؛ وتسمى بـ «العلة الغائية»، وإنما يصير الفاعل فاعلاً؛ لأجل تلك الغاية<sup>(١)</sup> المطلوبة من الفعل، وتسمى تلك المصالح أغراضاً، ويقال: بعثه على الفعل علمه باشماله [٢٢٧/ب] على تلك المصلحة أو<sup>(٢)</sup>، ظنه، ويقال: دعاه إلى ذلك الفعل علمه، أو ظنه.

واعلم: أن الظنَّ على الله - تعالى - محال؛ فلم يبق إلا العلم؛ بخلاف البشر.

إذا عرفت ذلك: فمباشرة الأفعال؛ لما في ضمنها من المصالح، أو تركها؛ لما فيها من المفاسد - بالنسبة إلينا واضح؛ فإن أفعال البشر تابعة لمصالحهم المعلومة أو المظنونة.

وأما أفعال الله - تعالى - فهي - عند المعتزلة - كذلك، وأما عند الأشاعرة: فهي موافقة للمصالح، مطابقة لها؛ لجريان عادة الله - تعالى - بذلك؛ بدليل الاستقراء<sup>(٣)</sup>، وليست داعية باعثة على وزان أفعالنا؛ على ما لخصناه.

والدليل على أنه - تعالى - لا يفعل لغرض أصلاً؛ سواء كانت المصلحة عائدة إليه<sup>(٤)</sup> - تعالى عن ذلك - أو إلينا - هو أن من فعل فعلاً لغرض كان مستكملاً بذلك الغرض عند حصوله، ناقص الذات عند عدمه؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لم يكن غرضاً له.

أو نقول: إن لم يكن حصول تلك المصلحة أولى له من اللا حصول - لم يكن غرضاً له، وإن كان أولى، يعود حديث الكمال والنقصان؛ وهو محال على الله تعالى.

الوجه الثاني - من الوجهين الدالين على بطلان تفسير العلة الشرطية بـ «الداعي» - : وذلك لأن البديهية شاهدة؛ بأن «الغرض» و«الحكمة» و«المصلحة» - أو ما شئت من الألفاظ المؤدية لهذا المعنى - ليست إلا جلب منفعة، أو دفع مضرة، والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها.

(١) في «أه»: الفاعلية.

(٢) في «أه»: و.

(٣) في «ب»: الاستغنائى.

(٤) في «أه»: إلى.

[والمضرة عبارة عن الألم [٢٢٨/أ]، أو ما يكون وسيلة إليه، واللذة مطلوبة بالذات]<sup>(١)</sup>، [ووالألم مهروب منه بالذات]<sup>(٢)</sup> والوسيلة بالغرض، والله - تعالى - قادر على تحصيل جميع المصالح، ودفع جميع المضار، وتحقيق تلك الوسائط مجردة عن المصالح؛ فلا ارتباط لأحدهما بالآخر، بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، ولا تتوقف فاعليته لتلك المصالح على تلك الوسائط، وإذا لم يتوقف أحدهما على الآخر، استحال تعليل أحدهما بالآخر، وإذا استحال ذلك، بطل أن يكون داعية؛ لما بينا أن الداعي علة للعلة الفاعلية.

هذا شرح هذا الكلام، وتقديره بأقصى الإمكان، ولم يُجب المصنف عن هذه، واختار التفسير بـ«المعرف»؛ بناء على أنه دافع للإشكالات، وليس الأمر كذلك؛ فإنه يتوجه عليه ما لا دفع له أصلاً؛ فلنذكر ما يتوجه عليه أولاً، ثم نجيب عن هذه الإشكالات، ونختار ما يمكن تقريره مع فروعه.

اعلم: أن المصنف أورد على تفسير العلة بـ«المعرف» إشكالاً قوياً؛ وهو: أن الحكم في الأصل عرف بالنص؛ فلا تكون العلة في الأصل معرفة لحكم الأصل، وإلا يلزم تعريف المعرف؛ وهو باطل.

ثم أجاب عنه: بأن قال: الحكم المعرف بالنص في الأصل فرد من نوع؛ وهو إيجاب الزكاة في المضروب، والمعرف بالعلة في الفرع فرد آخر من ذلك النوع؛ فلا يلزم الدور.

واعلم: أن هذا الكلام دافع للدور، إلا أنه يتجه عليه أسئلة قوية.

وبيانه من وجوه:

الأول: [أنه]<sup>(٣)</sup> اختار في تعريف «القياس» أنه: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت.

وإذا فسر «العلة» بـ«المعرف»، وأن الحكم<sup>(٤)</sup> في الأصل عرف بالنص - فليس ذلك لاشتباههما في علة الحكم.

الثاني: أن كون الوصف معرفاً للحكم في الفرع: إما أن يعرفه مع قطع النظر عن

(١) سقط في أ.

(٢) سقط في و.أ.

(٣) سقط في و.أ.

(٤) في و.أ.: وأن كان الحكم.

الأصل بالكلية؛ وهو محال؛ إذ لا دليل عليه أصلاً، مع قطع النظر عن الأصل، أو لا مع قطع النظر عن الأصل، [بل] <sup>(١)</sup> باعتبار حصول معرفة الحكم به في الأصل؛ وحيث: لا يكون النص معرفاً لحكم الأصل؛ وهو باطل.

الثالث: أنه إذا فسر «العلة» بـ«المعرف»، فلا بد وأن تكون العلة <sup>(٢)</sup> الدالة على العلية؛ بمعنى «التعريف»؛ وذلك كالنصوص، والظواهر، وأنواع الإيماءات <sup>(٣)</sup>، والمناسبات، والسير والتقسيم؛ وغير ذلك، وهذا مُتَعَدِّرٌ أو متعسر جداً، وينبغي أن يستحضر عليه الوصف؛ بمعنى التعريف، إذا انتهى الكلام إلى الدلالة؛ ليكون التأسيس والتفريع منتظماً، ويكون التصور والتصديق <sup>(٤)</sup> مطابقاً، وعليك باستحضاره في تلك المسائل الآتية بعد هذه المسألة.

واعلم: أن القياس قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة يتفرع عليها أحكام كثيرة جداً، وربما يتفرع عليها جل الأحكام؛ فإن النصوص والظواهر قليلة؛ فيجب الاعتناء بها، وتقديرها على وجه يطابق تأسيسها [٢٢٩/أ] تفريعها، ويوافق تصورها تصديقها، ونحن نروم ذلك بعون الله - تعالى - وحسن توفيقه؛ فإن الذين نظروا في هذا الكتاب اشتغلوا؛ إما باختصاره، أو بإيراد أسئلة عليه، وأما الاعتناء بالتقرير ودفع الشبه والإشكالات - فلا، ولننظر في الإشكالات التي أوردها المصنف على التفاسير السابقة، ونجيب عنها بحسب الإمكان، ثم نختار تفسيراً صحيحاً للعلة؛ على وجه لا يرد عليه إشكالات، ويتقرر من غير مناقضة، ولا عدم انتظام <sup>(٥)</sup> الفروع مع الأصول.

فنقول - مستعينين بالله تعالى:

أما الوجه الأول: فما أورده على تفسير العلة بـ«الموجب»، و«المؤثر» - فمندفع عنا؛ وذلك لأننا نقول: الخطاب قديم، وتعليقه بفعل المكلفين حادث، ولا استحالة في كون الحادث مؤثراً وموجباً للتلحق الحادث، وهو مندفع أيضاً عن المعتزلة؛ لأنهم يقولون: الأحكام حادثة.

(١) سقط في وأه..

(٢) في وأه: الأدلة.

(٣) في وأه: الآيات.

(٤) في وأه: والتصوير.

(٥) في وأه: إعظام..

وأما [الوجه الثاني]<sup>(١)</sup>: فمندفع؛ لأننا نقول: لا نسلم أن الاستحقاق أمر وجودي، وحديث الاستحقاق، وكونه عدمياً فقد بينا فساده في هذا الكتاب في مواضع؛ فلا نعيده.

وأما الوجه الثالث: فلا يرد علينا؛ لأننا [لا]<sup>(٢)</sup> نقول بـ«المؤثر» على ذلك التفسير، ولا يقال: يرد على ما اخترتموه من التفسير؛ وهو التأثير في تعلق الخطاب؛ لأننا نقول: هو مندفع؛ لأننا نمنع اتحاد الحكم، بل هما تعلقان، معناه: أن أحدهما انتقاض [٢٢٩/أ] عن مس، والثاني عن لمس، ولا نسلم أنه يلزم اجتماع المثليين على حقيقة واحدة؛ وأصل هذا اختلاف العلماء في أنه؛ هل يجوز تعليل الحكم بعلمتين مختلفتين؟ وفيه أربعة أقوال:

أحدها: يجوز مطلقاً.

وثانيها: لا يجوز مطلقاً.

وثالثها: الجواز في العلة المنصوصة، دون المستنبطة.

ورابعها: عكسها.

والقائلون بالجواز: اختلفوا في الوقوع، والقائلون بعدم الوقوع يقولون عند الاجتماع: إن العلة واحدة لا بعينها، ومنهم من قال: كل واحدة جزء علة عند الاجتماع.

وأما الوجه الرابع: فمندفع؛ لأننا نمنع عدم جواز كون العدم شرطاً للعلية، وما ذكره [أن]<sup>(٣)</sup> شرط<sup>(٤)</sup> العلة لو كان أمراً عدمياً، وهو علة للعلة - يلزم أن يكون العدم علة لأمر وجودي؛ وهو محال.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ما ذكرتم؛ وإنما يلزم أن لو كانت العلة أمراً وجودياً؛ وهو ممنوع، وقد بينا فساد الدليل الذي يتمسك به المصنف في أمثال هذه المواضع؛ وهو: اللاعلية أمر عدمي، وفساده ببيان الفرق بين الموجبة المعدولة، والسالبة [المحصلة]<sup>(٥)</sup> البسيطة.

(١) بياض في «أ».

(٢) سقط في «أ، ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: شروط.

(٥) سقط في «ب».

وأما ما أورده على الغزالي في اختياره كون العلة علة موجبة يجعل الشارع، لا لذاته - فقد أورده في أول الكتاب، وأجبنا عنه، وتبين فساده، وبيانه تلويحًا: ما سبق من أن الحكم الشرعي هو: الخطاب القديم المتعلق [٢٣٠أ] بأفعال المكلفين: اقتضاء، أو تخييرًا، ولكن التعلق حادث؛ فإن كان الغزالي لا يقول بالتعلق الحادث، فلا جواب له، وأما نحن فنقول به؛ فيندفع عنا، ولننقل كلام الغزالي ههنا؛ ليحصل الاطلاع على ما يختاره:

قال في «شفاء الغليل»<sup>(١)</sup>: العلة في الأصل ما يتأثر المحل بوجوده؛ ولذلك سمي المرض علة؛ وهو في اصطلاح الفقهاء على هذا مذاق.

ثم قال: الفرق بين الدلالة والعلة: أن كل علة يجوز أن تسمى دلالة<sup>(٢)</sup>؛ فإنها تدل على الحكم؛ فإن المؤثر يدل على الأثر، ولا تسمى كل دلالة علة؛ لأن الدلالة قد يعبر بها عن الأمانة التي لا تؤثر ولا توجب؛ فالغيم الرطب دليل على المطر، وعلته أيضًا، والكواكب دليل على المنزلة، وليس علة فيه؛ فما للدلالة حظ في الإيجاب، والعلة موجبة: أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشارع إياها موجبة؛ على معنى إضافة الوجوب إليها؛ كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أننا يجب بإيجاب الله تعالى، ولكن ينبغي أن يفهم الإيجاب كما ورد الشرع به، وقد ورد بأن<sup>(٣)</sup> السرقة توجب القطع، والزنا يوجب الرجم.

وقال أيضًا - رضى الله عنه - في «شفاء الغليل»: «العلل الشرعية أمارات، وأن المناسب المخيل لا يوجب الحكم لذاته، ولكن يصير [٢٣٠ب] موجبًا بإيجاب الشرع، ونصبه إياه سببًا؛ لأن تأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعًا؛ كما عرف كون مس الذكر، وخروج الخارج مؤثرًا في إيجاب الوضوء، وإن لم يناسب؛ هذا نص كلامه.

واعلم: أنه قد اتضح من هذا؛ أن اختياره أن جميع العلل الشرعية مؤثرات في الأحكام الشرعية، ويعبر عن هذا المعنى مرة بـ«المؤثر»، ومرة بـ«الموجب»، والمعنى واحد، ولا ينبغي أن يظن به - رضى الله عنه - إلى أنه يذهب إلى أن أحكام الله - تعالى -

(١) ينظر: شفاء الغليل (٢٣).

(٢) ينقسم القياس باعتبار العلة إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل؛ فالأول: ما جمع فيه بين الأصل والفرع بالعلة، والثاني: ما جمع فيه بما يلازم العلة؛ كالقذف بالزبد مثلًا في قياس النبيذ على الخمر، فإنه ملازم للإسكار، والثالث: ما جمع فيه بنص الفارق. ينظر: زوائد الأصول للإسنوي (٣٧٤ - ٣٧٦).

(٣) في وأه: أن.



حادثه، وإن صرح في «شفاء الغليل» في غير موضع: أن هذا حكم حادث؛ فلا بد له من سبب حادث، وكذلك هذا الحكم يترتب على هذه العلة الفلانية، وكل ذلك يشعر بحدوث الحكم الشرعي؛ على رأيه، وليس الأمر كذلك؛ فإنه ذكر في حد الحكم أنه: خطاب الشارع، إذا تعلق بفعل المكلف<sup>(١)</sup>، وخطاب الشارع قد علم أنه كلامه، وكلام الله قديم؛ على رأى أهل السنة، والغزالي مصرح بذلك في كتبه؛ فعلم أن مذهبه أن الحكم الشرعي قديم، فلا بد من الجمع بين القول بقدم كلام الله - تعالى - القديم - وحكم الله خطابه - وبين قوله: هذا حكم حادث؛ فلا بد له من سبب حادث، ووجه الجمع: القول بأن ذات الخطاب قديم، وتعلقه [بالمكلفين]<sup>(٢)</sup> حادث؛ وبه يندفع الإشكال الذي أورده المصنف عليه، وقد [٢٣١/أ] ظهر أن الغزالي يقول بكون العلة الشرعية موجبة، ويقول أيضاً: إنها أمانة؛ بمعنى أن الموجب والعلة يدل على الموجب، ويسميتها بـ«المؤثر» أيضاً، ودلالة المؤثر على الأثر دلالة ظاهرة.

وأما التفسير بـ«الداعي»: فنقول: لا شك أن الأمر في الشاهد كما ذكره؛ وهو أن الواحد منا إنما يفعل فعلاً؛ لمصلحة ترجع إليه؛ وذلك هو الغرض؛ وهو مستكمل بالغير، ناقص لذاته، أما بالنسبة إلى الله - تعالى - فلا.

قوله: «حصول المصلحة للغير؛ لو لم يكن أولى له من لا حصوله، لما فعله» :-

قلنا: لانسلم، بل جاز أن يفعله؛ مع استواء الحصول، واللاحصول للغير<sup>(٣)</sup> بالنسبة إليه، ومع ذلك يفعله؛ لكونه جواداً لذاته، مريداً للغير الممكن لذاته، فيفعله مع تساوى الطرفين بالنسبة إليه. لم قلت: إنه ليس كذلك، والحاصل: أن من فعل فعلاً؛ لمصلحة ترجع إليه - لا يسمى جواداً مطلقاً، بل هو معترض، وأما من فعل فعلاً؛ لأمر يرجع إلى الغير فيه مصلحة، ولا يرجع إليه منه مصلحة - فهو الجواد المطلق لذاته؛ فالداعي بالنسبة إلى الله - تعالى - ليس على وزان داعية العبد؛ فليفهم ذلك.

وإذا تحرر ذلك، جاز تعليل فعله بـ«الداعي»؛ على الوجه الذي لخصناه.

وأما الوجه الثانى: فمندفع أيضاً، وهذا لجواز أن يكون حصول المصالح موقوفاً على الوسائط في نفس الأمر؛ فتحصيل تلك المصالح للغير [٢٣١ب] بدون تلك الوسائط - محال لذاته، والقدرة إنما تتعلق بالممكن لا بالمحال.

(١) في «ب»: المكلفين.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: الغير.

الكاشف عن المحصول ..... وإذا اندفعت هذه الإشكالات، فنقول: القياس الشرعى يمكن تقديره مع تفسير العلة المشتركة من وجوه:

الأول: [فى] <sup>(١)</sup> تفسير العلة بـ«الموجب عادة».

وتحريره: أن الاستقراء لأحكام الله - تعالى - دال على أن الأحكام الشرعية والمصالح متلازمة غالباً؛ [ولا نعى بها: أنها داعية، ولا موجبة بالذات، ولا يجعل الشارع، بل التقارن والتلازم العادى غالباً] <sup>(٢)</sup> وقد صح ذلك بالاستقراء؛ وهو: شرعية الأحكام على وفق المصالح؛ فيغلب على الظن بحكم العادة المستمرة: أن هذا الحكم لهذه المصلحة، ثم إن وجدنا تلك المصلحة فى الفرع، حصل لنا ظن ثبوت الحكم فى الفرع، ونظيره ما نقول فى حصول الشبع عقيب الأكل، وحصول الرى عقيب الشرب؛ أنه لما دار كل واحد من الشبع والرى مع ما يناسبه وجوداً وعدمًا - غلب على الظن بحكم العرف كون الشبع معلول الأكل، وكون الرى معلول الشرب؛ وستأتى زيادة إيضاح لهذه الطريقة فى فصل «المناسبة».

الوجه الثانى: تفسير العلة بـ«الموجب لتعلق الخطاب»، ولا إشكال فيه؛ ويتقرر ذلك بجملة من الوجوه الدالة على العلية من النص، [٢٣٢/أ] والظاهر، والإيماءات، وغيرها.

الوجه الثالث: التفسير بـ«الداعى»؛ على الوجه الذى لخصناه <sup>(٣)</sup>؛ وبه يتقرر كلام الفقهاء القائلين بالقياس.

فقد اندفعت تلك الإشكالات عن قاعدة القياس، وتقررت؛ وذلك بعون الله - تعالى - وحسن توفيقه.

خاتمة: لا بد من التنبيه على أمرين:

أحدهما: أن المدعى عليه الجامع بين المقيس والمقيس عليه: إما أن يدعى القدر المشترك بين صورتين؛ أعنى: الأصل والفرع من المصالح المشتركة بينهما؛ وهو: جملة المصالح المشتركة بينهما؛ سواء تركبت الجملة من نوعين، أو ثلاثة، أو أربعة من المصالح، أو أقل أو أكثر. أو يدعى إضافة الحكم إلى نوع مخصوص من المصالح المشتركة، أو يدعى الإضافة إلى فرد معين.

من النوع الأول طريقة النظر من أئمة «بخارى»؛ وبه يتقرر دفع الفارق بالجائز.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»: فخصناه.

في إثبات أن القياس حجة ..... ٣٠١  
وأما الثاني: فهو طريقة الأصوليين والفقهاء؛ وعلى هذه الطريقة لا يتم دفع الفارق بالجائز، بل متى توجه الفرق، وسلمت مقدماته عن القوادح - انقطع الإلحاق، وبطل القياس.

وأما الثالث: فذلك يمنع الإلحاق؛ لاستحالة وجود ما هو علة على هذا التفسير في الفرع، وطريقة دفع الفارق بالجائز، وتلخيص القدر المشترك قد ذكرناه في كتابنا المسمى بـ«القواعد»، ونذكره - إن شاء الله تعالى - في بيان [٢٣٢/ب] شرائط العلة.

الثاني: أن العلة المشتركة بين الأصل والفرع قد تكون معينة؛ وهو المتعارف المشهور، وقد تكون شيئاً منكراً؛ وهو ليس بمشهور، بل هو اصطلاح يختص بالإمام ركن الدين العميدى<sup>(١)</sup> في «طريقته»<sup>(٢)</sup> في الخلاف، وفيه أبحاث كثيرة دقيقة، أخرنا ذكرها إلى موضع بيان شرائط العلة، وإنما نبهنا عليه هنا؛ ليعلم انقسام العلة على اصطلاح الفاضل؛ تغمده الله برحمته.

\* \* \*

### الباب الأول

قال المصنف - رحمه الله - : في الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل، وهي عشرة:

النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأشير، والشبه، والدوران، والسير، والتقسيم، والطرْد، وتفتيح المناط، وأمور أخرى اعتبرها قوم، وهي عندنا ضعيفة.

\* \* \*

### الفصل الأول في النص

وَعْنِي بِالنَّصِّ: مَا تَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَى الْعِلِّيَّةِ ظَاهِرَةً، سَوَاءَ كَانَتْ قَاطِعَةً، أَوْ مُحْتَمَلَةً.  
أَمَّا الْقَاطِعُ: فَمَا يَكُونُ صَرِيحًا فِي الْمُؤَثِّرِيَّةِ؛ وَهُوَ قَوْلُنَا: لِعَلَّةِ كَذَا، أَوْ لِسَبَبِ كَذَا، أَوْ

(١) محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد ركن الدين العميدى السمرقندى: فقيه، كان إماماً في فن الخلاف والجدل. توفي في بخارى. ومن كتبه «النفائس» اختصره الخوي وسماه «عرائس النفائس» و«الطريقة العميدية» و«الإرشاد في الخلاف والجدل». ينظر: الأعلام ٢٧/٧، ٢٨، والجواهر المضية ١٢٨/٢، ووفيات الأعيان ٤٧٧/١.

(٢) في وأه: طرق.

٣٠٢ ..... الكاشف عن المحصول  
لِمُوجِبِ كَذَا، أَوْ مِنْ أَجْلِ كَذَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونُ قَاطِعًا: فَأَلْفَاظُ ثَلَاثَةٌ: «اللَّامُ» وَ«إِنَّ» وَ«الْبَاءُ».

أَمَّا اللَّامُ: فَكَقَوْلِنَا: نَبَتَ لِكَذَا؛ كَقَوْلِهِ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فَإِنْ قُلْتَ: اللَّامُ لَيْسَتْ صَرِيحَةً فِي الْعِلِّيَّةِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

الأوَّلُ: أَنَّهَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ؛ فَيُقَالُ: نَبَتَ هَذَا الْحُكْمُ لِعِلَّةِ كَذَا، وَلَوْ كَانَتْ اللَّامُ صَرِيحَةً فِي التَّعْلِيلِ، لَكَانَ ذَلِكَ تَكَرُّرًا.

الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] وَبِالِاتِّفَاقِ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ غَرَضًا.

الثَّالِثُ: قَوْلُ الشَّاعِرِ [من الوافر]:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَأَبْنُوا لِلْخَرَابِ .....  
وَلَيْسَتْ اللَّامُ هَهُنَا لِلْغَرَضِ.

الرَّابِعُ: يُقَالُ: أَصَلَى اللَّهُ تَعَالَى، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ ذَاتُ اللَّهِ - تَعَالَى - غَرَضًا.

قُلْتُ: أَهْلُ اللُّغَةِ صَرَّحُوا بِأَنَّ اللَّامَ لِلتَّعْلِيلِ، وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ، وَإِذَا نَبَتَ ذَلِكَ، وَجَبَ الْقَوْلُ بِأَنَّهَا مَجَازٌ فِي هَذِهِ الصُّورِ.

وَتَأْيِيهَا: «إِنَّ»، كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ» «إِنَّهُ دَمٌ عَرِقٌ».

وَتَأْيِيهَا: «الْبَاءُ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٤]، وَاعْلَمْ: أَنَّ أَصْلَ «الْبَاءِ» لِلِإِلْصَاقِ، وَذَاتُ الْعِلَّةِ لَمَّا اقْتَضَتْ وُجُودَ الْمُعْلُولِ، حَصَلَ مَعْنَى الْإِلْصَاقِ هُنَاكَ فَحَسُنَ اسْتِعْمَالُ الْبَاءِ فِيهِ مَجَازًا.

الشرح: ولننقل ما قاله الأصوليون في هذا الموضوع، ثم نتعطف إلى شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحرمين في «البرهان»<sup>(١)</sup> ناقلاً عن الشافعي - رضى الله عنه: إنه منى وجد من كلام الشارع ما يدل على نصبه ﷺ أدلة وأعلاماً - ابتدرنا إليه؛ وهو أولى ما يسلك. ثم قال<sup>(٢)</sup>: يقع ذلك على وجوه: منها ما يقع على صيغة التعليل صريحاً؛ كقوله -

(١) ينظر: البرهان (١٠٦/٢) (٧٦٤).

(٢) وعبارة البرهان: وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه، ولا معدل عنه، ما وجد إليه سبيل - فهو:

دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه، ورأيناه أولى من كل مسلك، ثم ذلك يقع على وجوه، منها: ما يقع على صيغة التعليل صريحاً، كقوله تعالى: ﴿كَيْلًا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْيَاءِ مِنْكُمْ﴾ ومنها: ما يتضمن التعليل ويشعر به إشعاراً ظاهراً. وهو يقع على وجوه، نضرب أمثلتها. منهما: قوله - عليه السلام - لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا ييس؟ فقال السائل: نعم، فقال - عليه السلام: فلا إذا»، فجرى ذلك منه متضمناً تعليلاً بنقصان الرطب عن وزن التمر عند الجفاف. وقد تكلم بعض من لا يعد من أهل البصيرة بالعربية على هذا الحديث؛ فقال: معنى الحديث أنه إذا نقص فلا يباع الناقص بالتمر الذى لم ينقص، وأكد هذا عند نفسه بأن قال: (إذا) يتعلق بالاستقبال، والفعل المضارع المتردد بين الحال والاستقبال إذا تقيد بـ (إذا) تجرد للاستقبال، وانقطع عن احتمال الحال، وكذلك جملة نواصب الأفعال المضارعة، إذا تعلقت بها، فإنها تمحضها للاستقبال. فقوله: (إذا) تصرف النهى إلى الاستقبال عند فرض النقصان في الرطب. وهذا قول عرى عن التحصيل من وجوه: منها - أن السائل سأله عن بيع الرطب بالتمر في الحال؛ فيبعد أن يضرب عن محل السؤال، ويتعرض للاستقبال. وكان قد شاع في الصحابة - رضى الله عنهم - تحريم ربا الفضل، فرد الجواب إليه. والإضراب عن محل السؤال غير لائق بمنصب الرسول - عليه السلام - ثم لم يجر لفعل مستقبل ذكر في الحديث، فلما جرى السؤال متعلقاً بصيغة المصدر، فإنه - عليه السلام - سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال - عليه السلام - بعد مراجعة السائل وأخذ جوابه: فلا إذا. و (إذا) قد تستعمل على أثر جهل ليس فيها لفعل مستقبل ذكر، وقد يستعمل متصلاً بالفعل غير عامل فيه، فإنه يجرى عند النحويين مجرى ظننت. فإن تقدم واتصل بالفعل عمل. كقولك في جواب كلام: إذا أكرم زيداً، وإن توسط جاز إلغاؤه عن العمل، وجاز إعماله كقولك: زيداً إذا أكرمه ويجوز أكرمه بالرفع، وإن أخرته لم يجر إعماله كقولك: زيد أكرمه إذا بالرفع لا غير. وإذا لم يعمل كان كالتئمة للكلام، والصلة الزائدة التى لا احتفال بها، ولا وقع لها فى تغيير معنى وتخصيصه باستقبال عن حال، ولكنه إذا اتصل بكلام مصدر بالفاء اقتضى تسبباً وتعليلاً، كما قال - عليه السلام: «فلا إذا». ثم السر فى ذلك أن الرسول - عليه السلام - استنطق السائل بالعلة، وما كان يخفى عليه - عليه السلام - أن الرطب ينقص إذا ييس فلما نطق السائل وقع تعليل الرسول - عليه السلام - مرتباً على نطق السائل على جفاف الرطب، معناه: إذا علمت ذلك فلا إذا. ومما يجرى تعليلاً صيغة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق. فالذى أطلقه الأصوليون فى ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم علة للحكم فى موجب هذه الصيغة، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

تعالى :- ﴿كَيْلًا يَكُونُ ذُوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

ومنها: ما يتضمن التعليل، ويشعر به إشعاراً ظاهراً، وله وجوه [نضرب أمثلتها]:

منها: قوله ﷺ: «أينقص الرطب إذا جف؟» فقليل: نعم، فقال: «فلا إذن»<sup>(١)</sup>.

ومما يجرى تعليلاً صيغة تتضمن تعليق الحكم باسم [٢٣٣] مشتق؛ كقوله - تعالى - :  
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾ [المائدة: ٣٨] وأمثالها، وقد أطلق الأصوليون أنها تدل على  
علية ما منه الاشتقاق؛ وهو السرقة، وعندى: أن شرطه المناسبة.

قال الغزالي<sup>(٢)</sup>: العلية تثبت<sup>(٣)</sup> بنص الشارع على العلة؛ كقوله: لعله كذا، أو لأجل  
كذا؛ وعد منها أمثلة نذكرها بالتنبيه والإيماء من الشارع.

وحاصله: أن الدال على العلية من جهة الشارع: إما أن يدل عليه بوضعه؛ وهو:  
النص<sup>(٤)</sup>، أو لا بوضعه، بل لإشعاره بها بطريق الاستلزام؛ وذلك كالإيماءات.

---

= فاقطعوا أيديهما﴾. وكما قال: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾.  
فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا. وهذا الذى أطلقوه مفصل عندنا، فإننا  
نقول: إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم، فالصيغة تقتضى التعليل  
كالقطع الذى شرع مقطعة للسرقة، والجلد المثبت مردعة عن فاحشة الزنا، وفى الآيتين قرائن  
تؤكد هذا، منها: قوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبنا نكالاً من الله﴾. وقوله تعالى: ﴿ولا تأخذكم  
بهما رافة فى دين الله﴾. وإن لم يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم، فالاسم المشتق  
عندى كالاسم العلم. وتعلق أئمتنا فى تعليل ربا الفضل بالطعام بقوله - عليه السلام - : «لا تبيعوا  
الطعام بالطعام» فوقف على إثبات كون الطعام مشعراً بتحريم التفاضل، وإلا فالطعام والبر بمثابة  
واحدة، لو علق الحكم بهما. ينظر: البرهان (٨٠٦ - ٨١٠).

(١) تقدم.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/٢٨٨)، شفاء الغليل (٢٣).

(٣) فى «ب»: تذهب.

(٤) النص له إطلاقان حيث يطلق على ما يقابل الإجماع والقياس وعلى هذا يكون النص عبارة عن  
دليل من الكتاب أو السنة، كما يطلق النص على المقابل للظاهر. والمراد بالنص هنا الإطلاق  
الأول. ينظر: البحر المحيط للزركشى ١٨٦/٥، والإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ٢٣٣/٣،  
نهاية السؤل للإسنوى ٥٩/٤، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١١٩، التحصيل من  
المحصل للأرموى ١٨٧/٢، حاشية البناني ٢٦٣/٢، الإبهاج لابن السبكي ٤١/٣، والآيات  
البيانات لابن قاسم العبادى ٧٦/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٠٥/٢، حاشية التفتازانى  
والشريف على مختصر المنتهى ٢٣٤/٢.

قال صاحب الإحكام<sup>(١)</sup>: المسلك الثاني: النص الصريح؛ وهو: أن يذكر دليلاً من الكتاب أو السنة؛ على التعليل بالوصف بلفظ؛ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال؛ وهو قسمان:

الأول: ما صرح فيه بكون الوصف علة، أو سبباً للحكم الفلاني؛ مثاله: حرام بعلة كذا، أو سبب كذا.

القسم الثاني: ما ورد فيه حرف من حروف التعليل؛ كـ«اللام»، و«الكاف»، و«من»، و«إن»، و«الباء».

أما اللام: فكقوله - تعالى - ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ...﴾ [الإسراء: ٧٨] [أى: زوال الشمس]<sup>(٢)</sup>. وكقوله - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ وذلك<sup>(٣)</sup> لتصريح أهل اللغة بأن «اللام» للتعليل<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: الإحكام (٢٣٣/٣).

(٢) زيادة من الإحكام.

(٣) وكقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة» أى القوافل السيارة. وذلك يدل على التعليل بالوصف الذى دخلت عليه (اللام) لتصريح أهل اللغة بأنها للتعليل. ينظر الإحكام: (٢٣٤/٣).

(٤) قال النحاة: اللام هذه لها سبعة معان: الملك: نحو: المال لزيد. والاستحقاق: نحو: سرج للدابة. والاختصاص: نحو: ابن لزيد. والتشريف: كقوله - عليه السلام - حكاية عن الله تعالى: «إلا الصيام فإنه لى، وأنا أجزى به». والذم: نحو: هذا للشيطان. والتعليل: نحو اتجرت للريح، وشربت للرى. ولبيان السرف: نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]. فإن كان إطلاقها بطريق الاشتراك على هذه المعاني، فلا دلالة، فضلاً عن الصراحة؛ لأن المشترك مجمل. وإن كانت حقيقة فى التعليل مجازاً فى غيره بالقرائن، استقامت الصراحة. قال ابن جنى فى «المسائل الدمشقيات»: «إن» لها سبعة معان: التأكيد: نحو: إنه قائم، والتعليل نحو: «إنها من الطوافات» وبمعنى نعم، كقول بعض العرب [من مجزوء الكامل]:

ويقلن: شيسب قد علا ك وقد كبرت فقلت: إنَّه

وقال محمد بن السرى: الهاء اسمها، والخبر محذوف، أى إنه كذلك قال: وهو ضعيف؛ لأن خير «إن» لا يحذف تشبيهاً بالفاعل، وحيث وقع فهو ضعيف. وفعل الأمر من الأئين نحو: إن فى مرضك. وفعل ماض مبنى لما لم يسم فاعله من الأئين - أيضاً - وتكسر فاء الفعل على لغة من قال: شد الحبل - بالكسر - نظراً لالتقاء الساكنين، وهى لغة مشهورة، وقرئ بها فى قوله: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ [الأنعام: ٢٨]، وفعل لجماعة المؤنث من الأئن، وهو التعب، ونحو: النساء قد إن مثل بعن ونحو: يا نساء إن، أى: اتبعن مثل سرن وبعن. والسابع تقول العرب: =

٣٠٦ .....الكاشف عن الحصول

وأما الكاف: فكقوله - تعالى -: ﴿كَيْلًا يَكُونُ ذُوْلَةَ بَيْنِ الْأَغْنِيَاءِ...﴾ [الحشر: ٧]  
[أى: كى لا تبقى الدولة بين الأغنياء، بل تنتقل إلى غيرهم]<sup>(١)</sup>. وأما «من»: فكقوله -  
تعالى -: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ...﴾ [المائدة: ٣٢].

وأما «إن»: فكقوله - ﷺ [٢٣٣/ب] -: «زَمَلُوهُمْ بِدِمَائِهِمْ وَكَلُومِهِمْ؛ فَإِنَّهُمْ  
يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَوْدَاجُهُمْ تَشْخُبُ دَمًا»<sup>(٢)</sup>.

وأما «الباء»: فكقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل.

وقال ابن الحاجب<sup>(٣)</sup>: النص: ما دل بوضعه؛ مثل: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو  
لأجل كذا، أو من أجل كذا، أو كى، أو لكى، أو إذا، أو مثل لكذا، وأن كان<sup>(٤)</sup> أو  
بكذا، أو مثل: «فإنهم يحشرون...»، ومثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾ [المائدة: ٣٨].  
«وَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً»<sup>(٥)</sup>، ومثل قوله: «سها فسجد»<sup>(٦)</sup>، «وزنا معز فرجم»<sup>(٧)</sup>.

= إن قائم أى إن أنا قائم، حذف همزة «أنا» تخفيفاً، وألقت حركتها على نون «إن» الخفيفة،  
التي بمعنى «ما» النافية، فانفتحت فصار: إننا ثم أدمغت، ومنه قوله تعالى: ﴿لكننا هو الله  
ربى﴾ [الكهف: ٣٨]: أى لكن إنما هو الله ربى. ينظر: النفائس: (٣٢٢٧/٧ - ٣٢٢٩).

(١) زيادة من الإحكام.

(٢) وهو عند النسائى ٧٨/٤ وأحمد ٤٣١/٥.

(٣) ينظر شرح المختصر (٢٣٤/٢).

(٤) فى قوله تعالى «أن كان ذا مال».

(٥) تقدم.

(٦) وردت أحاديث السهو عن جماعة من الصحابة منها: حديث عمران بن حصين: «أن رسول الله  
ﷺ سلم من ثلاث». أخرجه مسلم (٤٠٤/١) كتاب المساجد: باب السهو فى الصلاة، الحديث  
(١٠١/٥٧٤)، وأبو داود (٦١٨/١): كتاب الصلاة: باب السهو فى السجدين، الحديث  
(١٠١٨)، والنسائى (٢٦/٣): كتاب السهو: باب الاختلاف على أبى هريرة فى السجدين،  
وابن ماجه (٣٨٤/١): كتاب إقامة الصلاة: باب من سلم من ثلاث ساهياً، الحديث (١٢١٥)،  
والبيهقى (٣٥٥/٢): كتاب الصلاة: باب يتشهد بعد سجدة السهو، والشافعى (١٢٢/١)  
كتاب الصلاة: باب سجود السهو، الحديث (٣٥٧)، وأحمد (٤٢٧/٤)، والطيالسى (٨٤٧)،  
وأبو عوانة (١٩٨/٢ - ١٩٩): عنه، أن رسول الله ﷺ صلى العصر فسلم ثلاث ركعات،  
ثم دخل منزله، فقام إليه رجل، يقال له الخرباق، وكان فى يده طول فقال: يا رسول الله، فذكر  
له صنيعه، فخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى إلى الناس، فقال: أصدق هذا؟ نورا: نعم، فصلى  
ركعة ثم سلم، ثم سجد ركعتين ثم سلم. وحديث ابن مسعود: «أن رسول الله ﷺ صلى =



= خمسًا ساهيًا، وسجد لسهوه بعد السلام». أخرجه البخارى (٩٣/٣ - ٩٤): كتاب السهو: باب إذا صلى خمسًا، الحديث (١٢٢٦)، ومسلم (٤٠١/١): كتاب المساجد: باب السهو فى الصلاة، الحديث (٩١)، وأبو داود (٦١٩/١): كتاب الصلاة: باب إذا صلى خمسًا، الحديث (١٠١٩)، والترمذى (٢٤٣/١): كتاب الصلاة: باب سجدة السهو بعد السلام، الحديث (٣٩٢)، والنسائى (٣١/٣): كتاب السهو: باب من صلى خمسًا، وابن ماجه (٣٨٠/١): كتاب إقامة الصلاة: باب (١٣٠)، الحديث (١٢٠٥)، والبيهقى (٣٤١/٢): كتاب الصلاة: باب من سها فضلى خمسًا، وأحمد (٤٣١/٢): كتاب الصلاة: باب من سها فضلى خمسًا، من حديث علقمة عنه؛ أن رسول الله ﷺ صلى الظهر خمسًا فليل له: أزيد فى الصلاة؟ حديث المغيرة بن شعبة: «أن رسول الله ﷺ قام من اثنتين، ولم يجلس ثم سجد بعد السلام». أخرجه أبو داود (٦٢٩/١): كتاب الصلاة: باب من نسي أن يتشهد، الحديث (١٠٣٧)، والترمذى (٢٢٧/١): كتاب الصلاة: باب الإمام ينهض فى الركعتين ناسيًا، الحديث (٣٦٢)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٤٣٩/١): كتاب الصلاة: باب سجود السهو فى الصلاة، والبيهقى (٣٤٤/٢): كتاب الصلاة: باب من سها فلم يذكر حتى استتم، وأحمد (٢٥٣/٤)، من طريق المسعودى عن زياد بن علاقة؛ قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة فنهض فى الركعتين فقلنا: سبحان الله، قال: سبحان الله ومضى، فلما أتم صلاته وسلم سجد سجدة السهو فلما انصرف؛ قال: رأيت رسول الله ﷺ يصنع كما صنعت. قال الترمذى: «حسن صحيح، وقد روى من غير وجه عن المغيرة، عن النبي ﷺ». وقال أبو داود: «وكذلك رواه ابن أبى ليلى، عن الشعبي، عن المغيرة بن شعبة، ورفع، وقال أبو داود: وكذلك ابن أبى ليلى، عن الشعبي عن المغيرة رفعه». ورواه أبو عميس عن ثابت بن عبيد قال: «صلى بنا المغيرة بن شعبة مثل حديث زياد بن علاقة، وأبو عميس هو أخو المسعودى، قال: وفعل سعد بن أبى وقاص مثل ما فعل المغيرة، وعمران بن حصين، والضحاك بن قيس، ومعاوية بن أبى سفيان، وابن عباس أثنى بذلك، وعمر بن عبد العزيز، وهذا فيمن قام من اثنتين، ثم سجدوا بعدما سلموا». وقال البيهقى: «وحديث ابن بجنة أصح من هذا ومعه رواية معاوية، وفى حديثهما أن النبي ﷺ كان يسجدهما قبل السلام». حديث ابن بجنة، قال: «صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين ثم قام فلم يجلس فقام الناس معه، فلما قضى صلاته سجد سجدة وهو جالس». أخرجه البخارى (٩٢/٣): كتاب السهو: باب (١)، الحديث (١٢٢٤)، ومسلم (٣٩٩/١): كتاب المساجد: باب السهو فى الصلاة، الحديث (٥٧٠/٨٥)، وأبو داود (٦٢٥/١): كتاب الصلاة: باب من قام من اثنتين، الحديث (١٠٣٤)، والترمذى (٢٤٢/١): كتاب الصلاة: باب سجدة السهو قبل السلام، الحديث (٣٨٩)، والنسائى (١٩/٣): كتاب السهو: باب من قام من اثنتين ناسيًا، وابن ماجه (٣٨١/١): كتاب إقامة الصلاة: باب من قام من اثنتين ساهيا، الحديث (١٢٠٦)، (١٢٠٧)، والحميدى (٤٠٢/٢) رقم (٩٠٣) ومالك (٩٦/١) رقم (٦٦، ٦٥) وابن أبى شيبة (١٧٩/١) والدارمى (٣٥٣/١) وأبو عوانة (١٩٣/٢ - ١٩٤) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢٥٤/١) وابن =

=الجارود (ص ٧٠-٧١) رقم (٢٤٢)، والبيهقي (٢/١٣٤، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٢) من طرق عن الأعرج ابن بجنة به. وله عندهم ألفاظ منها للبخارى أن رسول الله ﷺ صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين ولم يجلس، فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدة قبل أن يسلم ثم سلم. وقال الترمذى: حديث ابن بجنة حديث حسن والعمل على هذا عند بعض أهل العلم. وتعقبه المباركفوري فى «شرح» (٢/٣٣٧) فقال: بل هو صحيح أخرجه الشيخان. وقال الترمذى: وفى الباب عن عبد الرحمن ابن عوف. قلت: حديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه الترمذى (٢/٢٤٥) أبواب الصلاة: باب ما جاء فى الرجل يصلى فيشك فى الزيادة والنقصان حديث (٣٩٨)، وأحمد (١/١٩٠) وابن ماجه (١/٢٨١) كتاب إقامة الصلاة: باب ما جاء فىمن شك فى صلاته حديث (١٢٠٩) والحاكم (١/٣٢٤-٣٢٥) من طرق عن محمد بن إسحاق عن مكحول عن كريب عن ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف، قال: سمعت النبى ﷺ يقول: إذا سهى أحدكم فى صلاته فلم يدرِ واحدة صلى أو اثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدرِ اثنتين صلى أو ثلاثة فليبن على اثنتين، فإن لم يدرِ ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن على ثلاث وليسجد سجدة قبل أن يسلم. قال الترمذى: هذا حديث حسن غريب صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى. وقد تعقبها الحافظ ابن حجر فى «التلخيص» (٢/٥-٦) فقال: وهو معلوم، فإنه من رواية ابن إسحاق عن مكحول، عن كريب، وقد رواه أحمد فى مسنده عن ابن عليه، عن ابن إسحاق، عن مكحول مرسلًا، قال ابن إسحاق: فلقيت حسين بن عبد الله فقال لى: هل أسنده لك؟ قلت: لا، فقال: لكنه حدثنى؛ أن كريباً حدثه به، وحسين ضعيف جداً، ورواه إسحاق ابن راهويه، والهيثم بن كليب فى مسنديهما من طريق الزهرى، عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس مختصراً «إذا كان أحدكم فى شك من النقصان فى صلاته فليصل حتى يكون فى شك من الزيادة» وفى إسنادهما إسماعيل بن مسلم المكى، وهو ضعيف، وتابعه بحر بن كنيز السقاء فيما ذكر الدارقطنى فى العلل، وذكر الاختلاف فيه أيضاً على ابن إسحاق فى الوصل والإرسال، وذكر أن إسحاق بن البهلول؛ رواه عن عمار بن سلام، عن محمد بن يزيد الواسطى، عن سفيان ابن حسين، عن الزهرى، وهو وهم، ورواه إسماعيل بن هود، عن محمد بن يزيد، عن ابن إسحاق، عن الزهرى، وهو وهم أيضاً، فقد رواه أحمد بن حنبل، عن محمد بن يزيد، عن إسماعيل ابن مسلم، عن الزهرى، وهو الصواب، فرجع الحديث إلى إسماعيل وهو ضعيف. وقد تعقب الشيخ أبو الأشبال أحمد شاكر الحافظ ابن حجر فى تعليقه على سنن الترمذى (٢/٢٤٦) ووافق الترمذى والحاكم والذهبى على تصحيحهم للحديث، فقال رحمه الله: «ورواية ابن إسحاق المرسلة، التى أشار إليها ابن حجر - فى مسند أحمد (رقم ١٦٧٧ ج ١ ص ٣) - وحسين بن عبد الله بن عباس ليس ضعيفاً جداً، كما قال ابن حجر، بل قال ابن معين: «ليس به بأس، يكتب حديثه» ويظهر من الكلام فيه أنه حسن الحديث. ولعل كلامه لابن إسحاق فى وصل الحديث وإرساله كان فى حياة مكحول، وإن ابن إسحاق حينما حدثه حسين بوصله، عاد=

=فسمعه من مكحول موصولا، وهذا احتمال فقط، وابن إسحاق ثقة حجة عندنا، وأما رواية الزهري التي أشار إليها ابن حجر، وسيشير إليها الترمذي عقب هذا - فهي في مسند أحمد (رقم ١٦٨٩ ج١ ص ١٩٥) -: «قال أبو عبد الرحمن - يعني عبد الله بن أحمد -: وجدت هذا الحديث في كتاب أبي بخت يده: حدثنا محمد بن يزيد، عن إسماعيل بن مسلم، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس» فذكر الحديث وإسماعيل بن مسلم المكي ليس ضعيفا، وقد تكلمنا عليه في الحديث (رقم ٢٣٣) - (من سنن الترمذي). وللحديث شاهد آخر رواه الحاكم في المستدرک (ج١ ص ٣٢٤)، من طريق عمار بن مطر الرهاوي: «حدثنا عبد الرحمن بن ثابت، عن أبيه، عن مكحول، عن كريب مولى ابن عباس، عن ابن عباس، عن عبد الرحمن بن ابن عوف قال: قال رسول الله ﷺ: من سها في صلاته في ثلاث وأربع فليتم، فإن الزيادة خير من النقصان». قال الحاكم: «هذا حديث مفسر صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وتعبه الذهبي فقال: «بل عمار تركوه». وفي لسان الميزان: عمار بن مطر يكنى أبا عثمان الرهاوي: هالك، وثقه بعضهم، ومنهم من وصفه بالحفظ، ثم ذكر اختلاف أقوالهم فيه. وبمجموع هذه الروايات تؤيد تصحيح الترمذي والحاكم والذهبي للحديث. ١.هـ

(٧) ورد حديث رجم ماعز عن جماعة من أصحاب النبي ﷺ وهم ابن عباس وجابر وأبو هريرة وبريدة وجابر بن سمرة وأبو سعيد الخدري ونعيم بن هزال وأبو بكر الصديق وأبو ذر ورجل من الصحابة وسهل بن سعد وأبو برزة وسعيد بن المسيب مرسلا والشعبي أيضا مرسلا.

١ - حديث عبد الله بن عباس: أخرجه مسلم (٣/١٣٢٠) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا حديث (١٩/١٦٩٣) وأبو داود (٤/٥٧٩) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٥) والترمذي (٤/٣٥) كتاب الحدود: باب التلقين في الحد حديث (١٤٢٧) والنسائي في «الكبرى» (٤/٢٧٩) كتاب الرجم: باب الاعتراف بالزنا أربع مرات حديث (٧١٧١، ٧١٧٢، ٧١٧٣) وأحمد (١/٢٤٥، ٣١٤، ٣٢٨) وعبد الرزاق (٧/٣٢٤) رقم (٤٤٤٤) وأبو داود الطيالسي (١/٢٩٩ - منحة) رقم (١٥٢٠) وأبو يعلى (٤/٤٥٣) رقم (٢٥٨٠) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/١٤٢) باب الاعتراف بالزنا الذي يجب به الحد ما هو؟ كلهم من طريق سماك عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال لماعز بن مالك: أحق ما بلغني عنك؟ قال: وما بلغك عني؟ قال: بلغني أنك وقعت بجارية آل فلان، قال: نعم قال: فتشهد أربع شهادات، ثم أمر به فرجم. وللحديث طريق آخر عن ابن عباس أخرجه البخاري (١٢/١٣٨) كتاب الحدود: باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت؟ حديث (٣٨٢٤) وأبو داود (٤/٥٨) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٧) والنسائي في الكبرى: (٤/٢٧٨ - ٢٧٩) كتاب الرجم: باب مسألة المعترف بالزنا عن كيفية حديث (٧١٦٩) وأحمد (١/٢٣٨، ٢٧٠). والدارقطني (٣/١٢١) كتاب الحدود والديات حديث (١٣١، ١٣٢) والبيهقي (٨/٢٢٦) كتاب الحدود: باب من قال: لا يقام عليه الحد حتى يعترف أربع مرات، وابن حزم في «المحلى» (١١/١٧٩) والبيهقي في «شرح السنة» =

= (٤٦٧/٥ - بتحقيقنا) والطبراني في «الكبير» (٣٣٨/١١) رقم (١١٦٣٩) كلهم من طريق جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم عن عكرمة عن ابن عباس قال: لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت؟ قال: لا يا رسول الله قال: أنكتها؟ - لا يكنى - قال: فعند ذلك أمر برجمه. وأخرجه أبو داود (٥٧٨/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢١) والنسائي في «الكبرى» (٢٧٩/٤) كتاب الرجم: باب مسألة المعترف بالزنا عن كيفية حديث (٧١٧٠) كلاهما من طريق خالد الخذاء عن عكرمة عن ابن عباس أن ماعز بن مالك أتى النبي ﷺ فقال: إنه زنى فأعرض عنه فأعاد عليه مراراً فأعرض عنه فسأل قومه: أمتون هو؟ قالوا: ليس به بأس. قال: أفعلت بها؟ قال: نعم. فأمر به أن يرجم فانطلق به فرجم ولم يصل عليه. وأخرجه أحمد (٣٢٥، ٢٨٩/١) والنسائي في «الكبرى» (٢٧٨/٤) كتاب الرجم: باب مسألة المعترف بالزنا عن كيفية حديث (٧١٦٨) والدارقطني (١٢٢/٣) كتاب الحدود والديات حديث (١٣٣) كلهم من طريق عبد الله بن المبارك عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس أن الأسلمي أتى رسول الله ﷺ فاعترف بالزنا فقال: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت. واللفظ للنسائي في الكبرى.

٢ - حديث جابر: أخرجه البخاري (١٢٩/١٢) كتاب الحدود: باب الرجم بالمصلى حديث (٦٨٢٠) ومسلم (١٣١٨/٣) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا حديث (١٦/١٦) (١٦٩١) وأبو داود (٥٨٠/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٣٠) والترمذي (٢٨/٤) كتاب الحدود: باب ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع حديث (١٤٢٩) والنسائي (٦٢/٤ - ٦٣) كتاب الجنائز: باب ترك الصلاة على المرحوم، وأحمد (٣٢٣/٣) وابن الجارود رقم (٨١٣) والدارقطني (١٢٧/٣ - ١٢٨) كتاب الحدود والديات حديث (١٤٦) كلهم من طريق عبد الرزاق في «المصنف» (٣٢٠/٧) رقم (١٣٣٣٧) عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر أن رجلاً من أسلم جاء إلى النبي ﷺ فاعترف عنده بالزنا ثم اعترف فأعرض عنه ثم اعترف فأعرض عنه حتى شهد على نفسه أربع مرات فقال النبي ﷺ: أبلك جنون؟ قال: لا، قال: أحصنت؟ قال: نعم قال: فأمر به النبي ﷺ فرجم بالمصلى فلما أذلقته الحجارة. فرأه فادرك فرجم حتى مات فقال له النبي ﷺ خيراً ولم يصل عليه. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. أما البخاري فقال في روايته: وصلى عليه وقد رواه من طريق محمود بن غيلان عن عبد الرزاق به. قال الحافظ في الفتح: (١٣٣/١٢): قوله وصلى عليه: هكذا وقع هنا عن محمود بن غيلان عن عبد الرزاق وخالفه محمد بن يحيى الذهلي وجماعة عن عبد الرزاق فقالوا في آخره: «ولم يصل عليه» قال المنذرى في حاشية السنن: رواه ثمانية أنفس عن عبد الرزاق فلم يذكروا قوله: وصلى عليه قلت: قد أخرجه أحمد في مسنده عن عبد الرزاق ومسلم عن إسحاق ابن راهويه وأبو داود عن محمد بن المتوكل العسقلاني وابن حبان من طريقه زاد أبو داود والحسن بن علي الخلال والترمذي عن الحسن بن علي المذكور والنسائي وابن الجارود عن محمد بن يحيى الذهلي زاد النسائي ومحمد بن رافع ونوح بن حبيب والإسماعيلي والدارقطني عن =

= طريق أحمد بن منصور الرمادى زاد الإسماعيلى: ومحمد بن عبد الملك بن زنجويه وأخرجه أبو عوانة عن الدبرى ومحمد بن سهل الصغانى فهؤلاء أكثر من عشرة أنفس خالفوا محموداً منهم من سكت عن هذه الزيادة ومنهم من صرح بنفيها انتهى. قلت: وعليه فزيادة وصلى عليه زيادة شاذة تفرد بها محمود بن غيلان وخالف فيها الثقات. وقد رواه ابن جريج عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر أن رجلاً من أسلم أتى النبى ﷺ فحدثه أنه زنى فشهد على نفسه أنه زنى أربعاً فأمر برجمه وكان قد أحصن. أخرجه اللدارمى (١٧٦/٢) كتاب الحدود: باب الاعتراف بالزنا من طريق أبى عاصم عن ابن جريج به.

وللحديث طريق آخر عن جابر: أخرجه أبو داود (٥٧٧/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٠) من طريق محمد بن إسحاق قال: ذكرت لعاصم بن عمر بن قتادة قصة ماعز بن مالك فقال لى: حدثنى حسن بن محمد بن على بن أبى طالب قال: حدثنى ذلك من قول رسول الله ﷺ: فهلا تركتموه.... من شتمت من رجال أسلم ممن لا أنهم قال: ولم أعرف هذا الحديث قال: فحدث جابر بن عبد الله فقلت: إن رجالاً ممن أسلم يحدثون أن رسول الله ﷺ قال لهم حين ذكروا له جزع ماعز من الحجارة حين أصابته: ألا تركتموه وما أعرف الحديث، قال: يا ابن أخى أنا أعلم الناس بهذا الحديث كنت فيمن رجم الرجل إنا لما خرجنا به فرجمناه فوجد مس الحجارة صرخ بنا يا قوم ردونى إلى رسول الله - ﷺ فإن قومى قتلونى وغرونى من نفسى وأخبرونى أن رسول الله ﷺ غير قاتلى فلم ننزع عنه حتى قتلناه فلما رجعنا إلى رسول الله ﷺ وأخبرناه قال: فهلا تركتموه وحثموني به؟ ليستثبت رسول الله ﷺ منه فأما لترك حد فلا قال: فعرفت وجه الحديث.

٣- حديث أبى هريرة: أخرجه البخارى (١٣٦/١٢) كتاب الحدود: باب سؤال الإمام المقر هل أحصنت؟ حديث (٦٨٢٥) ومسلم (١٣١٨/٣) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا حديث (١٦ / ١٦٩١) وأحمد (٤٥٣/٢) والبيهقى (٢١٩/٨) كتاب الحدود: باب من أجاز ألا يحضر الإمام، والبغوى فى «شرح السنة» (٤٦٥، ٤٦٦ - بتحقيقنا) كلهم من طريق الزهرى عن سعيد بن المسيب وأبى سلمة بن عبد الرحمن أن أباً هريرة قال: أتى رسول الله ﷺ رجل من الناس وهو فى المسجد فناده يا رسول الله إبنى زينيت فأعرض عنه النبى ﷺ فتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله فقال: يا رسول الله إبنى زينيت فأعرض عنه فجاء لشق وجه النبى ﷺ الذى أعرض عنه فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبى ﷺ فقال: أبك جنون؟ قال: لا يا رسول الله فقال: أحصنت؟ قال: نعم يا رسول الله قال: اذهبوا فارجموه. للحديث طريق آخر عن أبى هريرة:

أخرجه الترمذى (٢٧/٤) كتاب الحدود: باب ما جاء فى «الحد عن المعترف إذا رجع حديث (١٤٢٨) وابن ماجه (٨٥٤/٢) كتاب الحدود باب الرجم حديث (٢٥٥٤) وأحمد (٢٨٦/٢) - ٢٨٧، ٤٥٠) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٨١٩) وابن حبان (٢٤٢٢) - الإحسان) والحاكم (٣٣٦/٤) والبغوى فى «شرح السنة» (٤٦٥/٥ - بتحقيقنا) كلهم من طريق محمد بن عمرو =

=عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: جاء ماعز بن مالك الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه ثم جاءه من شقه الأيمن فقال: يا رسول الله إني قد زنيت فأعرض عنه ثم جاءه من شقه الأيسر فقال يا رسول الله إني قد زنيت فأعرض عنه ثم جاءه فقال: إني قد زنيت قال ذلك أربع مرات فقال رسول الله ﷺ: «انطلقوا به فارجموه» فانطلقوا به فلما مسته الحجارة أدبر يشند فلقبه رجل في يده لحي جمل فضربه به فصرعه فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، قال: فهلا تركتموه. وقال الترمذي: حديث حسن وقد روى من غير وجه عن أبي هريرة وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وصححه ابن حبان. وقال البغوي عقبه: هذا حديث متفق على صحته، وهو وهم فهو متفق على صحته من حديث أبي هريرة ولكن ليس من هذا الطريق.

وللحديث طريق ثالث عن أبي هريرة. أخرجه أبو داود (٥٧٩/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٩) والنسائي في «الكبرى» (٢٧٦/٤ - ٢٧٧) كتاب الرجم: باب استقصاء الإمام على المعترف عنده بالزنا حديث (٧١٦٤) وأبو يعلى (٥٢٤/١ - ٥٢٥) رقم (٦١٤) كلهم من طريق ابن جريح أخبرني أبو الزبير عن ابن عم لأبي هريرة عن أبي هريرة أن ماعز بن مالك جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني قد زنيت فأعرض عنه حتى قالها أربعاً فلما كان في الخامسة قال: زنيت؟ قال: نعم قال: وتدرى ما الزنا؟ قال: نعم، أتيت منها حراماً ما يأتي الرجل من امرأته حلالاً، قال: ما تريد إلى هذا القول؟ قال: أريد أن تطهرني قال: فقال رسول الله ﷺ أدخلت ذلك منك في ذلك منها كما يغيب الميل في المكحلة والعصا في الشيء؟ قال: نعم يا رسول الله قال: فأمر برجمه فرجم فسمع النبي ﷺ رجلين يقول أحدهما لصاحبه: ألم تر إلى هذا ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب، فسار النبي ﷺ شيئاً ثم مر بجيفة حمار فقال: أين فلان وفلان؟ انزلا فكلا جيفة هذا الحمار قالوا: غفر الله لك يا رسول الله وهل يؤكل هذا؟ قال: فما نلتما من أخيكما أنفاً أشد أكلامه، والذي نفسى بيده إنه الآن في أنهار الجنة يتمصص فيها. وهذا إسناد ضعيف لجهالة ابن عم أبي هريرة لكن أخرجه عبد الرزاق (٣٢٢/٧) رقم (١٣٣٤٠) عن ابن جريح أخبرني أبو الزبير عن عبد الرحمن بن الصامت عن أبي هريرة به ومن طريق عبد الرزاق أخرجه أبو داود (٥٧٩/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٨) والنسائي في «الكبرى» (٢٧٧/٤) كتاب الرجم: باب ذكر استقصاء الإمام على المعترف عنده بالزنا حديث (٧١٦٥) وابن الجارود رقم (٨١٤) وابن حبان (١٥١٣ - موارد) والدارقطني (١٩٦/٣ - ١٩٧) كتاب الحدود والديات حديث (٣٣٩) والبيهقي (٢٢٧/٨) كتاب الحدود. باب من قال: لا يقام عليه الحد حتى يعترف أربع مرات. وقد أخرجه ابن حبان (١٥١٤ - موارد) من طريق زيد بن أبي أنيسة عن أبي الزبير به. وأخرجه النسائي في الكبرى (٢٧٧/٤) كتاب الرجم حديث (٧١٦٦) من طريق حماد بن سلمة عن أبي الزبير. وصححه ابن حبان. وقال النسائي: عبد الرحمن بن الهضاهض ليس مشهور قلت: ذكره ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٢٩٧/٥) والبخاري في «تاريخه»

=الكبير» (٣٦١/٥) ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً وذكره ابن حبان في الثقات.

٤ - حديث بريدة: أخرجه مسلم (١٣٢١/٣) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا حديث (١٦٩٥/٢٢) وأبو داود (٥٨١/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك والنسائي في «الكبرى» (٢٧٦/٤) كتاب الرجم: باب كيف الاعتراف بالزنا حديث (٧١٦٣) وأحمد (٣٤٧/٥ - ٣٤٨) والدارقطني (٩١/٣ - ٩٢) كتاب الحدود والديات حديث (٣٩) والبعوى في «شرح السنة» (٤٦٨/٥، ٤٦٩ - بتحقيقنا) كلهم من طريق غيلان بن جامع عن علقمة بن مرشد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ - فقال يا رسول الله طهرني فقال: «ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه» قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهرني فقال النبي مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله ﷺ - «فيم أطهرك؟» فقال: من الزنا. فسأل رسول الله ﷺ - «أبه جنون؟» فأخبر أنه ليس بمجنون. فقال أشرب خمراً؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر. قال: فقال رسول الله ﷺ «أزيت؟» فقال نعم. فأمر به فرجم. فكان الناس فيه فرقتين: قائل يقول: لقد هلك. لقد أحاطت به خطيئته. وقائل يقول: ما توبة أفضل من توبة ماعز: أنه جاء إلى النبي ﷺ - فوضع يده في يده، ثم قال: اقتلني بالحجارة، قال: فلبثوا بذلك يومين أو ثلاثة ثم جاء رسول الله ﷺ وهم جلوس فسلم ثم جلس، فقال: «استغفروا لماعز بن مالك»، قال: فقالوا: غفر الله لماعز بن مالك، قال: فقال: رسول الله ﷺ - «لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم» قال: ثم جاءت امرأة من غامد من الأزدي، فقالت: يا رسول الله طهرني فقال: «ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبى إليه» فقالت: أراك تريد أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك. قال: «وما ذاك؟» قالت: إنها حبلى من الزنا. فقال «أنت» قالت: نعم. فقال لها: «حتى تضعي ما في بطنك» قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت قال فأتى النبي ﷺ فقال: قد وضعت الغامدية. فقال: «إذن لا نرجمها ونُدع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه» فقام رجل من الأنصار، فقال: إلى رضاعه يا نبي الله قال: فرجمها. قال الدارقطني: (حديث صحيح). وقال النسائي: (هذا صالح الإسناد).

٥ - حديث جابر بن سمرة: أخرجه مسلم (١٣١٨/٣ - ١٣١٩) كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنى حديث (١٦٩٢/١٧) وأبو داود (٥٧٨/٤) كتاب الحدود: باب رجم ماعز بن مالك حديث (٤٤٢٢) والدارمي (١٧٦/٢ - ١٧٧) كتاب الحدود: باب الاعتراف بالزنا، وأحمد (١٠٣، ١٠٢، ٩٩، ٩١/٥) وعبد الرزاق (٣٢٤/٧) رقم (١٣٣٤٣) وأبو داود الطيالسي (٢٩٩/١ - منحة) رقم (١٥٢٢) وأبو يعلى (٤٤٤ - ٤٤٣/١٣) رقم (٧٤٥٤٦) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٤٢/٣) كتاب الحدود: باب الاعتراف بالزنا، والبيهقي (٢٢٦/٨) كتاب الحدود: باب من قال: لا يقام عليه الحد حتى يعترف أربع مرات، من طرق عن سماك بن حرب عن جابر بن سمرة قال: رأيت ماعز بن مالك حين جرى به إلى النبي ﷺ حاسراً ما عليه رداء فشهد على نفسه أربع مرات أنه قد زنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فلعلك؟» قال: لا والله إنه قد زنى الآخر قال: فرجمه ثم خطب فقال: «ألا كلما نفروا=

= في سبيل الله خلف أحدهم له نيب كنيب التيس يمنح إحداهن الكنية أما إن أمكنتي الله من أحد منهم لأنك لن عنهن. وللحديث طريق آخر أخرجه البزار (٢/٢١٨، ٢١٩- كشف) رقم (١٥٥٦) حدثنا صفوان بن المغلس ثنا بكر بن خدّاش ثنا حرب بن خالد بن جابر بن سمرة عن أبيه عن جده قال: جاء ماعز إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني قد زنيت فأعرض بوجهه ثم جاءه من قبل وجهه فأعرض عنه فجاءه الثالثة فأعرض عنه ثم جاءه الرابعة فلما قال له ذلك قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا إلى صاحبكم فإن كان صحيحاً فإنجموه فاستل عنه فوجد صحيحاً فرحم فلما أصابته الحجارة حاضرهم وتلقاه رجل من أصحاب النبي ﷺ بلحى جمل فضربه به فقتله فقال أصحاب رسول الله ﷺ: إلى النار فقال رسول الله ﷺ: كلا إنه قد تاب توبة لو تابها أمة من الأمم تقبل منهم. قال الهيثمي في «الكشف»: له حديث في الصحيح بغير هذا السياق وذكره الهيثمي في «المجمع» (٦/٢٧٠-٢٧١) وقال: قلت لسمره حديث في الصحيح بغير سياقه - رواه البزار عن شيخه صفوان بن المغلس ولم أعرفه وبقيّة رجاله ثقات.

٦- حديث أبي سعيد: أخرجه مسلم (٣/١٣٢٠-١٣٢١) كتاب الحدود: باب فيمن اعترف على نفسه بالزنا حديث (٢٠/١٦٩٤) وأبو داود (٤/٥٨١) كتاب الحدود: باب رجم ماعز ابن مالك حديث (٤٤٣١) وأحمد (٣/٣-٢) كلهم من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد أن رجلاً من أسلم يقال له: ماعز بن مالك أتى رسول الله ﷺ فقال: إني أصبت فاحشة فأقمه عليّ فرده النبي ﷺ مراراً قال: ثم سألت قومه؟ فقالوا: ما نعلم به بأساً إلا أنه أصاب شيئاً يرى أنه لا يخرج منه إلا أن يقام فيه الحد قال: فرجع إلى النبي ﷺ فأمرنا أن نرجمه قال: فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد قال: فما أوثقناه ولا حفرنا له قال: فرميناه بالعظم والمدر والخزف قال: فاشتد واشتدنا خلفه حتى أتى عرض الحرة فانتصب لنا فرميناه بحلأمد الحرة يعنى الحجارة حتى سكت ثم قام رسول الله ﷺ خطيباً من العشي فقال: «أوكلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له نيب كنيب التيس عليّ أن لا أوتى برجل فعل ذلك إلا نكلت به» قال: فما استغفر له ولا سبه.

٧- حديث نعيم بن هزال: أخرجه ابن أبي شيبة (١/٧١) كتاب الحدود باب الزنا كم مرة يرد حديث (٨٨١٦) وأحمد (٥/٢١٦-٢١٧) وأبو داود (٤/٥٧٣) كتاب الحدود: باب رجم ماعز ابن مالك حديث (٤٤١٩) والنسائي في «الكبرى» (٤/٢٩٠-٢٩١) كتاب الرجم: باب إذا اعترف بالزنا ثم رجع حديث (٥/٧٢٠) والطبراني في «الكبير» (٢٢/٢٠١-٢٠٢) رقم (٥٣١، ٥٣٠) والحاكم (٤/٣٦٣) كتاب الحدود: باب الحفر عند الرجم، والبيهقي (٨/٢٢٨) كتاب الحدود: باب المعترف بالزنا يرجع عن إقراره، وابن حزم في «المحلى» (١١/١٧٧) كلهم من طريق يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه قال: كان ماعز بن مالك يتيماً في حجر أبي فأساب جارية من الحى فقال له أبي: ائت رسول الله ﷺ فأخبره بما صنعت لعله يستغفر لك وإنما يريد بذلك رجاء أن يكون له مخرجاً فأثابه فقال: يا رسول الله إني زنيت فأقم على كتاب الله =



= فأعرض عنه فعاد فقال: يا رسول الله إني زنيت فأقم على كتاب الله حتى قالها أربع مرات قال صلى الله عليه وسلم: إنك قد قلتها أربع مرات فيمن؟ قال: بفلاتة، قال: هل ضاجعتها؟ قال: نعم، قال: هل باشرتھا؟ قال: نعم، قال: هل جامعتها؟ قال: نعم قال: فأمر به أن يرحم، فأخرج به إلى الحرة فلما رجم فوجد مس الحجارة جزع فخرج يشتد فلقبه عبد الله بن أنيس وقد عجز أصحابه فنزع له بوظيف بعير فرماه به فقتله ثم أتى النبي ﷺ فذكر ذلك فقال: هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه. وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي والحديث أخره ابن حزم بالإرسال. قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص ٢٩٢): نعيم بن هزال الأسلمي مختلف في صحبته أخرج له أبو داود النسائي عن النبي ﷺ وقد روى عنه عن أبيه عن النبي ﷺ قال ابن عبد البر هو أولى بالصواب ولا صحبة لنعيم وإنما الصحبة لأبيه قلت: والحديث فيه اختلاف كثير. انتهى.

٨- حديث أبي بكر الصديق: أخرجه أحمد (١:٨) وأبو يعلى (٤٣،٤٢/١) رقم (٤١/٤) والبخاري (٢١٧/٢- كشف) رقم (١٥٥٤) من طريق جابر الجعفي عن عامر الشعبي عن عبد الرحمن بن أبيزبي عن أبي بكر الصديق قال: كنت عند النبي ﷺ فأتاه معاذ بن مالك فاعترف بالزنا فرده ثم عاد الثانية فرده ثم عاد الثالثة فرده فقلت: إن عدت الرابعة رجمك فعاد الرابعة فأمر النبي ﷺ بحبسه ثم أرسل فسأل عنه قالوا: لا نعلم إلا خيراً فأمر برجمه. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٦٩/٦) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والبخاري ولفظه أن النبي ﷺ رد معاذاً أربع مرات ثم أمر برجمه. والطبراني في الأوسط إلا أنه قال: ثلاث مرات وفي أسانيدهم كلها جابر ابن يزيد الجعفي وهو ضعيف.

٩- حديث أبي ذر: أخرجه أحمد (١٧٩/٥) والبخاري (٢١٨،٢١٧/٢- كشف) رقم (١٥٥٥) كلاهما من طريق الحجاج بن أرطاة عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن المقدم عن نسعة بن شداد عن أبي ذر قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فأتاه رجل فقال إن الآخر زنى فأعرض عنه ثلاث مرات ثم رجع فأمرنا فحفرنا له حفرة ليست بالطويلة فرجم فارتحل رسول الله ﷺ كئيباً حزيباً فسرنا حتى نزلنا منزلاً فسرى عن رسول الله ﷺ فقال: يا أبا ذر ألم تر إلى صاحبكم قد غفر له وأدخل الجنة. قال البخاري: لا نعلم أحداً رواه بهذا اللفظ إلا أبو ذر وعبد الملك معروف وعبد الله بن المقدم ونسعة لا نعلمهما ذكراً إلا في هذا الحديث والحديث ذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٦٩/٦) وقال: رواه أحمد والبخاري وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس.

١٠- حديث رجل من الصحابة: أخرجه النسائي في «الكبرى» (٢٨٩/٤) الرجم: باب كيف يفعل بالرجل وذكر اختلاف الناقلين للخير في ذلك حديث (٧٢٠١) من طريق سلمة بن كهيل قال: حدثني أبو مالك عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: جاء معاذ بن مالك إلى النبي ﷺ أربع مرات كل ذلك يرده ويقول أحرقت أحداً غيري ثم أمر برجمه فذهبوا به إلى مكان يبلغ صدره إلى حائط فذهب يثب فرماه رجل.

١١- حديث سهل بن سعد: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٧١/٦) عنه قال: شهدت =

وما دل بالتنبية والإيماء لا بوضعه، وهو: كل اقتران بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً.

قال صاحب «التنقيح»<sup>(١)</sup>: النص ينقسم إلى: صريح وإيماء، ونعنى بـ«الصريح»: ما يدل عليه لفظ أضيفت؛ سواء كان موضوعاً له، أو لمعنى يتضمنه؛ فالأول كقوله: لعله كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو كيلا يكون، وكى يكون، وأن المخففة المفتوحة؛ فإنها بمعنى لأجل، و«لا جرم» إذا جاء بعد الوصف؛ قال - تعالى - : ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ﴾ [النحل: ٦٢] ومجرد اللام؛ فإنها للتعليل فى اللغة، وقد تستعمل للملك

= ماعزاً حين أمر رسول الله ﷺ برجمه فاتبعه الناس برجمونه حتى لقيه عمر بالجبانة فضربه بلحى جمل فقتله. وقال الهيثمى: رواه الطيرانى وفيه أبو بكر بن أبى سيرة وهو كذاب.

١٢- حديث أبى برزة الأسلمى: أخرجه ابن أبى شيبه (٧٨/١) كتاب الحدود: باب فى الزانى كم مرة يرد حديث (٨٨٣١) وأحمد (٤٢٣/٤) وأبو يعلى (٤٢٦/١٣) رقم (٧٤٣١) من طريق مساور بن عبيد قال: حدثنى أبو برزة قال: رجم رسول الله ﷺ رجلاً منا يقال له ماعز بن مالك. والحديث ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٦: ٢٦٨) وقال: رواه الطيرانى ورجاله ثقات.

١٣- مرسل سعيد بن المسيب: أخرجه النسائى فى «الكبرى» (٢٨١/٤) كتاب الرجم: باب اختلاف الزهري وسعيد بن المسيب فى هذا الحديث من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أن رجلاً من أسلم جاء إلى أبى بكر الصديق فقال له: إن الآخر قد زنى فقال له أبو بكر: هل ذكرت ذلك لأحد غيرى؟ قال: لا، قال: فاستتر بستر الله فإن الله يقبل التوبة عن عباده فأتى عمر فقال له مثل ما قاله لأبى بكر فقال له عمر ما قال له أبو بكر فأتى رسول الله ﷺ فقال: إن الآخر قد زنى قال سعيد: فأعرض عنه رسول الله ﷺ ثلاث مرات كل ذلك يعرض عنه حتى إذا أكثر عليه بعث إلى أهله فقال: أيشتكى؟ أبه حنة؟ فقالوا: والله إنه لصحيح فقال رسول الله ﷺ: أبكر أم ثيب؟ قال: بل ثيب فأمر به رسول الله ﷺ فرجم.

١٤- مرسل الشعبى: أخرجه ابن أبى شيبه (٥٣٨/٥) كتاب الحدود: باب فى الزانى كم مرة يرد حديث (٢٨٧٧) من طريق جرير عن مغيرة عن الشعبى قال: شهد ماعز على نفسه أربع مرات أنه قد زنى فأمر به رسول الله ﷺ أن يرحم. وقصة ماعز فى الزنا ورحمه قد عدها الحافظ السيوطى متواترة فذكرها فى كتابه «الأزهار المتناثرة فى الأحاديث المتواترة» (ص ٥٩-٥٩) رقم (٨٢) وعزاها إلى الشيخين عن جابر بن عبد الله وابن عباس ومسلم عن بريدة وجابر بن سمرة وأبى سعيد وأبى داود عن اللجلاج ونعيم بن هزال وأبى هريرة والنسائى عن رجل من الصحابة ومن مرسل ابن المسيب وأحمد عن أبى بكر الصديق وأبى ذر وابن أبى شيبه فى «المصنف» عن نصر والد عثمان ومن مرسل عطاء بن يسار والشعبى وأبى مرة فى سننه عن أبى أمامة بن سهل ابن حنيف.

فيما يقبل، وإذا أضيفت إلى الوصف تعينت للتعليل، وقد تستعمل للتخصيص.

وأما التأقيت: فبعيد مرجوح.

وأما قوله - تعالى -: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَحَرْنَا﴾ [القصص: ٨].

وقوله: [من الوافر].

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَأَبْنُوا لِلْخَرَابِ<sup>(١)</sup> .....

فهو مجاز التشبيه؛ وذلك أن مآل الشيء لما كان مشبهاً بالمفعول له؛ وهو العلة الغائية [٢٣٤/١] - أقيم مقام العلة؛ فاستعمل فيه حرف العلة.

وقولهم: فعلته لعله كذا - زيادة مجاز؛ إذ لا فرق في المعنى بين أن يقول: لكذا، أو لعله كذا، هذا كله موضوع للتعليل.

وأما الثاني - وهو الموضوع لمعنى يتضمن التعليل - فكـ«باء» الإلصاق؛ فإنها لإلصاق السبب بالمسبب أظهر، وجميع أدوات الشرط والجزاء؛ كقوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ [البقرة ١٨٤]، «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً»، وكذلك حرف «إذا»؛ فإن فيها معنى الشرطية؛ قال - تعالى -: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ [المائد: ٦].

(١) وهذا المصراع من أبيات (في الديوان المنسوب إلى علي بن أبي طالب - رضى الله عنه -، وهى:

عجبت لجازع باك مصاب	بأهل أو حبيب ذى اكتئاب
شقيق الجيب داعى الويل جهلاً	كأن الموت كالشيء العجاب
وسوى الله فيه الخلق حتى	نبى الله عنه لم يحاب
له ملك ينادى كل يوم:	لدوا للموت وابنوا للخراب

ويروى لبعض الملائكة برواية:

لدوا للموت وابنوا للخراب	فكلكم يصير إلى ذهاب
--------------------------	---------------------

ويروى لأبى العتاهية برواية:

لدوا للموت وابنوا للخراب	فكلكم يصير إلى تباب
--------------------------	---------------------

وبعده:

لمن نبى ونحن إلى تراب	نصير كما خلقنا من تراب؟!
-----------------------	--------------------------

ينظر: البيت فى ديوان الإمام على (٣٨)، وخزانة الأدب ٥٢٩/٩ - ٥٣٠، وبلا نسبة فى حياة الحيوان ٥١/٣، واجنى الدانى (٩٨)، وشرح التصريح ١٢/٢، وشرح الكافية ٣٢٨/٢، والهمع ٣٢/٢، وأوضع المسالك ١٣٤/٢، والدرر اللوامع ٣١/٢، وجمهرة أشعار العرب ص ٢٦.

وأما «إِنَّ» المكسورة المشددة: فقد عدوها من هذا القسم؛ كقوله ﷺ «إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ...»<sup>(١)</sup> والحق أنها لتحقيق الفعل، ولا حظ لها في التعليل، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام، ولتعينه فائدة للذكر.

انتهى كلام صاحب «التنقيح».

واعلم: [أنه قال]<sup>(٢)</sup>: إن «اللام» قد تكون بمعنى [إلى]<sup>(٣)</sup>؛ كقوله - تعالى - : ﴿هَذَا أَنَا لِهَذَا...﴾ [الأعراف: ٤٣]: [أى]<sup>(٤)</sup> إلى هذا؛ وكقوله - تعالى - : ﴿يُنَادِي لِلإِيمَانِ...﴾ [آل عمران ١٩٣]؛ أى: إلى الإيمان، وقد تكون بمعنى «على»؛ كقوله - تعالى - : ﴿وَيَخْرُجُونَ لِلأَذْقَانِ﴾ [الإسراء: ١٠٧] أى: على الأذقان؛ وكقوله - تعالى - : ﴿وَتَلَّهُ لِلجِيبِ﴾ [الصفات ١٠٣] أى: على الجيبين، وتكون بمعنى «من»؛ كقوله: «سمعت لزيد صوتاً»؛ أى: منه، وقد تكون للغاية؛ كقوله - تعالى - : ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا\* لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ...﴾ [الفتح ٢١] ونقل عن الأشعرى: أن كل لام نسبها الله - تعالى - لنفسه، فهي لام [٢٣٤ب] الصيرورة دون الغرض؛ إذ ليس فى لام الصيرورة إلا الترتيب فقط، دون الغرض.

واعلم: أن استحضار جميع ما قيل: إنه الدال على العلية - من المتعين على المحصل لعلم أصول الفقه والتفسير والحديث؛ فيجب [الاعتناء به]<sup>(٥)</sup>؛ فلهذا نقلناه كما وجدناه منقولاً، والعهدة على الناقل.

واعلم: أن المصنف قال: المعنى بالنص: ما كان دلالة على العلية ظاهرة؛ سواء كانت قطعية، أو محتملة، ثم فسر القاطع بالصريح فى دلالة على العلية؛ كقوله: لعله كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا. وفسر ما ليس بقاطع فى دلالة على العلية؛ وهو: أن تكون دلالة محتملة بالحروف الثلاثة؛ وهى: «الباء»، و«اللام»، و«إن»، ولا إشكال على هذا؛ فإنه فسر القاطع بالصريح فى دلالة على العلية، ولم يعن بالقاطع: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ حتى يتجه عليه قول القائل: قوله: لعله كذا، أو لموجب كذا - يحتمل المجاز والإضمار وغيرهما؛ فلا تكون<sup>(٦)</sup> دلالة قاطعة، واندفاع هذا السؤال بين؛

(١) تقدم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «ب»: الإعانة.

(٦) فى «ب»: يكون.

لتفسيره القاطع بالصريح، غير أنه يتوجه إشكال قوى؛ وهو أنه فسر القاطع بالصريح، وما ليس بقاطع - [وهو في مقابلة القاطع - فسرّه بالمحتمل، يدل عليه صريح لفظه، أما ما ليس بقاطع<sup>(١)</sup>]: فك «الباء»، و«اللام»، و«إن»، وما ليس بقاطع هو المحتمل يدل عليه - أيضاً - قوله: سواء [كانت]<sup>(٢)</sup> قطعية، أو محتملة؛ ويلزم [٢٣٥] من هذا أن تكون دلالة الحروف الثلاثة؛ وهى: «الباء»، و«اللام»، و«إن» - لا تكون صريحة فى التعليل، وكلامه مناقض لهذا؛ فإن قال: فإنه قلت: اللام ليست صريحة فى العلية، وأجاب عنه بأن قال: أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل؛ وقولهم حجة.

واعلم: أنه لا حاجة [له]<sup>(٣)</sup> إلى التقسيم المذكور، وتفسيره كل قسم بما فسرّه؛ فإنه يكفى فى هذا الموضوع أن يقال: العلية تثبت تارة بلفظ موضوع لها<sup>(٤)</sup>؛ وهو: الموجب، والسبب، والعلة، والمؤثر، وتثبت أخرى بحروف إذا اتصلت بالغير دلت على العلية؛ وهى: «الباء»، و«اللام»، و«إن»؛ وعلى هذا [لا إشكال]<sup>(٥)</sup>.

تنبيه: ينبغى للمحصل: أن يستحضر القاعدة التى ذكرت فى أول الكتاب؛ وهى القول فيما به تتميز الحقيقة عن المجاز، وبها يعرف كون اللفظ حقيقة فى كذا، أو مجازاً. تنبيه: اعلم: أن قول المصنف: «الطرق الدالة على علية الوصف فى الأصل...» - لا يستقيم على رأيه؛ فإن الحكم فى الأصل عرف بالنص، وكذا قوله: «المؤثر والموجب...»؛ وقد سبق تفصيل ذلك.

وأما قوله [من الوافر]:

لِدُوا لِلْمَوْتِ.....

فإن اللام لام العاقبة، وأما قول القائل: «أصلى لله» -: فهو محمول على غرض العبادة لله، أو امتثال أمره.

[و]اعلم: أن المصنف نقل فى «الرسالة» عن الإمام الغزالى - رضى الله عنه - أنه قال فى «شفاء الغليل»: إن «اللام» صريحة فى التعليل، وكذلك «الباء» و«الفاء» [٢٣٥/ب]، ثم استشكل ذلك، وقال: إما أن يكون المراد من الصريح: ما لا يستعمل إلا فى التعليل،

(١) سقط فى «أه».

(٢) سقط فى «أه».

(٣) سقط فى «أه».

(٤) فى «أه»: لهذا.

(٥) فى «أه»: الإشكال.

٣٢٠ ..... الكاشف عن المحصول

أو ما يكون استعماله في التعليل أظهر: فإن كان الأول، فلا تكون «اللام» صريحة في التعليل؛ لاستعمالهم [لها]<sup>(١)</sup> لغير التعليل في مثل قولهم [من الوافر]:

لِدُوا لِلْمَوْتِ.....

وأصلى لله، والوجه المذكورة في «المحصول». وإن كان الثاني، فلا يبقى<sup>(٢)</sup> بين الصريح والإيماءات فرق؛ وذلك لأن الإيماء إنما يجوز التمسك به إذا كانت دلالة على العلية راجحة على دلالة على غير العلية؛ وحينئذ لا بد من الفرق بين ما به يصير اللفظ في العلية صريحاً، وعند عدمه يصير إيماء؛ وأنتم ما فعلتم ذلك.

وأما<sup>(٣)</sup> الباء فإنها تستعمل لغير التعليل، وذلك في «باسم الله» و«الفاء» ليست للتعليل بل للتعقيب، ولمعانٍ آخر، فكيف يجعل ذلك صريحاً؟.

والعجب أنه جعل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] في قسم الإيماء، مع أن العاقبة فيما ذكره مشكل.

هذا ما ذكره في «الرسالة»، ولم يذكر الجواب عن هذه الإشكالات، وهذا مناقض لما ذكره في كتاب «المحصول»؛ فإنه جعل هذه الألفاظ من الصرائح، ويتوجه عليه ما أورده على الإمام، فما كان جوابه، فهو جواب الغزالي بعينه.

واعلم: أنك إذا استحضرت جميع ما نقلناه عن أئمة الأصول - وجدت بين كلامهم اختلافاً؛ وذلك بأن يجعل بعضهم قسماً واحداً من الأقسام المذكورة من الإيماء، وغيره يجعل ذلك القسم بعينه من باب الصريح؛ فليتنبه الناظر في كتابنا هذا، وقد تركنا بيان ذلك على التفصيل [٢٣٦] طلباً للإيجاز؛ ولأنه يسهل على كل محصل أمعن نظره [في]<sup>(٤)</sup> العثور على ما ذكرناه؛ فليأمله.

\* \* \*

## الفصل الثاني في الإيماء

قال المصنف - رحمه الله -: وَهُوَ عَلَى خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ:

(١) سقط في وأه.

(٢) في وأه: قد يبقى.

(٣) في وأه: وإنما.

(٤) سقط في وأه.

الأوّل: تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ عَلَى الْعِلَّةِ بِحَرْفِ «الْفَاءِ» وَهُوَ عَلَى وَجْهِينِ:

الأوّل: أَنْ تَدْخُلَ «الْفَاءُ» عَلَى حَرْفِ الْعِلَّةِ، وَيَكُونُ الْحُكْمُ مُتَقَدِّمًا؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي الْمُحْرَمِ الَّذِي وَقَصَتْ بِهِ نَاقَتُهُ: «لَا تُقْرَبُوهُ طَيِّبًا؛ فَإِنَّهُ يُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا».

الثَّانِي: أَنْ تَدْخُلَ «الْفَاءُ» عَلَى الْحُكْمِ، وَتَكُونَ الْعِلَّةُ مُتَقَدِّمَةً وَذَلِكَ أَيْضًا عَلَى وَجْهِينِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ تَكُونَ «الْفَاءُ» دَخَلَتْ عَلَى كَلَامِ الشَّارِعِ؛ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وَقَوْلِهِ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] وَثَانِيَهُمَا: أَنْ تَدْخُلَ عَلَى رِوَايَةِ الرَّاويِ؛ كَقَوْلِ الرَّاويِ: «سَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ»، «رَنَا مَاعِزٌ، فَرَجِمَ».

فَرَعَانِ: الأوّل: الْحُكْمُ الْمُرْتَبُ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِكَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً، سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ الْوَصْفُ مُنَاسِبًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ.

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَدُلُّ عَلَى الْعِلِّيَّةِ، إِلَّا إِذَا كَانَ مُنَاسِبًا.

لَنَا وَجْهَانِ: الأوّل: أَنَّ الرَّجُلَ، إِذَا قَالَ: أَكْرَمُوا الْجُهَّالَ، وَاسْتَحْفُوا بِالْعُلَمَاءِ يُسْتَقْبَحُ هَذَا الْكَلَامُ فِي الْعُرْفِ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِقْبَاحُ جَاءَ؛ لِأَنَّهُ فُهِمَ مِنْهُ، أَنَّهُ حُكْمٌ يَكُونُ الْجَاهِلُ مُسْتَحَقًّا لِلْإِكْرَامِ بِجَهْلِهِ، وَيَكُونُ الْعَالِمُ مُسْتَحَقًّا لِلْإِسْتِحْفَافِ بِعِلْمِهِ، أَوْ لِأَنَّهُ فُهِمَ مِنْهُ: أَنَّهُ جَعَلَ الْجَاهِلَ مُسْتَحَقًّا لِلْإِكْرَامِ وَالْعَالِمَ مُسْتَحَقًّا لِلْإِسْتِحْفَافِ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْجَاهِلَ قَدْ يَسْتَحِقُّ الْإِكْرَامَ بِجِهَةِ أُخْرَى؛ نَحْوَ نَسَبِهِ، أَوْ شَجَاعَتِهِ، أَوْ سِوَابِقِ حُقُوقِهِ، وَالْعَالِمَ قَدْ يَسْتَحِقُّ الْإِسْتِحْفَافَ؛ لِفُسْقِهِ، أَوْ لِسَبَبِ أُخْرَى. وَإِذَا بَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ، ثَبَتَ الأوّلُ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يُفِيدُ كَوْنَ الْوَصْفِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ، سِوَاءَ تَحَقَّقَتِ الْمُنَاسِبَةُ، أَوْ لَمْ تَحَقَّقْ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: لِمَ لَا يَحُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْإِسْتِقْبَاحَ إِنَّمَا جَاءَ؛ لِأَنَّ الْجَهْلَ مَانِعٌ مِنَ الْإِكْرَامِ، وَالْعِلْمَ مَانِعٌ مِنَ الْإِسْتِحْفَافِ، فَلَمَّا أَمَرَ بِإِكْرَامِ الْجَاهِلِ، فَقَدْ أَثْبَتَ الْحُكْمَ مَعَ قِيَامِ الْمَانِعِ.

وَأَيْضًا: فَهَبْ أَنَّ الْحُكْمَ فِي هَذَا الْمِثَالِ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؟

الكاشف عن الحصول .....  
 قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّهُ قَدْ يَثْبُتُ اسْتِحْقَاقُ الْإِكْرَامِ مَعَ الْجَهْلِ  
 فَوَجِبَ أَلَّا يَكُونَ الْجَهْلُ مَانِعًا مِنْهُ؛ لِئَلَّا يَلْزَمَ مُخَالَفَةُ الْأَصْلِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي بَعْضِ الصُّورِ، وَجِبَ ثُبُوتُهُ فِي كُلِّ الصُّورِ،  
 وَإِلَّا وَقَعَ الْإِشْتِرَاكُ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ التَّرْكِيبِ، وَالْإِشْتِرَاكُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي فِي الْمَسْأَلَةِ: أَنَّهُ لَا بُدَّ لِهَذَا الْحُكْمِ مِنْ عِلَّةٍ، وَلَا عِلَّةَ إِلَّا هَذَا الْوَصْفُ أَمَّا  
 الْأَوَّلُ: فَلِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحُكْمُ بِدُونِ الْعِلَّةِ وَالِدَّاعِي، كَانَ عَبْتًا؛ وَهُوَ عَلَى اللَّهِ - تَعَالَى -  
 مُحَالٌ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلِأَنَّ غَيْرَ هَذَا الْوَصْفِ كَانَ مَعْدُومًا، وَالْعِلْمُ بِأَنَّهُ كَانَ مَعْدُومًا، يُوجِبُ  
 ظَنَّ بَقَائِهِ عَلَى ذَلِكَ عَلَى مَا سَيَأْتِي تَفْرِيرُ هَذَا الْأَصْلِ وَإِذَا بَقِيَ عَلَى الْعَدَمِ، امْتَنَعَ أَنْ  
 يَكُونَ عِلَّةً؛ فَثَبَتَ أَنَّ غَيْرَهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً، فَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ ذَلِكَ الْوَصْفَ.

الْفَرْعُ الثَّانِي: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ دُخُولَ «الْفَاءِ» يَقَعُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَ  
 الشَّارِعِ أُبْلَغَ فِي إِفَادَةِ الْعِلِّيَّةِ مِنْ قَوْلِ الرَّاوي؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَى كَلَامِ الرَّاوي مِنَ  
 الْخَلَلِ مَا لَا يَجُوزُ تَطَرُّقُهُ إِلَى كَلَامِ الشَّارِعِ.

وَأَمَّا الْقِسْمَانِ الْبَاقِيَانِ: فَيُشْبِهُهُ أَنْ يَكُونَ الَّذِي تَقُومُ الْعِلَّةُ فِيهِ عَلَى الْحُكْمِ أَقْوَى فِي  
 الْإِشْعَارِ بِالْعِلِّيَّةِ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي؛ لِأَنَّ إِشْعَارَ الْعِلَّةِ بِالْمَعْلُولِ أَقْوَى مِنْ إِشْعَارِ الْمَعْلُولِ  
 بِالْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ الطَّرْدَ وَاجِبٌ فِي الْعِلَلِ، وَالْعَكْسَ غَيْرٌ وَاجِبٌ فِيهَا.

النُّوعُ الثَّانِي: أَنْ يُشَرِّعَ الشَّارِعُ الْحُكْمَ عِنْدَ عِلْمِهِ بِصِفَةِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ، فَيَعْلَمُ أَنَّهَا  
 عِلَّةُ الْحُكْمِ فَإِذَا قَالَ الْقَائِلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفْطَرْتُ فَيَقُولُ: عَلَيْكَ الْكُفَّارَةُ. فَيَعْلَمُ أَنَّ  
 الْكُفَّارَةَ وَجِبَتْ؛ لِأَجْلِ الْإِفْطَارِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ ذَلِكَ مُشْعَرٌ بِالْعِلِّيَّةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ: عَلَيْكَ الْكُفَّارَةُ كَلَامٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ  
 جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ، وَالْكَلَامُ الَّذِي يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ إِذَا ذُكِرَ  
 عَقِيبَ السُّؤَالِ يُفِيدُ الظَّنَّ بِأَنَّهُ إِنَّمَا ذَكَرَهُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ، وَإِذَا ذَكَرَهُ جَوَابًا عَنِ  
 السُّؤَالِ، كَانَ السُّؤَالُ كَالْمَعَادِ فِي الْجَوَابِ، فَيَصِيرُ التَّقْدِيرُ: أَفْطَرْتُ فَأَعْتَقْتُ. وَحَيْثُمُ  
 يَلْتَحِقُ هَذَا بِالنُّوعِ الْأَوَّلِ.

فَإِنْ قُلْتُ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ صَالِحٌ لِأَنَّ يَكُونَ جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ لَكِنْ



في إثبات أن القياس حجة .....  
 لَا نَسَلَّمُ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْكَلَامِ إِذَا ذُكِرَ عَقِيبَ السُّؤَالِ، حَصَلَ ظَنُّ أَنَّهُ ذِكْرٌ لِيَكُونَ جَوَابًا  
 عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ؛ فَإِنَّهُ رَبَّمَا ذَكَرَهُ جَوَابًا عَنْ سُؤَالٍ آخَرَ، أَوْ لِعَرَضٍ آخَرَ، أَوْ زَجْرًا لَهُ  
 عَنْ هَذَا السُّؤَالِ؛ كَمَا أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَالَ لِسَيِّدِهِ: دَخَلَ فُلَانٌ دَارَكَ، فَيَقُولُ لَهُ السَّيِّدُ:  
 اشْتَغَلْتُ بِشَأْنِكَ، فَمَا لَكَ وَهَذَا الْفَضُولُ؟ وَلَا يُمَكِّنُ إِبْطَالَ هَذَا الْإِحْتِمَالَ بِمَا قَالَهُ بَعْضُهُمْ:  
 مِنْ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْكَلَامُ جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ، لَكَانَ تَأْخِيرًا لِلْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ  
 الْحَاجَةِ، وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ؛ لِإِحْتِمَالِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَرَفَ أَنَّهُ لَا حَاجَةَ بِذَلِكَ  
 الْمُكَلَّفِ إِلَى ذَلِكَ الْجَوَابِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَلَا يَكُونُ إِعْرَاضُ الرَّسُولِ ﷺ عَنْ ذِكْرِ  
 الْجَوَابِ تَأْخِيرًا لِلْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا يَقُولُهُ الرَّسُولُ ﷺ جَوَابًا عَنْ السُّؤَالِ - مُشْعَرٌ بِالتَّعْلِيلِ فَلَمْ قُلْتُمْ: إِنَّ الَّذِي  
 يَزْعُمُ الرَّأْيَ أَنَّهُ جَوَابٌ عَنِ السُّؤَالِ مُشْعَرٌ بِهِ؟ لِإِحْتِمَالِ أَنَّهُ اشْتَبَهَ الْأَمْرَ عَلَى الرَّأْيِ،  
 فَظَنَّ مَا لَمْ يَكُنْ جَوَابًا جَوَابًا.

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْأَكْثَرَ عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا  
 عَنِ السُّؤَالِ، إِذَا ذُكِرَ عَقِيبَ السُّؤَالِ فَإِنَّمَا يُذَكَّرُ جَوَابًا عَنْهُ، وَالصُّورَةُ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا  
 نَادِرَةٌ، وَالنَّادِرُ مَرْجُوحٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْكَلَامِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ السُّؤَالِ جَوَابًا عَنْهُ، أَوْ لَيْسَ جَوَابًا  
 عَنْهُ - أَمْرٌ ظَاهِرٌ يُعْرَفُ بِالضَّرُورَةِ عِنْدَ مُشَاهَدَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَلَا يُفْتَقَرُ فِيهِ إِلَى نَظَرٍ دَقِيقٍ.

النَّوْعُ الثَّلَاثُ: أَنَّ يَذُكَّرُ الشَّارِعُ فِي الْحُكْمِ وَصَفًا، لَوْ لَمْ يَكُنْ مُوجِبًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ،  
 لَمْ يَكُنْ فِي ذِكْرِهِ فَائِدَةٌ، وَهَذَا يَقَعُ عَلَى أَقْسَامٍ أَرْبَعَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ يَدْفَعُ الْمَذْكُورَ فِي صُورَةِ الْإِشْكَالِ بِذِكْرِ الْوَصْفِ؛ كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ  
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - امْتَنَعَ مِنَ الدُّخُولِ عَلَى قَوْمٍ عِنْدَهُمْ كَلْبٌ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ تَدْخُلُ عَلَى  
 فُلَانٍ، وَعِنْدَهُ هِرَّةٌ، فَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ  
 عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ» فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِكُونِهَا مِنَ الطَّوَافِينِ أَثَرٌ فِي طَهَارَتِهَا، لَمْ يَكُنْ لِذِكْرِهِ  
 عَقِيبَ الْحُكْمِ بِطَهَارَتِهَا فَائِدَةٌ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ يَذُكَّرَ وَصَفًا فِي مَحَلِّ الْحُكْمِ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهِ ابْتِدَاءً، فَيُعْلَمُ أَنَّهُ إِنَّمَا  
 ذَكَرَهُ، لِكُونِهِ مُؤَثِّرًا فِي الْحُكْمِ؛ كَمَا رُوِيَ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ  
 وَمَاءٌ طَهُورٌ».

وَتَأْتِيهَا: أَنْ يُقَرَّرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى وَصْفِ الشَّيْءِ الْمَسْتَوَّلِ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ: «أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: فَلَا، إِذَنْ» فَلَوْ لَمْ يَكُنْ نَقْصَانُهُ بِالْيَيْسِ عِلَّةً فِي الْمَنْعِ مِنَ الْبَيْعِ، لَمْ يَكُنْ لِلتَّقْرِيرِ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ، وَهَذَا أَيْضًا يَدُلُّ عَلَى الْعِلْيَةِ؛ مِنْ حَيْثُ الْجَوَابُ بِـ«الْفَاءِ».

وَرَابِعُهَا: أَنْ يُقَرَّرَ الرَّسُولُ ﷺ عَلَى حُكْمٍ مَا يُشْبِهُ الْمَسْتَوَّلَ عَنْهُ، وَيُنْبَغَى عَلَى وَجْهِ الشَّبَهَةِ؛ فَيَعْلَمُ أَنَّ وَجْهَ الشَّبَهَةِ هُوَ الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لِعُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتَ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَّحْتَهُ» فَنَبَّهَ بِهِذَا عَلَى أَنَّهُ لَا يَفْسُدُ الصَّوْمُ بِالْمَضْمَضَةِ وَالْقُبْلَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ مَا هُوَ الْأَثَرُ الْمَطْلُوبُ مِنْهُمَا.

النُّوعُ الرَّابِعُ: أَنْ يُفَرَّقَ الشَّارِعُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي الْحُكْمِ؛ بِذِكْرِ صِفَةٍ؛ فَيَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الصِّفَةُ عِلَّةً، لَمْ يَكُنْ لِذِكْرِهَا فَائِدَةٌ، وَهُوَ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَلَّا يَكُونَ حُكْمٌ أَحَدِيهِمَا مَذْكُورًا فِي الْخِطَابِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ» فَإِنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ إِرْثِ الْوَرِثَةِ، فَلَمَّا قَالَ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ» وَفَرَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَمِيعِ الْوَرِثَةِ؛ بِذِكْرِ الْقَتْلِ الَّذِي يَحُوزُ كَوْنَهُ مُؤْتَرًّا فِي نَفْيِ الْإِرْثِ - عَلِمْنَا أَنَّهُ الْعِلَّةُ فِي نَفْيِ الْإِرْثِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُمَا مَذْكُورًا فِي الْخِطَابِ، وَهُوَ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ تَقَعَ التَّفْرِقَةُ بِلَفْظٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ» بَعْدَ نَهْيِهِ عَنْ بَيْعِ الْبُرِّ بِالْبُرِّ مُتَفَاضِلًا؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ اخْتِلَافَ الْجِنْسَيْنِ عِلَّةٌ فِي جَوَازِ الْبَيْعِ.

وَتَأْنِيهَا: أَنْ تَقَعَ التَّفْرِقَةُ فِي الْغَايَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وَتَأْتِيهَا: أَنْ تَقَعَ بِالِاسْتِثْنَاءِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

وَرَابِعُهَا: أَنْ تَقَعَ بِلَفْظٍ يَجْرِي مَجْرَى الْإِسْتِدْرَاكِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] فَدَلَّ عَلَى أَنَّ التَّعْقِيدَ مُؤْتَرٌّ فِي الْمُواخَذَةِ.

وَحَامِسُهَا: أَنْ يَسْتَأْنِفَ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ بِذِكْرِ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ بَعْدَ ذِكْرِ الْأُخْرَى، وَتَكُونَ تِلْكَ الصِّفَةُ مِمَّا يَجُوزُ أَنْ يُؤْتَرَ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ: «لِلرَّاجِلِ سَهْمٌ، وَلِلْفَارِسِ سَهْمَانٌ» وَعَلِمَ أَنَّ الْإِعْتِمَادَ فِي هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ عَلَى أَنَّهُ لَا بَدَأَ لِتِلْكَ التَّفْرِقَةِ مِنْ سَبَبٍ، وَلَا بَدَأَ فِي ذِكْرِ ذَلِكَ الْوَصْفِ مِنْ فَائِدَةٍ، فَإِذَا جَعَلْنَا الْوَصْفَ سَبَبًا لِلتَّفْرِقَةِ، حَصَلَتِ الْفَائِدَةُ.

النَّوْعُ الْخَامِسُ: النَّهْيُ عَنِ فِعْلٍ يَمْنَعُ مَا تَقَدَّمَ وَجُوبُهُ عَلَيْنَا؛ فَيُعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي ذَلِكَ النَّهْيِ كَوْنُهُ مَانِعًا مِنْ ذَلِكَ الْوَاجِبِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الْجُمُعَةُ: ٩] فَإِنَّهُ لَمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا السَّعْيَ، وَنَهَانَا عَنِ الْبَيْعِ، مَعَ عِلْمِنَا بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّهْيُ عَنِ الْبَيْعِ؛ لِكَوْنِهِ مَانِعًا مِنَ السَّعْيِ، لَكَانَ ذِكْرُهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ غَيْرَ جَائِزٍ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِنَّمَا نَهَانَا عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ الْوَاجِبِ وَكَتَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ؛ فَإِنَّ الْعِلَّةَ فِيهِ كَوْنُهُ مَانِعًا مِنَ الْإِعْظَامِ الْوَاجِبِ، فَهَذِهِ جُمْلَةٌ أَقْسَامِ الْإِيمَاءَاتِ.

مَسْأَلَةٌ: الظَّاهِرُ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، وَإِنْ دَلَّ عَلَى الْعِلِّيَّةِ، لَكِنْ قَدْ يُتْرَكُ هَذَا الظَّاهِرُ عِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ؛ مِثَالُهُ: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي، وَهُوَ غَضْبَانٌ» ظَاهِرُهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْغَضَبُ، وَلَكِنْ لَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ الْغَضَبَ الْيَسِيرَ الَّذِي لَا يَمْنَعُ مِنَ اسْتِيفَاءِ الْفِكْرِ لَا يَمْنَعُ مِنَ الْقَضَاءِ، وَأَنَّ الْجُوعَ الْمُبْرِحَ، وَالْأَلَمَ الْمُبْرِحَ يَمْنَعُ - عَلِمْنَا أَنَّ عِلَّةَ الْمَنْعِ لَيْسَتْ هِيَ الْغَضَبُ، بَلْ تَشْوِيشَ الْفِكْرِ.

وَقَوْلٌ مَنْ يَقُولُ: الْغَضَبُ هُوَ الْعِلَّةُ، لَكِنْ لِكَوْنِهِ مُشَوِّشًا خَطَأً؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَمَّا دَارَ مَعَ تَشْوِيشِ الْفِكْرِ وَجُودًا وَعَدَمًا، وَأَنْقَطَعَ عَنِ الْغَضَبِ وَجُودًا وَعَدَمًا، وَلَيْسَ بَيْنَ التَّشْوِيشِ وَالْغَضَبِ مُلَازِمَةٌ أَصْلًا؛ لِأَنَّ تَشْوِيشَ الْفِكْرِ قَدْ يُوجَدُ حَيْثُ لَا غَضَبَ، وَالْغَضَبُ يُوجَدُ حَيْثُ لَا تَشْوِيشَ - عَلِمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا مُلَازِمَةٌ وَحَيْثُ نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْغَضَبُ عِلَّةً بَلِ الْعِلَّةُ إِنَّمَا هُوَ التَّشْوِيشُ فَقَطْ، إِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْغَضَبِ؛ لِإِرَادَةِ التَّشْوِيشِ إِطْلَاقًا لِاسْمِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ، وَيَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الَّذِي بِهِ يُصْرَفُ اللَّفْظُ عَنْ ظَاهِرِهِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ أَقْوَى، وَجِهَاتُ الْقُوَّةِ سَتَأْتِي فِي بَابِ التَّرْجِيحِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم: [أنه] (١) لا بد من تقديم مقدمات.

الأولى: تعريف الإيماء قال صاحب «الإحكام» (٢): هو أن يكون التعليل لازماً من

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر الإحكام (٣/٢٣٥).

مدلول اللفظ وضعًا، لا أن يكون اللفظ دالًّا بوضعه [على التعليل] (١) وقال ابن الحاجب: (٢) الإيماء يدل لا بوضعه، وهو كل اقتزان بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا.

والحاصل: أنها دلالة التزامية مفهومة بأسباب هي غير وضع اللفظ.

الثانية: هي أن الإيماءات بأنواعها تدل على أن الشرع اعتبر الشيء الفلاني، ولم يلغه، وأما أنه علة تامة أو جزء علة أو شرط علة [فكل ذلك] لا يدل عليه الدليل الدال على اعتباره، وقد يدل، وليس من ضرورة الدليل الدال على اعتباره أن يدل على وجه معين من وجوه الاعتبارات، وهي أن تكون علة تامة، أو جزء علة، أو شرط علة.

الثالثة: أن العلة متقدمة على المعلول، كما بين في العلوم العقلية، وهو أنا نعلم قطعًا أن حركة الخاتم متفرعة على حركة الإصبع، وليس حركة الإصبع متفرعة على حركة الخاتم، والعلة الشرعية في إفادتها الحكم هي كالعلة (٣) العقلية، وتفارقها في أن العلة العقلية تفعل بذاتها، والعلة الشرعية يجعل [٢٣٦ب] الشارع إياها موجبًا أو علة، وهذا على رأى الغزالي ظاهر، فالعلة الشرعية متقدمة على المعلول، وتعلق الحكم القديم بأفعال المكلفين حادث، فيتأخر التعلق عن علله الشرعية، وكذلك الإمارات عند من يقول بها.

وإذا عرفت ذلك فـ«الفاء» الموضوع للتعقيب، إذا دخلت على الحكم الشرعي المتعلق، فلا إشكال فيه كقولهم: زنا فرجم؛ وذلك لوجوب تقدم العلة على المعلول، ووجوب تأخر المعلول عن العلة؛ ضرورة أن تقدم الشيء على غيره يستدعى تأخر الغير عنه؛ فيحسن دخول «الفاء» على المعلول.

وأما دخول الفاء الدالة على التعقيب على العلة؛ كما ذكره من المثال في قوله - ﷺ - «فإنه يحشر يوم القيامة مليئًا» (٤) فوجهه: أن العلة الغائية لها تقدم في الذهن، وتأخر في

(١) زيادة من الإحكام.

(٢) ينظر شرح المختصر (٢/٢٣٤): وقال ابن النجار في الكوكب المنير (٤/١٢٥). والإيماء: هو اقتزان الوصف بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتزان بعيدًا من فصاحة كلام الشارع، وكان إتيانه بالألفاظ في غير مواضعها، مع كون كلام الشارع منزهًا عن الحشو الذي لا فائدة فيه.

(٣) في «أه»: العلة.

(٤) أخرجه البخارى (٣/١٣٧): كتاب الجنائز/ باب كيف يكفن المحرم، الحديث (١٢٦٧)، ومسلم (٢/٨٦٦): كتاب الحج: باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، الحديث (١٢٠٦/٨٩) و(١٢٠٦/٩٩)، وأبو داود (٢/٢٣٨): كتاب الجنائز: باب كيف يصنع بالمحرم إذا مات، =

الوجود الخارجى، كما تقول: أكل فشبع؛ فالشبع متأخر فى الوجود الخارجى عن الأكل، متقدم فى الوجود الذهنى وقد اتضح بما ذكرنا معنى كلام المصنف أن دخول الفاء على وجهين.

أحدهما: على العلة.

وثانيهما: على الحكم.

قال الغزالي فى «شفاء الغليل»<sup>(١)</sup>: الفاء للتعقيب والتسبيب، وذكر أمثلة كثيرة، وفيها الفاء؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وكقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وكقوله - ﷺ - «من أحيا أرضا ميتة فهى له»، ثم قال: هذه الصيغة موضوعة للتنبية على [٢٣٧] التعليل، فاستعمالها لإرادة الجريان عقبيها من غير تعليل خبط من الكلام لا يصدر إلا من غير غيبى، أو ممن يؤتى عن حصر وعى.

وأورد الغزالي قوله - ﷺ - لا: «تخمروه، ولا تقربوه طيباً...» إلى آخره، من قبيل الصرائح فى التعليل، والمصنف أورده مثالا للإمام؛ كما عرفت لفظه فى الأصل.

وينبغى أن يكون عند المصنف من الصرائح؛ لأن ذكره بـ«أن» فى قوله: «[فإنه]<sup>(٢)</sup> يحشر يوم القيامة مليبا».

تنبهان: الأول: أن قوله فى الفرع الأول: «الحكم المرتب على الوصف مشعر بالعلية»

= حديث (٣٢٣٨)، والترمذى (٢٨٦/٣): كتاب الحج: باب ما جاء فى المحرم يموت فى إحرامه (٩٥١)، والنسائى (٥/١٤٤): كتاب الحج: باب تخمير المحرم وجهه ورأسه (٢٧١٣)، وابن ماجه (١٠٣٠/٢): كتاب المناسك: باب المحرم يموت حديث (٣٠٨٤)، والدارمى (٢/٥٠): كتاب المناسك: باب فى المحرم إذا مات ما يصنع به، وأحمد (٢٢٠/١)، ٢٢١، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٤٦)، والدارقطنى (٢/٢٩٦): كتاب الحج: باب المواقيت، والبيهقى (٣/٣٩٠) والحميدى (٢٢١/١) رقم (٤٦٦)، وأبو يعلى (٤/٢٢٦)، رقم (٢٣٣٧)، وابن حبان فى صحيحه، (٣٩٦٥، ٣٩٦٦- الإحسان). والطبرانى فى الصغير: (١/١٧٩)، وأبو نعيم فى «الحلية» (٤/٣٠٠) والبغوى فى «شرح السنة» (٣/٢٣٠- بتحقيقنا) من طرق عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أن رجلاً كان مع النبى ﷺ فوقسته ناقته وهو محرم فمات، فقال النبى ﷺ: اغسلوه بماء وسدر وكفنه فى ثوبه ولا تمسوه بطيب، ولا تحمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة مليبا، وقال الترمذى: (هذا حديث حسن صحيح).

(١) ينظر: شفاء الغليل (٢٧).

(٢) سقط فى «أ.»

عبارة حسنة، وهى أحسن من قوله فى أول المسألة: «تعليق الحكم على العلية مجرف «الفاء» على وجهين»؛ فإن هذا يوهم تقدم العلية على التعليق، ونحن إنما ثبتنا عليه بالتعليق، وهذه مناقشة لفظية.

والثانى: أن الوجه الأول قد سبق تقريره فى المسألة القائلة: إن المعلق بكلمة «إن» عدم عند عدمه؛ فلا نعيده.

وأما الوجه الثانى: فتقريره على قول من يعلل بـ«الداعى» واضح، وأما على قول من لا يعلل بـ«الداعى» فيتعذر إلا على تأويل، وقد سبق بيانه، وهو تلازم الأحكام والمصالح على ما مر تقريره.

والكلام فى أنواع الإيماءات إلى المناسبة واضح، وحاصلها: التمسك بقرائن دالة على اعتبار الوصف المذكور وعدم الغاية، والمدعى ذلك لا غير؛ على ما لخصناه ونقلناه عن الغزالي فى «شفاء الغليل».

قال صاحب «التنقيح»<sup>(١)</sup>: إن فهم العموم من [٢٣٧/ب] قوله - ﷺ: «القاتل لا يرث»<sup>(٢)</sup> لحكم فى الأحاديث مستفاد من اللفظ، وإن لم يفهم منه العموم، فالتعليل به

(١) ينظر التنقيح ق/١١٢ب، والنفائس (٣٢٥١/٧).

(٢) أخرجه الترمذى (٣٢٥/٤) كتاب الفرائض: باب ما جاء فى إبطال ميراث القاتل حديث (٢١٠٩) وابن ماجه (٨٨٣/٢) كتاب الديات: باب القاتل لا يرث حديث (٢٦٤٥) والدارقطنى (٩٦/٤) كلهم من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة عن الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة به وقال الترمذى: هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه وإسحاق بن عبد الله بن أبى فروة تركه بعض أهل العلم. انتهى. وإسحاق هذا قال البخارى: تركوه، وقال الفلاس وأبو حاتم وأبو زرعة: متروك الحديث، وقال ابن معين: ليس بشيء وقال فى رواية: كذاب وقال الدارقطنى والبرقانى: متروك. ينظر التهذيب (٢٤٠/١-٢٤٢) والجرح والتعديل (٢٢٧/٢) وميزان الاعتدال (١٩٣/١-١٩٤). وفى الباب عن عمر بن الخطاب. حديث عمر: أخرجه ابن ماجه (٨٨٤/٢) كتاب الديات: باب القاتل لا يرث حديث (٢٦٤٦) من طريق عمرو بن شعيب أن أبا قتادة رجل من بنى مدلج قتل ابنه فأخذ منه عمر مائة من الإبل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين خلفه فقال: أين أخو المقتول؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليس لقاتل ميراث وأخرجه من هذا الطريق أيضا مالك (٨٦٧/٢) كتاب العقول: باب ما جاء فى ميراث العقل والتغليظ فيه حديث (١٠) وعبد الرزاق (٤٠١/٩) رقم (١٧٧٧٨). وقال البوصيرى فى «الزوائد» (٣٤٠/٢): هذا إسناد حسن للاختلاف فى عمرو بن شعيب. وقال الزيلعى فى «نصب الراية» (٣٢٩/٤): قال البيهقى فى المعرفة: وحديث عمرو بن شعيب عن عمر فيه انقطاع. انتهى. وللحديث طريق آخر أخرجه الدارقطنى (٩٥/٤) كتاب الفرائض: =

موقوف على فهم مناسبة أو قرينة أخرى [قال: وليس من هذا القبيل] <sup>(١)</sup> قوله - ﷺ: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم» <sup>(٢)</sup> وليس تعليلاً للجواز بالاختلاف، بل جاز أن يكون رافعاً <sup>(٣)</sup> لحكم المنع لارتفاع علته، وهو الاتحاد، وانتفاء علة الحكم لا يكون علة لانتفاء الحكم؛ وكذلك الفرق بين ما قبل الغاية وما بعدها؛ وكذلك الاستثناء لا يلزم أن يكون تعليلاً، وذلك كقوله: اضربه حتى يموت، أو إلا أن يموت.  
وجوابه منع الأول.

وعن الثاني: أنه قد سبق أن هذا النمط يدل على اعتبار الشارع الوصف، وعدم الغاية، وأما أنه علة، أو جزء علة، أو بيان المانع، أو دفع علة المنع - فلا يدعى شىء من ذلك.

وأما قوله: اضربه حتى يموت أو إلى أن يموت فليس نظيراً لما نحن فيه، فلا يتجه.  
واشترط المناسبة في العلل الموصلة إليها [فيه] <sup>(٤)</sup> أقوال: ثالثها الاشتراط إن فهم التعليل من المناسبة.

\* \* \*

## الفصل الثالث

### في بيان: عليّة الوصف بالمناسبة.

قال المصنف: وهو مرتّب على قسمين:

الأول: في المقدمات، وفيه مسائل:

#### المسألة الأولى: في تعريف المناسبة:

الناس ذكرُوا في تعريف المناسبة شيئين:

الأول: أنه الذي يُفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يُعبر عن

باب حديث (٨٣) من طريق محمد بن سليمان بن أبي داود ثنا عبد الله بن جعفر عن يحيى بن

سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر به.

(١) سقط في وأه.

(٢) أخرجه ابن حبيب في مسنده (٤٥، ٤٣/٢).

(٣) في وأه: رافعاً.

(٤) سقط في وأه.

«التَّحْصِيلِ» بِحَلْبِ الْمَنْفَعَةِ، وَعَنْ «الإِبْقَاءِ» بِدَفْعِ الْمَضَرَّةِ؛ لِأَنَّ مَا قُصِدَ إِبْقَاؤُهُ، فَإِزَالَتُهُ مَضَرَّةٌ، وَإِبْقَاؤُهُ دَفْعُ الْمَضَرَّةِ.

ثُمَّ هَذَا التَّحْصِيلُ وَالْإِبْقَاءُ: قَدْ يَكُونُ مَعْلُومًا، وَقَدْ يَكُونُ مَظْنُونًا، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ دِينِيًّا، أَوْ دُنْيَوِيًّا.

وَالْمَنْفَعَةُ عِبَارَةٌ عَنِ اللَّذَّةِ، أَوْ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَيْهَا، وَالْمَضَرَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَلَمِ، أَوْ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَيْهِ، وَاللَّذَّةُ قِيلَ فِي حَدِّهَا: إِنَّهَا إِذْرَاكُ الْمُلَامِمِ، وَالْأَلَمُ: إِذْرَاكُ الْمُنَافِي.

وَالصَّوَابُ عِنْدِي: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَحْدِيدُهُمَا؛ لِأَنَّهُمَا مِنْ أَظْهَرِ مَا يَجِدُهُ الْحَيُّ مِنْ نَفْسِهِ، وَيُذْرِكُ بِالضَّرُورَةِ التَّفَرُّقَ بَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَبَيْنَهُمَا وَبَيْنَ غَيْرِهِمَا، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ يَتَعَدَّرُ تَعْرِيفُهُ بِمَا هُوَ أَظْهَرُ مِنْهُ.

الثَّانِي: أَنَّهُ الْمُلَامِمُ لِأَفْعَالِ الْعُقَلَاءِ فِي الْعَادَاتِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ: هَذِهِ اللَّوْلُؤَةُ تُنَاسِبُ هَذِهِ اللَّوْلُؤَةَ؛ أَيْ: الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي سِلْكٍ وَاحِدٍ مُتَلَامِمًا، وَهَذِهِ الْحُجَّةُ تُنَاسِبُ هَذِهِ الْعِمَامَةَ؛ أَيْ: الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَلَامِمًا.

وَالتَّعْرِيفُ الْأَوَّلُ: قَوْلُ مَنْ يُعَلِّلُ أَحْكَامَ اللَّهِ - تَعَالَى - بِالْحِكْمِ وَالصَّالِحِ، وَالتَّعْرِيفُ الثَّانِي: قَوْلُ مَنْ يَأْبَاهُ.

الشرح: قال الغزالي في «شفاء الغليل»: أما المناسب فمثاله: تحريم الخمر بعلّة الإسكار وإزالة العقل، ومعنى مناسبته: استدعى هذا المعنى أن وجه المصلحة هذا الحكم، واقتضاؤه له، وقال أبو زيد<sup>(١)</sup>: وهو حجة للناظر [٢٣٨] دون المناظر<sup>(٢)</sup>؛ فإنها لو

(١) وعرفه أبو زيد بأنه عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. ما ذكره، وإن كان موافقًا للوضع اللغوي حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا الشيء، أي ملائم له، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه، فلا طريق للمناظر إلى إثباته على خصمه في مقام النظر لإمكان أن يقول الخصم: هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول، فلا يكون مناسبًا بالنسبة إليّ، وإن تلقاه عقل غيري بالقبول. فإنه ليس الاحتجاج علىّ بتلقى عقل غيري له بالقبول، أولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول، وعلى هذا بنى أبو زيد امتناع التمسك في إثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران الحكم بها، وإن لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر، لأنه لا يكابر نفسه فيما يقتضى به عقله. ينظر الإحكام (٢٤٨/٣).

(٢) وهى من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ«الإحالة» وبـ«المصلحة» وبـ«الاستدلال» وبـ«رعاية المقاصد»، ويسمى استخراجها «تخريج المناط» لأنه إبداء مناط الحكم. وهى عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، أى: المناسبة اللغوية التى =



عرضت على العقول لتلقته<sup>(١)</sup> بالقبول، والخصم قد يقول: ما تلقاه<sup>(٢)</sup> عقلي بالقبول، ولا سبيل إلى إثبات ذلك على جاحده، والحق: أنه يمكن إثباته على الجاحد؛ وذلك بأن يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط، فإذا أبداه المعلن وأنكره الخصم كان معانداً، ولا يلتفت إليه بجحده الأمور الجليلة الواضحة.

وقال إمام الحرمين: إذا ثبت حكم في أصل<sup>(٣)</sup>، وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر، ولم يناقض ذلك [الأمر]<sup>(٤)</sup> شيء من الأصول، فهذا هو الضابط<sup>(٥)</sup> الأقصى الذي لا يفرض عليه مزيد.

=هي الملائمة. فلا دور من ذات الأصل، لا بنص ولا غيره، مع السلامة عن القوادح، كالإسكار في تحريم الخمر. والمناسب - لغة: الملائم، وأما في الاصطلاح، فقال من لم يعلل أفعال الله بالعرض: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجرى العادة تحصيل مقصود مخصوص. وقال من يعللها: هو ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً. وهو قول الدبوسي: ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. قيل: وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعذر؛ لأنه ربما يقول: عقلي لا يتلقى هذا بالقبول. ومن ثم قال أبو زيد الدبوسي: هو حجة للناظر؛ لأنه لا يكابر نفسه، دون المناظر. قال الغزالي رحمه الله: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط، فإذا أبداه المعلن، فلا يلتفت إلى جحده. وقيل: إن التفسير الأول بنى على حواجز تخصيص العلة، وأن المناسب لا يتجزم بالمعارض. والتفسير الثاني بنى على منع التخصيص ويأخذ انتفاء المعارض في حد المناسب. وقال الخلافيون: المناسبة مباشرة الفعل الصالح لحكمة ومصلحة، أو: صلاحية الفعل لحكمة ومصلحة. وقال ابن الحاجب وغيره: هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية أو دنيوية، أو دفع مفسدة، فإن كان الوصف تخفياً أو ظاهراً غير منضبط فالمعتبر ما يلازمه، وهو المظنة، كالمشقة؛ فإنها مناسبة للمقصود، ولا يمكن اعتبارها بنفسها؛ لأنها غير منضبطة، فتعتبر بما يلازمه وهو السفر. قال الهندي: وهو ضعيف؛ لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه، وهو اقتران الحكم للوصف، وهو خارج عن ماهية المناسبة، بدليل أنه يقال: المناسبة مع الاقتران دليل العلية، ولو كان الاقتران داخلاً في الماهية لما صح هذا. وأيضاً فهو غير جامع؛ لأن التعليل بالظاهرة المنضبطة جائز، على ما اختاره قائل هذا الحد، والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة. ينظر: البحر المحيط: ٢٠٦/٥، ٢٠٧.

(١) في «أه»: النقلية.

(٢) في «أه»: نقلناه.

(٣) في «أه»: الأصل.

(٤) سقط في «أ، ب».

(٥) في «أه»: الضبط.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: المناسب: عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم.

قال ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>: إن كان خفياً أو غير مضبوط، اعتبر بلازمه، وهو المظنة كـ«السفر» فإنه مظنة المشقة، وكـ«العمدية»: تعتبر بالفعل المفضى إلى القتل غالباً.

وما ذكره المصنف من التعريفين على اختلاف أصل الأشاعرة، فظاهر.

وأما قوله<sup>(٣)</sup>: «اللذة هي إدراك الملائم»، فليس كذلك<sup>(٤)</sup>، بل إدراك الملائم سبب اللذة، وتفسير أرباب النظر من المتأخرين هو: أن المناسبة: عبارة عن مباشرة الحكيم فعلاً صالحاً لأمر مطلوب، الحكيم هو الذى فعله، لا يخلو عن مصلحة [٢٣٨ب] أو دفع مفسدة.

وأدرجوا تحت الأفعال أحكام الله - تعالى - وسائر أفعاله، ويندرج فى الأفعال فعل العباد، وأرادوا بالصلاحية كونه بحالة تترتب عليه تلك المصلحة، أو دفع تلك المفسدة، وذلك أن يقول: هذا الحكم - أو هذا الفعل - مناسب لهذا الوصف؛ فيجعل المناسبة وصفاً للحكم أو الفعل، ولك أن تقول: هذا الوصف مناسب لهذا الحكم، أو لهذا الفعل؛ فتجعل المناسبة صفة للوصف المخصوص، كلاهما شائعان.

واعلم: أنه إذا علم المحصل تفاسير العلة على الوجه الذى لخصناه، مع الطرق الدالة على العلية، على التحرير المذكور - تمكن من تقرير المناسبة فى المسائل الجزئية على وجه يخلص من الإشكالات السابقة.

واعلم: أن إمام الحرمين تمسك على كون المناسبة حجة بإجماع الصحابة - رضى الله عنهم - فإنهم استندوا<sup>(٥)</sup> فى جملة من الأحكام الشرعية إلى معانٍ مناسبة؛ ويدل على ذلك استقراء اجتهاداتهم فى الأحكام الشرعية.

واعلم: أن الإخالة<sup>(٦)</sup> والمناسبة معناهما واحد اصطلاحاً.

(١) ينظر الإحكام (٢٤٨/٣).

(٢) ينظر شرح المختصر (٢٣٩/٢).

(٣) فى «أه»: قولهم.

(٤) فى «أه»: كذا.

(٥) فى «أه»: أشرفوا.

(٦) من حال بمعنى ظن وقد سميت المناسبة بالإخالة؛ لأنه بالنظر، إلى ذاتها يخال: أى يظن عليه

الوصف للحكم ينظر: نشر البنود (١٧٠/٢).

## المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ فِي تَقْسِيمِ الْمُنَاسِبِ

قال المصنف - رحمه الله -:

وَذَلِكَ مِنْ أَوْجُهٍ:

القِسْمُ الْأَوَّلُ: الْمُنَاسِبُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَقِيقِيًّا، أَوْ إِقْنَاعِيًّا:

أَمَّا الْحَقِيقِيُّ: فَنَقُولُ: كَوْنُ الْمُنَاسِبِ مُنَاسِبًا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِمَصْلَحَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالدُّنْيَا، أَوْ لِمَصْلَحَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْآخِرَةِ.

أَمَّا التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ: فَهُوَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ؛ لِأَنَّ رِعَايَةَ تِلْكَ الْمَصْلَحَةِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي مَحَلِّ الضَّرُورَةِ، أَوْ فِي مَحَلِّ الْحَاجَةِ، أَوْ لَا فِي مَحَلِّ الضَّرُورَةِ، وَلَا فِي مَحَلِّ الْحَاجَةِ.

أَمَّا الَّتِي فِي مَحَلِّ الضَّرُورَةِ: فَهِيَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ حِفْظَ مَقْصُودٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْخَمْسَةِ وَهِيَ حِفْظُ النَّفْسِ، وَالْمَالِ، وَالنَّسَبِ، وَالدِّينِ، وَالْعَقْلِ.

أَمَّا النَّفْسُ: فَهِيَ مَحْفُوظَةٌ بِشَرْعِ الْقِصَاصِ؛ وَقَدْ نَبَّهَ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وَأَمَّا الْمَالُ: فَهُوَ مَحْفُوظٌ بِشَرْعِ الضَّمَانَاتِ وَالْحُدُودِ.

وَأَمَّا النَّسَبُ: فَهُوَ مَحْفُوظٌ بِشَرْعِ الزَّوْاجِرِ عَنِ الزَّنَا؛ لِأَنَّ الْمُرَاحِمَةَ عَلَى الْأَبْضَاعِ تُفْضِي إِلَى اخْتِلَاطِ الْأَنْسَابِ الْمُفْضِي إِلَى انْقِطَاعِ التَّعْهُدِ عَنِ الْأَوْلَادِ، وَفِيهِ التَّوَتُّبُ عَلَى الْفُرُوجِ بِالتَّعَدَّى وَالتَّغْلِبِ؛ وَهُوَ مَحَلَّةُ الْفَسَادِ وَالتَّقَاتِلِ.

وَأَمَّا الدِّينُ: فَهُوَ مَحْفُوظٌ بِشَرْعِ الزَّوْاجِرِ عَنِ الرَّدَّةِ، وَالمُقَاتَلَةِ مَعَ أَهْلِ الْحَرْبِ؛ وَقَدْ نَبَّهَ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩].

وَأَمَّا الْعَقْلُ: فَهُوَ مَحْفُوظٌ بِتَحْرِيمِ الْمُسْكَرِ؛ وَقَدْ نَبَّهَ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: ﴿..... أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ.....﴾ [المائدة: ٩١].

فَهَذِهِ الْخَمْسَةُ هِيَ الْمَصَالِحُ الضَّرُورِيَّةُ.

وَأَمَّا الَّتِي فِي مَحَلِّ الْحَاجَةِ: فَتَمَكِينُ الْوَالِيِّ مِنْ تَرْوِيجِ الصَّغِيرَةِ؛ فَإِنَّ مَصَالِحَ النِّكَاحِ

غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ لَهَا فِي الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ بَوَاحٍ مَا حَاصِلَةٌ، وَهِيَ تَقْيِيدُ الْكُفَاءِ الَّذِي لَوْ فَاتَ، فَرُبَّمَا فَاتَ لَا إِلَى بَدَلٍ.

وَأَمَّا الَّتِي لَا تَكُونُ فِي مَحَلِّ الضَّرُورَةِ، وَلَا الْحَاجَةَ: فَهِيَ الَّتِي تَجْرِي مَجْرَى التَّحْسِينَاتِ؛ وَهِيَ تَقْرِيرُ النَّاسِ عَلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَتَحَاسِنِ الشَّيْمِ، وَهَذَا عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهُ مَا يَقَعُ، لَا عَلَى مُعَارَضَةِ قَاعِدَةٍ مُعْتَبَرَةٍ؛ وَذَلِكَ كَتَحْرِيمِ تَنَاوُلِ الْقَادُورَاتِ، وَسَلْبِ أَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ عَنِ الرَّقِيقِ؛ لِأَجْلِ أَنَّهَا مَنْصِبٌ شَرِيفٌ، وَالرَّقِيقُ نَازِلُ الْقَدْرِ، وَالْحَمْعُ بَيْنَهُمَا غَيْرُ مُتَلَائِمٍ.

وَمِنْهُ: مَا يَقَعُ عَلَى مُعَارَضَةِ قَاعِدَةٍ مُعْتَبَرَةٍ؛ وَهُوَ مِثْلُ الْكِتَابَةِ؛ فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَحْسَنَةً فِي الْعَادَاتِ، إِلَّا أَنَّهَا فِي الْحَقِيقَةِ يَبِيعُ الرَّجُلُ مَالَهُ بِمَالِهِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ مَقْبُولٍ.

وَأَمَّا الَّذِي يَكُونُ مُنَاسِبًا لِمَصْلَحَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْآخِرَةِ: فَهِيَ الْحِكْمُ الْمَذْكُورَةُ فِي رِيَاضَةِ النَّفْسِ، وَتَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ، فَإِنَّ مَنَفَعَتَهَا فِي سَعَادَةِ الْآخِرَةِ.

فَرُغَ: إِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ قَدْ يَقَعُ فِيهِ مَا يَظْهَرُ كَوْنُهُ مِنْ ذَلِكَ الْقِسْمِ، وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ مَا لَا يَظْهَرُ كَوْنُهُ مِنْهُ، بَلْ يَخْتَلِفُ ذَلِكَ، بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الطُّنُونِ، وَقَدْ اسْتَقْصَى إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فِي أَمَثَلَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، وَنَحْنُ نَكْتَفِي بِوَاحِدٍ مِنْهَا:

قَالَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ حِفْظَ النَّفُوسِ بِشَرْعِ الْقِصَاصِ مِنْ بَابِ الْمُنَاسِبِ الضَّرُورِيِّ، وَمَا نَعْلَمُ قَطْعًا: أَنَّهُ مِنْ هَذَا الْبَابِ شَرْعُ الْقِصَاصِ فِي الْمُتَّقِلِّ؛ فَإِنَّا كَمَا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْلَا شَرْعُ الْقِصَاصِ فِي الْجُمْلَةِ، لَوَقَعَ الْهَرَجُ وَالْمَرْجُ، فَكَذَلِكَ نَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ تَرَكَ فِي الْمُتَّقِلِّ، لَوَقَعَ الْهَرَجُ، وَلَأَدَّى الْأَمْرُ إِلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ قَتْلَ إِنْسَانٍ، فَإِنَّهُ يَعْدِلُ عَنِ الْمَحْدَدِ إِلَى الْمُتَّقِلِّ؛ دَفْعًا لِلْقِصَاصِ عَنْ نَفْسِهِ؛ إِذْ لَيْسَ فِي الْمُتَّقِلِّ زِيَادَةٌ مُؤَنَّةٌ لَيْسَتْ فِي الْمَحْدَدِ، بَلْ كَانَ الْمُتَّقِلُّ أَسْهَلًا مِنَ الْمَحْدَدِ.

وَعِنْدَ هَذَا قَالَ - رَحِمَهُ اللَّهُ: لَا يَجُوزُ فِي كُلِّ شَرْعٍ تُرَاعَى فِيهِ مَصَالِحُ الْخَلْقِ - عَدَمٌ وَجُوبٌ الْقِصَاصِ بِالْمُتَّقِلِّ.

قَالَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فَأَمَّا إِجْبَابُ قَطْعِ الْأَيْدِي بِالْيَدِ الْوَاحِدَةِ، فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ هَذَا الْبَابِ، لَكِنَّهُ لَا يَظْهَرُ كَوْنُهُ مِنْهُ.

أَمَّا وَجْهُ الْإِحْتِمَالِ: فَلَأَنَّ لَوْ لَمْ نُوجِبْ قَطْعَ الْأَيْدِي بِالْيَدِ الْوَاحِدَةِ، لَتَأَدَّى الْأَمْرُ إِلَى

في إثبات أن القياس حجة ..... ٣٣٥  
أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ قَطْعَ يَدِ إِنْسَانٍ، اسْتَعَانَ بِشَرِيكِ؛ لِيُدْفَعَ الْقِصَاصَ عَنْهُ فَتَبْتَطِلَ الْحِكْمَةُ  
الْمَرْعِيَّةُ بِشَرْعِ الْقِصَاصِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ كَوْنُهُ مِنْ هَذَا الْبَابِ: فَلأنَّهُ يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْإِسْتِعَانَةِ بِالْغَيْرِ، وَقَدْ لَا  
يُسَاعِدُهُ الْغَيْرُ عَلَيْهِ، فَلَيْسَ وَجْهَ الْحَاجَةِ إِلَى شَرْعِ الْقِصَاصِ مِنْ هَهُنَا مِثْلَ وَجْهِ الْحَاجَةِ  
إِلَى شَرْعِهِ فِي الْمُنْفَرِدِ.

وَأَمَّا الْمُنَاسِبُ الْإِفْتَاعِيُّ: فَهُوَ الَّذِي يُظَنُّ بِهِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ كَوْنُهُ مُنَاسِبًا؛ لَكِنَّهُ إِذَا بُحِثَ  
عَنْهُ حَقَّ الْبَحْثِ، يَظْهَرُ أَنَّهُ غَيْرُ مُنَاسِبٍ؛ مِثَالُهُ: تَعْلِيلُ الشَّافِعِيِّ تَحْرِيمَ بَيْعِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ  
وَالْعَذِيرَةَ بِنَجَاسَتِهَا، وَقِيَاسُ الْكَلْبِ وَالسَّرْجِينِ عَلَيْهِ.

وَوَجْهُ الْمُنَاسِبَةِ: أَنَّ كَوْنَهُ نَجَسًا يُنَاسِبُ إِذْلَاقَهُ، وَمُقَابَلَتُهُ بِالْمَالِ فِي الْبَيْعِ يُنَاسِبُ  
إِعْزَازَهُ، وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ يُظَنُّ بِهِ فِي الظَّاهِرِ أَنَّهُ مُنَاسِبٌ لَكِنَّهُ فِي  
الْحَقِيقَةِ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ نَجَسًا مَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ مَعَهُ، وَلَا مُنَاسِبَةُ الْبَيَّةِ  
بَيْنَ الْمَنَعِ مِنَ اسْتِصْحَابِهِ فِي الصَّلَاةِ، وَبَيْنَ الْمَنَعِ مِنْ بَيْعِهِ.

الشرح: اعلم: أن هذه المسألة واضحة بينة، غير أنها تؤثر زيادة إيضاح لمن لا دربة له  
بالمعاني المناسبة، فنقول:

أما القسم الأول من مواقع الضرورة [٢٣٩/أ] وهو حفظ النفس عن الهلاك: هو أن  
الإنسان غايته السعادة الأخروية الدائمة، وتلك منوطة بالإيمان والطاعات، ولا وجود  
لها إلا بفعل المكلف، ولا فعل إلا بالبقاء المدة المقدره له، ولا بقاء إلا بصون النفس عن  
الهلاك، فاقضت عاطفة الشرع شرعية القصاص؛ صوناً للنفس عن الهلاك؛ لمكان  
المناسبة، وبيان مناسبتة: أن صون النفس عن الهلاك أمر مطلوب، وقد سبق تفسير  
المطلوب، وشرع القصاص مفض إلى هذا المطلوب، والحكيم قد باشر؛ لأنه أوجب  
القصاص، ولا معنى للمناسبة إلا هذا، وإذا تحقق هذا المعنى، لزم من ذلك وجوب  
القصاص بالمثل؛ فقد لاحت المناسبة، ودلت على أن الأنفس محفوظة بشرعية القصاص،  
وعلى هذا الوزان حفظ الأموال على ملاكها؛ وهذا لأن حفظ المال على مالكه أمر  
مطلوب، وشرعية الضمان والقطع مفض إلى هذا المطلوب، والحكيم قد باشر لأنه  
أوجب الضمان والقطع.

أما الضمان: ففي الغصوب وغيرها، وأما القطع: ففي فعل السرقة، وتفصيل القول  
في المناسبات المذكورة بعد فهمك لقاعدتها، سهل جداً.

واعلم: أن إمام الحرمين طَوَّلَ نفسه في هذا الموضوع، وذكر أمثلة كثيرة، وألحق بالواقع موقع الحاجة اللاتقة بالضرورة أنواع المبادلات؛ كالبيع، والإجارة، والمساقاة، وغيرها، ووجه الحاجة: أن مصالح [٢٣٩ب] العباد منوطة بهذا النوع من التبادل؛ ليحصل كل واحد من المتعاقدين على ما هو مقصود به، ولولا شرعية المبادلات، لبقيت جملة من الحاجات الضرورية للبشر غير مندفة.

قال الإمام في كتاب «البرهان»<sup>(١)</sup>: أصول الشريعة تنقسم إلى خمسة أقسام:

**الأول:** ما يعقل معناه، وهو أصل يتول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري<sup>(٢)</sup> لا بد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة<sup>(٣)</sup>، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص [في أوانه]<sup>(٤)</sup>، فهو معللٌ بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم<sup>(٥)</sup> [على النفوس]<sup>(٦)</sup>، [فيأذا لاح للناظر المستنبط] ذلك في أصل القصاص [تصرف فيه]<sup>(٧)</sup> وعدها إلى حيث يتحقق هذا المعنى [فيه].

ويلتحق به تصحيح<sup>(٨)</sup> البيع؛ فإن الناس إن لم يتبادلوا ما<sup>(٩)</sup> بأيديهم، أدى ذلك إلى ضرورة عظيمة. هذا<sup>(١٠)</sup> ضرب من الضروب الخمسة، وهو الواقع موقع الضرورة.

**الضرب الثاني:** ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى الضرورة، وذلك كالإجارة؛ لأنه قد يعجز الإنسان عن الملك لفقره، وقد لا يعار؛ فتمس حاجته إلى الإجارة وليست ضرورية، لكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص<sup>(١١)</sup>.

(١) ينظر البرهان (٢/٩٢٣)، (٦٠١).

(٢) في «أ»: ضرورة.

(٣) في «أ»: العارية.

(٤) زيادة من البرهان.

(٥) في «ب»: النقص.

(٦) سقط في «أ، ب».

(٧) سقط في «أ، ب».

(٨) في «أ، ب»: أصل.

(٩) في «ب»: بها.

(١٠) في «أ»: قد.

(١١) وعبارة البرهان (٢/٩٢٤): والضرب الثاني - ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على ميسس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة =

في إثبات أن القياس حجة ..... ٣٣٧

الضرب الثالث: ما لا يتعلق<sup>(١)</sup> بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه قد يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو [فى]<sup>(٢)</sup> نفى نقيض لها، ويلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث<sup>(٣)</sup> وإزالة الخبث<sup>(٤)</sup>.

وإذا أحببنا عبرنا [عن]<sup>(٥)</sup> هذا الجنس، وقلنا: ما لاح ووضع [أ/٢٤٠]

الندب إليه تصریحًا كالتنظيف، فإذا ربط الرباط أصلا كليًا به تلويحًا، كان ذلك فى الدرجة الأخيرة.

ثم بسط الإمام هذا الكلام ما لا ينسب إلى ضرورة ولا حاجة غائية [و]<sup>(٦)</sup> الاستحاثات على مكارم الأخلاق، ووضع الاستصلاح<sup>(٧)</sup> ينافى إيجاب ذلك على الكافة فى عموم الأوقات؛ لعسر الوفاء به، والقدر الذى يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط بقدر إفهام المكلفين، فإذا عسر الضبط، وتعذر الإيجاب العام أثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع فى حكم الغيب، وإن كان لا ينضبط فى عينه لنا، ويعتضد ذلك فى غالب الأمر بأمور جبليّة، حتى [كان]<sup>(٨)</sup> الشرعية تأيد بموجب الجبلة، فيكل إليها قدرًا، فيثبت للوظائف قدرًا.

الرابع: ما [لا] يستند<sup>(٩)</sup> إلى حاجة ولا ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه

---

=المفروضة فى البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة.

(١) فى «أ»: يتحقق.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) أصل الحدث فى اللغة: كون ما لم يكن قبل، تقول: حدث الشيء، أى: بدأ كونه وظهوره. والحدث فى الفقه: ما ينقض الوضوء. ينظر: النظم المستعذب ٩/١.

(٤) الخبث: النجس، والخبث فى اللغة: كل مستقذر ومكروه، من جسم أو فعل أو قول، كالفائط، والبول، والكلب، والخنزير. ينظر: النظم المستعذب ١٤/١.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ، ب».

(٧) فى «أ»: الاصطلاح.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ، ب»: يسند.

ابتداءً تصريحًا، وذلك كالكتابة، ولكنها على خلاف قياس كُليّ رتبة تمييز<sup>(١)</sup> عن القسم المتقدم<sup>(٢)</sup>.

الخامس: ما لا يلوح لمستنبط فيه معنى، وذلك كالعبادات<sup>(٣)</sup>، ولكنه لا يبعد أن يقال: تواصل العبادات يديم مرور العباد<sup>(٤)</sup> على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى.

هذا ما ذكره الإمام؛ وهذه قاعدة جليّة.

وذكر الإمام أن إيجاب قطع الأيدي باليد [٢٤٠/ب] الواحدة، وقتل الأنفس إذا قتلوا شخصًا واحدًا في غاية الوضوح.

وأما ما ذكره المصنف أن إيجاب قطع الأيدي باليد الواحدة يشبه المثل من وجه؛ وذلك لإفضائه إلى اجتماع الظلمة على قطع اليد الواحدة، وإيجاب الاجتماع على قطعه ذريعة إلى ذلك لو لم يجب القصاص، وأما وجه عدم الشبه؛ فلأن العدول عن المحدد إلى المثل سهل لا يتوقف على فعل الغير، ولا كذلك الاجتماع على قطع الأيدي.

قال المصنف: التَّقْسِيمُ الثَّانِي: الوَصْفُ الْمُنَاسِبُ: إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الشَّارِعَ اعْتَبَرَهُ، أَوْ يُعْلَمُ أَنَّهُ أُلْغَاهُ، أَوْ لَا يُعْلَمُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَهُوَ عَلَى أَقْسَامٍ أَرْبَعَةٍ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَوْعُهُ مُعْتَبَرًا فِي نَوْعِ

(١) في «ب»: متميز.

(٢) وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سببًا في تحصيل العتق تتضمن أمورًا خارجة عن الأقيسة الكلية، كعامله السيد عبده كمقابلته ملكه بملكه. والطهارات قصارها إثبات السبب وجوبًا إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح، وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين. ينظر البرهان (٢/٩٢٥-٩٢٦).

(٣) وعبرة البرهان والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرمة. وهذا يندر تصويره جدًّا؛ فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تحيُّله كليًّا. ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة. فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرور العباد على حكم الانقياد، [وتجديد العهد، بذكر] الله تعالى ينهي عن الفحشاء والمنكر. وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها. لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضى التقدير فيما لا ينقاس أصله. ينظر البرهان (٢/٩٢٦-٩٢٧).

(٤) في «أ»: العبادات.



ذَلِكَ الْحُكْمِ، أَوْ فِي جِنْسِهِ، أَوْ يَكُونُ جِنْسُهُ مُعْتَبَرًا فِي الْحُكْمِ، أَوْ فِي جِنْسِهِ.

مِثَالُ تَأْتِيرِ النَّوْعِ فِي النَّوْعِ: أَنَّهُ إِذَا ثَبِتَ أَنَّ حَقِيقَةَ السُّكْرِ اقْتَضَتْ حَقِيقَةَ التَّحْرِيمِ، كَانَ النَّبِيذُ مُلْحَقًا بِالْحَمْرِ؛ لِأَنَّهُ لَا تَفَاوُتَ بَيْنَ الْعَلْتَيْنِ، وَبَيْنَ الْحُكْمَيْنِ إِلَّا اخْتِلَافُ الْمَحَلِّينِ، وَاخْتِلَافُ الْمَحَلِّ لَا يَقْتَضِي ظَاهِرًا اخْتِلَافَ الْحَالَيْنِ.

مِثَالُ تَأْتِيرِ النَّوْعِ فِي الْجِنْسِ: أَنَّ الْأُخُوَّةَ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ نَوْعٌ وَاحِدٌ يَقْتَضِي التَّقَدُّمَ فِي الْمِيرَاثِ، فَيُقَاسُ عَلَيْهِ التَّقَدُّمُ فِي النِّكَاحِ، وَالْأُخُوَّةَ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ نَوْعٌ وَاحِدٌ فِي الْمَوْضِعَيْنِ، إِلَّا أَنَّ وِلَايَةَ النِّكَاحِ لَيْسَتْ كَوِلَايَةِ الْإِرْثِ، لَكِنْ بَيْنَهُمَا مُجَانَسَةٌ فِي الْحَقِيقَةِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا الْقِسْمَ دُونَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فِي الظُّهُورِ؛ لِأَنَّ الْمَفَارَقَةَ بَيْنَ الْمِثْلَيْنِ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الْمَحَلِّينِ أَقَلُّ مِنَ الْمَفَارَقَةِ بَيْنَ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ.

مِثَالُ تَأْتِيرِ الْجِنْسِ فِي النَّوْعِ: إِسْقَاطُ قَضَاءِ الصَّلَاةِ عَنِ الْحَائِضِ؛ تَعْلِيلًا بِالمَشَقَّةِ فَإِنَّهُ ظَهَرَ تَأْتِيرُ جِنْسِ المَشَقَّةِ فِي إِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ؛ وَذَلِكَ مِثْلُ تَأْتِيرِ المَشَقَّةِ فِي السَّفَرِ فِي إِسْقَاطِ قَضَاءِ الرِّكَعَتَيْنِ السَّاقِطَتَيْنِ.

مِثَالُ تَأْتِيرِ الْجِنْسِ فِي الْجِنْسِ: تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ بِالْحُكْمِ الَّتِي لَا تَشْهَدُ لَهَا أُصُولٌ مُعَيَّنَةٌ مِثْلُ أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَقَامَ الشُّرْبَ مُقَامَ الْقَذْفِ إِقَامَةً لِمَظْنَةِ الشَّيْءِ مُقَامَهُ؛ قِيَاسًا عَلَى إِقَامَةِ الخُلُوءِ بِالمَرَأَةِ مُقَامَ وَطْئِهَا فِي الحُرْمَةِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ لِلْجِنْسِيَّةِ مَرَاتِبَ، فَأَعْمُ أَوْصَافِ الْأَحْكَامِ كَوْنُهَا حُكْمًا ثُمَّ يَنْقَسِمُ الْحُكْمُ إِلَى تَحْرِيمٍ، وَإِجَابٍ، وَتَذَبُّبٍ، وَكَرَاهِيَّةٍ.

وَالْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ إِلَى عِبَادَةٍ وَغَيْرِهَا، وَالْعِبَادَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا، وَالصَّلَاةُ تَنْقَسِمُ إِلَى فَرَضٍ وَنَفْلِ، فَمَا ظَهَرَ تَأْتِيرُهُ فِي الْفَرَضِ أَحْصُهُ مِمَّا ظَهَرَ تَأْتِيرُهُ فِي الصَّلَاةِ، وَمَا ظَهَرَ تَأْتِيرُهُ فِي الصَّلَاةِ أَحْصُهُ مِمَّا ظَهَرَ تَأْتِيرُهُ فِي الْعِبَادَةِ.

وَكَذَا فِي جَانِبِ الوَصْفِ أَعْمُ أَوْصَافِهِ كَوْنُهُ وَصْفًا تَنَاطُ بِهِ الْأَحْكَامُ، حَتَّى تَدْخُلَ فِيهِ الْأَوْصَافُ الْمُنَاسِبَةُ، وَغَيْرُ الْمُنَاسِبَةِ.

وَأَخْصُ مِنْهُ: الْمُنَاسِبُ، وَأَخْصُ مِنْهُ: الْمُنَاسِبُ الضَّرُورِيُّ، وَأَخْصُ مِنْهُ: مَا هُوَ كَذَلِكَ فِي حِفْظِ النُّفُوسِ.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَالْأَوْصَافُ إِنَّمَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهَا، إِذَا ظَنَّ التِّفَاتُ الشَّرْعَ إِلَيْهَا، وَكُلُّ مَا كَانَ التِّفَاتُ الشَّرْعَ إِلَيْهِ أَكْثَرَ، كَانَ ظَنُّ كَوْنِهِ مُعْتَبَرًا أَقْوَى، وَكُلَّمَا كَانَ الْوَصْفُ وَالْحُكْمُ أَحْصَى، كَانَ ظَنُّ كَوْنِ ذَلِكَ الْوَصْفِ مُعْتَبَرًا فِي حَقِّ ذَلِكَ الْحُكْمِ أَكْدًا؛ فَيَكُونُ لَا مَحَالَةَ مُقَدَّمًا عَلَى مَا يَكُونُ أَعَمَّ مِنْهُ.

وَأَمَّا الْمُنَاسِبُ الَّذِي عَلِمَ أَنَّ الشَّرْعَ أَلْغَاهُ، فَهَوَّ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ أَصْلًا، وَأَمَّا الْمُنَاسِبُ الَّذِي لَا يُعْلَمُ أَنَّ الشَّرْعَ أَلْغَاهُ، أَوْ اعْتَبَرَهُ، فَذَلِكَ يَكُونُ بِحَسَبِ أَوْصَافٍ أَحْصَى مِنْ كَوْنِهِ وَصْفًا مَصْلَحِيًّا، وَإِلَّا فَعُمُومُ كَوْنِهِ وَصْفًا مَصْلَحِيًّا مَشْهُودٌ لَهُ بِالِاعْتِبَارِ.

وَهَذَا الْقِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى بِـ«الْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ».

وَاعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ، مَعَ كَثْرَةِ مَرَاتِبِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ - قَدْ يَقَعُ فِيهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ، وَيَحْصُلُ هُنَاكَ أَقْسَامٌ كَثِيرَةٌ جَدًّا، وَتَقَعُ فِيهَا الْمَعَارِضَاتُ وَالتَّرْجِيحَاتُ، وَلَا يُمَكِّنُ ضَبْطُ الْقَوْلِ فِيهَا؛ لِكَثْرَتِهَا. وَاللَّهُ - تَعَالَى - هُوَ الْعَالِمُ بِحَقَائِقِهَا.

الشرح: اعلم: أنه ليس المراد من العلم حقيقته، بل قد يظن، ويقوم الظن مقام العلم في وجوب العمل بمقتضاه، ولا أن المسألة تصير علمية، والمراد باعتبار الشرع إياه وروده بالحكم على وفق الوصف المناسب؛ كورود الشرع بإيجاب الزكاة؛ فإنه يوافق دفع حاجة الفقير ويفضى إليه، وكذلك ورود الشرع بإيجاب القصاص على وفق حفظ الأنفس. [فذلك يدل على أن الشرع اعتبر هذه المصلحة، وهي حفظ الأنفس] <sup>(١)</sup>؛ إذ لا نعى باعتبار الشرع إياه سوى ذلك.

ومثال ما أَلْغَاهُ الشَّارِعُ <sup>(٢)</sup>: أن حفظ النفس كما يحصل بالقصاص، فكذلك يحصل بالقصاص وأخذ الدية، بمعنى الجمع بينهما، وقد أُلغِيَ الشَّارِعُ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ، وَمَنْعَ مِنْ اعْتِبَارِهَا، وَكَذَلِكَ حِفْظُ الْمَالِ بِالضَّمَانِ يَحْصُلُ بِتَضْعِيفِ الْمَأْخُوذِ ضَمَانًا، وَالشَّارِعُ أُلغِيَ ذَلِكَ [٢٤١/أ] ولم يوجب إلا المثل أو القيمة، الأول في المثليات والثاني في ذوات القيم.

وأما الذي لا يعلم أن الشَّارِعَ <sup>(٣)</sup> اعتبره أو أَلْغَاهُ، وهو الأخص من وصف كونه

(١) سقط في «أ.»

(٢) في «أ»: الشرع.

(٣) في «أ»: الشرع.

مصلحياً<sup>(١)</sup> فسيأتى الكلام على أمثلته، وعلى القول<sup>(٢)</sup> به، أو المنع من القول به.

وإذا عرفت هذا: فالقسم الأول - وهو الذى يعلم أن الشرع اعتمده - قسمه المصنف بحسب اعتبار الشارع إلى أربعة أقسام، ولنقدم على شرح هذه الأقسام مقدمتين:

الأولى: [فى]<sup>(٣)</sup> نقل مذاهب الناس فى أنواع المناسبات وأقسامها.

الثانية: تفسير الجنس والنوع تفسيراً لا ثقاً بهذا الموضوع.

أما المقدمة الأولى: فنضمناها<sup>(٤)</sup> بيان المؤثر والملائم والمناسب والغريب، فإن الحاجة تدعو إليه فى التقسيم الثانى، فيصير كالتمهيد له، فنقول:

قال الإمام حجة الإسلام فى «شفاء الغليل»: أطلق الفقهاء المعنى المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمُشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل - إلا من شاء الله - درك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتصم عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها، واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس ذلك الشبه والطرده، وهى المغاصة<sup>(٥)</sup> الكبرى.

فنقول: الحاصل من هذه العبارات ثلاثة أنواع: المؤثر؛ والملائم، والمناسب. وأما المشعر والمؤذن والمخيل ففى حكم العبارات المكررة عن المناسب.

أما المؤثر: فهو الذى دل النص أو الإجماع [٢٤١/ب] على كونه علة فى محل النص، أو فى غير محل النص، وقد رأينا تلقيبه بـ«المؤثر»؛ لتمييز الجنس عن الجنس، فكل ما جعل علة، إنما جعل علة لأن الشرع جعله علة، وما جعله الشارع علة، فقد عرف تأثيره؛ إذ لا معنى للتأثير إلا حصول الحكم من أثره إليه؛ فجاز تسمية المناسب بـ«المؤثر» إلا أنه لما انقسمت المعانى ثلاثة أقسام أحببنا أن نفرّد كل قسم بعبارة معرفة<sup>(٦)</sup> له.

واعلم أن جميع ما نص الشارع على علته من أنواع الظاهر، والإيماءات، فهو أمثلة المؤثر وما دل الإجماع على عليته يليه حداً.

(١) فى وأه: مصليا.

(٢) فى وأه: المقول.

(٣) سقط فى وأه.

(٤) فى وأه: فيضمناها.

(٥) فى وأه: المعاوضة.

(٦) فى وأه: معرف.

ومثال المناسب: الإسكار علة لتحريم الخمر، لكن ظهر بالنص تأثيره، حيث نبّه على إثارته العداوة والبغضاء، فإذا قطعت النظر عن هذا<sup>(١)</sup> التنبيه صار مثالا للمناسب.

ومن أمثلة المناسب ما نقول: إنه يقتل الجماعة بالواحد؛ كيلا تتخذ الظلمة الاستعانة بالغير في القتل، وبالجملة فشرط المناسب: أن تكون علته ثابتة بالمناسبة لا غير، من غير نص ولا إجماع يدلان، على عليته وليس يتميز «المناسب» عن المؤثر بذاته، بل من جهة فقدان النص والإجماع الدالين على عليته، وما دل الإجماع على كونه علة، فقد تناسب؛ كالصغر<sup>(٢)</sup>: فإنه يناسب الولاية على الصغير، وقد لا يناسب؛ كالنطفة الظاهرة: جعلت سبباً للغسل، ولا مناسبة، وكمس الذكر: فإنه يبعد تخيل المناسبة فيه، وقد تميز المناسب عن المؤثر [٢٤٢/أ]، وأما تمييزه عن الطرد؛ كرائحة الخمر، وطعمه ولونه: فإنها لا مناسبة لها للتحريم؛ إذ لا يستدعى شيء منها التحريم؛ بخلاف الإسكار.

وأما<sup>(٣)</sup> تمييز «المناسب» عن «الملائم»: فوجهه أن المناسب ينقسم إلى ما يلائم معاني الشرع، ويجانس تصرفات الشارع - عليه السلام - في ملاحظة المعاني، وإلى ما يكون غريباً لا يلقى له جنس، فالذي ذهب إليه الجماهير أن المناسب الغريب ليس بحجة.

وذهب بعضهم: إلى كونه حجة؛ اكتفاء بمجرد المناسبة، ولم يشترط الملاءمة، وكل مناسب عهد جنسه في تصرفات الشرع فهو الملائم، وما لم يعهد فهو المناسب الغريب الذي لا نظير له في تصرفات الشرع.

وأما الفرق بين المؤثر والملائم: أن المؤثر هو الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم المتنازع فيه بالإجماع أو بالنص في محل النزاع أو في غير محل النزاع؛ كقول الحنفى: الثيب الصغيرة تزوج لصغرهما، وتبين أن عين الصغر ظهر تأثيره بالإجماع في الولاية في حق الابن الصغير في ولاية المال، فقد ظهر تأثير [عين]<sup>(٤)</sup> هذا المعنى في<sup>(٥)</sup> عين هذا الحكم في محل آخر غير محل النزاع، فيتعدى ذلك الحكم بعينه - وهو: الولاية بتلك العلة بعينها، وهي الصغر - إلى محل النزاع، وهي الثيب الصغيرة.

(١) في «أ»: هذه.

(٢) في «أ، ب»: الصغير.

(٣) في «ب»: إنما.

(٤) سقط في «أ، ب».

(٥) في «أ»: و.

وأما الملائم: فمعنى به: أنه عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم وإن لم يعهد عينه مؤثراً في عين ذلك الحكم في محل آخر.

ومثاله: إذا علل سقوط قضاء [٢٤٢/ب] الصلاة عن الحائض بعلّة تكررها المستلزم للخرج، علم أنه من جنس معاني الشرع وملائم له؛ إذ ظهر على الجملة إسقاط الشرع جملة من التكاليف بعلّة الخرج كما في السفر والمرض، ولم يظهر تأثير عين المعنى في عين الحكم، وإنما وزان ذلك من المؤثر أن يأمر رسول الله ﷺ - عائشة بقضاء الصوم دون الصلاة<sup>(١)</sup> فنقيس عليها غيرها من النساء بعين هذه العلة، فيصير من جنس المؤثر؛ وكذلك: لو نص على الحرة في إسقاط قضاء الصلوات دون الصوم بعلّة الخرج الناشئ من التكرار؛ فيتعدى إلى الرقيقة بعين هذه العلة؛ فيصير من جنس المؤثر إذ ظهر تأثير العين في العين.

وأما إذا علل انقطاع الولاية عن الثيب البالغة بالممارسة الحاصلة لها، وبما تستفيد من الاختبار والاهتداء إلى وجه المصلحة، وعدّيتها إلى البنت الصغيرة - كان مناسباً غريباً؛ إذ يقال: ليس ذلك من جنس تصرفات الشرع في قطع الولايات وإثباتها؛ فلا يكون ملائماً بل هو غريب، وربما يقال: هو ملائم؛ إذ في تصرفات الشرع له جنس عهد، ويتمسك بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا...﴾ الآية [النساء: ٦].

مثال آخر للغريب: الطعم علة للربا في الأشياء الأربعة؛ لكونه مناسباً، ووجه مناسبتها: أنها أقوات، والعقل والشرع يقتضى [٢٤٣/أ] أن يكون ما تمس الحاجة إليه

(١) أخرجه أحمد (٢٣٢/٦)، والدارمي (٢٣٣/١): كتاب الطهارة: باب في الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة، والبخارى (٤٢١/١): كتاب الحيض: باب لا تقضى الحائض الصلاة، الحديث (٢٣١)، ومسلم (٢٦٥/١): كتاب الحيض: باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، الحديث (٣٣٥/٦٩)، وأبو داود (١٨٠/١): كتاب الطهارة: باب في الحائض لا تقضى الصلاة، الحديث (٢٦٣)، والترمذي (٢٣٤/١-٢٣٥): كتاب الطهارة: باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضى الصلاة الحديث (١٣٠) والنسائي (١٩١/١): كتاب الحيض: باب سقوط الصلاة عن الحائض (٣٨٢)، وابن ماجه (٢٠٧/١): كتاب الطهارة: باب الحائض لا تقضى الصلاة، الحديث (٦٣١)، وأبو عوانة (٣٢٤/١)، وأحمد (٢٣١-٢٣٢)، والدارمي (٢٣٣، ١) والطيالسي (١٥٧٠)، وابن الجارود في «المنتقى» ص (٣٦) رقم (١٠١) والبيهقي (٣٠٨/١) من طرق عن معاذة قالت: «سألت عائشة، فقلت: ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟»، فقالت: كان يصيبنا مع رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة». وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

لكونه قوتاً له نوع حرمة وعزة، والتقييد بالشروط الثلاثة مما يظهر حرمتها وعزتها؛ وذلك لأن العزيز المضمون به تضيق طرق تحصيله، والمستهان تسهل طرق تحصيله؛ فناسب الطعم أن يكون علة للتقييد بالشروط. وتجويزه أن نقول: إظهار شرفه وحرمة أمر مطلوب، والتقييد طريق صالح؛ ولكنه مناسب غريب.

ثم قال في «شفاء الغليل»<sup>(١)</sup>: المعانى المناسبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى مؤثرة، وهى: التى ظهر اعتبار عينها فى عين الحكم المنظور فيه.

وإلى ملائمة ليست مؤثرة، وهى التى ظهر اعتبار جنسها فى جنس ذلك الحكم.

وإلى غريبة، وهى التى [لم]<sup>(٢)</sup> يظهر فى الشرع اعتبار عينها ولا جنسها ولكنها مناسبة.

تلخيص: اعلم: أنه يحصل مما بسط أن المؤثر هو الذى دل النص أو الإجماع على كونه علة، بشرط دلالة الإجماع أو النص على تأثير عين الوصف فى عين الحكم، وقد يكون مناسباً؛ كالتصغير المناسب للولاية على الصغير، وقد لا يكون مناسباً؛ كخروج المنى لإيجاب الغسل؛ فإذا: المؤثر أعم من المناسب وغيره.

ثم نقول: المعنى المناسب ينقسم إلى المؤثر، والملائم، والغريب؛ فصار المناسب أعم من المؤثر وغيره؛ فلا ينبغي أن يفهم من لفظ الإمام حجة الإسلام انقسام المناسب إلى المؤثر وغيره إرادته بـ«المؤثر»: جميع أفراده؛ فإن من أفراد: ما لا مناسبة له أصلاً على ما [ب/٢٤٣] صرح به كـ«النفطة»، ولأنه صرح فى «شفاء الغليل»: أنه لا يشترط فى المؤثر المناسبة.

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup>: إن كان اعتبار الوصف بنص أو إجماع فهو «المؤثر» أو بترتيب الحكم على وفقه فى صورة: فإما أن [يكون]<sup>(٤)</sup> معتبراً بخصوص وصفه أو بعموم<sup>(٥)</sup> [وصفه]<sup>(٦)</sup> أو لهما.

فإن اعتبر بخصوصه فقط: فإما أن يعتبر فى عين الحكم [المعلل] أو جنسه أو فيهما:

(١) ينظر: شفاء الغليل (١٤٤).

(٢) سقط فى «أه».

(٣) ينظر الإحكام (٢٥٩/٣).

(٤) سقط فى «أه».

(٥) فى «أه»: لعمومه.

(٦) سقط فى «أ، ب».

وإن اعتبر عمومه فيما في عين الحكم أو في جنسه أو فيهما.

وإن اعتبر عمومه وخصوصه، فيما في عين الحكم أو في جنسه أو فيهما.

فهذه تسعة أقسام هي الممكنة، فالواقع منها خمسة:

الأول: أن يعتبر الشرع خصوص الوصف في خصوص الحكم، وعمومه في عموم الحكم في أصل آخر؛ وذلك [كما في إلحاق القتل] بالثقل [بالمحدد بجامع القتل] فإنه ظهر تأثير العمد العدوان في عين الحكم، وهو القصاص في فصل المحدد، وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جنابة على المحل المعصوم [بالقود] وهو المؤاخذة، وهذا هو المعبر عنه بـ«الملائم».

وما ذكره فيه نظر؛ وذلك لأننا نقلنا عن «شفاء الغليل» نص الغزالي على أن المؤثر: ما دل النص أو الإجماع على عليته مع اعتبار عين الوصف في عين الحكم، ولم يذكر صاحب «الإحكام» القيد بل أهمله، ولا بد منه، واعتبر في «الملائم» تأثير عين الوصف في عين الحكم، وهو غير معتبر فيه، بل «الملائم» هو: الذي اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم في أصل آخر لا غير [٢٤٤/أ] [وهو فاسد.

القسم الثاني: ما لم يدل نص ولا إجماع على عليته، ولم يثبت أيضاً<sup>(١)</sup> اعتبار العين في العين، ولا اعتبار الجنس في الجنس في أصل آخر: فذلك هو «المناسب الغريب»، وهو مختلف فيه بين القائسين.

واعلم: أن المراد باعتبار العين في العين: اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم، وجعل مثاله الإسكار علة للتحريم، أعنى تحريم نوع السكر، ويكون مناسباً غريباً، إذا فرض انتفاء دلالة النص صريحاً أو إيماء على كونه علة.

القسم الثالث: أن يكون الشارع [قد] اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير، ولم يعتبر عينه في عينه، ولا عينه في جنسه، ولا جنسه في عينه، ولا دل عليه نص ولا إجماع، وهذا أيضاً من جنس «المناسب الغريب» المختلف فيه بين القائسين.

مثاله: اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف؛ فإن عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر، بل من جنسها<sup>(٢)</sup> والتخفيف عن الحائض بإسقاط قضاء الكل، وعن المسافر بإسقاط ركعتين؛ فليس عين التخفيف عن الحائض عين التخفيف عن المسافر.

(١) بدل ما بين المعكوفين في «أه»: واعتبر صاحب الإحكام في الملائم.

(٢) زاد في «أه»: فإن عين.

القسم الرابع: المصالح المرسلة.

القسم الخامس: المناسب الملقى.

المقدمة الثانية: فى الجنس والنوع، وقد سبق فى المنطق تعريفهما، وما يتعلق بهما من المباحث على أوضح بيان، والذى نعيده ههنا: أن الجنس: هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب: «ما هو؟».

فقولنا: «المقول على كثيرين» يخرج الشخص، و«مختلفين بالحقيقة» يخرج النوع، وقولنا: فى «جواب ما [٢٤٤/ب] هو؟» يخرج الفصل، والخاصة، والعرض العام. والنوع الحقيقى هو: الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فى جواب «ما هو؟».

فقولنا: «مختلفين بالعدد» يخرج الجنس، وقولنا: «فى جواب ما هو؟» يخرج الفصل، والخاصة، والعرض العام.

تنبيه: اعلم: أن الجنس والعرض العام يشتركان فى صدقهما على نوعين مختلفين فصاعداً، ويفترقان فى أن الجنس داخل فى ماهية الأنواع، وهو جزء منها، والعرض العام ليس بداخل فيها، ولا جزء منها.

تنبيه ثان: الجنس إنما يكون جنساً إذا صدق على نوعين خارجين وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: جعل الحكم الشرعى جنساً للأحكام الخمسة وهى: الإيجاب، والتحريم، والإباحة، والكراهة، والندب أو السنة، ويؤخذ معها خطاب الوضع كجعل الشئ مانعاً، وعلّة، وشرطاً مشكلاً جداً؛ لأن الجنس لا بد وأن يكون صادقاً على نوعين، فيلزم أن يكون الحكم الشرعى الذى هو الجنس صادقاً على خمسة أنواع أو ستة، والأنواع مختلفة الحقائق جزئياً؛ فيلزم أن يكون خطاب التحريم، وخطاب الإيجاب، وخطاب الندب، وخطاب الإباحة، وخطاب الكراهة - مختلفات الحقائق لنوعيتها، وهى أنواع الحكم الشرعى الذى هو الكلام النفسانى؛ فيلزم ألا يكون الكلام النفسانى - الذى هو كلام الله - حقيقة [٢٤٥/أ] واحداً بل حقائق مختلفة، وذلك باطل على أصل الأشاعرة.

وإن قيل: لا أجعل الحكم الشرعى جنساً للخمسة، أو الستة، بل أجعلها عرضاً عاماً لها، فهذا كلام فاسد، ومع فساده: لا يدفع الإشكال المذكور؛ لأن العرض العام لا بد وأن يكون صادقاً على نوعين وإلا لكان خاصة؛ فيعود الإشكال المذكور، مع أن مراد المصنف بـ«الجنس» والنوع: ما ذكرناه<sup>(١)</sup> وهو ظاهر من كلامه.



**خاتمة:** اعلم: أن الحكم الشرعي لا يجب امثاله؛ لعموم كونه حكماً شرعياً، وإلا لقام كل حكم مقام كل حكم، وهو محال، بل لخصوص ذلك، ولا يعتبر<sup>(١)</sup> الوصف لعموم كونه وصفاً، بل لخصوص الوصف؛ بعين ما ذكرنا في الحكم؛ فعلم أن الاعتبار خصوص الأحكام وخصوص الأوصاف، وكلما كان أخص كان التفات الشارع إليه أكثر.

واعلم: أن المصنف قسم الوصف المناسب بحسب اعتبار الشارع<sup>(٢)</sup> إياه إلى أربعة أقسام.

**وبيانه:** هو أن الشارع: إما أن يعتبر نوع الوصف [في نوع الحكم] كنوع الإسكار في نوع التحريم؛ فيتعدى التحريم إلى التبيذ بجامع الإسكار؛ فالإسكار حقيقة واحدة صادقة على كثيرين متفقين بالعدد فقط في جواب ما هو؟ وكذا التحريم. أو يعتبر نوع الوصف في جنس الحكم.

مثاله: أن الأخ من الأب والأم يتقدم على الأخ من الأب في الميراث، فيتقدم في ولاية التزويج قياساً على التقدم في الميراث؛ بجامع [٢٤٥/ب] القرب الحاصل من أخوة الأب والأم، أو بجامع الأخوة من الأب والأم، فللأخوة حقيقة واحدة نوعية قطعاً، وهي العلة، والتقدم في ولاية التزويج، والتقدم في الميراث هما مختلفان بالحقيقة جزماً، إلا أن التقدم جنس واحد تحته نوعان:

أحدهما: التقدم في الميراث.

وثانيها: التقدم في التزويج، فيكون ذلك من باب اعتبار النوع في الجنس. وإما أن يعتبر الجنس في النوع.

مثاله: قولنا: قضاء الصلوات ساقط عن الحائض؛ قياساً على سقوط الركعتين عن المسافر؛ فإنه لا يجب عليه قضاء الركعتين المتركتين في السفر، والجامع المشقة المشتركة بين قضاء صلاة الحائض، وصلاة المسافر، وقضاء الصلاة نوع واحد، والمشقتان الناشتان من نوع القضاء في الحيض والسفر، مختلفتان بالحقيقة.

هكذا قاله المصنف، وفيه نظر؛ فإنه لقائل أن يمنع اختلاف المشقتين في النوع.

وإما أن يعتبر جنس الوصف في جنس الحكم، فمثاله أن نقول: الخلوة يتقرر بها

(١) في وأه: يعبر.

(٢) في وأه: الشرع.

المهر، فوجب أن يحد حد القذف في شرب الخمر؛ بجامع الاشتراك في المظنة؛ لأن الخلوة مظنة الوطء الذي به يتقرر المهر؛ وكذلك شرب الخمر: فإنه مظنة القذف على ما قال على (كرم الله وجهه): «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى»<sup>(١)</sup>، فقد اشتركت صورتان في المظنة، والمظنتان مختلفتان باحقيقة [٢٤٦/٢ أ]، إلا أن جنس المظنة يعمهما، وأحكام مختلفان بالنوع؛ فإن أحد الحكمين يقرر المهر، والحكم الآخر وجوب حد القذف، وهما يشتركان في جنس الحكم الشرعي. هذا شرح ما قاله المصنف.

واعلم: أن المراد باختلاف المحلين: الخمر والنبذ، والله أعلم.

وأما مراتب أجناس الحكم والوصف، فقد اتضح مما سبق، مع ما فيه من الإشكال.

قال - المصنف رحمه الله - : التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ: الوَصْفُ بِاعْتِبَارِ الْمَلَاءَمَةِ وَوُقُوعِ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ أَحْكَامٍ أُخَرَ وَشَهَادَةِ الْأَصْلِ:  
عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

الأوَّلُ: مُلَائِمٌ شَهِدَ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ، وَهُوَ الَّذِي أَثَّرَ نَوْعُ الوَصْفِ فِي نَوْعِ الْحُكْمِ، وَأَثَّرَ جِنْسُهُ فِي جِنْسِهِ، وَهَذَا مُتَّفَقٌ عَلَى قَبُولِهِ بَيْنَ الْقَائِسِينَ؛ وَهُوَ كَقِيَاسِ الْمُثْقَلِ عَلَى الْجَارِحِ فِي وُجُوبِ الْقِصَاصِ؛ فَخُصُوصُ كَوْنِهِ قِتْلًا مُعْتَبَرٌ فِي خُصُوصِ كَوْنِهِ قِصَاصًا، وَعُمُومُ جِنْسِ الْجِنَايَةِ مُعْتَبَرٌ فِي عُمُومِ جِنْسِ الْعُقُوبَةِ.

وَتَأْنِيهَا: مُنَاسِبٌ لَا يُلَائِمُ، وَلَا يَشْهَدُ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ، فَهَذَا مَرْدُودٌ بِالْإِجْمَاعِ - مِثَالُهُ: جِرْمَانُ الْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ مُعَارِضَةٌ لَهُ بِنَقِيضِ قِصْدِهِ، لَوْ قَدَّرْنَا أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ.

وَتَأْنِيهَا: مُنَاسِبٌ مُلَائِمٌ، لَا يَشْهَدُ لَهُ أَصْلٌ بِالْإِعْتِبَارِ؛ يَعْنِي: أَنَّهُ اعْتَبِرَ جِنْسُهُ فِي جِنْسِهِ، لَكِنْ لَمْ يُوْجَدْ لَهُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى إِعْتِبَارِ نَوْعِهِ فِي نَوْعِهِ؛ وَهَذَا هُوَ «الْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ».

وَرَابِعُهَا: مُنَاسِبٌ شَهِدَ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مُلَائِمٍ؛ أَيْ: شَهِدَ نَوْعُهُ لِنَوْعِهِ، لَكِنْ لَمْ يَشْهَدْ جِنْسُهُ لَجِنْسِهِ؛ كَمَعْنَى الْإِسْكَارِ؛ فَإِنَّهُ يُنَاسِبُ تَحْرِيمَ تَنَاوُلِ الْمُسْكَرِ؛ صِبَاَنَةً لِلْعَقْلِ، وَقَدْ يَشْهَدُ لِهَذَا الْمَعْنَى الْخَمْرُ بِاعْتِبَارِهِ، لَكِنْ لَمْ تَشْهَدْ لَهُ سَائِرُ الْأُصُولِ؛ وَهَذَا هُوَ الْمُسَمَّى بِ«الْمُنَاسِبِ الْغَرِيبِ».

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١٧٨/٢) ومن طريقه الحافظ ابن حجر في تخرجه المختصر

الشرح: اعلم - وفقك الله - : أنا نقلنا كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي في تفسير «الملائم» و «الغريب» ونقلنا أمثلتهما<sup>(١)</sup>، وكلامه هو المعترف في تحقيق الاصطلاح وتلخيصه، وفسرنا المؤثر ونقلنا عبارته بعينها، وليس في كلام المصنف الاصطلاح على المؤثر وإنما هو اصطلاح أبي زيد والغزالي، واتضح بما ذكرناه تفسير الملائم على اصطلاح الغزالي (رحمه الله) ولكن المصنف انفرد عنه بشيء، فلتتكلم على نص كلامه، فنقول: المصنف أوقع بهذا التقسيم في المناسب باعتبار الملاءمة.

وحاصله: أن الوصف المناسب إما ملائم، أو غير ملائم، [ثم]<sup>(٢)</sup> قال: الملاءمة هي وقوع الحكم، أى: وروده على وفق أحكام آخر، وهذا هو تعريف الملائم، وهو واضح، ثم ابتداء النظر في شهادة الأصول للوصف المناسب نظراً مطلقاً بحيث يخرج عن إيقاع التقسيم في ذلك [٢٤٦/ب] المناسب المطلق الملائم وغيره. فقال: وشهادة الأصل على أربعة أقسام.

أحدها: ملائم أثر نوع الوصف في نوع الحكم، وجنس الوصف في جنس الحكم.

مثاله: قياس المحدد على المثقل؛ فإنه ظهر تأثير القتل العمد العدوان في خصوص القصاص، وظهر تأثير جنس الجناية في جنس المؤاخذة، وهذا النوع من القياس متفق عليه بين القائسين<sup>(٣)</sup>.

وثانيها: مناسب لا يلائم<sup>(٤)</sup>، ولا يشهد له أصل بالاعتبار؛ لا معين، ولا غير معين، وهذا المناسب مردود بالاتفاق، وليس هذا من باب المصالح المرسله<sup>(٥)</sup>؛ [لأن المصالح

(١) في «أ»: أمثلتها.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: القياسين.

(٤) في «أ»: يلزم.

(٥) وهي التي لم يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع، ولا بالإلغاء، وتلقب بـ«الاستدلال المرسل»؛ ولهذا سميت «مرسله» أى: لم تعتبر ولم تلغ. وأطلق إمام الحرمين، وابن السمعاني عليه اسم «الاستدلال»، وعبر الخوارزمي في «الكافي» بـ«الاستصلاح»، قال: والمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق، وفسره الإمام، والغزالي بأن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب له عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه، والتعليل المصور جار فيه. وفسره ابن برهان في «الأوسط» بالأى يستند إلى أصل كلي، ولا جزئي. وتنوعت آراء العلماء في الاحتجاج بها على مذاهب:

أحدها: منع التمسك به مطلقاً، وهو قول الأكثرين، منهم القاضي، وأتباعه، وحكاه ابن برهان عن الشافعي. قال الإمام: وبه قال طوائف من متكلمي الأشاعرة، والظاهرية، وبعض متأخري=

=الحنابلة. واختاره ابن الحاجب، فقال: لا دليل على اعتبارها، فوجب ردها. وقال الآمدى: إنه الحق الذى اتفق الفقهاء من الشافعية، والحنفية، وغيرهم على امتناع التمسك بها.

الثانى: الجواز مطلقا، وهو المحكى عن مالك رحمه الله، قال الإمام فى «البرهان»: وأفرط فى القول به حتى حره إلى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح تقتضيها فى غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندا، وحكاها غيره قولاً قديماً عن الشافعى. وقال الشاطبى فى «الاعتصام»: ذهب مالك إلى اعتبار ذلك، وبنى الأحكام عليه على الإطلاق، وبه أخذ بعض علماء الحنابلة، ومنهم الطوفى المشهور بأنه غالى فى رعاية المصلحة. الثالث، وفيه تفصيل بشروط: أولاً: أن تكون ضرورية.

ثانياً: أن تكون قطعية.

ثالثاً: أن تكون كلية، وهو منسوب للغزالي، واختاره الإمام البيضاوى. والمراد بـ«الضرورية» ما يكون من الضروريات الخمس التى يجزم بحصول المنفعة منها، و«الكلية» لفائدة تعم جميع المسلمين؛ احترازاً عن المصلحة الجزئية لبعض الناس أو فى حالة مخصوصة؛ كمن أجاز للمسافر إذا أعجله السفر أن يدفع التبر لدار الضرب، وينظر مقدار ما يخلص منه، فيأخذ بقدره بعد طرح المتونة، فهذه مصلحة لضرورة الانقطاع من الرفقة، لكنها جزئية بالنسبة إلى شخص معين، وحالة معينة.

وقال الشاطبى فى «الاعتصام» نقلاً عن الجوينى: ذهب الشافعى، ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذى لم يستند إلى أصل صحيح، لكن بشرط قربه من معانى الأصول الثابتة.

وقال صاحب «المسودة» نقلاً عن ابن برهان: الحق ما قاله الشافعى فى أنه إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشريعة، أو لأصل جزئى، جاز لنا بناء الأحكام عليها، وإلا فلا.

وقال القرافى: هى عند التحقيق فى جميع المذاهب؛ لأنهم يعتقدون، ورواها بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يعنى بالمصلحة المرسله إلا ذلك. قال: وإمام الحرمين قد عمل فى كتابة «الغياثى» أموراً وحررها، وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها، وحث عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي فى «شفاء الغليل» مع أن الاثنين شديداً الإنكار علينا فى المصلحة المرسله.

وقال البغدادى فى «حجة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك فى المصالح، فإن مالكا يقول: إن الاجتهاد إذا استقرأ موارد الشرع، ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح فى جزئياتها وكلياتها وألا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادماً أصل من أصول الشريعة، قال: وما حكاها أصحاب الشافعى عنه لا يعدو هذه المقالة؛ إذ لا أخص منها إلا الأخذ بالمصلحة المعتبرة بأصل معين، وذلك مغير للاسترسال الذى اعتقدوه منوهاً، فبان أن من أخذ بالمصلحة غير المعتبرة، فقد أخذ بالمرسله التى قال بها مالك؛ إذ لا واسطة بين المذهبين. ينظر: البحر المحيط للزرکشى: ٧٦/٦، والإحكام فى أصول الأحكام=

المرسلة<sup>(١)</sup> شهد لها الجنس، وهذا المناسب لم يشهد له الجنس، ولا النوع، وهو غير ملائم. وبه يندفع وهم من التبس عليه بالمصالح المرسلة. ومثاله: حرمان الميراث المذكور فى الأصل.

وثالثها: مناسب [ملائم]<sup>(٢)</sup> اعتبر جنسه فى جنسه، ولم يوجد له نوع يدل على اعتبار نوعه، وهذا القسم هو «المصلحة المرسلة» المختلف فى اعتبارها، وللغزالي شروط فى اعتبارها، ومذهب مالك اعتبارها، وهو اختيار طائفة.

ورابعها: مناسب غير ملائم، وهو أن يشهد نوع الحكم لنوع الوصف، ولا يشهد جنس الحكم لجنس الوصف [فى أصل آخر كالإسكار، وهو المناسب الغريب، وقد تبين أن هذا التقسيم واقع فى مطلق الوصف]<sup>(٣)</sup> المناسب للأعم من الملائم [٢٤٧/أ] وخرج نوعان من الملائم.

الأول مثاله: المثل المحدد.

الثانى: المصلحة المرسلة.

وجعل هذا التقسيم<sup>(٤)</sup> من الملائم لا يظهر من اصطلاح الغزالي، وللمصنف أن يصطلح على ذلك؛ فلا مناقشة فى الاصطلاحات.

واعلم: أن السهروردي أورد على كلام الغزالي إشكالات تتعلق بهذا الموضوع، فلننقل ما ذكره، فننظر فى صحته وفساده، فنقول.

قال السهروردي<sup>(٥)</sup> فى «التنقيحات»: وأنت إذا اعتبرت لا تجد المناسب [الغريب]<sup>(٦)</sup> فى الشرعيات، وهؤلاء لا ينبغى أن يحمل كلامهم فى الجنس والنوع على الحقيقى؛ فإن

= للآمدى: ١٣٩/٤، ونهاية السؤل للأسنوى: ٣٥٨/٤، ومنهاج العقول للبدخشى: ١٨٤/٣،  
والتحصيل من المحصول للأرموى: ٣٣١/٢، والمنحول للغزالي (٣٥٣)، والإبهاج لابن السبكى:  
١٨٨/٣، وحاشية التفزازانى والشريف على مختصر المنتهى: ٢٨٩/٢، وإرشاد الفحول  
للسوكانى (٢٤١)، وينظر: المختصر لابن اللحام (١٦٢)، وتقريب الوصول (١٤٨).

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: القسم.

(٥) ينظر الفئاس (٣٢٢٦/٧).

(٦) سقط فى «أ».

من تمنطق من هؤلاء ممن يعتقد فيه بعد كلامه مضطربا فيه ركيكا، فضلا عما ليس له به اشتغال، وإذا لم يضبطوا الجنس يعتبر عموما<sup>(١)</sup>، فعين<sup>(٢)</sup> الإسكار يجعل مؤثرا في عين تحريم الشرب، وجنس التسيب، والمخدر مؤثر في جنس ضعف الإدراك؛ كما حرمت السموم المسببة المخدرة المفسدة لآثار العقل، ومثالمهم في المطلق ثلاثا في مرض الموت: أنه عورض بنقيض قصده، فترث الزوجة؛ لأن الزوج قصد الفرار عن ميراثها، فيعارض بنقيض قصده؛ قياسا على القاتل، قالوا: هذا مناسب غريب؛ لأنه لا يلائم جنس تصرفات الشرع، وهذا فاسد؛ فإن لك أن تجد فيه مناسبة [٢٤٧/ب] أعم بإزاء أعم، وإن لم يكن إلا عدوانا ودفعا، فلا بد وأن يقع في جنس من المصالح الشرعية، ثم الملائم يفترض في مثال التقييد لقضاء الصلاة فيقال مثلا: قضاء اشتمل على حرج كيت وكيت، فإذا شهدت أصول الجنس وأصل واحد بالعين، فما وراء ذلك تكثير للنظائر لا يُخل عدمه بالتأثير، وإذا تعرض للخصوص فيحصل تأثير جنس المشقة في جنس التخفيف في العبادات، بل في جميع أحكام الشرع، وتناسب مشقة قضاء الصلاة خصوص إسقاط القضاء كخصوص المشقة في خصوص التكرار؛ وكذلك: جميع ما يمثلون به فليس إلا المؤثر، وكل ما وجدت<sup>(٣)</sup> في عمومه مصلحة، [عاما] وجدت في خصوصه مصلحة خاصة. ولقد أحسن رئيس القوم ومحصلهم أبو زيد القاضي حيث لم يعتبر إلا المؤثر<sup>(٤)</sup>. وإذا ضبقت هذه الطريقة منعتهم عن صحة التقسيم. وتمسكهم بقول علي -رضي الله عنه-: «إذا شرب هذى» لا يستقيم؛ إذ ليس فيه صورة قياسية، وهى: رد فرع إلى أصل، بل هذا من المصالح المرسله، وليس لمن يقول بالقياس إلا منع هذا والقول بالمصالح المرسله. واعلم<sup>(٥)</sup>: أن حاصل كلامه راجع إلى منع وجود المناسب الغريب، ورد أمثله إلى الملائم، وقد نبه الغزالي على هذا البحث فى: «شفاء [الغليل]»<sup>(٦)</sup>، وقال: قلما يوجد فى الشرع اعتبار مصلحة خاصة [٢٤٨/أ] إلا وللشرع التفات إلى جنسها، وعلى الأصولى التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة.

قال المصنف: المسألة الثالثة: فى أنّ المناسبة لا تبطل بالمعارضه، والدليل عليه: أنّ

(١) فى «أ»: عموم.

(٢) فى «أ»: مافعين.

(٣) فى «أ»: وردت.

(٤) ينظر الفتاوى (٣٢٧٧/٧).

(٥) فى «أ»: وإذا علم.

(٦) سقط فى «أ».

في إثبات أن القياس حجة .....  
 كَوْنُ الوَصْفِ مُنَاسِبًا، إِنَّمَا يَكُونُ لِكَوْنِهِ مُشْتَمِلًا عَلَى جَلْبِ مَنَفَعَةٍ، أَوْ دَفْعِ مَضْرَةٍ،  
 وَذَلِكَ لَا يَبْطُلُ بِالمُعَارَضَةِ.

أَمَّا الأَوَّلُ: فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا الثَّانِي: فَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ المُنَاسِبَتَيْنِ المَتَعَارِضَتَيْنِ: إِنَّمَا أَنْ تَكُونَا مُتَسَاوِيَتَيْنِ، أَوْ إِحْدَاهُمَا أَرْجَحَ مِنَ  
 الأُخْرَى: فَإِنَّ كَانَ الأَوَّلُ: لَمْ يَكُنْ يُبْطَلَانُ إِحْدَاهُمَا بِالأُخْرَى أَوْلَى مِنَ العَكْسِ، فَإِنَّمَا أَنْ  
 نَبْطِلَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالأُخْرَى؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ المَقْتَضِي لِعَدَمِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا  
 وَجُودُ الأُخْرَى، وَالْعِلَّةُ لِأَبَدِّ وَأَنْ تَكُونَ حَاصِلَةً مَعَ المَعْلُولِ، فَلَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا  
 مُؤَثَّرَةً فِي عَدَمِ الأُخْرَى - لَزِمَ أَنْ تَكُونَا مَوْجُودَتَيْنِ حَالَ كَوْنِهِمَا مَعْدُومَتَيْنِ؛ وَذَلِكَ  
 مُحَالٌ.

وَأَمَّا أَلَّا تَبْطُلَ إِحْدَاهُمَا بِالأُخْرَى عِنْدَ التَّعَارُضِ؛ وَذَلِكَ هُوَ المَطْلُوبُ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ إِحْدَى المُنَاسِبَتَيْنِ أَقْوَى، فَهَهُنَا - لَا يَلْزَمُ التَّفَاسُدُ أَيضًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَزِمَ  
 التَّفَاسُدُ، لَكَانَ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ المُنَافَاةِ، لَكِنَّا بَيْنَا فِي القِسْمِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا؛  
 لِأَنَّهُمَا اجْتَمَعَا، وَإِذَا زَالَتِ المُنَافَاةُ، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ وَجُودِ أَحَدِهِمَا عَدَمُ الأُخْرَى.

الثَّانِي: أَنَّ المَفْسَدَةَ الرَّاجِحَةَ إِذَا صَارَتْ مُعَارِضَةً بِمَصْلَحَةٍ مَرْجُوحَةٍ، فَإِنَّمَا أَنْ يَنْتَفِيَ  
 شَيْءٌ مِنَ الرَّاجِحِ؛ لِأَجْلِ المَرْجُوحِ، أَوْ لَا يَنْتَفِيَ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ تَكُونَ المَفْسَدَةُ المُعَارِضَةُ بِمَصْلَحَةٍ مَرْجُوحَةٍ مُسَاوِيَةً  
 لِلْمَفْسَدَةِ الخَالِصَةِ عَنِ شَوَائِبِ المَصْلَحَةِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالبَدِيهَةِ.

وَالثَّانِي - أَيضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ القَدْرَ الَّذِي يَنْدَفِعُ مِنَ المَفْسَدَةِ بِالمَصْلَحَةِ يَكُونُ مُسَاوِيًا  
 لِتِلْكَ المَصْلَحَةِ، فَيَعُودُ التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ فِي ذَيْكَ التَّقْدِيرَيْنِ المُتَسَاوِيَيْنِ؛ فِي أَنَّهُ لَيْسَ ائْتِدَاعُ  
 أَحَدِهِمَا بِالأُخْرَى أَوْلَى مِنَ العَكْسِ، فَإِنَّمَا أَنْ يَنْدَفِعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالأُخْرَى؛ وَهُوَ مُحَالٌ،  
 أَوْ لَا يَنْدَفِعُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا بِالأُخْرَى؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وَأَيْضًا فَلَيْسَ ائْتِدَاعُ بَعْضِ أَجْزَاءِ الطَّرْفِ الرَّاجِحِ بِالطَّرْفِ المَرْجُوحِ، وَبَقَاءُ بَعْضِهِ -  
 أَوْلَى مِنَ ائْتِدَاعِ مَا فَرِضَ بَاقِيًا، وَبَقَاءِ مَا فَرِضَ زَائِلًا؛ لِأَنَّ تِلْكَ الأَجْزَاءَ مُتَسَاوِيَةً فِي  
 الحَقِيقَةِ.

الثَّالِثُ: وَهُوَ أَنَّهُ تَقَرَّرَ فِي الشَّرْعِ إِثْبَاتُ الأحْكَامِ المُخْتَلِفَةِ؛ نَظْرًا إِلَى الجِهَاتِ

المُخْتَلِفَةَ؛ مِثْلُ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ سَبَبُ الثَّوَابِ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَضَبٌ سَبَبُ الْعِقَابِ، وَالْجِهَةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِلثَّوَابِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ، وَالْجِهَةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِلْعِقَابِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الْمَفْسَدَةِ.

وَعِنْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: الْمَصْلَحَةُ وَالْمَفْسَدَةُ إِمَّا أَنْ يَتَسَاوَيَا، أَوْ تَكُونَ إِحْدَاهُمَا رَاجِحَةً عَلَى الْأُخْرَى، فَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسَاوِي: يَنْدَفِعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْآخَرِ، فَلَا تَبْقَى لَمْصْلَحَةٍ، وَلَا مَفْسَدَةٍ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَتَرْتَبَ عَلَيْهَا لَا مَدْحٌ، وَلَا ذَمٌّ، وَقَدْ فَرَضْنَا تَرْتِبَهُمَا عَلَيْهَا؛ هَذَا حُلْفٌ.

وَإِنْ كَانَتْ إِحْدَى الْجِهَتَيْنِ رَاجِحَةً، كَانَتْ الْمَرْجُوحَةُ مَعْدُومَةً، فَيَكُونُ الْحَاصِلُ: إِمَّا الْمَدْحَ وَحْدَهُ، أَوْ الذَّمَّ وَحْدَهُ، وَقَدْ فَرَضْنَا حُصُولَهُمَا مَعًا؛ هَذَا حُلْفٌ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ مَبْنِيٌّ عَلَى قَوْلِ الْفُقَهَاءِ: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ عِبَادَةٌ مِنْ وَجْهِ - مَعْصِيَةٍ مِنْ وَجْهِ.

الرَّابِعُ: الْعُقْلَاءُ يَقُولُونَ فِي فِعْلٍ مُعَيَّنٍ: الْإِتْيَانُ بِهِ مَصْلَحَةٌ فِي حَقِّي، لَوْلَا مَا فِيهِ مِنْ الْمَفْسَدَةِ الْفُلَانِيَّةِ وَلَوْلَا صِحَّةُ اجْتِمَاعِ وَجْهِي الْمَفْسَدَةِ وَالْمَصْلَحَةِ، وَإِلَّا لَمَا صَحَّ هَذَا الْكَلَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال ابن الحاجب<sup>(١)</sup>: اختلف في مناسبة<sup>(٢)</sup> الوصف بوجود مفسدة تلزم من الحكم؛ مساوية أو راجحة، والمختار انخراهما، واختار الشريف صاحب «الجدل» عدم انخراهما؛ وهو اختيار المصنف.

واعلم: أن ذات الوصف مغاير لمناسبته قطعاً: فإن كان المدعى: أن ذات الوصف المصلحي تبطل إذا عارضتها<sup>(٣)</sup> مفسدة - فليس كذلك؛ فإن ذات المصلحة أمر حقيقي لا يبطل بالمعارضة. وإن كان المدعى أن مناسبته تبطل، ومعنى المناسبة اقتضاؤها للحكم، واستدعاؤها له - فالحق أنها تبطل.

(١) ينظر شرح المختصر (٢/٢٤١).

(٢) ينظر المنتهى لابن الحاجب ص (١٣٤)، الإبهاج ٧١/٣، جمع الجوامع ٢/٢٨٦، والإحكام للآدمي ٣/٢٥٤، المسودة (٤٣٨)، روضة الناظر (١٦٣)، فواتح الرحموت ٢/٢٦٤، نراس

العقول (٣١٩)، سلاسل الذهب ص ٣٧٤ - ٣٧٠.

(٣) في «أ»: عارضها.



وإن شئت قلت: العمل بمقتضى (١) المناسبة يستدعى سلامتها عن معارضة (٢) [المفسدة؛ فذلك حق، وأما نفس مناسبتها فلا تستدعى سلامتها عن المعارضة (٣)] (٤)، والمعنى بـ«المناسبة» على هذا التفسير: كون الوصف مصلحياً. وإذا عرفت ذلك، فنقول:

أما الوجه الأول من كلام المصنف؛ فنقول: الوصف إنما يكون مشتملاً على المصلحة؛ إذا تضمن جلب مصلحة، أو دفع مضرة؛ إذ لانعنى بالوصف المصلحى إلا هذا، وإذا كان كذلك، فلا يبطل بالمفسدة المعارضة له. وبيانه [من] (٥) وجوه:

الأول: أن المناسبين المتعارضين (٦) - والمعنى بهما: المصلحة، والمفسدة - إما أن تكون إحداهما راجحة على الأخرى، أو لا؛ فإن [٢٤٨/ب] كان، لا تبطل (٧) المصلحة؛ بمعارضتها المفسدة.

أما إذا لم تكن إحداهما راجحة: فإنه حينئذ: يلزم تساويهما جزماً؛ فلا تبطل إحداهما الأخرى؛ لأنه إما أن (٨) تبطل كل واحدة منهما الأخرى، أو لا تبطل واحدة منهما الأخرى، أو تبطل إحداهما الأخرى من غير عكس.

الأول محال؛ وذلك لأن عدم كل واحدة منهما علته وجود الأخرى جزماً، والعلة مع المعلول، فلو عدمتا، لوجدتا؛ فيلزم وجودهما على تقدير عدمهما؛ وهو محال.

والثالث محال؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح؛ فتعين الثانى؛ وهو المطلوب.

وأما إذا كانت إحداهما راجحة على الأخرى - فلا تفسد المصلحة؛ لوجود المفسدة المعارضة لها؛ وذلك لأنها لو فسدت؛ إنما تفسد لما بينهما من المنافاة؛ إذ لو لم يكن بينهما منافاة يلزم بقاؤهما جزماً، ولا منافاة بينهما؛ بدليل اجتماعهما فى القسم الأول. هذا تقرير هذا الوجه؛ وفيه نظر.

وبيانه: أنه على تقدير رجحان المفسدة، جاز اندفاع المصلحة وبطلانها؛ لقوة المفسدة

(١) فى «أ»: يقتضى.

(٢) فى «ب»: المعارضة.

(٣) فى «أ»: المعارض.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «أ، ب».

(٦) فى «أ»: المعارضين.

(٧) فى «أ»: يبطل.

(٨) فى «أ»: إنما.

المعارضة ورجحانها؛ فيتجه المنع؛ وهو أن نقول: لا نسلم أنه لو بطلت المصلحة بالفسدة المعارضة، لكان للمنافاة، بل للمنافى الراجح؛ لأننا نتكلم على تقدير الرجحان.

وأما الوجه الثاني: فهو على ظاهره يفيد أن المصلحة والفسدة لا يتعارضان؛ وليس هو المطلوب [٢٤٩/أ]، ولهذا عدل صاحب «التحصيل»<sup>(١)</sup> عن تقريره؛ على الوجه الذى ذكره المصنف، وكذا صاحب «الحاصل». أما صاحب «التحصيل»: فإنه قال: لا بد وأن يبقى من الراجح ما لا يقابل المرجوح، ويبقى المساوى المعارض، ويعود التقسيم المذكور.

وأما صاحب «الحاصل»: فإنه قال: لو تساوتا، فلا سبيل إلى عدم كل واحدة منهما بالأخرى، وإلا لو عدمتا، لوجدتا، وآلا إلى بطلان إحداهما بالأخرى من غير عكس، وإن ترجحت، فلا سبيل إلى عدم الراجحة بالمرجوحة، وإلا لما كانت راجحة؛ وحينئذ: إما ألا ينعدم من الراجحة شيء؛ وهو محال؛ لمعارضة المرجوحة لما ساواها من الراجحة، وعدم أولوية العدم بإحدهما<sup>(٢)</sup>. أو ينعدم من الراجحة ما يساوى المرجوحة؛ وهذا أيضا محال؛ لما مر.

هكذا قاله صاحب «الحاصل»، ولم يذكر الثانى والثالث، وكأنه جمع بين الوجه الأول والثانى، وجعلهما وجهًا واحدًا.

واعلم: أنه على الوجه الثانى منع ظاهر، وهو أن نقول: لا نسلم أنه يلزم أن تكون المفسدة المعارضة بمصلحة مرجوحة - كالمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة؛ على ألا ينتفى من الراجح شيء؛ لأجل المرجوح، ودعوى البديهة ممنوعة، بل إن كان المراد من كونها مثلها فى بقاء ذاتيهما، فلا نسلم [٢٤٩/ب] أن ذلك باطل، وإن كان المراد من كونها مثلها فى العمل بمقتضاها، فممنوع.

وأما الوجه الثالث: فضعيف جدًا؛ لأنه غير متناول لمحل النزاع.

وبيانه: أن محل النزاع بطلان المصلحة بالفسدة المعارضة، إذا نشأت من حكم واحد من جهة واحدة، وأما إذا نشأت المصلحة والفسدة من جهتين مختلفتين؛ كالصلاة والغضب - فليس ذلك بمختلف فيه.

(١) فى «ب»: التلخيص.

(٢) فى «أ»: بأحدهما.

واعلم<sup>(١)</sup>: أن صاحب «التنقيح» أورد كلمات هي معارضات<sup>(٢)</sup> في حكم المسألة،

(١) في «أ»: وإن علم.

(٢) قال القرافي في نفائسه. زاد التبريزي فقال: العقلاء مجمعون على حسن ركوب البحر عند غلبة

السلامة؛ لظهور الريح الكثير، وحسن التعليل بالريح، وحسن الامتناع منه خوفاً للمهلك. ولو انخرمت المناسبة بالمعارض لما عقل الجمع بينهما، ولذلك يستحسن قتل الجاسوس مع استحسان المن عليه استكشافاً لسر الخصم، وكذلك الإقدام على السلم، وبيع الغائب، والامتناع منهما. قال: فإن قيل: استحسان الطرفين بناء على أن مصالح الأعيان والأشخاص تختلف باختلاف أحوالهم، ولا سبيل إلى درك دقائق مصالح الخلق، وإذا ظهر أصل المصلحة في فعل العاقل، كفى ذلك عذراً في حسن المباشرة؛ حملاً للإقدام على تعيين الأهم في نظره؛ لأنه عاقل، وهو أعلم به.

قال: قلنا: يلزم ألا يسفه أحد في تصرفاته؛ فإنه لا يخلو عن مصلحة، وإن قلت: وهو أعلم بالأهم عنده. ولأنه يحسن من العقلاء سؤال الجازم بأحدهما الإتيان بالآخر، كسؤال الجازم بركوب البحر ألا يركبه، وسؤال الجازم بقتل الجاسوس ألا يقتله، ولو كان كما قلتم، لكان سؤاله حملاً له على السفه؛ وهو قبيح. ولأن ما ذكرتموه إنما يصح أن لو صرح ببناء تصرفه عليه، أما مجرد إقدامه، فلعله بناه على معنى آخر، فلا يلزم تعيينه ليبنى عليه اعتقاد الرجحان، وقد حصل المقصود؛ إذ المقصود سقوط المطالبة بالترجيح لتحقيق المناسبة، وقد حصل. ولأن الشرع ورد بالرخص: كالقصر، والفطر، وأجمع العلماء على تعليلها، مع العلم بأنها لو انعكست لكانت - أيضاً - معقولة المعنى، بل هو جابر في كثير من العزائم: كقطع يد السارق، وقتل الجماعة بالواحد، ولو تقيدت المناسبة بالرجحان لاستحال ذلك؛ لانحصار الرجحان في أحد الطرفين. ولا يلزم منه ألا يصح انتفاء تعليل الحكم بالمنع، وقد صح.

بيان الأول: أن اقتضاء السبب ينخرم بالمنع، وانتفاء الحكم عند انتفاء السبب واجب، فممتنع إضافته إلى غيره.

وبيان الثاني: نقرره في مسألة بيان تخصيص العلة. قال: ولو سلمنا انحراف المناسبة بالمعارضة - ومع ذلك - فيدعى رجحانها في محل التعليل إجمالاً؛ لأن حجة الرجحان ضعيفة تدق، وتخفى، وتتعدر، فقد يترجح المهم على الأهم في جنسه؛ لتفاوتهما في الكلي والجزئي، والإبطال والإبدال، والنقض والإهمال والظهور والاحتمال، ومراتب المقدار، ولهذا قطع يد السارق حفظاً للمال، وأبيح الدفع عنه بالقتال، وترك الصوم والصلاة بالإكراه، والفطر والقصر في السفر، وركوب البحر لغرض التجارة، وإذا ثبت ذلك فالشارع أعلم بدقائق هذه الأمور، واحتمال التفاوت قائم في كل مورد، فيجب اعتقاده تنزيلاً للحكم الشرعي على وفق العقول؛ فإن احتمال خفاء معنى آخر هو مبنى الحكم أبعد من احتمال خفاء وجه الرجحان، وإن طال البحث.

قال: واستدلال المصنف باطل بالأمزجة المختلفة، والطبائع إذا اجتمعت وباصطكاك الأجرام؛ فإنه لا بد وأن يتأثر أحدهما بالآخر مع قيام هذا التقسيم، ثم هو بعيد عن التحقيق؛ لأن الكلام في بطلان المناسبة، لا في مطلق المصلحة والمفسدة، والمناسبة حكم المصلحة والمفسدة لا =

=عينهما. تم لا يلزم من عدم المناسبة عدم الحكم، لجواز ثبوته بعيدا. ولأن من شرط الانحراف التعاند في الاقتضاء؛ ليعتذر الوفاء بحكم كل واحد منهما، وإنما يتحقق ذلك بالإضافة إلى حكم واحد، وفي الصلاة في الدار المغصوبة مفسدة الغصب تقتضى تحريم الغصب، وهو تهديد يتعلق بالفعل المتوقع، ومصلحة الصلاة تقتضى الاجتزاء بالواقع المتضمن لها، فلم يتواردا تعلقا ولا اقتضاء، فإذا لا تعارض؛ لأن مفسدة الغصب لا تندفع بعد وقوعها بنفى أجزاء الصلاة، ولا مصلحة الصلاة - التى هى فى ضمن الواقع - تتأثر بالمنع على الوقوع. نعم لا ننكر أنه ربما اختلف مقصود الزجر عن الغصب بإجزاء الصلاة من حيث فوات تأكيد داعية الامتناع من ذلك الوجه، وربما اختلف مقصود التقرب بالصلاة بارتكاب المنهى عنه فى مطاوى الامتناع، ولكن لا يخفى أن كل واحد منهما يقتضى نفي حكم الآخر تكميلا لمقصوده، ومبالغة فيه، فيكون مرجوحا بالإضافة إلى الاقتضاء المتأصل لحكمه المقصود، فلا جرم يلغى كل واحد منهما من الوجه المرجوح، ويعتبر من الوجه الراجح؛ وفاء بتحقيق مناسبة المرجوح، وانحراف المرجوح. هذا وجه تقرير أن المناسبة لا تنخرم بالمعارض، وهو الأشهر.

وأما بيان الانحراف فمن أوجه خمسة تقدم عليها مقدمة، وهى أن المناسبة التى ندعى انحرافها هى ملاءمة بين الوصف والحكم توجب حسن إسناده إليه فى نظر العقلاء، وحينئذ نقول: مفسدة الفعل منافية لتلك الملاءمة لا محالة، ويستحيل حصول الأثر مع قيام المنافى إلا إذا ترجح المؤثر. الثانى: أن العقلاء متفقون على استقباح الورود به، وإنما الخصم يزعم إسناده للمعارض، وهذا باطل لوجهين:

أحدهما: أن الاستقباح ضد الاستحسان، الذى هو إخبار عن تلك الملاءمة، فكيف يجتمعان؟ الثانى: لو كان كذلك لوجب ألا يثبت الاستقباح - أيضا - كما لم يثبت الاستحسان الذى هو مقتضى المصلحة تسوية بينهما فى الأعمال.

الثالث: المصلحة إذا صارت معارضة بمفسدة، فلا فائدة فى الفعل؛ لا ستواء الترك معه فى صلاح حال المكلف؛ فإننا نعلم أن حال وضع درهم فى الكيس وأخذ مثله، يساوى حال عدم الوضع والأخذ فى عدم الفائدة، ولا خفاء فى عدم مناسبة ما لا فائدة فيه.

الرابع: العقلاء حصروا الأفعال فى: المصلحة، والمفسدة، والعبث الذى لا مصلحة فيه ولا مفسدة فيه، ولا يمكن أن يقال: إن المصلحة هى المتضمنة نفعاً لا ضرر فيه، ولا أن المفسدة ما تمحض ضرراً لا نفع فيه؛ لأن المحض لا وجود له فى عالم الكون والفساد، فما من فعل يسمى مصلحة إلا ويتضمن مفسدة وإن قلت، وكذا العكس، فأكل الشئ الشهى اللذيذ مع صدق الحاجة، وتيقن النفع لا يخلو عن مشقة المضغ، والتزام كلف الشراء، والجرح ولسع العقرب والحمى لا يخلو عن تيريد وتسخين، يوافق المزاج من بعض الوجوه، فإذا تبين أن الاعتبار بالأغلب، فما غلب منهما كان الحكم له والاعتبار به فى نظر العقلاء، وعند التساوى يكون معدوداً من العبث، كما لو خلا منهما، ومثاله: إلقاء البذر فى الأرض؛ فإنه تعفين وتحصيل، فحيث استحقر البذر بالإضافة إلى الزرع المتوقع عد تحصيلاً، واطمحل التعفين، وحيث استحقر الزرع عد=

تركنا ذكرها؛ طلبا للإيجاز، وأنت إذا تنبعت لسر المسألة؛ وهو: أن الكلام في بطلان ذات المصلحة المعارضة بالمفسدة الراجحة أو المساوية، أو في بطلان مناسبتها - تفتنت للكلام مع المثبت والنافي؛ وكلام المصنف يدل على بقاء ذات المصلحة المعارضة بالمفسدة الراجحة أو المساوية. وأورد صاحب «التنقيح» نقضاً على الوجه الأول؛ وهو: الأمزجة، واصطكاك<sup>(١)</sup> الأجرام، ومقصوده من المزاج أنه إذا مزج: الحار جداً بالبارد جداً، والرطب باليابس - فلا بد وأن يكسر الحار سورة البارد، والبارد سورة الحار؛ وينكسر الرطب باليابس، واليابس بالرطب؛ فيحدث من المجموع كيفية متوسطة هي المزاج.

ووجه الانتقاض: أن نقول: إما أن يكسر كل واحد منهما سورة الآخر أو لا يكسر واحد منهما سورة الآخر [٢٥٠/أ]، أو يكسر أحدهما، والثلاثة باطلة بعين ما ذكرت؛ وكذا الكلام في تصادم جرمين ينفعل كل واحد منهما عن الآخر.

واعلم: أن صاحب «المحصول» أورد هذا السؤال على «المزاج» في شرحه لـ «كليات القانون»، وأجاب عنه بأن صورة أحدهما تفعل في مادة الأخرى، فيفعل كل واحد منهما بصورته، وتفعل مادته، ولا إشكال؛ فلا يتجه نقضا.

وأما اصطكاك<sup>(٢)</sup> الأجرام، فالتأثير للقوى دون الضعيف، والله أعلم.

=تفويتا، واضمحل التحصيل، وحيث تساويا كان عبثا، فإن لم تستقيح مباشرته فلا أقل من ألا يستحسن، وإذا بطل النماء بطلت المناسبة، وفيه تنبيه على مغلطة، وهي: أن الفقهاء أبدا يطلبون المناسبة بين ذلك القدر من المصلحة، وبين شرع طريق التحصيل، ولا شك أن ذلك أبدا يلائم نظر العقلاء، والواجب طلب المناسبة بين الوصف والتضمن لها والحكم المشروع؛ لأن المناسب هو الوصف المتضمن للمصلحة لا نفس ما يتضمنه، فيجب طلب المناسبة بين إلقاء البذر، وبين وجوبه واعتباره، لا بين ما يحصل منه الزرع وبين الحكم، وعند هذا لا يخفى ألا يلزم من كون الزرع المتوقع مصلحة، فتفتن لها.

الخامس: أن المناسب لو لم ينخرم بالمعارض للزم أن يكون معظم أحكام الشريعة - لا بل كلها - على خلاف الدليل؛ إذ ما من حكم شرعي إلا ويتضمن الإعراض عن مصلحة أو مفسدة تقتضي نقيض ذلك الحكم، وهو على خلاف الإجماع؛ فإن الخلاف في جواز المخالفة ووقوعها، لا في لزومها ووجوبها. قال: وقد تركت الجواب عن هذه الأوجه؛ ليستعمل المتفتن فكره فيها. ينظر: النفائس (٣٣٠٣/٧ - ٣٣٠٧).

(١) في «أ»: احتكاك.

(٢) في «أ»: احتكاك.

قال المصنف: **الفن الثاني من هذا الفصل:**

في إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية: فنقول: المناسبة تفيده ظن العلية، والظن واجب العمل به. بيان الأول من وجهين:

الأول: أن الله تعالى - شرع الأحكام؛ لمصلحة العباد، وهذه مصلحة؛ فيحصل ظن أن الله - تعالى - إنما شرعه لهذه المصلحة، فهذه مقدمات ثلاث، لا بد من إثباتها بالدليل: أما المقدمة الأولى: فالدليل عليها وجوه:

أحدها: أن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين؛ لمرجح، أو لا لمرجح: والقسم الثاني باطل، وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر، لا لمرجح؛ وهذا محال؛ فثبت القسم الأول.

وذلك المرحح: إما أن يكون عائدًا إلى الله تعالى، أو إلى العبد:

والأول باطل بإجماع المسلمين، فتعين الثاني. وهو أنه تعالى - إنما شرع الأحكام؛ لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد: إما أن يكون مصلحة العبد، أو مفسدته، أو يكون لا مصلحة، ولا مفسدته:

والقسم الثاني والثالث: باطل، باتفاق العقلاء؛ فتعين الأول؛ فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام؛ لمصالح العباد.

وثانيها: أنه تعالى حكيم، بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة؛ فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثًا، والعيب على الله تعالى محال؛ للنص والإجماع، والمعقول:

أما النص: فقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١]، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٩].

[٣٩]

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ليس بعابث.

وأما المعقول: فهو أن العيب سفة، والسفة صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال؛ فثبت أنه لا بد من مصلحة، وتلك المصلحة يمتنع عودها إلى الله تعالى كما بينا

فَلَا بُدَّ مِنْ عَوْدِهَا إِلَى الْعَبْدِ؛ فَتَبَّتْ أَنَّهُ تَعَالَى شَرَعَ الْأَحْكَامَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى - خَلَقَ الْآدَمِيَّ مُشْرَفًا مُكْرَمًا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وَمَنْ كَرَّمَ أَحَدًا، ثُمَّ سَعَى فِي تَحْصِيلِ مَطْلُوبِهِ، كَانَ ذَلِكَ السَّعْيُ مُلَامَةً لِأَفْعَالِ الْعُقَلَاءِ، مُسْتَحْسِنًا فِيمَا بَيْنَهُمْ؛ فإِذَنْ ظَنَّ كَوْنِ الْمُكَلَّفِ مُكْرَمًا يَقْتَضِي ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشْرَعُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلَحَةً لَهُ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْآدَمِيَّ لِلْعِبَادَةِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وَالْحَكِيمُ إِذَا أَمَرَ عَبْدَهُ بِشَيْءٍ، فَلَا بُدَّ وَأَنْ يُزِيحَ عُذْرَهُ وَعِلَّتَهُ، وَيَسْعَى فِي تَحْصِيلِ مَنَافِعِهِ، وَدَفْعِ الْمَضَارِّ عَنْهُ؛ لِيَصِيرَ فَارِغُ الْبَالِ؛ فَيَتِمَّ كُنْ مِنْ الْاِسْتِغَالِ بِأَدَاءِ مَا أَمَرَهُ بِهِ، وَالْاجْتِنَابِ عَمَّا نَهَاهُ عَنْهُ، فَكَوْنُهُ مُكَلَّفًا يَقْتَضِي ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشْرَعُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلَحَةً لَهُ.

وَخَامِسُهَا: النَّصُوصُ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ مَصَالِحَ الْخَلْقِ، وَدَفْعَ الْمَضَارِّ عَنْهُمْ مَطْلُوبُ الشَّرْعِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وَقَالَ: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وَقَالَ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ»، وَقَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ».

وَسَادِسُهَا: أَنَّهُ وَصَفَ نَفْسَهُ بِكَوْنِهِ رَعُوفًا رَحِيمًا بِعِبَادِهِ، وَقَالَ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]؛ فَلَوْ شَرَعَ مَا لَا يَكُونُ لِلْعَبْدِ فِيهِ مَصْلَحَةٌ، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ رَأْفَةً وَلَا رَحْمَةً.

فَهَذِهِ الْوُجُوهُ السِّتَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا شَرَعَ الْأَحْكَامَ إِلَّا لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ. ثُمَّ اخْتَلَفَ النَّاسُ بَعْدَ ذَلِكَ:

أَمَّا الْمُعْتَرِلَةُ: فَقَدْ صرَّحُوا بِحَقِيقَةِ هَذَا الْمَقَامِ، وَكَشَفُوا الْغِطَاءَ عَنْهُ؛ وَقَالُوا: إِنَّهُ يَقْبَحُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِعْلُ الْقَبِيحِ، وَفِعْلُ الْعَبَثِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ مُشْتَمِلًا عَلَى جِهَةِ مَصْلَحَةٍ وَغَرَضٍ.

وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ: فَإِنَّهُمْ يُصَرِّحُونَ بِأَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا شَرَعَ هَذَا الْحُكْمَ لِهَذَا الْمَعْنَى، وَلَا جُلَّ

هَذِهِ الْحِكْمَةُ، وَلَوْ سَمِعُوا لَفْظَ الْغَرَضِ، لَكَفَرُوا قَائِلُهُ، مَعَ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِتِلْكَ «الْأَمِّ» إِلَّا الْغَرَضُ.

وَأَيْضًا: فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّهُ وَإِنْ كَانَ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى رِعَايَةَ الْمَصَالِحِ، إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلَحَةً لِعِبَادِهِ؛ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَإِحْسَانًا لَا وَجُوبًا، فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ فِي تَقْرِيرِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ.

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَةُ: وَهِيَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مُشْتَمِلٌ عَلَى هَذِهِ الْجِهَةِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ، فَظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ إِنَّمَا نَحْكُمُ بِعِلِّيَّةِ الْوَصْفِ، إِذَا بَيَّنَّا كَوْنَهُ كَذَلِكَ.

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّلَاثَةُ: وَهِيَ أَنَّا لَمَّا عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا يُشْرَعُ إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ، وَعَلِمْنَا أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مَصْلَحَةٌ - حَصَلَ لَنَا ظَنٌّ أَنَّ الدَّاعِيَ لَهُ تَعَالَى إِلَى شَرْعِ ذَلِكَ الْحُكْمِ هُوَ هَذِهِ الْمَصْلَحَةُ؛ فَقَدْ اسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: وَهُوَ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ الْمُقْتَضِيَةَ لِشَرْعِ هَذَا الْحُكْمِ: إِنَّمَا هَذِهِ الْمَصْلَحَةُ، أَوْ غَيْرَهَا وَلَا حَائِزٌ أَنْ يَكُونَ غَيْرَهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ: إِنَّمَا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ مُقْتَضِيًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْأَزْلِ، أَوْ مَا كَانَ مُقْتَضِيًا لَهُ فِي الْأَزْلِ.

وَالأوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ الْحُكْمُ ثَابِتًا فِي الْأَزْلِ.

لَكِنَّ التَّكْلِيفَ بِدُونِ الْمَكْلَفِ مُحَالٌ، فَتَعَيَّنَ الثَّانِي؛ وَهُوَ أَنَّهُ مَا كَانَ مُقْتَضِيًا لِهَذَا الْحُكْمِ فِي الْأَزْلِ، وَذَلِكَ يُفِيدُ ظَنًّا اسْتِمْرَارِ هَذَا السَّلْبِ؛ لِمَا سَبَبْنَا - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْعِلْمَ بِوُقُوعِ أَمْرٍ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ يَقْتَضِي ظَنًّا بَقَائِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ أَبَدًا.

وَإِذَا ثَبَتَ ظَنُّ أَنَّ غَيْرَ هَذَا الْوَصْفِ لَيْسَ عِلَّةً لِهَذَا الْحُكْمِ ثَبَتَ ظَنُّ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ هُوَ الْعِلَّةُ لِهَذَا الْحُكْمِ، وَتَحْنُ مَا ادَّعَيْنَا إِلَّا الظَّنَّ.

الثَّانِي: أَنَّ الظَّنَّ بِكَوْنِ الْحَاكِمِ حَكِيمًا، مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ هَذَا الْحُكْمَ فِيهِ هَذِهِ الْجِهَةُ مِنَ الْحِكْمَةِ - يُفِيدُ فِي الشَّاهِدِ ظَنًّا أَنَّ ذَلِكَ الْحَكِيمَ إِنَّمَا شَرَعَ ذَلِكَ الْحُكْمَ لِتِلْكَ الْجِهَةِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي الشَّاهِدِ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ فِي الْغَائِبِ مِثْلَهُ.

بَيَانُ الْمَقَامِ الْأوَّلِ: أَنَّا إِذَا اعْتَقَدْنَا فِي مَلِكِ الْبَلَدَةِ: أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ فِعْلًا إِلَّا لِحِكْمَةٍ، فَإِذَا رَأَيْنَاهُ يَدْفَعُ مَالًا إِلَى فَقِيرٍ، وَعَلِمْنَا أَنَّ فَقْرَهُ يُنَاسِبُ دَفْعَ الْمَالِ إِلَيْهِ، وَلَمْ تَخْطُرْ بِيَالِنَا صِفَةُ أُخْرَى فِيهَا مُنَاسَبَةٌ لِدَفْعِ الْمَالِ إِلَيْهِ - غَلَبَ عَلَى ظَنَّنَا أَنَّهُ إِنَّمَا دَفَعَ الْمَالَ إِلَيْهِ؛ لِفَقْرِهِ، نَعَمْ لَا



في إثبات أن القياس حجة .....  
 نُكْرُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَهُ غَرَضٌ سِوَى مَا ذَكَرْنَا، لَكِنَّهُ تَجْوِيزٌ مَرْجُوحٌ، لَا يَقْدَحُ فِي  
 ذَلِكَ الظَّنُّ الغَالِبُ.

أَمَّا إِذَا ظَهَرَ وَجْهَانِ مِنَ المُنَاسِبَةِ؛ مِثْلُ أَنْ كَانَ ذَلِكَ الفَقِيرِ فَقِيهًا، فَهَهُنَا إِنْ تَسَاوَى  
 الوَجْهَانِ فِي القُوَّةِ، لَا يَبْقَى ظَنٌّ أَنَّهُ أَعْطَاهُ هَذَا الوَصْفَ، أَوْ لِذَلِكَ، أَوْ لَهُمَا جَمِيعًا؛  
 فَثَبَّتَ أَنَّ العِلْمَ بِكَوْنِ الفَاعِلِ حَكِيمًا، مَعَ العِلْمِ بِحُصُولِ جِهَةِ مُعَيَّنَةٍ فِي الحُكْمِ، وَمَعَ  
 الغَفْلَةِ عَنِ سَائِرِ الجِهَاتِ يَفْتَضِي ظَنًّا أَنَّ ذَلِكَ الفَاعِلَ إِنَّمَا فَعَلَ لِتِلْكَ الحِكْمَةِ.

بَيَانُ المَقَامِ الثَّانِي: أَنَّ فِي الشَّاهِدِ دَارَ ذَلِكَ الظَّنِّ مَعَ حُصُولِ ذَيْنِكَ العِلْمَيْنِ وَجُودًا  
 وَعَدَمًا، وَالدَّوْرَانِ دَلِيلَ العِلِّيَّةِ ظَاهِرًا؛ فَيَحْصُلُ ظَنٌّ أَنَّ العِلْمَ بِكَوْنِ الفَاعِلِ حَكِيمًا، مَعَ  
 العِلْمِ بِاشْتِمَالِ هَذَا الفِعْلِ عَلَى جِهَةِ مَصْلَحَةٍ، وَمَعَ الغَفْلَةِ عَنِ سَائِرِ الجِهَاتِ - عِلَّةٌ  
 لِحُصُولِ الظَّنِّ بِأَنَّ ذَلِكَ الحَكِيمَ، إِنَّمَا أَتَى بِذَلِكَ الفِعْلِ لِتِلْكَ الحِكْمَةِ، وَالعِلَّةُ أَيَّمَا  
 حَصَلَتْ، حَصَلَ الحُكْمُ، فَإِذَا حَصَلَ ذَلِكَ العِلْمَانِ فِي أفعالِ الله تَعَالَى وَأَحْكَامِهِ وَجَبَ  
 أَنْ يَحْصُلَ ظَنٌّ أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا شَرَعَ ذَلِكَ الحُكْمَ لِتِلْكَ المَصْلَحَةِ؛ فَثَبَّتَ بِهَذَا أَنَّ المُنَاسِبَةَ  
 تُفِيدُ ظَنًّا العِلِّيَّةَ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: فِي بَيَانِ أَنَّ المُنَاسِبَةَ تُفِيدُ ظَنًّا العِلِّيَّةَ: أَنْ نُسَلِّمَ أَنَّ أفعالَ الله وَأَحْكَامَهُ  
 يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ مُعَلَّلَةً بِالدَّوَاعِي والأَغْرَاضِ، وَمَعَ هَذَا فَنَدَّعِي أَنَّ المُنَاسِبَةَ تُفِيدُ ظَنًّا العِلِّيَّةَ.

وَبَيَانُهُ: أَنَّ مَذْهَبَ المُسْلِمِينَ: أَنَّ دَوْرَانَ الأَفْلاكِ، وَطُلُوعَ الكَوَاكِبِ وَغُرُوبَهَا،  
 وَبَقَاءَهَا عَلَى أَشْكَالِهَا وَأَنْوَارِهَا غَيْرُ وَاجِبٍ، وَلَكِنَّ الله تَعَالَى - لَمَّا أَجْرَى عَادَتَهُ بِإِبْقَائِهَا  
 عَلَى حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، لَا جَرَمَ يَحْصُلُ ظَنٌّ أَنَّهَا تَبْقَى عَدًّا، وَبَعْدَ غَدٍ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ،  
 وَكَذَلِكَ نَزُولُ المَطَرِ عِنْدَ الغَيْمِ الرُّطْبِ، وَحُصُولُ الشَّبَعِ عَقِيبَ الأَكْلِ، وَالرَّيِّ عَقِيبَ  
 الشُّرْبِ، وَالإِخْتِرَاقَ عِنْدَ مُمَاسَسَةِ النَّارِ - غَيْرُ وَاجِبٍ، لَكِنَّ العَادَةَ لَمَّا أَطْرَدَتْ بِذَلِكَ، لَا  
 جَرَمَ حَصَلَ ظَنٌّ يُقَارَبُ اليَقِينَ بِاسْتِمْرَارِهَا عَلَى مَنَاجِحِهَا.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ تَكَرُّبَ الشَّيْءِ مِرَارًا كَثِيرَةً يَفْتَضِي ظَنًّا أَنَّهُ مَتَى حَصَلَ، لَا يَحْصُلُ إِلَّا  
 عَلَى ذَلِكَ الوَجْهِ.

إِذَا ثَبَّتَ هَذَا، فَتَقُولُ: إِنَّا لَمَّا تَأَمَّلْنَا الشَّرَائِعَ، وَجَدْنَا الأَحْكَامَ وَالمَصَالِحَ مُتَقَارِنِينَ، لَا  
 يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الأُخْرَى؛ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ أَوْضَاعِ الشَّرَائِعِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ الْعِلْمُ بِحُصُولِ هَذَا مُقْتَضِيًا ظَنَّ حُصُولِ الْآخِرِ، وَبِالْعَكْسِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُؤَثِّرًا فِي الْآخِرِ، وَدَاعِيًا إِلَيْهِ؛ فَتَبَتَ أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ دَلِيلُ الْعِلِّيَّةِ، مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَعَلُّلٌ بِالْأَعْرَاضِ.

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ مِنَ أَصْلِ الدَّلِيلِ: وَهِيَ: أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ لَمَّا أَفَادَتْ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْقِيَاسُ حُجَّةً، فَلَا عِمَادَ فِيهِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ دَفْعِ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ، وَهَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي تَقْرِيرِ هَذَا الدَّلِيلِ.

الشرح: قال المصنف في «الرسالة البهائية»: ذهب أكثر القائسين إلى أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية، واحتجوا عليه بأنه يفيد الظن؛ فوجب أن يكون حجة. أما المقام الأول، فلا إشكال فيه.

وأما الثاني: فلأنه نقل أن الصحابة كانوا يتمسكون بما يفيد الظن، ثم قال: وهذه الطريقة ضعيفة؛ لأنه ما نقل إلينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن [غالب] (١)، فلا يبعد أن يتبعنا بنوع من الظن الغالب، ونحن لا نعلم ذلك النوع.

ثم قال: والأولى الاعتماد على العمومات؛ كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٧] وقول معاذ: «أجتهد رأيي».

وعول إمام الحرمين على إجماع [٢٥٠/ب] الصحابة، فقال: إنهم كانوا يلحقون غير المنصوص بالمنصوص إذا غلب على ظنهم: أنه يضاهيه لمعنى أو لشبهه.

وأما طريقة المصنف المذكورة ههنا فهي واضحة وضعيفة، وبيان ضعفها إجمالاً وتفصيلاً.

أما الإجمال: [فهو: أنه] (٢) يستحيل أن يتقرر القول بأن الله - تعالى - يراعى مصالح العباد في أفعاله وأحكامه، مع القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - ذاتاً ووصفاً، وأما القول بالكسب: فلا اتجاه له على رأى الأشعرى؛ ضرورة أن ذات الفعل وصفته مخلوقتان لله - تعالى - على رأيه، وإذا كان الكفر والفسق يخلق الله وإيجاده - فلا معنى لرعاية مصالح العباد.

وإن قال: نحن لا ندعى مراعاة مصالح العباد مطلقاً في أفعال الله - تعالى - وأحكامه، بل ندعى ذلك في أحكامه التي شرعها الله لعباده.

(١) سقط في: وأه.

(٢) في: وأه. فإنه.

وقلنا: هذا القدر يتعذر تقريره - أيضاً - على رأى الأشعرى.

وبيانه: هو أن إيجاب الزكاة، إذا شرع؛ لإفضائه إلى دفع حاجة الفقر، ثم إن مالك النصاب<sup>(١)</sup> إذا كان مجبوراً على الامتناع من أداء الزكاة، مقهوراً عليه - فلا تحصل المصلحة الناشئة من دفع حاجة الفقر؛ لا للمالك، ولا للفقير.

نعم: إذا فرغنا رعاية مصالح العباد على أصل المعتزلة - تم التفريع، وإن كان الأصل فاسداً.

هذا من حيث الإجمال، وأما التفصيل: فهو: أنا نتكلم على مقدمات الدليل المذكور؛ فنقول: لم لا يجوز أن يكون اختصاص الواقعة المعينة بالحكم المعين - لا لمرجح أصلاً [٢٥١/أ]، بل لكونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء؛ فيتخصص بنفس تعلق الإرادة به؟ وأما الحكيم: فهو الذى تكون أفعاله محكمة. وأما أنه يدخل فيه مراعاة مصالح العباد - فممنوع، وأما حديث العتب والآيات المستشهد بها - فلا نسلم أن شيئاً منها يدل على نفس حكم شرعى، لا مصلحة فيه للعباد. وإذا تأملت الآيات، وجدتها [تدل]<sup>(٢)</sup> على ما ذكرنا؛ وهو المدعى.

وأما الإجماع: فهو يدل على أنه لا يطلق على الله أنه عابث<sup>(٣)</sup>؛ فإنه يوهم النقص، وهو على الله محال. فإذا<sup>(٤)</sup> صرحت بمعنى العتب فى أحكامه، وأريد نفى الحكم الشرعى الذى لا مصلحة فيه للعباد - فالإجماع على ذلك ممنوع. وأما كونه مشرفاً مكرماً: فجاز أن يكون المراد منه: أنه خصه بالعقل النافع فى تحصيل معرفة الله، ومعرفة وحدانيته، ولا يلزم من ذلك مراعاة مصلحته<sup>(٥)</sup>، وإن راعى مصلحته، فيكفى فى ذلك إعطاؤه الخواص الظاهرة والباطنة، وتمكنه من جلب الملائم، ودفع المنافى بقوة عقله، وتسخير جملة من المخلوقات له.

وأما أنه يدل على أنه لا بد وأن يراعى مصلحته فى أحكامه المشروعة - فهو ممنوع.

(١) النصاب: الأصل، وقال الخليل: النصاب: أصل الشيء ومرجهه. وسمى النصاب بهذا الاسم؛ لأنه

أصل فى الزكاة. والنصاب: القدر الذى يجب عليه الزكاة إذا جمعه، نحو مائتى درهم وخمس من

الإبل. ينظر: أنس الفقهاء ص ١٣٢، والنظم المستعذب ١/١٤٢.

(٢) سقط فى «أه».

(٣) فى «أه» عائد.

(٤) فى «أه» وإذا.

(٥) فى «أه» مصلحة.

٣٦٦ .....الكاشف عن المحصول

وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فدلالته على أنه خلقهم للتكليف بالعبادة؛ وكذلك: بقية الآيات؛ فلا دلالة لشيء منها على المطلوب، بل هي دالة (١) على أمور ليست مطلوبة، ولا ملزومة للمطلوب؛ يظهر ذلك [٢٥١/ب] بأدنى تأمل؛ فلا حاجة إلى التطويل.

وأما قوله في المقدمة الثانية: «إن وجود عين هذه المصلحة في الأزل - يقتضى وجود التكليف في الأزل، ولا مكلف» - فهو كلام فاسد؛ على رأى الأشعرى القائل بكون الأحكام قديمة؛ وقد سبق الكلام في هذه المسألة.

وأما الوجه الثانى: فهو الذى يمكن تقريره على؛ رأى الأشعرى؛ وقد سبق تقريره فى الدلالة على كون القياس حجة؛ فلا نعيده.

واعلم: أن الدليل مركب من مقدمتين:

إحدهما - وهى الصغرى - هى: أن المناسبة تفيد ظن العلية.

وثانيتهما (٢): أن العمل بالظن واجب.

أما المقدمة الأولى: قررها المصنف بثلاث مقدمات.

الأولى: أنه - تعالى - شرع الأحكام لمصالح العباد.

الثانية: أن هذه مصلحة.

الثالثة: قوله: فيحصل ظن أنه إنما شرعه؛ لهذه المصلحة، وهذه الثالثة لازمة من الأولى والثانية، وطريق ردها إلى صورة القياسات (٣) الكاملة: أن نقول: هذا حكم من أحكام الله تعالى، أو نقول: هذا حكم شرعى، وكل حكم شرعى فهو مشروع لمصالح العباد؛ فهذا الحكم مشروع لمصالح العباد، ثم إنا نعين تلك المصلحة، فنقول: تلك مصلحة: إما هذه، أو غيرها قطعاً، وغيرها منتف بالاستصحاب؛ فتعين الأول؛ فنحتاج فى تقرير المقدمة الأولى من الدليل إلى قياسين: الأول: اقترانى، والثانى؛ استثنائى، وقد تمت المقدمة الأولى؛ وهى قولنا: المناسبة تفيد ظن العلية.

وأما المقدمة الثانية - وهى: أن [٢٥٢/أ] العمل بالظن واجب - فقد قررنا المصنف

(١) فى وأه: دلالة.

(٢) ثانيهما.

(٣) فى وأه: القياسان.

٣٦٧ ..... فى إثبات أن القياس حجة فى إثبات أن القياس حجة  
بقوله: «إنه يدفع الضرر المظنون»؛ وقد سبق تقريره، والكلام (١) على أن المقدمات إذا  
كثرت، و (٢) زادت على مقدمتين تعود إلى مقدمتين - قد سبق.

تنبيه: قال الغزالي فى «شفاء الغليل»: نحن - وإن كنا لا نقول بتحسين العقل  
وتقييحه، ونقول: إن الله يفعل ما يشاء بعباده، ولا يجب عليه شىء - فلا ننكر التفات  
العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها فى جلب المنافع، ولا  
ننكر أن الرسل بعثوا لمصالح الخلق رحمة من الله وفضلاً، لا وجوباً وحثماً؛ قال الله  
تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وإنما نبهنا على هذا القدر؛  
كَيْلا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال؛ وينفر طبع المسترشد عن النصح بعقيدة مهجورة،  
يرسخ فى النفوس تهجينها؛ وعلى هذا لا ننكر إشارة الشارع إلى الزجر عن القتل،  
ولهذا أوجبنا القصاص بالمثل، وقلنا بقطع الأيدي باليد الواحدة.

تنبيه ثان: اعلم: أن لأئمة النظر طريقة أخرى فى إثبات دلالة المناسبة على العلية؛  
وهى أن نقول: دار ظن العلية مع المناسبة وجوداً وعدمًا: أما وجوداً: ففى نظائر كثيرة؛  
منها: أن علة التجارة: تحصيل الربح باتفاق العقلاء؛ وكذا علة الزراعة: الفائدة (٣)  
الحاصلة من البذار عند النبات؛ وكذلك علة بعث الجيش: قهر العدو، إلى غير ذلك من  
النظائر؛ فإذا دارت العلية مع المناسبة [٢٥٢/ب] وجوداً وعدمًا: أما وجوداً.

ففى هذه النظائر وغيرها، وأما عدما فظاهر، والدوران يدل على علية المدار؛ فيلزم  
أن تكون المناسبة علة لعلية المعنى المناسب.

فإن قيل: كما دارت مع ما ذكرتم، فكذلك دارت مع كونه فعلا للبعد، وعلى هذا:  
لا تتأتى علية المناسبة فى أفعال الله تعالى.

قلنا: نذكر النظائر من أفعاله تعالى؛ وذلك كقوله تعالى ﴿وَالنَّخِيلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ  
لِتَرْكِبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا  
لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿الأنعام لِيَتَرْكَبُوا مِنْهَا﴾ [غافر: ٧٩] إلى غيرها من  
أمثالها؛ [وعلى هذا]: يندفع المزاحم، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنَّ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَرَعَ الْأَحْكَامَ  
لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ.

(١) فى «ب»: وعلى الكلام.

(٢) فى «ب»: أو.

(٣) فى «أ»: العامة.

قوله: «تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لأبد وأن يكون لمرجح وذلك المرجح  
يُمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَلأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى الْعَبْدِ؛ قُلْنَا: إِمَّا أَنْ  
تَدْعَى أَنْ التَّخْصِصَ لَأَبَدٍ لَهُ مِنْ مُخَصَّصٍ، أَوْ لَا تَدْعَى ذَلِكَ: وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ لَا  
يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِتَعْلِيلِ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِالمَصَالِحِ.

أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ التَّخْصِصَ لَأَبَدٍ لَهُ مِنْ مُخَصَّصٍ؛ فَلِأَنَّ أفعالَ العِبَادِ، إِمَّا أَنْ  
تَكُونَ وَاقِعَةً بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ بِالْعَبْدِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ اللَّهُ تَعَالَى فَاعِلًا لِلْكَفْرِ وَالْمَعْصِيَةِ، وَمَعَ الْقَوْلِ بِذَلِكَ يَسْتَحِيلُ  
الْقَوْلُ بِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلِحَةً لِلْعَبْدِ.

وَإِنْ كَانَتْ وَاقِعَةً بِالْعَبْدِ: فَالْعَبْدُ الْفَاعِلُ لِلْمَعْصِيَةِ مَثَلًا، إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنْ  
تَرْكِهَا، أَوْ لَا يَكُونُ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنْ تَرْكِهَا، وَتِلْكَ الْقُدْرَةُ الدَّاعِيَةُ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى كَانَ اللَّهُ  
تَعَالَى قَدْ خَلَقَ فِي الْعَبْدِ مَا يُوجِبُ الْمَعْصِيَةَ، وَيَمْتَنِعُ عَقْلًا أَنْفِكَأَهُ عَنْهَا.

وَمَعَ هَذَا: لَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَاعِي مَصَالِحَ الْعِبَادِ.

وَإِنْ كَانَ الْعَبْدُ مُتَمَكِّنًا مِنْ تَرْكِهَا فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَ كَوْنُهُ فَاعِلًا لِلْمَعْصِيَةِ، وَتَارَكَ لَهَا  
أَمْرَيْنِ مُمَكِّنَيْنِ، لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، إِلَّا لِمُرَجِّحٍ؛ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ الْآنَ تَفْرِيغًا عَلَى  
تَسْلِيمِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ؛ فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ: إِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ، عَادَ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ، وَإِنْ  
كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى: فَأَمَّا أَنْ يَجِبَ التَّرْجِيحُ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ مِنَ اللَّهِ  
تَعَالَى أَوْ لَا يَجِبُ: فَإِنْ وَجَبَ، عَادَ الْأَمْرُ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى فَعَلَّ فِيهِ مَا يُوجِبُ الْمَعْصِيَةَ،  
وَمَعَ هَذَا لَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَاعِي الْمَصَالِحَ.

وَإِنْ لَمْ يَجِبْ، كَانَ حُصُولُ التَّرْجِيحِ مَعَ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ مُمَكِّنًا أَنْ يَكُونَ، وَأَلَّا يَكُونَ؛  
فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُرَجِّحٍ آخَرَ، فَأَمَّا أَنْ يَتَسَلَّلَ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْوُجُوبِ، فَيَعُودُ  
الإشْكَالُ.

فَإِنْ قُلْتُ: عِنْدَ حُصُولِ الْمُرَجِّحِ يَصِيرُ التَّرْجِيحُ أَوْلَى بِالْوُقُوعِ لَكِنَّهُ لَا يَنْتَهِي إِلَى حَدِّ  
الْوُجُوبِ.

قُلْتُ: حُصُولُ التَّرْجِيحِ، وَلَا حُصُولُهُ مَعَ ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنَ الْأَوْلَوِيَّةِ، إِنْ كَانَا مُمَكِّنَيْنِ،

فَلنَفَرَضُ وَوَقُوعَهُمَا، فَنِسْبَةُ ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنَ الْأَوْلَوِيَّةِ إِلَى التَّرْجِيحِ، وَاللَّتَرْجِيحِ - عَلَى السَّوَاءِ فَاخْتِصَاصُ أَحَدِ زَمَانِي حُصُولِ تِلْكَ الْأَوْلَوِيَّةِ بِالْوُقُوعِ دُونَ الزَّمَانِ الثَّانِي يَكُونُ تَرْجِيحًا لِلْمُمْكِنِ الْمَسَاوِي مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ الْآنَ تَفْرِيعًا عَلَى هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ؛ فَتَبَّتْ أَنَّ الْقَوْلَ بِإِفْتِقَارِ التَّخْصِيصِ إِلَى الْمُخَصَّصِ يَمْنَعُ مِنْ تَعْلِيلِ أفعالِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِهِ بِالمَصَالِحِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ التَّخْصِيصَ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْمُخَصَّصِ يَمْنَعُ مِنَ الْقَوْلِ بِتَعْلِيلِ أفعالِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِهِ بِالمَصَالِحِ - فَذَلِكَ ظَاهِرٌ.

فَتَبَّتْ أَنَّ تَعْلِيلَ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِالمَصَالِحِ بَاطِلٌ.

وَهَذَا الْكَلَامُ كَمَا أَنَّهُ اعْتِرَاضٌ عَلَى مَا قَالُوهُ - فَهُوَ دَلَالَةٌ قاطِعَةٌ ابْتِدَاءً فِي الْمَسْأَلَةِ، وَبِهِ يَظْهَرُ فسادُ سَائِرِ الوجوهِ الَّتِي عَوَّلُوا عَلَيْهَا؛ لِأَنَّهَا أدِلَّةٌ ظَنِّيَّةٌ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ بُرْهَانٌ قاطِعٌ.

ثُمَّ نَقُولُ: إِنَّ ذَلِكَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى أَنَّ تَعْلِيلَ أفعالِ اللَّهِ تَعَالَى بِالمَصَالِحِ واقِعٌ، فَمَعْنَا أدِلَّةٌ قاطِعَةٌ مانِعَةٌ مِنْهُ، وَهِيَ مِنْ وجوهِ:

الأوَّلُ: أَنَّهُ خالِقُ أفعالِ العِبَادِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ تَعَالَى يُرَاعِي المَصَالِحَ؛ إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ تَعَالَى خالِقُ أفعالِ العِبَادِ لِوجوهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ مُوجِدًا لِأفعالِهِ، لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيلِ أفعالِهِ، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ؛ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ واقِعٌ عَلَى كَيْفِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ وَكَيْمِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ، مَعَ جَوَازِ وَقُوعِهِ عَلَى خِلَافِ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ وَالْكَيْمِيَّةِ؛ فَلأَبَدٌ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْإِخْتِصَاصُ لِمُخَصَّصٍ؛ إِذْ لَوْ عُقِلَ الْإِخْتِصَاصُ، لَا لِمُخَصَّصٍ، لَعُقِلَ إِخْتِصَاصُ حَدُوثِ الْعَالَمِ بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ، وَقَدَرٍ مُعَيَّنٍ، مَعَ جَوَازِ وَقُوعِهِ، لَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، لَا لِمُخَصَّصٍ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي الْقَدْحَ فِي دَلِيلِ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ؛ فَتَبَّتْ أَنَّهُ لأَبَدٌ لِفِعْلِ الْعَبْدِ مِنْ مُخَصَّصٍ، وَالتَّخْصِيصُ مَسْبُوقٌ بِالْعِلْمِ؛ فَإِنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقَصْدِ إِلَى إِيقَاعِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ، وَالْقَصْدُ إِلَى إِيقَاعِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ مَشْرُوطٌ بِالشُّعُورِ بِذَلِكَ الْوَجْهِ، فَالْعَاقِلُ عَنِ الشَّيْءِ اسْتِحَالَ مِنْهُ الْقَصْدُ إِلَى إِيقَاعِهِ، فَتَبَّتْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُوجِدًا لِأفعالِ نَفْسِهِ، لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيلِ أفعالِهِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ غَيْرُ عَالِمٍ بِتَفَاصِيلِ أَعْمَالِهِ؛ لِأَنَّ النَّائِمَ فَاعِلٌ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَخْطُرُ بِيَالِهِ شَيْءٌ مِنْ تِلْكَ التَّفَاصِيلِ، بَلِ الْيَقْظَانُ يَفْعَلُ أَفْعَالًا كَثِيرَةً، مَعَ أَنَّهُ لَا يَخْطُرُ بِيَالِهِ كَيْفِيَّةُ تِلْكَ الْأَفْعَالِ؛ فَإِنَّ مَنْ فَعَلَ حَرَكَةً بَطِيئَةً، فَذَلِكَ الْبُطْءُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنْ تَحَلُّلِ السَّكِّنَاتِ، أَوْ عَنْ كَيْفِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالْحَرَكَةِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَالْفَاعِلُ لِلْحَرَكَةِ الْبَطِيئَةِ فَاعِلٌ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ حَرَكَةً، وَفِي بَعْضِهَا سُكُونًا، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَخْطُرْ بِيَالِهِ ذَلِكَ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ قَدْ فَعَلَ حَرَكَةً، وَفَعَلَ فِيهَا عَرَضًا آخَرَ.

ثُمَّ ذَلِكَ الْبُطْءُ لَهُ دَرَجَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ، فَهُوَ قَدْ فَعَلَ عَرَضًا مَخْصُوصًا فِي عَرَضِ آخَرَ، مَعَ جَوَازِ أَنْ يَحْضُرَ سَائِرُ مَرَاتِبِ الْبُطْءِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَخْطُرْ بِيَالِهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ مَا لَمْ يَخْطُرْ بِيَالِهِ؛ فَتَبَّتْ بِهِدِهِ الدَّلَالَةُ أَنَّ الْعَبْدَ غَيْرُ مُوجِدٍ لِأَفْعَالِ نَفْسِهِ.

الثَّانِي: أَنَّ مَقْدُورَ الْعَبْدِ مَقْدُورٌ لِلَّهِ تَعَالَى، فَيَجِبُ وَقُوعُهُ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى.

إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ مَقْدُورَ الْعَبْدِ لِلَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنٌ، وَالْإِمْكَانُ مُصَحِّحٌ لِلْمَقْدُورِيَّةِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ لَمَّا كَانَ مَقْدُورًا لِلَّهِ تَعَالَى وَجَبَ وَقُوعُهُ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّا لَوْ قَدَرْنَا قُدْرَةَ الْعَبْدِ صَالِحَةً لِلْإِيْجَادِ، فَإِذَا فَرَضْنَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَرَادَ الْإِيْجَادَ؛ فَحِينَئِذٍ يَجْتَمِعُ عَلَى ذَلِكَ الْفِعْلِ مُؤْتَرَانِ مُسْتَقِلَّانِ بِالْإِيْجَادِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْأَثَرَ مَعَ الْمُؤْتَرِ الْمُسْتَقِلِّ بِهِ يَصِيرُ وَاجِبُ الْوُقُوعِ، وَكُلُّ مَا كَانَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ فِي نَفْسِهِ، اسْتِحَالَ اسْتِنَادُهُ إِلَى غَيْرِهِ، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَعْنَى بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَيَلْزَمُ انْقِطَاعُ ذَلِكَ الْفِعْلِ عَنْهُمَا حَالَ اسْتِنَادِهِ إِلَيْهِمَا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالثَّالِثُ: إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ الْعَبْدَ أَرَادَ تَحْرِيكَ الْمَحَلِّ حَالَ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى تَسْكِينَهُ، فَإِذَا كَانَتْ قُدْرَةُ الْعَبْدِ مُسْتَقِلَّةً بِالْإِيْجَادِ وَقُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا مُسْتَقِلَّةً بِهِ - لَمْ يَكُنْ وَقُوعُ أَحَدِ الْمَقْدُورَيْنِ أَوْلَى مِنْ وَقُوعِ الْآخَرَ، فَإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَا، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْمَانِعَ مِنْ وُجُودِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَجُودَ الْآخَرَ، فَالْمَانِعُ حَاصِلٌ حَالَ تَحَقُّقِ الْإِمْتِنَاعِ؛ فَيَلْزَمُ وُجُودُهُمَا عِنْدَ عَدَمِهِمَا، وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يَقَعَا جَمِيعًا فَيَلْزَمُ حُصُولُ الضَّدَّتَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَقْوَى، فَكَانَتْ أَوْلَى بِالتَّأْتِيرِ.



قُلْتُ: إِنَّهَا أَقْوَى بِمَعْنَى أَنَّهَا مُؤَثَّرَةٌ فِي أُمُورٍ أُخْرَى لَا تُؤَثَّرُ فِيهَا قُدْرَةُ الْعَبْدِ، أَمَا فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى التَّأْيِيرِ فِي ذَلِكَ الْمَقْدُورِ الْوَاحِدِ، فَيَسْتَحِيلُ التَّفَاوُتُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْمَقْدُورَ شَيْءٌ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُوَ فِي نَفْسِهِ قَابِلًا لِلتَّفَاوُتِ اسْتَحَالَ وَقُوعُ التَّفَاوُتِ فِي التَّأْيِيرِ فِيهِ.

الرَّابِعُ: لَوْ قَدَرَ الْعَبْدُ عَلَى بَعْضِ الْمَقْدُورَاتِ الْمُمْكِنَاتِ، لَقَدَرَ عَلَى الْكُلِّ؛ لِأَنَّ الْمَصْحَحَ لِلْمَقْدُورِيَّةِ لَيْسَ إِلَّا الْإِمْكَانَ، وَهُوَ قَضِيَّةٌ وَاحِدَةٌ فَيَلْزَمُ مِنَ الْإِسْتِرَاكِ فِيهِ الْإِسْتِرَاكُ فِي الْمَقْدُورِيَّةِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى كُلِّ الْمُمْكِنَاتِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَقْدِرَ عَلَى الْإِبْحَادِ أَلْبَتَّةَ؛ فَتَبَتَ بِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْوُجُوهِ أَنَّ الْعَبْدَ غَيْرَ مُوجِدٍ لِأَفْعَالِهِ، بَلْ مُوجِدُهَا هُوَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَكُلُّ مَا حَصَلَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي، فَهُوَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا شَكَّ أَنَّ الْغَالِبَ عَلَى أَهْلِ الْعَالَمِ الْكُفْرُ وَالْمَعَاصِي، وَمَعَ هَذَا الْقَوْلِ: لَا يُمَكِّنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلِحَةً لِلْعَبْدِ.

فَإِنْ قُلْتُ: هَبْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِفِعْلِ الْعَبْدِ، وَلَكِنَّ الْمُكَلَّفَ مُخَيَّرٌ فِي اخْتِيَارِ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَجْرَى عَادَتُهُ أَنْ يَخْلُقَ الشَّيْءَ عَلَى وَفْقِ اخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ، فَإِنْ اخْتَارَ الْمُكَلَّفُ الْكُفْرَ، خَلَقَ فِيهِ الْكُفْرَ، وَإِنْ اخْتَارَ الْإِيمَانَ، خَلَقَ فِيهِ الْإِيمَانَ، فَمَنْشَأُ الْمَفْسَدَةِ هُوَ اخْتِيَارُ الْمُكَلَّفِ.

قُلْتُ: حُصُولُ اخْتِيَارِ الْكُفْرِ بَدَلًا عَنِ اخْتِيَارِ الْإِيمَانِ، إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَلَّفِ، لَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، لَمْ يَكُنْ اللَّهُ تَعَالَى فَاعِلًا لِكُلِّ أفعالِ الْعِبَادِ، وَإِنْ كَانَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَقَدْ بَطَلَ الْإِخْتِيَارُ، وَتَوَجَّهَ الْإِشْكَالُ.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: عَلَى أَنَّهُ لَا يَحُوزُ تَعْلِيلَ أفعالِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِهِ بِالْمَصَالِحِ: أَنَّ الْقَادِرَ عَلَى الْكُفْرِ، إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْإِيمَانِ، لَزِمَ الْجَبْرُ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ، وَإِنْ قَدَرَ عَلَيْهِمَا، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى مَرْجِحٍ وَأَقِيعِ يَفْعَلُ اللَّهُ تَعَالَى وَعِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمَرْجِحِ يَجِبُ وَقُوعُ الْكُفْرِ، فَيَكُونُ الْجَبْرُ لَازِمًا؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ، وَتَقْرِيرُ هَذَا الْوَجْهِ قَدْ تَقَدَّمَ.

الدَّلِيلُ الثَّلَاثُ: أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ الْقَوْلِ بِرِعَايَةِ الْمَصَالِحِ. بَيَانُ الْأَوَّلِ مِنْ وَجْهِهِ:

الأوّل: أَنَّهُ كَلَّفَ بِالْإِيمَانِ مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ، فَصُدُّورُ الْإِيمَانِ مِنْهُ يَسْتَلْزِمُ انْقِلَابَ الْعِلْمِ جَهْلًا؛ وَهَذَا الْانْقِلَابُ مُحَالٌ، وَالْمُفْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ؛ فَكَانَ هَذَا التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِالْمُحَالِ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ إِذَا أُنِ كَلِّفَهُ حَالِ اسْتِوَاءِ الدَّوَاعِي إِلَى الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ حَالِ رُجْحَانِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ:

وَالأوّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْاسْتِوَاءَ مَا دَامَ يَكُونُ حَاصِلًا، امْتَنَعَ الرَّجْحَانُ، فَلَا مَرَّ بِالتَّرْجِيحِ حَالِ حُصُولِ الْاسْتِوَاءِ أَمْرًا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدَّتَيْنِ.

وَالثَّانِي: مُحَالٌ؛ لِأَنَّ حَالَ التَّرْجِيحِ يَكُونُ الرَّاجِحُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ، وَالْمَرْجُوحُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ؛ فَحَالِ الرَّجْحَانِ: إِنْ كَانَ مَأْمُورًا بِتَرْجِيحِ الْمَرْجُوحِ، كَانَ مَأْمُورًا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدَّتَيْنِ، وَإِنْ كَانَ مَأْمُورًا بِتَرْجِيحِ الرَّاجِحِ، كَانَ مَأْمُورًا بِإِبْقَاعِ الْوَاقِعِ، وَكُلُّ ذَلِكَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ.

وَتَأْتِيهَا: الْقُدْرَةُ إِذَا حَصَلَتْ فِي الْعَبْدِ: فَإِنَّمَا أَنْ يُؤْمَرَ بِإِبْقَاعِ الْفِعْلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، أَوْ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي:

وَالأوّلُ: مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وَجَدَ الْمُقْدُورُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، فَلَوْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَبْدَ بِإِبْقَاعِهِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ كَانَ هَذَا أَمْرًا بِإِيجَادِ الْمَوْجُودِ؛ وَإِنَّهُ مُحَالٌ.

وَالثَّانِي: أَيْضًا مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ فِي الزَّمَانِ الْأوّلِ، لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ أَلْبَتَّةَ، كَانَ أَمْرُهُ بِالْفِعْلِ أَمْرًا لِمَنْ لَا يَقْدِرُ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُ مَا أَمَرَهُ فِي الْحَالِ بِإِبْقَاعِ الْفِعْلِ فِي الْحَالِ، حَتَّى يَلْزَمَ مَا قُلْتَهُ، بَلْ أَمَرَهُ فِي الْحَالِ بِأَنْ يُوقِعَهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي.

قُلْتُ: هَلْ لِقَوْلِكَ: «يُوقِعُهُ» مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى الْفِعْلِ أَمْ لَا؟

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ، لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِكَ: «إِنَّهُ أَمَرَهُ فِي الْحَالِ بِإِبْقَاعِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي» مَعْنَى إِلَّا أَنَّهُ أَعْلَمَ فِي الْحَالِ بِأَنَّهُ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي؛ بِحَيْثُ يَصْدُرُّ عَنْهُ الْفِعْلُ، فَفِي هَذَا الزَّمَانِ لَمْ يَحْصُلْ إِلَّا الْإِعْلَامُ، فَأَمَّا الْإِلْزَامُ، فَلَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، فَيَعُودُ الْأَمْرُ إِلَى أَنَّهُ أَمَرَهُ بِإِبْقَاعِ الْفِعْلِ حَالِ وَقُوعِهِ فِيهِ.

وَإِنْ كَانَ لِقَوْلِكَ: «يُوقَعُهُ» مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى مَفْهُومِ الْفِعْلِ - فَذَلِكَ الزَّائِدُ، هَلْ حَصَلَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، أَوْ مَا حَصَلَ؟

فَإِنْ حَصَلَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ أَمَرَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ بِهِ فَحَيْثُ يَلْزَمُ كَوْنُهُ مَأْمُورًا بِالشَّيْءِ حَالَ حُصُولِهِ، وَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، بَلْ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - عَادَ مَا ذَكَرْنَا؛ مِنْ أَنَّ الْحَاصِلَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ إِعْلَامٌ، لَا إِزْمَامٌ، وَإِلْزَامٌ لَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي؛ فَيَعُودُ مَا ذَكَرْنَا؛ مِنْ أَنَّهُ أَمَرَ بِالْفِعْلِ حَالَ وَقُوعِهِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] فَأَوْلَيْكَ الَّذِينَ أَخْبَرَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِهَذَا الْخَبَرِ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِالْإِيمَانِ، وَمِنَ الْإِيمَانِ تَصَدِيقُ اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ، فَإِذَا كَانُوا مَأْمُورِينَ بِأَنْ يُصَدِّقُوا اللَّهَ تَعَالَى فِي إِخْبَارِهِ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ أَلَيْتَهُ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.

وَخَامِسُهَا: مَا بَيَّنَّا: أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا إِذَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ دَاعِيَةً تُلْجِئُهُ إِلَى فِعْلِهِ إِلْجَاءً ضَرُورِيًّا، فَالْكَافِرُ إِذْ ذَا مُلْجَأٌ إِلَى فِعْلِ الْكُفْرِ، فَإِذَا كُفِّرَ بِالْإِيمَانِ، كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهِ، وَذَلِكَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ إِذَا أُنْزِلَ يَتَوَجَّهَ عَلَى الْعَبْدِ حَالَ كَوْنِهِ عَارِفًا بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ لَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ الْعَارِفُ مَأْمُورًا بِتَحْصِيلِ الْمَعْرِفَةِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ أَمْرًا بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَحَالَ كَوْنِهِ غَيْرَ عَارِفٍ بِاللَّهِ تَعَالَى اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى فَحَالَ كَوْنِهِ بِحَيْثُ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ، كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ.

وَسَابِعُهَا: أَنَا أَمَرْنَا بِالْتَرِكِ، وَالْأَمْرُ بِالْتَرِكِ أَمْرٌ بِمَا لَا قُدْرَةَ لَنَا عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ إِذَا تَرَكْنَا الْفِعْلَ، فَلَا مَعْنَى لِهَذَا التَّرِكِ إِلَّا أَنَّهُ بَقِيَ مَعْدُومًا كَمَا كَانَ، وَالْعَدَمُ الْمُسْتَعْمَرُ لَا قُدْرَةَ لَنَا عَلَيْهِ.

وَبَيَّانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْعَدَمَ نَفْسِي مَحْضٌ، وَالْقُدْرَةُ مُؤَثَّرَةٌ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ.

وَتَأْتِيهَا: أَنَّ الْعَدَمَ، لَمَّا كَانَ مُسْتَمِرًّا، لَا يُمَكِّنُ التَّأْيِيرَ فِيهِ؛ لِأَنَّ التَّأْيِيرَ فِي الْبَاقِي مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: التَّرْكُ عِنْدِي أَمْرٌ وَجُودِيٌّ، وَهُوَ فِعْلٌ الضَّدُّ.

قُلْتُ: الإِلْزَامُ هَهُنَا قَائِمٌ؛ لِأَنَّ الْوَاحِدَ مِنَّا قَدْ يُؤَمَّرُ بِتَرْكِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْرِفُ لَهُ ضِدًّا، فَلَوْ أَمَرْنَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِفِعْلِ ضِدِّهِ، لَكُنَّا قَدْ أَمَرْنَا بِفِعْلِ شَيْءٍ لَا نَعْرِفُ مَا هَيْئَتُهُ، فَيَكُونُ ذَلِكَ أَيْضًا قَوْلًا بِتَكْلِيفٍ مَا لَا يُطَاقُ؛ فَتَبَّتْ بِهِذِهِ الْوُجُوهُ السَّبْعَةُ وَقَوُعُ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ يَقْدَحُ فِي تَعْلِيلِ أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِهِ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ.

الدَّلِيلُ الرَّابِعُ: أَنَّ تَخْصِيصَ خَلْقِ الْعَالَمِ بِالْوَقْتِ الَّذِي خُلِقَ فِيهِ، دُونَ مَا قَبْلَهُ، وَمَا بَعْدَهُ - يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا بِغَرَضٍ؛ لِأَنَّ قَبْلَ حُدُوثِ الْعَالَمِ، لَا وَقْتَ، وَلَا زَمَانَ، بَلْ لَيْسَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى وَالْعَدَمُ الصَّرْفُ، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَحْصُلَ فِي الْعَدَمِ الصَّرْفِ وَقْتُ يَكُونُ مَنْشَأَ الْمَصَالِحِ، وَوَقْتُ آخِرُ يَكُونُ مَنْشَأَ الْمَفَاسِدِ.

الدَّلِيلُ الْخَامِسُ: أَنَّ تَقْدِيرَ السَّمَوَاتِ وَالْكَوَاكِبِ الْمُعَيَّنَةِ، وَتَقْدِيرَ الْبِحَارِ وَالْأَرْضِيْنَ بِمَقَادِيرِهَا الْمُعَيَّنَةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ رِعَايَةً لِغَرَضِ الْخَلْقِ؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ زَادَادَ فِي خَلْقِ الْفَلَكَ الْأَعْظَمِ مِقْدَارُ جُزْءٍ لَا يَتَجَزَأُ، فَإِنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ بِذَلِكَ أَلْبَتَّةَ شَيْءٍ مِنْ مَصَالِحِ الْمُكَلَّفِينَ، وَلَا مِنْ مَفَاسِدِهِمْ.

الدَّلِيلُ السَّادِسُ: أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ بَحِيثٌ يَكُونُ فِي الدُّنْيَا مِنْ أَوَّلِ عُمْرِهِ إِلَى آخِرِ عُمْرِهِ فِي الْمِحْنَةِ، وَفِي الْآخِرَةِ يَكُونُ فِي أَشَدِّ الْعَذَابِ أَبَدَ الْآبِدِينَ وَدَهْرَ الدَّاهِرِينَ، وَأَنَّهُ تَعَالَى كَانَ عَالِمًا مِنَ الْأَزَلِّ إِلَى الْأَبَدِ أَنَّهُ إِذَا خَلَقَهُ، وَكَلَّفَهُ بِالْإِيمَانِ، فَإِنَّهُ لَا يَسْتَفِيدُ مِنَ الْخَلْقِ وَالتَّكْلِيفِ إِلَّا زِيَادَةَ الْمِحْنَةِ وَالْبَلَاءِ، فَكَيْفَ يُقَالُ: إِنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَصْلَحَةً لِلْمُكَلَّفِ!؟

الدَّلِيلُ السَّابِعُ: أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ، وَرَكَّبَ فِيهِمُ الشَّهْوَةَ وَالغَضَبَ، حَتَّى إِذَا بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا، وَبَعْضُهُمْ يَقْجُرُ بِبَعْضٍ، وَلَقَدْ كَانَ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى أَنْ يَخْلُقَنَا فِي الْجَنَّةِ ابْتِدَاءً، وَيُعِينَنَا بِالمُشْتَهَاتِ الْحَسَنَةِ عَنِ الْقَبِيحَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِيعْطِيَهُ الْعِوَضَ فِي الْآخِرَةِ، وَلِيَكُونَ لَطْفًا لِمُكَلَّفِ آخَرَ.

قُلْتُ: أَمَّا الْعِوَضُ: فَلَوْ أَعْطَاهُ ابْتِدَاءً، كَانَ أَوْلَى، وَأَمَّا اللَّطْفُ: فَأَيُّ عَاقِلٍ يَرْضَى بِأَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا حَسُنَ إِيْلَامُ هَذَا الْحَيْوَانِ؛ لِيَكُونَ لُطْفًا بِذَلِكَ الْحَيْوَانِ؟! الدَّلِيلُ الثَّامِنُ: ذَلَّتِ الْوُجُوهُ الْمَذْكُورَةُ فِي أَوَّلِ هَذَا الْقِسْمِ عَلَى أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ أَعْمَالِهِ وَأَحْكَامِهِ مُعَلَّلًا بِالمَصَالِحِ؛ فَظَهَرَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ: أَنَّهُ لَيْسَ الْغَالِبُ فِي أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى رِعَايَةَ مَصَالِحِ الْخَلْقِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَمْ يَغْلِبْ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ أَحْكَامَهُ مُعَلَّلَةٌ بِمَصَالِحِ الْخَلْقِ، فَإِنَّا إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا يَكُونُ أَغْلَبُ أَعْمَالِهِ رِعَايَةَ المَصَالِحِ، ثُمَّ رَأَيْنَاهُ حَكَمَ بِحُكْمٍ فَإِنَّهُ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنا اشْتِمَالُ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى مَصْلَحَةٍ.

أَمَّا إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا يَكُونُ أَغْلَبُ أَعْمَالِهِ عَدَمَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى المَصَالِحِ، ثُمَّ رَأَيْنَاهُ حَكَمَ بِحُكْمٍ، فَإِنَّهُ لَا يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّنا اشْتِمَالُ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى مَصْلَحَةِ الْبَيْتَةِ، هَذَا فِي حَقِّ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ مُتَحَاجًّا إِلَى رِعَايَةِ المَصْلَحَةِ، أَمَّا الْإِلَهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - لَمَّا كَانَ مُنَزَّهًا عَنِ المَصَالِحِ وَالمَفَاسِدِ بِالْكُلِّيَّةِ، ثُمَّ رَأَيْنَا أَنَّ الْغَالِبَ فِي أَعْمَالِهِ مَا لَا يَكُونُ مَصْلَحَةً لِلْخَلْقِ، كَيْفَ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ كَوْنُ أَعْمَالِهِ وَأَحْكَامِهِ مُعَلَّلَةً بِالمَصَالِحِ؟!!

سَلَّمْنَا: أَنَّ أَحْكَامَهُ تَعَالَى مُعَلَّلَةٌ بِالمَصَالِحِ، وَأَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مَصْلَحَةٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؛ فَلِمَ قُلْتُ: إِنَّ هَذَا الْقَدْرَ يَقْتَضِي ظَنًّا كَوْنُ ذَلِكَ الْفِعْلِ مُعَلَّلًا بِهَذِهِ المَصْلَحَةِ؟

أَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: فَالِاعْتِمَادُ فِيهِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ يُفِيدُ الظَّنَّ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي: فَالِاعْتِمَادُ فِيهِ عَلَى أَنَّ الدَّوْرَانَ يُفِيدُ الظَّنَّ.

وَالْكَلَامُ فِي هَذَيْنِ الْمَوْضِعَيْنِ سَيِّئِي - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - ثُمَّ نَقُولُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي خَاصَّةً: لِمَ قُلْتُ: لَمَّا حَصَلَ الظَّنُّ فِي الْمَبَالِ الْمَذْكُورِ، وَجَبَ حُصُولُهُ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى؟!!

قَوْلُهُ: «الدَّوْرَانَ يُفِيدُ الظَّنَّ». قُلْنَا: لَكِنْ بِشَرْطٍ أَلَّا يَظْهَرَ وَصْفَ آخَرٍ فِي الْأَصْلِ، وَهَهُنَا قَدْ وَجِدَ.

وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَا إِنَّمَا حَكَمْنَا بِذَلِكَ فِي حَقِّ الْمَلِكِ؛ لِعِلْمِنَا بِأَنَّ طَبْعَهُ يَمِيلُ إِلَى جَلْبِ المَصَالِحِ، وَدَفْعِ المَفَاسِدِ؛ وَذَلِكَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَفْقُودٌ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ لَيْسَ دَفْعُ عُمُومِ الْحَاجَةِ، بَلْ دَفْعُ الْحَاجَةِ الْمَخْصُوصَةِ، فَمَنْ عَرَفَ عَادَةَ الْمَلِكِ، وَأَنَّهُ يُرَاعِي عَادَةَ هَذَا النَّوْعِ، أَوْ ذَاكَ، لَا جَرَمَ: يَحْصُلُ لَهُ ظَنُّ أَنْ غَرَضَ الْمَلِكِ مِنْ هَذَا الْفِعْلِ هَذَا الْمَعْنَى، أَوْ ذَاكَ.

وَأَمَّا عَادَاتُ اللَّهِ تَعَالَى فِي رِعَايَةِ أَجْنَاسِ المَصَالِحِ، وَأَنْوَاعِهَا فَمُخْتَلِفَةٌ؛ وَلِذَلِكَ قَدْ

يَكُونُ الشَّيْءُ قَبِيحًا فِي عُقُولِنَا، وَإِنْ كَانَ حَسَنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ يَكُونُ بِالْعَكْسِ؛ وَلِهَذَا الْمَعْنَى نَقَطُ الْآنَ بِقَبْحِ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ الْوَارِدَةِ فِي زَمَانِ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - وَيَحْسُنُ شَرِيعَتِنَا، وَإِنْ كَانَ التَّفَاوُتُ فِيهِ غَيْرَ مَعْلُومٍ لَنَا الْآنَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، ظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ. سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ، لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ أَفْعَالَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامَهُ، لَوْ كَانَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْعَبْدِ، لَكَانَتْ الْحَاجَاتُ بِأَسْرِهِا مَدْفُوعَةً، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ؛ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمَلْزَمَةِ: أَنَّ الْحَاجَاتِ الْمُخْتَلِفَةَ مُشْتَرِكَةٌ فِي أَصْلِ كَوْنِهَا حَاجَاتٍ، وَمُتَبَايِنَةٌ بِخُصُوصِيَّاتِهَا وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، فَمَا بِهِ يَمْتَّازُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَاجَةِ عَنِ الْآخَرِ مِنْهَا لَا يَكُونُ حَاجَةً.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ التَّعْلِيلُ بِكَوْنِهِ حَاجَةً يُوجِبُ سُقُوطَ تِلْكَ الزَّوَائِدِ عَنِ الْعِلِّيَّةِ، وَارْتِبَاطَ الْحُكْمِ بِمُسَمَّى الْحَاجَةِ الَّذِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ كُلِّ أَنْوَاعِهِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْمُسَمَّى عِلَّةً؛ لِشَرْعِ مَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ دَافِعًا لَهُ، لَزِمَ مِنْ هَذَا كَوْنُ جَمِيعِ الْحَاجَاتِ مَدْفُوعَةً، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، عَلِمْنَا أَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْحَاجَةِ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ تَعْلِيلَ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْمَصَالِحِ يُفْضِي إِلَى مُخَالَفَةِ الْأَصْلِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعِبَادَاتِ الَّتِي كَانَتْ مَشْرُوعَةً فِي زَمَانِ مُوسَى وَعِيسَى - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - كَانَتْ وَاجِبَةً وَحَسَنَةً فِي تِلْكَ الْأَزْمِنَةِ، وَصَارَتْ قَبِيحَةً فِي هَذَا الزَّمَانِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَصَلَ شَرْطٌ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، لَمْ يَحْصُلِ الْآنَ، أَوْ وَجَدَ الْآنَ مَانِعٌ مَا كَانَ مَوْجُودًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، لَكِنَّ تَوْقُفَ الْمُقْتَضِي عَلَى وُجُودِ الشَّرْطِ، أَوْ تَخَلُّفَ حُكْمِهِ، لِأَجْلِ الْمَانِعِ - خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْحُكْمَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا بِنَفْسِ الْحِكْمَةِ، أَوْ بِالْوَصْفِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْحِكْمَةِ.

وَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْحِكْمَةَ غَيْرُ مَضْبُوطَةٍ، فَلَا يَجُوزُ رَبْطُ الْأَحْكَامِ بِهَا.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْوَصْفَ إِنْمَا يَكُونُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ؛ لِإِشْتِمَالِهِ عَلَى تِلْكَ الْحِكْمَةِ، فَيَعُودُ الْأَمْرُ إِلَى كَوْنِ الْحِكْمَةِ عِلَّةً لِعِلِّيَّةِ الْوَصْفِ؛ فَيَعُودُ الْمَحْذُورُ الْمَذْكُورُ.

الشرح: اعلم: أن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب، ذكرها المصنف في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وذكرها أيضا في «تكليف ما لا يطاق»، وقد شرحناها بما فيها من البحث والإشكال؛ فلا نعيده.

قوله: «عند حصول المرجح يصير الترجيح أولى بالوقوع، مع الجواب عنه» كلام قلقي، فلا بد من إيضاحه، فنقول: زعمت طائفة أنه عند وجود المرجح التام يصير المعلول أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى حد الوجوب، وتوجيهه على قوله: المرجح من الله تعالى: لم قلت: إنه يجب المعلول عند ذلك، بل يصير [٢٥٣/أ] أولى بالوقوع، وعلى التحقيق لا يرد هذا السؤال؛ لأنه ما جزم المصنف بالوجوب عند المرجح، بل ردّد الكلام فقال: إما أن يجب مع وجود المرجح أو لا يجب، فلا يرد السؤال أصلا، ولا توجيه له رأسا، وما ذكره جوابا، مادته ما ذكره في متن الدليل يظهر لك (١) بأدنى تأمل.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الدليل بأن قال: لا نسلم الحصر، بل يجوز أن يكون الفعل واقعا بالله تعالى وبالعبد، ويجوز أن يكون سند منعه مذهب القاضي، حيث قال: وصف الطاعة والمعصية من العبد، وذات الفعل من الله تعالى، ويجوز أن يكون سند منعه مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني؛ فإنه يذهب إلى تجويز وقوع الفعل الواحد بفاعلين يشتركان في إيقاعه؛ كحمل خشبة واحدة، ويكون الحامل اثنين.

واعترض بعضهم أن يكون الجبر واقعا على المصلحة؛ فإنه لا تنافي بين مراعاة المصالح وبين الجبر على الأفعال المتضمنة لها.

والجواب عن الأول قد سبق، ونلوح إليه ههنا أيضا، وهو: أنا (٢) لا نجوز أن يكون العبد فاعلا لشيء من الأفعال ذواتها وصفاتها بشركة غيره، أو لا بشركة غيره؛ بمعنى: أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك؛ وذلك لأنه إن لم يتمكن من الترك، لزم الاضطرار، وإن تمكن، فلا بد وأن يكون ذلك الفعل بمرجح غير صادر من جهته ذاتا ووصفا؛ كلاً كان أو بعضاً؛ وإلا يلزم التسلسل في المرجحات؛ وهو محال؛ فاندفع ما ذكره صاحب «التلخيص» [٢٥٣/ب].

وأما اعتراض الآخر: فمندفع؛ ذلك لأن الجبر على المعصية، كيف يتصور أن يقال: إنما شرع القصاص؛ حفظاً للأنفس، ثم إنه حصل الجبر على القتل الموجب للقصاص؛ نعم: يجبر بعضهم على فعل الخير؛ فتحصل له المصلحة التي في ضمنه، ولكن الجبر على

(١) في رأسه: ذلك.

(٢) في رأسه: أنه.

فعل الخير ليس بعام، والقول بمراعاة مصالح العباد في [ الأحكام الشرعية - عام، وإن كنا لا نقول بمراعاة مصالح العباد] <sup>(١)</sup> في جملة أفعال الله - تعالى - بل لا نقول به إلا في الأحكام الشرعية؛ ويتجه على هذا الدليل من الاعتراض <sup>(٢)</sup> ما أوردناه في مسألة التحسين والتقييح؛ فلا نعيده.

أما قوله: «ما ذكره اعتراض على ما ذكره» - فهو دلالة قاطعة معارضة في حكم المسألة؛ وذلك لأن من مقدمات أصل الدليل مراعاة مصالح العباد، وما ذكره يصلح أن يكون معارضة لهذه المقدمة، ويصلح أن يكون معارضة في حكم المسألة.

وبيانه: أن نقول: ما ذكرت - وإن دل على أن هذا الحكم شرع لهذه المصلحة - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك بأن نقول: القول بمراعاة مصالح العباد في أفعاله - تعالى - وأحكامه باطل؛ لما ذكرنا؛ ويلزم من هذا ألا تكون شرعية هذا الحكم لهذه المصلحة: إما بطريق عكس النقيض، أو نقول: لو شرع لها، لكان بناء على مصالح العباد ومراعاتها؛ لما ادعيتم وسلمناه حينئذ، واللازم منتف.

وأما الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن العبد غير موجد لأفعال نفسه - هو أن نقول: لو كان العبد موجدًا لأفعال نفسه <sup>(٣)</sup>، لكان عالمًا بتفاصيلها؛ [واللازم باطل].

بيان [٢٥٤/أ] الملازمة: هو: أن العبد لو كان موجدًا لأفعال نفسه، مختارًا في إيجادها لكان عالمًا بتفاصيلها] <sup>(٤)</sup>، ضرورة أنه موجد لأفعاله على سبيل الاختيار؛ [جملة وتفصيلاً؛ فيلزم أن يكون عالمًا بجملته وتفصيله؛ لأن الفعل على سبيل الاختيار] <sup>(٥)</sup> بدون القصد إلى إيجاد - محال، والقصد إلى إيجاد الشيء بدون الشعور به - محال؛ فقد صحت الملازمة، واللازم باطل؛ وذلك لأن من أفعال العبد <sup>(٦)</sup> الحركة السريعة والبطيئة، [فالبطء والسرعة كقيمتان عارضتان للحركة عند الفلاسفة، وعند غيرهم: الحركة البطيئة] <sup>(٧)</sup> هي التي تتخللها سكنات، والسريعة لم تتخللها سكنات؛ وهذا المذهب مبنى

(١) سقط في: «ب».

(٢) في «أ»: الاعتراضات.

(٣) زاد في «أ، ب»: مختاراً في إيجادها.

(٤) سقط في «أ، ب».

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: العباد.

(٧) سقط في «أ».



على وجود الجوهر الفرد، وهو موجود عند المتكلمين، والجسم مركب من الجواهر الفردة، وكذا البرهان من الآيات، والحركة من أجزاء فردة.

وإذا عرفت (١) ذلك، فنقول: لا يعلم تفصيل حركته التي هي فعله؛ وذلك لأنه إن كانت البطيئة عبارة عن: تخلل السكنات، فهو لا يعلم تلك السكنات وتفصيلها، وإن كانت عبارة عن: كيفية البطء العارضة للحركة، فهو لا يعلم أنه فعل عرض؛ [أى: عرض] (٢) هو الحركة، ولم يعمل في غيرها؛ بمعنى: أنه لا يعلم هذا التفصيل؛ فقد ظهر انتفاء اللازم، وفيه نظر؛ وذلك لجواز أن يشعر به عند إيجاده، لكن لا يبقى في خياله فلا يستشبهه.

أما قوله: «الإمكان مصحح»: إن عنى به أنه شرط تعلق القدرة، فذلك صحيح.

والدليل عليه: أنه لولا الإمكان، لبقى الوجود، أو الامتناع [٢٥٤/ب]؛ وكل واحد منهما يمنع تعلق القدرة بإيجاده بالضرورة. وإن أراد بـ«المصحح»: العلة، فممنوع، والفرق بين الشرط والعلة واضح؛ وبه يظهر ضعف هذا الوجه.

وقال بعضهم: لو كان شرطاً، لكان غير (٣) السبب، وغيره إما: الإيجاب، أو الامتناع، وكلاهما مانع من التأثير؛ فلا يكون أحدهما سبباً، وهذا فاسد؛ لأن السبب هو القدرة.

وأما الوجه الثالث فضعيف، وبيانه: أن إرادة الله - تعالى - فعل العبد ملزومة لإرادة العبد، أو نقول: إرادة العبد فعل (٤)، من شرطها إرادة الله - تعالى - قال الله - تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [التكوير: ٢٩]، فيلزم أن يكون الفرض المذكور محالاً؛ فإذا ظهر ذلك فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء [نقيض] (٥) المدعى، بل يلزم انتفاء مجموع الإرادتين المختلفتين؛ وذلك صحيح الانتفاء.

وباقى الكلام ظاهر.

وأما الوجوه المتمسك بها؛ لبيان أن التكليف بالحال واقع - فهي متكررة في هذا الكتاب، وقد شرحناها، وبيننا ضعف جميعها؛ فلا نعيده.

(١) في «أ»: عرف.

(٢) سقط في: «أ».

(٣) في «أ»: غيره.

(٤) في «ب»: نصيبه.

(٥) سقط في «أ».

وأما قوله: «سلمنا أن ما ذكرتم يدل على قولكم، ولكن معنا ما ينفيه» - فهي معارضات في حكم المسألة.

وبيانه: هو أن ما ذكرتم - وإن دل على أن المناسبة دليل على العلية- ولكن عندنا ما ينفيه؛ وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول: هو أن أفعال الله - تعالى - وأحكامه: لو كانت لمصالح العباد [٢٥٥/أ] وحاجاتهم، لكانت الحاجات بأسرها مندفعة، واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أنه لو فعل؛ لمصالح العباد، وشرع الأحكام؛ لدفع حاجاتهم، وتحصيلاً لمصالحهم (١) - يلزم ما ذكرناه؛ وذلك لأنه لما شرع أحكاماً مخصوصة؛ لدفع حاجات مخصوصة، والحاجات تشترك في كونها حاجة، وتمتاز بخصوصياتها التي ليست بحاجة؛ لأنها زائدة عليها، ومغايرة لها قطعاً؛ فلا تكون حاجة.

بيان ذلك: أن الحاجة إلى الأكل (٢) هي دفع الجوع، لا دفع هذا اللجوع، وكذا (٣) الكلام في اللبس، والخصوصيات - التي هي الشخصيات - ليست بحاجة؛ لكونها من العوارض المشخصة؛ فيلزم أن يكون مُطلق الحاجة يدعو إلى الدفع؛ فيلزم اندفاع مطلق الحاجات، على تقدير كونه - تعالى - فاعلاً لدفع حاجات العباد، مراعيًا لمصالحهم، واللازم باطل؛ [لأن] (٤) كثيراً من حاجات العباد الدنيوية والأخروية - لم تندفع.

الوجه الثاني: هو أن كثيراً من الأحكام في شرائع من تقدم - لم تشرع في شريعتنا؛ فلو كانت الأحكام مشروعة لمصالح العباد، يلزم اشتغال تلك الأحكام على المصالح إذ ذاك، ولما لم تشرع في شريعتنا، يلزم أن يكون ذلك؛ لوجود مانع؛ أو لفقدان شرط؛ إذ لولاها، لشرعت تلك الأحكام؛ تحقيقاً لتلك المصالح، ولم تشرع؛ فيلزم وجود أحد الأمرين، وكل واحد منهما خلاف الأصل.

أما الأول: فلما فيه من توقيف المقتضى على وجود الشرط؛ وهو باطل؛ إما بالاستصحاب، أو نظراً إلى ذات المقتضى.

وأما الثاني: فلما فيه من التعارض بين المقتضى والمانع، ولزوم الترك بأحدهما.

(١) في «أ»: لمصالحهم.

(٢) في «ب»: الكل.

(٣) في «أ»: كذلك.

(٤) سقط في «أ».

وأما الوجه الثالث: فظاهر؛ ومثاله: أن القصر في السفر: إن عُلل بالحكمة - التي هي المشقة - فهي غير مضبوطة، وتعليل الأحكام الشرعية بما لا ينضبط لا وَجْهَ له، وإن عُلل بنفس السفر؛ وذلك لتضمنه الحكمة التي هي الأصل؛ فإذا بطل الأصل، بطل الفرع.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالْجَوَابُ: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ تَعَالَى مَشْرُوعَةٌ لِأَجْلِ الْمَصَالِحِ، فَأَمَّا الْوُجُوهُ الْعَقْلِيَّةُ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا: فَهِيَ لَوْ صَحَّتْ، لَقَدَحَتْ فِي التَّكْلِيفِ، وَالْكَلامُ فِي الْقِياسِ نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا فَرَّغَ عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّكْلِيفِ؛ فَكَانَتْ تِلْكَ الْوُجُوهُ غَيْرَ مَسْمُوعَةٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ الْمُعْتَمَدُ الْكَافِي فِي هَذَا الْمَقَامِ عَنْ كُلِّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

وَأَمَّا الْفَرْقَانِ اللَّذَانِ ذَكَرْتُمُوهُمَا بَيْنَ الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ - فَذَلِكَ إِنَّمَا يَقْدَحُ فِي قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: يَجِبُ عَقْلًا تَعْلِيلُ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْمَصَالِحِ.

أَمَّا مَنْ يَقُولُ: إِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَلَكِنَّهُ تَعَالَى فَعَلَهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ تَفْضُلًا وَإِحْسَانًا - فَذَلِكَ الْفَرْقُ لَا يَقْدَحُ فِي قَوْلِهِ.

وَأَمَّا الْمُعَارَضَاتُ الثَّلَاثُ الْأَخِيرَةَ، فَهِيَ مَنْقُوضَةٌ بِكَوْنِ أَفْعَالِنَا مُعَلَّلَةً بِالذَّرَائِعِ وَالْأَغْرَاضِ مَعَ أَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرُوهُ قَائِمٌ فِيهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف أجاب عن الوجوه العقلية بالنقض بأصل التكليف؛ وهو واضح، والتكليف واقع باتفاق نفاة القياس، والقائلين به، وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في المواضع المتقدمة، وجدت لها أجوبة مفصلة، بل هي مغالط سبق حلها؛ فلا نعيده.

وَأَمَّا الْفَرْقَانِ: فَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ إِلَّا عَلَى قَوْلٍ مِنْ يَقُولُ: شَرْعِيَّةُ الْأَحْكَامِ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَجُوبًا.

وَأَمَّا عَلَى وَقُوعِ شَرْعِيَّةِ الْأَحْكَامِ عَلَى وَفْقِ الْمَصَالِحِ تَفْضُلًا لَا وَجُوبًا -: يَتَجَهَّهُ الْفَرْقَانِ.

بيانه: أن معتمدنا التمسك بالاستقراء؛ وهو: أنه دل على تلازم المصالح والأحكام الشرعية، والبرهان دل على أنه ليس ذلك بطريق الوجوب؛ على ما سبق في (١) علم

الكلام؛ فلزم<sup>(١)</sup> أن يكون ذلك بطريق التفضل<sup>(٢)</sup>، ولا يقدح الفرق فيما صح؛ بما ذكرنا من الاستقراء والبرهان.

وأما على قول من يقول [٢٥٦/أ] بالوجوب -: فيقدح<sup>(٣)</sup> بالطريق المذكور في الأصل.

واعلم: أنه الوجه الأول له بسط آخر، وإن كان قريباً مما ذكرناه؛ وهو أن نقول: المصالح مشتركة في كونها مصالح، ومتخالفة في خصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة؛ فخصوصية كل واحدة من المصالح زائدة على كونه مصلحة، ومغايرة لها؛ فلا تكون تلك الخصوصيات في أنفسها مشتملة على المصالح؛ وإلا لما كانت مغايرة لها، وإذا كان كذلك، فالوصف الذي لا يكون مناسباً: إن جاز ربط الحكم به، لم تكن المناسبة معتبرة، وإن لم يجز ذلك، استحال أن يجعل جزءاً من الوصف المعتبر؛ فيستحيل أن تكون تلك الخصوصية معتبرة، والذي يحقق ذلك: أنا إذا نظرنا إلى المصلحة الحاصلة<sup>(٤)</sup> من البيع، والمفسدة الحاصلة<sup>(٥)</sup> من القتل العمد العدوان: فلو نظرنا إلى خصوص تلك المصلحة - مع أنا لا ننظر إلى ماهية كونه مصلحة؛ فيأذن: ما أمكن اعتباره - وهو: المصلحة المخصوصة - غير مناسب، وما هو مناسب - وهو: مطلق المصلحة - ما اعتبره الشرع؛ بدليل إلغاء الشارع جملة من المصالح المطلقة؛ وذلك لأننا نعلم قطعاً أن الأصلح للكفار ألا يخلقوا [٢٥٦/ب] وإذا خلقوا ألا يكلفوا؛ فعلم أن المصلحة [المخصوصة]<sup>(٦)</sup> لا يمكن اعتبارها، والمناسب: إما المطلقة أو المقيدة؛ فالمناسبة لا تعتبر أصلاً.

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة: أنها منقوضة بأفعالنا.

وبيانه: أن العقلاء يقدمون على أفعال؛ تحصيلاً لمصالح مناسبة لها، ويحجمون عن أفعال مخصوصة؛ هرباً عن مفسادها المناسبة.

مثال الأول: مباشرة التجارة؛ تحصيلاً للربح، وهي مصلحة مناسبة؛ وكذلك: الكلام

(١) في «ب»: يلزم.

(٢) في «ب»: التفضل.

(٣) في «ب»: فينقدح.

(٤) في «أ»: الخاصة.

(٥) في «أ»: الخاصة.

(٦) سقط في «ب».

في الزراعة، وتسيير العسكر لقهر العدو إلى غير ذلك؛ فهذه مناسبات معتبرة في الشاهد مع أن الوجوه الثلاثة المذكورة تقدر في اعتبارها؛ وهذا معنى قول المصنف: «الوجوه الثلاثة منقوضة بكون أفعالنا معللة بالدواعي والأغراض».

خاتمة: اعلم: أن صاحب «التحصيل» قال: «ما ذكره المصنف لبيان أن غير هذه المصلحة معارض بالمثل، ودفعه سهل».

معناه: هو أن نقول: هذه المصلحة منتفية بعين ما ذكرت، وهو: استلزامها كون المكلف في الأزل؛ وهو محال.

وجوابه: توجيهه على الوجه الذي ذكرناه؛ فلا يتعارض.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» جعل الخلاف في هذه المسألة في «المناسب الغريب» وليس كذلك في أصل المناسبة، وإذا قلنا بأن المناسبة حجة - يعرض الخلاف في المناسب الغريب.

واعلم: أنا ندعى شرعية [٢٥٧/أ] الأحكام لمصالح العباد، ولا ندعى أن جميع أفعال الله لمصالح العباد، وذلك لسر يذكر في علم أصول الدين، لا يحتمله علم أصول الفقه، وتدعى إجماع الأمة على ذلك، ولو ادعى مدع إجماع الأنبياء على ذلك، بمعنى: أنا نعلم قطعاً أنّ الأنبياء - صلوات الله عليهم - بلغوا الأحكام على وجه يظهر فيها غاية الظهور مطابقتها لمصالح العباد في المعاش والمعاد، ثم الناس انقسموا إلى موفق وغير<sup>(١)</sup> موفق، فالموفق: طابق فعله وتركه الأحكام الشرعية؛ ففاز بالسعادة في الدارين، والمخذول بالضد من ذلك، والأمر في الإشقاء والإسعاد ليس إلا لخالق العباد.

\* \* \*

## الفصل الرابع في المؤثر

قال المصنف: وهو أن يكون الوصف مؤثراً في جنس الحكم في الأصول دون وصف آخر، فيكون أولى بأن يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم، ولا في عينه؛ وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال، فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيابة؛ لأنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم، وهو رفع الحجر، وكقولهم: إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ من الأب في الميراث فينبغي أن يقدم عليه في ولاية النكاح.

فإن قلت: لم قلت: لما أثرت الأخوة من الأب والأم في التقديم في الإرث، أثرت في التقديم في النكاح؟

قلت: ذكروا أنه يتبين ذلك بـ«المناسبة» وبأن يقال: لا فارق بين الأصل والفرع إلا كذا، وهو ملغى.

وعند هذا يظهر أن هذه الطريقة لا تنشأ إلا بعد الرجوع إلى طريق «المناسبة»، وطريق «السبر».

الشرح: اعلم: أنا ذكرنا تفسير «المؤثر»، وهو: الذي [ ثبت ]<sup>(١)</sup> تأثير عينه في عين الحكم بنص أو إجماع. هكذا قاله الغزالي في «شفاء الغليل»، وقال في «المستصفي»: أو بتقسيم حاصر والملائم هو: الذي ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ فقد أحل بقيد اعتبار النص والإجماع، أو<sup>(٢)</sup> التقسيم الحاصر على عينه، وما ذكره يصلح أن يكون تفسيراً لـ«الملائم»، وقد سبق بيان «الملائم»، وتمييزه عن غيره بأوضح بيان.

وأما قول المصنف: لم [ ٢٥٧/ب ] قلت: إن الأخ للأب والأم إذا قدم على الأخ من الأب في الميراث يقدم عليه في ولاية التزويج<sup>(٣)</sup>؟ فهذا سؤال أورده الغزالي في «المستصفي» وأجاب عنه بعد أن قال: إذا كانت العلة مؤثرة بالاتفاق، سقطت المطالبة

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: و.

(٣) في «أ»: النكاح.

عن المعلل بإثبات عليه الأصل؛ لأنها ثابتة بالاتفاق؛ ثم لما أورد هذا السؤال أجاب عنه بأن هذا السؤال إما يوجهه المجتهد على نفسه أو المناظر: فإن وجهه المجتهد على نفسه، فالجواب عنه من وجهين:

الأول: أن يعرف مناسبة المؤثر، مثاله: قول القائل: الثيب الصغيرة تزوج؛ قياساً على البكر الصغيرة، فالصغر علة إجماعاً.

فإذا وجه السؤال المتقدم عليه، ينظر فى مناسبته وفى تبين مناسبة الصغر لكون الصغير مؤثراً عليه بسبب عجزه عن التصرفات بنفسه.

وأما إذا وجه السؤال المذكور [على] المناظر، فلا ينبغي أن يلتزم الجواب عنه، لأن حاصله يقول إلى خيال مُتكرى القياس؛ فإننا إذا سمعنا هذا السؤال، فالمناظر يوجهه على كل قياس.

فلأنه: يقول فى جميع أنواع الأقيسة: سلمنا أنه علة فى الأصل، فلم قلت: إنه علة فى الفرع؛ فلا يلزم بيان المناسبة هذا ما قاله الغزالي فى «المستصفى» وبه ظهر ما قاله المصنف: أن هذه [٢٥٨/أ] الطريقة لا تتمشى إلا بالرجوع إلى المناسبة، أو إلغاء الفارق.

مثاله: قوله ﷺ: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»<sup>(١)</sup>، وقسنا عليه مَسَّ ذَكَرِ الْغَيْرِ؛ فإن

(١) أخرجه الشافعى فى الأم (٣٤/١) كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر وفى المسند (٣٤/١ - ٣٥)، وأحمد (٣٣٣/٢)، والطحاوى (٧٤/١): كتاب الطهارة: باب مس الفرج، وابن حبان موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان ص (٧٧): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى مس الفرج (٢٩)، الحديث (٢١)، والدارقطنى (١٤٧/١): كتاب الطهارة: باب ماروى فى لمس القبلى، الحديث (٦)، والحاكم (١٣٨/١): كتاب الطهارة، والطبرانى فى المعجم الصغير (٤٢/١)، والبيهقى (١٣١/١) كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر، وابن شاهين فى الناسخ والمنسوخ (ص ٩٦ - بتحقيقنا) والبغوى فى «شرح السنة» (٢٦٣/١ - بتحقيقنا) والحازمى فى الاعتبار فى «الناسخ والمنسوخ» (ص ٨٧ - ٨٨)، كلهم من طريق يزيد بن عبد الملك النوفلى، إلا ابن حبان فمن طريقه وطريق نافع بن أبى نعيم، والحاكم فمن طريق الثانى فقط، كلاهما عن سعيد المقبرى، عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل فليتوضأ وضوءه للصلاة». وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح، وشاهده الحديث المشهور، عن يزيد بن عبد الملك عن سعيد بن أبى سعيد، عن أبى هريرة، ووافقه الذهبى، وقال البيهقى: (يزيد بن عبد الملك تكلموا فيه ثم أسند عن الفضل بن زياد - قال: سألت أحمد بن حنبل، عن يزيد بن عبد الملك النوفلى فقال: شيخ من أهل المدينة =

= لا بأس به، ولأبى هريرة فيه أصل، يقصد أصل موقوف فقد: أخرجه البخارى فى التاريخ الكبير» (٢/٢١٦)، ومن طريقه البيهقى (١/١٣٤) عنه موقوفا، وقال البيهقى: هكذا موقوف وله طريق آخر موقوفا، وأخرجه أبو نعيم فى «حلية الأولياء» (٩/٤٤). قال الترمذى عقب حديث بسرة: وفى الباب عن أبى أيوب وأروى ابنة أنيس وعائشة وجابر وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمرو. وفى الباب أيضا عن ابن عمر، وابن عباس، وسعد بن أبى وقاص، وعلى بن طلق، وأم سلمة، وأبى بن كعب وأنس، وقبيصة، ومعاوية بن حيدة، والنعمان بن بشير ورجل من الأنصار. حديث أبى أيوب: أخرجه ابن ماجه (١/١٦٢) كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر رقم (٤٨٢) من طريق إسحاق بن فروة عن الزهرى عن عبد الله بن عبد القارئ عن أيوب مرفوعا بلفظ: من مس فرجه فليتوضأ. قال الزيلعى فى نصب الراية (١/٥٧): وهو حديث ضعيف فإن إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة متروك باتفاقهم، وقد اتهمه بعضهم، وقال البوصيرى فى «الزوائد» (١/١٩١): هذا إسناد فيه إسحاق بن أبى فروة، وقد اتفقوا على تضعيفه. اهـ.

وإسحاق مدنى تركوه، قال البخارى: تركوه، ونهى أحمد عن حديثه، وقال مرة: لا تحل الرواية عنه. وقال الحافظ ابن حجر: متروك. ينظر المعنى (١/٧١) والتقريب (١/٥٩). حديث أروى ابنة أنيس: ذكره الترمذى فى «العلل الكبير» (ص - ٤٨، ٤٩) وقال: قال البخارى ما يصنع بهذا، هذا لا يشتغل به. وذكره الحافظ فى «التلخيص» (١/١٢٤ - ١٢٥) وعزاه للبيهقى من طريق هشام أبى المقدم، عن هشام بن عروة عن أبيه عنها. حديث عائشة وله طريقان عنها: الأول: طريق إبراهيم بن إسماعيل عن عمر بن سريج عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة مرفوعا «بلفظ»: من مس فرجه فليتوضأ. أخرجه البزار (١/١٤٨ كشف) رقم (٢٨٤) والطحاوى (١/٧٤) وأبو نعيم فى «تاريخ أصبهان» (٢/٨) والطحاوى (١/٧٤)، وذكره الهيثمى فى «المجمع» (١/٢٥٠)، وقال: وفيه عمر بن سريج قال الأزدي: لا يصح حديثه. قلت: وقد فاته علة أخرى وهى ضعف إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة الأشهللى. قال البخارى فى «الضعفاء» رقم (٢): منكر الحديث. وقال الطحاوى: وعمر بن سريج لا يحتج به.

الطريق الثانى: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن حفص العمري، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عنها وفيه: إذا مست إحداكن فرجها بيدها فلتتوضأ للصلاة. أخرجه الدارقطنى (١/١٤٧ - ١٤٨)، وذكره الزيلعى فى «نصب الراية» (١/٦٠)، وقال: وهو معلول بعد الرحمن هذا. قال أحمد: كان كذابا وقال النسائى، وأبو حاتم، وأبو زرعة: متروك زاد أبو حاتم: وكان يكذب. وقد ورد موقوفا على عائشة: أخرجه الحاكم (١/١٣٨) والبيهقى (١/١٣٣)، وقال الحاكم: وقد صحت الرواية عن عائشة فذكره.

حديث جابر: أخرجه الشافعى فى «الأم» (١/٣٤) وابن ماجه (١/١٦٢): كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر (٤٨٠)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١/٧٤)، والبيهقى =



= (١٣٤/١) وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (ص - ٩٤ - بتحقيقنا)، من طريق ابن أبي ذئب عن عقبة بن عبد الرحمن عن محمد بن عبد الرحمن بن تويان، عن جابر مرفوعاً بلفظ: إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره فليتوضأ. قال ابن شاهين: وهذا حديث غريب لا أعلم جوده إلا دحيماً وأحمد بن صالح. قال البوصيري في «الزوائد» (١/١٩٠): هذا إسناد فيه مقال عقبة بن عبد الرحمن ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن المديني: شيخ مجهول، وباقي رجال الإسناد ثقات. حديث ابن عمر: وله طرق كثيرة عنه: الأول: من رواية العلاء بن سليمان، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «من مس فرجه فليتوضأ» رواه الطبراني في «الكبير»، كما في «المجموع» (٢٤٩/١) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/٧٤): كتاب الطهارة: باب مس الفرج، وقال الطحاوي: العلاء هذا ضعيف، وقال الهيثمي: وفي سنده العلاء بن سليمان وهو ضعيف جداً. أ.هـ. والعلاء بن سليمان عن الزهري. قال ابن عدى: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: ضعيف. ينظر المغني (٢/٤٤٠) للحافظ الذهبي.

الطريق الثاني: من رواية صدقة بن عبد الله عن هشام بن زيد عن نافع عن ابن عمر. أخرجه البزار (١/١٤٨ - كشف) رقم (٢٨٥) والطحاوي (١/٧٤) وقال الطحاوي: صدقة بن عبد الله هذا ضعيف وهشام بن زيد ليس من أهل العلم الذين يثبت بروايتهم مثل هذا وقال الهيثمي (١/٢٤٩): وفي سنده هشام بن زيد وهو ضعيف جداً.

الثالث: - من رواية إسحاق بن محمد الفروي، عن عبد الله بن عمر العمري، عن نافع، عن ابن عمر، أخرجه الدارقطني (١/١٤٧): كتاب الطهارة: باب ما روى في لمس القبل، الحديث (٥) بلفظ: من مس ذكره فليتوضأ وضوءه للصلاة.

وعبد الله العمري قال ابن حبان في «المجروحين» (٢/٦ - ٧): كان ممن غلب عليه الصلاح والعبادة حتى غفل عن ضبط الأخبار وجودة الحفظ للآثار فوقع المناكير في روايته. الرابع: من طريق عبد العزيز بن أبيان عزاه الحافظ في «التلخيص» (١/١٢٤) إلى الحاكم وقال: عبد العزيز ابن أبيان ضعيف. قال الذهبي في «المغني» (٢/٣٩٦) عبد العزيز بن أبيان متروك متهم. الخامس: من طريق أيوب بن عتبة: أخرجه ابن عدى في «الكامل» كما في «التلخيص» (١/١٢٤) وقال: وفيه مقال أيوب. أ.هـ. قال البخاري: عندهم لين، وقال النسائي: مضطرب الحديث، وقال الذهبي: ضعفه لكثرة مناكيره وقال الحافظ: ضعيف. ينظر الضعفاء للبخاري (٢٥) والضعفاء للنسائي (٢٤) والمغني للذهبي (١/٩٧) وتقريب التهذيب (١/٩٠). حديث ابن عباس: أخرجه الخطيب (١٣/٤٢٦) من طريق الضحاک بن حمزة، ثنا حميل، ثنا أبو هلال الراسبي، عن أبي بريدة، عن يحيى بن يعمر عن ابن عباس به. وذكره الحافظ في «التلخيص» (١/١٢٤) وقال: رواه البيهقي من جهة ابن عدى في «الكامل» وفي إسناده الضحاک بن حمزة وهو منكر الحديث أ.هـ. وقال النسائي وغيره: ليس بثقة. وقال الحافظ في «التقريب» (١/٣٧٢): ضعيف. وينظر المغني للذهبي (١/٣١١).

حديث سعد بن أبي وقاص: ذكره الحاكم (١/١٣٨): كتاب الطهارة، في أسماء من روى =

= الحديث مرفوعاً من الصحابة ولم يخرج، وهو في «الموطأ» (٤٢/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الفرج، الحديث (٥٩)، عن سعد موقوفاً عليه، ومن طريق مالك أخرجه البيهقي (١٣١/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر.

حديث زيد بن خالد: أخرجه ابن أبي شيبة (١٦٣/١)، وأحمد (١٩٤/٥) والبخاري (١٤٨/١) رقم (٢٨٣ - كشف)، والطبراني في «الكبير» (٢٧٩/٥) رقم (٥٢٢١ - ٥٢٢٢)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٧٣/١)، والبيهقي في «معرفه السنن والآثار» (٣٣٤/١ - ٣٣٥) وابن شاهين في: «الناسخ والمنسوخ» (ص - ٩٥ - بتحقيقنا)، من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري عن عروة، عن زيد بن خالد الجهني مرفوعاً بلفظ: من مس فرجه فليتوضأ. وذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٥٠/١)، وقال: رواه أحمد، والبخاري في «الكبير» ورجاله رجال الصحيح إلا أن ابن إسحاق مدلس وقد قال: حدثني. والحديث ذكره ابن حجر في «المطالب العالية» (٤١/١) رقم (١٣٩)، وعزاه إلى إسحاق بن راهويه في «مسنده».

حديث عبد الله بن عمرو. أخرجه أحمد (٢٢٣/٢) وإسحاق بن راهويه في مسنده كما في «المطالب العالية» (٤٢/١/١) رقم (١٤٢)، وابن الجارود (١٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٧٥/١) والدارقطني (١٤٧/١) والبيهقي (١٣٢/١) وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (ص - ٩٥ - بتحقيقنا) والحازمي في «الاعتبار» (ص - ٤٤) من طريق بقية بن الوليد، ثنى محمد بن الوليد الزبيدي، ثنى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده مرفوعاً بلفظ: «أما رجل مس فرجه فليتوضأ، وأما امرأة مست فرجها فلتتوضأ».

وذكره الترمذي في «العلل الكبير» (ص - ٤٩) وقال: قال محمد: وحديث عبد الله بن عمرو هو عندي صحيح. وقال ابن شاهين: لا أعلم ذكر هذه الزيادة في مس المرأة فرجها غير حديث عبد الله بن عمرو. وقال الحازمي: هذا إسناد صحيح.

وحديث طلق بن علي: - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤٠١/٨ - ٤٠٢)، الحديث رقم (٢٨٥٢) وصححه، قال: حدثنا الحسن بن علي الفسوي، ثنا حماد بن محمد الحنفى، ثنا أيوب ابن عتبة، عن قيس بن طلق، عن أبيه طلق بن علي، عن النبي ﷺ قال: «من مس فرجه فليتوضأ»، وقال: (لم يروه عن أيوب بن عتبة، إلا حماد بن محمد وقد روى الحديث الآخر حماد بن محمد، وهما عندي صحيحان ويشبه أن يكون سمع الحديث الأول من النبي ﷺ يعنى الآتى قبل هذا، ثم سمع هذا بعده فوافق حديث بسرة وأم حبيبة، وأبي هريرة، زيد بن خالد الجهني، وغيرهم ممن روى عن النبي ﷺ الأمر بالوضوء من مس الذكر، فسمع الناسخ والمنسوخ.

وحديث الرجل من الأنصار: أخرجه إسحاق بن راهويه كما في «المطالب العالية» (٤١/١) رقم (١٤٠) أن رسول الله ﷺ صلى ثم عاد في مجلسه، فتوضأ، ثم أعاد الصلاة فقال: «إنى كنت مسست ذكرى فنسيت».

وحديث أم سلمة: أخرجه الحاكم (١٣٣٨/١): كتاب الطهارة. أما أحاديث السابقين فذكرها =

الفارق بينهما ملغى لا أثر له فى الحكم.

\* \* \*

=ابن منده كما قال الحافظ فى «التلخيص (١٢٤/١) والسيوطى فى «الأزهار المتناثرة» (ص - ٢٧) رقم (١٧) وقال السيوطى: قال ابن الرفعة فى «الكفاية»: قال القاضى أبو الطيب: ورد فى مس الذكر أحاديث رواها عن رسول الله ﷺ من الصحابة تسعة عشر نفساً أصح حديث فيها كما قال البخارى حديث بسرة. (وقد روى أيضاً معناه من طريق أم حبيبة وكان أحمد بن حنبل يصححه). أخرجه ابن ماجه (١٦٢/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من مس الذكر، الحديث (٤٨١)، والطحاوى فى: «شرح معانى الآثار» كتاب الطهارة: باب مس الفرج، والبيهقى ١٣٠/١ كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٧٣/١١) وابن شاهين فى «الناسخ والمنسوخ». (ص - ٩٨ - بتحقيقنا) كلهم من طريق مكحول، عن عنبسة بن أبى سفيان، عن أم حبيبة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من مس فرجه فليتوضأ». صححه أبو زرعة، وأحمد والحاكم كما فى «تلخيص الحبير» (١٢٤/١) وقال الترمذى فى «سننه» (١٢٩/١ - ١٣٠): قال محمد - أى البخارى - أصح شىء فى هذا الباب حديث بسرة، وقال أبو زرعة: حديث أم حبيبة فى هذا الباب صحيح.... وقال محمد: لم يسمع مكحول من عنبسة بن أبى سفيان، وروى مكحول عن رجل، عن عنبسة غير هذا الحديث، وكأنه لم ير هذا الحديث صحيحاً. وفى «العلل الكبير» للترمذى (ص - ٤٩) قال: وسألت محمداً عن هذا الحديث فقال: مكحول لم يسمع من عنبسة.... وسألت أبا زرعة عن حديث أم حبيبة فاستحسنه ورأيته كأنه يعده محفوظاً.

قال البوصيرى فى «الزوائد» (١٩١/١): هذا إسناد فيه مقال، مكحول الدمشقى مدلس، وقد رواه بالعنعنة فوجب ترك حديثه لاسيما وقد قال البخارى وأبو زرعة وهشام بن عمار وأبو مسهر وغيرهم إنه لم يسمع من عنبسة بن أبى سفيان فالإسناد منقطع اهـ. قلت: ومن وافقهم على ذلك يحيى بن معين وأبو حاتم وخالفهم دحيم كما فى «التلخيص» (١٢٤/١) فأثبت سماع مكحول من عنبسة. ومما يؤيد الانقطاع: ما أخرجه ابن أبى حاتم فى العلل (٣٩/١): فى كتاب الطهارة، الحديث (٨١): (قلت لأبى: بحديث أم حبيبة عن النبى ﷺ فيمن مس ذكره فليتوضأ؟ قال: روى ابن لهيعة فى هذا الحديث، أى تدل روايته أن مكحولاً قد دخل بينه وبين عنبسة رجلاً).

## الفصل الخامس في السب

والنظر في ماهيته ثم في إثباته:

قال المصنف: أما الماهية: فقد ذكروا في تعريفها وجهين:

الأول: ما قاله القاضي أبو بكر - رحمه الله - وهو أنه قال: إن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته، وإما ألا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته وإما ألا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته:

فالأول هو الوصف المناسب، والثاني هو الشبه، والثالث هو الطرد.

الثاني: الوصف الذي لا يناسب الحكم: إما أن يكون قد عُرف بالنص بتأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، وإما ألا يكون كذلك.

فالأول هو: الشبه؛ لأنه من حيث هو غير مناسب يُظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم، ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم - مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك - يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره.

واعلم: أن الشافعي - رضي الله عنه - سمى هذا القياس «قياس غلبة الأشباه».

وهو: أن يكون الفرع واقعاً بين أصليين، فإذا كانت مشابهته لإحدى الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى - ألحق لا محالة بالأقوى.

فأما الذي يقع فيه الإشتباه، فالحكي عن الشافعي - رضي الله عنه - : أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر، ولسائر المملوكات.

وعن ابن علية: أنه كان يعتبر الشبه في الصورة؛ كردّ الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى؛ في عدم الوجوب.

والحق: أنه متى حصلت المشابهة فيما يُظن أنه علة الحكم، أو مستلزم لما هو علة صح القياس، سواء كان ذلك في الصورة، أو في الأحكام.

النَّظْرُ الثَّانِي: فِي أَنَّهُ حُجَّةٌ.

قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

لَنَا: أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ.

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَمَّا ظَنَّ كَوْنَهُ مُسْتَلْزِمًا لِلْعِلِّيَّةِ، كَانَ الْإِشْتِرَاكُ فِيهِ يُفِيدُ ظَنَّ الْإِشْتِرَاكِ فِي الْعِلَّةِ.

وَعَلَى التَّفْسِيرِ الثَّانِي: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْحُكْمَ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ، وَأَنَّ الْعِلَّةَ: إِمَّا هَذَا الْوَصْفُ، وَإِمَّا غَيْرُهُ؛ ثُمَّ رَأَيْنَا أَنَّ جِنْسَ هَذَا الْوَصْفِ أَثَرٌ فِي جِنْسِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، وَلَمْ يُوجَدْ هَذَا الْمَعْنَى فِي سَائِرِ الْأَوْصَافِ - فَلَا شَكَّ أَنَّ مِيلَ الْقَلْبِ إِلَى إِسْنَادِ الْحُكْمِ إِلَى هَذَا الْوَصْفِ أَقْوَى مِنْ مِثْلِهِ إِلَى إِسْنَادِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْوَصْفِ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ.

وَاحْتَجَّ الْقَاضِي بِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: الْوَصْفُ الَّذِي سَمَّيْتُمُوهُ شَبْهًا: إِنْ كَانَ مُنَاسِبًا، فَهُوَ مُعْتَبَرٌ بِالْإِتْفَاقِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُنَاسِبٍ، فَهُوَ الطَّرْدُ الْمَرْدُودُ بِالْإِتْفَاقِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُعْتَمَدَ فِي إِثْبَاتِ الْقِيَاسِ عَمَلُ الصَّحَابَةِ، وَلَمْ يَثْبُتْ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ تَمَسَّكُوا بِـ«الشَّبهِ».

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْوَصْفَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مُنَاسِبًا، كَانَ مَرْدُودًا بِالْإِتْفَاقِ، بَلْ مَا لَا يَكُونُ مُنَاسِبًا: إِنْ كَانَ مُسْتَلْزِمًا لِلْمُنَاسِبِ، أَوْ عُرِفَ بِالنَّصِّ تَأْثِيرُ جِنْسِيهِ الْقَرِيبِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فَهُوَ عِنْدَنَا غَيْرُ مَرْدُودٍ وَهَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا نَعُولُ فِي إِثْبَاتِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ أَوْ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالظَّنِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أنه اختلفت<sup>(١)</sup> عبارات الأصوليين في تعريف «الشبه» اختلافًا عظيمًا، وبحسب ذلك الاختلاف اختلفت معانيه، فلنذكر أقاويل الأصوليين في التعريف<sup>(٢)</sup> أولاً

(١) في «أه»: اختلف.

(٢) ويسميه بعض الفقهاء «الاستدلال بالشيء على مثله» وهو عام أريد به خاص؛ إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل، يجامع بينهما، إلا أن الأصوليين اصططلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به، والفرق بينه وبين الطرد، ولهذا قال الأبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أعمض من هذه. ينظر البحر المحيط: ٢٣٠/٥.

فنقول: قال الإمام في «البرهان»<sup>(١)</sup>: وعندى أن الأشباه المغلبة على الظن - وإن كانت لا تناسب الأحكام - فهي تناسب اقتضاء تشابه الأصل والفرع في الحكم؛ فهذا<sup>(٢)</sup> هو السر [الأعظم]<sup>(٣)</sup> في الباب.

وقال الغزالي في «المستصفى»<sup>(٤)</sup>: الشبه لا بد أن يزيد على الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلة، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعللة الحكم، وإن لم تناسب [نفس] الحكم.

بيانه: أنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سرًا، وهو مصلحة مناسبة للحكم، [وربما] لا يطلع على عين تلك المصلحة، ولكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن [أنه]<sup>(٥)</sup> مظنتها، وقالبها الذي يتضمنها، وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر، والاشتمال على ذلك الوصف، الذي يوهم [٢٥٨/ب] الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم، ويتميز عن المناسب [بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه] بنفسه، كمناسبة الشدة للتحريم، ويتميز عن الطرد: فإنه يعلم أنه ليس بمناسب، ولا يتضمن المصلحة المتوهمه الموجبة للحكم، بل يعلم أن ذلك الوصف ليس مظنة المصلحة، وقالبها<sup>(٦)</sup> الذي يتضمنها.

ثم قال الغزالي: إن لم يُرد<sup>(٧)</sup> الأصوليون بقياس «الشبه»: هذا الجنس - فلست أدري ما أرادوا به، وبماذا فصلوه عن الطرد المحض؛ كقولهم: الخل مائع، لا يبنى على جنسه القنطرة؛ فلا يزيل النجاسة؛ ك«الدهن»، فإن قيد عدم البناء على جنسه القنطرة وصف طردى؛ فعلم قطعًا أنه ليس مظنة المصلحة وقالبها، وله أمثله كثيرة، [و]<sup>(٨)</sup> لعل أكثر أقيسة الفقهاء قياس الشبه<sup>(٩)</sup>.

(١) ينظر: البرهان (٢/٨٧٦).

(٢) في «أ، ب»: وهذا.

(٣) سقط في «أ، ب».

(٤) ينظر: المستصفى (٢/٣١٠).

(٥) سقط في «ب».

(٦) في «ب»: وقالها.

(٧) في «أ»: يريد.

(٨) سقط في «أ».

(٩) قياس الشبه: هو الذي جمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبيه وهو الوصف الذي لم تظهر مناسبته للحكم بعد المبحث التام ولكن ألف من الشارح الالتفات إليه في بعض الأحكام. ومثاله: أن يقال في إزالة الخبث: «طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كرفع الحدث» فهذا=

المثال الأول: قول الشافعي النية [في الوضوء]<sup>(١)</sup>: طهارتان فأني يفترقان؟! وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية، وإن لم نطلع على ذلك المناسب.

الثاني: قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر؛ لأنه مسح؛ فلا يتكرر؛ قياساً على المسح على الخف.

الثالث: قولنا: الزبيب والأرز ربويان؛ بالقياس على التمر؛ بجامع الطعم، أو القوت؛ وذلك لأننا نعلم أن الله حرم الربا؛ لسر فيه مصلحة، والطعم أو القوت يتضمنها؛ لكون الطعم أو القوت بهما قوام [٢٥٨/أ] النفس.

الرابع: قولنا: المستعير أخذ المال؛ لغرض نفسه من غير استحقاق؛ فيضمنه؛ قياساً على السوم.

وأما طريق كونه حجة: فيما أن يتمسك [به]<sup>(٢)</sup> الناظر - وهو المجتهد - أو المناظر: فإن تمسك به الناظر، فيجوز؛ إن حصلت غلبة<sup>(٣)</sup> الظن به، فهو حجة في حقه، وإن لم يوجب الشبه غلبة الظن له، فلا يتمسك به. وأما المناظر: فينبغي أن يصطلح على عدم فتح باب هذه المطالبة؛ فإنه إن فتح هذا الباب، وسمع قوله: «لا نسلم أنه يوهم

=القياس جمع فيه بين رفع الحدث وإزالة الخبث بكون كل منهما طهارة تتراد للصلاة وهذا الوصف لا تظهر المناسبة بينه وبين تعين الماء، لكن ألف من الشارح ترتيب الحكم عليه، وهو تعين الماء في رفع الحدث بالنسبة للصلاة، والطواف، ومس المصحف. فهذا القياس لم يجمع فيه بالعلة وإنما جمع فيه بوصف شبهي فلم تشمله التعاريف لخروجه بقيد الاشتراك في العلة، ويجاب عن ذلك بجوابين. أما أولهما فظاهر «وأما ثانيهما» فخلاصته أنا لا نسلم أن الجمع فيه بغير العلة بل بها فإنه ليس المراد بالعلة خصوص الوصف الذي علمت مناسبته للحكم وإنما المراد بها الوصف المعروف للحكم سواء أكان مناسباً أم شبهياً. ينظر: البحر المحيط للزرخشى ٢٢٩/٥، البرهان لإمام الحرمين ١٥٩/٢، أحكام الآمدى ٢٧١/٣، نهاية السؤل للإسنوى ١٠٤/٥٥٠، منهاج العقول للبدخشى ٨٨/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٢٥، التحصيل من الحصول للأرموى ٢٠١/٢، المنحول للغزالي ٣٧٨، المستصفى له ٣٠١/٢، حاشية البناني ٢٨٦/٢، الإبهاج لابن السبكي ٦٦/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١٠٣/٤، حاشية العطار ٣٣١/٢، المعتمد لأبى الحسين ٢٩٨/٢، إعلام الموقعين لابن القيم ١١٥/١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٥٣/٤، ميزان الأصول للسمرقندى ٨٦٤/٢، تقريب الوصول لابن حزى ١٣٩، إرشاد الفحول للشوكاني ٢١٩.

(١) سقط في «أ، ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: عليه.

الاجتماع، في علة الحكم أو يغلب على الظن ذلك؛ فإنه ما غلب على ظني» - فلا سبيل إلى إفحام الخصم؛ فالصواب الاصطلاح على عدم سماع هذه المطالبة؛ هذا ما قاله في «المستصفي».

وأما إمام الحرمين: فقد ادعى حصول غلبة الظن بقياس الشبه، وادعى الضرورة.

وأما أنه حجة: فقد قال: ذلك بإجماع الصحابة.

قال حجة الإسلام في «شفاء الغليل»: الشبه: هو الوصف الذي لا يناسب، ويظن أنه علامة متضمنة للعلة التي غابت عنا؛ فنحكم بالاشتراك في الحكم؛ عند الاشتراك في ذلك الوصف.

ثم فرق بين الشبه والطرْد في «شفاء الغليل» بأن قال: لا فرق بين الشبه والطرْد من حيث الذات، وإنما الفرق بينهما من حيث الإضافة، وبيانه: أن [٢٥٩/أ] الوصف الذي لا يناسب؛ جنس واحد، ثم ينقسم هذا الجنس إلى قسمين: فمنه ما سلم عن مفسدات العلة وذلك هو الوصف الشبهى، ومنه ما لم يسلم عن المفسدات؛ [و] <sup>(١)</sup> ذلك هو الطرد، ومفسدات العلة مفصلة في موضعه، ومنه النقض، ومنه المعارضة بوصف آخر أولى منه، ثم قد نعلم قبحه، وكون غيره أولى بالبديهة؛ كقولهم: لا تبنى القنطرة على جنسه؛ وكقولهم: طويل مشقوق، فلا ينتقض الوضوء بمسه؛ قياساً على النوق؛ فهذا طرد قبيح، لا يمكن أن يعول عليه أحد من المجتهدين.

ومنه ما يعلم فساده بالتأمل والنظر؛ كقول أصحاب أبي حنيفة: الكيل علة الربا؛ فإنه يعارضه الطعم، وهو أولى بالعلية، فإذا ثبت المعارض الأول، أو المثل، أو ظهر بعض المفسدات لأحد الوصفين دون الآخر - صار السالم عن المعارض شبهاً معتبراً، والآخر طرداً غير معتبر.

واعلم: أن الإمام نقل في «الرسالة البهائية» هذا الكلام بعينه عن الغزالي، وقال: هو حسن لمن يعتبر الفرق بين الشبه والطرْد الذي يمكن أن يكون حجة، [وأما من لم يعتبره، فلا] <sup>(٢)</sup>.

واعلم: أن هذا الكلام لا يرد على الغزالي؛ فإن الغزالي قال: الوصف إذا لم يمكن جعله علة لوجود مفسدات العلة - فهو الطرد، والطرْد بهذا التفسير [٢٦٠/أ] لا يقول أحد بعليته.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».



واختار الإمام في «الرسالة البهائية»: أن الشبه هو: الوصف الذى ليس بمناسب، ولكن عرف تأثير جنسه فى جنس الحكم؛ وذلك لأنه يظن أنه لا يعتبر فى ذلك الحكم لعدم مناسبته، ويظن أنه يمكن اعتباره فى ذلك الحكم؛ لتأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم.

وزيف الإمام تعريف القاضى لـ«الشبه»؛ وهو قوله: الوصف الذى لا يناسب بنفسه، ولكن يغلب على الظن؛ أن الفرع والأصل لما اشتركا فيه فيشتركان فى المعنى المناسب، والطرْد: هو الذى لا يكون مناسباً، ولا يلزمه المناسب.

فقال: الوصف الذى لا يكون مناسباً، إذا علم كونه ملزوماً للمعنى المناسب - لا بد وأن يعلم الوصف المناسب، ثم ذلك المناسب: إما أن يعلم خلوه من <sup>(١)</sup> المفسدات،

أولا يعلم: فإن علم، وجب التعليل به لا بالوصف الشبهى، وإن لم يعلم ذلك، لم يجوز التعليل به، وإذا لم يجوز [بذلك] <sup>(٢)</sup>، فلأن لا يجوز التعليل بالوصف الشبهى الملازم للمناسب - أولى.

هذا ما ذكره، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنه لا بد وأن يعلم الوصف المناسب، أو نقول: لا بد وأن يعلم الوصف المناسب إجمالاً، وأما تفصيلاً فممنوع، وسند المنع: ما ذكرناه من تعريف الوصف الشبهى؛ على رأى القاضى والغزالي، [٢٦٠/ب] وإليه ميل إمام الحرمين.

وحاصله: الوصف غير المناسب بذاته، الملزوم للمناسب بذاته؛ فيعلم اشتماله على المناسب، وإن لم يعلم عين المناسب.

واعلم: إن إمام الحرمين قال فى كتاب «البرهان» <sup>(٣)</sup>: إنه يتعذر [ذكر] <sup>(٤)</sup> حد الشبه، بل نقول: يقرب الفرع من الأصل، ويمتاز عن الطرد؛ أنه يغلب على الظن الاشتراك فى الحكم، والطرْد لا يغلب على الظن، ومن خواص الطرد: أنه يعلق نقيض الحكم عليه؛ كقول الخنفي: طهارة بالماء، فلا تفتقر إلى النية؛ كإزالة النجاسة؛ فيقال: طهارة بالماء فافتقرت إلى النية؛ وفيه نظر؛ لأنه لا بد [له] <sup>(٥)</sup> من مقيس عليه؛ وهو التيمم، وقوله: «طهارة بالماء» - ليس بجامع بين الفرع والأصل.

(١) فى «أ، ب»: عن.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) ينظر البرهان (٢/٨٥٩ - ٨٦٠).

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «أ، ب».

قال صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>: اعلم: أن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل؛ بجامع مشترك بينهما، إلا أن الأصوليين اصطَلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع معين من الأقيسة؛ فقال بعضهم: إذا وجد في الفرع مناطان، لكن يشبه أحد الأصلين في أوصاف أكثر - فيكون إلحاقه به أولى؛ فذلك هو الشبه.

مثاله: العبد المقتول خطأ؛ هو دائر بين الحر؛ لكونه آدمياً، وبين سائر المملوكات؛ لكونه مالاً مقابلًا بالعرض، إلا أن إلحاقه بالحر أولى؛ لأنه يشبهه في كونه آدمياً مثاباً [٢٦١/أ] معاقباً، ولا يشبه المملوكات إلا في كونه مالاً.

وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup>: ليس هذا شبيهاً؛ فإن كل واحد منهما مناسب.

ومنهم من فسره بمثل طلب المثل في جزاء الصيد؛ فإن المثل معلوم الوجوب؛ وليس هذا من الشبه المختلف [فيه]<sup>(٣)</sup>.

ومنهم من فسره بما إذا اجتمع فيه المناطان، لا على الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر؛ وذلك أنه وجد فيه لفظ الشهادة واليمين، وليساً بمتحمضين؛ لأن الملاعن مدعٍ، والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه.

وذهب القاضى أبو بكر إلى تفسيره بـ«قياس» الدلالة؛ وهو: الجمع بين الفرع والأصل بما لا يناسب، ولكن يستلزم المناسب؛ هذا ما يتعلق بتفسير الشبه. وأما مذاهب الناس فيه: فقد نقل إمام الحرمين<sup>(٤)</sup> عن القاضى وطوائف منع القول به، وأنه لا يدل على العلية؛ كالطرد.

ونقل الغزالي في «شفاء الغليل» عن الشافعى، وأبى حنيفة<sup>(٥)</sup>، ومالك القول به، لكن بطريق تمسكاتهم بقياس الشبه، وظهر من كلام إمام الحرمين أن أحمد يقول به.

ونقل المصنف وغيره أن ابن علي<sup>(٦)</sup> يعتبر الشبه<sup>(٧)</sup> الخلقى، والشافعى الحكيمى.

(١) ينظر: الإحكام (٣/٢٧١).

(٢) ينظر: الإحكام (٣/٢٧١).

(٣) سقط فى و.أ.

(٤) ينظر: البرهان (١/٨٧٠) (٨٤٠).

(٥) ينظر: فواتح الرحموت (٢/٣٠٢)، تيسير التحرير ٥٤/٤. والمسودة ٣٧٤ وما بعدها، وإرشاد الفحول (٢٢٠٠).

(٦) إسماعيل بن مقسم الأسدى القرش مولاهم أبو بشر البصرى بن علي، وهى أمه مولاة لبنى أسيد ابن خزعة، الحافظ أحد الأئمة المنتهى فى التثبيت، وقال ابن معين: كان ثقة مأمونا ورعا تقيا. =

وأما ما احتج به المصنف: فالوجهان ضعيفان:

أما الأوّل: فلأنّا نمنع كون [الوصف] <sup>(١)</sup> الشبهى يستلزم العلة، ولا يجديك نفعاً [٢٦١/ب] تفسير الشبه بهذا؛ فإنه أفادنا تصور الشبه، ولا يفيدنا تحقق الشبه فى الوصف المعين؛ كقولنا: طهارتان، أو غير ذلك؛ فلا بد من الدلالة على تحقيقه؛ ليكون الدليل على علية الوصف الشبهى موجوداً، فتثبت عليته؛ وهذا كما نقول فى المعنى المناسب: لا بد من تحقيق المناسبة ووجودها، ثم نبين بعد وجودها كونها دليلاً على العلية، ولا ينفعه الاصطلاح الذى ذكره الغزالي؛ فإنه يعارضه بوصف طردى، لا يتضمن معنى مناسباً أصلاً، وتدعى أنه من باب الشبه الذى تمسك به المعلل؛ فإن منعه، فلا [يسمع] <sup>(٢)</sup> منعه للاصطلاح المذكور. ثم نقول: إما أن يكون الوصف المذكور شبهاً بالتفسير المذكور، أولاً: فإن لم يكن شبهاً، بطل كلامك، وفسدت حجتك، وإن كان شبهاً على التفسير المذكور، فيكون متضمناً للمعنى المناسب؛ فيتحقق وجود المعنى المناسب، ومع تحقق المعنى المناسب: لا يجوز التمسك بالشبه، بل ينمحي الشبه، وبالمطالبة: يضطر إلى إبداء المناسبة التى فى ضمن الشبه؛ فلا يبقى للشبه معنى.

وأما الوجه الثانى: فضعيف أيضاً؛ وهذا لأننا لا نسلم أنه إذا اعتبر الشارع جنس الوصف المذكور فى جنس الحكم - يلزم من ذلك غلبة الظن؛ باعتبار هذا الحكم؛ وذلك من باب دعاوى المجردة عن [٢٦٢/ب] الدليل.

---

=قال عمرو بن زرارة: صحبت ابن علية أربع عشرة سنة فما رأيت ضحك. ولد سنة عشر ومائة ومات سنة ثلاث وتسعين ومائة. ينظر الخلاصة ٨٣/١، تهذيب التهذيب ٢٧٩/١، تقريب التهذيب ٦٦/١.

(٧) واعتبر أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم بن علية المشابهة فى الصورة دون الحكم؛ كقياس الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة، وقياس الحنفية فى حرمة اللحم - أى لحم الخيل - على لحم الحمير، وكرد وطء الشبهة إلى النكاح فى سقوط الحد ووجوب المهر لشبهة فى الوطء بالنكاح فى الأحكام. ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد؛ كما يقوله أبو حنيفة. ولهذا نقل عنه أبو المعالى فى «البرهان»، كابن علية، وقال: إنه ألحق التشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب؛ فقال: تشهد، فلا يجب، كالتشهد الأول. ونحو ذلك عن أحمد؛ إذ قال بوجوب الجلوس فى التشهد الأول؛ لأنه أحد الجلوسين فى تشهد الصلاة، فوجب كالتشهد الأخير. ينظر شرح الكوكب المنير ١٨٩/٤ - ١٩٠.

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

والذى نختاره: أنا لا ندعى تضمن الوصف الشبهى<sup>(١)</sup> للمعنى المناسب، بل ندعى أنه لا يستحيل تضمنه لمعنى مناسب، والقضية ضرورية، ثم نقول: لنا مادة ليس فيها الحكم المطلوب، ولنا مادة فيها الحكم المطلوب؛ وهما بالإجماع. مثال الأول: الحيوان والنبات؛ لا ربا فيهما إجماعاً.

مثال الثانى: الأشياء الستة المذكورة فى الحديث؛ وهو: الذهب، والورق، والتمر، والشعير، والبر، واللحم.

فنقول: فارق الأشياء الستة للحيوان والنبات فى الحكم إجماعاً، والافتراق فى الحكم يستلزم الافتراق فى علة الحكم؛ وإلا يلزم الاشتراك فى العلة مع الافتراق فى الحكم؛ فيلزم الترك بالعلة؛ وهو باطل.

وإذا تحقق<sup>(٢)</sup> الافتراق فى العلة، فنقول: لا فارق بينهما إلا الطعام؛ [لأن غيره معدوم بالأصل؛ فيلزم كون الطعام علة فى الربا، وهو موجود فى المطاعم]<sup>(٣)</sup>؛ فيلزم كونها ربوية.

وإن أبدى الخصم معارضاً فارقاً؛ مثل [٢٦٣/أ] الكيل، أو الكيل مع الجنس - فلا بد<sup>(٤)</sup> من بيان فساد<sup>(٥)</sup> هذا الفارق المعارض، بالطرق المفسدة للعلة، أو ترجيح مناطه على مناط الخصم.

وبالجمله يتقرر ما ذكرنا؛ بشرط سلامة الوصف الشبهى الذى للمعلل عن مفسدات العلة، وعن معارض راجح، ولا يكون الوصف الشبهى الذى للخصم سالماً؛ إما عن مفسدات العلة، أو عن المعارض الراجح، فإذا لم يسلم، صار طرداً محضاً.

واعلم: أنه يمكن سلوك هذه الطريقة فى جميع أمثلة الشبه، ولذا ذكرها فى مثال آخر؛ فنقول: العارية<sup>(٦)</sup> مضمونة؛ لأننا أجمعنا على أن المأخوذ على سبيل السوم مضمون، وأن

(١) فى «ب»: الشرعى.

(٢) فى «ب»: لا يتحقق.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: يكون.

(٥) فى «ب»: إفساد.

(٦) العارية لغة مشددة الباء على المشهور، وحكى الخطابى وغيره تخفيفها، وجمعها: عوارى بالتشديد

والتخفيف. قال ابن فارس: ويقال لها: العارة أيضا. قال الشاعر: [الطويل]:

فأخلف وأتلف إنما المال عارة وكله مع الدهر الذى هو آكله

يقال للغلام الخفيف: عيار، وهى منسوبة إلى العارة، بمعنى الإعارة، وقال الجوهري: هى =

الوديعة<sup>(١)</sup> غير مضمونة، إذا تلفت بغير تفريط؛ فافترت الوديعة والسوم في الحكم؛ فيفترقان في العلة؛ لما سبق تقريره، ولا فارق بينهما، إلا أنه أخذ مال الغير؛ لغرض نفسه بغير استحقاق، وهو موجود في فصل العارية، فتكون مضمونة.

واعلم: أن بعضهم توهم أن قول القائل: «مائع لا تبني القنطرة على جنسه» - مثال للوصف<sup>(٢)</sup> الشبهى المتضمن للمعنى المناسب، وليس الأمر كذلك، بل مثال.

\* \* \*

=منسوبة إلى العار؛ لأن طلبها عار وعيب. وقيل هي مشتقة من التعاور، من قولهم: اعتوروا الشيء، وتعاوروه، وتعوروه: إذا تداولوه بينهم. وحاصل الأمر أن العارية: تداول الشيء عارية: أعطاه إياه، ففعل به مثل ما فعل صاحبه على أن يعيده. انظر: الصحاح ٧٦١/٢، لسان العرب ٦٢٢/٤. اصطلاحاً: عرفها الخفية بأنها: تملك المنافع بغير عوض، أو هي إباحة الانتفاع بملك الغير. عرفها الشافعية بأنها: اسم لإباحة منفعة عين مع بقائها، بشروط مخصوصة. عرفها المالكية بأنها: تملك منفعة مؤقتة بلا عوض. عرفها الحنابلة بأنها: العين المعارة من مالكها، أو مالك منفعتها، أو مأذونها في الانتفاع بها مطلقاً، أو زمنياً معلوماً بلا عوض. انظر: تبين الحقائق ٨٣/٥، المحلى على المنهاج ١٧/٣، مواهب الجليل ٢٦٨/٥، كشف القناع ٦٢/٤. أسهل المدارك ٢٩/٣ مجمع الأنهر ٣٤٥/٢ - ٣٤٦، تبين الحقائق ٤٨/٤، بدائع الصنائع ٥٤٧/٢، الحجة على أهل المدينة ٥٤٧/٢، البحر الرائق ٨٢/٦، المدونة ٢٥٨/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٧٩/٣، الأم ٥٦/٣، المهذب ٢٨١/١، مغنى المحتاج ٩٣/٢، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ١٥٧/٤، المغنى ٥٦/٤، كشف القناع ٢٥٨/٣.

(١) الوديعة لغة: فعيلة بمعنى مفعولة، من الودع: وهو الترك. وابن السكيت، وجماعة غيره، ينكرون المصدر، والماضى من «يدع» وقد ثبت فى «صحيح مسلم»: «ليبتين أقوام عن ودعمهم الجمعات» وفى «سنن النسائى» من كلام رسول الله ﷺ «تركوا الترك ما تركوكم، ودعوا الحبشة ما ودعوكم» فكانها سميت وديعة، أى: متروكة عند المودع. وأودعتك الشيء: جعلته عندك وديعة، وقبلته منك وديعة، فهو من الأضداد. انظر الصحاح: ١٢٩٦/٣، المغرب: ٤٧٩، المطلع: ٢٧٩. واصطلاحاً: عرفها الخفية بأنها: توكيل لحفظ مال غيره تبرعاً بغير تصرف. عرفها الشافعية بأنها: العقد المقتضى للاستحفاظ، أو العين المستحقة به حقيقة فيها، وبتعريف آخر: توكيل فى حفظ مملوك، أو محترم مختص على وجه مخصوص. عرفها المالكية بأنها: مال وكل على مجرد حفظه. عرفها الحنابلة بأنها: اسم للمال المودع المدفوع إلى من يحفظه بلا عوض. انظر: الإنصاف: ٣١٦/٦، الشرقاوى على التحرير: ٩٦/٢، مغنى المحتاج: ٧٩/٣، حاشية الدسوقي: ٤١٩/٣، كشف القناع: ١٦٦/٤. مجمع الأنهر ٣٣٧/٢ الفواكه الدوانى ٢٣٧/٢. والأصل فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] وخير: وأمانة الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك» ولأن بالناس حاجة، بل ضرورة إليها.

## الفصل السادس

### في الدوران

قال المصنف - رحمه الله - : وَمَعْنَاهُ: أَنْ يَثْبِتَ الْحُكْمُ عِنْدَ ثُبُوتِ وَصْفٍ، وَيَتَّبِعِي عِنْدَ انْتِفَائِهِ وَذَلِكَ يَقَعُ عَلَى وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنْ يَقَعَ ذَلِكَ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ: فَإِنَّ الْعَصِيرَ، لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُسْكِرًا فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ، لَمْ يَكُنْ حَرَامًا، فَلَمَّا حَدَثَ وَصْفُ الْإِسْكَارِ فِيهِ حَدَثَتِ الْحُرْمَةُ، فَلَمَّا صَارَ خَلًّا، وَزَالَتِ الْمُسْكِرِيَّةُ، زَالَتِ الْحُرْمَةُ أَيْضًا. وَالثَّانِي: أَنْ يُوجَدَ ذَلِكَ فِي صُورَتَيْنِ. وَعِنْدَنَا أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ. وَقَالَ قَوْمٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ: إِنَّهُ يُفِيدُ يَقِينَ الْعِلِّيَّةِ. وَقَالَ آخَرُونَ: إِنَّهُ لَا يُفِيدُ يَقِينَ الْعِلِّيَّةِ، وَلَا ظَنًّا.

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَا يَبْدَأُ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ، وَالْعِلَّةُ: إِمَّا هَذَا الْوَصْفُ، أَوْ غَيْرُهُ: وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَالثَّانِي: لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْغَيْرُ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ حَدُوثِ هَذَا الْحُكْمِ، أَوْ مَا كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَهُ: فَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَهُ، وَمَا كَانَ هَذَا الْحُكْمُ مَوْجُودًا، لَزِمَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الْعِلَّةِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا، فَالْأَصْلُ فِي الشَّيْءِ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ؛ فَحُصِّلَ ظَنُّ أَنَّهُ بَقِيَ - كَمَا كَانَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَإِذَا حَصَلَ ظَنُّ أَنَّ غَيْرَهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ، حَصَلَ ظَنُّ كَوْنِ هَذَا الْوَصْفِ عِلَّةً لَا مَحَالَةَ.

فَإِنْ قُلْتَ: ذَلِكَ الْحُكْمُ كَمَا دَارَ مَعَ حَدُوثِ ذَلِكَ الْوَصْفِ وَجُودًا وَعَدَمًا، فَكَذَلِكَ دَارَ مَعَ تَعْيِينِ ذَلِكَ الْوَصْفِ، وَمَعَ حَدُوثِ حُصُولِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَعْيِينُهُ وَحُدُوثُهُ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ مُعْتَبِرًا فِي الْعِلِّيَّةِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ التَّعْدِيَةِ.

قُلْتُ: تَعْيِينُ الشَّيْءِ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَيْسَ غَيْرُهُ، وَهَذَا أَمْرٌ عَدَمِيٌّ؛ إِذْ لَوْ كَانَ وَجُودِيًّا لَكَانَ ذَلِكَ الْوُجُودُ مُسَاوِيًّا لِسَائِرِ التَّعْيِينَاتِ الْقَائِمَةِ بِسَائِرِ الذَّوَاتِ فِي كَوْنِهِ تَعْيِينًا، وَيَمْتَّازُ عَنْهَا بِخُصُوصِيَّتِهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِلتَّعْيِينِ تَعْيِينٌ آخَرٌ إِلَى غَيْرِ نَهَائِيَّةٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا حُصُولُ الْوَصْفِ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ: فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا وَجُودِيًّا، وَإِلَّا لَكَانَ

ذَلِكَ وَصَفًا لِذَلِكَ الْوَصْفِ، فَكَوْنُهُ وَصَفًا لِلْوَصْفِ زَائِدٌ عَلَيْهِ؛ فَيَلْزِمُ التَّسْلُسُ، وَإِذَا بُتَّ أَنَّ التَّعْيِينَ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ، وَالْحُصُولَ فِي الْمَحَلِّ الْمُعَيَّنِ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ اسْتِحْوَاحَ كَوْنِهِ عِلَّةً، وَلَا جُزْءَ عِلَّةٍ.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ عِلَّةً: فَلَأَنَّ قَوْلَنَا فِي الشَّيْءِ الْمُعَيَّنِ: إِنَّهُ عِلَّةٌ نَقِيضٌ لِقَوْلِنَا: إِنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ، وَقَوْلِنَا: إِنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ يَصِحُّ وَصْفُ الْمَعْدُومِ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ، وَوَصْفُ الْمَعْدُومِ لَا يَكُونُ مَوْجُودًا، فَقَوْلِنَا: لَيْسَ بِعِلَّةٍ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ، وَقَوْلِنَا: عِلَّةٌ مُنَاقِضٌ لَهُ، وَمُنَاقِضُ الْعَدَمِ ثُبُوتٌ، فَمَقْهُومُ قَوْلِنَا: عِلَّةٌ أَمْرٌ ثُبُوتِيٌّ فَلَوْ وَصَفْنَا الْعَدَمَ بِهِ لَزِمَ قِيَامُ الصِّفَةِ الْمَوْجُودَةِ بِالْمَوْصُوفِ الَّذِي هُوَ نَفْيٌ مَحْضٌ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جُزْءَ عِلَّةٍ: فَلَأَنَّ لَوْ فَرَضْنَا حُصُولَ سَائِرِ الْأَجْزَاءِ بِدُونِ هَذَا الْجُزْءِ الْوَاحِدِ: فِيمَا أَنْ تَحْصُلَ الْعِلِّيَّةُ، أَوْ لَا تَحْصُلَ:

فَإِنْ حَصَلَتِ الْعِلِّيَّةُ، كَانَ سَائِرُ الْأَجْزَاءِ بِدُونِ هَذَا الْجُزْءِ تَمَامَ الْعِلَّةِ؛ فَلَا يَكُونُ هَذَا الْجُزْءُ جُزْءَ الْعِلَّةِ، وَإِنْ لَمْ تَحْصُلِ الْعِلِّيَّةُ عِنْدَ هَذَا الْجُزْءِ، وَحَصَلَتْ عِنْدَ حُصُولِهِ، كَانَتْ الْعِلِّيَّةُ إِنَّمَا حَدَثَتْ لِأَجْلِ هَذَا الْجُزْءِ، فَجُزْءُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِعِلِّيَّةِ الْعِلَّةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْعَدَمَ لَا يَكُونُ عِلَّةً؛ فَوَجِبَ الْأَيُّ يَكُونُ الْعَدَمُ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه قاعدة اعتنى بها المتقدمون والمتأخرون، واختلفت طرائقهم في الدلالة على أنها تفيد العلية، ونحن نرى [ ٢٦٣/ب ] نقل طرق المتقدمين والمتأخرين، وتصحيح ما يمكن تقريره بما تصل إليه القدرة، والله المستعان، فنقول: عبارة المتقدمين عن الدوران<sup>(١)</sup>. الطرد والعكس، وسنذكر رسمه وشروطه وأمثله، إن شاء الله تعالى.

(١) مذهب الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي والآمدى وابن الحاجب أن الدوران لا يفيد العلية مطلقا. ومذهب بعض المعتزلة أنه يفيد العلية قطعاً. ومذهب جمهور الشافعية أنه يفيد العلية ظناً ومنهم البيضاوي. ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٢٤٣/٥، سلاسل الذهب للزرکشي ٣٨٧، نهاية السؤل للأسنوی ١١٧/٤، منهاج العقول للبدخشي ٨٨/٣، ٩١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٢٦، التحصيل من الحصول للأرموی ٢٠٣/٢، الإبهاج لابن السبكي ٧٢/٣، الآيات البنينات لابن قاسم العبادي ١١١/٤، حاشية العطار ٣٣٨/٢، تيسير التحرير لأمير بادشاہ ٤٩/٤، حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢١٦/٢، ميزان الأصول للسمرقندی ٨٥٤/٢، تقريب الوصول لابن جزى ١٤٠، إرشاد الفحول للشوکانی ٢٢١.

قال إمام الحرمين في «البرهان»: (١) ومما ذكره الجدلّيون وتردد فيه القاضي: الطرد والعكس، فذهب كل من يعزى إليه الجدل: إلى أنه أقوى ما يثبت به العلل، وذكر القاضي أبو الطيب الطبري: أن هذا المسلك من أقوى المسالك المظنونة وكاد يدعى إفضاء إلى القطع؛ وإنما سميت هذا الشيخ؛ لغشيانه مجلس القاضي مدة، واعتلاقه أطرافاً من كلامه، ومن عداه حثالة [وغناء] (٢).

واستدل هؤلاء بأن الغرض الأقصى من النظر والمباحثة عن العلل غلبة الظن، وهذا الغرض حاصل، يظهر جدا فيما يطرد من غيرا تنقاض (٣)، وينعكس، وكأن الحكم يساوقه (٤) إذا وجد، وينتفى إذا انتفى، فإذا غلب على الظن تعليق الحكم المتفق عليه في الأصل، المعتر. بمعنى، ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك - فقد حصل الغرض من غلبة الظن وعدم الانتقاض (٥) وصار كالإخالة السليمة لدى الغرض على الأصول [

(١) ينظر: البرهان (١٣٥/٢) (٧٩٦). وقال الزركشي في البحر: (٣٤٣/٥ - ٣٤٤) والذي رأيته في «شرح الكفاية» للقاضي أبي الطيب ما لفظه: وأما الطرد فإنه شرط في صحتها، وليس بدليل على صحتها، ولا يجوز إذا طرده معنى أن يحكم بصحته حتى يدل التأخير أو شهادة الأصول عليه. وكذا قال الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة»: الطرد والجريان شرط في صحة العلة، وليس بدليل صحتها. وقيل: دليل على الصحة، وبه قال الصيرفي، وقال: إذا لم يرد بها نص ولا أصل دل على صحتها، وكذا قال ابن الصباغ: هو يدل على صحة العلة، وقال ابن برهان: الطرد عندنا شرط صحة العلة، وليس دليلاً على صحتها، وذهب بعض القدماء منا ومن الحنفية إلى أنه دليل على صحتها. وقال ابن السمعاني: الاطراد ليس بدليل لصحة العلة ولكن شرط لصحتها، وأما الانعكاس، فليس بشرط لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء، وبه قال بعض المتكلمين قال: وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرط، فإذا ثبت الحكم بوجود العلة، ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة، وهو قول بعض المعتزلة تعلقاً بالعلل العقلية؛ فإنه يجب انعكاسها، فكذلك السمعية. ولنا أن العلة منصوبة للإثبات، فلا تدل على النفي.

والثالث: أنه لا يدل بمجرد لا قطعاً ولا ظناً. وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبي إسحاق، واختاره الآمدي وابن الحاجب، وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «الحدود» أنه قول الحاصلين. قال إلكيا: وهو الذي يميل إليه القاضي، ونقله ابن برهان عنه أيضاً.

(٢) سقط في «أ» ب.

(٣) في «ب»: انتقاص.

(٤) في «أ»: مساويه.

(٥) في «ب»: الانتقاص.



في الدوران ..... في اللقاضي صغفراً ظاهر إلى ذلك، ثم قال الإمام<sup>(١)</sup>: لا يكاد يخفى على ذي بصيرة: أن الطرد والعكس يغلب على الظن انتصاب الجارى فيهما علما في وضع الشرع، فمن أنكرك ذلك في طرق الظنون، فقد عاند، ومن ادعى أن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يأبون التعلق بطريق [ ٢٦٤ / أ ] يغلب على الظن مراد الشارع، وكانوا يخصصون نظرهم بمغلب دون مغلب، فقد ادعى بدعاً.

ثم قال: <sup>(٢)</sup> وأنا أقول: لو [ثبت عندهم أو]<sup>(٣)</sup> عرض على الصحابة أنه لو اتفقى حكم عند انتفاء علة، <sup>(٤)</sup> وثبوتها عند ثبوتها لا يتدروا إليه ابتدارهم إلى الأخبار.

ثم نقول للقاضي: مجموع الطرد والعكس هل يغلب على الظن [انتصاب]<sup>(٥)</sup> ما اطرده وانعكس علما على الحكم المطرد أو لا؟ فإن قال: نعم، فقد سلم المقصود، وإن قال: لا، فقد عاند. وقال في موضع آخر: فهو أجل من أن يقول: لا.

واعلم: أن حاصل كلام إمام الحرمين - رحمه الله - يتول إلى تفسير الطرد والعكس بوجود الحكم عند وجود الوصف الفلاني، وعدمه عند عدمه، وأن مجموع الوجود عند الوجود، وعدمه عند العدم يغلب على الظن كون المطرد والمنعكس انتصب علما، ويدعى أن الطرد والعكس يفيد غلبة الظن بانتصاب المطرد المنعكس علما، وذلك بالضرورة؛ فيكون مفيدا غلبة الظن بالضرورة.

ونقول: إن كل ما أفاد غلبة الظن، فقد ثبت وجوب العمل به أو جواز العمل به؛ لما علم من حال الصحابة - رضوان الله عليهم - أنهم كانوا يعتبرون نصوص النبي - ﷺ - ويلحقون بالمنصوص ما غلب على ظنهم أنه في معنى المنصوص.

هذا ملخص كلامه، وهذه طريقته، وهي [ ٢٦٤ / ب ] حسنة، ولم يتعرض لسؤال المزاخرة بالتعيين، وهو سؤال وارد مشهور، سنذكره مع الجواب عنه، إن شاء الله تعالى.

واختار الغزالي في «المستصفى»<sup>(٦)</sup> أن الطرد والعكس بمعنى ثبوت حكم عند ثبوت وصف، وعدمه عند عدمه، لا يفيد عليا الوصف، ويفيد بمعنى ثبوت الحكم بثبوتها،

(١) ينظر البرهان (٢/٨٣٩).

(٢) ينظر: البرهان (٢/٨٤٠) (٨٠٣).

(٣) زيادة من البرهان.

(٤) في البرهان علم، وفي بعض نسخه علة.

(٥) في الأصول: كون. والمثبت من البرهان.

(٦) ينظر المستصفى (٢/٣٠٧ - ٣٠٨) المنحول (٣٤٨).

فكيف إذا انضم إليه زواله بزواله، وأما الثبوت عند الثبوت، والزوال عند الزوال فلا يفيد (ظن العلية)؛ لأن الحكم يزول بزوال علته، وبزوال جزء علته، وبزوال شرط علته.

نعم. إذا انضم إلى الطرد والعكس السير والتقسيم، يفيد ظن العلية؛ كما إذا قال: هذا حكم حادث، فلا بد [له] <sup>(١)</sup> من علة حادثة، ولا شيء يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، والكل باطل سوى الوصف الفلاني؛ فيلزم كونه علة.

وذكر في «شفاء الغليل» <sup>(٢)</sup> أن الطرد والعكس ينقسم إلى فاسد، وهو: الثبوت عند الثبوت، وإلى صحيح، وهو: الثبوت بثبوته، وعند ذلك يستغنى عن العدم بانعدامه.

وقال الإمام في «الرسالة البهائية»: ما ذكره حجة الإسلام فيه نظر؛ وذلك لأن ثبوت الحكم <sup>(٣)</sup> بثبوته هو نفس كونه علة، فكيف يستدل على علية الوصف بثبوت الحكم بثبوته؟!!

واعلم: أنه يتعذر تقرير ما ذكره الغزالي؛ وذلك لأنه لا بد وأن نقول على رأيه: ثبت الحكم بثبوت الوصف [٢٦٥/أ] الفلاني، وانعدم بانعدامه؛ وذلك يدل على علية الوصف.

فنقول: المقدمة الأولى إن ثبتت لم يحتج إلى الثانية أصلاً؛ إذ لا معنى للعلة إلا ذلك، وإن لم تثبت بطلت إحدى المقدمتين؛ فلا يتقرر ما ذكره أصلاً.

وهذا بسط كلام الإمام، وقد أورد على نفسه في «شفاء الغليل» هذا السؤال وهو أنه قال: رجع حاصل الاستدلال إلى الثبوت بثبوت الوصف، ومن سلم ذلك؟! وإنما المسلم: الثبوت مع الثبوت، أو الثبوت عند الثبوت، وأجاب عنه فقال: عمدة الدليل: البناء على مقدمتين: إحداهما: هذا حكم حادث، فلا بد له من علة حادثة، ولا حادث إلا الوصف الفلاني؛ فيلزم إضافة الحكم إليه. وهذا لا يدفع السؤال المذكور.

والحق أن الدوران هو: الثبوت عند الثبوت، والعدم عن العدم، ولا بد من حكم حادث، أى: تعلقه، ووصف حادث، ويوجد الحكم عند وجود ذلك الوصف، ويعدم عند عدمه.

ثم أورد على نفسه في «شفاء الغليل» سؤالاً فقال: لم قلت: إنه لا حادث إلا هذا

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: شفاء الغليل (٢٦٧).

(٣) في «ب»: العلم.

الوصف؟! وأجاب عنه بأنه: يجب على المعترض إظهار حادث آخر صالح للعلية.

وتقريره: أن النظر إلى ما ذكرنا يقتضى تعليله به، فمن ادعى أن له معارضا فعليه البيان.

واعلم: أنه لا يشترط في المدار كونه مناسبا؛ صرح به في «شفاء» [٢٦٥/ب] الغليل، ثم أورد على نفسه سؤال المزاحم بالتعيين. وصورته: أنه دار الحكم مع الوصف المعين بكونه في هذا المحل؛ فلا يتعدى ويقوى هذا السؤال بعدم اشتراط المناسبة في المدار، ويضعف هذا السؤال في المناسب؛ لعدم مناسبة خصوص.

وهذا السؤال أورده المصنف في «المحصل» وأجاب عنه بجواب نذكره بعد ذلك مع جواب الغزالي عنه وسائر أجوبة الأئمة؛ فإن هذا السؤال أورده<sup>(١)</sup> أكثر الأئمة، واختلفت أجوبتهم.

واختار صاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup> أنه لا يفيد ظن العلية، وتبعه ابن الحاجب<sup>(٣)</sup>.

**قال المصنف - رحمة الله عليه -** : الدليل على أنه يفيد ظن العلية وجهان: الأول: هو أنا ندعى دلالة الدوران على عليّة المدار<sup>(٤)</sup>، إذا كان المدار موصوفا بشروط أحدها الترتيب، ويصح ذلك.

اعلم: أنه لا بد من تقديم مقدمة، وهي: أن الدوران عبارة عن وجود أمر مع أمر آخر، وعدمه عند عدمه، والدوران يستلزم المدار والدائر، فالمدار: هو المدعى عليته، والدائر: هو المدعى معلوليته، ولا بد من ترتب الوجود على الوجود، والعدم على العدم، وألا يقطع بعدم العلية، ولا بمزاحم صالح، ولا بالتخلف عنه، وسلامته عن المعارض. والتكرر لا بد منه، وكلما كان أكثر كان الظن يكونه علة أقوى [٢٦٦/أ] فيتحصل على أمور ثلاثة: الدوران، والمدار، والدائر.

مثاله: أنا ندعى أن القتل العمد العدوان الصادر من الأهل المكافئ للمقتول علة لوجوب القصاص، أو نقول: هو موجب بدليل الدوران؛ لأن وجوب القصاص دار مع القتل العمد العدوان الموصوف وجودا وعدمًا، أما وجودا: ففي قتل المحدد، وأما عدما حيث لم يوجد المجموع: إما بانتفائه بكل أجزائه، أو ببعض أجزائه، والدوران يدل على

(١) في «ب»: أورد.

(٢) ينظر: الإحكام (٣/٢٧٥).

(٣) ينظر: شرح المختصر (٢/٢٤٦).

(٤) في «أ»: المراد.

المدار، وهو القتل الموصوف لوجوب القصاص، وهو الدائر، والشروط المذكورة موجودة ههنا بالعرض، والتكرر موجود؛ لأنه يجب القصاص بالحدد، وهو كلى له أفراد، وكلما وجد فرد منه وجب القصاص، وكلما اتفقت المجموع بجميع أجزائه أو ببعض أجزائه لا يجب القصاص [والدوران<sup>(١)</sup> علة] على هذا التفسير موجب للعلية؛ لوجوه.

الأول: ما ذكره المصنف في الوجه الأول، وهو أن هذا حكم، وكل حكم لا بد له من علة<sup>(٢)</sup>، وذلك: إما بالإجماع أو لأنه لو لم يكن كذلك يلزم التكليف بالمحال؛ إذ المراد بالعلة المعلل به، والعلة: إما أن تكون هذا المدار أو غيره.

والثاني باطل؛ فتعين الأول.

وإنما قلنا: إن الثاني باطل؛ وذلك لأن [ذلك]<sup>(٣)</sup> ذلك الغير: إن وجد قبل هذا الحكم يلزم ألا يكون علة بالتخلف، وإن لم يوجد قبل الحكم، يلزم عدمه قبل الحكم، ويلزم من [٢٦٦/أ] ذلك بقاؤه على العدم عملاً بالاستصحاب؛ فثبت أن القتل الموصوف موجب لوجوب القصاص، وهو موجود في قتل المثلث؛ فيلزم وجوب القصاص في قتل المثلث عملاً بالعلة؛ وهو المطلوب.

فإن قلت: ما ذكرتم من الوصف المشترك بين المحدد والمثلث، ليس بعلة لوجوب القصاص؛ لأن الوصف الذى ليس بمشترك علة لوجوب القصاص بعين ما ذكرتم من الدوران.

وبيانه: أنه دار وجوب القصاص؛ وذلك لأن القتل الموصوف بالحدد مع القتل الموصوف بالمثلث، يشتركان في القتل الموصوف، ويفترقان بخصوصية كل واحد منهما قطعاً، وهو المراد بالتعيين، وقد وجد في فصل المحدد المشترك بخصوصه؛ فيكون [الحكم]<sup>(٤)</sup> دائراً معه وجوداً وعدمًا، والدوران دليل على المدار بعين ما ذكرتم، ويلزم من هذا أن تكون العلة غير المشترك فلا يتعدى، وكذلك دار مع حدوث الوصف في ذلك المحل، وحدث ذلك الوصف في ذلك المحل غير نفس الوصف المذكور، وهو غير مشترك فلا يتعدى.

(١) فى «ب»: المدار.

(٢) فى «أ»: علم.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

اعلم: أن هذا السؤال أورده الغزالي في «شفاء الغليل» بعد أن ذكر أنه لا يشترط في المدار الذي دل الدوران على عليته المناسبة، وأجاب عنه بجواب آخر غير ما ذكره المصنف، وأيضاً: أورد هذا السؤال [جميع<sup>(١)</sup> أئمة [٢٦٧/أ] النظر، ولهم أجوبة مختلفة سنوردها، إن شاء الله تعالى، نعم: وجهوه على الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف.

وتوجيهه: أنا لا نسلم أن مطلق الدوران دليل على مطلق المدار، بل هذا الدوران الخاص دليل على عليه هذا المدار.

وأجاب المصنف عن هذا السؤال بأن قال: التعيين معناه أنه ليس غيره، وهو أمر عدمي؛ إذ لو كان أمراً وجودياً لشارك سائر التعينات في الوجود، وامتاز عنه بتعيينه؛ فيلزم أن يكون للتعين<sup>(٢)</sup> تعيين آخر؛ فيلزم التسلسل، وهو محال، وكذلك حصول الوصف في المحل ليس بأمر وجودي؛ وإلا لكان له حصول في المحل؛ فيلزم التسلسل، وهو محال؛ وإذا ثبت كون كل واحد منهما عدمياً، فلا يكون شيء منها علة ولا جزء علة ولا شرط علة؛ لكون كل واحد من الثلاثة أمراً وجودياً؛ لأن نقائضها أمور عدمية؛ فإن اللاعالية أمر عدمي؛ لكونها محمولة على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم؛ وإلا يلزم قيام الصفة الوجودية بالأمر العدمي؛ وهو محال.

وكذلك نقول في جزء النلة، وشرط العلة: يلزم ألا يكون واحد منهما عدمياً؛ لكون نقيض كل واحد منهما عدمياً بعين ما مر؛ فيلزم أن يكون كل واحد منهما وجودياً، وإذا ثبت [٢٦٧/ب] كون التعيين والحصول في المحل من الأمور العدمية، وكون الشيء علة أو جزء علة أو شرط علة من الأمور الوجودية - فلا يكون التعيين وحدث الوصف في المحل علة أو جزء علة أو شرط علة؛ فيلزم أن يكون الوصف المشترك علة، وهو موجود في الفرع؛ فيلزم التعدية؛ فيثبت الحكم المدعى.

هذا تقرير كلام المصنف، وهو ضعيف.

وبيانه من وجوه:

الأول: أنا نمنع كون التعيين عدمياً.

وأما قوله: «لو كان وجودياً لشارك سائر التعينات في الوجود، وامتاز عنه بتعيين آخر».

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: التعيين.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم أن لو لم يكن نوع كل تعين منحصرًا في شخصه، ويكون الاشتراك لفظيًا لا معنويًا، فلم قلت: إنه ليس كذلك سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم فساد مثل هذا التسلسل؛ وهذا لأنه قام الدليل على بطلان التسلسل في المؤثرات، وأما<sup>(١)</sup> على بطلان مثل هذا التسلسل فلا؛ وبه يبطل الوجه الثاني.

ثم نقول: المعين من حيث هو معين موجود، والتعين جزء من المعين، وجزء الموجود موجود، وقد تبين أن جواب المصنف عن هذا السؤال فاسد؛ فلا بد له من جواب صحيح معتمد عليه في مثل هذه القاعدة فنقول: هذا السؤال أورده الغزالي في «شفاء الغليل»، وقوى بأنه لا يشترط في المدار المدعى عليه بالطرد والعكس - الذي هو [٢٦٨/أ] الدوران - مناسبة المدار؛ فإنه متى ثبت حدوث حكم عقيب وصف، وثبت عدمه عند عدمه - دل ذلك على علية ناسب أو لم يناسب، وإذا ثبت ذلك، فلا يمكن إبطال الإضافة إلى الوصف المتعين بخصوص المناسبة المحلية بعدم مناسبة الخصوص؛ فإذا ن لا بد له من جواب آخر، فأجاب عنه بجواب خاص، وآخر عام:

أما الخاص، فهو: أنه إذا قال المعلق: تبييت النية شرط في صوم رمضان؛ وذلك لأنه صوم مفروض، فيشترط فيه التبييت؛ قياسًا على القضاء فإذا قال المعارض: إنما اشترط في القضاء لخصوص قرينة القضاء، فلا يتعدى، فيجيب المعلق: بأن الخصوص المذكور غير معتبر في اشتراط التبييت؛ بدليل اشتراط التبييت في النذور والكفارات، وهذا هو الجواب الخاص، وهو يتأتى<sup>(٢)</sup> في بعض المواد.

وأما العام، وهو: الذي لا يختص بمادة، وهو أنه قال: إذا حدث حكم عقيب وصف، وانعدم عقيب انعدامه - فإن العقول تشير<sup>(٣)</sup> إلى إضافة الحكم إلى الوصف الحادث من غير اعتبار خصوص المحل، وأخذ يبين ذلك بأمثلة.

منها: إذا سئل الشارع عن شياه ماتت، فقيل: أيجل بيعها؟ فقال: لا. فنقول: قبل الموت كان بيعها جائزًا، وبعد الموت لم يجز، فلم يحدث سوى الموت، فنقول: علة منع البيع الموت، فيتعدى إلى الإبل والبقر بعد الموت.

هذا ما اعتمد عليه الغزالي في «شفاء الغليل» وذلك ليس [٢٦٨/ب] [شافيا]<sup>(٤)</sup>

(١) في «أ»: إنما.

(٢) في «ب»: ثنائي.

(٣) في «أ»: تشترب.

(٤) سقط في «أ».

للغليل، بل ربما ينفع سلوك هذا الطريق [الناظر]<sup>(١)</sup> دون المناظر، ووجهه: قيام الفرق للتماثل.

قَالَ الْمَصْنَفُ: الْوَجْهُ الثَّانِي: فِي أَنَّ الدَّورَانَ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الدَّورَانَاتِ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ دَوْرَانٍ كَذَلِكَ مُفِيدًا لِهَذَا الظَّنِّ. بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ مَنْ دُعِيَ بِاسْمٍ، فَغَضِبَ، ثُمَّ تَكَرَّرَ الْغَضَبُ، مَعَ تَكَرُّرِ الدُّعَاءِ بِذَلِكَ الْإِسْمِ، حَصَلَ هُنَاكَ ظَنٌّ أَنَّهُ إِنَّمَا غَضِبَ لِأَنَّهُ دُعِيَ بِذَلِكَ الْإِسْمِ وَذَلِكَ الظَّنُّ إِنَّمَا حَصَلَ مِنْ ذَلِكَ الدَّورَانَ؛ لِأَنَّ النَّاسَ، إِذَا قِيلَ لَهُمْ: لِمَ اعْتَقَدْتُمْ ذَلِكَ؟ قَالُوا: لِأَجْلِ أَنَّا رَأَيْنَا الْغَضَبَ مَعَ الدُّعَاءِ بِذَلِكَ الْإِسْمِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى فَيُعَلِّلُونَ الظَّنَّ بِالدَّورَانَ.

بَيَانُ الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]. وَالْعَدْلُ هُوَ: التَّسْوِيَّةُ، وَكَانَ تَحْصُلُ التَّسْوِيَّةُ بَيْنَ الدَّورَانَاتِ إِلَّا بَعْدَ اشْتِرَاكِهَا فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ.

الشرح: اعلم أن هذا الوجه ضعيف، وبيان ضعفه هو: أن التمسك بالآية يتعذر تقريره.

وبيانه: أن مطلق التسوية يقتضى التسوية فى أمور لا سبيل إلى مراعاة التسوية فيها، ولقد طول صاحب «التنقيح» نفسه فى ذلك، فقال: يلزم منه الحكم بجهل كل إنسان وحمارية كل حيوان، وإمكان كل معلوم، ووقوع كل ممكن، وصدق كل متحد، وكذب كل مدع، وحل كل مأكول، وإباحة كل قتل، وبطلان كل دين، وجسمية كل صانع، وقدم كل موجود، وغير ذلك مما لا يحصى، ثم يؤدى إلى التناقض؛ لأن جزئيات مطلق الأجناس متناقضة الأحكام، [ويلزم أن نحكم على كل واحد من الدائرين أنه علة للآخر؛ تسوية بينهما]<sup>(٢)</sup>، وتوهم أن هذا من قبيل تخصيص العموم [وهو] من أفسد الخيالات، ثم هو معارض بأن العدل عبارة عن إقامة الحق، والعمل بالواجب؛ وهو أولى من التسوية بين الحق والباطل، والمساء والمحسن فى المجازاة، والعالم والجاهل؛ والحق: أن التمسك بهذه الآية فى هذه القاعدة ضعيف، لا يتأتى تعويل المجتهد عليه، ولا المناظر.

واعلم: أن هذا المنع يسمى بـ«المنع المشكل»؛ وهو أنا نسلم دلالة تلك الدورانات الخاصة، ونمنع دلالة هذا الدوران، أو نسلم عليه المدار فى موضع الإجماع، ونمنع عليه

(١) سقط فى «أ». .

(٢) سقط فى «أ، ب». .

فى موضع النزاع؛ لاحتمال [٢٦٩/أ] اعتبار الخصوص؛ على ما نقلناه عن الإمام الغزالي فى «شفاء الغليل».

واختلفت أحوبة الأئمة عن هذا المنع؛ فالذى ارتضاه الإمام العلامة رضى الدين النيسابورى<sup>(١)</sup> صاحب الطريقة - رحمه الله - أنه قال: الدورانات الدالة على عليه المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء؛ وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب، إنما تثبت بالتجربة؛ وهى الدوران بعينه؛ وذلك كالإسهال الدائر مع استعمال بعض الأدوية وجوداً وعمداً، وكالقبض الدائر مع جملة من الأدوية والأغذية؛ وكالسخونة الدائرة مع بعض الأدوية والأغذية؛ وكذلك الكلام فى البرودة والرطوبة واليبوسة، وكذلك الكلام فى الملحم<sup>(٢)</sup> والأكال، والمفتت<sup>(٣)</sup> للحصا، والمدر<sup>(٤)</sup> والمروِّق للدم، والمغلظ، والقامع للصفراء، والمسهل لكل واحد من الأخلاط؛ بسيطاً كان أو مركباً، ولا نهاية لأفراد هذه الدورانات وعلية هذه المدارات.

وإذا ثبتت هذه، ووجدنا دوراناً ومداراً موصوفاً بالقيود التى ذكرناها - يغلب على الظن كونه فرداً من تلك الدورانات، وكون ذلك المدار من تلك المدارات؛ فيحصل غلبة الظن بعليته؛ إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب؛ وذلك لأنه لما علمنا كون أهل الحبشة سوداً، والصقالبة بيضاً - غلب على الظن كون الحبشى المذكور أسود، وكون الصقلابى المذكور أبيض. هذه [هى] <sup>(٥)</sup> الطريقة الرضوية<sup>(٦)</sup>، وعليها اعتمادة.

وأجاب عن [٢٦٩/ب] هذا المنع ركن [الدين]<sup>(٧)</sup> الطاوسى<sup>(٨)</sup> صاحب الطريقة

(١) وهو أبو الحسن المؤيد بن محمد بن على الطوسى النيسابورى المحدث رضى الدين، ولد سنة أربع وعشرين وخمسائة، وتوفى سنة سبع عشرة وستمائة. صاحب «الطريقة فى علم الخلاف» المعروفة بالرضوية، فى ثلاث مجلدات. أخذ عنه الخلاف الركن العراقى أبو الفضل الطاوسى صاحب الطريقة. ويلقب بمنشئ النظر. وأخذ عنه ركن الدين العميدى، والركن إمام زاده. ينظر: وفيات الأعيان ٣٤٥/٥، ٣٤٦، العبر ٧١/٥، دول الإسلام ١٢/١٢١.

(٢) الملحم: من: التحم الجرح، إذا التأم، والملحم: يعنى الدواء الذى يساعد على التحام الجروح.

(٣) المفتت: يقال فته يفته فتاً: دقهه وكسره. ينظر: المعجم الوسيط: فنت.

(٤) المدر: يقال: در يدر دراً، ودوراً، ودريراً، ودره: كثر وحدى وسال. ينظر: المعجم الوسيط (در).

(٥) سقط فى «أ».

(٦) وعندى منها نسخة.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) ركن الدين أبو الفضل العراقى بن محمد العراقى الطاوسى القزوينى، وأنه توفى بهمدان فى =



الموسومة بـ«الطاوسية» بجواب آخر؛ وهو: أنه إذا ثبت أن بعض الدورانات دليل على عليية المدار، وبعض المدارات علة- وجب أن يكون الكل كذلك؛ وإلا انقسم الدوران إلى: ما هو دليل، وإلى ما ليس بدليل؛ فيحتاج المجتهد إلى التمييز، وذلك حرج وعسر وضرر<sup>(١)</sup>؛ وذلك منتف بالنافى للحرج والعسر والضرر.

والجوابان ضعيفان: أما الأول: فلأن المنع المشكل يرد على قاعدة الإلحاق بعينه، وأنهم أثبتوا قاعدة الإلحاق بالدوران؛ وهذا مما لا يخفى فساده.

وأما العميدى: فلم يدع دلالة مطلق الدوران، ولا عليية مطلق المدار، بل ادعى دلالة هذا الدوران، أو عليية هذا المدار، واستدل عليه بالبرهان، ولعمري يخلص من المنع المشكل، لكن البرهان المنسوب إليه فاسد، وقد بينا فساده فى [المنطق]<sup>(٢)</sup> الموضوع فى أول الكتاب. وأما الحصري<sup>(٣)</sup> صاحب «الطريقة الحسنة»<sup>(٤)</sup> الجامعة بين محاسن علم النظر والفقه - : فإنه سلك مسلك الميرز - وهو الفاضل ركن الدين - فى الدعوى دون الدليل.

أما صورة البرهان فى هذه: فهى أن يقول: هذا المدار الخاص المشترك بين المحدد والمثقل - علة لوجوب القصاص، أو هذا الدوران دليل على عليية هذا المدار<sup>(٥)</sup>؛ وذلك لأنه لو ثبت أحدهما منضمًّا إلى جملة الأمور الواقعة - لثبت أحدهما حينئذ؛ لأن معنى الانضمام الثبوت مع جميع الأمور الواقعة، ولو ثبت [ ٢٧٠/أ ] أحدهما مع جميع الأمور

---

= رابع عشر جمادى الآخرة، سنة ستمائة. أخذ علم الخلاف عن الرضى النيسابورى. ينظر: وفيات الأعيان ٢٥٨/٣، ٢٥٩، العبر ٣١٣/٤، ٣١٤، طبقات الشافعية الكبرى ٣٤٦/٨، البداية والنهاية ٤٠/١٣، الطبقات السننية، برقم ٢٩٠٦، كشف الظنون ٤٢٤، ١١١٣، شذرات الذهب ٣٤٦/٤، ٣٤٧، هدية العارفين ٦٦٢/١.

(١) فى «أ»: عروض.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) محمود بن أحمد بن عبد السيد بن عثمان بن نصر بن عبد الملك البخارى، جمال الدين، أبو الحامد، المعروف بالحصرى مولده سنة ست وأربعين وخمسمائة بـ«بخارى» تفقه على جماعة بـ«بخارى» منهم: الإمام الحسن بن منصور قاضى خان الأوزجندى وسمع «صحيح مسلم» وسمع بـ«نيسابور» وحب، قدم الشام ودرس بالنورية، وأفتى، وحدث، وانتفع به جماعة كان نزها، عفيفا، عاملا، وله تصانيف توفى سنة ست وثلاثين وخمسمائة. ينظر: الجواهر المضية ٤٣١/٣، ٤٣، الفوائد البهية ٢٠٥، هدية العارفين ٤٠٥/٢.

(٤) عندنا منها نسختان، ولله الحمد والمنة.

(٥) فى «أ»: المراد.

الواقعة، لثبت أحدهما بالضرورة حينئذ، ولو ثبت أحدهما حينئذ، لثبت أحدهما فى الواقع؛ لأن الثابت فى الواقع ليس نقيضهما؛ وذلك لأنه لو كان فى الواقع نقيضهما، وكل ما هو ثابت فى الواقع، فهو ثابت حينئذ ضرورة الانضمام إلى جميع الأمور المذكورة الواقعة، ولو ثبت ذلك، يلزم اجتماع النقيضين؛ فإن التقدير ثبوت أحدهما؛ فيلزم اجتماع النقيضين؛ وهو محال.

وإذا لم يكن فى الواقع نقيضهما، كان الواقع أحدهما؛ وهو المدعى؛ وهو فاسد؛ لأنه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير ثبوت أحدهما، وتلك ملازمة؛ فجاز أن تكون صادقة، ويتركب من، ملزوم محال، ولازم؛ وقد تقرر فى المنطق ذلك. والحاصل: أن اجتماع النقيضين فى الواقع محال، وأما على التقدير فممنوع.

وأما طريقة الحصرى<sup>(١)</sup>: فصورتها أن يقال: لو لم يكن هذا المدار علة، فالدوران لا يخلو: إما أن يكون دليلاً على علية مدار يكون المنافى [لعليته]<sup>(٢)</sup> موجوداً حينئذ، أو لا يكون: فإن لم يكن، يلزم علية هذا المدار؛ إذ لو ثبت عدم علية هذا المدار، يلزم الترك بالمنافى السالم عن معارضة دلالة الدوران؛ وهو منتف<sup>(٣)</sup> بالأصل؛ فيلزم علية هذا المدار لانتفاء لازمه؛ وهو أحد الأمرين.

وأما إذا كان الدوران دليلاً على علية المدار الذى وجد المنافى لعليته - يلزم عدم علية مدار يكون المنافى [٢٧٠/ب] لعليته موجوداً؛ عملاً بالمنافى.

ثم نقول: أحد الأمرين لازم فى نفس الأمر؛ وهو: إما دلالة هذا الدوران، أو ملازمة علية غير هذا المدار لدلالة الدوران؛ عملاً بالدليل؛ وذلك لأن الدليل دل على الثانى، وهو صدق قولنا: لو كان الدوران دليلاً على علية المدار فى غير صورة النزاع - لثبتت علية تلك المدارات؛ عملاً بالدليل.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: هذا المدار: إما أن يكون علة، أو لا: فإن كان علة، فهو أحد الأمرين، وإن لم يكن علة، وعدم علية ملزوم لعدم علية مدار دل الدوران على علية - فيلزم عدم علية مدار دل الدوران على علية؛ لتحقق ملزومه.

ثم نقول: الواقع من أحد الأمرين اللذين قررنا ثبوت أحدهما فى الواقع: إما دلالة هذا الدوران، أو ملازمة علية غير هذا المدار لدلالة الدوران: فإن كان الأول، فظاهر،

(١) فى «أ»: الحصرى.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: مشتق.

وأنة أحد الأمرين الأولين، وإن كان الثاني، فيلزم ملازمة عليه غير هذا المدار لدلالة الدوران جزماً، وقد ثبت عدم عليه مدار دل الدوران على عليته؛ لما ذكرنا من تحقق ملزومه، فذلك المدار: إما أن يكون المدار المتنازع في عليته، أو غيره، والثاني محال؛ لأن الملازمة ثابتة بين عليه غير هذا المدار؛ ودلالة الدوران في غير صورة النزاع؛ فتعين أن يكون ذلك المدار هو المتنازع في عليته؛ فيلزم دلالة الدوران على عليته جزماً؛ وهو المدعى.

وهذه طريقة حسنة دقيقة لطيفة؛ غير أنه [٢٧١/أ] يصعب فهمها على من لم يمارس علم النظر، وفيها نظر؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أن عدم عليته يستلزم الترك بالمنافى السالم، وإنما يلزم أن لو كان عدم دلالة الدوران لازماً لهذا التقدير. فإن قال: أحدهما - وهو: إما دلالة الدوران أو عدمها لازم لذلك التقدير - فممنوع؛ وهذا لجواز ألا يكون الشيء مستلزماً لشيء أولنقيضه، فإن <sup>(١)</sup> قال: الدلالة: إما أن تكون لازمة له، أولاً: فإن كانت لازمة له، حصل الغرض، وأما إذا لم تكن لازمة له، يلزم أن يكون عدم الدلالة لازماً له.

قلنا: ممنوع؛ فإنه لا يلزم من سلب ملازمة شيء لشيء - ملازمة نقيضه له، وإن ادعى جماعة أحد النقيضين له، فهو مسلم، ويحتاج أن يغير صورة الدليل.

وقال الفاضل صاحب «تهذيب النكت»: لو لم يكن مطلق الدوران دليلاً لما ثبتت عليه المدار الذي وجد المنافى لعليته، وهو التخلف؛ عملاً بالتخلف السالم عن المعارض، واللازم منتف.

صورة أخرى؛ وهى: أن نقول: عدم عليه هذا المدار مع عليه مدار وجد المنافى لعليته - مما لا يجتمعان، والثاني ثابت بالإجماع؛ فيلزم انتفاء الأول، وإنما <sup>(٢)</sup> قلنا: إنهما لا يجتمعان؛ لأن الدوران: إما أن يكون دليلاً على عليه المدار، أو لا؛ فإن <sup>(٣)</sup> كان دليلاً، يلزم عليه هذا [المدار] <sup>(٤)</sup>؛ عملاً بالدليل، وإن لم يكن دليلاً، يلزم عدم عليه تلك المدارات التي وجد المنافى لعليتها؛ عملاً بالمنافى السالم عن معارضة دلالة الدوران؛ فثبت أنهما لا يجتمعان، والثاني ثابت إجماعاً؛ فيلزم انتفاء الأول.

(١) فى «أ»: وإن.

(٢) فى «أ»: وإنما.

(٣) فى «ب»: وإن.

(٤) سقط فى «أ».

هذه جملة الطرق الأصولية والجدلية، وقد جمعناها لمن خصه الله بطلب العلم، والله المجازى بالثواب. قال صاحب التلخيص: ما ذكره المصنف مدخول من وجوه:

الأول: أن ما ذكره لا يختص بالدوران، بل لو لم يذكر الدوران أصلاً، انتظم دليhle. وبيانه: أن نقول: هذا الحكم لا بد له من علة حادثة، وما كان موجوداً قبل هذا الحكم لا يصلح أن يكون علة للتخلف المذكور؛ فتعين كون العلة هو الوصف المذكور. الثاني: أن (١) ما ذكره يقتضى كون الحكم الشرعى حادثاً؛ وهو باطل على أصله؛ على ما قرره فى أول الكتاب.

الثالث: أن الخصم يعارضه بالاستصحاب؛ فيقول: ما ذكرتم ليس بعلة؛ لأنها لم تكن علة قبل حدوث هذا الحكم؛ بعين ما ذكرتم من التخلف؛ فلا تكون علة مطلقاً؛ عملاً باستصحاب الحال.

الرابع: أن الدوران توقفت دلالته على الاستصحاب؛ فإما أن تتوقف دلالة الاستصحاب على الدوران، أو لا، فإن توقفت يلزم الدور؛ وهو باطل، وإن لم تتوقف، يلزم رجحان الاستصحاب على الدوران؛ فلا يكون الاستصحاب مرجوحاً بالنسبة إلى القياس؛ [فيمتنع العمل بالقياس مطلقاً؛ لأن القياس لا بد وأن يرفع مقتضى البراءة الأصلية، وهو الاستصحاب؛ فيلزم رجحانه عليه؛ فيكون الاستصحاب مرجوحاً بالنسبة إلى القياس] (٢)، والمقدر خلافه.

واعلم: أنها أسئلة جيدة لا بأس بها، ونحن نجيب عنها؛ فنقول: لا نسلم أنه لا اختصاص للدليل بالدوران، بل له اختصاص، وبيانه: هو أنا نقول: «ذا حكم حادث؛ فلا بد أن يكون له علة حادثة؛ لأنه لو لم يكن له علة حادثة، يلزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألا يكون له علة أصلاً، أو له علة غير حادثة قطعاً، وكل واحد منهما منتف بالأصل.

أما الأول: فلأن الأصل فى الأحكام الشرعية أن يكون لها أدلة بمعنى المعرفات، أو للزوم التكليف بالمحال.

وأما الثانى: فلاستلزامه التخلف؛ وهو باطل.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: تلك العلة الحادثة: إما أن يكون هذا الوصف الذى

(١) فى «ب»: أى أنه.

(٢) سقط فى «ب».

دار الحكم معه وجوداً وعدمًا؛ بمعنى: أنه حدث الحكم بحدوثه، وانعدم بانعدامه، أو غيره، والثانى باطل؛ لما تقدم؛ فتعين أن تكون العلة هذا الوصف الذى هو حادث مع حدوث العلة؛ بدليل وجود الحكم مع وجود هذا الوصف، وعدمه مع عدمه؛ وإذا ظهر ذلك، فاعلم أن هذه الطريقة بعينها لا يمكن سلوكها من غير تعرض للدوران، فلها اختصاص بهذا التفسير؛ نعم: إذا أورد الصورة التى ذكرها المعارض، فهى صورة صحيحة أيضاً، عامة الدلالة على عليية الوصف الحادث؛ سواء علم حدوثه بما ذكرناه فى صورة الدوران، أو بغيره من الطرق، ولا إشكال فى ذلك؛ فإن غايته (١) التمسك بدليل صحيح؛ نعم دلالاته المدار وغيره، إلا أنه يفوته فى هذه الطريقة قوة غلبة الظن الناشئة من تحقق دوران الوجود مع الوجود، والعدم مع العدم.

وعن الثانى: أنا نقول: التعلق حادث، وذات الخطاب قديمة؛ وبه يندفع الإشكال.

وعن الثالث: أن الاستصحاب مرجوح بالنسبة إلى ما يقتضى العلية؛ وذلك بدليل تعارض الاستصحاب، وما يقتضى العلية من النصوص، وأنواع الإيماءات، والمناسبة، مع ثبوت موجب ما يقتضى العلية، وثبوت موجب أحد الدليلين دليل رجحانه على معارضه.

ثم نقول: الاستصحاب الذى من جانب الخصم يقتضى عدم وجود ما ذكرنا من الوصف، وعدم علييته، وأحد موجبيه غير ثابت جزماً؛ لتحقيق الوصف الذى ذكرناه، والاستصحاب الذى من جانب المعلل - أيضاً - له موجبان، ويمكن أن يثبت له كل واحد من الموجبين؛ فما ذكرناه راجح.

وأما الرابع: فجوابه: أنا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران، ونمنع رجحانه؛ فإنه لا يلزم من مجرد عدم التوقف الرجحان.

واعترض على الوجه الثانى: بأن الأمر بالتسوية أمر بالمقدور، ولا قدرة للمكلف على ذلك؛ فإن المقدور ما يتعلق بفعله واختياره، وكون الدوران يفيد الظن، أو العلم - لا يتعلق بفعله واختياره.

وجوابه: أنا نقول: بعض الدورانات يفيد ظن عليية المدار، وعليية المدار تقتضى حكماً من الأحكام المتعلقة بفعل المكلف المقدر عليه؛ كإعطاء [الأدوية] (٢) المحمودة للمريض؛ لإسهال الصفراء؛ وكذلك: الكلام فى نظائره؛ وذلك يدخل تحت اختيار المكلف؛ فاندفع ما ذكره.

(١) فى «أ»، «ب»: غاية.

(٢) سقط فى «أ»، «ب».

واعترض صاحب التنقيح، على المصنف بوجوه: الأول: أن المصنف إنما أثبت دلالة الدوران بواسطة الحصر، والدوران طريقة مستقلة، والنظر فيه أنه، هل هو بمفرده يفيد ظن العلية، أم لا؟ ولم يسلك المصنف هذه الطريقة.

الثاني: أن التخلف المذكور؛ إنما يبطل كون الغير علة تامة، ولا يبطل كونه جزء علة.

والثالث: المعارضة بالتعين، وخصوص المحل. والجواب عما ذكره:

أما الأول: فنقول: هذا الوصف محقق الوجود، وغير هذا الوصف غير محقق الوجود، بل هو محقق العدم، والأصل بقاؤه على العدم، ولا حاجة إلى ذكر الحصر، ولم يبق إلا التمسك بالاستصحاب في قاعدة الدوران، وقد سبق افتقار التمسك بالقياس إلى الاستصحاب، بل النصوص وسائر الظواهر؛ ولا إشكال في ذلك.

وعن الثاني: أن غير هذا الوصف معدوم؛ لما مر؛ فلا يكون علة، ولا جزء علة، ولا شرط علة.

وأما الثالث: فهو سؤال أورده المصنف وغيره؛ وقد تكلمنا عليه.

قال بعضهم: قول المصنف: «إن غير هذا الوصف: إما أن يكون موجوداً قبل الحكم أو لا، - منقلب في الوصف للمدعى عليه. وقال: التعيين قد يكون بالثبوت كالطول واللون وغيرهما، وقد يكون بالعدم؛ كتعيين الجزء بالنسبة إلى الكل؛ فإن معناه أنه ليس معه غيره، وقد يكون بهما؛ كالحیوان الأبيض؛ فإن امتيازَه عن الأسود؛ أنه ليس بأسود وبالبياض، قوله: «يلزم أن يكون للتعين تعين؛ فيلزم التسلسل».

قلنا: لا نسلم؛ فإن الحقائق المختلفة لا يجب اختلافها في اللوازم ولا اتفاقها، وتعين التعيين مخالف لتعيين الجسم، وإذا كانا مختلفين، جاز أن يكون للجسم تعين، ولا يكون للتعين تعين؛ هذا كلامه. أما السؤال الأول: فقد ذكره صاحب التلخيص، وقد أوردناه، وأجبنا عنه. وأما كلامه في التعين: فهو كلام عجيب، ولنوضح معنى التعين؛ وبه يظهر فساد كلامه؛ فنقول:

الشيئان لا بد وأن يمتاز أحدهما عن الآخر بشيء؛ وإلا يلزم وجود الاثنين بلا امتياز؛ وهو محال: فإما أن يكونا أفراد نوعين، أو أفراد نوع واحد: فإن كان الأول، فالاختلاف بينهما بقيام الماهية؛ فلا حاجة إلى الاختلاف بالعوارض، وإن كان الثاني، فلا بد من الاختلاف بالعوارض.

مثال الأول: فرد معين من نوع (١) الجليل، وفرد معين من نوع آخر.

مثال الثاني: زيد وعمرو.

والدليل على أنه يجب اختلافهما بالعوارض المفارقة - أنه لو لم يختلفا بالعوارض المفارقة، يلزم أن يكون في الخارج أفراد نوع واحد، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بشيء له وجود في الخارج؛ فليس في الخارج إلا حصتان من الماهية المشتركة، وليس معها في الخارج (٢) شيء وجودي أصلاً؛ فيلزم عدم امتياز أحدهما عن الآخر بالضرورة؛ وهو محال؛ فيلزم أن يكون الامتياز بالعوارض المفارقة الوجودية؛ وهو المطلوب.

وإذا فهمت ذلك، تبين أن امتياز أفراد نوع واحد لا يكون بمجرد اللون، ولا بوصف عدمي.

وأما ما ذكره من دفع التسلسل: ففساد واضح الفساد؛ فإنه لا يتصور أن يكون التعين وجودياً، ولا تعين له؛ نعم: يجوز أن يكون التعين ممتازاً بنفسه عن غيره؛ فلا يفتقر إلى تعين آخر؛ كما بيناه؛ والله أعلم.

قال المصنف: **وَاحْتَجَّ الْمُتَكِرُّونَ بِأَمْرَيْنِ:**

الأول: أَنَّ بَعْضَ الدَّوَرَانَاتِ لَا يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يُفِيدَ شَيْءٌ مِنْهَا ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ. بَيَانُ الْأَوَّلِ مِنْ وَجُوهِ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولَ قَدْ يَكُونَانِ مُتَلَازِمَيْنِ نَفْسِيًّا وَإِتْبَاتًا، وَالدَّوَرَانُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْجَانِبَيْنِ، وَالْعِلَّةُ غَيْرُ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْجَانِبَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمَعْلُولَ لَا يَكُونُ عِلَّةً لِعِلَّتِهِ.

وثانيها: أَنَّ الْفَضْلَ لِأَبَدٍ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِلنَّوْعِ، وَالنَّوْعُ إِذَا أُوجِبَ حُكْمًا، فَالدَّوَرَانُ - كَمَا حَصَلَ مَعَ الْعِلَّةِ الَّتِي هِيَ النَّوْعُ - حَصَلَ مَعَ الْفَضْلِ الَّذِي هُوَ جُزْءُ الْعِلَّةِ، مَعَ أَنْ جُزْءَ الْعِلَّةِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ.

وثالثها: أَنَّ الْعِلَّةَ قَدْ يَكُونُ اقْتِضَاؤُهَا لِلْمَعْلُولِ مَوْقُوفًا عَلَى شَرْطٍ؛ فَالدَّوَرَانُ حَاصِلٌ مَعَ شَرْطِ الْعِلَّةِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ.

ورابعها: أَنَّ الْعِلَّةَ قَدْ يَكُونُ لَهَا مَعْلُولَانِ: إِمَّا مَعًا عِنْدَ مَنْ يُحَوِّزُ ذَلِكَ، أَوْ عَلَى التَّرْتِيبِ؛ فَالدَّوَرَانُ حَاصِلٌ فِي عِلَّةِ الْعِلَّةِ، وَمَعْلُولِ الْعِلَّةِ، مَعَ أَنَّهُ لَا عِلِّيَّةَ هُنَاكَ أَلْبَتَّةَ.

(١) في «ب»: فرد.

(٢) زاد في «أ»: في.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الْجَوْهَرَ وَالْعَرَضَ مُتَلَازِمَانِ نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا، وَذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ كَذَلِكَ، وَكُلٌّ وَاحِدَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ مَعَ سَائِرِ الصِّفَاتِ كَذَلِكَ، وَلَا عَلِيَّةٌ هُنَاكَ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ الْمُضَافِينَ مُتَلَازِمَانِ مَعًا نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا؛ كَالْأَبْوَةِ وَالْبُنُوَّةِ، وَالْمَوْلَى وَالْعَبْدِ، وَيَمْتَنِعُ كَوْنُ أَحَدِهِمَا عِلَّةً لِلآخَرِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ، وَالْمُضَافَانِ مَعًا، وَلَا شَيْءَ مِنَ الرَّبْعِ مُتَقَدِّمٌ.

وَسَابِعُهَا: أَنَّ الْمَكَانَ وَالْمُتَمَكِّنَ وَالْحَرَكََةَ وَالزَّمَانَ لَا يَنْفَكُ وَاحِدٌ مِنْهَا عَنِ الْآخَرِ، مَعَ عَدَمِ الْعِلِّيَّةِ.

وَتَامِنُهَا: أَنَّ الْجِهَاتِ السِّتَّ لَا يَنْفَكُ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ، مَعَ عَدَمِ الْعِلِّيَّةِ.

وَتَاسِعُهَا: أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى دَائِرٌ مَعَ كُلِّ مَعْلُومٍ وَجُودًا وَعَدَمًا؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَعْلُومُ جَوْهَرًا، لَعَلِمَهُ جَوْهَرًا، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَعْلُومُ جَوْهَرًا؛ فَإِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - لَا يَعْلَمُهُ جَوْهَرًا، فَالْعِلْمُ دَائِرٌ مَعَ الْمَعْلُومِ وَجُودًا وَعَدَمًا، مَعَ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ عِلَّةً لِلْمَعْلُومِ: فَلِأَنَّ شَرْطَ كَوْنِهِ عِلْمًا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِالشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَمَا لَمْ يَكُنِ الْمَعْلُومُ فِي نَفْسِهِ وَأَقْعًا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ، اسْتِحَالَ تَعَلُّقُ الْعِلْمِ بِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ؛ فَإِذَنْ تَعَلَّقُ الْعِلْمُ بِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ مَشْرُوطٌ بِوُقُوعِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ، فَلَوْ كَانَ وَقُوعُهُ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ مُتَوَقِّفًا عَلَى تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِهِ، لَزِمَ الدَّوْرُ.

وَأَمَّا أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ عِلَّةً لِلْعِلْمِ فَلِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى صِفَةً أَرْزَلِيَّةً وَاجِبَةً الرَّجُودِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ، يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولَ عِلَّةٍ؛ فَتَبَّتْ أَنَّهُ وَجَدَ الدَّوْرَانُ هَهُنَا بِدُونِ الْعِلِّيَّةِ، ثُمَّ إِنَّ عِلْمَ اللَّهِ - تَعَالَى - مُتَعَلِّقٌ بِمَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ، فَهَاهُنَا دَوْرَانَاتٌ لَا نِهَآيَةَ لَهَا بِدُونِ الْعِلِّيَّةِ.

وَعَاشِرُهَا: أَنَّ الْأَعْرَاضَ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ لَا تَبْقَى، فَهَذِهِ الْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالُ تَحْدُثُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ، فَحِينَ فَنِيَ ذَلِكَ اللَّوْنُ، وَذَلِكَ الشَّكْلُ عَنِ ذَلِكَ الْجِسْمِ، فَنِيَتْ الْأَلْوَانُ، وَالْأَشْكَالُ، وَسَائِرُ الْأَعْرَاضِ عَنِ جَمِيعِ الْأَجْسَامِ، وَحِينَ حَدَثَ فِيهِ لَوْنٌ، وَشَكْلٌ، حَدَثَ فِيهِ سَائِرُ الْأَعْرَاضِ فِي جَمِيعِ الْأَجْسَامِ، فَقَدْ حَصَلَتْ هَذِهِ الدَّوْرَانَاتُ الْكَثِيرَةُ بِدُونِ الْعِلِّيَّةِ.



وَحَادِي عَشْرَهَا: أَنَّ الْفَلَكَ، إِذَا تَحَرَّكَ تَحَرَّكَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ، فَحَرَكَةٌ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ إِنَّمَا حَدَثَتْ عِنْدَ حَرَكَةِ جَمِيعِ أَجْزَائِهِ، وَحِينَ كَانَتْ تِلْكَ الْحَرَكَةُ مَعْدُومَةً عَنِ ذَلِكَ الْجُزْءِ، كَانَتْ حَرَكَاتُ سَائِرِ الْأَجْزَاءِ مَعْدُومَةً؛ فَقَدْ حَصَلَتْ هَذِهِ الدَّورَانَاتُ الْكَثِيرَةُ بِدُونِ الْعِلِّيَّةِ.

وَتَانِي عَشْرَهَا: أَنَّ جَمِيعَ الْحَيَوَانَاتِ تَنْتَفَسُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا: إِذَا أَنْ يَنْتَفَسَ مَعَ كَوْنِ الْآخَرِ مُتْنَفَسًا، أَوْ عَقِيْبَهُ بِلِحْظَةٍ قَلِيْلَةٍ؛ فَقَدْ وَجِدَتْ هَذِهِ الدَّورَانَاتُ بِدُونِ الْعِلِّيَّةِ.

وَتَالِثُ عَشْرَهَا: أَنَّ الْحُكْمَ كَمَا دَارَ مَعَ الْوَصْفِ وَجُودًا وَعَدَمًا فَقَدْ دَارَ أَيْضًا مَعَ تَعْيِينِ الْوَصْفِ، وَخُصُوصِ الْمَحَلِّ وَخُصُوصِ وُقُوعِهِ فِي الزَّمَانِ الْمَعْيَنِ، وَالْمَكَانِ الْمَعْيَنِ، وَشَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ؛ لِمَا ذَكَرْتُمْ أَنَّهَا أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، وَالْعَدَمُ غَيْرُ صَالِحٍ لِلْعِلِّيَّةِ.

وَرَابِعُ عَشْرَهَا: أَنَّ الْحَدَّ دَائِرٌ مَعَ الْمَخْدُودِ وَجُودًا وَعَدَمًا، وَالرَّائِحَةَ الْفَائِحَةَ فِي الْخَمْرِ دَائِرَةٌ مَعَ الْحَرْمَةِ وَجُودًا وَعَدَمًا، مَعَ أَنَّهُ لَا عِلِّيَّةَ هُنَاكَ.

وَاعْلَمْ: أَنَا لَوْ أَرَدْنَا اسْتِقْصَاءَ الْقَوْلِ فِي الدَّورَانَاتِ الْمُنْفَكَةِ عَنِ الْعِلِّيَّةِ، لَطَالَ الْكَلَامُ، وَلَكِنْ فِيمَا ذَكَرْنَا كِفَايَةً.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ بَعْضَ الدَّورَانَاتِ، لَمَّا انْفَكَّتْ عَنِ الْعِلِّيَّةِ، وَجَبَ أَلَّا يَحْصُلَ ظَنُّ الْعِلِّيَّةِ فِي شَيْءٍ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ إِذَا حَصَلَ دَوْرَانٌ مَا مُنْفَكًا عَنِ الْعِلِّيَّةِ فَلَوْ قَدَّرْنَا أَنَّ دَوْرَانًا آخَرَ يَسْتَنْزِلُ الْعِلِّيَّةَ، لَكَانَ كَوْنُهُ مُسْتَنْزِلًا لِلْعِلِّيَّةِ: إِذَا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ شَيْءٍ آخَرَ إِلَيْهِ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ، كَانَ الْمُسْتَنْزِلُ لِلْعِلِّيَّةِ هُوَ الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنَ الدَّورَانِ، وَمِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ، لَا الدَّورَانِ وَحْدَهُ، وَكَلَامُنَا الْآنَ فِي الدَّورَانِ وَحْدَهُ.

وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفَ، مَعَ أَنَّ مُسَمَّى الدَّورَانِ حَاصِلٌ فِي الْمَوْضِعَيْنِ جَمِيعًا - لَزِمَ تَرْجُحُ أَحَدِ طَرَفَيْ الْجَائِزِ عَلَى الْآخَرِ، لَا لِمُرْجَحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، هَذَا تَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا الدَّلِيلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: وَهُوَ الَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ الْمُتَقَدِّمُونَ فِي الْقَدَحِ؛ قَالُوا: الْإِطْرَادُ وَحْدَهُ لَيْسَ طَرِيقًا إِلَى عِلِّيَّةِ الْوَصْفِ بِالْإِتْفَاقِ.

وَأَمَّا الْأَنْعِكَاسُ: فَإِنَّهُ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ فِي الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَدُلُّ عَلَى الْعِلِّيَّةِ، كَانَ مَحْمُوعُهُمَا أَيْضًا كَذَلِكَ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَقْدَحُ فِي قَوْلٍ مَنْ يَقُولُ: الدَّورَانُ وَحْدَهُ يُوجِبُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ، وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِهِ، بَلْ نَدَّعِي أَنَّ الدَّورَانَ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ بِشَرْطِ الْأَيُّقُومِ عَلَيْهِ دَلِيلٌ يَقْدَحُ فِي كَوْنِهِ عِلَّةً، وَإِذَا لَحِصْنَا الدَّعْوَى عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، سَقَطَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ.

وَعَنِ الثَّانِي: لِمَ قُلْتَ: إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، لَمَّا لَمْ يُفِيدِ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ، وَجَبَ فِي الْمَحْمُوعِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؟ فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ حَالَ الْمَجْمُوعِ قَدْ يَكُونُ مُخَالَفًا حَالَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ.

الشرح: اعلم: أن المصنف عارض في الحكم بوجهين.

الأول: التمسك بصور وجد فيها الدوران مع عدم عليية المدار، ونقول: هي مدارات منفكة عن العلية، وهي واضحة غنية عن الشرح، ولا بد من تبهيين.

الأول: هو أن الفصل يجب أن يكون مساوياً للنوع؛ لأنه لو لم يكن مساوياً له، يلزم أن يكون أعم، أو أخص، أو مبايناً له، وكل واحد منهما مانع من كونه مميّزاً؛ وذلك لاستحالة حصول التمييز بالأعم، أو الأخص، أو المباين، والفصل لا بد وأن يكون مميّزاً، وإذا كان مساوياً للنوع، فكل ما دار مع النوع: وجوداً، وعدمًا - دار مع فصل ذلك النوع؛ فإنه إذا انعدم النوع انعدم فصله، وإذا وجد النوع وجد فصله؛ فالدائر مع النوع: وجوداً، وعدمًا دائر مع فصله: وجوداً وعدمًا؛ مع أن فصل النوع ليس بعلة للدائر؛ لأننا نفرضه كذلك؛ فقد توجه النقص الثاني؛ أن الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم؛ [على رأى العلماء] <sup>(١)</sup>؛ فلا [ينفك] <sup>(٢)</sup> الزمان عن الحركة، والحركة عن الزمان؛ فهما متلازمان: وجوداً، وعدمًا، فيتحقق الدوران منفكاً عن عليية المدار. وبقيّة العوارض واضحة.

واعلم: أن الجواب عن الجميع: أنا لا ندعى دلالة مطلق الدوران على عليية مطلق المدار، وإنما ندعى عليية المدار بالشروط المذكورة؛ وهي: تحقيق [١٧٤/ب] الترتيب؛

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».

فيصح أن يقال: وجد هذا، فوجد ذاك، وعدم القطع بعدم عليية المدار<sup>(١)</sup>، ولا بوجود مزاحم صالح للعليية، ولا بالتخلف عنه.

وزاد آخرون وجود التخلف عن المدار المعارض، وبما ذكرنا من القيود اندفعت<sup>(٢)</sup> النقوض بأسرها؛ فإن قيد الترتيب معدوم عن أكثرها، وعدم القطع بعدم العلية معدوم عن جميعها. واعلم: أن مذهب أهل الحق: أنه يجوز أن يصدر من الواحد المطلق أكثر من الواحد دفعة واحداً من غير توسط آلات، أو قوابل<sup>(٣)</sup>.

ومذهب الفلاسفة: ألا يصدر من الواحد المطلق من غير توسط الآلات والقوابل إلا شيء واحد؛ وعلى هذه القاعدة بنوا ترتيب الموجودات؛ ولهذا قال المصنف: «العلة قد يكون لها معلولان: إما معاً، أو على الترتيب».

ومعناه: أن يصدر عن العلة شيئان<sup>(٤)</sup> معاً من غير توسط آلات، أو قوابل، أو يصدر عنه شيئان على الترتيب، بأن يصدر عنه شيء، ثم يصدر عن ذلك الشيء شيء آخر، فقد صدر عن الأول شيئان على ترتيب بدون الترتيب في الأول، وبالترتب في الثاني، والله أعلم [بالصواب]<sup>(٥)</sup>.

\* \* \*

(١) في «أ»: المراد.

(٢) في «ب»: واندفعت.

(٣) في «أ»: والقوابل.

(٤) في «ب»: شيئان.

(٥) سقط في «ب».

## الفصل السابع

### في السبّر والتقسيم

قال المصنف: التقسيم: إمّا أن يكون منحصراً بين النفي والإثبات، أو لا يكون:

فالأول: هو أن يقال: الحكم إمّا أن يكون معللاً، أو لا يكون معللاً.

فإن كان معللاً: فإمّا أن يكون معللاً بالوصف الفلاني، أو بغيره، وبطل الأ لا يكون معللاً، أو يكون معللاً بغير ذلك الوصف؛ فتعيّن أن يكون معللاً بذلك الوصف، وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العِلل العقليّة.

وقد يوجد ذلك في الشرعيّات؛ كما يقال: أجمعت الأمة على أن حرمة الربا في البرّ معلّلة، وأجمعوا على أن العلة: إمّا المال، أو القوت، أو الكيل، أو الطعم، وبطل التعليل بالثلاثة الأول؛ فتعيّن الرابع.

وكما يقال: أجمعت الأمة على أن ولاية الإجماع معلّلة: إمّا بالصغر وإمّا بالبكارة:

والأول باطل، وإلا لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة، لكنّها لا تثبت؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام -: «الثيب أحقّ بنفسها من وليها» فتعيّن التعليل بالبكارة.

وأما التقسيم المنتشر: فكما إذا لم ندع الإجماع، بل نقتصر على أن نقول: حرمة الربا في البرّ: إمّا أن تكون معلّلة بالطعم، أو الكيل، أو القوت، أو المال، والكل باطل إلا الطعم؛ فيتعيّن التعليل به.

فإن قيل: لا نسلم أن حرمة الربا معلّلة؛ فإن الأحكام منها ما لا يُعلّل؛ بدليل أن عليه العلة غير معلّلة، وإلا لزم التسلسل، وإذا ثبت هذا، فلم لا يجوز أن يقال: هذا من حملة ما لا يُعلّل؟

سلمنا كونه معللاً، فما الدليل على الحصر؟

فإن قلت: لو وجد وصف آخر لعرّفه الفقيه البحاّث.

قلت: لعله عرّفه، لكنّه ستره، وأيضا: فعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

سَلَّمْنَا الْحَصْرَ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ فَسَادَ الْأَقْسَامِ.

سَلَّمْنَا فَسَادَ الْمُفْرَدَاتِ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: مَجْمُوعٌ وَصَفَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنْهَا عِلَّةٌ وَاحِدَةٌ.

سَلَّمْنَا فَسَادَ سَائِرِ الْأَقْسَامِ مُفْرَدًا وَمُرَكَّبًا، لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُنْقَسِمَ هَذَا الْقِسْمُ الثَّانِي إِلَى قِسْمَيْنِ؛ فَتَكُونُ الْعِلَّةُ أَحَدًا قِسْمِيهِ فَقَطُّ؟

وَالْجَوَابُ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ التَّقْسِيمَ الْمُنْتَشِرَ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ، لَكِنَّا نَدَّعِي أَنَّهُ يُفِيدُ الظَّنَّ. أَمَّا قَوْلُهُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَلَّا يَكُونَ هَذَا الْحُكْمُ مُعَلَّلًا؟».

قُلْتُ: لِمَا سَبَقَ فِي بَابِ «الْمُنَاسِبَةِ»: أَنَّ الدَّلَائِلَ الْعَقْلِيَّةَ، وَالسَّمْعِيَّةَ دَلَّتْ عَلَى تَعْلِيلِ أَحْكَامِ اللَّهِ - تَعَالَى - بِالْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ؛ فَكَانَ هَذَا الْإِحْتِمَالُ مَرْجُوحًا. قَوْلُهُ: «مَا الدَّلِيلُ عَلَى الْحَصْرِ؟».

قُلْنَا: الْجَوَابُ عَنْهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْمُنَاطِرَ تَلُو الْمُنَاطِرَ، فَلَوْ اجْتَهَدَ النَّاطِرُ، وَبَحَثَ عَنِ الْأَوْصَافِ، وَلَمْ يَطَّلِعْ إِلَّا عَلَى الْقَدْرِ الْمَذْكُورِ، وَوَقَفَ عَلَى فَسَادِ كُلِّهَا، إِلَّا عَلَى الْوَاحِدِ - فَلَا شَكَّ أَنَّ حُكْمَ قَلْبِهِ يَرْبِطُ ذَلِكَ الْحُكْمَ بِذَلِكَ الْوَصْفِ أَقْوَى مِنْ رَبْطِهِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْوَصْفِ وَإِذَا حَصَلَ الظَّنُّ، وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُنَاطِرِ؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْمُنَاطِرَةِ إِلَّا إِظْهَارُ مَاخِذِ الْحُكْمِ.

وَالثَّانِي: لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى الْحَصْرِ، فَنَقُولُ: لَا شَكَّ أَنَّ جَمِيعَ الْأَوْصَافِ كَانَتْ مَعْدُومَةً، وَكَانَتْ بِحَيْثُ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا لَا تُوجِبُ هَذَا الْحُكْمَ، وَالْأَصْلُ فِي كُلِّ أَمْرٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ، فَهَذَا الْقَدْرُ يُفِيدُ ظَنًّا عَدَمِ سَائِرِ الْأَوْصَافِ؛ فَيَحْصُلُ ظَنُّ الْحَصْرِ، وَمَطْلُوبُنَا هَهُنَا هَذَا الْقَدْرُ.

قَوْلُهُ: «لَا نُسَلِّمُ فَسَادَ سَائِرِ الْأَقْسَامِ».

قُلْنَا: يُمَكِّنُ إِفْسَادُهَا بِجَمِيعِ الْمَفْسِدَاتِ مِنَ النَّقْضِ وَعَدَمِ التَّأْيِيرِ، وَأَنْوَاعِ الْإِيمَاءَاتِ، بَلَى.

لَا يُمَكِّنُ إِفْسَادُهَا هَهُنَا بِعَدَمِ الْمُنَاسِبَةِ؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُبَيِّنَ خُلُوعَ مَا تَدَّعِيهِ

الكاشف عن المحصول ..... «السَّبَرِ».

عَلَّةٌ عَنِ هَذَا الْمُسِيدِ؛ وَذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بَيَّانِ مُنَاسَبَتِهِ، وَلَوْ بَيْنَ ذَلِكَ، لِاسْتِغْنَى عَنِ طَرِيقَةِ

قَوْلُهُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْمُوعُ هُوَ الْعِلَّةُ». قُلْنَا: لِإِنْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ حَيْثُ لَمْ يُوجَدِ الْمَجْمُوعُ. قَوْلُهُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ طُعْمًا مَخْصُوصًا؟». قُلْنَا: لِأَنَّ كُلَّ مَنْ اِعْتَبَرَ الطُّعْمَ لَمْ يَعْتَبِرْ طُعْمًا مَخْصُوصًا، فَكَانَ الْقَوْلُ بِهِ خَرَقًا لِلْإِجْمَاعِ.

الشرح: اعلم أن السَّبَرِ والتقسيم<sup>(١)</sup> من الطرق المعترية الدالة على عليية الوصف.

السبر هو: الاختيار؛ ومنه المسبار، والتقسيم هو قوله: إما أن يكون هذا الحكم معللاً أو لا، وقوله: العلة: إما كذا أو كذا؛ وهو يعود إلى قياس استثنائي مركب من: منفصلة، وحملية؛ وهذا الفصل واضح، ولا بد من التنبيه على أبحاث.

(١) السبر والتقسيم من الطرق الدالة على العلية والسبر معناه: البحث، والتقسيم معناه: جمع الأوصاف التي يظن عليتها في الأصل والترديد بينها؛ كأن نقول: علة الربا في البر؛ إما الطعام أو الكيل أو الاقتيات. والحاصل أن السبر والتقسيم عبارة عن: جمع الأوصاف التي يظن عليتها في الأصل، ثم اختبارها بإلغاء ما لا يصلح للعلية؛ فيتعين الباقي للعلية. ويفيد السبر والتقسيم العلية قطعاً إذا كان حصر الأوصاف التي كونها علة قطعياً؛ حيث يردد فيه بين النفي والإثبات، وأيضاً إذا كان الدليل الدال على إلغاء ما عدا الباقي قطعياً كذلك - وهذا النوع حجة في العقلية والشرعية. وما عدا ذلك يكون السبر والتقسيم مفيداً للعلية ظناً كما إذا كان حصر الأوصاف، أو الدليل الملقى ظنياً، أو كان أحدهما ظنياً والآخر قطعياً، وهذا النوع يختلف فيه. فقال أكثر الشافعية: إنه حجة على المتناظرين (المستدل والمعارض)؛ لأنه يفيد الظن، والعمل به واجب. وذهب بعضهم إلى أنه حجة على المستدل دون المعارض؛ لأن ظن العلية يدركه المستدل فقط، فظنه لا يكون حجة على خصمه، ما دام لم يجد عنده الظن بالعلية. وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يكون حجة عليهما؛ لأن الوصف الباقي بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما بطل غيره من الأوصاف؛ لأن عليية الباقي ثبتت بالظن، والظن قابل للخطأ. ينظر: البحر المحيط للزر كشي ٢٢٢/٥، البرهان لإمام الحرمين ٨١٥/٢، أحكام الآمدى ٢٤٣/٣، نهاية السؤل للأسنوى ١٢٨/٤، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٢١، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٠٥/٢، المنحول للغزالي ٣٥٠، المستصفي ٢٩٥/٢، حاشية البناني ٢٧٠/٢، الإبهاج لابن السبكي ٧٧/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٨٤/٤، حاشية العطار ٣١٣/٢، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤٦/٤، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢٣٦/٢، ميزان الأصول للسمرقندى ٨٥٧/٢، تقريب الوصول لابن جزى ١٤٥، إرشاد الفحول للشوكانى

الأول: أن الاستصحاب يقتضى عدم العلة: ذاتاً، ووصفاً؛ ضرورة أن ذات العلة لم تكن موجودة لكونها حادثة، وكذلك: وصف كونها علة؛ فالاستصحاب يقتضى عدم كل علة ذاتاً ووصفاً، تُرك الاستصحاب فيما تحقق وجوده أو علته؛ فيجرى فيما عداه على قضية الدليل، ويلزم من ذلك عدم ما سوى الأوصاف التى تحققنا وجودها، ويلزم من ذلك الحصر الثانى [أن] <sup>(١)</sup> قوله: «يمكن إفساده بجميع المفسدات للعلة؛ كالنقض، وعدم التأثير، وجميع الإيماءات» - فيه نظر؛ وذلك لأن الإيماءات المشهورة المذكورة تدل على علية الوصف، ولا تدل على عدم علية الوصف.

وأما النقض: فهو: تخلف الحكم عن الوصف؛ وذلك يدل على عدم العلية؛ على ما سيأتى بيانه، إن شاء الله تعالى.

وأما عدم التأثير: فهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة له، وليس هو بالعكس؛ فإن العكس عبارة عن وجود مثل الحكم فى صورة أخرى بعلة تخالف العلة الأولى <sup>(٢)</sup>.

ومفسدات العلة أربعة: النقض، وعدم التأثير، والقلب، والقول بالموجب؛ ولم يجعل الإيماء مفسداً للعلة، وكان الصواب أن يقول: تبطل علية الوصف بمفسدات العلة.

الثالث: هو أنه سلم انحصار العلة فى كذا وكذا، وسلم بطلان الكل إلا واحداً، ثم قال: سلمنا بطلان المفردات، لكن لم لا يجوز أن يكون مجموع وصفين، أو ثلاثة علة؟ قلنا: هذه المطالبة [لا] <sup>(٣)</sup> تستقيم بعد تسليم الحصر؛ وإلا يلزم [ب/٢٧٥] عدم الانحصار، وقد سلم الانحصار.

الرابع: هو [أن] <sup>(٤)</sup> التقسيم المنتشر ما لا حصر فيه بطريق الإحلال بقسم من الأقسام، وما ذكره ليس كذلك؛ فليس بمنتشر.

\* \* \*

(١) سقط فى وأء.

(٢) فى وأء: الأخرى.

(٣) سقط فى وأء.

(٤) سقط فى وأء.

## الفصل الثامن

### في الطرد

قال المصنف: - والمراد منه: الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً، ولا مستلزماً للمناسب، إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع؛ فهذا هو المراد من الاطراد والجريان، وهذا قول كثير من قدماء فقهاءنا.

ومنهم: من بالغ؛ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة، حصل ظن العلية.

احتجوا على التفسير الأول بوجهين:

الأول: أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب، فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارناً للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلاً في الفرع - وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم؛ إلحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور.

الثاني: أنا إذا رأينا فرس القاضي واقفاً على باب الأمير، غلب على ظننا كونه القاضي في دار الأمير؛ وما ذلك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة.

واحتج المخالف بأمرين:

أحدهما: أن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع؛ فإذا أثبت حصول الحكم في الفرع؛ بكون ذلك الوصف علة، وبيئتم عليه؛ بكونه مطرداً - لزم الدور؛ وهو باطل.

وثانيهما: أن الحد مع المحدث، والجوهر مع العرض، وذات الله - تعالى - مع صفاته، حصلت المقارنة فيها، مع عدم العلية.

والجواب عن الأول: أنا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية، حتى يلزم



الدَّورُ، بَلْ نَسْتَدِلُّ بِالمُصَاحَبَةِ فِي كُلِّ صُورَةٍ غَيْرِ الفَرَعِ عَلَى العِلِّيَّةِ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يَلْزَمُ الدَّورُ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ غَايَةَ كَلَامِكُمْ حُصُولُ الطَّرْدِ فِي بَعْضِ الصُّورِ مُنْفَكًا عَنِ العِلِّيَّةِ، وَهَذَا لَا يَقْدَحُ فِي دِلَالَتِهِ عَلَى العِلِّيَّةِ ظَاهِرًا؛ كَمَا أَنَّ الغَيْمَ الرُّطْبَ - دَلِيلُ المَطَرِ، ثُمَّ عَدَمُ نَزُولِ المَطَرِ فِي بَعْضِ الصُّورِ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِهِ دَلِيلًا.

وأيضًا: المُنَاسِبَةُ، وَالدَّورَانُ، وَالتَّأثيرُ، وَالإيماءُ قَدْ يَنْفَكُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَنِ العِلِّيَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَدْحًا فِي كَوْنِهَا دَلِيلًا عَلَى العِلِّيَّةِ ظَاهِرًا فَكَذَا هَهُنَا.

وَأَمَّا التَّفْسِيرُ الثَّانِي: وَهُوَ أضعفُ التَّفْسِيرَيْنِ: فَقَدْ احتجُّوا عَلَيْهِ: بِأَنَّ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ الحُكْمَ لَا يَبْدُ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ، وَعَلِمْنَا حُصُولَ هَذَا الوَصفِ، وَقَدَّرْنَا خُلُوقَ ذَهْنِنَا عَنْ سَائِرِ الأَوْصَافِ - فَإِنَّ عَلِمْنَا بِأَنَّهُ لَا يَبْدُ لِلحُكْمِ مِنْ عِلَّةٍ، مَعَ عَلِمْنَا بِوُجُودِ هَذَا الوَصفِ - يَقْتَضِيَانِ اعْتِقَادَ كَوْنِ هَذَا الحُكْمِ مُعَلَّلًا بِذَلِكَ الوَصفِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَقْتَضِ ذَلِكَ، لَكَانَ ذَلِكَ: إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّهُ لَا يُسْنَدُ ذَلِكَ الحُكْمَ إِلَى شَيْءٍ، أَوْ لِأَجْلِ أَنَّهُ يُسْنَدُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ.

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ اعْتِقَادَ أَنَّهُ لَا يَبْدُ مِنْ عِلَّةٍ مُنَاقِضٌ لِعَدَمِ الإِسْنَادِ.

وَالثَّانِي: مُحَالٌ؛ لِأَنَّ إِسْنَادَ الذَّهْنِ ذَلِكَ الحُكْمَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ الوَصفِ مَشْرُوطٌ بِشُعُورِ الذَّهْنِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الوَصفِ، وَتَحَقُّقُ ذَلِكَ حَالَ خُلُوقِ الذَّهْنِ عَنِ الشُّعُورِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الوَصفِ - مُحَالٌ.

فَنَبَتَ بِهَذَا: أَنَّ مُحَرَّرَ ذَيْنِكَ العُلَمَائِنِ يَقْتَضِيَانِ ظَنَّ العِلِّيَّةِ، بَلَى عِنْدَ الشُّعُورِ بِوَصفِ آخَرَ يَزُولُ ذَلِكَ الظَّنُّ، وَلَكِنَّ الشُّعُورَ بِالغَيْرِ كَالْمَعَارِضِ لِمَا يَقْتَضِي ذَلِكَ الظَّنَّ، وَنَفْيُ المَعَارِضِ لَيْسَ عَلَى المُسْتَدِلِّ. حُجَّةُ المُنْكَرِينِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّ تَجْوِيزَهُ يَفْتَحُ بَابَ الهَدْيَانِ؛ كَقَوْلِهِمْ فِي إِزَالَةِ النَّجَاسَةِ: مَا نَعِ لَا تُبْنِي القِنطَرَةَ عَلَى جَنْبِهِ؛ فَلَا تَجُوزُ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ بِهِ؛ كَالذَّهْنِ.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ فِي مَسْأَلَةِ اللَّمْسِ: طَوِيلٌ مَشْقُوقٌ، فَلَا تَتَقَبَّضُ الطَّهَارَةُ بِلَمْسِهِ؛ كَالْبُوقِ.

الثَّانِي: أَنَّ تَعَيَّنَ الوَصفِ المُعَيَّنِ لِلعِلَّةِ، مَعَ كَوْنِهِ مُسَاوِيًا لِسَائِرِ الأَوْصَافِ - قَوْلٌ فِي الدِّينِ لِمُحَرَّرِ التَّشَهُيِّ، فَيَكُونُ بَاطِلًا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا

وَالْحَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ الْكَلَامَ يَدُلُّ عَلَى جَهْلِ قَائِلِهِ بِصُورَةِ الْمَسْأَلَةِ؛ لِأَنَّ نَقُولَ: مُجَرَّدَ الْمُقَارَنَةِ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ، وَلَكِنْ بِشَرْطِ الْأَيْ خَطَرِ الْبَالِ وَصَفِ آخِرٍ هُوَ أَوْلَى بِالرَّعَايَةِ مِنْهُ، وَلَكِنَّ هَذَا الشَّرْطَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُعَلَّلِ؛ لِأَنَّ نَفْيَ الْمُعَارِضِ لَيْسَ مِنْ وَظِيفَتِهِ، وَفِي هَذَيْنِ الْمِثَالَيْنِ إِنَّمَا يَبْطُلُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِوُجُودِ وَصْفِ آخِرٍ هُوَ أَوْلَى بِالِاعْتِبَارِ مِنَ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ؛ لِأَنَّ مَتَى عَلِمْنَا كَوْنَ الدَّهْنِ لَرَجًا غَيْرَ مُزِيلٍ لِلنَّجَاسَةِ - عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ أَوْلَى بِالِاعْتِبَارِ مِنْ كَوْنِهِ بِحَيْثُ لَا تَبْنَى الْقَنْطَرَةُ عَلَى جَنْبِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: فَهَلْ يَكْفِي فِي الْقَدْحِ فِي مِثْلِ هَذَا التَّعْلِيلِ خُطُورُ وَصْفِ آخِرٍ بِالْبَالِ؟  
قُلْنَا: لَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْآخَرَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًّا إِلَى الْفَرْعِ، أَوْ لَا يَكُونَ: فَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًّا إِلَى الْفَرْعِ، فَلَمْ يَضُرْنَا؛ لِأَنَّ غَرَضَنَا مِنَ الْعِلَّةِ الْمَعْرُوفِ، وَقِيَامَ مُعَرِّفِ آخِرٍ لِهَذَا الْحُكْمِ لَا يَمْنَعُ مِنْ كَوْنِ مَا ذَكَرْتَهُ مُعَرِّفًا لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًّا إِلَى الْفَرْعِ، كَانَ بِالْوَصْفِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ أَوْلَى؛ لِأَنَّ أَمْرَنَا بِالْقِيَاسِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾ [الْحَشْرُ: ٢]، وَالْأَمْرُ بِالْقِيَاسِ أَمْرٌ بِمَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ، وَمِنْ ضَرُورَاتِ الْقِيَاسِ تَعْلِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ بِعِلَّةٍ مُتَعَدِّيَّةٍ؛ فَكَانَ التَّعْلِيلُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى مِنَ التَّعْلِيلِ بِمَا ذَكَرَهُ الْخَصْمُ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَذْكَرَ الْخَصْمُ وَصْفًا آخَرَ، وَيُعَدِّيهِ إِلَى فَرْعٍ غَيْرِ الْفَرْعِ الَّذِي وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ؛ فَهَنَّاكَ يَجِبُ عَلَى الْمُعَلَّلِ الْإِسْتِغَالُ بِالْتَّرْجِيحِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ مُجَرَّدَ الْمُقَارَنَةِ دَلِيلُ الْعِلِّيَّةِ ظَاهِرًا؛ فَلَمْ يَكُنِ الْقَوْلُ بِهِ مُجَرَّدَ التَّشْهِي.

الشرح: اعلم (وفقك الله تعالى) أنه فسر [الوصف] (١) المطرد (٢). بما ليس بمناسب

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر: البحر المحيط للزرکشی ٢٤٨/٥، البرهان لإمام الحرمين ٧٨٨/٢، ٨٣٥، سلاسل الذهب للزرکشی ٣٨٩، إحكام الأمدي ٢٧٥/٣، نهاية السؤل للأسنوی ١٣٥/٤، منهاج العقول للبديحشي ٩٨/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٢٥، التحصيل من المحصول للأزموي ٢٠٦/٢، المنحول للغزالي ٣٤، المستصفي له ٣٠٧/٢، حاشية البناني ٢٩١/٢؛ الإبهاج لابن السبكي ٧٨/٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١١٣/٤، أحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ٦٤٩، حاشية التفازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٤٥/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ٨٥٥/٢، إرشاد الفحول للشوکاني ٢٢٠.

ولا بمستلزم للمناسب، ويكون الحكم ثابتاً في جميع صور وجوده <sup>(١)</sup> المغايرة لصورة النزاع، واحتزنا بالقيد الأول عن المناسب، وبالثاني عن الشبه؛ وصوابه أن يقول: الوصف المطرد: أن يكون [وصفاً ثبت الحكم في جميع صور وجوده المغايرة لصورة النزاع، ولا يكون مناسباً، ولا مستلزماً] <sup>(٢)</sup> للمناسب، ولا يكون وصفاً طردياً؛ كالطول والقصر والتدوير، وأن يبنى على جنسه القنطرة؛ فإن الأوصاف الطردية بهذا التفسير - قد يصدق عليها أنه [ليس] <sup>(٣)</sup> مناسب، ولا مستلزماً للمناسب، ويكون الحكم ثابتاً في جميع صور وجوده المغايرة لصورة النزاع؛ والقيد الأخير لدفع الدور <sup>(٤)</sup> الآتي ذكره.

وقد اختلف في كون الاطراد بمفرده دليلاً على <sup>(٥)</sup> العلية، واختار المصنف في «الرسالة البهائية»: أنه يدل.

وقال الغزالي في «المستصفى»: <sup>(٦)</sup> هو أضعف أنواع الأدلة على العلية. واختار صاحب «الإحكام»: أنه لا يدل أصلاً. والفرق بين الوصف المطرد والطردي - ظاهر، والوصف الطردي مقابل للمناسب، والشبه المستلزم للمناسب، والمطردي للمناسب، والشبه المستلزم للمناسب، يقابل المنتقض، وله تفسيران.

الأول: هو الذي سبق تعريفه؛ وهو الأقوى.

والثاني: أضعفهما؛ وهو: أن الوصف قارنه الحكم في صورة واحدة.

احتجوا على دلالته على العلية على التفسير الأول <sup>(٧)</sup>، وليكن المراد بـ «العلة»: «المعروف» بوجهين:

الأول: أن الحكم مقارن لهذا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع، وقد وجد هذا الوصف؛ فيلزم أن يقارنه الحكم؛ إلحاقاً للنادر بالغالب؛ فإن استقراء أحكام الشرع يدل على أن الشارع يلحق النادر في كل باب بالغالب [منه] <sup>(٨)</sup>.

(١) في «أ»: وجود.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: الدوران.

(٥) في «أ»: علية.

(٦) ينظر المستصفى (٣١٠/٢).

(٧) في «أ»: المذكور.

(٨) سقط في «أ».

ولمنازع أن يقول: إن ادعى الاستقراء التام؛ بحيث يدخل فيه جميع الصور - فممنوع، وإن ادعى استقراء بعض الأحكام، فهو مسلم؛ ولا يجديك نفعاً.

واعلم: أن هذه القاعدة يحتاج إليها في مواضع، ولم يقع الاعتناء بتقريرها وتلخيصها في أصول الفقه، ولا بد منه؛ فنقول:

المدعى: أن الحكم إذا ثبت في غالب أفراد كل واحد، ولم نعلم أن الحقيقة الكلية تستلزمه - فإننا إذا وجدنا فرداً من أفراد ذلك الكلي، ولا يعلم اتصافه بما لا يجمع ذلك الحكم - حكمنا عليه بذلك الحكم؛ إلحاقاً للنادر بالغالب.

والقيد الأول: إنما اعتبرناه؛ لأننا إذا علمنا كون الحقيقة الكلية تستلزم ذلك الحكم - يلزم ثبوت ذلك الحكم في جميع أفراد تلك الحقيقة قطعاً؛ فلا حاجة إلى قاعدة الإلحاق، وإنما اعتبرنا القيد الثاني؛ وذلك لأن بعض أفراد الحقيقة قد يتصف بما لا يجمع ذلك الحكم؛ فهو لا يرد على القاعدة نقضاً؛ على ما سيتضح بعد ذلك.

وإذا عرف ذلك، فإلحاق النادر بالغالب شرطان:

أحدهما: أن يكون فرداً من أفراد الحقيقة الكلية التي شمل غالب أفرادها ذلك الحكم. الثاني: ألا يتصف ذلك الفرد بالمنافي لذلك الحكم. وله شرط آخر؛ وهو: ألا يكون الحكم في الأغلب على خلاف الدليل<sup>(١)</sup>. مثاله: الغالب على الصقالبة البياض، وهذا رجل صقلي؛ فيكون أبيض؛ إلحاقاً للنادر بالغالب.

وكذلك نقول: الغالب على أهل الحبشة السواد، وهذا حبشى؛ فيلحق به؛ فيكون أسود.

ونقول: الغالب في دار الإسلام المسلمون، وهذا في دار الإسلام؛ فيحكم عليه بالإسلام ظاهراً، وكذلك نحكم على من وجدناه في بلاد الكفار، أو في دار الحرب ظاهراً.

والدليل عليه: أن اتصاف أعم أفراد الحقيقة بصفة موجبة لغلبة الظن باتصاف هذا الفرد بتلك الصفة بالدوران، والموجب موجود؛ فيلزم غلبة الظن باتصاف هذا الفرد بتلك الصفة، أو نقول: لو لم يكن اتصاف الأعم موجباً لاتصاف [هذا]<sup>(٢)</sup> الفرد بتلك الصفة، أو بذلك الحكم - لما ثبت اتصاف الأعم به؛ عملاً بالاستصحاب السالم عن المعارض.

(١) في «ب»: الأغلب.

(٢) سقط في «ب».

والقيد الأول اعتبر؛ وذلك لأنه لو لم يكن كذلك، لا يكون الموجب لاتصاف الفرد قائماً بالنسبة إليه، والقيد الثاني اعتبر؛ لدفع النقض بالفرد الذي علم اتصافه بصفة الأغلب؛ لتحقق المنافي.

والقيد الثالث يدفع قول القائل: «أكثر العمومات مخصوصة؛ فوجب أن يكون هذا العام مخصوصاً؛ إحقاقاً للنادر بالغالب»؛ لأن التخصيص على خلاف الأصل، وكذلك الكلام في المجاز<sup>(١)</sup> إذا سلم عليته.

وأما حديث فرس القاضي: فهو ركيك جداً، وإن أفاد ظناً ضعيفاً، فمن باب القرائن أو الدوران.

وأما قوله جواباً عن التخلف: «إن الغيم الرطب يدل على نزول المطر ظاهراً، والتخلف لا يقدر في دلالة عليه» - ينبغي أن يحمل كلامه على أنا نعنى بدلالته على العلية غلبة الظن بعليته عند تجريد النظر إليه، والتخلف لا يقدر في غلبة الظن عند تجريد النظر إليه.

واعلم: أنه إذا قيل: العلية ثابتة، عملاً بالدليل - فللخصم أن يقول: ليست بثابتة؛ عملاً بالتخلف.

وإن قال: أنا لا أدعى العلية، بل أدعى وجود شيء يفيد غلبة الظن بوجود العلية عند تجريد النظر إليه - والأمر كذلك؛ نظراً إلى ما ذكرنا - فهذا لا يقدر فيه التخلف؛ فإن<sup>(٢)</sup> حصول غلبة الظن عند تجريد النظر إليه أمر ضروري.

وأما قوله: «مجموع العلمين يقتضى اعتقاد كون الحكم معللاً بالوصف المذكور» - فيه نظر:

وبيانه: أن<sup>(٣)</sup> قوله: «لو لم يستند إلى هذا، فإما أن يكون ذلك لأن الحكم لا يستند إلى علة؛ وهو محال، أو لأنه يستند إلى غيره؛ وهو محال».

قلنا: ممنوع. قوله: «استناده إلى غيره مشروط بالشعور بالغير»:

قلنا: هذا إذا استند إلى غير معين، وأما إذا استند إلى الغير من غير تعيين، فلا يستدعى إلا الشعور به إجمالاً، ودعوى اشتراط الشعور بغير معين ممنوع.

(١) في «أه»: في الكلام.

(٢) في «أه»: وإن.

(٣) في «أه»: أنه.

وأما الثاني: فمسلّم، وهو واقع، وهذا منع لا جواب له؛ وباقي الكلام ظاهر.

واعلم: أن هذا الكلام هو منع للدعوى، وجوابه الدلالة على المدعى لا المنع؛ فإنه يصير منعاً للمنع، ومنع المنع هذر من الكلام.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» أورد كلمات يمكن جعلها معارضة للدليل الذي ذكره المصنف، منها من اعتقد كون الاطراد من القواعد التي تبنى عليها الأحكام الشرعية - يلزمه الجواب، ونحن نعتقد ركافة هذه القاعدة، وإن تصدينا لتقريرها ومنعنا ذلك، فلم يذكر «صاحب التنقيح» أدلة قوية على بطلان الاطراد؛ فلنذكر مما ذكره سبباً ارتضاه، مع التنبيه على الخلل:

قال صاحب «التنقيح»: إن العلة يجب أن تكون مشتملة على الحكمة، ونحن نجزم بخلو الطردى عن الحكمة؛ فوجب الجزم بعدم عليته.

الثاني: أنه ما من شيء لا تحتفُّ به آثاره ومؤثراته وأجناسه ومميزاته وأجزاء فصله وعوارضه، والذهن لا ينفك عن العلم؛ فلا ينفك عن المعارضة بمثله.

الثالث: هو أنه: لو صح التعليل بالطرد، لبطل الإلغاء.

مثاله: أن أقصى مراتبه: أنه من جنس ما لم يلتفت إليه الشرع في الأحكام، فإن صح الإلغاء في الطرد، لم يزل عنه باطراده، وإن لم يصح، بطل هذا النوع من الإلغاء للعلية؛ هذا ما ذكره، ولم يجب عنه؛ وهو ضعيف (١) جدًّا.

أما الوجه الأول: فهو مجرد الدعوى؛ فالمقدمة الأولى ممنوعة، وكذا الثانية.

وأما الثاني: فهو مندفع؛ لأن شرط صحة التمسك بمثل هذا الوصف سلامته عن المعارض.

وقوله: «إنه لا ينفك عن المعارض أبداً» - ممنوع.

وأما قوله: «لا بد للشيء من مؤثرات...» إلى آخره - فهو من باب التخريف في الكلام؛ فلا مؤثر عندنا إلا الله.

وأما أن الشيء له آثار، فليس بلازم؛ فقد يكون الشيء غير مؤثر ولا أثر له، وأما أنه يجب أن يكون له أجناس وفصول؛ فقد يكون الشيء بسيطاً لا جنس له، ولا فصل له، ثم نقول: الطارد إنما يقول: هذا الوصف علامة إذا سلم عن المعارضة بمثله.

وأما الثالث فجوابه: أن الإلغاء: عبارة عن ثبوت الحكم بدون المدعى عليه على اصطلاح بعضهم - وعلى اصطلاح آخر هو: أن نعلم أن الشارع ما اعتيره، والوصف المطرد خارج عن القسمين؛ لأننا نفرض الكلام في مثل ذلك.

قال صاحب «التلخيص»: إما أن يريد أن الشارع ألحق كل نادر بكل غالب في جميع الصور، أو في بعض الصور، أو يريد به أن ما عدا محل النزاع كذلك:

أما القسم الأول: فيصعب إثباته للنقوض الكثيرة؛ ولأن من جملة تلك الصور محل النزاع، ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة.

وأما القسم الثاني: فلا يلزم من تسليمه شيء.

وأما القسم الثالث: فيصعب إثباته ومع ذلك فللخصم [٢٧٨/ب] أن يقول: إن محل النزاع كذلك، وهل هذا إلا إثبات الطرد بالطرد؟.

هذا ما ذكره؛ وهو مندفع بما ذكرنا من تفسير إلحاق النادر بالغالب، وكيفية تقريره مع القيد الدافع للنقوض.

ولصاحب «التنقيح» و«التلخيص» كلمات أخرى في هذه المسألة واهية أعرضنا عنها لضعفها وظهور الجواب عنها وعن أمثالها إذا فهم ما ذكرنا.

واعلم: أن المدعى أن الوصف المذكور علامة مقيدة بما ذكرناه من القيد الدافع للنقض.

أما قوله: «أما نفى المعارض ليس من وظيفته» معناه: أن المعلن لا يلزمه ابتداء التعرض لنفى المعارض، بل إن أبداه (١) الخصم بعد ذكر الدليل يلزمه الجواب. وبقاى الكلمات (٢) ظاهر.

\* \* \*

(١) فى وأه: بداه.

(٢) فى وأه: الكلام.

## الفصل التاسع

### فى تنقيح المناط

قال المصنف: قال الغزالي - رحمه الله - : إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع، وقد يكون بإلغاء الفارق؛ وهو أن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا؛ وذلك لا تأثير له فى الحكم البتة، فيلزم اشتراك الفرع والأصل فى ذلك الحكم، وهذا هو الذى يسميه أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - بالإستدلال، ويفرقون بينه وبين القياس.

الشرح: اعلم: أن لنا مفهومات ثلاثة.

أحدها: تخريج المناط. (١) وثانيها: تنقيح المناط. (٢) وثالثها: تحقيق المناط (٣).

(١) تخريج المناط: استنباط علة معينة للحكم بأى طريق من طرق استنباطها؛ كالمناسبة مثلا، أو الدوران، أو غيرهما، وعلى ذلك يكون تخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة. ينظر: البحر المحیط للزرکشی ٢٥٧/٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدی ٢٨٠/٣، نهاية السؤل للأسنوی ١٤٢/٤، زوائد الأصول له ٣٧٩، منهاج العقول للبدخشی ١٠٠/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٢٢، الإبهاج لابن السبكي ٨٣/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١١٥/٤، حاشية العطار ٣١٧/٢، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤٣/٤، الموافقات للشاطبي ٩٦/٤، تقريب الوصول لابن جزى ١٤١، نشر البنود للشنقيطى ١٦٤/٢.

(٢) من الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط، ومعناه: تهذيب وتخليص المناط، وهو العلة، وهذا المعنى لغوى لأن التنقيح هو التهذيب والمناط: العلة. أما تنقيح المناط عند الأصوليين، فمعناه: بذل الجهد فى تعيين العلة من بين الأرصاف التى أناط الشارع الحكم بها، إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع. عرف البيضاوى تنقيح المناط بقوله: بيان المستدل لإلغاء الفارق بين الأصل والفرع؛ ليتعين المشترك بينهما للعلية - وعليه يكون تنقيح المناط مساويا لإلغاء الفارق. ينظر: البحر المحیط للزرکشی ٢٥٥/٥، إحكام الآمدى ٢٧٩/٣، نهاية السؤل للأسنوی ١٣٧/٤، زوائد الأصول له ٣٧٨، منهاج العقول للبدخشی ٩٩/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٢٢، التحصيل من المحصول للآرموى ٢٠٨/٢، حاشية البناني ٢٩٢/٢، الإبهاج لابن السبكي ٨٠/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١١٤/٤، حاشية العطار ٣٣٧/٢، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤٣/٤، الموافقات للشاطبي ٩٥/٤، تقريب الوصول لابن جزى ١٤١، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٢١.

(٣) وأما تحقيق المناط فهو: قيام الدليل على أن علة الأصل المتفق عليها بين المعارض والمستدل =



فالأول هو: بيان العلة على التعيين. [والدلالة على عليتها] (١).

والثانى: هو ألا يتعرض لتعيين العلة بل يقتصر على نفى الفارق بين الصورتين، ويلزم من هذا اشتراك الصورتين فى الحكم؛ على ما سنوضحه.

وثالثها: تحقيق المناط، وهو: بيان وجود العلة فى الفرع.

وهذه مفهومات متمايضة بعضها عن بعض فنقول: أما المفهوم الأول: وهو استخراج علة معينة مع الدلالة على عليتها بطرقها المذكورة، فهو من الطرق المشهورة، وهو المسمى بـ«القياس» اتفاقاً.

وأما المفهوم الثانى: فلا يتعرض فيه لعلة معينة، بل بما لا يتعرض فيه للعلة، بل المتصور استواء الصورتين فى الحكم؛ ولهذا قد يجرى فى الأحكام التبعية التى لا تعلق، ويجرى فيما تعلق؛ كإيجاب الكفارة على الأعرابى الذى واقع زوجته فى رمضان؛ وذلك بحذف كونه أعرابياً، أو طويلاً أو قصيراً، وكونه واقع زوجته - عن الاعتبار؛ صرح به الغزالي فى المستصفى (٢). مثاله أن نقول: إذا أعتق شركاً من عبد سرى إلى نصيب شريكه، وقوم عليه؛ لقوله - ﷺ -: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاً مِنْ عَبْدٍ...» (٣).

= موجودة فى الفرع، سواء كانت العلة فى الأصل منصوطة أو مستنبطة، فقيام الدليل على أن تلك العلة موجودة فى الفرع؛ كما هى موجودة فى الأصل - يعتبر تحقيقاً للمناط. ينظر: البحر المحيط للزركى ٢٥٦/٥، زوائد الأصول للإسنوى ٣٨٠، منهاج العقول للبدخشى ١٠٠/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٢٢، الإبهاج لابن السبكي ٨٢/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ١١٥/٤، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٤٢/٤، الموافقات للشاطبي ٨٩/٤، ٩٦/٤، تقريب الوصول لابن جزى ١٤١، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٢.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المستصفى (٢٨٣/٢).

(٣) أخرجه مالك (٧٧٢/٢) كتاب العتق والولاء: باب من أعتق شركاً له فى مملوك حديث (١)

ومن طريق مالك أخرجه الشافعى فى «مسنده» (٦٦/٢) كتاب العتق باب ما جاء فى العتق وحق المملوك حديث (٢١٧) والبخارى (١٥١/٥). كتاب العتق: باب إذا أعتق عبداً بين اثنين

حديث (٢٥٢٢) ومسلم (١١٣٩/٢) كتاب العتق حديث (١٥٠١/١) وأبو داود (٢٥٦/٤).

كتاب العتق: باب من روى أنه لا يستسعى حديث (٣٩٤٠) وابن ماجه (٨٤٤/٢) كتاب

العتق: باب من أعتق شركاً له فى عبد حديث (٢٥٢٨) وابن الجارود فى المنتقى حديث

(٩٧٠) وأبو يعلى (١٧٧/١٠) رقم (٥٨٠٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١٠٦/٣)

كتاب العتق: باب العبد يكون بين الرجلين فيعتقه أحدهما، وأحمد (١١٢/٢)، (١٥٦) =

= والبيهقي (٢٧٤/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً في عبد وهو موسر، وأبو نعيم في «الحلية» (١٦٠/٩) كلهم من طريق نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ما عتق. وقد اختلف في زيادة: فقد عتق منه ما عتق هل هي من قوله ﷺ أم هي من قول نافع؟ وقد رواه بعضهم عن نافع عن ابن عمر بهذه الزيادة من قول النبي ﷺ كمالك وجرير بن حازم وعبيد الله بن عمر وإسماعيل بن أمية. أما رواية مالك فقد تقدمت وهي الرواية السابقة أما رواية جرير بن حازم: فأخرجها مسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٥٠١/٤٩) وأحمد (١٠٥/٢) والبيهقي (٢٧٩/١٠). كتاب العتق: باب من أعتق شركاً في عبد وهو معسر، كلهم من طريق جرير بن حازم عن نافع عن ابن عمر به بلفظ: من أعتق نصيباً له في عبد فكان له من المال ما يبلغ قيمته قوم عليه قيمة عدل وإلا فقد عتق منه ما عتق. أما رواية عبيد الله بن عمر.

فأخرجها البخاري (١٥١/٥) كتاب العتق: باب إذا أعتق عبد بين اثنين حديث (٢٥٢٣) ومسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٠٥١/٤٨) وأبو داود (٢٥٧/٤) كتاب العتق: باب من روى أنه لا يستسعى حديث (٣٩٤٣) وأحمد (١٤٢/٢) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٠٦/٣) كتاب العتاق: باب العبد يكون بين الرجلين فيعتقه أحدهما، والدارقطني (١٢٣/٤-١٢٤) كتاب المكاتب حديث (٧) والبيهقي (٢٨٠/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو معسر، كلهم من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: من أعتق شركاً له في مملوك فعليه عتقه كله إن كان له مال يبلغ ثمنه، فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل على المعتق فأعتق منه ما أعتق. هذا لفظ البخاري. أما رواية إسماعيل بن أمية:

فأخرجها الدارقطني (١٢٣/٤-١٢٤) كتاب المكاتب حديث (٧) من طريق إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من أعتق شركاً له في عبد أقيم عليه قيمه عدل فأعطى شركاءه وعتق عليه العبد إن كان موسراً وإلا عتق منه ما عتق ورق ما بقى. ومن هذه الروايات نجد أنه قد اتفق على رواية هذا الحديث بزيادة: وإلا عتق منه ما عتق كل من مالك وجرير بن حازم وعبيد الله بن عمر وإسماعيل بن أمية. وقد رواه بعضهم عن نافع عن ابن عمر بدون هذه الزيادة وهم جويرية بن أسماء ومحمد بن إسحاق والليث بن سعد وموسى بن عقبة وابن أبي ذئب وصخر بن جويرية والزهرى وأسامة بن زيد وهشام بن سعد. رواية جويرية بن أسماء.

أخرجه البخاري (١٣٧/٥) كتاب الشركة: باب الشركة في الرقيق حديث (٢٠٥٣) وأبو داود (٢٥٧/٤) كتاب العتق: باب من روى أنه لا يستسعى حديث (٣٩٤٥) والبيهقي (٢٧٧/١٠) كتاب العتق: باب يعتق بالقول ويدفع بالقيمة، من طريق جويرية بن أسماء. رواية محمد بن إسحاق.

=أخرجها الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٠٥/٣) كتاب العتاق: باب العبد يكون بين رجلين فيعتقه أحدهما، من طريق محمد بن إسحاق. رواية الليث بن سعد.

أخرجها مسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٥٠١/٤٩) وأحمد (١٥٦/٢) والبيهقي (٢٧٥/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو موسر، من طريق الليث بن سعد. رواية موسى بن عقبة:

أخرجها البخاري (١٥١/٥) كتاب العتق: باب إذا أعتق عبيد بين اثنين حديث (٢٥٢٥) والبيهقي (٢٧٥/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو موسر، من طريق موسى بن عقبة.

رواية ابن أبي ذئب أخرجها مسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٠٦/٣) كتاب العتاق: باب العبد يكون بين رجلين فيعتقه أحدهما، والبيهقي (١٧٥/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو موسر، كلهم من طريق ابن أبي ذئب. رواية صخر بن جويرية:

أخرجها الدارقطني (١٢٩/٤) كتاب المكاتب: الحديث (١٣) والطحاوي. (١٠٦/٣) كتاب العتاق: باب العبد يكون بين رجلين فيعتقه أحدهما، من طريق صخر. رواية الزهري: أخرجها الدارقطني (١٢٣/٤) كتاب المكاتب حديث (٦) من طريق الزهري. رواية أسامة بن زيد:

أخرجها مسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٥٠١/٤٩) والبيهقي (٢٧٥/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو موسر، من طريق أسامة بن زيد. رواية هشام بن سعد:

أخرجه البيهقي (٢٢٧/١٠) كتاب العتق: باب يعتق بالقول ويدفع بالقيمة من طريق هشام بن سعد، كلهم عن نافع عن ابن عمر دون هذه الزيادة. وقد رواه أيوب ويحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر وقد شكاً في كونها مرفوعة أو هي من قول نافع. رواية أيوب:

أخرجه البخاري (١٥١/٥) كتاب العتق: باب إذا أعتق عبد بين اثنين حديث (٢٥٢٤) ومسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الإيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٥٠١/٤٩) وأحمد (١٥/٢) وعبد الرزاق (١٥١/٩) رقم (١٦٧١٥) وأبو داود (٢٥٧/٤) كتاب العتق: باب من روى أنه لا يستسعى حديث (٣٩٤٢) والترمذي (٦٢٩/٣) كتاب الأحكام: باب العبد يكون بين الرجلين حديث (١٣٤٦) والنسائي (٣١٩/٧) كتاب البيوع: باب الشركة في الرقيق والبيهقي (٢٦٧-٢٧٧/١٠) كتاب العتق: باب يكون حرّاً يوم تكلم بالعتق، كلهم من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: من أعتق نصيباً له في مملوك أو شركاً له في عبد فكان له من المال ما يبلغ قيمته بقيمة العدل فهو عتق، قال نافع: وإلا فقد عتق منه ما عتق قال أيوب: لا أدري أشيء قاله نافع أو شيء في الحديث. لفظ البخاري وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. رواية يحيى بن سعيد.

فنعول: لا فارق بين العبد والأمة إلا الأنوثة، ولا مدخل لها في الحكم؛ فيلزم اشتراك صورتين في الحكم.

=أخرجه مسلم (١٢٨٦/٣) كتاب الأيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٥٠١/٤٩) والبيهقي (٢٧٧/١٠) كتاب العتق: باب يعتق بالقول ويدفع بالقيمة، من طريق يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر بمثل رواية أيوب.

قال يحيى: لا أدري شيئاً من قبله كان يقوله - أى نافع - أم هو شيء في الحديث قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٨٤/٥): هذا شك من أيوب في هذه الزيادة المتعلقة بحكم المعسر هل هي موصولة مرفوعة أو منقطعة مقطوعة وقد رواه عبد الوهاب عن أيوب فقال في آخره: وربما قال: وإن لم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق وربما لم يقله وأكثر ظني أنه شيء يقوله نافع من قبله، أخرجه النسائي وقد وافق أيوب على الشك في رفع هذه الزيادة يحيى بن سعيد عن نافع أخرجه مسلم والنسائي ولفظ النسائي: وكان نافع يقول: قال يحيى: لا أدري أشيء كان من قبله يقوله أم شيء في الحديث فإن لم يكن عنده فقد جاز ما صنع «ورواها من وجه آخر عن يحيى فجزم أنها عن نافع وأدرجها في المرفوع من وجه آخر وجزم مسلم بأن أيوب ويحيى قالوا: لا ندري أهو في الحديث أو شيء قاله نافع من قبله» ولم يختلف عن مالك في وصلها ولا عن عبيد الله بن عمر لكن اختلف عليه في إثباتها وحذفها كما تقدم والذين أثبتوها حفاظاً لإثباتها عن عبيد الله مقدم وأثبتها أيضاً جرير بن حازم كما سيأتي وإسماعيل بن أمية عند الدارقطني وقد رجح الأئمة رواية من أثبت هذه الزيادة مرفوعة قال الشافعي: لا أحسب عالماً بالحديث يشك في أن مالكا أحفظ لحديث نافع من أيوب لأنه كان ألزم له منه حتى ولو استويا فشك أحدهما في شيء لم يشك فيه صاحبه كانت الحجة مع من لم يشك ويؤيد ذلك قول عثمان الدارمي: قلت لابن معين: مالك في نافع أحب إليك أو أيوب؟ قال: مالك. اهـ. وقد توبع نافع على هذا الحديث تابعه سالم بن عبد الله بن عمر.

أخرجه البخاري (١٧٩/٥) كتاب العتق: باب إذا أعتق عبداً بين اثنين حديث (٢٥٢١) ومسلم (١٢٨٧/٣) كتاب الأيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد حديث (١٠٥١/٥١٢٥٠) وأبو داود (٢٥٨/٤) كتاب العتق: باب من روى أنه لا يستسعى حديث (٣٩٤٦) والترمذي (٦٢٩/٣) كتاب الأحكام: باب العبد يكون بين الرجلين حديث (١٣٤٧) والنسائي (٣١٩/٧) كتاب البيوع: باب الشركة في الرقيق، وأحمد (٣٤/٢) وعبد الرزاق (١٥٠/٩) رقم (١٦٧١٢) والحميدي (٢٩٥/٢) رقم (٦٧٠) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٠٦/٣) كتاب العتاق: باب العبد يكون بين الرجلين، وابن حبان (٤٣١٢) - الإحسان) والبيهقي (٢٧٥/١٠) كتاب العتق: باب من أعتق شركاً له في عبد وهو موسر، كلهم من طريق سالم عن أبيه عن النبي ﷺ قال: من أعتق عبداً بين اثنين فإن كان موسراً قوم عليه ثم يعتق، قال الترمذي: حسن صحيح.

مثال ثانٍ: قوله - ﷺ -: «إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ أَوْ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ»<sup>(١)</sup>.

(١) أخرجه مالك (٦٧٨/٢) كتاب البيوع: باب ما جاء فى إفلاس الغريم حديث (٨٨) والبخارى (٦٢/٥) كتاب الاستقراض: باب إذا وجد ماله عند مفلس حديث (٢٤٠٢) ومسلم (١١٩٣/٣) كتاب المساقاة: باب من أدرك ما باعه عند المشتري حديث (١٥٥٩/٢٢) وأبو داود (٧٨٩/٣) كتاب البيوع والإجازات: باب الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه حديث (٣٥١٩) والترمذى (٥٦٢/٣-٥٦٣) كتاب البيوع: باب ما جاء إذا أفلس للرجل غريم فيجد عنده متاعه حديث (١٢٦٢) والنسائى (٣١١/٧-٣١٢) كتاب البيوع: باب الرجل يتناع البيع فيفلس، وابن ماجه (٧٩٠/٢) كتاب الأحكام: باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس حديث (٢٣٦٠) وأحمد (٢٥٨/٢) والدارمى (٢٦٢/٢) كتاب البيوع: باب فيمن وجد متاعه عند المفلس، والدارقطنى (-/٢٩) كتاب البيوع حديث (١٠٧) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٦٣٠) والبيهقى (٤٤/٦) كتاب التفليس: باب المشتري يفلس بالثمن، وأبو نعيم فى «الحلية» (٣٦١/٥) والبغوى فى «شرح السنة» (٣٣٩/٤- بتحققنا). من طريق يحيى بن سعيد عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أنه سمع عمر بن عبد العزيز يحدث أنه سمع أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام يحدث أنه سمع أبى هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «أبما رجل أفلس فأدرك الرجل ماله بعينه فهو أحق به من غيره».

قال الترمذى: حديث حسن صحيح.

وقال أبو نعيم: صحيح ثابت متفق عليه.

وأخرجه مسلم (١١٩٤/٣) كتاب المساقاة: باب من أدرك ما باعه عند المشتري حديث (١٥٥٩/٢٤) والطيالسى (٢٧٥/١-منحة) رقم (١٣٨٦) وأحمد (٤١٠/٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١٦٤/٤) والبيهقى (٤٦/٦) كتاب التفليس: باب المشتري يفلس بالثمن، من طريق النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة به.

وأخرجه مسلم (١١٩٤/٣) كتاب المساقاة: باب من أدرك ما باعه عند المشتري حديث (١٥٥٩/٢٥) والبيهقى (٤٦/٦) كتاب التفليس: باب المشتري يفلس بالثمن. من طريق خيثم ابن عراك عن أبيه عن أبى هريرة.

وأخرجه أبو داود (٧٩٣/٣) كتاب البيوع: باب فى الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده حديث (٣٥٢٣) وابن ماجه (٧٩٠/٢) كتاب الأحكام: باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس حديث (٢٣٦٠) والطيالسى (٢٧٤/١) رقم (١٣٨٥) والشافعى (١٦٣/٢) كتاب التفليس: حديث (٥٦٤) وابن الجارود رقم (٦٣٤) والحاكم (٥١-٥٠/٢) والبيهقى كتاب التفليس باب المشتري يموت مفلسا بالثمن، كلهم من طريق ابن أبى ذئب قال: ثنى أبو المعتمر ابن عمرو عن ابن خلدة الزرقى قال: جئنا أبى هريرة رضى الله عنه فى صاحب لنا أفلس فقال: هذا الذى قضى فيه رسول الله ﷺ: «أبما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجدته بعينه. وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه اللفظة ووافقه الذهبى. =

فنقول: لا فرق بين الرجل والمرأة إلا الأثوثة، ولا مدخل لها فى الحكم؛ فيلزم اشتراكهما فى الحكم، وكذلك نقول: قوله (١) تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى

= وأخرجه أبو داود (٧٩١/٣) كتاب البيوع: باب الرجل يفلس فيجد متاعه بعينه حديث (٣٥٢٢) وابن الجارود (٦٣٢) والدارقطنى (٣٠/٣) كتاب البيوع حديث (١١٠) والبيهقى (٤٦/٦) كتاب التفليس: باب المشتري يموت مفلساً بالثمن كلهم من طريق إسماعيل بن عياش عن الزبيدي عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: وأما امرئ هلك وعنده مال امرئ بعينه اقتضى منه شيئاً أو لم يقتض فهو أسوة للغرماء.

وأخرجه ابن ماجه (٧٩٠/٢) كتاب الأحكام باب من وجد متاعه بعينه حديث (٢٣٥٩) وابن الجارود (٦٣١) والدارقطنى (٣٠-٢٩/٣) كتاب البيوع: حديث (١٠٩) والبيهقى (٤٧/٦).

كتاب التفليس: باب المشتري يموت مفلساً بالثمن من طريق إسماعيل عن موسى بن عقبة عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: أيما رجل باع سلعة فأدرك سلعته بعينها عند رجل وقد أفلس ولم يكن قبض من ثمنها شيئاً فهي له وإن كان قبض من ثمنها شيئاً فهو أسوة للغرماء.

وأخرجه ابن ماجه (٧٩١/٢) كتاب الأحكام: باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس حديث (٢٣٦١) والدارقطنى (٣٠/٣) كتاب البيوع حديث (١١١) والبيهقى (٤٨/٦) كتاب التفليس: باب المشتري يموت مفلساً بالثمن، من طريق اليمان بن عدى ثنى الزبيدي محمد بن عبد الرحمن عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أيما امرئ مات وعنده مال امرئ بعينه اقتضى منه شيئاً أو لم يقتض فهو أسوة للغرماء. وقد روى هذا الحديث مرسلًا أيضاً.

أخرجه مالك (٦٧٨/٢) كتاب البيوع: باب فى إفلاس الغريم حديث (٨٧) وأبو داود (٧٩١/٣) كتاب البيوع: باب فى الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده حديث (٣٥٢٠) عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن رسول الله ﷺ قال: أيما رجل باع متاعاً فأفلس الذى ابتاعه ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئاً فوجد متاعه بعينه فهو أحق به وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة للغرماء. وفى الباب عن سمرة بن جندب وعبد الله بن عمر حديث سمرة:

أخرجه أحمد (١٠/٥) من طريق عمر بن إبراهيم ثنا قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ قال: من وجد متاعه عند مفلس بعينه. حديث عبد الله بن عمر:

أخرجه البزار (١٠٠/٢-١٠١-كشف) رقم (١٣٠١) وابن حبان (١١٦٥-موارد) من طريق الحسن بن محمد بن أعين ثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إذا أفلس الرجل فوجد رجل ماله بعينه فهو أحق به واللفظ للبزار ولفظ ابن حبان: إذا عدم الرجل فوجد البائع متاعه بعينه فهو أحق به. قال الهيثمى فى «المجموع» (٤/١٤٧): رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. هـ. وصححه ابن حبان.

المُحَصَّنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴿ [النساء ٢٥] ونقول: لا فرق بين الأمة والعبد إلا الأنوثة، ولا مدخل لها في الحكم المذكور؛ فيلزم اشتراكهما في الحكم المذكور. وأما تحقيق المناط فظاهر.

تنبيه: اعلم أن تنقيح المناط في أحد قسميه وهو فصل سراية العتق، وتقويم العبد، ونظائره - ليس من الطرق الدالة على عليية وصف بعينه، بل هو دال على اشتراك الصورتين في الحكم على ما قررناه وذكرنا أمثله، بخلاف تخريج المناط؛ فإنه لا بد فيه من تعيين العلة والدلالة على عليتها؛ فلا يكون الأول من طرق إثبات العلة (١) بعينها أصلاً؛ بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به.

قال المصنف - رحمه الله - : وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا يُمَكِّنُ إِرَادَهُ عَلَى وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنْ يُقَالَ: هَذَا الْحُكْمُ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ مُؤْتَرٍ؛ وَذَلِكَ الْمُؤْتَرُ: إِمَّا الْقَدْرُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، أَوْ الْقَدْرُ الَّذِي ائْتَا بِهِ الْأَصْلُ عَنِ الْفَرْعِ:

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْفَارِقَ مَلْعِيُّ قَبَّتَ أَنَّ الْمَشْتَرَكَ هُوَ الْعِلَّةُ، فَيَلْزَمُ مِنْ حُصُولِهِ فِي الْفَرْعِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ، فَهَذَا طَرِيقٌ جَيِّدٌ، إِلَّا أَنَّهُ اسْتِخْرَاجُ الْعِلَّةِ بِطَرِيقِ السَّبْرِ؛ لِأَنَّا قُلْنَا: حُكْمُ الْأَصْلِ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ، وَهِيَ: إِمَّا جِهَةٌ الْإِشْتِرَاكِ، أَوْ جِهَةٌ الْإِمْتِيَازِ. وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ فَتَعَيَّنَ الْأَوَّلُ.

وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع، فعلة الحكم حاصلة في الفرع؛ فيلزم تحقق الحكم في الفرع؛ فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلاً.

وثانيهما: أَنْ يُقَالَ: هَذَا الْحُكْمُ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ مَحَلٍّ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ جُزْءًا مِنْ مَحَلٍّ هَذَا الْحُكْمِ، فَالْمَحَلُّ هُوَ الْقَدْرُ الْمَشْتَرَكُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْمَحَلُّ حَاصِلًا فِي الْفَرْعِ، وَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِيهِ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ مَا بِهِ ائْتَا الْإِنْفِطَارُ بِالْأَكْلِ عَنِ الْإِنْفِطَارِ بِالْوَقَاعِ مَلْعِيُّ، فَمَحَلُّ الْحُكْمِ هُوَ الْمَفْطِرُ، فَأَيْنَمَا حَصَلَ الْمَفْطِرُ، وَجَبَ حُصُولُ الْحُكْمِ.

وهذا الوجه ضعيف؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر؛ فإنه إذا صدق: أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ طَوِيلٌ، صدق: أَنَّ الرَّجُلَ طَوِيلٌ؛ لِأَنَّ «الرَّجُلَ» جُزْءٌ مِنْ

هَذَا الرَّجُلُ، وَمَتَى حَصَلَ الْمَرْكَبُ، حَصَلَ الْمَفْرَدُ، ثُمَّ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ صِدْقِ قَوْلِنَا: الرَّجُلُ طَوِيلٌ - قَوْلِنَا: كُلُّ رَجُلٍ طَوِيلٌ فَكَذَا هَهُنَا.

\* \* \*



## الفصل العاشر

### في الطرق الفاسدة وهو طريقان

الأول: قال بعضهم: الدليل على أن هذا الوصف علة - عجز الخصم عن إفساده، وهو ضعيف؛ لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد دليلاً على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلاً على الفساد، بل هذا أولى؛ لأننا لو أثبتنا كل ما لا نعرف دليلاً على فساده، لزمنا إثبات ما لا نهاية له؛ وهو باطل.

أما لو لم تثبت كل ما لا نعرف دليلاً على صحته، لزمنا ألا تثبت ما لا نهاية له وهو حق.

الثاني: قال بعضهم: هذا الذي ذكرته عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع؛ فوجب دخوله تحت قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] ورُبَّمَا قِيلَ: هَذَا تَسْوِيَةٌ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ؛ فَيَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩٠] وَهَذَا ضَعِيفٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّ أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ عُمُومُ اللَّفْظِ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ، وَتَخْصِيسُ الْعُمُومِ بِالْإِجْمَاعِ حَائِزٌ.

وَأَجْمَعَ السَّلْفُ عَلَى أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ دِلَالَةٍ مَا عَلَى تَعْيِينِ الْوَصْفِ لِلْعِلِّيَّةِ، وَلِلْمُخَالَفِ أَنْ يُنْكَرَ هَذَا الْإِجْمَاعَ.

الشرح: اعلم: أن هذا الكلام بيان صورة الدليل الذي مادته تنقيح المناط، وهو: أن يقال في الوجه الأول: هذا الحكم لا بد له من مؤثر أو موجب أو معرف، على ما سبق تحقيقه وتفصيله؛ وذلك لأن الحكم إذا كان مقبول المعنى ليس من الأحكام التعبدية - فلا بد له من مؤثر على التفسير المذكور، ولئن منع كونه ليس من الأحكام التعبدية، فنثبت ذلك بالأصل، وذلك المؤثر: إما القدر (١) المشترك بينهما، أو القدر غير المشترك قطعاً، والثاني باطل، ويثبت ذلك بطريقة من طرق الإفساد، فتعين الأول، والمشارك موجود في الفرع؛ فيلزم تحقق الحكم في الفرع.

قال المصنف (رحمه الله) - «هذه طريقة السير والتقسيم».

قلنا: يحتمل أن يفرق بينهما بأن طريقة السير يتعرض فيها لتعيين العلة وخصوصها، كما نقول: العلة إما الكيل أو الطعم أو القوت أو المالية؛ بخلاف هذه الطريقة، ويمكن ألا يفرق بينهما، وذلك عائد إلى الاصطلاح، ولا مناقشة في الاصطلاح.

الوجه الثانى من الوجهين: أن يقال: هذا الحكم لا بد له من محل، والمراد [٢٨٠/أ] بالمحل من وجب عليه، وذلك إما المفطر بالوقاع لخصوص الوقاع، أو المفطر بالوقاع لا لخصوص الوقاع، والأول باطل؛ فتعين الثانى؛ فيلزم وجوب الكفارة على المفطر، والمفطر بالأكل مفطر؛ فيلزم وجوب الكفارة عليه.

قال المصنف - رحمه الله -: «وهذا ضعيف: لأنه لا يلزم من وجوب الكفارة على المفطر وجوب الكفارة على هذا المفطر؛ بدليل النظر المذكور» ومادة هذا الكلام من قولنا: المهملة فى قوة الجزئية.

واعلم: أن الحق أن شيئاً إذا كان لازماً لطبيعة كلية، يلزم لزوم ذلك الشيء لجميع أفراد تلك الطبيعة، ضرورة وجود ملزومه فى جميع أفرادها وإن كان صادقاً عليها لا يلزم؛ لجواز أن يكون ذلك الشيء عرضياً مفارقاً، والله أعلم.

تنبيه: اعلم: أنه يمكن أن نورد هذه القاعدة فى صورة لا يتجه عليها ما ذكره المصنف، وهى أن نقول: من لوازم الإفطار الموصوف أعنى: المقيد بالقيود الدافعة للنقوض - وجوب الكفارة؛ لأنه لو لم يكن من لوازمه، لما وجبت الكفارة فى موضع الإجماع؛ عملاً بالنافى السالم عن المعارض، واللازم منتف، فينتفى الملزوم، ومنع التقدير مندفع بالضم المشهور، وتصير الملازمة لزومية، وسنذكر هذه القاعدة وغيرها فى آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى.

قوله: «الكلام فى باقى الطرق الفاسدة» فيه نظر؛ لأن لفظة «الباقى» تشعر بأنه قد [٢٨٠/ب] تقدم الكلام فى شىء من الطرق الفاسدة، وليس الأمر كذلك.

والجواب عن التمسك بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ منع عمومها.

خاتمة: اعلم: أنه يمكن تقسيم القياس من وجوه:

الأول: القياس ينقسم إلى ما هو الفرع أولى من الأصل، وإلى مساويه (١)، وإلى ما ليس بأولى وليس له هذا النوع من المساواة.

مثال الأول: قياس ضرب الوالدين على التأفيف؛ عند من يجعله قياساً.

مثال الثاني: إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك.

ومثال الثالث: قياس النبيذ على الخمر في تحريم الشرب؛ فإنه ليس بأولى، وليس له

تلك المساواة [بل المساواة بينهما] <sup>(١)</sup> بنوع من الاجتهاد.

الثاني: القياس ينقسم إلى جلي [وإلى] <sup>(٢)</sup> خفي.

أما الجلي: فهو الذي علته تثبت بالنص أو الإجماع، أو تثبت بإلغاء الفارق؛ كما في

إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك؛ فإن الفارق بينهما الذكورة والأنوثة، وقد

علم عدم التفات الشرع إليهما في أحكام العتق.

وأما الخفي: فكقياس مال الصبي على مال البالغ في إيجاب الزكاة.

الثالث: القياس [ينقسم] <sup>(٣)</sup> إلى ما العلة فيه من المؤثر، وإلى ما علته <sup>(٤)</sup> من باب

الملائم. والمؤثر له تفسيران.

أحدهما: أن تكون العلة الجامعة بينهما منصوصة، أو موماً إليها، أو مجمعاً عليها.

الثاني: ما <sup>(٥)</sup> أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو

جنسه في عين الحكم.

الرابع: هو أن الجامع بين الأصل والفرع [٢٨١/أ] إن لم يصرح به؛ كالإحاق الأمة

بالعبد في تقويم نصيب الشريك، فهو المسمى بـ «القياس في معنى الأصل» وإن صرح

به، فإما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم، أو لا يكون هو العلة الباعثة، بل دليل

عليها، فالأول هو المسمى بـ «قياس علة التصريح بالعلة الباعثة»؛ وذلك كقياس تحريم

النبيذ على الخمر؛ بعلة الشدة المطربة.

والثاني: هو المسمى بـ «قياس الدلالة»، وذلك كقياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر؛

بجامع الرائحة [الفائحة] <sup>(٦)</sup> للزوم <sup>(٧)</sup> الشدة المطربة؛ فإنها دليل على ما هو العلة؛ لدلالة

الرائحة الفائحة على الشدة المطربة، وكقياس قطع الأيدي باليد الواحدة على قتل

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: عليته.

(٥) في «أ»: أما.

(٦) سقط في «ب».

(٧) في «أ»: للزومه.

الجماعة بالواحد؛ يجمع أحد موجبي القصاص، وهو وجوب الدية الملزوم لوجوب القصاص في صورة (١) الوجوب؛ وذلك لأنهم في فصل قتل الجماعة بالواحد اشتركوا في إيجاب القصاص وإيجاب الدية، وفي فصل القطع اشتركوا في إيجاب الدية؛ فيلزم اشتراكهما في إيجاب القصاص استدلالاً بثبوت أحد الموجبين على ثبوت الموجب الآخر، والله أعلم بالصواب.

\* \* \*

## الباب الثاني

قال المصنف: في الطرق الدالة على أن الوصف لا يكون علة، وهي خمسة: النقص، وعدم التأثير، والقلب، والقول بالموجب، والفرق.

### الفصل الأول

في النقص وفيه مسائل: المسألة الأولى: وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة.

وزعم الأكثرون أن علية الوصف، إذا ثبت بالنص لم يقدح التخصيص في علية.

وزعم آخرون أن علية الوصف، وإن ثبت بالمناسبة، أو الدوران، لكن إذا كان تخلف الحكم عنه لمانع، لم يقدح في علية.

أما إذا كان التخلف لا لمانع، فالأكثرون على أنه يقدح في العلية. ومنهم من قال: لا يقدح أيضاً.

لنا وجوه: الأول: أن اقتضاء العلة للحكم: إما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض، أو لا يُعتبر، فإن اعتبر، لم يكن علة إلا عند انتفاء المعارض؛ وهذا يقتضي أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة، بل بعضها.

وإن لم يُعتبر، فسواء حصل المعارض، أو لم يحصل، كان الحكم حاصلًا، وذلك يقدح في كون المعارض معارضًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف الاقتضاء على انتفاء المعارض؟

قوله: «هذا يدل على أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة؛ بل جزءًا منها».

قلنا: لا نسلم؛ ولم لا يجوز أن يكون هذا عدم شرطًا لتأثير العلة في الحكم؟!.

تقريره: العلة: إما أن تفسر بالداعي، أو المؤثر، أو المعرف:

أما المؤثر: فيما أن يكون قادرًا، أو موجبًا:

أما القادر: فيجوز أن يتوقف صحته تأثيره على انتفاء المعارض؛ لأمر:

الأوّل: أَنَّ الْفِعْلَ فِي الْأَزْلِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ مَا لَهُ أَوَّلٌ، وَالْأَزْلُ مَا لَا أَوَّلَ لَهُ، وَالْحَمْعُ بَيْنَهُمَا مُحَالٌ.

فإذن: تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ تَأْثِيرِ قُدْرَةِ اللَّهِ - تَعَالَى - فِي الْفِعْلِ عَلَى نَفْسِ الْأَزْلِ، فَالْقَيْدُ الْعَدْمِيُّ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جُزْءًا مِنَ الْمُؤَثِّرَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، فَهُوَ إِذْنِ شَرْطُ صِحَّةِ التَّأْثِيرِ.

وثانيها: أَنَّ إِشَالََةَ الْقَادِرِ الثَّقِيلِ إِلَى فَوْقُ يُقْتَضِي الصُّعُودَ إِلَى فَوْقُ؛ بِشَرْطِ أَلَّا يَجْرَهُ قَادِرٌ آخَرَ إِلَى أَسْفَلُ، فَالْقَيْدُ الْعَدْمِيُّ لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمُؤَثِّرِ الْحَقِيقِيِّ.

وثالثها: أَنَّ الْقَادِرَ لَا يَصِحُّ مِنْهُ خَلْقُ السَّوَادِ فِي الْمَحَلِّ إِلَّا بِشَرْطِ عَدَمِ الْبَيَاضِ فِيهِ، وَالْعَدْمُ لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمُؤَثِّرِ الْحَقِيقِيِّ.

أما الموجب: فَهُوَ أَنَّ الثَّقَلَ يُوجِبُ الْهُوِيَّ؛ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ، وَسَلَامَةِ الْحَاسَةِ تُوجِبُ الْإِدْرَاكَ؛ بِشَرْطِ عَدَمِ الْحِجَابِ.

وأما الدّاعي: فَمَنْ أَعْطَى إِنْسَانًا لِفَقْرِهِ، فَجَاءَ آخَرَ، فَقَالَ: لَا أَعْطِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَهُودِيٌّ؛ فَعَدَمُ كَوْنِ الْأَوَّلِ يَهُودِيًّا لَمْ يَكُنْ جُزْءًا مِنَ الْمَقْتَضَى فِي إِعْطَاءِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ حِينَ أَعْطَى الْفَقِيرَ الْأَوَّلَ، لَمْ تَكُنِ الْيَهُودِيَّةُ حَاطِرَةً بِيَالِهِ؛ فَضْلًا عَنْ عَدَمِهَا وَمَا لَا يَكُونُ حَاطِرًا بِالْبَالِ، لَمْ يَكُنْ جُزْءًا مِنَ الدّاعي؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ عَدَمَ كَوْنِ الْأَوَّلِ يَهُودِيًّا لَمْ يَكُنْ جُزْءًا مِنَ الْمَقْتَضَى.

أما المَعْرِفُ: فَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ دَلِيلٌ عَلَى الْحُكْمِ، وَعَدَمُ الْمُخْصَصِ لَيْسَ جُزْءًا مِنَ الْمَعْرِفِ، وَإِلَّا كَانَ يَجِبُ ذِكْرُهُ عِنْدَ الْإِسْتِدْلَالِ؛ فَثَبَّتَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ عَدَمَ الْمَعَارِضِ وَإِنْ كَانَ مُعْتَبَرًا، لَكِنَّهُ لَيْسَ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ.

سَلَّمْنَا كَوْنَهُ جُزْءًا، وَلَكِنْ يَرْجِعُ الْخِلَافُ فِي الْمَسْأَلَةِ إِلَى بَحْثِ لَفْظِيٍّ لَا فَائِدَةَ فِيهِ؛ لِأَنَّ مَنْ جَوَزَ تَخْصِيصَ الْعِلَّةِ، وَمَنْ لَمْ يُجَوِّزْهُ، اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ اقْتِضَاءَ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْعَدَمِ، وَأَنْتُمْ أَيْضًا سَلَّمْتُمْ أَنَّ الْمَعْلَلَّ، لَوْ ذَكَرَ ذَلِكَ الْقَيْدَ فِي ابْتِدَاءِ التَّعْلِيلِ، لَا سْتَفَامَتِ الْعِلَّةُ؛ فَلَمْ يَبْقَ الْخِلَافُ إِلَّا فِي أَنَّ ذَلِكَ الْقَيْدَ الْعَدْمِيَّ، هَلْ يُسَمَّى جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ أَمْ لَا؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا فَائِدَةَ فِيهِ.

الشرح: اعلم: - وفلك الله تعالى - أن هذه المسألة تعد من المسائل الغامضة، فليعتن الناظر فيها ويعمن (١) النظر، فنقول:

وجود المشترك المدعى عليه بدون الحكم هو المسمى بـ«التخلف» [٢٨١/ب]

في الطرق الفاسدة وهو طريقان ..... ٤٤٩  
و«النقض»<sup>(١)</sup> ووجود الحكم بدون المدعى عليه هو المدعى<sup>(٢)</sup> ب«العكس»، ووجود  
المدعى عليه مع الحكم في بعض الصور يسمى ب«القران».

فالقائلون بتخصيص العلة يقولون: إن التخلف لا يقدر في العلية، ويقولون: العلة<sup>(٣)</sup>  
التي تخلف الحكم عنها كالعامة المخصوص، وهو حجة فيما عدا صورة التخصيص؛  
فكذلك العلة التي تخلف الحكم عنها في بعض الصور تبقى علة<sup>(٤)</sup> في غير صورة  
التخلف، والمانعون من تخصيص العلة يقولون: إن تخلف الحكم عنه في صورة يقدر في  
علية الوصف المدعى عليه، وللأصوليين في هذه المسئلة ستة أقوال: طرفان، ووسائط  
أربعة:

الأول: يقدر مطلقاً، مقابله: لا يقدر مطلقاً، وهما طرفان، وأما الوسائط الأربع:

الأولى: يقدر بشرط عدم التنصيص أو الإيماء أو الإجماع.

الثانية: يقدر بشرط ألا يظهر في محل التخلف ما يصلح أن يكون مستنداً له؛ وإلا  
فلا.

الثالثة: أن يعطف عليه من محل التخلف قيد؛ وإلا فلا.

الرابعة: يشترط ألا يكون من صور الاستثناء؛ وإلا قدح.

هذا ما نقله صاحب «التنقيح» وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: تخصيص  
العلة المستنبطة لا يجوز عند الشافعي، ويجوز عند أصحاب أبي حنيفة.

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٢٦١/٥، الرهان لإمام الحرمين ٩٧٧/٢، سلاسل الذهب  
للزرکشي ٣٦١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ٢١٥/٣، ٧٧/٤، نهاية السؤل للأسنوی  
١٤٥/٤، زوائد الأصول له ٣٩٦، منهاج العقول للبدخشي ١٠٣/٣، غاية الوصول للشيخ  
زكريا الأنصاري ١٢٧، التحصيل من الحصول ٢٠٩/٢، المنحول للغزالي ٤٠٤، حاشية البناني  
٢٩٥/٢، الإبهاج لابن السبكي ٨٤/٣، الآيات بينات ١١٦/٤، حاشية العطار ٣٤١/٢،  
المعتمد لأبي الحسين ٢٨٤/٢، ٢٩٣، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ٦٥٩، تيسير  
التحرير لأمير بادشاه ١٣٨/٤، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢١٨/٢، شرح  
التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٨٥/٢، ميزان الأصول للسمرقندي  
١٠٦٩/٢، تقريب الوصول لابن جزى ١٤٢.

(٢) في «أ»: المسمى.

(٣) في «أ»: العلية.

(٤) في «أ»: علية.

قال إمام الحرمين في كتاب «الرهان»<sup>(١)</sup> ذهب معظم الأصوليين إلى [أن]<sup>(٢)</sup> النقض يبطل العلة المستنبطة، وحكى أرباب المقالات عن طوائف من أصحاب أبي حنيفة [٢٨٢/أ] أنهم قالوا: ليس النقض من مبطلات العلل، ولكن [متى عورضت علة المعلل بنقض فعليه] الفصل بين صورة النقض، وصورة ادعاء اطراد العلة فيها.

وأما العلة المنصوصة، فقد قال: يجب اطرادها، والنقض يبطل عليتها، وقال غيره من الأصوليين: إن النقض لا يبطل عليتها.

ثم قال الإمام: وعندى أن هذه المسألة نزرة الجدوى، قليلة الفائدة من حيث المعنى.

ثم اختار في العلة المستنبطة: إن اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض - بطلت عليته؛ لكون المذكور أولاً جزءاً من العلة، وليست علة تامة، وإن لم يتجه<sup>(٣)</sup> فرق فقهي - فقد تردد فيه، واختار في العلة المنصوصة الفرق بين النص والظاهر، إذا كان أحدهما دليلاً على العلية، فإن كان ظاهراً، فلا بدع في تخصيص الظواهر، وإن كان نصاً دالاً على أنه نصبه علة - فلا يخلو إما أن يكون ذلك تنصيماً على تعميم عليته - فلا مطمع في التخصيص، وإن لم يكن كذلك، فلا بعد في تخصيص علة.

وقال الغزالي في «المستصفي»<sup>(٤)</sup>: تخلف الحكم عن العلة على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها، وهو المسمى بـ«النقض»، وذلك ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس، وإلى ما لا يظهر فيه ذلك:

أما الأول: فمثاله: مسألة العرايا<sup>(٥)</sup>، ومسألة المصرة<sup>(٦)</sup>، ومسألة ضرب الدية على

(١) ينظر: الرهان (٩٧٧/٢) (٩٦٩).

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: يتضح.

(٤) ينظر: المستصفي (٣٣٦/٢) (٣٣٧).

(٥) العرايا لغة: واحدها عرية، وهي النخلة التي يعريها صاحبها رجلاً محتاجاً، والإعراء: أن يجعل له ثمرة عامها، فقال بعض العرب: منا من يعرى، وهو أن يشتري الرجل النخل، ثم يستثنى نخلة، أو نخلتين.

قال الأزهرى: ويجوز أن تكون العرية مأخوذة من: عرى يعرى كأنها عريت من جملة التحريم، وأعرى فلاناً ثمرة نخلة إذا أعطاه إياها يأكلها رطباً، وليس في هذا بيع، وإنما فضل ومعروف. وقيل: هي من عراه يعروه إذا قصده، أو من: عرى يعرى، إذا خلع ثوبه، وأعراه النخلة: وهبه.

انظر: الصحاح: ٢٤٢٤/٦، تاج العروس ٢٤٠/١٠، لسان العرب ٢٧٨/١٩.



= واصطلاحًا: هي عند الأحناف: محمولة على الهبة والعطية، واسم البيع وقع عليها مجازًا، عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال: معنى العرية أن يعرى الرجل ثمر نخلة من نخله؛ فلم يسلم ذلك إليه حتى يظهر له ألا يمكنه ذلك، فيعطيه مكانه خرصًا ثمرًا، فيخرج بذلك عن إخلاف الوعد. وهي عند المالكية: في النخل وفي جميع الثمار كلها مما يس ويدخر، مثل العنب والتين والجوز واللوز، وما أشبهه. وهي عند الشافعية: التي رخص رسول الله ﷺ - في بيعها. إن قومًا شكوا إلى رسول الله ﷺ - أن الرطب يحضر وليس عندهم ما يشترون به من ذهب ولا ورق، وعندهم فضول ثمر من قوت سنتهم، فرخص لهم رسول الله ﷺ - أن يشتروا العرية بخرصها ثمرًا يأكلونها رطبًا، ولا يشتري من العرايا إلا أقل من حمسة أوسق. وهي عند الحنابلة: أن يوهب للإنسان من النخل ما ليست فيه حمسة أوسق، فيبيعه بخرصها من الثمر لمن يأكلها رطبًا.

(٦) قال أبو عبيد: المصرة: هي الناقة، أو البقرة، أو الشاة يصرى اللبن في ضرعها، أى: يجمع ويحبس، ومنه يقال: صريت اللبن، وصريته بالتخفيف والتشديد.

وقال الإمام الشافعي - رضى الله عنه -: التصرية أن تربط أخلاف الناقة، أو الشاة، وتترك من الحلب اليومين، والثلاثة، حتى يجتمع لها لبن، فيراه مشتريها كثيرًا فيزيد في ثمنها. قالوا: فظاهر قول أبي عبيد أن المصرة مأخوذة من التصرية، وهي الجمع وظاهر قول الشافعي: أنها مأخوذة من الصر وهو الربط، ثم ضعفوا قول الشافعي: بأنه لو كانت مأخوذة من الصر - لكان يقال لها: المصرة؛ لأن لامها حينئذ راء لا ياء. والذي يتراءى في نظري أن قول الشافعي لا يخالف قول أبي عبيد؛ بدليل أنه قال: التصرية أن تربط أخلاف الناقة، حتى يجتمع لها لبن - فبين أن معنى التصرية هو الجمع. غاية ما في الأمر تكفل بزيادة بيان طريقهم في هذا الجمع، وعادتهم السائدة فيه بينهم، فقال: أن تربط الأخلاف اليومين والثلاثة، وفي معنى التصرية التحفيل، وقد وردت بعض الروايات الصحيحة مصرحة بهذا اللفظ أيضًا، ومنه قيل لجامع الناس: محافل. والفقهاء كلهم على أن التصرية للبيع حرام؛ لأنها غش وخداع ومكر سىء، واحتيال على أكل أموال الناس بالباطل، والرسول عليه الصلاة والسلام - يقول: «من غشنا فليس منا». وكلهم كذلك على أن بيع المصرة مع ذلك صحيح لأن الرسول ﷺ - لم يحكم ببطلان بيعها، وإنما جعل فقط الخيار لمبتاعها، وهو لا يكون إلا في عقد صحيح. وإنما اختلفوا في هل يثبت لمشتريها الخيار أم لا يثبت فأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وبقولهما يفتى في المذهب الحنفي: على أنه لا خيار للمشتري في شرائه المصرة، بل البيع لازم له، وعليه الإمساك بالثمن المتفق عليه. والشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، وزفر وأبو يوسف من الحنفية، وبعد ذلك جماهير العلماء على أن للمشتري الخيار بين الرد، وبين الإمساك بالثمن المتفق عليه، إذا كانت المصرة من بهيمة الأنعام، ولم يكن المشتري عالمًا بالتصرية وقت الشراء. حجة أبي حنيفة ومحمد - أن مطلق البيع يقتضى صفة السلامة، فيكون لازمًا مادام قد تحقق مقتضاه وبانعدام اللبن بالكيفية - لا تنهت صفة السلامة؛ فبقلتها من باب أولى، فلا رد بالتصرية؛ لأنها عبارة عن ظهور قلة اللبن. وقد اعترض الجمهور على ذلك بأن التصرية، وإن لم تكن عينًا لكن فيها تدليس، وتغريز =

=بالمشترى، وهو يثبت له حق الرد؛ كمن اشترى قفة ثمار، فوجد في أسفلها حبشياً مثلاً؛ حيث يكون له حق الرد للتحرير. وقد أحاب الحنفية عن هذا الاعتراض بجوابين: أولهما: بأن المشتري في المصراة مغتر لا مغرور؛ لأن كبر الضرع قد يكون لغزارة اللبن، وقد يكون لغزارة اللحم، فتكتمه على أمر كان يمكنه أن يعلمه من البائع اغترار منه بكثرة اللبن، وهذا بخلاف قفة الثمار التي لا معنى لها إلا على أن كل ما فيها ثمر، فالمشترى فيها مغرور لا مغتر ومضلل عليه لا ضال.

وثانيهما: بالفرق على فرض أن المشتري هنا أيضاً مغرور بأن التغير في قفة الثمار ينقص المقدار، وهو عيب، وهذا بخلاف التصرية. وحجة الجمهور هي المنقول والمعقول.

أما المنقول: فما روى عن أبي هريرة - رضى الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال: «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها، وصاعاً من تمر» وهو حديث متفق عليه. وللبخارى وأبى داود «من اشترى غنماً مصراً، فاحتلبها فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبها صاع من تمر» ولمسلم: «إذا ما اشترى أحدكم لقحة مصراً، أو شاة مصراً، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إماً هى، وإلاً فليردّها، وصاعاً من تمر». وللجماعة إلا البخارى: «من اشترى مصراً فهو منها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها، ومعه صاعاً من تمر لا سمرّاً». هذه الروايات كما ترى كلها صحيحة متفق على صحتها وكلها عن أبي هريرة - رضى الله عنه - وهى صريحة، ونص فى ثبوت الخيار للمشتري إذا ما اشترى مصراً فاحتلبها فإنه بخير النظرين، إما أن يمكسك بالثمن المتفق عليه، وإما أن يرد لا تحتل غير هذا ألبتة، ومن حملها غيره فقد تكلف مركباً صعباً. وقد روى هذا الحديث بطرق غير هذه بعضها جيد، وبعضها ضعيف، وفى بعضها زيادة، وفى بعضها نقص، وفى بعضها تغيير وتبديل، وفى بعضها: صاع من تمر، وفى بعضها: صاع فقط، وفى بعض آخر: مثل أو مثلى لبها قمحاً. وهذه الروايات بعضها عن ابن عمر، وبعضها عن أنس، وبعضها عن ابن مسعود - رضى الله عنهم - وإن كان الصحيح عن ابن مسعود موقوفاً عليه، وبعضها عن رجل من الصحابة، وهى بسند جيد، وكلها قوية، وجيدة وضعيفة متظاهرة متضافرة فى ثبوت الخيار للمشتري إذا ما اشترى مصراً، فاحتلبها فظهر له أمرها، وافتضح له عوارها. وأما المعقول:- فأتبوا الرد بالتصرية قياساً على ما لو سود شعر الجارية الشمطاء، فباعها فانكشف للمشتري حالها، حيث يكون له حق الرد للتضليل عليه؛ وعلى ما لو حبس البائع ماء الرحى، ثم أرسله عند بيعها تغيراً بالمشتري بجران مائها على الدوام، حيث يكون له الرد أيضاً، وذلك لوجود التدليس، والتغير في التصرية أيضاً. إلا أن الحق يقال: هذه قياسات مذهبية لا تلزم الحنفية؛ لأنهم ينازعون فيها أيضاً هذا فضلاً عن أن الحكم فى هذه المسائل المقيس عليها إنما أخذ من حكم المصراة؛ قياساً عليها، فقياس المصراة عليها حينئذ دور وقلب للموضوع. وقد دفع الحنفية فى صدر هذه الأدلة من المنقول، فما شفوا غليلاً. وأحلبوا عليها بخيلهم ورجلهم، فما أغنوا فتيلاً، وتألّبوا عليها إلباً واحداً، فما زرعوا منها ثابناً، وما قرعوا لها صفاة. ثم ارتدوا=

=عنها وهي هي قوة وثباتا، ووضوح دلالة، وسطوع برهان وحجة. وملخص اعتراضاتهم على هذه الأحاديث ينحصر في مقامين: المقام الأول: مقام الرد والظعن. والمقام الثاني: مقام التسليم مع التأويل.

المقام الأول- يشمل ثلاث أحوال:

الحال الأولى: رد هذه الأحاديث؛ لمخالفتها القياس الصحيح، والأصول المعترف بها شرعا.

الحال الثانية: ردها؛ لكونها منسوخة بأحاديث أخرى.

الحال الثالثة- ردها؛ لاضطرابها اضطرابا لا تقوم معه حجة - على إثبات الخيار.

الحال الأولى- أما مخالفتها للقياس وللأصول، فمن وجوه: أشهرها:

أولا- من المعلوم شرعا أنه لا تضمن عين مع وجودها، بل ترد هي بعينها. واللبن قد يكون موجودا لدى المشتري، فكيف يرد التمر عنه مع وجوده؟

ثانيا - الأصل في ضمان المتلفات هو المثل، إن كانت من المثليات، والقيمة إن كانت من القيميات، فكيف يضمن اللبن بالتمر، وهو لا مثل ولا قيمة؟

ثالثا: الأصل في الضمان أن يزيد وينقص تبعا لزيادة المضمون ونقصانه، ولبن المصرة يختلف قلة وكثرة تبعا لاختلاف الجنس، والنوع، والجو والمرعى، وهكذا، وضمانه دائما هو صاع التمر لا يزداد عليه ولا ينقص منه.

رابعا: قالوا: إن ثبت حقا خيار التصرية فهو ملحق، ولا بد بخيار العيب لشبهه به، وخيار العيب غير مؤقت، على معنى لو اطلع المشتري على العيب في أى وقت، ولو بعد سنة من البيع - ثبت له حق الرد بالعيب - بينما نصت هذه الأحاديث على تأقيت خيار التصرية بثلاثة أيام، فلو مضت الثلاث، ثم علم بالتصرية - فلا خيار له؛ فكان مخالفا لخيار العيب من هذه الناحية. وهذا الحديث لم يرو من طريق صحيح غير طريق أبي هريرة - رضى الله عنه - وأبو هريرة عندنا إذا ما خالفت روايته القياس الصحيح قدم القياس عليها إذا كانت روايته في الفقه؛ لأنه لم يكن ذا بصر نافذ فيه، وقد ظهر تساهله في بعض مسائله، وكان ممن أحل ذلك عرضة لإنكار بعض الصحابة عليه.

فهذا ابن عباس - رضى الله عنه - يرد عليه رواية الوضوء من حمل الجنازة قائلاً: «أنتوضأ من حمل عيدان يابسة» وحديث الوضوء مما مسته النار قائلاً «لو توضأت بماء ساخن أكنت أتوضأ منه».

الحال الثانية: وهي نسخ هذه الأحاديث فإنهم اختلفوا في الناسخ لها، فقيل: هو قوله ﷺ: «الخراج بالضمان» لأن المصرة لو تلفت عند المشتري كانت من ضمانه، فتكون فضلها له، ومنها اللبن بموجب هذا الحديث، وإذا كان اللبن له، فهو لا يضمنه. وقيل: الناسخ نهيه عليه الصلاة والسلام «عن بيع الدين بالدين» لأن لبن المصرة قد صار ديناً في ذمة المشتري، فإذا ألزم في ذمته صاعاً بدله كان من قبيل بيع الدين بالدين، أو فسخ الدين في الدين وقيل: الناسخ غيره هذا مما هو أضعف شأناً ودلالة على النسخ مما ذكرنا؛ فضربنا صفحاً عن ذكره وإذا ظهر أن =

=أحاديث خيار التصرية منسوخة بما ذكرنا فقد بطل التمسك بها لثبوت الخيار لاسيما ومخالفتها للأقيسة الصحيحة مما يقوى الظن بمنسوخيتها.

الحال الثالثة: وأما اضطرابها، فهو ما تقدم من أن هذه الأحاديث رويت بألفاظ كثيرة، وهي مع ذلك متعارضة بدفع بعضها في صدر بعض. نذكر منها «ردها ورد معها صاعاً من تمر» و«صاعاً من طعام» و«صاعاً مثل أو مثلى» و«لبنها قمحاً» و«صاعاً من تمر لا سمراء» والسمراء: هي القمح و«صاعاً من طعام لا سمراء» واضطراب الحديث اضطراباً كهذا الاضطراب يسقطه عن درجة الحجية.

المقام الثاني:- مقام التسليم مع التأويل، أى التسليم بصحة الأحاديث، وكونها غير منسوخة، وتأويلها بما لا يتعارض مع مذهب الحنفية من تفهيم خيار التصرية. فيقول فيه صاحب «المبسوط» ما معناه: ولهذا كله يحمل الحديث على التأويل، وإن بعد فهو خير من الرد، فيحمل على أن المشتري كان اشتراها على أنها غزيرة اللبن، فكان شراءً فاسداً لفساد هذا الشرط، والمبيع فى الشراء الفاسد يرد مع زوائده، ولكن اللبن كان قد فقد عند المشتري، فدعاها الرسول - ﷺ - فصالحهما على أن يرد المشتري صاعاً من تمر مكان اللبن، وكان صاع التمر قيمة اللبن فى هذا الزمان، فظنه الراوى ضماناً عن اللبن على وجه الإلزام فى جميع العصور والأزمان، فرواه بهذه الصيغة العامة، ومثل هذا يقع كثيراً من بعض الرواة؛ لغفلة، أو قلة فهم وقد أحاب الجمهور عن اعتراضات الحنفية بأجوبة إجمالية، وأجوبة تفصيلية. أما أجوبتهم الإجمالية فتتلخص فى: أن هذا الحديث حديث التصرية بجميع طرقه أصل برأسه يجب اتباعه، والعمل بموجبه كسائر نصوص الكتاب والسنة، لا فرق بين نص ونص، ومحاولة إخضاع نص صريح صحيح للقياس، أو إبعاده بالكلية إذا كان يخالفه هذه المحاولة هى قلب للوضع، ومخالفة للأصول المتفق عليها بين الفقهاء من تقديم النصوص على الأقيسة، وأنه لا يصار إليها إلا بعد فقدان النصوص الصحيحة الثابتة، فكان اعتذاركم عن عدم العمل بالحديث؛ لمخالفة الأصول هو عين الخروج على الأصول، وكنتم كالمستجير من الرمضاء بالنار. وهذا خير صحيح مشهور مستفيض صالح لتخصيص عمومات الكتاب والسنة، حتى عند الحنفية أنفسهم الذين يجوزون تخصيص العام بالمشهور؛ لأن الحديث، وإن كان أحاد الأصل على فرض قصره على أبى هريرة - رضى الله عنه - فالرواة له عن أبى هريرة كثير، والحديث قد استفاض فى القرن الثانى، والثالث، وما بعدهما فأصبح بمنزلة المتواتر الجمع على العمل به بإبل المشهور، لاسيما وقد كان يفتى به أبو هريرة نفسه، وابن مسعود شيخ الحنفية الأول، وإمام طريقتهم، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة. ومحاولة الطعن فى الحديث بكون روايه أبا هريرة، وقد ظهر تساهله فى الرواية فى مسائل الفقه محتجين. بمثل ما روى عن ابن عباس من رده لبعض رواياته هى محاولة غير مجدية، وغير سديدة أيضاً، فلعل ابن عباس رد روايته لما ثبت عنده ما يخالفها من روايات أخر يراها أرجح وفى الوقت نفسه يعضدها القياس. وقد فعل مثل فعل ابن عباس مع أبى هريرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وأمير المؤمنين على بن أبى طالب مع غير أبى هريرة من أجراء الصحابة، ولم نسمع عليهم مثل هذا الطعن الذى طعن =

= به أبو هريرة - رضى الله عنه - ولو فرض أن ابن عباس رد رواية أبى هريرة بمحض الرأى والقياس، فابن عباس محجوج بالحديث، وليس رأيه حجة على الحديث. وأبو هريرة قد كان عند ابن عباس نفسه بالمنزلة الرفيعة، والمحل الملحوظ يفتى بحضرتة، وابن عباس يثنى عليه فقد روى: أن رجلاً من مزينة طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، فأتى ابن عباس يسأله، وعنده أبو هريرة، فقال ابن عباس: إحدى العضلات يا أبا هريرة، فقال أبو هريرة: واحدة تبينها وثلاث تحرمها، فقال ابن عباس: زينتها يا أبا هريرة، أو قال نورتها، أو كلمة تشبهها يعنى أصاب. فأبو هريرة كان أكرم على ابن عباس مما يظن القوم، وأفضل عنده منه عندهم، ولسنا بهذا نحاول الدفاع عن أبى هريرة بعدما دافع عنه الرسول - ﷺ - وزكاه، ودعا له بكثرة الحفظ، وإنما هى كلمة جررنا إليها جراً ولا نقول كما قال بعض الكتاب: إن هذا الحديث لم ينفرد به أبو هريرة وحده، فإنى أشعر بوحز ضميرى لو قلت هذا القول، فأبو هريرة فيه الكفاية، بل هو فوق الكفاية فضلاً عن أنه يفتح باباً للحنفية فى الطعن والتجريح لا مخلص منه إلا بتزكية أبى هريرة آخرة الأمر، ودعوى الاكتفاء به. هذا مع أن رد حديث أبى هريرة لمثل هذا الذى ذكره الحنفية يجرنا إلى مواقف محرجة، ويوقننا فى مسائل شائكة ما كان أحرانا بالابتعاد عنها، فإنه أكثر الصحابة رواية للحديث، وشطر كبير من الدين يتوقف على حديثه وحده، فاللهم لا حول ولا قوة إلا بالله. ثم القول بأن الحديث منسوخ، بما ذكروا من الأحاديث، فهى على فرض أنها تعارضه يتوقف القول بناسختها على تأخرها، وهذا ما لا سبيل لهم إليه، فكيف مع هذا وهذه الأحاديث لا تعارض حديث التصرية، كما سنذكره فى الأجوبة التفصيلية. وأما الاعتراض على الحديث بأنه مضطرب متناقض، فجميع طرق الحديث الصحيحة - والحمد لله - لا اضطراب فيها ولا تعارض، أما الروايات المضطربة، فهى الروايات الضعيفة، وهذه نسقطها من حسابنا. وتأويل الحديث على الوجه الذى ذكرنا يكفينا فى دفعه أنه بعيد بعداً لا يتصوره العقل. كيف وصاحب المبسوط نفسه يعترف بأنه تأويل بعيد؟. وأما الأجوبة التفصيلية - فنتناول اعتراضاتهم على الحديث واحداً واحداً، فتنفدها تفنيداً، مبينة أن شيئاً منها لا يخالف الأصول ولا القياس، ولا يعارض نصاً صحيحاً من النصوص؛ بل هو موافق لها جميعاً. فأما الاعتراض بأنه لا تضمن عين مع وجودها فصحيح ومسلم، إذا لم تتغير أوصافها - فأما لو تغيرت فإنها تضمن مع وجودها؛ لأنها حينئذ تكون فى حكم المفقودة، ولبن التصرية مع فرض وجوده لدى المشتري من هذا القبيل؛ لأنه بالخلاب، ومضى الوقت ذهب طراوته وتغير عن طبيعته، واضمحلت حللته. وأما الاعتراض بأن الأصل فى الضمان هو المثل، أو القيمة والتمر ليس أحدهما، هذا إذا كان المضمون معلوماً معيناً، حتى يعلم مثله أو قيمته، أما إذا لم يكن كذلك كلبن التصرية، فإنه يختلط باللبن الحادث عند المشتري على ملكه، ولا سبيل إلى تمييز أحدهما عن الآخر، حتى يعلم قدره فيقدر، فصاع التمر إنما تقدر من الشارع للنزل اللبن قطعاً للنزاع وحسماً للخصام والجدال. غاية ما هناك ما الحكمة فى جعل التمر مكان اللبن؟ والحكمة فيه ظاهرة بأن طعام القوم الغالب فيهم حينئذ إنما كان اللبن والتمر، فلما ذهب اللبن على البائع عوض بدله التمر لقيامه مقامه فى الغذاء، وبهذا =

العاقلة؛ فإن العرايا تنقض تعليلنا الريا بالطعم، ومسألة المصرة تنقض تعليل إيجاب المثل في الضمانات بتمائل الأجزاء، وضرب الدية على العاقلة ينقض قولنا: لم يصدر منه الجناية، فلا يضمن، وإنما يعلم استثنائها لورودها نقضاً على كل علة كـ«العرايا»؛ فإنها

= أيضاً يجاب عن الاعتراض بأن بدل المتلف يقل ويكثر تبعاً لقلته وكثرته، والصاع هنا واحد لا يزيد ولا ينقص.

وأما الجواب عن هذا الاعتراض بنحو بدل الموضحة فإنه خمس من الإبل لا تزيد، ولا تنقص مع أن الموضحة ليست بحالة واحدة، فخارج عن محل النزاع؛ لأن هذا في العقوبات، ومحل النزاع هو الضمانات.

وأما الاعتراض بأن خيار التصرية مؤقت، وخيار العيب غير مؤقت، فإنما كان الأمر كذلك؛ لأن العيب لا يعلم متى يوقف عليه؟ فكان من المصلحة - عدم تحديده بينما التصرية تعلم غالباً في ظرف الثلاثة الأيام؛ لأن نقصان الحلاب في اليوم الثاني قد يكون لتغير المكان، أو المرعى، فإذا جاء اليوم الثالث موافقاً للثاني علم أن كثرة اللبن في اليوم الأول إنما كانت لأجل التصرية. هذا هو جواب الاعتراضات الواردة على الحديث إنه من حيث مخالفته للأصول والقياس. وأما الاعتراضات الواردة عليه من حيث إنه منسوخ، فهناك جوابها. قولهم: إنه منسوخ بحديث «الخراج بالضمان» فهذا فرع أنه يعارضه، ولا معارضة بينهما إن شاء الله، لأن الخراج هو الغلة، كما جاء مصرحاً به في بعض الروايات، والمراد بها: الحادثة على ملك المشتري لكونه من ضمانه حينئذ، ولبن التصرية موجود وقت البيع، فهو للبائع في الأصل لكونه حدث على ملكه، وعلى ذلك فهو مبيع، كالأصل، ويأخذ قسطاً من الثمن، فإن تلف عند المشتري وجب عليه ضمانه إن فسخ البيع لكونه كجزء المبيع، وعلى فرض أنه يعارضه، فهو عام وحديث التصرية خاص والواجب حمل العام على الخاص، ومع هذا فليس حديث الخراج بالضمان في قوة حديث التصرية، حتى يعارضه.

وقولهم: إنه منسوخ بنهيه - عليه الصلاة والسلام - عن بيع الدين بالدين، فهذا حديث ضعيف لا يعارض حديث التصرية، ولو عارضه فهو عام مخصوص به. وقد قال الشوكاني في بيان عدم التعارض بين الحديثين: ولو صح حديث النهي عن بيع الدين، فليس صاع التمر ديناً في ذمة المشتري؛ لأنه يجب عليه توفيقه حالاً مع رد المصرة. والتحقق أن لبن التصرية مملوك للمشتري بالعقد كالأصل فإذا هلك هلك على ضمانه، ولكنه إن رد العين، فقد وجب عليه للبائع بدله صاع التمر ابتداءً في ذمته. وقد أضرربنا عن اعتراضات آخر غير ما ذكر؛ لأنها أقل شأنًا، وأسهل دفعاً. وإذا تبين سقوط اعتراضات الحنفية على حديث التصرية علمنا أن الحديث صالح للحجية، وليس بعد أن يصح الحديث ويصلح للاستدلال حاجة إلى دليل آخر يعضده، فسواء صحت أقيسة الجمهور، أم لم تصح، فمذهبتهم في هذه الخلافية ظاهر الصواب وحينئذ يكفيننا في رد دليل أبي حنيفة، وعدم نهوضه حجة على مذهبه أنه قياس في مقابلة - النص، وهو باطل باتفاق العلماء. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبد الرحمن مندور في الخيارات في البيع. وينظر: نيل الأوطار ١٨٤/٥، والمبسوط ٤٠/١٣، وتكملة المجموع ٢٦/١٢.

تنقض التعليل بالطعم وبالكيل وبالقوت، ولا يكفى دعوى الاستثناء، وأما إذا لم يعلم وروده مورد الاستثناء - فلا يخلو: إما أن تكون منصوصة أو مظنونة، فإن كانت منصوصة فيتبين بعد ورود النص النقض فيه، إنما ذكر بعض العلة وجزءها.

مثاله: أنا إذا قلنا: خارج نجس، فينقض الوضوء، ويدل على عليه الوصف بقوله - ﷺ -  
:- «الْوُضُوءُ مِمَّا يَخْرُجُ»<sup>(١)</sup>، فإذا ثبت لنا بنص قاطع أنه - ﷺ - «احتجم»<sup>(٢)</sup> ولم

(١) أخرجه ابن عدى في «الكامل» (١٣٤٠/٤) وعبد الرزاق رقم (١٠٠) والبيهقى (١١٦/١) وأبو نعيم في «الحلية» (٣٢٠/٨).

(٢) أخرجه البخارى (١٧٤/٤) كتاب الصوم: باب الحجامة والقيء للصائم حديث (١٩٣٨)، وأبو داود (٧٧٣/٢): كتاب الصوم: باب فى الرخصة فى ذلك، حديث (١٩٣٩)، والترمذى (٢٣٧٢، ٢٣٧٢)، والبيهقى (٧٧٢)، كتاب الصوم: باب ما جاء فى الرخصة فى ذلك [الحجامة]، حديث (٧٧٢)، والبيهقى (٢٦٨/٤) كتاب الصيام: باب ما يستدل به على نسخ الحديث. وابن أبى شيبة (١٦٣/٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٥٠/١) من طريق عكرمة عن ابن عباس به. وفى لفظ للبخارى: احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم. وأخرجه أبو داود (٧٢٣/١) كتاب الصيام: باب فى الرخصة فى ذلك أى الحجامة للصائم - حديث (٢٣٧٣) والترمذى (١٤٧/٣) كتاب الصوم: باب ما جاء فى الرخصة فى ذلك (٧٧) وابن ماجه (٥٣٧/١) كتاب الصيام: باب ما جاء فى الحجامة للصائم (١٦٨٢) وأحمد (٢٨٦/١) والشافعى فى «شرح معانى الآثار» (١٠١/٢) والطيالسى (٢٧٠٠) والبيهقى (٢٦٣/٤) من طريق يزيد بن أبى زياد عن مقسم عن ابن عباس به.

قال الترمذى: حديث حسن صحيح - أى لطرقه فإن يزيد بن أبى زياد ضعفه غير واحد. وللحديث طريق آخر عنه. أخرجه أحمد (٢٨٦، ٤٤/١) والطيالسى (٢٠٩٨) وابن سعد فى «الطبقات» (٤٤/١) وابن الجارود (٣٨٨) من طريق شعبة عن الحكم عن مقسم به وله طريق آخر. أخرجه الترمذى (١٤٧/٣) كتاب الصيام: باب ما جاء فى الرخصة لذلك حديث (٧٧٨) من طريق ميمون بن عمران عنه أن النبى ﷺ احتجم وهو صائم. وقال الترمذى: حسن غريب وقال النسائى فى «الكبرى» (٢٣٦/٢): هذا منكر ولا أعلم أحدًا رواه عن حبيب غير الأنصارى ولعله أراد أن النبى ﷺ تزوج ميمونة. قال الترمذى: وفى الباب عن أبى سعيد وجابر. أما حديث أبى سعيد فأخرجه النسائى فى «الكبرى» (٢٣٧/٢) عنه قال: رخص النبى ﷺ فى القبلة للصائم ورخص فى الحجامة. حديث جابر. أخرجه النسائى فى «الكبرى» (٢٣٦/٢) من طريق أبى قتيبة عن هشام عن أبى الزبير عن جابر أن النبى ﷺ احتجم وهو صائم وقال النسائى: خالفه خالد بن الحارث ثم أخرجه من طريقه عن هشام به بلفظ: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم من وئاء حجم بظهره أو بوركه. قلت: وفى الباب أيضًا عن جماعة من الصحابة وهم معاذ ابن جبل وأنس وعبد الله بن سفيان وابن عباس وثوبان وعبد الله الصنابجى. أما حديث معاذ بن جبل أخرجه البزار (٤٧٨/١ - كشف) رقم (١٠١٤) من طريق الأحوص بن حكيم عن أبى =

ينقض، انعطف منه وصف على العلة، فنقول: خارج من المعتاد نجس، فتبين أن المذكور أولاً جزء العلة، ونقول في العلة المستنبطة: الوضوء طهارة فيفتقر إلى النية؛ كالتيمم، فإنه طهارة، فينتقض بإزالة النجاسة، فينعطف منها قيد على العلة؛ فيقال: طهارة حكيمية.

=الزاهرية عن جبير بن نفير عن معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم. قال البزار: لا نعلمه من طريق معاذ مرفوعاً إلا من هذا الوجه وذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) وقال: رواه البزار والطبراني في الكبير وفيه الأحوص بن حكيم وفيه كلام وقد وثق انتهى وقال الحافظ في «التقريب» (٤٩/١): ضعيف الحفظ وكان عابداً. حديث أنس. أخرجه البزار (٤٧٧/١ - كشف) رقم (١٠١١) من طريق الربيع بن بدر عن الأعمش عن أنس قال: مر بنا أبو طيبة - أحسبه قال - بعد العصر في رمضان فقال: حجمت رسول الله ﷺ. قال البزار: تفرد به الربيع وهو لين الحديث. وذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) وقال: رواه البزار..... والربيع بن بدر متروك انتهى والربيع بن بدر قال الدارقطني وغيره: متروك وضعفه أبو داود. وقال الحافظ: متروك. ينظر المعنى (٢٢٧/١) والتقريب (٢٤٣/١). وله طريق آخر أخرجه أبو يعلى (٢٢٦/٧) رقم (٤٢٢٥) من طريق شريك عن ليث عن عبد الوارث عن أنس قال: مر بنا أبو طيبة في رمضان فقلنا من أين جئت؟ قال: حجمت رسول الله ﷺ. وذكره الهيثمي في «المجمع الزوائد» (١٧٣/٣) وزاد نسبه إلى الطبراني في الكبير وقال: وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة لكنه مدلس. وله طريق آخر بلفظ آخر ذكره الهيثمي في «المجمع الزوائد» (١٧٣/٣) عنه بلفظ: أن النبي ﷺ احتجم في رمضان.

وقال الهيثمي: وفيه يوسف بن خالد السمتي وهو ضعيف. انتهى بل هو كذاب.

حديث عبد الله بن سفيان. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) عنه قال: وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة لكنه مدلس وله طريق آخر بلفظ آخر. ذكره الهيثمي في «المجمع الزوائد» (١٧٣/٣) وعنه بلفظ أن النبي ﷺ احتجم في رمضان وقال الهيثمي: وفيه يوسف بن خالد السمتي وهو ضعيف انتهى بل هو كذاب.

حديث عبد الله بن سفيان. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) عنه قال: أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم. وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه محمد بن أبي ليلي وفيه كلام.

حديث ابن عباس. أخرجه البزار (٤٧٨/١ - كشف) رقم (١٠١٦) في (١٠١٧) عنه بلفظ: ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء والحجامة والاحتلام، وذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) وقال: رواه البزار بإسنادين وصحح أحدهما وظاهره الصحة.

حديث ثوبان. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣) عنه بلفظ: ثلاث لا يمنعن الصائم: الحجامة والقيء والاحتلام قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ولثوبان في الأوسط: ثلاث يفطرن الصائم... فذكره وإسنادهما ضعيف حديث عبداً لله الصنابحي. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٧٣/٣ - ١٧٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من أصبح صائماً فاحتلم واحتجم أو ذرعه =



وإذا عرفت ذلك، فقد قال الغزالي في «المستصفي»: إن الاحتراز عن الانتقاض مهم للجدلي، ومعناه: أنه إذا أخذ القيد الدافع للنقض في الدليل أولاً - قبل منه، وأما إذا لم يأخذه أولاً؛ فإذا أورد عليه النقض أخذ القيد المذكور؛ فلا يقبل ذلك منه؛ جواباً عن النقض [٢٨٣/أ]، بل يعد منقطعاً، وهذا الذي ذكره هو اصطلاح المتقدمين من الجدليين، وأما اصطلاح المتأخرين: فهو بخلاف ذلك، لا فرق بين اعتبار القيد في أول الدليل، أو بعد توجه النقض عليه، وإنما يعده منه إذا لم يجب عن صورة النقض بفرق معنوي مناسب، أو بقيد شبيهي، وإن لم يكن مناسباً.

وبالجملة: متى اعتبر في الدليل: إما أولاً قبل توجه النقض أو بعده قيداً فاصلاً بين مجرى العلة وغير مجراها - اندفع النقض على اصطلاح المتأخرين، وأما على اصطلاح المتقدمين [فلا] <sup>(١)</sup> يعد دافعاً للنقض، إلا إذا ذكر في الدليل أولاً قبل توجيه النقض، والقيد الدافع للنقض، وإن لم يكن مناسباً مقبول مسموع اتفاقاً، والممانعون من التعليل بالشبه موافقون على ذلك.

هذه طريقة أهل الجدل.

وأما المجتهدون، فقد قال الغزالي: عندي تردد؛ فإنه قد يقال: ما عليه أن يعتد <sup>(٢)</sup> في هذه الحالة <sup>(٣)</sup> بالانتقاض أو بتخصيص العلة؛ هذا التردد إذا كانت العلة منصوصة، أما إذا كانت مستنبطة يفتقر إلى أصل يشهد له بالاعتبار، فتخلف الحكم عنه يفسد علته، ويقدم في ظنه العلية؛ إذ الاعتبار مرة يعارض بعدم الاعتبار في صورة النقض؛ هذا ما قاله في «المستصفي».

تنبية: اعلم: أن الغزالي قال: العلة: إما قطعية أو ظنية [٢٨٣/ب]، والمراد بـ«القطعية» على اصطلاحه في «شفاء الغليل»: أن تكون العلة دل عليها الإجماع أو النص، وليس في كلامه الفرق بين الثابت علته بالنص أو بالظاهر أو بنوع من الإيماءات.

وأما إمام الحرمين: فيدل كلامه على الفرق بين النص والظاهر على نقلنا عنه.

ثم اعلم أنه - رضي الله عنه - قال في «شفاء الغليل»: لم يصح عن الشافعي، وأبي

---

=القيء فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه أبو بلال الأشعري وهو ضعيف.

(١) سقط في «أه».

(٢) في «أه»: يعتل.

(٣) في «أه»، «ب»: العلة.

حنيفة - رضى الله عنهما - التصريح بتخصيص العلة أو بمنعه، ونقل أبو زيد الدبوسى تعليقات عن الشافعى وأبى حنيفة منقوضة، وقال: هذا يدل على قولهما بتخصيص العلة.

ثم قال فى «شفاء الغليل» [فى العلة] <sup>(١)</sup>: إما أن تكون قطعية أو ظنية، وعنى بـ «القطعية»: الإجماعية أو المنصوصة، ولم يفرق بين النص والظاهر والإيماء، أما القطعية: فاختار أن مثار الخلاف عدم الاتفاق على تفسير العلة؛ فإنه متى وقع الاتفاق على تفسير العلة ارتفع الخلاف، وذلك فى العلة القطعية.

بيانه: أن العلة تفسر على وجوه ثلاثة؛ بناء على استعارة لفظة «العلة»؛ فإنها مستعارة من أحد أمور ثلاثة:

أحدها: العلة العقلية، وهى بمجرد ما توجب الحكم، ولا يطلق إيجابها للحكم، إلا إذا استجمع ما يتوقف عليه التأثير من وجود الشروط وعدم الموانع؛ وهذا هو اصطلاح المتكلمين.

وثانيها: تفسير العلة بـ «الباعث» والبواعث تسمى عللاً عرفاً؛ كما إذا أعطى فقيراً درهماً، يقال: أعطاه لفقره، ويقول هو أيضاً: أعطيته لفقره [٢٨٤/أ]، فإذا لم يعط فقيراً آخر، فيقول: لأنه معتزلى أو هو عدوى؛ لا يعد هذا مناقضاً للأول.

وثالثها: تفسير العلة بمظهر للحكم فى نفسه، أو فى نظر المعلن [وذلك لحدوث الأحكام بحدوث أسبابها، ويحمل كلامه على حدوث التعلق؛ وذلك] <sup>(٢)</sup> كالملك عند حدوث البيع، ووجوب الزكاة عند حدوث ملك النصاب، والقصاص عند وجود القتل الموصوف، والحد عند <sup>(٣)</sup> الزنا، وإن كان لهذه الأسباب شروط كالأهل والمحل وغيرهما؛ فإن صفات الأهل والمحل أمور موجودة سابقة على وجود هذه الأسباب ومسبباتها، فيضاف الحادث إلى الحادث.

وإذا عرفت تفسير «العلة» على الوجوه الثلاثة، فيقال: ما المراد بالعلة المنصوصة؟

فإن أريد بها التفسير الأول وهى الموجبة فلا تتصور عليتها مع الانتقاض، وإن أريد به أنه يعرف الحكم بمجرد، فيقال: هذا مسلم؛ فظهر أن سبب هذا الخصام العظيم عدم

(١) سقط فى «أه».

(٢) سقط فى «أه».

(٣) فى «أه»: عن.

الاتفاق على تفسير واحد، وحظ المجتهد من هذا أنه إذا قال (١) هذا خارج نجس فينقص؛ قياساً على البول، فينتقض بالحجامة، إذا علم أنها غير ناقضة بنص قاطع، فيقول المجتهد: تبين أن العلة: نجس خارج من المعتاد، وحظ الجدلي منه أنه: إن اعتبر القيد المذكور قبل توجه النقص عليه استند (٢) كلامه، وضح دليله، وإن اعتبر القيد المذكور بعد توجه النقص عليه كان منقطعاً عند المتقدمين من الجدليين، غير منقطع عند المتأخرين.

تنبيه: اعلم أن [٢٨٤/ب] الغزالي جعل النقوض على ثلاثة أقسام.

الأول: النقض الوارد على العلة في صوب جزئياتها، وقد ذكرنا مثاله؛ كقولنا: طهارة، فتفتقر إلى النية؛ قياساً على التيمم؛ فتنقض بإزالة النجاسة. والثاني: أن ينتقض (٣) حكم العلة [لا لخلل في حكم العلة] (٤) بل لمعارض دافع حكم العلة، مثاله أن نقول: ملك الأم علة لرق الولد، وولد المغرور بحريته لا يرق؛ وذلك لأن علة الرق عارضها [علة] (٥) أخرى دافعة لمقتضاها، وهي ظن حرية الأم؛ فالرق في حكم الفاضل المندفع (٦)، ولذلك (٧) تجب الغرة عليه، ولا يرد هذا نقضاً على المعلل، ولا يقدر في ظن المجتهد.

الثالث: النقض المائل عن صوب نظره.

مثاله: إذا قيل: النباش (٨) سارق، فيقطع؛ قياساً على موضع الإجماع؛ وذلك لأن السرقة علة للقطع، فإذا أورد على العلة ما دون نصاب السرقة، أو إذا سرق من غير الحرز؛ فلا يقدر في نظر المجتهد، وهل يجب الاحتراز عنه في الدليل، وذلك بأن نقول: سرقة صادفت الأهل والمحل، أو لا تحتاج، أو ندفعه بأن نقول: هذا النقض حائد عن صوب نظر المعلل؛ لأن النظر في غير الأهل والمحل؛ فقد اختلف فيه الجدليون، واعتبار القيود في أول الكلام أولى.

(١) في «ب»: كان.

(٢) في «ب»: أسند.

(٣) في «أ»: ينتفى.

(٤) سقط في «أ».

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: الحاصل المدفع.

(٧) في «أ»: كذلك.

(٨) النباش لغة: هو إثارة التراب وإخراج الموتى. يستعمل ذلك في إخراج الموتى، ولا يستعمل في

فنقول: سرق نصائباً كاملاً من حرز (١) مثله، والاعتبار أدفع للضبط، وأقرب إلى الضبط، هذا خلاصة كلام الغزالي في «المستصفي» و«شفاء الغليل».

قال صاحب [٢٨٥/أ] «المعتمد»: (٢) اختلف الناس في أنه هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة؟ ولا يمنع ذلك من كونها أمانة على الحكم، ولا يجوز تخصيصها، ويكون تخصيصها مانعاً من كونها أمانة، فأكثر أصحاب أبي حنيفة يميزون تخصيصها، وهو محكى عن مالك، وأصحاب الشافعي يمنعون منه، وفي كلام الشافعي - رضى الله عنه - جوازه، وذكر قاضى القضاة عبد الجبار فى الشرح أن الشافعي: لا يميز ذلك، وإنما يعدل عن حكم علة إلى حكم علة أخرى، والمعلوم من مذهبه أنه يشترط نفي العلة الثابتة فى العلة الأولى (٣)، حتى لا ينتقض مذهبه، غير أنه لا يصرح باشتراطه؛ لأنه معلوم من مذهبه اشتراطه، وأما العلة الشرعية المنصوصة فقد اتفق على جواز تخصيصها من أجاز تخصيص [العلة الشرعية] المستنبطة، ومن منع تخصيص المستنبطة اختلف فى المنصوصة [الشرعية] فأجازها بعضهم، وهو ظاهر مذهب (٤) الشافعي، وتخصيص العلة المستنبطة جوزه أكثر أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك.

واعلم: أن اختيار المصنف أن النقض يبطل العلة مطلقاً، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء تخلف الحكم مانع أو لا مانع.  
واجتج عليه بوجه:

الأول: أن اقتضاء العلة للحكم: إما أن يتوقف على عدم المعارض أو لا، فإن توقف لم يكن الوصف المذكور تمام العلة، بل بعضها، وإذا كان ذلك بعضاً لا يمكن أن يدل بها بمجردا على [٢٨٥/ب] الحكم فى الفرع، وإن لم يتوقف على ذلك - يلزم ألا يكون المعارض معارضاً؛ إذ لو كان معارضاً لتوقف، [و] (٥) المفروض خلافه، وإذا لم يكن معارضاً كان الوصف علة للحكم على الإطلاق؛ فيثبت صدق قولنا: ما هو علة للحكم فهو مستلزم للحكم، وهذا الوصف لا يستلزم الحكم؛ فليس هو بعلة أو نقول بعبارة أخرى: إما أن يعتبر فى اقتضاء العلة الحكم عدم المانع أو لا، ولا سبيل إلى الأول،

(١) الحرز: الموضع الحصين؛ هذا أصله فى اللغة وهو الوعاء الحصين يحفظ فيه الشيء. ينظر: تحرير التنبيه ص ٢٣١، والمعجم الوسيط ١/١٦٦.

(٢) ينظر: المعتمد (٢/٢٨٤).

(٣) فى «أ»: الثانية.

(٤) فى «أ»: المذهب.

(٥) سقط فى «ب».

وإلا لكان الوصف جزءاً من العلة التامة؛ فلا يلزم من وجودها في الفرع الحكم، فعين<sup>(١)</sup> الثاني؛ فيكون الوصف المذكور مستلزماً، فيصدق قولنا: العلة مستلزمة للحكم، وهذا: لا يستلزم الحكم؛ فليس هو بعلة، ويمكن سلوك طريق عكس النقيض، وتتم بدونه.

وحاصل الدليل: أن العلة مستلزمة، وهذا ليس بمستلزم؛ فلا يكون علة، ويبطل بهذا الدليل كون التخلف لا يبطل العلية، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان التخلف لمانع أو لا [لمانع]<sup>(٢)</sup>، وبالجملة تبطل به المذاهب الخمسة، وثبت المدعى.

فإن قيل: لا نسلم أنه إن توقف الاقتضاء على عدم المعارض، كان الوصف جزءاً من العلة، ولم لا يجوز أن يكون الوصف علة تامة، ويتوقف تأثيرها للحكم على شرط، وهو عدم المانع المعارض؟ وهذا لأن [٢٨٦/أ] القادر يجوز أن يكون تأثيره موقوفاً على قيد عدمي، وكذا الموجب بالذات، وكذا الباعث والمعرف؛ على ما نبينه مفصلاً، ولا يجوز أن يكون ذلك القيد العدمي جزءاً من المؤثر في الوجود بالإيجاب، ولا من الموجب، ولا من الداعي، ولا من المعرفة على ما بينه<sup>(٣)</sup> في الأصل، وهو واضح، فلم لا يجوز أن يكون ههنا كذلك؟! لا بد من دليل، ونزيده إيضاحاً، ونقول: العلة إما أن تفسر بالمؤثر أو بالداعي أو بالمعرف، وقد سبق بيان هذه المفهومات في أول «كتاب القياس»؛ فإن فسرناه بالمؤثر أو بالداعي أو بالمعرف فقد سبق بيان هذه المفهومات في أول كتاب «القياس»، وإن فسرناه بالمؤثر في وجود الشيء، فذلك المؤثر: إما القادر، وهو الفاعل المختار، أو غير القادر، وهو: الموجب بالذات، وتأثير القادر يتوقف على قيد عدمي، وهو عدم الأول؛ وذلك لأن الفعل ماله أول، والأول ينافي الأزلية.

أما الأول: فلأن فعل ما لا أول لوجوده محال.

وأما الثاني: فظاهر، فيتوقف التأثير على عدم الأول؛ وليس هو جزءاً من العلة المؤثرة في الوجود؛ وإلا جاز استناد العالم إلى أمر عدمي، فيتعذر إثبات الصانع، وهو محال، وأما الموجب: فلأن الثقليل يوجب ثقله الهوى؛ بشرط ألا يمنع منه مانع، وليس عدم المانع جزءاً من الموجب؛ لما مر في المؤثر، وكذلك الكلام في الداعي؛ وذلك لأن من أعطى فقيراً درهماً، والباعث فقره، فقد لا يعطى فقيراً يهودياً، وعدم اليهودية ليس جزءاً من الباعث [٢٨٦/ب]؛ لعدم خطوره بباله حين العطاء، وأما المعرفة: فلأن العام الغير

(١) في «أ»: فيتعين.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: نبينه.

المخصوص معرف للحكم، وليس عدم التخصيص جزءاً من المعرف؛ وإلا لوجب ذكره في الدليل.

واعلم: أن ما ذكره في كون القيد العدمي هو شرط لهذه الأمور وليس بجزء من العلة - يصلح أن يجعل أولاً مستنداً للمنع، فإذا أجاب المعلن عن المنع يجعل معارضة في المقدمة على ما تقرر غير مرة تبيّن كونه جزءاً، ولكن عاد البحث إلى تسمية لفظية لا فائدة فيها.

بيانه: هو أن من جوز تخصيص العلة وفق منع اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من عدم المانع، وأتم سلمتم أن القيد العدمي لو ذكره المعلن في ابتداء التعليل استقامت عليته، فلم يبق الخلاف إلا في أن ذلك القيد العدمي هل يسمى جزءاً أو شرطاً؟ وأنه هل يجب ذكره في ابتداء الدليل أم لا؟ ومن المعلوم: أنه لا فائدة في ذلك من حيث التحقيق.

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْجَوَابُ: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَوْ تَوَقَّفَ اقْتِضَاءُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ عَلَى انْتِفَاءِ الْمَعَارِضِ، لَمْ يَكُنِ الْحَاصِلُ عِنْدَ وُجُودِ الْمَعَارِضِ تَمَامَ الْعِلَّةِ، بَلْ جُزْءَهَا. قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَزِمَ جَعْلُ الْقَيْدِ الْعَدَمِيِّ جُزْءًا مِنْ عِلَّةِ الْوُجُودِ».

قلنا: إن فسّرنا العلة بالموجب، أو الداعي، امتنع جعل القيد العدمي جزءاً من علة الوجود؛ فحينئذ لا نقول: إن عدم المعارض جزء العلة، بل نقول: إنه يدل على أنه حدث أمر وجودي انضم إلى ما كان موجوداً قبل؛ وحينئذ صار ذلك المجموع علة تامة، فلم يلزم من قولنا: العلة التامة إنما وجدت حال عدم المعارض - أن يجعل عدم المعارض جزءاً من العلة.

وإن فسّرنا العلة بالمعرف، لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءاً من العلة، بهذا التفسير؛ كما أننا نجعل انتفاء المعارض جزءاً من دلالة المعجز على الصدق.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ عَدَمُ الْمُخَصَّصِ جُزْءًا مِنَ الْمَعْرِفِ، لَوَجَبَ عَلَى الْمُتَمَسِّكِ بِالْعَامِّ الْمُخْصُوصِ ذِكْرُ عَدَمِ الْمُخَصِّصَاتِ»:

قلنا: لا شك أنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد ظن عدم المخصصات، فأما أنه لم يجب الذكر في الابتداء، فذلك يتعلق بأوضاع أهل الجدل، والتمسك بها في إثبات الحقائق غير جائز.

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّا إِذَا فَسَّرْنَا الْعِلَّةَ بِالِدَّاعِي، أَوْ الْمَوْجِبِ، لَمْ نَجْعَلِ الْعَدَمَ جُزْءًا مِّنَ الْعِلَّةِ، بَلْ كَاشِفًا عَنِ حُدُوثِ جُزْءِ الْعِلَّةِ، وَمَنْ يُجَوِّزُ التَّخْصِيصَ لَا يَقُولُ بِذَلِكَ، وَإِن فَسَّرْنَاهَا بِالْأَمَارَةِ، ظَهَرَ الْخِلَافُ فِي الْمَعْنَى أَيْضًا؛ لِأَنَّ مَنْ أَثْبَتَ الْعِلَّةَ بِالْمُنَاسِبَةِ، بَحَثَ عَنِ ذَلِكَ الْقَيْدِ الْعَدَمِيِّ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مُنَاسِبَةً، صَحَّحَ الْعِلَّةَ، وَإِلَّا أَبْطَلَهَا. وَمَنْ يُجَوِّزُ التَّخْصِيصَ لَا يَطْلُبُ الْمُنَاسِبَةَ أَلْبَتَّةَ مِنْ هَذَا الْقَيْدِ الْعَدَمِيِّ.

الشرح: اعلم أنه سبق أن الدليل على ما يدعيه قوله: «إما أن يتوقف اقتضاء العلة على عدم المعارض أو لا: فإن توقف لم يكن الوصف المذكور تمام العلة بل جزءاً منها» ثم إنه أورد على نفسه منعاً واضحاً، وهو أنه قال: لا نسلم أنه لو توقف يلزم أن يكون عدم المعارض جزءاً، بل جاز أن يكون الوصف علة، وعدم المعارض يكون شرطاً لتأثير العلة؛ فالواجب أن يذكر الدليل على ما ادعاه، ويصير [٢٨٧/أ] ذلك جواباً عن المنع المذكور، ولم يفعل المصنف ذلك؛ فلا جواب لهذا المنع، فيلزم فساد الدليل.

وأما قوله: «مذهبنا...» إلى آخره - ظاهر في أنه دل على المدعى، وأجاب عن المنع، وليس كذلك على ما أوضحناه، ثم شرع يجيب عن الوجوه التي تصلح سنداً للمنع، وبعد الجواب عن المنع يجعل معارضة، فقال: قوله: «لو كان كذلك يلزم جعل القيد العدمي جزءاً من علة الأمر الوجودي».

قُلْنَا: إِنْ فَسَّرْنَا الْعِلَّةَ بِالْمَوْجِبِ أَوْ الدَّاعِي امْتَنَعَ ذَلِكَ.. إِلَى آخِرِهِ.

واعلم أنه لا بد من توجيهه معارضة، وهو أن يقال: لو صح ما ذكرت من الدليل الدال على جعل عدم المعارض جزءاً من العلة؛ على تقدير توقف اقتضاء العلة على عدم المعارض، ولكن معنا ما ينفيه، وذلك لأنه لو صح ما ذكرت: يلزم أن يكون عدم المعارض في هذه الصور جزءاً من العلة بعين ما ذكرتم، واللازم باطل؛ لما ذكرتم، هذا توجيهه، وإنما يستقيم هذا الكلام إذا كان المعلل قد دل على كون العدم جزءاً لا شرطاً على تقدير التوقف، ويكون ذلك الدليل مشتركاً؛ فيلزم توجيه هذه المعارضات، وغرضنا من هذا الكلام أن الأسئلة والأجوبة لا نظام لها، وقد نبهنا عليه.

وأما قوله: «إذا فسرنا العلة بالموجب أو الداعي...» إلى آخره - فمعناه: إذا فرعنا على تفسير العلة بالداعي أو الموجب، لا يجعل عدم المعارض [٢٨٧/ب] جزءاً من العلة، بل كاشفاً عن أمر وجودي هو جزء من الموجب أو الداعي.

بيانه: أنا إذا قلنا: القتل العمد العدوان موجب لوجوب القصاص، فيجب القصاص بالمثل، فإذا ورد بطريق النقض فصل الأب والسيد، فلا نقول: القتل الموصوف مع عدم سيادة المقتول، وعدم أبوته - علة، بل نقول: القتل العمد العدوان الصادر من الأهل المكافئ للمقتول علة لوجوبه، فصار عدم الأبوة والسيادة كاشفاً عن أمر وجودى هو جزء العلة.

وأما إذا فرعنا على تفسير العلة بالمعرف - جعلنا القيد العدمى جزءاً من المعرف؛ كما قلنا فى دلالة المعجزة: إن جزء الدليل عدم المعارضة، وباقي الكلام ظاهر.

تنبيه: اعلم أن الدليل المذكور ضعيف، وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول: أنا نقول: ما المعنى باقتضاء العلة الحكم؟ إن عنيت به دلالتها على الحكم - فنختار أنه لا يتوقف على عدم المعارض.

قوله: «يخرج المعارض عن كونه معارضاً».

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم أن لو كان تأثير المعارض فى منع الدلالة، وأما إذا كان فى دفع ترتب المدلول عليه أو منعه - فلا، فيدفع ترتب المدلول على الدليل مع بقاء دلالة الدليل بحالها، وإن عنيت به استلزامها للحكم فختار التوقف، ولكن يلزم من التخلف ألا يكون المدعى عليه مستلزماً قطعاً؛ وذلك يبطل العلة بهذا التفسير، ولا يلزم من [٢٨٨/أ] ذلك بطلانها فى نفس الأمر أو بتفسير آخر.

الوجه الثانى: ما نبهنا عليه من توجه (١): المنع المذكور مع عدم الجواب.

الوجه الثالث: أن تفسير العلة عند المصنف ليس إلا المعرف، وقد تبين أنه يجوز جعل القيد العدمى جزءاً من المعرف؛ فلا يبقى لهذا الدليل والتطوير معنى.

وأما انقطاع المعلل بعدم ذكر القيد العدمى فى ابتداء الدليل، فهو مصطلح المتقدمين من الجدليين دون المتأخرين، والخطب فيه سهل، والجواب نقول: العلة إن كانت قطعية - استحال التخلف عنها، وإن كانت ظنية، فالتخلف لا لمانع - منع العلية، وإن كان لمانع فلا، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله - : الْحُجَّةُ الثَّانِيَّةُ فِي الْمَسْأَلَةِ: أَنَّهُ لِأَبْدٍ وَأَنْ يَكُونَ بَيْنَ كَوْنِ الْمُقْتَضَى مُقْتَضِيًا اقْتِضَاءً حَقِيقِيًّا بِالْفِعْلِ، وَبَيْنَ كَوْنِ الْمَانِعِ مَانِعًا مَنْعًا حَقِيقِيًّا بِالْفِعْلِ -



مُنَافَاةً بِالذَّاتِ، وَشَرْطُ طَرِيَّانٍ أَحَدِ الضَّدَّتَيْنِ انْتِفَاءُ الضَّدِّ الْأَوَّلِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ انْتِفَاءُ الضَّدِّ الْأَوَّلِ لِطَرِيَّانِ اللَّاحِقِ، وَإِلَّا وَقَعَ الدَّوْرُ، فَلَمَّا كَانَ شَرْطُ كَوْنِ الْمَانِعِ مَانِعًا خُرُوجَ الْمُقْتَضَى عَنْ أَنْ يَكُونَ مُقْتَضِيًا بِالْفِعْلِ - لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خُرُوجُهُ عَنْ كَوْنِهِ مُقْتَضِيًا بِالْفِعْلِ؛ لِأَجْلِ تَحَقُّقِ الْمَانِعِ بِالْفِعْلِ، وَإِلَّا وَقَعَ الدَّوْرُ؛ فَإِذَا انْتِفَاءُ الْمُقْتَضَى إِنَّمَا خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ مُقْتَضِيًا لِأَنَّ الْمَانِعَ، بَلْ بِذَاتِهِ، وَقَدْ انْعَقَدَ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ مَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ.

الشرح: اعلم: أن الدليل المذكور مبني على مقدمتين:

الأولى: أن نبين كون المانع مانعًا بالفعل، ونبين (١) كون المقتضى مقتضيًا بالفعل منافية؛ لأن المانع بالفعل هو الذي يستلزم عدم، والمقتضى بالفعل هو الذي يستلزم وجوده، وهما متنافيان جزماً؛ وذلك لأنهما لا يجتمعان قطعاً، ولا نعى بالمنافاة إلا ذلك.

الثانية: هي أن شرط طرآن أحد المنافيين انتفاء الآخر قطعاً؛ فلا يكون انتفاء الآخر شرطاً لطرأته؛ وإلا لكان كل واحد منهما شرطاً للآخر؛ فيلزم الدور، وهو محال؛ وإلا يلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر، وهو محال [ب/٢٨٨].

وإذا ثبتت المقدمتان، فنقول: المانع بالفعل والمقتضى بالفعل متنافيان على ما قررناه، وشرط طرآن أحد المتنافيين انتفاء الآخر؛ فيكون شرط خروج المانع عن أن يكون مانعاً بالفعل وجود المقتضى مقتضياً بالفعل؛ فلا يكون خروج المقتضى عن أن يكون مقتضياً بالفعل لوجود المانع؛ على ما تقرر من المنافاة بينهما، وإذا لم يكن خروجه عن كونه مقتضياً للمانع - يلزم أن يكون غير مقتض (٢) لذاته، وكل ما كان كذلك فليس بعلة؛ هذا شرح هذا الكلام؛ وهو ضعيف لضعف المقدمتين:

بيان ضعف الأولى: أنا نمنع أن المقتضى بالفعل والمانع بالفعل - متنافيان بالذات، بل التنافي بين موجهيهما؛ وهو الوجود والعدم، وأما التنافي بينهما بالذات فممنوع؛ وهذا لأن الموجب للإرث مثلاً البنوة، والقتل وغيره من الموانع يمنع الإرث، ولا تنافي بين الابن والقتل بالذات، وإلا لما وجد ابن قاتل؛ وكذا الكلام في غيره من الموانع.

والمقدمة الثانية أيضاً ضعيفة؛ وهذا لأنه إن عني بالشرط: ما ينتفى الشيء بانتفائه -

(١) في «أ»، «ب»: بين.

(٢) في «أ»: مقتضياً.

فلا نسلم أنه يستحيل كون كل واحد منهما شرطاً للآخر؛ وهذا لأن كل أمرين متلازمين كذلك، وإن عني بالشرط معنى يقتضى تقدمه على المشروط - فليس وجود أحد المتنافيين شرطاً لانتفاء الآخر؛ وإلا لكان كل واحد [٢٨٩/أ] من النقيضين مشروطاً بنفسه، ضرورة أن انتفاء الآخر هو عين وجوده، وإن قال: لا أدعى المنافاة بين المقتضى والمانع لذاتيهما، بل أدعى أن المقتضى بالفعل هو الذى يلزمه الوجود، والمانع بالفعل هو الذى يلزمه العدم؛ وهما متنافيان على هذا التفسير جزماً - قلنا: نعم، يلزم الإشكال من وجهين:

الأول: أنه تبطل (١) بالتخلف عليه الوصف بتفسير المستلزم، ولا يلزم من ذلك بطلانه بتفسير الأمانة المعرفة، ولا (٢) بتفسير الداعى.

الثانى: أنه إذا أراد الدلالة على عليه الوصف بمعنى: الاستلزام - لا يقوم الدليل عليها؛ إذ لا يدل شىء من الأدلة الدالة على عليه الوصف بتفسير الاستلزام.

واعلم: أنه لا حاجة إلى الجمع بين: كون العلة مقتضية اقتضاء حقيقياً بالفعل، ولفظ «الحقيقى». كأنه للتأكيد، ولو أجريناه على ظاهره، يلزمه مذهب المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين.

**قال المصنف:** - الْحُجَّةُ الثَّلَاثَةُ: الْوَصْفُ وَجَدَ فِي الْأَصْلِ مَعَ وُجُودِ الْحُكْمِ، وَفِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ مَعَ عَدَمِ الْحُكْمِ، وَوُجُودُهُ مَعَ الْحُكْمِ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ يَقْتَضِي الْقَطْعَ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِذَلِكَ الْحُكْمِ، ثُمَّ إِنَّ الْوَصْفَ الْحَاصِلَ فِي الْفَرْعِ - كَمَا أَنَّهُ مِثْلُ الْوَصْفِ الْحَاصِلِ فِي الْأَصْلِ - فَهُوَ أَيْضًا مِثْلُ الْوَصْفِ الْحَاصِلِ فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ؛ فَلَيْسَ إِحْقَاقُهُ بِأَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنْ إِحْقَاقِهِ بِالْآخَرِ، وَلَمَّا تَعَارَضَا، لَمْ يَجْزِ إِحْقَاقُهُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَلَمْ يَجْزِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْعِلَّةِ.

قَالَ الْمُحَوِّزُونَ: الْأَصْلُ فِي الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ مَعَ الْإِفْتِرَانِ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً، فَبَعْدَ ذَلِكَ إِذَا رَأَيْنَا الْحُكْمَ مُتَخَلِّفًا عَنْهُ فِي صُورَةٍ، وَعَثَرْنَا فِي تِلْكَ الصُّورَةِ عَلَى أَمْرٍ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا - وَجَبَ إِحَالَةُ ذَلِكَ التَّخَلُّفِ عَلَى ذَلِكَ الْمَانِعِ؛ عَمَلًا بِذَلِكَ الْأَصْلِ.

أَجَابَ الْمَانِعُونَ: بِأَنَّ الْأَصْلَ تَرْتَبُ الْحُكْمِ عَلَى الْمَقْتَضَى؛ فَحَيْثُ لَمْ يَتَرْتَبِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ، وَجَبَ الْحُكْمُ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ؛ عَمَلًا بِهَذَا الْأَصْلِ، فَصَارَ هَذَا الْأَصْلُ مُعَارِضًا

(١) فى واء: مبطل.

(٢) فى واء: فلا.

لِلأَصْلِ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ، وَإِذَا تَعَارَضَا، وَجَبَ الرَّجُوعُ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ أَوَّلًا، وَهُوَ عَدَمُ الْعِلَّةِ.

قَالَ الْمُحَوِّزُونَ: التَّرْجِيحُ مَعْنَا مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أَنَّا لَوْ اعْتَقَدْنَا أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ غَيْرُ مُؤْتَرٍ، يَلْزَمُنَا تَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّاسِبَةِ مَعَ الْإِقْتِرَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، وَلَوْ اعْتَقَدْنَا أَنَّهُ مُؤْتَرٌ، عَمَلْنَا بِمَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الدَّلِيلِ، مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْوَصْفَ يُفِيدُ الْأَثَرَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ تَرْكَ الْعَمَلِ بِالدَّلِيلِ مِنْ وَجْهِ أَوْلَى مِنْ تَرْكِ الْعَمَلِ بِالدَّلِيلِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي نَدْعَى كَوْنَهُ مَانِعًا فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ يُنَاسِبُ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ، وَالْإِنْتِفَاءُ حَاصِلٌ مَعَهُ؛ فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْمُؤْتَرَ فِي ذَلِكَ الْإِنْتِفَاءِ هُوَ ذَلِكَ الْمَانِعُ، وَإِذَا ثَبَتَ اسْتِنَادُ ذَلِكَ الْإِنْتِفَاءِ إِلَى الْمَانِعِ، امْتَنَعَ اسْتِنَادُهُ إِلَى عَدَمِ الْمُقْتَضَى.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَقُولُ: مَعَكُمْ أَصْلٌ وَاحِدٌ؛ وَهُوَ أَنَّ الْأَصْلَ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى الْعِلَّةِ، وَمَعْنَا أَصْلَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَعَ الْإِقْتِرَانِ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْوَصْفِ فِي الْأَصْلِ عِلَّةً لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِيهِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَعَ الْإِقْتِرَانِ فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْمَانِعِ عِلَّةً لِإِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِيهَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْأَصْلِ الْوَاحِدِ.

أَجَابَ الْمَانِعُونَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَعَ الْإِقْتِرَانِ دَلِيلُ الْعِلَّةِ، بَلْ عِنْدَنَا: الْمُنَاسِبَةُ مَعَ الْإِقْتِرَانِ وَالْإِطْرَادِ دَلِيلُ الْعِلَّةِ، فَإِنْ حَذَفْتُمْ الْإِطْرَادَ عَنْ دَرَجَةِ الْإِعْتِبَارِ، فَهُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ التَّخْصِيصِ يُمَكِّنُ تَعْلِيلَهُ بِالْمَانِعِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْإِنْتِفَاءَ كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمَانِعِ، وَالْحَاصِلُ لَا يُمَكِّنُ تَخْصِيلَهُ ثَانِيًا.

أَجَابَ الْمُثْبِتُونَ عَنْ هَذَا مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ مُعَرِّفَاتٌ؛ فَلَا يَمْتَنَعُ كَوْنُ الْمُتَأَخِّرِ عِلَّةً لِلْمُتَقَدِّمِ بِهَذَا التَّفْسِيرِ.

الثاني: أَنَّ الْمَانِعَ عِلَّةٌ لِنَفْيِ الْحُكْمِ، لَا لِاتِّفَائِهِ، وَالنَّفْيُ عِبَارَةٌ عَنِ مَنَعِهِ مِنَ الدُّخُولِ فِي الْوُجُودِ، بَعْدَ كَوْنِهِ بِعَرَضِيَّةِ الدُّخُولِ.

أَجَابَ الْمَانِعُونَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَرَادُ مِنَ الْعِلَّةِ الْمَعْرُوفِ، لَمْ يَلْزَمْ مِنْ تَعْلِيلِ ذَلِكَ الْإِنْتِفَاءَ بَعْدَ الْمُقْتَضَى تَعَدُّرُ تَعْلِيلِهِ أَيْضًا بِالْمَانِعِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْمَدْلُولِ الْوَاحِدِ دَلِيلَانِ: أَحَدُهُمَا وَجُودِيٌّ، وَالْآخَرُ عَدَمِيٌّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تَأْيِيرَ الْمَانِعِ لَيْسَ فِي إِعْدَامِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَسْتَدْعِي سَابِقَةَ الْوُجُودِ، وَهَهُنَا الْحُكْمُ لَمْ يُوْجَدْ أَلْبَتَّةَ، فَيَمْتَنِعُ إِعْدَامُهُ، فَعَلِمَ أَنَّ الْمُسْتَنَدَ إِلَى الْمَانِعِ لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ الْعَدَمَ السَّابِقَ.

احتجَّ مَنْ جَوَّزَ تَخْصِيصَ الْعِلَّةِ بِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ دَلَالََةَ الْعِلَّةِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَالِّهَا كَدَلَالَةِ الْعَامِّ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، وَكَمَا أَنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِّ لَا يُوجِبُ خُرُوجَ الْعَامِّ عَنْ كَوْنِهِ حُجَّةً، فَكَذَا تَخْصِيصُ الْعِلَّةِ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِهَا عِلَّةً.

وَتَانِيهَا: أَنَّ اقْتِضَاءَ الْوَصْفِ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي هَذَا الْمَحَلِّ، إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى اقْتِضَاءِ الْحُكْمِ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ الْآخَرَ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ.

وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ تَوَقَّفُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ؛ فَيَلْزَمُ اقْتِضَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ؛ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ.

وَبِإِنْ لَمْ يَفْتَقِرْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ؛ فَحَيِّثُذِ لَا يَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ أَحَدِهِمَا انْتِفَاءُ الْآخَرِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنَ انْتِفَاءِ كَوْنِ الْوَصْفِ مُقْتَضِيًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي هَذَا الْمَحَلِّ - انْتِفَاءُ كَوْنِهِ مُقْتَضِيًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَحَلِّ الْآخَرَ.

وَتَالِثُهَا: الْعُقْلَاءُ أَجْمَعُوا عَلَى جَوَازِ تَرْكِ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى الدَّلِيلِ فِي بَعْضِ الصُّورِ؛ لِقِيَامِ دَلِيلٍ أَقْوَى مِنَ الْأَوَّلِ فِيهِ، مَعَ أَنَّهُ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْأَوَّلِ عِنْدَ عَدَمِ الْمُعَارِضِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ يَلْبَسُ الثَّوْبَ لِدَفْعِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ؛ وَإِذَا اتَّفَقَ لِبَعْضِ النَّاسِ أَنْ قَالَ لَهُ ظَالِمٌ: إِنْ لَبَسْتَ هَذَا الثَّوْبَ، قَتَلْتُكَ؛ فَإِنَّهُ يَتْرِكُ الْعَمَلَ بِمُقْتَضَى الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ، وَإِنْ كَانَ يَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهُ فِي غَيْرِهَا مِنَ الصُّورِ.

وَإِذَا ثَبَتَ حُسْنُ ذَلِكَ فِي الْعَادَةِ، وَجَبَ حُسْنُهُ فِي الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

والسَّلَامُ - : « مَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا ، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ » .

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَةٌ ، فَوُجُودُهَا فِي بَعْضِ الصُّوَرِ دُونَ حُكْمِهَا لَا يُخْرِجُهَا عَنْ كَوْنِهَا أَمَارَةً ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ كَوْنِ الشَّيْءِ أَمَارَةً عَلَى الْحُكْمِ - أَنْ يَسْتَلْزِمَهُ دَائِمًا ؛ فَإِنَّ الْعَيْمَ الرَّطْبَ فِي الشِّتَاءِ أَمَارَةٌ الْمَطَرِ ، ثُمَّ عَدَمُ الْمَطَرِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِهِ أَمَارَةً .

وَحَامِسُهَا: أَنَّ الْوَصْفَ الْمُنَاسِبَ بَعْدَ التَّخْصِيصِ يَقْتَضِي ظَنَّ ثُبُوتِ الْحُكْمِ ؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ .

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَا إِذَا عَرَفْنَا مِنَ الْإِنْسَانِ كَوْنَهُ مُشْرَفًا مَكْرَمًا مَطْلُوبَ الْبَقَاءِ - غَلَبَ عَلَى ظَنِّنا حُرْمَةَ قَتْلِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَخْطُرْ بِيَالِنَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مَاهِيَّةُ الْجَنَائِيَّةِ ؛ فَضَلًّا عَنْ عَدَمِهَا ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ مُجَرَّدَ النَّظَرِ إِلَى الْإِنْسَانِيَّةِ مَعَ مَا لَهَا مِنَ الشَّرْفِ - يُفِيدُ ظَنَّ حُرْمَةِ الْقَتْلِ ، وَأَنَّ عَدَمَ كَوْنِهِ جَانِيًا لَيْسَ جُزْءًا مِنَ الْمُقْتَضَى لِهَذَا الظَّنِّ ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، فَأَيْنَمَا حَصَلَتِ الْإِنْسَانِيَّةُ ، حَصَلَ ظَنُّ حُرْمَةِ الْقَتْلِ ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْحُكْمِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ .

وَسَادِسُهَا: أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ قَالَ بِتَخْصِيصِ الْعِلَّةِ: رُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: « هَذَا حُكْمٌ مَعْدُولٌ بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ » وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مِثْلُهُ .

وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ: أَنَّهُ أَنْكَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ انْتِفَاءَ الْإِجْمَاعِ .

وَسَابِعُهَا: أَنَّهُ وَجِدَ فِي الْأَصْلِ الْمُنَاسِبَةَ مَعَ الْإِقْتِرَانِ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ .

وَفِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ: الْمُنَاسِبَةُ مَعَ الْإِقْتِرَانِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ ؛ فَلَوْ أَضْفْنَا فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ إِلَى انْتِفَاءِ الْمُقْتَضَى كُنَّا قَدْ تَرَكْنَا الْعَمَلَ بِذَيْنِكَ الْأَصْلَيْنِ ، لَكِنَّا عَمَلْنَا بِأَصْلِ وَاحِدٍ ؛ وَهُوَ أَنَّ الْأَصْلَ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْمُقْتَضَى .

أَمَّا لَوْ أَضْفْنَا فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ إِلَى حُصُولِ الْمَانِعِ - كُنَّا عَمَلْنَا بِذَيْنِكَ الْأَصْلَيْنِ ، وَخَالَفْنَا أَصْلًا وَاحِدًا ؛ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْمُقْتَضَى ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَصْلِ الْوَاحِدِ لِإِبْقَاءِ أَصْلَيْنِ أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ ، فَإِحَالَةَ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَلَى الْمَانِعِ أَوْلَى مِنْ إِحَالَتِهِ عَلَى عَدَمِ الْمُقْتَضَى .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنْ نَقُولَ: مَا الْجَامِعُ؟ ثُمَّ الْفَرْقُ أَنَّ دَلَالََةَ الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ عَلَى

الْحُكْمِ، وَإِنْ كَانَتْ مَوْقُوفَةً عَلَى عَدَمِ الْمُخَصَّصِ، إِلَّا أَنْ عَدَمَ الْمُخَصَّصِ، إِذَا ضُمَّ إِلَى الْعَامِّ، صَارَ دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ.

أَمَّا الْعِلَّةُ: فَإِنَّ دَلَالَتَهَا مَوْقُوفَةً عَلَى عَدَمِ الْمُخَصَّصِ؛ وَذَلِكَ الْعَدَمُ لَا يَجُوزُ ضَمُّهُ إِلَى الْعِلَّةِ، عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ.

أَمَّا أَوْلًا: فَلِأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ كَوْنَ الْقَيْدِ الْعَدَمِيِّ جُزْءًا مِنْ عِلَّةِ الْحُكْمِ الْوُجُودِيِّ، وَالَّذِينَ جَوَّزُوهُ قَالُوا: إِنَّمَا يَجُوزُ ذَلِكَ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا؛ فَلَا جَرَمَ وَحَبَّ ذِكْرَهُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ؛ لِيُعْرَفَ أَنَّهُ؛ هَلْ يَصْلُحُ لِأَنْ يَكُونَ جُزْءًا لِعِلَّةِ الْحُكْمِ، أَمْ لَا؟

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا إِنْ فَسَّرْنَا الْعِلَّةَ بِالْمَوْجِبِ، أَوْ الدَّاعِي، كَانَ شَرْطُ كَوْنِهِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي جَمِيعِ الْحَالَ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ إِنَّمَا تُوجِبُ الْحُكْمَ لِمَاهِيَّتِهَا، وَمُقْتَضَى الْمَاهِيَّةِ أَمْرٌ وَاحِدٌ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَاهِيَّةُ مُوجِبَةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي مَوْضِعٍ، وَحَبَّ كَوْنُهَا كَذَلِكَ فِي كُلِّ الْمَوَاضِعِ، وَإِلَّا فَلَا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِيمَا قَالُوهُ، لَكِنَّا نَدْعِي أَنَّهُ يَنْعَطِفُ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْأَصْلِ، وَبَيْنَ صُورَةِ التَّخْصِيصِ قَيْدٌ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهُمْ مَا أَقَامُوا الدَّلَالََةَ عَلَى فَسَادِ ذَلِكَ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ النَّظَرَ فِي الْأَمَارَةِ إِنَّمَا يُفِيدُ ظَنَّ الْحُكْمِ، إِذَا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ انْتِفَاءُ مَا يُلَازِمُهُ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ؛ فَإِنْ مَنَ رَأَى الْغَيْمَ الرَّطْبَ فِي الشِّتَاءِ بَدُونِ الْمَطَرِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ، ثُمَّ رَأَهُ مَرَّةً أُخْرَى - فَإِنَّهُ لَا يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ نَزُولُ الْمَطَرِ، إِلَّا إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ انْتِفَاءُ الْأَمْرِ الَّذِي لَازِمُهُ عَدَمُ نَزُولِ الْمَطَرِ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى؛ وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي قَوْلِنَا.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ مُسَلَّمٌ، لَكِنَّا نَدْعِي أَنَّهُ يَنْعَطِفُ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَصُورَةِ التَّخْصِيصِ قَيْدٌ عَلَى الْعِلَّةِ.

وَعَنِ السَّادِسِ: هَبْ أَنَّهُمْ قَالُوا ذَلِكَ، لَكِنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا: التَّمَسُّكُ بِذَلِكَ الْقِيَاسِ جَائِزٌ أَمْ لَا؟

وَعَنِ السَّابِعِ: مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْحُجَّةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ جَانِبِنَا.

الشرح: اعلم: أن هذه الحجة ظنية، ولكنها قابلة للتقرير.

ووجهه أن يقول: الوصف (١) وجد في موضع الإجماع مع الحكم، ووجد في

في الطرق الفاسدة وهو طريقان ..... ٤٧٣

صورة التخلف مع عدم الحكم، ووجوده مع الحكم فى موضع الإجماع - لا يقتضى القطع لاجتماع المقارنة مع عدم العلية، ووجوده مع التخلف يقتضى القطع بعدم العلية، هكذا ادعاه المصنف، ولا يتقرر ذلك إلا إذا [٢٨٩/ب] فسرنا الدليل بـ«المستلزم» وإذا فسرنا بذلك لا يلزم من التخلف إلا بطلان العلية بمعنى الاستلزام، ولا يلزم من ذلك بطلان العلية بمعنى آخر.

وصوابه: أن يقال: وجود العلة مع الحكم فى موضع الإجماع ومقارنتهما (١) - يعارضه تخلف الحكم عنه فى موضع التخصيص، ولا يتمسك بالمناسبة فى هذا الموضع، فإن أوجب مقارنة الحكم بالوصف فى موضع الإجماع ظن العلية، وإن أوجب مقارنة عدم الحكم بالوصف فى صورة التخلف ظن عدم العلية، فيتعارضان، وإذا تعارضا قلنا: الأصل عدم العلية، وهو أصل سالم عن المعارض؛ لتعارضهما، وهو سالم أيضاً عن الأصل الدال على علية الوصف، وهو المناسبة، لأن هذا الأصل عارضه الأصل الدال على أنه لو كان الوصف علة لترتب عليه الحكم؛ واللازم باطل؛ فيصير الدال على عدم العلية سالماً عن المعارضتين؛ فثبت عدم العلية.

فإن قيل: الترجيح معنا؛ وذلك لأن الوصف المناسب علة راجح على الأصل الدال على ترتب المعلول على العلة، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنا لو اعتقدنا أن الوصف ليس بعلة، يلزم الترك بالمناسبة، والاقتران من كل وجه، ولو اعتقدنا كون الوصف علة، يلزم العمل بما ذكرنا من المناسبة مع العمل بما ذكرتم من الدليل الدال على عدم العلية؛ أعنى: الوصف المذكور، ضرورة أن ذلك [٢٩٠/أ] الوصف لا يفيد ظن العلية فى بعض الصور؛ وهى صورة التخلف؛ فكان العمل بما ذكرنا من الأصل أولى من العمل بما ذكرتم من الأصل. الثانى: هو أن لنا مناسبتين:

إحدهما: المناسبة الدالة على علية الوصف.

والثانية: الدالة على إضافة انتفاء الحكم فى صورة التخصيص إلى المانع.

والعمل بالأصلين أولى من العمل بأصل واحد.

الجواب عن الأول: أن نقول: لا نسلم أننا لو اعتقدنا كون الوصف المناسب ليس بعلة - يلزم ترك العمل بالمناسبة والاقتران، وإنما يلزم ذلك أن لو كان مجرد المناسبة والاقتران أصلاً دالاً على العلية؛ [وهو ممنوع، بل عندنا المناسبة والاقتران مع الحكم المراد

(١) فى «أ»: مقارنتها.

فى جميع صور وجوده، ماعدا صورة النزاع دليل دال على العلية<sup>(١)</sup> والاطراد معدوم ههنا ضرورة التخلف، فإن اطرحتم الاطراد عن درجة الاعتبار، فذلك عين محل النزاع، ونحن من وراء المنع.

وعن الثانى: هو أنا لا نسلم أنه يمكن تعليل انتفاء الحكم فى صورة التخصيص بالمانع؛ وذلك لأن ذلك الانتفاء سابق، والمانع المذكور متأخر لاحق، وتعليل السابق باللاحق محال، إذا أريد بالعلة<sup>(٢)</sup> المؤثر، وإن أريد بها الأمانة، فنسلم ذلك، ونمنع التنافى بين الإضافة إلى المانع، والإضافة إلى عدم المقتضى؛ وذلك لجواز أن يكون للشئ الواحد أمارتان: إحداهما: وجودية؛ وهو المانع، والأخرى عدمية؛ وهو عدم المقتضى. وقولهم: «تعلل الانتفاء لا النفى الأصلي» - لا معنى له؛ وذلك لأن المانع لا بد وأن يترتب على وجوده العدم؛ وذلك العدم لا يجوز أن يكون [لكون]<sup>(٣)</sup> المانع أعدم الشئ؛ لأن ذلك يستدعى سابقة الوجود؛ فتعين أن يكون المرتب عليه هو النفى الأصلي، وقد بينا أن ذلك لا يمكن استناده إلى المانع؛ بمعنى المؤثر ويمكن استناده إليه؛ بمعنى الأمانة، ولكن لا ينافيه استناده إلى المانع؛ بمعنى المؤثر، ويمكن استناده إلى عدم المقتضى [أيضاً]<sup>(٤)</sup>؛ وذلك هو المطلوب.

وأما المعارضات فى حكم المسألة: فهى واضحة، والوجه الثانى منها يرد على ظاهره إشكال سبق ذكره مع الجواب عنه فى مسألة التمسك بالعام المخصوص.

وحاصله: أن نقول: الدليل دال على علية الوصف؛ وهو المناسبة والاقتران، وهو سالم عن معارضة توقف علية الوصف فى هذه الصورة على علية الوصف فى صورة التخصيص توقفاً دورياً مستحيلاً؛ ضرورة أن المستحيل غير واقع؛ فتثبت العلية لوجود الدليل على العلية السالم عن المعارض.

وأما الجواب عن الوجه الأول: فطلب الجامع، ثم الفرق بينهما.

وبيان الفرق هو: أن العام إذا ضم إليه عدم المخصص صار، المجموع دليلاً على الحكم، وليس عدم المانع كذلك؛ وذلك لأنه ليس كل قيد عدمى صالحاً لأن يكون [٢٩١/أ] قيداً فى العلة؛ لأن من الناس من يشترط المناسبة فى قيد العلة، والقيد العدمى

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: بالعلة.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».



لا يكون مناسباً عند بعضهم أصلاً، وعند آخرين [قد] <sup>(١)</sup> يكون وقد لا يكون، ومن لم يشترط المناسبة؛ فيشترط ألا يكون ملغى في بعض المواضع، ومن اكتفى بالطرد المحض شرط سلامته عن مفسدات العلة، وقد لا يكون سالماً عن الجميع؛ فتبين أنه ليس كل قيد عدمي صالحاً أن يكون قيداً في العلة، وإذا كان كذلك، وجب ذكره في الابتداء؛ لينظر فيه أنه صالح، أو ليس بصالح؛ وبه ظهر [الفرق] <sup>(٢)</sup> بين عدم المخصص وعدم [المانع] <sup>(٣)</sup>، هذا ما اعتمد عليه المصنف؛ وهو ضعيف؛ وذلك لأن الغزالي نقل في «شفاء الغليل» أنه يجوز أن يجعل الوصف الطردى والشبهى قيداً فاصلاً؛ فيجاري العلة عن غير مجاريها، وربما قال: أكثر مسائل الفقه كذا؛ فلم يبق إلا شيء واحد؛ وهو اعتبار القيد العدمي في ابتداء الدليل قبل توجه النقض عليه، أو اعتباره بعده؛ على ما سبق تفصيله في القضية الجدلية والاجتهادية، والجدل ليس اصطلاحاً واجب الاتباع، إذا كان غير مضطرب، وإذا وقع الاختلاف فيه؛ بخلاف الاصطلاحات؛ فأولى ألا يجب <sup>(٤)</sup>.

وعن الثاني: النظر إلى نفس العلة؛ وبه يخرج الجواب عنه.

وعن الثالث: أنه لا نزاع فيما [قالوه] <sup>(٥)</sup>، وأنه إنما يعطف عن الفرق بين الأصل وصورة [ب/٢٩١] التخصيص قيد على العلة؛ فيصير المذكور أولاً جزءاً من العلة؛ فلا يكون علة تامة؛ وهم أقاموا الدلالة على فساده.

وأما الإجماع المذكور: فممنوع؛ سلمنا ذلك، ولكن الكلام في أن هذا القياس صحيح جائز أم لا؟، ولم ينقل عن الصحابة في ذلك نفي ولا إثبات؛ والله أعلم [بالصواب] <sup>(٦)</sup>.

قال المصنف - رحمة الله عليه - : الوصف له أفراد ثلاثة:

أحدها: في موضع الإجماع؛ وهو مقارن للحكم. وثانيها: في صورة التخصيص؛ وهو غير مقارن للحكم. وثالثها: الوصف الموجود في [ص] <sup>(٧)</sup> ع.

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: يجيب.

(٥) سقط في «ب».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

وهذه الأوصاف الثلاثة أمثال قطعاً، والوصف الموجود في صورة النزاع ليس إلحاقه بما هو في موضع الإجماع؛ فيكون علة - أولى من إلحاقه بما في صورة التخصيص؛ وهو ليس بعلة لذلك الحكم في صورة التخصيص؛ لا قطعاً، ولا ظناً؛ لانتفاء الحكم عن محل التخصيص إجماعاً ليس أولى من إلحاقه بما في صورة التخصيص؛ فلا يكون علة، وإنما قلنا: <sup>(١)</sup> إنه [ليس] أولى؛ لأنها أمثال، [والأمثال أفراد نوع، وأفراد النوع الواحد يجب أن يكون حكمها واحداً؛ من حيث هي أمثال] <sup>(٢)</sup>.

هذا شرح كلام المصنف في صدر المسألة، أخرناه إلى هذا الموضع؛ لأننا قررنا كلامه على وجه يفتقر إلى هذه المقدمة، وأورد بعضهم عليه بأن إلحاقه بموضع الإجماع [٢٩٢/أ] أولى؛ كما قلنا في العام المخصوص <sup>(٣)</sup>؛ فإننا ندرج الصورة التي ليست مخصوصة إجماعاً تحت العام.

قلنا: ذلك لا يرد على المصنف؛ فإنه يدعى ذلك من حيث المثلية، وما ذكره المعترض اعتبار عدم المانع في صورته، ووجوده في صورة؛ وذلك خارج عن اعتبار المماثلة فقط. وأورد أيضاً: أن الموجب بالذات ليس مذهب أهل السنة؛ وهو صحيح، غير أن غرض المصنف أن السؤال المذكور وارد على جميع تفاسير العلة، سواء كان ذلك التفسير صحيحاً أو باطلاً، على أنه لا ينبغي أن يشتغل بالجواب عن أمثال هذه الكلمات، والله أعلم.

واعلم: أن النقض على اصطلاح المبرز من أئمة الجدل على أقسام أربعة:

الأول: النقض المركب، وصورته: حلى الصبيبة؛ فإن الزكاة لا تجب فيها، وقد وجد فيها مأخذ الخصمين؛ فإن علة عدم الوجوب عند أحد الإمامين كونه مال الصبي، وعند الإمام الآخر: كونه حلياً، وكذلك <sup>(٤)</sup>: إذا قتل الحر العبد، أو المسلم الكافر بالمثل - لا يجب القصاص إجماعاً، أما عند الشافعي: فلكونه حرّاً أو مسلماً. وأما عند أبي حنيفة: فلكونه قتلاً بالمثل.

الثاني: المفرد، وهو إلزام الخصم صورة يقول فيها بعدم الحكم مع وجود العلة فيها، مثاله: إلزام أبي حنيفة وجوب الزكاة في مال المديون، إذا قال: إن [٢٩٢/ب] علة إيجاب الزكاة في الحلى دفع حاجة الفقير.

(١) في «ب»: يكفى.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: المخصص.

(٤) في «أ»: وبذلك.

الثالث: النقض المعلوم، وهو كالثياب البذلة.

الرابع: النقض المجهول، كقولنا: العلة المذكورة موجودة في شيء من صور عدم الحكم وبدل علته. وجواب الثلاثة الأول الفرق، ولا نبالي بأن الفرق ينعطف قيماً على العلة المذكورة أو لا ينعطف، ولا فرق بين ذكر الفرق قيماً في ابتداء الدليل، أو بعد توجيه النقض، والكل صحيح على اصطلاح المتأخرين من أئمة الجدل.

والجواب [عن الرابع: المعارضة بالمثل، وقد بينا جميع ذلك] <sup>(١)</sup> مفصلاً في شرحنا لـ «الإرشاد»، والله أعلم.

\* \* \*

### المسألة الثانية في كيفية دفع النقض

قال المصنف: هذا لا يمكن إلا بأحد أمرين: أحدهما: المنع من حصول تمام تلك الأوصاف في صورة النقض. والثاني: المنع من عدم الحكم فيها. أما القسم الأول: ففيه أبحاث:

أحدها: المستدل إذا منع من وجود الوصف في صورة النقض، لم يمكن المعارض من إقامة الدليل على وجوده فيها؛ لأنه انتقل إلى مسألة أخرى، بل لو قال المعارض: ما دلت به على وجود المعنى في الفرع، يقتضى وجوده في صورة النقض؛ فهذا لو صح، لكان نقضاً على دليل وجود العلة في الفرع، لا على كون ذلك الوصف علة للحكم؛ فيكون انتقالاً من السؤال الذي بدأ به إلى غيره.

وثانيتها: أن المنع من وجود الوصف في صورة النقض إنما يمكن لو وجد قيد في العلة يدفع النقض؛ وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد، أو معنيان؛ فإن كان معناه واحداً، فإما أن يكون وقوع الاختراز به ظاهراً، أو لا يكون.

مثال الظاهر: قولنا: طهارة عن حدث، ففتقر إلى النية؛ كالتيمم، فنقضه بإزالة النجاسة غير وارد؛ لأننا نقول: عن حدث، وإزالة النجاسة لا تكون عن حدث.

مثال الخفي: قولنا في السلم الحال: عقد معاوضة، فلا يكون الأجل من شرطه؛ كالتبضع، ولا ينتقض بالكتابة؛ لأنها ليست معاوضة؛ لكنها عقد إرفاق.

أَمَّا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ لَهُ مَعْنَيَانِ: فَمَا أَنْ يَكُونَ مَقُولًا عَلَيْهِمَا بِالتَّوَاتُؤِ، أَوْ بِالِاشْتِرَاكِ.

مِثَالُ التَّوَاتُؤِ: قَوْلُنَا: عِبَادَةٌ مُتَكَرِّرَةٌ، فَتَفْتَقِرُ إِلَى تَعْيِينِ النَّبِيَّةِ؛ كَالصَّلَاةِ.

فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ بِالْحَجِّ؛ فَإِنَّهُ يَتَكَرَّرُ عَلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو. قُلْنَا: التَّكَرُّارُ مَقُولٌ عَلَى التَّكَرُّارِ فِي الزَّمَانِ، وَعَلَى التَّكَرُّارِ فِي الْأَشْخَاصِ، وَالْأَظْهَرُ هُوَ الْأَوَّلُ، وَهُوَ مُرَادُنَا هَهُنَا.

مِثَالُ الْإِشْتِرَاكِ: قَوْلُنَا: جَمْعُ الطَّلَاقِ فِي الْقُرْءِ الْوَاحِدِ لَا يَكُونُ مُبْتَدَعًا؛ كَمَا لَوْ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا فِي قُرْءٍ وَاحِدٍ، مَعَ الرَّجْعَةِ بَيْنَ الطَّلَقَيْنِ.

فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ بِمَا لَوْ طَلَّقَهَا فِي الْحَيْضِ. قُلْنَا: أَرَدْنَا بِالْقُرْءِ الطُّهْرَ.

وَتَالِئِهَا: أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ دَفْعُ النُّقْضِ بِقَيْدِ طَرْدِي؟. أَمَّا الطَّارِدُونَ: فَقَدْ جَوَّزُوهُ، وَأَمَّا مُنْكَرُوا الطَّرْدِ: فَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَهُ.

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ أَحَدَ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مُؤَثِّرًا، لَمْ يَكُنْ مَجْمُوعًا الْعِلَّةِ مُؤَثِّرًا؛ وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ تَقْيِيدُهُ بِالْقَيْدِ الطَّرْدِيِّ، لَجَازَ تَقْيِيدُهُ بِبَعِيْقِ الْغُرَابِ، وَصَرِيْرِ الْبَابِ، وَبِالشَّخْصِ وَالْوَقْتِ؛ وَلَا نِزَاعَ فِي فَسَادِهِ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: فِي مَنَعِ عَدَمِ الْحُكْمِ، وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ انْتِفَاءَ الْحُكْمِ إِنْ كَانَ مَذْهَبًا لِلْمُعَلَّلِ، وَالْمُعْتَرِضِ مَعًا - كَانَ مُتَوَجِّهًا، وَإِنْ كَانَ مَذْهَبًا لِلْمُعَلَّلِ فَقَطْ، كَانَ مُتَوَجِّهًا أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْمُعَلَّلَ إِذَا لَمْ يَفِ بِمُقْتَضَى عِلَّتِهِ فِي الْإِطْرَادِ، فَلَيْتَلَّا يَجِبَ عَلَى غَيْرِهِ كَانَ أَوْلَى، وَإِنْ كَانَ مَذْهَبًا لِلْمُعْتَرِضِ فَقَطْ، لَمْ يَتَوَجَّهْ؛ لِأَنَّ خِلَافَ الْمُعْتَرِضِ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ كَخِلَافِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى، وَهُوَ مُحْجُوجٌ بِذَلِكَ الدَّلِيلِ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ مَعًا.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْمَنَعَ مِنْ عَدَمِ الْحُكْمِ قَدْ يَكُونُ ظَاهِرًا، وَهُوَ مَعْلُومٌ، وَقَدْ يَكُونُ خَفِيًّا، وَهُوَ عَلَى وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: كَقَوْلِنَا فِي السَّلَمِ الْحَالِّ: عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ فَلَا يَكُونُ الْأَجَلُ مِنْ شَرْطِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ بِالْإِجَارَةِ. قُلْنَا: الْأَجَلُ لَيْسَ شَرْطًا فِي الْإِجَارَةِ، بَلْ تَقْدِيرُ الْمُعْتَمَدِ عَلَيْهِ.

الثَّانِي: كَقَوْلِنَا: عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ، فَلَا يَنْفَسِخُ بِالمَوْتِ؛ كَالْبَيْعِ.

فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ بِالنِّكَاحِ. قُلْنَا: هُنَاكَ لَا يَنْتَقِضُ بِالمَوْتِ، لَكِنْ انْتَهَى العُقْدُ.

وَنَالَتْهَا: أَنَّ الحُكْمَ: إمَّا أَنْ يَكُونَ مُجْمَلًا، أَوْ مُفَصَّلًا، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: إمَّا فِي طَرَفِ الثُّبُوتِ، أَوْ فِي طَرَفِ الإِنْتِفَاءِ؛ فَهَذِهِ الأَقْسَامُ أَرْبَعَةٌ:

الأوَّلُ: الإِثْبَاتُ المُجْمَلُ: والمرادُ: أَنَا نَدْعِي ثُبُوتَهُ، وَلَوْ فِي صُورَةٍ مَا؛ فَهَذَا لَا يَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ المُفَصَّلِ؛ وَهُوَ النَّفْيُ عَن صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ لِأَنَّ الثُّبُوتَ المُجْمَلَ يَكْفِي فِيهِ ثُبُوتُهُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَالثُّبُوتَ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ لَا يَنَاقِضُهُ النَّفْيُ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ.

الثَّانِي: النَّفْيُ المُجْمَلُ: وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَا يُثْبِتُ أَلْبَتَةً، وَلَا فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، فَهَذَا يَنْتَقِضُ بِالثُّبُوتِ المُفَصَّلِ؛ لِأَنَّ ادِّعَاءَ النَّفْيِ عَن كُلِّ الصُّورِ يَنَاقِضُهُ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ.

الثَّالِثُ: الإِثْبَاتُ المُفَصَّلُ لَا يَنَاقِضُهُ النَّفْيُ المُفَصَّلُ؛ لِأَنَّ الثُّبُوتَ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ لَا يَنَاقِضُهُ النَّفْيُ فِي صُورَةٍ أُخْرَى، لَكِنْ يَنَاقِضُهُ النَّفْيُ المُجْمَلُ؛ لِأَنَّ الثُّبُوتَ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ يَنَاقِضُهُ النَّفْيُ المُجْمَلُ.

الرَّابِعُ: النَّفْيُ المُفَصَّلُ لَا يَنَاقِضُهُ الإِثْبَاتُ المُفَصَّلُ؛ لِمَا تَقَدَّمَ، وَلَا الإِثْبَاتُ المُجْمَلُ؛ لِأَنَّهُ فِي قُوَّةِ الإِثْبَاتِ المُفَصَّلِ، بَلْ يَنَاقِضُهُ الإِثْبَاتُ العَامُ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الحُكْمَ الَّذِي لَا يَكُونُ ثَابِتًا تَحْقِيقًا، لَكِنَّهُ يَكُونُ ثَابِتًا تَقْدِيرًا - هَلْ يَكُونُ ذَلِكَ دَافِعًا لِلنَّقْضِ؟

مِثَالُهُ: إِذَا قَالَ: مَلِكُ الأُمِّ عِلَّةٌ لِرِقِّ الوَلَدِ، قِيلَ: يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِوَلَدِ المَغْرُورِ بِحَرِيَّةِ الجَارِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ يَنْعَقِدُ وَلَدُهُ حُرًّا؛ فَهَهُنَا انْتَفَى مَلِكُ الوَلَدِ تَحْقِيقًا، وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ تَقْدِيرًا؛ بِدَلِيلِ أَنَّ العَرْمَ يَجِبُ عَلى المَغْرُورِ، وَلَوْ لَا أَنَّ الرِّقَّ فِي حُكْمِ الحَاصِلِ المُنْدَفِعِ، وَإِلَّا لَمَا وَجَبَتْ قِيمَةُ الوَلَدِ.

الشرح: اعلم: أَنَا إِذَا فرعنا على أَن التخلف لا يقدر في العلية، فلا حاجة إلى دفع النقض؛ فإنه لا يفسد العلة، وإن فرعنا على أنه يقدر في العلة ويفسدها، فلا بد من دفعه، وطريق الدفع من وجهين:

الأول: منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض.

والثاني: منع عدم الحكم في صورة التخلف، فإذا بين المعلن الأول - [اندفع] (١)

النقض؛ وكذلك: إذا بيّن الثاني، ووجهه ظاهر؛ وذلك لأن النقض عبارة عن وجود العلة بدون الحكم<sup>(١)</sup>، فإذا بيّن عدم العلة في صورة، أو بين انتفاء عدم الحكم فيها، فلا تخلف أصلاً ورأساً. فلا يقدح في العلية.

قال [٢٩٣/أ] المصنف: «إذا منع المعلل وجود<sup>(٢)</sup> العلة في صورة النقض، فلا يمكن المعارض من إقامة الدليل على وجوده؛ لأنه انتقال من كلام إلى كلام آخر قبل إتمام<sup>(٣)</sup> الأول»، وهو ممنوع اصطلاحاً وتحقيقاً: أما الاصطلاح فظاهر.

وأما التحقيق؛ فلأننا إذا جوزنا الانتقال لا يتأتى إفحام الخصم، ولا إظهار الحق؛ وذلك لأنه يشرع في كلام، وينتقل إلى غيره قبل إتمام الأول، ولذلك يفعل مرة بعد أخرى، ولا نهاية لذلك، فلا مطمع<sup>(٤)</sup> في انتهائه، فلا يحصل المقصود من المناظرة، وهو إظهار الحق وإفحام<sup>(٥)</sup> الخصم، وإذا فتحنا هذا الباب فلا يختص ذلك بالمعلل ولا بالمعارض<sup>(٦)</sup> وفي ذلك فتح باب الهذيان إلى غير النهاية؛ وذلك قبيح باطل جزماً.

ويستثنى [عن] <sup>(٧)</sup> هذا ما إذا استفاد من الكلام المنتقل عنه فائدة أو لم <sup>(٨)</sup> يذكره أولاً [و] لم تحصل له تلك الفائدة وقد التزم الميرز <sup>(٩)</sup> ذلك في كتاب «الإرشاد»؛ فيفي بما ذكره في بعض المواضع، وقد لا يفى به في بعض المواضع.

والذي ينبغي أن يعلم: أن المنتقل منقطع على اصطلاح المتقدمين من الجدليين، وغير منقطع على اصطلاح الميرز <sup>(١٠)</sup> بالشرط المذكور.

واعلم: أنه إذا قال المعارض إن ما ذكرت من العلة منقوضة، فللمعلل أن يقول: لا نسلم، ويطالبه بالدليل على وجود العلة في صورة النقض، وهذه المطالبة مسموعة اتفاقاً [٢٩٣/ب] ثم بعد ذلك: إما أن يكون وجود العلة في صورة النقض محققاً جزماً، أو لا يكون كذلك:

(١) في «أ»: المعلول.

(٢) في «أ»: وجوب.

(٣) في «أ»: تمام.

(٤) في «ب»: يطمع.

(٥) في «ب»: أو إفحام.

(٦) في «أ»: المعارض.

(٧) سقط في «ب».

(٨) في «أ»: لو.

(٩) في «أ»: الميرد.

(١٠) في «أ»: الميرد.

مثال الأول: أن نقول: طهارة فتفتقر إلى النية؛ فإن تحقق الطهارة في إزالة النجاسة معلومة؛ فلا يحتاج إلى دليل يدل على وجود العلة في صورة التخلف.

مثال الثاني: أن نقول: الطعم علة (١) الربا (٢)؛ فيقال: هو منقوض بالطين أو بالماء، فيمنع المعلل وجود الطعم في الماء، فإذا أخذ في الدليل عليه يحتمل أن يقال: لا يسمع؛ لأنه انتقال من دعوى (٣) وجود العلة في صورة النقض إلى دعوى وجود الدليل على ذلك، ويحتمل أن يقال: هو مسموع؛ لأنه ليس بانتقال؛ فإنه التزم بيان وجود العلة في تلك الصورة، وشرع في إقامة الدليل [عليه] (٤) والشارع في إقامة الدليل على ما التزمه لا يكون منتقلاً، ويعود مناط الخلاف إلى أن وجود العلة في صورة النقض؛ هل يشترط فيه استغناؤه عن الدليل أو لا؟.

واعلم: أنه يلزم القائل بالألا يسمع إثبات وجود العلة في صورة النقض بالدليل ألا يسمع من المعلل إثبات العلة في الفرع بالدليل، وإن قال: أقوله (٥) ولا أسمع مثله، فهذا باطل؛ باتفاق أئمة الجدل؛ فإنهم اتفقوا على أن ما لم يسمعه اعتراضاً لا يقوله استدلالاً، والصواب أنه ليس بالانتقال المذكور.

تنبيه: اعلم: أن الاحتجاج على الكافر بأن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، بعد الاحتجاج عليه بأن الله يحيى ويميت - ليس بانتقال مردود، بل هو في غاية الحسن والكمال في صناعة الجدل:

بيانه: أنه لما [٢٩٤/أ] وضع (٦) الاحتجاج على الملحد بما يعجز هو عنه، ويعترف به؛ وذلك بأن [الله] يحيى ويميت، أورد الملحد شبهة خالية عليه؛ فتبدل ذلك المثال المعجوز عنه بمثال لا يقدر هو على إيراد شبهة خيالية (٧) عليه؛ وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ﴾؛ [وهذا لأن كل واحد من المثالين] يعجز عنه الملحد قطعاً، إلا أن المثال الثاني لا قدرة له ولا غيره على إيراد شبهة خيالية عليه؛ فإذا الدليل: أن الله قادر على ما يعجز عنه مدعى الإلهية، والمثالان يشتركان في ذلك، إلا أن المثال

(١) تقدم بيان علة الربا مفصلة.

(٢) في «أ»: للربا.

(٣) في «أ»: زاد إلى دعوى.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: قوله.

(٦) في «أ»: ومنع.

(٧) في «ب»: خالية.

الأول أمكنه أن يبدى خيلاً فاسداً عليه، والثاني ليس كذلك، والاستدلال بالمشترك بين المثالين، وليس فيه إشكال أصلاً.

واعلم: أن البحث يتوقف فهمه على فهم اصطلاحه فى الجمل والمفصل، فنقول: المدعى على أربعة أقسام:

فالأول: الثبوت الجمل، وهو المطلق، ويكفى (١) فى صدقه [قدر] ثبوته فى صورة.

الثانى: النفى الجمل، وفسره المصنف بأنه لا يثبت ولا فى صورة.

الثالث: الإثبات المفصل، وفسره بالثبوت فى صورة معينة.

الرابع: النفى المفصل، وهو النفى فى صورة معينة.

وإذا عرفت اصطلاحه سهل عليك معرفة التناقض؛ وذلك لأن الثبوت المطلق هو أن يدعى نفس الثبوت ولا يناقضه إلا النفى العام، والمراد به سلب الحكم فى جميع الصور؛ لأن المدعى إذا كان للثبوت المطلق، وذلك يصدق، فلو حصل الثبوت فى صورة واحدة، فهى فى الحقيقة موجبة جزئية، فنقيضها سالبة كلية، وإن اعتبرت الجهة، فهى موجبة [٢٩٤/ب] جزئية مطلقة؛ فنقيضها سالبة كلية دائمة، ولا يناقضها النفى عن صورة معينة؛ إذ لا تعاند بينهما فى الصدق، والنفى الجمل: معناه السلب الكلى، وهى السالبة الكلية، ويناقضها الثبوت المفصل (٢)؛ لأن السلب فى جميع الصور، يناقضه الثبوت فى صورة معينة، وكذلك: الثبوت فى صورة غير معينة، والإثبات المفصل لا يناقضه السلب [المفصل]؛ لأن الثبوت فى صورة معينة لا يناقضه النفى فى صورة معينة (٣) أخرى، لكن يناقضه النفى الجمل، ويريد به السلب العام، وهو (٤) النفى عن جميع الصور، وأما النفى المفصل وهو النفى فى صورة معينة لا يناقضه الثبوت المفصل، بل يناقضه الثبوت العام، أى: فى جميع الصور، ويناقضه - أيضاً - النفى عن تلك الصورة بعينها.

واعلم: أنه لا حاصل لهذا البحث؛ لأنه إن كان المقصود تعريف قاعدة التناقض، فلم يحصل بهذا القدر، بل لا بد من معرفة حد التناقض، وشرائط التناقض، وقد بسطنا القول فيه فى المقدمة الموضوعية فى أول هذا الكتاب، وقد تبين أن نقيض الموجبة الكلية:

(١) فى «ب»: ويعنى.

(٢) فى «ب»: المفضل.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: وهى.



السالبة الجزئية، ونقيض السالبة الكلية: الموجبة الجزئية، والكليتان متضادتان، والجزئيتان داخلتان تحت التضاد، وبحسب الجهات المعتبرة في القضايا شرائط أخرى.

فإن قال: هو علة في هذه الصورة، فنقيضها ليس بعلة في هذه الصورة، ويرفع صدقه.

قولنا: ليس بعلة ولا في صورة من الصور، وهو السلب الكلي، وإذا قال: هو علة في جميع الصور - يناقضه ليس بعلة في جميع الصور [٢٩٥/أ] لأنه ليس بعلة في هذه الصورة، وإن قال: هو علة في شيء من الصور - يناقضه ليس بعلة في صورة من الصور، وإذا قال: ليس بعلة في صورة من الصور - لا يناقضه: هو علة في صورة من الصور بل يناقضه قولنا: ليس بعلة في شيء من الصور أصلاً.

واعلم: أنه إنما تكلم في هذه المسألة في هذا الموضوع؛ لأنه يتعلق بالنقض دعوى عليّة المشترك في صورة معينة، وفي صورة منكرة، ودعوى [علة] مطلقة.

تنبيهان: الأول: قوله: «اللفظ إذا كان له معنيان قاما بالتواطؤ أو بالاشتراك» فيه نظر؛ وذلك لأن المتواطئ<sup>(١)</sup> معناه واحد، وقد قال: له معنيان.

الثاني: قوله: «لا يفيد بالتكرار<sup>(٢)</sup> إلا كذا» فاعلم: أن تفسير قيود العلة: إن كان بما وضع الواضع، فمقبول بالاتفاق، وأما إذا فسر لفظه بما لم يضعه الواضع، وذلك إما باختراع لفظ لمعنى أو بتقييد مطلق، أو بتخصيص عام، أو بغيره من الطرق - فهو مقبول عند أئمة النظر من أهل «بخارى»، وهو غير مقبول عند أكثر العراقيين. واعلم: أن المصنف إنما أخذ الاصطلاح في الثبوت الجمل والنفي الجمل من كلام أبي الحسين، فلننقل ما قاله أبو الحسين في هذا الموضوع؛ لتحصل الإحاطة التامة بكلام المصنف. قال أبو الحسين: باب في مناقضة العلة<sup>(٣)</sup> وما يحترس به من النقض:

اعلم: أن نقض العلة هو أن توجد في موضع دون حكمها، وحكمها ضربان: مجمل ومفصل.

والمجمل ضربان: إثبات ونفي، فالإثبات الجمل لا ينقض [ب/٢٩٥] بنفي مفصل، والنفي الجمل ينقض بإثبات مفصل.

(١) في «أ»: التواطؤ.

(٢) في «أ»، «ب»: بالتقرب.

(٣) ينظر: المعتمد (٢/٢٩٣).

مثال الأول: أن يعلل (١) المعلن قتل المسلم بالذمي، فيقول: لأنهما حران مكلفان محقونا الدم، فثبت بينهما قصاص كالمسلمين فينقض به إذا قتله خطأ؛ وذلك أن نفى القصاص بينهما في قتل الخطأ لا يمنع صدق القول بأن (٢) بينهما قصاصاً، وإذا صدق القول بذلك علم بذلك أن ثبوت القصاص [بينهما] لم يرتفع، فلم ينتف حكم العلة.

ومثال الثاني: أن يقول المعلن: لأنهما مكلفان؛ فلم يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمين، ثبت بينهما قصاص في قتل العمد، انتقضت العلة؛ لأن ثبوت القصاص بين الشخصين في موضع من المواضع لا يصدق (٣) معه القول بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق.

وأما الحكم المفصل: فإما أن يكون إثباتاً وإما (٤) نفياً فالإثبات: ينقض بالنفى الجمل.

مثاله: أن يقول المعلن: «فوجب أن يثبت بينهما جميعاً قصاص في قتل العمد؛ وذلك ينتقض بالحر [والعبد] (٥) إذا قتل العبد [لأنه] لا يثبت بينهما قصاص؛ لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت القصاص في بعض المواضع.

وأما النفي المفصل: فإنه لا ينقض بإثبات مجمل؛ [لأن قول] (٦) المعلن: «فلم يثبت بينهما قصاص في قتل [٢٩٦/أ] الخطأ»، لا (٧) ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين؛ لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما (٨) في بعض المواضع.

هذا نص كلام أبي الحسين، والمصنف أخذ منه الاصطلاح في النفي الجمل والمفصل، والإثبات الجمل والمفصل وأسقط (٩) الأمثلة، وكلام المصنف منزل على هذا؛ فليفهم ذلك، والله أعلم.

\* \* \*

(١) في «أ»: أن يعلل الأول.

(٢) في «أ»، «ب»: أن.

(٣) في «أ»، «ب»: يفيد.

(٤) في «أ»، «ب»: أو.

(٥) زيادة من المعتمد.

(٦) في «أ»، «ب»: لا يقول.

(٧) في «أ»، «ب»: لأنه.

(٨) في «أ»: عنها.

(٩) في «أ»، «ب»: ويسقط.

### المسألة الثالثة

قال المصنف: وهي مُشتملة على فرعين من فروع تخصيص العلة: الفرع الأول: إذا تخلّف الحكم عن العلة، لا لمانع، فهل يقدح ذلك في صحة العلة أم لا؟

قال قوم: لا يقدح؛ لأننا لم ندع في مثل هذه العلة كونها مستلزماً للحكم قطعاً، بل ادعينا كونها مستلزماً للحكم ظاهراً، فتخلّف الحكم عنها في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزماً له غالباً؛ فوجب ألا يكون مفسداً للعلة، والحق أنه مفسد للعلة؛ لأن ذات العلة: إما أن تكون مستلزماً للحكم، أو لا تكون.

فإن كانت مستلزماً له، وجب كونها كذلك أبداً، ولو كانت كذلك لما زال هذا الحكم إلا لمزيل؛ وذلك المزيل هو المانع؛ فحيث زالت تلك المستلزمية، لا لمزيل، علمنا أن تلك الذات غير موصوفة بتلك المستلزمية؛ فوجب ألا تكون علة.

الفرع الثاني: المتمسك بالعلة المخصوصة، هل يجب عليه في ابتداء الدليل ذكر نفي المانع، أم لا؟

أما الذين قالوا: لا يجب ذكره في الإبتداء قالوا: لأنّ المستدلّ مطالبٌ بذكر ما يكون موجباً للحكم، ومؤثراً فيه، والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف، وأما نفي المانع، فليس له دخل في التأثير، وإذا كان كذلك، لم يجب ذكره في الإبتداء.

والذين قالوا: «يجب» احتجوا بأنّ المستدلّ مطالبٌ بذكر ما يكون معرفاً للحكم، والمعرف للحكم ليس تلك الأمانة فقط، بل تلك الأمانة، مع عدم المخصّص؛ وإذا كان كذلك، وجب ذكرهما معاً، فمقتضى هذا الدليل بيان نفي كل الموانع ابتداءً، إلا أن إيجاب ذلك يفضي إلى العسر والمشقة، أما إيجاب نفي الموانع المتفق عليها، فلا يفضي إلى ذلك؛ فوجب أن يجب ذكره.

### المسألة الرابعة

في أنّ النقض: إذا كان وارداً على سبيل الإستثناء، هل يقدح في العلة أم لا؟

قال قوم: إنه لا يقدح، سواء كانت العلة معلومة، أو مظنونة:

أما المعلومة: فلأننا نعلم أنّ من لم يقدم على جنابة لا يؤاخذ بضمانها، ثم هذا لا

يَنْتَقِضُ بِضَرْبِ الدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ.

وَأَمَّا الْمَطْئُونَةُ فَكَالتَّغْلِيلِ بِالطُّعْمِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْتَقِضُ بِمَسْأَلَةِ الْعَرَايَا؛ فَإِنَّهَا وَرَدَتْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ رُحْصَةً.

وَأَعْلَمُ أَنَا إِنَّمَا نَعْلَمُ وَرُودَ النَّقْضِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ، إِذَا كَانَ لَازِمًا عَلَى جَمِيعِ الْمَذَاهِبِ؛ مِثْلُ مَسْأَلَةِ الْعَرَايَا فَإِنَّهَا لَازِمَةٌ عَلَى جَمِيعِ الْعِلَلِ؛ كَالْقُوتِ وَالْكَيْلِ، وَالْمَالِ، وَالطُّعْمِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْوَارِدَ مَوْرِدَ الْإِسْتِثْنَاءِ لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ لَمَّا انْعَقَدَ عَلَى أَنَّ حُرْمَةَ الرَّبَا لَا تَعْلَلُ إِلَّا بِأَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ الْأَرْبَعَةِ، وَمَسْأَلَةُ الْعَرَايَا وَارِدَةٌ عَلَيْهَا أُرْبَعَتَهَا، فَكَانَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ وَارِدَةً عَلَى عِلَّةٍ قَطَعْنَا بِصِحَّتِهَا؛ وَالنَّقْضُ لَا يَقْدَحُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْهُ فِي اللَّفْظِ، فَقَدْ اِخْتَلَفُوا فِيهِ، وَالْأَوْلَى الْإِحْتِرَازُ مِنْهُ.

الشرح: اعلم: أنا إذا فرعنا على أن تخصيص العلة لمانع، لا يجوز - فتخصيصه لا لمانع - [أولى بالمانع، وإن فرعنا على أن تخصيصه لمانع، جائز - فتخصيصه لا لمانع] <sup>(١)</sup> هل يجوز؟ فيه خلاف، والمنع هو المختار، والدليل المذكور ههنا هو يستمد <sup>(٢)</sup> من المذكور في أول المسألة، وقد نبهنا على ما فيه، والمعتمد إن فسر الدليل بالمستلزم فظاهر، وإن فسرنا بالأمانة المعرفة فنقول: إما أن يستلزم المعرفة غلبة الظن بثبوت مدلوله، حيث حصل أو لا - لا سبيل إلى الثاني؛ وإلا لما حصلت غلبة الظن بثبوت الحكم في [الفرع، عند وجود الأمانة المعرفة؛ فتعين الأول، واللازم باطل؛ لأن غلبة الظن بثبوت الحكم في] <sup>(٣)</sup> في صورة التخلف متفية قطعاً؛ لأن عدم الحكم في صورة التخلف ثابت قطعاً؛ فاللزوم كذلك؛ وهو المطلوب.

وأما الغيم الرطب: فلا نسلم أن الغيم الرطب موجب لغلبة الظن، بل قد تكون موجبيته غلبة الظن موقوفة على شرط خفي لم ندركه <sup>(٤)</sup>، ونقول [أيضاً] <sup>(٥)</sup>: لا نسلم

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: يشتمل.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: نذكره.

(٥) سقط في «ب».

تخلف غلبة الظن عن الغيم الرطب [٢٩٦/ب] المقرون بشرائطه في صورة ما [أصلاً]،<sup>(١)</sup> وباقي الكلام ظاهر.

وأما مسألة الاستثناء فقد سبق بيانها، و[قد]<sup>(٢)</sup> نقلنا عن المحققين والإمام الغزالي: أنه لا يتوجه نقضاً على العلة، قطعية كانت أو ظنية، وقد جعلوا الموماً إلى عليتها قطعية؛ وكذا الإجماعية، وفيه نظر لا يخفى على المتأمل.

وأما النقض باستثنى: فقد سبق بيانه مع ما قاله الإمام الغزالي، فلا حاجة إلى الإعادة.

\* \* \*

### المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ

قال المصنف - رحمه الله - : الكَسْرُ نَقْضٌ يَرِدُ عَلَى الْمَعْنَى، دُونَ اللَّفْظِ؛ كَمَا إِذَا قَالَ فِي وَجُوبِ صَلَاةِ الْخَوْفِ: صَلَاةٌ يَجِبُ قَضَاؤُهَا، فَيَجِبُ أَدَاؤُهَا قِيَاسًا عَلَى صَلَاةِ الْأَمْنِ فَيُظَنُّ الْمُعْتَرِضُ أَنَّهُ لَا تَأْثِيرَ لِكَوْنِ الْعِبَادَةِ صَلَاةً فِي هَذَا الْحُكْمِ، وَأَنَّ الْمُؤَثِّرَ هُوَ وَجُوبُ الْقَضَاءِ، فَيَنْقُضُهُ بِصَوْمِ الْحَائِضِ؛ فَإِنَّهُ يَجِبُ قَضَاؤُهُ، وَلَا يَجِبُ أَدَاؤُهُ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُعْتَرِضَ مَا لَمْ يُبَيِّنْ إِلْغَاءَ الْقَيْدِ الَّذِي بِهِ وَقَعَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ النَّقْضِ - لَا يُمَكِّنُهُ إِبْرَادُ النَّقْضِ عَلَى الْبَاقِي، فَيَكُونُ ذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ قَدْحًا فِي تَمَامِ الْعِلَّةِ؛ لِغَدَمِ التَّأْثِيرِ فِي جُزْئِهَا بِالنَّقْضِ.

الشرح: اعلم: أن الذي ذكره المصنف في تفسير الكسر هو بعينه مع المثال المذكور، وذكره أبو الحسين في «المعتمد»<sup>(٣)</sup> وقال صاحب «الإحكام»<sup>(٤)</sup>: اختلفوا في الكسر، وهو: تخلف الحكم [العلل]<sup>(٥)</sup> عن معنى العلة، وهو الحكمة المقصودة من الحكم، هل هو مبطل للعلة أم لا؟ [وصورته ما] لو قال الحنفى في مسألة العاصى<sup>(٦)</sup> بسفره: مسافر فوجب أن يترخص [في سفره؛ كغير] العاصى<sup>(٧)</sup> في سفره، ويبين مسافة السفر بما

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) ينظر: المعتمد (٢/٢٨٣).

(٤) ينظر: الإحكام (٣/٢١٢ و٢١٥).

(٥) زيادة من الإحكام.

(٦) إن العاصى بالسفر لا يترخص إذ الرخص لا تناط بالمعاصى.

(٧) سقط في «أ»، «ب».

(٨) في «أ»: كالعاصى.

فيه من المشقة، فيقال: ما ذكرته من الحكمة، وهي المشقة منتقضة بمشقة الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر، ولا رخصة لهم، والأكثر على أنه غير مبطل.

وقال أيضاً<sup>(١)</sup> بعد هذه المسألة: اختلفوا في النقض المكسور، وهو النقض على بعض أوصاف العلة.

مثاله: [كما لو قال الشافعي] في [مسألة] بيع الغائب: مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد؛ فلا يصح؛ قياساً على ما إذا قال: «بعتك عبداً» [٢٩٧/أ] فقال المعارض: هذا ينتقض بما إذا نكح امرأة لم يرها حال العقد، والأكثر على أنه يبطل<sup>(٢)</sup> التعليل.

واعلم: أنه<sup>(٣)</sup> فيما نقله صاحب «الإحكام» الفرق بين الكسر والنقض المذكور، ووقوع الاختلاف في أنهما يبطلان التعليل أم لا.

وقال<sup>(٤)</sup> صاحب «التنقيح»: الكسر في صورة النقض إلا على المعنى دون الوصف الملفوظ، مثاله: تعليل رخصة المسافر بالسفر من حيث هو مشقة، فينتقض بمشقة الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر.

والحق: أنه لا يبطل هذا التعليل بالسفر؛ لأن التعليل بالسفر لا لحكمته؛ فإنها لا تنضب، بل يختلف [باختلاف]<sup>(٥)</sup> الأشخاص والأحوال والأوقات، وإذا لم يعلل بالمشقة فلا يتوجه النقض عليها.

وأما الأول: فلا يبطل العلة إلا إذا بين أن الوصف المذكور لا بد أن يكون له مدخل في المناسبة أو في العلة بوجه من الوجوه، ثم تبين أن القيد [المذكور لا مدخل له في التعليل والتأثير أصلاً، والوصف الذي تبقى]<sup>(٦)</sup> بعد هذا منقوض بكذا؛ فحينئذ: يتأتى له إبطال العلة بهذا الطريق، والله أعلم.

\* \* \*

(١) ينظر: الإحكام (٣/٢١٥).

(٢) في «أ»، «ب»: لا يبطل.

(٣) في «أ»: إنما.

(٤) في «ب»: فقال.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «ب».

## الفصل الثاني

### في عدم التأثير

قال المصنف - رحمه الله -: وهو عبارة عما إذا كان الحكم يبقى بدون ما فرض علة له، وأما العكس؛ فهو أن يحصل مثل ذلك الحكم في صورة أخرى؛ لعلته تحالف العلة الأولى.

إذا عرفت هذا، فنقول: الدليل على أن عدم التأثير يقدح في كون الوصف علة: هو أن الحكم لما بقي بعد عدمه، وكان موجوداً قبل وجوده علمنا استغناءه عنه، والمستغنى عن الشيء لا يكون معللاً به.

وأعلم أن هذا حق، إذا فسرنا العلة بالمؤثر، أما إذا فسرناها بالمعرف، فلا؛ لجواز أن كون الحادئ معرفاً لوجود ما كان موجوداً قبله، ويبقى موجوداً بعده؛ كالعالم مع الباري تعالى.

وأما أن العكس غير واجب في العليل، فهو قولنا وقول المعتزلة، وأما أصحابنا، فإنهم أوجبوا العكس في العليل العقلي، وما أوجبوا في العليل الشرعي، والدليل على عدم وجوبه في العليل العقلي: أن المختلفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما، واشترائك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا.

والذي يدل على جواز ذلك في العليل الشرعي: أن سقيم الدلالة على جواز تغليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات؛ وذلك يوجب القطع بأن العكس غير معتبر.

الشرح: قال الإمام في «البرهان»<sup>(١)</sup>: أصحاب الجدل قالوا: عدم التأثير<sup>(٢)</sup> ينقسم

(١) ينظر البرهان (٢/١٠٢٥).

(٢) قال ابن الصباغ: وهو من أصح ما يعترض به على العلة، وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدون. ومن ثم اختص بقياس المعنى، وبالعلة المستنبطة المختلف فيها، ولا بد من التزام عدم الحكم عند عدم العلة، وهو معنى قول الفقهاء: إن الحكم إذا تعلق بعلة =

= زال بزوالها، ولهذا التزموا الطرد والعكس في باب الربا، بأن حكم الربا لا يثبت اتفاقاً دون علة الربا، وقد استعمله الشافعي في مباحثته له مع محمد بن الحسن. وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام:

أحدها- عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً، وهو راجع إلى عدم العكس السابق، كقولنا: صلاة الصبح لا تُقصر؛ فلا تقدم على وقتها، كالمغرب. فقوله: «لا تقصر» وصف طردى بالنسبة إلى وصف التقديم، وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة. وقد تناظر الشافعي رضى الله عنه مع محمد بن الحسن في مسألة نكاح المرأة في عدة نكاح أختها الباتنة، فإن محمداً قال: النكاح كان محرماً، وقد زال النكاح ولم يبق تحريم، فسلم الشافعي أن الذى بقى من العلة غير النكاح، ولم ير العدة علقه من علائق النكاح، لكنه قال: يثبت التحريم بعلة أخرى، وهى توقع جمع الماء فى رحم أختين. فقال الشافعي رحمه الله: إن صح ذلك فإذا خلأها وطلقها وشرعت فى العدة، فهلا جاز نكاح أختها؛ إذ لا جمع فى الماء؛ وليس هذا من قبيل العكس المردود، فلا يتجه أن يقال فى غير الممسوسة: معللة بعلة أخرى؛ إذ التحريم إنما يتعلق بالنكاح أو الجمع، ولا ثالث، فلا يبقى بعدها إلا صورة العدة، ولا نظر إليها.

الثانى: عدم التأثير فى الأصل بكونه مستغنى عنه فى الأصل؛ لوجود معنى آخر مستقل بالفرض، كقولنا فى بيع الغائب: مبيع غير مرئى فلا يصح، كالطير فى الهواء. فنقول: لا أثر لكونه غير مرئى؛ فإن العجز عن التسليم كاف؛ لأن بيع الطير لا يصح إن كان مرئياً، وحاصله معارضة فى الأصل؛ لأن المعارض يلغى من العلة وصفاً ثم يعارض المستدل بما بقى. قال إمام الحرمين: والذى صار إليه المحققون فساد العلة لما ذكرناه، وقيل: بل يصح؛ لأن ذلك القيد له أثر فى الجملة وإن كان مستغنى عنه، كالشاهد الثالث بعد شهادة عقدين، وهو مردود؛ لأن ذلك القيد ليس محله ولا وصفاً له فذكره لغو، بخلاف الشاهد الثالث؛ فإنه يتهياً لأن يصير عند ذلك أحد الشاهدين ركناً. قال: وأما الوصف الذى لا أثر له إما أن يذكر لدفع نقض ما لولاه لورد أو لا، فإن لم يكن لدفع النقض فهو هدر، وإلا فالطاردون جوزوا ذكره لدفع النقض، وغيرهم اختلفوا فيه، والمختار أنه إذا كان النقض من مسائل الاستثناء، فذكر هذا الوصف فى الدليل للتنبه على محل الاستثناء لا تأثير فيه، وإلا فلا. وجعل البيضاوى فى «منهاجه» كون عدم التأثير من القوادح مبيناً على منع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين، فإن جوزنا وهو المختار، لم يقدح، وسبقه إلى البناء إمام الحرمين، وقال ابن الحاجب: كل ما فرض جعله وصفاً فى العلة من طردى إن كان المستدل معترفاً به، فقيل: مردود، والمختار أنه يكون غير مردود؛ لجواز أن يكون فيه غرض صحيح لدفع النقض الصحيح إلى النقض المكسور، وهذا صعب بخلاف الأول؛ فإنه معترف بأنه غير مؤثر.

الثالث: عدم التأثير فى الأصل والفرع جميعاً، بأن تكون له فائدة فى الحكم، إما ضرورة كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم تقدمها معصية، فاشتراط فيها العدد كالجمار. وإما غير ضرورة، فإن لم يعتبر الضرورية لم يعتبرها من طريق أولى، وإلا فترد، مثاله:-



في عدم التأثير ..... ٤٩١  
إلى ما يقع في أصل العلة، وإلى ما يقع في وصفها، فأما الواقع في الوصف - فهو عدم الانعكاس.

فنقول: العلة المعنوية إذا اطردت، فإنها كما تشعر بالحكم في اطرادها، فقد أشعر [٢٩٧/ب] عدمها بعدم الحكم على حال؛ ولكن لا يبلغ إشعار العدم بانتفاء الحكم، إشعار الوجود بالوجود؛ وسبب ذلك: أنه لا يتمتع في وضع المعاني ارتباط الحكم بعقل تجويزاً، وإن كنا ادعينا - فيما تقدم - أن ذلك غير واقع، وإنما [ظنه] <sup>(١)</sup> الخائضون في هذا الفن حكماً معللاً بعقل في التحقيق أحكام؛ وذلك كقولهم: تحريم المحرمة الصائمة

=قولنا: الجمعة صلاة مفروضة؛ فلم تفتقر إلى إذن الإمام، كالظهر؛ فإن قولنا: «مفروضة» حشو؛ إذ لو حذف لم ينتقض بشيء، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما؛ إذ الفرض بالفرض أشبه. واعلم أنا إذا قلنا: إن عدم التأثير في الأصل فقط قادح، كان هذا قادحاً بطريق أولى. وقال الشيخ أبو إسحاق في «الملخص»: هذا القسم أصعب ما نحن فيه، وعندى أنه لا يجوز تعليق الحكم عليه.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، كقولهم، زوجت نفسها فلا يصح، كما لو تزوجت من غير كفاء، فنقول: «غير كفاء» لا أثر له؛ فإن النزاع في الكفاء، ونحوه سواء، وحاصله يرجع إلى الثاني، ويرجع أيضاً إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج، وقد اختلف فيه على مذاهب: الجواز - وهو الأصح - والمنع، قاله الأستاذ أبو بكر. وقال إمام الحرمين: إن كان مبيناً محل السؤال لم يجوز؛ كما إذا سئل الشافعي عن ضمان الضيف المغرور فقال: يبرأ، وفرض في المكره، فهذا لا يجوز؛ إذ براءة المكره لأنه آله، وبراءة الضيف لأنه مغرور، ففي كل مسألة علة مباينة فتقاطعتا، وإن لم يكن، بأن وقع في طريق يشتمل عليه سؤال السائل جاز، كما لو سئل عن عتق الراهن فأبطله، وفرض في المعسر.

والخامس: عدم التأثير في الحكم؛ وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل به، كقولنا في المرتدين يتلفون الأموال: مشركون أتلفوا في دار الحرب؛ فلا ضمان، كالحربي؛ فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكمة فلا فائدة لذكرها إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب، وكذا من نفاه نفاه مطلقاً، ويرجع إلى الضرب الأول؛ لأنه يطالب بأمر كونه في دار الحرب. ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٢٨٤/٥، البرهان لإمام الحرمين ١٠٠١/٢، سلاسل الذهب للزرکشي ٣٩٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ٧٣/٤، نهاية السؤل للأسنوی ١٨٣/٤، منهاج العقول للبدخشي ١٥/٣، ١١٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٢٩، التحصيل من المحصول للأرموی ٢١٦/٢، المنحول للغزالي ٤١١، حاشية البناني ٣٠٧/٢، الإبهاج لابن السبكي ١١١/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١٣٤/٤، حاشية العطار ٣٥٢/٤، المعتمد لأبي الحسين ٢٦١/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٦٥/٢.

(١) سقط في «ب».

المعتدة الحائض بعلل؛ فقد ذكرنا أن كل قضية من هذه القضايا توجب حكماً مغايراً للقضية الأخرى.

ونقول: إذا اطردت علة المعلن؛ وهو أن يعتقد إيجاد العلة، ولم يتم دليل توقيف على ثبوت الحكم عند انتفاء العلة - فإنه يعتقد - لا محالة - انتفاء الحكم عند انتفاء العلة، ولكن لا يلزم في مراسم الجدل؛ أن يبدى توقيفاً مانعاً من الانعكاس؛ وكل ما ذكرناه معدود من عدم التأثير في الوصف عند الجدليين.

وأما عدم التأثير في الأصل: فمثاله: إذا علل الشافعي - رحمه الله - وقال: تزويج الأمة الكتابية لا يصح؛ لأنها أمة كافرة؛ فلا تحل؛ كالأمة الجوسية، ولا أثر للرق في الأصل؛ فإن الحرة الجوسية محرمة، فالتمجس يستقل بإفادة المنع<sup>(١)</sup>؛ فالذى اختاره المحققون أن هذه العلة فاسدة.

وذهب بعضهم إلى تصحيحها؛ بناء على أن للرق أثراً في المنع في الجملة، وصار كشاهد ثالث.

واختار الإمام في «البرهان»<sup>(٢)</sup> فساد العلة المذكورة، هذا إذا كان للوصف أثر على بعد [٢٩٨/أ]، وأما إذا لم يكن له أثر أصلاً، فلا يخلو: إما أن يذكر لدفع<sup>(٣)</sup> نقض لولاه لورد، أو لا؛ فإن لم يكن لدفع النقض، فهو هدر، وإن كان لدفع النق، فالطاردون جوزوا ذكره لدفع النقض، وغيرهم اختلفوا فيه.

واختار إمام الحرمين: أنه لو كان النقض في مسائل الاستثناء، فذكر هذا الوصف في الدليل؛ للتنبيه على محل الاستثناء - لا بأس<sup>(٤)</sup> به؛ وإلا فلا.

ثم قال الإمام في «البرهان»<sup>(٥)</sup>: عد الجدليون عدم التأثير في الوصف قولاً في العكس، وعدم التأثير في الأصل بذكر صفة لا تستقل علة، وعلة الأصل تستقل<sup>(٦)</sup> دونها؛ فالذى نراه أن القسمين ينشآن من الأصل.

ثم قال: ذهب شردمة إلى اشتراط الانعكاس جملة؛ [وهذا مذهب مهجور، وعلى قلة

(١) في «أ»: المعنى.

(٢) ينظر البرهان (١٠٢٣/٢) (١٠٢١).

(٣) في «ب»: للدفع.

(٤) في «أ»: تأثير.

(٥) ينظر: البرهان (١٠٢٥/٢)، (١٩٢٦).

(٦) في «أ»: تستفاد.

فى عدم التأثير ..... فى عدم التأثير  
 البصيرة محمول]، ولست أعدها [مقالة] <sup>(١)</sup> معتدلاً بها، فأما التزام <sup>(٢)</sup> الانعكاس مع اتحاد  
 العلة، وانتفاء توقيف مانع، فلا بد منه عندنا.

و[قد] ذهب ذاهبون إلى أنه لا يلزم؛ هذا ما قاله إمام الحرمين - قدس الله روحه -  
 فليتأمل الناظر تأملاً جيداً؛ فإنه كاشف عن مسألتى العكس فى العلل، وعدم التأثير.

قال الغزالي فى «المستصفى» <sup>(٣)</sup>: اختلفوا فى اشتراط العكس، والصحيح التفصيل؛  
 وهو أن العلة إن اتحدت وانتفت <sup>(٤)</sup>، فلا بد من انتفاء الحكم عند انتفائها، لا لأن عدم  
 العلة يوجب عدم الحكم؛ بل لأن الحكم لا بد أن يكون له علة، ولا علة؛ فلا حكم <sup>(٥)</sup>،  
 وإلا يلزم ثبوت [٢٩٨/ب] الحكم من غير أماراة؛ وذلك لا يجوز، وإن كان الحكم له  
 علة، يلزم من انتفاء الجميع انتفاء الحكم.

ثم قال: فإن قيل: لفظ «العكس»، هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء  
 علته؟ قلنا: هذا هو المعنى الأشهر، وقد يطلق على غيره؛ كقول الحنفى: لما لم يجب  
 القتل بصغير المثل، لم يجب [بكبيرة]؛ بدليل عكسه؛ وهو أنه لما وجب بكبير الجراح،  
 وجب بصغيره.

وقال صاحب «الإحكام» <sup>(٦)</sup>: عدم التأثير هو: إبداء وصف فى الدليل مستغنى عنه  
 فى إثبات الحكم، أو نفيه. وقال ابن الحاجب <sup>(٧)</sup>: هو ذكر وصف فى الدليل مستغنى  
 عنه.

وقسم إلى أربعة أقسام: الأول: عدم التأثير فى الوصف؛ بأن يكون الوصف طردياً؛  
 كقولنا فى صلاة الصبح: صلاة لا يجوز قصرها؛ فلا تقدم على وقتها؛ كصلاة المغرب.  
 وقوله: «لا يجوز قصرها» - وصف طردى بالنسبة إلى نفي التقديم، وحاصله يرجع  
 إلى طلب المناسبة.

وثانيها: عدم التأثير فى الأصل؛ بأن يكون مستغنى عنه فى الأصل؛ وقد سبق مثاله.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: فأما الالتزام.

(٣) ينظر: المستصفى (٣٤٤/٢).

(٤) فى «أ»: فانتفت.

(٥) فى «أ»: فالحكم.

(٦) ينظر الإحكام (٧٣/٤).

(٧) ينظر: شرح المختصر (٢٦٥/٢).

وثالثها: عدم التأثير في الحكم؛ وهو ذكر وصف لا تأثير له في الحكم؛ كقولهم في المرتدين يتلفون الأموال: مشركون أتلفوا أموالاً في دار الحرب، فلا ضمان؛ كالحربي؛ فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكم؛ فإن دار الحرب وغيرها سواء في ذلك.

ورابعها: عدم التأثير في محل [٢٩٩/أ] النزاع؛ كقولهم: زوجت نفسها من غير الكف؛ فلا يصح؛ فإن النزاع في الكف وغيره سواء؛ وهذا بعينه منقول صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup>، عن<sup>(٢)</sup> الجدليين.

وفسر المصنف «العكس»، وعدم التأثير: بما فسره في «المحصول»؛ فإذا أحطت علماً بما قاله الأئمة، فنقول: تلخص من كلام إمام الحرمين: أن عدم التأثير في الوصف هو عدم الانعكاس، وعدم التأثير في الأصل هو «عدم التأثير»، والانعكاس هو عدم الحكم عند انعدام علته، والاطراد وجود الحكم عند وجود علته.

واختلف العلماء: أن شرط صحة العلة الشرعية الانعكاس؛ على ما ذكرنا من التفسير؛ سواء اتحدت العلة، أو تعددت. وأما «عدم التأثير»: فقد اختلف العلماء في أنه؛ هل يفسد العلة، أم لا؟ وإمام الحرمين فيه تفصيل سبقت الإشارة إليه، وحاصل الفرق بين عدم التأثير والانعكاس ظاهر، وإنما يطلب الفرق بين عدم التأثير وعدم الانعكاس؛ فنقول: الفرق هو: أن الوصف قد يطرد، ولا ينعكس؛ ويسمى ذلك بـ«عدم الانعكاس» وأما عدم التأثير: فلا يكون الوصف مع عدم التأثير مطرداً أصلاً؛ [فقد]<sup>(٣)</sup> ظهر الفرق بين عدم الانعكاس، وعدم التأثير، وتبين معنى الانعكاس.

وأما لفظ «العكس»: فلا يرادف الانعكاس، بل يحمل على أنه أمر يلزم منه الانعكاس، وتبين بما ذكرناه أن العكس [ب/٢٩٩] ليس عبارة عما قاله المصنف في «المحصول».

وأما قوله: «إذا فسرنا العلة بـ«المؤثر» يلزم الانعكاس في العلة، وأما إذا فسرناه بـ«الأمانة» فلا؛ بدليل العالم والصانع» فيه نظر؛ وذلك لأن العالم دليل يقتضى معرفة الافتقار إلى الصانع؛ فمدلوله ومقتضاه العلم بالصانع، وإذا اتفق هذا الدليل اتفق مدلوله، وهو العلم بالصانع حتى يوجد دليل آخر دال عليه:

(١) ينظر: الإحكام (٤/٧٤-٧٥).

(٢) في «ب»: من.

(٣) سقط في «أ».

وأما الدلالة (١) العقلية: فهل [يشترط في] (٢) صحتها الانعكاس؟ فيه خلاف.

وأما ما تمسك به المصنف، فلا يصح إلا إذا تبين أن المخالفة أمر وجودي، وهو معلول واحد لكل واحد واحد من الماهيات المختلفة، ولا غرض لنا الآن في تصحيح هذا المطلوب ولا في إبطاله. فقد تبين بما ذكرناه أن ما ذكره المصنف في هذا الفصل حائد عن الصواب وطريقه، والله أعلم [بالصواب] (٣).

\* \* \*

---

(١) في «أ»، «ب»: الأدلة.

(٢) في «أ»: يستوفى.

(٣) سقط في «أ».

## الفصل الثالث في القلب

وفيه مسائل:

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الأولى: في حقيقته: وحقيقته أن يُعَلَّقَ عَلَى الْعِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي قِيَاسٍ - نَقِيضُ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِيهِ، وَيُرَدُّ إِلَى ذَلِكَ الْأَصْلِ بَعِيْنِهِ، وَإِنَّمَا شَرَطْنَا اتِّحَادَ الْأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ رُدَّ إِلَى أَصْلٍ آخَرَ، لَكَانَ ذَلِكَ الْأَصْلُ الْآخَرُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَاصِلًا فِي الْأَصْلِ الْأَوَّلِ، أَوْ لَا يَكُونُ: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلِ، كَانَ رَدُّهُ إِلَيْهِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يُمْكِنُهُ مَنَعُ وَجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيهِ، وَيُمْكِنُهُ مَنَعُ وَجُودِهَا فِي أَصْلٍ آخَرَ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ أَصْلُ الْقِيَاسِ الْآخَرَ نَقْضًا عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْوَصْفَ حَاصِلٌ فِيهِ، مَعَ عَدَمِ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

المسألة الثانية: مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ إِمكانَهُ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأوَّل: أَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي عُلِّقَهُ الْقَالِبُ عَلَى الْعِلَّةِ، لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ مُخَالَفًا لِلْحُكْمِ الَّذِي عُلِّقَهُ الْقَائِسُ عَلَيْهَا، وَإِلَّا لَمَّا كَانَ إِلَّا تَكَرُّرًا فِي اللَّفْظِ، ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ اجْتِمَاعَهُمَا، أَوْ لَا يُمَكِّنُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلِ، لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا امْتِنَاعَ فِي أَنْ يَكُونَ لِلْعِلَّةِ الْوَاحِدَةِ حُكْمَانِ غَيْرِ مُتَنَافِيَيْنِ.

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي يُرَدُّ إِلَيْهِ الْقَالِبُ وَالْقَائِسُ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ وَاحِدًا، وَالصُّورَةُ الْوَاحِدَةُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَحْصُلَ فِيهَا حُكْمَانِ مُتَنَافِيَيْنِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعِلَّةَ الْمُسْتَنْبَطَةَ لِأَبَدٍ وَأَنْ تَكُونَ مُنَاسِبَةً لِلْحُكْمِ، وَالْوَصْفَ الْوَاحِدَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا لِحُكْمَيْنِ مُتَنَافِيَيْنِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ هَهُنَا اجْتِمَاعًا آخَرَ، وَهُوَ أَلَّا يَكُونَ الْحُكْمَانِ مُتَنَافِيَيْنِ؛ فَلَا جَرَمَ يَصِحُّ حُصُولُهُمَا فِي الْأَصْلِ، لَكِنْ دَلَّ دَلِيلٌ مُنْفَصِلٌ عَلَى امْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمَا فِي الْفَرْعِ.

فَإِذَا بَيَّنَّ الْقَالِبُ أَنَّ الْوَصْفَ الْحَاصِلَ فِي الْفَرْعِ لَيْسَ بِأَنْ يَقْتَضِيَ أَحَدَ الْحُكْمَيْنِ أَوْلَى

مِنَ الْآخِرِ، كَانَ الْأَصْلُ شَاهِدًا لَهُمَا بِالْإِعْتِبَارِ؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا فِي الْأَصْلِ وَيَقْتَضِي أَمْتِنَاعَ حُصُولِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ لِمَا أَنَّهُ لَيْسَ حُصُولُ أَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ، وَقَدْ قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَمْتِنَاعِ حُصُولِهِمَا فِي الْفَرْعِ، وَهَذَا الْكَلَامُ كَمَا أَنَّهُ جَوَابٌ عَنِ شُبْهَةِ الْمُنْكَرِ، فَهُوَ دَلِيلٌ ابْتِدَاءً عَلَى إِمْكَانِ الْقَلْبِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْمُنَاسَبَةَ قَدْ لَا تَكُونُ حَقِيقِيَّةً، بَلْ إِقْنَاعِيَّةً، فَبِالْقَلْبِ يَنْكَشِفُ أَنَّهَا مَا كَانَتْ حَقِيقِيَّةً.

المسألة الثالثة: القلبُ معارضةٌ، إلا في أمرين:

أحدهما: أنه لا يُمكنُ فيه الزيادةُ في العلةِ، وفي سائرِ المعارضاتِ يُمكنُ.

الثاني: أنه لا يُمكنُ منعُ وجودِ العلةِ في الفرعِ والأصلِ؛ لأنَّ أصله وفرعه هو أصلُ المعللِ وفرعه، ويُمكنُ ذلكَ في سائرِ المعارضاتِ.

وأما فيما وراءَ هذينِ الوجهين، فلا فرقَ بينه وبينِ المعارضةِ؛ فعلى هذا: لِلْمُسْتَدِلِّ أَنْ يَمْنَعَ حُكْمَ الْقَالِبِ فِي الْأَصْلِ، وَأَنْ يَقْدَحَ فِي تَأْثِيرِ الْعِلَّةِ فِيهِ بِالنَّقْضِ، وَعَدَمِ التَّأْثِيرِ، وَأَنْ يَقُولَ بِمُوجِبِهِ، إِذَا أَمَكَّنَهُ بَيَانُ أَنَّ اللَّازِمَ مِنْ ذَلِكَ الْقَلْبِ لَا يُنَافِي حُكْمَهُ، وَأَنْ يَقْلِبَ قَلْبَهُ، إِذَا لَمْ يَكُنْ قَلْبُ الْقَالِبِ مُنَاقِضًا لِلْحُكْمِ؛ لِأَنَّ قَلْبَ الْقَالِبِ، إِذَا فَسَدَ بِالْقَلْبِ الثَّانِي، سَلِمَ أَصْلُ الْقِيَاسِ مِنَ الْقَلْبِ.

المسألة الرابعة: القالبُ: إما أن يذكَرَ القلبُ؛ لإثباتِ مذهبه أو لإبطالِ مذهبِ خصمه:

والأولُ: مثلُ أن يَقُولَ الْحَنْفِيُّ فِي أَنَّ الصَّوْمَ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الإِعْتِكَافِ: «لَبِثُ مَخْصُوصٌ، فَلَا يَكُونُ بَدُونِ الصَّوْمِ قُرْبَةً؛ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ»، فَيَقُولُ الْقَالِبُ: «لَبِثُ مَخْصُوصٌ، فَلَا يُعْتَبَرُ الصَّوْمُ فِي كَوْنِهِ قُرْبَةً؛ كَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ؛ فَالْحُكْمَانِ الْمَذْكُورَانِ فِي الْأَصْلِ وَالْقَلْبِ لَا يَتَنَافَيَانِ فِي الْأَصْلِ، وَيَتَنَافَيَانِ فِي الْفَرْعِ.

وأما الثاني: فإِذَا أُنْ يَدُلُّ الْقَالِبُ عَلَى فَسَادِ مَذْهَبِهِ صَرِيحًا، أَوْ ضَمْنًا، وَهُوَ أَنْ يَدُلَّ عَلَى فَسَادِ لَازِمٍ مِنْ لَوَازِمِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ.

مِثَالُ الْأَوَّلِ: قَوْلُ الْحَنْفِيِّ فِي الْمَسْحِ: «رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْوُضُوءِ؛ فَلَا يُكْتَفَى فِيهِ بِأَقْلٍ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْإِسْمُ؛ كَالْوُجْهِ، فَيَقُولُ الْقَالِبُ: «فَوَجِبَ أَلَّا يَتَقَدَّرَ الْفَرَضُ فِيهِ بِالرَّبْعِ؛

كَالْوَجْهِ» وَهَذَانِ الْحُكْمَانِ لَا يَتَنَاقِضَانِ فِي ذَاتَيْهِمَا؛ لِأَنَّهُمَا حَصَلَا فِي الْوَجْهِ، وَلَكِنْ يَتَنَافِيَانِ فِي الْفَرْعِ بِوَاسِطَةِ اتِّفَاقِ الْإِمَامَيْنِ.

مِثَالُ الثَّانِي: قَوْلُهُمْ فِي بَيْعِ الْغَائِبِ: «عَقِدْ مُعَاوَضَةً، فَيَنْعَقِدُ مَعَ الْجَهْلِ بِالْعَوَضِ؛ كَالنِّكَاحِ»، فَيَقُولُ الْقَالِبُ: «فَلَا يَثْبُتُ فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ؛ كَالنِّكَاحِ، وَيَلْزَمُ مِنْ فَسَادِ خِيَارِ الرُّؤْيَةِ فَسَادُ النَّبِيْعِ» وَهَذَانِ الْحُكْمَانِ غَيْرُ مُتَنَافِيَيْنِ فِي الْأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ اجْتَمَعَ فِي النَّكَاحِ الصَّحَّةُ وَعَدَمُ الْخِيَارِ، لَكِنْ لَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي الْفَرْعِ.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هَذَا النَّوعُ مِنَ الْقَلْبِ غَيْرُ مَقْبُولٍ؛ لِأَنَّ دِلَالَةَ الْوَصْفِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ، لَا بِوَاسِطَةٍ - أَظْهَرَ مِنْ دِلَالَتِهِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ.

وَاعْلَمْ: أَنَّهُ يَقَعُ فِي هَذَا النَّوعِ شَيْءٌ يُسَمَّى قَلْبَ التَّسْوِيَةِ؛ مِثَالُهُ: أَنْ يَقُولَ الْحَنَفِيُّ فِي طَلَاقِ الْمَكْرَهَةِ: مُكَلَّفٌ مَالِكٌ لِلطَّلَاقِ، فَيَقَعُ طَلَاقُهُ؛ كَالْمَخْتَارِ، فَيَقُولُ الْقَالِبُ: فَوَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ حُكْمُ إِيقَاعِهِ وَإِقْرَارِهِ؛ كَالْمَخْتَارِ.

وَبَعْضُهُمْ قَدَحَ فِيهِ بِأَنْ قَالَ: الْحَاصِلُ: اعْتِبَارُهُمَا مَعًا فِي الثُّبُوتِ فِي الْأَصْلِ، وَفِي الْفَرْعِ عِنْدَ الْقَالِبِ - عَدَمُ وَقُوعِهِمَا مَعًا؛ فَكَيْفَ تَتَحَقَّقُ التَّسْوِيَةُ؟

جَوَابُهُ: أَنَّ عَدَمَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ حَاصِلٌ فِي الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ، لَكِنْ فِي الْفَرْعِ فِي جَانِبِ الْعَدَمِ، وَفِي الْأَصْلِ فِي جَانِبِ الثُّبُوتِ؛ وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْإِسْتِوَاءِ فِي الْأَصْلِ.

الشرح: قال إمام الحرمين: القلب (١) من الاعتراضات الصحيحة، ولم يذكر تعريفه، وقسمه إلى قلب فيه تصريح بالحكم، وقلب فيه إبهام:

مثال الأول: قول الشافعي: الرأس عضو من الأعضاء؛ فلا يتقدر الواجب فيه بالربع؛ قياساً على سائر الأعضاء.

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٢٨٩/٥، الرهان لإمام الحرمين ١٠٣٢/٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٩٣/٤، نهاية السؤل للإسنوي ٢١٠/٤، منهاج العقول للبدخشي ١٠٦/٣، ١٢٩، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٣٠، التحصيل من المحصول للأرموي ٢١٧/٢، المنحول للغزالي ٤١٤، حاشية البناني ٣١١/٢، الإبهاج لابن السبكي ٢٧/٣، الآيات البيّنات لابن قاسم العبادي ١٣٧/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٥٩/٢، المعتمد لأبي الحسين ٢٨٢/٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ٦٢٣، تيسير التحرير لأمر بادشاه ١٦٢/٤، تقريب الوصول لابن جزى ١٤٢.



ويقول الحنفى: عضو من الأعضاء؛ فلا يكتفى بأقل ما ينطلق عليه الاسم؛ قياساً على سائر الأعضاء. ونقل إمام الحرمين الخلاف فى قبول هذا [٣٠٠/أ] القسم، ورده من الجدلين<sup>(١)</sup>.

وأما القلب المبهم: فينقسم إلى قسمين: أحدهما: إبهام من التسوية، مثاله: قول الحنفى: صلاة الخوف لا يثنى فيها الركوع؛ لأنها صلاة شرع فيها الجماعة، فلا يثنى فيها الركوع كالعيدين، فيقلب؛ فيقال: جاز أن تختص بزيادة كالعيدين؛ فإن فيها تكبيرات.

واختلف فى هذا «القلب» أيضاً، ولم ينقل الخلاف فى أصل القلب.

وصاحب «الإحكام»<sup>(٢)</sup> قال فى تعريفه: هو بيان أن ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه - بعد أن قسمه إلى قسمين: قسم هو قلب الدعوى، وقسم هو قلب الدليل: أما قلب الدعوى<sup>(٣)</sup> العلم الضرورى [فى أن ما ليس فى جهة ولا مكان ولا لون لا

(١) ينظر: الرهان (١٠٣٣/٢).

(٢) ينظر: الإحكام (٩٤/٤).

(٣) أما قلب الدعوى فضربان، وذلك لأن الدعوى إما أن يكون الدليل مضمراً فيها، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول، فهو كما لو قال الأشعرى: أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئى. فهذه دعوى فيها إضمار الدليل، وتقديره، لأنه موجود، إذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده. فقال المعتزلى: أعلم بالضرورة أن كل ما ليس فى جهة لا يكون مرئياً. فهذه الدعوى مقابلة للأولى، من جهة أن الموجود ينقسم إلى ما هو فى جهة، وإلى ما ليس فى جهة؛ فالقول بأن ما ليس فى جهة لا يكون مرئياً يقابل قول القائل: كل موجود مرئى. ودليلها مضمّر فيها، وتقديره أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية. وأما إن لم يكن الدليل مضمراً فيها، فكما لو قال القائل فى مسألة إفضاء النظر إلى العلم، أو فى مسألة التحسين والتقبيح مثلاً: أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضى إلى العلم، وأن الكفر قبيح لعينه، والشكر حسن لعينه، وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد؛ والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة دعوى الضرورة من خصمه فى محلّ الخلاف؛ فيقال: وهذا لازم لك أيضاً. وقد أورد الجدليون فى هذا الباب قلب الاستبعاد فى الدعوى، وذلك كما لو قال الشافعى فى مسألة إلحاق الولد بأحد الأبوين المدعيين: تحكيم الولد فى ذلك تحكّم بلا دليل؛ فقال الحنفى: وتحكيم القائف فى ذلك أيضاً تحكّم بلا دليل. قالوا: والمقصود منه أيضاً استنطاق المدعى بأن ما ذكره ليس بتحكّم، بل له مأخذ صحيح، فيقول المعارض: وكذلك ما ذكرته، وهو فى غاية البعد، فإنه إما أن يعترف المدعى بأن ما ذهب إليه تحكّم، أو أن يبين مأخذه فيه؛ فإن كان تحكماً فلا تغنى معارضته بتحكّمه فى مذهبه فى إبطال دعواه التحكّم فى مذهب خصمه، وإن بين له مأخذاً، فلا يلزم منه أن يكون ما استبعده من مذهب خصمه كذلك. وإن =

يُرى، فقلب الدعوى: العلم الضروري] (١) حاصل بأنه ليس كذا، وحاصله مقابلة الفاسد بالفاسد.

ثم قال صاحب «الإحكام» (٢) وإذا أتينا على حقيقة القلب وأقسامه فنقول: اختلفوا في قبوله ورده، فقبله قوم ورَدَّه آخرون.

وإذا (٣) قد عرفت ذلك، فاعلم: أن قول المصنف: «حقيقة القلب أن يُعلَّق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه يمتاز عن الدليل الغير مقلوب بتعليق نقيض ذلك الدليل على القلب وهذا التعريفُ ضعيف.

وبيانه من وجوه: الأول: أن ما ذكره المصنف مختصاً بالعلل المذكورة في الأقيسة الشرعية، والقلب واقع في الأدلة التي ليست بأقيسة شرعية.

وبيانه بمثلين: أحدهما: أن نقول: العالم ليس بحادث؛ لأنه لو كان [ب/٣٠٠] حادثاً فحدوثه: إما أن يكون عين ذاته أو زائداً على ذاته. والأول محال، وإلا لكان كل من علم العالم علم حدوثه، وهو محال.

والثاني: محال؛ لأنه إذا كان غير ذاته، فذلك: إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والأول محال؛ وإلا يلزم قدم الحدوث، وهو محال، والثاني محال؛ وإلا يلزم التسلسل.

فنقول: الغالب العالم ليس بقديم؛ لأنه لو كان قديماً: فإما أن يكون قدمه عين (٤) ذاته، أو غير ذاته، والقسمان باطلان بعين ما ذكرت؛ فهذا قلب صحيح، ولا (٥) يتناوله التعريف المذكور.

وثانيهما: أن نقول: منكر العلم بأن للأمر صيغة معتقد أن للندب صيغة، فيقول: لو علم كون الصيغة للوجوب، فإما أن يعلم بالعقل أو بالنقل، والقسمان باطلان، وهذه الثلاثة أيضاً مقلوبة ولا يتناوله التعريف.

الوجه الثاني لبيان فساد التعريف المذكور، وهو: أنه يخرج من التعريف المذكور أحد

=تعرض المعترض لبيان المأخذ فيما استبعده المدعى، فهو الجواب، ولا حاجة إلى القلب. ينظر

الإحكام ٩٣/٤-٩٤.

(١) سقط في «أ»، «ب».

(٢) ينظر الإحكام (٩٦/٤).

(٣) في «أ»: فإذا.

(٤) في «ب»: بين.

(٥) في «أ»: وإلا.

أقسام القلب، وهو: ما إذا ذلَّ الغالبُ على فساد مذهب المعلل (١) بإبطال لازم من لوازم مذهبه؛ فإن هذا النوع ليس فيه تعليق نقيض الحكم المذكور على الوصف المذكور في القياس.

الوجه الثالث: هو أنه قد يوجد في الدلائل النصية القلب، مثاله: أن يقول من يورث الخال: الخال يرث؛ لقوله - ﷺ - الخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ (٢) فيقال: هذا يدلُّ

(١) في «ب»: العلل.

(٢) أخرجه أحمد (٢٨/١) والترمذى (٤٢١/٤) كتاب الفرائض: باب ميراث الخال حديث (٢١٠٣) وابن ماجه (٩١٤/٢). كتاب الفرائض: باب ذوى الأرحام حديث (٢٧٣٧) والنسائي فى «الكبرى» (٧٦/٤) وابن الجارود فى «المنتقى» (٩٦٤) وابن حبان (١٢٢٧) - موارد) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٩٧/٤) كتاب الفرائض: باب ميراث ذوى الأرحام، والدارقطنى (٨٥-٨٤/٤) كتاب الفرائض حديث (٥٣) والبيهقى (٢١٤/٦) كتاب الفرائض: باب توريث ذوى الأرحام، كلهم من طريق عبد الرحمن بن الحارث بن عياش بن أبى ربيعة الزرقى عن حكيم بن حكيم عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف «أن رجلاً رمى رجلاً بسهم فقتله وليس له وارث إلا خال فكتب فى ذلك أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر فكتب إليه عمر أن النبى ﷺ قال: «الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له». قال الترمذى: حديث حسن صحيح. وصححه ابن حبان. قال لا الألبانى فى «إرواء الغليل» (١٣٧/٦): إسناده حسن فإن عبد الرحمن هذا فيه كلام لا ينزل به حديثه عن رتبة الحسن. وقال الحافظ فى «التقريب»: صدوق له أوهام اهـ. وللحديث شواهد كثيرة من حديث المقدم بن معد يكرب وعائشة وأبى هريرة وأبى الدرداء.

حديث المقدم. أخرجه أبو داود (٣٢٠/٣) كتاب الفرائض: باب ميراث ذوى الأرحام حديث (٢٨٩٩، ٢٩٠٠) وابن ماجه (٩١٤/٢) كتاب الفرائض: باب ذوى الأرحام حديث (٢٧٣٨) والطيالسى (٢٨٤/١ - منحة) رقم (١٤٤٢) وسعيد بن منصور (٩٢/١) رقم (١٧٢) وابن الجارود رقم (٩٦٥) وابن حبان (١٢٢٥ - موارد) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٩٧/٤ - ٣٩٨). وأحمد (١٣٣، ١٣١/٤) والدارقطنى (٨٥/٤) كتاب الفرائض: حديث (٥٧) والحاكم (٣٤٤/٤) والبيهقى (٢١٤/٦) كتاب الفرائض: باب من قال بتوريث ذوى الأرحام، كلهم من طريق بديل بن ميسرة عن على بن أبى طلحة عن راشد بن سعد عن أبى عامر الهوزنى عبد الله بن لحي عن المقدم قال: قال رسول الله ﷺ: «من ترك كلاً فإلى (وربما قال لى الله ورسوله) ومن ترك مالا فلورثته وأنا وارث من لا وارث له وأرثه والخال وارث من لا وارث له يعقل عنه ويرثه» قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين وتعقبه الذهبى بقوله: قلت: «على قال أحمد: له أشياء منكرات قلت: لم يخرج له البخارى» اهـ. وقد خولف فى هذا الحديث خالفه محمد بن الوليد الزبيدى أخرجه ابن حبان (١٢٢٦ - موارد) من طريق محمد بن الوليد الزبيدى ثنا راشد بن سعد عن ابن عائذ أن المقدم حدثهم.... فذكر نحوه. وقد=

على [٣٠١/أ] عدم التوريث؛ لأنه مبالغة في عدم التوريث، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: القلب هو: «تعليق منافي المدعى على الدليل المذكور» وهذا التعريف جامعٌ لأنواع القلب مانع، ونقول: المثل هو تعليقُ منافي المدعى [على] <sup>(١)</sup> دليلٍ شبيهه بدليل تقدمه في مادته وصورته، فيشترط في القلب: اتحاد القلب والمقلوب في الصورة والمادة؛ ويشترط في المثل أن تكون المادة والصورة شبيهين بمادة الخصم وصورتهما:

مثال المثل: أن يقول المعلن: الزكاة واجبة في الخلى؛ قياساً على المضروب، أو قياساً

---

=صحح الطريق الأول ابن حبان، وحسنه أبو زرعه الرازي قال ابن أبي حاتم في «العلل» (٥٠/٢) رقم (١٦٣٦): سمعت أبا زرعة وذكر حديث المقدم بن معدى كرب عن النبي ﷺ «الخال وارث من لا وارث له» قال: هو حديث حسن، قال له الفضل الصائغ: أبو عامر الهوزي من هو، قال: معروف روى عنه راشد بن سعد لا بأس به.

حديث عائشة: أخرجه الترمذى (٤٢٢/٣) كتاب الفرائض: باب ميراث الخال حديث (٢١٠٤) والطحاوى (٣٩٧/٤) كتاب الفرائض: باب موارث ذوى الأرحام والدارقطنى (٨٥/٤) كتاب الفرائض حديث (٥٤) والحاكم (٣٤٤/٤) والبيهقى (٢١٥/٦) كتاب الفرائض باب تورث ذوى الأرحام، كلهم من طريق ابن جريج عن عمرو بن مسلم عن طاوس عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي وقد ورد هذا الحديث موقوفاً على عائشة أخرجه الدارمى (٣٦٦/٢) كتاب الفرائض: باب ميراث ذوى الأرحام والدارقطنى (٨٥/٤) كتاب الفرائض، والبيهقى (٢١٥/٦) كتاب الفرائض: باب تورث ذوى الأرحام، من طريق أبى عاصم عن ابن جريج عن عمرو بن مسلم عن طاوس عن عائشة موقوفاً وقال الترمذى: وقد أرسله بعضهم ولم يذكر فيه عائشة.

حديث أبى هريرة: أخرجه الدارقطنى (٨٦/٤) كتاب الفرائض حديث (٦٢) وأبو نعيم فى «أخبار أصبهان». (٨٦/١) والبيهقى (٢١٥/٦) كتاب الفرائض باب تورث ذوى الأرحام، من طريق ليث عن محمد بن المنكدر عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الخال وارث من لا وارث له».

حديث أبى الدرداء: أخرجه العقيلي فى «الضعفاء» (٢٦٣/٤) من طريق مهند بن عبد الرحمن بن عبيد بن حاضر عن أم الدرداء عن أبى الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الخال وارث من لا وارث له». قال العقيلي: مهند بن عبد الرحمن عن أم الدرداء، حديثه غير محفوظ ولا يعرف إلا بهذا الإسناد وقد روى بغير هذا الإسناد من طريق أصلح من هذا.

في القلب ..... فيقول المعترضُ: ما ذكرت معارض بالمثل؛ لأننا نقول: الزكاة غير واجبة في الحلبي؛ قياساً على الثياب البذلة أو على شيء من صور عدم الوجوب، أو يتمسك أحدهما بالنصوص العامة المفضية <sup>(١)</sup> للوجوب،

[فيعارضه الآخر بالمثل، ويتمسك بالنصوص العامة المنافية للوجوب] <sup>(٢)</sup> فالعام مثل العام، والمطلق مثل المطلق.

خاتمة واعلم: أنهم اختلفوا في أن القلب معارضة أم لا؟ وهل يرد على القلب ما يرد على المعارضة؟ نقل المصنف الخلاف في «الرسالة البهائية»، وذكر في «المحصول» أنه من مفسدات العلة، فيكون معارضة في المقدمة، والمعارضة بإطلاقها ترجع إلى الحكم.

والحق: أن القلب يمكن توجيهه معارضة في المقدمة، ويمكن توجيهه معارضة في الحكم [٣٠١/ب]:

أما الأول: فوجهه أن نقول: الوصف المذكور ليس علة للحكم المذكور؛ لأنه علة لمنافيه بعين ما ذكرت؛ فلا يكون علة لما ذكرت؛ وإلا يلزم اجتماع المتنافيين في [ص]ع<sup>(٣)</sup>، وهو محال، وأما جعله معارضة في الحكم، فظاهر.

تنبيه: اعلم: أن القلب يظهر كون الوصف المدعى عليه: أنه من الطرد المذكور، أو من الشبه <sup>(٤)</sup> الفاسد، أو من المناسب الإقناعي، وأما الحقيقي فلا يتصور قلبه، والله أعلم [بالصواب] <sup>(٥)</sup>.

\* \* \*

(١) في «ب»: المنافية.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: المشبه.

(٥) سقط في «أ».

## الفصل الرابع في القول بالموجب

قال المصنف: وَحَدُّهُ تَسْلِيمٌ مَا جَعَلَهُ الْمُسْتَدِلُّ مُوجِبَ الْعِلَّةِ، مَعَ اسْتِبْقَاءِ الْخِلَافِ، وَهُوَ يَقَعُ فِي جَانِبِ النَّفْيِ عَلَى وَجْهِهِ، وَفِي جَانِبِ الْإِثْبَاتِ عَلَى وَجْهِ آخَرَ.

أَمَّا فِي جَانِبِ النَّفْيِ: فَإِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ نَفْيَ الْحُكْمِ، وَاللَّازِمُ مِنْ دَلِيلِ الْمَعْلَلِ كَوْنُ شَيْءٍ مُعَيَّنٍ غَيْرٍ مُوجِبٍ لِذَلِكَ الْحُكْمِ؛ كَمَا لَوْ قَالَ الشَّفْعَوِيُّ فِي الْمَثَلِ: التَّفَاوُتُ فِي الْوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ وَجُوبَ الْقِصَاصِ؛ كَالْتَّفَاوُتِ فِي الْمَتَوَسَّلِ إِلَيْهِ، فَيَقُولُ السَّائِلُ: إِنَّ التَّفَاوُتَ فِي الْوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ وَجُوبَ الْقِصَاصِ؛ فَلِمَ لَا يَمْتَنَعُ وَجُوبُ الْقِصَاصِ بِسَبَبِ آخَرَ؟

ثُمَّ إِنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَوْ بَيَّنَّ بَعْدَ ذَلِكَ: أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ تَسْلِيمِ ذَلِكَ الْحُكْمِ تَسْلِيمَ مَحَلِّ النِّزَاعِ، كَانَ مُنْقَطِعًا أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ ظَهَرَ أَنَّهُ مَا ذَكَرَ الدَّلِيلَ، بَلْ ذَكَرَ أَحَدَ أَجْزَاءِ الدَّلِيلِ.

وَأَمَّا فِي جَانِبِ الثَّبُوتِ: فَكَمَا لَوْ كَانَ الْمَطْلُوبُ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ، وَاللَّازِمُ مِنْ دَلِيلِ الْمَعْلَلِ ثُبُوتُهُ فِي صُورَةٍ مِمَّا مِنَ الْجِنْسِ؛ كَمَا لَوْ قَالَ فِي وَجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الْخَيْلِ: حَيَوَانٌ تَحْوِزُ الْمَسَابِقَةَ عَلَيْهِ، فَيَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ؛ قِيَاسًا عَلَى الْإِبِلِ فَقَالَ: «أَقُولُ بِمُوجِبِهِ: أَنَّهُ تَجِبُ فِيهِ زَكَاةُ التِّجَارَةِ، وَالْخِلَافُ وَقَعَ فِي زَكَاةِ الْعَيْنِ، وَمُقْتَضَى دَلِيلِكَ: وَجُوبُ أَصْلِ الزَّكَاةِ.

الشرح: اعلم: أن ما ذكره كلام ظاهر، وتوجيه القول بالموجب <sup>(١)</sup> على اصطلاح

(١) ينظر: البحر المحيط للزرکشی ٢٩٧/٥، الرهان لإمام الحرمين ٩٧٣/٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدی ٩٧/٤، منهاج العقول للبدخشی ١٠٦/٣، ١٣٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٣١، التحصيل من المحصول للأرموي ٢١٩/٢، المنحول للغزالي ٤٠٢، حاشية البناني ٣١١/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٣١/٣، الآيات والبيانات لابن قاسم العبادي ١٤٤/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٦٠/٢، المعتمد لأبي الحسين ٢٨٣/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٧٩/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٩٥/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ١٠٧٠/٢، إرشاد الفحول للشوکانی ١٤٣.

٥٠٥ ..... في القول بالوجب  
من لا يسمع إلا المنع أو المعارضة هو المنع، وهو أن نسلم ما ذكره من الدليل، ونمنع  
الحكم المتنازع فيه.

\* \* \*

## الفصل الخامس

### في الفرق

وَالكَلَامُ فِيهِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بَعِلَّتَيْنِ - هَلْ يَجُوزُ أَمْ لَا؟ وَفِيهِ مَسْأَلَتَانِ:

المسألة الأولى: يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بَعِلَّتَيْنِ مَنْصُوصَتَيْنِ؛ خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ.

لَنَا: أَنَّ الرَّدَّةَ، وَالْقَتْلَ، وَالزَّنَا: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، لَوْ انْفَرَدَ، كَانَ مُسْتَقِلًّا بِاقْتِضَاءِ حِلِّ الْقَتْلِ، ثُمَّ إِنَّهُ يَصِحُّ اجْتِمَاعُهَا، فَعِنْدَ اجْتِمَاعِهَا يَكُونُ حِلُّ الدَّمِّ حَاصِلًا بِهَا جَمِيعًا.

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هُنَاكَ حُكْمًا وَاحِدًا، بَلْ أَحْكَامًا كَثِيرَةً؛ فَإِنَّ حِلَّ الْقَتْلِ بِسَبَبِ الرَّدَّةِ غَيْرُ حِلِّهِ بِسَبَبِ الْقَتْلِ، وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأول: أَنَّ الرَّجُلَ، إِذَا عَادَ إِلَى الْإِسْلَامِ، زَالَتِ الْإِبَاحَةُ الْحَاصِلَةُ بِسَبَبِ الرَّدَّةِ، وَبَقِيَتِ الْإِبَاحَةُ الْحَاصِلَةُ بِسَبَبِ الْقَتْلِ وَالزَّنَا، ثُمَّ إِذَا عَفَا وَلَّى الدَّمَّ، زَالَتِ الْإِبَاحَةُ الْحَاصِلَةُ بِسَبَبِ الْقَتْلِ، وَبَقِيَتِ الْإِبَاحَةُ الْحَاصِلَةُ بِسَبَبِ الزَّنَا.

الثاني: أَنَّ الْقَتْلَ الْمُسْتَحَقَّ بِسَبَبِ الْقَتْلِ يَجُوزُ الْعَفْوُ عَنْهُ لَوْلَى الدَّمِّ، وَالْقَتْلَ الْمُسْتَحَقَّ بِسَبَبِ الرَّدَّةِ لَا يَتِمَّ كُنُ الْوَلِيِّ مِنْ إِسْقَاطِهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَغَايُرِ الْحُكْمَيْنِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْحُكْمَ وَاحِدًا، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُمَكِّنُ حُصُولَ هَذِهِ الْأَسْبَابِ الثَّلَاثَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً؛ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَا بُدَّ وَأَنْ يَحْصُلَ مِنْهَا وَاحِدًا قَبْلَ حُصُولِ الْبَوَاقِي؟

وَحَيْثُئِذٍ: يَكُونُ الْحُكْمُ مُحَالًا عَلَى السَّابِقِ.

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ حُصُولِهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً، لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا بِأَسْرِهِا مُشْتَرِكَةٌ فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ، وَالْعِلَّةُ هِيَ ذَلِكَ الْمَشْتَرِكُ؛ فَتَكُونُ عِلَّةُ الْحُكْمِ شَيْئًا وَاحِدًا.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ، لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: شَرْطُ كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ



مِنْهَا عِلَّةٌ مُسْتَقْبَلَةٌ انْتِفَاءً الْغَيْرِ، فَإِذَا وُجِدَ الْغَيْرُ، زَالَ شَرْطُ الْإِسْتِقْلَالِ بِالْعِلَّةِ؟ فَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عِلَّةً تَامَةً عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ، بَلْ يَصِيرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ جُزْءَ الْعِلَّةِ، وَالْمَجْمُوعُ هُوَ الْعِلَّةُ التَّامَةُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى تَعْلِيلِ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بِعِلَّتَيْنِ، لَكِنْ مَعَا مَا يَمْنَعُ مِنْهُ، وَهُوَ وُجُوهٌ ثَلَاثَةٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ جَوَازَ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بِعِلَّتَيْنِ يُفْضِي إِلَى نَقْضِ الْعِلَّةِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ - عَلَى مَا مَرَّ - فَمَا أَفْضَى إِلَيْهِ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ لِلْحُكْمِ الْوَاحِدِ عِلَلٌ كَثِيرَةٌ، فَإِذَا وُجِدَ مِنْهَا وَاحِدَةٌ؛ حَتَّى حَصَلَ الْحُكْمُ، ثُمَّ وَجِدَتِ الْعِلَّةُ الثَّانِيَّةُ بَعْدَ ذَلِكَ - فَهَذِهِ الثَّانِيَّةُ: إِمَّا أَنْ تُوَجِّبَ حُكْمًا يُمَاتِلُ الْحُكْمَ الْأَوَّلَ، أَوْ يُخَالِفُهُ، أَوْ لَا تُوَجِّبَ حُكْمًا أَصْلًا: وَالْأَوَّلُ يَقْتَضِي اجْتِمَاعَ الْمُتْلِينَ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ يُوجِبُ النَّقْضَ أَنَّهُ وَجِدَتِ تِلْكَ الْعِلَّةُ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ مُؤَثَّرَةٌ بِجَعْلِ الشَّرْعِ إِيَّاهَا مُؤَثَّرَةٌ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَإِذَا اجْتَمَعَ عَلَى الْمَعْلُولِ الْوَاحِدِ عِلَّتَانِ، فِيمَا أَنْ تَكُونَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْعِلَّتَيْنِ مُؤَثَّرَةٌ فِي بَعْضِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، أَوْ فِي كُلِّهِ: وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ، أَمَا أَوْلًا: فَلِأَنَّ الْحُكْمَ الْوَاحِدَ لَا يَتَّبَعُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّ ذَلِكَ إِخْرَاجٌ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْعِلَّتَيْنِ عَنِ أَنْ تَكُونَ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلِأَنَّ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - مَعْلُولَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا غَيْرُ مَعْلُولِ الْأُخْرَى.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَبَاطِلٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ، لَمَّا وَقَعَ بِإِحْدَى الْعِلَّتَيْنِ، اسْتَحَالَ وَقُوعُهُ بِالْأُخْرَى؛ لِاسْتِحَالَةِ إِيقَاعِ الْوَاقِعِ.

الثَّلَاثُ: أَنَّ الْعِلَّةَ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مُنَاسِبَةً لِلْحُكْمِ، فَلَوْ كَانَتْ عِلَّةً لِحُكْمَيْنِ، لَكَانَتْ مُنَاسِبَةً لِشَيْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ؛ فَيَلْزَمُ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مُسَاوِيًا لِمُخْتَلِفَيْنِ، وَالْمُسَاوِي لِمُخْتَلِفَيْنِ مُخْتَلِفٌ، فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَكُونُ مُخَالِفًا لِنَفْسِهِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَا نُسَلِّمُ وَحْدَةَ الْحُكْمِ». قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ إِبْطَالَ حَيَاةِ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ أَمْرٌ وَاحِدٌ؛ وَهَذَا الْأَمْرُ الْوَاحِدُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَمْنُوعًا عَنْهُ مِنْ قِبَلِ الشَّرْعِ بِوَجْهِ مَا، أَوْ لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا عَنْهُ بِوَجْهِ مَا.

وَالأَوَّلُ هُوَ الْحُرْمَةُ، وَالثَّانِي هُوَ الْحِلُّ، فَإِذَا كَانَتِ الْحَيَاةُ وَاحِدَةً، كَانَتْ إِزَالَتُهَا أَيْضًا وَاحِدَةً؛ فَكَانَ الإِذْنُ فِي تِلْكَ الإِزَالَةِ وَاحِدًا.

فَإِنْ قُلْتَ: الْفِعْلُ الْوَاحِدُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَرَامًا مِنْ وَجْهِ، حَلَالًا مِنْ وَجْهِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، جَازَ أَنْ يَتَعَدَّدَ الْحِلُّ، لِيَتَعَدَّدَ جِهَاتِهِ، فَيَكُونَ الشَّخْصُ الْوَاحِدُ مُبَاحَ الدَّمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُرْتَدٌّ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ زَانٌ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ قَاتِلٌ. قُلْتُ: الْقَوْلُ بِأَنَّ الْفِعْلَ الْوَاحِدَ حَرَامٌ مِنْ وَجْهِ، حَلَالٌ مِنْ وَجْهِ - غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّ الْحِلَّ أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: مَكَّنْتُكَ مِنْ هَذَا الْفِعْلِ، وَلَا تَبِعَةَ عَلَيْكَ فِي فِعْلِهِ أَصْلًا، وَهَذَا الْمَعْنَى إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ، إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ وَجْهٌ يَقْتَضِي الْمَنْعَ أَصْلًا؛ بَلْ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْحُرْمَةِ أَنْ يَكُونَ حَرَامًا مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ؛ لِأَنَّ الظُّلْمَ حَرَامًا، مَعَ أَنَّ كَوْنَهُ حَادِثًا، وَحَرَكَةً، وَعَرْضًا - لَا يَقْتَضِي الْحُرْمَةَ.

إِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ، فَنَقُولُ: حِلُّ الدَّمِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَعَدَّدَ، وَالْعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِيٌّ.

قَوْلُهُ: «الدَّلِيلُ عَلَى التَّغَايُرِ: أَنَّهُ لَوْ أَسْلَمَ، زَالَ أَحَدُ الْحِلِّينِ، وَبَقِيَ الْآخَرُ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَزُولُ أَحَدُ الْحِلِّينِ، بَلْ يَزُولُ كَوْنُ ذَلِكَ الْحِلِّ مُعْلَلًا بِالرَّدَّةِ، فَالزَّائِلُ لَيْسَ هُوَ نَفْسَ الْحِلِّ، بَلْ وَصْفَ كَوْنِهِ مُعْلَلًا بِالرَّدَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا كَانَ الْحِلُّ بَاقِيًا، سَوَاءً وَجَدْتَ الرَّدَّةَ، أَوْ زَالَتْ، كَانَ ذَلِكَ الْحِلُّ غَنِيًّا فِي نَفْسِهِ عَنِ الرَّدَّةِ، وَالْغَنِيُّ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ مُعْلَلًا بِهِ. قُلْتُ: لَمَّا كَانَتِ الْعِلَّةُ عِنْدِي عِبَارَةً عَنِ الْمَعْرِفِ، زَالَ عَنِّي الإِشْكَالُ.

قَوْلُهُ: «وَلِيَّ الدَّمِ مُسْتَقِيلٌ بِإِسْقَاطِ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلْ هُوَ مُتَمَكِّنٌ مِنْ إِزَالَةِ أَحَدِ الْأَسْبَابِ، فَإِذَا زَالَ ذَلِكَ السَّبَبُ، زَالَ اتِّسَابُ ذَلِكَ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ السَّبَبِ، فَأَمَّا أَنْ يَزُولَ الْحُكْمُ نَفْسَهُ، فَهَذَا مَمْنُوعٌ.

قَوْلُهُ: «لَا نُسَلِّمُ جَوَازَ اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْعِلَلِ». قُلْنَا: هَذَا مُكَابِرَةٌ؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَ ذَوَاتِ هَذِهِ الْأُمُورِ، فَيَصِحُّ اجْتِمَاعُهَا، وَنَحْنُ نَبْنِي الْكَلَامَ عَلَى تَقْدِيرِ وَقُوعِ ذَلِكَ الْجَائِزِ.

قَوْلُهُ: «الْعِلَّةُ هِيَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ كُلِّ هَذِهِ الْأُمُورِ». قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةً عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ - مِنْ حَيْثُ هُوَ حَيْضٌ - مَانِعٌ مِنَ الْوُطْءِ، وَكَذَا الْعِدَّةُ وَالْإِحْرَامُ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرِكُ - مُخَالِفٌ لِهَذَا الْإِجْمَاعِ، وَأَمَّا ثَانِيًا:

فَلَأَنَّ الْحَيْضَ وَصَفَ حَقِيقِيًّا، وَالْعِدَّةَ أَمْرًا شَرْعِيًّا، وَالْأَمْرَ الْحَقِيقِيَّ لَا يُشَارِكُ الْأَمْرَ الشَّرْعِيَّ إِلَّا فِي عُمُومٍ أَنَّهُ أَمْرٌ، فَلَوْ كَانَ هَذَا الْقَدْرُ هُوَ الْعِلَّةُ لِلْمَنْعِ مِنَ الْوَطْءِ لَأَنْتَقَضَ بِالطَّمِّ وَالرَّمِّ.

قَوْلُهُ: «شَرَطُ كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عِلَّةً مُسْتَقِلَّةً عَدَمَ الْآخَرِ». قُلْنَا: هَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةً عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ يَمْنَعُ مِنَ الْوَطْءِ شَرْعًا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ عِلَّةً، سَوَاءً وُجِدَ هَذَا الْقَيْدُ الْعَدَمِيُّ، أَمْ لَا؟

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْأُولَى: فَجَوَابُهَا: أَنَّ الْحُكْمَ الْحَاصِلَ بِالْعِلَّةِ السَّابِقَةِ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ حُصُولُهُ بِالْعِلَّةِ اللَّاحِقَةِ، إِذَا فَسَّرْنَا الْعِلَّةَ بِالْمُؤْتَرِّ.

أَمَّا إِذَا فَسَّرْنَاهَا بِالْمُعَرَّفِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَمْتَنِعُ؟

وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ: فَهِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّ مَا لَا يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي الْحُكْمِ لِذَاتِهِ يَجْعَلُهُ الشَّارِعُ مُؤْتَرًّا فِيهِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بِإِطَالِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ.

وَأَمَّا الثَّلَاثَةُ: فَلَا نَسَلُمُ أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ شَرَطُ الْعِلِّيَّةِ، وَلَوْ سَلَّمْنَاهَا؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِكَ الْحُكْمَانِ فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ إِنَّ الْعِلَّةَ تَنَاسِبُهُمَا بِحَسَبِ ذَلِكَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ.

وَاعْلَمُ أَنَّهُ يُمَكِّنُ فَرَضُ الْكَلَامِ فِي صُورَةٍ يَسْقُطُ عَنْهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَسْئَلَةِ؛ وَهِيَ مَا إِذَا جَمَعْتَ لَبَنَ زَوْجَةِ أَخِيكَ وَأَخِيكَ، وَجَعَلْتَهُ فِي حَلْقِ الْمُرْتَضِعَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً؛ فَإِنَّهَا تَحْرُمُ عَلَيْكَ؛ لِأَنَّكَ خَالَهَا وَعَمَّهَا، وَلَا تَتَوَجَّهَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَكْثَرُ تِلْكَ الْأَسْئَلَةِ.

الشرح: اعلم: أن الفرق (١) هو معنى موجود في الأصل معدوم في الفرع المناسب، أو من الشبه إن كانت العلة شبيهة (٢).

وهو ينقسم إلى فرق تفصيلي، وإلى فرق إجمالي، والتفصيلي هو مشهور المثل، وهو المستعمل في الفقهيات.

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣٠٢/٥، البرهان ١٠٦٠/٢، سلاسل الذهب للزركشي ٤٠٣، الإحكام للآمدي ٩٠/٤، نهاية السؤل للاسنوي ٢٢٤/٤ منهاج العقول للبدخشي ١٣٥/٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا ١٣٢، التحصيل من الحصول للأرموي ٢١٩/٢، المنحول للغزالي ٤١٧، حاشية البناني ٣١٩/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٣٤/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ١٤٦/٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٦٣/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٨٩/٢، تقريب الوصول لابن جزى ١٤٣.

والإجمالى ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يذكر من (١) الأسئلة العامّة؛ [٣٠٢] وهو يرد (٢) على [كل] (٣) قياس؛ وصورته أن يقال: الحكمُ فى الأصل مضافٌ إلى الفارق؛ من غير إبداء معنى على التعيين؛ إذ لو لم يكن مضافاً إليه، لما ثبت الحكم فى الأصل؛ عملاً بالدليل على عدم ذلك الحكم السالم عن عدم (٤) الإضافة إلى الفارق، وهو معارض بالمثل؛ وهو أن يقول: الحكم مضاف إلى المشترك؛ إذ لو لم يكن مضافاً إلى المشترك، لما ثبت الحكم فى الأصل؛ بعين ما ذكرتم، فلو ثبت فى الأصل، لكان مضافاً إلى المشترك؛ لأن لازم الشئ وجوداً ملزوم له عدماً، والمنطقيون يدونها إلى قاعدة عكس النقيض؛ وقد بينها فى أول الكتاب، وأما المنع الواردُ عليه: فهو منع ثبوت الملازمة على تقدير انتفاء اللازم؛ فطريقه الضم المشهور.

الصورة الثانية: أن يقال: أجمعنا على أن النية واجبة فى الوضوء، أو مندوبة، وأجمعنا على أنه ليست النية واجبة فى ستر العورة، ولا مندوبة؛ فقد اختلفا فى هذا الحكم، والاختلاف فى الحكم ملزوم الاختلاف فى العلة؛ إذ لو استويا فى العلة لاستويا فى الحكم؛ عملاً بالعلة، واللازم باطل؛ وهذا الوجه مستعمل فى الفقه والخلافيات.

وإذا عرفتَ هذا، فنقول: اختلف علماء الأصول والجدل والفقهاء فى: أن الحكم الواحد هل يجوز تعليقه بعلتين مختلفتين؛ كنواقض (٥) الوضوء، إذا اجتمعت، والقتل ظلماً، والردة والزنا إذا اجتمعت، [٣٠٢/ب] والحيض والعدة والإحرام فى تحريم الوطء، والجامع والفارق إذا اجتمعا فى الأصل، أم لا؟ على مذاهب: الأول: أنه يجوز مطلقاً. الثانى: أنه لا يجوز مطلقاً. الثالث: أنه يجوز فى المنصوصة؛ ولا يجوز فى العلة المستنبطة؛ وهو اختيارُ القاضى والمصنّف. الرابع: عكسه.

الخامس: مذهبُ إمام الحرمين: أنه جائزٌ غير واقع، وأن الواقع فى اجتماع العلل أحكامٌ مختلفة، ووافقه الغزالي فى تعدد الأحكام؛ حيث يقول: يجوز اجتماع العلل، وبنى

(١) فى «أ»: فى.

(٢) فى «أ»: وارد.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: معارضة.

(٥) اعترض التعبير بالنواقض بأن النقص إزالة الشئ من أصله، تقول: نقضت الجدار إذا أزلته من أصله، فيقتضى التعبير بالنواقض، أنها تزيل الوضوء من أصله، فيلزم بطلان الصلاة الواقعة به؛ لأنه كأنه لم يكن، والتعبير بالمبطلات يقتضى اشتراط تقدم الطهارة وليس شرطاً، فالحدث السابق على الطهارة لم يتقدم له وضوء. ينظر: حاشية الباجورى (١/٦٨).

فى الفرق ..... فى الفرق  
مذبه على تفسير العلة، وقال: إن فسرنا العلة بـ«الأماره» (١) أو «الباعث» - جاز اجتماع علتين على حكم واحد؛ وإلا فلا.

وذاك (٢) إذا فسرنا العلة بـ«الموجب»؛ وهو: الذى جعله الشارعُ موجباً على وزان الموجبات العقلية، وإليه ميلُ الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى؛ وهذا ما يتعلق بنقل المذاهب.

وفى المسألة الثانية زيادة مذاهب سنذكرها، إن شاء الله تعالى.

وأما دليل المصنف: فهو: أن الإذن فى إبطال حياة شخص واحد حكم واحد قطعاً، وقد اجتمع عليه علل مختلفة؛ كالزنا، والقتل ظلماً، والردة، وحاصل الاعتراض على المقدمة منعان: أحدهما: منع اتحاد الحكم.

وثانيهما: منْعُ تعدُّد العلة، وردّها إلى علة واحدة: إمّا يجعل القدر المشترك بين الجميع عند الاجتماع علة، أو يكون علية كل واحد منها مشروطاً بعدم الأخرى؛ فيلزم اتحاد العلة، [٣/٣٠٣] وغير هذين المعين معارضات فى حكم المسألة؛ وهى واضحة الجواب.

أما منع اتحاد الحكم: فقد أجاب المصنف عنه بدعوى الضرورة؛ ووجهها: (٣) أنّ جِلَّ قتل الشخص حكم واحد؛ لأنه شخص واحد، وقتله واحد بالشخص قطعاً، [والإذن فيه واحد بالشخص قطعاً]، (٤) ويلزم من ذلك اتحاد الحكم.

وقوله: «معنى الحلّ قول الشارع: لا تبعه عليك فى هذا الفعل بوجه ما»؛ وإذا كان معناه هذا، استحال أن يكون [حراماً] (٥) بوجه؛ فالخطاب الذى يقتضى ذلك الحل يستحيل تعدده.

وأما قوله: «بل ليس من شرط الحرمة أن يكون حراماً من جميع جهاته» - فكلام لا حاجة إليه ههنا؛ وهو صحيح؛ وذلك لأن الظلم حرام، وليس حراماً لكونه فعلاً، وإلا لحرم كل فعل، وليس حراماً؛ لكونه حادثاً، ولا لكونه عرضاً، وإلا لحرم كل حادث وكل عرض؛ وهذا كلام صحيح لا حاجة إليه.

(١) فى «أ»: بالإشارة.

(٢) فى «ب»: وقال.

(٣) فى «أ»: وجهها.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «أ».

وأما الجواب عن منع الاتحاد مستروحاً<sup>(١)</sup> إلى أن الردّة إذا زالت زال أحد أسبابها. فقوله: «لا نسلم زوال الحلّ، بل الزائل استناده إلى ذلك السبب» - فهو ضعيفٌ، بل هو فاسد.

وبيانه: أن مقتضى<sup>(٢)</sup> الردّة هو حلُّ قتله إجماعاً، وليس مقتضاها استناد الحلّ إلى الردّة، وكذلك القتلُ ظلماً ليس مقتضاه استناد حلّ القتل إلى القتل ظلماً، بل حل القتل؛ وذلك لأنّ العفو عن القصاص إنّما يسقط موجب الجناية، وموجبها حل قتل القاتل لا استناد الحلّ إلى القتل [ب/٣٠٣] ظلماً.

والذي يوضح هذا: أنا نقول: إنّ<sup>(٣)</sup> ولى الدم كان له حلُّ القتل قبل العفو، فبعد العفو: إما أن يبقى ذلك الحلّ الثابت له قبل العفو، أوّلاً: فإن بقي، لم يكن العفو مسقطاً للقصاص؛ وهو باطلٌ إجماعاً، وإن لم يبق ذلك الحلُّ بعد العفو، فقد زال ذلك الحلّ، وبقي الحلّ الثابت بالزنا أو الردّة، وذلك يقتضى تعدد<sup>(٤)</sup> الحلّ؛ وهو المطلوب، ولا يقال: إنه يزول الحلُّ المعلّل بالقتل ظلماً، ويبقى الحلُّ المعلّل بالردّة؛ لأنّ هذا هو القول بتعدد الحلّ؛ وهو المطلوب.

والحاصل: أن هذا السؤال لا جواب له؛ لما بينا [من] فساده؛ وهو مأخذ إمام الحرمين.

وأما قوله: فإنّا نقول: «العلة هي المعرف، فقد زال الإشكالُ عنا» - قلنا: التفرّيع صحيحٌ، والأصل ضعيفٌ؛ لما سبق في موضعه، فلا نعيده.

وأما قوله: «قد تقدّم إبطال قول من يقول بأنّ العلة - وإن لم يكن لذاتها مؤثّرةً لكنها هي مؤثّرةٌ يجعل الشارع إياها مؤثّرة» - قلنا: قد سبق في أول الكتاب ضعفُ تلك الوجوه الدالّة على فساد هذه القاعدة، وبيننا أنه إذا فسد<sup>(٥)</sup> تكون العلة في التعلق؛ فلا دليل على بطلانه.

وأما فصل المرضعة، وأنها تحرم بعلتين؛ فيسقط عنه من الأسئلة زوال إحدى العلتين مع بقاء الأخرى؛ فإن زوال الختولة، أو العمومة في الصورة المذكورة - محال.

(١) في «ب»: متروحاً.

(٢) في «ب»: يقتضى أن.

(٣) في «أ»: إذا.

(٤) في «أ»: بعد.

(٥) في «ب»: فسر.

قال صاحب «التلخيص»: المسألة المذكورة [٣٠٤/أ] مفروضة في العَلَلِ المنصوصة، وهي عِلل بالإيماء أو بالمناسبة، أعنى: موجبة للقتل أو الردة أو الزنا، ثم منع اتحاد الحكم، ثم قال: ليس كلامنا في ذلك، بل في الطريق إلى ذلك، ويعنى به الطريق إلى إزالته، ثم قال: لو اجتمع شخصان على قتل شخص واحد، فضرب أحدهما رقبتة (١) والآخر قدّه بنصفين، والفعالان معاً؛ فإنه يستحيل (٢) اجتماع علتين عقليتين على شيء واحد، يعلم تعذره في تلك الصورة [و] (٣) هو عندنا (٤) في العِلل المنصوصة، والكلُّ فاسدٌ.

أما الأول: فلأن المراد بالمنصوصة ههنا ما يثبتُ عليته: إمَّا بالنص أو بالظاهر (٥) أو بنوع من أنواع الإيماءات، وأما منع اتحاد الحكم، - فهو مذكور في الأصل - مع الجواب.

وأما قوله: «كلامنا ليس فيه، بل في الطريق» فجوابه: أنه حكم واحد على ما ذكره من التفسير بالضرورة، ونُصِبَتْ عليه أسبابٌ، فما ذكره ليس بشيء، ولبعضهم كلماتٌ ركيكةٌ في هذا الموضع لا تستحق النظر إليها؛ فإن الوقت أعزُّ من ذلك.

قال - المصنف رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: الْحَقُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بِعِلَّتَيْنِ [٣٠٤/ب] مُسْتَنْبَطَيْنِ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْإِنْسَانَ، إِذَا أُعْطِيَ فَقِيرًا فَقِيهًا، احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ الدَّاعِي لَهُ إِلَى الْإِعْطَاءِ كَوْنَهُ فَقِيرًا فَقَطْ، أَوْ كَوْنَهُ فَقِيهًا فَقَطْ، أَوْ مَجْمُوعَهُمَا، أَوْ لَا لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا.

فَهَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتُ الْأَرْبَعَةُ مُتَنَافِيَةٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَنَا: الدَّاعِي لَهُ إِلَى الْإِعْطَاءِ هُوَ الْفَقْرُ لَا غَيْرُ يُنَافِي أَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْفَقْرِ دَاعِيًا، أَوْ جُزْءًا مِنَ الدَّاعِي.

وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتُ مُتَنَافِيَةً، فَإِنَّ بَقِيَّتَ عَلَى حَدِّ التَّسَاوِي، امْتِنَعَ الْحُصُولُ؛ لِظَنِّ حُصُولِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى التَّعْيِينِ؛ فَلَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِكَوْنِهِ عِلَّةً.

وَإِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُهَا، فَذَلِكَ التَّرَجِيحُ يَحْصُلُ بِأَمْرٍ وَرَاءَ الْمُنَاسَبَةِ وَالْإِقْتِرَانِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْأَرْبَعَةِ؛ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الرَّاحِحُ هُوَ الْعِلَّةُ، دُونَ الْمَرْجُوحِ.

(١) في «أ»: عنقه.

(٢) في «أ»: يتخيل.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: عددنا.

(٥) في «أ»: الظاهر.

الثاني: أَنَّ الصَّحَابَةَ أَجْمَعُوا عَلَى قَبُولِ الْفَرْقِ؛ لِأَنَّ عُمَرَ لَمَّا شَاوَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ فِي قَضِيَّةِ الْمُجَهَّضَةِ؛ أَنَّ عُمَرَ صَرَخَ امْرَأَةً حَتَّى أَلْقَتْ جَنِينًا فَقَالَ «إِنَّكَ مُؤَدِّبٌ، وَلَا أَرَى عَلَيْكَ شَيْئًا» فَقَالَ عَلِيٌّ: «إِنَّ لَمْ يَجْتَهِدْ، فَقَدْ غَشَّكَ، وَإِنْ اجْتَهَدَ، فَقَدْ أَخْطَأَ، أَرَى عَلَيْكَ الْغُرَّةَ».

وَجَهَّ الإِسْتِدْلَالَ بِهِ: أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ شَبَّهَهُ بِالتَّادِيْبِ الْمُبَاحِ، وَأَنَّ عَلِيًّا فَرَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَائِرِ التَّادِيْبَاتِ؛ بِأَنَّ التَّادِيْبَ الَّذِي يَكُونُ مِنْ جِنْسِ التَّعْزِيْرَاتِ لَا تَجُوزُ فِيهِ الْمُبَالِغَةُ الْمُنتَهِيَّةُ إِلَى حَدِّ الإِتْلَافِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى قَبُولِ الْفَرْقِ، وَهُوَ يَقْدَحُ فِي جَوَازِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بَعْلَتَيْنِ مُسْتَنْبَطَتَيْنِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

اعلم: أن الفرق عبارة عن معنى مناسب، أو شبيه موجود في الأصل، معدوم في الفرع، فتارة: يدعى المعترض أنه علة؛ فلا يكون المشترك علة، وهذا يخرج على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وإما أن يدعى أن المجموع المركب من الفرق والمشارك علة؛ فالجُمُوع معدوم عن الفرع، وهذا لا يخرج على ذلك الأصل.

والعلماء من الأصوليين والجدليين: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين:

أما الأصوليون: فلهم قولان مشهوران في العلة المستنبطة، وعليهما يتفرع (١) منع علية الفارق من علية المشترك؛ فإنَّ من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين يَقُولُ: لا يقدح الفرق في العلية، ولا يفسد قياسه ولا جمعه بعية الفرق.

وأما من لم يجوز ذلك، فهو يَقُولُ بالعكس (٢)، فيقدح الفرق في القياس والجمع ويطله. وللجدليين هذان القولان وقول ثالث، وهو: أَنَّ الفرق فيه معارضة علة المعلل في الأصل بعلَّة أخرى، وكذلك في الفرع، ومعارضة العلة بعلَّة مقبول، وإنَّ تردد المترددون (٣) في معنى الأصل، والفرق مقبول من هذا الوجه، وهذا القول منسوب إلى ابن سريج، وهو مختار الأستاذ أبي إسحاق، نقله إمام الحرمين (٤) في «البرهان»، واختار تفصيلاً آخر، وهو: أَنَّ الفَرْقَ: إمَّا أن يلحق الجامع بوصف طردى أم لا؟ فالأول مقبول، وليس من مواضع الخلاف، وإنَّ لَمْ يَكُنْ كذلك فهو من مواضع الاختلاف.

(١) في «ب»: يتوزع.

(٢) في «أ»: العكس.

(٣) في «أ»: المتردد.

(٤) ينظر البرهان (١٠٦٧/٢) (١٠٧٣).



واختار أنَّ المدعى هو الأصل، وهو الأشبه؛ وإلاَّ فيقدح القولان فى قبول الفرق ورده: مثالٌ ما يلحق الجامع بالطرد المحض: قولُ الحنفى [أ/٣٠٥] فى البيع الفاسد: معاوضة عن تراض؛ فتفيد الملك كالصحيح؛ فإنَّ المعارض يقول: لا مبالاة بالتراخي، إذا لم يكن على (١) الشرط المعتر شرعاً، وهذا البيع خالٍ عنه؛ فيلحق ما ذكره من الوصف بالطرد المحض.

مثالُ الثانى: قولُ المالكي: الملك يحصل فى الهبة بالصيغة من غير قبض؛ وذلك لأنه عقد تمليك؛ فيحصلُ الملك فيه بالإيجاب والقبول؛ قياساً على المعاوضة؛ فنقول: الفارقُ أنَّ المعاوضة تتضمن النزولَ عن الشيء بعوض؛ فيتضمن الإيجاب والقبول الرضا (٢) من الجانبين؛ بخلاف الهبة: فإنه نزول عن الشيء بغير عوض؛ فافتقر إلى القبض ليدل على الرضا؛ فهذا النوع هو محل الخلاف؛ هذا ما قاله إمام الحرمين.

واعلم أن الإضافة إلى مصلحة شخصية معينة تضادُّ التعديّة، والإضافة إلى نوع خاص من المصالح هو اصطلاح الفقهاء والعراقيين من أئمة الجدال، واصطلاح البخاريين من علماء النظر الإضافة إلى القدر المشترك بين الصورتين من المصالح، ولا يشترط فى ذلك الإضافة إلى نوع من المصلحة بعينه، بل المعتر: الإضافة إلى جملة المصالح المشتركة بين الأصل والفرع الحاصلة من مجموع الأنواع، والإضافة إلى النوع لا تمنع الإضافة إلى القدر المشترك، وتمنع الإضافة إلى النوع الإضافة إلى نوع آخر، فالجواب عن الفرق، إذا كان الجامع هو القدر المشترك بذكر الجائز، [ب/٣٠٥] وهو: معارضة مصلحة نوعية بأخرى [فى] (٣) جانب الفرع، وأما إذا أضيف إلى النوع، فالجواب عن الفرق بذكر مبطلات العلة.

واعلم: أنه لا مبالاة بقول من منع الحصر فى قول المصنف: «العلة: إما هذا فقط، أو ذاك فقط؛ فإن الحصر ضرورى»؛ فإن معنى هذا الكلام الباعث التام، إما هذا أو ذاك أو المجموع؛ إذ لا وجود لغيرهما؛ لأننا فرضناه كذلك، والله أعلم.

\* \* \*

(١) فى «أ»: عليه.

(٢) فى «أ»: للرضا.

(٣) سقط فى «أ».

## البَابُ الثَّالِثُ

فِيمَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ مُفْسِدَاتِ الْعِلَّةِ. مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ

قال المصنف - رحمه الله - : وَقَبْلَ الْخَوْضِ فِي تِلْكَ الْأَشْيَاءِ، نَذَكُرُ تَقْسِيمَاتِ الْعِلَّةِ:

التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ: كُلُّ حُكْمٍ ثَبَتَ فِي مَحَلٍّ، فَعِلَّةُ ذَلِكَ الْحُكْمِ: إِمَّا نَفْسُ ذَلِكَ الْمَحَلِّ، أَوْ مَا يَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَّتِهِ وَدَاخِلًا فِيهِ، أَوْ مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنْهُ، وَالْخَارِجُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَمْرًا عَقْلِيًّا، أَوْ شَرْعِيًّا، أَوْ عُرْفِيًّا، أَوْ لُغَوِيًّا.

وَالْعَقْلِيُّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ صِفَةً حَقِيقِيَّةً، أَوْ إِضَافِيَّةً، أَوْ سَلْبِيَّةً، أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ، وَهِيَ الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ مَعَ الْإِضَافِيَّةِ، أَوْ مَعَ السَّلْبِيَّةِ.

مِثَالُ التَّعْلِيلِ بِالصِّفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ فَقَطْ: «مَطْعُومٌ؛ فَيَكُونُ رِبَوِيًّا». مِثَالُ الْإِضَافِيَّةِ: قَوْلُنَا: «مَكِيلٌ؛ فَيَكُونُ رِبَوِيًّا». مِثَالُ السَّلْبِيَّةِ: قَوْلُنَا فِي طَلَاقِ الْمَكْرَهِ: «لَمْ يَرْضَ بِهِ؛ فَلَا يَقَعُ». مِثَالُ الْحَقِيقِيَّةِ مَعَ الْإِضَافِيَّةِ: قَوْلُنَا: «بِيعَ صَدْرٌ مِنَ الْأَهْلِ فِي الْمَحَلِّ». مِثَالُ الْحَقِيقِيَّةِ مَعَ السَّلْبِيَّةِ: قَوْلُنَا: «قَتَلَ بَغِيرَ حَقٍّ». مِثَالُ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْإِضَافِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ مَعًا: قَوْلُنَا: «قَتَلَ عَمْدًا عُذْوَانٌ». مِثَالُ الْوَصْفِ الشَّرْعِيِّ: قَوْلُنَا فِي الْمَشَاعِ: «يَحْجُوزُ بَيْعُهُ، فَيَحْجُوزُ رَهْنُهُ». مِثَالُ الْعُرْفِيِّ: قَوْلُنَا: فِي بَيْعِ الْغَائِبِ: «إِنَّهُ مُشْتَمَلٌ عَلَى جَهَالَةٍ مُجْتَنَّبَةٍ فِي الْعُرْفِ». مِثَالُ الْإِسْمِ: قَوْلُنَا فِي النَّبِيذِ: «إِنَّهُ مُسَمَّى بِاسْمِ الْخَمْرِ؛ فَيَحْرُمُ؛ كَالْمُعْتَصِرِ مِنَ الْعِنَبِ».

وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْلِيلَ بِجُزْءٍ مُسَمًّى الْمَحَلِّ، إِنْ كَانَ بَعْلَةً قَاصِرَةً، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ بِالْجُزْءِ الَّذِي يَمْتَازُ ذَلِكَ الْمَحَلُّ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ، وَالْأَيُّ يَحْصُلُ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ الْمَشَارِكِ، فَتَصِيرُ الْقَاصِرَةُ مُتَعَدِّيَةً وَإِنْ كَانَ بَعْلَةً مُتَعَدِّيَةً، وَجَبَ التَّعْلِيلُ بِالْجُزْءِ الَّذِي يُشَارِكُ غَيْرَهُ، وَإِلَّا لَمْ تَوْجَدْ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِي غَيْرِهِ، فَتَصِيرُ الْعِلَّةُ الْمُتَعَدِّيَةُ قَاصِرَةً.

التَّقْسِيمُ الثَّانِي: الْعِلَّةُ وَالْحُكْمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا ثُبُوتِيَّيْنِ، أَوْ عَدَمِيَّيْنِ، وَهَذَا الْقِسْمَانِ لَا نِزَاعَ فِي صِحَّتِهِمَا، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثُبُوتِيًّا، وَالْعِلَّةُ عَدَمِيَّةً، وَفِيهِ نِزَاعٌ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ عَدَمِيًّا، وَالْعِلَّةُ ثُبُوتِيَّةً، وَهَذَا يُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ تَعْلِيلًا بِالْمَانِعِ، وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ مِنْ شَرْطِهِ وَجُودُ الْمُقْتَضَى؟

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥١٧  
التقسيم الثالث: العلة: إما أن تكون فعلاً للمكلف؛ كالقتل الموجب للقصاص، أو لا  
تكون؛ كالبكارة في ولاية الإخبار عندنا.

التقسيم الرابع: الوصف المجعول علة: إما أن يكون لازماً للموصوف؛ ككون البر  
مطعوماً، أو لا يكون؛ فحينئذ يكون متجدداً، وذلك المتجدد: إما أن يكون ضرورياً  
بحسب العادة؛ وهـ مثل انقلاب العصير حمراً، والخمر خلاً، أو لا يكون: وهـ إما أن  
يكون متعلقاً باختيار أهل العرف؛ ككون البر مكيبلاً، أو باختيار الشخص الواحد؛  
كالردة والقتل.

التقسيم الخامس: العلة: إما أن تكون ذات أوصاف؛ كقولنا: «قتل عمداً»، أو  
لا تكون؛ كقولنا: «التفاح مطعوم؛ فيكون ربوياً».

التقسيم السادس: العلة قد تكون وجه المصلحة؛ ككون الصلاة ناهية عن الفحشاء  
والمنكر، وكون الخمر موقعة للبغيضاء، وقد تكون أمارة المصلحة؛ كما إذا جعلنا جهالة  
أحد البديلين علة في فساد البيع، مع أننا نعلم أن فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع  
الجهالة مع تعذر التسليم.

ألا ترى أن حواز البيع ثابت؛ حيث لا تمنع الجهالة من صحة التسليم؛ كبيع صبرة  
من الطعام مشار إليها لصحة تسليمها، وإن كان مجهول القدر.

التقسيم السابع: الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة؛ ككون الخمر مسكراً، أو  
مطرباً؛ وذلك إما أن يعلم بالضرورة كونه من الدين؛ ككون الجماع في نهار رمضان  
مفسداً للصوم، وقد لا يكون كذلك، وأمثلة ظاهرة.

الشرح: اعلم: أن المصنف ذكر في هذا تقسيماً غير حاصر، ونحن نذكره على وجه  
ينحصر بقدر الإمكان، فنقول: كل حكم ثبت في محل فعله، ذلك الحكم: إما أن يكون  
خارجاً عن المحل أولاً؛ فإن لم يكن فهو المحل أو جزؤه المركب قطعاً، فإن كان خارجاً:  
فذلك الخارج: إما أن يكون ذاتاً أو صفة، وكل واحد منهما إما أن يكون معلوماً  
بالعقل أو بالشرع أو بالعرف أو باللغة، أو لا يعلم بواحد منها، والصفة العقلية: إما  
حقيقية أو إضافية أو سلبية، أو ما يتركب من الثلاثة؛ وذلك أنه إما أن يكون بسيطاً أو  
مركباً؛ فالأول ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأن الوصف: إما أن يعقل بالقياس إلى الغير أولاً؛

الأول هو الإضافي، والثاني: إما أن يكون سلبياً [٣٠٦/أ] أو لا: والأول هو السلبى، والثانى هو الحقيقى.

وأما الثانى - وهو المركبُ من الثلاثة - فإما أن يتركب من اثنين منها أو من الثلاثة، أو لا بفرْدٍ إلا هذه الثلاثة: فإن كان مركباً من اثنين فقط، فهو الحقيقى مع الإضافى أو الحقيقى مع السلبى، أو الإضافى مع السلبى، وأما إذا تركب من ثلاثة: فليس إلا المركب من الحقيقى والإضافى والسلبى لا غير، وبما ذكرنا يندفع وهم من ادعى الزيادة على هذه الأقسام؛ لأن ظاهر كلامه يدلُّ على أن المراد بـ«المركب»: ما يتركب من غير جنسه، والمركبُ من غير جنسه منحصر فيما ذكرناه بالدليل القاطع، ولا حاصل لوهم من يقول: المركب من الحقيقى والإضافى ينقسم بحسب تقديم الإضافى على الحقيقى وعكسه إلى قسمين؛ إذ لا ينشأ من ذلك تعاند بين المركبات؛ فإنه - وإن قدم الإضافى على الحقيقى، أو الحقيقى على الإضافى - فأجزاء الدليل هى تلك لا غير، وذلك وهم محض، فليتأمل الناظر ما ذكرناه؛ فإنه يفهم التقسيم الحاصر،<sup>(١)</sup> ويظهر الخلل فيما ذكره المصنف.

قوله: «مكيل» وصف إضافى؛ لأنه لا يعقل كونه مكيلاً إلا بالقياس إلى غيره؛ لأن الكيل يعتبر بغيره، وأما قولنا: بيع صدر من الأهل مضافاً إلى المحل، فالبيع ليس بإضافى، ولكن الصادر من الأهل المضاف إلى المحل إضافى.

وقولنا: «قتل» صفة حقيقية [٣٠٦/ب] والعمد إضافى، والعدوان سلبى: أما الأول: فلأنه قصد إلى شىء، ولا يعقل بدون ذلك، وأما الثانى؛ فلأن العدوان عبارة عن عدم الاستحقاق، والتعليل فى<sup>(٢)</sup> المحل المركب من المشترك والمميز إذن كمال؛ لأن العلة لا بد وأن تكون بالمميز؛ وإلا لما كانت قاصرة.

وقوله: «جهالة مجتنبه عرفاً»؛ الاجتناب هو لأهل العرف، وأما الجهل فليس أمراً عرفياً.

قال المصنف: المسألة الأولى: اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم: والحق أن العلة: إما أن تكون قاصرة، أو متعدية:

فإن كان الأول: صحَّ التعليل بمحل الحكم، سواء كانت العلة منصوصة، أو

(١) فى «أ»: الحاضر.

(٢) فى «أ»: يجوز.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥١٩  
مستنبطاً؛ لأنه لا استبعاد في أن يقول الشارع: حرمت الربا في البر؛ لكونه براً، أو  
يعرف كون البر مناسباً لحرمه الربا.

الشرح: اعلم: أنهم اختلفوا في جواز تعليل الحكم بمحلّه أو بجزء المحل<sup>(١)</sup>؛ فذهب  
الأكثر إلى أنه لا يجوز، وآخرون إلى أنه يجوز. بجزء المحل دون المحل، وآخرون إلى  
الجواز بهما، واختار المصنف أنه يجوز التعليل بالمحلّ في القاصرة<sup>(٢)</sup> دون المتعدية.

قال المصنف - رحمه الله - : فَإِنْ قُلْتَ: لَوْ كَانَ مَحَلُّ الْحُكْمِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ، لَكَانَ  
الشَّيْءُ الْوَاحِدُ فَاعِلاً وَقَابِلاً مَعًا، وَهُوَ مُحَالٌ؛ لَوْجْهَيْنِ:

الأوّل: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ كَوْنِهِ قَابِلاً غَيْرَ الْمَفْهُومِ مِنْ كَوْنِهِ فَاعِلاً؛ وَلِذَلِكَ صَحَّ تَعَقُّلُ  
كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ الذُّهُولِ عَنِ الْآخِرِ، فَهَذَانِ الْمَفْهُومَانِ: إمَّا أَنْ يَكُونَا دَاخِلَيْنِ فِي  
ذَلِكَ الشَّيْءِ، أَوْ خَارِجَيْنِ عَنْهُ، أَوْ أَحَدُهُمَا دَاخِلاً، وَالْآخَرُ خَارِجًا:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مُرَكَّبًا فِي نَفْسِهِ، وَالْجُزْءُ الَّذِي هُوَ مَلْحُوقٌ  
الْفَاعِلِيَّةِ غَيْرُ الْجُزْءِ الَّذِي هُوَ مَلْحُوقٌ الْقَابِلِيَّةِ؛ فَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ قَابِلاً وَقَابِلاً.

وإن كَانَ الثَّانِي: كَانَ هَذَا الْأَمْرَانِ الْخَارِجَانِ عَنِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ لِأَحِقِّينِ لَهَا، وَكُلُّ  
لَا حَقِّ مَعْلُولٍ، فَيَعُودُ الْأَمْرُ فِي أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ كَوْنِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ عِلَّةً لِأَحَدِ اللَّاحِقِينَ غَيْرِ  
الْمَفْهُومِ مِنْ كَوْنِهِ عِلَّةً لِلْآخِرِ، وَيَكُونُ الْكَلَامُ فِي هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ كَمَا فِي  
الْأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وإن كَانَ أَحَدُهُمَا دَاخِلاً فِي الْمَاهِيَّةِ، وَالْآخَرُ خَارِجًا عَنْهَا، لَزِمَ كَوْنُ الْمَاهِيَّةِ مُرَكَّبَةً؛  
لَأَنَّ كُلَّ مَا لَهُ جُزْءٌ، فَهُوَ مُرَكَّبٌ، وَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ: إمَّا الْفَاعِلِيَّةُ، أَوْ الْقَابِلِيَّةُ - جُزْءًا مِنْ  
الْمَاهِيَّةِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْفَاعِلِيَّةَ وَالْقَابِلِيَّةَ نِسْبَةٌ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَبَيْنَ غَيْرِهَا، وَالنِّسْبَةُ بَيْنَ  
الشَّيْءِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ خَارِجَةٌ عَنِ الْمَاهِيَّةِ، وَالْخَارِجُ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ دَاخِلاً فِيهِ؛ فَلَا  
يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الْقَابِلِيَّةُ أَوْ الْفَاعِلِيَّةُ دَاخِلَةً فِي الْمَاهِيَّةِ.

الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ نِسْبَةَ الْقَابِلِ إِلَى الْمَقْبُولِ نِسْبَةٌ الْإِمْكَانِ، وَنِسْبَةُ الْمُؤَثِّرِ إِلَى الْأَثَرِ نِسْبَةُ

(١) والخلاف - كما قاله الهندي - يلتفت على الخلاف في جواز التعليل بالقاصرة، بل هو هو، فإن  
حوز ذلك جاز هذا، وإلا فلا، ولها التفات آخر على تفسير العلة. ينظر: سلاسل الذهب  
ص ٤١١، والإحكام: ٣/١٨٥، والإبهاج: ٣/١٤٩.

(٢) في «أ»: المعاصرة.

الْوَجُوبِ، فَلَوْ كَانَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مُؤَثَّرًا وَقَابِلًا - لَزِمَ كَوْنُ النَّسْبَةِ الْوَاحِدَةِ مَوْصُوفَةً بِالْوَجُوبِ، وَبِالإِمْكَانِ مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

قُلْتُ: قَدْ بَيَّنَّا فِي كُتُبِنَا الْعَقْلِيَّةِ مَا فِي هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ مِنَ الْمَغَالِطَةِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الْعِلَّةُ مُتَعَدِّيَةً، لَمْ يَصِحَّ أَنْ يَكُونَ مَحَلَّ الْحُكْمِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمُتَعَدِّيَةَ هِيَ الَّتِي تُوَجَّدُ فِي غَيْرِ مَوْرِدِ النَّصِّ، وَخُصُوصِيَّةُ مَوْرِدِ النَّصِّ يَسْتَحِيلُ حُصُولُهَا فِي غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَكُونُ نَفْسَ غَيْرِهِ.

الشرح: اعلم: أن المصنف - رحمه الله تعالى - نقل هذا الكلام من مسألة مشهورة بالخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وهي: أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا إذا تعددت القوابل أو الآلات، وبنوا عليه ترتيب الموجودات، وذلك بأن قالوا: أوَّلُ ما صدر من الواجب لذاته شيء واحد وهو المسمى بـ«العقل الأول» عندهم، ثم صدر من العقل الأول عقل ونفس، وذلك مع فلك، وأن لسنا لإيضاحه الآن، ثم بنوا على هذا الأصل الفاسد أصلاً آخر فاسداً، وهو أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة وجودية قائمة بذاته؛ وإلا لكان فاعلاً لها، وقابلاً لها؛ وهو محال، وذلك الفعل والقبول أمران مختلفان، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو من باب تفریع الفاسد على الفاسد، والشبهة في نفسها فاسدة، وهي ههنا أشدُّ فساداً.

وبيانه: أن البرهان دَلَّ على أن واجب الوجود واحد، وأمَّا إذا كثر واحد فلا يتصور إقامة البرهان عليه.

وَأَمَّا ثانياً: فلأن البر ليس محل الحكم على أصلنا؛ فإن الأحكام الشرعية ليست صفات قائمة بالأعيان.

وأما ثالثاً: فلأن العلة عندنا هي الأمانة، وليست مؤثرة، فلا وجه لهذه الشبهة في هذا الموضع.

وَأَمَّا فسادُ الشبهة؛ فلأننا نمنع كون الفاعلية والقابلية (١) أمرين وجوديين، بل هما من الأمور الاعتبارية الذهنية، ولا دليل لهم إلا قول (٢): الفاعلية تقتضي (٣) أن لا فاعلية، والقابلية تقتضي أن لا قابلية، وهما عديميان؛ لأنهما محمولان على الممتنع، وهو عدمي،

(١) في «ب»: الفاعلية.

(٢) في «أ»: قبول.

(٣) في «ب»: يقتضي.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٢١  
والمحمول على العدمى عدمى، وقد بينا فساده.

وأما الوجه الثاني: ففساد أيضًا. وبيانه: أن الذات مع وصف القابلية موجبة للأثر، وهذه النسبة إيجابية، والذات باعتبار [٣٠٧ب] قابليتها نسبة الأثر<sup>(١)</sup> إليها الإمكان، ولا تناقض [أصلًا]<sup>(٢)</sup> ولا اعتبار بقول اجتماع النقيضين؛ فإنه باعتبار إضافتين متعددتين؛ لما تبين في المنطق: أن من شرطه اتحاد الإضافة؛ فإن هذا الكلام فى نفسه متهافت، وذلك كون اتحاد الإضافة، إذا كان شرطًا للتناقض، فإذا تعددت الإضافة فلا تناقض، فلم يجتمع النقيضان مع تعدد الإضافتين، والجواب ما ذكرناه.

قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية:

الوصف الحقيقي إذا كان ظاهرًا مضبوطًا، جاز التعليل به، أما الذى لا يكون كذلك؛ مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة، وهى التى يسميها الفقهاء بالحكمة - فقد اختلفوا فى جواز التعليل به، والأقرب جوازه.

لنا: أنا إذا ظننا استناد الحكم المخصوص فى مورد النص إلى الحكمة المخصوصة، ثم ظننا حصول تلك الحكمة فى صورة أخرى تولد - لا محالة من ذنك الظنين - ظن حصول الحكم فى تلك الصورة، والعمل بالظن واجب على ما تقدم.

فإن قيل: لا نزاع فى أنه لو حصل ظن تعليل الحكم فى الأصل بتلك الحكمة، ثم حصل ظن حصول تلك الحكمة فى صورة أخرى - أنه يلزم حصول مثل حكم الأصل فى تلك الصورة الأخرى، لكن النزاع فى أن ذنك الظنين، هل هما ممكنا الحصول، أم لا؟ وأنتم ما دلتكم على جوازه، ونحن نبين امتناعه من وجوه:

الأول: أن الحكم: إما أن يُعَلَّلَ بالحاجة المطلقة، أو يُعَلَّلَ بالحاجة المخصوصة:

والأول: باطل، وإلا لكان كل حاجة معتبرة.

والثانى أيضًا باطل؛ لأن الحاجة أمر باطن؛ فلا يمكن الوقوف على مقاديرها، وأمتياز كل واحدة من مراتبها التى لا نهاية لها عن المرتبة الأخرى، وإذا تعدد تعيينه، تعدد التعليل بذلك المتعين.

(١) فى «ب»: الأمر.

(٢) سقط فى «أ».

الثاني: لَوْ صَحَّ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِالْحِكْمَةِ، لَمَا صَحَّ تَعْلِيلُهُ بِالْوَصْفِ، وَتَعْلِيلُهُ بِالْوَصْفِ جَائِزٌ، فَتَعْلِيلُهُ بِالْحِكْمَةِ غَيْرُ جَائِزٍ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ شَرَعَ الْحُكْمَ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ لِفَائِدَةٍ عَائِدَةٍ إِلَى الْعَبْدِ؛ لِإِنْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الشَّرَائِعَ مَصَالِحٌ، إِمَّا وَجُوبًا؛ كَمَا هُوَ قَوْلُ الْمُعْتَرِلَةِ، أَوْ تَفْضُلًا؛ كَمَا هُوَ قَوْلُنَا. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَالْمَوْثُرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْحُكْمِ هُوَ الْحِكْمَةُ.

أَمَّا الْوَصْفُ فَلَيْسَ بِمَوْثُرٍ الْبَتَّةَ، وَإِنَّمَا جُعِلَ مَوْثُرًا؛ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الْحِكْمَةِ الَّتِي هِيَ الْمَوْثُرَةُ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَقُولُ: لَوْ أَمْكَنَ اسْتِنَادُ الْحُكْمِ إِلَى الْحِكْمَةِ، لَمَا جَازَ اسْتِنَادُهُ إِلَى الْوَصْفِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَقْدَحُ فِي اسْتِنَادِهِ إِلَى الْحِكْمَةِ يَقْدَحُ فِي اسْتِنَادِهِ إِلَى الْوَصْفِ؛ لِأَنَّ الْقَادِحَ فِي الْأَصْلِ قَادِحٌ فِي الْفَرْعِ، وَقَدْ يُوجَدُ مَا يَقْدَحُ فِي الْوَصْفِ، وَلَا يَكُونُ قَادِحًا فِي الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ الْقَادِحَ فِي الْفَرْعِ قَدْ لَا يَكُونُ قَادِحًا فِي الْأَصْلِ، فَاسْتِنَادُ الْحُكْمِ إِلَى الْوَصْفِ، مَعَ إِمْكَانِ اسْتِنَادِهِ إِلَى الْحِكْمَةِ - تَكْثِيرٌ لِإِمْكَانِ الْغَلْطِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَيْهِ؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَكَمَا رَأَيْنَا أَنَّهُ جَازَ التَّعْلِيلُ بِالْوَصْفِ، عَلِمْنَا أَنَّهُ إِنَّمَا جَازَ؛ لِتَعَذُّرِ التَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ.

الثالث: لَوْ جَازَ التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ، لَوَجِبَ طَلْبُ الْحِكْمَةِ، وَالطَّلْبُ لَهَا غَيْرُ وَاجِبٍ؛ فَالتَّعْلِيلُ بِهَا غَيْرُ جَائِزٍ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ الْمُجْتَهِدَ مَأْمُورٌ بِالْقِيَاسِ عِنْدَ فَقْدَانِ النَّصِّ، وَلَا يُمَكِّنُهُ الْقِيَاسُ إِلَّا عِنْدَ وَجْدَانِ الْعِلَّةِ، وَلَا يُمَكِّنُهُ وَجْدَانُهَا إِلَّا بَعْدَ الطَّلْبِ، وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ؛ فإِذَنْ طَلِبُ الْعِلَّةِ وَاجِبٌ، وَإِذَا كَانَتِ الْحِكْمَةُ عِلَّةً، كَانَ طَلِبُهَا وَاجِبًا.

بَيَانُ أَنَّ طَلْبَ الْحِكْمَةِ غَيْرُ وَاجِبٍ: أَنَّ الْحِكْمَةَ لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِوَاسِطَةِ مَعْرِفَةِ الْحَاجَاتِ، وَالْحَاجَاتُ أُمُورٌ بَاطِنَةٌ لَا يُمَكِّنُ مَعْرِفَةُ مَقَادِيرِهَا إِلَّا بِمَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ؛ فَوَجِبَ أَلَّا تَكُونَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ وَاجِبَةً؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ [الحج ٧٨].

الرابع: أَنَّ اسْتِقْرَاءَ الشَّرِيعَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَحْكَامَ مُعَلَّلَةً بِالْأَوْصَافِ، لَا بِالْحِكْمِ؛ لِأَنَّ لَوْ فَرَضْنَا حُصُولَ الْأَوْصَافِ الْحَلِيَّةِ كَالْبَيْعِ، وَالنِّكَاحِ وَالْهَبَةِ - عَارِيَةً عَنِ الْمَصَالِحِ -



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٢٣

لَا سَتَدَّتِ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا، وَلَوْ فَرَضْنَا حُصُولَ الْمَصَالِحِ، دُونَ هَذِهِ الْأَوْصَافِ، لَمْ تَثْبُتْ بِهَا  
الْأَحْكَامُ الْمَلَائِمَةُ لَهَا؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ ظَاهِرًا عَلَى امْتِنَاعِ التَّعْلِيلِ بِالْحُكْمِ.

الْخَامِسُ: الدَّلِيلُ يَنْفِي التَّمَسُّكَ بِالْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾  
[الْحُجْرَاتُ: ١٢] وَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] خَالَفْنَاهُ  
فِي الْأَوْصَافِ الْجَلِيَّةِ؛ لِظَهْوَرِهَا، وَالْحَاجَةَ لَيْسَتْ كَذَلِكَ؛ فَتَبَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ.

السَّادِسُ: أَنَّ الْحِكْمَةَ تَابِعَةٌ لِلْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الرَّجَرَ تَابِعٌ لِحُصُولِ الْقِصَاصِ، وَعِلَّةُ الشَّيْءِ  
يَسْتَحِيلُ تَأْخِيرُهَا عَنِ الشَّيْءِ؛ فَالْحِكْمَةُ لَا تَكُونُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ.

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «مَا الدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِ أَنْ يَحْصُلَ لَنَا ظَنٌّ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ مُعَلَّلٌ  
بِالْحِكْمَةِ؟».

قُلْنَا: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الْمُنَاسَبَةَ طَرِيقُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً، وَالْمَعْنَى بِذَلِكَ: أَنَّا نَسْتَدِلُّ  
بِكَوْنِ الْوَصْفِ مُشْتَمِلًا عَلَى الْمَصْلَحَةِ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً؛ فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الدَّلَالُ  
عَلَى عِلَّتِهِ اشْتِمَالُهُ عَلَى مُطْلَقِ الْمَصْلَحَةِ، أَوْ اشْتِمَالُهُ عَلَى مَصْلَحَةٍ مُعَيَّنَةٍ:

وَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ وَصْفٍ مُشْتَمِلٍ عَلَى مَصْلَحَةٍ - كَيْفَ كَانَتْ - عِلَّةً  
لِذَلِكَ الْحُكْمِ.

وَلَمَّا بَطَلَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، تَعَيَّنَ الثَّانِي؛ فَنَقُولُ: إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ الْإِطْلَاعُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ  
الْمَخْصُوصَةِ، أَوْ لَا يُمَكِّنُ:

فَإِنْ امْتَنَعَ الْإِطْلَاعُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْمَخْصُوصَةِ، امْتَنَعَ الْإِسْتِدْلَالَ بِكَوْنِ الْوَصْفِ  
مُشْتَمِلًا عَلَيْهَا، عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِاشْتِمَالِ الْوَصْفِ عَلَيْهَا مَوْقُوفٌ عَلَى الْعِلْمِ  
بِهَا، وَحَيْثُ لَمْ يَمْتَنِعْ هَذَا الْإِسْتِدْلَالَ، عَلِمْنَا أَنَّ الْإِطْلَاعَ عَلَى خُصُوصِيَّتِهَا مُمَكِّنٌ،  
وَبِهَذَا الْحَرْفِ ظَهَرَ الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ: «الْمَصَالِحُ أَمْوَرٌ بَاطِنَةٌ؛ فَلَا يُمَكِّنُ الْإِطْلَاعُ  
عَلَيْهَا».

قَوْلُهُ: «لَوْ جَازَ التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ، لَمَا جَازَ التَّعْلِيلُ بِالْوَصْفِ». قُلْنَا: التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ،  
وَإِنْ كَانَ رَاجِحًا عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْوَصْفِ؛ مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْتِ - فَالتَّعْلِيلُ بِالْوَصْفِ  
رَاجِحٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ وَهُوَ سُهُولَةُ الْإِطْلَاعِ عَلَى الْوَصْفِ، وَعُسْرُ

الإطّلاع عَلَى الْحِكْمَةِ، فَلَمَّا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَاجِحًا عَلَى الْآخَرِ مِنْ وَجْهِهِ، مَرْجُوحًا مِنْ وَجْهِ آخَرَ - حَصَلَ الاسْتِوَاءُ.

قَوْلُهُ: «لَوْ صَحَّ التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ، لَوَجِبَ طَلِبُهَا». قُلْنَا: نَحْنُ، وَإِنْ اِخْتَلَفْنَا فِي جَوَازِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ، لَكِنَّا اتَّفَقْنَا عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْوَصْفِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ - مُعَلَّلٌ بِالْحِكْمَةِ، فَإِنْ لَمْ يَقْتَضِ ذَلِكَ وَجُوبَ طَلِبِ الْحِكْمَةِ، فَقَدْ بَطَلَ قَوْلُكَ، وَإِنْ اقْتَضَى وَجُوبَ طَلِبِهَا، فَقَدْ بَطَلَ قَوْلُكَ أَيْضًا.

قَوْلُهُ: «الاسْتِقْرَاءُ دَلٌّ عَلَى تَعْلِيلِ الْأَحْكَامِ بِالْأَوْصَافِ، لَا بِالْحِكْمَةِ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلِ التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ حَاصِلٌ فِي صُورٍ كَثِيرَةٍ؛ مِثْلُ التَّوَسُّطِ فِي إِقَامَةِ الْحَدِّ بَيْنَ الْمُهْلِكِ وَالرَّاجِحِ، وَكَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْعَمَلِ الْيَسِيرِ وَالْكَثِيرِ.

قَوْلُهُ: «النَّافِي لِلْقِيَاسِ قَائِمٌ، تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْوَصْفِ؛ لِظُهُورِهِ». قُلْنَا: الْحِكْمَةُ عِلَّةٌ لِعِلِّيَّةِ الْوَصْفِ؛ فَأَوْلَى أَنْ تَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ.

قَوْلُهُ: «الْحِكْمَةُ ثَمَرَةُ الْحُكْمِ». قُلْنَا: فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، لَا فِي الذَّهْنِ، وَهَذَا قِيلَ: أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ. نُكْتَةٌ أُخْرَى فِي الْمَسْأَلَةِ: الْحِكْمَةُ عِلَّةٌ لِعِلِّيَّةِ الْعِلَّةِ، فَأَوْلَى أَنْ تَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الْوَصْفَ لَا يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي الْحُكْمِ، إِلَّا لِاشْتِمَالِهِ عَلَى جَلْبِ نَفْعٍ، أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، فَكَوْنُهُ عِلَّةً مُعَلَّلٌ بِهِذِهِ الْحِكْمَةِ؛ فَإِنْ لَمْ يُمَكِّنِ الْعِلْمُ بِتِلْكَ الْحِكْمَةِ الْمَخْصُوصَةَ، اسْتَحَالَ التَّوَصُّلُ بِهِ إِلَى جَعْلِ الْوَصْفِ عِلَّةً، وَإِنْ أَمَكَّنَ ذَلِكَ، وَهُوَ مُؤْتَرٌّ فِي الْحُكْمِ - وَالْوَصْفُ لَيْسَ بِمُؤْتَرٍّ - كَانَ إِسْنَادُ الْحُكْمِ إِلَى الْحِكْمَةِ الْمَعْلُومَةِ الَّتِي هِيَ الْمُؤْتَرَّةُ - أَوْلَى مِنْ إِسْنَادِهِ إِلَى الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ بِمُؤْتَرٍّ.

الشرح: اعلم: أن الوصف الحقيقي الظاهر مثل: البيع، والإجارة، والقراض<sup>(١)</sup>،

(١) القراض لغة: مصدر قرض الشيء يقرضه بكسر الراء: إذا قطعه، والقرض: اسم مصدر. بمعنى الإقراض وقال الجوهري: القرض: ما تعطيه من المال لتقضاه، والقرض. بالكسر: لغة فيه. حكاها الكسائي. وقال الواحدي: القرض: اسم لكل ما يلتمس منه الجزاء، يقال: أقرض فلان فلاناً: إذا أعطاه ما يتجازاه منه، والاسم منه: القرض، وهو: ما أعطيته لتكافئ عليه. ينظر: لسان العرب: ٣٥٨٨/٥، المصباح المنير: ٤٩٧/٢. واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: - هو المضاربة عندهم - عقد شركة في الربح. مال من جانب وعمل من جانب. وعرفه الشافعية بأنه: أن يدفع إليه مالاً ليتجر فيه والربح مشترك. وعرفه المالكية بأنه: توكيل على تجر في نقدٍ مضروب مسلم بجزء من ربحه. =

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٢٥  
والقتل، والسرقه، والغضب، والربا. وأما الحكمة فالمصالح والمفاسد، والاورن يجوز  
التعليل به اتفاقاً عند القائسين<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني: فقد اختلف فيه على مذاهب ثلاثية: أحدها: يجوزُ التعليلُ به مطلقاً.  
وثانيها: لا يجوزُ التعليلُ به مطلقاً. وثالثها: يجوزُ بالظاهرِ المضبوطِ دونَ غيره.  
مثال الأول: قولنا: إنما وجب ضمان المال بالإتلاف؛ جبراً للفئات؛ فهو أمر ظاهرٌ  
مضبوطٌ لا يختلف أصلاً.

ومثال الثاني: التعليل بالحاجات؛ فإنها مختلفة باختلاف الأزمان والأشخاص.

[و] اعلم: أن الحكمة هي الأصل، والوصف الفرع؛ لأن المطلوب بالذات: هو  
المصلحة، أو دفع المفسدة، والوصف مطلوب بالعرض<sup>(٢)</sup>؛ لاشتماله عليها، والقده في  
الأصل قده في الفرع، والقده في الفرع قدر فساده في نفسه؛ فالفرعُ يفسد [٣٠٨] أ  
بوجهين، والأصل بوجه واحدٍ، فإذا أمكن التعليلُ بالأصل، لا يجوزُ التعليلُ بالفرع؛  
أحتراراً من احتمال تكثير الفساد؛ وبه تتقرر الملازمة المذكورة.

أما قوله: «كانت المصلحة صالحة للعلية، فوجب طلبها» - فوجهه: أن المجتهد يجبُ  
عليه طلب ما يصلح للعلية في مواقع الاجتهاد؛ فلو صلحتِ العلية، لوجب طلبها؛  
وذلك بالإجماع، واللازم باطلٌ بالنافي للحرج والضرر.

قال بعضهم<sup>(٣)</sup>: المنكرون للقياس يمنعون التعليل بالمصالح؛ وكذلك الأشعري، وجماعة  
من المتكلمين؛ فأين الإجماع؟!

وقال أيضاً: إحدى المقدمتين من الملازمة باطلة؛ لأنه: إما أن يكون طلبها مقدوراً، أو  
لا: فإن كان مقدوراً، بطلَ نفى الالزام، وإن لم يكن مقدوراً، بطلتِ الملازمة. قلنا: المرادُ  
به إجماعُ القائلين بالقياس، والأشعريُّ قائلٌ به، وكذلك: القولُ مع المتكلمين المعترفين  
بالقياس.

=وعرفه الحنابلة بأنه: دفع مال معلوم أو ما في معناه لمن يتجر فيه بجزء معلوم من ربحه. ينظر:

حاشية الدسوقي: ٥١٧/٣، شرح فتح القدير: ٤٤٥/٨، معنى المحتاج: ٣٠٩/٢-٣١٠، مطالب

أولى النهي: ٥١٣/٣-٥١٤. مجمع الأنهر ٣٢١/٢ كشف القناع ٥٠٧/٣ الفواكه الدوانى

١٧٤/٢-١٧٥.

(١) في «أ»: القياسين.

(٢) في «أ»: بالعرض.

(٣) هو القرافي.

وأما قوله: «أحد الأمرين لازم» - : قلنا: لا نسلم.

قوله: «إن كان مقدوراً، بطل نفى اللازم» - : قلنا: لا نسلم؛ لأنّ اللازم ليس أنه مقدور، بل اللازم وجود المشقة، ولا يلزم من كونه مقدوراً ألا يكون مشتملاً على المشقة.

وقال بعضهم: «يلزم من اعتبار الحكمة؛ أنه إذا أكل إنسان قطعة من لحم امرأة، أنه تحرم عليه؛ لأنها أمه؛ وكذلك: إذا سرق السارق صبيانياً، أو غيهم؛ بحيث جهلت أنسابهم - أنه يجب عليه الرجم، وحد الزنا؛ لإفضاء [٣٠٨ ب] فعله إلى اختلاط الأنساب» - : فكلام ركيك جداً؛ لأنه علم قطعاً؛ أن أمثال هذه الخيالات ألغاهما الشارع، وشرط في عليه المصالح أن يعتبرها الشارع، وأما ما ألغاه الشارع فلا يلتفت إليه أصلاً.

قال المصنف (رحمه الله): **المسألة الثالثة:**

المعللون بالحكمة، لما قيل لهم: إن الحكمة مجهولة القدر؛ فإن حاجة الإنسان في مبدأ زمان الجوع، دون حاجته في مقطع زمان الجوع، ولما كان الغالب فيها التفاوت، لم يكن القدر الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع؛ فلم يصح القياس.

فمن الناس: من أجاب عنه: بأننا نعلل بالقدر المشترك بين الصورتين؛ لأنه حصل في الأصل قدر معين من المصلحة، وفي الفرع قدر معين، وكل مقدارين، فلا بد وأن يكون بينهما اشتراك في قدر معين؛ وذلك القدر المشترك يناسب التعليل به؛ لكونها مصلحة مطلوبة الوجود.

فإذا قيل لهم: إنه يتقضى بالحاجة الفلائية؛ فإنها غير معتبرة، قالوا: نحن إنما عللنا بالقدر المشترك بين الأصل والفرع، ونحن لا نسلم أن ذلك القدر المشترك حاصل في صورة النقص.

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف؛ وذلك لأنه يحتمل ألا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الأصل، والحاصل في الفرع - اشتراك، إلا في مسمى كونه مصلحة، والتعليل بهذا المسمى غير ممكن، وإلا حصل النقص بجميع المصالح المنفكة عن هذا الحكم.

وأما الاشتراك بين القدرين في أمر آخر وراء عموم كونه مصلحة، فغير معلوم، ولا

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٢٧  
مَظُنُونٍ، وَإِذَا كَانَ وَجُودُهُ غَيْرَ ظَاهِرٍ، لَمْ يَكُنِ التَّعْلِيلُ بِهِ ظَاهِرًا.

الشرح: اعلم: أنه قد تبين أن المصالح متفاوتة المقادير؛ وكذلك الحاجات، فإذا كان كذلك توجه على المعلل مطالبة، وهو أن يقال: لا نسلم وجود علة الحكم في الفرع؛ وذلك لأن الحكم في الأصل مضاف إلى مقدار من الحاجة، ولا يكون ذلك المقدار موجوداً في الفرع.

والجواب المشهور عنها: أن يقال: اشتركت الصورتان في قدر معين جزماً؛ وذلك يقتضى الاشتراك في قدر من المصلحة، ونحن نقول: الإضافة إلى القدر المشترك بينهما ثابت؛ لمكان المناسبة، وبه تندفع المطالبة.

فإن قيل: ما ذكرتم ينتقض بالحاجة الفلانية؛ فإنها موجودة في صورة النقض بالغرض، وإذا (١) وجدت تلك الحاجة وجدت نفس الحاجة فيها؛ فيلزم وجود المشترك بدون الحكم، فلا يكون علة. قلنا: نحن ندعى إضافة الحكم إلى القدر المشترك، ولا نسلم وجود القدر المشترك في تلك الصورة.

قال المصنف: «وهذا ضعيف؛ لأنه يَحْتَمَلُ ألا يكون بين الصورتين قدر مشترك [٣٠٩/أ] سوى مسمى المصلحة، [ومسمى المصلحة] (٢) ليس بعلة؛ بدليل وجوده في صور كثيرة بدون الحكم»؛ هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف؛ وذلك لا يتضح إلا ببيان القدر المشترك بين الصورتين من المصلحة الداعية إلى الحكم.

واعلم: أن اصطلاح أئمة النظر من المتأخرين دعوى إضافة الحكم في كل الأقيسة المتداولة بينهم إضافة الحكم في الأصل إلى جملة المصالح المشتركة بينهم، وتلخيص ذلك: أنه لا يدعى إضافة الحكم إلى نوع معين من المصالح في قياسه، بل إلى الجملة المذكورة، وتلك الجملة قد تتركب من مصلحتين نوعيتين، وقد تتركب من أكثر من ذلك، ولا يلزم المعلل أن يبين جملة القدر المشترك وتركيبه من خصوصيات أو أكثر أو أقل، بل يكفيه أن يقول: بين الفرع والأصل قدر مشترك من المصالح؛ لأن بينهما (٣) هذا القدر المشترك، وهو دفع حاجة الفقير مثلاً أو غيره، وإذا اشتركا في هذا القدر، يلزم اشتراكهما في قدر من المصلحة، فيدعى إضافة الحكم إلى جملة المصالح المشتركة بينهما

(١) في «أ»: فإذا.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: بينها.

[وأى قدر كان يصدق عليه أنه جملة المصالح المشتركة بينهما] <sup>(١)</sup>، وذلك هو القدر المشترك، وجملة المصالح المشتركة بينهما على ما لخصناه ليس هو «مسمى المصلحة» فقط، بل حاصله جملة الحصص الموجودة في ضمّن الأفراد؛ فلا ينتقض بوجود المسمى منفكاً عن الحكم في بعض الصور، بل لا ينتقض إلا إذا بين الخصم وجود جملة المصالح المشتركة بين الأصل [٣٠٩ب] والفرع في صورة النقض، وإذا اتضح ذلك: صحّ جواب النظار، وتبيّن ضعف ما أورده المصنّف عليهم.

واعلم: أن للمعتز أن يجيب عنه، ويقول: هذه المصلحة المعينة مشتركة بين الأصل والفرع، وهي دفع حاجة الفقير مثلاً، ولا مشترك بينهما سواه بالأصل، وتبيّن أن هذه المصلحة موجودة في صورة النقض، ويلزم من هذا عدم عليّة القدر المشترك.

وجوابه: الفرق بين صورة النقض، وبين موضع الإجماع بوجه شبهي، وبصير المشترك بين موضع الإجماع وصورة النزاع معدوماً عن صورة النقض، وبه تنحسم مادّة إرادة <sup>(٢)</sup> النقض، ولا بدّ منه.

واعلم: أن أئمة النظر لم يعتمدوا في دفع النقض على تلك المطالبة؛ لما نبهنا عليه من الجواب، بل اعتمادهم على الفرق التفصيلي على ما نبهنا عليه، وفائدة دعوى إضافة الحكم إلى القدر المشترك التمكن من دفع الفارق بالجائز، وقد أوضحنا ذلك في كتابنا المسمى بـ «القواعد الكلية»، فمن أراد الاستقصاء في ذلك فليطلب منه.

قال صاحب «التحصيل»: <sup>(٣)</sup> «يحتمل ذلك، وليس بلازم، ومعناه: أنّ القدر المشترك يجوز أن يكون هو «مسمى المصلحة»، ولكن لا يجب أن يكون لذلك <sup>(٤)</sup> هو الدافع، بل جاز أن تشترك صورتان في جملة من المصالح؛ فلا تكون تلك الجملة موجودة في صورة [٣١٠/أ] النقض، وهذا كلامٌ صحيحٌ، وقد اتضح حظه مما ذكرناه.

قال بعضهم <sup>(٥)</sup>: قولُ المصنّف: «الاشتراك في غير المشترك غيرُ مظنون ولا معلوم» - ممنوعٌ؛ وذلك لأننا نعلم بالضرورة [أنّ] <sup>(٦)</sup> الزنا واللواط يشتركان في مفسدة غير

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: إirاده.

(٣) ينظر التحصيل (٢/٢٢٦).

(٤) في «أ»: كذلك.

(٥) ينظر النفائس (٨/٣٥٠٢).

(٦) سقط في «أ».

٥٢٩ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك  
 مشتركة بين القتل والسرقة؛ وذلك لأنَّ العلة في تحريم الزنا المفسدة الناشئة من اختلاط  
 الأنساب، وحرمة اللواط. لكن باعتبار المانع من وطء النساء المفضى إلى التوالد، وكل  
 واحدة من المقدمتين لا توجد في القتل والسرقة؛ فعلمنا أن بينهما مشتركا أخص من  
 مطلق المشترك بالضرورة<sup>(١)</sup>.

واعلم: أن هذا نوع من الهذيان لا تعلق له بكلام المصنف؛ فإنه ما قال: «لا مشترك  
 أخص من مطلق المشترك»، بل هذا القائل لم يفهم ما قاله المصنف في هذا الموضوع  
 أصلاً.

قال صاحب «التلخيص»: ما ذكره مناقض لما سبق من كلامه أن المستدل إذا منع  
 وجود الوصف في صورة النقص لا يمكن المعارض<sup>(٢)</sup> من إقامة الدليل عليه؛ لأنه يكون  
 انتقالاً، فلم جوزت هناك، ولم تجوز ههنا منع وجود القدر المشترك في صورة النقص،  
 مع تجويز التعليل بالحكمة؟! ومنع وجود المسمى في صورتين؛ بناءً على أن لا وجود  
 له في الخارج؛ ولأن [في] الصورتين اشتراكنا في قدر معين، والقدر المعين يمتنع أن  
 يكون هو المسمى، وبهذا يدفع قوله: «لا اشتراك بين [٣١٠/ب] القدرين في أمر آخر  
 وراء عموم كونه مصلحة؛ فإنَّ الاشتراك في القدر المعين اشتراك في أمر وراء عموم  
 كونه مصلحة قطعاً».

والجواب: أمَّا التناقض: فمندفع؛ وذلك لأنه جوز للمستدل هناك منع وجود المشترك  
 في صورة النقص، ولكن العلة هناك ليس هو القدر المشترك، بالتفسير الذي لخصناه، ولا  
 كذلك ههنا؛ فإنَّ العلة مفسرة ههنا بالقدر المشترك، وقد بينا وجه المنع مع الجواب، وبه  
 يتضح غاية الاتضاح أن لا مناقضة. ثم نقول: هذا اصطلاح النظائر من المتأخرين، وذلك  
 اصطلاح العراقيين، وأمَّا منع وجود المسمى فجوابه: بأن الكلى الطبيعي موجود في  
 الخارج، وقد مرَّ بيانه في المنطق وفي مواضع آخر.

(١) قال القرافي قوله: «يحتمل ألا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الأصل، والحاصل في الفرع  
 اشتراك إلا في مسمى كونه مصلحة، والتعليل بهذا غير ممكن؛ لما عليه من النقوض بجميع  
 المصالح المنفكة عن هذا الحكم، والاشتراك في غير المشترك غير مظنون: قلنا: لا نسلم أنه  
 مظنون، بل معلوم بالضرورة؛ فإن اللواط والزنا، قد اشتراكا في قدر مشترك من المفسدة أما في  
 الزنا، فالاختلاط، وأما في اللواط؛ فلأنه قد يعتاد، فيترك النساء بالكلية. وهذه مفسد لم توجد  
 في القذف، ولا في السرقة، ولا في الشرب، وهو كثير، وأن بينهما مشتركا أخص من مطلق  
 المشترك بالضرورة. ينظر النفائس ٣٥٠٢/٨.

(٢) في «أ»: المعترض.

قال المصنف: يجوزُ التعليلُ بالعدمِ؛ خلافاً لبعضِ الفقهاءِ.

لنا: أنه قد يحصلُ دورانُ الحكمِ مع بعضِ العدماتِ، والدورانُ يُفيدُ ظنَّ العليةِ، والعملُ بالظنِّ واجبٌ. احتجوا على أن العدمَ لا يصلحُ للعليةِ بوجوه:

أحدها: أن العليةَ مناقضةٌ للآليةِ المحمولةِ على العدمِ، فالآليةُ عَدَمِيَّةٌ، والعليةُ ثبوتيةٌ، فلو حملناها على العدمِ المحضِ، كانَ النفيُّ المحضُ مَوْصُوفاً بالصفةِ الوجوديةِ، ولو جوزنا ذلكَ، لما أمكننا أن نستدلَّ بكونِ الجدارِ وكثافتهِ، وحصولِهِ في الحيزِ على كونِ الموصوفِ بهذهِ الصفاتِ موجوداً؛ وهو سفسطةٌ.

وثانيها: أن العلةَ لأبدٍ وأن تَمَيَّزَ عما ليسَ بعلةٍ، سواءً أُريدَ بها المؤثرُ، أو المُعرَّفُ، أو الداعيُّ،، والتَمَيُّزُ عبارةٌ عن كونِ كُلِّ واحدٍ مِنَ التَمَيِّزَيْنِ مَحْصُوصاً في نفسه؛ بحيثُ لا يكونُ تَعَيُّنُ هَذَا حَاصِلاً لِذَلِكَ، ولا تَعَيُّنُ ذَلِكَ حَاصِلاً لِهَذَا، وهذا غيرُ مَعْقُولٍ في العدمِ الصرْفِ؛ لأنه نفيٌّ محضٌ، ولأنه لو جازَ وقوعُ التَمَيُّزِ فِيهِ، لجازَ أن يُقالَ: «المؤثرُ في العالمِ عَدَمٌ صرْفٌ»، لستُ أقولُ: «ذاتٌ معدومةٌ» على ما ذهبَ إليه القائلونَ بأنَّ المعدومَ شَيْءٌ؛ لأنَّ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ ثابتٌ، بل الإلزامُ أن نجعلَ النفيَ المحضَ الذي لا يكونُ ذاتاً، ولا عيناً، ولا أمراً مِنَ الأمورِ - مؤثراً في العالمِ؛ وذلكَ مما يسُدُّ بابَ إثباتِ الصانعِ، تعالى اللهُ عن ذلكَ علواً كبيراً.

وثالثها: أن العدمَ: إما أن يكونَ عارياً عن النسبةِ من كلِّ الوجوهِ، أو لا يكونَ: فإن كانَ الأوَّلَ: لم يكنْ له اختصاصٌ بذاتِ دُونَ ذاتِ، وبوقتِ دُونَ وقتٍ؛ فلا يجوزُ جعلُهُ علةً لحكمٍ مُعيَّنٍ، في وقتٍ مُعيَّنٍ، وفي شخصٍ مُعيَّنٍ، وإن كانَ له انتسابٌ بوجهِ ما، كانَ ذلكَ الانتسابُ أمراً ثبوتياً ضرورياً كونه نقيضاً للانتسابِ؛ فيلزمُ وصفُ العدمِ بالوجودِ؛ وهو مُحالٌ.

ورابعها: أن المُجتهدَ إذا بحثَ عن علةِ الحكمِ، لم يجبَ عليه سبْرُ الأوصافِ العدميةِ؛ فإنها غيرُ مُتناهيةٍ، مع أنه يجبُ عليه سبْرُ كُلِّ وصفٍ يُمكنُ كونه علةً؛ وذلكَ يدلُّ على أن الوصفَ العدميَّ لا يصلحُ للعليةِ.

وَحَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] وَالْعَدَمُ



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٣١  
نَفْيٌ مَحْضٌ؛ فَلَا يَكُونُ مِنْ سَعْيِهِ؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَتَرْتَبَ عَلَيْهِ حُكْمٌ؛ فَإِنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَثْبُتُ  
فَإِنَّهُ يَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ بِسَبَبِهِ: إِمَّا جَلْبُ مَنْفَعَةٍ، أَوْ دَفْعُ مَضَرَّةٍ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ الْوَصْفَ الْعَدَمِيَّ  
لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً.

فَإِنْ قُلْتَ: الْإِمْتِنَاعُ عَنِ الْفِعْلِ عَدَمٌ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ، وَيَكُونُ مَنْشَأً  
لِلْمَصَالِحِ، وَدَفْعَ الْمَفَاسِدِ. قُلْتُ: الْإِمْتِنَاعُ عَنِ الْفِعْلِ عِبَارَةٌ عَنِ أَمْرِ يَفْعَلُهُ الْإِنْسَانُ، فَيَتَرْتَبُ  
عَلَيْهِ عَدَمُ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ فَثَبَّتَ أَنَّ الْإِمْتِنَاعَ لَيْسَ عَدَمًا مَحْضًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْعِلِّيَّةَ صِفَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ - مُعَارَضٌ  
بِدَلِيلٍ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ ثُبُوتِيَّةً، لَكَانَتْ مِنْ عَوَارِضِ ذَاتِ الْعِلَّةِ؛ فَكَانَتْ مُفْتَقِرَةً  
إِلَى تِلْكَ الذَّاتِ وَكَانَتْ مُمَكِّنَةً، وَكَانَتْ مُفْتَقِرَةً إِلَى الْعِلَّةِ؛ فَكَانَتْ عَلَيْهِ الْعِلَّةُ لِتِلْكَ الْعِلَّةِ  
زَائِدَةً عَلَيْهَا، وَلَزِمَ التَّسْلُسُ.

وَعَنِ الثَّانِي: نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ مُتَمَيِّزَةً عَمَّا لَيْسَ بِعِلَّةٍ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ  
التَّمْيِيزَ يَسْتَدْعِي كَوْنَ التَّمْيِيزِ ثُبُوتِيًّا؛ فَإِنَّ عَدَمَ أَحَدِ الضَّدِّينِ عَنِ الْمَحَلِّ يُصَحِّحُ حُلُولَ الضَّدِّ  
الْآخَرَ فِيهِ، وَعَدَمُ مَا لَيْسَ بِضِدِّ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَأَيْضًا عَدَمُ اللَّازِمِ يَقْتَضِي عَدَمَ الْمَلْزُومِ،  
وَعَدَمُ مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ؛ فَقَدْ حَصَلَ الْإِمْتِنَاعُ فِي الْعَدَمَاتِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْعِلَّةَ عَدَمٌ مَخْصُوصٌ.

قَوْلُهُ: «فَالْخُصُوصِيَّةُ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِالنَّفْيِ الْمَحْضِ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْخُصُوصِيَّةَ أَمْرٌ  
ثُبُوتِيٌّ؛ فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ أَمْرًا ثُبُوتِيًّا، لَكَانَتْ فِي نَفْسِهَا أَمْرًا مَخْصُوصًا؛ فَلَزِمَ التَّسْلُسُ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَبْحَثُ فِي السَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ عَنِ الْأَوْصَافِ  
الْعَدَمِيَّةِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ لَكِنَّ إِسْقَاطَ ذَلِكَ التَّكْلِيفِ؛ لِتَعَذُّرِهِ؛ فَإِنَّ الْعَدَمَاتِ غَيْرُ مُنْهَاجِيَّةِ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَنَا مُكَلِّفِينَ بِالْإِمْتِنَاعِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْعَدَمَ قَدْ  
يَكُونُ مُتَعِينًا.

قَوْلُهُ: «الْإِمْتِنَاعُ عِبَارَةٌ عَنِ فِعْلِ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْعَدَمُ». قُلْنَا: لَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ عَنِ  
الْفِعْلِ عِبَارَةٌ عَنِ فِعْلِ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْعَدَمُ، لَكَانَ الْمُتَمَتِّعُ عَنِ الْفِعْلِ فَاعِلًا؛ وَذَلِكَ  
مُحَالٌ.

الشرح: اعلم: أن في تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية خلافاً، والمراد بالعلة: الأمانة المعرفة لا غير.

وقد قال المصنف في «الرسالة البهائية»: «الوصف إذا كان ضابطاً لمصلحة يلزم حصولُ المفسدة عند ارتفاعها، وكان (١) عدم ذلك الوصف ضابطاً لتلك المفسدة؛ فيكون ذلك العدم مناسباً للحرمة»؛ هذا ما لخصه المصنف، وهو حسن. واختار صاحب «الإحكام» وابنُ الحاجبِ وصاحب «التنقيح» (٢): المنع.

قال المصنف: «لنا: أن الدوران يفيد ظنَّ العلية [٣١١/أ]». اعلم: أن من أمثلة ذلك أن نقول: عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجبٌ لحرمة الانتفاع بما تثبت اليد عليه بالدوران، والدوران يفيد ظنَّ العلية؛ على ما مرَّ.

واعلم: أن المصنف عارضَ في الحكم بوجوه ظاهرة، والجوابُ عن الوجه الأول: ما ذكرناه غير مرة. وحاصل الجواب: الفرقُ بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة، ولك أن تبطل ما ذكره من الدليل بالنقض بالأمر التسيبي؛ كالفوقية والتحتية، وجميع ما يعترف المصنف بأنه (٣) من المعدومات.

وله جوابٌ ثالث، وهو: ما ذكره المصنف في الأصل، وهو معارضة، وفيه بحثٌ، وهو: أنه إذا سلم دليله الدالُّ على أنَّ العلية أمرٌ وجوديٌّ، وعارضه بما ذكره من لزوم التسلسل، يلزمُ تعارضُ دليلين قاطعين، وهو محالٌ، والصوابُ منع المقدمة، وهو الجوابُ الحقُّ لا غير. وأمَّا الوجه الثاني، فجوابه: ما ذكره في الأصل، وهو: وقوع التمييز في العدميات.

وأما الإلزام المذكورُ في هذه المعارضة - وهو: تجويز استنادِ الحكم إلى عدم - فإنه لا يلزمُ من حصول التمييز في الإعدام جوازُ تأثيرها في الوجود.

قال صاحب «التنقيح» (٤): ما ذكره المصنف من دلالة الدوران على العلية باطلٌ؛ لأوجه: الأول: أن أصحاب الدوران قيدوا دلالة الدوران بشرطِ عدم ما يدلُّ على عدم العلية، وكونه عدماً مما ينفي العلية؛ فإن منعوا فهو أول المسألة.

الثاني: أن الدوران إنما يدلُّ على الملازمة، وهو أعم من العلية؛ فإنه القدر المشترك بين [٣١١/ب] الدورانات.

(١) في «أ»: فكان.

(٢) ينظر الإحكام (١٨٩/٣)، التنقيح ق/١٣٣ب. والنفائس (٣٥٠٩/٨).

(٣) في «ب»: أنه.

(٤) ينظر: التنقيح ق/١٣٣ب.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك .....  
 والثالث: [هو] <sup>(١)</sup> أنه لا يمكنُ حصر الاطرادِ في عدم معيّن؛ فإنه ما من شيء إلا واقتزن به عدَمُ أشياء.

قال: ثم ننظر إلى ملائمة؛ فلا فرق بين عدمٍ وعدمٍ. والجواب عن الأوّل: أصحاب الدوران قالوا: إن شرط كون المدار علةً ألا يقطع بعدم عليته.

ومعناه: أنا لا ندعى أن مطلق المدار علةً للدائر، وإنما ندعى عليه المدار الذي لم نقطع بعدمِ عليته، وهذا كالإضافيات؛ فإنها ليست بعلةً كالأبوة والبنوة؛ فإننا قطعنا بعدمِ عليه بعضها، وينقض <sup>(٢)</sup> من <sup>(٣)</sup> تحقق الدوران؛ فالحاصل: أنا إنما نستدلُّ بكون الدوران دليلًا على عليه المدار، إذا لم يكن عدمِ عليته مقطوعًا به، وأمّا إذا كان - فلا.

وإذا ظهر ذلك: فالعدمُ هل [ يصلح ] <sup>(٤)</sup> لأن يكون أمانةً على حكم وجودي؟ ليس معلومًا قطعًا، بل هو من الظنيات جزمًا؟ فشرط كونه علة بالتفسير المذكور منحصر فيه.

وعن الوجه الثاني: أن الدوران لا يدلُّ على الملازمة؛ وذلك لأنه عبارة عن وجود أمر مع أمر آخر، وعدمه عند عدمه، ولا يشترط أن يكون بين المدار والدائر لزومٌ أصلاً، ولا عدمٌ لزوم، ويشترط في الملازمة بين شيئين اللزوم بينهما قطعاً؛ فإذا قلنا: القتل العمد العدوان علةٌ لوجوب القصاص بالدوران، فلو دلّ الدوران على الملازمة: فإمّا أن يجعل القتل العمد العدوان ملزومًا، وهو محال؛ لأنه يلزم من انتفاء القتل الموصوف انتفاء وجوب القصاص؛ لأنه معنى المدار، ولا يلزم ذلك؛ لأنه عدمٌ اللزوم، وعدم الملزوم لا [٣١٢/أ] يوجب عدم اللازم، وإن جعل وجوب القصاص ملزومًا، ففساده ظاهرٌ، على أنّا نقول: فهم حقيقة الملازمة وحقيقة الدوران توضّح فساد ما ذكره. والعجب أن من رتبته في مبادئ العلوم هذه الرتبة القاصرة، كيف ينتصب مُبينًا فساد كلام المصنّف مع جلالة قدره في العلوم، ولا يغض منه إلا جاهل.

أمّا قوله: «لا فرق بين عدم وعدم...» إلى آخره. قلنا: جوابه ما ذكره المصنّف في تلخيص صورة المسألة في «الرسالة البهائية»، وقد ذكرناه في صدر المسألة.

وذكر صاحب «التنقيح» اعتراضاتٍ على المعارضات التي ذكرها المصنّف في حكم

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: وسع.

(٣) في «أ»: مع.

(٤) سقط في «أ».

المسألة، فلا حاجة بنا إلى النظر فيها لتصحيح هذه المسألة؛ فإنه إن فسدت تلك الاعتراضات فظاهر، وإن صحّت يلزم منه فسادُ الأسئلة الواردة على الدليل المذكور في كونِ العدمِ علةً؛ وذلك هو المطلوب.

قال بعضهم<sup>(١)</sup>: لو لم يلزم التسلسل من علية العلة. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز أن تكون إحداهما زائدة، والأخرى لا تكون كذلك.

قوله: «إن علية العلة أمر ممكن، فيفتقر إلى علة أخرى». قلنا: لانسلم، بل الممكنات مضافة إلى قدرة الله (تعالى) في ذاته، ليس بعلة، فلا تحتاج إلى علة، ولا تسلسل. قلنا: الكل فاسد؛ وذلك لأن العلة حقيقتها واحدة، سواء فسرت بالمعرف<sup>(٢)</sup> أو بالداعي أو بالمؤثر؛ لأن معنى التعريف والدعاء والتأثير واحد قطعاً، ومن المحال أن تكون إحداهما زائدة والأخرى ليست كذلك، أو تكون إحداهما ثبوتية والأخرى [ب/٣١٢] عدمية.

وأما المنع الثاني: ففاسد جداً؛ وذلك بإيضاح كلام المصنف.

وبيانه: أن نقول: العلية من ذات العلة، وليست عين الذات؛ لأننا نعقل الذات بدون العلية، ومن ذلك يلزم المغايرة، وهي صادقة على الذات غير قائمة بنفسها؛ فتكون من عوارض الذات بالضرورة، ويلزم من ذلك إمكانها (وافتنقارها)<sup>(٣)</sup> إلى علة، والعلية صفة واحدة، فلو كانت وجودية زائدة على ذات العلة لافتقرت إلى علة أخرى، والكلام فيها كالكلام في الأولى؛ فيلزم التسلسل، فلو كان واجب الوجود علة لشيء، والعلية أمر وجودي زائد على تلك الذات، فتصير مفتقرة معلولة قبلها<sup>(٤)</sup> علة، وتلك العلة [للعلة] عدمية لها زائدة عليها مفتقرة قبلها علة، فيتسلسل، فأى شيء فرضناه كونه علية<sup>(٥)</sup> لغيره، والعلية صفة وجودية زائدة على ذات العلة يلزم منه التسلسل، وهذا الجواب للعلية والتأثير والمعلولية والأثرية أمور ذهنية لا وجود لها في الخارج.

خاتمة: اعلم: أنه يصلح مثلاً للمسألة قول القائل: شتمته لأنه يُسلم عليه، وضره لأنه لم يمتثل أمره.

(١) ينظر: النفائس (٨/٨٠٨).

(٢) في «أ»: الموجب.

(٣) في «ب»: فافتقرها.

(٤) في «أ»: فلها.

(٥) في «أ»: علة.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٣٥  
واعلم: أن صاحب « الإحكام » (١) اختار أن العدم لا يصلح للعلية بمعنى الباعث،  
وعوّل في دليله على أن العلية أمر وجودي؛ وذلك لأنّ اللاعلية أمر عدمي.

وأجاب عن قولهم: « لو كانت العلية أمراً وجودياً يلزم التسلسل »؛ بأنه (٢) لو كانت  
عدمية إن كانت واجبة [٣١٣/أ] لذاتها للعلية لذاتها، الأول محال؛ لافتقارها إلى النسبة  
إلى العلية، والثاني محال؛ وإلا يلزم التسلسل، وهذا فاسد جدّاً، وبيانه من وجهين:  
الأوّل: أنه لا يلزم من كون العدم مضافاً إلى ذات العلة الإمكان؛ فإننا نقول: ذات الممتنع  
معدومة، ولا إمكان لذات الممتنع أصلاً، وإلا لما كان ممتنعاً، والثاني: أن لزوم التسلسل  
على تقدير عدميتها واضح الفساد.

قال المصنف - رحمه الله: المسألة الخامسة:

للمانعين من التعليل بالعدم أن يمنعوا من التعليل بالأوصاف الإضافية؛ محتجين بأنها  
عدم، والعدم لا يكون علة.

وإنما قلنا: إنها عدم؛ لأنّ مسمى الإضافة ليس أمراً وجودياً، وإذا لم يكن المسمى  
وجودياً امتنع أن يكون شياً من الإضافات المخصوصة أمراً وجودياً.

وإنما قلنا: إن مسمى الإضافة ليس أمراً وجودياً؛ لأنه لو كان هذا المسمى وجودياً  
لكان أينما حصل هذا المسمى كان وجودياً فإذا فرضنا في إضافة ما كونها أمراً  
وجودياً، كانت لا محالة، صفة لمحل؛ فكان حلولها في ذلك المحل إضافة بينها وبين  
ذلك المحل؛ فكان مسمى الإضافة حاصلاً في حلول تلك الإضافة في ذلك المحل.

وإذا كان ذلك المسمى أمراً وجودياً، كانت إضافة الإضافة أمراً وجودياً زائداً على  
الإضافة إلى غير نهاية؛ فثبت أن مسمى الإضافة يمتنع أن يكون وجودياً وإذا ثبت  
ذلك، وجب ألا يكون شياً من الإضافات المخصوصة وجودياً؛ لأنّ الإضافة  
المخصوصة ماهية مركبة من الإضافة، ومن الخصوصية، فلو كانت أمراً وجودياً، لكان  
الوجود؛ إما قيد الإضافة، أو قيد الخصوصية:

والأوّل باطل؛ لما تقدّم.

والثاني - أيضاً - باطل؛ لأنّ خصوصية الإضافة صفة للإضافة، فلو كانت

(١) ينظر الإحكام (٣/١٩١).

(٢) في «ب»: أنه.

الْخُصُوصِيَّةُ أَمْرًا ثُبُوتِيًّا، لَزِمَ حُلُولُ الْوُجُودِ فِي النَّفْيِ الْمَحْضِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ فَتَبَتَ أَنَّ سَائِرَ الْإِضَافَاتِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا؛ فَهُوَ مَعْدُومٌ، وَالتَّعْلِيلُ بِالْعَدَمِ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

وَالجَوَابُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِضَافَاتِ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، وَالتَّسْلُسُ مَدْفُوعٌ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ تَكُونَ الْإِضَافَةُ إِلَى مَحَلِّهَا لِذَاتِهَا، وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهَا عَدَمِيَّةٌ فِي الْحَقِيقَةِ، لَكِنَّهَا ثُبُوتِيَّةٌ فِي الْمُعْتَقَدَاتِ - فَيَحْسُنُ جَعْلُهَا عِلَّةً لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا كَوْنَهَا عَدَمِيَّةً مُطْلَقًا، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأُمُورَ الذَّهْنِيَّةَ لَا تَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أنه قد سبق مثالُ العلةِ الإضافيةِ البسيطةِ والمركبةِ. واعلم: أن اختلاف العقلاء في الإضافيات، وجوديةٌ أو عدميةٌ، اختلافٌ مشهور، والتعليل بالأمر الإضافي يبنى على أنها أمور (١) وجوديةٌ أو عدميةٌ؟ إن قلنا: إنها أمور (٢) وجوديةٌ يجوزُ التعليلُ بها جزمًا، وإن قلنا: إنها أمور (٣) عدميةٌ، فهل يجوزُ التعليلُ بها، والعلةُ بمعنى الأمانة أم لا؟ فيه خلافٌ متفرعٌ على أن الأمرَ العدمي هل يجوزُ أن يكونَ علةً للأمرِ الوجوديِّ أم لا؟ ووجهُ التفرعِ ظاهرٌ.

قال المصنّف: « لهم أن يحتجوا بأن الإضافة ليست أمرًا وجوديًا؛ وإلا يلزم التسلسل ». بيانه: أنه حيثنذ يكونُ وصفًا وجوديًا قائمًا بالمضاف؛ فيلزم أن يكون لها نسبةُ الحلولِ إلى محلّها، وتلك النسبةُ أمرٌ وجوديٌّ إضافيٌّ؛ فيلزم التسلسل، والمصنّف زاد في الدليل مقدمات لا حاجة إليها، يظهر ذلك بالتأمل.

قال المصنّف: « مسمى الإضافة ليس أمرًا وجوديًا؛ وإلا يلزم التسلسل؛ لأنه حيثنذ يكونُ وصفًا قائمًا بالمحلّ قطعًا، فيكونُ [٣١٣/ب] حالًا فيه، فتعرض لها نسبة الحلولِ إلى المحل، وهي أمرٌ وجوديٌّ حيثنذ زائدٌ على الذات؛ فيلزم التسلسل، وهو محال، وإذا لم يكن مسمى الإضافة وجوديًا، يلزم ألا تكون إضافة خاصة أمرًا وجوديًا؛ لأن الإضافة الخاصة مركبة من الإضافة وخصوصها بالضرورة، فإن (٤) كانت وجودية: فإمّا أن يكون الوجوديُّ للإضافة؛ وهو باطل لما مرّ، أو للخصوص وهو محال؛ لأنّ الخصوص

(١) في «أ»: أمر.

(٢) في «أ»: أمر.

(٣) في «أ»: أمر.

(٤) في «أ»: فلو.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... قائمٌ بالإضافة، فلو كان وجودياً يلزم قيام الصفة الوجودية بالأمر العدمي؛ وهو محال.

ولصاحب «الإحكام» تحرير (١) آخر لهذا الدليل، ولا بأس به، وهو أنا نقول: مفهوم بالإضافة ليس أمراً وجودياً؛ لأنه لو كان أمراً وجودياً لا بدَّ وأن يكون قائماً بالمضاف؛ فيلزم قيام الوصف الوجودي بالمحلِّ العدمي؛ وهو محال.

بيان لزوم المحال: أن الإضافة الواقعة بين المتناقضين وبين المتقدِّم والمتأخِّر لأبدَّ وأن تكون قائمة بكلِّ واحد من المتقابلين، وأحدهما وجودي والآخر عدمي؛ فيلزم [قيام] (٢)

الصفة الوجودية بالمحلِّ العدمي؛ وهو محال.

واختار صاحب «التنقيح» (٣) أن الإضافاتِ أمور محصلة، فقال: الدليلُ على بطلان ما ذكره المصنّف: أن صريح العقل يشهد أنه زيادة علم بمعلوم يحصل عند الإحاطة [بكون الحركة قبلاً وكون الجوهر مؤلفاً وعالماً، هذا كون؛ فكذلك يحصل علم - بمعلوم عند الإحاطة] بكون الفعل واقعا في شخصٍ معيَّن أو زمانٍ معيَّن أو مكانٍ معيَّن أو موصوف».

وقوله: يلزم إضافة الإضافة يشبه قول القائل: لو كان الفعلُ قبلاً أو كان الجسم مؤلفاً، أو أمراً وجودياً، لكان صفة [٤/٣١ أ] له، وقال: كونه موصوفاً به صفة أخرى؛ فيلزم التسلسل في الحقائق والأمور الوجودية حتى في الوجود، وهو باطل قطعاً.

وقال بعضهم (٤): لا نسلم أنه لو كانت الإضافة أمراً وجودياً يلزم التسلسل؛ وهذا لجواز أن تكون الإضافة منقسمة إلى إضافة الحقائق، وإلى إضافة الإضافة، وتكون الأولى وجودية، وتكون الثانية عدمية؛ فيكون المشترك بينهما عديمياً، ويكون النزاع واقعا في أحد النوعين، وهو إضافة الحقائق دون الآخر، وهو إضافة الإضافة، ولا يلزم ذلك في إضافة الإضافة؛ لأنها مخالفة لإضافة الحقائق، ومع الاختلاف في الحقائق لا يلزم الاتفاق في اللوازم.

قوله: «الإضافة المختصة مركبة من الإضافة والخصوصية». قلنا: قد يكون المشترك من الإضافة، والإضافة ليس جزءاً داخلاً في الماهية، بل لازماً خارجاً، والكلُّ فاسدٌ

(١) في «أ»: تجويز.

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر التنقيح (٣٤/ب)، والنفائس (٨/٣٥١٤).

(٤) ينظر النفائس (٨/٣٥١٣).





## قال المصنف: المسألة السادسة:

تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي جائز خلافًا لبعضهم.

لنا: أن الدوران يفيد ظن العلية، فإذا حصل في الحكم الشرعي، حصل ظن العلية.

واحتج المانعون: بأن قالوا: الدوران لا يفيد ظن العلية فيما له صلاحية العلية، ولا نسلم أن الحكم الشرعي يصلح أن يكون علة للحكم الشرعي.

وبيانه بأمر: أحدها: أن الحكم الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه متقدمًا على الحكم الذي جعل معلولًا، ويحتمل كونه متأخرًا ويحتمل كونه مقارنًا، وعلى تقدير التقدم: لم يصلح للعلية وإلا لزم تخلف الحكم عن علية. وعلى تقدير التأخر: لم يصلح للعلية؛ لأن التأخر لا يكون علة للمتقدم. وعلى تقدير المقارنة: يحتمل أن تكون العلة هو، وأن تكون غيره.

فإذن: هو على التقديرات الثلاثة، لا يكون علة، وعلى تقدير واحد يكون علة، ولا شك أن العبرة في الشرع بالغالب، لا بالنادر؛ فوجب الحكم بأنه ليس بعلة.

وثانيها: أن تفسير العلة: إما بالمعرف، أو الداعي، أو المؤثر: فإن فسرتها بالمعرف، امتنع تعليل حكم الأصل بحكم آخر؛ لأن المعروف لحكم الأصل هو النص، لا غيره.

وأما الثاني، والثالث: فباطلان؛ لأن من يقول بالمؤثر، والداعي يقول: المؤثر والداعي جهات المفاسد والمصالح، فالقول بأن الحكم الشرعي مؤثر، أو داع - خرق لإجماع؛ وهو باطل.

وثالثها: أن شرط العلة التقدم على المعلول، وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم. فإذا: شرط العلية مجهول؛ فلا يجوز الحكم بالعلية.

ورابعها: أن الشرع إذا أثبت حكمين في صورة واحدة، فليس لأحدهما مزية على الآخر في الوجود، والافتقار، والمعلومية؛ فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس، فيما أن نحكم بكون كل واحدة منهما علة للآخر؛ وهو محال، أو لا يكون واحدًا منهما علة للآخر؛ وهو المطلوب.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن بتقدير التأخر لا يصلح للعلية؛ لأن المراد من العلة

المُعَرَّفُ، وَالْمُتَأَخَّرُ يَجُوزُ كَوْنُهُ مُعَرَّفًا لِلْمُتَقَدِّمِ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا نَفْسُ الْعِلَّةِ بِالْمُعَرَّفِ.

قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ فِي مَحَلِّ النَّصِّ مُعَرَّفٌ بِالنَّصِّ، لَا بَعِيْرَهُ». قُلْنَا: سَبَقَ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي مُقَدِّمَةِ الْبَابِ الثَّانِي. وَعَنِ الثَّلَاثِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَدُّمَ شَرْطُ الْعِلِّيَّةِ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ. وَعَنِ الرَّابِعِ: نَقُولُ قَوْلَهُ: «لَيْسَ جَعَلَهُ عِلَّةً لِلْآخِرِ بِأَوَّلِي مِنَ الْعَكْسِ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّهُ رَبَّمَا لَا تَتَأْتِي الْمُنَاسَبَةُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخِرِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ، فَنَقُولُ: إِنَّهُ يَجُوزُ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِلَّةً لِصَاحِبِهِ؛ بِمَعْنَى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَرَّفًا لِصَاحِبِهِ.

فَرُغْ: إِذَا جَوَزْنَا تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، فَهَلْ يَجُوزُ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ الْحَقِيقِيِّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؟

وَمِثَالُهُ: أَنْ نُعَلِّلَ إِثْبَاتَ الْحَيَاةِ فِي الشَّعْرِ؛ بِأَنَّهُ يَحْرُمُ بِالطَّلَاقِ، وَيَجِلُّ بِالنِّكَاحِ؛ فَيَكُونُ حَيًّا؛ كَالْيَدِ.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ جَائِزٌ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الْعِلَّةِ الْمُعَرَّفِ، وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُجْعَلَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ مُعَرَّفًا لِلْأَمْرِ الْحَقِيقِيِّ.

### المسألة السابعة:

يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْأَوْصَافِ الْعُرْفِيَّةِ، وَهِيَ الشَّرْفُ وَالْحِسَّةُ، وَالْكَمَالُ وَالنُّقْصَانُ وَلَكِنْ بِشَرْطَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ مُضْبُوطًا مُتَمَيِّزًا عَنْ غَيْرِهِ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ مُطْرَدًا لَا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَوْقَاتِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، لَجَازَ أَلَّا يَكُونَ ذَلِكَ الْعُرْفُ حَاصِلًا فِي زَمَانِ الرَّسُولِ - ﷺ. وَحِينَئِذٍ لَا يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِهِ.

الشرح: وذكر صاحب «التنقيح» (١) أمثلة كثيرة، فقال: نحن نعلل جواز البيع والانتفاع ووجوب الزكاة ووجوب النفقة بالملك، وهو حكم شرعي، ونعلل التوارث ووجوب النفقة (٢) وصحة الطلاق (٣) والظهار (٤) والإيلاء بالنكاح، وهو حكم

(١) ينظر التنقيح ق/٣٤ب، والنفائس (٨/٣٥٢٠).

(٢) قال الجوهري في «الصحاح»: نَفَقَ الْبَيْعُ نَفَاقًا بِالْفَتْحِ أَي رَاجَ. وَالنَّفَاقُ بِالْكَسْرِ فَعْلُ الْمُنَافِقِ. وَالنَّفَاقُ أَيضًا. جَمْعُ النَّفَقَةِ مِنَ الدِّرَاهِمِ - ثُمَّ قَالَ: «وَقَدْ أَنْفَقْتُ الدِّرَاهِمَ مِنَ النَّفَقَةِ. اهـ.» وَقَالَ الْجَدُّ فِي «الْقَامُوسِ»: «النَّفَقَةُ: مَا تَنْفِقُ مِنَ الدِّرَاهِمِ وَنَحْوِهَا»، ثُمَّ قَالَ: «وَأَنْفَقْتُ: افْتَقَرْتُ، وَمَالُهُ: أَنْفَدُهُ. كَأَسْتَنْفِقُهُ. اهـ.» وَقَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ: «أَنْفَقَ الْمَالُ صَرْفَهُ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، أَي: أَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَطْعَمُوا، وَتَصَدَّقُوا. =

=واستنفقه: أذهب. والنفقة: ما أنفق والجمع، نفاق) - ثم قال: «وقد أنفقت الدراهم من النفقة، والنفقة: ما أنفقت. واستنفقت على العيال، وعلى نفسك. اهـ». ويستفاد من هذه النصوص، أن النفقة اسم لما تصرفه من الدراهم أو نحوها على نفسك أو غيرك.

واصطلاحاً: عند الشافعية: قال الشرفاوى في حاشيته على شرح التحرير: النفقة: طعام مقدر لزوجته وخادمها على زوج، ولغيرهما من أصل وفرع، ورقيق، وحيوان ما يكفيه. وعند الحنفية: في تنوير الأبصار مع شرح الدر المختار: هي الطعام والكسوة والسكنى، وعرفاً: هي الطعام. عند المالكية: في شرح «الخرشى على مختصر خليل»: النفقة مطلقاً. ما به قوام معتاد حال الآدمى دون سرف. عند الحنابلة: في «الإقناع والمنتهى»: هي كفاية من يمونه، خبزاً، وأدماً وكسوة، ومسكناً، وتوابعها. ينظر: الصحاح ٥٦٠/٤، والمغرب ٣١٩/٢، والقاموس المحيط ٢٩٦/٣، وأنيس الفقهاء ص ١٦٨، والدرر ٤١٢/١.

(٣) الطلاق اسم مصدر لـ «طلق» بالتشديد ومصدره التطلق، ومصدر لـ «طلق» بالتخفيف. يقال: طلقت المرأة طلاقاً، فهي طالق؛ وكثيراً ما تفرق العرب بين اللفظين عند اختلاف المعنيين، تقول: أطلقت إبلى وأسيري، وطلقت امرأتى. فاستعلموا في النكاح التفعيل، ولهذا لو قال لزوجته: أنت مطلقة بالتشديد كان صريحاً، وبالتخفيف كان كناية وله معان كثيرة. منها الفراق، والترك؛ يقال: طلقت القوم: تركتهم، وطلقت دعد فارقتها. ومنه قول الشاعر: [من الوافر]:

عَطَارَةٌ يَرَوْنَ الْمَجْدَ غُنْمًا إِذَا مَا طَلَّقَ الْبَرِّمُ الْعِيَالاً

تركهم كما يترك الرجل المرأة.

ومنها: التخلية والإرسال، مأخوذ من قولهم: طالق إذا خلّيت مهملة بغير راع. وفي حديث ابن عمر: «والرجل الذي قال لزوجته أنت طالق» وطلقت الأسير، أى خلّيته. وأنشد سيبويه [من الوافر]:

طَلِّيقُ اللَّهِ لَمْ يَمُنْ عَلَيْهِ أَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ أَبِي كَبِيرٍ

وفي حنين «خرج ومعه الطلقاء» هم الذين خلّى عنهم يوم فتح «مكة» وأطلقهم وفرقهم. وأحدهم طليق وهو الأسير، إذا أطلق سبيله. ومنها: حل القيد حساً كقيد الفرس، أو معنوياً كالعصمة فإنها تحل بالطلاق. ومن هذا حبسوه في السجن طلقاً أى: بغير قيد، ويقال للإنسان إذا عتق: طليق، أى صار حراً. وقال الجوهري «بغير طلق، وناق طلق، أى غير مقيدة، وأطلقت الناقه من العقال فطلقت». انظر: الصحاح ١٥١٨/٤، المغرب ٢٩٢، لسان العرب. والمصباح المنير ٥٧٣/٢.

اصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: إزالة النكاح الذى هو قيدٌ معنى. عرفه الشافعية بأنه: حلُّ عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه، أو هو: تصرف مملوك للزوج يُحدّثه بلا سبب، فيقطع النكاح. عرفه المالكية بأنه: إزالة القيد، وإرسال العصمة؛ لأن الزوجة تزول عن الزوج. عرفه الحنابلة بأنه: حلُّ قيد النكاح أو بعضه. انظر: الاختيار لتعليل المختار ص ٦٢، التبيين ١٨٨/٢، الدرر ٣٥٨/١، البدائع ١٧٦٥/٤، معنى المحتاج ٢٧٩/٣، الخرشى على مختصر سيدى خليل ١١/٣، الكفاى ٥٧١/٢، كشاف القناع ٢٣٢/٥، والمغنى ٣٦٣/٧.

(٤) الظهار لغةً: الظهار، والتظهير، والتظاهر؛ عبارة عن قول الرجل لامرأته: أنت علىّ كظهر أُمى، =

شرعى<sup>١</sup>. وقال صاحب «الإحكام» (١): المختار أن الحكم الشرعى يجوز أن يكون علة شرعية. بمعنى الأمانة [المعرفة] لكن لا فى أصل القياس، بل فى غيره؛ فيجوز أن يقول الشارع: إذا عرفتم أنى حكمت بإيجاب كذا، فاعلموا أنى حكمت بكذا، فيقول مثلاً: إذا علمتم أنى حرمت الخمر فاعلموا أنى حرمت النبيذ.

وأما فى أصل القياس قال: لأن العلة لابدٌ وأن تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الأمانة.

وإذا قد عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنّف استدل على ذلك بالدوران، ووجهه أن يقول: جاز بيع المشاع (٢)، فيجوز رهنه (٣)؛ قياساً على المفرز؛ لأن علة جواز رهن

= مُشْتَقَّ من الظَّهْر، وخصّصوا الظَّهْرَ دون غيره؛ لأنه موضع الرُّكُوبِ، والمرأة مركوبة إذا غشيت، فكأنه إذا قال: أنت على كظَّهْرِ أُمى، أراد: ركوبك للنكاح حرام على، كركوب أُمى للنكاح، فأقام الظَّهْرَ مقامَ الركوب؛ لأنه مركوب، وأقام الركوب مقامَ النكاح؛ لأن الناكح راكب. وهذا من استعارات العرب فى كلامها. انظر: تاج العروس: ٣/٣٧٣، الصحاح: ٢/٧٣٠، المصباح المنير: ٢/٥٩٠، المغرب: ٢٩٩.

واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: تشبيه المسلم زوجته، أو جزءاً شائعاً منها، بمحرم عليه تأييداً. عرفه الشافعية بأنه: تشبيه الزوجة غير البائن بأنتى لم تكن حلاً. عرفه المالكية بأنه: تشبيه المسلم المكلف من تحل أو جزأها بظَّهْرٍ محرم أو جزئه. عرفه الحنابلة بأنه: هو أن يُنسب امرأته أو عُضْوًا منها بظَّهْرٍ من تحرم عليه على التأييد، أو بها أو بعضو منها. انظر: حاشية ابن عابدين: ٢/٥٧٤، شرح فتح القدير: ٤/٢٤٥، ٢٤٦ جمع الأنهر: ١/٤٤٦، مغنى المحتاج: ٣/٣٥٢، المهذب: ٢/١٤٣ الخلى على المنهاج: ٤/١٤، مؤهَّب الجليل: ٤/١١١، الخرشى: ٤/١٠١، حاشية الدسوقي: ٢/٤٣٩، الإنصاف: ٩/١٩٣، المغنى: ٣/٢٥٥.

(١) ينظر الإحكام (٣/١٩٥)، والنفائس (٨/٣٥٢).

(٢) فى «أ»: المشاع.

(٣) ذهب «مالك» و«الشافعى» و«أحمد» و«ابن أبى ليلى» و«البتى» و«الأوزاعى» و«سوار» و«العبرى» و«أبو ثور» والظاهرية إلى: جواز رهن المشاع. ويرى الإمام «أبو حنيفة» وأصحابه؛ أنه لا يجوز رهنه، أمكنت قسمته أم لا، سواء فى هذا الشريك والأجنبى. وفصل «الحسن بن صالح» إن كان مما لا يقسم جاز، ولا يجوز فيما يقسم، احتج الجمهور بأن المشاع عين يجوز بيعها، وكل ما يجوز بيعه يجوز رهنه؛ إذ المقصود من الرهن الاستيثاق بالدين؛ للتوصل إلى استيفائه من ثمن المرهون إن تعذر الوفاء من ذمة الراهن، وهذا يتحقق فى المشاع. أيد الحنفية رأيهم بأن موجب عقد الرهن ثبوت يد الاستيفاء ملك اليد على معنى اختصاص المرتهن بالمرهون على جهة الحبس؛ وثبوت اليد بالحبس إنما يكون على ما تناوله العقد، وما تناوله =

= مُشاع، وهو لا يتصور فيه ملك اليد؛ إذا اليد هي لا تثبت إلا على معين، فإذا انتفى التعيين بالشيوع انتفت يد الاستيفاء، وإذا انتفى ملك اليد الذي هو موجب العقد كان العقد غير معتبر شرعاً؛ لأن العقود إنما شرعت؛ لتترتب عليها أحكامها، وإذا تبين أن الشيوع مانع من تحقق مقتضى العقد - كان رهنه باطلاً. ودفع - ثبوت يد الاستيفاء الذي عدوه موجب عقد الرهن؛ مدللين عليه بأن الاستيفاء الحقيقي يفيد ملك العين وملك اليد، وبما أن عقد الرهن وثيقة استيفاء، يفيد ملك اليد - بالمنع؛ إذا لا تلازم بينهما. وبأن الرهن لا بد فيه من دوام الحبس تحت يد المرتهن إلى الاستيفاء، أو الإبراء والشيوع يتأفیه، ولهم على الشطر الأول دليلان: أحدهما: أنه لم يُشَرَّعْ إلا مقبوضاً: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]. ثانيهما: أن المقصود من الرهن التوثيق، لاستيفاء الدين بمنع الراهن من الانتفاع به؛ كى يسارع إلى قضائه، فيأمن المرتهن على ماله من الضياع. وكلا الوجهين كونه لم يشرع إلا مقبوضاً، وكون المقصود من التوثيق يقتضى دوام الحبس، إما بالنظر المشروعية، فقياس الدوام على الابتداء الذى سلف فى استدامة القبض، وإما بالنظر إلى المقصود منه، وهو التوثيق، فهو أن الرهن إنما شرع؛ وثيقة للمرتهن يستوفى منها دينه عند مظل الراهن، أو إفلاسه، فيأمن على ماله من الذهاب، على معنى: أن يكون الرهن موصلاً إلى ذلك، وهو لا يحصل هذا المقصود إلا باستحقاق المرتهن حبس المرهون، ومنعه عن الخروج من حوزته إلا بإذنه ما دام الدين باقياً؛ إذا لو لم يكن له هذا الحق، كان للراهن أن يسترده للانتفاع به - لفات هذا المقصود وهو التوثيق؛ للاستيفاء والصيانة، فإذا لم ينقطع انتفاعه عنه لم يكن هناك تألم أو ضجر يحمله على المسارعة إلى قضاء الدين، على أنه يخشى أن يبحد الرهن، والدين متى عاد إلى يده بمقتضى ماله من حق الاسترداد؛ وقد علم أن العقود إنما شرعت؛ ليترتب عليها ما هو المقصود منها، وإذا فات المقصود بالاسترداد - وجب ألا يكون له هذا الحق، وذا لا يكون إلا بدوام حبسه فى يد المرتهن، فوجب المصير إليه، وعلى الشطر الثانى: أن دوام الحبس على جهة اللزوم إلى الأداء، أو الإبراء متوقف على استحقاق المرتهن ذلك، ولا استحقاق؛ لدوام الحبس فى المشاع؛ إذ لا بد فيه من المهايأة، وبدهى أن المهايأة تنافى استحقاق الحبس الدائم؛ ألا ترى أن قول الراهن: رهنتك نصف دارى هذه بمنزلة قوله: رهنتك هذه الدار يوماً ويوماً لا؛ فيكون دوام الحبس غير مستحق، وإذا ظهر أن الشيوع ينافى استحقاق الحبس على الدوام - وجب أن يكون المرهون مقسوماً منفصلاً غير مشاع، وما يحتمل القسمة وغيره فى هذا سواء، ولا ترد الهبة؛ إذا تصح مع الشيوع، إذا كان الموهوب لا يحتمل القسمة؛ لانتفاء الضرر الناشئ من تحمل مئونة القسمة؛ لأن حكمها ثبوت الملك والشيوع غير مانع منه؛ كما فى البيع. ولا فرق بين الرهن من الأجنبي ومن الشريك، وهو واضح فى الأجنبي؛ لما تقدم، وأما بالنسبة للشريك؛ فلأن المشاع لا يقبل الرهن على الرجحين. أما على الأول وهو: ثبوت ملك اليد؛ فلأنه لا يثبت إلا على معين، وأما على الثانى؛ فلأن الشريك إنما ينتفع يوماً بحكم الملك، ويحبسه آخر بحكم الراهن، فكأن الرهن رهن يوماً ويوماً لا، ولا شك أن هذا يفوت دوام الحبس. وتعقب هذا بأنه شرع مقبوضاً فى الابتداء، وقياس الدوام عليه مع الفارق، وبأن الحبس الحكمى كاف فى صيانة حق المرتهن؛=

= كإعارة والغصب والسرقة، ويمكن أن يوجد الرأى المفصل بقياس رهن المشاع الذى لا يقسم على هبة ما لا يحتل القسمة، وما نوقش به الحنفية يناقش به المذهب المفصل؛ لأنه يعتمد أدلتهم فيما يقسم، وما لا يقسم يقسه على الهبة، والذى يعيننا إبطال الشق الأول فقط. وأما الثانى فهو: مع الجمهور، فوجهتهم صالحة للتدليل عليه، وقد تبين أنها سالمة، فدلّت على مدعاهم. وأزيد هذا الموضوع بياناً فأسرد ما دار فى مناظرة بين الإمام الشافعى، وبين أحد المانعين لرهن المشاع، وادعائه أن لا يجوز إلا مقبوضاً مقسوماً لا يخالطه غيره؛ محتجاً بقوله تعالى: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾، فقال الإمام: لم يجر إلا مقبوضاً مقسوماً، وقد يكون مقبوضاً وهو مشاع غير مقسوم؟ فسأله المانع متعجباً: كيف يكون مقبوضاً وأنت لا تدري أى الناحيتين هو؟! وكيف يكون مقبوضاً فى العبد وهو لا يتبعض؟! فقال الإمام: كأن القبض إذا كان اسماً واحداً لا يقع عندك إلا بمعنى واحد، وقد يقع على معانٍ مختلفة. فقال مناظره: بل هو معنى واحد، فقال الإمام: أو ما تقبض الدراهم والدنانير، وما صغر باليد وتقبض الدور بدفع المفاتيح والأرض بالتسليم. فأجاب مناظره: بلى فقال الإمام: فهذا مختلف. قال مناظره: يجمعه كله أنه منفصل، لا يخالطه شيء. فقال الإمام: قد تركت قولك الأول، وقلت آخر وستتركه إن شاء الله تعالى. فقال الإمام: فكأن القبض لا يقع أبداً إلا على منفصل لا يخالطه شيء. فأجاب مناظره: نعم. فقال الإمام: فإني لما اشتريت أردت نقض البيع، فقلت: باعنى نصف دار مشاعاً، لا أدري أشرقى الدار يقع أم غربيهما، ونصف عبد لا ينفصل أبداً ولا ينقسم، وأنت لا تجيزنى على قسمه؛ لأن فيه ضرراً، فأنا أفسخ البيع بينى وبينك. فأجاب مناظره قائلاً: ليس ذلك لك، وقبض نصف الدار ونصف الأرض ونصف العبد ونصف السيف أن تسلمه، ولا يكون دونه حائل. فقال الإمام: أنت لا تجيز البيع إلا معلوماً، وهذا غير معلوم. قال مناظره: هو وإن لم يكن معلوماً بعينه منفصلاً، فالكل معلوم ونصيبك من الكل محسوب. قال الإمام: وإن كان محسوباً، فإني لا أدري أين يقع؟. قال المناظر: أنت شريك فى الكل. قال الإمام: فهو غير مقبوض؛ لأنه ليس بمنفصل، وأنت تقول فيما ليس بمنفصل لا يكون مقبوضاً، فيبطل به الرهن، وتقول: القبض أن يكون منفصلاً. قال مناظره: قد يكون منفصلاً وغير منفصل. قال الإمام: وكيف يكون مقبوضاً وهو غير منفصل؟ أوجب بأن الكل معلوم، وإذا كان الكل معلوماً، فالبعض بالحساب معلوم. قال الإمام: فقد تركت قولك الأول، وتركت قولك الثانى، فلم إذا كان هذا كما وصفت يجوز البيع فيه، والبيع لا يجوز إلا معلوماً فجعلته معلوماً، ويتم بالقبض؛ لأن البيع عندك لا يتم حتى يقضى على صاحبه بدفع الثمن إلا مقبوضاً، فكان هذا عندك قبضاً زعمت أنه فى الرهن غير قبض، فلا يعدو إما أن تكون أخطأت بقولك: لا يكون فى الرهن قبضاً، أو بقولك: يكون فى البيع قبضاً. ثم ذكر الإمام القبض الشرعى بما يتفق، وما ذكرناه فى بيان حقيقة القبض الشرعى آنفاً، ثم قال «الشافعى»: ولم أسمع أحدًا عندنا مخالفاً فيما قلت من أنه يجوز فيه الرهن، والذى يخالف لا يحتج فيه بمنقدم من أثر، فيلزم اتباعه، ولا بقياس ولا معقول، فيغيبون فى الاتباع الذى يلزمهم، أن يفرقوا بين الشيتين إذا فرقت بينهما الآثار حتى يفارقوا الآثار فى بعض ذلك؛ لأن يجزئوا الأشياء زعموا =

٥٤٥ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك

المفرز وجواز بيعه بالدوران؛ لأنه [دار] (١) جواز رهنه مع جواز بيعه وجوداً وعدمًا، أمّا وجوداً ففي فصل المفرز، وأمّا عدمًا فظاهر، والدوران [٣١٥/ب] يدل على عليّة المدار للدائر والمدار، وهو جواز البيع، وهو موجود ههنا؛ فيلزم ثبوت الدائر عملاً بالعلة، والمراد بالعلة المعرف.

قال المصنف - رحمه الله: فإن قيل... إلى آخره. اعلم: أن الحكم الشرعيّ قديمٌ على رأى أصحابنا، وتعلّقه حادث على مامرّ في أول الكتاب، فإذا اعتبر الحكم مع التعلق الحادث - احتمل التقدم والتأخر والمقارنة.

وإن اعتبر ذات الحكم الشرعيّ - فلا يحتمل ذلك؛ لاستحالة التقدم والتأخر في الحكمين القديمين اللذين أحدهما علة للآخر، وإن كان بمعنى المعرف. لأنّ المعرف يجب تقديمه على معرفه من حيث التعريف.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: الحكم الذي هو علة: إمّا أن يتقدم على معلوله أو يتأخر عنه أو يقارنه: فإن تقدم عليه - يلزم ألا يكون علة له؛ وإلا يلزم وجود العلة بدون المعلول؛ فيلزم انتقاض العلة، وهو باطل، وإن تأخر عنه استحال أن يكون علة له؛ وإلا يلزم تقدم المعلول على علته؛ وهو محال، وإن قارنه احتمل أن يكون علة، واحتمل ألا يكون علة؛ فإذا: ليس هو علة على تقادير ثلاثة، وهو علة على تقدير واحد؛ فيكون طرق عدم عليته (٢) أكثر، وطرق عليته أقل، فكلّما كانت طرقه أكثر فهو أكثر جزماً، وهو المطلوب، وباقي المعارضات ظاهر.

الجواب: قلنا: لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون علة (٣) بتقدير التقدم.

قوله: «يلزم النقص» قلنا: لا نسلم، وسند المنع: أنه إمّا يلزم ذلك [٣١٦/أ] أن لو جعله الشارح علةً، فإذا تقدّم، وهو علة، يلزم الانتقاض؛ والذي يوضح ذلك: أن جملة من الواجبات يوجد قبل اعتبارها شرعيات جعلها علة، فلو صحّ ما ذكرتم يلزم نقض العلة في تلك الصورة، وهو باطل.

---

=على مثال، ثم تأتي أشياء ليس فيها أثر، فيفرقون بينها، وهي مجتمعة بأرائهم، ونحن وهم نقول في الآثار: تتبع كما جاءت، وفيما قلت وقلنا بالرأى: لا تقبل إلا قياساً صحيحاً. ينظر: نص كلام شيخنا حسن مصطفى في «الرهن».

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: علته.

(٣) في «أ»: على.

قوله: «سبق الجواب عنه في الباب الثاني». قلنا: قد بينا ضعفه ثمة.

قوله: «لا نسلم أن التقدم شرط للعلية». ومعناه: أن العلة بمعنى المعرف يجوز أن تكون متأخرة.

وأما الجواب عن الرابع فضعيف؛ لأن للخصم أن يقول: الأصل عدم المناسبة المختصة. والمنع الثاني فاسد؛ لأن المعرف يجب تقدم معرفته على المعرف، فلو كان كل واحد منهما معرفاً للآخر لتقدم كل واحد منهما على الآخر في التعريف، فيتقدم على نفسه في التعريف، وهو محال.

لا يقال: يريد المصنف بالغالب ههنا الكثرة؛ لأن الاحتمالات الثلاثة أكثر من الواحد وهذا لا يتم؛ لأن الغالب الذي اعتبره هو الكثرة في الوقوع، وذلك باعتبار زمان وقوعه، وكلما كان الزمان أكثر فهو الأغلب، وما ذكره ليس كذلك.

قلنا: قد شرحنا كلام المصنف، وقررناه على وجه لا يرد عليه ما ذكره هذا القائل، والله أعلم.

#### قال المصنف: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْوَصْفِ الْمُرَكَّبِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ.

لَنَا: أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ مَعَ الْإِفْتِرَانِ وَالذَّوْرَانِ تُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ؛ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ.

احتج المنكرون بأمر ثلاثة: أحدها: أن جواز التركيب في العلة يوجب تطرق النقض إلى العلة العقلية، واللازم محال؛ فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن كل ماهية مركبة؛ فإن عدم كل واحد من أجزائها علة لعدم علية تلك الماهية؛ لأن كون الماهية علة صفة من صفات الماهية، وتحقق الصفة يتوقف على تحقق الموصوف.

وإذا كان كذلك، كان عدم كل واحد من أجزاء الماهية علة تامة؛ لعدم علية تلك الماهية، فإذا عدم جزء من أجزائها، فقد عدمت العلية، فإذا عدم بعد ذلك جزء آخر، لم يكن عدم هذا الجزء الثاني علة لعدم علية تلك الماهية؛ لأن ذلك قد حصل عند عدم الجزء الأول؛ فلا يحصل مرة أخرى بعدم الجزء الثاني، فقد حصل عدم جزء الماهية، مع أنه لم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية، فقد وجد النقض في العلة العقلية؛ لأن



٥٤٧ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك  
كَوْنَ عَدَمِ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ عِلَّةً لِعَدَمِ عِلِّيَّةِ الْمَاهِيَةِ - أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ، سَوَاءٌ كَانَتْ عَلَيْهِ الشَّيْءُ  
عَقْلِيَّةً، أَوْ وَضْعِيَّةً.

فَإِنْ قُلْتَ: فَهَذَا يَقْتَضِي أَلَّا يَكُونَ فِي الْوُجُودِ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ؛ لِأَنَّ عَدَمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ  
أَجْزَائِهَا عِلَّةٌ مُسْتَقْلِلَةٌ لِعَدَمِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ، وَيَعُودُ الْمُحَالُ. قُلْتُ: لَيْسَتْ الْمَاهِيَةُ أَمْرًا وَرَاءَ  
مَجْمُوعِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ، فَلَمْ يَكُنْ عَدَمُ أَحَدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عِلَّةً لِعَدَمِ شَيْءٍ آخَرَ.  
وَأَمَّا عِلِّيَّةُ الْمَاهِيَةِ، فَهِيَ حُكْمٌ زَائِدٌ عَلَى ذَاتِ الْمَاهِيَةِ، وَعَدَمُهَا مُعَلَّلٌ بِعَدَمِ كُلِّ وَاحِدٍ  
مِنْ أَجْزَائِ الْمَاهِيَةِ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ عِلَّةً لِغَيْرِهِ صِفَةٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ، سَوَاءٌ حَصَلَتْ لَهُ تِلْكَ الصِّفَةُ  
بذَاتِهِ، أَوْ بِالْجَعْلِ، فَإِذَا كَانَ الْمَوْصُوفُ بِالْعِلِّيَّةِ أَمْرًا مُرَكَّبًا، فَإِنَّمَا أَنْ يُقَالَ: حَصَلَتْ تِلْكَ  
الصِّفَةُ بِتَمَامِهَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا أَوَّلًا: فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُ الصِّفَةِ الْوَاحِدَةِ فِي الْمَحَالِّ الْكَثِيرَةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا تَانِيًا: فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عِلَّةً تَامَةً؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ  
الشَّيْءِ عِلَّةً إِلَّا حُصُولُ الْعِلِّيَّةِ فِيهِ.

وَأَمَّا أَنْ يُقَالَ: حَصَلَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلَّةِ جُزْءٌ مِنْ تِلْكَ الْعِلِّيَّةِ؛ وَهَذَا أَيْضًا  
مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي انْقِسَامَ الصِّفَةِ الْعَقْلِيَّةِ، حَتَّى يَكُونَ لِلْعِلِّيَّةِ نِصْفٌ، وَثُلُثٌ، وَرُبْعٌ؛ وَهُوَ  
مُحَالٌ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ لَمْ يَكُنْ عِلَّةً، فَعِنْدَ انْضِمَامِهَا: إِذَا أَنْ يَكُونَ  
قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ لَمْ يَكُنْ، أَوْ مَا كَانَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ حَدَثَ أَمْرٌ، فَالْمَقْتَضِي لِحُدُوثِ ذَلِكَ الْأَمْرِ: إِذَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ، أَوْ  
مَجْمُوعُهَا: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ مُسْتَقِلًّا بِاِقْتِضَاءِ الْعِلِّيَّةِ؛ فَوَجِبَ  
كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عِلَّةً تَامَةً؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ الْكَلَامُ فِي اقْتِضَاءِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ لِذَلِكَ الْأَمْرِ الْحَادِثِ،  
كَالْكَلَامِ فِي اقْتِضَاءِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ لِلْعِلِّيَّةِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ بِوَسِطَةِ حُدُوثِ شَيْءٍ آخَرَ  
وَلِزْمِ التَّسْلُسِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وإن قلنا: إنه لم يحدث أمر لم يكن حاصلاً، فذلك الأجزاء حالة الاجتماع كهي حالة الإنفراد، ولكيها - حالة الإنفراد - ما كانت علة؛ فكذا عند الاجتماع.

والجواب عن الأول: أن النقص إنما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية؛ وهو بناء على كون عدم علة؛ وهو ممنوع.

وعن الثاني: أن العلية ليست صفة ثبوتية؛ وإلا لزم التسلسل على ما قررناه، وإذا لم تكن صفة ثبوتية، امتنع القول بأنها: إما أن تحل كل واحد من الأجزاء بتمامها، أو تنقسم بحسب انقسام أجزاء الماهية.

وعن الثالث: أنه منقوض بكل واحد من العشرة؛ فإنه ليس بعشرة، وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة؛ فكذا ههنا.

الشرح: اعلم: أن أمثلة هذه المسألة كثيرة؛ كالقتل العمد العدوان، وملك النصاب الكامل النامي، إلى غير ذلك. احتج المصنف على ذلك بالمناسبة والدوران، ووجههما ظاهر.

وللخصم وجوه: [٣١٦/ب] الأول: أنه لو جاز التركيب في العلة الشرعية، يلزم انتقاض العلة العقلية، واللازم باطل.

بيان الملازمة: أنه لو جاز التركيب في العلة يلزم وجود علة شرعية مركبة، ولو وجدت علة شرعية مركبة، يلزم وجود علة مركبة شرعية، وعدم جزء العلة المركبة علة لعدم العلة المركبة؛ لافتقار العلية إلى ذاتها، وعدم الذات بعدم جزئها، فإذا انعدم جزء بعد انعدام غيره، يلزم انتقاض العلة العقلية؛ ضرورة أن عدم جزء الماهية علة لعدم الماهية علة عقلية قطعية، سواء كانت العلة شرعية أو عقلية، وإذا انعدم جزء العلة استحال انعدام الذات؛ فإن عدم المعدوم محال، ولزم انتقاض العلة العقلية؛ وهو محال، فينتفى؛ وهو المطلوب. هذا بسط ما قاله المصنف، وفيه نظر؛ وذلك لأن عدم المركبة من جزأين فصاعداً يحصل بعدم أحد الأجزاء لا على التعيين، وتوجه المنع هكذا: لا نسلم أن جواز التركيب في العلة الشرعية يستلزم انتقاض العلة العقلية.

قوله: « إذا عدم جزء الماهية المركبة انعدمت المركبة، فإذا انعدم جزء ثان يلزم الانتقاض ». قلنا: ممنوع، وسند المنع: أن هذا إنما يلزم أن لو كان عدم الماهية المركبة له [علل] (١) بعدد أجزاء الماهية المركبة؛ فيكون عدم الجزء الأول علة لعدمها، وعدم الجزء

(١) سقط في «أ».

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٤٩

الثاني علة لعدمها؛ فكذلك عدم الجزء الثالث، وليس الأمر كذلك، بل علة عدمها عدم جزء، وذلك ظاهر، غاية ما في الباب أنه ليس عدم جزء بعينه، بل عدم جزء [٣١٧/أ] من الأجزاء على البديل؛ وهذا منع صحيح لاجواب له، ويصلح أن يجعل جواباً عما تمسكوا به، وهو خير من جواب المصنّف، وهو مع كون عدم علة للعدم؛ فإنّ المعنى من كون عدم علة كون استلزام عدم جزء الماهية عدم الماهية المركبة، وهذه القضية بينة بذاتها بديهية لا يسمع منعها، ولا معارضتها.

وأما قوله: « فهذا يقتضى ألا توجد ماهية مركبة أصلاً » - فوجهه ظاهر، وجوابه المنع، ومنها منع الفرق بين الماهية وعلية الماهية، ووجه المنع أن نقول: لا نسلم أن الماهية شيء وراء تلك الأجزاء، وأن عدمها بعدم أجزائها، بل لا يقتضى عدم جزء إلا عدم ذلك الجزء لاغير، وهذا بخلاف عدم جزء العلة المركبة؛ فإن وصف كونه علة أمر زائد على ذات العلة، وعدم كل جزء علة لعدم علة الماهية المركبة؛ فيلزم الانتقاض، وليس جواب هذا المنع منع<sup>(١)</sup> سند المنع على ما قاله بعضهم؛ فإنه منع سند المنع، وهو هذر من الكلام، بل جوابه الدليل على المطلوب، ويتأتى ذلك، وهو سهل متيسر عند التأمل.

الوجه الثاني: هو أن كون الشيء علة وصف له زائد على ذاته بدليل تعقله بدونه، سواء كان ذلك الشيء علة حقيقية أو جعلية.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لو صار المركب موصوفاً بالعلية؛ فإما أن يوصف كل جزء منه بتمام العلية، وهو محال، وإلا لكانت الأجزاء عللاً مستقلة، وهو محال؛ وإلا لانقسمت العلة إلى السدس والثلاث والرابع؛ وهو محال غير معقول؛ إذ لا يوصف جزء منه بتمام العلة ولا بنقصها<sup>(٢)</sup>؛ [٣١٧/ب] فلا يكون جزء من أجزائه مدخلاً في العلية بوجه ما؛ فلا يكون المركب منها علة قطعاً؛ وذلك خلاف التقدير.

الثالث: أن الجزء الواحد لم يكن علة؛ فعند الانضمام<sup>(٣)</sup> إلى الآخرين<sup>(٤)</sup> بقى كما لو لم يكن المجموع علة، وهو المطلوب، وإن لم يبق كما كان فلا بد من حدوث أمر، فالوجب لحدوثه: إما أن يكون كل واحد من الأجزاء أو المجموع، لا سبيل إلى الأوّل ولا الثاني، وإلا يلزم التسلسل.

(١) في «ب»: مع.

(٢) في «أ»: ببعضها.

(٣) في «ب»: الإنقسام.

(٤) في «أ»: الآخرين.

والجواب: أمّا الوجه الأوّل: فقد ذكرنا جوابَ المصنّف وتزييفه، وذكرنا ما هو الصحيحُ من الجواب.

وأما الوجه الثاني: منع كون العلية أمراً وجودياً؛ وإلا يلزم التسلسل، وقد سبق بيانه مع معارضته والجوابُ عن المناسبة: النقصُ بالعشرة، ولك أن تمنع الحصر.

وبيانه: أن الموجب جاز أن يكون كلّ واحد بشرط الانضمام إلى الآخر، والله أعلم [بالصواب] (١).

قال المصنّف - رحمه الله: فرعان:

الأوّل: نقل الشّيخ أبو إسحاق الشيرازي - رحمه الله - عن بعضهم، أنه قال: «لا يجوزُ أن تزيد الأوصافُ على سبعة»، وهذا الحصرُ لا أعرفُ له حجةً.

الثاني: في الفرق بين جزء العلة ومحلّها، وشرط ذات العلة، وشرط علّيّتها وقبل الخوض فيه لأبد من حدّ الشرط، وذكرُوا فيه وجهين: الأوّل: أنه الذي يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يكون جزءاً من العلة. والثاني: أنه الذي يلزم من عدمه مفسدة دافعة لوجود الحكم.

إذا عرفت ذلك، فمن الناس من أنكر هذا الفرق، ومنهم المبتنون للطرد، والمنكرون لتخصيص العلة.

واحتجوا عليه: بأنّ العلة الشرعيّة ما يكونُ معرفاً للحكم، وهو إنّما يكونُ معرفاً للحكم عند اجتماع كلّ القيود؛ من الشرط، والإضافة إلى الأهل والمحل؛ فيكونُ كلّ واحدٍ من هذه القيود جزءاً من المعرف للحكم؛ فيكونُ جزءاً من العلة.

بلى، لا ننكر أنّ بعض هذه القيود أقوى في الوجود من بعض؛ فإنّ القتل له ذات وحقيقة، ثمّ له صفة، وهي إضافته إلى القاتل، وإلى المقتول، وذات القتل أقوى في الوجود من هذه الإضافات؛ لاحتياجها إليه في الوجود.

وقد يكونُ بعض تلك القيود مناسياً دون البعض، أو يكونُ بعضها أقوى في المناسبة من بعض، ولكن مع تسليم هذا المقام؛ فالمعتبر في تعريف الحكم هو المجموع؛ وحيث لا يبقى بين جزء العلة وبين شرطها فرق.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٥١  
 وَفَائِدَةٌ هَذَا الْبَحْثِ: أَنَّهُ إِذَا صَدَرَ بَعْضُ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عَنِ الْإِنْسَانِ، وَصَدَرَ الثَّانِي عَنْ  
 إِنْسَانٍ آخَرَ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْأَجْزَاءُ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُوَّةِ وَالْمُنَاسَبَةِ اشْتَرَكََا؛ وَإِلَّا نُسِبَ  
 الْفِعْلُ إِلَى فَاعِلِ الْجُزْءِ الْأَقْوَى، وَهَذِهِ الْفَائِدَةُ حَاصِلَةٌ، سَوَاءً سَمَّيْنَاهُ جُزْءَ الْعِلَّةِ، أَوْ  
 شَرْطَهَا. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ سَلَّمَ الْفَرْقَ، وَزَعَمَ أَنَّ الْعِلَّةَ إِنَّمَا تُعْرَفُ عَلَيْهَا بِالنَّصِّ، أَوْ  
 بِالِاسْتِنْبَاطِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَالْقَدْرُ الَّذِي ذَلَّ النَّصُّ عَلَى كَوْنِهِ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ - هُوَ الْعِلَّةُ، وَسَائِرُ  
 الْقِيُودِ الَّتِي عُرِفَ اعْتِبَارُهَا بِدَلَالِئِلٍ مُنْفَصِلَةٍ نَجْعَلُهَا شَرَائِطَ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَالَّذِي يَكُونُ مُنَاسِبًا هُوَ الْعِلَّةُ، وَالَّذِي يَكُونُ مُعْتَبَرًا فِي تَحَقُّقِ  
 الْمُنَاسَبَةِ، وَلَا يَكُونُ كَافِيًا فِيهَا - هُوَ جُزْءُ الْعِلَّةِ، وَالَّذِي لَا يَكُونُ مُنَاسِبًا، وَلَا جُزْءًا مِنْهُ -  
 فَهُوَ الشَّرْطُ.

هَذَا إِذَا عَرَفْنَا عَلَيْهِ الْوَصْفَ بِالْمُنَاسَبَةِ، أَمَا إِذَا عَرَفْنَاهَا بِسَائِرِ الطَّرِيقِ، لَمْ يَتَّجِهْ هَذَا  
 الْفَرْقُ.

الشرح: قال المصنف في «الرسالة البهائية»: نقل الشيخ أبو إسحاق [الشيرازي] (١)  
 عن بعضهم: أنه لا يجوز أن تزيد الأوصاف على خمسة، ونقل ابن القاص عن آخرين:  
 أنه لا يجوز أن تزيد الأوصاف على سبعة.

ثم قال المصنف: وهذا التقدير لا أعرف له حُجَّةً. قال صاحب «التنقيح» (٢): غاية  
 ما يتوقف عليه الحكم سبعة: إيجاب، وقبول صدر من العاقل البالغ في المحل مع وجود  
 الشرط وانتفاء المانع، [٣١٨/أ] وهي سبعة التي نقلها الشيرازي؛ فكل ما زاد على هذا  
 فهو تفاصيل هذه الجملة، ويمكن رده إلى ما ذكرنا، وعدم الرد عجز وعي. هذا ما قاله  
 هذا المتحذلق، وهو فاسد؛ وذلك لأن الكلام في أوصاف العلة، لا في الشرط والمانع  
 والفاعل والمحل.

قال الإمام حجة الإسلام - قدس الله روحه - في «شفاء الغليل»: الفرق بين العلة  
 وشرطها هو المقصود، وكذلك الفرق بين جزء العلة وشرطها ولازمها، والعلة (٣)  
 ومحلها وشرطها ونفس العلة وذاتها وبعض العلة وركناتها.

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر: التنقيح (١٣٥)، والنفائس (٣٥٢٩/٨ - ٣٥٣٥).

(٣) في «ب»: لأن العلة.

أما محلُّ العلة: فهو شرطها، وركن العلة هو بعضها، وذات العلة هو نفسها، ولا غموض في شيء من ذلك، وإنما الغموضُ في الفرق بين جزء العلة وشرطها، والعلة وشرطها، ونقول: الشرط في لسان الفقهاء عبارةٌ عما يمتنع وجود العلة إلا بوجوده، لا عما تجب به العلة، أو يجب به الحكم، ويقال: هو عبارةٌ عما يجبُ الحكمُ عنده بوجودِ علة الحكم، وأما [العلة] <sup>(١)</sup> فهي عبارةٌ عن الداعي والباعث، أو عن الأمانة، أو عن الموجب: إما يجعل الشارع إياه <sup>(٢)</sup> موجباً، أو يجعل الشارع؛ كما تقوله المعتزلة.

ثم قال: البيعُ موجبٌ للملك، والنكاح موجب، ولكن بشرط حضور الشهود؛ فيقال: حصل النكاح بالعقد لا بالشهود، وكذلك الرجم يجبُ بالزنا عند الإحصان، لا بالإحصان، وبراءة الذمة عن الصلاة بفعل الصلاة عند مقارنة الطهارة، والقطع يجب بالسرقه عند العقل والبلوغ، لا بالعقل والبلوغ. [٣١٨/ب] والفرق بين جزء العلة والشرط: أن كلَّ وصف مناسب، أو متضمن لمعنى مناسب: إما تيقناً أو توهمًا فهو العلة، وما تتوقَّف <sup>(٣)</sup> عليه العلة، ولا يناسب فهو الشرط؛ هذا ما قاله في «شفاء الغليل».

أما التعريف الأول للشرط، وهو قوله: ما يمتنع وجود العلة إلا بوجوده <sup>(٤)</sup> لا عما تجب به العلة أو يجب به الحكم. واعلم أن قوله: «يمتنع وجود العلة إلا بوجوده» - يدخلُ فيه جزء العلة، ونفس العلة، فاحتزنا بالقيد الأول عن الجزء، وبالثاني عن نفس العلة، فلو قال: ما يمتنع وجود العلة إلا عند وجوده، كان أحق؛ لما قرَّره أن الشرط ما يثبت الشيء عنده لا به، وحاصله أن الشرط ما يتوقَّف عليه تأثير المؤثر، وليس بنفس المؤثر، ولا جزئه.

والتعريف الثاني وهو قوله: «الشرط ما يجبُ الشيءُ عنده لوجود علة» أحسن، ولم ينكشف بواحد من التعريفين الفرق بين الجزء والشرط.

وحاصل كلامه في الأول: أن العلة المناسبة أو الشبيهة يظهر الفرق فيها بين الجزء والشرط؛ وذلك لأن الحكم إذا توقَّف على شيء: فإن عرف كونه مناسباً أو جزء مناسب، أو شبيهاً أو كونه جزء شبه، أو لا يعرفُ شيء من ذلك - فالأول هو العلة،

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: أمانة.

(٣) في «ب»: تقف.

(٤) في «أ»: بوجوه.

٥٥٣ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك. والثاني. هو جزء العلة، والثالث هو الشرط؛ فإذا: الجزء مناسب أوله جزء (١)، أو الشبه والشرط غير مناسب ولا بدّ منهما.

واعلم أن الغزالي قال في «شفاء الغليل»: لا يحصل الفرق بين جزء العلة والشرط بالمناسب؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن العلة [٣١٩/أ] قد تتركب من جزأين؛ أحدهما مناسب، والآخر غير مناسب. والثاني: أن العلة قد تثبت عليتها بالنص وأنواع الإيماءات.

ثم قال: لا مطمع في الفرق؛ لأننا نقول: جميع ما لا بدّ منه: إن صدر من شخص واحد فلا إشكال، وإن صدر من شخصين: فإن لم يفترق في شيء اشتركا في الحكم، وإن حصل افتراق في شيء بأن يكون أحدهما ذاتاً، والآخر صفة كالقتل مع العمد، وملك النصاب مع بقائه حولاً كاملاً، واليمين مع الخنث - فإنه يجوز (٢) تقديم الزكاة على الحول، ولا يجوز تقديمه على ملك النصاب، واليمين والخنث [وصف] (٣)، فإن لاح للمجتهد شيء من ذلك، فرّق بينهما في الحكم؛ وإلا سوّى بينهما.

وبعد فهم هذه القاعدة: لا مناقشة في الاصطلاح، واعترف الغزالي بأنه لا يتأتى (٤) بين الجزء والشرط فرق أصلاً، أعنى به فرقاً يتناول العلل المنصوصة والمستنبطة.

واعلم: أن كل واحد من الفرعين إنما يتفرع على القول بجواز التركيب في العلة الشرعية، وذلك ظاهر، فإذا لم نقل بجوازه فلا نظّر في عدد الجزء، ولا [في] (٥) الفرق (٦) بين الشرط والجزء.

واعلم أن كلام المصنّف في «الرسالة البهائية» يدل على أنّ العلة إذا ثبتت بالشبه يظهر فرق بين الجزء والشرط، وكلام الغزالي بخلافه.

وأما قوله: «القائلون بالطرد» فالمراد به الاطراد، ومعناه: أن شرط العلة الاطراد وعدم التخصيص.

تنبيه: اعلم أنه إنما يتصور تفريع هذين الفرعين على القول بتركب العلة [٣١٩/ب]

(١) في «أ»: جزء.

(٢) في «أ»: تجوز.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «ب»: لا يبال.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: فرق.

الشرعية، وأما إذا لم يقل بذلك، فلا يتصور هذا التفرع، والله أعلم بالصواب.

قال صاحب «التنقيح»: جزءُ العلة هو الوصف المعتر لإتمام ما يتضمن المعنى الذى شرع الحكم لأجله. ثم قال: وَحَدُّ الشَّرْطِ: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم.

هذا ما عوّل عليه، وهو فاسد؛ فالأوّل ينتقض بالشرط، وحدُّ الشرط ينتقض بالسبب الواحد، إذا لم يكن له سبب سواه؛ فإنه يلزم من انتفائه انتفاؤه.

قال بعضهم<sup>(١)</sup>: قوله: «الشرط ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يكون جزءاً من العلة» - يبطل بشرط العلم، [وَشَرَطُ] الحَيَاةِ العِلْمُ؛ فإنه شرط لعينه حقيقة، وليس شرطاً للحكم، ولا لعلّة الحكم، بل الشرط: ما يلزم من عدمه عدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فالقيّد الأوّل: احتراز عن المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه عدم شىء. والقيّد الثانى: احتراز عن السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود.

وقولنا: «لذاته» احتراز من أن يقارن وجوده بعدم السبب أو قيام مانع؛ فيلزم العدم لا لذاته، هذا ما قاله بعضهم، والكل مندفع؛ لأن المراد بالحكم التصديق، وهو أعم من الحكم الشرعى الذى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، ومن الحكم العقلى بكون الشىء علة، فيدخل فيه جميع أنواع الشروط؛ نعم: قد يورد عليه الحكم، إذا كانت علته واحدة؛ فإنه يلزم من انتفائها انتفاء الحكم، ولكن يجاب عنه بما أجاب به الغزالي فى عدم العلل الشرعية، وهو أن [٣٢٠/أ] العلة الواحدة إذا انتفت انتفى المعلول، لا لأن المعلول انتفى، بل لأن الحكم الشرعى لا بد له من علة، ولا علة فى صورة انتفائها؛ فلا يكون الحكم ثابتاً، وإلا يلزم التكليف بالحال، فما يلزم من انتفاء الحكم، بل لاستحالة التكليف بالحال، وبما ذكرنا تبين فساد ما اختاره من التعريف، واستغناؤه عن القيود التى ذكرها.

### قال المصنف: المسألة التاسعة:

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّغْلِيلُ بِالِاسْمِ؛ مِثْلُ تَغْلِيلِ تَحْرِيمِ الخَمْرِ بِأَنَّ العَرَبَ سَمَّئَهُ خَمْرًا؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بالضَّرُورَةِ: أَنَّ مُجَرَّدَ هَذَا اللَّفْظِ لَا أَثَرَ لَهُ، فَإِن أُرِيدَ بِهِ تَغْلِيلُهُ بِمُسَمًّى هَذَا الإِسْمِ؛ مِنْ كَوْنِهِ مُحَامِرًا لِلْعَقْلِ؛ فَذَلِكَ يَكُونُ تَغْلِيلًا بِالْوَصْفِ، لَا بِالِاسْمِ.

الشرح: [التغليل بالاسم] بمعنى الأمانة، فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه يجوز. وهو



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٥٥  
قولُ بعض الشافعية، والمالكية. والثاني: عدم الجواز مطلقاً؛ وهو قول آخريين من  
الشافعية والمالكية.

والقول الثالث: الفرق بين المشتق وغيره؛ فإن كان مشتقاً جاز؛ وإلا فلا؛ نقله  
الباجى<sup>(١)</sup>، ونُقِلَ عن أحمد جوازُ التعليلِ به، عَلَمًا كان أو مشتقًا أو لقبًا؛ نقله أبو  
الخطاب الحنبلي.

قال صاحب «التلخيص»: إنه لا يجوزُ التعليلُ بالاسم<sup>(٢)</sup> بمعنى الأمانة، [و]<sup>(٣)</sup>  
هذا كلام سنده أحد المذاهب المذكورة، والله أعلم بالصواب.

### قال المصنف: المسألة العاشرة:

مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ يَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ  
الْمُتَكَلِّمِينَ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يَجُوزُ، وَوَأَفْقُونَا فِي الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصَةِ.

لَنَا: أَنَّ صِحَّةَ تَعْدِيَةِ الْعِلَّةِ إِلَى الْفَرْعِ مَوْقُوفَةٌ عَلَى صِحَّتِهَا فِي نَفْسِهَا، فَلَوْ تَوَقَّفَتْ  
صِحَّتُهَا فِي نَفْسِهَا عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَّتِهَا إِلَى الْفَرْعِ - لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِذَا لَمْ تَتَوَقَّفْ عَلَى  
ذَلِكَ، فَقَدْ صَحَّتِ الْعِلَّةُ فِي نَفْسِهَا، سَوَاءً كَانَتْ مُتَعَدِّيَةً، أَوْ لَمْ تَكُنْ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ صِحَّتَهَا فِي نَفْسِهَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَّتِهَا،  
بَلْ عَلَى صِحَّةِ وُجُودِهَا فِي غَيْرِ الْأَصْلِ؛ وَحَيْثُ يَنْقَطِعُ الدَّوْرُ؟

سَلَّمْنَا ذَلِكَ، وَلَكِنْ وَجِدَ - هَهُنَا - مَا يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ، وَهُوَ مِنْ  
وُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ الْعِلَّةَ الْقَاصِرَةَ لَا فَايِدَةَ فِيهَا، وَمَا لَا فَايِدَةَ فِيهِ كَانَ عَيْبًا، وَهُوَ عَلَى  
الْحَكِيمِ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ لَا فَايِدَةَ فِيهَا؛ لِأَنَّ الْفَايِدَةَ مِنَ الْعِلَّةِ التَّوَسَّلُ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ،  
وَهَذِهِ الْفَايِدَةُ مَفْقُودَةٌ هَهُنَا؛ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ فِي الْقَاصِرَةِ أَنْ يُتَوَسَّلَ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ  
فِي الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالنَّصِّ، وَلَا يُمَكِّنُ التَّوَسَّلُ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ  
الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُمَكِّنُ أَنْ لَوْ وَجِدَ ذَلِكَ الْوَصْفُ فِي غَيْرِ الْأَصْلِ، فَإِذَا لَمْ يُوجَدِ،  
امْتَنَعَ حُصُولُ تِلْكَ الْفَايِدَةِ.

(١) ينظر: إحكام الفصول ص (٦٤٦) فقرة ٦٨٩.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «ب».

وَأِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ مَا فَائِدَةٌ فِيهِ عَبَثٌ، وَإِنَّ الْعَبَثَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ فَذَلِكَ لِلْإِجْمَاعِ.

الثاني: الدليلُ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ؛ لِأَنَّهُ اتَّبَاعُ الظَّنِّ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] تَرْكُ الْعَمَلِ بِهِ فِي الْعِلَّةِ الْمُتَعَدِّيَةِ؛ لِأَنَّ فِيهَا فَائِدَةً، وَهِيَ التَّوَسُّلُ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ النَّصِّ، وَهَذِهِ الْفَائِدَةُ مَفْقُودَةٌ فِي الْقَاصِرَةِ؛ فَوَجِبَ بَقَاؤُهَا عَلَى الْأَصْلِ.

الثالث: الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ أَمَارَةٌ؛ فَلَا بَدَّ وَأَنْ تَكُونَ كَاشِفَةً عَنْ شَيْءٍ، وَالْعِلَّةُ الْقَاصِرَةُ لَا تَكْشِفُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ فَلَا تَكُونَ أَمَارَةً؛ فَلَا تَكُونُ عِلَّةً.

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: صِحَّةُ كَوْنِهَا عِلَّةٌ مَوْقُوفَةٌ عَلَى صِحَّةِ وُجُودِهَا فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ؟

قُلْنَا: لِأَنَّ الْحَاصِلَ فِي مَحَلِّ آخَرَ لَا يَكُونُ هُوَ بَعِيْنِهِ؛ لِاسْتِحَالَةِ حُلُولِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي مَحَلِّينِ، بَلْ يَكُونُ مِثْلَهُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ؛ فَنَقُولُ: كُلُّ مَا يَحْصُلُ لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ عِنْدَ حُلُولِ مِثْلِهِ فِي مَحَلِّ آخَرَ يَكُونُ مُمَكِّنَ الْحُصُولِ لَهُ عِنْدَ عَدَمِ حُلُولِ مِثْلِهِ فِي مَحَلِّ آخَرَ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمٌ مِثْلُهُ، فَإِذَا أَمَكَّنَ حُصُولُ كُلِّ تِلْكَ الْأُمُورِ، فَبِتَقْدِيرِ تَحَقُّقِ ذَلِكَ، وَجِبَ أَنْ تَكُونَ عِلَّةً؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْعِلِّيَّةَ مَا حَصَلَتْ إِلَّا بِسَبَبِ تِلْكَ الْأُمُورِ وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْأُولَى، وَهِيَ: أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهَا قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: «الْفَائِدَةُ أَنْ يُتَوَسَّلَ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ». قُلْنَا: نُسَلِّمُ أَنْ مَعْرِفَةَ الْحُكْمِ فَائِدَةٌ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ إِلَّا هِيَ؛ فَمَا الدَّلَالَةُ عَلَى هَذَا الْحَصْرِ؟ ثُمَّ إِنَّا نَبِيْنُ فَائِدَتَيْنِ أُخْرَيْنِ:

الأولى: أَنْ نَعْرِفَ أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ مُطَابِقٌ لِوَجْهِ الْحِكْمَةِ وَالْمَصْلَحَةِ، وَهَذِهِ فَائِدَةٌ مُعْتَبَرَةٌ؛ لِأَنَّ النَّفْسَ إِلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ الْمُطَابِقَةِ لِلْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ أَمِيلٌ، وَعَنْ قَبُولِ التَّحَكُّمِ الصَّرْفِ وَالتَّعَبُّدِ الْمُحْضِ أَبَعَدُ.

الثانية: أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ أَكْثَرَ مِنَ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ؛ لِأَنَّ إِذَا عَلِمْنَا الْحُكْمَ، ثُمَّ أَطْلَعْنَا عَلَى عِلَّتِهِ - صِرْنَا عَالِمِينَ، أَوْ ظَانِّينَ بِمَا كُنَّا غَافِلِينَ عَنْهُ؛ وَذَلِكَ مَحْبُوبُ الْقُلُوبِ، وَلَا يَمْتَنِعُ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ لَنَا فِيهِ مَصْلَحَةٌ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ وَأَنْ يُتَوَسَّلَ بِالْعِلَّةِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ لَكِنْ فِي جَانِبِ الثُّبُوتِ، أَوْ فِي

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٥٧

جَانِبِ الْعَدَمِ؟ الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ، وَهَهُنَا أَمَكْنَ التَّوَسُّلُ بِهِ إِلَى عَدَمِ الْحُكْمِ.

بَيَانُهُ: أَنَّهُ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا كَوْنُ الْأَصْلِ مُعَلَّلًا بِعِلَّةٍ قَاصِرَةٍ، امْتَنَعْنَا مِنَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ؛ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الْفُرْعِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: يَكْفِي فِي الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَلَّا نَجِدَ عِلَّةً مُتَعَدِّيَةً، فَأَمَّا التَّعْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ فِي الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْقِيَاسِ. قُلْتُمْ: يَحُوزُ أَنْ يُوجَدَ فِي الْأَصْلِ وَصْفٌ مُتَعَدٍّ مُنَاسِبٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ، فَلَوْ لَمْ يَجْزِ التَّعْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ، لَبَقِيَ ذَلِكَ الْوَصْفُ الْمُتَعَدِّيَ خَالِيًا عَنِ الْمَعَارِضِ؛ فَكَانَ يَجِبُ التَّعْلِيلُ بِهِ؛ وَحِينَئِذٍ كَانَ يَلْزَمُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي الْفُرْعِ.

أَمَّا لَوْ جَازَ التَّعْلِيلُ بِالْوَصْفِ الْقَاصِرِ، صَارَ مُعَارِضًا لِذَلِكَ الْوَصْفِ الْمُتَعَدِّيِ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يَثْبُتُ الْقِيَاسُ، وَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهَا؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهَا تَكُونُ بَاطِلَةً؛ فَإِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ كَوْنُهَا عِلَّةً مُؤَثِّرَةً فِي الْحُكْمِ، مَعَ أَنَّ الطَّالِبَ لَهَا يَكُونُ طَالِبًا لِمَا لَا يَتَفَعَّلُ بِهِ، حِينَ يَتَشَاغَلُ بِطَلْبِ مَا هُوَ مُسْتَعْنٍ عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ لَا يَحُوزُ إِثْبَاتَهُ، لَكِنْ لَا يَحُوزُ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ، أَوْ بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ؟

وَهَهُنَا الْمُسْتَنْبِطُ لِلْعِلَّةِ - حَالَ طَلْبِهِ لَهَا - لَا يَعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ مُتَعَدِّيَةٌ، أَوْ قَاصِرَةٌ؛ فَلَا يُمَكِّنُ مَنْعُهُ عَنِ ذَلِكَ الطَّلْبِ، وَبَعْدَ وَقُوفِهِ عَلَى الْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ لَا يُمَكِّنُ مَنْعُهُ عَنِ مَعْرِفَتِهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ وَسْعِهِ.

سَلَّمْنَا كُلَّ مَا ذَكَرُوهُ، وَلَكِنَّهُ مَنقُوضٌ بِالتَّنْصِيصِ عَلَى الْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَا ذَكَرُوهُ حَاصِلٌ فِيهَا، مَعَ جَوَازِهَا.

قَوْلُهُ: «الدَّلِيلُ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالْعِلَّةِ الْمَظْنُونَةِ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، وَالتَّمَسُّكُ بِالْآيَةِ سَبَقَ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي مَسْأَلَةِ إِثْبَاتِ الْقِيَاسِ.

وَأَيْضًا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعِلَّةَ الْمُتَعَدِّيَةَ كَمَا أَنَّهَا وَسِيلَةٌ إِلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ، فَالْعِلَّةُ الْقَاصِرَةُ وَسِيلَةٌ إِلَى نَفْيِ الْحُكْمِ؛ فَوَجِبَ كَوْنُ الْقَاصِرَةِ صَحِيحَةً؛ لِأَنَّهَا عَلَى وَفْقِ النَّافِي، وَالْمُتَعَدِّيَةَ عَلَى خِلَافِهَا.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الْأَمَارَةُ لَا تَكْشِفُ عَنْ حِكْمَةٍ». قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلْ تَكْشِفُ عَنِ الْمَنْعِ مِنَ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ. سَلَّمْنَاهُ، لَكِنَّهُ يَكْشِفُ عَنْ حِكْمَةِ الْحُكْمِ. سَلَّمْنَاهُ لَكِنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ الْمَنْصُوصَةِ.

الشرح: قال إمام الحرمين (١): قال قائلون مَنَّ يصحح العلة القاصرة (٢): إنه يجري تحريم التفاضل في الفلوس، إذا جرت نقودًا، وهذا حُرْقٌ من قائله؛ لأنه لا يجري الربا في الفلوس في (٣) المذهب، وإن جرى فالعلة متعدية لا قاصرة. واختار أن كلام الشارع: إن كان نصًّا لا يمتثل (٤) التأويل، فلا يرى للعلة القاصرة إلغاء، [٣٢٠/ب] لكن يمتنع عن الحكم بفسادها؛ لأنها مستجمعة لشرائط الصحة مناسبة، وسالمة (٥) عن الاعتراض، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها في محل النص، وحقيقته تنول إلى أن النص يوافق مضمون العلة، وهذا بأن يشهد بصحتها أولى من أن يشهد بفسادها، وإنما

(١) ينظر البرهان (١٠٨٢/٢) (١٠٩٢).

(٢) ينظر البرهان (١٠٨١/٢)، المعتمد (٢٦٩/٢)، التصرة (٤٥٢)، المستصفى (٣٤٥/٢)، التلويح (٦٦/٢)، فواتح الرحموت (٢٧٦/٢)، والمتهى (١٢٦)، روضة الناظر (٦٩)، المسودة ٤١١ نشر البنود ١٣٨/٢.

(٣) قال أكثر أصحابنا الشافعية: لا ربا في الفلوس وإن راجت رواج النقود؛ بناء على ما مر من تعليلهم حرمة الربا في الذهب، والفضة بالنقدية. ومنهم من قال: إذا راجت الفلوس رواج النقود، وأصبح الناس يتعاملون بها جرى الربا، لأنها صارت أمانا. وحكم الأكثر بشذوذ هذا الرأي. أما مذهب مالك ففيه رأيان: فروى عن مالك؛ أنه أحقها بالنقود مرة. وألحقها بالقروض مرة أخرى. أما مذهب الحنفية: فيرى محمد جريان الربا في الفلوس؛ فيحرم بيع فلس بفلسين. ويرى أبو حنيفة وأبو يوسف عدم جريان الربا في الفلوس؛ لأنها ليست ثمنًا بالأصل، هذا ما قاله الفقهاء. وعندى أن الرأي القائل بجريان الربا فيها هو أعدل الآراء، مهما حكم أكثر الشافعية بشذوذه. فإن المنطق الصحيح والإنصاف يقتضيان تحريم أخذ شيء زائد عما أعطى الإنسان بدون مقابل من عمل أو مال، وقواعد الشرع العامة المؤسسة على العدالة مبينة في نصوص كثيرة؛ منها: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» وكل أحد أحق بماله من ولديه وولديه والناس أجمعين فمن ذا الذي يقبل على نفسه أن يدفع سبعة في مقابل خمسة، إلا تحت أسر القهر، والاستغلال. أو ليست الفلوس مالا يحافظ عليه. والشريعة جاءت بحفظ الأموال وعدم تعريضها للضياع؛ فكان من تمام الحكمة القول بتحريم الزيادة في الفلوس، ونهيه - ﷺ - عن بيع الدرهم بالدرهمين، دل بنصه على تحريم بيع الدرهم بالدرهمين، وبإشارته على تحريم الغبن، وأخذ أزيد مما أعطى. والعبارة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني. ينظر نص كلام شيخنا سليمان محمد في الربا.

(٤) في «ب»: يَحْتَمَلُهُ.

(٥) في «أ»: سَلَامَةٌ.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٥٩

تفيد إذا كان قول الشارع - ﷺ - ظاهراً ينافي تأويله وحمله على الكثير مثلاً دون القليل، فإذا سححت (١) علة توافق الظاهر فهي عصمة عن التخصيص بعلة أخرى لا تترقى رتبته عن المستنبطة القاصرة.

وقال الغزالي (٢): إن فسّرنا العلة بما دلّ المناسبة أو الشبه على عليّته، فلا يجحد عليّته بهذا التفسير، وإن فسرت بما يثبت به الحكم في الفرع؛ فلا يجحد عدم عليّته بهذا التفسير.

قال صاحب «الإحكام»: العلة (٣) القاصرة أجمعوا على صحتها إذا كانت القاصرة منصوبةً أو مجمعةً عليها، وإنما اختلفوا في القاصرة، إذا كانت مستنبطةً، فتعليل أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - حرمة الربا في النقيدين بجوهريّة الأثمان، فذهب الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين: إلى صحتها. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري [والكرخي] إلى إبطالها، والمختار صحتها.

واحتجّ المصنف على صحتها بأن قال: صحة تعديتها إلى الفرع تتوقف على صحتها [٣٢١/أ] في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها - يلزم الدور، واعترض عليه: بأنه يجوز أن تتوقف صحتها في نفسها على صحة وجودها في الفرع، ولا تتوقف صحة وجودها في الفرع على صحتها في نفسها؛ وعلى هذا ينقطع الدور، وحاصله: منع لزوم الدور، ووجه انقطاع الدور على هذا الاحتمال ظاهر. ثم شرع في المعارضات في حكم المسألة، وهي ظاهرة.

ثم أجاب المصنف عن الأول؛ بأن قال: الموجود في الفرع مثل الموجود في الأصل لا عينه؛ لاستحالة وجود الشيء الواحد بعينه في محلّين، وإذا كان كذلك نقول: جميع الصفات الذاتية، إذا كانت ممكنة لأحد المثليين - يلزم إمكانها للمثل الآخر؛ وإلا يلزم اختلاف المثليين، وهو محال؛ فبتقدير حصول ذلك الممكن: وجب أن يكون علة؛ سواء حصل في محل آخر أو لم يحصل؛ لأنّ علته كانت باعتبار تلك الصفات؛ وهي محققة، فيلزم علته. هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر.

وبيانه: أنا لا نسلم أن عليّته باعتبار تلك الصفات فقط، بل بها وبحصول مثلها في المحل الآخر.

(١) في «أ»: نسخت.

(٢) ينظر: المستصفي (٢/٣٤٥).

(٣) ينظر الاحكام (٣/٢٠٠).

فلم <sup>(١)</sup> قلت: إنه ليس كذلك؟! وهذا أول النزاع، وفيه نظر؛ وذلك لأنه التزم الجواب عن قطع الدور، وما ذكره ليس بصحيح في نفسه، وإن صح فليس بصحيح؛ للزوم الدور، بل إن صح يكون مراد الآخر مستقلا بنفسه، ولم يصحح الأول ولا الثاني.

قوله: «يجوز أن يوجد في الأصل وصف متعدّد مناسب...» إلى آخره <sup>(٢)</sup>. اعلم: أن هذا بيان وجود الفائدة في العلة القاصرة، وتلك الفائدة هي المنع من القياس.

وبيانه: هو أنه [٣٢١/ب] إذا اجتمع في الأصل وصفان؛ أحدهما متعدّد، والآخر قاصر: فإذا عللت الحكم في الأصل بالمتعدّي. انتظم القياس؛ فذلك التعليل إنما يصح إذا سلمت العلة عن المعارض، وأمّا إذا لم تسلم فلا، ولم تسلم في الصورة؛ لأنه إذا علل الحكم بذلك الأصل بالوصف لتعديه إلى الفرع عارضه الوصف القاصر في الأصل، فلو لم يجز التعليل بالقاصر <sup>(٣)</sup>، صار المتعدّي سائلاً عن المعارض، فجاز التعليل به فيتعدّي؛ فإذا: فائدة التعليل في القاصر منع التعليل بالمتعدّي، وقد اشتمل التعليل بالقاصر على هذه الفائدة.

أمّا قوله: «لا يمنع أن يكون علة مؤثّرة في الحكم...» إلى آخره. والمراد: أن القاصرة قد تكون هي الباعث على الحكم، فيكون داعياً إلى التنصيص على الحكم، مع أن الطالب لها لا ينتفع بها في تعدية الحكم إلى الفرع.

قال صاحب «التلخيص»: هذا الجواب ضعيف؛ بالقياس إلى ما اختاره، وهو: أن العلة الشرعية معرّفة؛ لأن العلة القاصرة لا تفيّد تعريف الحكم في الأصل.

قوله: «التعليل بالعلة القاصرة يمنع القياس» ضعيف؛ لأن هذه العلة أمارة على الحكم، لا المنع بالقياس.

أمّا قوله: «يكشف عن حكمة الحكم» فهو ضعيف؛ لأنه يليق بمذهب من يقول: «العلة الشرعية تكشف عن الحكمة لا عن الحكم».

هذا ما قاله، وهو فاسد وذلك لأنها منوع صحيحة متوجّهة، وهو لا يلزم إلا أنها متوجّهة، وأمّا أنها جارية على قواعده التي اختارها، فذلك ليس بلازم، ولا يلزم المعارض مذهب معيّن.

(١) في «ب»: لم.

(٢) في «أ»: آخر.

(٣) في «أ»: بالقاصرة.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٦١  
 وقال بعضهم: قوله: «الحاصل في الأصل بعينه لا يمكنُ حصوله في الفرع، بل مثله<sup>(١)</sup>» قلنا: العلة عندنا هو القدر المشترك بين المثليين، لا هذا المثل [٣٢٢/أ] ولا ذاك؛ فلا معنى لهذا البحث في الأمثال، سلّمنا ذلك ولكن قولكم: «ما ثبت لأحد المثليين، فهو مثل للمثل الآخر» - لا ينفَعكم؛ لأن الكلام في الجواز الشرعي، وهذا جواز عقليٌّ. واعلم: أن هذا الكلام فاسدٌ.

أمّا الأوّل: وهو أن التعليلَ إنّما هو بالقدر المشترك قلنا: هو كذلك، ولكن وجود القدر المشترك بين<sup>(٢)</sup> الصورتين - أعنى: الأصل والفرع - ليس معناه أن القدر المشترك بين الصورتين الذي هو شيءٌ واحدٌ موجودٌ في الأصل والفرع؛ فإنه يستحيل قطعاً وجود الشيء الواحد في محلين؛ فلا بدّ<sup>(٣)</sup> من وجود العلة فيهما، بل الممكن أن يوجد في الأصل شيء هو علة في الأصل، ويوجد مثله في الفرع، وأمّا الموجود<sup>(٤)</sup> في الأصل بعينه، فهو محال الوجود في الفرع، والقدر المشترك من حيث هو قدرٌ مشترك لا وجود له في الأعيان، إلا مثال، وهو المراد بالحصّة.

وأمّا قوله: «هذا جواز عقليٌّ» - فهو كلام عجيبٌ يدلُّ على عدم تصوّره لما قاله المصنّف.

وبيانه: أن نذكر دليل المصنّف منتظماً انتظاماً طبيعياً، فنقول: الموجود في الفرع هو مثل الموجود في الأصل لا عينه<sup>(٥)</sup> على ما قرّرناه، وكلُّ ما هو ممكنُ الحصول لأحد المثليين من الصفات الذاتية، فهو ممكن الحصول للمثل الآخر، وإلا يلزم اختلاف المثليين، وهو محال، وإذا كان كذلك، فنقول: إذا وقعت تلك الأمور الممكنة للمثل الحاصل في الأصل، وجب أن يكونَ هو علةً في الأصل، وإن لم يوجد مثله في الفرع؛ لأنه علة في الأصل، إذا وجد مثله في الفرع اتفاقاً، وعليته حينئذ: إنّما<sup>(٦)</sup> [٣٢٢/ب] كانت باعتبار تلك الأمور الممكنة لهما بحسب المثلية، وقد فرضناها واقعةً، وتلك الأمور موجودة عند عدم حلول مثله في الفرع؛ فيلزم عليته في الأصل، وإن لم يوجد مثله في الفرع، فقد اتضح الدليل المذكور وإنتاجه المطلوب، والدليل الصحيح هو المنتج للمطلوب، سواء

(١) في «أ»: مثاله.

(٢) في «أ»: في.

(٣) في «أ»: ولا بد.

(٤) في «أ»: الوجود.

(٥) في «أ»: بعينه.

(٦) في «أ»: ما إن.

كانت مقدماته عقلية أو لم تكن، وسواء كان المطلوب شرعياً أو لم يكن، ولو صحَّ ما ذكره المعترض لما صحَّ القياس إذا كانت إحدى مقدماته قطعية؛ كوجود الطعم في السفرجل، ولَمَّا أمكننا إثباتُ جملة من المطالب الأصولية بدليل كجملة من المسائل المعنوية، والأوامر وغيرها، وهذا ما يقوله من له أنسُّ بأصول الفقه.

وأما قول المصنّف: فَرَعٌ: اختلفوا في أن الحكم في مورد النص ثابت بالنص، أو بعلة النص؟! <sup>١</sup>

فَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ: لَا يُمَكِّنُ بُتُوهُ بِالْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ مَعْلُومٌ، وَالْعِلَّةَ مَظْنُونَةً، وَالْمَظْنُونُ لَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْمَعْلُومِ.

وَأَصْحَابُنَا جَوَّزُوهُ، وَالْخِلَافُ فِيهِ لَفْظِيٌّ؛ لِأَنَّا نَعْنِي بِالْعِلَّةِ - هَهُنَا - أَمْرًا مُنَاسِبًا، يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الشَّرْعَ أَثْبَتَ الْحُكْمَ لِأَجْلِهِ؛ وَذَلِكَ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ إِنْكَارَهُ.

الشرح: اعلم: أن المراد فرعية هذه المسألة ليس حقيقة التفريع على المسألة السابقة، بل هذه مسألة تولدت من قول أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة: الحكم في مورد العلة القاصرة - عرف بالنص؛ فلا فائدة في العلة لا في الأصل ولا في الفرع، وقالوا: إذا كانت العلة متعدية في مورد النص، فالحكم في مورد النص ثابت بالنص لا بالعلة، وهذا قول أصحاب أبي حنيفة، وأصحابنا جَوَّزُوا ذلك.

وحجة أصحاب أبي حنيفة ما ذكره في المتن، وهو أن الحكم معلوم بالنص، والعلة مظنونة، واستناد المعلوم [أ/٣٢٣] إلى المظنون محالٌّ.

قال المصنّف: لا خلاف في المسألة على التحقيق؛ فإننا لا ننكر أن الحكم في الأصل عُرِفَ بالنص، وهم لا ينكرون أنَّ العِلَّةَ الباعثة على (١) الحكم في الأصل هي (٢) المعنى المناسب؛ وذلك لأنَّ ظَنَّ عَلَيْهِ المعنى الباعث على الحكم ثابت بالمناسبة، وهم يوافقون على دلالة المناسبة على العلية بالتفسير المذكور، وقد بان ارتفاع الخلاف وعوده إلى خلاف لفظي.

قال الغزالي في «المستصفى» (٣) عقيب مسألة التعليل بالعلة القاصرة من غير فصل: ويتولّد من هذا النظر مسألة وهي أن العلة إذا كانت متعدية، فالحكم في مورد النص

(١) في «أ»: في علم.

(٢) في «أ»: هو.

(٣) ينظر: المستصفى (٢/٣٤٦).



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك .....  
مضاف إلى النص أو العلة، ونقل الخلاف، ثم قال: هذا خلاف لا تحقيق [تحتة]؛ لأننا نظن أن الباعث على النص في مورده هو المعنى المناسب، ونحن ظننا وصدقنا، ولا حجر في مثل ذلك.

تنبيه: اعلم: أن هذا الكلام حق إلا أنه لا يتمشى على القول بأن العلة الشرعية هي الأمانة المعرفة، وإنما يتمشى على قول من يفسر العلة بـ «الباعث»، وهذا ظاهر غاية الظهور.

### المسألة الحادية عشرة:

قال المصنف - رحمه الله - : الْحَقُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّغْلِيلُ بِالصِّفَاتِ الْمُقَدَّرَةِ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ الْفُقَهَاءِ الْعَصْرِيِّينَ؛ مِثَالُهُ: قَوْلُهُمْ: الْمَلِكُ مَعْنَى مُقَدَّرٍ شَرْعِيٍّ فِي الْمَحَلِّ، أَثَرُهُ إِطْلَاقُ التَّصَرُّفَاتِ، وَرَبَّمَا قَالُوا: الْمَلِكُ الْحَادِثُ يَسْتَدْعِي سَبَبًا حَادِثًا؛ وَذَلِكَ هُوَ قَوْلُهُ: بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ، وَهَاتَانِ الْكَلِمَتَانِ مُرَكَّبَتَانِ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَوَالِيَةِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْحُرُوفِ لَا يُوجَدُ عِنْدَ وُجُودِ الْحَرْفِ الْآخَرِ.

فإذن ليس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي، لكن لهما وجوداً تقديرياً؛ وهو أن الشارع قدر بقاء تلك الحروف إلى حين حدوث الملك؛ ضرورة أنه لا بد من وجود السبب، حال حصول السبب.

وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الأثر؛ فيقولون: إن من عليه الدين، يكون ذلك الدين مقدرًا في ذمته.

واعلم: أن هذا الكلام من جنس الخرافات؛ لأن الوجوب إما أن يكون مفسراً بمجرد تعلق خطاب الشرع - على ما هو مذهبنا - أو يكون الفعل في نفسه؛ بحيث يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم؛ على ما هو قول المعتزلة.

فإن كان الأول: لم يكن لتعلق الخطاب حاجة إلى معنى محدث، يكون علة له؛ لأن ذلك التعلق قديم أزلي؛ فكيف يكون معللاً بالمحدث؟

وإن كان الثاني: فالمؤثر في الحكم جهات المصلحة والمفسدة؛ فلا حاجة فيه إلى بقاء الحروف.

وأيضاً: فالمقدر يجب أن يكون على وفق الواقع، والحروف لو وجدت مجتمعاً،

الكاشف عن المحصول .....  
 لَخَرَجَتْ عَنْ أَنْ تَكُونَ كَلَامًا، فَلَوْ قَدَّرَ الشَّرْعُ بَقَاءَ الحُرُوفِ الَّتِي حَصَلَ مِنْهَا قَوْلُهُ: «بَعْتُ، وَاشْتَرَيْتُ» - لَمْ يَحْضُرْ عِنْدَ اجْتِمَاعِهَا هَذَا الكَلَامُ.

وَأَمَّا تَقْدِيرُ المَالِ فِي الذَّمَّةِ، فَهُوَ سَاقِطٌ جَدًّا، بَلْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ مَكْنَهُ: إِمَّا فِي الحَالِ، أَوْ فِي الإِسْتِقْبَالِ؛ مِنْ أَنْ يُطَالِبَهُ بِذَلِكَ القَدْرِ مِنَ المَالِ؛ فَهَذَا مَعْقُولٌ شَرْعًا، وَعُرْفًا. فَأَمَّا التَّقْدِيرُ فِي الذَّمَّةِ، فَهُوَ مِنَ التُّرَاهَتِ الَّتِي لَا حَاجَةَ فِي العَقْلِ، وَالشَّرْعِ إِلَيْهَا.

الشَّرْحُ: اعلم: أَنَّ صاحب «التنقيح» نقل الخلاف في جواز التعليل بالمقدرات، وقال صاحب «التنقيح»: أنكر المصنف وجماعة: أن للتقدير في الشرع تصورًا فضلًا عن التعليل به، واختار الجواز؛ ولفظ المصنف لا يدلُّ على ما نقله؛ [٣٢٣/ب] فإن المصنف قال: لا يجوز التعليل بالصفات المقدره؛ خلافًا للفقهاء العصريين، وليس في هذا اللفظ دلالة إلا على منع التعليل بالصفات [المقدرة] (١).

وَأَمَّا ما نقله صاحب «التنقيح» من إنكاره (٢) التقدير في الشرع تصورًا، فلا دلالة لللفظ المصنف عليه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: مثاله أن نقول: يَبِيعُ لَبِنِ الأَدَمِيَّاتِ جَائِزٌ؛ لأنه عين مملوكة طاهرة؛ فوجب القول بجواز بيعها، قياسًا على سائر الأعيان الطاهرة، والمعنى بالملك معنى مقدر شرعًا في المحلِّ، أثره التصرفات، وربما قالوا: الملك حادثٌ فيستدعى سببًا حادثًا... إلى آخره.

اعلم: أنه نقل الحمصِيُّ في «فصوله»: أن الملك في اللغة هو القدرة (٣)، يقال: مَلَكَتُ العَجِينَ، إذا قدرت عليه، ويقال أيضًا: إِذَا مَلَكَتَ (٤) فَأَسْجَحُ، أى: إذا قدرت فأحسن العَفْوَ، وفي الشريعة: هو عبارة عن: القدرة [المخصوصة على تصرفات مخصوصة وقيل: هو عبارة عن القدرة] (٥) على التصرفات، أو عن الموجب لها. وقال صاحب «المعتمد»: هو عبارة عن اللاحقية بالانتفاع.

وَأَمَّا ما ذكره المصنف، فهو ضعيفٌ؛ أمَّا قوله: «هو مفسر بمجرد تعلق خطاب الشرع، وهو قديم» - فليس الأمر كذلك؛ لما سبق في أول الكتاب في حد الحكم الشرعي.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: إنكار.

(٣) في «أ»: المقدره.

(٤) في «أ»: ملك.

(٥) سقط في «أ».

٥٦٥ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك

وأما ما ذكره من مذهب المعتزلة - ففيه مساهلة ظاهرة؛ فإن الحكم عندهم هو تابع لكون الفعل واقعاً على صفة لها أثرٌ في استحقاق الذمِّ، أو عدم استحقاقه، وبالجملة: هو تابع للمصالح والمفاسد؛ لا أنه عين المصلحة أو المفسدة.

قال صاحب [٣٢٤/أ] «التلخيص»: المملوكُ فيه معنى شرعيٌّ به يعلل الإطلاق في التصرفات، وهذا في العرف العامِّ، والعرف الخاصِّ، والشرع؛ أمَّا العامُّ: فلأنهم يعللون الإطلاق في التصرفات بالملك حتى السوقية، ويعللون عدم الإطلاق بعدم الملك، وكذلك علماء الشريعة يفعلون.

وأما في الشرع: فلأن الشارع عرفنا حلَّ التصرف بملك اليمين؛ فلا بدَّ وأن يكون الملك مغايراً للإطلاق في التصرف؛ ولأنه يثبت الملك [حيث] <sup>(١)</sup> لا تصرف في المجنون، ويثبت التصرف حيث لا ملك؛ كالحاكم والوصيِّ والوكيل؛ فدل ذلك على أن الملك <sup>(٢)</sup> مغاير للإطلاق في التصرفات؛ ولأن الوارث إنما يرث ما خلفه الميت، ولا إطلاق في التصرفات؛ فتعين أن يكون الملك معنى مقدراً شرعاً في المحل، وأمَّا ثبوت الدين في الذمة، فهذا يجوز تفسيره بالتمكّن من المطالبة؛ لأنه يعلل الممكن بثبوت الدين في الذمة.

[و] <sup>(٣)</sup> قال صاحب «التنقيح»: الملك لا يمكن إنكاره، ولا يجوز تفسيره بأسباب الملك، ولا بأن الملك كالتصرفات، فلا بدَّ وأن يقدر في المحل معنى شرعيٌّ؛ وهو المطلوب.

وأما أنه لا يمكن تفسيره بأسبابه؛ كالبيع والهبة وغيرهما؛ وذلك لأنها أسباب له، وتفسير المسبب بالسبب باطلٌ، وأمَّا أنه لا يمكن تفسيره بأماره؛ وذلك لاستحالة كون الشيء عين أثره، ولا يمكن تفسيره باعتبار الشارع تلك الأسباب؛ فإن الاعتبار أمر إضافي، فإن كان المراد باعتبار الشارع [٣٢٤/ب] الأسباب فيه للآثار، فقد سبق إبطاله؛ فلا بدَّ من أمر آخر، وليس بمحقق؛ فيكون مقدراً. وطول نفسه والإكثار من هذا الجنس؛ فلا فائدة في نقله؛ فإننا نجيب عن هذا القدر الذي نقلناه، وهو الجواب عن جميع ما ذكره.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: المحلل.

(٣) سقط في «أ».

وقال بعضهم<sup>(١)</sup>: فهرسة المسألة إن أريد بها ظاهرها، وهو العلة<sup>(٢)</sup> الشرعية، فهذه المثل غير مطابقة؛ لأنَّ الملك والصفة ونحوها ليست عللاً يصحُّ بها القياس، وإن أريد بها أنه لا يجوز التقدير في الشرعيات، فهو باطل؛ وذلك لأن التقدير هو إعطاء حكم الموجود حكم المعدوم وبالعكس؛ من الأوَّل: النَّجَاسَةُ اليسيرة، والصور النادرة، ومن الثاني: الإعتاق عن الغير؛ فإنه لا بدَّ من تقدير الدخول في ملك من أعتق عنه؛ بدليل ثبوت الدلالة.

واعلم: أنه يمكننا تفسير الملك بشيء لا يحتاج إلى تقدير أصلاً؛ وذلك لأن الملك تفسيره بالقدرة الشرعية في التصرفات المخصوصة؛ فالملك هو القدرة المذكورة، والمالك هو القادر بنفسه أو بغيره؛ كالحاكم، والولي، والوصي، والوكيل، والمملوك هو متعلِّق قدرته في إيقاع التصرف.

وإذا ظهر ذلك: لم تكن بنا حاجة إلى تقدير المعدوم موجوداً، وما ذكرناه من تفسير الملك غير أسباب الملك وغير آثاره؛ فبه يندفع جميع ما ذكروه في إثبات معنى مقدَّر شرعاً في المكيل المملوك.

أمَّا ما ذكره صاحب «التلخيص» فإنما نمنع أنه تعين [٣٢٥/أ] أن يفسر الملك بمعنى مقدَّر في المحل شرعاً، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يوجد أمر آخر محصَّل محقق موجود صالح لأن يفسر به، وقد بينا ذلك؛ وبه يندفع قول صاحب «التنقيح».

وأمَّا جملة بعضهم: فكلامٌ ساقط؛ وذلك لما تبين بالمثال أن الملك يجعل على من يملك الأقيسة.

وأمَّا ما ذكره من حدوثِ النجاسة<sup>(٣)</sup> اليسيرة، وقوله: أعتق عبدك عني، فليس من

(١) ينظر: النفائس (٣٥٤٥/٨).

(٢) «أ»: العلية.

(٣) النجاسة في اللغة: النَّجَسُ، والنَّجْسُ، والنَّجَسُ، والقدر من الناس، ومن كل شيء قدرته. ونَجَسَ الشيء، بالكسر، يَنْجَسُ نجساً، فهو نجسٌ، ونَجَسَ ورجل نجسٌ، ونَجَسَ والجمع: أنجاس. وقيل: النَّجَسُ يكون للواحد والاثنين والجمع، والمؤنث بلفظ واحد، رجل نجس، ورجلان نجس، وقوم نجس. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] فإذا كسروا نُنُوا وجمعوا وأنثوا، فقالوا: أنجاس ونجسة. وقال الفراء: نجس لا يجمع، ولا يؤنث. وعليه فالنجاسة: كل مستقذر. ينظر لسان العرب ٤٣٥٢/٦ اصطلاحاً: عرفه الشافعية: بأنه كل مُسْتَقْذِرٍ يمنع من صحَّة الصلاة، حيث لا مرخص. والقيد للإدخال، فيدخل المُسْتَنْجَى بالحجر، فإنه يعفى عن أثر الاستنجاء، وتصح إمامته، ومع ذلك مَحْكُومٌ عليها بالنجاسة، لكنه أبيض له التناول للضرورة، وعرفها بعضهم، =

٥٦٧ ..... فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك باب التعليل بالمقدّر، بل هي من باب الدلالة الالتزامية، وتسمى بـ «دلالة الاقتضاء»، وليس فيه تقدير.

وبيانه: أن قوله: «أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي» يدلُّ بالمطابقة على طلب العِتْقِ، وبالالتزام على طلب التملك، وقوله: «أَعْتَقْتُ» يدلُّ على الإعتاق مطابقة، وعلى التملك التزاماً، فيترتب على اللفظين التملك والإعتاق؛ فمدلول الأوّل: مَلِكُنِي، وأعتق عني، ومدلول الثاني: ملكك، وأعتقتُ عنك.

#### قاعدة كلية في الانتقالات الشرعية:

اعلم: أن الأشياء الملائمة لنوع البشر لا تختصُّ بملاءمتها بصنفٍ دون صنفٍ، أو شخصٍ دون شخصٍ؛ فإن المأكول الواحد مشتهي طبعاً لجملة من البشر، وكذلك الملبوسُ والمشروبُ والمنكوحُ والمسكنُ والدرهمُ والدنانيرُ، وكل ما هو مُشْتَهَى زَيْدٍ بَعِيْنِهِ، مشتهي عمرو، والشهواتُ والإراداتُ ليست محصورة للتعليق بمشتهي معين دون غيره، فلا بدّ من قانون كلي يوجب اختصاصَ المشتهي [٣٢٥/ب] المطلق بشخص

= وهو النوى على ما قيل بأنها كل عَيْنٍ حُرِّمَ تناولها على الإطلاق، حالة الاختيار، مع سهولة التمييز لا لِحُرْمَتِهَا، ولا لاستقذارها، ولا لضررها في بدن أو عقل، فخرج بالإطلاق ما يباح قليله، كبعض النباتات السُّمِّيَّة، فإن قليلاً يباح بلا ضَرَرٍ، وبجالة الاختيار حالة الضرورة، فيباح فيها تناولُ الميتة، وبسهولة التمييز دود الفاكهة، ونحوها، فيباح تناوله معها، وإن سهل تمييزه، خلافاً لبعض المتأخرين، نظراً إلى أن شأنه عسر التمييز، ولا ينحس فمه، ولا يجب عليه غسله، وقياس ذلك أن ما حَبِزَ بالسَّرْحِينِ ونحوه لا ينحس الفمُ بأكله، ولا يجب غسله منه، إذ لا يلزم من النجاسة التنحس، وهذا القيد والذي قبله وهما قوله حالة الاختيار، مع سهولة التمييز للإدخال، لا للإخراج، وحينئذ فقوله: وخرج بجالة الاختيار، أي: خرج عن الاعتبار في تأثير الحرمة، فلا مُنَافَاةَ، وخرج بلا لِحُرْمَتِهَا لَحْمُ الْآدَمِيِّ، فإنه وإن حرم تناوله مطلقاً، أي: كثر أو قل من نفسه، أو غيره في حال الاختيار الخ، لكن لا لِنَجَاسَتِهِ، بل لِحُرْمَتِهِ أَي: احترامه، ولا يرد عليه لحم الحَرَبِيِّ، فإنه يحرم تناوله مع عَدَمِ احترامه؛ إذ الحرمة تنشأ من مَلَاَحَظَةِ الأوصاف الذاتية أو العرضية، ومعلوم أن الأولى لازمة للجنس من حيث هو، فالحرمة الذاتية ثابتة للحربي، فكان طاهرًا حيًّا وميتًا، حتى يمتنع استعمال جزء منه، فلاستنحاء كما مرّ دون الحرمة العرضية، بسبب الإيمان ونحوه، كعقد الذمة، فلم تثبت له، ولذا لم يحترم ولم يعظم، فهذا جاز إغراء الكلاب على حيفته، وخرج بلا لاستقذارها ما حرم تناوله، لا لما تقدم بل لاستقذاره كمُخَاطِ وَمَنِي وغيرهما من المستقذرات؛ بناء على حُرْمَةِ أَكْلِهَا، وهو الأصح، وبلا لضررها في بدن أو عقل: ما ضر العقل كالأفيون والرَّعْفَرَان، أو البدن كالسُّمِّيَّات والتراب، وسائر أجزاء الأرض، وإن كان قليلاً بالنسبة لمن ضره ذلك، ولو شك في شيء هل هو ضار، أو لا ينبغي؟ الحل لأن الأصل عدم النهي. ينظر الإقناع ١/٢٢٠.

معين، وإلا أفضى<sup>(١)</sup> إلى التغالب المفضى إلى (الهرج والمرج)<sup>(٢)</sup>، وذلك يوجب فساد المعاش والمعاد، فاقتضت [الحكمة]<sup>(٣)</sup> وضع القوانين الموجبة للانتقالات من غير تغالب وتسالب، وذلك هي العقود الموجبة للانتقالات فى الاختصاصات، ووضعت العقود لدلالاتها على الرضا الباطن المدلول عليه بالصيغ، التى لها الدلالة عليها، فقد لاح من ذلك أن الموجب الكلى للانتقال الاختيارى هو الرضا الباطن، فإذَنْ: <sup>(٤)</sup> قوله: «بِعْتُ وَأَشْتَرَيْتُ» ليس بموجب على التحقيق.

### المسألة الثانية عشرة:

قال المصنف: ههنا أبحاث: الأول: العلة قد يكون لها حكم واحد، وهو ظاهر، وقد يكون حكمها أكثر من واحد، وتلك الأحكام: إما أن تكون متماثلة، أو مختلفة غير متضادة، أو مختلفة متضادة.

فالأول إما أن يكون فى ذات واحدة، أو فى ذاتين: والأول محال؛ لامتناع اجتماع المثليين.

والثانى جائز؛ وهو كالقتل الذى حصل بفعل زيد، وعمرو؛ فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما. وأما الثانى: وهو أن توجب أحكاماً مختلفة، غير متضادة، فهو جائز؛ كتحريم الإحرام، ومسّ المصحف، والصلاة والصوم بالحيض.

وأما الثالث: وهو أن توجب العلة أحكاماً متضادة، فلا يخلو: إما أن يتوقف إيجابها لها على شرط، أو لا يتوقف.

فإن كان الأول: فالشرطان: إما ألا يجوز اجتماعهما، أو يجوز: فإن لم يجز، جاز أن تكون العلة موجبة لحكمين متضادين، عند حصول شرطين لا يجتمعان.

وإن كان يجوز اجتماعهما، فهو محال؛ لأنهما إذا اجتمعا، لم تكن العلة باقتضاء أحدهما، أولى من اقتضاء الآخر؛ فوجب أن تقتضيهما جميعاً؛ وهو محال، أو لا تقتضيهما واحداً منهما، وحينئذ تخرج العلة عن أن تكون علة.

(١) فى «أ»: لأفضى.

(٢) فى «ب»: المرج والمرج.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: فإذن.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٦٩  
 وَبِهَذَا الْبَيَانِ: يَظْهَرُ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَوَقَّفَ اقْتِضَاءُ الْعِلَّةِ مَعْلُولِيهَا الْمُتَضَادِّينِ  
 عَلَى شَرْطٍ. الثَّانِي: مِنْ شَرْطِ الْعِلَّةِ اخْتِصَاصُهَا بِمَنْ لَهُ الْحُكْمُ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ اقْتِضَاءُ  
 حُصُولِ الْحُكْمِ لِشَيْءٍ أَوْلَى مِنْ اقْتِضَائِهِ لِغَيْرِهِ. الثَّلَاثُ: أَنَّ اقْتِضَاءَهَا مَعْلُولَهَا قَدْ يَكُونُ  
 مَوْقُوفًا عَلَى شَرْطٍ؛ مِثْلُ الزَّانَا؛ فَإِنَّهُ لَا يُوجِبُ الرَّجْمَ إِلَّا بِشَرْطِ الْإِحْصَانِ، وَقَدْ لَا  
 يَكُونُ؛ وَهُوَ ظَاهِرٌ.

الرَّابِعُ: الْعِلَّةُ قَدْ تَكُونُ عِلَّةً لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي الْإِبْتِدَاءِ؛ كَالْعِدَّةِ فِي مَنَعِ الْحِلِّ، وَقَدْ  
 تَكُونُ عِلَّةً فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْتِهَاءِ؛ كَالرِّضَاعِ فِي إِبْطَالِ النِّكَاحِ، وَقَدْ تَكُونُ الْعِلَّةُ قَوِيَّةً  
 عَلَى الدَّفْعِ، لَا عَلَى الرَّفْعِ؛ مِثْلُ الْعِدَّةِ وَالرِّدَّةِ؛ فَإِنَّهُمَا يَدْفَعَانِ النِّكَاحَ، وَلَا يَرْفَعَانِهِ، وَقَدْ  
 تَكُونُ قَوِيَّةً عَلَيْهِمَا مَعًا.

الشرح: اعلم: أنه يطلق الواحد على الواحد بالجنس، وعلى الواحد بالنوع، وعلى  
 الواحد بالصفة، وعلى الواحد بالشخص، والمراد ههنا هو الواحد بالنوع، فنقول: العلة  
 إذا كانت واحدة بالنوع: فإما أن يكون لها حكم واحد بالشخص، أو أكثر من واحد  
 بالشخص، والأكثر من واحد بالشخص: إما أن يكون أحكامًا متماثلةة، أو لا تكون  
 متماثلةة، وغير المتماثلةة<sup>(١)</sup>: إما أن كانت متضادة أو لا، فالأول: هو الأحكام الغير  
 المتماثلةة المتضادة، والثاني: الأحكام [الغير] المتماثلةة المختلفة؛ فقد تحصلنا على أن العلة  
 الواحدة بالنوع قد تقتضى حكمًا واحدًا بالشخص؛ كما ورد: «تُحْزِرُ عَنْكَ، وَلَا تُحْزِرُ  
 عَنْ غَيْرِكَ»<sup>(٢)</sup> وقد تقتضى<sup>(٣)</sup> أحكامًا كثيرة، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأحكام الكثيرة [٣٢٦/أ] المختلفة: كالحيض، والأحكام الكثيرة المتضادة، مثاله:  
 الطلاق الموجب للعدة بالحيض والطهر؛ على رأى من يرى<sup>(٤)</sup> كون القرء مشتركًا بين  
 الحيض والطهر، ويرى وجوب حمل اللفظ على كل معانيه، ويعتد بها فى زمن واحد؛  
 وفيه نظر.

وأما الأحكام المتماثلةة: إما أن تتعلق بمحل واحد، أو بأكثر من واحد بالشخص،  
 والأول كالقتل الصادر من شخص واحد، والثانى القتل الصادر من شخصين؛ فالأول  
 محال؛ لاستحالة اجتماع المثليين، والثانى ليس بمحال؛ كالقتل الصادر من شخصين

(١) فى «أ»: المقابلة.

(٢) تقدم.

(٣) فى الأصول: تكون.

(٤) فى «ب»: رأى.

لواحد. ثم نقول: العلة [الواحدة] <sup>(١)</sup> المقتضية لحكْمَيْنِ متضادَّين: إمَّا أن يتوقف اقتضاؤها لهما على شرطين لهما، أو يقضى أحدهما متوقفًا على شرط دون الآخر، أو يقضى كل واحد منهما من غير توقف على شرط، والحصر ضرورى.

القسم الأول: توقف الحكمين المتضادَّين على شرطين، والعلَّة واحدة؛ فإما أن يجوز اجتماع الشرطين، أو لا، لا سبيل إلى الأول؛ فتعيَّن الثاني، وإمَّا قلنا: إنه لا سبيل إلى الأول؛ وذلك لأنه إذا اجتمعا: فإما أن تقتضيهما؛ فيلزم اجتماع الضدين، أو لا تقتضيهما؛ فتخرج العلة عن <sup>(٢)</sup> كونها علة، أو تقتضى أحدهما دون الآخر؛ فيلزم الترجيح من غير مرجِّح؛ وهو محال، وبعد هذا الدليل بطل؛ وهو ألا يتوقف (اقتضاؤها) <sup>(٣)</sup> لهما على شرط؛ وذلك لأنه: إمَّا أن تقتضى كل واحدٍ منهما، أو لا [٣٢٦/ب] تقتضى واحدًا، أو تقتضى واحدًا منهما دون الآخر.

[ والثالثة باطلة بعين ما سبق. وأمَّا القسم الآخر؛ وهو أن يتوقف أحدهما على شرط <sup>(٤)</sup> دون الآخر - فيجب ألا يكون ذلك؛ لأنه لو حصل، يلزم اجتماع الضدين.

واعلم: أن ما ذكرناه لا إشكال عليه، والتقسيمات المذكورة حاصرة؛ فإن حمل كلام المصنف عليه لدفع الإشكال عنه؛ وإلا فالصحيح ما ذكرناه، وهو طريقنا، وباقي الكلام ظاهر لا إشكال عليه؛ والله أعلم.

قال صاحب «التلخيص» <sup>(٥)</sup>: كل واحد من هذين القسمين <sup>(٦)</sup> منتشر: أمَّا الأول: فلأن العلة المذكورة فى التقسيم لم تبين إن وجدتها بالنوع أو بالشخص، والواحد بالنوع يمكن أن يوجب أحكاماً <sup>(٧)</sup> متماثلة فى المحل الواحد؛ وذلك لأن كون المرء مكلفاً أو جب عليه الصلوات الخمس فى اليوم الواحد، والواجب فى هذا اليوم مثل الواجب فى اليوم الآخر؛ وذلك بشرط حضور الأوقات، والعلة الحقيقية هى من العقل، والبلوغ يُنشئها، وأمَّا حصولنا لوقت فهو من الأوصاف المعرفة لا من العلل الحقيقية المؤثرة أو الداعية.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»، «ب»: فى.

(٣) فى «أ»: اقتضاؤها.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) ينظر: النفائس (٨/٣٥٦٠).

(٦) فى «ب»: التقسيمين.

(٧) فى «أ»: أحكامها.



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٧١  
 والثاني: هو أن للسائل أن يقول على الدليل الذي ذكره لإيجاب العلة الواحدة  
 بالشخص لحكمين متماثلين: لا نسلم أن العلة الواحدة بالشخص ههنا، بل علة وجوب  
 القصاص على زيدٍ هو ما صدر منه من القتل، وكذا ما صدر من عمرو، فلم تتخذ العلة  
 الموجبة للأحكام التماثلة ذاتاً وشخصاً، وأما إذا كانت العلة [٣٢٧/أ] تقتضى أحكاماً  
 متضادةً، فالتقسيم الذي ذكره منتشرٌ؛ وهذا لجواز أن يتوقف اقتضاء العلة لا الحكمين  
 (١) على شرط دون الآخر.

قال بعضهم: لا نسلم أنه لا يجوز اجتماع الشرطين لليلة المقتضية للضدين؛ وهذا  
 لأنه إذا اجتماعاً يصار (٢) إلى الترجيح.

واعلم: أن ما قاله صاحب «التلخيص» واردٌ على ظاهر كلام المصنف، ومن دفع عما  
 ذكرناه، وما ذكره المعترض، فدفعه: بأن (٣) ما ذكره المصنف هو بالنظر إلى العلة  
 والشرطين، وأما المرجحات الخارجية فلا كلام فيها.

تنبية: قول المصنف: «وهذا البيان يظهر أيضاً أنه لا يجوز ألا يتوقف اقتضاء العلة  
 معلولها المتضادين على شرط»: يريد به أن هذا القسم - وهو ألا يتوقف اقتضاء العلة  
 معلولها (٤) المتضادين - يبطل بعين الدليل الذي بطل القسم السابق على هذا، وهو  
 اقتضاء العلة لمعلولين متضادين معلومين على شرطين يجوز اجتماعهما، وقد أوضحنا  
 ذلك إيضاحاً تاماً، والله أعلم.

### المسألة الثالثة عشرة:-

قال المصنف: قد يستدل بذات العلة على الحكم، وقد يستدل بعلة العلة على  
 الحكم.

فالأول: مثل أن يقال: قتل عمدٌ عدوانٌ؛ فيكون موجباً للقصاص.

والثاني أن يقال: القتل العمدُ العدوانُ سببٌ لوجوبِ القصاصِ، وقد وجد؛ فيجبُ  
 القصاصُ.

فالأولُ صحيحٌ، والثاني باطلٌ؛ لأنه لا فرق بين ماهية القتل، وبين كونه سبباً

(١) في «أ». لحكمين.

(٢) في «ب»: فصار.

(٣) في «أ». فإمّا.

(٤) في «أ»: معلولها.

لِلْقِصَاصِ؛ فَإِنَّهُ قَدْ يُفْهَمُ كَوْنُهُ قِتْلًا مَعَ الذُّهُولِ عَنِ السَّبَبِيَّةِ، وَقَدْ تَفْهَمُ السَّبَبِيَّةُ مَعَ الذُّهُولِ عَنِ كَوْنِهِ - قِتْلًا، وَالسَّبَبِيَّةُ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ، وَالْأُمُورُ الْإِضَافِيَّةُ يَتَوَقَّفُ بُتُوتُهَا عَلَى بُتُوتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُضَافِينَ؛ فَدَعْوَى كَوْنِ الْقَتْلِ سَبَبًا لَوْجُوبِ الْقِصَاصِ يَتَوَقَّفُ عَلَى بُتُوتِ الْقَتْلِ، وَبُتُوتِ وَجُوبِ الْقِصَاصِ؛ لِأَنَّ قَوْلَنَا: هَذَا سَبَبٌ لِدَلِكِ يَسْتَدْعِي تَحَقُّقَ هَذَا، وَتَحَقُّقَ ذَلِكَ، حَتَّى يُحْكَمَ عَلَى هَذَا بِأَنَّهُ سَبَبٌ لِذَلِكَ، وَإِذَا كَانَتْ دَعْوَى السَّبَبِيَّةِ مُتَوَقَّفَةً عَلَى بُتُوتِ الْحُكْمِ - أَوَّلًا - فَلَوْ اسْتَفَدْنَا بُتُوتَ الْحُكْمِ مِنْ ذِكْرِ السَّبَبِيَّةِ، لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَإِنَّهُ مُحَالٌ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْإِسْتِدْلَالُ بِعِلِّيَّةِ الْوَصْفِ وَسَبَبِيَّتِهِ عَلَى بُتُوتِ الْحُكْمِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام ظاهر، والدور ممنوع، وذلك ظاهر، بل صدق قولنا: «هذا سبب لذلك» يتوقف على تصور كل واحد منهما، وأما على ثبوت كل واحد منهما فلا.

قال صاحب «التلخيص»: سلمناه؛ ولكن فسرت العلة بـ «المعرف»، فلا [٣٢٧/ب] دور.

قال بعضهم<sup>(١)</sup>: الدور لازم في المعرفة. قلنا: هذا فاسد؛ لأننا إذا قلنا: عرف كذا بكذا، فلا يلزم من هذا دور أصلاً.

يوضحه: أن الحدود والرسوم معرفات، ولا دور أصلاً؛ وإلا لما حصل التعريف، ولا فرق بين التصورات والتصديقات في هذا المعنى.

واعلم: أن للسائل أن يقول: إما أن تدعى أن القتل العمد العدوان موجب لوجوب القصاص أو لا تقول ذلك، بل تقول: إن القتل الموجب يلزمه الوجوب لذاته، أو تريد به معنى آخر، فالأول يستلزم الدور المذكور بعين ما ذكرت في دعوى السببية، وإن أردت به الثاني فذاك مذهب المعتزلة، وإن أردت معنى ثالثاً، فلا بد من بيانه.

قال بعضهم<sup>(٢)</sup>: النسبة تقع بين مستحيلين، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ فَإِنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ بَيْنَ مُسْتَحِيلَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: وَجُودُ الْآلِهَةِ<sup>(٣)</sup>، وَالثَّانِي: وَقُوعُ الْفَسَادِ؛ فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعَ النِّقِيضَيْنِ؛ وَهَذَا كَلَامٌ فَاسِدٌ جَدًّا؛

(١) ينظر: النفائس (٨/٣٥٦٤).

(٢) ينظر النفائس (٨/٣٥٦٢ - ٣٥٦٣).

(٣) اختلف العلماء في ملازمة تلك الآية فمنهم من قال: إنها عقلية قطعية دالة على نفي التعدد؛ إذ =

=المراد من الآهة في الآية آهة مرصوفون بتمام القدرة، ومع تعددهم يلزم الفساد في العالم، وعدم تكونه بالفعل جزماً، ولا يخفى تقرير الآية على هذا. ومنهم من قال: إن الآية حجة إقناعية، والملازمة عادية؛ لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد، وهذا على تقدير أن يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام المشاهد، والقائل بهذا هو سعد الدين التفتازاني، وقد رد عليه بعض معاصريه، وشنع عليه تشنيعاً بليغاً، واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة، وهو أبو المعين النسفى كفر أبا هاشم؛ لقدحه في دلالة هذه الآية، وقد أحاب بعض تلامذة الأستاذ سعد الدين على هذا الاعتراض والتكفير بما يأتى: إن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلب، فالطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها - كان إفساده أكثر من إصلاحه كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إن لم يكن على قدر إدراك العقول - كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب ألا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة، فالمؤمن المصدق سماعاً لا تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبى - ﷺ - لم يطالب العرب في مخاطبته بإهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقل تقليدى، أو بيقين برهاني، والجافى الغليظ الطبع الضعيف العقل، والجامد على التقليد، والمصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان، ولما ينفع معه السيف والسنان، والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء، ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين - ينبغي أن يتلطف فى معالجتهم بما أمكن فى الكلام المقبول عندهم المقنع، لا بالأدلة اليقينية البرهانية، وذلك لقصور عقولهم عن إدراكها. وأما الفطن الذى لا ينفعه الكلام الخطابى: فتجب المحاجة معه بالدليل والبرهان العقلى القطعى، إذا اعتمد فنقول: لا يخفى أن التصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة، وأن النبى - ﷺ - مأمور بالدعوة إلى الناس أجمعين. وبالمحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا تجدى معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التى ألفوها، وحسبوا أنها قطعية. وقد اشتمل القرآن العظيم على الأدلة القطعية التى لا يعقلها إلا العالمون، وقليل ما هم بطريق الإشارة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة تكميلاً للمحاجة البرهانية، وتعميماً للنفع بين العالمين. وأنت خبير بأن ما رد به هذا التلميذ المخلص لأستاذه لا يصلح أن يكون رداً؛ لأنه يترتب عليه الطعن فى الأدلة القرآنية، وذلك لم يحصل فى أى زمان. وكان الأحرى به أن يقر بخطأ أستاذه، ويقول: إن خطأه لا يوجب كفره؛ لأنه مجتهد، وقد وافقه الكمال بن الهمام فى أن الملازمة عادية، وخالفه فى إفادتها للقطع، وقال: إن الأمور العادية وإن احتملت النقيض - راجع إلى إمكانها فى حد ذاتها وهذا ثابت لها، وأما احتمال العلم للنقيض فراجع إلى متعلق التمييز بأن يكون محتماً، لأنه يحكم المميز بخلافه؛ إما فى الحال كما فى الظن، أو المآل كما فى الجهل، ومنشأه ضعف التمييز؛ إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب، وهذا الاحتمال هو المراد فى تعريف العلم، بخلاف الاحتمال بالمعنى الأول؛ فإنه ثابت للممكن فى حد ذاته وهو غير قادح. والحق أن الآية حجة قطعية برهانية =

وذلك لأنَّ الملزوم هو وجود آلهة، وهو مستحيل، واللازم هو فسادُ السموات والأرض، فليس [اللازم] <sup>(١)</sup> وقوع الفساد على تقدير عدم الفساد، فلا اجتماع للنقيضين.

### المسألة الرابعة عشرة:

قال المصنف: تعليلُ الحكمِ العدميِّ بالوصفِ الوجوديِّ لا يتوقفُ على بيانِ بُتوتِ المُقتضى لذلكِ الحكمِ، وهذه المسألة من تفاريع جوازِ تخصيصِ العلة؛ فإنَّا إذا أنكرناهُ، امتنعَ الجمعُ بينِ المُقتضى والمانع،، أمَّا إذا جوزناهُ، جاءَ هذا البحثُ.

والحقُّ أنه غيرُ معتبرٍ لدليلين:

الأوَّل: أنَّ الوصفَ الوجوديَّ إذا كانَ مناسباً للحكمِ العدميِّ، أو كانَ دائراً معه وجوداً وعدمًا - حصلَ ظنُّ أنَّ ذلكَ الوصفَ علةٌ لذلكِ العدمِ، والظنُّ حجةٌ.

الثاني: أنَّ بينَ المُقتضى والمانعِ معاندةً ومضادةً، والشئُ لا يتقوى بضدِّه، بل يَضَعُفُ به، وإذا جازَ التعليلُ بالمانعِ حالَ ضعفِهِ، فلأنَّ يجوزَ ذلكَ حالَ قوَّتِهِ، - وهو حالَ عدمِ المُقتضى - كانَ أولى.

الشرح: اعلم: أن العلماء اتفقوا على جواز تعليل الحكم بالوصف الوجودي مع بيان المقتضى في أصل المسألة، [٣٢٨/ب] واختلفوا في جوازه من غير بيان المقتضى، اختار المصنف الجواز، واختار <sup>(٢)</sup> صاحب «الإحكام» <sup>(٣)</sup>، وصاحب «التنقيح» [عدم الجواز] <sup>(٤)</sup>.

=على نفى تعدد الآلهة، وأما تجويز الاتفاق فينقله عن معنى الألوهية. وإلا في هذه الآية بمعنى غير؛ لأنها لو كانت استثنائية لكان المعنى: لو كان فيها آلهة ليس فيهم الله لفسدنا؛ فتقتضى تعدد آلهة ليس فيهم الله. أما تعددهم - والله معهم - فلا يستفاد نفيه، مع أن المقصود نفى التعدد مطلقاً. و«لو» في الآية مستعملة في الاستدلال على العلم بانتفاء الأول للعلم بانتفاء الثاني، وهو استعمال لغوي؛ كما أن استعمالها في انتفاء تحقق الثاني؛ لانتهاء تحقق الأول - استعمال لغوي أيضاً، إلا أنه لكثرة الثاني في لسان اللغويين نسبة بعضهم إلى اللغة، ولاستعمال الأول في لسان المنطقيين نسبة بعضهم إلى المنطق. ينظر نص كلام شيخنا عبد الحميد فتح الله في صفة الوجدانية.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: اختاره.

(٣) ينظر: الإحكام (٣/١٨٩).

(٤) سقط في «ب».

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٧٥

مثاله أن نقول: الزكاة لا تجبُ في الحليِّ المباح، والدليل عليه القياس على عدم الوجوب في اللآئى والجواهر، والجامع: دفع الضرر الناشئ من الوجوب بدون تبيينهما لمكان المناسبة والدوران.

أما المناسبة: فلأن دفع الضرر المذكور أمر مطلوب، والحكم بعدم<sup>(١)</sup> الوجوب صالح لهذا المطلوب، والحكيم قد باشر؛ لأنه ورد بعدم الوجوب، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك.

وأما الدوران: فلأنه دار عدم الوجوب مع ما ذكرنا من الضرر وجوداً وعدمًا؛ أمّا وجوداً: ففي فصل اللآئى والجواهر، وأمّا عدمًا فظاهر، والدورانُ والمناسبةُ دليلان على ما سبق؛ فيلزم عليه الوصف المذكور، وهو المانع.

واعلم: أن هذا الخلاف إنما يتصورُ تفريعاً على القول بتخصيص العلة؛ فإنما إن جَوَزنا تخصيص العلة، أمكن اجتماع العلة مع المانع فى أصل المسألة، وإن منعناه استحال اجتماع العلة مع المانع فى صورة، فلا يتصورُ الخلاف فى اشتراط بيان المقتضى للتمسك بالمانع. ومنع صاحب «التلخيص» تفريع هذه على القول بتخصيص العلة، وقال: يجيء الخلاف وإن لم يجز<sup>(٢)</sup> تخصيص العلة، وهذا فاسد؛ لما تبين من استحالته.

وقال صاحب «التنقيح»: لا نسلم أنَّ العدم المستمر يصح إضافته إلى المانع، والدورانُ والمناسبة [٣٢٨/ب] إنما يدلان عند صحة الإضافة إليه، وأمّا مطلقاً فممنوع.

واعلم: أن تفسير العلة ههنا بـ «الباعث» و «المؤثر» لا يمكن، والمصنّف قد فسره<sup>(٣)</sup> بـ «المعرف»، والمناسبة يتعذر توجيهها بمعنى المعروف، وقد سبق بيانه فى تفسير العلة فى أول الباب فى تفسير العلة الشرعية، وفى الدوران - أيضاً - نظر لا يخفى على المتأمل، وهذه المسألة وأجوبتها ضعيفة، فلا نلتزم تقريرها، والذى يدل على أن التمسك بالمناسبة والدوران يتعذر ههنا؛ لأن المعلن هو العدم المستمر على قول من يعلل بالمانع من غير بيان وجود المقتضى، وإذا كان كذلك تتعذر المناسبة؛ لأنه لا بد فى المناسبة أن نقول: والشرع ورد به، والعدم المستمر ليس بحكم ورد به الشرع، اللهم إلا إذا اكتفينا فى المناسبة بكونه مصلحة أو مفسدة، ونقول بالمصالح المرسلة على قول من اختار ذلك.

وأما الدوران: فلا بدّ فيه من قيد «الترتب» على ما مرَّ فى الدوران، وهو أن نقول

(١) فى «أ»: بعد.

(٢) فى «ب»: نُجَوِّز.

(٣) فى «أ»: فسر.

الكاشف عن المحصول .....  
 مثلاً: وجد القتل العمد العدوان؛ فوجب القصاص؛ فلا بد من الترتب (١)، والترتب يقتضى التحدد (٢) - أعنى: تحدد تعلق الحكم الشرعى - وذلك فى العدم المستمر محال، إلا إذا فرضت المسألة فيما إذا قال الشارع: لا أحكم بالوجوب، وإنما أحكم بعدم الوجوب، وأن صورة المسألة تلك.

وأما الوجه الثانى فظاهر، ولا يفهم منه القياس، بل ذلك حكم عقلى.

قال المصنف: واحتج المخالف بأمر: أحدها: أنا إذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع، فالعلل: إما عدم مستمر، أو عدم متحدد:

أما الأول: فلأن من قال: الطير إنما لا يطير؛ لأن القفص يمنعه؛ فهذا التعليل موقوف على العلم بكون الطير حياً قادراً؛ فإن بتقدير موت الطير يمنع تعليل عدم الطيران بالقفص، وكذا من علل عدم حضور زيد فى السوق بحضور غريم له هناك، لا بد أن يبين أنه كان قادراً على الحضور؛ وإلا لما صح ذلك التعليل عرفاً.

وأما الثانى: فلقوله - عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً، فهو عند الله قبيح».

ورابعها: أن عدم المقتضى مستلزم لعدم الحكم، فلو حصل عدم المقتضى، لامتنع إسناد ذلك العدم إلى وجود المانع؛ لأن تحصيل الحاصل محال؛ فثبت أنه - لأبد من بيان وجود المقتضى.

الشرح: الأول: أن [٣٢٩/أ] المعلن: إما العدم المستمر، أو العدم المتحدد بالضرورة، لا سبيل إلى الأول؛ لأن ذلك تحصيل الحاصل، والثانى هو المطلوب؛ وذلك لأن العدم المتحدد (٣) هو أن يكون المقتضى لوجود (٤) الدافع للعدم قائماً؛ فيكون الوجود بفرضية (٥) التحقيق لولا المانع، ويلزم من ذلك اشتراط بيان المقتضى للتمسك بالمانع؛ وهو المطلوب.

الثانى: أن ظن استناد انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أظهر من استناد انتفاء الحكم

(١) فى «أ»: الترتيب.

(٢) فى «أ»: التحدد.

(٣) فى «أ»: المتحدد.

(٤) فى «أ»: الموجود.

(٥) فى «أ»: بعرضية.

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٧٧

لوجود المانع؛ لأن عدم المتقضى أظهر من وجود المانع، لأن الأول يثبت بمجرد (١)

البراءة الأصلية دون الثاني، والاستناد إلى ما هو الأظهر وجوداً عند العقل أظهر عقلاً.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ظنُّ انتفاء المتقضى: إما أن يكون مثل ظن وجود المانع، أو أقوى منه، أو أضعف بالضرورة، وإما كان يلزم المطلوب.

واعلم: أن ههنا أمرين. أحدهما: انتفاء المتقضى.

وثانيهما: وجود المانع. ويجوز إضافة الحكم إلى الأول، ويجوز إضافة الحكم إلى الأول، ويتوقف كل واحد من الإضافتين على وجود المضاف إليها قطعاً، والمقدمة الأولى دلت على أظهرية الإسناد، والتقسيم واقع في أظهرية المستند إليه العدم، وهو: إما انتفاء المتقضى، أو وجود المانع.

وإذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: أما إذا كان الواقع كَوْنُ [ب/٣٢٩] ظن انتفاء المتقضى مثل ظن وجود المانع، يلزم أن يكون استناد الحكم إلى عدم المتقضى أولى؛ لأنهما لما تساويا واختصَّ عدم المتقضى بمزية - وهو أنه أظهر عند العقل - كان ظن الاستناد إليه، فأما إذا كان ظن انتفاء المتقضى أظهر من وجود المانع، [كان ظن استناد العدم إليه أقوى، وهو ظاهر، وأما إذا كان ظن انتفاء المتقضى أضعف من ظن وجود المانع يمنع أن يكون ظن وجود المتقضى أظهر من ظن وجود المانع، وإذا كان ظن وجود المتقضى راجحاً على ظن وجود المانع، يلزم توقف التعليل بالمانع على وجود المتقضى؛ وذلك لأنه إذا كان ظن (٢) وجود المتقضى راجحاً على ظن وجود المانع، يلزم أن يكون معنى العدم المانع أنه منع ترتب المتقضى على المتقضى، ولا [يكون] ذلك إلا بعد تحقق المتقضى، هذا بسط هذا الوجه وشرحه، وبقية الوجوه ظاهرة.

قال المصنف: وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ مُعَرَّفَةٌ، وَالْمُعَرَّفُ يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنِ الْمُعَرَّفِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّمَا يَصِيرُ الْحُكْمُ شَرْعِيًّا، إِذَا كَانَ بِحَيْثُ لَوْ سَكَتَ الشَّرْعُ، لَمَا ثَبَتَ.»

قُلْنَا: نَحْنُ لَا نَعْنِي بِكَوْنِ هَذَا الْإِتِّفَاعِ شَرْعِيًّا، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُعْرَفْ إِلَّا مِنْ قِبَلِ الشَّرْعِ؛ وَذَلِكَ حَاصِلٌ بِدُونِ مَا قُلْتُمُوهُ.

(١) في «ب»: بمجرد.

(٢) سقط في «أ».

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مُجَرَّدَ النَّظَرِ إِلَى وُجُودِ الْمَانِعِ يَقْتَضِي ظَنَّ عَدَمِ الْحُكْمِ، بِدُونِ الْاِتِّفَاتِ إِلَى الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ ظَنَّ إِسْنَادِ عَدَمِ الْحُكْمِ إِلَى وُجُودِ الْمَانِعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْمُقْتَضِي عُرْفًا؛ أَلَا تَرَى أَنَا إِذَا عَلِمْنَا وُجُودَ سَبْعٍ فِي الطَّرِيقِ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ الْمُسْتَمِرَّ كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُولِ هَذَا الْمَانِعِ، بَلْ قَبْلَ الشَّرْعِ، وَالْحَاصِلُ قَبْلُ يَمْتَنِعُ تَعْلِيلُهُ بِالْحَاصِلِ بَعْدُ.

وَالثَّانِي: تَسْلِيمُ الْمَقْصُودِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ لَا يَحْصُلُ فِيهِ التَّجَدُّدُ إِلَّا إِذَا امْتَنَعَ مِنَ الدُّخُولِ فِي الْوُجُودِ بَعْدَ أَنْ كَانَ بَعْرَضِيَّةِ الدُّخُولِ فِي الْوُجُودِ؛ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ قِيَامِ الْمُقْتَضِي.

وَتَابِعِيهَا: أَنَّ اِتِّفَاءَ الْحُكْمِ لِاتِّفَاءِ الْمُقْتَضِي - أَظْهَرَ عِنْدَ الْعَقْلِ مِنْ اِتِّفَائِهِ لِحُصُولِ الْمَانِعِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَيَأْتِي أَنْ يَكُونَ ظَنُّ تَحَقُّقِ اِتِّفَاءِ الْمُقْتَضِي مِثْلَ ظَنِّ تَحَقُّقِ وُجُودِ الْمَانِعِ، أَوْ أَقْوَى مِنْهُ، أَوْ أضعَفَ مِنْهُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: امْتَنَعَ تَعْلِيلُ عَدَمِ الْحُكْمِ بِوُجُودِ الْمَانِعِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الْمُقْتَضِي وَوُجُودَ الْمَانِعِ، لَمَّا اسْتَوَيَا فِي الظَّنِّ، وَاحْتَصَّ عَدَمُ الْمُقْتَضِي بِمَرِيَّةٍ، وَهِيَ أَنَّ ظَنَّ إِسْنَادِ عَدَمِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ أَقْوَى مِنْ ظَنِّ إِسْنَادِهِ إِلَى وُجُودِ الْمَانِعِ - كَانَ ظَنُّ تَعْلِيلِ عَدَمِ الْحُكْمِ بِعَدَمِ الْمُقْتَضِي أَقْوَى مِنْ تَعْلِيلِهِ بِوُجُودِ الْمَانِعِ، وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَيَلْزَمُ أَلَّا يَحُوزَ تَعْلِيلُ عَدَمِ الْحُكْمِ بِالْمَانِعِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ ظَنُّ عَدَمِ الْمُقْتَضِي أَظْهَرَ، فَالتَّقْدِيرُ الْمَذْكُورُ أَظْهَرُ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ ظَنُّ عَدَمِ الْمُقْتَضِي مَرْجُوحًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى وُجُودِ الْمَانِعِ، فَظَنَّ الْعَدَمِ إِنَّمَا يَكُونُ مَرْجُوحًا، لَوْ كَانَ ظَنُّ الْوُجُودِ رَاجِحًا؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْمَانِعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى رُجْحَانِ وُجُودِ الْمُقْتَضِي، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَبِالْثَّلَاثِ: أَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْمَانِعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى بَيَانِ الْمُقْتَضِي عُرْفًا، فَيَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ شَرْعًا.

فَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي فِي حُصُولِ ظَنِّ أَنَّهُ لَا يَحْضُرُ، وَإِنْ كَانَ لَا يَخْطُرُ بِيَالِنَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ سَلَامَةٌ أَعْضَائِهِ، بَلْ نَجْعَلُ ذَلِكَ الْقَدْرَ دَلِيلًا لَنَا اِبْتِدَاءً؛ فَنَقُولُ: مُجَرَّدُ النَّظَرِ إِلَى الْمَانِعِ يُفِيدُ ظَنَّ عَدَمِ الْحُكْمِ عُرْفًا، فَلْيَفِدْهُ شَرْعًا؛ لِلْحَدِيثِ..



فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٧٩  
وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ تَرَادُفَ الدَّلَائِلِ وَالْمُعَرِّفَاتِ عَلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ خِلَافُ  
الْأَصْلِ.

الشرح: اعلم: أنه أجاب المصنف عن الأول بقوله: « العلة الشرعية معرفة، والمعرف يجوز تأخيره عن المعرفة؛ ألا ترى أن وجود الممكن يدل على وجود واجب الوجود سبحانه، مع تأخر وجود الممكن عن وجوده». وهذا الجواب فيه نظر؛ وذلك لما بيننا من الإشكال في إثبات المانع بالمناسبة والدوران، ولا يجاب عن هذا: أن التمسك بالمانع<sup>(١)</sup> مع قيام المقتضى مانع اتفاقاً؛ فلا بد لإثبات المانعية من طريق؛ فنحن نثبت المانعية بدون التعرض للمقتضى بعين ذلك الطريق؛ [٣٣٠/أ] لأننا نقول: ذلك لا يتأتى ههنا.

وبيانه: هو أن نقول: المقتضى للوجوب قائم في الأصل عدم الوجوب ثابت فيه إجماعاً؛ فيلزم أن يكون عدم الوجوب لقيام المانع من الوجوب؛ [لأنه لو أقام المانع من الوجوب]<sup>(٢)</sup> لثبت الوجوب عملاً بالمقتضى للوجوب السالم عن معارضة المانع، واللازم باطل بالإجماع، ويلزم من ذلك وجود المانع في الأصل، وهو المدعى.

قال المصنف: قوله: «إنما يكون الحكم شرعياً إذا كان بحيث لو سكت لثبت». قلنا: نحن لا نعني بكون هذا الانتفاء حكماً شرعياً إلا أنه لم يُعرف إلا من الشرع، وذلك حاصل بدون ما قلتموه. اعلم: أنه لا بد من إيضاح السؤال، ثم بيان الجواب عنه:

أمَّا الأوَّل فمعناه: أن الخضم يقول: فرق بين النفي والانتفاء المستمر، والانتفاء المستمر ليس بحكم شرعي، وإنما النفي حكم شرعي، وإنما يثبت النفي الشرعي، إذا قال: «لا يثبت الوجوب» مع أنه لو سكت الشارع لثبت الوجوب لقيام مقتضى [الوجوب]<sup>(٣)</sup>، هذا شرح السؤال، وأمَّا الجواب عنه، فقد قال المصنف: «نحن لا نعني بكون الانتفاء حكماً شرعياً إلا أنه لم يعرف إلا من قبل الشرع، وهو حاصل بدون ما قلتموه».

واعلم: أن معنى هذا الجواب: أننا إنما نعلل الانتفاء المستمر، ونعني بكونه شرعياً: أنه لم يعرف هذا إلا من قبل الشرع؛ لما ذكرنا من الدليل عليه، وهو المناسبة والدوران، وهما دليلان شرعيان، هذا ما قاله؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنه: إما أن يستقيم التمسك بالمناسبة والدوران على المانعية [٣٣٠/ب] المذكورة أو لا: فإن لم يستقم فسد كلامه

(١) «أ»: بالمتع.

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

من الابتداء، وإن استقام فلا يصحُّ قوله: «لم يعرف ذلك إلا من قِبَلِ الشرع».

واعلم: أن المصنف ذكر بعد هذه المسألة الرابعة قال: «الاتفاء الأصليُّ المستمرُّ لا يمكن إثباته بقياس العلة، ويمكن إثباته بقياس الدلالة، وقياس الدلالة أن يستدلَّ بعدم آثار الشيء وعدم خواصِّه على عدمه، وأمَّا تعذر قياس العلة: فلأنَّ العدم المستمرُّ سابقٌ على الوصف الذي يعلَّل به، واللاحق لا يكون علة للسابق». ثم قال: «ولقائلٍ أن يقول: علل الشرع معرِّفات، والمعرِّف يجوز تأخيرُه عن المعرِّف».

وأما الثاني فقد أجاب المصنف عنه بأن قال: «بمجرد النظر إلى وجود المانع يقتضى ظن عدم الحكم». وهذا الكلام فيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأوَّل: أنا نمنع المغايرة بين الأوَّل والثاني؛ وذلك لأنَّ الدليل هو بحاله لو جرَّد الناظر النظر إليه لغلب على الظنِّ، بل هذا هو معنى الدليل في كل موضع.

والثاني: أنه ليس للمعلَّل أن يحجر على الخصم أن يذكر تقسيما، ويثبت مطلوبه على تقدير وقوع كل قسم من تلك الأقسام، وباقي الكلام ظاهر.

### فَرْعٌ:

قال المصنف - رحمه الله - : لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْمَانِعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الْمُقْتَضَى، لَكِنْ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ عَلَى وُجُودِ الْمُقْتَضَى، بَلْ يَكْفِي أَنْ يُقَالَ: إِمَّا أَلَّا يَكُونَ الْمُقْتَضَى مَوْجُودًا فِي الْفَرْعِ؛ وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ عَدَمُ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ، أَوْ قَدْ حَصَلَ الْمُقْتَضَى فِي الْفَرْعِ؛ لَكِنَّهُ إِنَّمَا ثَبِتَ فِيهِ؛ تَحْصِيلاً لِمَصْلَحَتِهِ، وَدَفْعًا لِحَاجَتِهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي الْأَصْلِ؛ فَيَلْزَمُ ثُبُوتُ الْمُقْتَضَى فِي الْأَصْلِ، وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ، فَقَدْ صَحَّ جَوَازُ تَعْلِيلِ عَدَمِ الْحُكْمِ فِيهِ بِالْمَانِعِ.

### المسألة الخامسة عشرة:

قَالَ بَعْضُهُمْ: وَوُجُودُ الْوَصْفِ الَّذِي يُجْعَلُ عِلَّةً فِي الْأَصْلِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ. وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا أَمَكَّنَ إِثْبَاتُهُ بِالذَّلِيلِ، حَصَلَ الْغَرَضُ، بَلْ الْحَقُّ أَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ مَعْلُومًا بِالضَّرُورَةِ، وَقَدْ يَكُونُ مَعْلُومًا بِالْبُرْهَانِ الْيَقِينِيِّ، وَقَدْ يَكُونُ مَعْلُومًا بِالْأَمَارَةِ الظَّنِّيَّةِ، وَهَذَا آخِرُ الْكَلَامِ فِي الْعِلَّةِ.

الشرح: اعلم: أنا إن فرعنا على توقف التمسك بالمانع على وجود المقتضى فظاهر، وإن فرعنا على التوقف فطريقه أن نقول: إمَّا أن يثبت المقتضى في الفرع أو لا: فإن لم

فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك ..... ٥٨١  
يثبت يلزمُ انتفاء الحكم لافتقار الحكم إلى المقتضى له وانتفاؤه حينئذ، وأمّا [٣٣١/أ] إذا  
ثبت؛ فلأنه يثبت الوجوب في صورة النزاع لوجود المقتضى، ولو ثبت الوجوب فيها  
لانضمام إلى المشترك بين الصورتين لمكان المناسبة؛ فيلزم وجود المقتضى في الأصل،  
وهو المدعى، ويدعى من الابتداء أحد الأمرين، وهو: إمّا عدم الوجوب في صورة  
النزاع، أو قيامُ المقتضى للوجوب في الأصل، وأما كان يلزم حصول المطلوب؛ وعلى  
هذا يحمل كلام المنف، وإن كان في عدمه نقيض.

وقوله: «لا حاجة إلى ذكر دليل منفصل» مراده أن يقول: الوجوب ثابتٌ في صورة  
كذا، وهو مضاف إلى المشترك بينه وبين صورة النزاع؛ لمكان المناسبة، ويلزم من هذا  
قيام المقتضى في صورة النزاع، ولا يقال: المقتضى غير موجود في الأصل؛ إذ لو ثبت  
فيه - وعدم الوجوب ثابت فيه إجماعاً - فيلزم الترك بالمقتضى، وهو خلاف الأصل؛ لأننا  
نقول: الدليل ذلّ على وجود المناسبة، فلو لم يثبت المقتضى يلزمُ الترك بالمناسبة، وإن  
ثبت يلزم الترك به، ولكن معارضٍ من خارج، وإذا تعارضاً فالترك لمعارضٍ من خارج  
أولى من الترك لغير المعارض من خارج، أو يقول المدعى: وجود المقتضى للوجوب في  
الأصل مع عدم الوجوب، وهذا المجموع ثابت، أمّا الجزء الأول: فبالمناسبة، وأمّا الثاني:  
فبالإجماع.

وإن قيل: لو ثبت المقتضى يلزم الترك بالمقتضى. قلنا: نعم، ولكن معارضة المانع،  
ويبدى الوصف المناسب المقتضى للعدم، [٣٣١/ب] ويحمل كلام المصنّف على أنا لا  
نحتاج في إثبات المقتضى إلى مثل ما ذكرنا، بل يثبت التردد في وجود المقتضى في  
الفرع، وقد سبق تقريره.

[وقد] <sup>(١)</sup> قال صاحب «الحاصل» <sup>(٢)</sup>: يكفي أن يقول: لو ثبت الحكم في الفرع  
لانضمام إلى المشترك، وحاصله يؤول إلى التردد في ثبوت الحكم في [ص] <sup>(٣)</sup> ع.

وصاحب «التحصيل» <sup>(٤)</sup> تردد في ثبوت المقتضى في صورة النزاع، وههنا طريقة  
أخرى حسنة، وهي أن نقول: المدعى أحد الأمور، وهو: إمّا عدم الوجوب في صورة  
النزاع، أو قيام المقتضى للوجوب في الأصل، أو إضافة الحكم في صورة المقيس عليه

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر الحاصل (٢/٩٤٤).

(٣) سقط في «أ».

(٤) ينظر: التحصيل (٢/٢٣٦).

إلى المشترك بينهما؛ لأن الدليل لا يخلو: إما أن كان دالاً على إضافة الحكم الثابت فى أحد الفصلين إلى المشترك بينهما أو لا، وإنما كان يلزم أحد الأمور الثلاثة.

أما إذا كان الواقع عدم الدلالة؛ فلأنه حينئذ يلزم أن يكون الواقع عدم الوجوب فى [ص] (١)ع؛ وإلا لكان الواقع هو الوجوب؛ فيضاف الواجب إلى المشترك بينهما؛ (٢) وحينئذ: يكون الدليل دالاً على إضافة الحكم فى أحد الفصلين إلى المشترك بينهما من القدر ولازمه.

وأما إذا كان الواقع الدلالة؛ فلأنه حينئذ (٣) ينضاف الحكم الثابت فى أحد الفصلين إلى المشترك بينه وبين الآخر؛ عملاً بالدليل.

ثم نقول: أما أن يكون الواقع انضياف الحكم الثابت فى المقيس عليه إلى المشترك فظاهر، وأما إذا كان الواقع انضياف الحكم الثابت فى المقيس عليه إلى [٣٣٢/أ] المشترك، فالحكم الثابت فى المقيس: إما الوجوب أو العدم: فإن كان هو مضافاً إلى المشترك بين الصورتين، يلزم قيام المقتضى فى الأصل، وهو أحد الأمور، وإن كان الواقع الثانى فهو الأمر الآخر، فصح ما ادعينا من ثبوت أحد الأمور الثلاثة، وإنما كان يلزم المطلوب.

\* \* \*

(١) سقط فى وأه.

(٢) فى وأه: فيهما.

(٣) سقط فى وأه.

## القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع

وفيه ثلاثة أبواب:

### الباب الأول في مباحث الحكم

قال المصنف - رحمه الله - : وفيه مسائل

#### المسألة الأولى:

اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات، ومنه نوع يُسمونه «إلحاق الغائب بالشاهد». قالوا: ولابد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلة، والحد، والشرط، والدليل.

أما الجمع بالعلة: فكقول أصحابنا: إذا كانت «العالية» شاهداً فيمن له العلم، معللة بالعلم، وجب أن يكون كذلك غائباً.

وأما الجمع بالحد: فكقول القائل: حد العالم شاهداً: من له العلم؛ فيجب طرد الحد غائباً.

وأما الجمع بالشرط: فكقولنا: العلم مشروط بالحياة شاهداً؛ فكذلك غائباً.

وأما الجمع بالدليل: فكقولنا: التخصيص والأحكام يدلان على العلم والإرادة شاهداً؛ فكذلك غائباً.

واعلم أنه لما كان الجمع بالعلة أقوى الوجوه، وجب علينا أن نتكلم فيه، فنقول: اعتماد القياس على مُقدّمين. إحداهما: أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا. وثانيتها: أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الأخرى.

فهاتان المُقدّمتان: إن حصل العلم بهما، حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع، وإن حصل الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع.

وإنما قلنا: إنه يلزم من حصول العلم بتبينك المقدمتين - حصول العلم بالنتيجة؛ وذلك لأنه إذا ثبت أن ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم، ثم ثبت ذلك المعنى في صورة أخرى فنقول: كون ذلك المعنى مؤثراً في ذلك الحكم في تلك الصورة، إما أن يُعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلاً في تلك الصورة، أو كونه غير حاصل في هذه الصورة، وإما ألا يُعتبر فيها ذلك.

فإن كان الأول: لم يكن ذلك المعنى إتمام العلة؛ لأن مرادنا من تمام العلة كل ما لا بد منه في المؤثرية، فإذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناك، أو قيد كونه ليس هناك فذاك المعنى ليس وحده تمام العلة؛ على التفسير الذي ذكرناه.

وإن كان الثاني: فتمام المؤثر حصل في الأصل مستلزماً للحكم، وفي الفرع غير مستلزم للحكم، مع أنه لم يختلف حاله ألته في صورتين، لا بحسب زوال شيء عنه، ولا بحسب انضمام شيء إليه؛ فيلزم حينئذ ترجح أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح؛ وهو محال.

فثبت بهذا البرهان الباهر: أنه يلزم من العلم بتبينك المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع، وإذا ثبت هذا، ظهر أن بتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فيها.

فإن قلت: حاصل الكلام فيما ذكرته هو الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول، وليس هو بقياس. قلت: بل هذا هو القياس؛ فإننا إذا رأينا الحكم حاصلاً في صورة معينة، ثم قامت الدلالة على أن المؤثر في ذلك الحكم، هو الوصف الفلاني، ثم قامت الدلالة على أن ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية - لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية بل تحصيل اليقين لهاتين المقدمتين أمر صعب؛ وذلك لأننا وإن بيننا أن الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الأصل، فالمثلان لا بد وأن يتغيرا بالتعيين والهوية؛ وإلا فهذا عين ذلك، وذلك عين هذا؛ فيكون كل واحد منهما عين الآخر، فالاثنان واحد؛ هذا خلف.

وإذا حصل التغير بالتعيين والهوية، فلعل ذلك التعيين في أحد الجانبين جزء العلة، أو شرط العلية، وفي الجانب الآخر يكون مانعاً من العلية، ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع.

وَاعْلَمَ أَنَّ لِلْمُتَكَلِّمِينَ طُرُقًا فِي تَعْيِينِ الْعِلَّةِ: أَحَدُهُمَا: التَّقْسِيمُ الَّذِي لَا يَكُونُ مُنْحَصِرًا، فَإِذَا قِيلَ لَهُمْ: لِمَ لَا يَحُورُ وَجُودُ قِسْمٍ آخَرَ؟ قَالُوا: اجْتَهَدْنَا فِي طَلْبِهِ، فَمَا وَجَدْنَاهُ، وَعَدَمُ الْوَجْدَانِ بَعْدَ الْاسْتِقْصَاءِ فِي الطَّلَبِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ؛ كَمَا يُبْصَرُ إِذَا طُلِبَ شَيْئًا فِي الدَّارِ، وَنَظَرَ إِلَى جَمِيعِ جَوَانِبِهَا فِي النَّهَارِ، فَلَمْ يَجِدْ - قَطَعَ بِالْعَدَمِ، وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ إِذْ رُبَّ مَوْجُودٍ مَا عَرَفْنَاهُ بَعْدَ الطَّلَبِ، وَالْقِيَاسُ عَلَى نَظَرِ الْعَيْنِ قِيَاسٌ مِنْ غَيْرِ جَامِعٍ، وَبِتَقْدِيرِ ذِكْرِ الْجَامِعِ، فَهُوَ إِثْبَاتُ الْقِيَاسِ بِالْقِيَاسِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ. وَثَانِيهِمَا: الدَّوْرَانُ الْخَارِجِيُّ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الظَّنَّ؛ فَضْلًا عَنِ اليَقِينِ. وَثَالِثُهُمَا: الدَّوْرَانُ الذَّهْنِيُّ؛ كَقَوْلِهِمْ: مَتَى عَرَفْنَا كَوْنَ التَّكْلِيفِ أَمْرًا بِالْمُحَالِ، عَرَفْنَا قُبْحَهُ، وَإِنْ لَمْ نَعْرِفْ شَيْئًا آخَرَ، وَمَتَى لَمْ نَعْرِفْ كَوْنَهُ أَمْرًا بِالْمُحَالِ، لَمْ نَعْرِفْ قُبْحَهُ، وَإِنْ عَرَفْنَا سَائِرَ صِفَاتِهِ فَإِذَنْ الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ بِالتَّكْلِيفِ بِالْمُحَالِ فِي الذَّهْنِ.

فَهَذَا الدَّوْرَانُ الذَّهْنِيُّ يُفِيدُ الْجَزْمَ بِأَنَّ الْمُؤْتَرَّ فِي الْقُبْحِ، هُوَ نَفْسُ كَوْنِهِ أَمْرًا بِالتَّكْلِيفِ.

فَنَقُولُ: كَلَامُكُمْ يَشْتَمِلُ عَلَى أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَمَّا لَزِمَ مِنَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ أَمْرًا بِالْمُحَالِ - الْعِلْمُ بِقُبْحِهِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ أَمْرًا بِالْمُحَالِ عِلَّةً لِقُبْحِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْعِلْمِ بِسَائِرِ صِفَاتِهِ - الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا، وَجَبَ أَلَّا يَكُونَ سَائِرُ صِفَاتِهِ عِلَّةً لِكَوْنِهِ قَبِيحًا، وَأَنْتُمْ مُنَازِعُونَ فِي هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ، فَلَا بُدَّ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِمَا؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِهِمَا لَيْسَ مِنَ الْعُلُومِ الصَّرُورِيَّةِ؛ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْوَاحِدَ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ، وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ ذَكَرَ فِي تَقْرِيرِ هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ شَيْئًا؛ عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَ مَنْقُوضٌ بِجَمِيعِ الْإِضَافَاتِ، فَإِنَّا مَتَى عَلِمْنَا كَوْنَ هَذَا الشَّخْصِ أَبًا، عَلِمْنَا كَوْنَ هَذَا الشَّخْصِ الْآخَرَ ابْنًا، وَكَذَا بِالْعَكْسِ مَعَ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُ هَذَا أَبًا لِذَاكَ عِلَّةً لِكَوْنِ ذَلِكَ ابْنًا لِهَذَا؛ لِأَنَّ الْمُضَافَيْنِ مَعًا، وَالْعِلَّةُ قَبْلَ الْمَعْلُولِ؛ وَال«مَعَ» لَا يَكُونُ قَبْلُ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْقَطْعُ بِأَنَا إِذَا عَرَفْنَا سَائِرَ صِفَاتِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ عِنْدَ ذَلِكَ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا، إِلَّا إِذَا عَرَفْنَا كُلَّ صِفَةٍ، فَكَيْفَ يُمَكِّنُنَا أَنْ نَقْطَعَ بِأَنَا عَرَفْنَا كُلَّ صِفَاتِهِ؟ فَإِنَّا إِذَا جَوَزْنَا أَنْ يَكُونَ مِنَ الصِّفَاتِ مَا لَمْ نَعْرِفْهُ، جَوَزْنَا فِي بَعْضِ تِلْكَ الصِّفَاتِ الَّتِي لَمْ نَعْرِفْهَا أَنْ يَجِبَ عِنْدَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا، وَمَعَ هَذَا التَّجْوِيزِ لَا تَتِمُّ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا؛ فَلِمَ يَدُلُّ هَذَا الْقَدْرُ عَلَى أَنَّ سَائِرَ الصِّفَاتِ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُؤْتَرَةً فِي الْقُبْحِ؟

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي تَقْرِيرِ هَاتَيْنِ الْمَقْدَمَتَيْنِ مَأْخُودٌ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ؛ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ الْعِلْمَ بِالْعِلَّةِ عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ؛ فَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا كَانَ عِلَّةً لِلْقُبْحِ، يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ.

وَزَعَمُوا أَنَّ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ يُوْجِدُ الْمَعْلُولَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنَ الْعِلْمِ بِعِلَّتِهِ، فَلَمَّا لَزِمَ الْجَزْمُ بِالْقُبْحِ عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ أَمْرًا بِالتَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِّ عَلِمْنَا أَنَّ عِلَّةَ الْقُبْحِ ذَلِكَ، وَلَكِنَّا قَدْ نَقَلْنَا فِي كِتَابِنَا الْكَلَامِيَّةِ دَلَالَتَهُمْ عَلَى هَاتَيْنِ الْمَقْدَمَتَيْنِ، وَبَيْنَا ضَعْفَهُمَا وَسُقُوطَهُمَا، فَلَا نَعِيدُهُمَا هَهُنَا. وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم: أن قياس الشاهد على الغائب هو اختيار أكثر المتكلمين، والإمام لم يرض هذه الطريقة؛ وقال: الذي دل على ثبوت العلم فى الشاهد: إن دل على ثبوت العلم فى الغائب فهو المقصود، ولا معنى للقياس، وإن لم يدل فذكر الشاهد لا معنى له، ثم قالوا: لا بد فى القياس من جامع، والجوامع أربعة: العلة، والدليل، والشرط، والحقيقة، ويعبرون عن الحقيقة مرة بـ «الحد» والمراد واحد.

وإذا عرفت ذلك فالمصنف يخالف القائلين بكون هذا النوع يفيد العلم، وقال: (١) أقواها الجمع بالعلة والتزم بيان ضعفه.

ونقول: لا بد من بيان صورة القياس، وصورته أن يقال: الله عز وجل عالم بعلم، خلافًا للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: بالعالمية، وأنكروا وجود العلم، وكلامهم فى العلم والقدرة والحياة سواء.

واستدل أصحابنا على أن العالمية ثابتة شاهدًا اتفاقًا، وهى مفتقرة إلى العلم [٣٣٢/ب] اتفاقًا وافتقارها إلى العلم لنفس [العالمية] (٢) لما (٣) يذكروه من الدليل عليه، وهو التقسيم المنتشر (٤)، والدوران الخارجى، والدوران الذهنى؛ على ما هو مذكور فى الأصل، ونفس العالمية حاصلة فى الغائب، فيلزم افتقارها إلى العلم غائبًا، فيثبت العلم غائبًا، وهو المطلوب.

(١) فى «أ»: إن هذا.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: ما..

(٤) فى «أ»: المنتشر.



في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٥٨٧  
ولنبين الأصل والفرع والعلة والحكم على اصطلاح الفقهاء تقريباً إلى الأفهام،  
وإيضاحاً لها. فنقول: الأصل هو العالمية شاهداً.

والفرع هو العالمية غائباً، والعلة - أعنى: علة افتقار العالمية إلى العلم شاهداً - هي  
نفس العالمية، والعالمية شاهداً وغائباً واحدة؛ فعلة الافتقار إلى العلم غائباً موجودة؛ فيلزم  
الافتقار؛ فيلزم وجود العلم غائباً، وهو المطلوب.

نص المصنف في «الرسالة البهائية» على أن نفس العالمية شاهداً هو علة الافتقار،  
فليفهم كذا. وإذا اتضح ذلك فنقول: لا بد للقياس من مقدمتين.  
إحدهما: في الأصل معلل بكذا. والثانية: أن كذا موجود في الفرع.

وقد تبين لك أن الموجود في الأصل مع الموجود في الفرع مثلان؛ لأنه يستحيل أن  
يكون الموجود فيها واحداً بالشخص؛ لاستحالة وجود الواحد بالشخص في محلين  
مختلفين، والمثلان لا بد وأن يكونا متغايرين بالشخص؛ وإلا يلزم أن يكون الاثنان<sup>(١)</sup>  
واحداً، وهو محال، وإذا تغايرا بالشخص، جاز أن يكون خصوص الموجود في الأصل  
شرطاً لعليته، أو الخصوص في الفرع مانعاً من عليته، ومع هذين الاحتمالين لا يحصل  
القياس، [٣٣٣/أ] فإذا: القياس في العقلية لا يفيد اليقين، وهو المطلوب، وهذا كلام  
صحيح لا غبار عليه، وأما الجمع بالدليل والشرط والحقيقة لم يذكرها المصنف في هذا  
الكتاب؛ اكتفاءً ببيان فساد هذا النوع الذي هو أقواها، ولتحقق هذا الإشكال في تلك  
الصورة، ونحن نذكرها؛ تكميلاً لمقصود المسألة فنقول:

الجمع بالشرط هو أن تقول: شرط العلم الحياة شاهداً، والشرط موجود غائباً؛ فيلزم  
وجود المشروط، وهذا ضعيف جداً؛ لأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط،  
وأما ضعف الجمع بالدليل؛ فلأنه جعل الأحداث دليل المحدث شاهداً أصلاً، والأحداث  
غائباً فرعاً أولى من العكس.

ذكر المصنف هذا المثال في الأحداث شاهداً وغائباً، وهذا بعينه وارد على  
التخصيص، والاتفاق شاهداً وغائباً، ولك أن تبين ضعف الجمع بالحقيقة ببعض ما سبق  
بيانه، ولبعضهم في هذا الموضوع كلام سخيف جداً، ولظهور سخافته تركنا نقله وبيان  
فساده.

ومنها منع لزوم الدور عند قول المصنف: «وإن قاسوا على نظير العين، قلنا: هذا  
قياس من غير جامع، وفيه إثبات القياس بالقياس؛ وهو دور».

وأما قوله: «قد بينا في كتبنا العقلية دلالتهم على هاتين المقدمتين وبيّنا ضعفها»، أما دلالتهم فظاهرة.

وأما بيان ضعفها هو أن العلة ذات، ولها وصف كونها علة، وإذا اتضح ذلك فنقول: لا نسلم أنه يلزم من العلم بذات العلة العلم، ولا نسلم أنه [٣٣٣ب] يلزم من العلم بعليتها العلم بمعلولها؛ لأنه يفتقر العلم بمعلولها إلى العلم بعليتها، والعلم بعليتها إلى العلم بمعلولها، فيفتقر إلى العلم بشبوت معلولها، وهو دور. هذا ما قاله، ولا دور أصلاً.

### قال المصنف - رحمه الله - : المسألة الثانية:

الحقُّ جَوَازُ القِيَاسِ فِي اللُّغَاتِ؛ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ سُرَيْجٍ مِنَّا، وَنَقَلَ ابْنُ جُنَى فِي «الخصائص»: أَنَّهُ قَوْلُ أَكْثَرِ عُلَمَاءِ العَرَبِيَّةِ؛ كَالْمَازِنِيِّ وَأَبِي عَلِيٍّ الفَارِسِيِّ وَأَمَّا أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا وَجُمْهُورُ الحَنَفِيَّةِ فَيُنْكِرُونَهُ.

لَنَا وَجُوهٌ. الأَوَّلُ: أَنَّا رَأَيْنَا أَنَّ عَصِيرَ العِنَبِ لَا يُسَمَّى خَمْرًا قَبْلَ الشَّدَّةِ الطَّارِئَةِ، فَإِذَا حَصَلَتْ تِلْكَ الشَّدَّةُ، سُمِّيَتْ خَمْرًا، فَإِذَا زَالَتِ الشَّدَّةُ مَرَّةً أُخْرَى، زَالَ الإِسْمُ، وَالدَّوْرَانُ يُفِيدُ ظَنَّ العِلِّيَّةِ، فَيَحْصُلُ ظَنُّ أَنَّ العِلَّةَ لِذَلِكَ الإِسْمِ هُوَ الشَّدَّةُ، ثُمَّ رَأَيْنَا الشَّدَّةَ حَاصِلَةً فِي النَّبِيذِ، فَيَحْصُلُ ظَنُّ أَنَّ عِلَّةَ هَذَا الإِسْمِ حَاصِلَةٌ فِي النَّبِيذِ وَيَلْزَمُ مِنْ ظَنِّ حُصُولِ عِلَّةِ الإِسْمِ ظَنُّ حُصُولِ الإِسْمِ، فَإِذَا حَصَلَ ظَنُّ أَنَّهُ مُسَمَّى بِالخَمْرِ، وَعَلِمْنَا أَوْ ظَنَّنَا أَنَّ الخَمْرَ حَرَامٌ - حَصَلَ ظَنُّ أَنَّ النَّبِيذَ حَرَامٌ، وَالظَّنُّ حُجَّةٌ؛ فَوَجَبَ الحُكْمُ بِحُرْمَةِ النَّبِيذِ.

فَإِنْ قِيلَ: الدَّوْرَانُ إِنَّمَا يُفِيدُ ظَنَّ العِلِّيَّةِ فِيمَا يَحْتَمِلُ العِلِّيَّةَ، وَهَهُنَا لَمْ يُوَجِدِ الإِحْتِمَالُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ شَيْءٍ مِنَ الأَلْفَاطِ، وَشَيْءٍ مِنَ المَعَانِي مُنَاسَبَةً أَصْلًا؛ فَاسْتِحَالَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنَ المَعَانِي دَاعِيًا لِلوَاضِعِ إِلَى تَسْمِيَتِهِ بِذَلِكَ الإِسْمِ، وَإِذَا لَمْ يُوَجِدِ إِحْتِمَالُ العِلِّيَّةِ هَهُنَا لَمْ يَكُنِ الدَّوْرَانُ هَهُنَا مُفِيدًا لِظَنِّ العِلِّيَّةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ حَصَلَ ظَنُّ العِلِّيَّةِ؛ وَلَكِنْ إِنَّمَا يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ العِلَّةِ فِي الفَرَعِ حُصُولُ ذَلِكَ الحُكْمِ، إِذَا ثَبِتَ أَنَّ تِلْكَ العِلَّةَ إِنَّمَا صَارَتْ عِلَّةً؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَهَا عِلَّةً أَلَّا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ» فَإِذَا كَانَ لَهُ عَبْدٌ آخَرٌ أَسْوَدٌ، لَمْ يُعْتَقِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ مَا يَجْعَلُهُ الإِنْسَانُ عِلَّةً لِحُكْمٍ لَا يَجِبُ أَنْ يَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الحُكْمُ أَنَّمَا وَجَدَ، فَكَذَا هَهُنَا لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّدَّةِ عِلَّةً لِذَلِكَ الإِسْمِ حُصُولُ ذَلِكَ الإِسْمِ، أَنَّمَا حَصَلَتْ الشَّدَّةُ، إِلَّا إِذَا

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٥٨٩  
عَرَفْنَا أَنَّ وَاصِعَ الْإِسْمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ جَعْلُ الْمَعْنَى عِلَّةً  
لِلْإِسْمِ، إِذَا فَسَّرْنَا الْعِلَّةَ بِالِدَّاعِي، أَوْ الْمُؤْتَرِّ.

أَمَّا إِذَا فَسَّرْنَاهَا بِالْمَعْرِفِ، فَلَا يَمْتَنِعُ؛ كَمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الدُّلُوكَ عِلَّةً لَوْجُوبِ  
الصَّلَاةِ، لَا بِمَعْنَى كَوْنِ الدُّلُوكِ مُؤْتَرًّا، أَوْ دَاعِيًا، بَلْ بِمَعْنَى: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَهُ مُعَرَّفًا،  
فَكَذًا هَهُنَا. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ.

الثَّانِي: وَهُوَ الَّذِي اعْتَمَدَ عَلَيْهِ الْمَازِنِيُّ، وَأَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ - أَنَّهُ لَا  
خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ رُفِعَ، وَكُلُّ مَفْعُولٍ نُصِبَ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي كُلِّ  
وُجُوهِ الإِعْرَابِ، وَأَنَّ كُلَّ ضَرْبٍ مِنْهَا اخْتَصَّ بِأَمْرٍ انْفِرَدَ بِهِ، وَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ إِلَّا قِيَاسًا؛  
لَأَنَّهُمْ لَمَّا وَصَفُوا بَعْضَ الْفَاعِلِينَ بِهِ، وَاسْتَمَرُّوا عَلَى ذَلِكَ، عَلِمَ أَنَّهُ ارْتَفَعَ الْفَاعِلُ؛ لِكَوْنِهِ  
فَاعِلًا، وَانْتَصَبَ الْمَفْعُولُ؛ لِكَوْنِهِ مَفْعُولًا.

فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ يَصِحُّ ذَلِكَ، وَقَدْ وَجَدَ الْمَفْعُولُ غَيْرَ مُنْتَصِبٍ، وَكَذَا الْفَاعِلُ قَدْ لَا  
يَرْتَفِعُ؛ لِعَارِضٍ؟ قُلْتُ: تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الْعِلَّةِ لِمَانِعٍ لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلِّيَّةِ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ  
بِتَخْصِيسِ الْعِلَّةِ، وَمَنْ لَا يَقُولُ بِهِ يَجْعَلُ ذَلِكَ الْقَيْدَ الْعَدَمِيَّ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ.

الثَّالِثُ: وَهُوَ أَنَّ أَهْلَ الْعَرَبِيَّةِ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَا لَسِمَ يُسَمُّ فَاعِلُهُ إِنَّمَا ارْتَفَعَ؛ لِكَوْنِهِ  
شَبِيهًا بِالْفَاعِلِ فِي إِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَيْهِ، وَلَمْ تَزَلْ فِرْقُ النُّحَاةِ مِنَ الْكُوفِيِّينَ وَالْبَصْرِيِّينَ يُعَلِّلُونَ  
فِي الْأَحْكَامِ الإِعْرَابِيَّةِ بِأَنَّ هَذَا يُشْبَهُ ذَلِكَ فِي كَذَا؛ فَوَجَبَ أَنْ يُشْبَهُهُ فِي الإِعْرَابِ  
وَإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي الْمَبَاحِثِ اللُّغَوِيَّةِ حُجَّةً.

الرَّابِعُ: أَنَّ نَمَسَكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] فَإِنَّهُ يَتَسَاوَلُ كُلَّ  
الْأَقْسِيَّةِ، وَاعْتِمَادُهُمْ فِي الْفِرْقِ عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى لَا تَنَاسِبُ الْأَلْفَاظِ.

فَامْتَنَعَ جَعْلُ الْمَعْنَى عِلَّةً لِلْإِسْمِ، بِخِلَافِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْمَعْنَى قَدْ تَنَاسَبَتْ،  
لَكِنَّا قَدْ بَيَّنَّا سُقُوطَ هَذَا الْفِرْقِ.

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾  
[البقرة: ٣١] دَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّهَا بِأَسْرَها تَوْقِيفِيَّةٌ؛ فَيَمْتَنِعُ فِي شَيْءٍ مِنْهَا أَنْ يَثْبُتَ  
بِالْقِيَاسِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لَوْ صَرَّحُوا، وَقَالُوا: «قيسوا» - لَمْ يَجْزِ الْقِيَاسُ؛ كَمَا إِذَا قَالَ:

«أَعْتَقْتُ غَانِمًا لِسَوَادِهِ»، ثُمَّ قَالَ: «قَيْسُوا»؛ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الْقِيَّاسُ؛ فَإِذَا لَمْ يَجُزِ الْقِيَّاسُ عِنْدَ التَّصْرِيحِ بِالْأَمْرِ بِالْقِيَّاسِ، فَلَيْتَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَهْلِ اللُّغَةِ نَصٌّ فِي ذَلِكَ - كَانَ أَوَّلِي.

وَبِالثَّلَاثِ: أَنَّ الْقِيَّاسَ إِنَّمَا يَجُوزُ عِنْدَ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، وَتَعْلِيلِ الْأَسْمَاءِ غَيْرِ جَائِزٍ؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَ شَيْءٍ مِنَ الْأَسْمَاءِ، وَبَيْنَ شَيْءٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ. وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّعْلِيلُ، لَمْ يَصِحَّ الْقِيَّاسُ الْبَتَّةَ.

وَرَبَاعُهَا: أَنَّ وَضْعَ اللُّغَاتِ يُنَافِي جَوَازَ الْقِيَّاسِ؛ فَإِنَّهُمْ سَمَّوْا الْفَرَسَ الْأَسْوَدَ «أَذْهَمَ» وَلَمْ يُسَمَّوْا الْحِمَارَ الْأَسْوَدَ بِهِ، وَسَمَّوْا الْفَرَسَ الْأَبْيَضَ «أَشْيَبَ» وَلَمْ يُسَمَّوْا الْحِمَارَ الْأَبْيَضَ بِهِ، وَسَمَّوْا صَوْتَ الْفَرَسِ «صَهِيلاً» وَصَوْتَ الْحِمَارِ «نَهَيْقًا» وَصَوْتَ الْكَلْبِ «نُبَاحًا». وَأَيْضًا: الْقَارُورَةُ إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِهَذَا الْإِسْمِ؛ لِأَجْلِ الْإِسْتِقْرَارِ، ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى حَاصِلٌ فِي الْحِيَاضِ وَالْأَنْهَارِ، مَعَ أَنَّهَا لَا تُسَمَّى بِذَلِكَ. وَالخَمْرُ إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِهَذَا الْإِسْمِ؛ لِمُخَاوَمَتِهَا الْعَقْلَ، ثُمَّ الْمُخَاوَمَةُ حَاصِلَةٌ فِي الْأَفْيُونِ وَغَيْرِهِ، وَلَا يُسَمَّى خَمْرًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْآيَةِ أَنَّهُ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا تَوْقِيفًا؛ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَلَّمَ الْبَعْضَ تَوْقِيفًا، وَالْبَعْضَ تَنْبِيْهًُا بِالْقِيَّاسِ، وَلِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُدْرَكَ آدَمُ عَلِمَهَا تَوْقِيفًا، وَنَحْنُ نَعْلَمُهَا قِيَّاسًا كَمَا أَنَّ جِهَاتِ الْقِبْلَةِ قَدْ تُدْرَكُ حِسًّا، وَقَدْ تُدْرَكُ اجْتِهَادًا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا نَدَعِي أَنَّهُ نُقِلَ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ عَنْ أَهْلِ اللُّغَةِ: أَنَّهُمْ جَوَّزُوا الْقِيَّاسَ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ جَمِيعَ كُتُبِ النُّحُوِّ، وَالتَّصْرِيفِ، وَالإِسْتِشْقَاقِ مَمْلُوءَةٌ مِنَ الْأَقْيَسَةِ، وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى وَجُوبِ الْأَخْذِ بِتِلْكَ الْأَقْيَسَةِ؟ فَإِنَّهُ لَا نِزَاعَ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ، وَالْأَخْبَارِ إِلَّا بِتِلْكَ الْقَوَائِنِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا مَعْلُومًا بِالتَّوَاتُرِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: مَا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّا نَفْسُرُ الْعِلَّةَ بِالْمُعْرِفِ، لَا بِالِدَّاعِي، وَلَا الْمُنَاسِبِ، وَحَيْثُمَا لَا يَقْدَحُ عَدَمُ الْمُنَاسَبَةِ فِيهِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُمْ ذَكَرُوا صُورًا لَا يَجْرِي فِيهَا الْقِيَّاسُ وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْعَمَلِ بِالْقِيَّاسِ؛ كَمَا أَنَّ النِّظَامَ لَمَّا ذَكَرَ صُورًا كَثِيرَةً فِي الشَّرْعِ لَا يَجْرِي فِيهَا الْقِيَّاسُ، لَمْ يَدُلَّ ذَلِكَ عَلَى الْمَنْعِ مِنَ الْقِيَّاسِ فِي الشَّرْعِ.

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٥٩١  
الشرح: أعلم: أن الغزالي<sup>(١)</sup> - رحمه الله - اختار منع جريان القياس في الأحكام اللغوية والعقلية، وهو يلحق بالواضح.

واعلم: أنه لا بد من تلخيص محل النزاع؛ حتى تتبين صحة الأدلة المنصوبة على ع من الطرفين، فنقول: من القياس ما سبق تعريفه في أول كتاب القياس ولا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلّة جامعة وحكم، ولا بد أن يكون الحكم الذي يقصد إثباته في الفرع معلوماً من القياس؛ فإن الكلام في المجتهد الذي يطلب معرفة<sup>(٢)</sup> الأحكام من الأدلة الشرعية، وليس له تعرف الحكم الشرعي من القياس إلا بفقدان الكتاب والسنة؛ فلا بد من الأمور الأربعة ليستعلم الحكم الشرعي المجهول له من علة الأصل المشتركة بين الأصل والفرع، هذا هو المعقول من القياس.

وإذا اتضحت هذه المقدمة: فيجب على من يدعى جريان القياس في الأحكام اللغوية؛ أن يتبين في كل قياس يفيد حكماً لغوياً ما ذكرنا من الأمور، وإلا لم يكن ذلك قياساً، ولا بد أن يتبين حذف الخصوص من الاعتبار، وإن غير الاصطلاح لم يكن القياس مفهوماً محصلاً، وخرج عن محل النزاع، وينبغي أن يعلم أنه ليس من هذا الباب [٣٣٤/أ] الاستدلال بالاستعمال على كونه حقيقة اللفظ؛ وكذلك ليس منه اللفظ يستعمل في القدر المشترك بين الصورتين؛ دفعاً للاشتراك والمجاز؛ وكذلك جملة من مسائل الأوامر والنواهي؛ لأن حاصله تعرف كون اللفظ مستعملاً فيما وضع له، ويلزم منه كون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى، ويرجع ذلك إلى دليل اقترنت به فدلّت على الوضع، وذلك ليس بقياس، والذي يوضح ذلك أن الأصوليين اتفقوا على أن الحقيقة تتميز عن المجاز بأسباب: أحدها: استعمال أهل اللغة إياها مجردة عن القرائن، [و] إذا أرادوا المجاز قرنوا اللفظ المذكور؛ فإذن: يستدل على الحقيقة والمجاز بالتجرد والاقتران، وليس هذا من باب القياس، وليس في هذه الصور كلها تلك الأمور المعتبرة في القياس؛ فإذن: ليست تلك الصورة بأقيسة أصلاً.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن أكثر ما تعلله النحاة أمران: منها: ما يرجع إلى تعليل المسموع من العرب، فلا يحصل في هذا القسم الأصل والفرع؛ فلا يكون هذا النوع قياساً، وإن تميز أصل عن فرع بأن وجد مسموع من العرب اختص بإعراب، ووجد غير مسموع منهم يريد إلحاقه بالمسموع في ذلك الإعراب؛ فلا بد من مشترك بينهما، ولا بد من الدال على عليّة المشترك، والمناسبة بمعنى الباعث يدل في كلامهم، ولا يستحيل

(١) ينظر: المستصفي (٢/٣٣١).

(٢) في «أ»: بطلت معرفته.

وجودها؛ فإننا نقول: البناء الثلاثي أكثر في كلام العرب من الرباعي [٣٣٤/ب] والخماسي والسداسي؛ وذلك لطلب الخفة بالمناسبة لأن خفة اللفظ على اللسان أمر مطلوب للعقل، والحكيم قد باشر؛ لأن وضع الثلاثيات أكثر من الرباعي، وما فوقها، بالاستقراء، والمناسبة موجبة لعله الأصل بالطرق الدالة على أن المناسبة موجبة لغلبة الظن، وقررتها فيما سبق؛ فهذه الطريقة تتأتى لهم قليلاً، ويتأتى لهم الدوران، وبقيّة الطرق الدالة على العلية من النص وأنواع الإيماءات لا تتأتى لهم، واحذف الخصوص فهو المشكل جداً؛ وذلك لأننا حذفنا الخصوص عن الاعتبار في القياس الشرعي، لأن الشارع تعبدنا بالقياس، ويلزم من ذلك حذف الخصوص عن الاعتبار.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن وجد قياس اعتبر فيه ما ذكرنا من الأمور في شيء من المباحث اللغوية، أو النحوية، أو التعريفية؛ فلا يمكن النزاع في كونها حجة، وإن لم يوجد ذلك لفقدان بعض تلك الأمور، أو كلها، فلا قياس في تلك العلوم؛ فلا نزاع أيضاً.

ولننظر الآن في أدلة المثبت والنافي فنقول: أما الدوران فضعيف، ومن جملة شروط عليته عدم المزاحم، وقد تحقق ههنا وهو الخصوص، ولا يقال: هذا يبطل عليه المدار مطلقاً؛ لأننا نقول: الدليل الدال على وقوع التعبد بالقياس المفيد للحكم الشرعي، منع اعتبار الخصوص في تلك الصور، ولم يدل دليل على وقوع التعبد بالقياس المفيد للحكم اللغوي [٣٣٥/أ] وما ذكره منقوض بالأفطس<sup>(١)</sup>، والأشهب<sup>(٢)</sup>، والأبلىق<sup>(٣)</sup>؛ فإن الواضع اعتبر خصوص المحل في تلك الصور، قلنا: لم قلت: إن الواضع ما اعتبر خصوص المحل في فصل الخمر، وهو كونه معتصراً من العنب.

وقوله: «اللغات توقيفية» اختياره التوقف لا التوقيف. وأما الوجه الثاني فلا نسلم أن رفع بعض الفاعل علم بالقياس، بل علم بالاستقراء أن كل فاعل مرفوع، سلمنا ذلك، ولكن إنما ينتظم القياس أن لو كان لنا نوع من الفاعل مسموع من العرب رفعه، ونوع آخر من أنواع الفاعل لم يسمع من العرب رفعه، ونحن نلحق غير المسموع منه بالمسموع للمشاركة<sup>(٤)</sup> في العلة، ونحن نمنع ذلك، بل نوع الفاعل سمع من العرب رفعه، وذلك كاف في العلم أو الظن أن كل فاعل مرفوع؛ لأن الحكم الثابت في نوع

(١) الأفطس: الذي انخفضت قصبه أنفه. ينظر: المعجم الوسيط ٢/٦٩٢.

(٢) الأشهب: ما حالط بياض شعره سواد. ينظر: المعجم الوسيط ١/٤٩٧.

(٣) الأبلىق: بلق الفرس ونحوه بلقا، وبلقة: كان فيه سواد وبياض. ينظر: المعجم الوسيط ١/٧٠.

(٤) في «ب»: المشاركة.

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٥٩٣  
يثبت لأفزاده، والذي لم يسمع من العرب أشخاص النوع، والقياس إنما يجرى في  
الأنواع، ولا يجرى في أشخاص الأنواع.

وأما رفع مفعول ما لم يسم فاعله، فتعليه من تعليل الواقع، وليس هو بقياس. وأما  
قوله<sup>(١)</sup>: «النحاة من الكوفيين<sup>(٢)</sup> والبصريين<sup>(٣)</sup> يعللون بالشبه».

قلنا: لا نسلم أنه قياس على الوجه الذي لخصناه، بل هو تعليل المسموع من

(١) في «أ»: قول.

(٢) هم رجال المذهب الكوفي الذين قام على أكتافهم النحو الكوفي وجهدوا في سبيله حتى أسسوه  
مذهباً كاملاً يحتوي على الكثير من القواعد الدقيقة التي تستحق الاعتماد عليها والأخذ بها. وقد  
خالف الكوفيون البصريين في أمور كثيرة دعت العلماء إلى التمييز بين آرائهم من ناحية وآراء  
البصريين من ناحية أخرى. وفي تبيان المسائل الخلافية بين المذهبين ألف ابن الأنباري كتابه  
الشهير الذي أسماه: الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين. وللكوفيين طبقات  
خمس هي: الأولى - ويمثلها أبو جعفر الرؤاسي وأبو مسلم معاذ بن مسلم الهراء. الثانية - ويمثلها  
الكسائي. الثالثة - ويمثلها أبو الحسن علي بن الحسن بن المبارك المعروف بالأحمر، وكذلك الفراء  
وهشام بن معاذ بن الضيرير واللحياني. الرابعة - ويمثلها أبو عبد الله قاسم بن سلام وابن الأعرابي  
الخامسة: ويمثلها ثعلب. وابن السكيت. ينظر: معجم المصطلحات النحوية ص(١٩٨).

(٣) هم علماء البصرة النحويون الذين ينسب إليهم المذهب البصري في اللغة - وقد كانوا أول من  
تكلم في النحو كعلم وقاعدة، كما كان مذهبهم أول المذاهب النحوية التي أسهمت في بناء  
صرح النحو عالياً وشاخناً. وقد قيل عنهم: إنهم قد سبقوا الكوفيين في صناعة النحو بما يقرب  
من مائة عام كانت الكوفة خلالها منشغلة بعلم الحديث وتدوين الأخبار. وللبصريين طبقات سبع  
هي:

١- الأولى: ومن رجالها مضر بن عاصم وأبو داود عبد الرحمن بن هرمز، وعنبسة الفيل، وأبو  
الأسود الدؤلي.

٢- الثانية: ومن رجالها عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وعيسى بن عمر.

٣- الثالثة: ومن رجالها الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب.

٤- الرابعة: ومن رجالها سيبويه واليزيدي والأصمعي.

٥- الخامسة: ومن رجالها محمد بن المستنير المعروف بقطرب والأخفش الأوسط.

٦- السادسة: ومن رجالها صالح بن إسحاق المعروف بالجرمي، وعبد الله بن محمد المعروف  
بالتوزي والمازني والسجستاني.

٧- السابعة: ومن رجالها الميرد. وقد كان للبصريين مناظرات ومساحلات كثيرة مع غيرهم من  
رجال المذاهب الأخرى كان لهم فيها قصب السبق والتقدح العلي. ينظر: معجم المصطلحات

النحوية (٢٢، ٢١).

كلامهم، وإن وجد من نوع القياس الذي لخصناه شيء<sup>(١)</sup>، وجد فيه جميع الأمور المعتبرة في القياس، فذلك مما لا ينازع فيه فيحصل.

وأما التمسك بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ فضعيف؛ بينا ضعفه في أول [٣٣٥/ب] كتاب القياس؛ فلا عمدة عليه، وههنا يضعف؛ لما عرفت من عدم تحقق صورة القياس ههنا، وحجج المخالف ظاهرة.

والجواب عن التمسك بالآية ضعيف؛ لأن ما ذكره خلاف الظاهر، ودعوى التواتر ممنوع، وفيما ذكرناه من تلخيص القياس أظهر، سلمنا ذلك في قواعد الإعراب، ولكن ذلك في اللغات، والفرق بينهما واضح.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثالثة:

المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب والدليل عليه: أنا إذا قسنا اللواط مثلاً على الزنا في كونه موجباً للحد: فيما أن نقول: إن كون الزنا موجباً للحد؛ لأجل وصف مشترك بينه وبين اللواط، وإما ألا نقول ذلك:

فإن كان الأول: كان موجباً للحد هو ذلك المشترك؛ وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد؛ لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك، استحال مع ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما؛ فإذا شرط القياس بقاء حكم الأصل، والقياس في الأسباب ينافي بقاء حكم الأصل؛ بخلاف القياس في الأحكام؛ فإن ثبوت الحكم في الأصل لا ينافي كونه معللاً بالقدر المشترك بينه وبين الفرع، وأما إن قيل: كون الزنا موجباً للحد ليس لأجل وصف مشترك بينه وبين اللواط، استحال قياس اللواط عليه؛ لأنه لا بد في القياس من الجامع.

فإن قلت: الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم، بل تأثيره في علية الوصفين، وأما الحكم فإنما يحصل من الوصفين. قلت: هذا باطل؛ لأن ما صلح لعلية العلة كان صالحاً لعلية الحكم؛ فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة.

الشرح: اعلم: أن اختيار الغزالي إلى جوازها<sup>(٢)</sup>. واختيار صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup> عدم جريان القياس في الأسباب؛ وهو الأظهر.

(١) في «ب»: بشيء.

(٢) ينظر: المستصفى (٣٣١/٢)، وشفاء الغليل (٦٠٣).

(٣) ينظر: الإحكام (٥٦/٤).



والدليل عليه: أن نقول في قولهم: «الزنا موجب للحد إجماعاً فيكون اللواط موجبا له بالقياس عليه»: إن موجبية الزنا للحد، إنما كان للقدر المشترك بينه وبين اللواط، أو نقول: ليس القدر المشترك الثاني يمنع القياس؛ لاستحالة انتظام القياس بدون المشترك بين الأصل والفرع، وإن كان الثاني انضاف وجوب الحد إليه في فصل الزنا<sup>(١)</sup> لصلاحيته ووجوب الحد له؛ فلا يستند إلى الزنا؛ لأنه إذا تعرف شيء من شيء استحال أن يعرف من غيره، وقد بينا أن اجتماع المعارف على شيء واحد محال؛ نعم: أن يتعرف الشيء مرة من شيء، ويتعرف من غيره إذا كان مختلف التعريف، ويجوز أن يكون المطلوب من المعرف الثاني وجه كونه [٣٣٦/أ] معرفاً، لا حصول المعرفة من الثاني، والحاصل استحالة اجتماع المعارف بشيء واحد بالشخص.

وإذا ثبت استناد وجوب الحد إلى المشترك بين الزنا واللواط بطل<sup>(٢)</sup> استناده إلى الزنا؛ لما قررناه؛ فيخرج الأصل عن أن يكون أصلاً؛ فبطل القياس، وبه حصل الفرق بين القياس في الأسباب، وبين القياس في الأحكام المستندة إلى السبب؛ فإنه لا يخرج الأصل عن كونه أصلاً بقياس شرعي [على حكم شرعي]<sup>(٣)</sup>.

قال المصنف: «فإن قلت: الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم». توجيه هذا الكلام أن نقول: لا نسلم أنه يخرج الأصل عن كونه أصلاً بالقياس في الأسباب؛ لأن تأثير إضافة الحكم إلى المشترك بين السببين في السببية لا في الحكم المستند إلى السبب. أجاب المصنف على<sup>(٤)</sup> هذا المنع بأن قال: «الدليل على أن المشترك بين السببين له تأثير في الحكم؛ لأنه صالح لإضافة الحكم إليه؛ لما ذكرناه في الدليل، وإذا كان صالحاً، والحكم ثابت على وفقه، يضاف الحكم إليه، وإذا انضاف إلى المشترك بين الوصفين يخرج الزنا<sup>(٥)</sup> - مثلاً - عن أن يكون أصلاً واللواط فرعاً؛ فلا قياس».

واعلم: أن صاحب «الإحكام» ذكر دليلاً مادته كلام المصنف، إلا أنه أظهر من هذا الدليل، وإن كان أطول، فلنذكره:

قال صاحب «الإحكام»<sup>(٦)</sup>: الدليل على عدم جريان القياس في الأسباب<sup>(٧)</sup> أن نقول:

(١) في «أ»: الربا.

(٢) في «أ»: بل.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «أ»: عن.

(٥) في «أ»: الربا.

(٦) ينظر: الإحكام (٤/٥٦).

الحكمة التي يكون الوصف سببها<sup>(١)</sup> [٣٣٦/ب] هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتاً، وعند ذلك: قياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية - لا بد وأن يكون ذلك لاشتراكها - في حكمة الحكم بالسببية، وتلك الحكمة: إما أن تكون مضبوطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة، وإما أن تكون خفية مضطربة، فإن كان الأول: فيما أن يجوز التعليل بالحكمة المضبوطة أو لا؛ إذ الخلاف واقع فيه، فإن قلنا بالأول: كانت مستقلة بإثبات الحكم [وهو الحد] المرتب على الوصف، فلا حاجة إلى الوصف المحكوم عليه بكونه سبباً للاستغناء عنه، وإن كان [الثاني فقد] امتنع التعليل والجمع بين الأصل والفرع بها، و[أما] إن كانت خفية مضطربة، فيما: أن تكون مضبوطة بضابط أو لا: فإن كان الأول فذلك الضابط لها هو السبب، وهو القدر المشترك بين الأصل والفرع، ولا حاجة إلى النظر إلى خصوص الأصل والفرع؛ فلا نحكم على أحدهما بالأصالة، والآخر بالفرعية، وإن لم تكن مضبوطة بضابط، فالجمع ممتنع إجمالاً.

واعلم أن قياس اللواط على الزنا في السببية، وقياس القياس على غيره - لا نسلم أنه في السببية، بل في الحكم الشرعي المستند إلى السبب.

واعلم: أن ابن الحاجب<sup>(٢)</sup> اختصر هذا الدليل اختصاراً عظيماً، فقال: لو صح القياس في الأسباب لصح التعليل بالمصالح المرسلة، وبيانه هو: أنه لو صح لكان للوصف المشترك بين الزنا واللواط، فيخرج خصوص الزنا عن كونه سبباً على ما سبق [٣٣٧/أ] بيانه، فلا يبقى لنا أصل يشهد للواط، فلو ثبت لكان من باب التعليل بالمصالح المرسلة.

قال صاحب التلخيص<sup>(٣)</sup>: المشترك بين الوصفين علة لغلبة الوصف لا الحكم؛ سلمنا

(٧) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٦٦/٥، سلاسل الذهب للزركشي ٣٦٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٥٦/٤، نهاية السؤل للإسنوي ٤٩/٤، منهاج العقول للبدخشي ٤٣/٣، ٤٩/٣، التحصيل من المحصول للأرموي ٢٤٢/٢، حاشية البناني ٢٠٥/٢، الإبهاج لابن السبكي ٣٤/٣، الآيات البيئات لابن قاسم العبادي ٥/٤، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ٣٠٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٤٥/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٥٥/٢، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٢٢. وينظر: شفاء الغليل (٦٠٣)، التبصرة (٤٤٠)، شرح التنقيح (٤١٤)، المنتهى (١٤١)، نيراس العقول ١/١٣٢٠.

(١) في «أه» سبيلها.

(٢) ينظر: شرح المختصر (٢٥٥/٢).

(٣) ينظر: النفائس (٣٦٠/٨).

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٥٩٧  
ذلك، ولكن لم لا يجوز أن يكون المشترك بين الوصفين علة مؤثرة في الحكم، وعلة مؤثرة في صيرورة الوصف علة معرفة للتأثير؟. الأول أورده المصنف على نفسه، وأجاب عنه، وأما الثاني فهو باطل؛ إذ لا مؤثر في العلل الشرعية عندنا<sup>(١)</sup>

(١) هل يجرى القياس في الأسباب والشرط بأن يجعل الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه وصف آخر، فيحكم بكونه سببا؟. قد اختلف فيه العلماء، فأكثر الشافعية قالوا بجوازه، ومنعه القاضي أبو زيد الدبوسي وأصحاب أبي حنيفة، وهو مختار ابن الحاجب. استدلال المانعون أولا بأنه مناسب مرسل فلا يعتبر. أما كونه مناسباً مرسلًا؛ فلأن حاصله أن يجعل علة للحكم؛ لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع؛ كما في الأصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار يعني أنه لم يثبت محل يتحقق فيه علية هذا الوصف؛ لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف في نظر الشارع، وأما كونه غير معتبر؛ فلأن المرسل ينقسم إلى ما علم إلغاؤه؛ وهو مردود اتفاقاً إلى ما لم يعلم إلغاؤه، وهو إن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم، فهو الغريب من المرسل المسمى بالمصالح المرسل والمختار عند الجمهور رده، وإن علم فيه أحد اعتبارات الملائم فهو ملائم المرسل رده الأكثر منهم الآمدي وابن الحاجب. وثانياً بيان علة سببية المقيس عليه، وهي قدر من الحكمة يتضمنها وصف منفية في المقيس أي: لم يعلم ثبوتها فيه، لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين، فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما، فيمتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو العلة؛ لأن معنى القياس الاشتراك في العلة، وبه يمكن التشريك في الحكم. وثالثاً: بأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة فقد استغنى عن النظر في الوصفين، وصار الحكم مرتباً على الوصف الذي يجمعهما وإن لم تكن منضبطة، وكان لها مظنة فكذا يرتب الحكم على هذه المظنة وإن لم يكن لها مظنة فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وإنه لا يجوز. واستدل المجوزون بأن السببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى، كالوجوب والندب، وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم على أن الأمر بالاعتبار، وكذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم غير مختص بصورة دون صورة فلا وجه إذن للتخصيص فيكون القياس جارياً فيها كباقي الأحكام. مثال القياس في الشرط قياس الغسل على الوضوء في توقف الصلاة عليه، كالوضوء فيكون شرطاً، ومثاله في السبب قياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً، وهذا المثال عند غير الحنفية لأن الحنفية لا يقولون بوجوب الحد في اللواط ولأن القياس على السبب عبارة عن أن يثبت علية علة قياساً على علة أخرى لذلك الحكم، فلا بد هناك من وصفين أحدهما أصل، والآخر فرع، وههنا العلة أمر واحد، وهو الإيلاج في فرج. فتبين أن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يعتقدون إلا بثبوت الحكم بالوصفين؛ لما بينهما من الجامع. والخلاف المقدم في الأسباب والشرط يجري في العلل والموانع أيضاً. بالنظر في أدلة كل من الفريقين يظهر أن النزاع في الحقيقة لفظي، لأن المانع نظراً إلى أن كونها سببين أو شرطين يقتضى أن يكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما في الآخر؛ إذ لو كانت واحدة في السببين مثلاً - لكان مناط الحكم شيئاً واحداً، وهي تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد في =

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

الحُكْمُ الَّذِي طُلِبَ إِبْتِائُهُ بِالْقِيَاسِ: إِمَّا النَّفْسُ الْأَصْلِيَّةُ، أَوْ الْحُكْمُ الثُّبُوتِيُّ الْمَعْلُومُ أَوْ الْمَظْنُونُ فَلَنْتَكَلَّمَ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، فنَقُولُ: اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّ النَّفْسَ الْأَصْلِيَّةَ، هَلْ يُمَكِّنُ التَّوَسُّلُ إِلَيْهِ بِالْقِيَاسِ أَمْ لَا؟ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَيَّ أَنَّ اسْتِصْحَابَ حُكْمِ الْعَقْلِ كَافٍ فِيهِ. وَالْحَقُّ أَنَّهُ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ قِيَاسُ الدَّلَالَةِ، لَا قِيَاسُ الْعِلَّةِ.

أَمَّا قِيَاسُ الدَّلَالَةِ: فَهُوَ أَنْ يُسْتَدَلَّ بَعْدَمِ آتَارِ الشَّيْءِ وَعَدَمِ خَوَاصِّهِ عَلَيَّ عَدَمِهِ، وَأَمَّا تَعَدُّرُ قِيَاسِ الْعِلَّةِ، فَلَأَنَّ الْإِنْتِفَاءَ الْأَصْلِيَّ حَاصِلٌ قَبْلَ الشَّرْعِ؛ فَلَا يَجُوزُ تَعْلِيلُهُ بِوَصْفِهِ يُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: عِلَّةُ الشَّرْعِ لَا مَعْنَى لَهَا إِلَّا الْمَعْرُفُ، وَتَأَخَّرُ الدَّلِيلُ عَنِ الْمَذْذُولِ حَائِزٌ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ يَخْتَصُّ بِالْعَدَمِ، فَأَمَّا الْإِعْدَامُ، فَإِنَّهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يَجْرِي فِيهِ الْقِيَاسُ.

وَأَمَّا الَّذِي طَرِيقُهُ الْعِلْمُ، فَقَدْ اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْقِيَاسِ فِيهِ؟ وَعِنْدِي: أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ فِي الْجَوَازِ الشَّرْعِيِّ؛ فَإِنَّهُ لَوْ أَمَكَّنَ تَحْصِيلَ الْيَقِينِ بِعِلَّةِ الْحُكْمِ نَمَّ تَحْصِيلُ الْيَقِينِ بِأَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ حَاصِلَةٌ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - لَحَصَلَ الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ بِأَنَّ حُكْمَ الْفَرْعِ مِثْلُ حُكْمِ الْأَصْلِ، بَلِ الْبَحْثُ يَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ فِي أَنَّهُ: هَلْ يُمَكِّنُ تَحْصِيلُ هَذَيْنِ الْيَقِينَيْنِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ أَمْ لَا؟

وَأَمَّا الَّذِي طَرِيقُهُ الظَّنُّ: فَلَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِيهِ.

الشرح: اعلم: أنه قد سبق تفسير قياس الدلالة وقياس العلة، ولا بأس بتحديد العهد بذكره فنقول:

قال إمام الحرمين في البرهان<sup>(١)</sup>: ربط الحكم كقولنا: من نفذ طلاقه نفذ ظهاره... إلى غير [ما ضاهى] ذلك من الأمثلة [وهذا] ينقسم إلى ما يشعر بالمعنى [المخيل]

=السبب ولا في الحكم. والجوز لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب إذ الشروط والأسباب المختلفة الحكمة لا يجرى فيها القياس اتفاقاً. ينظر نص كلام شيخنا محمد سلامة في القياس.

(١) ينظر: البرهان (١٦٦/٢) (٨٣٤).

٥٩٩ ..... فى المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع  
المناسب إشعاراً بيناً، وإلى ما يستعمل شيئاً محضاً فالمشعر بالمعنى ما ضربناه من المثال؛<sup>(١)</sup>  
استدلالاً بنفوذ الطلاق على نفوذ الظهار؛ فإنه يجمعهما كون كل واحد محرماً  
للبيع<sup>(٢)</sup>، مع كون الزوج مالكا للبيع متمكناً من التصرف فيه بالتحريم على وجه  
يتمكن من الانفراد باستدراكه، وعلى وجه [مبين] يستدعى [رفعه] عقداً مجدداً،  
فالظهار محرم كالطلاق، فربط أحدهما بالآخر [يلوح منه المعنى لاجتماع بينهما].

وهذا القسم سماه بعض المتأخرين «قياس الدلالة» من حيث إنه يتضمن شيئاً دالاً على  
المعنى.

وهؤلاء قسموا الأقيسة إلى ثلاثة [٣٣٧ب] أقسام: إلى قياس معنى، وهو: المتضمن  
للمعنى المناسب، وإلى: قياس الدلالة، وهو: الذى يشتمل على ما لا يناسب بنفسه،  
ولكنه يدل على معنى مناسب؛ كالطلاق فى فصل الظهار، وإلى شبيهى محض، وهو  
الذى لا يكون مناسباً فى نفسه، ولا يشعر بمعنى مناسب أصلاً.

مثاله: قولهم: الوضوء قرينة ينقضها الحدث، فيشترط فيها الموالاة؛ قياساً على الصلاة.  
هذا ما قاله الإمام فى «البرهان» واعلم أنه قد بينا قياس الدلالة فى تقسيمات،  
وأعدناه ههنا لتجدد العهد به، وليعلم أنه قسيم قياس الشبه على تفسير، وقسم منه على  
تفسير آخر.

(١) فى «أ»: بالمثال.

(٢) وعبرة البرهان: وهذا ينقسم إلى ما يشعر بالمعنى المخيل المناسب إشعاراً بيناً وإلى ما يستعمل  
شيئاً محضاً: فالمشعر بالمعنى كما ضربناه من المثال استدلالاً على نفوذ الظهار بنفوذ الطلاق، فإنه  
يجمعهما اقتضاء كل واحد منهما تحريم البيع، مع كون الزوج مالكا للبيع، متمكناً من  
التصرف فيه، والتحريم على وجه يفرد باستدراكه، أو على وجه مبين يستدعى رفعه عقداً مجدداً  
والظهار محرم كالطلاق فربط أحدهما بالآخر يلوح منه المعنى لاجتماع بينهما. وهذا القسم سماه  
بعض المتأخرين قياس الدلالة، من حيث إنه يتضمن شيئاً دالاً على المعنى. وهؤلاء قسموا الأقيسة  
إلى قياس المعنى، وهو الذى يرتبط بالحكم فيه بمعنى مناسب للحكم خيل مشعر به، وإلى قياس  
الدلالة وهو الذى يشتمل على ما لا يناسب بنفسه، ولكنه يدل على معنى جامع، وإلى قياس  
الشبه المحض، وهو الذى لا يشعر بمعنى مناسب أصلاً، ولا يكون فى نفسه مناسباً. ثم اختيار  
النظر قياس الدلالة لإعراجه عن المقصود على القرب فإن لو أبداه العلل ونوزع فيه، وفى  
مناسبتة، وطريق اعتباره وإشعاره لقال: التحريم إلى الزوج. والله المحرم، كتحرим الطلاق  
بالإضافة إلى الطلاق. فإذا كان عقبى الكلام يستدعى الاستشهاد بالطلاق، فذكر الطلاق أول  
مرة على الابتداء، يتضمن المعنى، ويصرح بالاستدلال عليه. ينظر: البرهان (٨٦٦ - ٨٦٨).

وذكر صاحب «الإحكام»<sup>(١)</sup> من أقسام قياس الدلالة الاستدلال بالرائحة الفائحة على تحريم الخمر؛ لدالتها على الشدة المطربة، ووجود الرائحة في النبيذ، والمصنف فسر قياس الدلالة بالاستدلال بانتفاء خواص الشيء وآثاره على انتفائه، وسيأتي<sup>(٢)</sup> زيادة بيان لقياس الدلالة، وقد سبق بيانه.

وإذا عرفت ما ذكرناه: اتضح لك باقى الفصل، وهذا الذى جعله سؤالاً ههنا وغيره عنه بقوله: «لقائل أن يقول: وهو الذى جعله المختار فى المسألة السابقة»:

قال صاحب «التلخيص»<sup>(٣)</sup> ما ذكره من كون الاستصحاب كافياً فى معرفة النفس الأصلية يناقض ما سبق فى المقدمة، وهو أن الأفعال قبل ورود الشرع حكمها الحظر أو الإباحة أو يتوقف فى الكل<sup>(٤)</sup>؟.

[ثم]<sup>(٥)</sup> قال: تفسير قياس الدلالة بما فسره المصنف باطل؛ فإنه ليس ذلك من أقيسة الفقهاء، فلا يندرج تحت حدود القياس، والكل مندفع [٣٣٨] لأن الاستصحاب فى تلك الصورة عارضه الدليل الدال على الحظر عند القائل به.

وأما دليل الإباحة: فلا يعارضه الاستصحاب، بل يوافق من بعض الوجوه.

وأما الثانى: فجوابه يظهر من شرحنا، وكأن هذا الرجل الفاضل لم يفهم قياس الدلالة [أصلاً]<sup>(٦)</sup>.

### قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

اختلفوا فى أنه هل يُمكنُ إثباتُ أصولِ العباداتِ بالقياس، أم لا؟ فقال الجبائى والكرخى: لا يجوز. وبنى الكرخى عليه أنه لا يجوزُ إثباتُ الصلَاةِ بِإِمَاءِ الْحَاجِبِ؛ بِالْقِيَاسِ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ يُمكنُ حَمْلُهُ عَلَى وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنْ يُقَالَ: الصلَاةُ بِإِمَاءِ الْحَاجِبِ، لَوْ كَانَتْ مَشْرُوعَةً، لَوَجَبَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يُبَيِّنَهَا بَيَانًا شَافِيًا، وَيَنْقُلَهُ أَهْلُ

(١) ينظر: الإحكام (٤/٤).

(٢) فى «ب»: فسيأتى.

(٣) ينظر: النفائس (٣٦٠٤/٨).

(٤) فى «أ»: الكلام.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ».

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٦٠١  
التَّوَاتُرِ إِلَيْنَا، حَتَّى يَصِيرَ ذَلِكَ مَعْلُومًا لَنَا قَطْعًا، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، عَلِمْنَا أَنَّ الْقَوْلَ بِهَا  
بَاطِلٌ.

وَالثَّانِي: أَنْ يُقَالَ: لَا نَدْعِي أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَشْرُوعَةً، لَحَصَلَ الْعِلْمُ بِهَا يَقِينًا، وَلَكِنَّا  
مَعَ ذَلِكَ نَمْنَعُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِيهِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَهُوَ بَاطِلٌ بِالْوَتْرِ؛ فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ وَجُوبُهُ قَطْعًا.

فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا جَوَزْتَ فِي ذَلِكَ أَلَّا يَبْلُغَ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ؛ فَلَعَلَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -  
أَوْجَبَ صَوْمَ شَوَّالٍ، وَلَمْ يُنْقَلْ ذَلِكَ بِالتَّوَاتُرِ. قُلْتُ: الْمُعْتَمَدُ فِي نَفْيِهِ الْإِجْمَاعُ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَتَحَكُّمُ مَحْضٍ؛ لِأَنَّهُ إِذَا جَازَ الْإِكْتِفَاءُ فِيهِ بِالظَّنِّ، فَلِمَ لَا يُكْتَفَى بِالْقِيَاسِ؟  
ثُمَّ إِنَّا نَسْتَدِلُّ عَلَى جَوَازِهِ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] أَوْ بِمَا أَنَّهُ يُفِيدُ  
ظَنَّ الضَّرَرِ؛ فَيَكُونُ الْعَمَلُ بِهِ وَاجِبًا.

الشرح: اعلم: أن الخلاف في إثبات أصل العبادات نقله أبو الحسين البصرى فى  
«معتمده»<sup>(١)</sup> وصورته: إثبات صلاة سادسة بالقياس.

وفى كلام الغزالي فى شفاء الغليل<sup>(٢)</sup> ما يخالف هذا التصوير بل يرفع الخلاف فى  
المسألة، فلننقل ما قاله صاحب «المعتمد» أولاً بلفظه، ثم ننقل ما قاله الغزالي:

قال صاحب «المعتمد»<sup>(٣)</sup>: اعلم أن أبا على لا يجوز تعلييل الأصول؛ ولا يجوز إثبات  
صلاة سادسة بالقياس، ولا بتعلييل الحدود، وهو قول أبى الحسن؛ ولهذا منع من قطع  
المختلس بالقياس، ومنع من إثبات صلاة بإيماء الحاجب بالقياس، ومنع من [تعلييل  
الكفارات و] إثبات كفارة بالقياس، وأعمل الاستدلال فى موضعها وفى موضع  
الحدود، وحكى عن أبى حنيفة شبيها بذلك؛ لأنه لم يثبت الصوم بدلا فى هدى  
المحصر<sup>(٤)</sup> لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة، ومنع أبو الحسين من إثبات النُّصْبِ ابتداء

(١) ينظر: المعتمد (٢/٢٦٥).

(٢) ينظر شفاء الغليل (٦٠٣).

(٣) ينظر: المعتمد (٢/٢٦٤).

(٤) والإحصار: مصدر أحصره: إذا حبسه، مرضًا كان الحاصر أو عدوا، وحصره أيضًا، حكاهما  
غير واحد. وقال ثعلب فى «الفصيح» وحصرت الرجل: إذا حبسته، وأحصره المرض: إذا منعه  
السير. والصحيح أنهما لغتان. وقوله تعالى ﴿فَإِن أَحْصَرْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]. ظاهر فى حصر  
العدو لوجهين: أحدهما: أن الآية نزلت فى قصة الحديدية وكان حصر العدو. والثانى: أنه قال  
بعد ذلك: ﴿فَإِذَا أَمْتُمْ﴾. والأمن من الخوف.

٦٠٢ ..... الكاشف عن المحصول

بالقياس، أو<sup>(١)</sup> بخير الواحد، وكذلك لم يثبت الزكاة في الفصلا، واستعمل القياس في نصب ما يجب فيه الزكاة؛ كما يعمل القياس في صفات الصلاة [٣٣٨/ب]، وإن لم يستعمله في أصل الصلاة، وقبل خير الواحد في إثبات نصاب زائد على المائتين؛ على مذهب أبي حنيفة، وصورة النزاع [تمنع من القياس] في المقادير والرخص.

وقبل أبو يوسف خير الواحد في الحدود؛ [كما يقبل الشهادة فيه، وإن كان مما يدرأ بالشبهة]؛ وهذا يقتضى أن يستعمل فيها القياس؛ لاستوائهما في إفادة الظن.

والشافعي وأصحابه يعللون جميع ذلك قياساً، إلا الأصول والحدود، ويقولون: ما لو دل دليل على العلة، لقيس عليهما، واختلفوا في أنه: هل في الشريعة جملة من المسائل لا تعلل بالقياس أحكامها، أم لا؟: منهم<sup>(٢)</sup> من قال: فيها جملة من الأحكام لا تعلل؛ وهى التى ذكرناها<sup>(٣)</sup> ومنهم من قال: لا، بل لا بد من استقراء مسألة مسألة.

وقال الغزالي في «شفاء الغليل»: إنه نقل عن أبي زيد الدبوسي؛ أنه لا يجوز القياس في الأسباب، ثم قال: تارة يكون الاختلاف في نفس السبب<sup>(٤)</sup>، وتارة في صفته، وتارة يكون الاختلاف في الشرط، وتارة في صفته.

مثال الأول: سببية الربا<sup>(٥)</sup>، وسببية ملك النصاب. ومثال الثانى: كون النصاب يوصف دائماً سبباً. [و] مثال الثالث: اشتراط الشهود فى النكاح<sup>(٦)</sup>. [و] مثال الرابع:

(١) فى «أ»: و.

(٢) فى «أ»: فيهم.

(٣) فى «أ»: ذكرها.

(٤) فى «أ»: المسبب.

(٥) فى «أ»: الزنا.

(٦) الشهادة مصدر شهد بمعنى أحيى فتكون الشهادة فى اللغة بمعنى الإخبار، وأما فى اصطلاح الفقهاء فهى الإخبار المتعلق بمعين. ثم إننا لو نظرنا إلى العقود فى الشريعة الإسلامية، لوجدنا أن الفقهاء لم يشترطوا فى صحتها الإشهاد، بل قالوا: تعتقد صحيحة بدون إشهاد، ولا فرق فى ذلك بين عقود المعاوضات كالبيع والإجارة، وبين عقود التبرعات، كالوقف والهبة والصدقة بالرغم من أنه قد ورد الأمر بالإشهاد فى البيع فى الكتاب العزيز قال تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وقد حملوا الأمر على الندب وقالوا: تندب الشهادة عند البيع خوف التجاحد ولا تتوقف صحة البيع عليها. ولكن نجد الفقهاء قد اختلفوا فى النكاح، وهل حكمه حكم سائر العقود فلا تشترط الشهادة فى صحته أو ليس حكمه حكم بقية العقود، وأنه لا بد فيه من الشهادة، فذهب القليل منهم إلى أن النكاح ينعقد صحيحاً بدون شهادة وهؤلاء نظرنا إلى النكاح كعقد من العقود فحسب ولم ينظروا إلى الأحاديث الواردة باشرط الشهادة فى =



=النكاح لأنها لم تصح عندهم وذهب جمهورهم إلى القول باشتراط الشهادة في النكاح، وهؤلاء نظروا إلى النكاح نظرة أسمى من نظرة الفريق الأول من حيث إنه عقد له خطره وأثره، فيجب أن يمتاز عن سائر العقود باشتراط الشهادة فيه. ثم إن الجمهور اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على أن الشهادة لا بد منها في النكاح هل هي شرط في صحته؟ بمعنى أنه لو خلا العقد عنها يكون فاسداً. أو هي شرط في تمامه بمعنى أن النكاح ينعقد صحيحاً بدونها، ولكن لا يتم إلا بها. وسأذكر في المسألة الأولى والثانية مذاهب العلماء وأدلتهم في اشتراط الشهادة وعدم اشتراطها وهل هي شرط صحة أو تمام. المسألة الأولى: اختلف أهل العلم في اشتراط الشهادة في النكاح، وعدم اشتراطها. فذهب عبد الله بن مهدي، ويزيد بن هارون، والعنبري، وعثمان البتي، وابن أبي ليلى، وأهل الظاهر إلى القول بأن الشهادة ليست شرطاً في النكاح، وهو رواية عن أحمد. وذهب الجمهور إلى القول بأن الشهادة شرط في النكاح. استدل من لم يشترط الشهادة في النكاح بالأثر والمعقول. أما الأثر فما روى عن ابن المنذر قال: أعتق النبي ﷺ - صفية بنت حبي، فزوجهها بغير شهود، ووجه الدلالة من هذا الأثر أن ابن المنذر أخبر أن النبي ﷺ تزوج صفية من غير شهود، ولو كانت الشهادة شرطاً في النكاح، لما تركها النبي ﷺ. وأما المعقول: فقد قالوا فيه: إن النكاح عقد من العقود، فلم تكن الشهادة شرطاً فيه كالبيع - وتناقش هذه الأدلة بما يأتي: أما الأثر فيقال لهم فيه: إنه لا يدل على عدم اشتراط الشهادة في النكاح؛ لأنه يحمل على الخصوصية، وما يؤيد أن ذلك من الخصوصيات ما ورد عنه من الأحاديث القاضية باشتراط الشهادة في النكاح. ويقال لهم في المعقول: فرق بين البيع والنكاح، فإن البيع لا يتعلق به إلا حق المتعاقدين بخلاف النكاح، فإن يتعلق به حق غير المتعاقدين، وهو الولد لذلك اشترطت فيه الشهادة، حتى لا يجحد أبوه، فيضيع نسبه، وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى. وأما الجمهور: فقد استدلوا بالسنة والمعقول. أما السنة: فأولاً. ما روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن النبي ﷺ - قال: «الباغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة» رواه الترمذي، ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ - أطلق على النساء اللاتي ينكحن من غير بينة باغايا، فدل ذلك على اشتراط الشهادة في النكاح، وإلا لما سماهن باغايا. وثانياً: بما روى عن عمران بن حصين - رضى الله عنه - أن النبي ﷺ - قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» ووجه الدلالة من الحديث أن الظاهر أن النفي يتوجه إلى نفس الفعل ونجد أن الفعل يوجد من غير شهود، فتعين توجه النفي في الحديث إلى الصحة، وذلك يستلزم أن يكون الإشهاد شرطاً في صحة النكاح، لأنه قد استلزم عدمه عدم الصحة، وما كان كذلك فهو شرط. وثالثاً: بما أخرجه الحاكم والبيهقي، وغيرهما من طريق أبي يوسف محمد بن أحمد بن الحجاج الرقي عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أما امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدي عدل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ أخبر بأن نكاح المرأة بدون إذن وليها وشاهدي عدل باطل، فدل ذلك على اشتراط الشهادة في النكاح. وأما المعقول، فقد قالوا فيه: إن النكاح يتعلق به حق غير المتعاقدين، وهو الولد، =

=فاشترطت فيه الشهادة، لئلا يجحده أبوه، فيضيع نسبه. وقد نوقشت الأحاديث التي تمسك بها الجمهور بما يأتي: أما حديث ابن عباس فقد قيل لهم فيه: إن الترمذى ذكر أنه لم يرفعه غير عبد الأعلى، وأنه قد وقفه مرة، وأن الوقف أصح، ويجب عن هذه المناقشة بأن هذا لا يقدح في الحديث؛ لأن عبد الأعلى ثقة، فيقبل رفعه وزيادته، وقد يرفع الراوى الحديث، وقد يقفه. وأما حديث عمران بن حصين، فقد قيل لهم فيه: إن فى إسناده عبد الله بن محرز، وهو متروك، ويجب عن هذه المناقشة، بأن هذا الحديث رواه الشافعى - رضى الله عنه - من وجه آخر عن الحسن مرسلًا، وقال: هذا وإن كان منقطعًا، فإن أكثر أهل العلم يقولون به. وأما حديث عائشة فقد نوقش بأن الدارقطنى أعله بأن الثورى، ويحيى بن سعيد، وغيرهما رووه، ولم يذكروا فيه الشاهدين. ويجب عن هذه المناقشة بأن البيهقى نقل عن أبى على الحافظ النيسابورى أنه قال: أبو يوسف الرقى هذا من حفاظ أهل الجزيرة ومتقنهم، ثم ساق الحديث من طرق أخرى. هذه خلاصة ما نوقشت به الأحاديث التي تمسك بها الجمهور والناظر فى الأدلة يرى ترجيح مذهب الجمهور للأحاديث. وهى وإن تكلم فيها إلا أنها بانضمامها يقوى بعضها بعض، فيصح الاحتجاج بها. لاسيما أن النكاح شرع لمقاصد جلية، يتعلق بها وجود النوع الإنسانى على الوجه الأكمل؛ فلذلك وجب أن يمتاز عن سائر العقود باشترط الشهادة فيه. وأيضاً فى الإشهاد على النكاح تمييز له عن السفاح؛ فإن الزنا لا يكون عادة إلا سرا.

المسألة الثانية: اختلف الجمهور بعد اتفاقهم على أن الشهادة لا بد منها فى النكاح. هل هى شرط فى صحته أو فى تمامه؟. فذهب المالكية إلى القول بأن الشهادة شرط فى تمام النكاح، وليست شرطاً فى صحته، فينعقد النكاح عندهم صحيحاً بدون شهادة، ولكنه لا يتم إلا بالشهادة. وقالوا: تندب الشهادة عند العقد للخروج من الخلاف. وإلى هذا القول ذهب عبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، وعبد الله بن الزبير، والحسن بن على، ومن المحدثين عبد الرحمن بن المهدي، ويزيد بن هارون. وذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة إلى القول بأن الشهادة شرط فى صحة النكاح، وأن العقد لو خلا عنها يكون فاسدًا، وقد حكاها فى «البحر» عن على، وعمر، وابن عباس والعترة.

(١) يشترط لأداء الشهادة العدالة؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾. والمرضى من الشهداء هو الشاهد العدل. والعدالة كما قال ابن رشد. هيئة راسخة فى النفس تحث على ملازمة التقوى؛ باجتناب الكبائر وتوقى الصغائر، والتحاشى عن الرذائل. والعدل: هو الذى تعتدل أحواله فى دينه وأفعاله، واعتداله فى الدين: ألا يرتكب كبيرة وألا يداوم على صغيرة. واختلف الفقهاء فى ماهية الكبائر والصغائر، فقال بعضهم: ما فيه حد فى كتاب الله عز وجل فهو كبيرة. وما لا حد فيه فهو صغيرة. وهذا ليس بسديد؛ فإن شرب الخمر وأكل الربا كبيرتان، ولا حد فيهما فى كتاب الله تعالى. وقال بعضهم: ما يوجب الحد فهو كبيرة، وما لا يوجب فهو صغيرة. ويطلق هذا بأكل الربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف. فإن هذه كبائر ولا حد فيها. والأحسن قول بعضهم: كل ما جاء مقرونا بوعيد فهو كبيرة؛ نحو قتل النفس المحرمة، =

=وقذف المحصنات، وأكل مال اليتيم؛ والفرار من الزحف والزنا والربا، وهو مروى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - وقيل له: إن عبد الله بن عمر يقول: إن الكبائر سبع: فقال: هى إلى سبعين أقرب، ولكن لا كبيرة مع توبة، ولا صغيرة مع إصرار. وفعل الصغيرة لا يخرج العدل عن العدالة، لقوله تعالى: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللغم﴾ قيل: اللغم: صغار الذنوب؛ ولأن التحرز عنها غير ممكن. قال أبو حراشة. وهو يسعى بين الصفا والمروة: [من الرجز]:

إن تغفر اللهم تغفر جما وأى عبد لك لا ألما

ونسب صاحب الذخيرة هذا البيت إلى النبي - ﷺ - ولكن صاحب «الفتح» غلطه فى هذه النسبة. والاعتدال فى الأفعال ألا يرتكب ما يخل بالمروءة؛ كالبول فى الطريق، واللعب بالطيور، والأكل فى السوق؛ بهذا قال الفقهاء. وأنا أقول: إن الأكل فى السوق يختلف باختلاف الأشخاص، فلو أكل عالم مثلا فى السوق أنكر فعله، وأنحى عليه باللائمة وعد أكله فى السوق مخالفا للمروءة، ولا كذلك الأجير والعامل مثلا. وفى التبصرة قال ابن محرز: ليس المراد بالمروءة نظافة الثوب ولا فراهة المركوب، وجمود الآلة وحسن البشارة، وإنما المراد بها التصون، والسمت الحسن، وحفظ اللسان، وتجنب مخالطة الأراذل، وترك الإكثار من المداعبة والفحش، وكثرة الجحون وتجنب السخف، والارتفاع عن كل خلق ردى، يرى أن من تخلق به لا يحافظ على دينه. وإن لم يكن فى نفسه جرح. والحنفية يرون أن العدالة شرط وجوب القضاء على القاضى، ولا شرط القضاء، فلو قضى القاضى بشهادة فاسق نفذ وأثم، إلا أن يمنع الإمام القضاة من القضاء بشهادة الفاسق فحينئذ لا ينفذ؛ لأن القضاء يتقيد بزمان ومكان وحادثه وقول معتمد. وبنى الحنفية كون الفاسق أهلا للشهادة على أهليته للقضاء والسلطة، وفسقه يوجب التوقف فى خبره للتهمة قال تعالى: ﴿يأيتها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ أمر بالتبين والتثبت، لا بالرد حتى إذا غلب على الظن صدقه جاز أن يحكم بشهادته. وعن أبى يوسف - رحمه الله تعالى - أن الفاسق إذا كان وجيها فى الناس ذا مروءة تقبل شهادته؛ لأنه بوجاهته لا يتجاسر أحد على استنجاره لأداء الشهادة، ولمروءته يمتنع عن الكذب من غير منفعة له فى ذلك. قال صاحب الفتح: هذا تعليل فى مقابلة النص فلا يقبل، وفى البحر: إن كان المراد بالنص قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾. فدلالة على عدم قبول غير العدل إنما هى بالمفهوم، وهو غير معتبر عندنا. وإن كان المراد بالنص قوله تعالى: ﴿يأيتها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾. فليس فيه ما يمتنع قبول شهادة الفاسق؛ لأنه أمر بالتبين ولم يأمر بالرد. فإذا تبين القاضى وتحرى وغلب على ظنه الصدق فى الشهادة - جاز له أن يحكم وكان عاملا بالنص لا مخالفا له. انتهى. وقال علماؤنا الحنفية: إن الأول أصح؛ لأن فى قبول شهادة الفاسق إكرام له. ونحن لم نؤمر بإكرام الفاسق. جاء عن النبي - ﷺ - إذا لقيت الفاسق فالقه بوجه مكفهر. وقال الشافعى - رحمه الله تعالى - إن العدالة شرط قبول أصل الشهادة، فلا يجوز للقاضى أن يقضى بشهادة الفاسق أصلا. وللشوكانى فى العدالة بحث. وهو أن كثيرا من أهل القرى التى يسكنها جماعة من الحرائن المعروفين الآن بالقبائل قد لا يوجد فى القرية الواحدة - وإن كثر ساكنوها =

ثم قال: وأما أصل الحكم: فكالاختلاف في أن الركعة الواحدة مشروعة صلاة، أم لا؟ والأربعة مشروعة على المسافر، أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع، أم لا؟.

والاختلاف في وصفية الحكم: مثاله: أن الاختلاف في أن الواجب قراءته في الصلاة الفاتحة أم غيرها؟

ثم قال: المفهوم منه خلافه، [و] أنه لا يجوز إثبات أصل الحكم ابتداء بالرأى، وأن القياس من غير أصل القياس عليه غير صحيح، وليس في ذلك نزاع أصولي ليخالف<sup>(١)</sup>.

هذا ما قاله الغزالي في «شفاء الغليل»؛ فكلامه في تصوير القياس في أصل الحكم مخالف لكلام أبي الحسين والمصنف، فليأمل الناظر.

= من يستحق أن يطلق عليه اسم العدل، بل يكون أكثر أهلها - إن لم يكونوا كلهم - متساهلا في الإيقان بأركان الإسلام كالصلاة، والصوم، ونحوهما. وإن صلى مثلا، وفعل صلاة لا يحسن النطق بكلمة الشهادة، فكان حالهم في ذلك ظلمات بعضها فوق بعض، ثم يقع بينهم التظالم في الدماء والأموال، وليس فيهم عدل معتبر في الشهادة، ولا يحضروهم عدل من غيرهم، فيترافعوا إلى حكام الشريعة، ونحن نعلم أنهم لا يتورعون عن منكر من المنكرات، ولا يقفون عند حدود الشرع، ويقدمون على الأيمان الفاجرة، وعلى شهادات الزور، فماذا يصنع الحاكم عند ترافعهم إليه؟ إن وقف على اعتبار العدالة في الشهود، وعلموا ذلك منه سفكوا الدماء، وهدموا الحرم، وأكل بعضهم مال بعض؛ وهم في أمن من أن يقبل عليهم شاهد، أو يلتفت إلى إخبار مخبر، بل غاية ما هناك أن الحاكم يسد باب البيعة والإخبار إذ لا عدل معتبر، ولم يبق إلا تحليف الخصم، الذي علم كل عالم بحاله. أن اليمين الفاجرة أهون شيء لديه وأيسر أمر عنده؛ ولو يسمعون على كثرتهم أن من قتل نفسا، أو أخذ مالا، أو هتك حرمة ليس عليه إلا اليمين - لكان ذلك من أعظم البواعث لهم على الإفراط في ذلك والتهافت عليه، وحينئذ يفتح لهم باب شر لا تغلق، وتضطرم فيهم نار فتنة لا تنطفئ أبدا، وهذه الشريعة المطهرة من عرفها حق معرفتها وجدها مبنية على جلب المصالح ودفع المفاسد، واعتبار هذا الأصل العظيم وشواهد من الكتاب والسنة كثيرة، تحتمل مؤلفا مستقلا، فإن قال الحاكم المترافع إليه: هات البيعة التي معك، ثم سمعها واستكثر من عددها، حتى تلوح له أمارات الصدق، أو يبلغ حد التواتر - كان ذلك أقرب إلى جلب المصلحة الشرعية. ودفع المفاسد المخالفة للشرع، وأزجر لهؤلاء العوام عن انتهاك الحرم، وسفك الدماء، ونهب الأموال. فإن جاء المدعى بما يفيد ذلك، ويتضح به الصواب - فيها ونعمت، وإن لم يأت بذلك، ورجع إلى اليمين الشرعية التي لا يعتبر في قطعها للحق كون صاحبها غير فاجر لا يتورع عن اليمين الفاجرة؛ فكان في ذلك زجر للعصاة وأهل الجسارة عن أن يسفكوا الدماء، وينتهبوا الأموال؛ وتهتك الحرم؛ وليس في الإمكان أبدع مما كان. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبد المنعم جاب الله في البيعة.

وأما ما ذكره المصنف من حمل الخلاف على أحد وجهين، فالذى فى كلام أبى الحسين تشبيهاً<sup>(١)</sup> بالصلاة السادسة؛ فلا ينحصر الخلاف فى أحد وجهين.

وأما الأدلة التى تمسك المصنف بها<sup>(٢)</sup> فى هذه المسألة، وفيما بعدها، فهى تمسك بها فى أصل القياس، وقد سبق بيان ما فيها من الإشكال؛ فلا نعيده ههنا.

قال المصنف (رحمه الله): **المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:**

مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيََ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ يَجُوزُ إِثْبَاتُ التَّقْدِيرَاتِ، وَالْكَفَّارَاتِ، وَالْحُدُودِ، وَالرُّخْصِ بِالْقِيَاسِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَأَصْحَابُهُ، رَحِمَهُمُ اللهُ -: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَحَاصِلُ الْخِلَافِ: أَنَّهُ هَلْ فِي الشَّرِيعَةِ جُمْلَةٌ مِنَ الْمَسَائِلِ يُعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْقِيَاسِ فِيهَا، أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ يَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ كُلِّ مَسْأَلَةٍ أَنَّهُ هَلْ يَجْرِي الْقِيَاسُ فِيهَا أَمْ لَا؟

لَنَا: التَّمَسُّكُ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] وَبِإِطْلَاقِ قَوْلِ مُعَاذٍ: «أَجْتَهَدُ»، مَعَ أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ صَوَّبَهُ فِي إِطْلَاقِهِ - وَبِأَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالصَّوَابِ الْمَظْنُونِ. فَإِنْ ادَّعَوْا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا وَجَدَانُ الْعِلَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ، فَذَلِكَ إِنَّمَا يَظْهَرُ بِالْبَحْثِ عَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ، فَإِنْ وَجَدْنَا الْعِلَّةَ فِيهَا، صَحَّ الْقِيَاسُ، وَإِلَّا فَلَا، وَلَكِنَّ هَذَا الْمَعْنَى غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ، بَلْ كُلُّ مَسْأَلَةٍ لَا نَجِدُ الْعِلَّةَ فِيهَا، تَعَدَّرَ عَلَيْنَا الْقِيَاسُ.

وَأَعْلَمُ، أَنَّ الشَّافِعِيَّ - رَضِيََ اللهُ عَنْهُ - ذَكَرَ مُنَاقَضَاتِهِمْ فِي هَذَا الْبَابِ فَقَالَ: أَمَّا الْحُدُودُ: فَقَدْ كَثُرَتْ أَقْيَسْتُهُمْ فِيهَا، حَتَّى تَعَدَّوْهَا إِلَى الْإِسْتِحْسَانِ؛ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا فِي شُهُودِ الزَّوَايَا: أَنَّ الْمَشْهُودَ عَلَيْهِ يَجِبُ رَجْمُهُ بِالْإِسْتِحْسَانِ، مَعَ أَنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْعَقْلِ، فَلَا يُعْمَلُ بِمَا وَافَقَ الْعَقْلَ كَانَ أَوْلَى.

وَأَمَّا الْكَفَّارَاتُ: فَقَدْ قَاسُوا الْإِفْطَارَ بِالْأَكْلِ، عَلَى الْإِفْطَارِ بِالْوَقَاعِ، وَقَاسُوا قَتْلَ الصَّيْدِ نَاسِيًا، عَلَى قَتْلِهِ عَمْدًا، مَعَ تَقْيِيدِ النَّصِّ بِالْعَمْدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فَإِنْ قُلْتَ: لَيْسَ هَذَا بِقِيَاسٍ وَإِنَّمَا هُوَ اسْتِدْلَالٌ عَلَى مَوْضِعِ الْحُكْمِ بِحَذْفِ الْقَوَارِقِ

(١) فى «أه»: يشبها.

(٢) فى «أه»: بها المصنف.

الْمُلْغَاةُ. قُلْتُ: إِنَّكُمْ لَمَّا لَمْ تَبَيَّنُوا: أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا، وَأَنَّ الْعِلَّةَ: إمَّا الَّذِي بِهِ الْإِشْتِرَاكُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، أَوِ الَّذِي بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَبَاطِلٌ أَلَّا يَكُونَ مُعْلَلًا، وَبَاطِلٌ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا بِمَا فِيهِ الْإِمْتِيَازُ؛ فَوَجِبَ التَّعْلِيلُ بِمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ، وَيَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي الْفَرْعِ حُصُولُ الْحُكْمِ فِيهِ، وَهَذَا نَفْسُ الْقِيَاسِ، وَاسْتِخْرَاجُ الْعِلَّةِ بِطَرِيقِ السَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ.

وَأَمَّا الْمَقْدَرَاتُ: فَقَدْ قَاسُوا فِيهَا حَتَّى إِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى تَقْدِيرَاتِهِمْ فِي الدَّلْوِ وَالْبَيْرِ.

وَأَمَّا الرُّخْصُ: فَقَدْ قَاسُوا فِيهَا، وَبَالِغُوا؛ فَإِنَّ الْإِقْتِصَارَ عَلَى الْأَحْجَارِ فِي الْاسْتِنْحَاءِ مِنْ أَظْهَرِ الرُّخْصِ، ثُمَّ حَكَمُوا بِذَلِكَ فِي كُلِّ النِّجَاسَاتِ، نَادِرَةً كَانَتْ، أَوْ مُعَادَةً، وَانْتَهَوْا فِيهَا إِلَى نَفْيِ إِجَابِ اسْتِعْمَالِ الْأَحْجَارِ.

وَقَالُوا أَيْضًا: الْعَاصِي بِسَفَرِهِ يَتَرَخَّصُ؛ فَأَنْبَتُوا الرُّخْصَةَ بِالْقِيَاسِ، مَعَ أَنَّ الْقِيَاسَ يَنْفِيهَا؛ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِعَانَةٌ، وَالْمَعْصِيَةَ لَا تُنَاسِبُ الْإِعَانَةَ.

اِحْتَجَّ الْحَضَمُ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - : «ادْرَعُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ» وَالْقِيَاسُ لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ؛ فَتَحْصُلُ الشُّبُهَةُ.

وَأَمَّا «الْمَقْدَرَاتُ»: فَهِيَ كَالنَّصْبِ فِي الرِّكَوَاتِ، وَالْمَوَاقِيتِ فِي الصَّلَوَاتِ، وَقَالُوا: الْعُقُولُ لَا تَهْتَدِي إِلَيْهَا.

وَأَمَّا «الرُّخْصُ»: فَقَالُوا: إِنَّهَا مَنَحٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلَا يُعَدَّلُ بِهَا عَنْ مَوَاصِيهَا.

وَأَمَّا «الْكُفَّارَاتُ»: فَإِنَّهَا عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ لِكُونِهَا مُنْفِيَّةً بِالنَّصِّ النَّافِي لِلضَّرْرِ.

وَالْجَوَابُ عَنْهَا: أَنَّهَا تُشْكَلُ بِالسَّائِلِ الَّتِي ذَكَرَهَا الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ثُمَّ نَقُولُ: هَذِهِ الْأَدْلَةُ خَصَّتْ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّهُ يَجُوزُ إِثْبَاتُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَمَا لِأَجْلِهِ صَارَ خَيْرُ الْوَاحِدِ مُخَصَّصًا لَهَا - قَائِمٌ فِي الْقِيَاسِ الْخَاصِّ - فَوَجِبَ تَخْصِيصُهَا بِالْقِيَاسِ.

### المسألة السابعة:

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي - رحمه الله - : ما طريقه العادة والخلقة كاقول

في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع ..... ٦٠٩  
 الخِيضُ وَأَكْثَرُهُ، وَأَقْلُّ النَّفَاسِ وَأَكْثَرُهُ - لَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ؛ لِأَنَّ أَسْبَابَهَا غَيْرُ  
 مَعْلُومَةٍ، لَا قَطْعًا؛ وَلَا ظَاهِرًا فَوَجَبَ الرَّجُوعُ فِيهَا إِلَى قَوْلِ الصَّادِقِ.

### المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

الأُمُورُ الَّتِي لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عَمَلٌ لَا يَجُوزُ إِثْبَاتُهَا بِالْقِيَاسِ؛ كَقِرَانِ النَّبِيِّ ﷺ وَإِفْرَادِهِ،  
 وَدُخُولِهِ مَكَّةَ صُلْحًا أَوْ عَنَوَةً؛ فَإِنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْأُمُورِ تُطَلَّبُ لِتُعْرَفَ، لَا لِتُعْمَلَ بِهَا؛ فَلَا  
 يَجُوزُ الْاِكْتِفَاءُ فِيهَا بِالظَّنِّ.

### المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

الْقِيَاسُ إِذَا وَرَدَ بِخِلَافِ النَّصِّ: فَالنَّصُّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَاتِرًا، أَوْ أَحَادًا: فَإِنْ كَانَ  
 مُتَوَاتِرًا: فَالْقِيَاسُ إِنْ نَسَخَهُ، كَانَ مَرْدُودًا، وَإِنْ خَصَّصَهُ، فَقَدْ ذَكَرْنَا الْخِلَافَ فِيهِ فِي بَابِ  
 الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَإِنْ كَانَ أَحَادًا، فَهُوَ مَا إِذَا وَرَدَ خَبْرُ الْوَاحِدِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ،  
 وَقَدْ شَرَحْنَا الْحَالَ فِيهِ فِي بَابِ الْخَبْرِ.

### المَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

يَجُوزُ التَّعَبُّدُ بِالنُّصُوصِ فِي كُلِّ الشَّرْعِ، فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ أَنْ يُنَصَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَحْكَامِ  
 الْأَفْعَالِ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَيُدْخِلُ تَفْصِيلَهَا فِيهَا؛ كَمَا إِذَا نَصَّ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِي كُلِّ  
 مَطْعُومٍ؛ فَيُدْخِلُ فِيهِ كُلَّ مَطْعُومٍ.

وَأَمَّا التَّعَبُّدُ بِالْقِيَاسِ فِي الْكُلِّ فَمُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي  
 الْأَصْلِ، لَكِنَّ أَحْكَامَ الْأَصُولِ شَرْعِيَّةٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى الْبِرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، فَمَا  
 عَدَاهَا لَا يُثَبَّتُ إِلَّا بِالشَّرْعِ، فَلَوْ كَانَتْ تِلْكَ الْأَحْكَامُ مُثَبَّتَةً بِالْقِيَاسِ، لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ  
 مُحَالٌ.

الشرح: اعلم: أنه قد سبق بيان مذاهب الناس في المسألة السابقة، وقد نقلنا كلام  
 صاحب «المعتمد» في ذلك.

وقال صاحب الإحكام<sup>(١)</sup>: ذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس إلى إثبات  
 الحدود والعبادات بالقياس<sup>(٢)</sup>؛ خلافاً لأصحاب أبي حنيفة، والأدلة وما ذكره من

(١) ينظر: الإحكام (٤/٥٤).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزرکشي ٧٥/٥، البرهان لإمام الحرمين ٢/٩٨٥-٨٩٦، التمهيد للإسنوي =

المناقضات واضحة. وأما شهود الزوايا: فصورة المسألة: أن يشهد أربعة على أنه زنى بها، ولكن يشهد كل شاهد على أنه زنى بها فى زاوية معينة من الدار، ويشهد آخر أنه زنى بها فى زاوية أخرى، ويشهد الثالث على الزنى فى زاوية أخرى؛ وكذلك الشاهد [٣٣٩/ب] الرابع؛ فالقياس يقتضى ألاّ يجب الرجم؛ [لعدم]<sup>(١)</sup> توارد شهاداتهم على زنى [واحد]<sup>(٢)</sup>، وصار كما لو شهد كل واحد على أنه زنى بها فى دار غير الدار التى شهد الآخر بالزنى فيها؛ فهذه صورة شهود الزوايا.

واعلم: أنه قال: وجدت فى جملة النسخ «شهود الزنا»؛ وهو تصحيف من الناسخ؛ والقائل معذور حيث لم يجد ما وصل إليه من النسخ إلا كما ذكره، ونحن وجدنا النسخة الصحيحة، وصورته: «شهود<sup>(٣)</sup> الزوايا».

وأما التقديرات فى الدلو: فإن الفأرة إذا ماتت فى البئر، نزح عددًا معينًا من الدلاء، وفى الدجاجة إذا ماتت [فى البئر]<sup>(٤)</sup>، عددًا آخر أكثر من الأول، وكذلك الكلام فى غيرهما من الحيوانات.

وأما الحديث: فاعلم: أن هذه قاعدة تذاكر فيها أئمة النظر، قال الحصكفى فى «فصوله»: قال أبو حنيفة - رضى الله عنه - : إذا تزوج بالحرمة ووطئها، لا يجب الحد، والدليل: أن هذا وطء تمكنت فيه شبهة الحل، فلا يوجب الحد؛ بيان ذلك: أن هذا الوطء يشبه الوطء الحلال، وإذا تحقق الاشتباه، فقد تحققت الشبهة، وبيان تحقيق الاشتباه هو: أن اشتباه الشئ بغيره عبارة عن اختصاصه بحال؛ لو نظر الناظر إليه، لظن أنه ذلك الغير، إلا أن الفارق يبطل ذلك الظن؛ لكونه معنى عامًا فى جملة صور الاستعمال، فيجعل حقيقة للفظ دفعًا للاشتراك.

قال الحصكفى: إن أبا حنيفة تمسك بذلك الدليل فى مسألة [٣٤٠] نكاح المحارم؛ ووجهه: أن الشبهة إذا كانت عبارة عن نظر؛ فهى موجودة فى نكاح المحارم؛ لأنه وطء يشبه الوطء الحلال؛ لأننا إذا جردنا النظر إلى كونه وطفًا، صارت المنكوحة بعقد صادر

= ٤٦٣، زوائد الأصول له ٣٧٦، منهاج العقول للبدخشى ٤٥/٣، التحصيل من المحصول للأرموى ٢/٢٤٢، المنحول للغزالي ٣٧٥، حاشية البناني ٢/٢٠٤، الإبهاج لابن السبكي ٣/٣٠، الآيات البيئات لابن قاسم العبادى ٤/٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٤٣.

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: سهو.

(٤) سقط فى «أ».



٦١١ ..... في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع .  
من الأهل، مضاف إلى المحل، وقطعنا النظر عن المانع الذي هو ما عرف به تحقق  
الاشتباه؛ إذ لا معنى للاشتباه؛ فتحقق الشبهة، فيسقط الحد؛ هذا هو المنقول عن أبي  
حنيفة، نقله الحصكفي في «فصوله الكبير».

والتكلمون استعملوا لفظ «الشبهة» في أدلة خصومهم؛ لأنه يشبه الدليل الصحيح  
الذي هو البرهان، وليس هو بصحيح في نفس الأمر، وليس يبرهان، ولنذكر صورة هذه  
القاعدة في مادة خاصة؛ لتذهب<sup>(١)</sup> بالمثال؛ فنقول: المنقول عن أبي حنيفة - رضى الله  
عنه - أنه لو استأجر رجل امرأة لتغسل ثوبه، فوطئها المستأجر - لا يجب الحد؛ وذلك  
لأن لنا دليلاً يقتضى الحل؛ وهو القياس على وطء منكوحته، وذلك الدليل لا يفيد  
القطع؛ لتخلف المدلول عنه، وإذا لم يفد - وهو شبهة لا يفيد القطع - حصلت الشبهة،  
أو هي الشبهة المفيدة للحل؛ فيدراً الحد؛ لاحتمال عدم الوجوب للحديث؛ والمصنف  
استعمل لفظ «الشبهة» ههنا على تفسير المتكلم.

تنبيه: قول المصنف: «القران أو الأفراد»<sup>(٢)</sup>. الصادر من النبي ﷺ لا يتعلق به عمل،

(١) في «ب»: لشهدت.

(٢) الأفراد: أن يحرم الشخص أولاً بالحج في أشهره من ميقات بلده، ثم بعد الفراغ من أعماله كلها  
يخرج إلى أدنى الحل، ويحرم بالعمرة، ويأتي بأعمالها، سواء أوقعها في عام الحج، بأن اعتمر فيما  
بقي من ذى الحجة، أو أوقعها بعد عام الحج، فللأفراد صورتان. والدليل على جواز الأفراد ما  
روت عائشة رضى الله عنها قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ فمننا من أهل بالحج ومننا من أهل  
بالعمرة ومننا من أهل بالحج والعمرة». والقران له صورتان: الأولى: أن يحرم الشخص بالحج  
والعمرة معاً في أشهر الحج من ميقات الحج، سواء كان ميقات بلده أو الميقات الذي مر عليه  
في طريقه، ثم يأتي بأعمال الحج فقط، فيكفيه طواف واحد، وسعى واحد، لخبر «من أحرم  
بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعى واحد عنهما حتى يحل منهما جميعاً» والمعنى فيه أن  
أعمال العمرة مندرجة في أعمال الحج اندراج الأصغر في الأكبر. والصورة الثانية: أن يحرم أولاً  
بالعمرة وحدها في أشهر الحج أو قبل أشهره، ثم قبل شروعه في الطواف لها يدخل عليها الحج  
في أشهره بأن ينويه، فيكفيه عمل الحج، لخبر عائشة: «أنها أحرمت بعمرة - فدخل عليها النبي  
ﷺ - فوجدها تبكي، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: حضت وقد حل الناس ولم أحل، ولم أطف  
بالبيت، فقال لها رسول الله ﷺ: أهلي بالحج ففعلت، ووقفت المواقف حتى إذا طهرت طافت  
بالبيت وبالصفا والمروة، فقال لها رسول الله ﷺ: قد حللت من حجك وعمرتك جميعاً»، أما لو  
شرع في طواف العمرة، فلا يصح له حينئذ أن يحرم بالحج؛ لاتصال إحرام العمرة بأعمالها،  
فيتعين الإحرام لها، ولا ينصرف بعد ذلك إلى غيرها، وكما لا يصح إدخال الحج على العمرة بعد  
الشروع في طوافها؛ كذلك لا يصح إدخال العمرة على الحج؛ لأنه لا يستفيد به شيئاً، بخلاف  
ما إذا أدخل الحج على العمرة قبل الشروع في الطواف، فإنه يصح، لأنه يستفيد به الوقوف  
والرمي والمبيت. ينظر: أحكام الحج والعمرة ص ٩١، ٩٢.

٦١٢ .....الكاشف عن المحصول

فيه نظر؛ لأنه قد يتعلق به فيما يرجع إلى الأفضلية، وباقي الكلام ظاهر إلى أول [٣٤٠/ب] الباب الثاني.

\* \* \*

## البَابُ الثَّانِي

### فِي شَرَايِطِ الْأَصْلِ

قال المصنف - رحمه الله عليه - : اعلم: أنَّ الحُكْمَ فِي الْمَقْيَسِ عَلَيْهِ: إمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى وَفْقِ قِيَاسِ الْأَصُولِ، أَوْ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِ الْأَصُولِ، فَلَنذَكُرُ حُكْمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ، ثُمَّ نَذَكُرُ مَا ظُنَّ أَنَّهُ شَرْطٌ فِي هَذَا الْبَابِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ.

القِسْمُ الْأَوَّلُ: فِي شَرَايِطِ الْأَصْلِ، إِذَا كَانَ حُكْمُهُ عَلَى وَفْقِ قِيَاسِ الْأَصُولِ، وَهِيَ سِتَّةٌ:

الأوَّلُ: ثُبُوتُ حُكْمِ الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عِبَارَةٌ عَنْ: تَشْبِيهِ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَذَلِكَ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ الْحُكْمِ سَمْعِيًّا، وَهُوَ ظَاهِرٌ عَلَى مَذْهَبِنَا: أَنَّ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِالسَّمْعِ. أَمَّا عَلَى مَذْهَبِ مَنْ يُثَبِتُ هَذِهِ الْأَحْكَامَ عَقْلًا، فَقَدْ احْتَجُّوا عَلَيْهِ؛ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الطَّرِيقُ عَقْلِيًّا، لَكَانَتْ مَعْرِفَةُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ عَقْلِيَّةً فَكَانَ الْقِيَاسُ عَقْلِيًّا، لَا سَمْعِيًّا.

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، وَعَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ مُعْلَلًا بِالْوَصْفِ الْفُلَانِيِّ، وَعَلَى حُصُولِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ، فَيَتَقَدَّرُ أَنْ يَكُونَ مَعْرِفَةُ الْأَوَّلِ عَقْلِيَّةً يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ الْمَعْرِفَتَانِ الْبَاقِيَتَانِ سَمْعِيَّتَيْنِ؛ وَحِينَئِذٍ لَا يُمَكِّنُ مَعْرِفَةَ حُكْمِ الْفَرْعِ إِلَّا بِمُقَدِّمَاتٍ سَمْعِيَّةٍ، وَالْمَبْنِيُّ عَلَى السَّمْعِيِّ سَمْعِيٌّ فَيَكُونُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ سَمْعِيًّا.

الثَّلَاثُ: الْأَلَّا يَكُونُ طَرِيقُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ هُوَ الْقِيَاسُ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي يُلْحَقُ بِهَا الْأَصْلُ الْقَرِيبُ بِالْأَصْلِ الْبَعِيدِ: إمَّا أَنْ تَكُونَ هِيَ الَّتِي بِهَا يُلْحَقُ الْفَرْعُ بِالْأَصْلِ الْقَرِيبِ، أَوْ غَيْرَهَا: فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: أَمَكَّنَ رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الْأَصْلِ الْبَعِيدِ، فَيَكُونُ دُخُولُ الْأَصْلِ الْقَرِيبِ لَعَوًّا. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: لَرِمَ تَعْلِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ الْقَرِيبِ بَعْلَتَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّا بَيْنَا أَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ الْوَاحِدِ بِعَلَّتَيْنِ مُسْتَبْطَنٌ مُحَالٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُنَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْقَرِيبِ إِلَّا بِأَنْ يُتَوَصَّلَ إِلَيْهِ بِالْعِلَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْأَصْلِ الْبَعِيدِ، وَمَتَى تَوَصَّلْنَا إِلَى ثُبُوتِهِ بِتِلْكَ الْعِلَّةِ، ائْتَمَعَ تَعْلِيلُهُ بِالْعِلَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْفُرْعِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ إِنَّمَا عُرِفَتْ بَعْدَ أَنْ عُرِفَ تَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِعِلَّةٍ أُخْرَى، وَمَتَى عُرِفَ ذَلِكَ، كَانَتْ الْعِلَّةُ الثَّانِيَةَ عَدِيمَةً الْأَثَرِ؛ فَيَكُونُ التَّعْلِيلُ بِهَا مُمْتَنِعًا.

الرَّابِعُ: أَلَّا يَكُونُ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ دَالًّا بِعَيْنِهِ عَلَى حُكْمِ الْفُرْعِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ جَعْلُ أَحَدِهِمَا أَصْلًا، وَالْآخَرُ فُرْعًا - أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

الخَامِسُ: لِأَبَدِّ وَأَنْ يَظْهَرَ كَوْنُ ذَلِكَ الْأَصْلِ مُعْلَلًا بِوَصْفٍ مُعَيَّنٍ لِأَنَّ رَدَّ الْفُرْعِ إِلَيْهِ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِهَذِهِ الْوَاسِطَةِ.

السَّادِسُ: قَالُوا: يَجِبُ أَلَّا يَكُونَ حُكْمُ الْأَصْلِ مُتَأَخِّرًا عَنِ حُكْمِ الْفُرْعِ؛ وَهُوَ كَقِيَاسِ الْوُضُوءِ عَلَى التَّيْمُمِ فِي وَجُوبِ النِّيَّةِ؛ لِأَنَّ التَّعَبُّدَ بِالتَّيْمُمِ، إِنَّمَا وَرَدَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ.

وَالْحَقُّ أَنْ يُقَالَ: لَوْ لَمْ يُوَجَدْ عَلَى حُكْمِ الْفُرْعِ دَلِيلٌ إِلَّا ذَلِكَ الْقِيَاسُ، لَمْ يَجْزُ تَقَدُّمُ الْفُرْعِ عَلَى الْأَصْلِ؛ لِأَنَّ قَبْلَ هَذَا الْأَصْلِ لَزِمَ أَنْ يُقَالَ: كَانَ هَذَا الْحُكْمُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، وَهُوَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، أَوْ مَا كَانَ حَاصِلًا أَلْبَتَّةَ فَيَكُونُ ذَلِكَ كَالنَّسْخِ وَأَمَّا إِنْ وُجِدَ قَبْلَ ذَلِكَ دَلِيلٌ آخَرُ سِوَى الْقِيَاسِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ فَجَائِزٌ فَإِنَّ تَرَادُفَ الْأَدَلَّةِ عَلَى الْمَدْلُولِ الْوَاحِدِ جَائِزٌ.

القِسْمُ الثَّانِي: إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِي الْقِيَاسِ عَلَيْهِ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِ الْأُصُولِ. فَقَالَ قَوْمٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ: يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ مُطْلَقًا، وَقَالَ الْكَرْحِيُّ: لَا يَجُوزُ إِلَّا لِإِحْدَى خِلَالَ ثَلَاثٍ:

إِحْدَاهَا: أَنْ يَكُونَ قَدْ نُصَّ عَلَى عِلَّةِ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّ النَّصَّ عَلَيْهِ كَالْتَصْرِيحِ بِوُجُوبِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ.

وَتَانِيهَا: أَنْ تَجْمَعَ الْأُمَّةُ عَلَى تَعْلِيلِهِ، وَإِنْ ائْتَلَفُوا فِي تَعْلِيلِهِ؛ فَلَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ مُوَافِقًا لِلْقِيَاسِ عَلَى أُصُولٍ أُخْرَى.

وَالْحَقُّ أَنْ يُقَالَ: مَا وَرَدَ بِخِلَافِ قِيَاسِ الْأُصُولِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا مَقْطُوعًا بِهِ، أَوْ

غَيْرَ مَقْطُوعٍ بِهِ:

فَإِنْ كَانَ مَقْطُوعًا بِهِ، كَانَ أَصْلًا بِنَفْسِهِ؛ لِأَنَّ مُرَادَنَا بِالْأَصْلِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ هَذَا فَكَانَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ كَالْقِيَاسِ عَلَى غَيْرِهِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يُرَجَّحَ الْمُجْتَهِدُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ.

يُوكِّدُهُ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَمْنَعْ الْعُمُومُ مِنْ قِيَاسٍ يَخْصُهُ فَأَوْلَى الْأَلَّا يَكُونُ الْقِيَاسُ عَلَى الْعُمُومِ مَا نَعَا مِنْ قِيَاسٍ يُخَالِفُهُ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ أَقْوَى مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى الْعُمُومِ.

اِحْتِجَّ الْحُصْمُ: أَنَّ الْخَبَرَ يُخْرِجُ مِنَ الْقِيَاسِ مَا وَرَدَ فِيهِ، وَمَا عَدَاهُ بَاقٍ عَلَى قِيَاسِ الْأُصُولِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ إِذَا أُخْرِجَ مَا وَرَدَ فِيهِ، وَدَلَّتْ أَمَارَةٌ عَلَى عِلَّتِيهِ - اِقْتَضَى إِخْرَاجَ مَا شَارَكَهُ فِي تِلْكَ الْعِلَّةِ، ثُمَّ لَيْسَ بِالْأَلَّا يَخْرُجُ لِشَبْهِهِ بِالْأُصُولِ أَوْلَى مِنْ أَنْ يَخْرُجَ لِشَبْهِهِ بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ غَيْرَ مَقْطُوعٍ بِهِ، فِيمَا أَنْ تَكُونَ عِلَّةُ حُكْمِهِ مَنْصُوصَةً، أَوْ لَا تَكُونَ مَنْصُوصَةً: فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَنْصُوصَةً، وَلَا كَانَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ أَقْوَى مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى الْأُصُولِ، فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى الْأُصُولِ أَوْلَى مِنَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى مَا طَرِيقُ حُكْمِهِ مَعْلُومٌ - أَوْلَى مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى مَا طَرِيقُ حُكْمِهِ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

وَإِنْ كَانَتْ مَنْصُوصَةً، فَلَا اقْتِرَابُ أَنَّهُ يَسْتَوِي الْقِيَاسَانِ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى الْأُصُولِ يَخْتَصُّ بِأَنَّ طَرِيقَ حُكْمِهِ مَعْلُومٌ، وَإِنْ كَانَتْ عِلَّةُ حُكْمِهِ غَيْرَ مَعْلُومَةٍ، وَهَذَا الْقِيَاسُ طَرِيقُ حُكْمِهِ مَظْنُونٌ وَطَرِيقُ عِلَّتِيهِ مَعْلُومَةٌ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَدْ اخْتَصَّ بِحِظٍّ مِنَ الْقُوَّةِ.

الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: فِيمَا جُعِلَ شَرْطًا فِي هَذَا الْبَابِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ، وَهُوَ ثَلَاثَةٌ: الْأَوَّلُ: زَعَمَ عَثْمَانُ الْبَتِيُّ: أَنَّهُ لَا يُقَاسُ عَلَى الْأَصْلِ؛ حَتَّى تَقُومَ الدَّلَالَةُ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ، وَهُوَ بَاطِلٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] يَنْفِي هَذَا الشَّرْطَ.

وَتَانِيهَا: أَنَّا إِذَا ظَنَّنَا كَوْنَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ مُعَلَّلًا بِوَصْفٍ، ثُمَّ عَلِمْنَا، أَوْ ظَنَّنَا حُصُولَهُ فِي الْفَرْعِ - حَصَلَ ظَنُّنَا أَنَّ حُكْمَ الْفَرْعِ مِثْلُ حُكْمِ الْأَصْلِ، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ حِينَ اسْتَعْمَلُوا الْقِيَاسَ فِي مَسْأَلَةِ الْحَرَامِ وَالْحَدِّ وَغَيْرِهِمَا، لَمْ يَعْتَبِرُوا هَذَا الشَّرْطَ.

الثاني: زَعَمَ بَشْرُ الْمَرِيْسِيِّ: أَنَّ شَرْطَ الْأَصْلِ أَنْعِقَادُ الْإِجْمَاعِ عَلَى كَوْنِ حُكْمِهِ مُعْلَلًا، أَوْ ثُبُوتُ النَّصِّ عَلَى عَيْنِ تِلْكَ الْعِلَّةِ، وَعِنْدَنَا: أَنَّ هَذَا الشَّرْطَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ؛ وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ الْوُجُوهُ الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَةُ.

الثالث: قَالَ قَوْمٌ: الْأَصْلُ الْمَحْضُورُ بِالْعَدَدِ لَا يَحْجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ حَتَّى قَالُوا فِي قَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «خَمْسٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ» لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، وَالْحَقُّ: جَوَازُهُ؛ لِلْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ.

وَاحْتَجُّوا: بِأَنَّ تَخْصِيصَ ذَلِكَ الْعَدَدِ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ، وَأَيْضًا: جَوَازُ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ يُبْطِلُ ذَلِكَ الْحَصْرَ.

وَالْجَوَابُ: يُبْطِلُ ذَلِكَ جَوَازُ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السُّتَةِ فِي تَحْرِيمِ رَبَا الْفَضْلِ؛ وَهَذَا أَيْضًا دَلِيلٌ فِي أَوَّلِ الْمَسْأَلَةِ.

الشرح: اعلم: أنه قد سبق بيان الأصل والفرع في أول «كتاب القياس»، ولا بد من تحديد العهد بذكرهما، فنقول: الأصل هو محل الحكم المجمع عليه، أو النصوص عليه على رأى، أو عن النص الدال على الحكم على رأى، أو عن محل الحكم على رأى، والحق أن الخلاف لفظي، سواء اعتبرنا الوضع اللغوي أو الأصلي؛ فإن الأصل هو الذى يبتنى (١) عليه الشيء من غير عكس، والثلاثة بهذه المثابة.

والمصنف قال بعد هذه الأصول: «أما تفسير اصطلاح الفقهاء - وهو: أن الأصل هو محل الحكم الثابت؛ كمال البالغ فى القياس الدال على إلحاق مال الصبى بمال البالغ فى الزكاة، أو مثل القتل بالمحدد فى إلحاق المقتل به قياسًا، ولكل واحد من هذه الإسنادات (٢) ووصف كونه أصلًا، وهذه الشروط ليست باعتبار الذات؛ لاستحالة توقف الذات على شىء من هذه الأمور؛ فتعين أن يكون باعتبار أصلاته؛ فإذن: يشترط فى أصلاته الأمور المذكورة».

واعلم أن المصنف تبع الغزالي فى جعل هذه الشروط للأصل. وأما صاحب «الإحكام» فقد جعل الشروط المذكورة لحكم (٣) الأصل بدلاً على أن يجعل شروطاً للنص الدال على حكم الأصل، إذا جعلناه أصلًا.

(١) فى «أه»: يبتنى.

(٢) فى «أه»: الإشارات.

(٣) فى «أه»: المحكم.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الحكم في المقيس [٣٤١/أ] عليه: إما أن يكون علة على وفق قياس الأصول أو لا يكون كذلك.

القسم الأول نظائره كثيرة، منها: قياس الأرز على البر في كونه ربويًا؛ لاشتراكهما في الطعم.

بيان الثاني: مسألة العرايا؛ فإنها على خلاف الأصول؛ لكون التمر مطعومًا، وقد رخص الشارع في بيعه بالتمر اليابس بدون تحقق المماثلة، وهل يقاس عليه غيره إذا كان في معناه؟ فيه خلاف على ما سيأتى تفصيله، إن شاء الله عز وجل.

الشرط الأول: أن يكون الحكم ثابتًا في الأصل؛ إذ لو لم يكن ثابتًا في الأصل استحال تفريع حكم الفرع عليه ولا يكون ما ذكرنا أصلًا، والمفروض خلافه.

الشرط الثاني: الأصل أن يكون الطريق إلى معرفة<sup>(١)</sup> ذلك الحكم سمعيًا؛ لأنه لو لم يكن سمعيًا لكان عقليًا؛ فلا يمكن معرفته؛ إذ لو عرف لعرف: إما بالسمع؛ وهو باطل حينئذ [إذ]<sup>(٢)</sup> ليس بسمعي حينئذ، أو بالعقل، ولا مجال للعقل عندنا في الأحكام، وإذا لم يعرف حكم الأصل استحال تفريع حكم آخر عليه، فيخرج عن كونه أصلًا.

الثالث: ألا يكون طريق ثبوت الحكم في الأصل هو القياس، بل يكون الحكم الثابت فيه: إما مجمعًا عليه، أو منصوصًا عليه، وذلك لأنه لو كان بطريق القياس يلزم أحد الأمرين وهو: إما أن يكون القياس على الأصل القريب لغوًا [ضائعًا، وإن كان الثاني لازم]<sup>(٣)</sup> تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين [واللازم باطل، بيان]<sup>(٤)</sup> لزوم أحد الأمرين على ذلك التقدير؛ [وذلك [٣٤١/ب] لأن العلة في القياس التي يلحق بها الأصل القريب بالأصل البعيد: إما أن تكون هي التي يلحق بها الفرع بالأصل القريب، ولا تكون هي بل غيرها، فإن كان الأمر الأول، وذلك لأن العلة هي الموجودة في الأصل البعيد، وكان القياس عليه كافيًا - فيقع القياس على الأصل القريب لغوًا ضائعًا وإن كان الثاني لازم تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين، وهو ممتنع.

بيان اللزوم: وهو أنه مجتمع في الأصل القريب علتان مستنبطتان، فتناسب لزوم أحد

(١) في «ب»: معرفته.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ».

الأمرين على ذلك التقدير<sup>(١)</sup> وكل واحد منهما ممتنع، أما الأول: فظاهر، وأما الثاني فلوجهين: الأول: هو أن التعليل بعلتين مستنبطتين باطل لما مر.

الثاني: أنا إنما يمكننا أن نتعرف الحكم في الأصل القريب إلا بأن نتوصل إليه بوجود العلة الموجودة فيه، وهي التي هي علة الحكم في الأصل البعيد؛ فيكون الحكم في الأصل قد تعرفناه من تلك العلة، وإذا تعرفنا الحكم في الأصل القريب من تلك العلة استحال أن نتعرف الحكم في الأصل القريب من العلة الأخرى الموجودة في الفرع؛ لأنه حصلت معرفته بغيرها، فاستحال أن يتعرف بها، وإذا استحال ذلك تعذر قياس الفرع على الأصل القريب.

وأما الشرط الرابع فظاهر.

وأما الخامس: فلا بد وأن يكون [الحكم]<sup>(٢)</sup> في الأصل [٣٤٢/أ] معللاً بعلة مشتركة بين الأصل والفرع، وإلا لاستحال الإلحاق، وبطلت الأصالة.

وقوله في الكتاب: «يظهر» هو شرط القياس، إذا كان القائس هو المجتهد؛ وكذلك إذا كان هو المناظر، والوصف المعين قد سبق بيانه في شرائط العلة، وبيان ما يصلح [للعلية وما لا يصلح]<sup>(٣)</sup>.

وأما دعوى عليّة شيء مشترك بين الأصل والفرع فهو اصطلاح بعض النظائر.

تنبيه: اعلم<sup>(٤)</sup> أن شرط كون الحكم الثابت في الأصل ألا يكون ثابتاً بالقياس مختلفاً فيه، فقد ذهب أبو عبد الله البصرى والحنابلة إلى عدم اشتراطه. وقال الغزالي<sup>(٥)</sup>: شرطين؛ أحدهما: أن يثبت كون الوصف علة بالطرق السمعية، وثانيهما: ألا يتغير حكم الأصل بالتعليل، ومعناه: أن العلة إذا عكرت على النص بالتخصيص فلا يفيد.

وقد بينا أن المعنى إذا كان سابقاً إلى الذهن، جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، وأما المستنبط بالتأمل ففيه نظر.

وزاد صاحب «الإحكام» شرطاً<sup>(٦)</sup> آخر، وهو ألا يكون مركب الأصل، ولا مركب

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «أ».

(٥) ينظر: المستصفي (٢/٣٢٥).

(٦) ينظر: الإحكام (٣/١٨١).



الوصف: أما مركب الأصل وهو ألا يكون الحكم الثابت في الأصل منصوباً عليه، ولا جمعاً عليه بين الأمة، بل يكون متفقاً عليه بين الإمامين؛ مثاله: قول الشافعية: الحر لا يقتل بالعبد؛ قياساً على عدم جواز قتله بالمكاتب؛ فإن المكاتب لا يقتل به الحر بإجماع [٣٤٢/ب] الإمامين، وقد اختلف غير الإمامين من العلماء في جواز قتل الحر به.

مثال آخر: المرأة البالغة العاقلة إذا زوجت نفسها لا يصح [نكاحها عند الشافعي، وقال بعضهم: القياس على ابنة خمس عشرة سنة لا يصح] <sup>(١)</sup> تزويجها نفسها إجماعاً، وهو إجماع الإمامين: أما عند الشافعي فظاهر، وأما عند أبي حنيفة فلأنها صغيرة.

وأما مركب الوصف: فهو أن يقع الخلاف <sup>(٢)</sup> في أن وصف المستدل [هل] <sup>(٣)</sup> وجد في الأصل؛ مثاله: أن يقول [شافعي] <sup>(٤)</sup> المذهب: تعليق الطلاق بالملك واقع؛ وذلك لأنه تعليق على الملك؛ فوجب ألا يصح؛ قياساً على ما إذا قال: زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفى: إذا <sup>(٥)</sup> وجد التعليق في الأصل منعت الحكم فيه؛ وإلا فلا جمع بين المسألتين، هذا هو الكلام في هذا القسم.

[و] <sup>(٦)</sup> أما القسم الثانى، وهو: أن يكون الحكم معدولاً به عن موافقة الأصل كالعرايا، وبذل اللبن في الشاة المصرة، فقد نقل المصنف اختيار الكرخى واختيار أهل التفصيل، وهو أن الحكم في الأصل المعدول به: إما أن يكون ثابتاً بدليل مقطوع به كالنص والإجماع، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول صار أصلاً بنفسه؛ إذ لا نعى بالأصل في هذا الموضوع إلا هذا؛ فكان القياس عليه كالقياس على غيره، ومعنى هذا الكلام أن لنا صوراً؛ منها:

الأولى: الربويات المنصوصة، وهى الأشياء الستة. الثانية: العرايا، وكلها أيضاً [٣٤٣/أ] ثابت بالنص. الثالثة: الصورة التى وقع البحث والتردد فى إلحاقها بالأشياء الستة، أو بالعرايا، إذا كانت الصورة شبيهة بالأصلين فى المعنى الذى يقتضى الإلحاق بكل واحد منهما، فإذن: القياس على العرايا هو القياس على الأشياء الستة قطعاً؛ فيجب على المجتهد ترجيح أحدهما على الآخر؛ ويؤكد أنه العموم ليس بمناع من قياس

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: الاختلاف.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: إن.

(٦) سقط فى «ب».

تخصيص العموم؛ كقوله - ﷺ -: «لَا يَقْضَى الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ»<sup>(١)</sup> فإنه عقل منه أن الغضب مانع من استيفاء الفكر والنظر، والقليل من الغضب لا يمنع منه، فألحق بالغضب الكثير: الجوع الكثير والعطش، وأخرج عنه الغضب كالعموم [و]<sup>(٢)</sup> لم يمنع من القياس المقتضى لتخصيصه<sup>(٣)</sup>؛ كما ذكرنا من المثال فبالا يمنع القياس على العموم من قياس يخالفه كان أولى والمنع بالقياس على العموم، القياس على الأشياء الستة، وقوله: من القياس على ما يخالفه: القياس على العرايا، ووجه الأولوية: أن العموم أقوى من القياس على العموم؛ وذلك لأن القياس فرع العموم، والفرع أضعف من الأصل.

\* \* \*

(١) أخرجه البخارى (١٣٦/١٣) كتاب الأحكام: باب هل يقضى القاضى وهو غضبان حديث (٧١٥٨) ومسلم (١٣٤٢/٣) كتاب الأفضية: باب كراهة قضاء القاضى وهو غضبان حديث (١٧١٧) وأبو داود (١٦/٤) كتاب الأفضية: باب القاضى يقضى وهو غضبان حديث (٣٥٨٩) والترمذى (٦٢٠/٣) كتاب الأحكام: باب لا يقضى القاضى وهو غضبان حديث (١٣٣٤) والنسائى (٢٣٧/٨) كتاب آداب القاضى: باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يتجنبه، وابن ماجه (٧٧٦/٢) كتاب الأحكام: باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان (٢٣١٦). والشافعى (١٧٧/٢) كتاب الأحكام حديث (٦٢٣، ٦٢٢) وأحمد (٥٤، ٤٦، ٣٨، ٣٦/٥) وأبو داود الطيالسى (٨٦٠) والحميدى (٣٤٨/٢) رقم (٧٩٢) وابن الجارود (٩٩٧) وابن حبان (٥٠٤٠، ٥٠٤١ - الإحسان) ووكيع فى «أخبار القضاة». (٨١/١ - ٨٢) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٢٦٠/١) والطيرانى فى «المعجم الصغير» (٢٥٩/١) والبيهقى (١٠٥/١٠) كتاب آداب القاضى: باب لا يقضى القاضى وهو غضبان، والبعورى فى «شرح السنة» (بتحقيقنا) كلهم من طريق عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن أبى بكره عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان. وقال الترمذى: حسن صحيح.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: لتخصيصه.

## الْبَابُ الثَّالِثُ فِي الْفَرْعِ

قال المصنف: وَشَرْطُهُ: أَنْ يُوجَدَ فِيهِ مِثْلُ عِلَّةِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ أَلْبَتَّةُ لَا فِي الْمَاهِيَّةِ، وَلَا فِي الزِّيَادَةِ، وَلَا فِي النُّقْصَانِ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عِبَارَةً عَنْ تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ، وَالتَّعْدِيَةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ الْمُثَبَّتُ فِي الْفَرْعِ مِثْلَ الْمُثَبَّتِ فِي الْأَصْلِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «هَذَا يَقْتَضِي أَلَّا يَكُونَ قِيَاسُ الْعَكْسِ حُجَّةً». قُلْتُ: قَدْ بَيَّنَّا فِي أَوَّلِ كِتَابِ الْقِيَاسِ أَنَّ قِيَاسَ الْعَكْسِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَسُّكِ بِنَظْمِ التَّلَازُمِ ابْتِدَاءً، ثُمَّ إِنَّا ثَبَتْنَا مُقَدِّمَتَهُ الشَّرْطِيَّةَ بِقِيَاسِ الطَّرْدِ. وَأَمَّا الْأُمُورُ الَّتِي اعْتَبَرَهَا قَوْمٌ فِي الْفَرْعِ مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مُعْتَبَرَةً، فَهِيَ ثَلَاثَةٌ:

الأوَّلُ: قَالَ بَعْضُهُمْ: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُصُولُ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ مَعْلُومًا لَا مَظْنُونًا، وَهَذَا بَاطِلٌ لِلنَّصِّ، وَالْحُكْمِ، وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ فَهُوَ أَنَّ عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] يَقْتَضِي حَذْفَ هَذَا الشَّرْطِ.

وَأَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ: أَنَّ الزَّنا وَالسَّرْقَةَ إِذَا ظَهَرَا عِنْدَ الْقَاضِي قَضَى بِوُجُوبِ الْحَدِّ؛ لِأَنَّ الطَّرِيقَ إِلَيْهِ شَهَادَةُ الشُّهُودِ، وَهِيَ لَا تَفِيدُ الْعِلْمَ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَهُوَ أَنَّهُ إِذَا حَصَلَ ظَنُّ كَوْنِ الْحُكْمِ مُعْلَلًا بِذَلِكَ الْوَصْفِ، ثُمَّ حَصَلَ ظَنُّ بُبُوتِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فِي الْفَرْعِ - حَصَلَ ظَنُّ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ مِثْلُ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ مُطْلَقًا؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ.

الثَّانِي: قَالَ أَبُو هَاشِمٍ: الْحُكْمُ فِي الْفَرْعِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِمَّا ثَبَتَ جُمْلَةً حَتَّى يَدُلَّ الْقِيَاسُ عَلَى تَفْصِيلِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَّ بِمِيرَاثِ الْجَدِّ، وَإِلَّا لَمَا اسْتَعْمَلَتِ الصَّحَابَةُ الْقِيَاسَ فِي تَوْرِيثِهِ مَعَ الْإِخْوَةِ. وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ أَدْلَةَ الْقِيَاسِ تَحْذِفُ هَذَا الْقَيْدَ.

الثَّالِثُ: أَلَّا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي دَلَّ النَّصُّ عَلَيْهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْحُكْمِ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْقِيَاسُ، أَوْ مُخَالَفًا: فَإِنْ كَانَ

الأول: جاز استعمال القياس فيه عند الأكثرين؛ لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم؛ استدلالاً بأن معاذاً إنما عدل إلى الاجتهاد بعد فقدان النص؛ فدل على أنه لا يجوز استعماله عند وجوده.

وأيضاً: فالدليل ينفي جواز العمل بالقياس؛ لكونه اتباعاً للظن ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨].

ترك العمل به فيما إذا لم يوجد النص للضرورة؛ فيبقى حال وجود النص على مقتضى الأصل.

الجواب عن الأول: أن قصة معاذ دالة على أن التمسك بالقياس عند فقدان النص - جائز، فاما عند وجود النص - فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه.

وعن الثاني: ما تقدم مراراً من أن العمل بالقياس ليس على خلاف الدليل.

خاتمة لهذا الباب: ههنا نوع آخر من القياس يستعمله أهل الزمان، وهو أن يقال: «لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الأصل؛ لأن بتقدير ثبوته في الفرع، وجب أن يكون ثبوته لأجل المعنى الفلاني؛ لمناسبته واقتران الحكم به، وذلك المعنى حاصل في الأصل؛ فيلزم ثبوت الحكم فيه.

فثبت أن الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الأصل فلما لم يثبت في الأصل وجب ألا يثبت في الفرع.

ويمكن أن يذكر ذلك على وجه آخر أشد تلخيصاً وهو أن يقال: «ثبوت الحكم في الفرع يفضي إلى محذور؛ فوجب ألا يثبت».

إنما قلنا إنه يفضي إلى محذور لأنه لو ثبت الحكم في الفرع لكان إما أن يكون معللاً بهذا الوصف الذي يشترك الفرع والأصل فيه، أو لا يكون معللاً به. فإن كان الأول: لزم النقص؛ لأنه غير ثابت في الأصل.

وإن كان الثاني: لزم النقص؛ لأن المناسبة والاقتران دليل العلية فحصولها بدون العلية يوجب النقص وهذا آخر كلامنا في القياس. وبالله التوفيق.

الشرح: اعلم: أن الفرع هو المقيس، وله ذات وله عارض، وهو فرعيته فيما يرجع إلى الحكم الثابت فيه بطريق القياس؛ فإن الحكم في الفرع هو المتفرع على غيره.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن [٣٤٣/ب] المصنف اعتبر له شرطاً<sup>(١)</sup> واحداً، وهو أن يوجد فيه مثل علة الحكم فى الأصل من غير زيادة ولا نقصان.

اعلم: أنا قد بينا أن الموجود فى الفرع يستحيل أن يكون عين الموجود فى الأصل، بل لا بد وأن يكون مثل الموجود فى الأصل، وذلك لاستحالة وجود الواحد بالشخص فى محلين مختلفين؛ فلهذا قال المصنف: «مثل علة الحكم فى الأصل».

وأما قوله: «من غير زيادة ولا نقصان»، فذلك يعود إلى الحكم دون العلة؛ فإن الحكم قد ثبت فى الفرع بطريق الأولى، ونظائره كثيرة، منها: تحريم ضرب الأب؛ قياساً على تحريم التأفيف. وبالجملة شرط تفرع الحكم على غيره أمران.

أحدهما: أن تكون العلة الثابتة فى الفرع مثل العلة الثابتة فى الأصل.

وثانيهما: أن يكون الحكم المطلوب إثباته فى الفرع مثل الحكم الثابت فى الأصل، ويمكن جعل الأول شرطاً، والثانى شرطاً آخر، ويقال: للفرع شرطان.

والغزالي جعل للفرع شروطاً: أحدها: وجود علة الأصل فى الفرع. وثانيها: ألا يتقدم الفرع على الأصل؛ كالوضوء والتميم، والمصنف ذكر هذا الأصل. وثالثها: ألا يكون حكم الفرع مبنياً على التخفيف؛ والأصل على التغليظ، أو يكون الحكم فى أحدهما بعرضية السقوط دون الآخر، ثم اختار: أن المناسبة، إن دلت على علية الجامع، لم نبال بهذه الاقترانات، وإن دل الشبه على العلة، منع الإلحاق؛ ذكره فى «شفاء» [٣٤٤/أ] الغليل. رابعها: ما ذكره أبو هاشم. وخامسها: ألا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه<sup>(٢)</sup>.

واعتبر صاحب «الإحكام»<sup>(٣)</sup> شرطاً آخر؛ وهو: أن يكون الفرع خالياً عن معارض راجح يقتضى نقيض ما اقتضته العلة؛ وهذا على رأى القائلين بتخصيص العلة.

وأما ما ذكره من قياس العكس وجوابه -: فقد ذكره فى أول كتاب القياس، وقد شرحناه، ونبهننا على ما فيه؛ فلا نعيده، وليس التلازم محصوراً فيما ذكره، بل له أنواع

(١) ينظر الإحكام ٢٣١/٣، المستصفى ٣٣٠/٢، نهاية السؤل ٣٢٨/٤ - ٣٢٩، شرح العضد ٢٣٣/٢، الروضة (١٦٩).

(٢) ينظر الإحكام للآمدى ٢٣٢/٣، المستصفى ٣٣١/٢، جمع الجوامع ٢٢٨/٢، نهاية السؤل ١٣٣/٤، تيسير التحرير ٣٠٠/٣، حواشى المنار (٧٦٧، ٧٧١)، إرشاد الفحول (٢٠٩)، فتح الغفار ١٦/٣، فواتح الرحموت (٢٦٠)، المدخل ٣١٢، كشف الأسرار ٣٠٢/٣.

(٣) ينظر: الإحكام (٢٣٠/٣).

ذكرناها في كتاب القواعد في الفن الثالث في «علم الخلاف»، وقد ذكر المصنف في الخاتمة نوعاً مشهوراً من التلازم، ودليل اللزوم هو القياس؛ والجواب الذي ذكرناه في النوع الأول لا يتأتى فيما ذكره من التلخيص.

تنبيه: اعلم أنا [إذا] <sup>(١)</sup> قلنا: الأصل هو محل الحكم الثابت؛ نصاً أو إجمالاً، أو المقدر بثبوته، والفرع هو محل الحكم المطلوب ثبوته، أو الملحق بالمقدر بثبوته - عم رسم الأصل والفرع جميع أنواع الأصول والفروع في القياس الطردى والعكسى.

خاتمة: قياس الدلالة قد سبق بيانه، والمقصود تكثير أمثله، ليتهاذب بالأمثلة، ونقيض الكلّي من جزئياته؛ فتحصل الإحاطة به ظناً وجزماً؛ فنقول:

قال صاحب: «التنقيح»: الحكم تبع العلة، والعلة في الفرع؛ إما أن تستفاد تفصيلاً بعد التنقيص عليها في الأصل، أو إجمالاً من غيرها، ثم ذلك الغير الدال عليها: [٣٤٤/ب] إما أن يكون ثبوتاً، أو نفيّاً؛ فالأول: قياس العلة، والثاني: قياس الدلالة، والثالث: قياس لا فارق؛ فقياس الدلالة هو الذي يجمع بين الأصل والفرع بالحكم الذي هو في الرتبة الثانية من الدلالة؛ فإنه يدل على الوصف، ثم على الحكم، وطريق تقريره: أن ندعى لزوم اشتراك الأصل والفرع في الحكم المطلوب؛ لاشتراكهما في حكم آخر هو من أثر المؤثر فيه؛ فنقول:

محل صين بالقصاص عن المنفردين؛ فيصان عن المشاركين؛ كالنفس؛ وصورة المسألة: قطع الأطراف بالطرف الواحد.

مثال آخر: محل يأتّم بإتلافه عمداً؛ فيضمنه؛ كالمعصوم، وسائر أموال الذمّي.

آخر: يصح ظهاره؛ فيصح طلاقه؛ كالمسلم.

آخر: يجلد بالزنا بكراً؛ فيرجم ثيباً؛ قياساً على المسلم، وتقريره: بإسنادهما إلى مؤثر واحد؛ ليدل وجود أحدهما على وجود الآخر بواسطة الدلالة على مؤثره؛ من غير أن يصرح بالمؤثر؛ كيلا يكون منقطعاً بالانتقال، ويضيع استعمال أحد الحكمين: إما الأصل، أو الجامع؛ فنقول: صيانته عن المنفرد تدل على أنه مطلوب البقاء في القصاص؛ فثبتت الصيانة عن الشركاء مبالغة في <sup>(٢)</sup> في الصيانة - والله أعلم - <sup>(٣)</sup> وحسماً للذريعة؛ كما في الأصل؛ فنذكر الحكمة؛ لوجه ارتباط الأصل ولا غير.

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: عن.

(٣) زيادة في «أ».

وإذ قد اتضح<sup>(١)</sup> ذلك، فنقول: قياس الدلالة هو: الاستدلال بالأثر على المؤثر، وقياس العلة هو: [٣٤٥/أ] الاستدلال بالمؤثر على الأثر.

تنبيه: اعلم: أنه قد سبق قول المصنف: «إن العدم الأصلي لا يدل عليه قياس العلة، ويدل عليه قياس الدلالة، وقد تبين أن قياس الدلالة هو: الاستدلال بالأثر على المؤثر، والمؤثر في العدم الأصلي محال؛ فما يتجه قياس الدلالة، ولا قياس العلة» - قلنا: طريقه أن نقول: [لا زكاة]<sup>(٢)</sup> في الحلبي المباح؛ وذلك لأن الفقير لم يملك جزءاً عيناً؛ فلا تجب فيه الزكاة؛ كالجواهر؛ وذلك لأن عدم ملك الفقير عين الحلبي يدل ببقاء تلك المالكية في الحلبي؛ وهو المطلوب؛ فلا تجب فيه الزكاة.

مثال آخر: من طرق العدم أن نقول: إن المجنون إذا أفاق أثناء الشهر، لا يجب عليه القضاء؛ لأنه إذا جن جنوناً مستوعباً، لا يجب عليه القضاء؛ قياساً عليه؛ لأن الحكم الأول يدل على اشتراكهما في المنافي؛ لوجوب القضاء؛ فلا يجب القضاء. والله أعلم بالصواب [٣٤٥/ب]<sup>(٣)</sup>.

\* \* \*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) في «أ»: صح.

(٢) سقط في «أ».

(٣) ثبت في «أ»: وهذا آخر كلامنا في القياس، وحسبنا الله ونعم الوكيل. وثبت في «ب»: تم بحمد الله وحسن توفيقه، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا.





## محتويات الجزء السادس<sup>(١)</sup>

٣	الباب الثالث: في الخبر الذى يقطع بكونه كذبًا، وهو أربعة: [م]
٣	الأول: الخبر الذى ينافى مُخْبِرُهُ وجود ما علم بالضرورة [م]
٣	الثانى: الخبر الذى يكون مُخْبِرُهُ على خلاف الدليل القاطع [م]
٣	الثالث: وهو فى الحقيقة داخل تحت القسم الثانى
٦	الرابع: الخبر الذى يروى فى وقت قد استقرت فيه الأخبار
٧	مسألة: فى أن الأخبار المروية عن الرسول ﷺ بالآحاد إلخ [م]
٨	مسألة: فى عدالة الصحابة [م]
٩	الأصل فىهم العدالة [م]
٩	بالغ إبراهيم النظام فى الطعن فى الصحابة [م]
١٥	قدح النظام فى ابن مسعود من وجوه [م]
٢١	شرح الأصفهانى [م]
٢١	خير الله تعالى صدقًا، وتفرجات على المسألة [م]
٢٧	فائدة: إذا كان الشخص لم يكذب قط، فقال: أنا كاذب [م]
٢٨	الخلاف فى تعريف الصحابى، مَنْ هو؟ [م]
٣١	القسم الثانى: فى الخبر الذى لا يقطع بكونه صدقًا أو كذبًا وفيه أبواب:
٣١	الباب الأول: فى إقامة الدليل على أنه حجة فى الشرع [م]
٣١	الخلاف فى المسألة [م]
٣٢	أدلة المتكلمين، من المنقول والمعقول [م]
٣٢	الدليل على ذلك من القرآن الكريم [م]
٣٢	أسئلة واعتراضات وردود فى الدليل [م]
٣٥	تمسك الرازى بالدليل والجواب على المعارضين [م]
٣٧	المسلك الثانى فى تمسك الرازى بدليل الجمهور [م]
٣٨	المسلك الثالث: السنة المتواترة [م]
٣٩	المسلك الرابع: الإجماع [م]

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصل للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهانى إلى بداية شرح الأصفهانى الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.

٣٩	..... الدليل على عمل الصحابة بخبر الواحد من وجهين [م]
٣٩	..... الوجه الأول: [م]
٣٩	..... بيان الوجه الثاني من مقامين [م]
٣٩	..... المقام الأول وبيانه من وجوه [م]
٣٩	..... الوجه الأول [م]
٣٩	..... الوجه الثاني [م]
٤٠	..... الوجه الثالث [م]
٤٠	..... الوجه الرابع [م]
٤٠	..... الوجه الخامس [م]
٤٠	..... الوجه السادس [م]
٤٠	..... الوجه السابع [م]
٤٠	..... الوجه الثامن [م]
٤٠	..... الوجه التاسع [م]
٤٠	..... الوجه العاشر [م]
٤١	..... الوجه الحادى عشر [م]
٤١	..... الوجه الثانى عشر [م]
٤١	..... الوجه الثالث عشر [م]
٤١	..... الوجه الرابع عشر [م]
٤١	..... الوجه الخامس عشر [م]
٤١	..... الوجه السادس عشر [م]
٤١	..... وهذه الأخبار قطرة من بحر [م]
٤١	..... المقام الثانى: أنهم عملوا على وفق هذه الأخبار لأجلها، وبيانه من وجهين [م]
٤١	..... الأول [م]
٤٢	..... الثانى [م]
٤٢	..... ما أورده المخالفون من منع ومعارضات [م]
٤٣	..... جواب الرازى عن هذه المعارض تفصيلاً [م]
٤٦	..... المسلك الخامس: القياس [م]
٤٧	..... المسلك السادس: دليل العقل [م]
٤٧	..... أدلة المنكرين وما عولوا عليه فى إنكار حجية خبر الآحاد [م]

- ٤٨ ..... أولاً: المعولون على العقل [م]
- ٤٨ ..... ثانياً: المعولون على النقل [م]
- ٤٨ ..... الجواب عن أدلة المنكرين [م]
- ٤٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٤٨ ..... أقوال العلماء ومذاهبهم في المسألة
- ٥١ ..... حول المسلك الأول، وفيه نظر من وجوه
- ٥٢ ..... سؤالان على الدليل المذكور
- ٥٣ ..... حول المسلك الثاني
- ٥٤ ..... حول المسلك الثالث
- ٥٥ ..... تنبيهات في المسألة، وهي أربعة
- ٥٦ ..... الباب الثاني: في شرائط العمل بهذه الأخبار
- ٥٦ ..... القسم الأول: في المخبر ... وهو مرتب على ثلاثة فصول [م]
- الفصل الأول: في الأمور التي يجب وجودها، حتى يحلّ للسامع أن يقبل روايته، وهي خمسة [م]
- ٥٦
- ٥٦ ..... الشرط الأول: أن يكون عاقلاً [م]
- ٥٦ ..... الشرط الأول: أن يكون عاقلاً [م]
- ٥٦ ..... الشرط الثاني: أن يكون مكلفاً، وفيه مسألتان [م]
- ٥٦ ..... المسألة الأولى: رواية الصبي غير مقبولة لثلاثة أوجه [م]
- ٥٧ ..... المسألة الثانية: إذا كان حياً عند التحمل بالغاً عند الرواية قبلت روايته لوجوه أربعة [م]
- ٥٧ ..... الشرط الثالث: أن يكون مسلماً، وفيه مسألتان [م]
- ٥٧ ..... المسألة الأولى: الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة [م]
- ٥٧ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٧ ..... المسألة الثانية: المخالف من أهل القبلة [م]
- ٥٧ ..... الشرط الرابع: العدالة: تعريفها، والمعتبر فيها، وضوابطها [م]
- ٥٧ ..... تفريع نوعين من الكلام على «الضابط في العدالة» [م]
- ٥٧ ..... النوع الأول: في أحكام العدالة، وفيه مسائل [م]
- ٥٧ ..... شرح الأصفهاني
- المسألة الأولى - من مسائل النوع الأول في أحكام العدالة - في الفاسق إذا أقدم على
- ٦٠ ..... الفسق [م]

- ٦١ ..... المسألة الثانية: فى المخالف الذى لا تكفره [م]
- ٦١ ..... شرح الأصفهانى
- ٦٢ ..... المسألة الثالثة: فى أن رواية المجهول غير مقبولة ... [م]
- ٦٣ ..... أدلة الراوى فى المسألة [م]
- ٦٤ ..... أدلة المخالف فى المسألة [م]
- ٦٤ ..... شرح الأصفهانى
- ٧٠ ..... النوع الثانى: فى طريق معرفة العدالة والجرح، وهو أمران، وفيه مسائل [م]
- ٧٠ ..... المسألة الأولى: شرط بعض المحدثين العدد فى المزكى والجرح فى الرواية والشهادة [م]
- ٧٠ ..... المسألة الثانية: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل [م]
- ٧١ ..... المسألة الثالثة: إذا تعارض الجرح والتعديل [م]
- ٧١ ..... المسألة الرابعة: بيان مراتب التزكية [م]
- ٧٢ ..... المسألة الخامسة: ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحاً فى روايته [م]
- ٧٢ ..... الشرط الخامس: أن يكون الراوى بحيث لا يقع له الكذب والخطأ [م]
- ٧٣ ..... الفصل الثانى: فى الأمور التى يجب ثبوتها، حتى يحل للراوى أن يروى الخير [م]
- ٧٣ ..... الفصل الثالث: فيما جعل شرطاً فى الراوى، مع أنه غير معتبر والضابط فى هذا الباب، وفيه مسائل [م]
- ٧٤ ..... شرح الأصفهانى
- ٧٤ ..... المسألة الأولى: رواية العدل الواحد مقبولة [م]
- ٧٦ ..... المسألة الثانية: راوى الأصل إذا لم يقبل الحديث هل يقدح فى رواية الفرع أم لا؟ [م]
- ٧٨ ..... المسألة الثالثة: هل يشترط كون الراوى فقيهاً؟ [م]
- ٧٩ ..... المسألة الرابعة: إذا عُرف منه التساهيل التأهل فى أمر حديث رسول الله ﷺ لا خلاف فى أنه لا يقبل خبره [م]
- ٨٠ ..... المسألة الخامسة: لا يعتبر فى الراوى أن يكون عالماً بالعربية، ومعنى الخير [م]
- ٨٠ ..... شرح الأصفهانى
- ٨١ ..... المسألة السادسة: تقبل رواية من لم يرو إلا خيراً واحداً [م]
- ٨١ ..... المسألة السابعة: لا يجب كون الراوى معروف النسب [م]
- ٨١ ..... القسم الثانى: فى البحث عن الأمور العائدة إلى المخبر عنه [م]
- ٨٢ ..... شرح الأصفهانى
- ٨٣ ..... القول فيما ظن أنه شرط فى هذا الباب، وليس بشرط وفيه مسائل [م]

٦٣١	الكاشف عن المحصول
٨٤	المسألة الأولى: خير الواحد إذا عارضة القياس [م]
٨٥	المسألة الثانية: إذا روى عن رسول الله ﷺ أنه عمل بخلاف موجب الخبر [م]
٨٥	المسألة الثالثة: عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب ردّه [م]
٨٦	المسألة الرابعة: الحفاظ إذا خالفوا الراوى فى بعض ذلك الخبر [م]
٨٦	المسألة الخامسة: خير الواحد إذا تكاملت شروط صحته، هل يجب عرضه على الكتاب؟ [م]
٨٦	المسألة السادسة: لا شبهة فى أن الناسخ يجب أن يكون غير مقارن للكتاب [م]
٨٦	شرح الأصفهاني
	تنبيه: اعلم أن قوله ﷺ «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها» يفهم من ذلك أمران... إلخ
٩٦	المسألة السابعة: اختلفوا فيما إذا كان مذهب الراوى بخلاف روايته [م]
٩٨	شرح الأصفهاني
٩٨	المسألة الثامنة: خير الواحد إما أن يقتضى علماً أو عملاً [م]
٩٩	أدلة الرازى فى المسألة من وجوه أربعة [م]
٩٩	أدلة المخالفين فى المسألة [م]
٩٩	جواب الرازى عن أدلة المخالفين [م]
١٠٠	شرح الأصفهاني
١٠١	القسم الثالث فى الأخبار، وفيه مسائل [م]
	المسألة الأولى: فى كيفية ألفاظ الصحابة فى نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ وهى على سبع مراتب [م]
١٠١	المرتبة الأولى: أن يقول الصحابى: «سمعت رسول الله ﷺ كذا» إلخ [م]
١٠١	المرتبة الثانية: أن يقول الصحابى: «قال رسول الله ﷺ كذا» [م]
١٠١	المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابى: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» [م]
١٠٢	المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابى: «أمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا» [م]
١٠٢	المرتبة الخامسة: أن يقول الصحابى: «من السنة كذا» [م]
١٠٢	المرتبة السادسة: أن يقول الصحابى: «عن النبى ﷺ» [م]
١٠٢	المرتبة السابعة: أن يقول الصحابى: «كُنَّا نفعل كذا» [م]
١٠٣	المسألة الثانية: فى: كيفية رواية غير الصحابى وهى - أيضاً - على سبع مراتب [م]
١٠٣	المرتبة الأولى: أن يقول الراوى: حدثنى فلان... إلخ [م]
١٠٣	المرتبة الثانية: أن يقال للراوى: «هل سمعت هذا الحديث عن فلان؟» فيقول: نعم... إلخ [م]

- المرتبة الثالثة: أن يكتب إلى غيره بـ «إني سمعت كذا من فلان... إلخ» [م] ..... ١٠٣
- المرتبة الرابعة: أن يقال: «هل سمعت هذا الخبر عن فلان؟» فيشير برأسه أو بإصبعه إلخ [م] ..... ١٠٣
- المرتبة الخامسة: أن يُقرأ عليه «حدثك فلان» فلا ينكر ولا يُقرُّ بعبارته، ولا بإشارة [م] ..... ١٠٣
- المرتبة السادسة: المناوئة [م] ..... ١٠٤
- المرتبة السابعة: الإجازة [م] ..... ١٠٥
- شرح الأصفهاني ..... ١٠٥
- المسألة الثالثة: ذهب الشافعي إلى أن المرسل غير مقبول [م] ..... ١١٠
- أدلة القائلين بعدم قبول المرسل [م] ..... ١١٠
- أدلة القائلين بالقبول [م] ..... ١١١
- الجواب عن أدلة القائلين بالقبول [م] ..... ١١١
- فروع: الفرع الأول: في متى يقبل الإمام الشافعي المرسل؟ [م] ..... ١١٣
- الفرع الثاني: إذا أرسل الحديث وأسنده غيره [م] ..... ١١٤
- الفرع الثالث: إذا لحق الحديث بالنبي ﷺ ووافقه غيره على الصحابي فهو متصل [م] ..... ١١٤
- الفرع الرابع: إذا وصله بالنبي ﷺ مرةً، ووقفه على الصحابي أخرى فإنه يجعل متصلاً [م] ..... ١١٤
- الفرع الخامس: مَنْ يرسل الأخبار، إذا أسند خيراً، هل يقبل أو يرد؟ ..... [م] ..... ١١٤
- المسألة الرابعة: في التدليس ومباحثه [م] ..... ١١٥
- المسألة الخامسة: يجوز نقل الخبر بالمعنى وتفصيل القول في ذلك [م] ..... ١١٥
- المسألة السادسة: الراويان إذا اتفقا على رواية خير، وانفرد أحدهما بزيادة وهما ممن يقبل حديثه وتفصيل القول في ذلك [م] ..... ١١٧
- فرغ على المسألة: الراوي الواحد إذا روى الزيادة مرةً، ولم يروها غير تلك المرة [م] ..... ١١٨
- شرح الأصفهاني ..... ١١٩
- الكلام في القياس، وهو مرتب على مقدمة وأربعة أقسام [م] ..... ١٣١
- المقدمة، وفيها مسائل [م] ..... ١٣١
- المسألة الأولى: في حدِّ القياس وشرحه [م] ..... ١٣١
- تعريف القياس كما ذكره القاضي أبو بكر وهو اختيار جمهور المحققين وشرحه [م] ..... ١٣١
- اعتراضات على تعريف القاضي وهي ستة [م] ..... ١٣١
- التعريف الثاني: تعريف أبي الحسين البصري، وشرحه [م] ..... ١٣٣
- شرح الأصفهاني من التعريفات الركيكة للقياس ..... ١٤٢
- شرح الاعتراضات على كلام القاضي الباقلاني ..... ١٤٤

٦٣٣	الكاشف عن المحصول .....
١٤٧	شرح المختار في حد القياس .....
١٤٩	تنبيه: اعلم أن من قال بجريان القياس في العقلية جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة ... إلخ .....
١٥٠	شرح تعريف أبي الحسين البصرى للقياس .....
١٥٢	شرح قول الرازى في الرسالة البهائية «القياس الفاسد قياس» .....
١٥٤	تنبيهان: التنبيه الأول: قال المصنف في «الرسالة البهائية»: نحن إنما لم نقل: «مثل حكم الأصل في الفرع» لأن الإضافة تقتضى المغايرة ... إلخ .....
١٥٥	نقض متوجه إلى التعريف المختار [م] .....
١٥٥	شرح الأصفهاني .....
١٦١	التنبيه الثانى: قياس الفقهاء الذى نحن بصدد تعريفه، وهو المسمى بـ«التمثيل» باصطلاح قوم إلخ .....
١٦٢	جواب الرازى عن النقض الذى أورده على تعريفه وذكر تعريف آخر [م] .....
١٦٢	شرح الأصفهاني .....
١٦٦	المسألة الثانية: فى الأصل والفرع [م] .....
١٦٦	«الأصل» عند الفقهاء والمتكلمين [م] .....
١٦٧	إفساد قولى الفقهاء والمتكلمين [م] .....
١٦٧	اختيار الرازى فى تعريف الأصل وتفصيل ذلك [م] .....
١٦٧	تعريف الفرع [م] .....
١٦٨	دقائق فى المسألة والتنبيه عليها [م] .....
١٦٨	شرح الأصفهاني .....
١٦٨	المسألة الثالثة: فى بيان الأمور التى يكون القياس فيها حجة .....
١٧١	شرح الأصفهاني .....
١٧١	الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق وتارة باستخراج الجامع وهو القياس [م] .....
١٧٢	شرح الأصفهاني .....
١٧٤	القسم الأول: فى إثبات أن القياس حجة [م] .....
١٧٤	مذاهب العلماء فى المسألة تفصيلاً [م] .....
١٧٥	اختيار الرازى فى المسألة وأدلته [م] .....
١٧٥	المسلك الأول الدليل من الكتاب وتوجيهه [م] .....
١٧٧	اعتراضات ونقوض على الدليل والجواب عنها [م] .....

١٨٢	شرح الأصفهاني
١٩٤	المسلك الثاني: خبر معاذ المشهور عند إنفاذه إلى اليمن [م]
١٩٤	اعتراضات على الحديث المذكور بالضعف وهو من وجهين [م]
١٩٤	الوجه الأول: اشتماله على الخطأ [م]
١٩٥	الوجه الثاني: الحديث لا يصلح لإثبات حجية القياس... إلخ [م]
١٩٥	جواب الرازي عن ذلك [م]
١٩٩	شرح الأصفهاني
٢٠٥	المسلك الثالث: حديث عمر عن «قبلة الصائم»... [م]
٢٠٥	أسئلة على الدليل [م]
٢٠٦	الجواب عن هذه الأسئلة [م]
٢٠٦	شرح الأصفهاني
٢٠٨	المسلك الرابع: حديث الخنعمية، ووجه الاستدلال به [م]
٢٠٨	شرح الأصفهاني
٢٠٨	المسلك الخامس: الإجماع [م]
٢٠٨	تحرير الاستدلال بالإجماع بمقدمات ثلاث [م]
٢٠٨	بيان المقدمة الأولى والاستدلال عليها من وجوه [م]
٢١١	بيان المقدمة الثانية [م]
٢١١	بيان المقدمة الثالثة [م]
٢١٢	اعتراضات على أوجه المقدمة الأولى والجواب عنها [م]
٢١٩	اعتراضات النظام على المقدمة الأولى [م]
٢٢٠	جواب الرازي عن اعتراضات النظام [م]
٢٢٨	المسلك السادس: تقرير الإجماع على وجه آخر [م]
٢٢٩	شرح الأصفهاني
	المسلك السابع: وهو المعقول: أنَّ القياس يفيد ظنَّ دفع الضرر، فوجب جواز العمل به، وبيان ذلك [م]
٢٤٦	معارضات ونقوض واردة في المسألة من الذين لم يمنعوا القياس وبيانها [م]
٢٥٠	الذين منعوا من القياس في كل الشرائع ثلاث فرق [م]
٢٥١	الفرقة الأولى، أقوالها وأدلتها [م]
٢٥٢	الفرقة الثانية، أقوالها [م]



- الكاشف عن المحصول ..... ٦٣٥
- الفرقة الثالثة، أقوالها [م] ..... ٢٥٢
- الجواب عن جميع ما تقدم من النقوض والمعارضات [م] ..... ٢٥٢
- شرح الأصفهاني ..... ٢٥٤
- تنبيهان: الأول: اعلم أنه قد تبين أن نظم الدليل هكذا ... إلخ ..... ٢٥٦
- الثاني: ادعى المصنف أن العمل بالقياس واجب، ونتيجة دليلنا أن العمل بالقياس واجب إلخ ..... ٢٥٦
- تنبيه: اعلم أن البراءة الأصلية قطعية ... إلخ ..... ٢٧١
- تنبيه: اعلم أن البراءة الأصلية الموافقة للقياس لا تفيد شيئاً على خلاف القياس حزمًا ... إلخ ..... ٢٧١
- تنبيه: واعلم أن قول القائل: أعتقت غنمنا لسواده ... إلخ ..... ٢٧١
- فائدة: ذكر ابن حزم في المنع من القياس أموراً لا بد من معرفتها ..... ٢٧٢
- المسألة الثانية: قال النظام: النصُّ على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس [م] ..... ٢٧٢
- شرح الأصفهاني ..... ٢٧٢
- أدلة الرازي على ما اختاره [م] ..... ٢٧٤
- شرح الأصفهاني ..... ٢٧٥
- سؤال في المسألة وجوابه [م] ..... ٢٧٦
- شرح الأصفهاني ..... ٢٧٧
- تنبيه: اعلم: أن اعتبار خصوص المحل لا بد فيه من بيان الغاية في جميع أنواع العلل المتعدية إلخ ..... ٢٧٨
- بيانه: أن المعنى بتصريح الشارع ما يفهم منه أن الإسكار علة الحرمة ... إلخ ..... ٢٧٨
- المسألة الثالثة: إحقاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهراً جلياً وقد لا يكون كذلك ..... [م] ٢٧٨
- أدلة الرازي [م] ..... ٢٧٩
- أدلة المخالف في المسألة والجواب عنها [م] ..... ٢٧٩
- شرح الأصفهاني ..... ٢٨٠
- المسألة الرابعة: هل يمكن أن يكون ثبوت الحكم في الفرع أقوى من ثبوته في الأصل؟ [م] ..... ٢٨١
- شرح الأصفهاني وإشكالات على المسألة ..... ٢٨١
- الجواب عن هذه الإشكالات ..... ٢٨٢
- خاتمة في المسألة ..... ٢٨٢
- القسم الثاني: في الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم في الأصل ..... ٢٨٤
- وحاصل القياس يرجع إلى أصلين، والأصل الأول الكلام فيه مرتب على مقدمة وأربعة أبواب

٢٨٤	المقدمة: فى تفسير العلة [م].....
٢٨٤	تفسيرات ثلاثة باطلة: [م].....
٢٨٤	التفسير الأول: تفسيرها بالموجب وبيانه [م].....
٢٨٤	التفسير الثانى: تفسيرها بالدأعى وبيانه [م].....
٢٨٨	التفسير الثالث: تفسيرها بالمعرف وبيانه [م].....
٢٨٩	شرح الأصفهانى .....
٢٩٦	عرض إشكالات الرازى على التعريفات السابقة والإجابة عنها، واختيار تفسير صحيح لها
٣٠٠	حاتمة فى المسألة .....
٣٠١	الباب الأول: فى الطرق الدالة على علية الوصف فى الأصل، وهى عشرة [م].....
٣٠١	الفصل الأول: فى النص [م].....
٣٠٢	شرح الأصفهانى ونقل أقوال الأصوليين فى هذه المسألة .....
٣١٨	شرح الأصفهانى .....
٣١٩	تنبيه: ينبغى للمحصل: أن يستحضر القاعدة... إلخ .....
	تنبيه: اعلم أن قول المصنف: «الطرق الدالة على علية الوصف فى الأصل...» لا يستقيم على رأيه... إلخ .....
٣٢٠	الفصل الثانى: فى الإيماء، وهو على خمسة أنواع [م].....
٣٢١	النوع الأول: تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء وهو على وجهين [م].....
	فرعان على النوع الأول: الفرع الأول: فى بيان أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة..... [م].....
	الفرع الثانى: قد ذكرنا أن دخول «الفاء» يقع على ثلاثة أوجه [م]
	النوع الثانى: أن يُشرع الشارع الحكم عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم أنها علة الحكم... [م].....
٣٢٢	النوع الثالث: أن يذكر الشارع فى الحكم وصفًا، لو لم يكن موجبًا لذلك الحكم، لم يكن لذكره فائدة، وهو على أربعة أقسام [م].....
٣٢٣	النوع الرابع: أن يفرق الشارع بين شيئين فى الحكم بذكر صفة... [م].....
٣٢٤	النوع الخامس: النهى عن فعل يمنع تقدم وجوبه علينا... [م].....
٣٢٥	مسألة متفرعة على هذا الفصل: الظاهر من هذه الأقسام قد يترك عند قيام الدليل عليه [م] ..
٣٢٥	شرح الأصفهانى ويشمل: مقدمات للشرح لا بد من ذكرها .....
٣٢٥	المقدمة الأولى: فى تعريف الإيماء .....

٦٣٧	الكاشف عن المحصول .....
٣٢٦	المقدمة الثانية: في دلالة الإيماء .....
٣٢٦	المقدمة الثالثة: في أن العلة متقدمة على المعلول .....
٣٢٦	شرح المتن .....
	تنبيهان: الأول: أن قوله في الفرع الأول: «الحكم المرتب على الوصف مشعر بالعلية» عبارة
٣٢٧	حسنة... إلخ .....
٣٢٨	التنبيه الثاني: أن الوجه الأول قد سبق تقريره... إلخ .....
٣٢٩	الفصل الثالث: في بيان: عِلْيَةِ الوصف بالمناسبة، وهو مرتب على مسمين .....
٣٢٩	القسم الأول: في المقدمات، وفيه مسائل: [م] .....
٣٢٩	المسألة الأولى: في تعريف المناسبة [م] .....
٣٣٠	شرح الأصفهاني .....
٣٣٣	المسألة الثانية: في تقسيم المناسب، وذلك من أوجه [م] .....
٣٣٣	التقسيم الأول: المناسب: إما أن يكون حقيقياً، أو إقناعياً [م] .....
٣٣٣	أولاً: المناسب الحقيقي وتقسيماته [م] .....
٣٣٤	فرع: هذه المراتب قد تتداخل بحسب ظنون المجتهدين [م] .....
٣٣٥	ثانياً: المناسب الإقناعي ومثاله. [م] .....
٣٣٥	شرح الأصفهاني ويتضمن إيضاحات زائدة... إلخ .....
٣٣٥	القسم الأول من مواقع الضرورة وهو حفظ النفس... إلخ .....
٣٣٥	الضمان وفيه يكون؟ .....
٣٣٦	أصول الشريعة: أقسامها خمسة وبيانها .....
٣٣٨	التقسيم الثاني: تقسيم المناسب إلى معتبر، وملغى، ليس واحداً منهما [م] .....
٣٣٩	المعتبر وأقسامه [م] .....
٣٤٠	الملغى وأقسامه [م] .....
٣٤٠	القسم الثالث المسمى بـ«المصالح المرسله»... [م] .....
٣٤٠	شرح الأصفهاني ويتضمن: .....
٣٤١	مقدمتين على كلام الرازي: الأولى: في نقل مذاهب الناس في أنواع المناسبات وأقسامها .....
٣٤١	المقدمة الثانية: تفسير الجنس والنوع تفسيراً لائقاً بهذا الموضوع .....
٣٤٢	في الفرق بين المؤثر والمناسب وأمثلة لكل .....
٣٤٤	تلخيص .....
٣٤٦	تنبيه: اعلم أن الجنس والعرض العام يشتركان في صدقهما... إلخ .....

٣٤٦	..... إلخ ... نوعين خارجين ...
٣٤٧	..... خاتمة في المسألة
التقسيم الثالث: الوصف باعتبار الملاءمة ووقوع الحكم على وفق أحكام آخر، وشهادة	
٣٤٨	..... الأصل: وهو أربعة أقسام [م]
٣٤٨	..... القسم الأول: ملائم شهد له أصل معين [م]
٣٤٨	..... القسم الثاني: مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين [م]
٣٤٨	..... القسم الثالث: مناسب ملائم لا يشهد له أصل بالاعتبار [م]
٣٤٨	..... القسم الرابع: مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم [م]
٣٤٩	..... شرح الأصفهاني
٣٥٢	..... المسألة الثالثة: في أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة والدليل على ذلك [م]
٣٥٤	..... شرح الأصفهاني
الفن الثاني من فني فصل المناسبة: في إقامة الدلالة على أن المناسبة تفيد العلية من وجهين: الأول:	
٣٦٠	..... الدليل عليه بمقدمات ثلاث [م]
٣٦٠	..... المقدمة الأولى والدليل عليها من وجوه ستة [م]
٣٦١	..... الخلاف حول هذه المقدمة [م]
٣٦٢	..... المقدمة الثانية وبيان وضوحها [م]
٣٦٢	..... المقدمة الثالثة: والدليل عليها من وجهين وبيانهما.. [م]
٣٦٤	..... شرح الأصفهاني
٣٦٧	..... تنبيه: قال الغزالي في «شفاء الغليل» ... إلخ
٣٦٧	..... تنبيه ثان: اعلم أن لأئمة النظر طريقة أخرى في إثبات دلالة المناسبة على العلية
٣٦٧	..... منع على المقدمة الأولى وبيانه [م]
٣٦٩	..... أدلة ثمانية على تقوية هذا المنع [م]
٣٦٩	..... الدليل الأول: أنه تعالى خالق أفعال العباد وبيانه من وجوه أربعة [م]
٣٧١	..... الدليل الثاني: أن القادر على الكفر إن لم يقدر على الإيمان لزم الجبر... [م]
٣٧١	..... الدليل الثالث: أنه قد وقع التكليف بما لا يطاق وبيانه من وجوه [م]
	..... الدليل الرابع: أن تخصيص خلق العالم بالوقت الذي خلق فيه يستحيل أن يكون معللا بغرض [م]

الدليل الخامس: أن تقدير السموات والكواكب المعينة... لا يجوز أن يكون رعاية لغرض

- الدليل السادس: أنه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون في الدنيا من أول عمره إلى آخر عمره في  
 الخنة وفي الآخرة... [م] ..... ٣٧٤
- الدليل السابع: أنه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب... [م] ..... ٣٧٤
- سؤال على الدليل والجواب عنه [م] ..... ٣٧٥
- الدليل الثامن: دلَّت الوجوه المذكورة في أول هذا القسم على استحالة أن يكون شيء من أفعاله  
 تعالى وأحكامه معللاً... [م] ..... ٣٧٥
- معارضة في المسألة [م] ..... ٣٧٥
- شرح الأصفهاني ..... ٣٧٧
- الجواب عن المعارضات في المسألة [م] ..... ٣٨١
- شرح الأصفهاني ..... ٣٨١
- الفصل الرابع: في المؤثر [م] ..... ٣٨٤
- شرح الأصفهاني ..... ٣٨٤
- الفصل الخامس: في الشبّه، والنظر في ماهيته ثم في إثباته [م] ..... ٣٩٠
- النظر الأول: في ماهيته [م] ..... ٣٩٠
- النظر الثاني: في أنه حجة [م] ..... ٣٩١
- شرح الأصفهاني ..... ٣٩١
- الفصل السادس: في الدوران [م] ..... ٤٠٠
- معناه، ووقوعه على وجهين [م] ..... ٤٠٠
- الدليل على أن الدوران يفيد ظنَّ العِلِّيَّة الوجه الأول [م] ..... ٤٠٥
- شرح الأصفهاني ..... ٤٠١
- الوجه الثاني في أن الدوران يفيد ظنَّ العِلِّيَّة [م] ..... ٤٠٩
- شرح الأصفهاني ..... ٤٠٩
- بيان ضعف هذا الوجه ..... ٤٠٩
- اختلاف أحوبة الأئمة عن هذا المنع ..... ٤١٠
- اعتراضات صاحب «التلخيص» وإجابة الأصفهاني عنها ..... ٤١٤
- أدلة المخالفين في المسألة وبيانها والجواب عنها [م] ..... ٤١٧
- شرح الأصفهاني ..... ٤٢٠
- الفصل السابع: في السبِّ والتقسيم [م] ..... ٤٢٢
- التقسيم نوعان: منحصر ومنتشر... [م] ..... ٤٢٢

٤٢٤	شرح الأصفهاني وأبحاث أربعة في المسألة
٤٢٦	<b>الفصل الثامن: في الطرد [م]</b>
٤٢٦	المراد بالطرد عند الفقهاء، تفسيران للطرد [م]
٤٢٦	الحجة على التفسير الأول [م]
٤٢٦	احتجاج المخالف لهذا التفسير، والجواب عنه [م]
٤٢٧	الحجة على التفسير الثاني للطرد [م]
٤٢٧	احتجاج المخالف على التفسير الثاني [م]
٤٢٨	الجواب عن احتجاج المخالف [م]
٤٢٩	شرح الأصفهاني
٤٣٤	<b>الفصل التاسع: في تنقيح المناط [م]</b>
٤٣٥	شرح الأصفهاني
٤٣٥	مفهومات ثلاثة للأصفهاني في المسألة
	تنبيه: اعلم أن تنقيح المناط في أحد قسميه... ليس من الطرق الدالة على عليّة وصف
٤٤١	بعينه... إلخ
٤٤١	إيراد كلام الغزالي على وجهين [م]
٤٤٣	<b>الفصل العاشر: في الطرق الفاسدة، وهي طريقان [م]</b>
٤٤٣	شرح الأصفهاني
٤٤٤	تنبيه: اعلم أنه يمكن أن نورد هذه القاعدة
٤٤٤	حائمة: اعلم أنه يمكن تقسيم القياس من وجوه
٤٤٧	<b>الباب الثاني: في الطرق الدالة على أن الوصف لا يكون علّة، وهي خمسة [م]</b>
	<b>الفصل الأول: في النقض، وفيه مسائل المسألة الأولى: وجود الوصف مع عدم الحكم</b>
٤٤٧	يقدم في كونه علّة والخلاف فيها [م]
٤٤٧	الحجة الأولى في المسألة [م]
٤٤٨	شرح الأصفهاني
٤٥٩	تنبيه: اعلم أن الغزالي قال: العلة إمّا قطعية أو ظنية... إلخ
٤٦١	تنبيه: اعلم أن الغزالي جعل النقوض على ثلاثة أقسام
٤٦٢	فائدة: في اختيار الرازي واحتجاجاته:
٤٦٤	الجواب عن منع أورده الرازي على اختياره [م]
٤٦٥	شرح الأصفهاني

٦٤١ ..... الكاشف عن المحصول

٤٦٦ ..... تنبيه: اعلم أن الدليل المذكور ضعيف، وبيانه من وجوه ثلاثة

٤٦٦ ..... الحجة الثانية فى المسألة [م]

٤٦٧ ..... شرح الأصفهاني

٤٦٨ ..... الحجة الثالثة فى المسألة [م]

٤٧٢ ..... شرح الأصفهاني

٤٧٤ ..... المعارضات فى المسألة وبيانها

٤٧٧ ..... المسألة الثانية: فى كيفية دفع النقص، ولا يكون إلا بأحد أمرين... [م]

٤٧٧ ..... القسم الأول: المنع من حصول تمام تلك الأوصاف، وفيه أبحاث ثلاثة [م]

٤٧٨ ..... القسم الثانى: فى منع عدم الحكم، وفيه أبحاث أربعة [م]

٤٧٩ ..... شرح الأصفهاني

تنبيه: اعلم أن الاحتجاج على الكافر بأن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب... إلخ

٤٨١ .....

٤٨٢ ..... فائدة: اعلم أن البحث يتوقف فهمه على فهم اصطلاح المصنف... إلخ

٤٨٣ ..... تنبيهان: الأول: قوله: «اللفظ إذا كان له معنيان قاما بالتواطؤ أو بالاشتراك» فيه نظر... إلخ

٤٨٣ ..... التنبيه الثانى: قوله: «لا يفيد بالتكرار إلا كذا»... إلخ

٤٨٥ ..... المسألة الثالثة: وهى مشتملة على فرعين من فروع تخصيص العلة [م]

٤٨٥ ..... الفرع الأول: إذا تخلف الحكم عن العلة [م]

الفرع الثانى: هل يجب على المتمسك بالعلة المخصوصة ذكر المانع فى ابتداء الدليل، أم لا؟ [م]

٤٨٥

٤٨٥ ..... المسألة الرابعة: ورود النقص على سبيل الاستثناء، هل يقدح فى العلة أم لا؟ [م]

٤٨٦ ..... شرح الأصفهاني

٤٨٧ ..... المسألة الخامسة: «الكسر» نقض يرد على المعنى دون اللفظ [م]

٤٨٧ ..... شرح الأصفهاني

٤٨٩ ..... الفصل الثانى: فى عدم التأثير [م]

٤٩٨ ..... حقيقته، والدليل على أنه قادح [م]

٤٩٨ ..... شرح الأصفهاني

٤٩٦ ..... الفصل الثالث: فى القلب، وفيه مسائل [م]

٤٩٦ ..... المسألة الأولى: فى حقيقته [م]

٤٩٦ ..... المسألة الثانية: فى إنكار إمكانه لوجهين والجواب عن ذلك [م]

- المسألة الثالثة: القلب معارضة إلا في أمرين [م] ..... ٤٩٧
- المسألة الرابعة: القالب إما أن يذكر القلب، لإثبات مذهبه، أو لإبطال مذهب خصمه.. [م] ٤٩٧
- شرح الأصفهاني ..... ٤٩٧
- تنبيه: اعلم: أن القلب يظهر كون الوصف المدعى عليه أنه من الطرد المذكور... إلخ ..... ٥٠٣
- الفصل الرابع: في القول بالموجب، وحدّه ونوعيه [م] ..... ٥٠٤
- شرح الأصفهاني ..... ٥٠٤
- الفصل الخامس: في الفرق، وفيه مسألان [م] ..... ٥٠٦
- المسألة الأولى: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين [م] ..... ٥٠٦
- اختيار الرازي، وأدلته ومعارضات في المسألة [م] ..... ٥٠٦
- الجواب عن تلك المعارضات [م] ..... ٥٠٩
- شرح الأصفهاني ..... ٥٠٩
- المسألة الثانية: لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين، والدليل عليه وجهان [م] ..... ٥١٣
- شرح الأصفهاني ..... ٥١٤
- الباب الثالث: فيما يظن أنه من مفسدات العلة، مع أنه ليس كذلك [م] ..... ٥١٦
- تقسيمات العلة، تمهيداً للموضوع، وهي تقسيمات سبعة [م] ..... ٥١٦
- شرح الأصفهاني ..... ٥١٧
- المسألة الأولى: اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم... [م] ..... ٥١٨
- شرح الأصفهاني ..... ٥١٩
- معارضة ودفعها [م] ..... ٥١٩
- شرح الأصفهاني ..... ٥٢٠
- المسألة الثانية: الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطاً جاز التعليل به ... [م] ..... ٥٢١
- ترجيح الرازي. في المسألة وأدلته [م] ..... ٥٢١
- معارضة على الدليل من وجوه ستة [م] ..... ٥٢١
- جواب الرازي عن هذه المعارضة بوجوهها [م] ..... ٥٢٤
- شرح الأصفهاني ..... ٥٢٤
- المسألة الثالثة: في التعليل بالحكمة .. [م] ..... ٥٢٦
- شرح الأصفهاني ..... ٥٢٧
- المسألة الرابعة: يجوز التعليل بالعدم، خلاف البعض الفقهاء [م] ..... ٥٣٠
- أدلة المجوزين لذلك [م] ..... ٥٣٠



- ٦٤٣ ..... الكاشف عن المحصول
- ٥٣٠ ..... أدلة المانعين لذلك [م]
- ٥٣١ ..... الجواب عن أدلة المانعين [م]
- ٥٣٢ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٣٤ ..... خاتمة
- ٥٣٥ ..... المسألة الخامسة: للمانعين من التعليل بالعدم أن يمنعوا من التعليل بالأوصاف الإضافية [م]
- ٥٣٦ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٣٨ ..... خاتمة: قال الرازي في (الرسالة البهائية): التعليل بالأمر الإضافية لا يجوز
- ٥٣٩ ..... المسألة السادسة: تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي جائز، خلافاً لبعضهم [م]
- ٥٣٩ ..... دليل المخوزين، ودليل المانعين والجواب عنه [م]
- ٥٤٠ ..... فرع: في جواز تعليل «الحكم الحقيقي» بالحكم الشرعي [م]
- ٥٤٠ ..... المسألة السابعة: يجوز التعليل بالأوصاف العرفية [م]
- ٥٤٠ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٤٦ ..... المسألة الثامنة: يجوز التعليل بالوصف المركب عند الأكثرين، وقال قوم لا يجوز [م]
- ٥٤٦ ..... أدلة الفريقين [م]
- ٥٤٨ ..... الجواب عن أدلة المانعين [م]
- ٥٤٨ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٥٠ ..... فرعان على المسألة الثامنة [م]
- الفرع الأول: نقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن بعضهم أنه قال: لا يجوز أن تزيد الأوصاف  
على سبعة»... [م]
- ٥٥٠ ..... الفرع الثاني: في الفرق بين جزء العلة، ومحلها... [م]
- ٥٥١ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٥٣ ..... تنبيه: اعلم أنه إنما يتصور تفريع هذين القولين على القول بتركب العلة الشرعية
- ٥٥٤ ..... المسألة التاسعة: اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم... [م]
- ٥٥٤ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٥٥ ..... المسألة العاشرة: في التعليل بالعلة القاصرة.. [م]
- ٥٥٥ ..... مذاهب العلماء في المسألة [م]
- ٥٥٥ ..... معارضات في المسألة والجواب عنها [م]
- ٥٥٩ ..... شرح الأصفهاني
- ٥٦٢ ..... فرع في المسألة: اختلفوا في أن الحكم في مورد النص ثابت بالنص أو بعلة النص... [م]

- شرح الأصفهاني ..... ٥٦٢
- تنبيه: اعلم أن هذا الكلام حق إلا أنه لا يتمشى مع القول بأن العلة الشرعية هي الأمانة  
المعرفة ..... ٥٦٣
- المسألة الحادية عشرة: لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة [م] ..... ٥٦٣
- شرح الأصفهاني ..... ٥٦٤
- المسألة الثانية عشرة: أبحاث متعلقة بالعلة، وهي أربعة [م] ..... ٥٦٨
- البحث الأول: قد يكون للعلة أكثر من حكم ... [م] ..... ٥٦٨
- البحث الثاني: من شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم [م] ..... ٥٦٩
- البحث الثالث: أن اقتضاءها معلولها قد يكون موقوفاً على شرط [م] ..... ٥٦٩
- البحث الرابع: العلة قد تكون علة لإثبات الحكم في الابتداء [م] ..... ٥٦٩
- شرح الأصفهاني ..... ٥٦٩
- تنبيه: قول المصنف: «وهذا البيان ... إلخ» ..... ٥٧١
- المسألة الثالثة عشرة: في الاستدلال بـ«علية العلة» على الحكم [م] ..... ٥٧١
- شرح الأصفهاني ..... ٥٧٢
- المسألة الرابعة عشرة: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، لا يتوقف على بيان ثبوت  
المقتضى لذلك الحكم [م] ..... ٥٧٤
- شرح الأصفهاني ..... ٥٧٤
- حجة المخالف في المسألة [م] ..... ٥٧٦
- شرح الأصفهاني ..... ٥٧٦
- الجواب عن حجة المخالف [م] ..... ٥٧٧
- شرح الأصفهاني ..... ٥٧٩
- فرغ: لو سلمنا أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى ... [م] ..... ٥٨٠
- المسألة الخامسة عشر: في اشتراط وجود الوصف الذي يجعل علة في الأصل والاتفاق  
عليه ..... [م] ..... ٥٨٠
- شرح الأصفهاني ..... ٥٨٠
- القسم الثالث: في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع وفيه ثلاثة أبواب [م] ..... ٥٨٢
- الباب الأول: في مباحث الحكم، وفيه مسائل عشر ..... ٥٨٣
- المسألة الأولى: في صحة القياس في العقلية [م] ..... ٥٨٣
- اعتاد القياس على مقدمتين [م] ..... ٥٨٣

٦٤٥	الكاشف عن المحصول
٥٨٤	اعتراض والجواب عنه [م]
٥٨٥	طرق المتكلمين في تعيين العلة [م]
٤٨٦	شرح الأصفهاني
٥٨٨	المسألة الثانية: القياس في «اللغات» [م]
٥٨٨	اختيار الرازي جوازه فيها [م]
٥٨٨	أدلة القائلين بالجواز والمعارضات الواردة عليهم والجواب عنها [م]
٥٨٩	أدلة المخالفين في المسألة [م]
٥٩١	شرح الأصفهاني
٥٩٤	المسألة الثالثة: لا يجوز إجراء القياس في الأسباب [م]
٥٩٤	شرح الأصفهاني
٥٩٨	المسألة الرابعة: في أن النفي الأصلي، هل يمكن التوصل إليه بالقياس أم لا؟ [م]
٥٩٨	شرح الأصفهاني
٦٠٠	المسألة الخامسة: هل يمكن إثبات أصول العبادات بالقياس أم لا؟ [م]
٦٠١	شرح الأصفهاني
٦٠٧	المسألة السادسة: هل يجوز إثبات التقديرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس؟ [م]
٦٠٧	مذهب الشافعي الجواز؛ ومنعه أبو حنيفة [م]
٦٠٧	دليل المجوزين [م]
٦٠٨	أدلة المانعين [م]
٦٠٨	الجواب عن أدلة المانعين [م]
٦٠٨	المسألة السابعة: في إثبات ما طريقه العادة والخلقة بالقياس [م]
٦٠٩	المسألة الثامنة: الأمور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز إثباتها بالقياس [م]
٦٠٩	المسألة التاسعة: إذا ورد القياس بخلاف النص [م]
٦٠٩	المسألة العاشرة: التعبد بالقياس في كل الشرع [م]
٦٠٩	شرح الأصفهاني
٦١١	تبييه: قول المصنف: «القرآن أو الأفراد» الصادر من النبي ﷺ لا يتعلق به عمل
٦١٣	الباب الثاني: في شرائط الأصل، وفيه قسمان
٦١٣	القسم الأول: في شرائط الأصل، إذا كان حكمه على وفق شرائط الأصول وهي ستة [م]
٦١٤	القسم الثاني: إذا كان الحكم في المقيس عليه على خلاف قياس الأصول [م]
٦١٥	القسم الثالث: فيما جعل شرطاً في هذا الباب؛ مع أنه ليس بشرط، وهو ثلاثة [م]

٦٤٦	محتويات الجزء السادس .....
٦١٦	شرح الأصفهاني .....
٦١٨	تنبيه: اعلم أن شرط كون الحكم الثابت في الأصل ألا يكون ثابتاً بالقياس مختلفاً فيه .....
	<b>الباب الثالث: في الفرع</b>
٦٢١	الفرع وشروطه [م] .....
٦٢١	الشرط المتفق عليه في الفرع [م] .....
٦٢١	اعتراض على هذا الشرط والجواب عنه [م] .....
٦٢١	أموراً اعتبرت من الفرع وليست معتبرة وهي ثلاثة [م] .....
٦٢١	خاتمة هذا الباب: نوع آخر من القياس يستعمله أهل الزمان [م] .....
٦٢١	شرح الأصفهاني .....
٦٢٤	تنبيه: اعلم أننا إذا قلنا: الأصل هو محل الحكم الثابت... إلخ .....
٦٢٤	خاتمة .....
٦٢٥	تنبيه: اعلم أنه قد سبق قول المصنف «إن العدم الأصلي لا يدل عليه قياس العلة...» .....
٦٢٦	محتويات الجزء السادس .....