أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

سلسلة المحصوليات (١)

المنتخب من المحصول

في أصول الفقه

تصنيف
العلامة فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي
(ت ٦٠٦ هـ)

تحقيق
عدنان العبيات

المنتخب من المحصول

في أصول الفقه

حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَة

الطَّبْعَة الأُولَى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

أَسْفَمْ

عَنْ

لِنَشْرِ نَفِيسِ الكُتُبِ وَالرَّسَائِلِ العِلْمِيَّةِ

دَوْلَةُ الكُوَيْت

E-mail: s.faar16@gmail.com

Twitter: @sfaar16

مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع

الكويت، حولي ، شارع المثنى، مجمع البدري

ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤

فرع حولي: شارع المثنى: ٢٢٦١٥٠٤٦، فرع المباركية: ٢٢٤٩٠٦٠٤

فرع الفحيحيل: ٢٥٤٥٦٠٦٩، فرع المصاحف: ٢٢٦٢٩٠٧٨

ص. ب: ١٠٧٥٠ الرمز البريدي ٣٢٠١١ الكويت

المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ التراث الذهبي: ٠٥٥٧٧٦٥١٣٨

الساخن: ت: ٩٤٤٠٥٥٥٩

E - mail: z.zahby74@yahoo.com

imamzahby

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

سلسلة المحصوليات (١)

المنتخب من المحصول

في أصول الفقه

تصنيف
العلامة فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي
(ت ٦٠٦هـ)

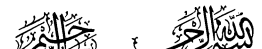
تحقيق
عدنان العبيات

«ليس للعالم أن يعتمد على علمه، انظر إلى ابن الراوندي مع كثرة ممارسته كيف صار. بل لا اعتماد لأحدٍ في شيءٍ إلا على فضلِ الله ورحمته».

«**التفسير الكبير**» لأبي عبد الله الرازي (٢٩/٥٠٣).

«وأما الكتب العلمية التي صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام. وإلا فليحذف القول السيئ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث وتشحيذ الخاطر».

الرازي ﷺ في وصيته، «**عيون الأنباء**» لابن أبي أصيبعة (ص: ٤٦٨).



يسرُّ «مشروع أسفار» أنْ يقدِّم للقارئ الكريم الإصدار الرَّابع عَشَر من إصدارات المشروع، وباكورةَ «**سلسلة المحصُوليَّات**»، الذي يطبع لأول مرَّة: كتاب (**المُنتَخَب من المحصول**).

إنَّ لمحصول الفخر الرَّازي أهميةً لا تخفى على المشتغلين بـ«علم أصول الفقه»؛ فهو مدرسةٌ مستقلةٌ عليها مداراتُ العناية بالشُّروح والمختصرات، استقرَّت عليه مناهج التَّصنيف الأصولي وعلى إحكام الآمدي في الجملة، وصارا معتمدَ المتأخرين.

ومن بواكير الأعمال على المحصول: كتابُ المنتخب؛ وقد حظي هذا المختصر **بمِيزات؛ منها**: التقدُّم الزمني على غيره من المختصرات، وعناية طلبة العلم به حفظاً وتكراراً واستشراحاً على أيدي الشيوخ، واعتنى به العلماءُ تدريساً وإقراء وكتابةً لشروحه؛ مما هو مسطورٌ في كتب التراجم. إلا أنَّ التَّوفيق لم يحالفه في الطباعة والنَّشر، وربَّما كان لانفراد الخسروشاهي بالتَّشكيك في نسبته للرازي أثرٌ في ذلك.

فلهذا؛ حرَصنا على **بثِّ عِلْمِ هذا الكتاب ليقعَ بين أيدي الدَّارسين والمهتمِّين للإفادة منه**، مع تصديره بدراسةٍ بحثية لمحقّقه ناقشَتْ نسبة المنتخب للرازي، وقد خلصت إلى تصحيح نسبة الكتاب إليه وتضعيف القول بعدم صحتها.

ونسأل الله تعالى أن يجزي بواسع فضله وعظيم كرمه مؤلِّفَ الكتاب، ومحقِّقَه، وكلَّ من له إسهامٌ في مشروع أسفار: خيرَ الجزاء، وأن يُحسن إليهم في الدَّارين، إنه سميعٌ مجيب.

الحمد للهِ المبتدئِ لنا بنِعَمه قبل استحقاقها، المُديمِها علينا بإفضاله مع تقصيرنا، والجاعِلِنا في خير أمةٍ أخرجت للناس، أمةِ خير خلقهِ محمدٍ عبدهِ ورسولهِ ﷺ. نسأله أن يأخذ بأسماعنا وقلوبنا وألسنتنا إلى طاعته، وأن يملِك لنا أنفسنا وألسنتنا وجميع جوارحِنا عما يُخالف طاعته، وأن لا يَكِلنا إلى أنفسنا، فإنه إن وكلنا إليها، وكلنا إلى غير كافٍ، وأن يُحضِرنا العصمة والتوفيق، ويُنطِقَ ألسِنتنا بالحق الذي لا تَخْلِطه الشُّبه ولا تميلُ به الأهواء ولا تخونه الغفلات[1].

أما بعد، فهذه جُملٌ مُختصرةٌ جعلتها كالمدخلِ إلى كتابِ «**منتخب المحصول**» للإمام النظّار الأصولي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، تجد فيها:

* **التعريف بالمؤلف.**

* **النسبة إلى المؤلف.**

* **وتعيين عنوانه.**

---

(١) من كلام الإمام أبي عبد الله الشافعي رضي الله عنه في «**الرسالة القديمة**»، انظر: «**مناقب الشافعي**» للبيهقي (١/٤٠٢).

* **وتأريخ تأليفه.**

* **ومنزلته في مختصرات «المحصول».**

* **ومآخذه ومادته.**

* **وأصوله المعتمدة في هذه النشرة، ونشرات الكتاب السابقة.**

* **وطريقة إخراجِ النصّ.**

* **ونماذج من صور الأصول الخطية المعتمدة.**

واللهَ أسألُ أن يجزي المؤلف في إخوانه من أهل العلم خيرًا ويتجاوز عنه ويرفع درجته ويرضى عنه. وأن ينفعنا بما كتبنا، ويبارك لنا فيما رزقنا، ويغفر لنا تقصيرنا ويهدينا لما فيه نجاتنا.

التعريف بالمؤلف[1]

هو فخرُ الدين أبو عبد الله[2] محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي المولِد الطبرستاني المحتِد البكري التيمي القرشي صليبةً، المعروف بـ"ابن خطيب الري". أو "ابن الخطيب". الشافعي المتكلم الأشعري الأصولي الفقيه المتطبب صاحب التصانيف.

وُلد في مدينة الرَّي[3] الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع ـ وقيل: ثلاث ـ وأربعين وخمس مئة (٥٤٣هـ)[4]. وأصله فيما يقال من

---

(١) انظر مصادر ترجمته في «**إخبار العلماء**» للقفطي (ص: ٢١٩)، و«**عيون الأنباء**» (ص: ٤٢٦)، و«**وفيات الأعيان**» (٣٤٨/٤)، و«**الكامل**» لابن الأثير (٢٧٥/١٠)، و«**الجامع المختصر**» لابن أنجب الساعي (٣٠٦/٩)، و«**التكملة**» للمنذري (١٨٦/٢)، و«**الذيل على الروضتين**» لأبي شامة (ص: ٦٨)، و«**مرآة الزمان**» لسبط ابن الجوزي (١٦٩/٢٢)، و«**مجمع الآداب**» لابن الفوطي (١٦٣/٣)، و«**تاريخ الإسلام**» للذهبي (١٣٧/١٣)، و«**مسالك الأبصار**» لابن فضل الله العمري (١١٠/٩). وما يأتي من المصادر في نسبة الكتاب إلى المؤلف وتعيين عنوانه. ولم أسقها هنا تخفيفًا.

(٢) وقال ابن الأثير: "أبو الفضل"، وعند سبط ابن الجوزي وأبي شامة: "أبو المعالي". والذي ذكرته هو المشهور.

(٣) مدينة قديمة جدًا، خرج منها مفاخر من أهل العلم. تبعد اليوم: ٦كم جنوب شرق مدينة طهران عاصمة إيران الحالية. والعجم اليوم يكسرون الراء فيها.

(٤) قال المنذري: "سنة أربع وأربعين أشبه". ويدل عليه: أن الرازي ﷺ قال في تفسير سورة=

مكة، ولذا يُلقب أبوه بضياء الدين المكي.

اشتغل في الأصلين والفقه والتفسير على والده ضياءِ الدين المكي الخطيب صاحب «**نهاية المرام في دراية الكلام**»[1]. وكان والده أخذ الكلام والتفسير عن أبي القاسم الأنصاري (ت٥١٢هـ) صاحب «**شرح الإرشاد**» و«**الغنية**» تلميذ أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ). وأخذ الفقه عن أبي محمد البغوي (ت٥١٦هـ) صاحب **التفسير** و«**شرح السنة**».

وبعد وفاة والده رحل إلى سِمنان فلقِي فيها الكمال السمناني (ت٥٧٥هـ)، ثم عاد إلى الرّي ولزم المجد الجيلي ورحل معه إلى المراغة، وقرأ عليه في المنطق والحكمة. ولم يكونا [السمناني والجيلي] من المشاهير في العلم. قال ياقوت: "سألت ولده ضياء الدين علي: على من قرأ والدك العلوم؟ فقال: ليس له شيخٌ مشهور. إلا أنه رحل إلى أذربيجان وكان بها رجلٌ يُقال له: مجد الدّين الجيلي، فقرأ عليه. ثم فُتح عليه فتحًا كبيرًا وأخذ من الكتب"[2]. ولعله بعد نظره على والده والجلي استقل وتهيأ للنظر في الكتب بنفسه، وفي ذلك يذكر: "كنا في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوفنا إلى معرفةِ كتبهم ـ الفلاسفة ـ لنرد عليهم، فصرفنا شطرًا صالحًا من العمر في ذلك"[3].

= يوسف (٤٦٢/١٨) أنه بلغ في هذا الوقت: "إلى السابع والخمسين". وكان قد ختم سورة يوسف يوم الأربعاء السابع من شعبان سنة إحدى وست مئة.

(١) طبع الجزء الثاني من هذا الكتاب بأخرة في إيران، وهو كتاب فخم عظيم، استفدت منه جدًا في تحقيق هذا الكتاب. وانظر مقدمة أيمن شحادة لكتاب ضياء الدين «**نهاية المرام**». للوقوف على شيءٍ من أخباره.

(٢) «**مجمع الآداب**» لابن الفوطي (١٦٥/٣).

(٣) «**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**» (ص: ٩١).

ولعل هذا هو الذي كان يحمله على عدم الالتزام برسوم أهل الفنون والخروج عن قوانينهم[1]، وكثرةِ الاعتراض عليهم، وعاب عليه بعض المتخصصين ذلك، حتى حمي أنف بعض المشتغلين بالفلسفة من كثرةِ اعتراضاته على ابن سينا في «**شرح الإشارات والتنبيهات**»، فسمّى شرحه جرحًا[2]. وهو على كل حال مفرط الذكاء شَغِف بالعلم محب له لا يهدأ باله ولا تطمئن نفسه في تحصيل العلوم والتأليف فيها حتى يقف على كمية العلم وكيفيته، حقًا كان أو باطلًا غثًا كان أو سمينًا، كما ذكر ذلك هو عن نفسه[3].

وبعد التحصيل والتأهل شدّ العزم على الرحلة ولازم الأسفار، فذهب إلى **طوس** ـ وناظر فيها أصحاب الغزالي ـ وغيرها من بلاد العجم. ثم إلى **خوارزم**، وفيها لقي المعتزلة وجرى له فيها معهم خطوب، ولعله فيها تعرّف على كثير من كتب المعتزلة، ككتب أبي الحسين وصاحبه ركن الدين محمد الخورازمي، فإن خوارزم كانت الشوكة فيها للمعتزلة في ذلك الوقت قبل دخول التتر، فلم يُمكّن من البقاء فيها، فعاد إلى بلده الري. ثم منها إلى **سرخس** ـ وفيها صنف «**شرح القانون**» لابن سينا لبعض الأطباء هناك ـ، **فبخارى** ـ وفيها لقي نور الدين الصابوني الماتريدي صاحب «**الكفاية**»،

---

(١) ومن جملة ذلك: الخلط في الفنون، فإن الرازي لغلبة علم الكلام والفلسفة عليه، لا ينفك عنهما في ما يصنف، فتراه يكتب في النحو ويمزجه بشيء من الكلام والفلسفة. وكذا الحال في التفسير وأصول الفقه، ولذا لما وقف أبو حيان الأندلسي على كتابه «**المحرر في دقائق النحو**» قال: "سلك فخر الدين في هذا الكتاب طريقة غريبة بعيدة من مصطلح أهل النحو" ثم نقل عن عن شيخه أبي جعفر إبراهيم بن الزبير ما يدل على عدم الرضى به وذمه له. «**تذكرة النحاة**» (ص: ٦٩١) [دلني على هذا النقل الأخ محمد الفوزان شكر الله له].

(٢) «**شرح الإشارات والتنبيهات**» للطوسي (٢/١) [ط نشر البلاغة].

(٣) في وصيته، انظر: «**عيون الأنباء**» لابن أبي أصيبعة (ص: ٤٦٧).

وجرت له مناظرات معه ـ، ثم **سمرقند** وغيرها من بلاد ما وراء النهر. ثم إلى **غزنة** وأطرافٍ من بلاد الهند. وجرى له في كلِّ بلدة منها مناظرات مع علمائها[1]. ثم عاد إلى خراسان واستقر به الأمر في هراة، وسكن في دارِ السلطنة التي أهداها إياه خوارزم شاه. وفي هذه المدينة مرض في ٢١ من محرم سنة (٦٠٦هـ)، وأملى على صاحبه إبراهيم ابن أبي بكر الأصفهاني وصيته المشهورة، ولم يزل يعالج المرض حتى اشتد به الألم وتوفي في عيد الفطر سنة (٦٠٦هـ). فرحمه الله وتجاوز عنه وجزاه خيرًا.

واختلف الناس أمر أبي عبد الله وعابوا عليه أمورًا في العلم[2]، والميل إلى الفلاسفة[3]. ونسبوه إلى أشياء أنكروها منه، وغمصوه عليه في دينه وخُلقه. وانتصر له أصحابه وذبوا عنه. ولم يكن هذا حديث الناس عنه بعد وفاته، بل أمر وقف عليه هو بنفسه، وشكى منه وتبرأ من كثيرٍ مما نُسب إليه[4]. ولا

---

(١) انظر: «**المناظرات**» للرازي (ص: ٧).

(٢) ومنها ما ذكره سبط ابن الجوزي وأبو شامة: "أنه يقرر مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة". «**مرآة الزمان**» (٢٢/١٧٠)، و«**الذيل على الروضتين**» (ص: ٦٨). حتى قال فيه بعض أهل المغرب كلمة ظريفة: "يورد الشبه نقدًا ويحلها نسيئةً" «**لسان الميزان**» (٦/٣١٩). وللطوفي كلام حسن يتعذر فيه عنه، يلتمس له المخرج، انظر: «**الإكسير في علم التفسير**» (ص: ٥٥) [ط مكتبة الآداب].

(٣) حتى من الأشاعرة أنفسهم، انظر: «**المحاضرات**» للمقري (ص: ١٣٢)، و«**شرح السنوسية الكبرى**» للسنوسي (ص: ٢٢ ـ ٢٣) [ط ١٣١٦هـ]. وموافقته للفلاسفة في كتبه الأخيرة ظاهرة. حتى تجده يميل فيها إلى القول بقدم الزمان وأنه واجب الوجود بذاته، أو يقدم أدلة الفلاسفة ولا يذكر للمتكلمين حجة، انظر: «**شرح عيون الحكمة**» (٢/١٤٨)، و«**المطالب العالية**» (٥/٩٩).

(٤) «**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**» (ص: ٩١). وانظر: و«**الذيل على الروضتين**» لأبي شامة (ص: ٦٨)، فله كلام حسن.

تحتمل هذه المقدمة الوجيزة التقصي في هذه المسائل، فلتقنع منها بالإشارة عن الإكثار.

ولم أنشط للاستقصاء في التعريف بالمؤلف ﷺ وذِكر كتبه وعدّ أصحابه وتلامذته، لظني أن الحاجة في ذلك قد سُدّت بحمد الله في أعمالِ من سبق من المتقدمين والمتأخرين[1]، ومكانه بين أهل العلم بالمحل الذي يُشار إليه فيه. فاكتفيتُ بشهرته عن الإطناب في تعريفه والترجمة له.

۞ النسبةُ إلى المؤلف

الغرض من هذا الفصل إثبات أن الكتاب الذي بين يديك صحيحُ النسبة إلى الإمام أبي عبد الله محمد ابن خطيب الري عمر الرازي، وهذا الفصل أهم فصول المقدمة؛ لأن ما بعده قائم عليه وآيل إليه، **فقد وقع قديمًا نوعُ شك في ثبوت هذه النسبة**، كما في كلامٍ لأبي العباس القرافي في أول شرحه على «**المحصول**»، وتوقف فيه آخرون، كتاج الدّين السبكي. **والذي عليه جمهور أهل العلم تثبيت هذه النسبة**، وهو الذي انتهيت إليه بعد النظر في الكتاب. فلنبدأ بما يصحح دعوى إثبات هذه النسبة، ثم نعطف على النظر في ما اعترض به من غمز في نسبة الكتاب، أو توقف في ذلك، إن شاء الله وبه الثقة. والذي يدلّ على صحة هذه النسبةِ إلى أبي عبد الله الرازي ﷺ قرائن ترجع إلى خارج الكتاب، ومن الكتاب نفسه.

---

(١) من أحسن ما وقفت عليه من كتب المعاصرين: «**فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**» لمحمد صالح الزركان. ومنه استفدت في بعض ما كتبتُ من هذه الترجمة.

* أمّا القرائن الخارجية:

فمنها: اجتماع أكثر المترجمين له من أهل العلم بالأخبار وأحوال الرّجال ـ من أصحابه وغيرهم ـ على نسبته إليه، كابن أيبك الصفدي[١]، وابن كثير[٢]، وابن الملقن[٣]، وابن قاضي شَهبة[٤]، وابن العماد[٥]، والحاج خليفة[٦]، في آخرين[٧].

ومنها: اجتماعُ أكثر الأصوليين من أصحابِه وغيرهم على النقلِ من الكتاب والعزوِ إليه، وينسبونه في ذلك كله للرازي، كجمال الدين الإسنوي[٨]، والزركشي[٩] ـ وهما مَن هما في معرفةِ مقالات أصحابهما وتمييزها ـ، وأبي زرعة العراقي[١٠]، وشمس الدين البرماوي[١١]، وعلاء الدين البعلي[١٢]،

---

(١) في «الوافي بالوفيات» (١٧٩/٤).

(٢) في «طبقات الشافعيين» (ص: ٧٧٩).

(٣) في «العقد المذهب في طبقات حملة المذهب» (ص: ١٤٩) [ط دار الكتب العلمية].

(٤) في «طبقات الشافعية» (٦٦/٢).

(٥) في «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (٤١/٧).

(٦) في «كشف الظنون» (١٦١٦/٢). وانظر: «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (٢٢٠/٢).

(٧) انظر: «هدية العارفين» للباباني البغدادي (١٠٨/٢).

(٨) في «التمهيد» (ص: ٢٤٥، ٣٦٥، ٤١٩)، و«الكوكب الدّري» (ص: ٤٢٢)، وذكره في «نهاية السول» في أكثر من ستين موضعًا.

(٩) في «البحر المحيط» (١٨٥/١، ٣٩٩)، (٢٢٤/٢، ٢٣٨)، (٣١٠/٣، ٣٨١)، (٢٩٩/٦).

(١٠) في «الغيث الهامع» (ص: ٣١٨، ٣٤٤).

(١١) في «الفوائد السنية في شرح الألفية» (ص: ١٩٩، ٣٠٣، ٩٣٤، ١٥٦٥) [ط مكتبة التوعية].

(١٢) في «القواعد» (٥٩٧/١)، (٧١٣/٢، ٧١٨) [ط دار الفضيلة].

وابن أمير الحاج[1]، وعلاءِ الدّين المرداوي[2]. وكل هذه النقول والإشارات موجودةٌ في «**المنتخب**»، ولم أنقلها طلبًا للاختصار. وما أعرفُ من أهلِ العلم بالأصول وغيرهم من أصحاب الرازي أو غيرهم من خالف ذلك إلا ما يأتيك من أمرِ أبي العباس القرافي ﷺ.

ومنها: شُهرةُ الكتاب في هذا الفن عندَ أهل الاختصاص، واعتمادهم عليه في الِحفظ والدّرس على مرِّ السنين، وما كان هذا حاله فلابدّ أن يكون صاحبه معلومًا عندهم، ولو كان لغيرِ من عُرف الكتابُ عنه ونُسب إليه، لما استجاز هذا الجم الغفير من أهل العلم ـ وفيهم أئمةٌ عليهم الاعتمادُ في تحقيق العلم ـ أن يسكتوا عنه مع الرّيب في أمرِ كاتبه، فإن العلم لا يُؤخذ عن مجهول. بل كان «**المنتخب**» مُعتمَدًا في الحفظ والإقراء في هذا الفن، إلى أن انتشر في الناس «**المختصرُ الأصولي**» لابن الحاجب فكسفَ «**المنتخب**» وانحَسر ذكره في الناس[3]، على عادةِ الكتب في فتراتها.

وممن تخرّج به وكان له به درس من الأعيان: **الإمام أبو زكريا النووي** ﷺ، قرأه على القاضي أبي الفتح التفليسي الشافعي[4]. **وحفظه كمال الدين ابن الزملكاني**[5]، **والقاضي فخر الدين محمد بن علي بن عبد الكريم**

---

(١) في «**التقرير والتحرير**» (١/٢٨٢، ٣٠٠).

(٢) في «**التحبير شرح التحرير**» (١/١٥٨)، (٢/٦٣٩)، (٥/٢٢٠٦)، (٦/٢٧٢٦). وصرح بالوقوف على أكثر من نسخة منه، (٣/١٠٢٢).

(٣) انظر: «**الوافي بالوفيات**» لابن أيبك الصفدي (١٩/٣٢٤).

(٤) انظر: «**تحفة الطالبين**» لابن العطار (ص: ٥٠، ٥٨).

(٥) انظر: «**فوات الوفيات**» لابن شاكر (٤/٧).

المصري[1]، في آخرين[2].

ومنها: أن الكتاب قد تصدّى لشرحه والتعليق عليه جماعةٌ من أهل العلم كابن التلمساني الفِهري[3]، والبيضاوي[4]، والقاضي نور الدين الإسنائي[5]، وهو في ذلك كله يُنسبُ إلى الرازي. فبعيدٌ مع هذا الاهتمام أن يكون الكتاب لغير من عُرف به وشُهِر عنه.

ومنها: اتصال سند الرواية لكتاب «**المنتخب**» بالإمام الرازي ﷺ في كتب الأثبات والأسانيد[6]. والأسانيد أنساب الكتب.

---

(١) انظر: «**الوافي بالوفيات**» (١٥٩/٤)، و«**الدرر الكامنة**» (٣٠٣/٥).

(٢) انظر: «**أعيان العصر**» (٥٧٠/٣)، (٣١٨/٥)، و«**البداية والنهاية**» لابن كثير (٤١/١٨) [ط هجر]، و«**طبقات الشافعية**» لابن قاضي شهبة (١٢٠/٢).

(٣) انظر: «**البحر المحيط**» للزركشي (٣١٢/١). وهذا الشرح وعد به التلمساني في آخر كتابه «**شرح المعالم**» (٢١٣بـ): "وسنتبعه إن شاء الله تعالى تعليقًا نذكر الفائت من مسائل «**المنتخب**»". وهذا ليس في المطبوعة، ففيها مواضع ساقطة.

(٤) انظر: «**الوافي**» (٢٠٦/١٧)، و«**البداية والنهاية**» (٦٠٦/١٧).

(٥) انظر: «**الوافي**» (١٠١/٦)، و«**أعيان العصر**» (١٣٣/١ ـ ١٣٤).

(٦) يُروى من طريق صاحبه الخسروشاهي الآتي ذكره، انظر: «**صلة الخلف بموصول السلف**» للروداني (ص: ١٣٥ ـ ١٣٦). وهذا مما يورد الشك في ما نقله القرافي عن الخسروشاهي. وكتب الرازي تُروى من هذا الوجه، ومن طريق صاحبه شرف الدين أبي بكر الهروي، ومحمد بن الحسين الأرموي صاحب «**الحاصل**»، انظر: «**مشيخة القزويني**» (ص: ٥٤٧)، و«**ثبت ابن حجر الهيتمي**» (ص: ٣٩٩)، و«**أنشاب الكُثب في أنساب الكتب**» للسيوطي (١٢٧بـ) [نسخة كوتاهية].

* وأما القرائن المتعلقة بالكتاب نفسه:

فمنها: ثبوتُ اسم المصنف على غواشي أصوله الخطية التي وصلت إلينا ـ وهي ستة ـ، وكلها أصول عتيقة مصححة، وبها عناية على درجات متفاوتة. كما سيأتيك خبرها بأذن الله.

ومنها: بدءُ جميعِ النسخ ـ خلا «ظ»، لسقوط أوراق من أولها ـ بذكر اسم أبي عبد الله الرازي ﷺ، وتحليته بالألقاب الذي عُرف من عادة النَّسَخَة البدءُ بها في الكتب.

ومنها: قول المؤلف في المقدمة: "هذا مختصرٌ في أصولِ الفقه، انتخبته من كتابِي «المحصول» ". وهذا نصٌ على نسبةِ الكتاب. ويُعكّر عليه: أنه في نسخةٍ واحدة. وفي غيرها: (كتاب). ولكن يستأنس لتلك النسخة: أن الحاج خلفية قد نقل عنه نص المقدمة وفيها: (كتابي)[1]. والنسخة على كل حالٍ مُتقنةٌ مصححةٌ ومقروءة ـ كما سيأتي وصفها ـ.

ومنها: إحالات المصنف في داخلِ الكتاب على كتبه الأخرى الثابتة، كـ«**المحرر في دقائق النحو**»[2]، و«**عصمة الأنبياء**»[3]، وهذه أوثق الدلائل

---

(١) انظر: «**كشف الظنون**» (٢/١٦١٦).

(٢) انظر: «**المنتخب**» (ص: ١٥٩). و«**المحرر**» من كتبه الثابتة، انظر: «**معجم الأدباء**» (٦/٢٥٨٩)، و«**الدر الثمين**» لابن أنجب الساعي (ص: ٢٤١). ونقل عنه جماعة من المصنفين، كأبي حيان الأندلسي في «**التذكرة**» (ص: ٦٨٨ ـ ٦٩٢)، والسيوطي في «**الاقتراح**» (ص: ٤٣٢) [نقل عنه في تاريخ التصنيف في النحو].

(٣) انظر: «**المنتخب**» (المسألة الثانية من فصل الاجتهاد). و«**عِصمة الأنبياء**» من كتبه الثابتة، وهو مطبوع. انظر ما تقدم.

القاضيةِ بصحة النسبة إلى أبي عبد الله الرازي.

ومنها: مقاربة الكتاب في لفظه وطريقته إلى كتب أبي عبد الله الرازي، ولو فتشت جميع المختصرات لكتاب المحصول لوجدتها جميعًا تخالفه في الشيءِ بعد الشيءِ وتتعقبه أحيانًا إما بالتصريح أو الإشارة، ولا تجد في كتابنا هذا سوى المشي على طريقة أصله خلا ما يُرى من تقديم وتأخير في أبحاث الكتاب. وهذا وإن لم يكن دليلًا قائمًا بنفسه إلا أنه وجه حسن يعتضد بما سبق من صريح الدلائل.

۞ **وصل: وأما ما ذُكر من الطعن في هذه النسبة**، فما وقفت عليه سِوى عند أبي العباس القرافي، وما دخل من ذلك على تاج الدين السبكي وانتهى به إلى التردد في نسبةِ الكتاب.

قال القرافي[1]: "أخبرني الشيخ شمس الدّين الخُسْرُوشاهي[2]، أنّ الإمام فخر الدين اختصر من «**المحصول**» كراسين فقط، ثم كمّلَه ضياءُ الدّين حُسين. فلمّا كمل وَجدَ عبارته تخالفُ الكرّاسين الأولين، فغيّرهما بعبارته، وهذا هو «**المنتخب**»، فـ«**المنتخبُ**» لضياءِ الدّين حسين، لا للإمام فخر الدين. ويُوجَد في بعضِ النسخ: "قال محمد بن عمر". إشارةً للإمام فخر الدين، وهو وَهْم، وليس للإمام فخرِ الدّين في اختصاره شيء".

---

(١) في «**نفائس الأصول**» (١/٢٠) [ط دار الكتب العلمية].

(٢) عبد الحميد بن عيسى، صاحب الإمام أبي عبد الله الرازي متقدم في العلوم الحِكمية والطبية (تـ ٦٥٢هـ). ونسبته لخسروشاه: قرية تبعد (٣٠كم) من تبريز في إيران. له ترجمة في «**عيون الأنباء**» (ص: ٦٤٨)، و«**فهرسة اللبلي**» (ص: ١٢٢). وغيرها.

ولما وقف السبكي على هذا النص تردد في هذه النسبة وتوقف فيه، ولمّا ذكر عن ابن الرفعة ـ في ما إذا باع صاعًا من صبرة مجهولة الصيعان ـ، أنه قال: "وفي «**المنتخب**»[1] المعزي لابن الخطيب: أنها للمشتري. وقد نُوقش فيه". علق عليه السبكي: "قلت: وقد أجاد في قوله: المعزي لابن الخطيب؛ لأن كثيرًا من الناس ذكروا أنه لبعض تلامذةِ الإمام لا للإمام"[2].

لم يكن إثباتُ نسبةِ كتاب «**المنتخب**» موضعَ شكٍ وريبٍ يستدعِي النظر طويلًا، لولا هذا النص اليتيم الذي لم يجد قبولًا ولا ذكرًا ممن جاء بعده من أهل العلم مع عنايتهم بكتاب القرافي، خلا ما تقدم عن السبكي، وعبارته أقصى ما فيها التوقف والتردد.

ومع أن القرافي ينقله بلا واسطة عن صاحب الرازي الملازم له، إلا أن فيه ما يوقع الشك في سياقِ هذه العبارة ويستدعِي بيانها وما ينبغي أن تُحمَل عليه. فقد تضمنت عدة أمور:

الأول: أن الرازي له اختصارٌ لكتابِ «**المحصول**». ولكنه لم يكتمل.

الثاني: أن ضياءَ الدِّين حسين له على «**المحصول**» عملان: الأول: تكملة لمختصر الرازي. والثاني: تغيير ما كتبه الرازي ليوافق ما كتبه هو.

الثالث: أن الكتاب المعروف بـ«**المنتخب**» كله من عَملِ ضياءِ الدّين. فلا يصحّ أن يُنسب للرازي منه شيء.

---

(١) في مسألة الواجب المخيّر.

(٢) انظر: «**طبقات الشافعية الكبرى**» (٨/٩٣ ـ ٩٤) [ط هجر].

الرابع: أن الموجود في بعض النسخ من الإشارة إلى أن المؤلف هو الرازي، وهم.

فلننظر فيها ثم نعطف على مقالة السبكي إن شاء الله. **ويرد عليها وجوه:**

منها: أن صاحب المقالة ـ وهو الخسروشاهي ـ إنما يُعرف سند كتاب «**المنتخب**» من جهته كما تقدم في الحاشية قريبًا، وهذا وإن كان على جهة الإجازة فيما يغلب على ظني، إلا أنه يدل على وجود هذا الكتاب المنسوب للرازي بعد وفاته على أقل تقدير. فكيف يصح مع ذا أن يُنكِر نسبته إليه؟!

ومنها: أن الذي نُسب إليه الكتاب وهو (ضياء الدين حسين) لم أعرف عنه شيئًا سوى أن القرافي ذكره في هذا الموطن، وهذا الاسم إن سلم من تصحيف، فيكون صاحبه من المغمورين الذين ما وُقف لهم على شيء[1]، ولذا أبهمه السبكي ولم يعيّن اسمه، ولم يترجم له مع أنه على شرطه. فكيف يكون الكتاب مع هذا القدر من المنزلة التي تقدم ذكرها حتى نال حظ التصدر في اعتماد التدريس والحفظ قدرًا من الزمان = مجهولَ المؤلف لا يعرف عن صاحبه شيء، ولا يذكر اسمه على غواشي الكتاب ولا في صدره ولو في نسخة واحدة؟! وقد وقف عليه أهل العلم ونقلوا منه وبعضهم حرر ألفاظه ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ ومع ذا فهو عندهم للرازي لا لصاحبه.

ومنها: أن كون الرازي لم يكتب من الكتاب سوى كرّاستين، يعارضه:

---

(١) وقفت على ذكر لضياء الدين الحسين بن محمد الهروي، له كتاب «**لباب التهذيب**» للبغوي. قال ابن قاضي شهبة: "لا أعلم من حاله شيئا" «**طبقات الشافعية**» (٣١٦/١)، و«**سلم الوصول**» لحاجي خليفة (٥٧/٢). فهل هو صاحبنا هذا؟! وعلى كل حال، فلم نصنع شيئا.

أن الكتاب فيه عزوٌ إلى كتاب «**عِصمة الأنبياء**» في فصل الاجتهاد كما تقدم. وهو مما بعد الكراستين قطعًا، فإنه آخر الكتاب. ومما يُستأنس به أن من ترجموا للرازي لم يذكروا عدم إكماله للكتاب. مع إشارتهم لما لم يُكمله من كتبه كالتفسير[1].

ومنها: أن كون الكتاب كله من عَملِ ضياءِ الدّين، وأنه عاد لما كتبه الرازي فغيره بعبارته. يعارضه: أن الكتاب في أوله إشارة إلى «**المحرر في النحو**»، وهو للرازي، فكيف ينسبه ضياءُ الدّين لنفسه؟!

والذي يظهر والله أعلم: أن كلام الخسروشاهي وقع فيه إجمالٌ ففُهم على غيرِ ما قصد، ثم بنَى عليه القرافي هذا الجزمَ فأصبحَ كما ترى، والفكر قد يزل والنظر قد يُخطئ، وساعد على هذا أن القرافي يظهر من تصرفه في كتاب «**النفائس**» أنه ضَجِرٌ من «**المنتخب**»، كَلِفٌ بالتعقب عليه، إذا رأى غير شيء ظنه خطأً. وهذا ظاهر من أدنى نظر في كتابه المذكور. **وسبب هذا فيما أحسب**: أنه وقف منه على نسخ محرفةٍ كثيرةِ الخطأ ـ ومن نُسخه ما هو كذلك كما سيأتي ـ فاستبعد صدور ذلك من الرازي، وحُق له. فلما انتهى لسمعه مقالةَ الخسروشاهي قوي ما كان في نفسه من ذلك، فظن أن الكتاب ليس للرازي وإنما هو منحولٌ عليه، فنسبة الخطأ والتخليط إلى ضياءِ الدين أهون من نسبته للرازي.

فما هو المخرج من مقالة الخسروشاهي إذن؟! لعل هذا إن صح عنه أن يقال ـ حتى لا يُهدر الكلام ولا يتهم القرافي بما هو بريء منه من عدم التثبت

(١) انظر ما تقدم في المواضع التي فيها ذكر «**المنتخب**» من كتب التراجم.

والتحري وحاشاه ـ: أن الرازي شرع في اختصار الكتاب، ثم فتر عنه ووكل لأحد أصحابه أن يتمه عنه تحتَ نظره واختياره، فتم له ذلك. وهذا إن حُمل عليه كلامُ الخسروشاهي فلا يَبعُد، وليس فيه ما يَنزعُ نسبةَ الكتاب عن الرازي ويسلب حق تأليفه منه.

ويُساعِدُ هذا أن الكتاب من كتب الرازي المتقدمة، ولذا لما كتب «**المعالم**» رجع عن بعض ما قرره فيه وفي «**المحصول**». فلا يبعد أن يكون قد دفعه لأحد أصحابه ليتمه له على وِفقِ ما بدأ هو به، ثم يكون تحت نظره هو ليزيد فيه ويقدّم ويؤخر. فإن المرءَ قد يَسأم من الاختصار من كتابه الذي هو أشبه بالنسخ منه بالتأليف.

هذا ما يتعلق بكلامِ الخسروشاهي، وأرجو أن أكون وُفِقتُ لحل عُقدته وإيضاح إشكاله، **وبه تنحل عبارة السبكي**، فالكلام فيها بعد بيان كلام الخسروشاهي أسهل والخطب فيها أيسر، فإنها صادرة منها وراجعةٌ إليها.

ومع ذا فيقال: قول ابن الرفعة: "المعزي لابن الخطيب" ليس فيه إلا أن هذا الكتاب معروف النسبة إلى الرازي، فكان ماذا؟! فلا يُرادُ بهذه الكلمة التشكيك في النسبة وإنما هي تدل على حكاية الحال والخروج من العهدة لا غير. وتجري في ما هو ثابت النسبة على ألسنة أهل العلم[1]، ومنهم ابن الرفعة[2]. ولكن السبكي قد حملها على المعهود عنده في معناها من التوقف والتردد[3].

---

(١) انظر: «**الفصول**» للرازي (١٥٧/٣)، و«**تهذيب الأسماء واللغات**» للنووي (٤٣٩/٣) [ط علي كوشك]، و«**تحفة الفقهاء**» للسمرقندي (٣/١)، و«**وفيات الأعيان**» لابن خلكان (١٤٨/١)، (١٢٣/٧)، وغيرها كثير.

(٢) في مواطن كثيرة من «**كفاية النبيه**» (٤٢٦/٢)، (٤٥/٥)، (٩١/٨). وغيرها.

(٣) انظر: «**طبقات الشافعية الكبرى**» (١٤٥/٢)، (٢٣/٣)، (٦٨/٤).

۞ تعيين عنوان الكتاب

عنوان الكتاب إن كان قد عيّنه المؤلف في مقدمته وثنايا الكتاب أو خاتمته، أو في الإحالة عليه في كتبه الأخرى، فذلك. وهو أيسر السبل وأسدها في تعيين اسم الكتاب. فإن لم نجد لجأ المحقق إلى الاسم المثبت على غواشي النُسخ، وإحالات النقلة عنه، وما في المقدمة من إشارات على ذلك إن وجد[1].

وقد جاء في مقدمة إحدى النسخ الخطية لهذا الكتاب[2]: "وسمّيته: **بحاصل المحصول**". ولو كنت مقتصرًا على هذه النسخة في إخراج الكتاب لسهل الأمر بتعيين عنوانين للكتاب، وليس هو بغريب في أخبار المصنفين والكتب. أما وقد جاءت هذه النسخة منفردةً بهذا دون صويحباتها، وما هو مثبت في غاشيتها، وما شاع في الناس من اسم الكتاب، فيحتاج الأمر إلى مزيد تأن ونظر. ويزيدُ الأمر نكادةً أن النسخة التي انفردت بذلك ـ مع أنها أقدم نسخ الكتاب ـ سقيمة جدًا، كثيرة التحريف والسقط، عظيمة الوَهَم والخلط. ولذا تأخرت في رتبتها عن أن تكون في مقام الاعتماد في تحقيق الكتاب، وغاية ما ترقى إليه أن توضع للمراجعة عند الاحتياج إليها لاختلاف النسخ وطلب التوثق من رسم كلمة أو نظم جملة، وليست هي بالشاهد العدل في مقام التحقيق. ومع ذا، فكأنها نُقلت من إبرازة متقدمة للكتاب قبل تحريره والنظر فيه، ولذا تجد فيها من القلق والنقص ما لا تجده في غيرها ـ على جمال خطها ووضوحه ـ.

---

(١) انظر في طرائق تعيين ذلك: «**العنوان الصحيح للكتاب**» للشريف حاتم بن عارف العوني.

(٢) وهي نسخة جامع السلطان فاتح بإسطنبول، والمشار إليها برقم: «فـ». وسيأتي بيان وصفها.

وإن كان هذا حالها، فلا ينبغي الاعتماد عليها في تعيين عنوان الكتاب، ويكون ما فيها ـ إن سلم من عادية خلط الناسخ ـ أمر قد عَدلَ عنه المصنف وأزاله، ببينة عدم وجوده في النسخِ الأخرى ـ وعددها خمس ـ. وزد عليه: ما في طُررِ النسخ وغواشيها، والمعروف عند أهل العلم. وكل ذلك مخالفٌ لما في هذه النسخة.

وإذا تبيّن هذا، وأنّ المصنف لم يثبت عنه ما يُعيّن به اسم الكتاب تصريحًا، فلم يكن بين يديّ إلا ما في غواشي النسخ، وما وقفت عليه عند من ترجم للمصنف أو نقل عنه من هذا الكتاب.

أما الأول: فاختلفت فيه النسخ على وجه متقارب وإليك حصره:

* «**كتاب المنتخب في الأصول للإمام الرازي من المحصول**» وهو ما في «ظ».

* «**كتاب المنتخب**» وهو ما في «مـ».

* «**كتاب منتخب المحصول في علم الأصول**» وهو ما في «ز».

* «**كتاب منتخب المحصول في الأصول**» وهو ما في «فـ».

* «**كتاب المنتخب من المحصول في فن الأصول**» وهو ما في «هـ». غير أنه كُتب بخط متأخر عما كتب به الأصل.

* «**المنتخب من المحصول في أصول الفقه**» وهو ما في نسخة الموصل المعتمدة في رسالة جامعة الإمام. ولم أقف عليها.

وأما الثاني: فاختلف القول فيه كذلك والأصل أن ما يذكر في كتب التراجم والتي فيها النقل من الكتاب تميل إلى اختصار الاسم وتقتصر منه على ما يكفي في الدلالة عليه ويميزه عن غيره. وإليك عدّ ذلك:

* «**المنتخب**» وهذا هو الذائع على ألسنة الناس، طلبًا للاختصار.

* «**المنتخب في أصول الفقه**»، عند ياقوت[1]، والصفدي في بعض المواطِن[2]، وابن كثير[3].

* «**المنتخب في الأصول**»، عند الصفدي[4].

* «**منتخب المحصول**»، عند الحاج خليفة[5]، والبغدادي الباباني[6].

وكل هذه الأسامي على اختلافها متقاربة، ومأخذ اختلافها راجعٌ في الاجتهاد في استخراج التسمية مما ذكره المصنف ﷺ في مقدمة الكتاب بقوله: "هذا مختصرٌ **في أصولِ الفقه، انتخبته من كتابِي «المحصول»**". ففي هذا النص ثلاثة أوصاف يُستخرج منها الاسم، فلننظر فيها:

* الأول: أنه انتخاب من كتاب آخر، وبذا فهو «منتخب». ويقال: «المنتخب» للعهد الذهني.

---

(١) في «معجم الأدباء» (٦/٢٥٨٩).
(٢) من «الوافي» (٤/١٧٩)، (١٩/٣٢٤)، و«أعيان العصر» (٤/٦٢٩، ٦٥٤) (٥/٣١٨).
(٣) في «البداية والنهاية» (١٨/٤١).
(٤) في «الوافي» (١٧/٢٠٦)، (٢٢/١٧٦)، و«أعيان العصر» (١/١٣٤)، (٣/٥٧١).
(٥) في «كشف الظنون» (٢/١٦١٦).
(٦) في «هدية العارفين» (٢/١٠٨).

* والثاني: أنه انتخاب من كتاب المحصول، فلك أن تقول: «منتخب المحصول»، أو «**المنتخب من المحصول**».

* والثالث: أنه في أصول الفقه. وهذا فيه تعيين موضوعِ الكتاب. ولك هنا أن تعبّر عن ذلك بقولك: "علم أصول الفقه"، أو "علم الأصول". ما شابه ذلك.

والذي آنقني من ذلك اختيار ملفقٌ مما هو مثبت على طُرَرِ النُّسخ المتقدمة، يجمعها ولا يخرج عما ذكره المصنف في مقدمة الكتاب. وهو:

«المنتخب من المحصول في أصول الفقه»

ومع ذا، فقد اتفق العُنوان معَ ما في نسخةِ الموصل المتقدم ذكرها ـ وإن كنت لم أقف عليها إلا من خلال مصورة لها في رسالة جامعة الإمام ـ. وأرجو أن أكون وُفقت في اختيار الاسم. والله أعلم.

۞ تأريخ تأليف «المنتخب»

أما تعيين تأريخ تأليف الكتاب، فلم أقف فيه على ما أطمئن إليه في ذلك من جهة العلم أو الظن الغالب بعد بحث وتفتيش. **ومهما يكن من أمر**، فابن الخطيب ﷺ قد فرغ من «**المحصول**» سنة (٥٧٦هـ)[1]، فيكون «**المنتخب**» قد كُتب بعد هذا التاريخ. وإذا عرفت أنه شرع في «**التفسير**» ـ الذي كان يحيل فيه على «**المحصول**»[2] ـ سنة (٥٩٤هـ) تقريبًا، وبقي

(١) انظر: «**المحصول**» مقدمة المحقق (١/٢٦ ـ ٢٧) [ط دار السلام، تـ طه العلواني].

(٢) في مواطن منها: (٣/٦٣٨)، (٥/١٩٤)، (٢٢/٧٩)، (٣٠/٧١٦) [إحياء التراث العربي].

مشتغلًا به حتى سنة (٦٠٣هـ)[١]، وهي السنة التي بدأ فيها بـ«**المطالب**» وظل يكتب فيه إلى سنة (٦٠٥هـ)[٢]، قبل وفاته بسنة ولم يكمله، ولعله في هذه السنة أو قبلها بقليل أنجز كتابه «**المعالم في الأصلين**». وفي هذين الكتابين تغيّر رأيه في بعضِ المسائل التي قررها في «**المحصول**» و«**المنتخب**»، كالتحسين والتقبيح العقليين وغيرها، كما سيأتي التنبيه على ذلك في النص المحقق.

وبعد، فيحتمل أن يكون «**المنتخب**» قد أُنجِز في المدةِ بين الفراغ من «**المحصول**» والبدء في «**التفسير**». أو الفراغ منه. **والأول أقرب**، فإن نهجه وطريقته فيه قريبة من «**المحصول**» وكتبِه المتقدمة التي يميل فيها إلى الإكثار من الاستدلال حتى بالوجوه الغريبة كـ«**الإشارة**»، و«**النهاية**»، و«**الأربعين**». والتي كان صغوه فيها الانتصار لمذهب أصحابه المتكلمين المنتسبين للسنة على المعتزلة والفلاسفة، ولذا كانوا يحبون كتبه التي في أول أمره، ويقدمونها على غيرها[٣]. بخلاف الكتب المتأخرة التي اعتنى فيها باختيار الأدلة والاستقلال بفكره، كـ«**المعالم**»، و«**أسار التنزيل**»، «**والمطالب**»، و«**شرح عيون الحكمة**»، و«**أقسام اللذات**»[٤]. ويميل فيها إلى شيءٍ من الرّقة والوجدِ والتأثر بالفلسفةِ. وهذا الفرق تجده ـ إن أنعمت النظر ـ في «**التفسير**» أيضًا والذي بقي يكتب فيه مدةً ليست بالقصيرة، بين السور التي أنجز القول فيها

---

(١) انظر: «**آثار الشيخ عبد الرحمن المعلمي**» (٣١٢/٧) فله بحث ممتع في الإشكالية الشهيرة: هل أتم الرازي كتابه «**التفسير الكبير**»؟!

(٢) انظر: «**أقسام اللذات**» مقدمة التحقيق [باللغة الانجليزية] (ص: ١٠ ـ ١١).

(٣) انظر: «**مشيخة القزويني**» (ص: ٥٤٧)، و«**فهرسة اللبلي**» (ص: ١٢٤).

(٤) انظر: «**أقسام اللذات**» مقدمة التحقيق [باللغة الانجليزية] (ص: ٩ ـ ١١).

قبل (٦٠٠هـ)[١]، وبين ما أتمه بعد ذلك[٢]. والله الموفق.

۞ منزلة «المنتخب» في مختصرات «المحصول»

ما إن فرغ أبو عبد الله ﷺ من «**المحصول**»، حتى رُزق فيه سعادةً عظيمة. فلهج الناس بذكره، وتلقّوه بالتعظيمِ والقبول، كلٌّ يُعبّر عن ذلك بما يناسبه، ما بين شرح واختصار، أو انتقادٍ له وانتصار[٣]، حتى صار في كتب الأصوليين من أركان هذا الفن التي يُصدر عنها ويُرجع إليها. وأغلب المتأخرين يسيرون على طريقته ولا يخرجون عنها[٤]. وهذا الشأن في عامة كتبه، يقول ابن خلّكان: "كل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورُزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يُسبق إليه"[٥].

ولئن كان «**للمحصول**» في هذه المنزلة في أصول كتب هذا العلم ومطولاته، فلم يخل «**المنتخب**» من طرف من هذا القبول والرِّضَى في المختصرات والمتوسطات، كما تقدم في ذكر بعض مظاهر ذلك في مَن حفظه

---

(١) كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء.

(٢) كسورة الشورى، والجاثية، والأحقاف، والفتح، وغيرها. وكل ذلك مُثبت في خاتمة السور من كلام المصنف ﷺ.

(٣) انظر: «**جامع الشروح والحواشي**» (١٥٦٥/٣).

(٤) قال علاء الدين المرداوي في «**التحبير**» (٤/١) ـ أن مما يعتني بذكره في الشرح ـ: "طريقتي الرازي والآمدي، فإن العمل في هذه الأزمنة وما قبلها على طريقتهما". وانظر: «**المقدمة**» لابن خلدون (٢٢٥/٢) [ط شبوح].

(٥) «**وفَيات الأعيان**» (٢٤٩/٤).

ودرَسه وأفاد منه وشرحه وعلق عليه. قال ابن أيبك الصفدي ـ في حديثه عن «**المختصر**» لابن الحاجب ـ: "وهو الذي كسف «**المنتخب في الأصول**»، فإن الناس كانوا يحفظونه أولًا، فلما ظهر «**المختصر**» اشتغلوا به، وشرحه الفضلاء"(١). وهذا الشأن في الكتب، فلها ما لغيرها من خلق الله من الحياة والموت، وإني لأرجو أن يكون ما يُقدم اليوم من نشر الكتاب سببًا لإحيائه وبثّه في الناس.

وقد كتب الناس في خصائص مختصرات «**المحصول**»، وبيان مناهجها وطرائق أصحابها في تأليفها، كـ«**الحاصل**»، و«**التحصيل**». وأما ما يتعلق بالتنبيه على مزيّةِ «**المنتخب**»، فأوجِزُ في عدّ أهمها حتى لا تخل المقدمة عن طرفٍ مما اعتادَ الناس عليه في ذلك في مقدمات التحقيق، فمنها:

* يُسر اللفظ وسهولته. وهذا لا تكاد تجده في شيء من مختصرات هذا الفن، ومنها مختصرات «**المحصول**»، فلا يدرك المرء منها المعنى إلا بعد جُهدٍ ومراجعة. وكل له وجهه.

* أن الكتاب في درجةٍ وسطى بين المختصر الذي تُهمل فيه الأدلة وتطوى الألفاظ طلبًا للاختصار، والمطول الذي يُنحى فيه إلى التطويل الذي قد ينقطع به الناظر فيه عن تمام مقصوده منه. وهذا قليل في كتب لأصول.

* عنايته بالاستدلال لأمهات المسائل مع اختياره في جُمل الأدلة وتنقيحه فيها، وإطالته في ذلك أحيانًا، وهذه من خصائص أغلب كتب الرازي ﷺ،

---

(١) «**الوافي بالوفيات**» (٣٢٤/١٩).

فإنه يعتني فيها بوجوه من الاستدلال دون الإكثار في تفريع المسائل[1]. ولذا كان «**المنتخب**» أقل مسائل من باقي مختصرات «**المحصول**». وهذا ملائم لاسمه.

* حِرصه في عزو العلم إلى قائله، وهذه عادته في جميع كتبه، فهو لا يألو في أن يبين مآخذه وينسب لكل ذي فضل فضله، ويرى كتمان ذكر من يُستفادُ منه ويؤخذ منه من سوء المعاملة، ويعيب على من يفعل ذلك[2].

* الرازي ﷺ طُلعة كثير النظر في مسائل العلم مفرط الذكاء، لا يجمد على أمر ولا يأنف من مخالفة ما اعتاده ولو كان لقول من يخالفه كالمعتزلة والظاهرية وغيرهم. وأنت وإن وجدت في كتبه ما تخالفه عليه ولا يوافق مذهبك في الأصول والفروع، فلن تخطئ عنده الإنصاف والفهمَ الصحيح والتحري في النقل[3]. فليس هو متعصبة المقلدة الذين همهم الانتصار لما تعودوه ولو بالتلبيس والتعمية. وهذا الأمر هو الذي ذهب به إلى الخروج عما درج عليه أصحابه في جملةٍ من المسائل حتى أثار ذلك عليه جماعةً من أهل المغرب ـ من أصحابه الأشعرية ـ فكرهوا النظر في كتبه وحذروا منها[4]. والمرءُ رهنُ ما تعوّده ونشأ عليه، وكلٌ على شاكلته. ومن كلامه في هذا: "كل

---

(١) وانظر: «**المقدمة**» لابن خلدون (٢/٢٢٥) [ط شبوح].

(٢) انظر: «**الرياض المونقة**» (٢/٩١ ـ ٩٢).

(٣) ولذا كان ينكر على بعض أصحابه المتكلمين كالأستاذ أبي منصور البغدادي والشهرستاني، العصبيةَ التي أوجبت لهم نقل مذاهب خصومهم على غير وجهها. انظر: «**المناظرات**» (ص: ٣٩).

(٤) انظر: «**المحاضرات**» للمقري (ص: ١٣٢)، و«**شرح السنوسية الكبرى**» للسنوسي (ص: ٢٢ ـ ٢٣) [ط ١٣١٦هـ].

من كان أغوص نظرًا وأدق فكرًا وأكثر إحاطة بالأصول والفروع وأتم وقوفًا على شرائط الأدلة، كانت الإشكالات عنده أكثر. أما المُصرّ على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية، بحيث لا يتردد فيه، فذاك لا يكون إلا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكَلال القريحة، وعدم الوقوف على شرائط الأدلة والاعتراضات"[1].

ولعل صاحبنا ﷺ ـ مع ما جُبل عليه من الذكاء وصحة الفكرة ـ قد تأثر في ذلك بأبي الحسين البصري المتكلم المعتزلي، فإنه كان معجبًا به معظمًا له مثنيًا عليه بذلك[2]. وأبو الحسين كان في أصحابه كالرازي في أصحابه، فهو لا يقنع بما سُبق إليه حتى يقف على جلية الأمر بنفسه، ولذا كان لبعض المتقدمين من البهشميين منه نفرة ووحشة، لدخوله في شيءٍ من الفلسفة، وتزييفه بعضَ ما ذهب إليه أصحابه من أدلة في الأصول[3]. بل حكى بعض القرائين من اليهود الذين درسوا على البهشميين أن أصحابه أكفروه لمّا خالفهم في صحة دليل الحدوث وقرره على غير ما هو مشهور عندهم[4]. وكان مع هذا أخف من سلفه على المخالفين، فخف في كتبه التكفير الذي كان المعتزلة يصفون به من يخالفهم في الصفات والقدر، يقول الرازي: "وأما المعتزلة، فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا

---

(١) «المحصول» (٣/١٣٨٧ ـ ١٣٨٨).

(٢) انظر: «الرياض المونقة» (٢/٩١).

(٣) انظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» (ص: ٤٠٢) [ط المعهد الألماني]. و«طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (ص: ١١٩).

(٤) انظر: «Abu I-HUsayn Al-Basri's Mutazili Theology among Karaites (P: 37) in the Fatimid AGE».

أصحابنا في إثبات الصفات وخلق الأعمال"[1].

والغرض هنا التنبيه على مزية «**المنتخب**» ومُصنِّفه، وأما الحديث عن بناءِ الكتاب وذكر فصوله، فأمر لا معنى له؛ لأن الكتاب موضوع على ما اعتاده الناس في هذا الفن من الترتيب.

۞ مآخذ «المنتخب» ومادته[2]

الغرض من هذا الفصل التنبيه على الكتب والمآخذ التي جمع المؤلف منها مادة كتابه. ومآخذه في هذا الكتاب تبع لأصله «**المحصول**»، وهي ترجع إلى درجتين ـ فيما يظهر لي ـ:

* **الدرجة الأولى**: مآخذ أصلية في بناء الكتاب وتركيبه. وهذه ترجع إلى كتابين اثنين[3]:

* «**المعتمد في أصول الفقه**». لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري. وهذا أعظمُ الاثنين أثرًا في هذا الكتاب، فهو مصاحب له من أول الكتاب إلى آخره[4]. وهو عمدته في النقل عن المعتزلة وأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي الجصاص وغيرهما. وهذا ظاهرٌ لمن نظر في الكتابين،

---

(١) «**نهاية العقول**» (٤/٢٨٠).

(٢) قال جمال الدين القفطي: "كان علمه مُحتَفَظًا من تصانيفِ المتقدمين والمتأخرين، يعلم ذلك من يقف عليها" «**إخبار العلماء**» (ص: ٢٢٠).

(٣) انظر: «**نهاية السول**» للإسنوي (١/٤).

(٤) ذكر اسمه في الكتاب صراحة ٢٧ مرة. وأما النقل مع الإشارة، أو المتابعة بلا تنبيه، فـ«**المعتمد**» ركن من أركانه.

وقد أشارَ لذلك بعضُ أهل العلم ـ أعني كون «**المحصول**» مأخوذًا من «**المعتمد**» ـ[1]. وقد تأثر جماعةٌ من الأصوليين بهذا الكتاب وجعلوه من أصول مآخذهم، كابن السمعاني في «**القواطع**»، والأسمندي في «**بذل النظر**»، وأبو الخطاب الكلوذاني في «**التمهيد**». في آخرين، بل ذكر ابن المرتضى أن كتابه أصلٌ لأكثرِ كتبِ المتأخرين في هذا الفن[2]. ولأبي الحسين مكانة عند المصنف رحمه الله[3]، فهو معجب به ومعترف بفضله، ومقدّم له على غيره في هذا الفن، يقول فيه: "اعلم أن كلام أبي الحسين في كِلا الأصولين[4] كلامٌ متين، وإنما يعرف قدره من نظر فيه بعين الإنصاف، وقابله بكلام من قبله، حتى تجد التفاوت الشديد والبون العظيم"[5].

وعلى كل حال، فأبو الحسين في أصحابه المعتزلة لهم قدمٌ ثابتةٌ في هذا الفن[6]، وبهم تخرّج الأشعرية وغيرهم في علم الكلام. ولذا قال أبو

---

(١) انظر: «**وفيات الأعيان**» (٤/٢٧١)، و«**سير النبلاء**» للذهبي (١٧/٥٨٧ ـ ٥٨٨). وفي «**الإفادات والإنشادات**» للشاطبي (ص: ١٠٠ ـ ١٠١) عن ابن المسفّر البجائي، أن الرازي اعتمد في «**تفسيره**» على أبي الحسين في الأصلين. [أفادنيه الأخ محمد الفوزان، شكر الله له].

(٢) «**طبقات المعتزلة**» (ص: ١١٩).

(٣) قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: "أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبد الجبار الهمداني"، «**درء تعارض العقل والنقل**» (٢/١٥٩).

(٤) أصول الدين وأصول الفقه.

(٥) «**الرياض المونقة**» (٢/٩١).

(٦) قال ابن أيبك الصفدي: "سمعت الشيخ الإمام العلامة تقي الدين أحمد بن تيمية غير مرة يقول: أصول فقه المعتزلة خير من أصول فقه الأشاعرة. وأصول دين الأشاعرة خير من أصول دين المعتزلة". «**الوافي**» (٤/٩٣).

الحسين يخاطب أبا بكر الباقلاني: "لو أنصفت نفسك لمدحتهم [شيوخ المعتزلة]؛ لأنهم علموك وعلموا شيوخك الكلام في الوفاق والخلاف"[1].

* «**المستصفى من علم الأصول**»[2]، لأبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزّالي. وهو أمكن كتب الغزالي في هذا الفن، أبان فيه عن تصرف عالٍ في العلم والنظر. مع حلاوةِ اللفظِ وقربِ المعاني وتفننٍ في الترتيب المبتكر والتقسيم المحرر. وهو آخر كتبه في هذا الفن، فرغ منه في طوس في السادس من محرم سنة (٥٠٣هـ)[3]، وبه استقل نظره وخرج من التقيّد بشيخه وأستاذه الجويني الذي علق عنه «**المنخول من تعليق الأصول**». وكان المصنف رحمه الله معجبا بكثرة كتبه وحلاوة ألفاظه[4]. ومع ذا كان يتعقّبه بالشيءِ بعد الشيء، ويستدركُ عليه[5]. ومنه ومن «**البرهان**» ينقلُ المصنف عن الشافعي.

* **الدرجة الثانية**: مآخذُ فرعيةٌ، في نقلِ بعضِ الأقوال عنها وتحرير النقل عن قائليها، وغير ذلك مما لا يؤثر في صلب الكتاب. وهي على درجات متفاوتة، فمنها ما أكثر النقل عنه، ومنها لم يذكره سوى مرة واحدة،

---

(١) «**تصفح الأدلة**» (ص: ٣٥).

(٢) قال اليافعي في «**مرآة الجنان**» (٣/٤٥): "ومن [«**المعتمد**»] و«**المستصفى**» للإمام أبي حامد الغزالي استمد فخر الدين الرازي في تصنيف كتابه «**المحصول**» ". وقد ذكر المصنف الغزالي صراحة في هذا الكتاب في عشرة مواطن.

(٣) ذكر ذلك ابن خلكان في «**وفيات الأعيان**» (٤/٢١٧).

(٤) انظر: «**الرياض المونقة**» (١/١٩٣).

(٥) وقد انتقد الرازي على هذا الكتاب أشياء في «**المناظرات**» (ص: ٤٥)، ولكن مع شيءٍ من التحامل الذي قد توجبه طبيعة المناظرة.

ومنها ما بين ذلك، وإليك ترتيبها على حسب كثرة ورود قائليها في «**المنتخب**»:

* الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري. وينقل من كتابه: «**التقريب والإرشاد**»، وهو أجل كتب متكلمي الصفاتية في هذا العلم، بل هو عزهم وفخارهم[1]. وكلّ من نظر في كتاب القاضي علم عظيم منته على من جاء بعده، فهي كلها تدور في فلكه ولا تخرج عنه[2]. ورد ذِكرُ القاضي في الكتاب ٢٢ مرة، ولكن لم يخرج في النقل عنه عما في «**المستصفى**» و«**البرهان**»، فيشبه عندي أنه ينقل عنه بواسطةِ أبي المعالي وأبي حامد ﷺ، فإن «**التقريب**» من عُمد هذين الكتابين وأثره فيهما ظاهرٌ جدًا.

* إمام الحرمين الجويني. والنقل من كتاب «**البرهان**». وهو وإن كان أثره في الكتاب ليس بالبين، إلا أنه يعتمد عليه في النقل عن الإمام الشافعي والقاضي أبي بكر. فإن أبا المعالي كان حريصًا في تحرير النقل عنهما. وكتاب «**البرهان**» آخر كتب أبي المعالي، وأبان فيه عن تصرّفٍ عظيم. والكتابُ غريبٌ في وضعه فإنه بدأه من حيث انتهى الأصوليون، ولذا تجده يُعرض عن كثيرٍ مما يلهجون به من المبادئ ولا يلوي عليها. وخرج به عن مألوف أصحابه في الاختيار والشرح والحجاج ولم يتقيد فيه بنصرة الشافعي أو الأشعري[3].

---

(١) انظر: «**رفع الحاجب**» (١/٢٣١)، و«**البحر المحيط**» (١/٤).

(٢) وصلنا من هذا الكتاب: «**التقريب والإرشاد الصغير**»، جزآن من عمل القاضي، من أول الكتاب إلى آخرِ مسائل الخصوص والعموم. ومن أثناء الاجتهاد إلى آخر الكتاب. والمختصر الذي عمله أبو المعالي في «**التلخيص**». ووصلنا هذا المختصر تامًا بحمد الله.

(٣) قال السبكي: "هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوبٍ غريب لم يقتدِ فيه=

ولكنه مع هذا فقد أجرى قلمه بشيء من التعرض للأئمة، والله يعفو عنه.

* الشيخ أبو إسحاق الشيرازي. وقد صرح بالنقل عن الشيرازي في موضع واحد في هذا الكتاب[1]، وهو من كتابه «**التبصرة**». ويغلب على الظن أنه استفاد منه في النقل عن الشافعي والمتقدمين من أصحابه. وهذا من أوائل كتبِ أبي إسحاق. وصنف بعده «**اللمع**» وشرحه. ولم ينقل المصنف عنهما في هذا الكتاب. ولكن نقل من «**اللمع**» أو شرحه في «**المحصول**»[2].

* الشريف المرتضى أبي طالب علي بن حسين بن موسى العلوي الرافضي البغدادي المتفنن. والنقل من كتابه: «**الذريعة**». ذكره المصنف في موطنين مصرحًا باسمه. والمرتضَى من رؤوس الشيعة العلوية في بغداد في زمنه معروفٌ بالفضل والذكاء، وكتابه هذا من أجل كتب الرافضة في أصول الفقه، وإن كانت مادته من المعتزلة، فإنه تخرّج في الأصلين بعبد الجبار الهمذاني قاضي القضاة، ويبدو أنه وقف على «**المعتمد**» لأبي الحسين، وعمل هذا الكتاب في معارضته، فإنه يأتي بالباب ويترجم مسائله على ضد ما يذهب إليه أبو الحسين البصري. فلعل بينهما من النفرة ما أوجبتها المعاصرة.

* «**العدة**» لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي الرافضي، صاحب

= بأحد. **وأنا أسميه: لغز الأمة**، لما فيه من المصاعب، وأنه لا يخلي مسألة من إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيارٍ يخترعه لنفسه وتحقيقاتٍ يستبدّ بها. **وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية**". «**طبقات الشافعية الكبرى**» (١٩٢/٥).

(١) في المسألة الثانية من التعادل والترجيح.

(٢) (١٣٦٤/٣).

النعمان المفيد البغدادي الرافضي. وهو من كتب متقدمي الرافضة التي فيها مشهورُ مذهبهم. واعتمده المصنف في النّقلِ عن الشيعة، خلافًا **«للذريعة»**، فإن المرتضى لا يلتزم فيه نصرة المذهب إلا في أصوله الكلية[1]، كتثبيت الإجماع والقياس. وسببُ ذلك تأثّره بشيخه عبد الجبار. بخلاف الطوسي الذي تخرّج بالمفيد المولع بمخالفة المعتزلة. مع أنهم جميعًا عيالٌ عليهم في الكلام.

* ابن العارض. والنقل عنه من كتابين مفقودين له: **«النكت»** و**«المسائل»**. وهما من مآخذ المصنف ﷺ في النقل عن المعتزلة، وغالب ظني أن ما لم تجده من العزو إلى المعتزلة في **«المعتمد»**، فهو من أحد هذين الكتابين، خاصةً في مسائلِ اللغات مما لم يتناوله بالتأليف أبو الحسين البصري. وصرّحَ المصنف باسمه في موطنٍ واحدٍ في هذا الكتاب[2]. وقد ذكره المصنف وأشار إلى هذين الكتابين في موطن آخر، وذكر أنهما مأخوذان من **«المعتمد»** لأبي الحسين، وعاب عليه عدم إشارته إلى ذلك[3].

وبقي وراءَ ذلك مآخذُ أخرى لم يعتمد عليها في بناء الكتاب وإنما نقل

---

(١) وإن كان شأن مشهور مذهب الرافضة في هذا العلم ليس بمنضبط.

(٢) في بناء العام على الخاص من مسائل العموم والخصوص. وهناك ذكرت ما وقفت عليه من خبره وترجمته.

(٣) **«الرياض المونقة»** (٢/٩١). ولئن كان أبو الحسين قد بُلي بابن العارض، فقد بُلي أبو عبد الله الرازي بأبي الحسن الآمدي، إلا أنه كان يأكل منه ويذمه. فتجد أثر الرازي في كتبه ظاهرًا ومع ذا لم ينسب له من ذلك شيء. وعلى كل حال، فالحسد ذو شجون، ولله في خلقه شؤون. وانظر في خبر ذلك: **«مفرج الكروب في أخبار بني أيوب»** لابن واصل الحموي (٥/٣٦).

عنها في مسائل يسيرة، فمنها:

* «**الخصائص**» لابن جني. نقل منه في فصل اللغات[1].

* «**كتاب الفتيا**» للجاحظ. نقل منه عن النظام كلامه في أصحاب النبي ﷺ[2].

* «**الوساطة**» للجرجاني. أشار إليه في فصل اللغات[3].

* أبو علي الفارسي. والنقل من كتابه «**الشيرازيات**». نقل عنه في فصل اللغات.

هذا ما قدرت على الكشف عنه، ولا شكّ أنّ مواردَ المصنف في هذا الكتاب أكثر مما هو مشار إليه هنا، كمجالسِ الفقه والمناظرة التي كانت أعظم الأسباب أثرًا في بناء المعرفة في ذلك الزمن[4]، وما يُكتب من التعاليق عن الشيوخ في مجالس الفقه، فإن لهذه من الأثر أكثر ما لبعض الكتب، وإن لم يَقدر المحقق على الكشف عنها. وقد كان من أعظم الناس أثرًا في حياةِ المصنف رحمه الله والده، فإنه كما يقول عنه ابنه[5]: "هو الذي من بحريه اغترفت، وبأنواره اهتديت، وبعلمه انتفعت. وهو رحمه الله كما كان أبي في الولادة، كان أبي في الإفادة. جزاه الله وجميعَ أئمةِ الإسلام خيرًا".

---

(١) «**المنتخب**» (ص: ١١٨، ١٣٥).

(٢) في فصل الأخبار.

(٣) «**المنتخب**» (ص: ١٦١).

(٤) انظر مناظرات المصنف رحمه الله في طائفة من مسائل الأصول مع جماعة من فقهاء ما وراء النهر، في «**المناظرات**» (ص: ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٥٤).

(٥) في «**الرياض المونقة**» (١/١٩٥).

۞ أصول «المنتخب» الخطية المعتمدة في إخراجه

تحتفظ خزائن المخطوطات بعددٍ لا بأس به من مخطوطات هذا الكتاب، وقد نما إلى علمي ستةٌ وقفت منها على خمسة. وليس في هذه النسخ التي وقفت عليها نسختان تشتركان في صدورهما عن أصل واحد، بل كلّ نسخةٍ مستقلةٌ في أصلها. وإليك وصفها بحسب منازلها:

أ ـ النسخة المحفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق. تحت رقم: (١٥ أصول). وكانت من مودعات المكتبة العمرية قبل ضمها إلى دار الكتب الظاهرية. ورمزت لهذه النسخة بـ«هـ». اختصارًا لمكان وجودها وهو الظاهرية.

وهي نسخةٌ عتيقة متقنة جدًا لا تجد فيها الغلط إلا قليلًا، وتنفرد بزيادات خلت عنها باقي النسخ. عدد أوراقها: ١٩٤ ورقة. في كل صفحة ١٥ سطرًا تقريبًا.

ولكن يعيبها نقصٌ لَحِقَ بها بسببِ تآكل أوراقها من الأول والآخر. فهي تبدأ بالمسألةِ الخامسة من فصلِ اللغات. وتنتهي في أثناءِ مسألةِ الاستحسان. وبذا ذهبَ تاريخ النسخ ومحل نسخها واسم الناسخ. ولكن الناسخ قد ترك وراءه من دلائل العلم ومخايل المعرفة والفهم ما جعل هذه النسخة في المنزلة العليا. وتاريخها لا يتجاوزُ خطوطَ القرنِ السابع الهجري إن شاء الله. وهذا الشأن في الأصولِ المحفوظةِ في العُمرية.

وعلى هامشها تصحيحاتٌ يسيرةٌ ومقابلات ولحقٌ بخطِ الناسخ مختوم

عليها بعلامة التصحيح. ويختم اللحق بقوله: "صح أم" (٥أ، ٧٦بـ، ١١٤أ، ١٢٢بـ، ١٤٥أ)، يعني: من الأصل المنسوخ منه. وقد يقول: "صح في أم أخرى" (١٣٤أ). يعني من أصل آخر.

وعلى غاشيتها تحت العنوان بخط مشوش: "وقفُ أحمدَ بن يحيى النجدي". وعليها تملكان:

أحدهما بخط دقيق بجانب العنوان على يسار الغاشية: "انتقل بالبيع الشرعي إلى ملك عمر بن علي [.....] شمس الدين المولوي [.....]".

والآخر بخط كبير: "من كتب محمد بن علي... المدرس بمدرسة أبي عمر في الصالحية". وتحته ختمُ المكتبة العمرية، والظاهرية.

ويبدو أن بعضَ من تملّكَ هذه النسخة وَضعَ لها خُطبةً ـ إما عوضًا عن النقص، وإما من أجل أن يُنفِّقها لمن يريد شرائها ـ. وجاء بها مسجوعة سجعًا سمجًا باردًا، أعرضتُ عن ذكرها صيانةً لبصرِك.

ب ـ النسخة **المحفوظة** في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض تحت رقم: (٧٩٤١). ورمزت لها برقم: «مـ». اختصارًا لمكان وجودها. وكان الأولى أن يكون «جـ»، ولكن ذاك الذي سبق إلى ذهني أول مرة.

وهي من نُسخِ مكتبة الجامعة الأصلية[1]. ابتاعتها المكتبة من شركة

(١) انظر: «**الفهرس الوصفي لبعض نوادر المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود**» للطناحي (ص: ٧٢).

كابيتال بلندن، كما ذُكر ذلك في بطاقة وصفها. **ولم يقف عليها من حقق الكتاب من قبل**. عدد أوراقها: ١٣٥، في كل وجه ١٧ سطرًا.

والنسخة عتيقة فخمة كُتبت بقلم نسخي حسن جدًا. **وتاريخ نسخها**: العشر الأوسط من ذي القعدة سنة (٦٨٥هـ)، أي بعد وفاة المصنف ﷺ بـ(٧٩) سنة. نُسخت في المدرسةِ النجمية البادرائية بدمشق[١].

وعليها تملكات وأوقاف، منها في أعلى الغاشية من اليمين: "ومن منن الله تعالى على عبده الفقير، أحمد بن إسماعيل عُفي عنه". ثم أوقفها بعد ذلك، فكتب في اليسار: "مما وقفته [بعد الا] بتياع على كل أهل للانتفاع [وقفه] الفقير الراجي عفو ربه الجليل أحمد بن إسماعيل، عُفي عنه".

وفي أسفل الصفحة: "الحمد لله [وقف] هذا الكتاب المبارك العبد الفقير إلى الله تعالى [...] ابن جمال الدين يوسف ابن نور الدين علي ابن [ركن] الدين [....] ابن ناصر الدين محمد [....] ". وفي وسط الصفحة تعليق بخط دقيق متأخر، نقل عن القرافي كلامه في التشكيك بنسبة الكتاب. وعلى حاشية الصفحة الأولى منه: "وقف الشيخ أحمد القاري في سنة ١٠٤١".

وعلى هوامشها تصحيحاتٌ ولحقٌ ومقابلاتٌ وآثار عناية، عُظمها بقلم الناسخ ولكن بحبر مختلف أحيانًا. ولا تكاد تخلو ورقة من تصحيح أو لحق،

---

(١) لا تزال معالمها حتى يوم الناس هذا، انظر في تاريخ هذه المدرسة: «**الدارس في تاريخ المدارس**» للنعيمي (١/٢٠٥) [ط مجمع اللغة]. ومقالة [المدرسة البادرائية بدمشق ـ تحقيق تاريخي] لإبراهيم الزيبق، ضمن «**مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**» العدد: ٨٨ (٢/٥٠٧).

وقد يكون اللحق كثيرًا فيغطي حواشي الصفحة، (٥١بـ). وكُتبت رؤوس مسائلها وفصولها بقلم أحمر. وفيها بلاغاتُ عرضٍ ومقابلة مؤرخةٍ [لم يظهر فيها تاريخ السنة]، بخطوطٍ متفاوتة وبعضها بخط الناسخ، (٤بـ، ٦أ، ٢٨بـ، ٣٩بـ، ٤٩بـ، ٥٧بـ). ثم يخف ذلك في ثلث الكتاب الأخير.

وعادة ناسخها في مقابلتها أنه حين النسخ كان يخط بعد تمام كل فقرة أو مسألة دائرة صغيرة، ثم يخط في طولها خطًا نازلا إلى الأسفل ومائلًا إلى جهة اليمين.

والنسخة تامة جليلة القدر، وتنفرد بزيادات عن باقي النسخ، ولكن عدا عليها الزّمنُ فأصابها بللٌ في وسْطها فمحيت به بعض الكلمات في مواطن يسيرة.

ت ـ النسخة **المصورة** في جامعةِ الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض تحت رقم: (٨٢٦٨). ورمزتُ لها برقم: «هـ». اختصارًا لمستقرّها وهو الهند، كما ستعرف ذلك.

وهي من مصورات جامعةِ الإمام، وقد ذكرَ الدكتور عبد المعز حريز[1]، أن العاملين في المكتبة أخبروه أنها مجتلبةٌ من الهِند ولم يعرفوا من أي مكتبةٍ هي.

عدد أوراقها: ١٥٦ ورقة. في كلِّ صفحةٍ: ١٥ سطرًا تقريبًا. وتاريخ نسخها: في العاشرِ من جُمادى الأولى من شهورِ سنةِ ثمانٍ وثلاثينَ وسبعمئة (٧٣٨هـ).

(١) «المنتخب» (١/١١٢) [رسالة جامعة الإمام].

وكأن هذه النسخة كانت بيدِ رجلٍ من أهلِ العلم في حضرموت اليمن، وذهب بها إلى الهند[1] وبقي مستقرها هناك إلى أن نُقلت صورتها إلى الجامعة في الرياض. ولعلّها كانت في مكتبةٍ خاصةٍ وتبرّعَ صاحبها بتصويرها. فقد جاءَ في صفحةِ العنوان على الجانب الأيمن من أعلى الصفحة تملّكٌ نصه: "مما من الله به على عبده الحقير معيْط ابن عوض باهيثم". وباهيثم من الأسر المعروفة في حضرموت.

وعلى النسخة تملكات منها ما قد ذكرت، ومنها قد محي وطمس أثره، وبقي آخران، فتجد في وسْط الصفحة من أسفل: "مالكه عبد الوهاب بن محمد غوث عفى الله عنه". وفوقه من على يمين الصفحة تملّكٌ قديمٌ عدت عليه عاديةُ الطمس فعبثت به، وإليكَ ما تبقّى منه: "الحمد لله. من نِعم المولى على عبده الفقير إليه سبحانه، محمد [.....] بابن الخراط الشامي الحنفي. وذلك بالشراء [.....] في ختام ذي الحجة [.....] ".

والنسخة بحالة لا بأس بها من جهة الحفظ، خلا رطوبة أثرت في أسفل النسخة، ومحي بها كثير من التعليقات التي على طرر النسخة. ولم يكن تصويرها بالواضح البين، فتعسرت قراءتها أحيانًا بسبب رداءة التصوير. وطمست بعض صفحاتها فلم أتبين ما بها، ومنها (١١٨بـ، ١١٩أ).

وهي نسخة جيدة محررة، خطها حسنٌ مليح، وكان لناسخها وبعض من تملكها بها عناية، وعليها بلاغات القراءة حفظًا على بعض أهل العلم ـ ولم أتبيّنه ـ، ويقيد البلاغ فيها بقوله: "بلغ قراءة علي حفظًا" (٢بـ). وبقوله: "بلغ

(١) فقد كان لأهل حضرموت علائق تصلهم بأجزاء من الأراضي الهندية، غالبها التجارة.

قراءة عليّ من حفظه أيده الله" (٤بـ، ٥بـ) وهكذا استمر التقييد في كل ورقة تقريبًا خاصة في النصف الأول منها ثم يخف ذلك حتى ينعدم في النصف الثاني من الكتاب. ويبدو أنه كان يبحث معه في بعضِ مسائلها ويستشرحه إياه، ففي هوامشها تعليقات وحواشٍ كثيرة مرقمة للتمييز بحرف "ش". ولم أتمكن من نقل الهوامش لكثرتها وذهاب الرطوبة ورداءة التصوير بأغلب كلماتها.

ويكثر فيها التصحيحات واللحق بقلم الناسخ وغيره. وفيها معارضات بنسخٍ أو نسخةٍ أخرى مع الإشارة إلى ذلك بحرف: "ن" (٢أ)، وحرف "خ" (٥٦أ). يختم كل فقرة بدائرة صغيرة، ثم ينقطها مما يدل على تمام المقابلة، وفي كذلك تقييدات المقابلة في الحاشية بقوله: "بلغت المقابلة" (٢٣أ، ٣٣أ، ٤١أ، ١٠٠بـ، ١٢٥بـ). وبقوله: "بلغ مقابلة" (٦٦أ). و"بلغ" (٩١بـ).

ث ـ النسخة المحفوظة في المكتبة الأزهرية بمصر تحت رقم: (١٧٥) (٦١٠١). ورمزت لها برقم: «ز» إشارة لمكان وجودها وهو المكتبة الأزهرية.

عدد أورقها: حسب المثبت في صفحة العنوان: ١٤٧ورقة. ولكن الموجود منها: ١٣١. وذلك لأنه قد سقط من هذه النسخة ١٧ ورقة من أربعة مواطن متفرقة منها. وهذا ترتيبها: (٤١بـ ـ ٤٣أ)، (٤٤أ ـ ٤٥بـ)، (٧٠أ ـ ٧٩أ)، (١٠٤بـ ـ ١٠٦أ).

وهي نسخة قريبةُ العهد من المصنف رحمة الله، **تاريخ نسخها**: السابع من ربيع الأول سنة ثلاث وخمسين وستمئة (٦٥٣هـ). أي بعد وفاة المصنف بـ ٤٧ سنة.

وفي صفحة العنوان تقطيع وخرق، ولذا وضع على شطر الصفحة السُفلي ورقة مغايرةٌ حتى لا تتمزق الصفحة. وباقي الكتاب في حال حسنة سوى آثارِ أرضةٍ لم تؤثر على الكلام وإنما أخذت شيئًا من أطراف الورق.

وعليها وقف، نصه: "وقف لله تعالى على مطلق طالب علم في الجامع الأزهر أو غيره لمطلق الانتفاع. ومقره عند من يحفظه ويتق الله فيه. فمن بدّله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم. تحريرًا في آخر رجب سنة [...]".

وفي جانب الصفحة الأيسر تحت العنوان بخط دقيق نقل عن كشف الظنون في تعيين نسبة الكتاب. وبعده: "نبه على ذلك كاتبه: أحمد عمر المحمصاني الأزهري".

والنسخة على كل حال لا بأس بها، وانفردت بزياداتٍ يسيرةٍ. في حواشيها تصحيحاتٌ يسيرة ولحقٌ بقلمِ الناسخ وغيره. وتعليقاتٌ نُقلت أكثرها في هامش التحقيق مع التنبيه عليه. ولم يكن الناسخ بصيرًا ـ أو ما كان حريصًا ـ، فلا تكاد تجده يفرق بين النون والتاء والياء والباء، هي كلها عنده في درجة واحدة يضع النقاط والشكل أينما أحب.

ج ـ النسخة المحفوظة في مكتبة مسجد محمد الفاتح بإسطنبول تحت رقم: (١٦٤٦). ورمزت لها برقم: «فـ»، إشارة لمكان وجودها.

عدد أوراقها: ١٦٦ ورقة. في كل صفحة: ١٥ سطرًا. وهي أقدم نسخ الكتاب التي وقفت عليها، فتاريخ نسخها: مفتتح شهر محرم سنة تسع [أو سبع] وستمئة (٦٠٧هـ أو ٦٠٩هـ)، فهي قريبة العهد من المصنف جدًا إما سنة أو ثلاثة سنوات بعد وفاة المصنف ﷺ. وهي مع ذا نسخة تامة ليس فيها خرم أو آثار تلف وأرضة أو بلل، بل كأنها مكتوبة قريبًا لما حُفت به من عناية. خلا بعض البياضات التي تركها الناسخ غفلًا في مواطن يسيرة من النسخة.

وعليها وقف، نصه: "وقف مولانا بدر الدين بن سيدي أحمد جلبي [...] ". وعليها وقف آخر كُتب بخط مشوش لم أتمكن من فكّه. ويشبه أن يكون بخط أحمد جلبي المذكور.

وخطها حسن مليح، وقد حرص ناسخها على كتابة المسائل والفصول بقلم أحمر، ويخط في مبدأ النقل وإيراد الأسئلة والجواب عنها خطًا أحمر فوق السطر للتمييز. وفي حواشيها لحقٌ يسير وتصحيحات عُظمها بخط الناسخ. وفيها مقابلات ومعارضات بنسخٍ أخرى للكتاب. ينبه على ذلك في الحاشية مع الإشارة إليها بحرف "ن" (١٢بـ، ٤٦بـ، ٤٧بـ)، أو بحرف "خ" (٣٢بـ). وقد يعلّم عليه بـ"خ ص" إشارة إلى ترجيح ما في النسخة الأخرى على المثبت في الأصل (٤٠بـ).

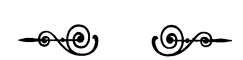
ومع هذا كله، فهي أحط النسخ التي وقفت عليها، فلم يكن للناسخ إلا

أن كتابته جميلة واضحة، وأما ما عدا ذلك فلا حظ له فيه، فكثر فيها السقط ـ وقد يصل لسطور ـ والتحريف والتصحيف. فلم ألتفت لها ولم أشر إلى مواضع سقطها ولا ما جاء فيها محرفًا، لكثرته، إلا نادرًا. ومع ذا قابلتها وعارضتها من أولها إلى آخرها، لما رجوت من فائدة قد لا أجدها في غيرها. والحمد لله على ما وفق.

ح ـ النسخة المحفوظة بالمكتبة الأحمدية بالموصل، تحت رقم: (٣٥٨٤).

تاريخ نسخها: جاء في آخرها: "تم كتاب المنتخب من المحصول بعون الله وتوفيقه في يوم الثلثاء في أواخر شهر صفر، سنة إحدى وعشرين وسبعمائة. وكتبه لنفسه: عبد الرحمن ابن أبي شامة".

وهذه النسخة وإن كنت لم أقف عليها ولكني استفد منها من خلال رسالة الدكتور عبد المعز حريز شكر الله له لهذا الكتاب، ولكني لم أثبت منها شيئًا في صُلب الكتاب ـ لعدم وقوفي على صورة منها ـ، وما ذكرت منها إلا ما انفردت به من جُمل في هامش التحقيق مع الإشارة إلى ذلك، وهو يسير. وذكرتها باسمها "نسخة الموصل".



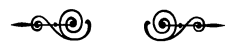
تتمة: لم ينشر الكتاب من قبل فيما أعلم. ولكن قد حُقق في عدد من الرسائل الجامعية إما كله أو جزء منه. والذي وقفت عليه من ذلك رسالتان:

أحدهما: رسالة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض. مقدمة من الطالب: عبد المعز بن عبد العزيز حريز. بإشراف الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني ﷺ. سنة (١٤٠٣ ـ ١٤٠٤هـ).

وهي تحقيق لجميع الكتاب، واعتمد فيها علي خمس نسخ خطية، وهي كل الذي تقدم خلا «مـ»، فلعلها أدرجت في مكتبة الجامعة بعد هذا التاريخ. ومنها استفدت ما أثبته من زوائد النسخة الموصلية.

الثانية: رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، في جامعة الأزهر، ومعهد جمعيةِ الفتحِ الإسلامي بدمشق. إعداد الطالب: عبد الحليم سليمان بن محمد. بإشراف: فضيلة لأستاذ الدكتور: علي جمعة محمد. وفضيلة الأستاذ الدكتور: مصطفى البغا. سنة (١٤٢٦هـ).

وهي تحقيقٌ لنصف الكتاب الأول، من أوله إلى نهاية الفصل الخامس في الأفعال. واعتمد فيها على ثلاث نسخ خطية، وهي التي رمزت لها: بـ «مـ» ـ ولكنه ظنها النسخة الهندية، وليس كذلك ـ، و«ظ»، و«ز».



۞ طريقة إخراج النص

اجتهدت في إخراجه على وجهٍ أرجو أن يكون صالحًا، وقابلت أصوله الخطية التي تقدم شرح أحوالها، **فإن أجمعت** على شيءٍ أثبته، وإن كان في ظني خطأ أو سبق قلم نبهت عليه بما يليق بالمقام، ولم أجترئ على تبديل ما بالأصل، اللهم إلا أن يكون في رسم آية. ولم أتصرف بزيادة عنوان ونحوه. فإن تعيّنت عندي زيادةٌ خلت منها الأصول زدتها بين معقوفتين [ ] مشيرًا إلى ذلك في الحاشية مع بيان السبب.

وإن اختلفت، تخيّرتُ منها ما حسبته أقرب إلى الصواب، ولم ألتزم نسخةً منها بعينها. وأثبتّ في الهامش ما أخّرته من النسخ الأخرى ـ على حسب ما تيسر ـ. ولم أتكلف ذِكرَ جميعِ فروقِ النسخ، وإنما ما احتمله الرسم أو كان له أثرٌ في المعنى.

فأما ما كان من تحريفات النّساخ، كما قد مُلئت به «ف»، «ز»، فلم أحتفل به. وهذا وإن كان مزلة قدم، إلا أنه لابد منه، فنسخ الكتاب ستة، ولو ذهبت أذكر كل فرقٍ لجعلت الكتاب ثلاثة أضعاف بلا فائدة. فاكتفيت بتحرير النص، وذكرتُ ما رجوتُ فائدته من محتمل قراءات النسخ.

واستعنت في حلّ عُقد بعض القراءات المستغلقة والكلمات والتراكيب المشكلة، بالرجوعِ إلى «**المحصول**»، ولم أكتفِ بالمطبوعة، بل قد أرجع عند الحاجة إلى بعض الأصول التي لم تُعتمد في تحقيقه، كالأصل المحفوظ في مكتبة كوبريلي تحت رقم: (٥٢٤). وهو أصلٌ عتيقٌ نُسخ سنة (٦٣١هـ).

واستأنست كذلك بالرّجوعِ إلى مآخذ الكتاب، وخاصة «**المعتمد**»

و«**المستصفى**»، لما لهما من أثرٍ على لغة المصنف، فهو متخرجٌ بهما ويعبر بتعبيرهما.

ورجعت كذلك إلى الأصول المحررة التي نَقلت كلام المصنف واستمدت منه. ولكلّ فنٍ من الفنون لغةٌ بين أهله وعبارة لا يشركهم فيها غيرهم، فلا يحسن الإعراض عن معهود لغة القوم والتعرف على تعابيرهم، حتى لا يخطئ المرء الوجه الذي قصدوه في ما يشتبه من الكلام.

هذا ما يتعلق بتحقيق النص وتحريره، وأما من جهة التعليق عليه:

فاجتهدتُ في عزو ما نقل المصنف من أقوال ومذاهب وأشعار من كتب أصحابها ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، وأرجو أن أكون قد حققت أكثر ذلك. فإن لم أقف على من سبق المصنف به ذكرت ذلك بيانًا للعجز. فإن رأيتُ أحدًا تعقب المصنف في نقل مذهب أو عزو قولٍ، ذكرته، فإن وجدتُ ما أنصر به المصنف أبديته، وإلا سكت.

وقارنت ما اختلف رأي المصنف فيه من المسائل، ورجعت في ذلك إلى كتبه المتأخرة، كـ«**المعالم**»، و«**المطالب**». ووصلتُ مباحثَ الكتاب بما اتفق من كتب المصنف الأخرى على قدر الجهد والطاقة، مع بيان الفائدة التي تلوح من المقارنة.

وأما ما سكت المصنف عن نسبة المذاهب فيه، أو لم يحكِ خلافًا، فلم أتكلف فيه زيادةً على ما ذكر، إلا لمصلحة راجحةٍ متعينة، حتى لا أُثقِل الحواشي بما يَسهل الوقوف عليه.

ولم أتكلّف التعليق على اختيارات المصنف فيما اعتقدت أنّ غيره أولى وأرجح منه من مسائل الأصول والكلام التي انتشر فيها القول وصار الناس فيها على نِحلٍ ومذاهب، فليس هذا من عمل المعتني بالكتاب، ولا يزيد فائدة سوى تكثير الكلام. **ووظيفة المحقق أبدًا**: خدمة الكتاب وتقريبه، وإبرازه للناس كما أحب صاحبه، ولذا كانوا يستحبون ممن أقدم على شرح كتاب والتعليق عليه، أن يذكر ما ينصره به، وأن لا يبادر المصنف بالتخطئة في ما يذهب إليه، كما نبه على ذلك جماعةٌ من من المنتسبين للعلم[1].

ومع ذا، فلم أخل ذلك من التنبيه والإشارة بما لا يخل بجانب الأدب، ولا يخرج عن جادة الإنصاف، ومع ذا فإن وجدت خطأً لا تأويل فيه وسهوًا لا وجه له، نبّهت عليه بما يحفظ قدر المؤلف ولا ينزل عن مقام الأدب اللائق به، والله يرحمه وعلماء المسلمين ويجزيه خيرًا.

وتحريت في تخريج أحاديث الكتاب وآثاره ما رأيته مناسبًا على وجهٍ متوسط، بحسب ما هو معروف عند المحققين في هذا الفن في ترتيب التخريج، فإن كان النص في الصحيحين، أو في الأربعة السنن اكتفيت بالعزو إليها ولم أزد إلا لحاجة متعلقة بما ذكره المصنف. وإن كان في غيرها اكتفيت بما كان مشهورًا ولم أتجارز حد الحاجة إلى الإكثار.

---

(١) قال النصير الطوسي: "من شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، وأن يذبوا عمّا قد تكفلوا إيضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، ومفسرين غير معترضين. اللهم إلا إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذٍ ينبغي أن ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح، متمسكين بذيل العدل والإنصاف متجنبين عن البغي والاعتساف" «**شرح الإشارات والتنبيهات**» (٢/١) [ط نشر البلاغة]. وانظر: «**شرح الآيات البينات**» لابن أبي حديد (ص: ٨٣ ـ ٨٤) [ط صادر].

وأما الحكم على الأحاديث، فاجتهدت أن لا يكون لي في هذا إلا النقل، فما كان خارج الصحيحين ذكرت من كلام أهل العلم بالحديث ـ من أصحاب الكتب الأربعة وغيرهم ـ ما يبين حكم الحديث. فإن لم أجد من كلام أهل العلم ما يبين ذلك سكت في الغالب. **وأما الحكم على الآثار الموقوفة**، فلم أحرص عليه إلا بما يخدم غرض المصنف ﷺ في ذكره.

وإن وجدتُ كلمةً أو مصطلحًا غريبًا أو تركيبًا مشكلًا ذكرت ما حسبته كافيًا في بيانه وإزالة اللبس عنه. وضبطت ما يحتاج إلى ضبطٍ من ذلك بحسب الجهد.

وترجمتُ باختصارٍ بالغٍ لبعضِ مَن يُذكرُ من أعلامٍ في الكتاب بحسبِ الحاجة، ولم أذكر مصادرَ الترجمة لسهولة الوقوف عليها في زمننا هذا. إلا لغرض، كإشكال في ترجمة ونحو ذلك، كما فعلتُ في ترجمةِ النّهرواني، والعنبري.

وقدّمت للكتاب بمقدمةٍ جعلتها كالمدخل إليه، كشفتُ فيها عن نسبته وتحريرِ عنوانه وموارده ومنزلته ووصف أصوله، وغير ذلك مما يحتاجه الناظر في الكتاب. والله أعلم.

وأعانني على مقابلة الكتاب ومراجعته بعض خلاني الأوفياء وهما: مهند الشيباني، ومُولْدِي الصَّيْد. شكر الله لهما وبارك فيهما. واستفدت من إشارات بعض الناصحين في مراجعة المقدمة، كالأخ علي بن حسين العبد الإله ـ وله علي يد في إخراج هذا الكتاب ـ، والأخ إسماعيل بن عبد العزيز

العبد اللطيف[1]. والشيخ محمد الفوزان. أسأل الله يجزيهم خيرًا ويحسن إليهم.

أما بعد، فقد أجهدت النفس وبذلت النصح، مع كثرة الانشغال وتشتت البال بالسعي وراء لقمة العيش، فأعمل على الكتاب بالليل، وأسعَى في طلب الرزق بالنهار، متنقلًا في ذلك أحيانًا من بلدٍ إلى آخر، حتى تم بحمد الله وتوفيقه، فإن كان عندكَ بمحلِّ الرِّضى فتلكَ هي الطلبة، وإلا فحسب المرء من ذلك أنه فتح بابًا من العلم وشارك في تمهيد السبيل إليه، ورب مُبلّغ أوعَى من سامع، ونيةُ المؤمنِ قد تكون خيرًا من عمله. وأرجو الله أن يجعل ما صنعته في بابِ خيرٍ قُصد به وجهه. وأستغفره مما طغى به القلم وتجاوز القصد. والله حسبي ونعم الوكيل.

"اللهم إنا نسألك ما نسأل، لا عن ثقةٍ ببياض وجوهنا عندك، وحُسنِ أفعالِنا معك، وسوالف إحساننا قِبَلَك، ولكن عن ثقةٍ بكرمك الفائض، وطمعا في رحمتك الواسعة. نَعَم، وعن توحيد لا يشوبه إشراك، ومعرفةٍ لا يخالطها إنكار. اللهم عُد علينا بصفحك عن سيئاتنا، وكن لنا، فإنك أولى بنا منا، وإذا خفنا منك، فامزُج خوفنا منك برجائنا فيك، بشّرنا عند توجهنا نحوك بالوصول إليك، متّعنا بالنظر إلى نورِ وجهك، ولا تبعدنا بعد قربك، ولا تَكرُبنا بعد رَوْحك. قد عادينا أعداءك فيك، فلا تُشمتهم بنا لتقصيرنا في حقّك، ووالينا أصفياءك لك، فلا تُوحِشنا منهم لسهونا عن واجبك، قد رفعنا

(١) الأستاذ في الجامعية الإسلامية في المدينة النبوية.

أيدينا إليك، فاملأها من برّكَ ولطفك. إلهنا، قُدنا بزمام طاعتك إلى كريم حضرتك، واعصمنا من كيد كل كائدٍ لنا من أجلك، وامح أسماءنا من ديوان غيرك، واكتبنا في المنيبين إليك، الذاكرين لك، المفتخرين بك، المبتهجين بقربك، المغمورين بعطائك، المذكورين بحضرتك، يا ذا الجلال والإكرام"[1].

(١) من فاتحة «**الإشارات الإلهية**» لأبي حيان التوحيدي (ص: ١).

رموز النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب

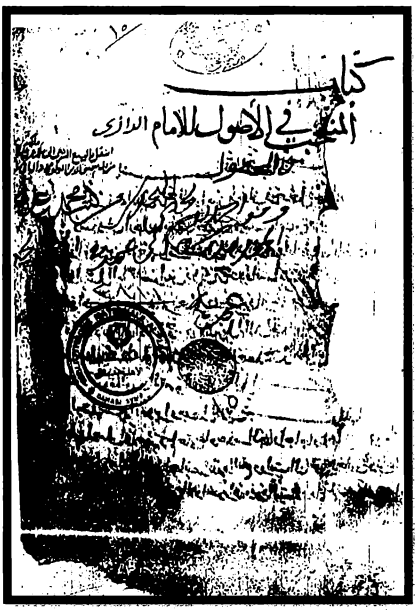
١ ـ «ظ» نسخة المكتبة الظاهرية (القرن ٧هـ تقديرًا).

٢ ـ «مـ» نسخة مكتبة جامعة الإمام، المنسوخة سنة (٦٨٥هـ).

٣ ـ «هـ» مصورة النسخة الهندية في جامعة الإمام، المنسوخة سنة (٧٣٨هـ).

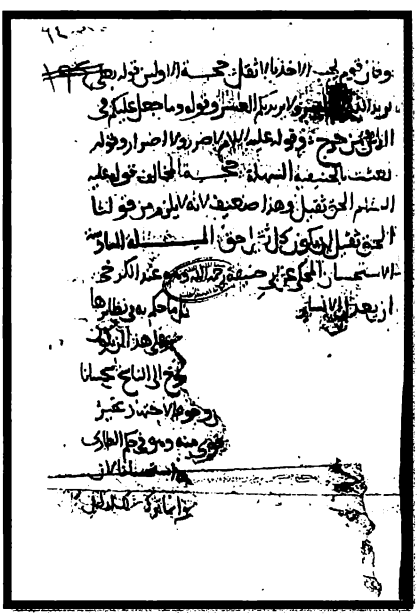
٤ ـ «ز» نسخة المكتبة الأزهرية، المنسوخة سنة (٦٥٣هـ).

٥ ـ «فـ» نسخة مكتبة الفاتح المنسوخة سنة (٦٠٧هـ أو ٦٠٩هـ).

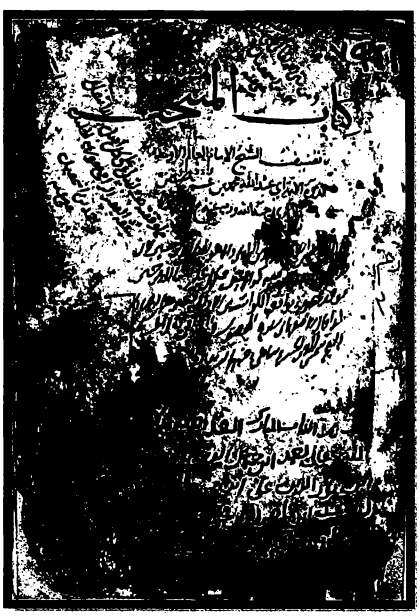


صفحة العنوان من نسخة الظاهرية «ظ»

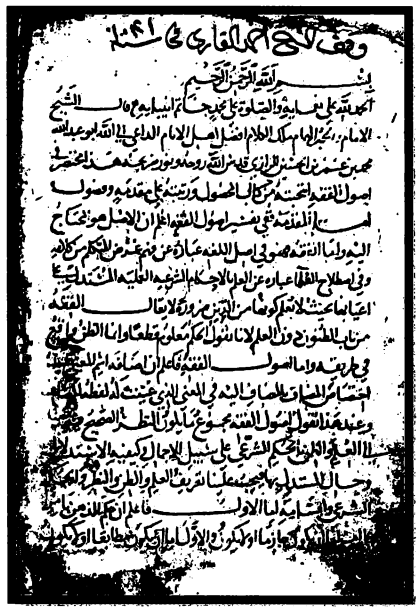
بداية نسخة الظاهرية «ظ»



آخر نسخة الظاهرية «ظ»

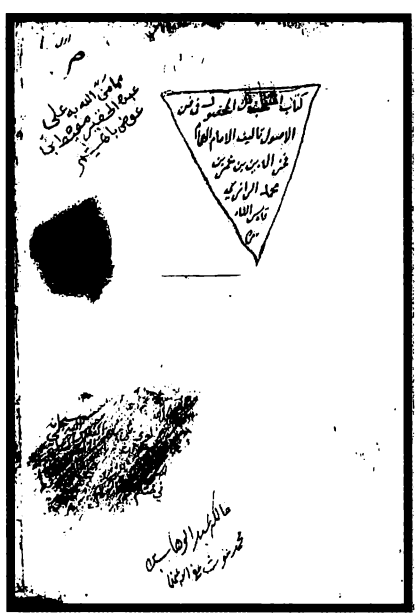


صفحة العنوان من نسخة جامعة الإمام «مـ»

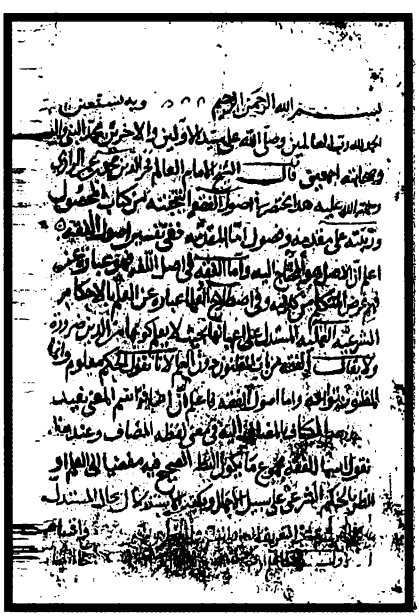


بداية نسخة جامعة الإمام «مـ»

خاتمة نسخة جامعة الإمام «مـ»

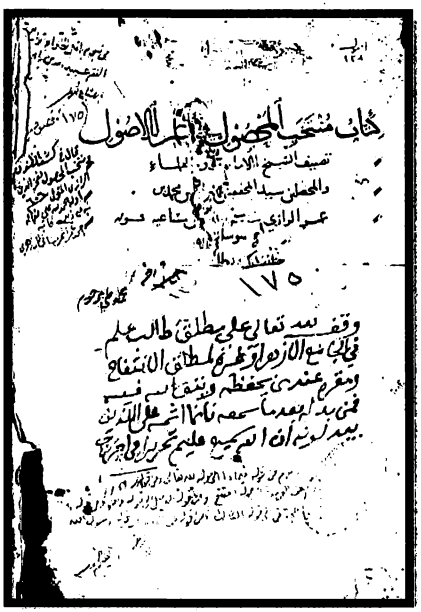


صفحة العنوان من النسخة الهندية «هـ»

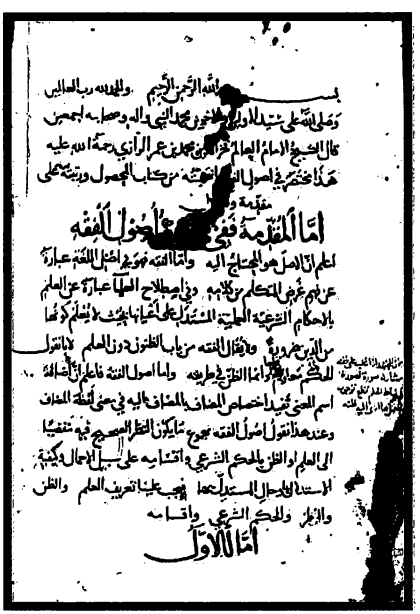


بداية النسخة الهندية «هـ»

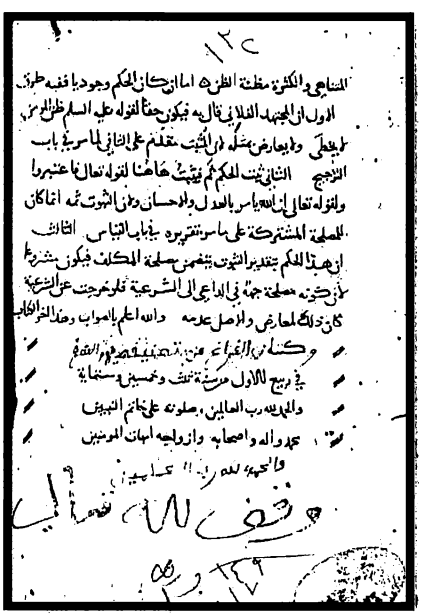
خاتمة النسخة الهندية «هـ»



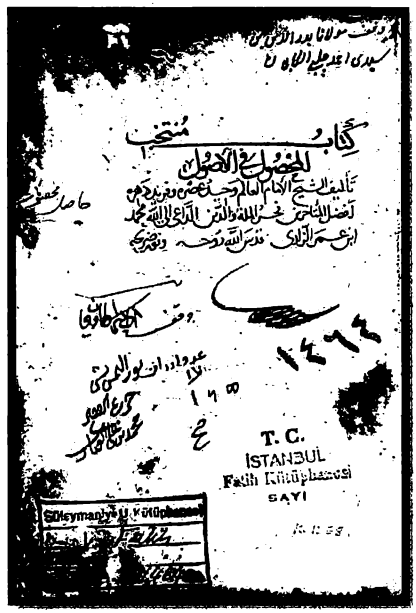
صفحة العنوان من النسخة الأزهرية «ز»



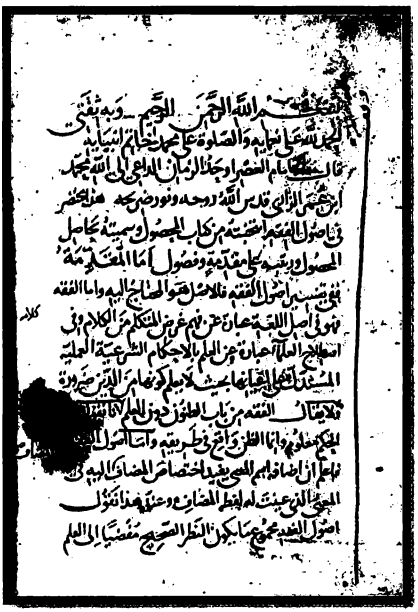
بداية النسخة الأزهرية «ز»



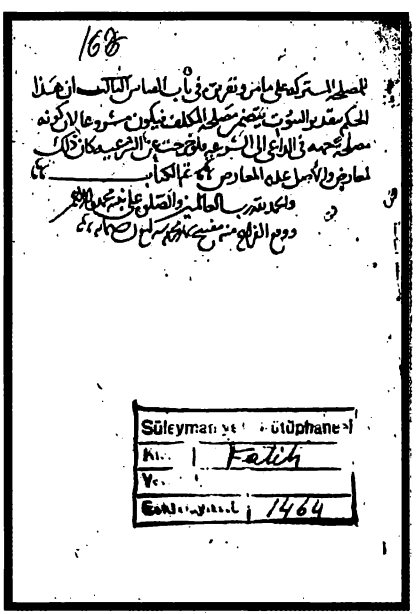
خاتمة النسخة الأزهرية «ز»



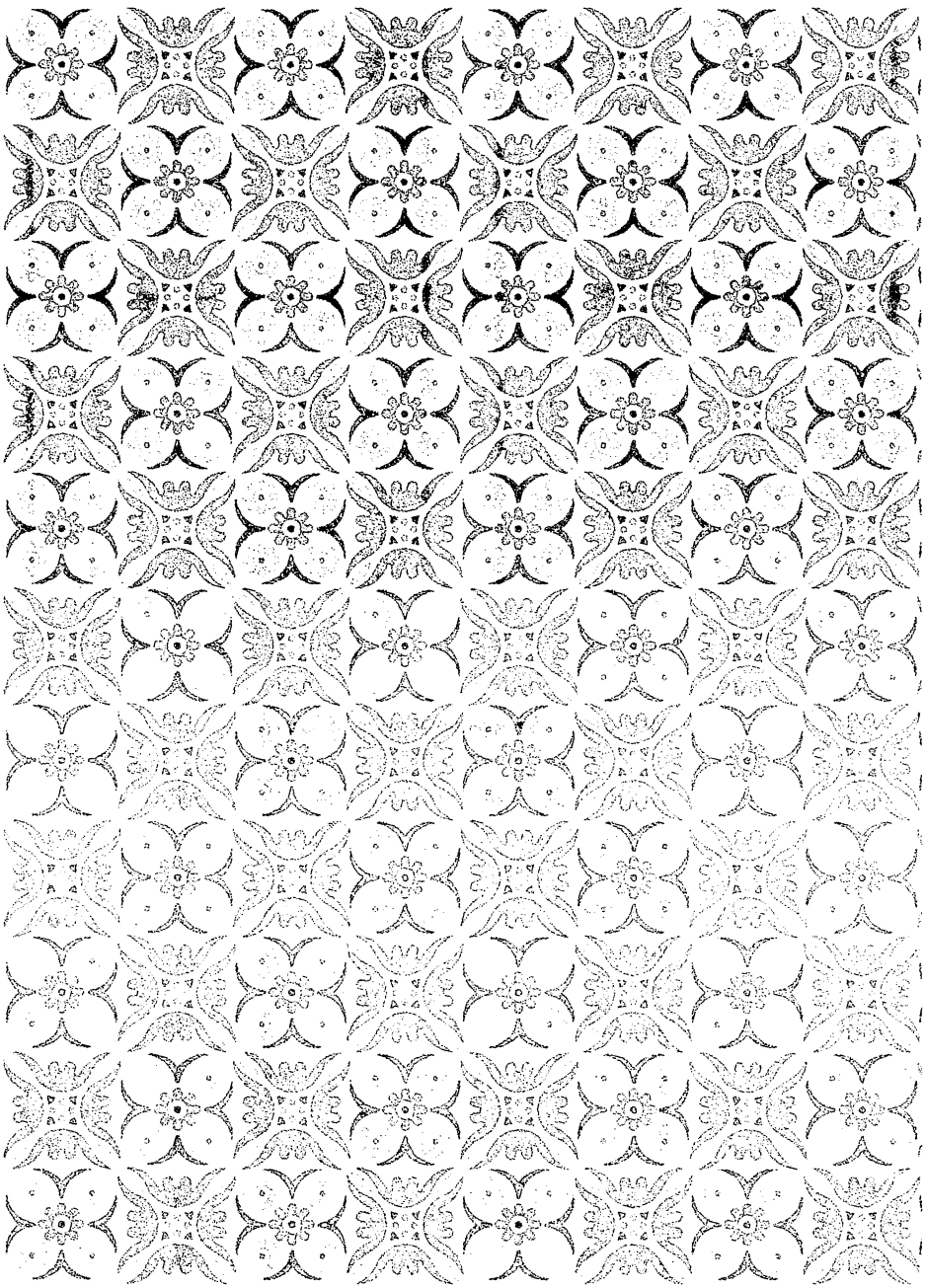
صفحة العنوان من نسخة الفاتح «فـ»



بداية نسخة الفاتح «فـ»



خاتمة نسخة الفاتح «فـ»

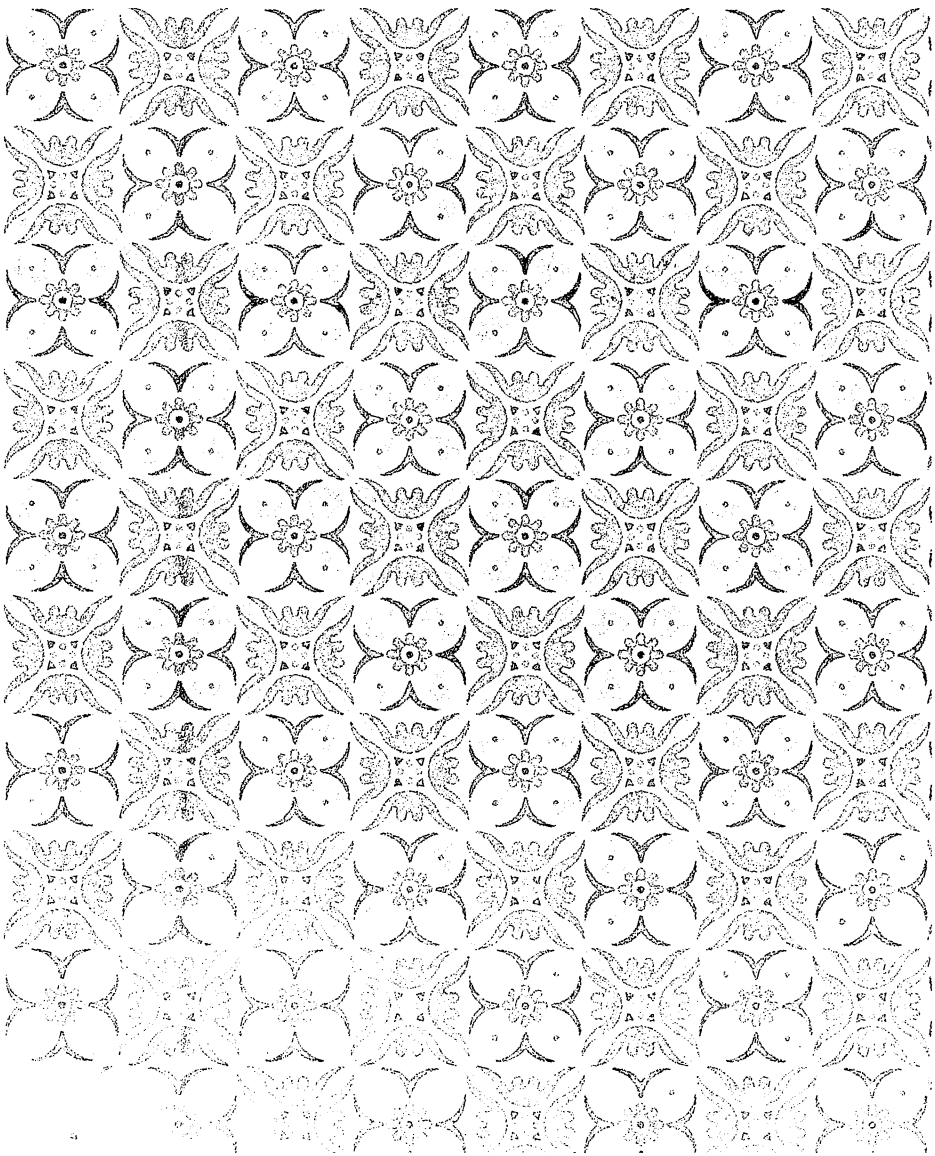


المنتخب من المحصول في أصول الفقه

تصنيف

العلامة فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي

(ت ٦٠٦)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين[1]

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلّى الله على سيّدِ الأولين والآخرين محمدٍ النبيّ وآلِه وصَحابتِه أجمعين[2].

قال الشيخ الإمام العالم **فخر الدين محمد بن عمر الرازي رحمة الله عليه**[3]:

هذا مختصرٌ في أصولِ الفقه، انتخبته من كتابي[4] **«المحصول»**[5]، ورتّبتُه على مقدمةٍ وفصول.

---

(١) المثبت من «هـ»، وفي «ف» (وبه ثقتي).

(٢) هذه الخطبة مثبتةٌ من «ز»، «هـ». ومكانها في «م»، «ف»: (الحمد لله على نعمائه، والصلاة والسلام على خاتَمِ أنبيائه).

(٣) هذا التقديم مثبت من «ز»، «هـ». وفي «ف»: (قال إمام العصر أوحد الزمان الداعي إلى الله محمد بن عمر الرازي قدّس الله روحه ونوّر ضريحه). وفي «م» (قال الشيخ الإمام والحَبْرُ الهُمام ملك الكلام أفضل أهل الأنام الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه).

(٤) المثبت من «م»، وكذا نقله الحاج خليفة في «**كشف الظنون**» (١٦١٦/٢). وفي غيرها (كتاب).

(٥) انفردت «ف» هنا بزيادة هي: (وسميته بـ«**حاصل المحصول**»)، ولست من هذه الزيادة على ثقة، فلا تطمئن النفس إلى الاعتماد عليها، لما شرحته في المقدمة.

أما المقدمة
ففي تفسير أصول الفقه

اعلم أنّ **الأصلَ** هو: المُحتاجُ إليه[1]. وأمّا **الفقه**، فهو في أصل اللغة: **عبارةٌ عن فهم غرض المتكلم من كلامه**[2].

وفي اصطلاح العلماء: **عبارةٌ عن العلمِ بالأحكام الشرعية العملية المستدلّ على أعيانها بحيثُ لا يُعلم كونُها من الدِّين ضرورةً.**

ولا يقال: الفقه من بابِ الظنون[3] دونَ العِلم؛ لأنّا نقول: الحكمُ معلومٌ قطعًا[4] وإنّما الظّن واقعٌ في طريقه[5].

---

(١) انظر: «**الرياض المونقة**» للمصنف (٦٧/١) [ط كيرانيس]. ومعنى "**الأصل**" لغةً مُتنازعٌ فيه على أقوالٍ بين أهلِ الأصولِ بما لا طائل في الخلاف فيه ـ كما يقول البرماوي في «**الفوائد السنية**» (١٢٠/١) ـ، وقد أشار السبكي في «**الإبهاج**» (٧٠/١) [ط ابن حزم] إلى أنّ الحدود المذكورة لم يذكرها أهل اللغة.

(٢) قريب منه ما قاله أبو الحسن الأشعري، «**المجرد**» (ص: ١٩٠).

(٣) «هـ» (المظنون).

(٤) (قطعًا) مثبت من «مـ»، وكتبت في «ز» فوق السطر.

(٥) «هـ» (المظنون توابعه). وفي حاشية «ز» تعليق مُجتلب من «**المحصول**» (٦٣/١) ونصّه: (لأنّ المجتهد إذا غلب على ظنّه مشاركة صورة لصورة في [مناط] الحكم، قطع [بوجوب] العمل بما أدّى إليه ظنه). وانظر: «**البرهان**» (٨٥/١)، و«**شرحه**» للأبياري (٢٦٤/١)، و«**الحدود الكلامية**» لأبي البركات الخُبُوشاني (أ/٣٤)، و«**شرح اللمع**» (١٥٨/١)،=

وأما **أصول الفقه**، فاعلم أنّ إضافةَ اسمِ المعنَى تُفيدُ اختصاصَ المضافِ بالمضافِ إليه في المعنى الذي عُيِّنَتْ له لفظةُ المضاف[1]. وعند هذا نقول: **أصول الفقه: مجموعُ ما يكون النّظرُ الصحيحُ فيه، مفضيًا إلى العلمِ أو الظنّ بالحكمِ الشرعي، وأقسامُه على سبيلِ الإجمال، وكيفيةُ الاستدلال[2]، وحالُ[3] المستدلِّ بها[4].**

فيجب علينا تعريفُ **العلم والظّن والنّظر والحكم الشرعي وأقسامِه.**

= و«**الإبهاج**» (١/١٠٣). وذكر ابن الفركاح في «**شرح الورقات**» (ص: ٨٦)، والسبكي في «**رفع الحاجب**» (١/٢٤٦) أن من أورد هذا السؤال: القاضي أبو بكر. ولأبي العباس ابن تيمية في هذا فصل حسن، «**الاستقامة**» (١/٤٧ ـ ٦٩).

(١) في «ز»، «هـ» (في معنى لفظة المضاف). قال الأصبهاني في «**الكاشف**» (أ/٤) "لا فائدة في لفظة «**المعنى**»، فإنّ الإضافة تُفيد الاختصاص، سواء كان ذلك اسم معنى واسم عين".

(٢) بعدها في «ز» (بها).

(٣) في «فـ» (وكيفية حال...). «هـ» (وبكيفية الاستدلال بحال).

(٤) انظر: «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٩). ومراده بما يفضي إلى العلم: الدليل. وبما يفضي إلى الظن: الأمارة. «**المحصول**» (١/٧٠)، و«**المُحَصَّل**» (ص: ٥٠)، و«**الكاشف**» (ص: ١٩).

وهذا هو اصطلاح عامة المتكلمين، «**التلخيص**» لأبي المعالي (١/١٣١)، و«**المعتمد في أصول الدين**» لابن الملاحمي (ص: ٣٠)، و«**شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**» (ص: ٣٤٥)، وتابعهم بعض الفقهاء والأصوليين، كالأسمندي في «**بذل النظر**» (ص: ٨)، وابن العربي في «**قانون التأويل**» (ص: ٢١٠).

والمشهور عند عامة الفقهاء والأصوليين وجماعةٌ من المتكلمين عدم التفريق، «**مجرد مقالات الأشعري**» (ص: ٢٨٦)، و«**التقويم**» لأبي زيد (١/٢٩)، و«**إحكام الفصول**» (١/١٧٥)، و«**الحدود في الأصول**» للباجي (ص: ١٠٣)، و«**شرح اللمع**» (١/١٥٥) لأبي إسحاق، و«**العُدة**» لأبي يعلى (١/١٣١)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٧١)، و«**شرح الإرشاد**» للمقترَح (١/١٣٣)، و«**الإسعاد**» لابن بزيزة (ص: ٩٠)، و«**البحر المحيط**» (١/٣٥) [**مهم**].

أما الأول، فاعلم أنّ حُكمَ الذّهنِ بأمرٍ على أمرٍ، إما أن يكون جازمًا، أو لا يكون[1].

والأول إما أن يكون مطابقًا، أو لا يكون. والمطابِق إما أن لا يكون لموجب، وهو التقليد. أو لموجب، وهو إما أن يكون عقليًا أو حسيًا أو مركبًا منهما. والأول إما أن يكون مجرد تصور طرَفي القضية، أو شيئًا آخر.

والأول: هو البديهيات. والثاني: النظريات. والثالث: العلمُ بالمحسوسات. والرابع: المتواترات والمُجرَّبات والحَدْسيات.

والجازم الذي لا يكون مطابقًا هو الجهل. أما غير الجازم، فالتردد بين الطرفين إن كان على التسوية فهو الشك. وإلا فالراجح ظن، والمرجوح وَهْمٌ.

وقد ظهر بهذا أنّ الظن رجحان الاعتقاد، وهو مغاير لاعتقاد الرجحان، فإن رجحان نزول المطر ثابت للغيم الرطب، فاعتقاده يكون اعتقادًا للرجحان[2]. وأما الأول، فهو أن يحصل اعتقاد الوجود والعدم، ولكن أحدُ الاعتقادين يكون أظهر. وإذا ثبت التغاير بين المفهومين، كان الأول ظنًا صادقًا إن كان مطابقًا، وكاذبًا إن لم يكن مطابقًا[3]. وأما الثاني، فهو علمٌ أو تقليدٌ إن كان مطابِقًا. وجهلٌ إن لم يكن مطابقًا[4].

---

(١) بعدها في «فـ» (مع الجزم).

(٢) «ز»، «هـ» (اعتقاد الرجحان).

(٣) مكانها في «ز»، «هـ» (كذلك).

(٤) اختيار المصنف أنّ العلم من الحقائق المُدرَكةِ بالضرورة، فيكون غنيًا عن التعريف. «**المحصول**» (١/٦٨)، و«**المحصّل**» (ص: ١٠٠)، وشرحه «**المفصّل**» للكاتبي (أ/١٠٠)، و«**نهاية العقول**» (١/١١٩ ـ ١٢٠)، و«**الملخّص**» (أ/١١٢)، وشرحه «**المنصص**» للكاتبي=

وأما **النّظر**، فهو: **عبارةٌ عن ترتيبِ تصديقاتٍ علميّةٍ أو ظنيّةٍ ليُتَوَصَّلَ بها إلى تصديقاتٍ أُخَر**[1].

وأما **الحكم الشرعي**، فقد قال أصحابنا[2]: **إنّه الخطابُ المُتعلِّق بأفعالِ المُكلّفين بالاقتضاءِ أو التخيير**.

فمعنى كون الفعل حلالًا هو كونه مقولًا فيه: "رفعتُ الحرجَ عن فاعله". ومعنى كونه حرامًا كونه مقولًا فيه: "لو فعلتَهُ لعاقبتُك". فحكم الله تعالى هو

= (أ/٢١٢) و«**المباحث المشرقية**» (١/٣٤١)، وهذه من كتبه المتقدمة. وكذا هو قوله في كتبه المتأخرة، كـ«**المعالم**» (ص: ١٦ ـ ١٨) [ط طهران]، و«**شرح المعالم**» لابن التلمساني (ص: ٤٧). وهذا قريب مما ذهب إليه ابن الملاحمي في «**الفائق**» (ص: ٢، ٣٨٨). ووافقه على ذلك الأصبهاني شارحُ المحصول في «**القواعد الكلية**» (ص: ١٥٢).

ومع ذا قال المصنف في «**الكاشف**» (ص: ٢٠) (العلم: معرفة المعلوم على ما هو به). فلعله قصد بذلك ذِكرَ ما هو جارٍ عند أهل الصناعة.

والخلاف في تعيين حد «العلم» طويل الذيل، حتى ذكر أبو بكر بن العربي أنّه قيّد فيه عشرين عبارة ليس منها حد يصح، وأن ذلك من فضول العلم. «**نكت المحصول**» (ص: ١٧١)، و«**العواصم**» (ص: ٢٩).

(١) وقريب منه في «**المحصّل**» (ص: ٤٠)، ومأخذه: «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/١٠)، واختاره ابن الملاحمي في «**المعتمد في أصول الدين**» (ص: ٢٩)، و«**الفائق**» (ص: ٣٦٣)، وحكى عبد الجبار قريبًا منه عن أبي الهذيل العلّاف في «**المحيط بالتكليف**» (٣/٢٠٠).

والمشهور عند أصحاب الأشعري أنّه "فكر يُطلب به علم أو غلبة ظن". «**المجرد**» لابن فورك (ص: ٣١، ٢٨٥)، و«**التقريب**» لأبي بكر (١/٢١٠)، و«**الشامل**» لأبي المعالي (ص: ٢) [ط إيران]، و«**الغنية**» لأبي القاسم الأنصاري (١/٢٢٩)، و«**البحر المحيط**» (١/٤٢).

(٢) «ز» (بعض أصحابنا). انظر: «**الضروري**» لأبي الوليد بن رشد (ص: ٤١)، و«**التحقيق والبيان**» للأبياري (١/٢٧٧)، و«**ميزان الأصول**» لشمس النظر السمرقندي الحنفي (ص: ١٥)، و«**البحر المحيط**» (١/١١٧).

قوله، والفعل مُتَعَلَّق القول[1].

وأما **أقسام الحكم**، فاعلم أنّه يمكن تقسيمه من وجوه:

❖ **التقسيم الأول**: أنّ الخطاب إما أن يكون طلبًا جازمًا للفعل وهو **الإيجاب**. أو غير جازم وهو **الندب**. أو طلبًا جازمًا للترك وهو **التحريم**. أو غير جازم وهو **الكراهة**[2]. أو يكون مخيّرًا بين الطرفين على السوية، وهو **الإباحة**.

أما **الواجب**، فقيلَ: **ما**[3] **يُعاقب على تركه**. وقيل: **ما تُوعِّدَ بالعقاب على تركه**[4]. وقيل: **ما يُخاف العقاب على تركه**[5].

---

(١) انظر: «**البحر المحيط**» (١/١١٨)، و«**السلاسل**» (ص: ٩٥).

(٢) «هـ» (الكراهية).

(٣) في ما سوى «ز» (إنه الذي). وهذا الحد لأبي يعلى ابن الفراء في «**العدة**» (١/١٥٩)، وأبي إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/١٥٩)، وابن السمعاني في «**القواطع**» (١/٩٦)، والباجي في «**الإحكام**» (١/١٧٧)، وأبي البركات الخُبُوشاني في «**الحدود الكلامية**» (أ/٣٥)، في آخرين.
ونسبه ابن العربي في «**المتوسط**» (ص: ١١٨)، وضياء الدين المكي في «**النهاية**» (ص: ٢٢٣) إلى **المعتزلة**، وليس بمشهور عندهم، فلعله من باب اللازم، لمكان قولهم في إنفاذ الوعيد. وانظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٣/٢٤٧)، و«**زيادات شرح الأصول لابن خلاد**» لأبي طالب البطحاني (ص: ٢٧٦) و«**المغني**» لعبد الجبار (١٢/٤٤٤)، و«**إيضاح المحصول**» للمازري (ص: ٢٣٨).

(٤) اختاره أبو الوليد بن رشد الحفيد في «**الضروري**» (ص: ٤٤)، وقدّمه أبو محمد بن قدامة في «**الروضة**» (١/١٥٠)، وهو مشهور في كتب الأصول بلا نسبة.

(٥) قال أبو الحسن الأشعري: "الواجب: ما لا يُؤمَن فيه ـ إن تُرِكَ ـ العقاب" «**المجرد**» (ص: ٢٨٦). وحكاه الحسين في كتاب الأيمان من «**تعليقه**» عن أصحابه الشافعية، «**البحر المحيط**» للزركشي (١/١٧٧).

والكل باطل، أما الأول، فلاحتمال العفو من الله تعالى. وأما الثاني، فلأنّ الخُلفَ[1] على الله تعالى محال، فكان يجب أن لا يُوجد العفو من الله تعالى. وأما الثالث، فلأنّ الخوف ثابتٌ فيما يُشكّ في وجوبه مع أنّه غيرُ واجب.

بل الصحيح: أنّه الذي يُذم تاركه شرعًا على بعض الوجوه[2].

وإنما قلنا: "على بعض الوجوه"، ليَدْخُل فيه الواجب الموسَّع والمخيّر والواجبُ على الكِفاية.

---

(١) بناه المصنف على ما يختاره من عدم جواز تخلف الوعيد. وهو مذهب أكثر المتكلمين، خلافًا للقاضي أبي بكر، وأبي العباس القلانسي، وبعض أهل الحديث، «**المسائل الخمسون**» (ص: ٦٣)، و«**المعالم**» (ص: ١٢٣)، و«**التمهيد**» (ص: ٣٥١)، و«**أصول الدين**» (ص: ٢٦٦)، و«**تبصرة الأدلة**» لأبي المعين (٢/٧٧٤) [مهم]، و«**الإحكام**» لابن حزم (٤/٧٧)، و«**نهاية المرام**» لضياء الدين والد المصنف (ص: ٢٥٥، ٢٧٩)، و«**المتوسط**» لابن العربي (ص: ٤١٤).
وانظر: «**أصول السنة**» لابن أبي زمنين (ص: ٣٠٣)، و«**الحجة**» لأبي القاسم الأصبهاني (٢/٥٢)، و«**مجموع الفتاوى**» لشيخ الإسلام (١٢/٤٧٩ ـ ٤٨٤) [مهم]، (١٤/٤٩٨)، و«**حادي الأرواح**» (٢/٧٨٥)، و«**مدارج السالكين**» (١/٦٨٢).

(٢) الحدّ للقاضي أبي بكر في «**التقريب**» (١/٢٩٣)، و«**التلخيص**» (١/١٦٣)، وأبي بكر بن فورك في «**الحدود**» (ص: ١٣٦). وهو المعروف عند المعتزلة قال ابن الملاحمي في «**الفائق**» (ص: ١٢٠) "الواجب هو: ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذم". وأكثرهم عبارته توافق عبارة القاضي، انظر: «**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١٤/٧، ١٨٥)، و«**المجموع في المحيط**» له (٣/١٥٦ ـ ١٥٩) و«**شرح الأصول الخمسة**» المنسوب له (ص: ٣٣)، و«**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٩)، و«**المعتمد في أصول الدين**» لابن الملاحمي (ص: ٨٣٥)، بيد أنّهم ما ذكروا تعلق الذم من جهة الشرع، لقولهم في تحسين العقل وتقبيحه. وانظر: «**ميزان الأصول**» للسمرقندي (ص: ٣١).

وأما **الفرض**، فهو مرادفٌ للواجب عندنا. وعند الحنفية: الواجب ما عُرف وجوبه بدليل ظني، والفرض ما عُرف وجوبه بدليل قطعي[1].

وأما **المحظور**، فهو ما يُذمّ فاعله شرعًا. وقد يُسمى: معصيةً ومحرمًا وذنبًا وقبيحًا ومزجورًا عنه.

وأما **المندوب**، فهو الذي يكون فعله راجحًا على تركه في الشرع[2]، ويكون تركه جائزًا[3]. وقد يُسمى: مستحبًا ونفلًا وتطوعًا ومُرَغّبًا فيه وسنة.

وقيل: ما عُلم وجوبُه أو ندبيته بأمرِ الرسول ﷺ أو بإدامته فهو سنة أيضًا؛ لأنّها مأخوذةٌ من الإدامة، ولذلك سُمّيَ الختانُ سُنّةً[4].

وأما **المكروه**، فقد يُطلقُ بالاشتراك على المحظور، وعلى ترك الأولى،

---

(١) «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٣/٢٣٦)، و«**تقويم الأصول**» لأبي زيد (١/١٧٣)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٢٧)، و«**أصول السرخسي**» (١/١١٠)، و«**ميزان الأصول**» للسمرقندي (ص: ٢٨ ـ ٢٩). **وهل الخلاف في العبارة أم في المعنى؟! فيه احتمال.**
والقول بالفرق رواية عن الإمام أحمد اختارها بعض أصحابه ـ وليس عليها المذهب خلا فروعًا يسيرة، «**العدة**» (١/١٦٢)، (٢/٣٧٦)، و«**الواضح**» (١/٦٦)، (٤أ/٢٨٢)، و«**المسودة**» (ص: ٥٠)، و«**أصول ابن مفلح**» (١/١٨٧)، و«**شرح مختصر الروضة**» (١/٢٧٧)، و«**القواعد**» لابن اللحام (١/٣٩٨)، و«**التحبير**» (٢/٨٣٥).

(٢) «مـ» (في نظر الشرع).

(٣) بعدها في «مـ» (في الشرع).

(٤) هذا قول الأشعري كما في «**المجرد**» (ص: ٢٦)، وانظر: «**السنة**» لمحمد بن نصر (ص: ١١٥)، و«**العدة**» (١/١٦٦)، و«**إيضاح المحصول**» للمازري (ص: ٢٤٠). ومأخذ المصنف: «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٣٦٧)، وكذا في تسمية المحظور والمباح.

وعلى المنهي عنه نهي تنزيه[1].

وأما **المباح**، فهو الذي أُعلِمَ فاعله أو دُلَّ على أنّه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه، ولا نفع في الآخرة.

وقد يُسمى: حلالًا وطِلْقًا أيضًا.

وهو إما أن يكون مع قيام المقتضِي للمنع، أو لا يكون[2]. فالثاني: العزيمة. والأول: الرُّخْصَة[3].

والرخصة قد تكون واجبة[4] كأكل الميتةِ والإفطار عند خوف الهلاك. وقد لا تكون كذلك، كالقصر والفطر.

❖ **التقسيم الثاني**: أنّ الحكم قد يكون **بالصحة**، وقد يكون **بالبطلان**[5]. **والصحة في العقود**: ترتيب[6] آثارها عليها. والفساد والبطلان

---

(١) مأخذه: «**المستصفى**» (١/١٩٢). وانظر «**البرهان**» (١/٣١٢)، و«**النهاية**» لوالد المصنف (ص: ٢٢٥) و«**التحقيق والبيان**» للأبياري (١/٨٤٨)، و«**أعلام الموقعين**» (١/٨٢) [مهم].

(٢) قوله (وهو) يرجع إلى الفعل المباح، «**المحصول**» (١/٩٤). وعند غيره: هما وصف لنفس الحكم وليس للفعل، «**البحر المحيط**» (١/٣٢٧). وانظر: «**المستصفى**» لأبي حامد (١/٢٦٢)، و«**التقويم**» (١/١٨٤)، و«**أصول السرخسي**» (١/١١٧)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٥٤).

(٣) حكى يعقوب بن السكيت في (الرخصة) لغتين: سكون الخاء وضمها، «**إصلاح المنطق**» (ص: ١٨٢).

(٤) «ز» (وهو قد يكون واجبا).

(٥) مأخذه: «**المستصفى**» (١/٢٥٤). وانظر: «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/١٨٤) فليس فيه التفريق بين العبادات والعقود، بل قال فيه: "معنى قولنا: الفعل صحيح: أنه حصل به الغرض المقصود به". وكذا قال عبد الجبار في «**المغني**» (٦/١/٣٣)، وسيأتي عنه ما يخالف هذا.

(٦) «مـ»، «هـ» (ترتب)، وفي «مـ» قبلها فوق السطر (عبارة عن).

مقابل لها.

وعند الحنفية: الفاسد ما يكون مشروعًا منعقدًا بأصله غيرَ مشروعٍ بوصفه، كالربا، فإنّه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه مشتملٌ على الزيادة[1].

والصحة في العبادات عند المتكلمين: موافقة الشريعة[2]. وعند الفقهاء: سقوط القضاء[3].

والفساد والبطلان مقابل لها على اختلاف المذهبين.

وقد توصف العبادة[4] أيضًا بالإجزاء والأداء والإعادة والقضاء.

أما **الإجزاء**، فهو: عبارة عن سقوط الأمر. ومنهم من فسره بسقوط القضاء[5].

---

(١) انظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٢/١٧٨)، و«**تقويم الأصول**» (١/١١٢)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ١٧٧)، و«أصول السرخسي» (١/٨٠)، و«ميزان الأصول» (ص: ٣٩، ٢٣٨).

(٢) «ز»، «هـ» (موافقتها للشريعة). انظر: «**التقريب الصغير**» للقاضي أبي بكر (١/٣٠٣)، و«**التلخيص**» (١/١٧١). وقال ابن التلمساني في «**تعليقه على المنتخب**»: "موافقة الشريعة ليست حكماً شرعيًا حقيقيًا، فإنها نسبة بين الفعل الواقع والأمر مثلًا، فهي تستلزم الحكم الشرعي لا أنها نفس الحكم، فتسمية الموافقة والمخالفة حكمًا مجاز". «**البحر المحيط**» (١/٣١٢).

(٣) اختاره عبد الجبار كما في «**المعتمد**» (١/١٨٥)، وانظر ما اعترض به عليه أبو الحسين، في أن الفساد قد يثبت مع نفي القضاء؛ لأنه فرض ثانٍ، فتغايرا. ونسبته إلى الفقهاء مشهورةٌ عند الأصوليين، وفيه فوت، فانظر: «**البحر المحيط**» (١/٣١٤)، وقد نسبه أبو بكر في «**التقريب**» إلى كثير من الفقهاء، وفي «**التلخيص**» إلى بعضهم. وهو أولى.

(٤) «مـ» (العبادات).

(٥) هو عبد الجبار، حكاه عنه أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/١٠٠)، وهو مذهب الفقهاء في الصحة. وانظر الفرقَ بين الصحة والإجزاء في «**البحر المحيط**» (١/٣١٩).

وهو باطل[1]. أما أولًا، فلأن القضاء قد يسقط عند عدم الإمكان مع عدم الإجزاء. وأما ثانيًا، فلأنّا نُعلل وجوبَ القضاءِ بعدم الإجزاء، والعلّة مغايرةٌ للمعلول. وأما ثالثًا، فلِما سيأتي أنّ القضاءَ إنما يجبُ بأمرٍ مُجدد.

وأما **الأداء**، فهو: فعل الواجب في وقته المحدود.

وأما **الإعادة**، فهو: فعل مثل الفعل المأتي[2] به على نوع من الخلل.

وأما **القضاء**، فهو: فعل مثل[3] الفعل الفائت عن وقته المحدود. ولا يُسمَّى قضاءً إلا إذا وُجِد سببُ وجوبِ الأداء، سواءٌ وجبَ الأداءُ فتركه، أو لم يجب لقيام مانع[4].

❖ **التقسيم الثالث:** الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا، وذلك لأنّ الفعل إما أن يكون منهيًا عنه شرعًا، أو لا يكون كذلك. والأول هو: القبيح. والثاني هو: الحسن. وقد يدخل فيه أفعال الله تعالى وأفعال الساهي والنائم والبهائم.

ولو قيل: الحسن: الذي يصح من فاعله أن يعلم أنّه غيرَ منهي[5] عنه شرعًا، خرجَ منه أفعال الساهي والنائم والبهائم[6].

---

(١) زِيد في «ف»، «هـ» (لوجوه).

(٢) «ف» (والإعادة فعل مثل المأتي...)، «م» (والإعادة فعل مثل الأول على نوع من الخلل).

(٣) «م»، «ف» (والقضاء فعل مثل...).

(٤) قال ابن بَرهان: "هو قول الفقهاء قاطبة"، «**المسودة**» (ص: ٢٩)، وقال السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ٦٥)، في الحالتين: "بالإجماع يجب عليه أن ينوي قضاء الفائت". وانظر: «**البحر المحيط**» (١/٣٣٤).

(٥) «ف» (ممنوع).

(٦) هذه المسألة من أكبر مسائل العلم تصويرًا وتقريرًا، والكلام فيها أصل تتفرع عليه أبواب=

وعند المعتزلة[1]: القبيح هو: الموصوف بصفةٍ لأجلها يَستحِق الذَّمَ فاعِلُه. والحسن: ما لا يكون كذلك.

قالوا: وقد يُدركُ ذلك بالضرورة، كحسنِ الصدق النافع، وقبحِ الكذب

= عظيمة في مسائل الدين، وصورتها: هل المؤثر في كون الفعل مقتضيًا للمدح والذّم والطلب والترك، حكم الشرع فقط، أم الصفات العائدة إلى الفعل فتكون قضية عقلية وليست راجعة إلى العرف والملائمة والمنافرة؟! فالأول قول الأشعريين، والثاني قول المعتزلة. وقد اختلف فيها قول المصنف ﷺ، فكان أولًا على طريقة أصحابه ينفي التحسين والتقبيح العقليين في أفعال الله تعالى وأفعال العبد، والغائب والشاهد «**نهاية العقول**»، (٣/٢٣٥)، و«**الإشارة**» (ص: ٢٢٦)، و«**المحصول**» (١/٩٦)، و«**المحصّل**» (ص: ٢٠٢)، وشرحه «**المفصّل**» للكاتبي (بـ/٢٠٩)، و«**الأربعين**» (ص: ٢٤٢). ثم اختار بعد ذلك ثبوت الحسن والقبح في أفعال العبد دون أفعال الله، وفي الشاهد دون الغائب، «**المعالم**» (ص: ٩١)، و«**المطالب العالية**» (٣/٢٨٩). وانظر: «**الرد على المنطقيين**» لأبي العباس (ص: ٤٦٦). وهذا هو اختيار أبي المعالي في «**البرهان**» (١/٩١ ـ ٩٢). واستحسنه المُقترَح في «**النكت على البرهان**» ـ حاشية «**التحقيق والبيان**» (١/٢٩٨) ـ، وانظر «**شرح المعالم في أصول الدين**» لابن التلمساني (ص: ٤١١)، ففيه استدراك على ما ذكراه.

وانظر: «**المجرد**» (ص: ٩٤، ٩٦، ١٤١ ـ ١٤٣، ٣٣٥)، و«**الرسالة إلى أهل الثغر**» لابن مجاهد (ص: ١٣٧)، و«**الإرشاد**» لأبي المعالي (ص: ٢٢٨)، و«**الغنية**» لأبي القاسم الأنصاري (٢/٩٩٧)، و«**شرح الإرشاد**» له (بـ/٢١٥)، و«**القواطع**» (٢/٨١٤)، [قال: ونزعم أنه شِعار أهل السنة]، و«**نهاية المرام في دراية الكلام**» لضياء الدين والد المصنف (ص: ١٧٩)، و«**الانتصار**» للعمراني (ص: ٥٩، ٧٩)، و«**عقيدة أبي بكر المرادي**» (ص: ٢٧٩).

(١) انظر: «**زيادات شرح الأصول لابن خلّاد**» لأبي طالب البطحاني (ص: ٢١٤)، و«**المغني**» لعبد الجبار (٦/١/٣)، و«**المجموع في المحيط**» (١/٢٢٩)، و«**شرح الأصول الخمسة**» (ص: ٢٩١)، و«**المعتمد**» لابن الملاحمي (ص: ٨٢٥ ـ ٨٧٤)، و«**الفائق**» له (ص: ١١٩) ـ والنّظر فيه يكفي في تصور المذهب ـ، و«**المحجة البيضاء**» للعَنْسي (ص: ١٢٩).

الضار. وقد يُدرك ذلكَ بواسطةِ النّظر، كحُسن الصدق الضار، وقُبحِ الكذب النّافع. وقد يُدرك ذلك بواسطة السمع، كقبحِ صومِ يوم العيد، فإنّ ورودَ الشرع به يُعَرِّف اشتماله على صفةٍ موجبةٍ للقبح[1].

ثم الذي يدل على أنّ **الحسن والقبح لا يثبت**[2] **إلا بالشرع هو**: أنّ دخول[3] هذه القبائح في الوجود إما أن يكون اضطراريًا أو اتفاقيًا، وعلى التقديرين[4] فالقول بالقبح العقلي باطل.

* **بيان الأول**: أنّ فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه، فقد ثبت الاضطرار. وإن تمكن، ولم يتوقف رُجحان الفاعِليّة على التاركية على مرجحٍ أصلًا، فقد ثبت الاتفاق؛ لأنّ نِسبة القادريةِ إلى الفعل والترك على السّوية. وإن توقف على مرجح، فذلك المرجحُ إما أن يكون من العبد، أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره.

فإن كان الأول، فهو محال، لإفضائه إلى التسلسل. وإن كان الثالث، فقد ثبت الاتفاق.

وإن كان الثاني، فإما أن يجب الأثر عنده أو لا يجب، فإن وجب فقد ثبت الاضطرار. وإن لم يجب، فإما أن يتوقف رجحان الوجود على العدم

---

(١) «**المعتمد**» لابن الملاحمي (ص: ٨٥٣). وفي «**التلخيص**» لأبي المعالي (١٨١/٣): "من قال باستدراك الأحكام بطريق العقل فلا يدّعِي ذلك عمومًا، وإنما يدّعِي ذلك في أصول التعبد، نحوَ شكر المنعم والمعرفة وحظر الظلم". وانظر: «**الكافي**» للسِّغْناقِي (١٦٤٢/٤).

(٢) «ز»، «هـ» (يثبتان).

(٣) «مـ» (وذلك لأن دخول).

(٤) «فـ» (القولين).

على مرجحٍ آخر، أو لم يتوقف.

فإن كان الأول فقد لزم التسلسل. وإن كان الثاني، فقد ثبت الاتفاق.

* **بيان الثاني ظاهر**، فإنّ الخصم يمنع ورود التكليف بذلك فضلًا عن ادعاءِ كونه حسنًا أو قبيحًا.

وأما **حجتهم**، فمن وجوه:

* **الأول**: أنّ العلمَ بحسن الصدق والإنصاف، والعلمَ بقبح الكذب والجهل[1]، علمٌ ضروري غيرُ مستفادٍ من الشرائع، إذ هو ثابتٌ عند المنكرين لها.

* **الثاني**: لو لم يثبت الحُسن والقُبح بالعقل لحَسُن من الله تعالى كلُّ شيء، ولحَسُن منه إظهارُ المعجِزة[2] على يدِ الكاذب. وحينئذٍ يتعذّرُ التمييز بينَ النبيّ والمُتنبي.

* **الثالث**: لو حسن من الله تعالى كل شيء لما قَبُح منه الكذب. وحينئذٍ يرتفعُ الاعتمادُ على أخباره.

* **الرابع**: أنّ العاقلَ إذا خُيِّر بين الصِّدق والكذب المتساويين في جميعِ الأمور، فإنّه يختارُ الصدقَ بالضرورة، وذلك يفيد المطلوب.

* **الخامس**: أنّ العلم بالقبح دائرٌ مع العلم بكونه ظُلمًا وجودًا وعدمًا، فيكون عِلةً له[3].

---

(١) «ف» (الجهل) وهذا تفسير للمثبت.

(٢) «ف» (المعجز).

(٣) «مـ» (فيكون [العلم بالظلم] علة [للقبح]). وما بين المعقوفتين مستدرك بالحاشية بخط مغاير.

* السادس: أنّ الفعل الذي حُكم فيه بالوجوب مثلًا لو لم يُختصَّ بما لأجله استَحَقَّ ثبوتَ ذلك الحكمِ لكان تخصيصُه به من بين[1] سائر الأحكامِ ترجيحًا من غير مرجح.

والجواب عن الأول: أنّ الحُسن والقبح قد يُعنى بهما كون شيء ملائمًا للطبع ومنافرًا عنه. وهو بهذا التفسير معلوم بالضرورة، وإنما النزاع في ثبوته بمعنىً آخر.

وعن الثاني: أنه وإن كان جائزًا عقلًا لكنَّا نعلم بالضرورة أنه لم يقع.

وعن الثالث: أن ذلك واردٌ عليهم أيضًا؛ لأن الكذب قد يكون حسنًا وذلك في صورتين:

إحداهما: إذا تضمن تَخلِيصَ النبي عن الهلاك.

الثانية: التّوعُد بالقتل ظلمًا، فإنّ بتقدير امتناعه عن القتل لا يكون ذلك الكذب قبيحًا، وإلا لكان ترك القتل قبيحًا، لكونه مستلزما للقبيح.

فإن قلت: المقتضِي للقبح موجودٌ ثَمة، لكنّ التّخلُّف لقيامِ المانعِ[2].

قلت: التّخلُّف عن المؤثر العقلي محال، وإلا لكان عدم المانع جزءًا من العلة وهو محال. وبتقدير التسليم، فهذا الاحتمال قائم في كل كذب، فوجب أن لا يحصل الجزم بقبح الكذب.

وعن الرابع: أنّ ترجيح الصدق على الكذب إنما كان لكونه سببًا لنظام

(١) «ف»، «هـ» (من دون).
(٢) «ز» (مانع).

العالم في اعتقاد الخلق.

وعن الخامس: ما سيأتي في «**باب القياس**» أنّ الدَّورانَ لا يُفِيدُ العِلِيّة.

وعن السادس: أنّ رُجحانَ أحدِ الطرفين على الآخر إن لم يكن موقوفًا على المرجّح، فقد سقطت هذه الشبهة. وإن كان موقوفًا على المرجّح، كان رُجحان الفاعِليّة على التاركية في حقِّ العبدِ موقوفًا على مرجحٍ غيرِ صادرٍ من جهتهِ دفعًا للتسلسل. وحينئذٍ يلزمُ الجَبْر ضرورةَ وجوبِ الفاعلية عندَ ذلك المرجّح على ما مرّ. ويلزم من لزوم الجَبر، القطعُ ببطلان القبحِ العقلي[1].

---

(١) تنبيه: في المسألة قول عليه أكثر الحنفية والماتريدية، وجماعةٌ من أهل الحديث والفقهاء، ونِظامُه: أن الله تعالى بحكمته جعل مناسباتٍ بين الفعل وما يترتب عليه من آثارٍ في الحكم والعاقبة، فلا يأمر إلا بما هو حسن وحكمة ونفع، ولا يُنهى إلا عما هو قبيح وسفه وضُرّ، وجعل العقول مهيأة لإدراك ذلك في الأفعال، ولكن على جهات متفاوتة على حسب تباين الإدراك لتلك الصفات، وقد يخفى عليها حسن الشيء وقبحه حتى يعرفها الشرعُ ذلك. ومع ذا، فلا يترتب على الإخلال بذلك عقاب ولا ذم إلا بعد ورود الشرع وإقامة الحجة بالرسل. انظر: «**كتاب التوحيد**» لأبي منصور السمرقندي (ص: ٢٩٥)، و«**تقويم الأصول**» (٩٦/١)، (٩٦٧/٢)، و«**أصول السرخسي**» (٦٠/١)، و«**التمهيد**» لأبي شكور السالمي (ص: ٧٠)، و«**تبصرة الأدلة**» (٦٦١/٢)، و«**تلخيص الأدلة**» لأبي إسحاق الزاهد (ص: ١٩١)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٤٦، ٢٠١)، و«**العدة**» لأبي يعلى (١٢٥٧/٤)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٢٩٤/٤)، و«**رسالة السجزي**» (ص: ٩١، ١٣٩)، و«**تخريج الفروع**» للزنجاني (ص: ٤٠)، و«**شرح وصية أبي حنيفة**» للبابرتي (ص: ٦١)، و«**شرح الأصفهانية**» (ص: ٧٠٣)، و«**التسعينية**» (٩٠٨/٣)، و«**الرد على المنطقيين**» (ص: ٤٦٤)، و«**درء التعارض**» (٤٢٩/٨)، (٤٩/٩)، و«**مجموع الفتاوى**» (٩٠/٨، ٤٢٨)، و«**منهاج السنة**» لأبي العباس (٤٤٨/١) (٢٨/٣)، و«**مفتاح دار السعادة**» لابن القيم (٩٦٣/٢)، و«**الكشف عن مناهج الأدلة**» لابن رشد (ص: ١٩٤) و«**البحر المحيط**» (١٣٤/١ ـ ١٤٧).

وإذا ثبت هذا الأصل، فاعلم أنه يتفرع عليه **مسألتان**:

إحداهما: **أنّ شكر المنعمِ غيرُ واجبٍ عقلًا**. والثانية: **لا حكم للأشياءِ قبل ورود الشرع**.

لكنّا نُساعِدُ المعتزلةَ على تسليم هذا الأصل، ونُقيمُ الدّلالة على بُطلانِ قولهم فيهما.

أما المسألة الأولى، فالدليل فيها: النص، والمعقول[1].

أما **النّصّ**، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء].

---

(١) قال عبد الجبّار في «**المغني**» (١١/٤٢٠): "أما الشكر، فهو: الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم". وقال ابن الملاحمي: "توطين النفس على تعظيم المنعم لأجل النعمة" «**الفائق**» (ص: ٤١٨). وفي تخريج معنى الشكر انظر: «**نهاية المرام**» لوالد المصنف (ص: ٢١٥)، و«**الوصول**» لابن بَرهان (١/٦٦)، و«**الإحكام**» للآمدي (١/٢٤١)، و«**نهاية الوصول**» للهندي (٢/٧٣٦).

وانظر: «**المغني**» (١٤/١٦٦)، و«**شرح الأصول الخمسة**» (ص: ٦٩ ـ ٨٠)، و«**المجرد**» (٣٢ ـ ٣٧، ٢٨٥)، و«**الإحكام**» لابن حزم (٤/٧٥) و«**المنخول**» (ص: ٧١)، و«**المسودة**» (ص: ٤٧٣)، و«**الكافي**» للسغناقي (٥/٢١٣٢)، في وجوه الشكر ووجوبه عقلا.

ومأخذ الكلام فيها واحدٌ عند الفريقين، فهي فرعها. «**البرهان**» (١/٩٤)، وذكر أبو الحسن الهراسي إلكيا أن هذه المسألة عين التي قبلها وليست فرعًا عليها ـ كما في «**الإبهاج**» (١/٢٦١) ـ وعنه أخذه صاحبه ابن برهان، والآمدي. وانظر: «**رفع الحاجب**» (١/٤٧٧) [وقال: لا تفريع]، و«**البحر**» (١/١٥٩)، و«**السلاسل**» (ص: ٩٩).

وممن قال بالوجوب عقلًا من أصحاب الشافعي المتقدمين: ابن سريج، وأبو حامد المروروذي، وابن أبي هريرة، أبو العباس بن القاص، وأبو بكر القفال، وأبو عبد الله الزبيري، وأبو الحسين بن القطان، وأبو بكر الصيرفي. «**الإبهاج**» (١/٢٥٥)، و«**البحر**» (١/١٤٩) [وتضمن نقولًا عزيزة]. وانظر كلام أبي الحسن التميمي في: «**العدة**» (٤/١٢٥٨).

وأما **المعقول**، فهو أنّه لو وجب، لكان وجوبه[1] إما لفائدة، أو لا لفائدة. لا سبيل إلى الثاني، لكونه عبثًا. ولا إلى الأول؛ لأنّ تلك الفائدة استحال عودها إلى الله ﷻ، فتكون عائدةً[2] إلى العبد. وهي إما جلب منفعة، أو دفع مضرة.

لا وجه إلى الأول؛ لأنّه تعالى قادر على إيصال المنافع إلى العبد بدون هذا الشكر، فكان توسيطُه غيرَ واجبٍ عقلًا.

ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ الشكرَ مضرةٌ عاجلة، فلا يكون دافعًا[3] للمضرةِ العاجلة ولا للمضرةِ الآجلةِ أيضًا[4]؛ لأنّ القطعَ بحصولِ المضرةِ على تركِ الشكرِ غيرُ ثابتٍ، لكونِه تعالى مُنزهًا عن التلذذِ بالشكرِ والتضررِ بالكفران. ولأنّ احتمالَ العقابِ[5] في الشكرِ قائم، من حيثُ إنّه تصرّفٌ في ملك الغير بغير إذنه[6]، أو لكونِه غيرَ لائقٍ به في نفسه.

وأما **حجتهم**، فمن وجوه:

الأول[7]: أنّ وجوبَ شكر المنعم[8] مقررٌ في بدائه العقول.

---

(١) «ز» (لوجب).

(٢) «ز» (راجعة).

(٣) «ف» (دفعًا).

(٤) «ز» (للمضرة العاجلة والآجلة أيضًا).

(٥) «ف» (ولاحتمال أن العقاب)، «ز» (بل احتمال).

(٦) «ف» (في ملكه بغير إذنه).

(٧) «ف» (أحدها).

(٨) «ز» (الشكر للمنعم).

الثاني: أنّ الإقدامَ على الشكرِ أحوط، فكان الاشتغالُ به أولى.

الثالث: حصرُ مداركِ الوجوبِ في الشرعِ يُفضِي إلى إفحامِ الرّسول؛ لأنّه إذا أظهر المعجزة ودعا الناس إلى النّظر، قالوا: لا يجب علينا النّظر إلا بالشرع، فثبِّت[1] الشرعَ حتى نَنظُر.

والجواب عن الأول: أنّه ممنوع في حق من لا يتضرر بالكفران.

وعن الثاني: ما سبق أنّ احتمالَ العقوبةِ قائمٌ في الشكر.

وعن الثالث: أنّ العلمَ بوجوبِه ليسَ ضروريًا بل نظريًا، فله أن يقول: لا أنظرُ في المعجزة حتى أعرِفَ وجوبَ النّظر، فيلزمُ الإفحامُ أيضًا.

المسألة الثانية: في حكمِ الأشياءِ قبلَ ورودِ الشرع[2].

---

(١) «ف» (فأثبت)، «م» (و [لا] يثبت).

(٢) هذه المسألة مفروضة على مذهب المعتزلة فيما لا يترجح فعله على تركه عقلًا، وهو ما ليس له صفةٌ زائدة على حسنه، «**المعتمد**» (٨٦٨/٢)، و«**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٢٤٧/٣)، و«**العدة**» للطوسي (٧٤١/٢)، ولذا قال القاضي ـ كما في «**التلخيص**» (٤٧٣/٣): "وقد مال بعض الفقهاء إلى الحظر، ومال آخرون إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا بأنهم ما انتحلوا مسالكهم، وما ابتغوا مقاصدهم". وطَرِب له السبكي في «**الإبهاج**» (٢٥٦/١). ورام أبو محمد بن عطية تخريج تصرف الفقهاء، وتَعَقَّبَ كلامَ القاضي هنا، «**المحرر الوجيز**» (٥٢٩/٣).
وقال شيخ الإسلام في «**درء التعارض**» (٦٢/٩) عن الحكم في هذه المسألة: "لا يصح إلا على قول من يقول: إنه بالعقل يُعلم الحظر أو الإباحة. وأما من قال: إن العقل لا يُعلم به ذلك، ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة فقد تناقض". وانظر:=

أما الذي يكون ضروريًا، كالتنفس وغيره، فلابدّ من القطعِ بأنّه غيرُ ممنوع عنه. **والذي لا يكون ضروريا**، فعند معتزلة البصرةِ وطائفةٍ من فقهاءِ الشافعية[1] والحنفية أنّها على الإباحة[2]. وعند معتزلةِ بغداد[3] وابنِ أبي هريرة[4] منّا أنّها

= «**منهاج السنة**» (٤٥١/١)، ونبّه على ذلك أبو المعالي في «**البرهان**» (٩٩/١). وانظر: «**الإحكام**» لابن حزم (٥٢/١)، و«**الواعية**» لأبي عمر الداني (ص: ١٤٠)، و«**أصول الدين**» لأبي منصور البغدادي (ص: ٢٢٦)، و«**المستصفى**» (١٨٣/١)، و«**نهاية المرام**» (ص: ٢١٩)، و«**الوصول**» لابن برهان (٧٢/١)، و«**البحر المحيط**» (١٥٣/١، ١٥٩).

(١) «ز» (الفقهاء الشفعوية)، وعلَّق بعضُ من نظر في النسخة: (لا يقال: شفعوي؛ لأنّه لحنٌ فاحشٌ... شهاب...). وهذا الكلام لأبي زكريا النووي في «**تحرير ألفاظ التنبيه**» (ص: ٣١). ونقلَ إنكارَ ذلك أيضًا أبو سعدٍ السَّمْعانِي في «**الأنساب**» (٢٤/٨) عن أبي منصور ابن الجواليقي. وانظر: «**ذيل الفصيح**» لموفق الدين البغدادي (ص: ٢١)، و«**شرح مشكل الوسيط**» لأبي عمرو بن الصلاح (٨١/٤)، و«**المصباح المنير**» (ص: ٣١٧، ٧٠٦).

(٢) حكى مذهب **البصريين** ـ كأبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وأكثر المتكلمين منهم ـ عبد الجبار في «**المغني**» (١٤٥/١٧)، وأبو الحسين في «**المعتمد**» (٨٦٨/٢)، وأبو طالب البطحاني في «**المُجزي**» (٣٢٩/٤).

وقال به من أصحاب الشافعي: أبو حامد المروروذي، وأبو إسحاق المروزي، وابن سريج. «**شرح اللمع**» (٩٧٧/٢)، و«**التبصرة**» (ص: ٥٣٣)، و«**القواطع**» (٨٢٢/٢)، و«**البحر المحيط**» (١٤٥/١). وقاله الكرخي من الحنفية. «**بذل النظر**» (ص: ٦٦٣)، [مع ما تقدم]، وأبو بكر الرازي في «**الفصول**» (٢٤٨/٣)، وقال أبو زيد في «**التقويم**» (٩٦٦/٢): "قال علماؤنا بالإباحة حتى يقومَ دليلُ الحظر".

(٣) «ز» (المعتزلة البغدادية)، «هـ» (البغداديين). [وانظر ما تقدم]. قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في «**شرح الترتيب**»: "كان أوائل القدرية يطلق أن البغداديين على الحظر، والبصريين علي الإباحة، وفصّله أبو هاشم ـ وكان مُوفّقًا في تحقيق المذاهب ـ، فقال: الأشياء قبل الشرع عند البغداديين كالكعبي وأتباعه أنها على الحظر، في ما عدا ما للإنسان منه فَـكاكٌ ولا يضطر إليه". «**البحر المحيط**» (١٥٥/١).

(٤) أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي، (ت٣٤٥هـ). ووافقه جماعة [انظر ما تقدم].=

على الحظر. وعند الأشعري والصَّيْرَفِي[1] على الوقف، إما بمعنى لا حكم، أو بمعنى التوقف[2].

♦ **لنا**: ما ثبت أنّ هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع[3].

أمّا حجة القائلين بالإباحة: أنّه انتفاعٌ خالٍ عن أماراتِ المفسدة، إذ الكلامُ فيه، ولا ضررَ فيه على المالك، فوجبَ إباحةُ[4] الانتفاعِ به، لكونِه دائرًا مع ما ذكرنا من الأوصافِ وجودًا وعدمًا. أما وجودًا، فلأنّه يجوز[5] الاستظلالُ بحائطِ الغيرِ والنظرُ في مِرآته.

والجواب عنه: أنّ الحكمَ العقلي في الأصلِ ممنوعٌ، وبتقدير التّسليم، لا نُسلِّم كونَه مُعللًا بالدَّوران، على ما سيأتي في «**باب القياس**».

= وقال الأسمندي في «**بذل النظر**» (ص: ٦٦٣): "هو مذهب أكثر الفقهاء".

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي من الأئمة (ت٣٣٠هـ). [انظر ما تقدم]. وانظر: «**المجرد**» (ص: ٣٢) لقول الأشعري. وعليه أصحابه، ونُسبَ لعامة الحنابلة والمالكية والشافعية. [«**السلاسل**» (ص: ١٠٢) مع ما تقدم]. ونُسِبَ كذلك إلى: ضِرار بن عمرو، وبشر المَرِيسي، والقاشاني من المعتزلة. ومأخذهم مختلف. «**الميزان**» (ص: ١٩٩).

(٢) قال أبو بكر ـ «**التلخيص**» (٤٧٣/٣) ـ أن أهل الحق: "عبّروا عن نفي الأحكام بالوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكمًا في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به: انتفاء الأحكام". وانظر في تفسير الوقف: «**القواطع**» (٨٢٨/٢)، و«**الميزان**» (ص: ١٩٩)، و«**النهاية**» لوالد المصنف (ص: ٢٢٠)، و«**رفع الحاجب**» (٤٧٦/١)، و«**البحر**» (١٥٦/١) [مهم]، و«**التحرير**» لابن العراقي (ص: ١٠٣).

(٣) انظر: «**التفسير**» للمصنف (١٧٤/١٧)، (٢٢٩/٥)، (٢٠٦/١٣).

(٤) «ف» (حل)، «ز» (أن يحسن).

(٥) «ز»، «مـ» (يحسن).

حجة القائلين بالحظر: أنّه تصرفٌ في مُلك الغير بغير إذنه، فوجب أن لا يجوز، قياسًا على الشاهد.

وجوابه: أنّ الإذنَ معلومٌ بدليلِ العقل كما مرّ.

حجة الفريقين على بطلان[1] **قولنا وجهان**:

* **الأول**: أنّ القول بعدم الحكم، حكمٌ بعدمِ الحكم، وأنّه متناقض.

* **الثاني**: أنّ الفعل إما أن يكون ممنوعًا عنه، أو لم يكن[2]. فالأول هو الحظر. والثاني هو الإباحة.

والجواب عن الأول: أنّه لا تَناقُضَ في الإخبار عن عدمِ الإباحةِ والتّحريم.

وعن الثاني: أنّ المرادَ بالوقف: أنّا لا نعلمُ أنّ الحكمَ ماذا؟! وإن فسرناه بالعلم بعدمِ الحكم، فهذا القدرُ لا يكونُ إباحةً؛ لأنّه حاصلٌ في فعلِ البهائِم مع أنّه لا يُسمَّى مباحًا، بل المباحُ ما ذكرنا: أنّه الذي أُعلِمَ فاعِله أو دُلّ على أنّه لا ضَررَ عليه في فعله ولا في تركه[3]. والله أعلم[4].

---

(١) (بطلان) مستدرك في حاشية «مـ» وحدها مصححا.

(٢) «مـ» (إما أن لا يكون ممنوعًا عنه أو يكون).

(٣) «ز»، «ف» (فاعله أنه لا ضرر فيه ولا).

(٤) تنبيهان:

الأول: قال أبو منصور السمرقندي ـ «**بذل النظر**» (ص: ٦٦٣) ـ: "التكلم في هذه المسألة ضائع؛ لأنّ زمانًا لم يخل عن الشرع". ووافقه جماعة، انظر: «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ١٥٦)، و«**المحرر الوجيز**» (١٦٢/١)، و«**نكت المحصول**» (ص: ٤٧٢)، و«**الواضح**» لأبي الوفاء (١٩٥/٣)، و«**مجموع الفتاوى**» (٥٣٩/٢١)، و«**البحر**» (١٦٠/١). =

الفصل الأول في اللغات

والنظر في أمور:

الأول: في أحكامها

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في حقيقةِ الكلام. وهو عند المحققين منّا مُشترَكٌ بين المعنَى القائمِ بالنّفس، وبين الأصواتِ المُتقَطّعةِ[1] المسموعة[2].

= وانظر في ما قد يُبنَى عليها من فروع: «**الحاوي**» للماوردي (١٥/١٣٤)، و«**البحر**» للروياني (٤/٢٢٩)، (١٣/٢٧٣)، و«**العزيز**» للرافعي (٢٠/٤١٣) [ط الجائزة]، و«**المجموع**» (١/٥٨، ٢١٠)، و«**الروضة**» للنووي (١١/١١٨)، و«**الفروع**» لابن مفلح (١٠/٢١٧).

الثاني: قال ابن رجب في «**جامع العلوم**» (٢/١٦٦): "اعلم أن هذه المسألة [الأصل في الأشياء الإباحة] غيرُ مسألة حكم الأعيان قبل ورود الشرع... وغلَّطوا من سوّى بين المسألتين". وبمعناه في «**مجموع الفتاوى**» (٢١/٥٣٩).

(١) «ز» (المقطعة).

(٢) نسبه الصفي الهندي في «**النهاية**» (١/٦٦)، والزركشي في «**البحر**» (١/٤٤٣)، إلى أكثر الأشعريين. وهو أحد قولي أبي الحسن، ورَضِيَه أبو المعالي في «**الإرشاد**» (ص: ١١١). ثم اختار بعدُ في «**البرهان**» (١/١٩٩)، و«**اللمع**» (ص: ٥١) أن الكلام شاهدًا حقيقة في المعنى النفسي، وأما العبارات فتُسمى كلامًا على المجاز، وجعله الظاهر من مذهب أبي الحسن. ولم ينقل ابن فورك في «**المجرد**» (ص: ٦٧) عنه سوى هذا القول الثاني. وهو الذي اختاره ابن العربي في «**المتوسط**» (ص: ٢١٤)، و«**النكت**» (ص: ٢٤١) ونسبه لأكثر أصحابه، وهذا ظاهر مذهب القاضي في «**التقريب**» (١/٣١٦)، و«**التمهيد**» (ص: ٢٥١)،=

والبحث هاهنا عن الثاني دون الأول. فقال أبو الحسين: الكلام هو: **المُنتظِم من الحروفِ المسموعةِ المُتميزةِ المُتواضَعِ عليها إذا صدرت عن قادرٍ واحد**[1].

فقولنا: "المنتظم" أردنا به المؤلف[2].

وقولنا: "من الحروف" احتراز عن الحرف الواحد، فإنّ أهل اللغة قالوا: أقلّ الكلام حرفان، إما ظاهرًا أو في الأصل، كقولنا: «قِ»، و«شِ»[3].

واعلم أنّ هذا الحدَّ يقتضِي أمرين:

أحدهما: كونُ الكلمةِ المفردةِ كلامًا عند الأصوليين. وهو باطلٌ عند النّحاة، فإنّهم قالوا: الكلام هو الجملة المفيدة[4].

= ونص عليه في «**رسالة الحرة**» (ص: ٩٤)، و«**التلخيص**» (٢٤١/١).
وانظر: «**نهاية الأقدام**» للشَّهْرَسْتاني (ص: ٣٢٠)، و«**غاية المرام**» للآمدي (ص: ٩٧)، و«**شرح الإرشاد**» للمقترَح (٣٦٥/١)، و«**شرح المواقف**» (١٤١/٣) [ط الجيل] مهم.

(١) أبو الحسين: محمد بن علي بن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ)، «**المعتمد**» (١٤/١)، وليس فيه: (إذا صدرت...)، وهل هذا القيد شرط؟! انظر: «**شرح التسهيل**» (٨/١)، و«**التذييل والتكميل**» (٣٩/١) لأبي حيان، وقال: "لم يُنقل عن نحوي، إنما قاله بعض من تكلم في علم الأصول". وفي «**البحر**» (٦٤/٢) أن من زاد ذلك هو أبو بكر.

(٢) الجملة كلها ساقطة من «ز»، «هـ» وفي «ف» (المؤلفة).

(٣) كلام صاحب «**الصِحاح**» (٢٠٢٣/٥) يحتمله، وهو المعروف عند المعتزلة، «**التذكرة في أحكام الجواهر**» لابن متويه (١٩٨/١) [ط جيماريه]، و«**شرحها**» (ص: ١١٧)، وانتصر له ابن سنان الخفاجي ـ من المعتزلة ـ في «**سرّ الفصاحة**» (ص: ٣٢)، ومرّض قولَ النحويين. وانظر: «**الخصائص**» لأبي الفتح (٢٧/١ ـ ٣٣)، فقد أزرى على المتكلمين، و«**المحكم**» لابن سِيده (٤٩/٧).

(٤) «**الكتاب**» لسيبويه (١٢٢/١)، و«**شرحه**» للسِّيرافي (٤٥٧/١)، و«**شرح المفصل**» (٤٦/١)،=

الثاني: أنّ «لامَ» التمليك، و«فاءَ» التعقيب و«باءَ» الإلصاق[1] أحدُ أنواعِ الحروف التي هي قسيم الاسم، فهي كلمة، وكلّ كلمةٍ كلامٌ وإن لم يكن مُركبًا.

فالأَوْلى أن نقول: كلُّ منطوقٍ به دلَّ بالاصطلاحِ على معنىً، فهو **كلمة**. وأما **الكلام**، فهو: الجملة المفيدة، سواءٌ كانت اسميةً أو فعليةً أو شرطية.

المسألة الثانية: ذهب الأشعري وابن فُورَك ﷺ إلى أنّ اللغات توقيفية[2]. وقال أبو هاشم: إنها اصطلاحية[3]. ومنهم من قال: ابتداؤها اصطلاحي،

= و«**التذييل والتكميل**» (٢٣/١)، و«**ارتشاف الضرب**» (٨٣١/٢).

(١) (وباء الإلصاق) مثبت من «م» وحدها.

(٢) ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك من حذاق متكلمة الصفاتية (ت٤٠٦هـ)، وانظر قول الأشعري في «**المجرد**» (ص: ٤١، ١٠٥، ١٤٩). وهو قول أبي القاسم الكعبي في أصحابه البغداديين، وأحد قولي أبي علي الجبائي، «**التذكرة**» لابن متويه (٢١٥/١)، و«**عيون المسائل**» للجشمي (ص: ٣٢٧). ونسبه السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ٣٨٩) إلى عامة المنتسبين لأهل الحديث من المتكلمين والفقهاء والمفسرين. وانظر: «**الصاحبي**» لابن فارس (ص: ٦).

(٣) نقله عنه الحاكم الجشمي في «**عيون المسائل**» (ص: ٣٢٧). وأبو هاشم: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي من أئمة المعتزلة وحذاقهم (ت ٣٢١هـ). وهذه الحكاية عنه مشهورة عند الأصوليين، بل نسبه السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ٣٨٩)، والصفي الهندي في «**النهاية**» (٧٨/١) إلى عامة المعتزلة. وهو غلط عليهم كما سيأتي.
تتمة: اختلف أصحاب أبي هاشم عنه، والمعروف: أن ابتداء اللغات مواضعة، ثم يحصل التوقيف من بعد. كالقول الثالث. وهو اختيار جماعة من البصريين، «**التذكرة**» لابن متويه (٢١٥/١) [ط جيماريه]، و«**شرحها**» (ص: ١٢٥). ولم يذكر عبد الجبار سواه في «**المغني**» (١٦٦/٥). وعلى هذا يحمل نقل الجشمي عنه. =

والباقي توقيفي. ومنهم من عكس ذلك. وهو قول الأستاذ أبي إسحاق[1]. وذهب عَبّاد بن سليمان إلى أنّ دلالةَ الألفاظ لذواتها[2]. **وأما الجمهور**، فقد توقفوا فيه[3].

حجة الأولين من وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وإذا كانت الأسامي توقيفية، فكذا الأفعال والحروف؛ لأنه لا قائلَ بالفرق. ولأنه يُسمّى اسمًا لكونه علامةً على المسمى، وأنه حاصلٌ في الكلّ.

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

= ولا أعرف في المتكلمين من يقول بالاصطلاح مطلقًا. وإنما وقفت عليه عند بعض الفلاسفة، كأبي نصر الفارابي في «**كتاب الحروف**» (ص: ١٣٤ ـ ١٤٢).

(١) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني من مفاخر المتكلمين الصفاتية (تـ٤١٨هـ). والمحقق عنه مختلف عما نقله المصنف، قال الأستاذ في كتاب «**أصول الفقه**» "لابد أن يعلمهم أو يخلق لهم علمًا بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الاصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفًا وجاز أن يكون اصطلاحا". «**البحر**» (٢/١٥). وبنحوه في «**البرهان**» (١/١٧٠)، و«**الوصول**» لابن بَرهان (١/١٢١).

(٢) عبّاد بن سليمان: الصيمري أبو سهل من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي (تـ قـ ٣هـ تقريبًا). وكأنّ المذكور لازم قوله، فالمنقول عنه في كتب أصحابه هو المنع من قلب الأسماء، كالحقيقة إلى المجاز والعكس. «**التذكرة**» لابن متّويه (١/٢٠٥)، و«**شرحها**» (ص: ١٢١). وانظر: «**المفتاح**» للسكاكي (ص: ٣٥٧).

(٣) انظر: «**الإيضاح**» للمازري (ص: ١٤٨). وهذا القول الثاني لأبي علي الجبائي، «**التذكرة**» (١/٢١٥)، واختيار أبي بكر، «**التقريب**» (١/٣٢١)، و«**التلخيص**» (١/١٧٥). ووافقه أبو المعالي وابن برهان. وكذا السمعاني في «**القواطع**» (١/٤٢٨) [إلا في الأسماء، فاختار التركيب]. **والتوقف**: تجويز ما تقدم ـ خلا الأخير ـ، للتعارض أو عدم الدليل المقتضي للقطع.

بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣].

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]، والمراد: اختلاف اللغات؛ لأنّ التفاوتَ فيها أبلغ.

* **الرابع**: أنّ القولَ بالاصطلاح يُفضِي إلى التسلسل، ضرورةَ كونِ الاصطلاحِ الأول موقوفًا على طريقٍ تتوقفُ إفادتُه على اصطلاحٍ آخر.

* **الخامس**: أنها لو كانت اصطلاحيةً لارتفعَ الأمانُ عن الشريعة، لاحتمالِ كونِها مُتبدِّلةً عن أصلِها.

حجة القائلين بالاصطلاح: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، فإنّه يقتضِي تقدّم اللغةِ على بعثةِ الرسول، فلو كانت توقيفيةً ـ مع أنها لا تحصل إلا بالبعثة ـ لَزِمَ الدّوْر.

واحتج عبّاد: بأنه لو لم يكن بين الأسماءِ والمعانِي مناسَبةً لكان تخصيصُ الاسم المعيّن بالمسمَّى المعيّن ترجيحًا من غيرِ مرجِّح.

والجواب عن الأول، من وجهين:

أحدهما: أنّ التعليم هو: الفعلُ الصالحُ لحصولِ العلمِ بعده، بدليلِ أنّه يُقال: عَلّمته فما تَعلّم. وعلى هذا التقدير: يكون المراد من التعليم: إلهامُ ما هو صالحٌ لحصولِ العلم بعده[1].

الثاني: لم لا يجوز أن يكون المراد من الأسماء: الصفات والعلامات؟!

(١) تعقبه السبكي في «الإبهاج» (١/٣٤٢).

لأنّ الاسمَ مُشتقٌّ من السموّ أو السِّمة[1]. وعلى التقديرين: كلّ ما يُعرِّفُ ماهيةً[2] كان اسمًا.

وعن الثاني: أنّ استحقاقَ الذَّم إنّما كان لإطلاقهم لفظَ «الإله» على الصنم.

وعن الثالث: لم لا يجوز أن يكون المراد منه: القدرة على اللغات؟!

وعن الرابع: أنه يُشكِلُ بتعلّمِ الولدِ اللغةَ من والده، فإنه ليسَ مسبوقًا بالتوقيف.

وعن الخامس: أنه لو وقعَ التغييرُ في اللغة لاشتهر.

وأما قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، فلا[3] نُسلِّم أنّ التوقيفَ موقوفٌ على بعثةِ الرسل.

والجواب عن الأخير: أنّ دلالةَ الألفاظِ لو كانت ذاتيةً لما اختلفت باختلاف الأمم[4].

---

(١) شاع عند المتأخرين نسبة الثاني إلى الكوفيين، وفيه نظر، وإنما فُهم من كلام لثعلب. قال أبو القاسم الزجاجي: "أجمع علماء البصريين ـ ولا أعلم عن الكوفيين خلافًا مستندًا إلى من يُوثَقُ به ـ أنّ اشتقاقَ «اسم» من سموتُ أسمو". «**اشتقاق أسماءِ الله**» (ص: ٢٥٥).
وانظر: «**العين**» (٣١٨/٧)، و«**تهذيب اللغة**» (٧٩/١٣)، و«**معاني القرآن**» للزجاج (٤٠/١)، و«**أدب الكتاب**» للصولي (ص: ٣٤)، و«**رسالة الملائكة**» للمعري (ص: ١٢٥) و«**الإنصاف**» لأبي البركات (٨/١)، و«**الخلاف النحوي**» لمحمد الحلواني (ص: ٢١٦) [مهم].

(٢) «ز»، «مـ» (تعرف ماهيته).

(٣) «فـ» (قلنا: لا نسلم).

(٤) «فـ» (الألسن). =

المسألة الثالثة: لا يجوز أن يكون لكلِّ معنىً لفظ؛ لأنّ المعانِي غيرُ متناهية؛ لأنّ من جملتها الأعداد، وهي غير متناهية[1]، فلو كان لكلِّ معنىً لفظٌ، فإما أن يكون على سبيل **الانفراد**، فيلزمُ وجودُ ألفاظٍ غيرِ متناهيةٍ، وهو محال. أو على سبيل **الاشتراك**، فيلزم أن يكون بعضُ الألفاظِ موضوعًا لما لا نهايةَ له من المعاني، ضرورةَ كونِ الألفاظِ متناهية، إلا أنّ ذلكَ محال؛ لأنّ الوضعَ يستدعِي تَعَقُّلَ المعنى، وتَعَقُّلُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ شيءٌ محال.

إذا ثبت هذا، فالمعاني على قسمين: منها ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب وضع اللفظ له؛ لأنّ شدةَ الحاجةِ تقتضِي وضعَ اللفظ بإزائه. وأما الذي لا يكون كذلك، فإنّه يجوزُ خلوُّ اللغةِ عنه.

المسألة الرابعة: لا يجوز أن يكون اللفظ المشهورُ موضوعًا لمعنىً خفيّ لا يُدرِكه[2] إلا الخواصّ. **مثاله:** قول بعض المتكلمين[3]: "إنّ الحركةَ معنىً

= **تنبيه:** قال أبو حامد في «**المستصفى**» (٢/٥٩٠) عن الكلام في تحصيل هذه المسألة: "لا يرتبط به تعبد عملي، ولا تُرهِقُ إلى اعتقاده حاجة، فالخوضُ فيه إذن فضولٌ لا أصل له".
وقال أبو العباس بن تيمية في «**الفتاوى**» (٢١/٥٣٩): "نظر محض ليس فيه عمل".
وانظر: «**التحقيق والبيان**» للأبياري (١/٥٠٨)، و«**الإيضاح**» للمازري (ص: ١٤٧)، و«**رفع الحاجب**» (١/٤٤٤)، و«**البحر**» (٢/١٨).

(١) «ز» (كذلك).

(٢) «ف» (يعرفه).

(٣) هم القائلون بإثبات الأحوال من المعتزلة كأبي هاشم وأصحابه ومن وافقهم من متكلمة الصفاتية. انظر: «**المعتمد**» لابن الملاحمي (ص: ٢٦٨)، و«**الفائق**» له (ص: ١٢، ٧٦)،=

يُوجِبُ كونَ الذّات متحركًا"، وذلك لأنّ المعلومَ عند الجمهور ليس إلا نفس كونه متحركًا. وأما ذلك المعنى، فأمرٌ خفيٌ لا يُعرف إلا بالدلائل الدّقيقة. ولفظ الحركةِ مشهور[1] عند الجمهور، فاستحالَ كونُه موضوعًا له.

المسألة الخامسة: اعلم[2] أنّ معرفةَ شرعِنا لا يُستفادُ إلا من القرآن والأخبار، وهما واردان بلغةِ العرب ونحوهم وتصريفهم، فكان العلمُ بالشرعِ موقوفًا على العلمِ بهذه الأمور. **وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا للمكلف فهو واجب**، على ما سيأتي. فحينئذٍ يكونُ العلمُ بهذه الأمورِ واجبًا[3].

ثم الطريق إلى معرفة هذه الأمور إما العقل، أو النقل، أو ما يتركب منهما. أما العقل، فلا مجال له فيها. وأما النقل، فهو إما التواتر أو الآحاد[4]، والأول يُفِيدُ العلمَ، والثاني يُفِيد الظنّ. وأما الثالث، فكما إذا ثبت بالنقل جوازُ الاستثناء عن صيغة الجمع، وأنّ الاستثناءَ: إخراجُ ما لولاه لدخلَ تحتَ

= و«**الغنية**» لأبي القاسم الأنصاري (١/٤٨٥)، و«**نهاية الأقدام**» (ص: ١٣١)، و«**الإشارة**» للمصنف (ص: ٥٤)، و«**أبكار الأفكار**» لأبي الحسن الآمدي (٣/٤٠٧).

(١) «ز» (معلوم).

(٢) من هنا وُصِل في النظر في النسخة الظاهرية المشار إليها بـ«ظ».

(٣) انظر: «**البرهان**» لأبي المعالي (١/١٦٩)، و«**الموافقات**» لأبي إسحاق الشاطبي (٣/١٤٤)، (٥/٥٩) [ط البشير]. وللفائدة انظر كلام أبي حيان «**التذييل**» (١/٦٤).

(٤) المثبت من «مـ»، وفي «ظ» (بالتواتر أو بالآحاد)، وفي «ز»، «هـ»، «فـ» (تواتر أو احاد).

اللفظ، فحينئذٍ يعلمُ بالعقلِ بواسطةِ هذين النقلين كونُها للعموم[1].

ومن الناسِ من قدحَ في كلِّ واحدٍ من هذه الأقسام:

أما التواتر، فالإشكال عليه من وجهين:

الأول: أنّ تَعارُضَ الأقوال الكثيرةِ في معاني الألفاظ المشهور على كثرة دورانها على الألسن، مثل لفظ الإيمان والكفر والصلاة والزكاة يدل على امتناع التواتر.

الثاني: أنّ من شرط التواتر: استواءُ الطرفين والواسطة، وأنه أمرٌ مشكوك فيه.

وأما الآحاد، فإنه لا يُفيدُ إلا الظّن، فوجبَ أن لا يحصلَ القطع[2] بشيءٍ من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك على خلافِ الإجماع. ولأنّ روايةَ الآحادِ إنما تُفِيدُ الظنّ عند سلامتها عن الطعن، وهؤلاءِ الرواةُ كلهم مجروحون[3]، لما ثبتَ من قدحِ بعضِهم في البعض[4].

---

(١) انظر: «البحر» (٢/٢١).

(٢) «ز» (الجزم).

(٣) «ز» (مخرجون)، وهو تحريف. وقد تُقرأ (مُجَرَّحون).

(٤) في ما عدا «ز» (البعض في البعض).

والقدح الذي عناه المصنف تجده في «الخصائص» لابن جني (٣/٢٨٢) في سقطات وأوهام نقلة اللغة. وقريب منه في مقدمة «تصحيفات المحدثين» لأبي هلال العسكري. وهو إلى صيانة العربية والتوثق منها أقرب منه إلى الطعن على نقلتها وتمريضها. وانظر في بيان طبقات أهل اللغة ومنازلهم: مقدمة «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري، و«المزهر» للسيوطي (١/١٢٩، ١٣٧)، (٢/٣٩٥).

وأما الثالث، فذلك إنّما يصح[1] أن لو ثبت أنّ التناقضَ غيرُ جائزٍ على الواضِع، وهو ممنوع[2].

والجواب: أنّ اللغةَ والنحوَ على قِسمين:

أحدهما: المشهور المُتَداوَل، والعلم الضروري حاصلٌ بأنّها في الأزمِنةِ الماضيةِ كانت موضوعةً لهذه المعاني.

والقسم الثاني: الألفاظُ الغريبة، وطريقُ ثبوتِها الآحاد.

إلا أنّ أكثر القرآن والنحو والتصريف من القسم الأول، فلا جرَمَ قامت الحجةُ به.

(١) «ف»، «هـ» (يتم).

(٢) «ظ» (وذلك ممنوع).

النظر الثاني: في تقسيم هذه الألفاظ[1]

وهو من وجهين[2]:

۞ **الأول**: أنّ اللفظ[3]: إما أن يُعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه، وهو: **المطابقة**. أو إلى جُزء مُسمّاه من حيثُ هو جُزؤه، وهو: **التضمن**. أو إلى الخارج عن مسمّاه اللّازم له في الذّهن من حيث هو كذلك، وهو: **الالتزام**.

والدال بالمطابقة، إما أن يدلّ جزؤه[4] على شيءٍ من ذلك المعنى[5]

---

(١) قال أبو حيّان في «**التذييل**» (١/٦٤): "إن النحويين تكلموا في وضع الألفاظ للمعاني قبل ظهور علم المنطق في الملة الإسلامية وتقسيمهم ما قسموا".

(٢) هذه المباحث ذائعة الذكر في كتب الأصول، وحتى لا أثقل الحواشي بما لا فائدة فيه، أحيلك على مواطن بعضها هنا، فانظر: «**المدخل**» (١/٧٥)، و«**العبارة**» للفارابي (١/١٣٣)، و«**الشفاء/المدخل**» لابن سينا (١/٢٤)، و«**العبارة**» (٣/٧)، و«**الإشارات والتنبيهات**» له (ص: ٤٢) [ط قم]. و«**شرحه**» للمصنف (١/٣٢)، و«**الحدائق**» للكشي (١٣/أ)، و«**كشف الأسرار**» للخونجي (ص: ١٠)، و«**لوامع الأسرار**» للقطب (١/٨٧) [ط طهران]. وأما كتب النحو فلا تخفى عليك، وإنما ذكرت هذه الكتب؛ لأنّ المصنف إما أن يكون قد صدر عنها أو صدرت عنه.

(٣) راجع: «**منطق الملخص**» للمصنف (ص: ١٥)، و«**المنصص**» للكاتبي (٥/أ). وسَّمى السُهْرَوَرْدي ـ المقتول ـ الأولَ: دلالة القصد، والثاني: دلالة الحيطة، والثالث: دلالة التطفل. «**حكمة الإشراق**» (١/٢٨٩).

(٤) «ف» (جزء منه).

(٥) (من المعنى) ليست في «ز». (ذلك) مثبت من «ظ».

حين هو جزؤه، وهو: **المركب**. أو لا يدلّ، وهو: **المفرد**.

وأما **المفرد**، فيمكن تقسيمه من وجوه:

* [**التقسيم**] **الأول**: أنّ المفرد: إما أن يمنع نفسُ تَصَوُّرِ معناه من وقوع الشَّرِكَةِ فيه، وهو: **الجُزْئي**. أو لا يمنع، وهو: **الكلي**. وهو[1] إما أن يكون تمامَ الماهيةِ، أو داخلًا فيها، أو خارجًا عنها. والأول، هو المقول في جواب «ما هو؟!»[2]. والثاني، **الجنس**، إن كان كمالَ الجُزءِ المُشْتَرك. أو **الفصل**، إن كان كمالَ الجُزءِ[3] المُمَيِّز. وأما الثالث، ففيه تقسيمان:

التقسيم الأول[4]: الخارج إما أن يكون لازمًا للماهِيَّةِ، أو الشَّخْصِّية، أو لا يكون لازمًا لواحد منهما. ثم اللّازم قد يكون بوسطٍ، وقد يكون بغير وسط، ولابدّ منه، دفعًا للتسلسل. وغيرُ اللّازم قد يكون سريع الزوال، وقد يكون بطيئَهُ[5].

التقسيم الثاني: أنّ الخارج، إما أن يكون مخصوصًا بنوعٍ واحدٍ لا يُوجدُ في غيره وهو: **الخاصّيّة**. أو يوجد فيه وفي غيره وهو: **العَرَضُ العام**.

* **التقسيم الثاني**: أنّ مسمّى اللفظ[6]، إما أن لا يستقلّ بالمفهومية،

---

(١) «مـ» (الثاني هو).

(٢) وانظر تحقيق الفرق بين الذاتي ـ الذي يشتمل على الجنس والفصل ـ وبين المقول في جواب «ما هو؟!» في «**النجاة**» (ص: ١٢)، و«**الإشارات**» (ص: ٥١)، و«**التحصيل**» لبهمنيار (ص: ١٣).

(٣) «ز» (الجزئي) في الموضعين.

(٤) (التقسيم) في الموضعين مثبت من «مـ». وفي «ز»، «فـ» (أحدهما).

(٥) «فـ» (بطيئة الزوال).

(٦) بعده في «ظ» (العام) كذا.

وهو: **الحرف**. أو يستقل، وحينئذ، إما أن يدلّ على الزمان المعيّنِ لحصوله فيه، وهو: **الفعل**. أو لا يدلّ، وهو: **الاسم**.

وهو إما أن يكون جزئيًا أو كلّيًا. فإن كان **جزئيًا** فإما: أن يكون مُضْمرًا وهو: **المُضْمَرَات**. أو مُظْهَرًا وهو: **العَلَم**.

والكلّي، إما أن يكون اسمًا لنفسِ الماهية وهو[1] المسمى بـ«**اسم الجنس**» عند النّحاة[2]. أو لموصوفِيَّةِ أمرٍ ما بصفة، وهو: **المُشتَقّ**.

* **التقسيم الثالث**: إما أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى واحدًا أو كثيرًا[3]، أو يتحدَ اللفظ دون المعنى، أو بالعكس.

أما الأول، فإما أن يمنع نفسُ تصوُّرِ معناه من وقوع الشَّرِكَةِ فيه، وهو: **العَلَم**. أو لا يمنع، وحينئذ، حصوله في تلك المواضع إما أن يكون على السّوية، أو لا يكون. والأول هو: **المُتَواطِئ**. والثاني هو: **المُشَكِّك**.

أما الثاني، فهو: الألفاظ **المُتَبَاينة**، سواءٌ تباينت المعاني بالذّوات، أو كان بعضُها صفةً أو صفةً للصّفة.

وأما الثالث، فإما أن يكون وضِعَ لمعنىً أولًا ثم نُقل إلى الثاني، أو وضع لهما معًا. أما الأول، فإما أن يكون ذلك النقل لا لمُناسبة بين المنقول

---

(١) في ما عدا «ظ» (يكون نفس).

(٢) وهو كما قال أبو بكر بن السّراج: "الاسم الدال على كلّ ما له ذلك الاسم ويتساوى الجميع في ذلك المعنى، نحو: الرجل، والإنسان" «**الأصول في النحو**» (١/١١١). وانظر: «**شرح المفصل**» (١/٦١)، و«**أمالي ابن الحاجب**» (١/٤٧٣).

(٣) «ظ» (أو كثير اللفظ كثير المعنى).

إليه والمنقول منه[1]، وهو: **المُرتَجَل**. أو لأجل مناسبة، وحينئذٍ إما أن تكون دلالته على الثاني أقوى أو لا تكون، والأول يُسمّى: **لفظًا منقولًا**، شرعيًا أو عرفيًا، عامًا أو خاصًا، بحسب اختلاف الناقلين. وأما الثاني، فإنه يُسمّى بالنسبة إلى الأول: **حقيقةً**. وإلى الثاني: **مجازًا**. أما إن كان موضوعًا لهما معًا، فإنه يُسمّى بالنِّسبة إليهما معًا: **مُشْتَرَكًا**. وبالنسبة إلى كل واحد منهما: **مُجْمَلا**. وأما الرابع، فهو: **الألفاظ المترادفة**.

ثم اعلم أنّ اللفظَ المفيدَ للمعنَى، إما أن لا يكون مُحْتَمِلًا لغيره، وهو: **النصّ**. أو يكون محتملًا لغيره[2]، وحينئذٍ، إما أن تكون إفادته لكلٍّ واحدٍ منهما (٩) على السّوية، وهو: **المُجْمَل**. أو تكون إفادته لأحدهما أظهر[3]، وهو بالنسبة إليه: **ظاهر**. وإلى الثاني: **مُؤَوَّل**. والقدر المشترك بين النّص والظّاهر هو: **المحكم**. وبين المجمل والمُؤَوَّل هو: **المُتَشابِه**.

وأما اللفظ المُرَكَّب، فإما أن يُفيدَ طلبَ الشيءِ إفادةً أوليةً، أو لا يُفِيد.

والأول، إما أن يُفيدَ طَلَبَ ذِكرِ ماهِيَّة الشيء، وهو: **الاستفهام**. أو طَلَبَ التَّحْصِّيل، إما على وجه الاستعلاء، وهو: **الأمر**. أو على وجه الخضوع والتضرع، وهو: **السؤال**. أو على وجه التساوي، وهو: **الالتماس**.

وأما الثاني، فإما[4] أن يحتمل التصديق والتكذيب، وهو: **الخبر**. أو لا يحتمل، وهو: **التّرجّي**، **والتمنّي**، **والقَسَم**، **والنِّداء**.

---

(١) المثبت من «ف»، وهو الأقرب. وفي «ز» (بين اللفظين المعينين)، «ظ» (بين اللفظين)، «مـ»، «هـ» (المعنيين).

(٢) (لغيره)، (منهما)، (والتضرع) من «ظ» وحدها.

(٣) «ف» (إفادته بالنسبة إلى أحدهما)، وفي الحاشية كالمثبت.

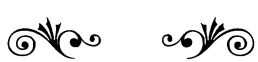
(٤) «ظ» (فهو إما).

❁ **التقسيم الثاني للألفاظ**: أنّ اللفظُ الدَّال على شيءٍ[1]، إما أن يكون مدلولُه لفظًا، أو لا يكون.

والثاني معزول عن اعتبارنا[2]. والأول إما أن يكون لفظًا مفردًا، أو مركبًا[3].

والمفرد إما أن يدلّ على معنىً[4]، وهو: لفظ «الكلمة» الدّالة على الاسم الدّال على المعنى. أو لا يدل على معنى، وهو: الحرف المعجم، فإنه يتناول كلَّ واحدٍ من الحروف التي لا تُفيدُ شيئا.

وأما المركب، فإما أن يدلّ على معنى أو لا يدلّ. والأول: لفظ الخبر، فإنه يتناول قولك: قام زيد. وأنه يدلّ على معنى. وأما الثاني، فهو غير موجود.



(١) «مـ» (المسمى).

(٢) (والثاني معزول...) مثبت من «هـ».

(٣) «فـ» (أو لا يكون).

(٤) «ز» (إما أن يكون دالًا).

النظر الثالث: في الأسماءِ المشتقة

وفيه مسائل:

۞ **المسألة الأولى:** في حقيقة الاشتقاق. قال الميداني[1]: هي أن تَجِدَ بين اللَّفظين تناسُبًا في المعنَى والتركيب، فتَرُدُّ أحدَهما إلى الآخر.

وأركانه أربعة: أحدها[2]: اسمٌ موضوعٌ لمعنى. وثانيها: شيءٌ آخر له نسبةٌ إلى ذلك المعنى. وثالثها: المشاركةُ بينهما في الحروف الأصلية. ورابعها: تغييرٌ يَلحَق ذلك الاسم، إما بحرفٍ فقط، أو بحركةٍ فقط، أو بهما معًا، أو بالزيادة، أو بالنقصان، أو بهما معًا.

۞ **المسألة الثانية:** صِدق المُشْتَقِّ لا ينفكّ عن صِدق المُشْتَقِّ منه. خلافًا لأبي علي، وأبي هاشم، حيث أثبتا العالِمِيَّة والقادِرِيَّة لله تعالى دونَ العِلمِ والقُدرة[3].

---

(١) أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري (ت٥١٨هـ). ولم أقف على قوله. وانظر: «**الاشتقاق**» لابن السّراج (ص: ٢٠)، و«**الخصائص**» (٢/١٣٣)، و«**مفاتيح العلوم**» للسكاكي (ص: ١٤)، و«**البحر**» (٢/٧٢).

(٢) ترقيم الأركان مثبت من «فـ»، واستدرك الأول من «مـ».

(٣) «فـ» (العالمية بدون العلم والقادرية بدون القدرة). =

♦ لنا: أنّ المُشْتَقَّ مركب، والمُشْتَقَّ منه مفرد، والتركيبُ[1] بدونِ المفردِ غيرُ معقول.

❁ **المسألة الثالثة**: بقاءُ وجهِ الاشتقاقِ شرطٌ لصدقِ الاسمِ المُشْتَق عندنا[2]. خلافًا لأبي علي بن سينا[3].

♦ لنا: أنّ بعد الضرب، يصدق عليه أنه ليس بضارب، فلا يصدق عليه أنه ضارب.

أما بيان الأول: فلأنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال، والأول

= أبو علي: والد أبي هاشم، محمد بن عبد الوهاب الجبائي أمام المعتزلة البصريين (ت٣٠٣هـ). وانظر: «**تصفح الأدلة**» لأبي الحسين البصري (ص: ٥ ـ ٣٧)، و«**زيادات شرح الأصول**» (ص: ٩٣)، و«**المعتمد**» لابن الملاحمي (ص: ٣٤٧).

(١) «فـ»، «ظ» (المركب).

(٢) (الاسم) من «ز»، «هـ». و(عندنا) من «مـ».

تنبيه: في نشرة «**المحصول**» (١/١٧٨): "الأقرب أنه ليس بشرط". وهذا غلط، مخالف لمقتضى الحجج المذكورة، وما نقله عنه الناس. وهو على الصواب في بعض أصول الكتاب القديمة التي وقفت عليها، كالمحفوظ في **خزانة كوبريللي** [رقم: ٥٢٤] (١٨/أ).

(٣) في ما عدا «مـ» (لابن سينا). وشرح مذهبه في: «**العبارة من منطق الشفاء**» (٣/١٧ ـ ٢٢)، وانظر: «**الإشارات**» (ص: ٩٣).
ونسبه المصنف في «**المحصول**»، إلى أبي هاشم أيضًا، وانظر مذهبه في «**التذكرة**» لابن متويه (١/٢٢٢ ـ ٢٢٣)، و«**شرحه**» (١٢٩). خلافًا لأبي علي في أكثر أصحابه.
وعلى هذا، فتعقب الأصبهاني للمصنف في «**الكاشف**» (٤٤/أ)، ومتابعة الزركشي له في «**البحر**» (٢/٩٥) في تمريض النقل عنهما، فيه نظر.

جزءٌ من الثاني. ومتى صدقَ الكلّ صدقَ الجزء.

وبيان الثاني: أنّ كلّ واحد منهما يُستعمل لتكذيب الآخر، فيكون مناقضًا له.

فإن قيل: إنما يكون مناقضًا إذا اتحد الوقت، ولا نُسلّم تحقق هذا الشرط هاهنا. ثم إنه مُعارَضٌ بوجوه:

* **الأول**: أنّ الضارب من حصل منه[1] الضرب، وهو قَدرٌ مُشْتَرَكٌ بين الحال والماضي[2]، ولا يلزم من نفي الخاصِّ نفيُ العام، فلا يلزم من نفي الضاربية في الحال نفيُ أصل الضاربية مطلقًا.

* **الثاني**: أنّ أهل اللغة اتفقوا على أنّ اسمَ الفاعلِ إذا كان في تقدير الماضي لا يعملُ عملَ الفعل[3]، ولولا أنّ اسمَ الفاعلِ يصحُ إطلاقُه لفعلٍ وُجِدَ في الماضي، وإلا لكان هذا الكلام لغوًا.

* **الثالث**: أنّ الكلام اسمٌ لمجموع الحروف المتعاقِبة التي لا وجود لها جميعًا، فلو كان حصول المُشتَق منه شرطًا لصحة الإطلاق، لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقةً في شيءٍ أصلًا، وذلك باطلٌ بالاتفاق.

* **الرابع**: أنّ بقاء وجه الاشتقاق لو كان شرطًا لصدق المشتق لَما صح

---

(١) «ظ»، «ز» (له).

(٢) «ف» (الماضي والحاضر).

(٣) انظر: «**الكتاب**» (١/١٣٠، ١٧٢)، و«**المقتضب**» (٤/١٤٨)، و«**الأصول في النحو**» (١/١٢٥)، و«**علل النحو**» (ص: ٣٠١). **وفي حكاية الاتفاق نظر**، فقد نُمِي الخلاف إلى الكسائي وغيره، «**شرح المفصل**» (٦/١١٤)، و«**التذييل**» (١٠/٣٢٤).

تسميةُ الشخصِ بالمؤمن حالَ ما لا يكونُ مُباشِرًا للتصديق، أو الإقرار، أو العمل، أو مجموعِها. وذلك باطل بالاتفاق[1].

الجواب عن الأول[2]: أنّ قولنا: «ضارب» يُفيد الزمان الحاضر؛ لأنّ كل واحد من اللفظين ـ أعني ضارب وليس بضارب ـ يُستعملُ لتكذيب الآخر، ولولا اقتضاؤهما للزمان المعيَّن لما[3] صح التكاذب.

بل الضارب من حصل له الضرب في الحال، إذ لو كان كذلك لكان الشخص ضاربًا بضرب يحصل له في المستقبل من الزمان؛ لأنّ حصول الضرب أعم من حصول الضرب في المستقبل، كما أنه أعمّ من حصول الضرب[4].

وعن الثاني: أنّ ما ذكرتم من الدليل[5] يقتضِي كونه حقيقةً لمن سيُوجَدُ منه الضرب، وذلك باطل بالاتفاق.

وعن الثالث: أنّ أهل اللغة أيضًا قالوا: إن اسمَ الفاعلِ إذا أفاد الفِعلَ المُستَقبَل عَمِلَ عَمَل الفعل، فيلزمُ أن يكون الاسمُ المُشْتَقُّ حقيقةً فيما سيُوجَدُ فيه المُشتَقُّ منه، ولا شك في فساده.

وعن الرابع: أنّ المُعْتَبَر عندنا حصولُه بتمامه إن كان ممكنًا، أو حصولُ

---

(١) (بقاء وجه الاشتقاق)، (لصدق المشتق)، (بالاتفاق) مثبت من «ظ» وحدها.

(٢) هذا جواب عن قولهم المتقدم: (إنما يكون مناقضًا إذا اتحد الوقت)، ومن أجل ذلك صارت الأجوبة عن الوجوه خمسة.

(٣) «ف»، «مـ» (وإلا لما).

(٤) من قوله: (بل الضارب) إلى هنا مثبت من «ز» وحدها.

(٥) (من الدليل) من «مـ» وحدها.

آخرِ جزءٍ منه إن لم يكن كذلك[1].

وعن الخامس: لا نُسَلِّم أنّ ذلك الإطلاقَ حقيقةٌ. والدليل عليه: أنه لا يجوز أن يقال في أكابر الصحابة: إنهم كفرة. ولا لليقظان: إنه نائمٌ باعتبار كونه كذلك فيما مضى[2].

(١) «ظ» (ممكنًا).

(٢) «ظ» (أنه لو جاز ما ذكرتم لجاز أن يقال للصحابة: إنهم كفرة. ولليقظان: إنه نائم. باعتبار كونه كذلك فيما مضى).

النظر الرابع: في الترادف والتأكيد

الألفاظ المترادفة هي: الألفاظ المفردة الدالة على مسمىً واحد باعتبار واحد[(١)].

والتأكيد هو: اللفظ الموضوع لتقوية ما يُفْهَمُ من لفظٍ آخر[(٢)(٣)].

والفرق بينه وبين التّابع: أن التّابع وحده لا يُفيد[(٤)].

ومن الناس من أنكر الترادف أصلًا[(٥)]. وهو خلاف الضرورة.

ثم الداعي الى الترادف: التسهيل، والاقتدار على الفصاحة، ورعايةُ

---

(١) انظر: «**الخصائص**» (٢/١١٣).

(٢) بعده في نسخة الموصل ـ نسخة رسالة الرياض ـ (بل شرط إفادته تقدم الأول عليه).

(٣) «**الأصول في النحو**» (٢/١٩)، و«**علل النحو**» (ص: ٣٨٧)، و«**شرح المفصل**» (٣/٧٠).

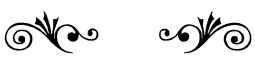
(٤) قال أبو عبيد القاسم بن سلّام: "وإنما سُمي إتباعًا لأن الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتكلم بها منفردة" «**غريب الحديث**» (٢/٢٧٩).
وانظر: «**مجالس ثعلب**» (١/٧)، و«**الإتباع**» لأبي الطيب (ص: ٢)، و«**الأمالي**» لأبي علي القالي (٢/٢٣٢)، و«**الصاحبي**» (ص: ٤٥٨)، و«**الإتباع والمزواجة**» (ص: ٢٨).

(٥) من هؤلاء: ابن الأعرابي، وأبو العباس ثعلب، وأبو بكر ابن الأنباري، وأبو زكريا بن فارس، وأبو محمد بن دُرُسْتويه، وأبو هلال العسكري، «**الأضداد**» لابن الأنباري (ص: ٧)، و«**الصاحبي**» (ص: ١١٤)، و«**تصحيح الفصيح**» (ص: ٧٠)، و«**الفروق**» (ص: ١٢).
وانظر: «**المزهر**» (١/٤٠٣)، و«**الفتاوى**» لابن تيمية (١٣/٣٤١)، (٢٠/٤٢٣)، و«**البحر**» (٢/١٠٥)، و«**فصول في فقه العربية**» (ص: ٣٠٩).

السَّجع والتجنيس، والتمكين[1] التام من التفهيم، واصطلاح القبيلتين[2] على الاسمين المتغايرين[3].

وقيل: إنه خلاف الأصل، إما لكونه تعريفًا للمعرَّف، أو لاختلال الفهم في حق من يعلم غير الاسم الذي يعلمه الآخر[4].

واعلم أنّ التأكيد جائزٌ واقعٌ، خلافًا للملاحدةِ الطاعنين في القرآن. أما الجواز، فمعلومٌ بالضرورة؛ لأنه يدلّ على شدّة اهتمام القائل بذلك الكلام. وأما الوقوع، فاستقراءُ اللغات يدلُّ عليه[5].



(١) «ز» (التمكن).

(٢) «ف»، «م» (إحدى [أحد/ «م»] القبيلين).

(٣) «ظ» (المترادفين).

(٤) انظر: «**البحر المحيط**» (١٠٨/٢).

(٥) زيد في «ف»، «ظ» (أيضًا).

النظر الخامس: في الاشتراك

اللفظ **المشترك** هو: **اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعًا أولًا من حيث هما كذلك**[1]. احترازًا عن اللفظِ المتواطئ، فإنه يتناول المختلفات لا لاختلافها، بل لاشتراكها في معنىً واحد.

ثم ها هنا مسائل:

المسألة الأولى: أنّ وجود اللفظ المشترك إما أن يكون واجبًا أو ممتنعًا أو جائزًا[2].

بيان الأول من وجهين:

الوجه الأول: أنّ الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، فكان الاشتراك لازمًا.

---

(١) قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: "خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتّساع لسانها.... وتُسمِّي الشيء الواحدَ بالأسماء الكثيرة، **وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة**" «**الرسالة**» (ص: ٥٢).

(٢) قال أبو الثناء الأصفهاني: "لا فرق بين كونه ممكنًا واقعًا وبين كونه واجبًا عند التحقيق، وذلك لأن الوجوب هاهنا هو الوجوب بالغير، إذ لا معنى للواجب بالذات أصلا. والممكن الواقع هو الواجب بالغير" «**بيان المختصر**» (١/١٢٤). وانظر: «**بيان معاني البديع**» (١/١/١٨٤)، و«**تحفة المسؤول**» للرّهوني (١/٣٠٥). وتعقّبه الزركشي في «**البحر**» (٢/١٢٢).

بيان الأول: أنَّ الألفاظَ مركبةٌ من الحروفِ المتناهية، فكانت متناهيةً أيضًا.

بيان الثاني: أنَّ أحدَ أنواعِ المعاني: العدد، وهو غيرُ متناهٍ.

بيان الثالث: ظاهر.

الوجه الثاني: أنه ثبت أنَّ وجودَ كلِّ شيءٍ نفس ماهِيَّتِه[1]، فكان لفظُ الوجودِ على الموجودات واقعًا بالاشتراك.

أما وجه الامتناع فهو: أن المخاطبة بالمُشْتَرَك مَنشأٌ المفسدة على ما سيأتي، فوجبَ أن لا يكون ممكنًا.

أما بيان الإمكان، فمن وجهين:

الأول: أنَّ الوضعَ تابعٌ لغرضِ المُتَكَلِّم، وقد يكون ذكِر الشيء على سبيل الإجمال منشأ المصلحة وعلى سبيل التفصيل منشأ المفسدة، فيُحْتاجُ إلى الاشتراك.

الثاني: يجوز أن تضعَ إحدى القبيلتين اسمًا لمعنى، والثانيةَ تضعه لمعنىً[2] آخر. ثم يشتهر الوضعان ويخفى كونه موضوعًا لهما من جهة القبيلتين.

ومن الناس من أنكرَ وقوعَ الاشتراك، وزعمَ أنَّ ما يُظَنُّ كونُه مُشْتَرَكًا فهو إما متواطئٌ أو منقولٌ[3].

---

(١) «ظ» (وجود نفس كل شيء ماهيته).

(٢) «ظ» (لشيءٍ).

(٣) قال أبو محمد بن درستويه في بيان معنى «وجد» وما يتصرف إليه: "ظن من لم يتأمل المعاني=

والأغلب على الظنِّ وقوعُ الاشتراك؛ لأنّا إذا سمِعْنا لفظَ «القُرْء» لا نفهمُ أحد المعنيين، من غيرِ قرينة، ولو كان متواطئًا أو منقولًا لما كان كذلك.

والجواب عن الأول: ما بيَّنا أنه لا يجب أن يكون لكلِّ معنىً لفظ.

وعن الثاني: لا نُسَلِّم أنَّ الوجودَ غيرُ مُشْتَرك.

وعن الثالث: أنّ هذا القدرَ من المفسدةِ لا يُنافِي الاشتراك؛ لأنّ[1] أسماءَ الأجناس لا تدلّ على أحوالِ تلك المسميات، لا نفيًا ولا إثباتًا، ولم يلزم منه انتفاؤها، فكذلك هاهنا.

المسألة الثانية: لا يجوز أن يكون اللفظ مُشْتَركًا بينَ ثبوت الشيءِ وبين عدمه؛ لأنّ الإطلاقَ لا يُفيدُ إلا التردُّدَ بينَ النَّفي والإثبات، فكان الوضعُ على هذا الوجهِ عبثًا.

= ولم يلحق الحقائق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعانٍ مختلفة، وإنما هذه كلها شيء واحد، وهو: إصابة الشيء" «**تصحيح الفصيح**» (ص: ١٨٨). وقال بذلك أبو علي الفارسي، والعسكري، «**الفروق**» (ص: ١٤)، و«**المخصص**» لابن سيده (١٣/٢٥٩). ويؤثر ذلك عن ثعلب ـ وفيه نظر ـ ونقل عنه ابن الجواليقي في «**شرح أدب الكاتب**» (ص: ٢٠٥) إنكار الأضداد ونَسب ذلك إلى المحققين من علماء العربية. ولم يحكه عنه أصحابه العارفون بحاله ومقاله، كأبي بكر بن الأنباري صاحب «**الأضداد**». وانظر: «**الإبهاج**» (١/٤٢٤)، و«**البحر**» (٢/١٢٢) ومحل الخلاف إذا اتحدت اللغة، وأما عند الاختلاف فجائز، انظر: «**تصحيح الفصيح**» (ص: ٧٠).

(١) «ف» (لا نسلم... المفسدة ينافي الاشتراك فإن).

المسألة الثالثة: الطريق إلى معرفة الاشتراك شيئان:

أحدهما: الضرورة، وهو أن تسمعَ تصريح أهلِ اللغة به.

والثاني: النّظر، وذلك أنا سنذكر الطرقَ الدَّالةَ على كونِ اللّفظِ حقيقةً في معناه، فإذا وُجِدَت في اللفظ الواحد بالنسبة إلى معنيين مختلفين حكمنا بالاشتراك.

وقيل فيه طريقان آخران: حُسنُ الاستفهام. واستعمالُ اللَّفظِ في المعنيين.

وهما ضعيفان على ما سيأتي.

المسألة الرابعة: المختار أنّه لا يجوزُ استعمالُ اللفظ المُشترَك في معانيه على الجمع[1]. وهو قول أبي هاشم وأبي الحسين[2]. خلافًا للشافعي رضي الله عنه[3]

---

(١) (على الجمع) مثبت من «مـ». وانظر في تحرير محل النزاع: «**شرح اللمع**» (١/١٦٧)، و«**الإحكام**» للآمدي (٣/١٠٩٩)، و«**كشف الأسرار**» لعبد العزيز (١/٤٠).

(٢) «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٣٢٥)، و«**المجزي**» لأبي طالب البطحاني (١/٣٣٦)، و«**العدة**» لأبي جعفر الطوسي (١/٥٣).
وبه قال أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي، وهو المشهور عند الحنفية، خلا ما حُكي عن محمد وأبي يوسف، «**الفصول**» (١/٧٦)، و«**التقويم**» (١/٢٢٠، ٢٨١)، و«**أصول السرخسي**» (١/١٦٢)، و«**القواطع**» (١/٤٢٢)، و«**التلويح**» (١/٦٦). ومذهب أبي الحسين جواز ذلك في الإرادة دون الورود لغة، ووافقه الغزالي بحثًا في «**المستصفى**» (٢/٧٦٠).

(٣) قال أبو المعالي: "هذا ظاهر اختيار الشافعي" «**البرهان**» (١/٣٤٣). واختلف الناس في=

والقاضي منَّا[1]، ومن المعتزلة: الجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد[2]، فإنهم قالوا: إذا تجرَّد المُشْتَرَك عن القرائن المُخَصِّصَةِ وجبَ حملُه على الكل[3].

♦ لنا: أنَّ اللفظ الموضوعَ لكلِّ واحدٍ من المَعْنَيين، إن لم يكن موضوعًا للمجموعِ أيضًا كان استعماله في المجموعِ مجازًا وهو غيرُ جائز. وإن كان

= تحرير مذهبه، والمشهور عند المتأخرين من أصحابه نسبته إليه إما على الجزم أو الظن لا من نصه وإنما من فروع مسائله. ولذا نازع بعض المحققين في نسبته إليه انظر: «**زاد المعاد**» (٦/٢٢٨) [ط المجمع]، و«**البحر**» (٢/١٣٤)، و«**الفوائد السنية**» للبرماوي (٢/٨٢١).

(١) جملة قول أبي بكر غفر الله له في مقامين:

الأول: في القصد، فالمشترك إما أن يدل على معاني متضادة، كـ«افعل» للأمر والإباحة والزجر، فمحال أن تُقصدَ جميعًا بلفظ واحد. وإما أن يدل على معاني مختلفةٍ غيرِ متضادة كـ«النكاح» للعقد والوطء، فلا خلاف عنده في صحة القصد إليها جميعًا باللفظ الواحد في زمن واحد.

الثاني: في الحمل، فالمشترك لفظ محتمِل وسبيله عنده: أن لا يحمل على معنييه أو معانيه أو واحد منها بل يُتوقف فيه إلا بدليل يقترن به، ويفصح عن المراد منه. «**التقريب الصغير**» (١/٤٢٢ ـ ٤٢٧)، و«**التلخيص**» (١/٢٣٠ ـ ٢٣٤). وانظر: «**التحقيق والبيان**» (١/٩١١)، و«**نفائس الأصول**» (١/٣٩٨).

(٢) الجبائي: هو أبو علي، وتجد مذهبه في ما تقدم، وحكي عنه ما يخالفه، «**البحر**» (١/١٣٠). وأما القاضي عبد الجبار، فقد نَقل نصّ كلامه من «**العُمَد**» أبو جعفر الطوسي في «**العدة**» (١/٥٤).

(٣) «ظ» (كل معانيه).

* تنبيه: قوله: "وجب حمله على الكل" فيه قلق، فإن عقد المسألة في الاستعمال، والحمل فرع على القول بجوازه، فإن الأول صفة للمتكلم، والثاني للسامع، وعليه، فلا يستقيم ما ذكره، وهو في «**المحصول**» (١/٢٠٣) على الصواب. انظر: «**نفائس الأصول**» (١/٣٩٣). وهل الحمل على الوجوب بعد القول بجواز الاستعمال؟! انظر: «**مناقب الشافعي**» للمصنف (ص: ١٧٩)، و«**النفائس**» (١/٣٩٦)، و«**الإبهاج**» (١/٤٤٥)، و«**البحر**» (٢/١٣٢)، و«**التمهيد**» للإسنوي (ص: ١٤٦).

موضوعًا للمجموع، فاستعماله في المجموع استعمالٌ له في بعض مفهوماته. إلا أن يقال: إنه يُستعمل في المجموع وفي كلّ واحدٍ من المعنيين. إلا أنّ ذلك محالٌ[1]؛ لأنّ معنى الاستعمال في المجموع: أنّ الاكتفاءَ لا يحصلُ إلا بالمجموع، فلو استعمل في المفرد لوقع الاكتفاء به[2]، وذلك جمعٌ بين النقيضين وهو محال.

حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه:

* **الأول**: أنَّ الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار[3]. ثم إنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، يفيد الكلّ.

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ الآية [الحج: ١٨]، أرادَ بالسجودِ جَميعَ معانيهِ من الخشوعِ[4] ووضعِ الجبهةِ على الأرض.

* **الثالث**: قال سيبويه: قول القائل لغيره: "ويلٌ لكَ" دعاءٌ وخبر[5].

---

(١) «ف» (لأن ذلك محال).

(٢) «هـ» (واستعماله في المفرد يفيد وقوع).

(٣) «**جامع البيان**» لأبي جعفر بن جرير (١٩/١٧٥)، و«**التصاريف**» ليحيى بن سلّام (ص: ٢٣١)، و«**غريب الحديث**» لأبي عبيد (١/١٨٠)، و«**تأويل مشكل القران**» (ص: ٤٢٦). وقال أبو القاسم السُهيلي في «**نتائج الفكر**» (ص: ٤٧): "سبيل التحقيق: الصلاة كلها ـ وإن تُوهم اختلاف معانيها ـ راجعةٌ في المعنى والاشتقاق إلى أصل واحد، **فلا تظنَّها لفظة اشتراك**، وإنما معناها كلها: **الحنوّ والعطف**".

(٤) «ف» (الخضوع).

(٥) «**الكتاب**» (١/٣٣٠)، وانظر: «**المقتضب**» للمبرّد (٣/٢٢٠)، وقال ابن القيم في=

جعله مُفيدًا للأمرين.

والجواب عن الكلّ: أنَّ ذلك استعمالٌ له في بعضِ مفهوماتِه لا في الكلّ، على ما بيّنّاه، وإلا لزم المُحالُ على ما سبق تقريره[1].

المسألة الخامسة: في أنّ الأصلَ عدمُ الاشتراك[2]. **ويدلّ عليه** وجوه:

* **الأول:** أنّ احتمالَ الاشتراك لو كان مساويًا لاحتمال الانفراد لما حصلَ الفهمُ حالةَ[3] التخاطُبِ في الأغلب إلا بقرينة، وذلك باطل، فدلّ على أنّ احتمالَ الاشتراك مرجوحٌ، وهو المطلوب.

* **الثاني:** لو لم يكن الاشتراك مرجوحًا لما بقيت الدلائل السَّمعية مُفيدةً للظّن أصلًا، فضلًا عن اليقين[4].

* **الثالث:** الاستقراء دل على أنّ الانفرادَ أكثر، وذلك أمارةُ الرُجْحان.

= «**بدائع الفوائد**» (٢/٦٠٧): "لم يفهم كثير من الناس قول سيبويه على وجهه... وإنما أراد: أنها تتضمن الإخبار بحصول الويل له مع الدعاء به".

(١) «مـ» (ما مر). انظر في ما يتخرج على هذه المسألة: «**تخريج الفروع**» للزنجاني (ص: ٣١٣)، و«**التمهيد**» للإسنوي (ص: ١٤٣).

(٢) قال الزركشي: "المراد بالأصل هنا: الغالب، فإذا جهلنا كونَ اللفظ مُشتَرَكًا أو منفردًا، فالغالب عدم الاشتراك" «**البحر**» (٢/١٢٥)، وانظر: «**نفائس الأصول**» (١/٣٩٩)، و«**شرح المعالم في أصول الفقه**» لابن التلمساني (١/١٧٤) فله تفصيل حسن.

(٣) «ظ» (عند).

(٤) (فضلًا...) مثبت من «مـ» وحدها. وانظر: «**التحصيل**» للأرموي (١/٢١٧).

لا يقال: إنّ الكلمة إما حرفٌ وإما فعلٌ وإما اسم. أما الحرف فالاشتراك فيه ظاهر. وأما الفعل، فهو إما الماضي وهو مُشترك بين الخبر والدعاء. وإما المضارع، فهو مُشترك بين المستقبل والحال. وإما الأمر، فهو مُشترك بين الوجوب والندب. وأما الاسم، فالاشتراك فيه أيضًا كثير؛ **لأنّا نقول:** الأصل هو الأسماء، والاشتراك فيها نادر.

* **الرابع:** أنّ الاشتراك يُخِلُّ بالفهم، لتردد الذهن بين المعاني، ولِعسر[1] الاستفهام، إما لمهابة المتكلم أو لاستنكافه من السؤال، وذلك يُفضِي إلى الجَهالة.

المسألة السادسة: يجوز حصولُ المُشترك في القرآن والأخبار. **والدليل عليه:** وقوعه في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

واحتج المانع[2]: بأنّ المُرادَ من اللّفظ إما أن يكونَ حصولُ الإفهام[3] أو لا يكون. والثاني عبث. والأول لا يخلو، إما أن يكونَ حصولُ الفهمِ[4] بدون بيان المقصود، أو مع بيانه. والأول: تكليفُ ما لا يُطاق. والثاني: تطويلٌ من غيرِ فائدةٍ، وهو عبث.

---

(١) «ز»، «ف» (ويعسر)، «م» (وتعذر).

(٢) نُمِي الخلاف في القرآن لداود بن علي الأصبهاني إمام أهل الظاهر، «**مرصاد الأفهام**» (١/٣٣٨)، و«**البحر**» (٢/١٢٢)، ولم أتحققه.

(٣) «ف» (حصول الفهم)، «ز»، «هـ» (هو الفهم).

(٤) «ف» (يكون الإفهام).

والجواب عنه: هذا ساقطٌ عنّا، فإنّه[1] تعالى يفعل ما يشاء، ويحكم ما يُريد. وأما على أصول المعتزلة، فالجوابُ عنه سيأتي في مسألة «**تأخير البيان عن وقت الخِطاب**».

(١) «ز» (بأنه). وفي «ف» (والجواب عن هذا ساقط لأنه).

النظر السادس: في الحقيقة والمجاز

اعلم أنّ **الحقيقة** فعيلةٌ من الحقِّ، إما بمعنى الفاعل وهي الثّابِتة، أو بمعنى المفعولِ وهي المُثْبَتة. والتاء فيها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، فإنه لا يقال: شاةٌ أكيلة[1].

وأما **المجاز** فهو: مَفْعَلٌ من الجواز بمعنى التعَدِّي. أو من الجواز الذي هو قسيمُ الوجوبِ والامتناع[2].

والحقُّ أنّ هاتين اللفظتين مجازان في هذين المفهومين بحسب اللغة، حقيقتان بحسب العرف[3].

أما الحقيقة[4]، فلأنها مأخوذةٌ من الحقّ الموضوع للثابت. ثم نُقل إلى العَقْدِ المُطابِق، لكونه أولى بالثبوت. ثم إلى اللفظِ المُطابِق، ثم إلى استعمالِه في موضوعه.

---

(١) «تهذيب اللغة» (٣/٢٤١)، و«الصَّحاح» (٤/١٤٦٠)، و«مقاييس اللغة» (٢/١٥). قال السكّاكي: "وأما «التاء» فهو عندي للتأنيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف وهو الكلمة" «مفتاح العلوم» (ص: ٣٦٠). وانظر: «المطول» (ص: ٥٦٧).

(٢) «تهذيب اللغة» (١١/١٠٢)، و«الصَّحاح» (٣/٨٧٠)، و«مقاييس اللغة» (١/٤٩٤).

(٣) هذا قول أبي الحسن الأشعري في اسم المجاز، «المجرد» لابن فورك (ص: ٢٦). وانظر: «الطراز» (١/٢٨، ٣٦)، و«البحر المحيط» (٢/١٥٣).

(٤) في ما عدا «ز» (أما الأول).

وأما المجاز، فلأنه[1] مأخوذٌ من الجوازِ الذي لا يكونُ حاصلًا إلا للجسم، فإطلاقه على المعنى المذكور مجازٌ على سبيل التَّشْبِيه.

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: في حدّ الحقيقة والمجاز. فقيل[2]: **الحقيقة:** ما انتظمَ لفظُها معناها[3] من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ ولا نقل. **والمجاز:** ما لا ينتظمُ لفظُه معناه، إما لزيادة[4]، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. أو لنقصان، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. أو لنقل، كقوله: رأيت أسدًا، وهو بمعني الشُجاع.

وهذا خطأ؛ لأنّ المجاز بالزيادة والنقصان إنما كان مجازًا لنقله عن مَوضُوعِه إلى موضوع آخرَ في المعنى والإعراب.

أما في المعنى، فلأنّ قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، نفيٌ لِمثل[5] المثل، وقد نُقِلَ إلى نفي المثل. وقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، موضوعٌ لسؤال القرية، وقد نُقِلَ إلى سؤال أهلِ القرية. وأما في الإعراب،

---

(١) «ظ» (فهو).

(٢) هذا أول القولين لأبي عبد الله البصري، ذكر ذلك أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/١٨).

(٣) «ظ» (ومعناه) في الموطنين.

(٤) «ظ»، «ز» (للزيادة)، (للنقصان)، (للنقل).

(٥) «ظ»، «هـ» (وقع لنفي مثل)، «مـ» (نفي مثل).

فلأنّ قوله: جاءني زيدٌ وعمروٌ. فهو في الأصل: جاءني زيد وجاءني عمرو. ولكن لما لم يكن الحذف مغيِّرًا للإعراب، لم يكن مجازًا. وإذا كان كذلك امتنع كونه[1] قَسيمًا **للنَّقل**.

وقيل: **الحقيقة** هي: ما أُفيد بها ما وُضِعَت له. **والمجاز**: ما أُفيد به معنى غير ما وُضِعَ له[2].

وهو باطلٌ أيضًا، أما الأول، فلأنّ لفظ الدَّابة إذا استُعْمِلَ[3] في القَمْلة[4]، فقد أُفِيدَ به ما وُضِعَ له، وأنه مجاز عرفي.

وأما الثاني، فلأنّ قوله: "ما أُفيد به غيُر ما وُضِعَ له" إما أنّه[5] أراد مع القرينة، أو بدونها. والأول باطلٌ بالأعلامِ المنقولة الدّالّةِ على الذوّات، وباستعمال لفظ السماء في الأرض، مع أنه ليس بمجاز. والثاني باطل؛ لأنَّ المجازَ لا يُفيدُ بدون القرينة.

وقال ابنُ جِنِّي: **الحقيقة**: ما أُقِرّت[6] في الاستعمال على أصل الوضع. **والمجاز**: غيرُ ما أُقر[7].

---

(١) «ز»، «هـ» (جعله)، «مـ» (كونهما قسيمين).

(٢) هذا هو آخر القولين لأبي عبد الله البصري، واختاره عبد الجبار، «**المعتمد**» (١/١٧)، وأبو الخطاب في «التمهيد» (٢/٢٥٠)، وجمع الطوسي بين الحدين المذكورين ـ عن أبي عبد الله ـ في «**العدة**» (١/٢٨).

(٣) في ما عدا «ظ» (استعملت).

(٤) «ظ» (النملة).

(٥) في الأصول (أن)، لعل ما أثبتّه أسد.

(٦) فيما عدا «مـ» (أقر).

(٧) «**الخصائص**» (٢/٤٤٢)، وتابعه ابن سيده في «**المحكم**» (٢/٤٧٤). وابن جنّي: أبو الفتح=

وهو ضعيف؛ لأنه يُخرِجُ الحقيقةَ العُرفية والشرعية عن الحدِّ، ويدخلها في حدِّ المجاز.

والصحيح، أنّ **الحقيقة**: ما أُفيدَ بها ما وُضِعت له في أصل الاصطلاح الذي وقعَ به التخاطب. **والمجاز**: ما أُفِيدَ به معنىً مصطلحًا عليه غيرَ ما اصطُلِحَ عليه في أصل تلك المواضعة، لأجل علاقةٍ بين الأول والثاني[1]. وهذا على قول من قال: إن المجاز لابدَّ فيه من الوضع[2].

المسألة الثانية: في إثبات الحقيقة اللغوية والعرفية.

أما الأول، فالدليل عليه: أنّ هاهنا ألفاظًا وُضِعت لمعانٍ، ثم إنها استُعْمِلت فيها، ولا معنى للحقيقةِ إلا ذلك. **وأما الجمهور**، فقد احتجوا عليه: بأنّ اللفظ إن استُعمل في موضوعه الأصلي، فهو الحقيقة. وإن استُعمل في غيره، فهو المجاز، لكنه فرعُ الحقيقة، فإذن لابدّ منها[3]. **وهذا ضعيف**؛

= عثمان بن جني الأزدي مولاهم من أئمة العربية والأدب (ت٣٩٢هـ)، وجِنِّيٌ بالرومية: الفاضل الذكي، قريبة من (genius). ولا تُشدد الياء؛ لأنه مُعرّب وليس بنسب.

(١) «ف» (بينه وبين الأول).

وهذا الحد لأبي الحسين في «**المعتمد**» (١/١٦). وتابعه عليه: المرتضى في «**الذريعة**» (ص: ٣٥)، ويحيى بن حمزة العلوي في «**الطّراز**» (١/٢٨). واختار المصنف في «**نهاية الإيجاز**» (ص: ٩١)، ما ذكره عبد القاهر الجرجاني في «**أسرار البلاغة**» (ص: ٣٥٠). وانظر: «**عروس الأفراح**» لبهاء الدين السبكي (٢/١٢٠).

(٢) «**ميزان الأصول**» (ص: ٣٨٢).

(٣) «**التقريب**» (١/٣٥٨)، و«**الطراز**» (١/٣٠)، و«**الإحكام**» للقرافي (ص: ٢٢٠).

لأنّ المجازَ لا يتوقف إلا على وضع اللفظ للمعنى أولًا، وذلك ليس بحقيقة ولا مجاز.

وأما الثانية، فهي التي انتَقلت عن مسمّاها إلى غيرها إما بعُرفٍ عامٍ أو خاصٍّ، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يَشْتَهر المجاز بحيثُ يُستنكر معه استعمال الحقيقة، كتسمية قضاءِ الحاجة بالغائط.

والثاني: تخصيصُ الاسم ببعض مسمياته، كتخصيص لفظ الدّابة بالفرس. إذا ثبت هذا، فنقول: علامات الحقيقة حاصلةٌ في هذه الألفاظ، فوجب كونها حقيقةً فيها[1].

المسألة الثالثة: في الحقيقة الشرعية. وهي: اللفظة التي استُفِيدَ من الشرع وضعُها للمعنى. والقاضي منع وقوعَه مطلقًا[2]. .....

(١) «**التقريب**» (٣٦٧/١)، و«**التلخيص**» (١٩٧/١)، و«**المعتمد**» (٢٧/١)، و«**المستصفى**» (٥٩٣/٢)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٣٧٧)، و«**البحر**» (١٥٦/٢).

(٢) «**التقريب**» (٣٨٧/١)، ونقله عن جميع السلف، وشدد على من تابع المعتزلة من الفقهاء. وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري، «**المجرد**» (ص: ١٤٩). وتابعه جماعة كأبي حامد المروروذي، وابن القشيري، «**البحر**» (١٦٠/٢)، ونقله المازري في «**إيضاح المحصول**» (ص: ١٥٤)، عن المحققين من الفقهاء والأصوليين، والباجي في «**الإحكام**» (٢٩٨/١) عن أكثر أهل السنة والفقهاء.
ولكن في «**الفتاوى**» لابن تيمية (٥٧٧/٧) قال عن هذا القول: "مرجوحٌ عند الفقهاء وجماهير=

والمعتزلة أثبتوه[1] مطلقًا، مثلُ الصلاةِ والصومِ والزكاةِ[2]. **والمختار**: أنّ إطلاقَ تلك الألفاظِ لتلك المعاني على سبيل المجاز، من الحقائق اللغوية[3]، وذلك لأنّ إفادَتَها لها لو لم تكن لغوية، لما كان القرآن كله عربيًا، ضرورةَ اشتمالِ القرآن عليها. والثاني باطل، لقول الله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

فإن قيل: الملازمة ممنوعة؛ لأنّ إفادةَ هذه الألفاظ لهذه المعاني، وإن لم تكن عربية، لكنّ العربَ كانوا يتكلمون بها في الجملة فكانت عربية.

ثم نقول[4]: القرآن مُشترك بين المجموع والبعض.

= المنسوبين إلى العلم".

وعلى القول بالنفي، هل زِيدَ في معناها أم أنها أُقِرت على ما نُقلت؟! فيه تردد في النقل، انظر: «**العدة**» (١/١٩٠)، و«**التلخيص**» (١/٢٠٩)، و«**البرهان**» (١/١٧٤)، و«**المسودة**» (ص: ٥٦٢)، و«**البحر**» (١/١٦١).

والخلاف في هذه المسألة مبني على مسألة **الأسماء والأحكام**، ومسمّى **الإيمان**. «**شرح اللمع**» (١/١٧٢) [مهم]، و«**الإيمان**» لابن تيمية (ص: ٥٦٠) [ط العاصمة].

(١) «ظ» (أثبتوا وقوعه).

(٢) «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٢٣)، و«**شرح الأصول الخمسة**» (ص: ٦٩٧)، و«**الفائق**» لابن الملاحمي (ص: ٥٢٩). ونقل الأستاذ أبو إسحاق إجماعَ أصحاب الشافعي على هذا سوى المروروذي والأشعري. «**البحر**» (٢/١٦٠)، ونسبه السمعاني في «**القواطع**» (١/٤١٥)، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» إلى أكثر الفقهاء.

(٣) قال الزركشي "وهو في الحقيقة توسط بين المذهبين الأولين" «**البحر**» (٢/١٦٢).

وانظر اختيار أبي المعالي، وأبي حامد في «**البرهان**» (١/١٦٧)، و«**المستصفى**» (٢/٥٩٦).

وحاصله: أن الشرع تصرف فيها بقصرها على بعض مسمياتها.

وقال شيخ الإسلام: "التحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة"، «**الإيمان**» (ص: ٥٦١).

(٤) «ظ» (فنقول).

أما أولًا، فلأنّه لو حَلَفَ أن لا يقرأ القرآن، يحنث[1] بقراءة البعض.

وأما ثانيًا، فلأنه مأخوذٌ من القِراءة.

وأما ثالثًا، فلقوله[2] تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، والمراد: تلك السورة[3].

وإذا ثبت هذا، لم يلزم من كونِ القرآن عربيًا كونُ الكلِّ عربيًا.

سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضِي كونه كلّه عربيًا، لكنه يُعارَض[4]، ويدلّ عليه: أنّ الحروف المذكورة في أوائل السور، ولفظَ «المشكاة»، و«الاستبرق»، و«السِّجِّيل»، ليس من لغة العرب، فلا يكون الكلّ عربيًا.

ثم إنه مُعارَضٌ بوجوه:

* الأول: أنّ الإيمان في اللغة هو: التصديق. وفي الشرع: عبارةٌ عن فعل الواجب[5]، لوجوه:

الأول: أنّ فعلَ الواجب هو الدّين، والدّين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان.

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾ إلى قوله:

---

(١) «ز» (حنث).

(٢) «ف» (فلأنه قال).

(٣) (والمراد...) من «ظ» وحدها.

(٤) (سلمنا) إلى هنا، من «ظ» وحدها.

(٥) «ظ»، «ز» (الواجبات) وكذا في الموطن الآتي.

﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، وهو راجع إلى الأعمال المذكورة.

بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩][(١)].

بيان الثالث: قولُه تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦]، وقولُه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

* الثاني: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم.

* الثالث: قاطعُ الطريق يُخزى، والمؤمن لا يُخزى، فقاطع الطريق ليس بمؤمن[(٢)].

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ٣][(٣)]، مع قوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

* الرابع: لو كان الإيمان عبارةً عن التصديق لكان المُصدِّقُ بالجِبْتِ والطاغوت[(٤)] بعد معرفة الله تعالى، والعابدُ للشمسِ مؤمنًا، وأنه باطلٌ بالاتفاق.

---

(١) مكان هذه الآية في «ف» (ومن يبتغ غير الإسلام) الآية. وهي مذكورة في الوجه الثالث وليست هناك في «ف».

(٢) «مـ» (قاطع الطريق ليس بمؤمن) وما بينها ساقط.

(٣) كذا في الأصول، والتي يقصدها: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

(٤) (والطاغوت) مستدرك من حاشية «مـ» وحدها.

* **الخامس**: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، أثبت الإيمان مع الشرك، والتصديقُ بوحدانية الله لا يجامعُ الشِّرك[١].

الثاني: الصلاة في اللغة: عبارةٌ عن[٢] الدعاء، أو المتابعة[٣]، أو عظم الوَرِك[٤]. وفي الشريعة لا تُفيدُ شيئًا من هذه المعاني. أما أولًا، فلعدم خُطرانها[٥] بالبال عند الإطلاق. وأما ثانيًا، فلأنّ صلاةَ المنفردِ والأخرسِ صلاةٌ بدونِ المتابعةِ في الأولى، والدعاءِ في الثانية.

الثالث: الزكاة في اللغة بمعنى[٦] الزيادة. وفي الشرع لتنقيصِ الأموالِ[٧] على وجهٍ مخصوص.

الرابع: الصوم في اللغة: الإمساك. وفي الشرع لإمساكٍ[٨] مخصوص.

والجواب عن الأول: أنّ كونَ اللّفظ عربيًا ليس ثابتًا له لذاته، بل لدَلالته على المعنى المخصوص، فلو لم تكن الدَلالةُ عربيةً لم يكن اللفظُ عربيًا.

وعن الثاني: أنّ القرآن اسم للمجموع؛ لأنه تعالى ما أنزل إلا قرآنًا واحدًا.

---

(١) في ما عدا «ز» (والتصديق لا يجامع).
(٢) (عبارة عن) ليس في «فـ»، «ظ»، «هـ».
(٣) «ز» (وللمتابعة).
(٤) «تهذيب اللغة» (١٢/١٦٥)، و«المحكم» (٨/٣٧٢).
(٥) «ظ» (خطورها).
(٦) (بمعنى) من «ظ» وحدها.
(٧) «مـ» (لنقص المال).
(٨) «فـ» (عبارة عن إمساك).

وما ذكروه معارَض بما يقال في كلّ سورةٍ وآية: إنها بعضُ القرآن.

وأما الحروف المذكورة في أوائل السور، فهي عندنا: أسامي[1] لها.

وأما سائر الألفاظ، فلا يلزم من كونها موجودةً في سائر اللغات أن لا تكون عربية[2].

أما قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، فالمراد منه: أنّ ذلك الإخلاص، هو دين القيمة.

أما أولًا، فلأنّ لفظَ الوُجدان والذُكْران لا ينصرف إلى الأمور الكثيرة.

وأما ثانيًا، فلأنّ الاحتراز عن التغيير واجبٌ لكونه خِلافَ[3] الأصل.

وأما قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالمراد منه: التصديق بوجوب تلك الصلوات.

وأما المعارضةُ الثالثة، فهي مُعارَضَةٌ بقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى

---

(١) كذا في الأصول. وله وجه على لغة مرذولة في الاسم المنقوص إذا دخله التنوين، وقد وقع ذلك في كلام أبي عبد الله الشافعي، «**الرسالة**» [فهرس] (ص: ٦٦١). وهو على كل حال يجوز عند أئمة العربية حال الوقف دون الوصل، فتكتب الياء رسمًا وتعرب إذا وُصِلت نطقًا. انظر: «**الكتاب**» (٤/١٨٣)، و«**الأصول في النحو**» (٢/٣٧٤)، و«**شرح الكتاب**» للسِّيرافي (٥/٥٥)، و«**المقاصد**» لأبي إسحاق الشاطبي (٨/٢٧).

(٢) قال أبو عبيدة في «**مجاز القرآن**» (١/١٧): "نزل القران بلسان عربي مبين، فمن زعم أنّ فيه غير العربية فقد أعظم القول... وقد يوافقُ اللفظُ اللفظَ ومعناهما واحد، وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها". وانظر: «**الرسالة**» للشافعي (ص: ٤١)، و«**جامع البيان**» لأبي جعفر بن جرير (١/١٣)، و«**الصاحبي**» (ص: ٤١)، و«**الإتقان**» للسيوطي (٣/٩٣٤).

(٣) «ز» (لكونه على خلاف).

قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الزمر: ٢٢]، أضاف الإيمان إلى القلب، وأنه محلٌ للتصديق، لا لعَمَلِ الجوارح[١]، وذلك يدلّ على مغايرة الإيمان لعمل الجوارح[٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [الطلاق: ١١]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وكذلك قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩]. وهذا هو الجواب عن بَقِيةِ الآيات.

وأما المعارضة الرابعة، فإنّ[٣] الإيمان في عُرف الشرع ليس لمطلق التصديق، بل لتصديق محمد ﷺ في كل أمرٍ ديني عُلم بالضرورة مجيئه به.

وأما الصلاة والصوم والزكاة، فلم لا يجوز أن يكون استعمالها[٤] في هذه المعاني على طريق[٥] المجاز، من الحقائق اللغوية؟!

---

(١) (وأنه محل...) مثبت من «مـ»، «هـ». وفي «ز»، «ف» (وأنه ليس محلا لعمل الجوارح). وخلت «ظ» من هذه الجملة.

(٢) (وذلك يدل...) من «ظ» وحدها.

(٣) «ظ» (فهو أن).

(٤) «ز» (يجوز استعماله).

(٥) «ظ» (سبيل).

المسألة الرابعة: في فروع القول بالنقل:

* **الأول**: النقل خلاف الأصل[1].

أما أولًا، فلأنّ البقاءَ على الوضع الأول راجح، على ما سيأتي في «**باب الاستصحاب**».

وأما ثانيًا، فلأنّ احتمالَ النقل لو كان مساويًا لاحتمال البقاء، لما حصل التفاهم عند التخاطب[2] إلا بعد البحث عن التغيير.

وأما ثالثًا، فلكونه موقوفًا على الوضع الأصلي، ونسخِه، وثبوت الوضع الجديد، فيكونُ مرجوحًا بالنسبةِ إلى الوَضعِ اللُّغويّ[3].

* **الثاني**: لا شك في ثبوتُ الألفاظِ المُتَواطِئَةِ في الأسماء الشرعية. وكذا الأسماءِ المُشْتَرَكة، فإنّ اسمَ الصلاةِ يتناولُ صلاةَ الأخرسِ والقاعدِ وصلاةِ الجنازةِ والصلاةِ بالإيماء، مع انتفاءِ القدرَ المُشْتَرَك بينها[4].

* **الثالث**: صِيَغُ العُقودِ حيثُ تُستعملُ لاستحداث الأحكام، إنشاءٌ أم إخبار؟! فيه خلاف[5]، والأول هو الأقرب، لوجوه:

---

(١) قال الصفي الهندي: "ولا نعني بكونه خلاف الأصل سوى أن وجوده مرجوح" «**نهاية الوصول**» (٢/٣١١).

(٢) «ظ» (المخاطبة).

(٣) «ظ» (الوضع القديم).

(٤) «ز»، «مـ» (بينهما)، «ف» (فيها). وتعقبه الصفي الهندي في «**نهاية الوصول**» (٢/٣١٢)، والزركشي في «**البحر**» (٢/١٧٤).

(٥) نُسب الثاني إلى الحنفية، «**التقرير والتحبير**» (٢/٢٢٨)، و«**مسلم الثبوت**» (١/٤٦٤).=

الأول: أنّ قولَه: "أنتِ طالقٌ" لو كان إخبارًا، فإما أن يكون إخبارًا عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

لا وجه إلى الأول والثاني، وإلا لامتنع تعليقُه على الشَّرط، لاستحالةِ تعليقِ الموجود على الشرط. ولا إلى الثالث؛ لأنّ دلالته على الاستقبال ليست بأقوى من قوله: "ستصرين طالقًا". ولو صرح بذلك لم تطلق في الحال، فكذا هاهنا.

الثاني: لو كان إخبارًا فإما أن يكون كاذبًا ـ ولا عبرة به ـ، أو صادقًا، وحينئذٍ وقوع الطالِقِيَّةِ إن توقف على هذه الصيغة لَزِمَ الدَّوْر، ضرورةَ تَوَقُّفِ صِدقِها على الطالِقِيَّة. وإن لم يتوقف، لزم وقوعُ الطالِقِيَّةِ بدونِ الصِّيغَة، وهو باطلٌ بالإجماع.

الثالث: قولُه تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ١]، يقتضِي كونَ التَطْليقِ[1] مقدورًا له، وليس ذلك إلا قولُه: طَلَّقتُ.

الرابع: لو طَلَّقَ الرَّجْعِية وقع، ولو كان ذلك إخبارًا لما وقع.

= وفي «**الهداية**» للمرغياني (١/١٨٥)، و«**الاختيار**» (٣/٨٢)، و«**فتح القدير**» (٣/١٠٩)، و«**فصول البدائع**» (١/١٢٣)، و«**شرح التلويح**» (١/٢٦٧) أنها للإنشاء. وانظر: «**البحر**» (٢/١٧٦).

ولشيخ الإسلام وصاحبه ابن القيم اختيار يجمع بين القولين، «**بيان الدليل**» (ص: ٤٠٧)، و«**أعلام الموقعين**» (٣/٦١١)، (٤/٣٦٣) [ط المجمع]. وانظر: «**المسودة**» (ص: ٥٦٤). و«**التمهيد**» للإسنوي (ص: ١٦٧).

(١) «هـ» (الطلاق).

المسألة الخامسة: في أقسام المجاز[1].

وهو إما أنْ يقع في مُفرداتِ الألفاظِ فقط، كإطلاق لفظةِ الأسد على الشُجاع. أو في تركيبها فقط، كقوله[2]:

أشـــابَ الصَّـــغِيرَ وأفنى الكَبِيـ ـــــرَ كرُّ الغَداةِ ومَرُّ العَشِـــيّ[3]

أو فيهما معًا، كقوله: "أحياني اكتحالي بطلعتك".

والدليل على إثبات الأول: الاستعمال.

واحتج المانعون منه[4]: بأنّ إفادةَ اللَّفظِ للمعنى المجازي إن لم تكن

---

(١) «**أسرار البلاغة**» (ص: ٣٦٦) فما بعدها، و«**نهاية الإيجاز**» للمصنف (ص: ٨٩)، و«**مفتاح العلوم**» للسكاكي (٣٦٢).

(٢) البيت من مودعات «**الحماسة**» (٦٢٢/١)، ضمن مُقَطَّعَةٍ للصَّلَتان العبدي من بني محارب، واسمه ـ فيما ذُكر عن أبي عُبيدة ـ قُثم بن خَبيَّة. وهي أبيات مُستحسنة من قصيدة احتفلت بها كتب الأدب، انظر: «**الشعر والشعراء**» (٤٩٣/١)، و«**الكامل**» (١١٠١/٣)، و«**الفريد**» (١٣٨/٣)، و«**معجم الشعراء**» (ص: ٢٢٩)، و«**الإكمال**» (٧١/٧) لأبي نصر ابن ماكولا، و«**شرح الحماسة**» للمرزوقي (١٢٠٩/٣)، و«**معاهد التنصيص**» (٧٣/١)، وانفرد الجاحظ بنسبتها إلى الصلتان السعدي، قال: (وليس هو العبدي) كذا في «**الحيوان**» (٤٧٧/٣). ولا أعرف للصلتان السعدي خبرًا، فالله أعلم.

(٣) «ظ» (ممر الغداة وكر الليالي).

(٤) حكي المنع عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، «**الوصول**» لابن بَرهان (٩٧/١). وقال أبو المعالي: "الظن به أن ذلك لا يصح عنه" «**التلخيص**» (١٩٣/١).
وانظر: «**البحر**» (١٨٠/٢)، و«**الإيمان**» لابن تيمية (ص: ٢٧٦)، و«**الفتاوى**» (٤٠٠/٢٠)، [وهو الذي تجرد للانتصار له] و«**مختصر الصواعق**» (٦٩٠/٢). وفي كتاب «**الذيل على طبقات الحنابلة**» (٣٨٤/١): "لا يُعلم من أصحابنا من نفى المجاز في اللغة". وفي «**محاسن التأويل**» للقاسمي (٦١٥٦/١٧) نقل عن ابن تيمية [لم أقف عليه في كتبه]=

موقوفةً على القرينة كانت[1] حقيقة فيه، وإن كانت موقوفةً على القرينة فكذلك؛ لأنه مع القرينة لا يكون مُحتَمِلًا لغيره، وبدون القرينة[2] لا يكون مفيدًا لغيره[3] أصلًا.

والجواب: أنا نعني بالمجاز: اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القَرِينة، ودَلالةُ القرينة ليست وضعيةً حتى يكون المجموع حقيقةً فيه.

ثم أقسام هذا المجاز اثنا عشر:

* **الأول:** إطلاق اسم السبب على المسبب، سواء كان السبب قابليًا[4]، كقولهم: سال الوادي. أو صوريًا، كإطلاق اسم اليد على القدرة. أو فاعليًا، كتسمية المطر بالسماء. أو غائيًا، كتسمية العِنَبِ بالخمر.

* **الثاني:** إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض الشديد والمذَلَّة العظيمة بالموت[5].

والأول أقوى، لاستلزام السَّبَبِ المُعَيَّنَ للمُسَبَّبِ المُعَيَّنَ دون العكس.

* **الثالث:** تسمية الشيء باسم شِبهه، وهو: المستعار.

= فيه إثبات المجاز مقيدًا، وأن إنكارَ من أنكره إنما كان للذريعة، وفيه: "نقول بالمجاز الذي قام دليله".

(١) «ز» (كان) في الموضعين.

(٢) «ظ» (وبدونها).

(٣) «ز»، «ف» (مفيده). و(لغيره) من «ظ» وحدها.

(٤) المثبت من «هـ». وفي باقي النسخ (ماديًا). والمثبت أشبه.

(٥) من قوله: (كتسمية..) إلخ مثبت من «ز» وحدها. وفي «هـ» (كإطلاق الموت على المرض).

* **الرابع**: تسمية الشيء باسم ضده.

* **والخامس والسادس**: تسمية الكل بالجزء، والجزء بالكل.

السابع: تسمية إمكان الشيء باسم وجوده، كتسمية الخمر في الدَّنِّ بالمُسْكِر.

* **الثامن**: إطلاق المُشْتَقِّ بعد زوال المُشْتَقِّ منه.

* **التاسع**: تسمية أحد المُتَجاوِرَين باسم الآخر، كتسمية الشَّراب بالكأس.

* **العاشر**: نقل الحقيقة العرفية إلى معنى آخر، كتسمية الِحمار بالدَّابة.

* **الحادي عشر**: المجاز بسبب الزيادة والنقصان.

* **الثاني عشر**: تسمية المتعلَّق بالمتعلِّق، كتسمية المعلومِ علمًا.

ثم اعلم أنّ المجاز إنما يدخل حقيقة على **أسماء الأجناس**. أما **الأفعال والأسماء المُشتقَّة**، فدخوله عليها بواسطة دخوله على المصدر والمُشتقِّ منه. وأما **الأعلام**، فلا تكون مجازًا، لتوقف المجاز[1] على عِلاقةٍ بين الأصل والفرع، وانتفاؤها عنها ظاهر. وأما **الحروف**، فلأنه إن ضُمَّ[2] إلى ما ينبغي ضمُّه إليه، فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز في التركيب.

(١) «ف» (الأعلام فلتوقف).

(٢) «ظ» (إذا انضم).

المسألة السادسة: في أنّ حُسن المجاز يتوقف على السمع[1].

والدليل عليه: أنّه لا يصحُ تسميةُ الأبْخَرِ بالأسد، وتسميةِ[2] الإنسان الطويل بالنَّخلة، ولو كانت المشابهة كافيةً لَصَحّ.

حجة المخالف[3]: اتفاقُ الكُلِّ على أنَّ وُجوه المَجازات تُستخرج بدقيق النظر، وذلك يُنافي كونَه نقليًا.

والجواب: أن المُسْتَخرجَ بالفِكْرِ جِهاتُ حُسنِ المجاز.

المسألة السابعة: في أنّ المجاز المركب عقلي[4]، كما في قوله تعالى: ﴿مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [البقرة: ٦١]، فإنّه أضاف الإنبات المستنِدَ إلى الله تعالى

---

(١) ظاهر كلام المصنف اشتراط النقل مع وجود العلاقة، وهو قول السواد، قال أبو بكر الرازي: "الأصل في ألفاظ المجاز أن طريقها السمع، وليس يجوز لنا أن نتعدّى بها مواضعها التي تكلمت بها لعرب" «**الفصول**» (٣٦٧/١). وانظر: «**التقريب**» (٣٥٣/١)، و«**التلخيص**» (١٨٧/١)، و«**المعتمد**» (٣٧/١)، و«**شرح اللمع**» (١٧٤/١)، و«**المسودة**» (ص: ١٧٣)، و«**الطراز**» (٤٧/١).

(٢) في ما سوى «ظ» (وغير الإنسان).

(٣) خالف في ذلك أبو زيد الدبوسي في «**التقويم**» (٢٧٦/١)، فاكتفى بوجود العلاقة دون النقل. والعلاقة لا أعلم خلافًا في اشتراطها، وانظر: «**أمالي ابن الحاجب**» (٧٩٠/٢)، و«**الإحكام**» للآمدي (١٧٣/١)، و«**شرح المختصر**» للعضد (١٧٠/١) [ط ابن حزم]، و«**البحر**» (١٩٣/٢).

(٤) انظر: «**الطراز**» (٤٣/١، ١٢٩) [ونصر أنه لغوي]، و«**البحر**» (٢١٧/٢).

في نفس الأمر إلى غيره، وذلك حكم عقلي[1].

ولا يقال: بأنّ صيغةَ الإثبات موضوعةٌ لِصُدورها من القادر، فاستعمالها في غيره يكون مجازًا لغويًا؛ **لأنا نقول**: أمثلةُ الأفعال لا تَدُلُّ على خصوصية المؤثِّر، وإلا لكانَ قولُنا: "أنبت" قضيةً قابلةً[2] للتصديق والتكذيب، وذلك باطل. ولكان قولنا: "أنبته القادر" تكرارًا. **ثم إنما يتميز** هذا المجاز عن الكذب بالقرائن الحالية والمقالية[3].

المسألة الثامنة: يجوز دخول المجاز في الكتاب والسنة. خلافًا لأبي بكر ابن داود[4].

---

(١) (وذلك...) مثبت من «مـ» وحدها.

(٢) «ظ» (يدخلها).

(٣) «**نهاية الإيجاز**» للمصنف (ص: ٩٧).

(٤) أبو بكر: محمد بن داود بن علي الأصبهاني الظاهري (تـ٢٩٧هـ). ونقل هذا عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الداوودي في «**أصول الفتوى**»، نقل كلامه الزركشي في «**البحر**» (١٨٧/٢).

وانظر: «**الإحكام**» لأبي محمد بن حزم (٢٨/٤). وقال أبو حيان في «**البحر المحيط**» (٣٣٩/١٤) [ط الرسالة]: "لعله لا يصحّ عنه، وكيف يكون ذلك وهو أحد الأدباء الشعراء الفحول المجيدين في النظم والنثر". وقال بذلك جماعة، حكاه العَبّادي في «**الطبقات**» (بـ/٢٧) عن ابن القاص. والصيمري في «**مسائل الخلاف**» (ص: ١٠٥) عن أبي مسلم الأصبهاني. وذُكر عن منذر بن سعيد البلّوطي، وابن خُوَيْز منداد، «**الإحكام**» للباجي (١٩٣/١)، و«**البحر**» (١٨٢/٢).

وقال أبو الفضل التميمي الحنبلي: "والقرآن ليس فيه مجاز عند أصحابنا"، وبه قال ابن حامد=

♦ **لنا**: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. والمرادُ غيرُ ظاهره.

حجة المخالف(١): أنَّ جواز المجاز من الشارع يقتضِي الالتباس، ووصفَ الشارع بكونه متجوزًا. ولأن كلام الله حق، فله حقيقة، وما كان حقيقةً(٢) لا يكون مجازًا.

الجواب عن الأول: أنه لا التباس مع القرينة.

وعن الثاني: أنّ أسامِي الله تعالى توقيفية.

وعن الثالث: أنّه حقٌ بمعنى كونِه صدقًا(٣)، والنِّزاعُ في غيره.

المسألة التاسعة: الداعي إلى التكلم بالمجاز: سهولةُ لفظِ المجاز، أو عذوبَتُه، أو رعايةُ الشعرِ والسجعِ وسائرِ أنواع الفصاحة، أو للتعظيم، كقوله: "سلامٌ(٤) على المجلس العالي". أو للتحقير، أو لتقويةِ حال المذكور، أو لتلطيف الكلام وتفهيم الُمخاطَبِ على سبيل التَّدَرُج لكون الفهم على هذا الوجه آكد.

= والخرزي، وخالفهم عامة الحنابلة، «**العدة**» (٢/٦٩٧)، و«**المسودة**» (ص: ١٦٤)، «**أصول ابن مفلح**» (١/١٠٣).

(١) «ظ» (المخالفين).

(٢) «ظ» (حقًا وحقيقة).

(٣) «مـ» (بمعنى أنه صدق).

(٤) «فـ» (سلام الله).

المسألة العاشرة: قال ابن جني: أكثر اللغة[١] مجاز، أما في الأفعال، فلأن قولك: قام زيد، يفيد المصدر، وهو جنس، فيتناول جميع أفراد[٢] القيام. وهو غيرُ مُرادٍ بالضَّرورة[٣].

قال المصنف رحمه الله: **وهذا ركيك**، فإنّ المصدر لا يدلّ على أفراد الماهية، بل على القدر المشترك بينها. بل هاهنا وجوه أخر من مجازات، كقولك: ضربتُ زيدًا، أو رأيتُ زيدًا. فقولك: ضربتُ زيدًا مجاز؛ لأنّ زيدًا هو الذي بقي من أول عمره إلى آخره، والأجزاء الباقية من أول عمره إلى آخره قليلة، فلعل الإمساس[٤] ما وقع عليها. وكذلك المرئي لونه وسطحه، فلا يكون كله مرئيًا.

قال ابن جني: وكذلك قولك: ضربت زيدًا مجاز[٥]؛ لأنك إنما[٦] ضربتَ بعضَه لا كُلَّه. واعترض أبو محمد ابن مَتَّوَيْه[٧] عليه: بأنّ المتألمَ بالضرب كلُه لا بعضُه.

وهذا ساقط؛ لأنّ الإلزام في لفظ الضرب، لا في التألم[٨]، والضرب إمساس جسم حيوان بعنف، وأنه يرجع إلى البعض.

---

(١) «فـ»، «مـ» (اللغات).

(٢) «هـ» (أنواع).

(٣) «**الخصائص**» (٢/٤٤٧).

(٤) «مـ» (الإحساس).

(٥) من أول المسألة حتى هنا مستدرك في حاشية «ز» بخط الناسخ.

(٦) «ز» (ربما).

(٧) أبو محمد الحسن بن أحمد النجراني (تـ٤٦٩هـ) ولم أظفر بقوله.

(٨) «فـ» (لفظ المتألم).

المسألة الحادية عشرة: المجاز خلاف الأصل[1].

لوجوه:

* **الأول:** أنّ اللفظ إذا تجرد عن القرينة، فإما أن يحمل على حقيقته أو مجازه أو عليهما معًا، أو على البدل أو لا على واحد منهما. والكل باطل سوى الأول.

أما الثاني، فلتوقف المجاز على القرينة.

وأما الثالث، فلأنه يكون حقيقةً في المجموع، أو يكون مُشتركًا بينهما.

وأما الرابع، فلأنه حينئذٍ يكون من المُهمَلات.

* **الثاني:** ما تقدم أنّ النقلَ خلافُ الأصل.

* **الثالث:** لو لم يكن الأصل هو الحقيقة لكان الأصل إما أن يكون هو المجاز، أو لا ذا ولا ذاك.

والأول باطل بالإجماع.

والثاني كذلك[2]، وإلا لما حصل الفهم[3] في شيءٍ من الألفاظ إلا بعد القرينة.

* **الرابع:** قال الأصمعي[4]: "ما كنتُ أعرِف «الدِّهاق» حتى سمعتُ

---

(١) قال الزركشي "الأصل هنا بمعنى الراجح" «**البحر**» (٢/١٩١).

(٢) «ز»، «هـ» (باطل).

(٣) «ز» (التفاهم).

(٤) الإمام الحجة أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيب الأصمعي البصري (ت٢١٥هـ). ولم أقف على=

جاريةً بدوية تقول: اسقني دهاقا. أي ملآن".

وقال ابن عباس: "ما كنت أعرف معنى «الفاطر» حتى اختصم إليَّ خصمان في بئر، فقال أحدهما: فطرها أبي أي اخترعها[1]"[2]. استدلّا[3] بالاستعمال على الحقيقة، وذلك يفيد المطلوب.

المسألة الثانية عشرة: في الفروق الصحيحة بين الحقيقة والمجاز.

* **الأول:** تنصيصُ أهلِ اللغة عليهما، أو ذكرِ خواصِّهما، أو ذكرِ أحدهما[4].

* **الثاني:** مبادرةُ المعنى إلى الأفهام بدون القرينة.

* **الثالث:** تجريد الألفاظ عن القرائن عند الإفهام.

* **الرابع:** تعليقُ اللفظِ بما يستحيل[5] تعليقه به أمارة المجاز.

= هذا القول عنه سوى عند المصنف، وفي «**جامع البيان**» لأبي جعفر (٢٤/٤٠ ـ ٤١): " قال مسلم بن نِسطاس قال ابن عباس لغلامه: "اسقني دهاقا"، قال: فجاء بها الغلام ملأى، فقال ابن عباس: "هذا الدهاق".

(١) «ز» (فطرتها أي اخترعتها).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «**فضائل القران**» (رقم: ٧٤٨)، وأبو جعفر في «**جامع البيان**» (٩/١٧٥). وانظر: «**الأسماء والكنى**» للدولابي (رقم: ٤٤٧).

(٣) «ز»، «مـ»، «هـ» (استدلوا).

(٤) «فـ» (عليها أو ذكر خواصها أو أحدها).

(٥) «فـ» (يسحق)، وكتب الصواب في الحاشية مصححًا.

أما الفروقُ التي ذكرها الغَزّالي رضي الله عنه[1]، فأربعة:

ـ **الأول**: أنّ الحقيقةَ جاريةٌ على الاطِّراد دون المجاز؛ لأنه لا يقال: "وسل البساط". كما يقال: "وسل القرية"[2].

ـ **الثاني**: امتناعُ الاشتقاق دليلُ المجاز، فإنّ الأمر لمّا لم يكن حقيقةً في الفعل لم يصح منه الاشتقاق.

ـ **الثالث**: اختلاف صيغة[3] الجمع على الاسم الواحد، يدل على أنه مجاز في أحدها.

ـ **الرابع**: المعنى[4] الحقيقي المتعلق[5] بالغير، إذا استُعمل فيما لا تعلق له بشيء[6] كان مجازًا، كالقدرة إذا أُريدَ بها المقدور[7].

والكل ضعيف،

أما الأول، فلأنه إن أراد بالاطِّراد: استعمالَه في جميع موارده من نص الواضع[8]، فالمجاز كذلك.

وإن أراد استعمالَه في غيره[9]، فهو القياس في اللغة، وهو عنده باطل.

---

(١) «المستصفى» (٢/٦٠٤) وانظر: «شرح اللمع» (١/١٧٣)، و«المعتمد» (١/٣٢).
(٢) «مـ»، «ف» (واسأل) في الموضعين.
(٣) «ظ» (صيغ).
(٤) «ز» (أن الأمر).
(٥) في ما عدا «ظ» (إذا كان متعلقًا).
(٦) «ز» (يتعلق به شيء).
(٧) المثال ساقط من «فـ». وفي «ظ» (كالقدرة مثلًا إذا أريد بها النبات الحسن) كذا.
(٨) «فـ» (موارد النص الواضع) وهو خلط، «مـ» (بنص الوضع).
(٩) «ز» (غيرها).

ولأنّ الحقيقة قد لا تطَّرد لقيامِ مانعٍ عقلي أو سمعي، كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد[١]، فإنها ممنوعة شرعًا مع حصول الحقيقة فيها[٢].

أو لغوي، كامتناع استعمال «الأبلق» في غير الفرس[٣].

وأما الثاني[٤]، فضعيف لما تقدم أنّ الدَّعوى العامَّة لا تَصِّح بالمثال الواحد[٥]. ولأنه ينتقض بقولهم للبليد: حمار، وللجمع حُمُر. وكذلك الرائحة[٦] حقيقةٌ في معناها ولم يُشتَقَّ منها الاسم.

وأما الثالث، فلأن اختلاف الجمع لا إشعار له بكون اللفظ حقيقةً أو مجازًا في معنى.

وأما الرابع، فباطلٌ أيضًا[٧]، لاحتمال أن يكونَ اللفظُ حقيقةً فيهما، ويكونَ له بحسب إحدى حقيقتيه مُتعلَّقٌ دونَ الآخر[٨]. والله أعلم[٩].

---

(١) «مـ» (بالسخي والفاضل).

(٢) «ظ» (فيهما).

(٣) السياق في «فـ» مختلف، ونصها: (لقيام مانع عقلي أو سمعي أو لغوي، كامتناع استعمال «الأبلق» في غير الفرس).

(٤) «ظ» (والثاني).

(٥) هذا السطر ساقط من «ز»، «فـ». وفي «هـ» (فلما سبق أن الدعوى العامة لا تثبت بالمثال).

(٦) «ز» (وكذا الرائحة).

(٧) «مـ» (وعن الرابع)، «فـ» (وأما الرابع فهو أيضًا ضعيف جدًا).

(٨) «ظ» (تعلق دون الأجنبي) كذا.

(٩) سياق الأوجه الأربعة المحكية عن الغزالي والجواب عنها في «ز» مختلفٌ عما سواها، وفيها سَوْقُ الوجوه الثلاثةِ الأولى، ثم التعقيبُ عليها بالتضعيف، وبعد الجواب عن الوجوه الثلاثة ذُكر الوجه الرابع وعُطِف عليه: (وهذا أيضًا ضعيف جدًا).

ثم هاهنا مسائل في البحث المشترك بين الحقيقة والمجاز[١]:

مسألة: اللّفظُ الواحدُ جازَ أنْ يكونَ حقيقةً ومجازًا في معنىً واحدٍ بالنِّسبَةِ إلى وضعين، كما في الألفاظ اللغوية والعرفية، كلفظ الدَّابة بالنِّسبَة إلى الحمار، حقيقةً بحسب الوضع اللغوي، مجازًا بحسب الوضع العرفي. أما بالنسبة إلى وضعٍ واحدٍ فلا، لامتناعِ اجتماعِ النفي والإثبات.

مسألة: اللفظ إذا كان مجازًا في معنىً فلابدّ وأنْ يكون حقيقةً في غيره، لما ثبت أنّ المجاز هو المُستعمل في غيرِ موضوعِه لمُناسبةٍ بينهما، فإذن لابدّ له من وَضعٍ في الأصل. ولا ينعكس؛ لأنّه ليس يلزم[٢] من كون اللفظ موضوعًا لمعنىً أن يَصيرَ موضوعًا لشيءٍ آخرَ بينهما مُناسَبة[٣].

مسألة: الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، يتعادلان عند بعض الناس، لاختِصاصِ كلِّ واحدٍ منهما بجهةِ قوةٍ وضعف. وعند أبي حنيفة ﵀: الحقيقةُ أولى. وعند أبي يوسفَ ﵀: المجازُ الراجح أولى[٤]. والله أعلم.

---

(١) الترقيم في «ف» مستمر من غير فصل حتى المسألة الخامسة عشرة.

(٢) «ظ» (لا يلزم).

(٣) «المعتمد» (١/٣٥)، و«المستصفى» (٢/٦٠٥).

(٤) وقال محمد بقول أبي يوسف، وانظر أقوالهم ومآخذها في «أصول البزدوي» (ص: ٢٣٧).

النظر السابع: في التعارض بين أحوال الألفاظ[1]

الاحتمالات المُخِلَّةُ بالفهم خمس[2]: احتمالُ الاشتراكِ، والنقلِ، والمجازِ، والإضمارِ، والتخصيصِ.

والتعارضُ بينها من عشرة أوجه:

***الأول*: إذا تعارضَ الاشتراك والنقل**، فالنّقل أولى لكونه حقيقةً في معنىً واحدٍ في جميع الأوقات، بخلاف المُشْترك.

فإن قيل: بل الاشتراك أولى.

أما أولًا، فلأنّ النَّقل يُفضي إلى النَّسخ، والاشتراك أولى من النسخ على ما سيأتي.

وأما ثانيًا، فلأنّ النَّقل مُختَلَفٌ فيه، إذ أنكره كثيرٌ من المحققين دون الاشتراك.

---

(١) هذا الفصل من مبتكرات أبي عبد الله الرازي، وتابعه عليه الناس، وصنف القرافي في ذكر المُثُل والشواهد لما حرره المصنف من الوجوه المتعارضة رسالة اسمها: «**الاحتمالات العشرة المخلة بالفهم**»، وقد طُبِعت بأخرة. وانظر: «**البحر**» (٢/٢٤١).

(٢) «ف» (خمسة). قال القرافي "المراد بالخلل هاهنا: اختلاف القطع بمراد المتكلم" «**النفائس**» (١/٥٣٧).

وأما ثالثًا، فلأن النّقل يُفضِي إلى الغلط عند الجهل بالوضع الجديد، بخلاف الاشتراك، فإنّه يتوقف على ما تقدم عند عدم القرينة.

وأما رابعًا، فلأنّ النّقل يَتوقف على ثلاثةٍ[1] أمورٍ بخلاف المُشْتَرك.

وأما خامسًا، فلأنّ المُشْتَرك أكثرُ من المنقول، فدل على أن المفسدة فيه أقل.

والجواب: أنّ النقل لابُدّ وأنْ يكونَ على وجهٍ يصلُ إلى الكُلِّ، وحينئذٍ تزولُ المفاسدُ المذكورة.

الثاني: إذا تعارضَ الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى؛ لأنه أكثر. ولأنه إن تجرَّد عن القرينة حُمِل على الحقيقة، وإن لم يتجرد، فعلى المجاز، فيحصل المراد. والمشترك لا يُفيدُ أصلًا عندَ عدمِ القرينة.

فإن قيل: الاشتراك أولى لوجوه:

* **الأول:** أنّ المجاز يُفضِي إلى اعتقاد ما ليس بمُرادٍ مُرادًا على تقديرِ عدمِ سماعِ القرينة. والاشتراكُ لا يُفضي إلا إلى الجهل بالمراد[2]، وأنه أهونَ[3] من الأول.

* **الثاني:** أنّ المجاز يتوقف على أمورٍ لا يتوقفُ عليها الاشتراكُ على

(١) هي: نقله أولًا، ونسخه ثانيًا، ثم جعله على وضعٍ جديد. «**المحصول**» (١/٢٥٥).
(٢) (إلا) ساقط من «ز»، وفي «ف» (الاشتراك يفضي إلى).
(٣) «ف» (وأن ذلك أهون).

ما مر.

* **الثالث**: تعذر إرادة أحد المعنيين في الاشتراك يوجب تعيّن الثاني بخلاف المجاز، فإنّ جهاتِ المجاز كثيرة.

* **الرابع**: دَلالةُ الاشتراك[1] على أحدِ المعنيين لا بعينه حقيقة، فكانت راجحةً على المجاز.

* **الخامس**: احتمالُ الخطأِ في المجاز أكثر؛ لأنّ البحث عن القرينة فيه أقلّ، ضرورةَ عدمِ توقّف الفهمِ عليها، بخلاف المُشترك.

* **السادس**: المجاز يُفضي إلى النّسخ، بخلاف الاشتراك[2].

والجواب: ما ذكرتموه مُعارَضٌ بما ذكرنا من فوائدِ المجاز.

الثالث: إذا تعارضَ الاشتراك والإضمار، فالإضمار أولى؛ لأنّ الإجمالَ[3] الحاصلَ فيه[4] مُخْتَصٌّ ببعضِ الصُّورِ، والإجمال الحاصل من الاشتراكُ عامّ[5].

---

(١) «ز»، «هـ» (المشترك).

(٢) «ف» (المشترك).

(٣) «ظ»، «ز» (الاحتمال).

(٤) أي الإضمار.

(٥) المثبت من «مـ». وفي «ف»، «ظ» (وليس الاشتراك)، هو تصحيف. وفي «ز»، «هـ» (وبسبب الاشتراك). وأرجو أن يكون ما أثبّته أسدّ، وهو على كل حال أبينُ في المراد وأقرب لنظم «المحصول» (١/٢٥٧).

ولا يقال: الإضمار يفتقر إلى أصلِ القرينة، ودلالتِها على موضع الإضمار، ونفسِ المُضْمَر، بخلاف المُشترك، فإنّه لا يفتقر إلا إلى قرينةٍ واحدة؛ **لأنا نقول**: الإضمارُ يفتقر إلى قرائنَ في صورةٍ واحدةٍ، والمُشتَرَكُ إلى قرينة في كلِّ الصُّور[1]. على أنّ الإضمار من باب الاختصار[2] المُستَحسَن، بخلاف المُشتَرَك.

***الرابع*: إذا تعارضَ الاشتراك والتخصيص**، فالتخصيصُ أولى؛ لأنه خيرٌ من المجاز الذي هو خيرٌ من الاشتراك.

***الخامس*: إذا تعارضَ النقل والمجاز**، فالمجاز أولى؛ لأنه لا يتوقف الفهم فيه إلا على قرينة معيِّنة[3]، بخلافِ النّقل، لتوقّفِه على اتفاق أهل اللسان على التغيير، وأنه متعذر أو متعسر.

***السادس*: إذا تعارضَ النقل والإضمار**، فالإضمار أولى، لما تقدم.

***السابع*: إذا تعارضَ النقل والتخصيص**، فالتخصيص أولى؛ لأنه خير من المجاز الذي هو خير من النقل.

---

(١) «فـ» (كل صورة).

(٢) «ز»، «هـ» (الإيجاز).

(٣) «فـ» (مفردة)، «ز» (مغيرة).

الثامن: إذا تعارضَ المجاز والإضمار، فهما سواء، لافتقار كلِّ واحدٍ منهما إلى قرينةٍ مانِعةٍ من فهم الظاهر[1].

التاسع: إذا تعارضَ المجاز والتخصيص، فالتخصيص أولى؛ لأنّ بتقدير عدم القرينة تُجريه على العموم فيحصلُ المراد، وفي المجاز تحمله على الحقيقة، فلا يحصل المراد. ولأنّ اللفظ العامّ[2] يدلُ على الأفراد كلِّها بخلاف الحقيقة[3].

العاشر: إذا تعارضَ الإضمار والتخصيص، فالتخصيص أولى لكونه خيرًا من المجاز المساوي للإضمار.

فروع:

الأول: إذا تعارضَ الاشتراك والنسخ، فالاشتراك أولى، والنّسخ[4] وإن

(١) في «المعالم» (ص: ١٥٤) [ط طهران] رجح المجاز؛ لأنه أكثر وقوعًا، والكثرة تدلّ على قلة مخالفة الدليل. وانظر: «شرح المعالم في أصول الفقه» (١/٢١٢)، و«البحر» (٢/٢٤٥).

(٢) «ظ»، «ز» (في العام).

(٣) «ظ» (المجاز).

(٤) «هـ» (لأن النسخ).

كان تخصيصًا في الأزمان، ولكنّا حيثُ رجَّحنا التخصيص على الاشتراك، أردنا به التخصيصَ في الأعيان لا في الأزمان؛ لأنه يُحتاط في النسخ ما لا يُحتاط في التخصيص، فإنه يجوز تخصيصُ العامِّ بخبرِ الواحدِ والقياسِ، دونَ النسخ.

الثاني: إذا تعارضَ الاشتراك والتواطؤ، فالثاني أولى؛ لأنّ مُسمّاه واحد، وإنما التعدد في مَحالِّه، والإفرادُ أولى من الاشتراك.

الثالث: إذا تعارضَ الاشتراكُ بين عَلَمَين ومَعنَيين[1]، فالأول أولى؛ لأنّه ينطلق على الأشخاص المخصوصة، فكان اختلالُ الفهمِ فيه أقل.

(١) «فـ»، «مـ» (وبين معنيين).

النظر الثامن: في تفسير جُملٍ[1] من الحروف[2]

المسألة الأولى: «الواو العاطفة» لمطلق الجمع[3]. وبه قال سيبويه[4] وجميعُ نحاةِ الكوفة والبصرة[5]. وقيل: إنها **للترتيب**[6].

---

(١) «ظ» (جملة).

(٢) قال ابن فارس: "رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم في أصول الفقه حروفًا من حروف المعاني، وما أدري ما الوجه في اختصاصهم إيّاها دون غيرها" «**الصاحبي**» (ص: ١٦٦).

(٣) هكذا يذكر جماعة من أهل النحو وغيرهم، واختار ابن هشام التعبير بـ"للجمع بلا قيد"، لأن قولهم: "المطلق" يوهم التقييد. «**المغني**» (٤/٣٥٤). كذا!

(٤) «ف» (أبو حنيفة) كذا. وانظر: «**الكتاب**» (١/٤٣٧)، (٣/٤٢)، (٤/٢١٦). وانظر: «**نتائج الفكر**» (ص: ٢٠٨).

(٥) قال أبو سعيد السِّيرافي "أجمع النحويون واللغويون من البصريين والكوفيين أن «الواو» لا توجب تقدم ما قُدِّمَ لفظه" «**شرح الكتاب**» (٢/٣٣٠). وقال أبو علي الفارسي: "المعنى المختص بهذا الحرف الاجتماع، ولذلك لم يكن فيها دلالة على الترتيب... وهو قول جميع أصحابه [سيبويه]، ولا أعلم للكوفيين خلافًا في ذلك" «**الإغفال**» (١/٢٥٠). وانظر: «**التعليقة**» له (٤/٢٤٤)، وقال ابن يعيش: "لا نعلم أحدًا يُوثَقُ بعربيته يذهب إلى أن «الواو» تفيد الترتيب" «**شرح المفصل**» (٨/١٦٥).

وتعقب أبو حيان حكاية الإجماع في «**التذييل**» (١٣/٧٤)، و«**الارتشاف**» (٤/١٩٨٢)، وغالب من نقض بهم حكاية الإجماع لا يصح عنهم ما ذُكر.

(٦) هذا قول أبي العباس بن سُرَيج، قال في «**الودائع لمنصوص الشرائع**» (١/١٤١): "واو النسق تدل على فعل ذلك متواليًا، وهذا مما لا خلاف فيه بين أهل اللغة"، كذا. وبه قال أبو إسحاق في «**التبصرة**» (ص: ٢٣١)، ثم رجع عنه في «**شرح اللمع**» (١/٥٣٧). =

♦ لنا وجوه:

* الأول: أنّ الواو قد تُستعمل حيث يمتنع الترتيب كما في قولهم: "تقابلَ زيدٌ وعمرو". ولو قيل: "تقابل زيد فعمرو" أو "تقابل زيد ثم عمرو"، لم يصح[1]. والأصل هو الحقيقة[2]، فوجب أن يكون حقيقةً في غير الترتيب، ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقةً في الترتيب، دفعًا للاشتراك.

* الثاني: لو كان للترتيب لكان قوله: "رأيتُ زيدًا وعمرًا قبله أو بعده" تكرارًا أو تناقضًا، وليس كذلك.

* الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، وقال: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: ١٦١]، والقصة واحدة.

* الرابع: لو كان للترتيب لما اشتبه الأمرُ على الصحابة في السعي بين الصفا والمروة، ولمَا سألوا النبيَّ ﷺ: بأيِّهما نبدأ[3]؟!

= وانظر: «الاصطلام» (١/٧٦)، و«المجموع» (١/٤٤٥). وذكر أبو المعالي أنه المشهور من مذهب الشافعي، «البرهان» (١/١٨١). وأنكر نسبته إلى الشافعي المحققون من أصحابه كالأستاذ أبي إسحاق، «القواطع» (١/١١٣)، و«البحر» (٢/٢٥٥).
ونسبه ابن عبد البر «الاستذكار» (١/١٤٦)، و«التمهيد» (١١/٧٥) [ط التركي] لابن عباس. وحُكي عن الفراء، وثعلب، وغلام ثعلب، وغيرهم، [ما تقدم]. ولا يصح عنهم بل صريح كلامهم يدفعه. انظر: «معاني القرآن» (١/٣٩٦)، و«مجالس ثعلب» (٢/٣٨٦)، و«الفصول» للرازي (١/٨٦).

(١) من قوله (ولو قيل...) إلى هنا ساقط مما عدا «ف».

(٢) «ف» (والأصل في الكلام الحقيقة).

(٣) كذا، وذكر السؤال شائعٌ عند الأصوليين، ولم أقف عليه، وأصل الحديث أخرجه مالك في=

* **الخامس**: أنّ السيد إذا أمر عبده بشراء اللَّحم والخبز، لم يَفهم منه الترتيب.

* **السادس**: قال أهل اللغة: «واو» العطف في الأسماء المختلفة كـ«واو» الجمع في الأسماء المتماثلة[1]. والثاني لا يُفيدُ الترتيب، فكذا الأول.

احتج المخالف بأمور:

الأول: روي أنّ واحدًا قال عند رسول الله ﷺ: "من أطاعَ اللهَ ورسولَه فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غَوَى[2] ". فقال رسول الله ﷺ: «**بئسَ خطيبُ القوم[3] أنت. قل: ومن عصى الله ورسوله**»[4].

وسمع عمرُ شاعرًا يقول:

كفى الشَّيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيا

فقال عمر: "هلَّا قدمت الإسلام على الشيب؟! "[5]. وقال الصحابةُ

= «**الموطأ**» (رقم: ١٠٩٠) [ط المغرب]، ومسلم (رقم: ١٢١٨) من حديث جابر. وانظر: «**المعتبر**» (ص: ٣١)، و«**موافقة الخُبْر الخَبَر**» (١/٣١).

(١) ذكره صاحب «**المعتمد**» (١/٤١)، وانظر: «**شرح المفصل**» (٨/١٦٥).

(٢) قال عياض: "وقع في روايتي مسلم بفتح الواو وكسرها، والصواب الفتح هنا". «**إكمال المعلم**» (٣/٢٧٦).

(٣) «فـ»، «ز» (الخطيب).

(٤) أخرجه مسلم (رقم: ٨٧٠) من حديث عدي بن حاتم. وانظر: «**المسند**» (رقم: ١٨٢٤).

(٥) ذكره الجاحظ في «**البيان والتبيين**» (١/٧١)، والمبرّد في «**الكامل**» (٢/٧٦٨).
والمحفوظ عن عمر رضي الله عنه أنه قال ـ حين أُنشِد هذا: "حسبك صدقت صدقت". أخرجه البخاري في «**الأدب المفرد**» (رقم: ١٢٣٨). وانظر: «**الجامع**» لمعمر (رقم: ٢١٤٣٢) [ط التأصيل].=

لابن عباس: لمَ تأمُرُنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦][(١)] ؟!

الثاني: لو قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ وطالق، لم تقع إلا واحدة.

الثالث: أنّ «الفاء» للترتيب على سبيل التعقيب، و«ثم» للترتيب[(٢)] على سبيل التراخي، فوجبَ كونُ «الواو» للترتيب المطلق.

ولا يقال: إنه موضوع للجمع المطلق؛ **لأنا نقول**: جَعْلُه حقيقةً في الترتيب أولى؛ لأنه حينئذٍ يمكنُ جَعْلُه مجازًا عن الجمع، لكونه مُستلزمًا له، ولا كذلك على العكس.

والجواب عن الأول: لا نُسَلِّم أنه للترتيب، فإنّ معصيةَ الله تعالى ومعصيةَ الرسول يتلازمان، بل لأنّ[(٣)] إفرادَ ذِكرِ الله تعالى أدخلُ في التعظيم. وأمر[(٤)] عمر ﷺ محمولٌ على أنّ الأدب تقديم الأفضل[(٥)]. وأثر ابن عباس مُعارض بأمره إيّاهم بتقديم العُمرة.

وشيءٌ من هذا المعنى روي مرفوعًا، أخرجه ابن سعد في «**الطبقات الكبير**» (١/٣٢٩) [ط الخانجي] من **مراسيل الحسن**.

والبيت لسُحيم عبد بني الحسحاس، «**ديوان سحيم**» (ص: ١٦).

(١) أخرجه الإمام الشافعي في «**الأم**» (٥/٢١٨). وانظر: «**معرفة السنن**» (رقم: ١٢٧٧٥)، و«**السنن الكبير**» (١٣/٢١) [ط هجر].

(٢) (للترتيب) مستدرك من «ف» وحدها.

(٣) «ف» (وإنما قال له ذلك لأن)، «مـ»، «هـ» (إلا أنّ).

(٤) «ز»، «هـ» (وأثر).

(٥) «ز» (على الأدب بتقديم).

وعن الثاني: أنّ الطَّلقة الثانية ليست تفسيرًا للأولى، فلا تلحقها بعد البينونة بالأولى.

وعن الثالث: أنه مُعارَضٌ بأنّ[1] الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعمّ أشد؛ لأنّ الحاجة إلى ذِكر الأخَصِّ تَستلزم الحاجةَ إلى ذِكر الأعمِّ، ولا ينعكس.

المسألة الثانية: «الفاء» للتعقيب على حسب ما يمكن. **والدليل عليه وجهان:**

* **الأول:** إجماعُ أهلِ اللغة[2].

* **والثاني** هو: أنّ الفاءَ لازمُ الدخولِ على الجَزاءِ إذا لم يكن بلفظِ الماضي والمضارع، والجزاءُ لابُدَّ وأنْ يكون عَقيبَ الشّرط، وذلك يدلّ على أنّ الفاء للتعقيب. وأما قول الشاعر[3]:

---

(١) «ز»، «م» (بما أن).

(٢) «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٨٨/١). قال سيبويه: "الفاء تضم الشيء إلى الشيء كما فعلت الواو، غيرَ أنها تجعلُ ذلك متسقًا بعضُه في إثر بعض" «**الكتاب**» (٢١٧/٤). وانظر فيه: (٤١/٣)، و«**المقتضب**» (١٠/١)، و«**الأصول**» لابن السراج (٥٥/٢)، و«**حروف المعاني**» للزجاجي (ص: ٣٩)، و«**الإيضاح**» للفارسي (ص: ٢٨٦). وقال ابن جني: "المعنى الذي تختص به وتُنسب إليه هو الإتباع، وما سوى ذلك فعارض فيها غير ملازم" «**سر الصناعة**» (٢٦٢/١). ونسبه الأُبّذي في «**شرح الجزولية**» (٦٠٠/١)، وصاحبه أبو حيان في «**التذييل**» (٨٣/١٣)، و«**الارتشاف**» (١٩٨٥/٤) إلى الجمهور.

(٣) من شواهد سيبويه في «**الكتاب**» (٦٥/٣)، ونُسب فيه إلى حسان بن ثابت، وليس هو في=

من يفعَلِ الحسناتِ اللهُ يَشْكُرُها

فقد أنكره المبرّد، وزعمَ أنّ الرّوايةَ الصحيحة[1]:

من يفعَلِ الخيرَ فالرحمنُ يَشْكُرُه

حجة المخالف أمور[2]:

* **الأول**: أنّ «الفاء» ورد لا للتعقيب، كقوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١]، وقولِه تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

* **الثاني**: أنّ الفاء قد يدخل على لفظ التعقيب، ولو كان للتعقيب لما جاز.

= ديوانه. ونسبه المبردُ في «**المقتضب**» (٢/٧٠) إلى عبد الرحمن بن حسان. وأبو محمد السِيرافي في «**شرح أبيات سيبويه**» (٢/١١٤) إلى كعب بن مالك. وهو في «**معاني القران**» للفراء (١/٤٧٦)، بلا نسبة. قال ابن السراج: "إنه على إضمار الفاء في قولِ كلٍ" «**الأصول**» (٣/٤٦٢).

(١) ذكره المبرد في ما صنفه في الرد على سيبويه، وعارضه بأن الأصمعي رواه بالفاء، «**الانتصار**» لابن ولّاد التميمي (ص: ١٧٢).
وانظر: «**شرح الكتاب**» للسيرافي (١/٢٢٠)، و«**سر الصناعة**» لأبي الفتح (١/٢٧٥)، و«**الخزانة**» للبغدادي (٢/٣٦٥)، (٩/٤٩).

(٢) في «**الإيضاح**» للمازَري (ص: ١٧٣): "أنكر القاضي كونها للتعقيب في جواب الأمر والنهي... ورأى أنها إنما تقتضيه في النسق والعطف". واختار الباجي في «**الإحكام**» (١/١٨٨)، عدمَ إفادتها التعقيب في الجواب. وانظر: «**البحر**» (٢/٢٦٥).
وذكر الأُبَّذي في «**شرح الجزولية**» (١/٦٠١) أن بعض نحويي الكوفة والبصرة ذهب إلى عدم إفادة الفاء الترتيب. وذكرَ عن الجرمي أنها لا تعطي رتبة في الأماكن، وقريب منه اختيار أبي المعالي في «**البرهان**» (١/١٨٤).

* **الثالث**: يصحّ الإخبار عن التعقيب دون الفاء، وذلك يُفيد التغاير.

والجواب: أنّ النقلَ راجحٌ على ما ذكرتموه. وحينئذٍ، يكون الوجه الأول محمولًا على المجاز. والثاني على التوكيد. أما الثالث، ففيه بحثٌ دقيقٌ ذكرناه في «**كتاب المحرر في دقائق النحو**»(١).

المسألة الثالثة: لفظة «في» للظرفية(٢) تحقيقًا، كقولهم: "زيد في الدار". أو تقديرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، لِتَمَكُّنِ المصلوب على الجذع تَمَكُّنَ الشيءِ في المكان(٣). وقيل: إنها **للسَّبَبِية**(٤)، كما في قوله ﷺ: «**في النفسِ المؤمنةِ مئةٌ من الإبل**»(٥).

---

(١) الجواب مثبت من «مـ»، «هـ». وانظر هذا البحث في «**النفائس**» (١٩/٢). وتقدم الكلام عن المحرر في المقدمة.

(٢) قال سيبويه: "أما «في» فهي للوعاء، تقول: هو في الجراب. وان اتسعتَ في الكلام فهي على هذا" «**الكتاب**» (٢٢٦/٤). وانظر: «**المقتضب**» (١٣٩/٤)، و«**الأصول**» لابن السراج (٤١٢/١)، و«**التذييل**» (٢٠٧/١١).

(٣) هذا التفسير بنصه للزمخشري في «**المفصل**» (ص: ٣٨١). وانظر: «**شرحه**» لابن يعيش (٣٩/٨)، وأصله لابن جني في «**الخصائص**» (٣٠٧/٢).

(٤) نسبه في «**المحصول**» (٢٧١/١) لبعض الفقهاء، وابن مفلح في «**أصوله**» (١٤٢/١) لبعض الحنابلة.

(٥) هذا حديث عمرو بن حزم المشهور، أخرجه بهذا اللفظ ـ بزيادة «المؤمنة» ـ محمد بن نصر المروزي في «**السنة**» (رقم: ٢٤٦).
وأصل الحديث أخرجه مالك في «**الموطأ**» (رقم: ٢٣٣٧) [ط المغرب]، ومن طريقه النسائي في «**المجتبى**» (رقم: ٤٩٠١) [ط التأصيل]. واختلف في وصله وإرساله، انظر: «**المجتبى**»=

وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحدٌ من أهل اللغة[1].

المسألة الرابعة: لفظة «مِنْ» ترد لابتداء الغاية، وللتبعيض، وللتبيين. وقد تجيءُ صِلةً، كقوله: "ما جاءني من أحد"[2]. قال المصنف ﷺ: **والحق أنها للتمييز**، لِكونِه مُشتَرَكًا بين المعاني كُلِّها.

وأما «إلى»، فهي لانتهاءِ الغاية[3]. وقيل: إنها **مجملة**[4]؛ لأنها تُدخِلُ الغاية في[5] قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وتخرجها من قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وهو ضعيف، لتوقف إجمالها على كونها مُشتَرَكةً بينهما، وقد بيّنّا أنه

= (٤٣٢/٧)، و«**المراسيل**» لأبي داود (ص: ٢١١)، و«**الضعفاء**» لأبي جعفر العُقَيلي (١٤١/٢) [ط التأصيل]، و«**الكامل**» لابن عدي (٢٥٢/٥) [ط الرشد].
فائدة: قال الحافظ يعقوب بن سفيان في «**المعرفة والتاريخ**» (٢١٦/٢): "لا أعلم في جميع الكتب كتابًا أصح من كتاب عمرو بن حزم، كان أصحاب النبي ﷺ والتابعون يرجعون إليه ويدعون آراءهم". وانظر: «**التمهيد**» (٥٢٠/٢٠) [ط التركي].

(١) قال به من أهل العربية ابن مالك (ت٦٧٢هـ) وتبعه جماعة، «**شرح التسهيل**» (١٥٥/٣)، و«**شرح الكافية الشافية**» (٨٠٤/٢). وظاهر كلام أبي حيان أن ابن مالك هو أول من قال بذلك من أهل اللغة، «**الارتشاف**» (١٧٢٦/٤).

(٢) «**الكتاب**» (٢٢٤/٤)، و«**المقتضب**» (١٣٦/٤)، و«**الأصول**» (٤٠٩/١)، و«**التذييل والتكميل**» (١١٧/١١)، و«**الارتشاف**» (١٧١٨/٤).

(٣) «**الكتاب**» لسيبويه (٢٣١/٤)، و«**المقتضب**» (١٣٩/٤)، و«**الأصول**» (٤١١/١).

(٤) هذا قول في «**التقريب**» (٤١٤/١)، و«**التلخيص**» (٢٢٦/١).

(٥) «ظ» (للغاية كما في).

ممتنع. **بل الحق**: أنّ الغاية إن كانت متميزةً عن ذي الغاية بِمَفصِل حسيٍ، وجب خروجها. وإن لم تكن كذلك، فلابُدَّ من الدُّخول[1].

المسألة الخامسة: «الباء» للتبعيض، إن دخلت على فعلٍ يتعدَّى بنفسه[2]. خلافًا للحنفية[3].

♦ **لنا**: أنّ الفرقَ ثابتٌ بين قوله: "مسحتُ المنديل". وبين قوله: "مسحت يدي بالمنديل". فإنّ الأولَ يُفيدُ الشُّمول، والثاني يُفيدُ التبعيض.

حجة المخالف وجهان:

الأول: أنّ قوله: "مررت بزيد"، لا يفيد إلا الإلصاق.

الثاني: أنّ ابن جني قال: كونُ الباءِ للتبعيضِ لا يعرفُه أهلُ اللغة[4].

---

(١) انظر: «**الفصول**» للرازي (١/٩٣)، و«**الإحكام**» للباجي (١/١٨١)، و«**أصول السرخسي**» (١/٢٢٠).

(٢) قاله من أهل اللغة: ابن قتيبة في «**أدب الكاتب**» (ص: ٥١٥)، وكُراع النمل في «**المنتخب**» (ص: ٦١٦)، وأبو بكر بن الأنباري في «**شرح القصائد السبع**» (ص: ٣٢٤)، وابن فارس في «**الصاحبي**» (ص: ١٣٢). قال ابن مالك: "وذكر ذلك أبو علي في «**التذكرة**»، وروي مثل ذلك عن الأصمعي" «**شرح التسهيل**» (٣/١٥٣).

(٣) «**أصول البزدوي**» (ص: ٢٧٦)، و«**السرخسي**» (١/٢٢٧).
وهذا هو قول السواد من أهل اللغة، قال سيبويه: "باء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط، فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله" «**الكتاب**» (٤/٢١٧). وانظر: «**المقتضب**» (٤/١٤٢)، و«**الأصول**» لابن السراج (١/٤١٢)، و«**علل النحو**» لابن الوراق (ص: ٢٠٩).

(٤) قال أبو الفتح في «**سر الصناعة**» (١/١٣٤): "فأما ما يحكيه أصحاب الشافعي ـ ﷺ ـ عنه من أن الباء للتبعيض، فشيءٌ لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثَبَت".

والجواب عن الأول: أنه إنما أفادَ الإلصاق؛ لأنه لا يتعدّى بنفسه، بخلافِ ما نحن فيه.

وعن الثاني: أنّ الشَّهادةَ على النفي غيرُ مقبولة.

المسألة السادسة: لفظةُ[1] «إنما» للحصر، بالنّقل عن النحاة[2].

ولقول الأعشى[3]:

ولستَ بالأكثَرِ منهم حَصَى وإنّما العِزَّةُ لِلكاثِرِ

ولأنّ كلمةَ «إنّ» للإثبات، و«ما» للنفي، فتبقَى كذلك عند التركيب كالأصل[4]، وحينئذٍ إما أن تقتضِي[5] نَفيَ المذكورِ وإثباتَ غيرِ المذكورِ، أو

---

(١) «مـ» (لفظ). في حاشية «ظ» (وقد تأتي لغير الحصر).

(٢) ذكره أبو علي الفارسي، «**الشيرازيات**» (ص: ٤٨، ٢٥٣)، و«**الحلبيات**» (ص: ٢٢٨)، و«**الشعر**» (ص: ١٩٩).
وانظر: «**المحتسب**» لابن جني (١٩٥/٢). ونسبه ابن السِّيد البَطَلْيَوْسي إلى الكوفيين في «**الاقتضاب**» (٥٥/١). وانظر: «**معاني القرآن**» للزجاج (٢٤٣/١). وانظر في معرفة مأخذ هذا القول عند النحويين: «**شرح المفصل**» (٩٨/٨).

(٣) «**ديوان الأعشى**» (٣٤٧/١) [ت الرضواني].

(٤) في ما عدا «ظ» (بالأصل). وهذا الذي قاله المصنف فيه نظر، وبناءه على قول النحويين مشكل، و«ما» في هذا التركيب عندهم تدخل على «إن» فتكف عملها في ما بعدها، قال أبو حيان: "الذي تقرر في علم النحو أنّ «ما» الداخلة على «إن» وأخواتها، هي كافة لهن من العمل"، «**التذييل**» (٢٢٠/٢). وانظر: «**الكتاب**» (١٢٩/٣)، و«**شرح المفصل**» (٩٦/٨).

(٥) «ز»، «هـ» (يفيد).

نَفيَ غيرِ المذكورِ وإثباتَ المذكور. والأول باطلٌ بالإجماع، فيتَعيَّن الثاني.

حجة المخالف[1]: قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، وأجمعنا على أنّ من ليس كذلك فهو مؤمن.

(١) القول بعدم إفادتها الحصر بذاتها هو المعروف عند أهل النحو، أنها لا تفيد الحصر وإنما قضيتها توكيد الإثبات، وإن دل السياق على الحصر فتلك قضية خارجة عما يدل عليه اللفظ في تركيبه، حتى قال أبو حيان في «**البحر المحيط**» (١/١٧٣) [ط الرسالة] "وفي ألفاظ المتأخرين من النحويين وبعض أهل الأصول أنها للحصر. وكونُها مركبة من «ما» النافية دخل عليها «إن» التي للإثبات فأفادت الحصر، قولٌ ركيك فاسد صادرٌ عن غير عارف بالنحو".

ومن غريب ما وقفت عليه، ما ذكره الطاهر بن عاشور في «**التحرير والتنوير**» (١/٢٨٥) أن «إنما» "مفيدةٌ للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير، ولا اعتداد بمخالِفه شذوذًا في ذلك". كذا، وهو في ذا ينزع إلى فنه في المعاني والبيان، وأبو حيان نحوي ينزع إلى ما تعوده.

وانظر مذاهب النحويين في «إنما» وأمثالها في «**التذييل**» (٥/١٤٦)، و«**الارتشاف**» (٣/١٢٨٤)، و«**الجنى الداني**» للمرادي (ص: ٣٩٥).

النظر التاسع: في كيفية الاستدلال بالنصوص

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بما لا يُفيدُ شيئًا[1]. خلافًا للحَشْوِيَّة[2].

---

(١) تنبيه: هذه المسألة لم تقع محررة هنا، وكذا في «**المحصول**» (١/٢٧٧)، فإن عبارته فيه: "لا يجوز أن يتكلم الله تعالي بشيء ولا يعني به شيئا". ثم استدل بما يقتضي أن الخلاف في التكلم بما لا يفهم، وبينهما فرق، فإن عدم جواز الخطاب بما لا معني له لا يُعلم من ذهب من أهل القبلة إلى خلافه. وأما التكلم بما له معنى في نفسه ولكن لا يفهمه المكلف، فالخلاف فيه مبني عندهم على قاعدة التحسين والتقبيح. وقد عرفت فيها مذهب المصنف وأصحابه، فكيف يستقيم مع ذا نصب الخلاف مع الحشوية؟!

قال شيخ الإسلام: "من المتأخرين من وضع المسألة بلقب شنيع" ثم ذكر ما في «**المحصول**»، وقال: "وهذا لم يقله مسلم، أن الله تكلم بما لا معنى له، وإنما النزاع: هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟! وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطَب بون عظيم" «**الفتاوى**» (١٣/٢٨٦).

وانظر: «**الصفدية**» (١/٢٨٧)، و«**الكاشف**» للأصبهاني (بـ/٩١)، و«**متشابه القران**» لعبد الجبار (١/١٣)، و«**القواطع**» (١/٤٠٥)، و«**الوصول**» لابن بَرهان (١/١١٣)، و«**المسودة**» (ص: ١٦٤)، و«**البحر المحيط**» (١/٤٥٨)، و«**الفوائد السنية**» للبرماوي (١/٤٠٤)، و«**التحبير**» للمرداوي (٣/١٣٩٩).

(٢) قال القاضي عبد الجبار: "لا يجيز ذلك في خطابه تعالى أحد من المخالفين، وإنما يجوزون أن لا يظهر مراده في بعض الخطاب" «**المغني**» (١٧/٤٠).

وقال الطُرَيْثيثي المعتزلي: "الحشوية تزعم أنّ القران لا يُعرف معناه باللغة، وأن القران على قسمين: متشابه لا يُعرف أصلًا، والقسم الأخر يجب أخذ معناه عن النبي ﷺ"، ثم وصفهم=

♦ لنا: أنّ التَّكَلُّمَ بما لا يُفيدُ هذيان[1]، وهو على الله تعالى محال؛ لأنه نقص[2]. ولأنّه وصفَ القرآنَ بكونِه هدىً وشفاءً وبيانًا، وذلك يدُلُّ على كونِه مُفهِمًا.

فإن قيل: ما ذكرتموه يُشكِلُ بقوله تعالى: ﴿حمٓ﴾، و﴿طه﴾، وقوله: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، و﴿إِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣]، و﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۖ فَإِيَّيَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١]. ولأنه يجبُ الوقفُ على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإلا لوقع الابتداء بقوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، وذلك باطلٌ، لامتناع عَودِ الضمير إلى الله تعالى. ولأنه خاطَبَ الفُرسَ بلغة[3] العربِ مع عدمِ الإفهام.

والجواب عن الأول: أنها أسماءُ للسُّوَر. وعن الثاني: أنه استعارةٌ عن القُبح. وعن الثالث: أنه للتوكيد. وأما قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، قلنا: خُصَّ[4] عنه البعضُ بدليل العقل. وعن الخامس: أنّ المُكْنَةَ من الفهم ثابتةٌ

= بالجبر والتشبيه وإثبات رؤية الرب يوم القيامة، وأنهم يتسمون بأهل السنة. «**متشابه القرآن**» (ص: ١٢٦، ١٢٩).
وهذا نقل بارد سمج. وبه تعرف أن لفظ الحشوية لا قرار له عندهم. قال أبو عبد الله الحاكم في «**معرفة علوم الحديث**» (ص: ١١٥): "كل من ينسب إلى نوع إلحاد وبدع لا ينظر إلى الطائفة المنصورة إلا بعين الحقارة ويسميها الحشوية". وانظر: «**بيان تلبيس الجهمية**» (١٢٤/٢).

(١) «ظ» (لا يفيد شيئا). وفي «فـ»، «مـ» (التكلم به).

(٢) (لأنه نقص) ساقط مما عدا «ز».

(٣) «مـ» (بلسان).

(٤) «مـ» (فلأنه [بالإجماع] خص). وفي نسخة الموصل ـ من رسالة الرياض ـ: "قلنا موضع=

للفرسِ بالرجوع إلى لغة العرب.

المسألة الثانية: لا يجوز أن يُريدَ بكلامه خلافَ ظاهره مع أنه لا يدلُّ عليه[1]. خلافًا للمُرجِئَة.

♦ لنا: أنّ اللفظ الخالي عن البيان أبدًا، يكون بالنّسبة إلى غير الظاهر مُهمَلًا، والتكلّم به على الله تعالى محال.

ولا يقال: لم لا يجوز أن يتكلم باللفظ الدَّالِّ على الوعيد، مع أنه لا يُريد الوعيد، تخويفًا للفاسق؟! **لأنا نقول:** فحينئذٍ لم يبق[2] الاعتمادُ على شيءٍ من أخباره، وذلكَ ظاهرُ الفساد.

المسألة الثالثة: قيل[3]: الدلائلُ اللفظية لا تُفيدُ اليقين؛ لأنها مبنيةٌ على

= الوقف: والراسخون في العلم. وما ذكروه من الإشكال أنه عام، خص عنه البعض... ".

(١) بعده في «ف» (دليل). انظر: «**المغني**» (١٧/٤٢). وقال الزركشي: "الخلاف في آيات الوعيد والأحاديث الدالة على وعيد الفساق، لا غير، على ما فُهم من أدلتهم. وأما الأمر والنهي فلا خلاف فيهما" «**البحر**» (١/٤٦٠). وانظر: «**نهاية السول**» (٢/١٩٤).

(٢) «ز» (حينئذ لا يبقى).

(٣) نسبه الكاتبي في «**المفصل**» (أ/١٨) إلى المعتزلة وجمهور الأشعرية. كذا. وقال الأصبهاني في «**الكاشف**» (أ/٩٤): "مذهب المعتزلة وأكثر أصحابنا أنه يفيد القطع". وهو أبصر من الكاتبي بمقالات المتكلمين، وإنما ذاك متفلسف.
وقال الشيخ أبو محمد بن بزيزة التونسي في «**الإسعاد في شرح الإرشاد**» (ص: ٩٣) "زعم=

نقل اللغات والنحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ[١] والمُعارِض العقلي الذي لو وُجِد لكان[٢] راجحًا، لكون العقل أصلًا للنقل. وكُلُّ هذه الأمورِ ظَنِّيَة. والمبني على المقدمات الظنية ظني[٣].

أما الأول: فلِما بيّنّا أنّ الرواة ما بلغوا حدّ التواتر، ولم يكونوا معصومين عن الكذب واللّحن، على ما ذكره الجُرجاني في كتابه الذي صنّفَه في «**الوَساطَةِ بين المتنبي وخصومه**»[٤].

وأما السلامة عن بقية الوجوه (العشرة)[٥]، فمظنونةٌ أيضًا[٦]، لما عَلِمتَ

= بعض المتأخرين أن الأدلة السمعية كلها لا تفيد اليقين... وهو باطلٌ باتفاق الأصوليين؛ لأنهم أجمعوا على أن دلائل النص الثابتة من القران والسنة المتواترة قطعية يقينية يكفر جاحدها. والتجويزات العقلية لا ترفع مثل هذا اليقين، ولو فتحنا باب التجويز العقلي لانسلبت العلوم الضرورية في النفس، فهذا خطأ بيّن المغلطة".

وانظر: «**بيان تلبيس الجهمية**» لشيخ الإسلام (٤٥٨/٨)، و«**نظرة عابرة**» للأستاذ زاهد الكوثري (ص: ٧٨ ـ ٨٢)، فله كلام حسن.

(١) بعده في «فـ»، «ز» (والمنسوخ) كذا.

(٢) «فـ» (إذا وجد كان).

(٣) (والمبني على...) إلى هنا مستدرك من حاشية «مـ».

(٤) «**الوساطة**» (ص: ٤) فما بعدها. والجرجاني: أبو الحسن علي بن عبد العزيز (تـ ٣٩٢هـ).

(٥) كذا في «ز» مكتوبة فوق السطر بخطٍ دقيق. وفي «مـ» (المظنونة).

(٦) قال ابن كمونة في «**تعليقه على المعالم**» (ص: ٢٣) "قوله:» عدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم «ممنوع، إذ ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عُرف وجودها بالتواتر وبغيره، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات قطعًا، ولولا ذلك لما فهم من كلام أحد شيءٌ علي وجه اليقين، والواقع بخلافه". وانظر: «**شرح المعالم**» لابن التلمساني (ص: ٧٥)، و«**شرح التلويح على التوضيح**» (١٢٨/١).

أنّ عدم الوجودان لا يدلّ على العدم.

واعلم أنّ هذا القولَ حقٌّ، إلا إذا وُجِدَت قرائنُ تُفيدُ اليقين، سواءٌ كانت مُشاهَدةً أو منقولةً بالتواتر[1].

المسألة الرابعة: اعلم أنّ الخطاب إما أن يدلّ على الحكم بلفظه، أو بمعناه، أو بواسطةِ ضَمِّ شيءٍ آخرَ إليه.

* أما الأول، فيجب حملُ اللَّفظِ على المعنى الشرعي، ثم العُرفي، ثم اللُّغوي الحقيقي[2]، ثم المجاز.

وإن توجَّه على طائفتين ـ وهو حقيقةٌ عند أحدهما في معنىً، وعند الثانيةِ في معنىً آخر ـ، وجب على كلّ واحدةٍ حملُه على المُتَعارَفِ احترازًا عن التكلم بالمهمل.

* وأما الثاني، فهو الدَّلالةُ الالتزاميَّةُ على ما مرّ.

* وأما الثالث، فعلى أقسام:

---

(١) المصنف كثير العناية بهذا البحث في كتبه، فهو تارة ينسبه لغيره ثم يتعقبه بالتقييد كما صنع هنا وفي «**الأربعين**» (ص: ٤١١)، وتارة ينسبه لغيره ولا يتعقبه بشيءٍ كما فعل في «**المعالم**» (ص: ٢٢)، وتارة يحرره بلفظه من غير قيد ولا ينسبه لأحد كما فعل في «**المحصّل**» (ص: ٥١)، و«**التفسير**» (١٨٢/٧)، و«**أساس التقديس**» (ص: ٢٣٤)، وآخر كتبه الكلامية أعني «**المطالب العالية**» (١١٣/٩). وانظر: «**نهاية العقول**» (١٤٢/١).

(٢) «فـ»، «ز»، «هـ» (ثم الحقيقي).

أحدها: أن يُضَم إلى النصِّ نصٌّ آخر، فيكونُ المجموعُ دليلًا[1]، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، فإنهما[2] يَدُلّانِ على كونِ الأمرِ للوجوب.

وقولِه تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإنّه يلزم منه أن يكون أقلُّ مُدةِ[3] الحملِ ستةَ أشهرٍ.

وثانيها: أن يُضم إلى النّص إجماع.

وثالثها: أن يُضم إليه قياس.

ورابعها: أن يُضم إليه شهادةُ حالِ المتكلّم، كما إذا تردّد اللفظُ بين الحكم الشرعي والعقلي، فإنه يُحمل على الأول[4]، لقوله ﷺ: «**بُعِثت لبيان الشرعيات**»[5].

---

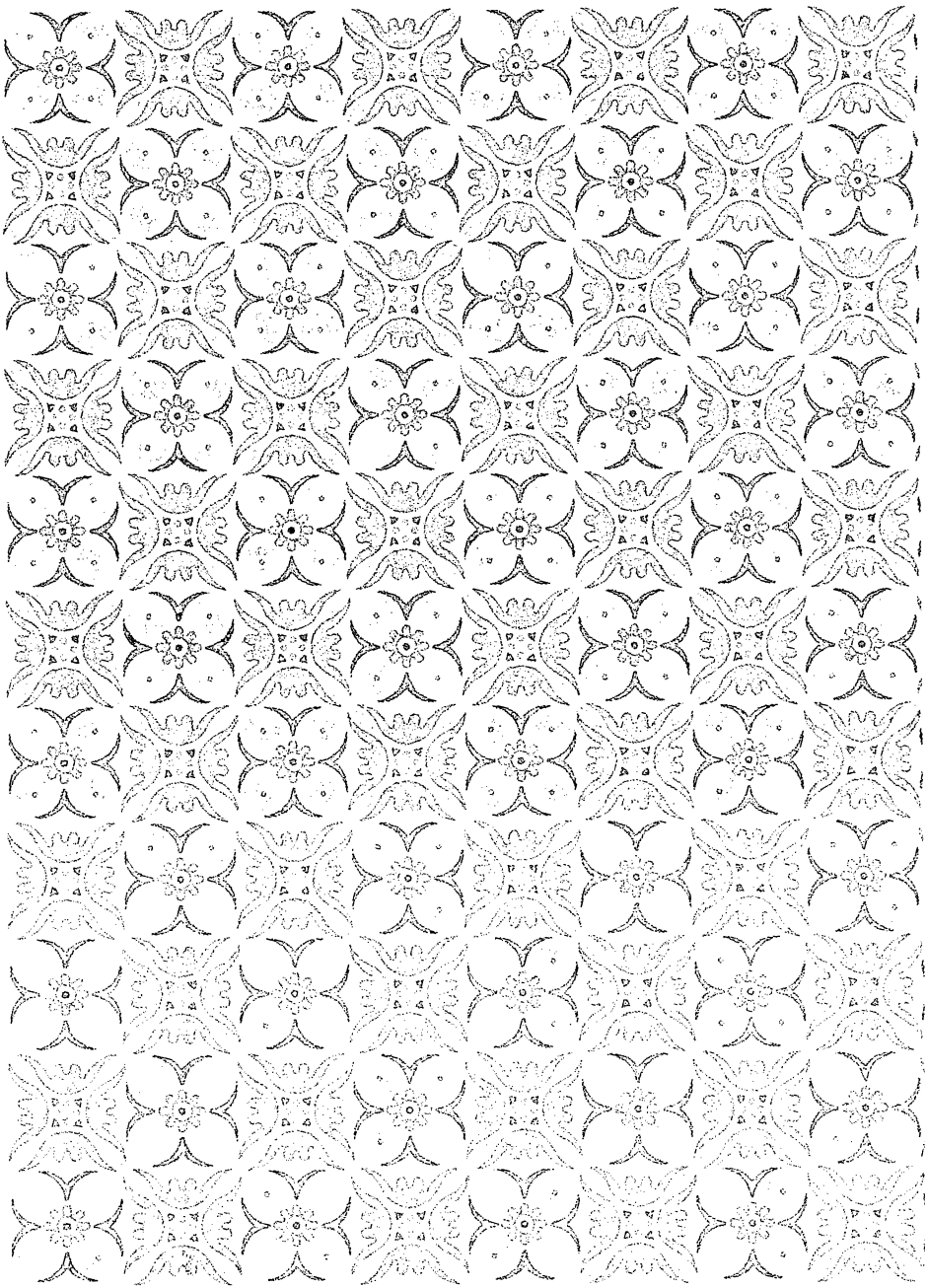
(١) «هـ» (دالا).

(٢) (فإنهما) ليس في ما عدا «مـ».

(٣) (مدة) ليس في «ظ».

(٤) «ظ»، «مـ» (الحكم العقلي والشرعي... علي الثاني).

(٥) كذا في الأصول. وفي «**المحصول**» (١/٢٩٦): "لأن النبي ﷺ بُعث... ". وهذا أسد.



الفصل الثاني: في الأوامر والنّواهي

وفيه مقدمةٌ وأقسام:

أما المقدمة، ففيها مسائل:

۞ **المسألة الأولى**: المختار أنّ لفظ «الأمر» حقيقةٌ في القول المخصوص فقط[(١)]. وزعم بعض الفقهاء أنه مُشترَكٌ بينه وبين الفعل[(٢)]. وزعم أبو الحسين أنه مشترك بينهما[(٣)] وبين الشيءِ والصفة والشأن[(٤)] والطريق.

---

(١) هذا قول أصحاب أبي حنيفة، «**أصول البزدوي**» (ص: ١١٩). وانظر: «**الميزان**» (ص: ٨١). وأكثر أصحاب أحمد، «**العدة**» (٢٢٢/١)، و«**التمهيد**» (١٣٩/١)، و«**أصول ابن مفلح**» (٦٤٥/٢). ونسبه السرخسي في «**الأصول**» (١٢/١)، وأبو الحسين في «**المعتمد**» (٤٥/١)، إلى جمهور الفقهاء. وبه قال أبو بكر، «**التقريب**» (٩/٢)، وابن خويز منداد من المالكية، «**الإحكام**» (٢٣٢/١).

(٢) هذا قول أبي الوليد الباجي ونسبه لأكثر أصحاب الشافعي، «**الإحكام**» (٢٣٢/١). واختاره أبو يعلى في «**الكفاية**»، وقال عبد الحليم بن تيمية: "هو الصحيح لمن أنصف" «**المسودة**» (ص: ١٦).

(٣) أي بين القول والفعل. وحكاية هذا عن أبي الحسين لا تصح، فنص كلامه: "أنا أذهب إلى أن قول القائل «أمر» مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص". فليس الفعل عنده من مسمى الأمرِ حقيقة، «**المعتمد**» (٤٥/١).

(٤) «ف»، «ز» (وبين الشأن).

♦ لنا: أنّا أجمعنا على أنّه حقيقةٌ في القولِ المخصوص، فلا يكونُ حقيقةً في غيره دفعًا للاشتراك.

ومنهم من تمسك فيه بوجوه:

* **الأول**: لو كان حقيقةً في الفعل لصح تسميةُ الأكلِ والشربِ أمرًا.

* **الثاني**: أنّ الأمر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي[1]، ويمنع عنه الخَرَسُ والسُّكوت، وذلك يُنافي كونَه حقيقةً في الفعل.

* **الثالث**: يصح نفي الأمر عن الفعل.

والأول ضعيف؛ لأنا لا نُسَلِّم اطراد الحقيقة.

وأما الثاني، فلا نُسَلِّم أنّه من لوازم مطلق[2] الأمر، بل من لوازم الأمر بمعنى القول[3].

وأما الثالث، فممنوع.

حجة[4] **الفقهاء** أنه حقيقةٌ في الفعل وجهان:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا﴾ [هود: ٤٠]، و﴿أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]، ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾ [القمر: ٥٠]، ﴿تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ﴾ [الحج: ٦٥]، ﴿مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦ﴾

(١) بعده في حاشية «ز» (وضده النهي).
(٢) (مطلق) مثبت من «مـ»، «هـ». وفي «ظ» (الأمر مطلقا).
(٣) «مـ» (بل للأمر بمعنى القول).
(٤) بعده في حاشية «ز» (بعض). «ظ» (حجة القائلين بأنه حقيقة).

[هود: ١٢]، وقال الشاعر[١]:

لأمرٍ مّا يُسَـــوَّدُ مَنْ يَســـودُ

ويقال: "أمرُ فلان مستقيمٌ"، أي عمله. والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* الثاني: خولِفَ بين جمع الأمور بمعني الفعل، وبين جمعه بمعنى القول، فيقال في الأول: «**أمور**». وفي الثاني: «**أوامر**»[٢].

حجة أبي الحسين: أنّ تَرَدُّدَ الذِّهن بين هذه المعاني عند سماع لفظ الأمر يدلّ على كونه مُشترَكًا بين الكلّ.

والجواب عن الآية الأولى والثانية: لا نُسلِّم أنّ المُراد غيرُ القول. وأما قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾ [القمر: ٥٠]، فليس المراد منه الفعل، وإلا لكان فعلُ الله تعالى واحدًا. بل المراد منه: الشأن والطريق. وهو الجواب عن الآية الرابعة، فإنّ الجَريَ والتَّسخيرَ يحصلُ بقدرته لا بفعله. ولإن سَلَّمنا استعمالَه في الفعل، لكن لا نُسلِّم أنّه حقيقةٌ فيه. ويجب أن لا يكون كذلك، احترازًا عن الاشتراك. وقد تقدم أنّ المجاز خيرٌ من الاشتراك.

والجواب عن الثاني: لا نُسلِّم أنّ الجمعَ من علامات الحقيقة.

---

(١) البيت في «**الكتاب**» لسيبويه (٢٢٧/١) لرجل من خثعم، وهو أنس بن مدركة الخثعمي، «**الحيوان**» للجاحظ (٨١/٣)، و«**الخزانة**» للبغدادي (٨٧/٣).

(٢) «**الصحاح**» للجوهري (٥٨٠/٢ ـ ٥٨١). وذكر محمد بن الطيب الفاسي، أن هذا لا يعرف عن أحد من اللغوين سوى الجوهري. «**تاج العروس**» (٦٩/١٠). وانظر: «**تهذيب اللغة**» (٢٠٧/١٥).

وعن حجة أبي الحسين: لا نُسلِّم تَرَدُّدَ الذِّهن بين تلك المعاني عند السماع[1].

المسألة الثانية: في حدّ الأمر. قال القاضي أبو بكر: **إنّه القولُ المقتضِي طاعةَ المأمورِ بفعل المأمورِ به**[2]. **وهو خطأ**[3]، **أما أولًا**، فلأنّ المأمورَ به لا يمكن معرفته إلا بالأمر، فتعريفُ الأمرِ به يوجبُ الدَّور. **وأما ثانيًا**، فلأنّ الطاعة عندنا: موافقةُ الأمر، فتعريف الأمر بها يوجب الدَّورَ أيضًا.

وقال أكثر المعتزلة: **هو قول القائل لمن دونه: افعل، أو ما يقوم مقامه**[4]. **وهذا ضعيف لوجوه:**

أما أولًا، فلانتفاء الأمر عند صدور هذه الصيغة من الساهي والنائم

---

(١) الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في أفعال النبي ﷺ، هل يُستفاد منها الأمر؟! كما ذكر ذلك البزدوي والسرخسي والسمرقندي والزركشي. [ما تقدم]. وانظر فيما يُبني على هذه المسألة «**التمهيد**» للإسنوي (ص: ٢١٥).

(٢) «**التقريب والإرشاد**» (٢/٥)، و«**التلخيص**» (١/٢٤٢). وهو اختيار أبي المعالي في «**البرهان**» (١/٢٠٣)، وأبي حامد في «**المستصفى**» (٢/٦٥٣).

(٣) «ف» (وهذا الحد ضعيف).

(٤) قال أبو محمد بن متويه: "هو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، أو ما يقوم هذا المقام من الصيغ" «**التذكرة**» (١/٢٠٧) [ط جيماريه]. وانظر: «**المغني**» لعبد الجبار (١٧/١٠٧)، و«**شرح التذكرة**» (ص: ١٢٢)، و«**عيون المسائل**» (ص: ١٧٢).
وهو قول أبي منصور الماتريدي السمرقندي، كما في «**الميزان**» (ص: ٨٥). وانظر: «**العدة**» للطوسي (١/١٥٩)، و«**الفصول**» للرازي (٢/٧٩)، و«**شرح اللمع**» (١/١٩١)، و«**التبصرة**» للشيخ أبي إسحاق (ص: ١٧)، و«**القواطع**» للسمعاني (١/١٣٦).

والحاكي، ووجوده عند الاصطلاح على تعيين لفظٍ آخرَ له.

وأما ثانيًا، فلأنّ حقيقةَ الأمر واحدةٌ لا تختلف باختلاف اللُّغات، فإنّ الأمر موجود بدون لفظة[1]: «افعل».

وأما ثالثًا، فلأنّ العُلوَّ غيرُ مُعتبرٍ في الأمر، بدليل قوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]، ولقول عمرو بن العاص لمعاوية[2]:

أمرتُـكَ أمرًا جـازمًـا فعَصَـيتَني ... فأصبحتَ مَسلوبَ الإمارةِ[3] نادِما

بل الصحيح أنّ الأمرَ: طلبُ الفعلِ بالقولِ على سبيلِ الاستعلاء[4].

أما «**الطلب**»، فمعلومٌ بالبديهة، وهو معنىً قائمٌ بنفس المتكلم[5]، يُعَبَّرُ عنه بالصيغة. وأما «**الاستعلاء**»، فلابُدَّ منه، فإنّ من قال لغيره: "افعل" على سبيلِ الاستعلاءِ لا على سبيلِ التذلل، يقال: إنه أمرهُ، وإن كان المقول له أعلى[6] رتبةً منه، ولهذا يكونُ مُستَقبَحًا. ومن قال لغيره: "افعل" على سبيل

---

(١) «هـ»، «ز» (قولة).

(٢) (لمعاوية) ليس في «ز».

ونسبة البيت لعمرو غلط، ولعله من انتقال النظر. ونسبه في «**المحصول**» (١/٣٢٠)، لحُباب بن المنذر، والمعروف إنه لحُضَين ـ بالضاد المعجمة ـ بن المنذر الرُقاشي، كذا في «**الوحشيات**» (ص: ٥٧)، و«**أنساب الأشراف**» للبلاذري (٨/٢٨٤)، و«**تاريخ الطبري**» (٦/٣٩٦)، و«**تفسيره**» (١٤/١٤٤).

(٣) «ز» (العبارة) كذا. والشطر الثاني ليس في «مـ».

(٤) انظر: «**الإحكام**» للباجي (١/١٧٦).

(٥) «فـ»، «مـ»، (وهو قائم بالمتكلم).

(٦) «مـ» (كان أدنى).

التضرع، فإنّه لا يسمى[1] آمرًا وإن كان أعلى رتبة من المَقولِ له: "افعل". فعُلِمَ[2] **أنّ المُعتبَرَ هو الاستِعلاء دون العُلو**. وهذا قول أبي الحسين البصري[3].

وأما أصحابُنا، فإنّهم قالوا: لا يُعتبر العلو ولا الاستعلاء[4].

المسألة الثالثة: ماهيَّةُ الطلبِ مغايرةٌ لإرادةِ المأمورِ به. خلافًا للمعتزلة[5].

♦ لنا وجهان:

* **الأول:** أنّه تعالى أمرَ الكافر بالإيمان وما أراده منه[6]، وذلك يوجبُ التغاير.

أما الأول، فبالإجماع.

وأما الثاني، فلأنه عالمٌ[7] بأنه لا يؤمن، فلو آمنَ لزمَ انقلابُ علمه

---

(١) «ز» (يكون).

(٢) «ف» (فظهر)، وفي «م» (دل).

(٣) «المعتمد» لأبي الحسين (١/٤٩)، وتابعه أبو الخطاب من الحنابلة في «التمهيد» (١/١٢٤).

(٤) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٢/٣٤٦) وما تقدم.

(٥) هذا قول أكثرهم وهم الذين ينفون كونَ الإرادة أمرًا زائدًا على الداعية إلى الفعل، كأبي الهُذَيل العلاف، وأبي إسحاق النّظام، وأبي عثمان الجاحظ، وأبي القاسم الكعبي، في جماعةٍ من البغداديين، خلافًا لأبي هاشم وأبي علي في أصحابهما البصريين. [وستأتي حكاية قولهما] انظر: «**المعتمد في أصول الدين**» لمحمود الخوارزمي الملاحمي (ص: ٢١٨)، و«**الفائق في أصول الدين**» له (ص: ٤٢).

(٦) «ز» (الكفار بالإيمان وما أراده).

(٧) «ف»، «م» (عَلِمَ أنه).

جهلًا، وهو محال، فصدور الإيمان منه محال. والعالمُ بكونِ الشيءِ محالًا غيرُ مريدٍ له بالاتفاق.

ولأنّ صدورَ الكفر من العبد يتوقف على داعيةٍ مخلوقةٍ لله تعالى، دفعًا للتسلسل، وعند حصولها يجب الفعل، وإلا لزم التسلسلُ والرُجحانُ من غير مُرجح. فلو أراد الإيمان منه لزمَ كونُه مريدًا للضدين[1].

ولا يقال: إنّ الأمر عندنا: عبارةٌ عن اللفظ[2] الدَّالِّ على كونِه مُريدًا للعِقابِ بتقدير الترك. وذلك لا يدلّ على التغاير. أما الأمر بمعنى آخر فهو ممنوع. ولا نُسلِّم أنّ المُحالَ غيرُ مُراد؛ **لأنا نقول:** لو كان الأمر عبارةً عمّا ذكرتم لتطرق التصديق والتكذيب إليه. ولأنّ سقوطَ العِقاب جائزٌ عندنا بالعفو، وعندكم في الصغائرِ قبلَ التوبة، وفي الكبائر بعدها.

وأما أنّ المحال غيرُ مراد، فلأنّ[3] الإرادةَ ترجيحُ أحدِ طرَفي الجائزِ[4] على الآخر، وهو في المحال محال.

* **الثاني:** يصح أن يقال: إنّي أريدُ مِنكَ هذا الفعلَ ولا آمُرُكَ به. ولأنّ الحكيم قد يأمرُ عَبده[5] بما لا يُريدُ منه إظهارًا لِتَمَرُّدِه.

احتج المخالف بوجهين:

---

(١) «ف» (للغيرين).

(٢) «ف» (القول) وفي الحاشية كالمثبت.

(٣) «ف» (وأما المحال فغير مراد لأن).

(٤) «ف» (الطرفين من).

(٥) «ظ» (غيره).

* **الأول**: أنّ صيغة الأمرِ للطَّلب، فهو إمّا الإرادةُ، أو غيرُها. والثاني باطلٌ، لكونه معنىً خفيًا، وقد سبقَ أنّ اللفظَ المشهورَ لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنىً خفي، فيتعين الأول.

* **الثاني**: أنّ إرادة المأمور به لو لم تكن مُعتبرةً في الأمر لصحَّ الأمر بالماضي والمستقبل، كالخبر.

والجواب عن الأول: أنّه معلومٌ للعقلاء، بدليل أنهم يأمرون بما لا يريدون وقوعه.

وعن الثاني: أنّه لابدَّ من الجامع.

المسألة الرابعة: «الأمر» اسمٌ للصِّيغة الدَّالةِ على الترجيح، لا لنفس الترجيح، **لوجوه**:

* **الأول**: أنّ أهلَ اللغة قالوا: الأمر من الضرب: «اضرب».

* **الثاني**: لو عَلَّقَ العِتقَ على الأمر، لا يحنث بالإشارة المفيدةِ لمدلولِ هذه الصيغة[1].

* **الثالث**: تبادرُ الذِّهنِ إلى اللفظ[2] عند إطلاق لفظ «الأمر» يَدُلُّ على كونِه اسمًا للصيغة.

---

(١) «فـ» (اللفظة). وفي الحاشية إشارة لنسخة كالمثبت.

(٢) «ز»، «هـ» (الصيغة).

حجةُ المخالفِ[1]: قولُه تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، كذّبهم اللهُ تعالى في شهادتهم مع صدقهم في النطق اللِّساني، فلابد من إثبات كلام النفسِ ليكونَ التكذيبُ عائدًا إليه. وكذلك قولُ عمرَ ﷺ: "زَوَّرتُ في نفسي كلامًا فسبقني إليه أبو بكر"[2].

وقال الأَخْطَل[3]:

إنَّ الكلامَ لفِي الفُؤادِ وإنّما ... جُعِلَ اللِّسانُ على الفؤادِ دليلا

الجواب عن الأول: أنّ الشهادة هي الإخبار عن الشيءِ مع العلم به،

---

(١) المخالف هو أبو بكر، وينسب لأبي الحسن الأشعري في أكثر أصحابه وهم الواقفية، فعندهم أن العرب ما صاغت للمعنى القائم بالنفس صيغة مفردةً تدل عليه بمجردها. ومحل الخلاف على التحقيق في صيغة «افعل» هل تدل على الأمر إذا عريت عن قرينة؟! أما قول القائل "أمرتك"، فهذا خارج عن قضية النزاع. انظر: «**التقريب**» لأبي بكر (٢/١٠)، و«**التلخيص**» (١/٢٤٣)، و«**التبصرة**» (ص: ٢٢)، و«**شرح اللمع**» (١/١٩٩)، و«**البرهان**» (١/٢١٢)، و«**الإحكام**» للباجي (١/١٩٦) و«**المستصفى**» (٢/٦٦٠)، و«**الوصول**» (١/١٣٩)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٨٣).

قال السمعاني: "هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء". «**القواطع**» (١/١٢٩). وانظر: «**روضة الناظر**» (٢/٥٩٥)، و«**الواضح**» (٤أ/٦١)، و«**التحبير**» للمرداوي (٥/٢١٧٧).

(٢) أخرجه البخاري (رقم: ٦٨٣٠) بمعناه.

(٣) البيت بلا نسبة في «**البيان**» للجاحظ (١/٢١٨). ومنسوب إلى الأخطل في «**الموشَّى**» لأبي الطيب الوشَّاء (ص: ٨) ولفظه: "من الفؤاد". وليس هو في أصول ديوانه. كما ذكر ذلك أبو حيّان في «**التذييل**» (١/٢٣).

وانظر: «**رسالة السجزي**» (ص: ١٢٠)، و«**الفَصْل**» لابن حزم (٣/١٢٢)، و«**مجموع الفتاوى**» (٧/١٣٨).

فلّما لم يكونوا عالمين به، كذّبهم اللهُ تعالى فيه.

وعن الثاني: أنّ قوله: "زوَّرت في نفسي كلامًا". أي خَمَّرته وهيأته[1]. كما يقال: "قدرت في نفسي دارًا وبناءً".

وعن الثالث: أنّ المقصود من الكلام ما حصلَ في القلب.

المسألة الخامسة: دلالةُ الصيغةِ على الطّلب لا تتوقف على الإرادة. خلافًا لأبي علي وأبي هاشم[2].

♦ لنا: أنّ هذه اللفظةَ[3] موضوعةٌ لمعنى، فلا تتوقف إفادَتُها على الإرادة، كسائر الألفاظ، مثل الأسد والحمار على البهيمة[4].

حجة المخالف: أنه لابد من التمييز بين ما إذا كانت الصيغة أمرًا أو تهديدًا[5]، ولا يحصل التمييز إلا بالإرادةِ[6].

---

(١) (وهيأته) مثبت من «مـ» وحدها. والتمثيل من «ظ» وحدها.

(٢) هذا قول جماعة من البصريين من المعتزلة ومنهم أبو علي وأبو هاشم خلافًا للكعبي في أصحابه، انظر: «**التذكرة**» لابن متويه (٢١١/١)، و«**المعتمد**» (٥٠/١)، و«**الذريعة**» (ص: ٥٨)، و«**المعتمد في أصول الدين**» للخوارزمي (ص: ٢١٨)، و«**الفائق**» له (ص: ٤٢).

(٣) «فـ» (الصيغة).

(٤) التمثيل مثبت من «مـ» وحدها.

(٥) والمثبت من «ظ»، وفي «مـ»، «ز»، «هـ» (أننا نميز بين ما). وفي «فـ» (أنها تتوقف على مميز بين كونها طلبًا وبين كونها تهديدًا).

(٦) بعده في «ز» (لما هي موضوعة له).

والجواب: أنّها حقيقةٌ في الطَّلَبِ، مجازٌ في التهديد[1]. والله أعلم.

(١) تنبيه: الذي حرره جماعة من المحققين أن الإرادة في الشرع تأتي لمعنيين: الأول: الخلق والتسخير والمشيئة، ويقال لها: «**الإرادة الكونية**»، فهذه لا تلزم في الأمر. والثاني: الرضا والمحبة، فهذه لابد منها في الأمر، ويقال لها: «**الإرادة الدينية**».
هذا معنى كلام الراغب الأصبهاني في «**الاعتقاد**» (ص: ٢٦٩ ـ ٢٧١) [ط العجلي]، وأبي إسحاق الشاطبي في «**الموافقات**» (٤/٢٥١) [ط البشير]، والزركشي في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٢٠٤)، و«**البحر**» (٢/٣٥٠).
وانظر: «**منهاج السنة**» (٣/١٥٦)، و«**شفاء العليل**» لابن القيم (٣/١٣٧٣)، و«**شرح الطحاوية**» (١/١٨٨) [ط الرسالة].

القسم الأول: في المباحث اللفظية

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: صيغة «افعل» مستعملةٌ[1] في خمسةَ عشرَ وجهًا[2]:

الإيجاب، والندب والتأديب، والإرشاد ـ وهو لمنافع الدنيا ـ، والإباحة، والتهديد والإنذار، والامتنان، والإكرام، والتسخير[3]، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني، والاحتقار، والتكوين.

وهي ليست حقيقةً في الكلِّ بالاتفاق[4]. ثم قال قوم: إنها مُشترَكةٌ بين الوجب والنّدب والإباحة والتنزيه والتحريم. وقيل: بينَ الثلاثة الأُوَل. وقيل: إنّها حقيقةٌ في الإباحة[5].

والحق أنّها ليست حقيقةً في هذه الأمور، فإنا نُدرك التَفرِقَة بالبديهة[6]

---

(١) «ز»، «هـ» (تُستعمل).

(٢) انظر: «**تعظيم قدر الصلاة**» لمحمد بن نصر المروزي (ص: ٣٧١).

(٣) تحرف في «ف» إلى (التخيير). وانظر: «**البحر**» (٢/٣٥٩).

(٤) انظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٢/٨١).

(٥) هذا قول قديم، حكاه أبو عبد الله الشافعي في «**الأم**» (٦/٣٦٩) [ط الوفاء]، عن بعض أهل العلم، ولم ينكره.

(٦) «ف» (ندرك بالبديهة تفرقة).

بين الأمر والنهي. وبين قوله: لا تفعل، وبين قوله: إن شئت فافعل، وإن شئت لا تفعل. ونفهمُ المعاني المختلفة عند سماعها، وذلك يُفيدُ المقصود[1].

المسألة الثانية: الحق أنّ لفظةَ «افعل» حقيقةٌ في الترجيح المانعِ من الترك، وهو قولُ أكثرِ الفقهاء والمتكلمين[2]. وقال أبو هاشم: إنّه للندب[3]. وقيل: إنّه للمعنى[4] المشترك بينهما[5]. وقيل: لهما بالاشتراك[6]. وقيل: هو حقيقةٌ في أحدهما، أو فيهما بالاشتراك، لكنّا لا ندري، وبه قال الغزالي رحمه الله[7].

---

(١) «ز»، «هـ» (المطلوب).

(٢) قال الأستاذ أبو إسحاق: "المعروف من عصر الصحابة إلى وقتنا هذا أن الأمر على الوجوب"، «**البحر**» (٣٦٨/٢)، وحكاه عن الجمهور أبو زيد في «**التقويم**» (٧٨/١)، وأبو المظفر في «**القواطع**» (١٣٧/١)، والشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (٢٠٦/١)، وأبو الوليد في «**الإحكام**» (٢٠١/١). في آخرين. وحكاه في «**التقريب**» (٢٧/٢) عن الدهماء من الفقهاء. ونسبه المزني للشافعي في «**كتاب الأمر والنهي**» (ص: ٧١). والشافعي قوله في مسمى الأمر متردد ولم يجزم فيه بشيء كلي، وإنما قال بعد ذكر احتمال الأمر للحتم والإرشاد والإباحة: "على أهل العلم طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معًا" «**الأم**» (٣٧١/٦).

(٣) عنده أنها تقتضي الإرادة. والمعنى المحقق منها الندب، وفي الوجوب قدر زائد على هذا، ولا يصار إليه إلا بدليل، فإن انتفى الدليل حمل على المعنى المحقق. وهذا أحد قولي أبي علي، «**المعتمد**» (٥٧/١)، و«**المجزي**» لأبي طالب (٩٧/١).

(٤) «ف» (وقيل هو للقدر).

(٥) حكاه الزركشي عن أبي منصور الماتريدي، «**البحر**» (٣٦٨/٢)، وفيه نظر، «**الميزان**» (ص: ٩٧).

(٦) هذا قول الشريف المرتضى في «**الذريعة**» (ص: ٦٥).

(٧) «**المستصفى**» (٦٦٥/٢)، وقريب منه قول الأشعري ـ في المشهور عنه ـ، والقاضي،=

♦ لنا وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى[1]: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، ذَمّه على تركِ المأمورِ به، إذ ليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق، ولو لم يكن للوجوب لما ذَمّه على تركه.

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، والتمسك به ما تقدم.

* **الثالث**: تاركُ المأمورِ به عاصٍ، والعاصي يستحقُّ العِقاب، فتاركُ المأمورِ به يستحقُّ العِقاب. وهو المَعنِيّ بالوجوب.

بيان الأول: قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، وقوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]. **لا يقال**: إنّ الآيةَ مُختصةٌ[2] بالكفار بقرينةِ[3] الخلود؛ **لأنّا نقول**: النص عام، والخلود هو: المُكثُ الطويل[4]، فلا يَختصّ بالكفار.

* **الرابع**: روي أنّه ﷺ دعا أبا سعيدٍ الخدري فلم يُجِبه؛ لأنه كان في

= «المجرد» لابن فورك (ص: ١٩٧)، و«التقريب» للقاضي (٢/٢٧)، و«التلخيص» (١/٢٦١).

(١) بعده في «ز» فوق السطر بخط مختلف (لإبليس).

(٢) «ف» (إنها مختصة).

(٣) «ف» (لقرينة).

(٤) مكانها في «ز» (الدائم) كذا.

الصلاة، فقال له: «**ما منعكَ أنْ تستجيبَ وقد سمعتَ قولَ الله تعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] ؟!»[(١)]، ذَمَّه على ترك الاستجابة عند ورود الأمر.

* **الخامس**: قوله ﷺ: «**لولا أنْ أشُقَّ على أمَّتي لأمَرتُهم بالسِّواكِ عندَ كلِّ صلاة**»[(٢)]. وكلمة «**لولا**» تُفيدُ انتفاءَ الشيءِ لوجودِ غيره، فيلزمُ انتفاءُ الأمرِ لوجودِ[(٣)] المَشَقّة. لكنّ السِّواكَ مندوبٌ بالإجماع، فيلزمُ أن لا يكونَ المندوبُ مأمورًا به[(٤)]، فثبتَ أنّ المندوبَ غيرُ مأمورٍ به.

* **السادس**: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ الآية [النور: ٦٣]، أمر مخالفي الأمر[(٥)] بالحذر من العذاب[(٦)] الأليم، وذلك إنما يكون بعد قيام المقتضي للعذاب، وتارك المأمور به مخالفٌ للأمر؛ لأن موافقةَ الأمر: عبارةٌ عن الإتيان بمقتضاه. والمخالفة ضدها، فكانت المخالفة: عبارةٌ عن الإخلال بمقتضاه.

ولا يقال: إنّ تارك المأمور به لو كان مخالفًا[(٧)] لكان تاركُ المندوبِ كذلك[(٨)]، وأنّه باطلٌ، لكونِ المخالفةِ اسمُ ذمٍ يجب اختصاصُه

(١) أخرجه البخاري (رقم: ٤٤٧٤). والراوي هو أبو سعيد بن المُعَلَّى.

(٢) أخرجه البخاري (رقم: ٨٨٧)، ومسلم (رقم: ٢٥٢)، من حديث أبي هريرة.

(٣) «فـ» (انتفاؤه لوجود). «ظ»، «مـ» (الانتفاء).

(٤) مكان هذه الجملة في «فـ» (وهو غير مأمور به).

(٥) «فـ» (أمر مخالف أمر الله). «مـ» (مخالف الأمر).

(٦) «فـ» (عن العقاب).

(٧) «فـ»، «هـ» (ترك..... مخالفة).

(٨) «فـ» (ترك المندوب مخالفة).

بتركِ[1] الواجب، فلا يجوز إطلاقه على ترك المندوب[2]. ثم نقول: الآية تدلّ على الأمر بالحذر عن مخالفة الأمر، أما على أمر المخالف[3] بالحذر، فلا.

فإن قلت: كلمة «عن» صلة. **قلنا**: الأصلُ أن لا يكونَ كذلك. ثم نقول: لا نُسلِّمُ أنّ جِنسَ الحذرِ مشروطٌ بقيامِ المقتضي للعذاب، بل باحتمال نزول العذاب، وأنّه ثابتٌ لكون المسألة اجتهادية.

والجواب عن الأول: ما مرَّ أنّ المندوب غيرُ مأمورٍ به.

وعن الثاني: أنّ ما ذكرتم غيرُ مراد لوجهين، أما أولًا، فلأنّ تعَلُّقَ الفِعلِ بالفاعل أقوى[4] من تَعَلُّقِه بالمفعول، فإذا حملناه على ما ذكرنا كان ذلك إسنادًا للفعل[5] إلى الفاعل، وإذا حملناه على ما ذكرتم كان ذلك إسنادًا له إلى المفعول، فكان الأول أولى.

وأما ثانيًا، فلأنّا لو حملناه على ما ذكرتم لصار التقدير: (فليحذر المتسللون لواذًا عن الذين يخالفون عن أمره). وحينئذ يبقى قوله: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ ضائعًا؛ لأن الحذرَ لا يتعدّى إلى مفعولين.

وعن الثالث: أنها للمجاوزة والبعد، وأنه حاصل في مخالفة أمر الله.

---

(١) المثبت من «مـ»، «ظ». وفي غيرها (واختصاصه بتارك).

(٢) هذه الجملة مثبتة من «مـ» فقط.

(٣) «مـ» (لا على أمر المخالف).

(٤) «فـ» (أولى).

(٥) «ز» (لفعل).

وعن الرابع[1]: أنّ الأمر بالحذر يدلّ على جواز الحذر، وأنه مشروط بوجود المقتضي للعقاب، وإلا لكان الحذرُ عنه سفهًا وعبثا، ولا يجوز ورود الأمر به.

* **السابع**: قولُ بريرةَ ﵂ لرسول الله ﷺ: "أتأمرني بذلك؟! " فقال: «**لا، إنما أشفع**»[2]. نفَى الأمرَ مع ثبوتِ الشَّفاعةِ الدالّةِ على النَّدبية، فدلَّ على أنَّ المندوبَ غيرُ مأمورٍ به.

* **الثامن**: أنّ الصحابة تمسكوا بالأمر على الوجوب، ولم يظهر الإنكار عليهم من أحد[3]، وذلك يدلُّ على الإجماع عليه.

بيان الأول: أنهم أوجبوا أخذ الجزية من المجوس، برواية عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ أنه قال: «**سُّنوا فيهم**[4] **سُنَّةَ أهلِ الكتاب**»[5]. وأوجبوا غَسْلَ الإناءِ من ولوغِ الكلبِ بقوله ﷺ: «**فَلْيَغسِله سَبعا**»[6]. وأوجبوا قضاءَ[7]

---

(١) من قوله (أنها للمجاوزة) إلى هنا مثبت من «مـ» فقط.

(٢) أخرجه البخاري (رقم: ٥٢٨٣) من حديث ابن عباس.

(٣) «فـ» (ولم يظهر من أحد إنكار).

(٤) «فـ»، «مـ» (بهم).

(٥) أخرجه مالك في «**الموطأ**» (رقم: ٧٥٩) [ط المغرب]، والشافعي في «**الأم**» (٤٠٨/٥)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٠٧٦٢) [ط التأصيل]، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (رقم: ١٠٨٧٠) من حديث جعفر بن محمد عن أبيه.
قال أبو عمر بن عبد البر: "**منقطع، ومعناه يتصل من وجوه حسان**" «**التمهيد**» (٥١٥/٨) [ط التركي].
وانظر: «**العلل**» للدارقطني (١٨٣/٢) [ط الدباسي]، و«**فتح الباري**» (٢٦١/٦).

(٦) أخرجه البخاري (رقم: ١٧٢)، ومسلم (رقم: ٢٧٩) من حديث أبي هريرة.

(٧) «فـ»، «مـ» (إعادة).

الصلاةِ عند ذكرها بقوله ﷺ: «**فليُصَلِّها إذا ذكرها**»[1].

بيان الثاني والثالث: سيأتي في «باب[2] **القياس**». **ولا يلزم** على ما ذكرنا، عدمُ اعتقادِهِم الوجوبَ في بعض الصور، كقوله تعالى: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ﴾ [النساء: ٣]، وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]؛ **لأنا نقول**: لو لم يكن الأمرُ للوجوب لما أفادَ الوجوبَ في صورةٍ أصلًا، وحينئذٍ يكونُ الدّليلُ على وجوبِ أخذِ الجِزيَةِ من المجوس شيئا غيرَ خبرِ عبد الرحمن بن عوف. ولو كان كذلك لاشتَهَر، وحيثُ لم يشتَهِر دلَّ على أنّ الدَّليل عليه: ظاهرُ الأمر[3]. أما لو قلنا: إنه للوجوب، لم يلزم من عدم الوجوب في بعض الصور أن لا يفيد الوجوب أصلًا؛ لاحتمالِ أن يكونَ التخلُّفُ مَقرونًا بمانع[4].

* **التاسع**: لفظ «افعل» إمّا أن يكون حقيقةً في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، أو فيهما، أو لا في واحد منهما. والثلاثةُ الأخيرةُ باطلة، فتعيّن الأول.

بيان بطلان الثاني: أنّه لو كانَ المندوبُ مأمورًا به لما كان الواجب مأمورًا به؛ لأنّ المندوبَ هو الراجحُ فعله مع جواز الترك، والواجب هو

---

(١) أخرجه مسلم (رقم: ٦٨٤) من حديث أنس.

(٢) «ف»، «م» (مسألة).

(٣) السياق في «ف» مختلف ونصه: (لو لم يكن للوجوب لما أخذت الجزية من المجوس؛ لأنه لم يدل عليه شيء غير خبر عبد الرحمن ﷺ؛ لأنه لو كان ثمة دليل غيره لاشتهر، وحيث لم يشتهر دل على أن الدليل الدال عليه: ظاهر الأمر).

(٤) «ف» (التخلف لمانع).

الراجح فعله مع المنع من الترك. والجمع بينهما محال.

بيان بطلان الثالث: أنه لو كان حقيقةً فيهما، فإما أن يكون موضوعًا للمعنى[1] المُشترَك بينهما، أو يكون مُشترَكًا بين المعنيين. والأول باطل؛ لأنّا لو جعلناه حقيقةً في القدر المشترك بينهما من أصل الترجيح، لم يكن جعلُه مجازًا عن الوجوب لكونِه غيرَ لازمٍ لأصلِ الترجيح، ولا كذلك على العكس. والثاني باطلٌ، لِما ثبتَ أنّ الاشتراك على خلافِ الأصل.

وأما الرابع ـ وهو أن لا يكون للوجوب ولا للندب ـ، فهو باطل بالإجماع.

* **العاشر:** أنّ العبد إذا لم يفعل ما أمره سَيِّدُه به، اقتصر العُقلاء من أهل اللغة في تعليل حُسنِ ذَمِّه على أن يقولوا: أمره سَّيده بكذا فلم يفعل. وذلك يدل على المقصود.

* **الحادي عشر:** لفظ «افعل» يدل على طلب الفعل، فوجب أن يكون مانعًا من النقيض قياسًا على الخبر، بجامع[2] ما يشتركان فيه من تكثير المقصود.

* **الثاني عشر:** الأمر[3] يَدُلّ على رُجحانِ المصلحة، فوجب أن يكونَ مانعًا من الترك.

بيان الأول: أنه لو لم يكن مصلحةً[4] راجحةً، لكان إما أن يكون خاليًا

---

(١) «ف» (حقيقة للقدر).

(٢) «هـ»، «ز» (والجامع).

(٣) «ز»، «م» (لفظ الأمر).

(٤) «ف»، «هـ» (مصلحته).

عن المصلحة، أو تكون المصلحة مرجوحةً أو مساويةً للمفسدة. فإن كان الأول، كان الأمرُ به غيرَ جائز. وإن كان الثاني، فذلك القدر من المصلحة يصيرُ مُعارَضًا بمثله من المفسدة، فيبقى القدرُ الزائدُ من المفسدة خاليًا عن المعارض[1]، فيعودُ القِسمُ الأول. وإن كان الثالث، كان ذلك عبثًا غيرَ لائقٍ بالحكيم.

بيان الثاني[2]: أنّ الإذن في الترك إذن في تفويت المصلحة الراجحة، وذلك غيرُ جائزٍ عرفًا، فوجب أن لا يجوز[3] شرعا، لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح**»[4].

* **الثالثُ عشر**: الأمر دلَّ على رُجحانِ طَرفِ الوجود وأنّه لا ينفَكُّ عن أحدِ قيدين: المنعُ من الترك، والإذنُ فيه.

والأول أفضى إلى الوجود. والثاني أفضى إلى العدم. والأفضى إلى الراجح راجحٌ في الظن على ما هو أفضى إلى المرجوح. فإذن، المنع من الترك راجح في الظن على الإذن فيه، فيكون واجبٌ العملُ به، لقوله ﷺ: «**أنا اقضي بالظَّاهر**»[5]. أو بالقياس على وجوب العمل بالفتوى[6] والشهادة

(١) «ف» (المفسدة).
(٢) «ف» (بيان الأمر الثاني).
(٣) «ف» (فوجب أن لا يكون جائزًا).
(٤) سيأتي تخريجه. (ص: ٢٨١).
(٥) سيأتي تخريجه في الاجتهاد.
(٦) «ف» (بالفتيا).

وقِيَمِ المُتلَفاتِ وأُروشِ الجِنايات، بجامع ما يشتركان[1] فيه من ترجيح الراجح على المرجوح. ولأنَّ تركَ العملِ بالراجح يقتضي ترجيحَ المرجوح على الراجح، وهو باطل بالضرورة.

* **الرابعُ عشر**: الوجوب له صيغة مفردة في اللغة، وهي: صيغة «افعل»، وذلك يفيد المطلوب[2].

بيان الأول: أنّ شِدَّة الحاجةِ إلى التعبيرِ عن الوجوب مع القدرة على الوضع والداعي إليه، توجبُ الوضع.

بيان الثاني: أن تلك الصيغةِ إما قولُه: «افعل» أو غيره. والثاني باطل بالإجماع، فيتعين الأول.

فإن قيل: لم لا يكفي قوله: «ألزمت»، و«أوجبت»؟! ثم إنه منقوضٌ بما أن الحاجة ماسَّةٌ إلى تعريفِ الروائحِ المختلفة، وتعريفِ الحالِ والاستقبال على التعيين مع أنه لم يُوضع له لفظ[3]. ثم نقول: أصل الترجيح أيضًا معنى تمسُّ الحاجةُ إلى التعبير عنه، فوجبَ أن يكون له صيغةٌ مفردة، وذلك قوله: «افعل» بعين ما ذكرتم.

والجواب عن الأول: أنّ اللفظَ المفرد أخفّ، فكان الأغلب[4] على الظّنِّ وقوعه كسائر الألفاظ.

---

(١) «ف» (يشترك).

(٢) «م» (المقصود).

(٣) «ف» (مع انتفاء الوضع).

(٤) «ف»، «ظ» (الغالب).

وعن الثاني: أنّا لا نسلم اشتداد الحاجة إلى تعيين الحال والاستقبال والروائح.

وعن الثالث: أنّ الحاجةَ إلى التعبير عن الوجوب أمسّ؛ لأن الواجب هو الذي لا يجوز الإخلال به، فكان التعبيرُ عنه أولى.

* **الخامسُ عشر**: الحمل على الوجوب أحوط، فكان المصير إليه أولى[1].

* **بيان الأول**: أنّ الحملَ على الوجوب والندب يشتركان في احتمال الخطأ في الاعتقاد، وانفراد الأول باحتمال قيامِ العقاب بتقدير الترك، فكان أحوط.

* **بيان الثاني**: قوله ﷺ: «**دَعْ ما يَريبُكَ إلى ما لا يَريبُك**»[2]. ولأن ترجيحَ الأمنِ على الخوفِ من موجباتِ العُقول.

حجة المخالف وجوه:

ـ **الأول**: أنّ العلمَ بكونه للوجوبِ إما أن يكون عقليًا أو نقليًا متواترًا أو آحادًا. ولا سبيل إلى كلٍّ واحدٍ منها. أما الأول، فلأنه لا مجال للعقل في اللغات. وأما الثاني، فلوقوع الاختلاف فيه. وأما الثالث، فلأنّ المسألةَ علمية، فلا يجوز التمسك فيها بالظَّن.

---

(١) «ز» (فوجب المصير إليه).

(٢) أخرجه الترمذي في «**السنن**» (رقم: ٢٦٨٧) [ط التأصيل]، والنسائي في «**المجتبى**» (رقم: ٥٧٥٧) [ط التأصيل] من حديث الحسن بن علي. قال أبو عيسى الترمذي: "**حديث صحيح**".

ـ **الثاني**: قال أهل اللغة: لا فرق[1] بين الأمر والسؤال إلا في الرُّتبَة. والسؤال لا يدل على الإيجاب، فكذا الأمر.

ـ **الثالث**: أنّ لفظَ الأمر ورد للوجوب والندب، فوجب جعله حقيقةً في المُشترَك بينهما من أصل الترجيح احترازًا عن الاشتراك والمجاز.

والجواب عن الأول: لم لا يجوز أن يُعلمَ ذلكَ بدليلٍ مركبٍ من العقل والنقل على ما مر في الحجة؟! على أنّا نقول: لا نُسلِّم أنّ المسألةَ قطعية.

وعن الثاني: أنّ السؤال عندنا يدلّ على الإيجاب[2]، وإن لم يلزم منه الوجوب.

وعن الثالث: أنّ الدليل دلّ على المجاز، فوجب المصير إليه.

المسألة الثالثة: الأمر الوارد بعد[3] الحظر للوجوب[4]. وقال بعض أصحابنا: إنه للإباحة[5]. واختلفوا في النّهي الواردِ بعدَ الوجوب.

---

(١) «ف» (أن أهل اللغة لا يفرقون).

(٢) «ف» (الطلب).

(٣) «ز» (عقيب).

(٤) قال الإمام أبو حامد الإسفراييني: "هو قول كافة الفقهاء والمتكلمين" «**البحر**» (٢/٣٧٨). وانظر: «**البرهان**» (١/٢٦٣). وهو قول الحنفية، «**أصول البزدوي**» (ص: ١٢٥)، و«**أصول السرخسي**» (١/١٩)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ١١١).

(٥) نسبه إلى الشافعي بعض أصحابه وذكروا أنه ظاهر مذهبه، ومرادهم من كلامه ما ذكره في تصاريف معنى الأمر في كتاب النكاح من «الأم» (٦/٣٦٨)، ففيه كلام محتمل لما ذكروه عنه.=

♦ لنا: أنّ المقتَضِي للوجوبِ قائمٌ على ما مرّ، والمُعارِضُ الموجودُ لا يصلح مُعارِضًا؛ لأنه كما جاز الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذلك منه إلى الوجوب. والعلم به ضروري. ولأنّ أمرَ الحائضِ بالصلاة والصوم واردٌ بعدَ الحَظر، وأنّه للوجوب.

احتجوا: بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، فإنّ المرادَ منهما الإباحة، فوجبَ كونُه حقيقةً فيها.

الجواب: أنّه مُعارَضٌ بقولِه تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٩٦][(١)].

= وهو قول أبي الفرج وأبي تمام وابن خويز منداد من المالكية، «**الإحكام**» للباجي (١/٢٠٦).

وبه قال أكثر الحنابلة، «**العدة**» (١/٢٥٦)، و«**التمهيد**» (١/١٧٩)، و«**الواضح**» (٤/أ١١٢)، و«**المسودة**» (ص: ١٦)، «**القواعد**» لابن اللحام (٢/٧٣٧). وانظر: «**التقريب**» للقاضي أبي بكر (٢/٩٤).

(١) فائدة: ظاهر تصرف المزني في «**كتاب الأمر والنهي على معنى الشافعي**» (ص: ٧٨) أنّ الأمر بعد الحظر يدل على عود حكم الفعل إلى ما كان عليه قبل مجيء الحظر، وأن الأمر لرفع الحظر المتقدم.

وقال أبو العباس بن تيمية: "المعروف عن السلف والأئمة أنّ صيغة «افعل» بعد الحظر ترفع الحظر المتقدم وتعيد الفعل إلى ما كان عليه، وبهذا جاء الكتاب والسنة"، «**الرد على الإخنائي**» (ص: ٨٢). وانظر: «**المستصفى**» لأبي حامد (٢/٦٧٧)، و«**المسودة**» (ص: ١٨).

المسألة الرابعة: الأمر لا يفيد إلا طلب الماهية، ولا يدل على الوِحدة والكثرة[1]. وقيل: إنّه يقتضي الوِحدةَ لفظًا[2]. وقيل: إنّه يقتضي التَّكرار[3]. وقيل بالوقف[4].

❖ لنا وجوه:

* الأول: أنّ الأمر قد ورد للتكرار مرة وللوحدة أخرى، أما الأول، فكقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وأما الثاني، فكقوله تعالى ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فوجب جعله حقيقةً في القدر المشترك من طلب الماهية، دفعاً للاشتراك والمجاز.

* الثاني: أنّ أهلَ اللغة قالوا: لا فرق بين قولنا: «افعل» وبين قولنا: «يفعل» إلا في كون الأول أمراً والثاني خبراً، ثم الثاني لا يدلُّ على التَّكرار، فكذا الأول.

---

(١) هذا قول عامة أصحاب أبي حنيفة، كما في «**الفصول**» لأبي بكر (٢/١٣٥)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ١٢٧) و«**أصول السرخسي**» (١/٢٠). وقال السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ١١٣): "قال أكثر الفقهاء والمتكلمين إنه يقع على الفعل مرة، من حيث إنه مطلق الفعل، لا من حيث إنه مرة".

(٢) قال الشيخ أبو إسحاق: "هو قول أكثر أصحابنا واختاره أبو الطيب الطبري والشيخ أبو حامد الإسفراييني" «**شرح اللمع**» (١/٢٢٠). وحكي عن الإمام مالك، وبه قال عامة أصحابه، «**الإحكام**» للباجي (١/٢٠٨)، و«**شرح تنقيح الفصول**» (ص: ١٩١). وانظر: «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ١٣٦).

(٣) هذا قول عامة الحنابلة، «**المسودة**» (ص: ٢٠). وانظر: «**العدة**» (١/٢٦٤)، و«**الواضح**» (٤أ/١٢٨).

(٤) «ظ» (بالتوقف). وهذا ظاهر قول الأشعري، «**المجرد**» (ص: ١٩٧). وإليه صغو أبي بكر في «**التقريب**» (٢/١١٧). وانظر: «**التلخيص**» (١/٢٩٨)، و«**المستصفى**» (٢/٦٨٧).

* **الثالث**: القولُ بالتَّكرار يقتضِي استغراق الوقتِ بالمأمورِ به، إذ ليس بعض الأوقات بالتعيين أولى من الآخر، وأنه باطل، أما أولاً، فبالإجماع. وأما ثانياً، فلأنه يلزم أن يكون الأمر بالصلاة نسخاً لما تقدم من الأمر بالوضوء.

* **الرابع**: يصح أن يقال: "افعل دائماً، أو مرة واحدة" ولو دلَّ على التَّكرار لكان الأول تَكرارًا والثاني نقضًا.

حجة المخالف وجوه:

الأول: تَمَسُّكُ الصِّدِّيقِ ﷺ في وجوبِ تَكرار الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ولم يُنكر عليه أحد، فكان ذلك إجماعًا.

الثاني: أنّ النهي طلبُ الترك، وأنّه يُفيد التَّكرار، فكذا الأمرُ الذي هو طلب الفعل.

الثالث: لو لم يُفدِ التَّكرار لما صح الاستثناء عنه؛ لأنّه حينئذٍ يكون نقضًا.

الرابع: أنّ اللَّفظَ ساكتٌ عن تعيين الزمان، فلا يكون بعض الأزمنة أولى من البعض، فإما أن لا يُحملَ على شيءٍ من الأزمنة، وهو باطل. أو يُحملَ على الكلِّ، وهو المطلوب.

الخامس: حملُه على التَّكرار أحوط، فوجبَ المصيرُ إليه.

حجة القائلين بالاشتراك وجهان:

الأول: حُسنُ الاستفهام في الأمر المطلقِ يدلُّ على كونِه مُشترَكًا بين المعنيين.

الثاني: وروده في الكتاب والسنة بالمعنيين يدلُّ على كونه حقيقة فيهما[1].

والجواب عن الأول: لعلَّ وجوبَ التَّكرار في الزكاة كان ثابتاً ببيان الرسول ﷺ.

وعن الثاني: أنّ الانتهاءَ عن الفعل أبدًا ممكنٌ بخلافِ الاشتغالِ به. ولأنّ فائدةَ النهي المنعُ عن الفعل في كل الأوقات، فيكون الأمرُ رفعًا لهذا المنعِ، ضَرورةَ كونِه نقيضًا له. ورفعُ المنعِ الكُلِّي يكونُ بالإثبات الجُزئي، وذلك يمنعُ كونَه للتَّكرار.

وعن الثالث: أنّ فائدة الاستثناء هو المنع من إيقاعِ الفعل في الوقت الذي كان المُكَلَّف فيه مُخيّرًا بين الفعل وبين غيره.

وعن الرابع: أنّ الأمر عند القائلين بالفَورِ مُختصٌّ بأقرب الأزمنة إليه. وعند المنكرين: أنّه يدل[2] على القَدر المُشترَك بين جميع الأفراد.

وعن الخامس: أنّه مُعارَضٌ بالخوف الحاصل من التَّكرار، فإنّه ربما كان ذلك مفسدة. ولا نُسلِّم أنّ الاستفهام والاستعمال يَدُلّان على الاشتراك، على ما سيأتي بيانه في «**باب العموم**».

---

(١) «ف» (ورود الكتاب والسنة بالمعنيين دل على كونه مشتركًا بين المعنيين).

(٢) «ظ» (محمول).

المسألة الخامسة: الأمر المُعَلَّق بالشرط والصفة يُفيدُ التَّكرار عند تكرر الشَّرط والصِّفة عند البعض[1]. **والمختار** أنّه لا يُفيدُه من جهة اللّفظِ ويفيده من جهةِ ورود الأمر بالقياس.

* **أما الأول** فلوجوه:

ـ **الأول:** أنّ السيد إذا قال لعبده: اشترِ اللحمَ إن دخلتَ السوق، لا يفهم منه التَّكرار.

ـ **الثاني:** لو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ إن دخلتِ الدّار، لا يفيد التكرار عند تكرار الدخول.

ـ **الثالث:** أنّ اللفظ ما دلَّ إلا على تعليق شيءٍ على شيء، وأنه أعمُّ من تعليقه عليه في كل الصُّوَرِ أو في صُورة واحدة.

* **وأما المقام الثاني**، فلِما سيأتي في «**باب القياس**» أنّ تَعليقَ الحكم على الوصف يُشعِرُ بكونِه عِلَّةً له.

المسألة السادسة: مطلقُ الأمر لا يُفيدُ الفَوْر. خلافاً للحنفية[2]. وقيل: إنه

---

(١) كل من قال بالتكرار في المسألة السابقة قال به هنا من باب أولى. انظر: «**التقريب**» للقاضي (١٣٠/٢)، و«**التلخيص**» (٣٠٩/١).

(٢) نسبه أبو الحسن الكرخي إلى أصحابه، وانتصر له أبو بكر الرازي كما في «**الفصول**» (١٠٥/٢). والمعروف عند عامة أصحاب أبي حنيفة أنّه على التراخي، «**أصول البزدوي**» (ص: ١٧٢)، و«**أصول السرخسي**» (٢٦/١). وانظر: «**ميزان الأصول**» (ص: ٢١٠).

يفيد التراخي[1]. وقيل: إنه مُشترَكٌ بينهما[2].

♦ لنا وجوه:

* **الأول**: أنّ الأمر واردٌ بالمعنيين، فيكون حقيقةً في القدر المُشترك[3] من طلب الماهيّةِ دفعاً للاشتراك والمجاز.

* **والثاني والثالث**: ما مرّ أنّ الأمر لا يُفيد[4] التّكرار، في الوجه الثاني والرابع.

حجة المخالف وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، ذَمَّه على تركِ المأمورِ به في الحال.

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

* **الثالث**: لو جاز التأخير، لجاز إما إلى بدل، أو لا إلى بدل. لا سبيل

---

(١) هذا قول أبي بكر في «**التقريب**» (٢/٢٠٨)، وأبي علي وأبي هاشم، «**المعتمد**» (١/١٢٠)، و«**المجزي**» (١/١١٤). وبه قال القفال وابن أبي هريرة وأبو علي بن خيران، «**القواطع**» (١/١٥٨). وفي التعبير بالتراخي فوت نبّه عليه جماعة، كأبي المعالي في «**البرهان**» (١/٢٣٣)، وأبي إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/٢٣٥).

(٢) هذا قول الواقفية، ويحتمله مذهب أبي الحسن الأشعري، «**المجرد**» (ص: ١٩٧). [وانظر ما تقدم].

(٣) «ف» (فيكون القدر المشترك حقيقة فيها). وفي الحاشية بخط الناسخ كالمثبت وعليه (خ ص).

(٤) «ف» (أنه لا يفيد).

إلى الأول؛ لأن البَدَلَ هو الذي يقوم مقامَ المُبدَلِ من جميع الوجوه، فوجب أن يكونَ الإتيانُ به كافيًا في سقوطِ التَعبُّد. ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنّه يمنعُ[1] من كونه واجباً.

* **الرابع**: أنّ السيد إذا أمر عبده بالسَّقي، فهم منه الفور حيث[2] يصح ذمه على التأخير.

* **الخامس**: اعتقادُ الوجوبِ واجبٌ على الفور، فكذا الفعل، بجامعِ المصلحة الناشئة من المُسارَعَةِ إلى الامتثال.

* **السادس**: أنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن تركه، ثم إنّ النهي عن الترك يوجب الانتهاء في الحال، لكنّ الانتهاء عن الترك في الحال لا يمكن إلا بالإقدام على الفعل في الحال، فكان ذلك واجبًا ضرورة.

* **السابع**: طريقةُ الاحتياط.

والجواب عن الأول: أنّه حِكايةُ حالٍ، فلعلّه كان مقرونًا بما يدلّ على الفور.

وعن الثاني: أنّ المسارعة إلى المغفرة محال، بل المرادُ منه: المسارعة إلى ما يقتضِي المغفرة، فلم قلتم: بأن ذلك هو الإتيان بالفعل على الفور؟!

وعن الثالث: أنّه يشكل بما إذا قال: أوجبتُ عليك الفِعلَ في أيّ وقتٍ شِئتَ.

---

(١) «ف»، «هـ» (لكونه يمنع). «ظ» (ضرورة كونه).

(٢) «ف» (حتى). «ظ» (فيصح).

وعن الرابع: أنه مُعارَض بما إذا أمر السيدُ عبدَه بفعلٍ ولم يفهم العبدُ حاجة السيد إليه في الحال، فإنّه لا يفهم منه الفور.

وعن الخامس: أنّه يَبطُلُ بالنذور والكفارات.

وعن السادس: أنّ النهي يُفيد التَّكرار، فلا جَرَمَ أوجبَ الفَور. بخلاف الأمر، فإنّه لا يُفيد التَّكرار، فلا يُوجب الفور.

وعن السابع: أنّه يُشكِلُ بقوله: افعل في أيِّ وقتٍ شئتَ.

المسألة السابعة: الأمر المُعلَّق على الشيءِ بكلمة «إنْ» عَدَمٌ عندَ عَدمِ ذلكِ الشيء[1]. خلافاً للقاضي أبي بكر[2] وأكثرِ المعتزلة[3].

♦ لنا وجهان:

* **الأول:** أنّ كلمة «إنْ» للشرط، بالنقل عن النحاة[4]. **والشرط** هو الذي ينتفي الحكمُ عند انتفائه. بدليل تسميةِ الوضوءِ شَرطًا لصحة الصلاةِ، والحولِ لوجوبِ الزكاة.

---

(١) هذه المسألة ملقبة بـ«مفهوم الشرط».

(٢) وهو قول جمهور منكري مفهوم المخالفة كذلك، «**التقريب**» للقاضي أبي بكر (٣/٣٦٣)، و«**التلخيص**» (٢/١٩٩). وانظر: «**الإحكام**» للباجي (٢/٥٢٨).

(٣) هذا قول أبي عبد الله البصري وعبد الجبار، «**المعتمد**» (١/١٥٢). وانظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (١/٢٩٣).

(٤) «**الكتاب**» (٣/٦٣)، (٤/٢٢٠)، و«**المقتضب**» (٢/٤٦).

فإن قيل: لا نُسلِّم أنّها للشرط في اللغة، ولعل ذلك من اصطلاح النحاة، كما قالوا في النصب والرفع والجر. ولا نُسلِّم أنّ الشرط عبارة عما ذكرتم، بل هو عبارة عن العلامة على الثبوت، كما قالوا في قوله: "أشراطُ السّاعة" أي علاماتها.

والجواب عن الأول: أنّ النقلَ خلافُ الأصل. وعن الثاني: أنّه لو كان كذلك لامتنع تسميةُ الوضوءِ شرطاً.

* الثاني: ما رُوي أنّ يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالُنا نَقصرُ الصلاةَ وقد أمِنَّا؟! فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألتُ رسول الله ﷺ، فقال: «**صدقةٌ تَصدَّقَ الله بِها عليكم فاقبلوا صدقته**»[1]، ولولا أنّ المُعلَّقَ على الشيءِ بكلمة «إنْ» عَدمٌ عند عدمِ ذلك الشيءِ وإلا لما كان للتعجب معنى[2].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الموجِبُ للتَّعَجُبِ أن الأصل وجوب الإتمام، وحالةُ الخوف مستثناةٌ عن ذلك[3].

ثم نقول: جواز القصر عند عدم الخوف ينفي ما ذكرتم من الحكم.

والجواب عن الأول: لا نُسلِّم أنّ الأصل وجوب الإتمام. **بيانه**: ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "كانت صلاة الحَضَرِ والسّفر ركعتين، فأُقِرت

---

(١) أخرجه مسلم (رقم: ٦٨٦).

(٢) «فـ»، «ز»، «مـ» (وإلا لم يحصل التعجب).

(٣) «فـ» (لم لا يجوز أن يحصل التعجب من كون الأصل: وجوبُ الإتمام..). «هـ» (أن الصلاة في الأصل كان أربعًا ثم نقص منه النصف في حال الخوف)، وفي الحاشية كالمثبت.

صلاةُ السفر، وزِيدَ في صلاةِ الحضَر"[1].

وعن الثاني: أنّ ظاهرَ الشرط[2] ينفي جوازَ القَصر، إلا أنّه تُرك الظاهرُ لقيامِ المانع.

حجة المخالف: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة]، وقوله تعالى: ﴿أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، وقوله تعالى ﴿وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]. ولأنّه لو عَلق طلاقَ امرأته على شرط لم يكن ذلك مانعًا من وقوع الطلاق عليها بالتنجيز قبل الشرط.

والجواب عن الأول: أنّ الظاهر يقتضي[3] أن لا يحرمَ الإكراه على البغاءِ وإن لم يُرِدنَ التَّحصُّن. ولكن لا يلزم من عدم الحُرمةِ القولُ بالجواز، فإنّ زوال الحُرمة[4] قد يكون لطريان الحِلّ، وقد يكون لامتناع وجوده عقلًا.

وعن الثاني: أنّ المُنَجَّزَ غيرُ المُعلَّق، فلا يكون ذلك مانعًا من وقوعه.

---

(١) أخرجه البخاري (رقم: ٣٥٠)، ومسلم (رقم: ٦٨٥).

(٢) «ز» (الشرع) كذا.

(٣) «هـ» (أن الشرط يقتضي أن الظهار لا يحرم...).

(٤) «مـ» (لأن عدم الحرمة).

المسألة الثامنة: الأمرُ المقيدُ بالاسم، والخبرُ المقيدُ به لا يدلُّ على نفي الحكم عمّا عداه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة[1]. خلافاً لأبي بكر الدقاق[2].

♦ لنا وجوه:

* **الأول:** يصح أن يقال: زيد أكل، مع العلم الضروري بصدوره عن غيره.

* **الثاني:** لو دلَّ عليه لبطل القياس؛ لأن التنصيص على حكم الأصلِ إن وُجِدَ مع التنصيص على حكم الفرع، كان الحكمُ في الفرعِ ثابتًا بالنصّ لا بالقياس. وإن لم يُوجَد، كان انتفاءُ الحكمِ عن غيرِ المنصوص يكون[3] مستفادًا من النصّ، فلا يجوز إثبات الحكم بالقياس المرجوح بالنسبة إلى النص.

* **الثالث:** لو دل عليه، لدلَّ إما بلفظه، وهو باطلٌ، لقصور اللّفظ عنه. أو بمعناه، وهو باطلٌ أيضًا، لجواز تَعَلُّقِ الغرَضِ بالإخبار عن إحدى الصورتين المتساويتين في الحكم.

---

(١) هذه المسألة ملقبة بـ«مفهوم اللقب». وانظر مذهب المعتزلة في «**المعتمد**» (١/١٥٩). وهذا هو قول السواد من أهل الأصول، انظر: «**أصول البزدوي**» (ص: ٣١١)، و«**الوصول**» لابن برهان (١/٣٣٢).

(٢) محمد بن محمد بن جعفر أبو بكر الفقيه الشافعي، المعروف بابن الدقاق، صاحب الأصول (ت٣٩٢هـ). وانظر: «**البرهان**» (١/٤٦٨)، و«**شرح اللمع**» (١/٤٤١).
وهذا المشهور عند الحنابلة، «**العدة**» (٢/٤٧٥)، و«**المسودة**» (ص: ٣٥٢)، و«**القواعد**» لابن اللحام (٢/١١٥٩). وقال الطوفي: "الأشبه الذي تسكن النفس إليه: أنه ليس بحجة، وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات"، «**شرح مختصر الروضة**» (٢/٧٧٥).

(٣) كذا في الأصول.

واحتج المخالف: بأنّ التخصيص لابدّ له من فائدة ولا فائدةَ إلا نفيُ الحكم عمّا عداه.

والجواب: أنّا نمنعُ المقَدِّمةَ الثانية.

المسألة التاسعة: الأمر المقيّدُ بالصفة ـ كقوله ﷺ: «**زكوا عن الغنم السائمة**»[(١)] ـ. لا يدلُّ على نفي الحكم عمّا عداه. وبه قال أبو حنيفة[(٢)] وابن سريج[(٣)] والقاضي[(٤)] وإمام الحرمين[(٥)]، وهو قول الجمهور منّا ومن المعتزلة[(٦)]. خلافاً للشافعي[(٧)] والأشعري[(٨)] ومُعظمِ الفقهاءِ مِنّا[(٩)].

---

(١) كذا، وسيأتي تخريج معناه.

(٢) «**الفصول**» للرازي (١/٢٩١)، و«**أصول السرخسي**» (١/٢٥٦)، و«**الميزان**» (ص: ٤٠٧).

(٣) أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي (ت ٣٠٦هـ). والنقل عنه في «**التقريب**» للقاضي (٣/٣٣٢). وانظر: «**البحر**» (٤/٣١).

(٤) «**التقريب**» للقاضي (٣/٣٣٢).

(٥) مذهبه فيه تفصيل، فإن كانت الصفة مناسبة للحكم أفادت التخصيص، وإلا فكاللقب. «**البرهان**» (١/٤٦٤ ـ ٤٦٩).

(٦) «**المعتمد**» (١/١٦١)، و«**المجزي**» (١/٣٥٧).

(٧) قال الشافعي في «**الأم**» (٣/١٤): "يشبه والله تعالى أعلم ألا يكون في الغنم غير السائمة شيء؛ لأنّ كلّ ما قيل في شيء بصفة ـ والشيء يجمع صفتين ـ، يؤخذ من صفة كذا، ففيه دليل ألا يؤخذ من من غير تلك الصفة من صفتيه".

(٨) «**التقريب**» للقاضي (٣/٣٣٢)، و«**البرهان**» (١/٤٥٠). وقال أبو بكر بن فورك في «**المجرد**» (ص: ١٩٩): "لم نجد في ذلك نصًا، ويحتمل أن لا يكون فيه دليل على المخالفة، وأن يجري الكلام في ذلك مجرى الكلام في الأمر والعموم والأفعال، لأجل ما فيها من الاشتراك".

(٩) «**شرح اللمع**» (١/٤٤٠)، و«**الإحكام**» للباجي (٢/٥٢٠).

♦ لنا وجوه:

* **الأول**: لو دلّ عليه لدلَّ إما بلفظه أو بمعناه. ولا سبيل إلى الأول؛ لأنّ اللفظ لم يُوضع إلا لإثبات الحكم في الصورة المذكورة. ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يستلزمُ انتفاءَه عن الصورة الثانية، لا قطعًا ولا ظاهرًا، لجواز اشتراك الصورتين في الحكمِ مع تخصيص إحداهما بالبيان.

* **الثاني**: أنّ الأمر المقيد بالصفة يردُ تارةً مع انتفاءِ الحكم عن غيرِه[1]، وتارةً مع ثبوته فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فوجب جعلُه حقيقةً في القَدر المُشترَك بين الصورتين، دفعًا للاشتراك والمجاز.

* **الثالث**: لو دلّ تخصيصُ الحكمِ بالصفة على نفيه عمّا عداه، لدلَّ تخصيصُه بالاسم على نفيه عما عداه. لكنّ الثاني باطل، فالمُقَدّمُ مثله. **بيان الملازمة**: أنّه لو دلّ لكان إنما يدُلّ لأن التخصيص لابدّ له من غرض، ونفيُ الحكم عمّا عداه يصلحُ أن يكون غرَضًا، فيُحمل عليه؛ لأن العلم بالأمرين يوجب الظن بالثالث، والظنُ العملُ به واجب[2]. وإذا استويا، وقد ثبت أنّ التخصيص بالاسم لا يدل، فالتخصيصُ بالصفة مثلُه[3].

---

(١) «ز» (غير المذكور).

(٢) من قوله (بيان الملازمة...) إلى هنا مما انفردت بسوقه على هذا الوجه «ز»، «هـ». وفي غيرهما: (بيان الملازمة: أن التخصيص لابد له من غرض، ونفي الحكم عما عداه يصلح أن يكون غرضًا، فيحمل عليه؛ لأن العلم بالأمرين يوجب الظن بالثالث، والظن واجب العمل به).

(٣) (وإذا استويا...) مثبت من «ز»، «هـ» فقط.

حجة المخالف من وجوه:

* **الأول**: أنّه يُفيدُ في العُرف نفيَ الحكم عمّا عداه، فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك. بيان الأول: أنّ من قال: الإنسان[1] الطويل لا يطير، ضُحِكَ منه[2]. بيان الثاني: أنّ النقلَ خلافُ الأصل.

* **الثاني**: أنّ التخصيص لابدّ له من غرَض[3]، وإلا فقد ترجح أحدُ الطّرَفين الجائزين على الآخر لا لمرجح، وما ذكرناه صالحٌ أن يكون غرضًا، فوجب حمله عليه، تكثيراً للفائدة. ولأنه مناسِب، والمناسَبةُ مع الاقتران دليلُ العِلِّية.

* **الثالث**: أنّ تعليق الحكم على الصفة يشعر[4] بكونها علة له، وتعليلُ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلافُ الأصل، على ما سيأتي. وحينئذٍ يلزم من انتفاءِ هذا الوصفِ انتفاءُ الحكم.

والجواب عن الأول: أنّه يشكل بقولنا: زيد الطويل لا يطير، فإنه لا يفيد نفي الحكم عما عداه بالاتفاق.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لا يفيد الحكم عما عداه[5]، فإن هذا تعليق الحكم بالصفة، بل لو قال: زيدٌ لا يطير، كان ذلكَ تعليقًا للحكم

---

(١) «ظ» (زيد).

(٢) «ظ» (منه كل أحد).

(٣) «ف» (فائدة) وكذا في الموضع الآتي.

(٤) «ز»، «هـ» (بالصفة [بالوصف/ «هـ»] مشعر).

(٥) «ز»، «هـ» (يفيد ذلك).

بالاسم. وهاهنا لا نقول: إنه عبث من حيثُ[1] إنه تعليق على الاسم. بل من حيثُ إنه بيانٌ للواضحات.

وعن الثاني: لا نُسلِّم أنّ التخصيص من القادرِ يحتاجُ إلى مُخصص. وعلى تقدير التسليم، لمَ قلتم: إنه لا غرَض سوى ما ذكرتم؟! وهذا لأنّ من الجائز أن لا يكونَ بيانُ إحدى الصورتين واجبًا في الحال، بأن يكون السامع غيرَ محتاجٍ إلى بيان أحد القسمين[2]. وإن كان[3] واجبًا لكنّه بينه بطريق آخر.

وعن الثالث: لا نُسلِّم أنّ تعليلَ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلافُ الأصل.

فرعان:

* **الأول**: اتفقوا على أنّ التخصيص بالصفة لا يُفيدُ نفيَ الحكمِ عمّا عداه، إذا كان سببُ التخصيص هو العادة. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: ٣٥]، وكما في قوله ﷺ: «**أيُّما امرأةٍ نكَحت نفسها بغيرِ إذنِ وليِّها فنِكاحُها باطل**»[4].

* **الثاني**[5]: ذهبوا إلى أنّ تَعليقَ الحكم على صفةٍ في جنسٍ كما في

---

(١) «ف»، «م» (إنه عبث لا من حيث). «ظ» (ثم هاهنا لا يقولون: إنه عبث).

(٢) «ز»، «هـ» (محتاج إليه).

(٣) المثبت من «هـ»، «ف». وفي «م» (إذا كان واجبًا)، «ظ» (أو إن كان واجبًا لكنه بينه)، «ز» (أو كان).

(٤) أخرجه أبو داود (رقم: ٢٠٧٢) [ط التأصيل]، والترمذي (رقم: ١١٢٥) [ط التأصيل]، وابن ماجه (رقم: ١٨٧٩) من حديث عائشة. قال أبو عيسى الترمذي: "**حديث حسن**". وتكلم فيه أبو داود. وانظر: «**السنن الكبير**» للبيهقي (٨٢/١٤) [ط هجر].

(٥) «ز» (الفرع الثاني).

قوله: «**في سائِمةِ الغَنَمِ زكاة**»[1]، يقتضِي نفيَه عمّا عداه في ذلك الجنس فقط. وقال بعض الفقهاء من أصحابنا[2]: إنه يقتضي نفيَ الزكاة عن المعلوفة في جميع[3] الأجناس.

♦ **لنا**: أنّ دليلَ الخِطابِ نقيضُ النُّطق، فلمّا تناولَ النُّطقُ سائِمَةَ الغنم، فنقيضه[4] يقتضي[5] معلوفةَ الغنمِ دون غيره.

حجة المخالف: أنّ السَّوم يَجري مُجرى العِلَّةِ في وجوبِ الزكاة، ويلزم من عدم العِلّة، عدمُ الحكم؛ لأنّ الأصلَ اتحادُ العلة.

والجواب: أنّ المذكور سَومُ الغنمِ لا مُطلقُ السَّوم، فاندفع الإشكال.

---

(١) مشهور بهذا اللفظ عند الأصوليين، ولم أقف عليه. ومعناه عند البخاري (رقم: ١٤٥٤). وانظر: «**موافقة الخبر الخبر**» (١١٢/٢).

(٢) انظر: «**الوسيط**» للغزالي (٤٩/٣) [ط القره داغي]، و«**البيان**» للعمراني (١٤٩/٣).

(٣) «ف» (سائر).

(٤) «ز» (فتنصيصه)، «ظ» (فمقتضاه)، وكلاهما تحريف. وفي «**المحصول**» (٤٠٦/١) (فدليله يقتضي).

(٥) بعده في حاشية «ز» بخط متأخر مع علامة التصحيح: (نفي الزكاة عن)، ولا أثر لهذه الزيادة في سائر النسخ، ولا في «**المحصول**» (٤٠٦/١). وفي «ظ» (يقتضي نفي معلوفة).
والمعنى: أن دليل الخطاب ـ الذي هو مفهوم المخالفة ـ مقتضاه نقيض مقتضى المنطوق، فلما دل النطق على وجوب الزكاة في سائمة الغنم، كان نقيضه مقتضيًا لحكم المعلوفة من الغنم ـ وهو عدم وجوب الزكاة فيه ـ. وأما غير الغنم، فلما لم يكن مذكورًا في النطق لم يشمله دليل الخطاب.

القسم الثاني: في المسائل المعنوية

والنظر في أطراف:

الطرف الأول: في الوجوب

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قالت المعتزلة: الأمر بالأشياء على التَّخيير يقتضِي وجوبَ الكُلِّ على التّخيير[1]. وقال الفقهاء: الواجبُ واحدٌ لا بعينه[2].

واعلم أنّه لا خلاف في المعنى؛ لأنّ مُرادَ كلِّ واحدٍ من الفريقين هو: أنّه لا يجوز الإخلال بالكلّ، ولا يجب الإتيان بالكلّ، ويكونُ فعلُ كلِّ واحدٍ موكولًا إلى اختيار المُكلَّف.

إلا أنّ هاهنا مذهبًا[3] يرويه كلُّ واحد من الفريقين عن صاحبه[4]، وهو:

---

(١) «**المغني**» لعبد الجبار (١٢٣/١٧)، و«**المعتمد**» (٨٧/١)، و«**المجزي**» لأبي طالب (١٣٧/١).

(٢) «**شرح اللمع**» (٢٥٥/١)، و«**القواطع**» (١٨٣/١)، و«**الإحكام**» للباجي (٢١٤/١)، و«**البحر**» (١٨٦/١). وانظر: «**الفصول**» لأبي بكر (١٤٩/٢)، و«**التقريب**» للقاضي (١٤٧/٢).

(٣) هذا يُلقبُ بـ«**قول التراجُم**»، ولا أعرف من قال به من الأعيان سوى أبي الخطاب من أصحاب أحمد ﷺ، فقد ذكره في «**التمهيد**» (٣٣٧/١) بحثًا. وانظر: «**رفع الحاجب**» (٥٠٨/١)، و«**البحر**» (١٨٧/١)، و«**التحبير**» للمرداوي (٨٩٢/٢).

(٤) «ظ»، «ف» (كل واحد منهما عن صاحبه).

أنّ الواجب واحدٌ منها مُعيَّن عند الله تعالى غيرُ معينٍ عندنا، إلا أنّ الله تعالى عالمٌ بأنّ المكلَّفَ لا يختارُ إلا ذلك الذي هو واجب عليه.

والدليل على فساد هذا القول: أنّ معنى التخيير: جوازُ ترك كلّ واحدٍ منها بشرط الإتيان بالآخر. ومعنى الوجوب على التعيين هو المنعُ من تركه على التعيين. والجمعُ بينهما مُحال؛ لأنّه جمعٌ بين النقيضين.

واحتج المخالف بوجوه:

* **الأول:** أنّ سقوط الفرض عند الإتيان بالكل إمّا أن يكون مُعللًا بكلِّ واحدٍ، أو بالمجموع، أو بواحدٍ غيرِ معيّن، أو معيّن. والكل باطلٌ سوى الرابع. أما الأول، فلأنّ الأثر مع المؤثر الواحد[1] يصيرُ واجبَ الوجودِ مُستغنيًا عن الآخر، ولو وقع بكل واحدٍ لاستغنى بكل واحد عن كل واحد[2]. وأما الثاني، فلأنّه يلزمُ منه كونُ الكلّ واجبًا. وأما الثالث، فلأنّ الأثر المعيَّن يستدعي مؤثِرًا موجودًا، وما لا يكون معينًا لا يكون موجودًا.

* **الثاني:** إذا أتى بالكلّ، فالمحكوم عليه بالوجوبِ إما المجموع، أو كلُّ واحدٍ فيكون[3] الكلّ واجبًا على التعيين، أو يكونُ الواجبُ واحدًا غيرَ معينٍ، وهو باطل؛ لأنه غير موجودٍ فلا يكون واجبًا. ولما بطلت الأقسام تعيَّنَ أنّ الواجبَ واحدٌ معين غير معلوم لنا، وهو المطلوب.

---

(١) «ف» (المؤثر التام).

(٢) «ف» (ولو سقط بواحدٍ لاستغنى عن كلّ واحد). وفي «ظ»، «مـ» ([فلو/ظ] ولو سقط بكل واحد لاستغنى عن كل واحد).

(٣) «ظ» (وعلى التقديرين يكون).

* **الثالث**: وهو أنّ استحقاق الثواب عند الإتيان بالكلّ، واستحقاق العقاب عند ترك الكلّ، إما أن يكون معللًا بالكل، أو بواحدٍ غير معين، أو بواحد معين. والقسمان الأولان باطلان لما مر، فتعين الثالث.

حجة من يقول: الواجب واحد غير معين: أنّ الإنسان إذا عقد على قَفِيزٍ من الصُّبْرَة، فالمَعقودُ عليه قفيزٌ[1] لا بعينه، بل يتعيّنُ[2] باختيارِ المُشتري واحد. فقد صار ما ليس بمتعيّنٍ في نفسه متعيِّنًا باختياره. وكذا إذا طلّق زوجة من زوجاته، أو أعتق عبدًا من عبيده.

والجواب عن الوجه الأول: لمَ لا يجوز أن يسقط الفرض بكلّ واحدٍ؟! بمعنى أن يكون كلُّ واحدٍ معرِّفًا لسقوطِ الفرض، واجتماعُ المُعرِّفات على المدلول الواحد جائز.

وعن الثاني: أنّ هذه الشبهة لازمةٌ للخصم حيثُ قال: الواجب ما يختاره المكلَّف؛ لأنه إذا أتى بالكلّ فقد اختار كلها، فوجب أن يسقط الفرض بكل واحد منها[3].

وعن الثالث: قال بعضهم: يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثوابًا، ويستحق العِقاب على ترك أدونها عقابًا. ويمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يستحق العقاب على ترك مجموع كان مخيّراً بين أفراده؟! وكذا في طرف الثواب.

---

(١) بعده في «ظ» (من الصبرة).

(٢) «ظ» (وإنما).

(٣) «ف» (فوجب أن يكون كل واحد منها واجبًا).

وعن الرابع: أنّ تعيينَ بعضَ الأقفِزَة للعقد[1] ترجيحٌ من غير مُرَجِّح، فوجب أن يكون كلّ قفيزٍ منها متعينًا على سبيل البدل، ويكونُ الخِيارُ للمُشتري، وعند اختياره يتعيّنُ مِلكُه فيه. وكذا في الطَلاق والعَتاق.

المسألة الثانية: اختلفوا في الواجب المُوسَّع، والمنكرون له اختلفوا على ثلاثةِ أقوال:

* **الأول** ـ قول بعض أصحابنا[2] ـ: الوجوب مُختصٌّ بأول الوقت، فلو أخَّر كان قضاءً. **الثاني** ـ قول بعض أصحاب أبي حنيفة ﷺ[3] ـ: أنّ الوجوب مختص بآخر الوقت، فلو أتى به في أولِّ الوقت كان ذلك كتعجيل الزكاة قبل الحول[4]. **الثالث** ـ قول الكرخي[5] ـ: أنّ الصلاة المأتِيّ بها في

---

(١) «هـ» (للبيع).

(٢) قد يُتوهم هذا متوهمٌ من عبارةِ الشيخ أبي إسحاق في «**التبصرة**» (ص: ٦٠): "إذا أمر بعبادة في وقت أوسع من قدر العبادة كالصلاة تعلق الوجوب بأول الوقت". بيد أن مراده كما في «**شرح اللمع**» (٢٤٦/١)، أنه يتعلق بأول الوقت وجوبًا موسعًا يجوز فيه التأخير إلى آخر الوقت. فلم يخرج عن قول أصحابه. ولذا قال السبكي: "كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب" «**الإبهاج**» (١٩٥/١) [ط ابن حزم].
وانظر: «**الأم**» للشافعي (٢٩٤/٣)، و«**شرح المعالم في أصول الفقه**» (٣٣٥/١) و«**البحر**» (٢١٣/١)، و«**نهاية السول**» (١٧١/١).

(٣) هذا قول أكثر العراقيين منهم، «**الفصول**» (١٢٤/٢)، و«**أصول السرخسي**» (٣١/١)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ١٦٢)، «**تقويم الأصول**» للدبوسي (١٤٥/١).

(٤) «ف» (الوقت). وفوقها بخط الناسخ (الحول).

(٥) اختلف أصحابه في النقل عن على ثلاثة أقوال، انظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (١٢٥/٢)، و«**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٢١٧).

أول الوقت موقوفة، فإن أدرك المصلي آخرَ الوقتِ وهو على صفة المكلَّفين كان ذلك فرضًا، وإلا يكون نفلًا.

وأما المعترفون بالواجب الموسع، فهم جمهورُ أصحابنا[١]، وأبو علي وأبو هاشم وأبو الحسين من المعتزلة[٢]. ثم منهم من قال: الوجوب متعلقٌ بكلّ الوقت، والتأخير جائزٌ بشرطِ العَزمِ عليه[٣]. **والمختارُ** أنّه لا حاجة إلى هذا العزم، وهو قول أبي الحسين[٤].

والدليل عليه[٥]: أنّ الأمرَ يتناولُ الوقتَ من غير تعرُّضٍ لجزءٍ منه، إذ الكلام فيه. وإذا كان كذلك، وكانَ كلُّ جزءٍ من أجزاءِ الوقت قابلًا لهُ، وجبَ أن يكون حكمُ ذلك الأمر إيجابَ إيقاعِ ذلكَ الفعلِ في أيّ جزءٍ كانَ منه[٦]، وهو المطلوب.

فإن قيل: الوجوبُ غيرُ ثابتٍ في أول الوقت؛ لأن معنى كونه واجباً في ذلك الوقت: المنع من الترك في ذلك الوقت. وهو في ذلك الوقت غير ممنوع منه[٧]. وإذا تعذّر الوجوبُ في أول الوقت، وجبَ حمله على النّدب.

---

(١) «**التقريب**» للقاضي (٢/٢٢٧)، و«**القواطع**» (١/١٧٤).

(٢) «**المعتمد**» (١/١٣٤)، و«**المجزي**» (١/١٤٤).

(٣) هذا قول أبي علي وأبي هاشم وابن فورك في جماعة، وينسب إلى جمهور المتكلمين، وانظر: ما تقدم، و«**البحر**» (٢١٠).

(٤) «**المعتمد**» (١/١٤١).

(٥) «ظ» (لنا في الدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت).

(٦) «فـ» (وجب أن يكون حكمه إيجاد ذلك الفعل في أي جزءٍ منه).

(٧) «فـ»، «مـ»، «هـ» (لأن معنى الوجوب المنع من الترك وهو غير ممنوع [منه] في أول الوقت).

لا يقال: الفرق بينه وبين المندوب من وجهين: الأول: أن هذه الصلة لا يجوز تركها مطلقًا. والمندوب يجوز تركه مطلقًا[1]. الثاني: أنّ الترك هاهنا جائزٌ بشرط العزم، بخلاف المندوب فيجوز تركه مطلقًا؛ **لأنّا نقول**: نحن ندَّعي عدمَ الوجوب في أول الوقت دون آخره، والأمر كذلك، حيث يجوز تركه في أول الوقت دون آخره.

ولا نسلم أنّ العزم يصلح أن يكون بدلًا[2]. أما أولًا، فلأنّه إن لم يكن مساويًا للصلاة في جميعِ الأمور المطلوبة امتنع أن يكون بدلاً عنها، وإن كان مساويًا للصلاة وجب أن يكون الإتيان بالعزم كافيًا في سقوط التكليف[3]، ضرورةَ أنّ الأمر بالصلاة لم يتناول الصلاةَ إلا مرةً واحدة. وأما ثانيًا، فلأنّ الأمر لا دلالة فيه على إيجاب العزم في هذا الوقت، والموجودُ ليس إلا الأمرُ بالصلاة في هذا الوقت، وما لا دليل عليه لا يجوز الأمر به، وإلا لزم تكليفُ ما لا يطاق[4].

والجواب: **قوله**: (الفعل يجوز تركه في أول الوقت، فلا يكون واجبًا في أول الوقت). قلنا: للناس فيه طريقان آخران[5]:

---

(١) «ظ» (أن هذه الصلاة لا يجوز تركها مطلقًا ويجوز ترك المندوب مطلقا).

(٢) بعده في «ظ» (وبيانه من وجهين).

(٣) «فـ» (القضاء).

(٤) المثبت من «ظ». وفي غيرها (وأما ثانيًا، فلقصور الأمر بالصلاة عن [على/فـ] الدلالة على وجوب العزم).

(٥) اختلفت النسخ في سوق الجواب، والمثبت نظم «ظ». وفي «فـ» «مـ» (الجواب [عن الأول/ مـ]: أن للناس فيه طريقان [طريقين/ مـ]...)، وفي «ز»، «هـ» (والجواب عن الأول: قول القائل يجوز تركه..... أن للناس فيه طريقين [كذا]...).

أصحهما: أنّ الواجب[1] الموسَّعَ يرجعُ عند البحث[2] إلى الواجب المخير، فكأن الشارع قال: (افعل هذا الفعل إما في أول الوقت أو في وَسْطه أو في آخره. وإذا لم يبقَ من الوقت إلا قدرَ الفعل فافعله لا محالة). وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات بدلٍ هو العزم.

* **الثاني** ـ وهو اختيار أكثر الأصحاب وأكثر المعتزلة ـ: أنّ الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب: أنّه لا يجوزُ تركه إلا ببدل، بخلاف المندوب.

قوله: (أولًا العزم إما أن يكون قائمًا مقام جميع الجهات). **قلنا:** لمَ لا يجوز أن يكون هذا العزمُ قائماً مقامَ الصلاة في هذا الوقت لا مطلقًا.

وهذا الجواب ضعيف، لما مرَّ أنّ الأمر لا يُفيدُ التَّكرار، فلو كان العزمُ قائمًا مقامه في المرة الواحدة لتأدَّى[3] مقصودُ الأمر بتمامه، فوجب سقوطُ التكليف به.

وأما قوله: (لا دليل على إثبات العزم). **قلنا:** لا نُسلِّم، فإنّ النصّ دلَّ على الواجب الموسع. ودلَّ العقلُ على أنّه لابدّ من بدل. ودلَّ الإجماعُ على أنّه هو العزم، فثبتت دلالةُ الدليل بهذا الطريق.

وهذا أيضًا ضعيف، فإنّا لا نُسلِّمُ دلالَة العقل على وجوب البدل، لما بيّنا أنّ الواجب الموسَّع في الحقيقة كالواجب المُخير.

---

(١) «ظ» (أحدهما أن حقيقة الواجب).

(٢) «مـ» (التحقيق).

(٣) «فـ» (فقد تأدى). «ظ» (لحصل).

المسألة الثالثة: في الواجب على الكفاية[1]. وذلك إذا تناول الأمرُ جماعةً لا على سبيل الجمع[2]، فيكون الغرَضُ حاصلًا بفعل البعض، كالجهاد، فإنّ الغرَضَ منه: حراسةُ المُسلمين وإذلال العدو.

واعلم أنّ التكليف موقوفٌ على حصولِ الظَّن الغالب، فإن غلب على ظن جماعةٍ أنّ غيرهم[3] يقوم بذلك سقط الفرضُ عنهم. وإن غلب على ظنِّهم أنّ غيرهم لا يقوم بذلك لم يسقط[4].

وإن غلب على ظن كلّ طائفة أنّ غيرهم لا يقوم بهِ وجب على كلِّ طائفةٍ القيامُ به. وإن غلبَ على ظن كلّ طائفةٍ قيامُ غيرِها مقامَها، سقط الفرض عن كل واحدة من الطوائف أيضًا.

المسألة الرابعة: الأمر بالشيءِ أمرٌ بما لا يَتِمُّ ذلك الشيءُ إلا به، بشرطِ أن يكون مقدورًا للمكلَّف، وأن يكون الأمرُ مطلقًا. وقالت الواقِفِيَّة[5]: إن كانت[6] المقدِّمةُ سببًا للمأمورِ به كان مأمورًا بها. وإن كانت شرطًا، فلا.

---

(١) قال أبو عبد الله بن القيم: "وأما فرض الكفاية، فلا أعلم فيه ضابطًا صحيحًا، فإنّ كلّ أحد يدخل في ذلك ما يظنه فرضًا" «**مفتاح دار السعادة**» (١/٤٤٤) [ط المجمع].

(٢) انظر: «**البحر**» (١/٢٤٣).

(٣) «مـ»، «ف» (غيرها/ عنها).

(٤) المثبت من «ظ». وفي «فـ»، «ز»، «هـ» (وإن غلب أنه [أن/ فـ] لا يقوم به غيرها [أحد/ هـ، ز] لم يسقط).

(٥) انظر: «**القواطع**» (١/١٨٨)، و«**شرح اللمع**» (١/٢٥٩)، و«**البحر المحيط**» (١/٢٢٦).

(٦) «فـ» (أن المقدمة إن كان سببًا).

♦ لنا: أنّ الأمر اقتضى إيجاب الفعل على كلِّ حال؛ لأنّ الكلام فيه، فلو لم يقتضِ إيجابَ المقدِّمة كان مكلَّفًا حالَ عدمِ المقدِّمة، وذلك تكليفٌ بالمحال.

فإن قيل: لمَ لا يجوز تقييد الأمر بحال حضور المقدِّمة؟! وغايةُ ما في الباب أنّه خلافُ الظاهر، ولكن لولا المصير إليه، لَزِمَ إيجابُ المقدِّمة مع سكوت الظاهر عنها، وهو خلاف الأصل[1] أيضًا.

والجواب: أنّ مخالفةَ الظاهر بنفي ما يُثبته[2] الظاهر، أو بإثبات ما ينفيه الظاهر، كما ذهبتم إليه من تخصيص الإيجاب ببعض الأحوال. وأما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ فلا يكون مخالفًا له[3].

فروع:

* **الأول:** إذا تعذَّرَ تركُ المُحَرّم إلا بترك غيره بأن كان المحرم مُلتبِسًا بغيره، فإن كان متغيرًا في نفسه[4]، كاختلاط النجاسة بالماء، فللفقهاء فيه

---

(١) «فـ» (الظاهر).

(٢) «فـ»، «ز»، «هـ» (أثبته).

(٣) لأبي العباس ابن تمية تحرير مختلف لهذه المسألة، قال: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. بخلاف ما لا يتم الوجوب إلا به، فإنه ليس بواجب، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، لا في الأصل ولا في التمام. فلا نحتاج إلى أن نقول: ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورًا للمكلف، فهو واجب. فإن ما ليس مقدورًا عليه لا يُكلف به العباد بل وقد يكون مقدورًا عليه ولا يكلفون به" «**الجواب الصحيح**» (٥٣/٢). وانظر: «**درء التعارض**» (٢١١/١)، و«**البحر**» (٢٢٣/١).

(٤) «ز» (في وصفه)، «هـ» (صفته).

اختلاف. وإن كان غيرَ متغير، كاشتباه[1] الماء النجس بالماء الطاهر، أو نسيانِ المُطَلَّقة من نسائه، فالأوْلى[2] تحريمُ الكل تغليبًا للحرمة على الِحل[3].

* **الثاني**: قال قوم: إذا اختلطت منكوحةٌ بأجنبية، وجب الكفُّ عنهما، لكن الحرام هي الأجنبية[4].

وهذا باطل؛ لأنّ الحِلَّ هو: رفع الحرج. وهو لا يُجامعُ التحريم، بل الُحرمة في إحداهما معللةٌ بكونها أجنبية، وفي الأخرى بعلّةِ الاشتباه[5]. أما إذا طلّق إحدى زوجتيه لا بعينها، فيحتمل أن يقال: يحلُّ وطؤهما؛ لأنّ الطَّلاق شيءٌ مُعيَّنٌ فلا يحصلُ إلا في محلٍ معيّن. ومنهم من حرم وطأهما جميعًا تغليبًا للحُرمة.

* **الثالث**: اختلفوا في الواجب الذي لا يَتَقَدّر بقدر معين، كمسحِ الرأسِ والطمأنينة في الركوعِ إذا زاد فيه، هل تُوصف الزيادةُ بالوجوب؟! والحق: لا[6]، ضَرورةَ جوازِ تركِها[7].

---

(١) «ظ»، «ف» (كاختلاط).

(٢) «ف»، «ظ» (فالأقوى).

(٣) «شرح اللمع» (١/٢٦٣)، و«القواطع» (١/١٩١).

(٤) نسبه المرداوي إلى الإمام أحمد وأصحابه، «التحبير» (٢/٩٤٣)، وانظر تخريج الطوفي لهذا القول في «شرح مختصر الروضة» (١/٣٤٦).

(٥) «المستصفى» (١/٢٠٤).

(٦) انظر: «المسودة» (ص: ٥٨).

(٧) «ز» (والحق أنها لا تُوصف...).

المسألة الخامسة: الأمر بالشيء نهي عن ضده، لا بحسب المطابقة بل بطريق الاستلزام[1]. خلافًا لجمهور المعتزلة[2]، وكثيرٍ منا[3].

♦ **لنا:** أنّ ما دلّ على وجوب الشيءِ دلّ على وجوب ما هو من ضروراته، لكن الطلب الجازم من ضروراته المنعُ من الترك، فكان دالًا عليه.

فإن قيل: لا نُسلِّم أنّه من ضروراته، فإن التكليف بالمحالِ جائزٌ. ولأن الآمرَ بالشيءِ قد يكون غافلًا عن ضده، والنهيُ عن الشيءِ مشروطٌ بالشعور به.

والجواب عن الأول: أنّ ماهيّةَ الإيجاب لا تُعقل بدون تصور المنع من الترك، فكان الدال على الإيجاب دالًا عليه.

وعن الثاني: لا نُسلِّم أنّه يصح الإيجابُ[4] حالةَ الغفلة عن الإخلال به، وذلك لأن الوجوب ماهيةٌ مركبةٌ من قيدين: أحدهما: المنع من الترك، فيكون المُتَصَوِّرُ للإيجابِ مُتَصَوِّرًا للمنع من الترك، فيكون مُتَصَوِّرًا للترك لا

---

(١) «هـ» (بحسب الالتزام). وهذا آخر القولين للقاضي أبي بكر، «**البرهان**» (١/٢٥٠). وهو الذي عليه أكثر العلماء، «**القواطع**» (١/٢١٦)، و«**الإحكام**» للباجي.

(٢) «**المعتمد**» (١/١٠٦)، و«**عيون المسائل**» (ص: ١٧٥). عندهم أن الأمر لا يدل على ذلك من جهة المعنى ولا من جهة اللفظ. وخالف في ذلك أبو الحسين البصري، فقال بما قدمه المصنف. قال أبو يعلى بن الفراء: "بنوا هذا على أصل: أن النهي لا يكون نهيًا لصيغته حتى تنضم إليه قرينة وهي إرادة الناهي" «**العدة**» (٢/٣٧٠).

(٣) «**التقريب**» للقاضي (٢/١٩٨)، و«**التلخيص**» (١/٤١١)، «**البرهان**» (١/٢٥٠).
قال أبو يعلى بن الفراء: "بنوه على أصلهم أن الأمر لا صيغة له"، «**العدة**» (٢/٣٧٠). وهذا راجع إلى إثبات كلام النفس، وقد تقدم ذكر مذهبهم فيه.

(٤) «ظ» (الأمر). «هـ» (الأمر بالشيء).

محالة[1]. وأما الضِّدُ الذي هو المعنى الوجودي المنافي، فقد يكون مغفولًا عنه، ولكنّه لا ينافي الشيء لماهيته، بل لاستلزامه عدمَ ذلك الشيء، فلا جَرَمَ كان الأمر بالشيء نهيًا[2] عن الإخلال به ذاتًا، وعن أضداده الوجودية عرضًا.

المسألة السادسة: تحقق العقاب على الترك ليس شرطًا للوجوب على المختار، وهو قول القاضي أبي بكر. خلافًا للغزالي رحمه الله[3].

♦ لنا: أنّه لو كان كذلك لكان حيث تحقق العفو لم يتحقق الوجوب. وذلك باطلٌ على قولنا[4] بجواز تحقق العفو عن أصحاب الكبائر. ولِما تقدم أنّ الواجبَ هو الذي يُذَمُّ تاركه شرعًا وإن لم يتحقق العقاب.

المسألة السابعة: الوجوب إذا نُسِخ بقي الجواز. خلافًا للغزالي أيضًا[5].

---

(١) (وذلك لأن الوجوب...) إلى هنا، مثبت من «ظ» وحدها.

(٢) «ظ» (الآمر بالشيء ناهيًا).

(٣) «**المستصفى**» (١/١٩٠)، وقول منقول منه، ولم أقف عليه من كتبه. وقد تعقب في النقل عن الغزالي. انظر: «**البحر**» (١/١٨٥).
قال أبو المعالي في «**النظامية**» (ص: ٢١٠) [ط الزبيدي]: "أقول: لولا ورود الشرع بالوعيد بالعقاب على ترك ما أمر به، لما فهم العبد وجوبًا عليه. ولا طائل تحت قول من يقول: إن الله مطاع الأمر لإلهيته، وهو من الكلمات التي يرسلها من لا يغوص على مغاصات الحقائق وأمثالها".

(٤) من قوله (لنا...) إلى هنا مثبت من «ظ»، وفي غيرها: (بدليل جواز تحقق...).

(٥) قال في «**المستصفى**» (١/٢٠٧): "بل الحق أنه إذا نُسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب=

♦ لنا: أنّ المقتضِي للوجوب مقتضٍ للإذن في الفعل، ضرورةَ كونِه جزءًا من أجزاء الوجوب، وأنه قائم. والمُعارِضُ الموجود ـ وهو زوال الوجوب ـ لا يستلزم زوال الإذن، لجواز بطلان المركّب بزوال بعضه. وإذا نُسخ رُفع الحرجُ عن الترك، بقي[1] القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو زوال الحرج عن الفعل.

المسألة الثامنة: ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبًا، وإلا لزمَ الجمعُ بين النقيضين. وقال الكَعبِي[2]: المباحُ واجب، فإنّه تَرْكُ الحرام الذي هو واجب الترك[3]. وهو خطأ، فإنّ المباحَ ليس تركُ الحرامِ نفسه، بل هو شيءٌ يُتركُ به الحرام[4].

وقال كثيرٌ من الفقهاء: الصوم واجبٌ على الحائض والمريض والمسافر،

= من تحريم أو إباحة". وهذا اختيار أبي بكر، وأبي محمد عبد الوهاب البغدادي، وأبي الوليد الباجي، «**التقريب**» (٢/٢٥٣)، و«**إحكام الفصول**» (١/٢٢٦).

(١) فيما عدا «مـ» (يبقى).

(٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (تـ٣١٩هـ). وقوله شائع في كتب الأصوليين، ولكن لم أقف عليه في كتب أصحابه. وانظر: «**التقريب**» للقاضي (٢/١٧) وغيره من كتب الأصول. ومن أحسن ما وجدته في تحرير هذه المسألة ما ذكره ابن تيمية في «**درء التعارض**» (١/٢١٣)، و«**جامع الرسائل**» (٢/١٦٥) [تـ رشاد].

(٣) فائدة: روى أبو بكر بن أبي شيبة في «**المصنف**» (رقم: ٣٦٠١٥)، وأبو جعفر بن جرير في «**تهذيب الآثار**» [مسند عمر] (٢/٨٠٤)، بإسناد صحيح عن مسروق بن الأجدع، قال: "ما خطا عبدٌ خطوة إلا كُتبت له حسنة أو سيئة". وهذا قريب مما نُقل عن البلخي.

(٤) «فـ» (ليس نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام).

وما يأتون به بعد زوال العُذر قضاء[1]. وقال آخرون: لا يجبُ على المريض والحائض، ويجبُ على المسافر[2].

والمختار أنّه لا يجبُ على المريض والحائض البتة[3]. وأما المسافر فيجب عليه صومُ أحد الشهرين، إما رمضان أو غيره، كما في الكفّارات[4].

ودليله: ما مرَّ أنّ الواجب هو الذي مُنع من تركه، وهؤلاء ما مُنعوا من الترك، بل الحائضُ ممنوعةٌ من الصوم[5]، والممنوع من الفعل كيف يكون ممنوعًا من الترك؟!

حجة المخالف: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ولأنّه يَنوي قضاءَ رمضان، وذلك يدلّ على سبق الوجوب. ولأنّ القضاءَ يُساوي الأداءَ في القَدْر، فيكون بدلًا عنه، كغرامات المُتلَفات وأُروش الجنايات.

---

(١) قال ابن بَرهان: "هو قول الفقهاء قاطبة" «**المسودة**» (ص: ٢٩). وانظر: «**العدة**» (١/٣١٥)، و«**البحر**» (١/٢٣٨).

(٢) نقله السمعاني في «**القواطع**» (١/١٨١)، والشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (١/٢٥٤) عن أصحاب أبي حنيفة. وانظر ما قد يدل عليه: «**البدائع**» للكاساني (٢/٨٩). وانظر ما يدل على خلافه وأن الحيض لا يمنع من تعلق الوجوب: «**أصول البزدوي**» (ص: ٧٣٤)، وشرحه «**الكافي**» للسغناقي (٥/٢١٦٣)، و«**أصول السرخسي**» (٢/٣٣٩).

(٣) نسبه الشيخ أبو إسحاق إلى الأشعرية، والسمعاني إلى بعض المتكلمين [ما تقدم]. انظر: «**التقريب**» (٢/٢٣٧)، و«**التلخيص**» (١/٤٢٢)، و«**المستصفى**» (١/٢٥٧)، و«**الوصول**» (١/٩٠)، و«**الإحكام**» للآمدي (١/٣٦٠).

(٤) «ف» (ويجب على المسافر أحد الشهرين رمضان أو غيره كما في الكفارة).

(٥) «ظ»، «هـ» (من الفعل).

والجواب: أنّ هذا استدلالٌ على مخالفةِ الضرورة، لِما ثبتَ أنّ المعقول من الوجوب هو المنع من الترك، وهو غيرُ ثابتٍ هاهنا.

فروع:

* **الأول:** اختلفوا في أنّ المندوب هل هو مأمور به أم لا[1]؟! بناءً على أنّ الأمر حقيقةٌ في ماذا؟![2].

* **والثاني**[3]: المندوب لا يصير واجبًا بعد الشروع فيه. خلافًا لأبي حنيفة[4].

* **والثالث:** المباح هل هو من التكليف أم لا؟ فعند الأستاذ أبي إسحاق

---

(١) «ز» (المندوب مأمور به أم لا) وفوق السطر بخط دقيق (هل هو)، «ف»، «مـ»، «هـ» (اختلوا أن المندوب مأمور به أم لا).

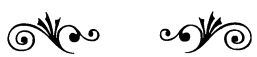
(٢) قال أبو بكر وصاحبه أبو جعفر السمناني: إنه مأمور به، ونسبه الباجي إلى عامة الفقهاء والمتكلمين، «**التقريب**» (٢/٣١)، و«**التلخيص**» (١/٢٥٧)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٢٠٠).
وخالف في ذلك جماعة كأبي الحسن الكرخي وصاحبه أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة، والشيخ أبي إسحاق والسمعاني من أصحاب الشافعي، واختاره المصنف، في آخرين، «**الفصول**» (٢/٨٢)، و«**شرح اللمع**» (١/١٩٧)، و«**القواطع**» (١/١٤٨)، و«**المحصول**» (١/٤٤٩).
تنبيه: قال أبو المعالي: "هذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى فإن الاقتضاء مُسلّم، وتسميته أمرًا يؤخذ من اللسان لا من مسالك العقول" «**البرهان**» (١/٢٤٩). وانظر: «**البحر**» (١/٢٨٧).

(٣) سقطت في هذا الموضع ورقة من «ز» وذهب بها طائفة من الكلام إلى أثناء المسألة الأولى من الطرف الثاني.

(٤) «**أصول البزدوي**» (ص: ٣٣٣)، و«**أصول السرخسي**» (١/١١٥). وانظر: «**تخريج الفروع**» للزنجاني (ص: ١٣٨).

هو من التكليف على تأويل أنّه كُلِّفَ باعتقادِ إباحته[1]. **وهو بعيد**؛ لأنّ اعتقاد الإباحة مغايرٌ للفعل[2].

* **الرابع**: المباح هل هو من الشرع؟! فيه خلاف[3]. والحقّ أنّ هذا اختلافٌ لفظي[4]؛ لأنّه إن عُني بكون الإباحة حكمًا شرعيًا أنّه حصلَ حكمٌ غيرُ الذي كان مستمرًا قبل الشرع، فليس كذلك، بل الإباحةُ تقريرٌ لا تغيير. وإن عُنِي به أنّ كلام الشرع دلّ على تحققه، فهو من الشرع بهذا المعنى.



(١) قال أبو المعالي: "قال الأستاذ ﷺ إنها من التكليف، وهي هفوة ظاهرة، ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة. والذي ذكره رد الكلام إلى الواجب، وهو معدود من التكليف" «**البرهان**» (١/١٠٢).

(٢) «ظ»، (لاعتقاد الفعل).

(٣) في «**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١٧/١٤٥): "الأقرب في الأدلة السمعية أنها إنما تدل على أحكام غير متقررة في العقول، دون الإباحة، وأن تكون الإباحة جارية على طريقة العقل لا المباحات التي لها مدخل في الألطاف، كذبح البهائم وما شاكله". وانظر: «**المسودة**» (ص: ٣٦).

(٤) «فـ»، «مـ»، «هـ» (وهل هو من الشرع؟! [فيه/مـ] خِلاف، والحق أنه [أنه نزاع/ هـ] لفظي).

الطرف الثاني: في المأمور به

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يجوز ورودُ الأمر بما لا يَقدِرُ عليه المكلَّف[1]. خلافًا للمعتزلة[2] والغزالي منا[3].

---

(١) هذه المسألة ملقبة بـ«**تكليف ما لا يطاق**»، ومأخذ القول فيها عند الفريقين في الجملة راجعٌ إلى كليات من أصول الدين وعلم الكلام في باب القدر والتحسين والتقبيح وأحكام القدرة ـ كإيجاب القدرة الفعل، ومقارنتها له، وعدم تعلقها بالضدين ـ. والكلام فيها يطول وليس يليق بما نحن بسبيله، فاطلب مفصل القول في مظانه إن كنت راغبًا.

انظر في تحرير مذهب الأشعرية: «**اللمع**» لأبي الحسن (ص: ٦٢) [ط العلمية]، و«**المجرد**» (ص: ١١١ فما بعدها، ٣٣٤)، و«**رسالة إلى أهل الثغر**» لابن مجاهد (ص: ١٤٨)، و«**التمهيد**» (ص: ٣٩٣)، و«**الإرشاد**» (ص: ٢٠٣)، و«**البرهان**» (١/١٠٢) [مهم]، و«**الغنية**» لأبي القسم الأنصاري (٢/٩٠١)، و«**مختصر ابن طلحة اليابري في الأصول**» (ص: ٢٣١)، و«**المتوسط في الاعتقاد**» (ص: ٢٨٩). وأفردها في جزء ـ نُشر بأخرة ـ أبو القاسم عبد الجليل الربعي القروي (تـ٤٧٨هـ).

إفادة: هذا هو اختيار الإمام أبي جعفر بن جرير الطبري، وانتصر له في «**التفسير**» (١/٢٦٨) [ط هجر].

(٢) «**الفائق في أصول الدين**» لمحمود الخوارزمي الملاحمي (ص: ٢٢٩ ٢٤٦)، و«**زيادات شرح الأصول**» لأبي طالب الهاروني (ص: ٢٥٦)، و«**متشابه القرآن**» (٢/٧٢٤)، والجز الحادي عشر من «**المغني**» عُظمُه في هذا.

وهذا هو المشهور عند الشيخ أبي منصور الماتريدي وجل أصحابه، انظر: «**كتاب التوحيد**» للماتريدي (ص: ٣٤٩)، و«**تأويلات القرآن**» له (٢/٢٢٨) [ط الميزان تركيا] و«**تبصرة الأدلة**» (٢/٥٨٣)، و«**التمهيد**» لأبي شكور السالمي (ص: ٢٩٠).

وانظر: «**درء تعارض العقل والنقل**» (١/٦٠)، و«**منهاج السنة**» لشيخ الإسلام (٣/١٠٢).

(٣) «**المستصفى**» (١/٢٣٨) ومأخذه مختلف عن مأخذ المعتزلة. وهذا آخر قوليه في المسألة،=

❖ لنا وجوه:

❊ **الأول**: أنّ الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وأمرُ الكافر بالإيمان على تقديرِ[1] تَعَلُّقِ العلم بعدم إيمانه محال، لإفضاء ذلك إلى انقلاب علم الله تعالى[2] جهلًا، فكان الأمرُ به أمرًا بالمحال.

فإن قيل: الإيمان في نفسه ممكن الوجود، فلو انقلبَ واجبًا بسبب العلم، لكان العلمُ التابع[3] للمعلومِ مؤثرًا فيه، وهو محال.

ولأنه يلزم أن لا يكون الباري تعالى قادرًا على إيجاد الشيءِ، لاستحالة القدرة على إيجاد ما وجب وجوده. وأن لا يكون لنا اختيارٌ في فعلٍ ما. وأن يكون العالَم واجبَ الحدوث في الوقت الذي علم الله تعالى حدوثه[4] فيه، مستغنيًا عن المؤثر، وهو محال.

والجواب عن الأول: أنّ اللازم من دليلنا حصولُ الوجوب عند تعلق العلم. وأما أنّ ذلك الوجوبَ به أو بغيره، فغير لازم.

وعن الثاني: أنّ العلمَ بالوقوع تبع للوقوع، الذي هو تبعٌ للإرادة والقدرة، فامتنع أن يكون مانعًا من القدرة.

وعن الثالث: لمَ قلتم أنّه محال؟!

= وقوله في «الاقتصاد» (ص: ٢٣٦) [ط المنهاج] موافق لمشهور قول أصحابه.

(١) «فـ»، «مـ» (الأول: أن الإيمان من الكافر على تقدر تعلق...).

(٢) «مـ» (العلم جهلا).

(٣) «فـ» (تابعًا)، «ظ» (مانعًا) وكلاهما تخليط.

(٤) «مـ»، «فـ»، «هـ» (عُلِمَ حدوثه).

وعن الرابع: ما سبق من أنّ العلم تبعٌ، فلا يكون مانعًا.

* **الوجه الثاني**: أنّ الله تعالى أخبر عن أقوامٍ مُعيَّنين أنهم لا يؤمنون، فأمرُ أولئك الأشخاص بالإيمان أمرٌ بالمحال[1]، ضرورةَ استحالة الكذب على الله تعالى.

* **الثالث**: أنّه تعالى كلَّف أبا لهبٍ بالإيمان، ومن الإيمان[2] تصديقُ الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد صار مكلفًا بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وهذا هو التكليف بين بالنقيضين[3].

* **الرابع**: أنّ صدورَ الفعل عن العبد موقوفٌ على داعيةٍ مخلوقةٍ لله تعالى[4]، على ما مر في «**مسألة الحسن والقبح**». وإذا كان كذلك، كان الجَبْرُ لازمًا، وحينئذٍ يلزمُ أن تكونَ التكاليفُ بأسرها تكليفٌ بما لا يُطاق.

* **الخامس**: التكليف إما أن يتوجه على المكلَّف حالَ[5] استواءِ الداعي إلى الطرفين، أو حالَ الرُجحان. فإن كان الأول، كان ذلك أمرًا بالتَّرجيح حالة استواء الطرفين، وهو جمعٌ بين النقيضين. وإن كان الثاني، فإما أن يكون تكليفًا بالراجح، أو بالمرجوح. والأول تكليفٌ بالواجب. والثاني تكليفٌ بالممتنع، وكلاهما محالان.

---

(١) «مـ»، «فـ»، «هـ» (الثاني: أنه تعالى أمر بالإيمان أقوامًا أخبر الرسول عن عدم إيمانهم، فكان ذلك أمرًا بالمحال).

(٢) «هـ»، «فـ» (وهو تصديق الله).

(٣) هذه الجملة من «ظ» وحدها.

(٤) «مـ»، «فـ»، «هـ» (يتوقف على داعية يخلقها الله).

(٥) «فـ»، «هـ» (حالة) وكذا في الموضع الآتي.

* **السادس**: أنّ فعلَ العبدِ مخلوقٌ[1] لله تعالى. وإذا كان كذلك، كان التكليف به تكليفًا بما لا يطاق. بيان الأول: أنّه لو كان مخلوقًا للعبد لكان معلومًا له وليس كذلك. بيان الثاني: ظاهر.

* **السابع**: الأمر موجودٌ قبل الفعل، وهذا ظاهر. والقدرة غيرُ موجودةٍ قبله؛ لأنّها صفةٌ مُتعَلِّقة فلابدَّ لها من مُتَعَلَّقٍ موجود؛ لأن المعدوم[2] نفي محض، فيستحيل أن يكون مقدورًا. وإذا ثبت أنّ القدرة لابدّ لها من متعَلَّق، وثبت أنّ ذلك لابد وأن يكون موجودًا، ثبت أنّ القدرة لا توجد إلا عند وجود الفعل.

* **الثامن**: الأمر بالمعرفة إما أن يكون متوجهًا على العارف بالله تعالى، أو على غير العارف. والأول محالٌ، لاستحالة الجمع بين المثلين وتحصيلِ الحاصل. والثاني كذلك؛ لأنّ غيرَ العارف بالله تعالى لا يكون عارفًا بأمر الله تعالى.

* **التاسع**: التَّصَورات[3] غيرُ مقدورة؛ لأنّ المطلوبَ إن لم يكن مشعورًا به، استحال أن تكون[4] النفسُ طالبةً له. وإن كان مشعورًا به كان الطلب تحصيلًا للحاصل. وإذا لم تكن التصورات مقدورةً، كانت التصديقات اللّازِمُة لها غيرُ مقدورةٍ[5] أصلًا[6]، ضرورةَ امتناع حصولها قبل تلك التصورات،

---

(١) هنا ينتهي السقط من «ز».
(٢) «ظ» (العدم).
(٣) «ظ» (تحصيل التصورات).
(٤) «ف» (تصير).
(٥) «ف» (مقدورة له).
(٦) «مـ» (أيضا).

ووجوبِ حصولها بعدها. وكذلك القول في التصديق الثاني والثالث. فعُلِم أنّ العلوم بأسرها غيرُ مقدورةٍ مع أنّ الأمر واردٌ بالعلم والنظر[1] في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله: ﴿تفكروا﴾[2]. وذلك تكليفٌ بما لا يُطاق.

المسألة الثانية: الأمر بفروع الشرائع[3] لا يتوقف على الإيمان. خلافًا لجمهور أصحاب أبي حنيفةَ ﷺ[4]، وأبي حامدٍ الإسفراييني من أصحابنا[5]. وقيل: تتناولهم النواهي دون الأوامر[6]. والمعنى من كونهم مكلفين: أنّهم

---

(١) «مـ» (بالفكر والنظر).

(٢) ذكر الآيتين من «ظ» فقط. وقوله (تفكروا) كذا في الأصل، ولعله قصد مطلق الأمر بالتفكر والحث عليه في الكتاب، ﴿أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾ [سبأ: ٤٦]، وجاء في غير آية: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾.

(٣) «ز» (الشريعة).

(٤) هذا قول جماعة من حنفية سمرقند وبلاد ما وراء النهر، وأما أهل العراق منهم فعلى قول الجمهور كما في «**الفصول**» لأبي بكر (١٥٨/٢)، وانظر: «**المجزي**» (١٢٧/١).
قال السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ١٩٤): "قال بعض مشايخ ديارنا إنهم غير مخاطبين أصلًا لا بالعبادات ولا بالمحرمات إلا ما قام دليل شرعي عليه تنصيصًا أو استثني في عهود أهل الذمة كما في حرمة الربا ووجوب الحدود والقصاص وغيرها".
تنبيه: قال السرخسي في «**أصوله**» (٧٥/١) بعد تحرير النقل كما تقدم: "جواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا ﷺ نصًا ولكن مسائلهم تدل على ذلك".

(٥) نقله عنه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (٢٧٧/١)، و«**التبصرة**» (ص: ٨٠)، والسمعاني في «**القواطع**» (١٩٤/١). واختاره ابن خويز منداد من أصحاب الإمام مالك، «**الإحكام**» (٢٣٠/١)، و«**الإشارة**» لأبي الوليد الباجي (ص: ١٧٥).

(٦) نسبه السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ١٩٤) إلى بعض المحققين من حنفية ما وراء النهر.=

يُعاقبون على ترك الفروع كما يعاقبون على ترك الإيمان[1].

♦ لنا وجوه:

* الأول: المقتضِي لوجوب هذه العبادات قائم، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]. والكفر لا يصلح مانعًا؛ لأنّ الكافرَ متمكنٌ من الإتيان بالإيمان أولًا حتى يصير متمكنًا من الإتيان بالصلاة والزكاة[2].

* الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾ [المدثر].

* الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾، إلى قوله: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٩]. وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [القيامة]، وقوله تعالى: ﴿وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصّلت: ٦، ٧].

* الرابع: النهي متناولٌ للكفارِ بدليل وجوب الحدِّ في الزنا[3]، فإنّه لا

= وهو رواية عن الإمام أحمد ﷺ، كما في «العدة» لأبي يعلى (٢/٣٥٩)، و«التمهيد» لأبي الخطاب (١/٢٩٩)، و«الواضح» لأبي الوفاء (أ٤/٢٣٢)، ونقله أبو يعلى عن أبي عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني الحنفي البغدادي (ت٣٩٧هـ). وانظر تحرير مذهب الحنابلة في «المسودة» (ص: ٤٦).

(١) راجع: و«الميزان» للسمرقندي (ص: ١٩٤). ومع ذا فقد فرّع عليه الزنجاني بعض المسائل في «تخريج الفروع» (ص: ٩٩).

(٢) «ف» «ز»، «هـ» (متمكنا من الصلاة...).

(٣) «ف» (حد الزنا عليهم).

يُحَدُّ أحدٌ بالفعل المباح، فوجبَ أن يكونَ الأمرُ متناولًا لهم بجامع المصلحة المُشترَكة.

حجة المخالف أمران:

* **الأول**: لو وجبت الصلاة على الكافر، لوجبت إما حال الكفر، وهو باطل؛ لأنّ الصلاة[1] حال الكفر باطلة، فلا يكون مأمورًا بها. أو بعد الكفر، وهو باطلٌ، بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام.

* **الثاني**: لو وجبت على الكافر، لوجب عليه قضاؤها، كما في المسلم، بجامع تدارُك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات.

والجواب عن الأول: ما مرّ من تفسير الوجوب.

وعن الثاني: أنّه ينتقضُ بالجمعة. **ثم الفرق**: أنّ إيجابَ القضاءِ تنفيرٌ له عن الإسلامِ[2] بخلاف المسلم.

المسألة الثالثة: الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء. خلافًا لأبي هاشم[3].

---

(١) بعده في «ظ» (المأتي بها).

(٢) «ف» (في إيجاب القضاء تنفيرًا له).

(٣) ذكر أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/٩٩) عن عبد الجبار بن أحمد أنه لا يدل على الإجزاء، وحكى الأول عن الفقهاء بأسرهم. وفي «**المغني**» (١٧/١٢٥) أن المأمور به إذا عُلق على شرط، فإنه يكون مجزئا إذا فُعل على شرطه بخلاف ما إذا دخله خلل. وانظر: «**المجزي**» لأبي طالب (١/١٥٢)، فله في ذلك تفصيل حسن.

❦ لنا وجوه:

❋ **الأول**: أنّه أتى بتمام ما أمر به فوجب أن يخرج عن[1] العهدة.

بيان الأول[2]: أنّ الكلامَ فيه.

بيان الثاني: أنّه لو بقي الأمر، فإما أن يبقى متناولًا للمأتي به، أو لغيره[3]. والأول، تحصيلُ الحاصل. والثاني، يقتضي أن يكون الأمر قد كان متناولًا لغير المأتي به. وحينئذٍ لا يكون المأتي به تمامَ المأمور به، وهذا خُلْفٌ.

❋ **الثاني**: ما ثبت أنّ الأمر لا يقتضي التكرار، فكان مقتضاه الإتيانُ بما ينطلق عليه الاسم.

❋ **الثالث**: لو لم يقتضِ الإجزاءَ لجاز أن يقول السيد لعبده: افعل، وإذا فعلتَ لا يُجزئ عنك، وذلك متناقض.

حجة المخالف: أنّ النهي لا يدل على الفساد، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء.

الثاني: الحج الفاسد يجب إتمامه، ولا يُجزئه عن المأمور به. وكذا الصوم إذا جامع فيه.

والجواب عن الأول: أنّه ممنوع. وبتقدير التسليم، الفرق ظاهر، وذلك

---

(١) المثبت من «ظ». وفي غيرها (فيخرج عن).

(٢) من هنا مبدأ السقط الثاني في «ز».

(٣) «ف» (إما أن يتناول المأتي به أو غيره)، «مـ»، «هـ» (لبقي إما متناولا).

لأنّ النهي منع من الفعل، وذلك لا ينافي جعلَ المنهي عنه سببًا لحكم آخر. أما الأمر، فلا دلالة فيه إلا على اقتضاءِ المأمور به مرة واحدة، فإذا أتى به، فقد أتى بتمام المقتضِي، فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضيًا لشيءٍ آخر.

وعن الثاني: أنّ ذلك الفعل مجزئ بالنسبة إلى الأمر الوارد فيه، وغير مجزئٍ بالنسبة إلى الأمر الأول.

المسألة الرابعة: الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء؟! نُظِر، **إن كان الأمر مقيدًا بوقتٍ** فلم يفعل فيه، فالأمرُ الأول لا يقتضي وجوب القضاءِ على المختار[1]، لوجهين:

* الأول: أنّ الأمرَ الوارد بالفعل في الوقت المعين لا يتناول ما عدا ذلك الوقت، فلا يكون دالًا عليه أصلًا.

* الثاني: أنّ أوامر الشرع تارةً تَستعقبُ القضاءَ وتارةً لا تَستعقبه، كما

(١) هذا قول السواد من أهل الفقه والكلام، واختاره من أعيانهم: أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (١٦٨/٢). وحكاه الباجي عن شيخه أبي جعفر السمناني. وأبو بكر في «**التقريب**» (٢٣٣/٢)، و«**التلخيص**» (٤٢٥/١)، وابن خويز منداد، وأبو الوليد الباجي في «**الإحكام**» (٢٢٣/١)، من المالكية. والشيخ أبو إسحاق في «**التبصرة**» (ص: ٦٤)، و«**شرح اللمع**» (٢٥٠/١)، وابن السمعاني في «**القواطع**» (١٧٩/١). من أصحاب الشافعي. وأبو الخطاب في «**التمهيد**» (٢٥٢/١)، وابن عقيل في «**الواضح**» (٤/أ/١٨٦) من الحنابلة. خلافًا لأبي يعلى بن الفراء في «**العدة**» (٢٩٣/١)، والحلواني ـ كما في «**المسودة**» (ص: ٢٧) ـ وغيرهما.

في الجمعة، ووجودُ الدّليل منفكًا عن المدلول خلافُ الأصل، فوجب أن لا يجب القضاء.

أما إذا كان الأمر مطلقًا، فلم يفعله المكلفُ في أول وقت الإمكان، فالأمر باقٍ عندَ نفاةِ الفورِ وبعضِ المثبتين له. وقال بعضهم[١]: لابدّ للقضاءِ[٢] من دليلٍ منفصل، وذلك لأنّ قوله: «افعل»، قائم مقام قوله: «افعل في الزمن الثاني». وقد بيّنا أنّ ذلك لا يوجبُ القضاءَ في الزمان الثالث[٣].

حجة الأولين: أنّ الأمرَ يقتضي كونَ المأمورِ به فاعلًا على الإطلاق، فوجب بقاءُ الأمرِ حالَ عدم الفعل[٤].

المسألة الخامسة: الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمرًا بذلك الشيء، كقوله ﷺ: «**مُروهم بالصلاة وهم أبناءُ سبعٍ**»[٥]، .....

(١) هذا قول أبي عبد الله البصري، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي، وعلق عبد الجبار القول به على ثبوت القول بالفور. ذكر ذلك أبو الحسين البصري في «**المعتمد**» (١/١٤٦) ـ وهو مأخذ المصنف في هذه المسألة ـ. وانظر: «**الميزان**» (ص: ٢٢٢)، و«**البحر**» (٢/٤٠٥). وغالب كلام الأصوليين في الأمر المقيد بوقت.

(٢) «مـ» وحاشية «ف» (في القضاء).

(٣) المثبت من «ظ»، «هـ». وفي حاشية «ف» (الثالث). وفي «مـ» (الثاني والثالث).

(٤) تنبيه: قال أبو إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/٢٥٠): "ليس الغرض من هذه المسائل الكلام في أعيان المسائل التي اتفقنا فيها على على وجوب القضاء في العبادات المؤقتة كالصلاة الصوم، وإنما الغرض بذلك إثبات هذا الأصل ومقتضى الأمر المطلق في موضع لا إجماع فيه، وكذلك حكم جميع مسائل الأصول التي نتكلم فيها".

(٥) أخرجه أبو داود (رقم: ٤٩٥)، من حديث عبد الله بن عمرو، بنحوه. ورواه أبو داود (رقم:=

فإنّ ذلك لا يقتضي الوجوب[1].

المسألة السادسة: الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرًا بشيء من جزئياتها[2]؛ لأنّ الجزئياتِ بأسرها مُشترِكةٌ في ذلك الكُلِّي، ومتباينةٌ بتعييناتها. وما به المشارَكة غيرُ ما به المباينة[3] وغيرُ مستلزمٍ له، فلا يكونُ الأمرُ بالمُشترَك أمرًا بما وقع به[4] الامتياز والتباين، لا بالذّات ولا بالاستلزام.

= ٤٩٤)، والترمذي (رقم: ٤٠٧)، من حديث سبرة عن أبيه عن جده. قال الترمذي: "حديث حسن".

(١) مأخذه: «**المستصفى**» (٦٩٢/٢)، وخالف في ذلك العبدري وابن الحاج من أصحاب التعاليق على «**المستصفى**»، انظر: «**البحر**» (٤١١/٢) ـ وفيه تحرير لموضع النزاع ـ.

(٢) هذه المسألة من مبتكرات المصنف ﷺ ويظهر فيها الصنعة الكلامية. وخالفه فيها أبو الحسن الآمدي في «**الإحكام**» (٩٩٠/٣)، وابن الشاط في «**تعليقه على الفروق للقرافي**» (١١٢/٣). وانظر: «**نفائس الأصول**» (٣٥٧/٢).

والخلاف في العبارة دون التحقيق، فإن وقوع الامتثال في الخارج لا يتحقق بدون الإتيان بجزئيات المأمور به، ولا يوجد في الخارج ماهية واقعة بلا قيد، بخلاف ما يقدره الذهن ويتصوره. ولا يوجد في الأعيان كلي وإنما الموجود منه أشخاصه وجزئياته، وعلى هذا يُنزّل كلام المصنف.

(٣) «ظ» (الممايزة).

(٤) «ف» (بما به التباين).

الطرف الثالث: في الأمور

مسألة: قال أصحابنا: المعدوم يجوز أن يكون مأمورًا، بمعنى أنّه يجوز وجود الأمر في الحال، ثم إنّ ذلك الشخص الذي سيوجد بعده يصيرُ مأمورًا به[1]. خلافًا لسائر الفرق[2].

♦ لنا: أنَّ الواحد منّا حالَ وجوده يصيرُ مأمورًا بأمر الرسول ﷺ. مع أنه ما كان موجودًا[3] إلا حالَ عدمِنا. ولأنّه كما لا يبعدُ أن يقوم بذات الأب طلبُ العلم من الولد حالَ عدمه، فكذلك لا يبعد قيامُ الأمر بذات الله تعالى حالَ عدمِ العباد.

---

(١) قال أبو بكر: "**الصحيح عندنا أنه يجوز أمره** به وأنه مأمور على الحقيقة وأن أمره أمر إيجاب بإلزام على الحقيقة، **بشريطة وجوده وكونه على صفة من يصح تكليفه**" «**التقريب**» (٢/٢٩٨). ومأخذهم في هذه المسألة: إثبات كلام النفس وأنه معنى واحد قائم بالنفس أزلًا، فيكون الأمر ثابتًا أزلًا ولا مأمور. ولذا فإن الغرض من هذه المسألة ـ كما يقول أبو الحسن الأشعري: ـ "إثبات الأمر أزلًا من غير مأمور، لا محاولة إثبات المنتفي مأمورًا مع استمرار العدم" «**البرهان**» (١/٢٧٤).

وبه قال الماتريدية كما في «**الميزان**» للسمرقندي (ص: ١٨٤)، ومأخذهم القول في التكوين والمكون، فالإيجاب أزلي والوجوب يتوجه على العبد عند استجماعه شرائط التكليف. ومع ذا فقد وافق الأشعرية جماعة ممن لا يقول بقولهم في كلام النفس، كبعض الحنابلة القائلين بقدم الحرف والصوت، «**العدة**» لأبي يعلى (٢/٣٨٦)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (١/٣٥١).

(٢) ونقل هذا عن أبي العباس القلانسي ـ من قدماء متكلمة الصفاتية ـ كما في «**البرهان**» (١/٢٧٠). واختلف في تخريج قوله على وجوه تجدها في «**التحقيق والبيان**» للأبياري (١/٧٥٢).

(٣) «ف» (ومع ذلك الأمر لم يكن موجودًا). «م» (مع أن ذلك).

فإن قيل: لا نُسلِّم أنّه ﷺ آمرٌ، بل هو مُخبرٌ عن الله تعالى بأنّه يأمرُ كلَّ واحدٍ حال وجوده[1]. ثم هو مُعارَضٌ بما أنّ الأمرَ عبارةٌ عن إلزام الفعل، وذلك من غيرِ وجودِ المأمورِ عبث.

والجواب عن الأول: أنّ من أصحابنا من قال[2]: أمرُ الرسول ﷺ عبارةٌ عن الإخبار، وكذلك أمرُ الله تعالى عبارة عن الإخبار بنزول العقاب. إلا أنّ هذا يُشكِل من وجهين[3]:

* **الأول**: أنّه لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب إلى الأمر. ولامتنع العفو من الله تعالى؛ لأنّ الخُلْفَ عليه محال.

* **الثاني**: أنّه لو أخبرَ في الأزل، فإما أن يخبرَ نفسه، وهو سفه. أو يخبرَ غيره، وهو محال.

والجواب عن أصل الإشكال: أنّ قاعدة السَّفه والحِكمةِ مبنيةٌ على تحسين العقل وتقبيحه، وقد تقدّم إبطاله.

مسألة: تكليفُ الغافلِ غيرُ جائز[4]، .....

(١) «ظ» (كل أحد عند وجوده).

(٢) قريب منه لأبي المعالي في «البرهان» (٢٧٢/١).

(٣) «هـ» (أنه مشكل لوجهين).

(٤) قال أبو بكر: "قال شذوذ من الفقهاء: إن على الغافل تكليفًا، وربما حصل الخلاف معهم عند التحصيل في عبارة دون معنى، وهو أن يقولوا: إنه يلزم الغافل عند إفاقته وتذكره وغرم وطلاق وحد. وهذا ما لا خلاف فيه" «التقريب» (٢٤٢/١). وانظر: «التلخيص» لأبي المعالي (١٣٩/١)، و«البرهان» (١٠٦/١)، و«شرح اللمع» (٢٧٠/١) و«المستصفى»=

للنص والمعقول[1]:

أما النص، فقوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة...**» الحديث[2].

وأما المعقول، فهو: أنّ فعل الشيءِ مشروطٌ بالعلم به، وإلا لتعذر الاستدلال بالإحكام والإتقان على علم الله تعالى. وإذا ثبتَ هذا، كان التكليفُ بالشيء حالَ عدمِ العلمِ به تكليفًا بما لا يُطاق.

فإن قيل: هذا مُعارَضٌ بوجوه:

* **الأول**: الأمر بمعرفة الله تعالى وارد، وذلك إما أن يكون[3] بعد

= لأبي حامد (١/٢٣٢).

وخالف بعض الحنفية، فأثبتوا التكليف في حق الناسي والمخطئ. «**ميزان الأصول**» للسمرقندي (ص: ١٨٨).

وسبب الخلاف: النزاع في اشتراط العلم في ثبوت التكليف، فمن اشترط تحقق العلم، رفع التكليف عن الغافل والناسي والمخطئ. ومن اشترط وجود سبب العلم ـ وهو القدرة على تحصيله ـ أثبت التكليف لهذه الأصناف، لقدرتهم على تحصيل العلم. والنزاع أشبه باللفظي منه بالحقيقي كما تقدم في كلام القاضي.

(١) «فـ»، «مـ» (بالنص). «هـ» (للنص والمعنى).

(٢) أخرجه أبو داود في «**السنن**» (رقم: ٤٣٩٨)، والنسائي في «**المجتبى**» (رقم: ٣٤٢٣)، وابن ماجه في «**السنن**» (رقم: ٢٠٤١) من حديث عائشة ﵂.

والحديث سئل عنه أبو زكريا ابن معين: أواهٍ عندك؟! فقال: "ليس يروي هذا أحد إلا حماد بن سلمة عن حماد [بن أبي سليمان] " «**سؤالات ابن الجنيد**» (ص: ٣٤١). وقال الإمام أبو عبد الله البخاري "أرجو أن يكون محفوظًا" «**العلل الكبير**» للترمذي (١/٢٢٥). وصححه أبو بكر بن المنذر في غير موضع، «**الأوسط**» (٤/١٦)، و«**الإشراف**» (٢/٨٣)، وأبو حاتم ابن حبان في كتابه «**الصحيح**» (رقم: ١٤٢). وانظر: «**فتح الباري**» لابن رجب (٨/٢٢)، و«**البدر المنير**» لابن الملقن (٣/٢٢٥)، و«**إبراز الحكم**» للسبكي (ص: ٢٨).

(٣) «فـ»، «مـ» (الأمر بمعرفة الله تعالي إما أن يكون واردًا).

المعرفة، أو قبلها. والأول، تحصيلُ الحاصل، أو جمعٌ بين المثلين. والثاني، تكليفٌ بالشيءِ حالَ جهله بالآمر والأمر[1]، وهو المطلوب.

* **الثاني**: أنّ الصبي والمجنون والنائم غافلون، ثمّ إن أفعالهم تُوجِبُ الغراماتِ وأُروش الجنايات.

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، خاطب السكران، وهو غافل.

والجواب عن الأول: أنّه قد تقدم القول[2] بتكليف ما لا يُطاق.

وأما وجوب الغرامات، فمعناه خطابُ الولي بأدائها في الحال، أو خطابُ الصبي به بعد البلوغ.

والجواب عن الثالث: أنّه خطابٌ مع من ظهرت منه مبادئ النشاط والطرب دونَ من زال عقله[3]. وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، معناه: حتى يتكاملَ فيكم الفهم. أو نقول: ورد الخطاب به في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمرادُ منه: المنعُ من إفراط الشرب قبل وقت الصلاة.

مسألة: يجب على المأمور أن يقصدَ إلى إيقاع المأمورِ به على سبيل الطاعة[4]،

---

(١) «مـ» (والأمر وارد، فيكون [تكليف بما لا يطاق]). وليس فيه (وهو المطلوب).

(٢) «هـ» (أنه يؤيد القول).

(٣) «فـ» (دون زوال عقله).

(٤) مأخذه «المستصفى» (١/٢٣٦). =

لقوله ﷺ: «**إنّما الأعمالُ بالنِّيات**»[1]. ويُستثنى عنه أمران:

* **الأول**: النظر المُعَرِّف للوجوب، فإنه لا يمكن قصدُ إيقاعه طاعةً مع الجهل بالوجوب.

* **الثاني**: إرادةُ الطاعة، فإنّها لو افتقرت إلى إرادةٍ أخرى لزمَ التسلسل.

مسألة: المُكره على الفعل هل يجوز أن يؤمر به أو بتركه، أم لا؟! **المشهورُ** أنّ الإكراه إن انتهى إلى حد الإلجاء[2] امتنع التكليف؛ لأنّ المُكرَه عليه يصيرُ واجبَ الوقوعِ، وضدَه ممتنعَ الوقوع. وعلى التقديرين، فالتكليفُ به غيرُ جائز. وإن لم ينتهِ إلى حدِّ الإلجاء صح التكليف[3].

= تنبيه: وهذه المسألة تابعة للتي قبلها، ولذا تجعل في المقدمات المثبتة لها، فيقال: لا يصح امتثال المأمور إلا إذا قُصد إليه، والغافل لا يمكنه القصد إلى ما هو غافل عنه، فلا يكلف به. انظر: «**التقريب**» (١/٢٤٢)، و«**البحر**» (١/٣٥٠). وما تقدم.

(١) أخرجه البخاري (رقم: ١)، ومسلم (رقم: ١٩٠٧)، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) هنا ينتهي السقط المشار إليه في «ز».

(٣) هذا التقسيم للإكراه في تصوير هذه المسألة إلى ملجئ لا أثر للقدرة معه، وغير ملجئ. لا أعلمه إلا عن المصنف ﷺ، وتبعه على هذا أكثر المتأخرين.
ومن قبله من المتكلمين والفقهاء لا يقصدون بالإكراه سوى القسم الثاني، قال القاضي: "المُكرَه لا يكون مكرهًا إلا على كسبه، وما هو قادر عليه"، «**التقريب**» (١/٢٥٠). وقال أبو المعالي: "الإكراه لا يتبين على مذاهب المحققين إلا مع تصور اقتدار المُكرَه"، «**التلخيص**» (١/١٤٠). وانظر: «**شرح اللمع**» للشيخ أبي إسحاق (١/٢٧١)، و«**البرهان**» لأبي المعالي (١/١٠٩)، و«**القواطع**» (١/٢٠٩)، و«**المستصفى**» (١/٢٤٥) وغيرها.
قال الزركشي في «**البحر**» (١/٣٥٩): "وعلى هذا، فلا معنى لتفصيل الإمام الرازي وأتباعه بين الإكراه الملجئ وغيره، ولا لمن جعله قولًا ثالثًا في المسألة".

ولقائل أن يقول: الإكراه لا يُنافي التكليف؛ لأنّ الفعل إما أن يتوقف على الداعي، أو لا يتوقف. فإن كان الأول، كان الَجبرُ لازمًا، على ما بيَّنا من انتهاءِ الدواعي إلى داعية مخلوقة لله تعالى، ووجوبِ الفعل عند حصولها. وحينئذٍ تكون التكاليف بأسرها تكليفًا بما لا يطاق. وإن كان الثاني، كان رجحانُ الفعل على الترك أو بالعكس اتفاقيًا غيرَ مختار[1]، وإذا جاز التكليف به، فلم لا يجوزُ مثله في الإكراه[2]؟!

مسألة: قال أصحابنا: المأمور[3] إنما يصير مأمورًا حال زمان الفعل لا قبله[4]. وقالت المعتزلة: إنما يكون مأمورًا قبل الفعل[5].

♦ لنا: أنّه لو امتنع كونه مأمورًا حال حدوث الفعل، لامتنع كونه مأمورًا مطلقًا؛ لأنّ في الزمان الأول لو أمر بالفعل، لكان الفعل إما أن يكون ممكنًا في ذلك الزمان، أو لا يكون. فإن كان الأول، فقد صار مأمورًا بالفعل حال

---

(١) «ظ» (لا اختياريا).

(٢) «ز» (على الإكراه).

(٣) «ظ» (ذهب أصحابنا إلى أن).

(٤) ويسمى قبل الفعل عندهم إعلاما، «**المجرد**» لأبي بكر بن فورك (ص: ١١٢، ١٩٧)، و«**التقريب**» للقاضي أبي بكر (٢/٢٨٨)، و«**التلخيص**» (١/٤٤٣).
وهذه المسألة من عقد هذا الفن ومشكلاته تفهيمًا ونقلًا وتصويرا؛ لأن غالب التقرير فيها على لازم المذاهب لا على منطوق أصحابها. والبحث فيها طويل، فانظره في «**المحيط البحر**» (١/٤١٨).

(٥) «**المعتمد**» (١/١٧٩)، و«**عيون المسائل**» للجشمي (ص: ١٧٣).

إمكان وقوعه. وإن كان الثاني، كان مأمورًا بما لا قدرة له عليه، وذلك عند الخصم محال[1].

حجة المخالف[2]: أنّ المأمور بالشيء يجب أن يكون قادرًا عليه، ولا قدرة له على الفعل حال وجوده، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فكانت القدرةُ متقدمةً على الفعل. والأمر لا يتناول إلا القادر، فيلزمُ وقوعُ الأمر قبل وقوع الفعل.

والجواب عنه: أنّ القدرة مع الداعي مؤثِّرةٌ في وجود الفعلِ ومستلزمةٌ له[3]. ولا امتناع في كون المؤثِّر مقارنًا للأثرِ كما في سائر المؤثِّرات الموجِبة.

(١) في ما عدا «ظ» (عنده محال).

(٢) في ما عدا «ز» (الخصم).

(٣) «ز»، «هـ» (أو مستلزم).

القسم الثالث في النواهي

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: ظاهر النهي التحريم[1]. والمذاهب فيه هي التي مرَّت في أنّ الأمرَ[2] للوجوب.

♦ **لنا:** أنّ الانتهاء عن المنهي عنه مأمورٌ به، والأمرُ للوجوب. **بيان الأول:** قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]. **بيان الثاني:** ما مرّ.

---

(١) نسبه أبو زيد الدبوسي في «**التقويم**» (١/١٠٨) إلى جمهور العلماء. وانظر: «**شرح اللمع**» (١/٢٩٣)، و«**التبصرة**» (ص: ٩٩)، و«**القواطع**» (١/٢٣١)، «**الإحكام**» للباجي (١/٢٣٤). وهو نص عليه الشافعي في «**الرسالة**» (ص: ٣٤٣)، و«**الأم**» (٩/٥١)، ونقله عنه صاحبه المزني في «**جزء في معنى الأمر والنهي**» (ص: ٧١). وهذا بخلاف قوله في مسمى الأمر فإنه تردد فيه ولم يجزم فيه بأصل وإنما علق الحكم فيه على القرائن والأدلة الخارجة، لتصرف الأمر على أكثر من وجه في خطاب الشرع. قال الإمام أبو حامد الإسفراييني: "قطع الشافعي قوله إن النهي للتحريم بخلاف الأمر، فإنه في بعض المواطن ليّن القول فيه" «**البحر المحيط**» (٢/٤٢٧).
وانظر: «**المسائل**» لعبد الله بن أحمد (رقم: ١٢٢٣)، و«**العدة**» لأبي يعلى (٢/٤٢٥) و«**التقريب**» للقاضي (٢/٤٦) [مهم].

(٢) «فـ» (في كون الأمر). «ز» (والمذهب هو الذي مر).

المسألة الثانية: المشهور أنّ النهي يفيد التَّكرار[١]. ومنهم من أباه[٢]، وهو المختار.

♦ **لنا:** أنّ النهي قد ورد للتَّكرار تارة، وللمرَّةِ الواحدةِ أخرى. والاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصل، فيكونُ حقيقةً في القدرِ المُشترَك.

الثاني: يصح أن يقال: لا تأكل السمك أبدًا. وفي هذه الساعة[٣]، والأول ليس تكرارًا ولا الثاني نقضًا.

حجة المخالف أمور:

* **الأول:** أنّ النهي منع من إدخال الماهِيّة في الوجود، والامتناع منه لا يتحقق إلا بالامتناع عن إدخال كل فردٍ من أفرادها[٤].

* **الثاني:** أنّ قولنا: «لا تفعل» مناقِضٌ لقولنا[٥]: «افعل»، لكن قولنا: «افعل»، يفيد المرة الواحدة، فلو كان قولنا: «لا تفعل» يفيد المرة الواحدة أيضًا، لما تناقضا؛ لأن النفي والإثبات في وقتين[٦] لا يتناقضان.

---

(١) «شرح اللمع» (١/٢٩٤)، و«العدة» لأبي يعلى (٢/٤٨٢) و«القواطع» (١/٢٣٢).

(٢) «ظ» (أنكره). وهذا مشهور قول أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر ومن وافقهما، «المجرد» (ص: ١٩٧)، و«التقريب» (٢/١٣١، ٣١٨). وهذا ملائم لمذهبهم في الوقف، وأن الأمر والنهي لا صيغة له تدل بمجردها على تكرار أو وجوب أو حظر إلا بدليل.

(٣) «ف» (ولا في هذه)، «ظ» (أو في هذه).

(٤) «م» (إلا بعدم إدخال كل فرد من أفرادها في الوجود).

(٥) «ز»، «هـ» (يعد مناقضًا)، «ظ» (مناقض لقوله).

(٦) من قوله (النفي...) إلى هنا، مثبت من «ظ»، وفي غيرها (لأن الجزئين لا يتناقضان).

* **الثالث**: أنّه لا يمتنع حمله على التكرار[1]، وقد دل الدليل عليه[2].

بيان الأول: أنّ الانتهاء عن المنهي عنه أبدًا ممكن. **بيان الثاني**: الاحتراز عن الإجمال[3]، ضرورةَ انتفاءِ الدّلالة على بعض الأوقات.

والجواب عن الأول: أنّا لا نُسَلِّم أنّ النهي منع من إيجاد الماهية، لكن الامتناع عن إيجاد الماهيةِ قدرٌ مشترك بين الامتناع عنه دائمًا وبين الامتناع عنه لا دائمًا[4]. والدّال عليه لا يكون دالًا على جزئياته.

وعن الثاني: أنّ النفي والإثبات لا يتناقضان إلا بشرط اتحاد الوقت.

وعن الثالث: أنّ النهي لا دلالة فيه إلا على[5] مسمى الامتناع، فحيثُ تحقق هذا المسمى، فقد خرج[6] عن العُهدة[7].

المسألة الثالثة: الشيءُ الواحد لا يجوز أن يكون مأمورًا به ومنهيًا عنه. وجوّز الفقهاءُ ذلك إذا كان للشيءِ وجهان[8].

* **لنا**: أنّ المأمورَ به يلازمه رفعُ الحرج عن الفعل، والمنهيَّ عنه هو

---

(١) «ف» (أنه يجعل للتكرار إذا دل الدليل عليه)، «ز»، «هـ» (محتمل للتكرار).

(٢) بعد هذا الموضع بدأ سقط في «ز» إلى أثناء المسألة الرابعة.

(٣) «ظ» (الاحتمال).

(٤) «مـ»، «ف» (أو لا دائمًا).

(٥) «مـ»، «هـ» (النهي لا يدل إلا على).

(٦) «ظ»، «ف» (يتحقق [تحقق/ف] هذا المسمى خرج).

(٧) «ظ» (عهدة التكليف).

(٨) هذا اختيار أبي حامد الغزالي في «**المستصفى**» (١/٢١٦، ٢٩٩)، والكلام في الواحد بالعين والعدد كصلاة زيد في هذه الدار مثلًا، وليس في الواحد بالنوع، كالسجود ونحوه. وهي مسألة يمهد بها المتأخرون لتحرير محل النزاع في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة.

الذي لم يُرفع الحرج عن فعله، والجمع بينهما ممتنع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مأمورًا به من وجه، منهيًا عنه من وجه؟! كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنها منهيٌ عنها من حيث إنها غصب، مأمور بها من حيث إنها صلاة. وكونها غصبًا وصلاة وجهان يُعقل أحدهما[1] دون الآخر. ثم إنّ هذا مُعارَضٌ بما أنّ الصلاة في الدار المغصوبةِ صلاة، والصلاة مأمور بها، لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. فالصلاة في الدار المغصوبة مأمور بها.

والجواب عن الأول: أنّ شُغلَ الحَيِّز جزءٌ من أجزاء ماهية الصلاة، ضرورةَ كونِ الحركةِ والسكون ـ اللذين هما عبارةٌ عن شغل الحيِّز ـ جزءًا من أجزاء الصلاة. وشُغلُ الحَيِّز في هذه الصلاةِ منهيٌ عنه، فكان أحدُ أجزاءِ هذه الصلاة منهيًا عنه، فيستحيل أن تكون هذه الصلاةُ مأمورًا بها؛ لأن الأمرَ بالمركب أمرٌ بأفراده، فيكون الجزءُ الواحدُ مأمورًا به منهيًا عنه.

وأما قوله: (إنّ كونه غصبًا وصلاةً[2] جِهتان متباينتان). قلنا: بلى، ولكنّا بيّنا أنّ شُغل هذا الحيِّز جُزءٌ من ماهيّة هذه الصلاة على ما تقرر.

وعن الثاني: لا نُسلِّم أنّ النصّ يُفيدُ الأمر بكل صلاة. ولئن سلمنا ذلك، ولكنُّه مخصوصٌ بما ذكرنا من الدليل القاطع.

إذا ثبت هذا، فنقول: إن لم يثبت الإجماع على سقوط القضاء، فهو

---

(١) «ف» (جهتان يعقل أحديهما دون الأخرى).

(٢) «ف» (وكونه صلاة).

المطلوب. وإن ثبتَ، وجبَ أن يَسقُط الفرضُ عندها لا بها. وهو مذهب القاضي أبي بكر[1].

المسألة الرابعة: ذهب أكثر الفقهاء[2] إلى أنّ النهي لا يُفيدُ الفساد[3]. خلافًا لبعض أصحابنا[4].

---

(١) في «**التقريب**» (٢/٣٥٥).

(٢) كذا، وهو متابع لأبي الحسين البصري في «**المعتمد**» (١/١٨٣)، وإنما هذا قول المتكلمين من المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وعبد الجبار، وبعض الفقهاء، كحنفية ما وراء النهر، وأبي بكر القفال، وأبي جعفر السمناني، وروايةِ أبي عبد الله البصري عن أبي الحسن الكرخي، «**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١٧/١٣٦) «**التقريب**» (٢/٣٤٠)، و«**التلخيص**» (١/٤٨١)، و«**شرح اللمع**» (١/٢٩٧)، و«**المجزي**» لأبي طالب للبطحاني (١/١٥٥) و«**الإحكام**» للباجي (١/٢٣٤)، و«**القواطع**» (١/٢٣٤)، و«**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ١٨٤)، و«**الواضح**» (٤أ/٣١٣).

(٣) «ف» (لا يدل على فساد).

(٤) هذا القول يُنسب إلى السواد من الفقهاء، قال أبو سليمان الخطابي في «**أعلام الحديث**» (٢/١٠١٧): "ظاهر النهي يوجب فساد المنهي عنه إلا أن تقوم دلالة على خلافه. وهذا هو مذهب العلماء في قديم الدهر وحديثه. ولا يمكن أن يتوصل إلى معرفة فساد الشيءِ بأمرٍ أبينَ من النهي عنه".

وقال أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (٢/١٧٥): "هذا مذهب السلف وفقهاء الأمصار، لا نعلم أن أحدًا منهم قال: إن النهي لا يدل على فساد ما تناوله من هذه العقود أو القُرَب". وحكاه عن شيخه الكرخي، إذا كان النهي متعلقًا بعين المنهي عنه، لا بمعنىً في غيره. وانظر: «**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ١٥٣).

وعزاه أبو بكر إلى الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة منهم الكرخي وعيسى بن أبان، وجميع أهل الظاهر، وقوم من المتكلمين، «**التقريب**» (٢/٣٣٩). ونسبه أبو يعلى بن الفراء في «**العدة**» (٢/٤٣٣) إلى جماعة الفقهاء خلافًا للمتكلمين. وانظر ما تقدم.

والمختار أنه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات[1].

أما الأول، فلأنه لم يأت بالمأمور به؛ لأنّ المأمور به غيرُ المنهي[2] عنه، وإذا كان كذلك كان عاصيًا مستحقًا للعقاب، على ما قررناه في «**مسألة أن الأمر للوجوب**».

فإن قيل: يُشكل هذا بالصلاة في الثوب المغصوب، فإنها صحيحة مع كونها منهيًا عنها. ثم هذا معارض بوجهين:

الأول: لو دلَّ النهي على الفساد، لدلّ عليه إما بلفظه، وهو باطل؛ لأنّ معنى الفساد عدمُ الإجزاء، واللفظُ لا يُفيدُ إلا الزّجرَ، وأحدهما مغاير للآخر[3]. أو بمعناه، وهو باطل أيضًا؛ لأن الدّلالة المعنوية دلالةُ اللفظ على لازم المسمّى، والفسادُ غيرُ لازمٍ للمنع؛ لأنه لا يبعد أن يقول الشرع: لا تصل في الثوب المغصوب، ولو صلَّيت فيه صحت صلاتك.

الثاني: لو دلّ النهي على الفساد لوجب تحقُّقُ الفساد في الصلاةِ وقتَ الطلوع، والوضوءِ بالماء المغصوب، ضرورةَ وجودِ النهي، وأنّه مُنتَفٍ.

والجواب عن الأول: أنَّ مقتضَى[4] الدّليل عدمُ الخروج عن العهدة إلا بفعل المأمور به، إلا أنّه تُركَ العملُ به في بعض الصور لمُعارِض. **والفرق**:

---

(١) هذا اختيار أبي الحسين البصري في «**المعتمد**» (١/١٨٤). ويدل عليه ظاهر تصرف أبي حامد في «**المستصفى**» (٢/٧٠٣ ـ ٧٠٨). وانظر: «**البحر المحيط**» (٢/٤٤٤)، ففيه مزيد لتحرير النقل عن أبي حامد.

(٢) «ظ» (منهي).

(٣) «ف»، «مـ» (عدم الإجزاء وهو مغاير للمنع من الفعل). «هـ» (وهو مغاير للزجر عن الفعل).

(٤) «ف»، «مـ»، «ز» (قضية).

أنّ مُماسَّة البدنِ للثوب ليست جزءًا من ماهيّة الصلاة، ولا مقدمة لشيءٍ من أجزائها، فكان الآتي بها آتيًا بعين المأمور به من غير خلل في ماهيتها.

والجواب عن الثاني: أنّ النهي دلّ على أن المنهي عنه مغايرٌ للمأمورِ به، والنصَّ دلَّ على أنّ الخروج عن العُهدة لا يحصل إلا عند الإتيان بالمأمور به، فيلزم من مجموعهما أنّ الإتيان بالمنهيِّ عنه لا يقتضِي الخروجَ عن العُهدة[1].

وعن الثالث: لا نُسلِّم أنّ النهيَ في تلك الصور تَعَلَّقَ بعينِ المأمورِ به، بل بالمجاور[2].

والذي يدلُّ على أنّ النهي في المعاملات لا يفيد على الفساد: أنّه لو دلّ النهي على عدم المِلك في البيعِ الفاسد لدَّل إما بلفظه أو بمعناه. لا سبيل إلى الأول؛ لأنّ النهيَ لا يدلّ إلا على الزَّجر. ولا إلى الثاني؛ لأنّ الفسادَ لا يَستلزم المنع[3]، كما في الطلاقِ وقتَ الحيضِ، والبيعِ وقتَ النداءِ.

فإن قيل: هذا يُشكِلُ بالنهي في العبادات. ولا نُسلِّم أنّه لا يدلّ بمعناه، وبيانه من وجهين: أما أولًا، فلأنّ فعل المنهي عنه معصية والمِلكُ نعمة. والأول يناسبُ المنعَ من الثاني[4]. وأما ثانيًا، فلأنّ المنهيَ عنه يكون خاليًا عن المصلحة الراجحة؛ لأنّ النهي عن المصلحة الراجحة غيرُ جائز. وإذا

---

(١) «مـ» (من مجموعهما عدم الخروج عن العهدة).

(٢) «ظ»، «فـ» (بنفس المأمور). «مـ» (الصورة تعلق بنفس المأمور به بل بمجاوره).

(٣) «فـ»، «مـ» (لا يلازم المنع).

(٤) المثبت من «ظ». وفي «فـ»، «مـ» (والأول لا يناسب الثاني). «ز» (والملك لا يناسب المعصية). «هـ» (والملك نعمة فلا يناسب المعصية).

كان خاليًا عن المصلحة الراجحة وجب القول بفساده، سعياً في إعدام المفسدة الخالصة أو الراجحة، أو منعًا من الاشتغال بالعَبَث على تقدير كون المصلحة مساويةً للمفسدة[1].

ثم نقول[2]: ما ذكرتم معارض بالنص والإجماع والمعقول. **أما النص**، فقوله ﷺ: «**من أحدثَ في ديننا ما ليسَ منه فهو رَدّ**»[3]. والمنهيُ عنه ليس من الدين، فيكون مردودًا، ولو كان مفيداً للحكم لما كان مردودًا. **وأما الإجماع**، فهو أنّ الصحابة رجعوا في فساد الربا، ونكاح المتعة، إلى ظاهر النهي. **وأما المعقول** فهو أن النهي نقيض الأمر، والأمر يدلّ على الإجزاء، فكذا النهي يدل على الفساد[4]. ولأنّ النهي يدلّ على المفسدة الراجحة، فيناسبُ القول بالفساد، بالقياس على المناهي الفاسدة.

والجواب عن الأول: أنّ المراد من الفساد في العبادات: عدم الإجزاء. وأما في المعاملات: عدم إفادةِ الحكم. وإذا اختلفَ المعنى لم يتوجَّه النقض.

أما قوله: (المِلك نعمة فلا يحصل بالمعصية). قلنا: الكلام عليه وعلى الوجه الثاني مذكورٌ في الخلافيات. وأما الحديث، فلا نُسلِّم أنّ كونَ الطلاق في زمن الحيض سببًا للبينونةِ ليس من الدينِ حتى يكونَ ردًا.

ولا نُسلِّم رجوعَ الصحابةِ في الفساد إلى مجردِ النهي، بدليل أنّهم

---

(١) «فـ»، «مـ» (وجب القول بالفساد، بالقياس على المناهي الفاسدة).

(٢) «فـ» (سلَّمنا أن ما ذكرته دل على قولك. لكنّه معارض بالنص الإجماع). وفي «مـ» (سلمنا ذلك ثم ما ذكرتم معارض...).

(٣) أخرجه البخاري (رقم: ٢٦٩٧)، ومسلم (رقم: ١٧١٨) من حديث عائشة ﵂ بنحوه.

(٤) «مـ»، «فـ» (فوجب أن يدل النهي على الفساد)

حكموا بالصحة في كثير من المنهيات، فلو كان النهي دليلًا على الفساد كان التصحيح في تلك الصور[1] تركًا للدليل. ولو لم يكن دليلًا على الفساد كان إثباتُ الفساد في بعض الصور إثباتًا لأمرٍ زائد بدليلٍ منفصل، فكان ما ذكرناه أولى. وأما القياس على الأمر، فغير صحيح، لإمكانِ اشتراك المتضادات في بعض اللوازم[2].

المسألة الخامسة: القائلون بأنّ النهي عن التصرفات لا يدلّ على الفساد، اختلفوا في أنّه هل يدل على الصحة؟!

فنُقِلَ عن أبي حنيفةَ ومحمد بن الحسن ﷺ أنّه يدلُّ على الصحة[3].

---

(١) «ف»، «م»، «ظ» (فلو كان النهي دليل الفساد كان الترك في تلك الصور).

(٢) تنبيه: المصنف ومن تقدمه ـ خلا الحنفية ـ لم يذكروا من تقاسيم النهي من جهة تعلقه بالمنهي عنه ما يبين صور المسألة. إلا أن كلامهم في إطلاقه راجع إلى صورتين: الأولى: عود النهي إلى عين المنهي عنه، والثانية: عوده إلى وصفه. انظر: «**الوصول**» لابن برهان (١/١٨٦، ١٩٤)، وما تقدم.
وأكثرَ المتأخرونَ من تقسيم النهي وتنزيل الخلاف على ما ذكروه من أقسام، حتى صنف العلائي فيها كتابًا حافلًا جمع فيه ما تفرق من هذه المسألة، واسمه «**تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**».
وانظر: «**الإحكام**» للآمدي (٣/٩٩٨)، و«**مرصاد الأفهام**» للبيضاوي (٢/٨٢٦، ٨٣٢)، و«**شرح مختصر الروضة**» للطوفي (٢/٤٣٩) و«**الإبهاج**» (٢/٧٨٧)، و«**رفع الحاجب**» للسبكي (٣/١١) فما بعدها، و«**البحر المحيط**» (٢/٤٣٩) [وهو أحسنها].

(٣) مأخذه «**المستصفى**» (٢/٧٠٦). والنهي عند الحنفية ينقسم من جهة تعلقه بالفعل إلى:
١ ـ ما قبح لعينه وضعًا أو شرعًا، كالكفر والكذب والصلاة بغير طهارة. وحكمه: عدم الشرعية. =

وأصحابنا أنكروه مطلقًا.

♦ لنا: قوله ﷺ: «**دعي الصلاةَ أيامَ أقرائِكِ**»[1]. ونهيُه ﷺ عن بيع الملاقيح والمضامين[2]، فإنّه منفك عن الصحة.

احتجوا: بأنّ النهي عن غير المقدور عبث، والعبثُ لا يليقُ بالحكيم.

والجواب: النقضُ بما ذكرنا من المناهي. ثم نحملُ النهيَ على النسخ، كما في النهي الصادر من المُوَكِّل. ثم نحمل النهي عن البيع على البيع اللغوي دون الشرعي.

= ٢ ـ وما قبح لغيره، وينقسم إلى: ما جاوره جمعًا، كالبيع عند أذان الجمعة والصلاة في الأرض المغصوبة. وحكه: الشرعية.

وإلى ما يتصل به وصفًا كالربا وصوم يوم النحر. فحكموا بصحة الأصل دون الوصف. وخالفهم غيرهم، فألحقه بالأول.

هذا التقسيم لأبي زيد في «**التقويم**» (١/١١٢). وتعقبه بالنقد بعض مشيخة بخارى كما في «**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٢٢٦).

وانظر: «**أصول البزدوي**» (ص: ١٧٦)، وشرحه «**كشف الأسرار**» (١/٤٥٨)، و«**أصول السرخسي**» (١/٨٠)، و«**المغني**» للخبازي (ص: ٧٢)، و«**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٠٩).

(١) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «**المسند**» (رقم: ٢٥٦٨١)، والدارقطني في «**السنن**» (رقم: ٨٢٢).

والمحفوظ فيه غير هذا اللفظ، انظر: «**شرح علل الترمذي**» لابن رجب (٢/٨٨٩)، و«**البدر المنير**» (٣/١٢٥).

(٢) رواه مالك في «**الموطأ**» (٢/٦٥٤)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٤١٣٧) من حديث سعيد بن المسيب مرسلًا.

وروي موصولًا عند المروزي في «**السنة**» (رقم: ٢١٠)، والبزار في «**المسند**» (رقم: ٧٧٨٥) من حديث أبي هريرة. وفيه نظر، انظر: «**العلل**» للدارقطني (٩/١٨٣)، و«**البدر المنير**» (٦/٤٩٣).

المسألة السادسة: المطلوبُ بالنهي عندنا: فعلُ ضِدِّ المنهيِّ عنه. وعند أبي هاشم: نفسُ أنْ لا يفعلَ المنهيَّ عنه[1].

لنا: أنّ النهي تكليف، فيستدعي القدرة على الفعل، والعدم الأصلي غيرُ مقدور، نظرًا إلى كونه نفيًا محضًا. وإلى كونه تحصيلًا للحاصل، فلا يكون تكليفًا به. وإذا ثبت أن مُتعلَّق التكليف ليس من[2] العدم، ثبت أنّه أمرٌ وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد.

حجة المخالف: أنّ العُقلاءَ يمدحون الإنسان على عدم الزنا عند قيام الداعِيَة إليه من غير أن يخطر ببالهم فعلُ الضِّد، وذلك يدلّ على كونه مُتعلَّق التكليف.

والجواب: أنّه يمدح على الامتناع عن الزنا، وذلك الامتناعُ أمرٌ وجودي، وهو فعلُ ضدُّ الزنا. وبالله التوفيق.

(١) لم أقف على النقل عن أبي هاشم في كتب أصحابه. وظاهر كلام عبد الجبار في «**المغني**» (١٣٧/١٧) موافق للجمهور، ولم يحك خلافًا عن أصحابه.
وانظر تحرير الكلام في: «**التلخيص**» لأبي المعالي (٤٨٠/١)، و«**الإبهاج**» للسبكي (٧٩٠/٢)، و«**البحر**» للزركشي (٣٤٣/٢).

(٢) كذا في الأصول، والوجه (هو).

الفصل الثالث في العموم والخصوص

وهو مرتب على أقسام:

الأول: في العموم وما ليس منه

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: العامّ هو: اللفظ المُستغرِق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد[1]. وفيه احترازٌ عن النَّكِرة والتثنية والجمع المُنَكّر وألفاظ العدد واللفظ المُشترَك.

وقيل: هو اللفظة الدّالة على شيئينِ فصاعدًا من غيرِ حصر[2]. وفيه احترازٌ عن المعاني العامّة والألفاظ المركبة والجمع المُنَكّر والنَّكرة في الإثبات وأسماء الأعداد.

والمطلق هو: اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي، من غيرِ أن

---

(١) قريب منه لأبي الحسين في «**المعتمد**» (١/٢٠٣). دون قوله (بحسب وضع واحد). وتبعه جماعة، كصاحب «**القواطع**» (١/٢٤٩)، وأبي الخطاب في «**التمهيد**» (٢/٥).

(٢) قريب منه لأبي حامد في «**المستصفى**» (٢/٧١١). وليس فيه (من غير حصر). وأصله في «**التقريب**» للقاضي (٣/٥)، و«**التلخيص**» (٢/٥)، و«**شرح اللمع**» (١/٣٠٢).

يكون فيها دلالةٌ على شيءٍ من القيود[1].

وقول من قال: المطلق هو الدّال على واحدٍ لا بعينه[2]، فهو خطأ، فإنّ كونَه واحدًا وغيرَ مُعيّنٍ قيدان زائدان على الماهِيَّة.

المسألة الثانية: اختلفوا في صيغةِ «كلّ» و«جميع» و«ما» و«أيّ» و«مَن» و«متى» و«أين»، في المُجازاةِ والاستفهام[3]. فذهبت المعتزلة وجماعة من الفقهاء إلى أنّها للعمومِ فقط[4]، **وهو المختار**. وذهب أكثر الواقفية[5] إلى

(١) هذا يُفهم من كلام أبي حامد في أوائل «**المستصفى**» (١/١١٥). وانظر: «**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٣٩٦)، و«**العقد المنظوم**» للقرافي (١/١٧٧).

(٢) لم أتبينه، وقد قال به بعض المتأخرين، كصاحب «**الروضة**» (٢/٧٦٣). وانظر: «**البحر**» (٣/٤١٣).

(٣) القول هذه المسألة وما بعدها راجع إلى الخلاف في إثبات الصيغة للعموم، ولكن المصنف فصَّل القول فيها لمكان الخلاف في بعضها بين المثبتين للصيغة، كما سيأتي. ومن أحسن من نقل الخلاف في إثبات صيغة العموم مجملًا ومفصلًا، السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ٢٧٧).

(٤) القول بإثبات الصيغة نسبه أبو بكر الجصاص في «**الفصول**» (١/٩٩) إلى جمهور أهل العلم. وقال أيضًا (١/١٠٤): "هو مذهب السلف في الصدر الأول ومن بعدهم ممن تابعهم". وعزاه أبو يعلى في «**العدة**» (٢/٤٨٩) إلى جماعة الفقهاء. وقال الزركشي في «**البحر المحيط**» (٣/١٨): "هو مذهب الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم".
وانظر: «**المعتمد**» (١/٢٠٦، ٢١٠)، و«**المجزي**» (١/١٧١)، و«**التبصرة**» (ص: ١٠٥)، و«**شرح اللمع**» لأبي إسحاق الشيرازي (١/٣٠٨)، و«**الإشارة**» (ص: ١٨٦)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٢٣٩)، و«**القواطع**» (١/٢٤٩) وغيرها.

(٥) في ما سوى «مـ» (وذهب جماعة).

أنّها مُشترَكةٌ بين العمومِ والخصوص[1].

وتوقّفَ فيه الأقلون[2].

ثم الدليل على أنّ «من» و«ما» و«متى» و«أين»[3] في الاستفهام والخبر للعموم: أنّه إما أن يكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أولهما، أو لا لواحدٍ منهما. والثاني باطل، وإلا لما حَسُنَ الجوابُ بذكرِ كلِّ العقلاء. والثالث باطل، وإلا لما حَسُن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام

---

(١) وبه قال الأشعري في المشهور عنه، وتبعه أبو بكر في جماعة من أصحابه. «**التقريب**» (٥٠/٣)، و«**التلخيص**» (١٩/٢).

واختلف في النقل عن الواقفية في صفة الوقف على وجهين، هذا أحدها، وهو التوقف في الصيغة لترددها في اللغة بين العموم والخصوص على سبيل الاشتراك. وهو ظاهر قوله في «**اللمع**» (ص: ١٢٧)، ونقل أبي بكر ابن فورك عنه في «**المجرد**» (ص: ١٦٥، ١٩١) ويدلّ عليه تصرف القاضي في «**التقريب**» (٧/٣)، (٥١/٣)، و«**التمهيد**» (ص: ٣٥٥) [ط مكارثي].

(٢) هذا هو الوجه الثاني المنقول عن أبي الحسن في صفةِ الوقف، وهو عدم الحكم بشيءٍ من عمومٍ أو خصوص لهذه الألفاظ لعدم علمنا بذلك.

انظر: «**البرهان**» (٣٢٢/١)، و«**الوصول**» (٢٠٥/١)، و«**الميزان**» (ص: ٢٧٨)، و«**البحر**» (٢٣/٣)، وغيرها.

إفادة: قال أبو بكر بن العربي في «**نكت المحصول**» (ص: ٢٩٥): "كان الذي مال بعلمائنا الأصوليين ﷺ إلى نفي القول بالعموم وحداهم إلى إنكار صيغته، إلحاح الوعيدية عليهم بكل آية عامة وحديث مطلق يقتضيان معاقبة العصاة وجزاء المذنبين".

وقال أبو زيد في «**التقويم**» (٢٢٢/١): "قال بعض الأحداث ممن لا سلف له في القرون الثلاثة: حكمه الوقف فيه حتى يتبين المراد به".

وانظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (١١٠/١)، و«**أصول السرخسي**» (١٣٢/١) و«**الفتاوى**» لشيخ الإسلام (٤٤٠/٦)، (٤٨١/١٢).

(٣) «ف» (على أن أيًا ومن ومتى وما وأين).

الممكنةِ، لاحتمالِ اللفظ لها حينئذ. لكنّ الاستفهامَ غيرُ واجب. أما أولًا، فلاستحالة السؤال عنها على سبيل التفصيل، مع كون تلك الأقسام غير متناهية. وأما ثانيًا، فلاستقباح أهل اللغة هذه الاستفهامات[1]. وأما القسم الرابع، فهو باطل بالاتفاق.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون للخصوص؟! وإنما حَسُنَ الجوابُ بذكر الكُلّ لدلالة القرينة عليه. ولا نُسلِّم أنّ بتقدير الاشتراكِ يكونُ الاستفهامُ واجبًا، لجوازِ دلالة القرينة على المراد. وبتقدير خُلُوِّه عن القرينة، إنما يَقبُحُ الجوابُ لو لم يكن ذِكر الكل مفيدًا للمطلوب، وهو كذلك؛ لأنّ المراد إما أن يكون هو الكلّ، أو البعض. وذكر الكل مفيدًا له على التقديرين. ثم نقول: حُسنُ الاستفهام عن بعض الأقسام يدلّ على الاشتراك. ولأنّها لو كانت للعموم لما حَسُن الجواب إلا بقوله: لا أو نعم.

والجواب عن الأول من وجهين:

الأول: أنّ هذا يقتضي أن لا يَحسُن الجوابُ بذكر الكلّ عند عدم القرينة، وهو باطل بالضرورة.

والثاني: أنّه لو كتبَ إلى غيره مَن عندك؟! حسن منه الجواب بذكر الكل مع انتفاءِ القرينة هاهنا.

أما قوله: (بأنّ ذكرَ الكلّ مفيدٌ للمطلوب على التقديرين). قلنا: يُشكِل بما إذا قال: مَن عندك من الرجال؟ فإنه لا يحسن الجواب بذكر النساء

(١) «فـ» (هذا الاستفهام).

والرجال. ولا نسلم أنّ حُسن الاستفهام يدلّ على الاشتراك، لما سيأتي من فوائد الاستفهام.

وأما قوله: (لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب إلا بذكر لا أو نعم). قلنا: لا نُسلِّم، وهذا لأن السؤال إنما وقع عن التصوّر لا عن التصديق. ومعناه: اذكر لي جميعَ مَن عندك من الأشخاص.

المسألة الثالثة: في بيان أنّ «مَن» و«ما» في المجازاة للعموم. ويدلّ عليه وجوه:

* أحدها: أنّه لو كان مُشترَكًا بين العموم والخصوصِ لما حَسُن من المخاطَب أن يجري على موجَب الأمرِ إلا عند الاستفهام عن جميع الأقسام.

* الثاني: لو قال[1]: مَن دخل داري فأكرِمْه. يصحُّ منه استثناءُ كلِّ واحدٍ من العقلاء. **والاستثناء:** يُخرِجُ من الكلام ما لولاه لدخل فيه؛ لأنّ المُستثنَى[2] من الجنس لابدّ وأن يصح دخوله تحت المستثنى منه. فإن لم يُعتبَر الوجوبُ مع الصحة، لَزِمَ أن لا يبقى فرقٌ بين الاستثناء من الجمع المُعَرّف والجمع المُنَكّر، لكنّ الفرق بينهما معلومٌ بالضرورة.

فإن قيل: ينتقضُ ما ذكرتم بجموع القِلَّة، وكذا بجمعِ السلامة، فإنّه

(١) «ف»، «م» (ولأنه لو قال).

(٢) «ف» (الاستثناء).

للقِلّةِ عندَ سيبويه[1]، مع جواز الاستثناء منه. ولأنه يصح أن يقال: اصحب جمعًا من الفقهاء إلا فلانًا. وصلِّ إلا اليومَ[2] الفلاني. مع عدم وجوب الدخول. ولا نُسلِّم صحةَ استثناءِ كلِّ واحدٍ، فإنّه لا يصح استثناءُ الملائكة والجن واللصوص. ولا نُسلِّم صحةَ الدُّخول في المُستثنَى[3]، فإنّ الاستثناء من غير الجنس جائز. وبتقدير التسليم، لا نُسلِّم أنّه لابدّ من الوجوب. ولِمَ قلتم بأنّه لا فارقَ بين الاستثناءِ من الجمع المُنَكّر والمُعَرّف إلا فيما ذكرتم؟!

ثم نقول: ما ذكرتم مُعارَضٌ من وجهين:

الأول: أنّ الصحة أعمّ من الوجوب فكان حملُ اللفظ عليها أهم[4].

الثاني: إذا قال: أكرم جمعًا من العلماء يصح استثناءُ كلّ واحدٍ من العلماء. ولو كان الوجوبُ ثابتًا لكان اللفظُ المُنَكّر للاستغراق.

والجواب عن الأول: لا نُسلِّم أنّه يصح استثناءُ أيّ عددٍ شاء منه[5]، فإنّه لا يصح أن يقال: أكلت الأرغفة إلا ألف رغيف.

وأما الاستثناء عن الجمع المُنَكّر. قلنا: الكلام في الاستثناء عن الجمع المُعَرّف.

وأما قوله: (صلّ إلا في اليوم الفلاني). قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون

---

(١) انظر: «الكتاب» (٣/٤٩١، ٥٧٨).

(٢) «ف» (في اليوم).

(٣) «ف»، «مـ» (الاستثناء).

(٤) «ز» (أتم). «ظ» (عليه أولى).

(٥) «مـ» (عدد كان منها).

قرينةُ الاستثناءِ دالةً على إرادة التَّكرار؟!

وأما عدم صحة استثناء الملائكة، فذلك لقيام العلم بخروجها بدون الاستثناء، حتى لو كان الخِطابُ صادرًا من الله تعالى، فإنه يصح الاستثناء، مثل أن يقول: أُطعِم كل من خلقتُ إلا الملائكة.

وقوله: (لم قلتم بأنه لابدّ من وجوب الدخول؟!). قلنا: لانعقاد الإجماع عليه في الاستثناء من الجنس. ولأنّ الاستثناء مشتقٌّ من الثني، وهو الصَّرف. وإنما يُحتاج إلى الصَّرف لو كان[1] بحيثُ لولا الصارف لدخل.

قوله: (لم قلتم: إنه لا فارق سوى الوجوب؟!). قلنا: لأنّ الجمع المُنَكّر صالُح لأن يتناول كلّ واحدٍ من الأشخاص، فلو كان الجمع المُعرَّفُ كذلك، لما بقي الفرق.

قوله: (الصحة أعم). قلنا: يعارضه أنّ الوجوب يستلزمُ الصِّحة ولا ينعكس، فلو جعلناه حقيقةً في الأول أمكن جعله مجازًا عن الثاني ولا ينعكس. والاستثناءُ من الجمع المُنكَّر غيرُ وارد؛ لأنّ الكلامَ في الاستثناء عن صيغة «مَن» و«ما».

وأما الوجه الثالث: لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. قال ابنُ الزِّبَعْرَى: لأخصِمَنّ محمدًا. ثم أتى النبيَّ ﷺ وقال: يا محمد، أليس قد عُبِدت الملائكة؟! أليس قد عُبِد عيسى؟![2] تمسَّكَ بالعموم، .....

(١) «ف» (أن لو).

(٢) ذكره ابن إسحاق في «السيرة» [رواية ابن هشام] (١/٣٥٩)، وعنه أخرجه أبو جعفر=

ولم ينكر النبي ﷺ عليه[1].

المسألة الرابعة: في أنّ صيغة «الكل» و«الجميع» تفيد العموم. وذلك لوجوه:

* **الأول:** أنّ قوله[2]: جاءني كل فقيه. يناقضه قوله: ما جاءني كل فقيه. والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفادَ «الكلُّ» الاستغراق، فإنّ النفي عن البعض لا يناقض الإثبات[3] في البعض.

* **الثاني:** أنّ تبادُرَ الذِّهن إلى الكلّ عند قول القائل: ضربتُ كلَّ من في الدار. يفيدُ كونَه للعموم.

* **الثالث:** سقوطُ الاعتراض عن المطيع، وتوَجُّهَهُ على العاصي عند قوله: أعط كل من دخل داري. يدلّ على كونه للعموم.

* **الرابع:** أجمعنا على أنّه لو قال: أعتقتُ كلَّ عبيدي. ومات في الحال، فإنّه يعتق الكلّ.

= ابن جرير في «**جامع البيان**» (٤١٧/١٦).
رواه أبو جعفر الطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (١٥/٣، ١٨)، والطبراني في «**المعجم الكبير**» (١٥٣/١٢)، والضياء في «**المختارة**» (٣٥١/١١) من وجوه عن ابن عباس ﷺ.
وانظر: «**أخبار مكة**» للفاكهي (١٦٩/٢)، و«**تخريج أحاديث الكشاف**» للزيلعي (٣٦٩/٢).

(١) «فـ» (تمَسُّكًا بالعموم).

(٢) «فـ»، «مـ» (وذلك لأن قوله).

(٣) في ما سوى «ز» (النفي في الكل لا يناقض...) الوجه ما أثبت.

* **الخامس**: ندرك التفرقة بين قولنا: جاءني فقهاء. وبين قولنا: جاءني كل الفقهاء[1]. ولولا أنه العموم لما بقي الفرق.

* **السادس**: نعلم بالضرورة أنّ أهلَ اللغة إذا أرادوا التعبير عن العموم فزِعوا إلى استعمال صيغة «الكل» و«الجميع».

المسألة الخامسة: النكرة في سياق النفي تعم. وذلك لأنّ من قال: أكلت اليوم شيئًا. فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلتَ اليوم شيئًا. وذلك يقتضي كونَه مناقضًا له، ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضًا له، لأنّ السّلب الجزئي لا يناقض الإيجابَ الجُزئي. ولأنّه لو لم يكن للعموم لما كان قولنا: لا إله إلا الله. نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى.

المسألة السادسة: في شُبَهِ منكري العموم. وهي من وجوه:

* **الأول**[2]: أنّ العلمَ بكونه للعمومِ لا يجوزُ أن يكون ضروريًا، وإلا لما اختُلِف فيه. ولا نظريًا عقليًا؛ لأنّه لا مجال للعقل فيه. ولا نقليًا متواترًا، وإلا لعرفه الكل. ولا آحادا؛ لأنّه لا يفيد إلا الظن، والمسألة علمية.

* **الثاني**: أنّ استعماله في العموم تارةً وفي الخصوص أخرى يدل على

(١) «مـ» (كل فقيه).

(٢) المثبت من «هـ». وفي «مـ»، «ظ» (احتجوا بأمور).

كونه مُشترَكًا.

* **الثالث**: أنّه لو كان للعموم لما حَسُنَ الاستفهام؛ لأن طلب الفهم عند حصول المقتضِي للفهم عبث، لكنّ الاستفهامَ صحيحٌ، فإنّه لو قال: ضربتُ كلَّ من في الدار. يصح أن يقال: أضَرَبتَهُم بالكلية؟!

* **الرابع**: لو كان للعموم لكان إدخالُ الاستثناء والتأكيد والكلّ والبعض عليه تكرارًا أو نقضًا. ولأنّ لفظة «مَن» لو كانت للعمومِ لامتنعَ جَمعُها، لكنّ الجمعَ صحيحٌ، كقول الشاعر[1]:

أتَوا نـاري، فقلـتُ: مَنونَ أنتم؟! فقالوا: الجنُّ، قلتُ: عِمُوا ظلاما

والجواب عن الأول: لا نُسلِّم أنّه غيرُ معلومٍ ضرورةً. سَلَّمنا ذلك، فلِمَ قلتم: إنه لا يعرف بالعقل بواسطة المقدمات النقلية؟! سَلَّمنا ذلك، فلِمَ لا يجوز أن يعرف بالآحاد؟! ولا نُسلِّم أنّ المسألةَ قطعية[2].

وعن الثاني: أنّ استعماله في الخصوص بطريق المجاز، وهو أولى من لزوم الاشتراك.

وعن الثالث: أنّ حُسنَ الاستفهام لو كان لأجل الاشتراك، لما حَسُنَ الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة. ولأن الاستفهام قد

---

(١) هو في «النوادر» لأبي زيد (ص: ٣٨٠)، و«شرح أبيات سيبويه» لأبي محمد السيرافي (٢/١٧٤) منسوبًا لسمير [أو شمير] بن الحارث الضبي. وانظر: «المقاصد النحوية» (٤/٢٠٠٨).
ونسب لتأبط شرًا، انظر: «**خزانة الأدب**» (٦/١٧٠)، و«**ديوان تأبط شرًا**» لعلي شاكر (ص: ٢٥٤).

(٢) «ظ» (علمية).

يحسن لمعانٍ أُخَر: منها: حصولُ الثِّقة بكونِ المتكلم غيرِ ساهٍ في كلامه. ومنها: طلب زيادة الظن. ومنها: حصول العلم[1] بانتفاء الأمارة المُخَصِّصَة.

وعن الرابع: أنّه مُعارضٌ بتأكيد الخصوص، كقولهم: جاءَ زيدٌ نفسُه، و﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]. ولأنّ فائدة التأكيد تقليلُ احتمالِ التخصيص. ولأنّ الاستثناء جائزٌ من ألفاظ العدد، مع أنّها صريحةٌ في تلك الأعداد.

وعن الخامس: أنّ أهلَ اللغة أطبقوا على أنّ ذلك ليس جمعًا[2]، بل هو إشباعُ الحركةِ لسببٍ آخرَ مذكورٍ في كتب النحو[3].

المسألة السابعة: الجمع المُعَرَّف بالألف واللام للعموم عند عدم المعهود السابق. خلافًا للواقفية وأبي هاشم[4].

لنا وجوه:

* **الأول:** أن الأنصار لما طلبوا الإمامة، احتج عليهم الصِّدِّيقُ رضي الله عنه بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»[5]، ولو لم يكن للعموم لما صح الاحتجاج.

---

(١) «مـ» (حصول الظن).

(٢) في حكاية الإطباق نظر، ففي كتاب «**العين**» (٨/٣٩٠)، و«**المحكم**» (١٠/٤٧٠)، وغيرهما أن منون للجميع.

(٣) انظر: «**الكتاب**» (٢/٤١٠)، و«**المقتضب**» (٢/٣٠٧)، و«**علل النحو**» (ص: ٤٢٨)، و«**الخصائص**» (١/١٣٠)، و«**اللسان**» مادة (من).

(٤) «**المعتمد**» (١/٢٤٠)، و«**المجزي**» (١/١٨٧).

(٥) الحديث بهذا اللفظ مروي من وجوه: أحسنها ما رواه النسائي في «**السنن الكبرى**» (رقم:=

* **الثاني**: قول عمرَ لأبي بكرٍ ﷺ، في حقِّ مانعي الزكاة: أليس قد قال النبي ﷺ: «**أُمِرت أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلا الله**». والصّدّيق سَلَّم له ذلك، وأجاب[1] عنه بقوله ﷺ: «**إلا بحقها**»[2].

* **الثالث**: أنّه يُؤكّدُ بما يقتضِي الاستغراق، كقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٣٠]، فيكون للاستغراق، وإلا لم يكن إدخال هذا اللفظ عليه تأكيدًا، بل إثباتًا لحكم جديد، وأنه خلافُ قولِ أهل اللغة.

ولا يُعارَضُ ما ذكرنا بقول سيبويه: إنّ جمع السلامة للقلة. وأيضًا، يجوز تأكيد جمع القلة. وكذا تأكيد النَّكِرات عند الكوفيين؛ **لأنّا نقول**: يُصرفُ قولُ سيبويه إلى جمع السَّلامةِ إذا كان مُنَكّرًا. ولا نُسلِّم جوازَ تأكيدِ جمعِ القِلّة والنّكِرات، فإنه ممنوع على قول البصريين.

* **الرابع**: يصح الاستثناء منه، وذلك يدل على العموم على ما تقدم.

* **الخامس**: الجمع المُعَرّف في اقتضاء الكثرة فوقَ الجمعِ المُنَكّر، بدليل أنّه يصحّ انتزاع المُنَكّر من المُعَرّف ولا ينعكس.

= ٥٩٠٩)، والإمام أحمد في «المسند» (رقم: ١٢٣٠٧)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم: ١١٢٠)، والبزار في «المسند» (رقم: ٦١٨١) من حديث أنس. ولم أقف على احتجاج الصديق به.

وفيه كلام من جهة إسناده، انظر: «**المنتخب من علل الخلال**» (رقم: ٨٠)، و«**العلل**» للدارقطني (١٩/١٢)، و«**بيان الوهم والإيهام**» (٣٥٨/٤)، و«**تحفة الطالب**» لابن كثير (ص: ٢٠٩)، و«**البدر المنير**» (٥٣٠/٨)، و«**التمييز**» لابن حجر (٢٦٩٧/٦). وأما المعنى، فثابت من وجوه في الصحيحين وغيرها.

(١) «ف» (وإنما أجاب).

(٢) أخرجه البخاري (رقم: ١٣٩٩)، ومسلم (رقم: ٢٠) من حديث أبي هريرة بنحوه.

وإذا ثبت هذا، فنقول: المفهوم من الجمع المُعَرَّف إما الكل، أو ما دونه. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ ما دون الكلّ يصحُّ انتزاعه من الجمع المُعَرّف، والمُنتَزَعُ منه أكثر من المُنتَزَع. ولمّا بطل ذلك ثبت أنه للكلّ.

احتجوا بأمور:

* **الأول**: لو كانت هذه الصيغة للعموم، لكان استعمالها في العهد بطريق الاشتراك أو المجاز، وهما خلافُ الأصل.

* **الثاني**: لو كان للعموم لما صح إدخال الكلّ والبعض عليه، لكون الأول تكرارًا والثاني نقضًا.

* **الثالث**: يقال: جمع الأمير الصاغة. مع أنّه ما أراد[1] الكلّ. والأصل في الكلام الحقيقة.

والجواب عن الأول: أنّ استعماله في العهد بطريق المجاز لقرينة العهد بين المتخاطبين.

وعن الثاني: أنّ إدخال الكلّ والبعض لا يكون تكرارًا ونقضًا، بل يكون تأكيدًا وتخصيصًا وتحقيقا.

وعن الثالث: أنّه يُخصَّص[2] بالعُرف، كما في قوله: من دخل داري أكرمتُه. فإنّه لا يتناولُ الملائكة واللصوص.

(١) «مـ» (ما جمع).
(٢) «فـ»، «مـ» (تخصيص).

المسألة الثامنة: الواحد المُعَرَّف بالألف واللّام لا يفيد العموم[1]. خلافًا للفقهاء[2] وللجبائي[3] والمبرّد.

♦ لنا وجوه:

* **الأول:** أنّ قول القائل: لبستُ الثوب. لا يُفهم منه الاستغراق.

* **الثاني:** لا يجوز تأكيده بما يُؤَكَّدُ به الجمع.

* **الثالث:** لا يُنعت بما تُنعت به الجموع.

* **الرابع:** يصح أن يُثنّى ويجمع، فيقال[4]: الرجل، والرجلان، والرجال. ولو كان للعموم لامتنع ذلك.

* **الخامس:** لو قال: أنتِ طالقٌ[5] الطلاق. لم تقع الثلاث.

* **السادس:** لا يصح استثناءُ الجمع منه.

* **السابع:** أنّ قولنا: أحلَّ الله هذا البيع. لا يُفيد العموم. ولو كان قولنا: البيع، يفيد العموم[6] لَزِم التعارضُ بين المقتضِي للعموم والخصوص.

* **الثامن:** يصح أن يقال: رأيت الرجل الواحد، والرجال الثلاثة، ولا ينعكس.

---

(١) هذا قول أبي هاشم من المعتزلة، «**المعتمد**» (١/٢٤٤).

(٢) قال عبد الوهاب: "هو قول جمهور الأصوليين وكافة الفقهاء"، «**البحر المحيط**» (٣/٩٨).

(٣) هو أبو علي، وقوله في «**المعتمد**» (١/٢٤٤)، وقول المبرد مذكور في «**المجزي**» (١/١٨٥).

(٤) «فـ»، «مـ» (يصح أن يقال: [«مـ» جاءني]).

(٥) «فـ» (الطلاق).

(٦) «فـ» (ولو أفاد قولنا: البيع العمومَ).

* **التاسع**: يصح أن يقال: الحيوان جنس. وليس كلّ حيوان جنسًا.

* **العاشر**: يصح أن يقال: الإله واحد. ولو كان قولنا: الإله[1]. يفيد العموم لجرى مُجرى قولنا: الآلهة واحد[2].

احتجوا بوجوه:

الأول: أنّه يصح منه الاستثناء كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر].

الثاني: يصح وصفه بما يُوصف به الجمع، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ [ق: ١٠].

الثالث: الألف واللام للتعريف، وليس ذلك لتعريف الماهية، فإنّه حاصلٌ بأصل الاسم. ولا لتعريف واحدٍ بعينه، وهو ظاهر. ولا لتعريف بعض المراتب، لقصور اللفظ عنه. فيكون لتعريف الكلّ.

الرابع: أنّ ترتيب الحكم على الوصف مُشعِرٌ بالعلّية، فيلزم عموم الحكم لعموم العِلّة.

والجواب عن الأول والثاني: أنّه مجازٌ، لعدم الاطراد.

وعن الثالث: أنّ اللام تُفيد تعيين الماهيةِ، لا تعيين الكلية. وقد عرفت أن نفس الماهيةِ لا تقتضِي الكلية[3].

---

(١) «ظ» (الإله واحد) ولا معنى له.

(٢) المثبت من «ز»، وفي غيرها (مجرى قوله: الإله واحد. الإله ليس بواحد) والمثبت أشبه.

(٣) «مـ» (تعيين الماهية... تعيين الكلية).

وعن الرابع: أنّه اعتبارٌ مغايرٌ للتَّمسُّك باللفظ، وأنّه مُسلَّم.

المسألة التاسعة: ذهب القاضي[1] والأستاذ[2] وجمعٌ من الصحابة والتابعين إلى أنّ أقلّ الجمعِ اثنان[3]. وقال الشافعي[4] وأبو حنيفة[5] ﷺ: إنّه ثلاثة، **وهو المُختار**[6].

♦ لنا وجوه:

* **الأول:** أنّ أهل اللغة فصَلوا بين التثنية والجمع.

* **الثاني:** أنّ صيغة الجمع تُنعَتُ بالثلاثةِ فما فوقها، وبالعكس. ولا تُنعت بالاثنين.

* **الثالث:** فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع.

---

(١) في «**التقريب**» (٣/٣٢٤): "الذي نختاره أن اسم الجمع يقع على الاثنين، وأن أقل الجمع اثنان". وانظر: «**التلخيص**» (٢/١٧٣).

(٢) حكاه عنه أبو المعالي في «**البرهان**» (١/٣٤٩).

(٣) حكي عن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان، «**التقريب**» (٣/٣٢٢)، و«**العدة**» (٢/٦٥٢)، و«**المستصفى**» (٢/٧٦٩)، و«**البحر المحيط**» (٣/١٣٦).

(٤) في «**الأم**» (٤/٥٠٧) عن الثلاثة أنها "أقل ظاهر الجمع في كلام الناس". وانظر: «**مجرد مقالات الشافعي في الأصول**» (ص: ٣٠٢).

(٥) انظر: «**تقويم الأدلة**» لأبي زيد (١/٣٧٤)، و«**الميزان**» (ص: ٢٩٣)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٢٠٢، ٢١٢) مع شرحه «**كشف الأسرار**» (٢/٢٨)، و«**أصول السرخسي**» (١/١٥١).

(٦) حكاه ابن بَرهان عن الفقهاء قاطبة وأكثر الأصوليين، «**الوصول**» (١/٢٩٥)، وانظر: «**المسودة**» (ص: ١٤٩).

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، والمراد داود وسليمان. وبقوله: ﴿إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]، وكانا اثنين، لقوله: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢]. وبقوله: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]. وبقوله ـ في قصة موسى وهارون ـ: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]. وبقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩]. وبقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]. وبقوله ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[(١)]. ولأنّ معنى الاجتماع حاصل في الاثنين[(٢)].

والجواب عن الأول: أنّه كنايةٌ عن الحاكم[(٣)] والمتحاكِمَين.

وعن الثاني: أنّ الخصم في اللغةِ للواحد والجمع، كالضيف. وهو الجواب عن قوله تعالى: ﴿خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]. وعن قوله: ﴿فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٢٢].

وعن الثالث: أنّ المُراد موسى وهارون وفرعون.

---

(١) بهذا اللفظ أخرجه ابن ماجه (رقم: ٩٧٢)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (رقم: ٨٨١١)، والدارقطني في «**السنن**» (رقم: ١٠٨٧)، والحاكم في «**المستدرك**» (رقم: ٨١٧٠) من حديث أبي موسى.
والحديث ضعفه ابن رجب في «**فتح الباري**» (٦/٣٨)، وفيه ربيع بن بدر السعدي، تكلموا فيه، انظر: «**التاريخ الكبير**» (٣/٢٧٩)، و«**الضعفاء**» للنسائي (رقم: ٢٠٠)، و«**الضعفاء الكبير**» للعقيلي (٢/٣٤)، و«**الجرح والتعديل**» لابن أبي حاتم (٣/٤٥٥)، و«**الكامل**» لابن عدي (٤/٥٠٧). ومعناه ثابت.

(٢) «ف» (ولأن معنى الجمع الاجتماع وهو حاصل في الاثنين).

(٣) «م» (أنه عنى به الحاكم).

وعن الرابع: أنّ كلّ طائفةٍ جمعٌ من الناس.

وعن الخامس: أنّ المُراد: الدواعي المختلفة؛ لأنّ القلبَ لا يُوصف بالصِّغْو، فيُحمل على ما يُلازمُ القلبَ من الداعِيَة. والحديثُ محمول[1] على إدراك فضيلةِ الجماعة. وقيل[2]: هو نهي عن[3] السفر إلا في جماعة، ثم بيّن أن الاثنين فما فوقهما جماعةٌ في جوازِ السفر.

وعن الأخير: أنّ البحث عما يُفيده لفظُ الرجال والمسلمين، لا عما يُفيده لفظ الجمع.

المسألة العاشرة: الجمع المنكّر يُحملُ عندنا على الثلاثة. وقال الجبائي: يُحملُ على الاستغراق[4].

♦ **لنا:** أنّ لفظ «رجال» يمكن نعته بأيِّ جمعٍ شئنا، فيقال: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة. ومورِدُ التَّقسيم مُشترَكٌ بين الأقسام كلِّها، فيكون مغايرًا لكل واحد منها، وغيرَ مستلزمٍ لها، فاللّفظُ الدّالّ عليه لا يكون له إشعارٌ بتلك الأقسام. أما الثلاثة، فهي مما لابّد منها، فهو يُفيد الثلاثةَ فقط.

احتج الجبائي: بأنّ حَملَه على الاستغراقِ حملٌ له على جميعِ حقائقه،

---

(١) «ف»، «م» (وأما الحديث فمحمول).

(٢) لم أقف على هذا القائل.

(٣) «م» (وقيل أنه ﷺ نهى عن).

(٤) هو أبو علي، وقوله في «المعتمد» (١/٢٤٦). ونقل عنه أبو طالب البطحاني في «المجزي» (١/١٨٧) كقول أبي هاشم، وهو أنه يحمل على أقل الجمع ثلاثة.

فكان أولى من الحمل على البعض.

وجوابه: ما مرَّ أنّه موضوعٌ للقدرِ المُشترَك فقط.

المسألة الحادية عشرة: كلمة «مَن» تتناول الرجال والنساء. **والدليل عليه:** مسألةُ اليمين والوصية. ومنهم من خصَّها بالذكور[1]، لقول العرب: مَن، ومَنان، ومنون، ومَنَةٌ، ومنَتان، ومنات.

والجواب عنه: أنّه وإن كان جائزًا، لكنّ الأصحَّ استعمالها فيهما جميعًا.

المسألة الثانية عشرة: الحقُّ أنّ خِطابَ الذكور لا يتناول الإناث[2]؛ لأنّ

(١) نسبه أبو المعالي في «**البرهان**» (١/٣٦٠)، والزنجاني في «**التخريج**» (ص: ٣٣٦) للحنفية أو بعضهم. والمعروف عندهم تشمل الإناث ولا يحكون في كتبهم خلافًا، «**أصول البزدوي**» (ص: ٢٠٤)، و«**أصول السرخسي**» (١/١٥٥)، وفي «**الميزان**» (ص: ٢٧٧) أن إجماع أهل اللغة على ذلك. وانظر: «**البحر**» (٣/١٧٧).

ولعلهم حسبوه لازم قولهم في عدم قتل المرأة إذا ارتدت لحديث "**من بدل دينه**". وليس كذلك وهم إنما يخصصون الحديث بأدلة أخرى. «**الأصل**» لمحمد بن الحسن (٧/٤٩٧)، و«**شرح مختصر الطحاوي**» لأبي بكر الرازي (٦/١٢٠).

(٢) «مـ» (المؤنث). مأخذه: «**المعتمد**» (١/٢٥٠). وهذا ظاهر قول الإمام الشافعي في «**الأم**» (٥/٣٦٨). واختاره أبو بكر في «**التقريب**» (٢/١٧٦)، ونسبه في «**التلخيص**» (١/٤٠٥) لمعظم أرباب الأصول.

انظر: «**شرح اللمع**» (١/٢٧٣)، و«**القواطع**» (١/٢٠٥)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٢٥٠)، و«**الوصول**» (١/٢١١)، و«**البحر**» (٣/١٧٩).

الجمعَ تضعيفُ الواحد. وقولنا: (قام) لا يتناولُ المُؤَنّث، فقولنا: (قاموا) كذلك.

احتجوا[1]: بأنّ أهل اللغة قالوا: إذا اجتمع التذكير والتأنيث غُلِّبَ التذكير.

والجواب: أنّ المُرادَ منه أنّه يُعبَّرُ بعبارةِ التّذكيرِ عندَ إرادةِ[2] التّعبير عنهما بعبارةٍ واحدة.

المسألة الثالثة عشرة[3]: إذا تعذّر حملُ الكلام على ظاهره إلا بإضمارِ شيءٍ، وتعدَّدت طرقُ الإضمار، لم يُضمَر إلا أحدُها. وهذا هو المراد من قولنا: **المقتضَى لا عموم له**[4]؛ لأنّ الدَّليل ينفي الإضمار، خالفناه في الواحد للضرورة، فيبقى في ما عداه على الأصل.

---

(١) هذا قول أكثر الحنفية والحنابلة، وبه قال وابن خويز منداد من المالكية، «**أصول السرخسي**» (٢٣٤/١) و«**بديع النظام**» لابن الساعاتي (٤١٢/٢)، و«**التقرير والتحبير**» (٢١٣/١)، و«**العدة**» (٣٥١/٢)، و«**الواضح**» (٢٢٧/أ٤)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٢٩٠/١)، و«**أصول ابن مفلح**» (٨٦٤/٢)، و«**الإحكام**» للباجي (٢٥٠/١).

(٢) «ف»، «م» (والجواب أن ذلك عند إرادة).

(٣) انظر: «**البحر المحيط**» (١٥٤/٣)، في تحرير محل الخلاف وضبط كلمة المقتضى.

(٤) هذا هو المعروف عند أصحاب الشافعي، كما في «**القواطع**» (٢٧٤/١)، و«**شرح اللمع**» (٣٣٨/١)، و«**المستصفى**» (٧٤٨/٢). وأصحاب أبي حنيفة كما في «**الفصول**» (٢٦٠/١)، و«**التقويم**» (٣١٤/١)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٠٦)، «**أصول السرخسي**» (٢٤٨/١)، و«**الميزان**» (ص: ٣٠٧). واختاره في «**التقريب**» (٨٨/٣)، والمأخذ: أن العموم قضيته اللفظ فقط.

وللمخالف أن يقول[1]: ليس إضمار أحد الحكمين أولى من الآخر، فإما أن لا يُضمَر حكمٌ أصلًا، أو يضمر الكل. والأول باطل بالإجماع، فيتعين الثاني[2].

المسألة الرابعة عشرة[3]: إذا قال: والله لا آكل. ونوى مأكولًا معينًا، صحَّت نيَّتُه عند فقهائنا[4]، وبه قال أبو يوسف[5]. وعند أبي حنيفة ﵀: لا يُقبَلُ التَّخصيصُ[6]، **وهو الحق**؛ لأنّ نية التَّخصيصِ لو صحت، لصحت إما في اللفظ، أو في غيره. والأول باطل؛ لأن الأكل ماهيةٌ مُشترَكةٌ بين أكل هذا الطعام وذاك الطعام، وتلك الماهية لا تقبل العدد، فلا تقبل التخصيص أيضا. نعم، إذا اقترنت بها العوارضُ الخارجةُ حتى صارت هذا [أو] ذاك، صارت حينئذٍ متعددة محتملة للتخصيص، لكن الماهيةَ مع تلك العوارضِ غيرُ ملفوظة.

---

(١) والمخالف في هذا الحنابلة في المشهور عندهم، «**العدة**» (٢/٥١٣)، و«**الواضح**» (٤أ/٣٩٣)، و«**المسودة**» (ص: ٩١).

(٢) المثبت من «مـ». وفي غيرها (ليس إضمارُ البعضِ أولى من الآخر، فإما أن لا يُضمَرَ شيءٌ ما، أو يُضمَرَ الكُلّ. والأول باطلٌ، فيتعَيَّن الثاني).

(٣) هذه المسألة متفرعة عن جريان العموم في غير اللفظ، وتلقب بـ«عمل النية في غير الملفوظ». ويرجعها الحنفية إلى مسألة عموم المقتضى.

(٤) مأخذه «**المستصفى**» (٢/٧٤٩).

(٥) في «**غمز عيون البصائر**» (٢/١٦٣): "وعن أبي يوسف ﵀ أنه يصدق ديانة. وهي رواية «**النوادر**» وعليها اعتماد الخصاف". وانظر: «**المحيط البرهاني**» (٤/٢٢١).

(٦) «**أصول السرخسي**» (١/٢٥٠)، و«**المبسوط**» (٨/١٧٧)، و«**بدائع الصانع**» (٣/٦٨).

وهذا هو القسم الثاني، وهو وإن كان قابلًا للتخصيص عقلًا، إلا أنّ الدليل يدلّ على بطلانه، وذلك لأنّ إضافةَ الأكلِ إلى الخبزِ تارةً، وإلى اللحم أخرى، إضافاتٌ تَعرِضُ لها بحسب اختلاف المفعول به. وإضافتُها إلى الأوقات إضافةٌ بحسب اختلاف المفعول فيه. ثم التخصيص بالمكان والزمان غيرُ مقبولٍ بالإجماع[1]، فكذا التخصيص بالمفعول به بجامعِ تعظيم اليمين فيه.

حجة الشافعي ﷺ: أنّا أجمعنا على أنّه لو قال: إن أكلتُ أكلًا. صحت نيةُ التخصيص، فكذا هاهنا.

المسألة الخامسة عشرة: قال الشافعي ﷺ: **تركُ الاستفصالِ في حكايةِ الحالِ مع قيامِ الاحتمال، يُنَزَّلُ مَنزِلَة العموم في المَقال**[2].

مثاله: أنّ غيلانَ أسلم على عشرِ نسوة، فقال ﷺ: «**أمسك أربعًا وفارق**

---

(١) «مـ»، «هـ» (لا يصح بالإجماع).

(٢) أول من نسب هذه المقالة بهذا اللفظ البديع إلى الإمام أبي عبد الله حسب ما وقفت عليه، هو إمام الحرمين ﷺ في «**البرهان**» (١/٣٤٥)، وتبعه عليه الناس من بعده.
وكأن أبا المعالي استقرأها من نصوص الشافعي وتصرفه في بحثه الفقهي، كاستدلاله بحديث غيلان في غير موضع من «**الأم**» (٥/٤٦٩)، (٦/١٣١)، (٩/٢٥٤).
وأبو المعالي كثيرًا ما يستخرج أصول الشافعي من فروعه كما قال الزركشي في «**السلاسل**» (ص: ٨٩). ولذا قال السبكي في «**الأشباه والنظائر**» (٢/١٣٧): "وهذا وإن لم أجده مسطورًا في نصوصه، فقد نقله عنه لسان مذهبه بل لسان الشريعة على الحقيقة أبو المعالي ﷺ، ومعناه صحيح".

سائرهن»[1]، ولم يسأله عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب، وذلك يدل على عدم الفرق[2].

وهذا فيه نظر، لاحتمال علمه ﷺ بخصوص الحال، وجوابِه بناءً على معرفته ولم يستفصل[3]. والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة: الخطاب مع الموجودين في زمان النبي ﷺ لا يتناول من يحدث بعدهم[4] إلا بدليل منفصل، وذلك لأنهم ما كانوا موجودين

---

(١) رواه مالك في «**الموطأ**» (٢/٥٨٦)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٢٦٢١)، وأبو داود في «**المراسيل**» (رقم: ٢٣٤) من حديث محمد بن شهاب الزهري مرسلًا.
رواه ابن ماجه في «**السنن**» (رقم: ١٩٥٣)، والترمذي في «**الجامع**» (رقم: ١١٢٨)، وأحمد في «**المسند**» (رقم: ٤٦٠٩)، من حديث معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه موصولًا. وصححه ابن حبان (رقم: ٤١٥٦).
والذي عليه الأئمة من أهل الحديث كأحمد وابن معين والبخاري وأبي حاتم وأبي زرعة والبزار والدارقطني، ترجيح المرسل على الموصول، وأن وصله خطأ. قال الإمام أحمد: "ليس بصحيح، والعمل عليه" «**أحكام أهل الملل**» للخلال (١/١٧٣).
وانظر: «**مسائل صالح**» (٣/١٧٩)، و«**التاريخ الكبير**» [السفر الثالث] لابن أبي خيثمة (١/٣٢٨)، و«**والعلل الكبير**» للترمذي (١/١٦٤)، و«**المسند**» للبزار (١٢/٢٥٧)، و«**العلل**» لابن أبي حاتم (٣/٧٠٦)، و«**العلل**» للدارقطني (١٣/١٢٣).

(٢) (وذلك يدل...) مثبت من «مـ» وحدها.

(٣) «فـ» (وجوابه بناء عليه). وفي «مـ» (لاحتمال أنه ﷺ عرف بخصوص الحال فأجابه بناء على معرفته ولم يستفصل).

(٤) هذا قول أكثر الأصوليين، «**التقريب**» (٢/٢٤٣)، و«**التلخيص**» (١/٤٢٧)، و«**شرح اللمع**» (١/٢٨٣)، و«**القواطع**» (١/٢١٣)، و«**المستصفى**» (٢/٧٦٤). خلافًا لأبي بكر الرازي في «**الفصول**» (٢/١٥١) وغيره. =

حينئذٍ، فلا يكونوا داخلين في لفظ المؤمنين وغيره.

فإن قيل: وما ذلك الدليل[1]؟! قلنا: الحق أنّه معلومٌ بالضرورةِ من دين محمد ﷺ.

وتمسك[2] بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨]. وبقوله ﷺ: «**بُعِثتُ إلى الأحمر والأسود**»[3]. وبقوله ﷺ: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[4].

والاعتراض عليه: أنّ لفظَ النّاسِ والأحمرِ والجماعةِ لا يتناولُ إلا الموجودين.

المسألة السابعة عشرة[5]: قول الصحابة: "نهى النبي صلى الله عليه عن كذا" لا يُفيد العموم؛ لأن الحجة في المَحكِيّ لا في الحِكاية[6].

= وانظر: «**أصول ابن مفلح**» (١/٢٩٥)، و«**البحر المحيط**» (٣/١٨٥) لمعرفة الفرق بين هذه المسألة ومسألة تعلق الخطاب بالمعدوم، وحاصله: أن البحث هنا لغوي، وفي الأخرى عقلي، لتعلقه بالكلام النفسي.

(١) «مـ» (وما الذي يدل على العموم).

(٢) «فـ»، «مـ» (احتج).

(٣) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أحمد في «**المسند**» (رقم: ١٤٢٦٤)، وأصله في «**صحيح البخاري**» (رقم: ٣٣٥)، و«**صحيح مسلم**» (رقم: ٥٢١) من حديث جابر.

(٤) قال ابن كثير في «**تحفة الطالب**» (ص: ٢٤٥): "لم أر قط بهذا سندا، وسألت شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج، وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارًا، فلم يعرفاه بالكلية".
وانظر: «**تذكرة المحتاج**» لابن الملقن (ص: ٣٢)، و«**موافقة الخبر الخبر**» لابن حجر (١/٥٢٧).

(٥) مأخذه في هذه المسائل «**المستصفى**» (٢/٧٥٣ ـ ٧٥٥)، وانظر: «**التقريب**» (٣/٩٥).

(٦) انظر تعقب الزركشي لهذا في «**البحر**» (٣/١٧٠). واختار الشيخ أبو إسحاق في=

وكذا قوله: سمعت النبي ﷺ يقول: "قضيتُ بالشُّفعَةِ للجار"، لاحتمال كونِه حكايةً عن قضاءٍ تَقَدّم، وتكون الألف واللّام للتعريف[1]. وكذا قول الراوي: "كان ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر"، لا يفيد إلا تَقَدّم الفعل[2]. وقيل[3]: إنه يفيد التَّكرار؛ لأنّه لا يقال: كان يتهجد إذا فعل ذلك مرةً واحدة[4].

المسألة الثامنة عشرة: قال الغزالي[5]: المفهوم لا عموم له؛ لأن العموم لفظٌ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مُسمّياتِه، ودلالة المفهوم ليست لفظيةً، فلا

= «**شرح اللمع**» (١/٢٨٨) القول بالعموم.

وهو قول الحنفية، «**البديع**» (٢/٤٠٤)، و«**التلويح على التوضيح**» (١/١١٥)، و«**فصول البدائع**» (٢/٨٣).

والحنابلة، «**أصول ابن مفلح**» (٢/٨٤٩) و«**التحبير**» للمرداوي (٥/٢٤٤٣). وانظر: «**الإحكام**» للآمدي (٣/١١٢٢).

(١) قال في «**التقريب**» (٣/٢٣٣) في هذه الصورة إذا تجرد من إرادة الخصوص: "حمل ذلك على العموم في كل جار في استحقاقه الشفعة". ولعل هذا أولى. انظر: «**العقد المنظوم**» (١/٥٥٣)، و«**البحر المحيط**» (٣/١٧٠).

(٢) «**شرح اللمع**» (١/٣٣٦)، و«**الوصول**» (١/٣١٦)، و«**البحر المحيط**» (٣/١٧٢).

(٣) هذا قول القاضي في «**التقريب**» (٣/٩٢). وانظر: «**الوصول**» لابن بَرهان (١/٣١٩)، و«**العقد المنظوم**» للقرافي (١/٥٥٤).

(٤) «ف» (متهجدًا إذا فعل مرة واحدة).

(٥) في «**المستصفى**» (٢/٧٥٧).

وانظر: «**الإحكام**» للآمدي (٣/١١٢٦)، و«**مرصاد الأفهام**» للبيضاوي (٢/٨٩٣)، و«**العقد المنظوم**» (١/٥٥٧)، و«**البحر المحيط**» (٣/١٦٣)، و«**تشنيف المسامع**» (٢/٦٧٧)، و«**التحبير**» للمرداوي (٥/٢٤٤٥)، في تخريج قوله، فإنه ممن يقول بالمفهوم.

يكون لها عموم.

وهذا صحيحٌ، إن عَنَى به أنّه لا يُطلقُ لفظُ العامّ إلا على الألفاظ. وإن عَنَى به أنّ الحكم لا ينتفي عن جميع ما عداه، فهو باطلٌ، إذا ثبت كونُ المفهوم حجةً. والله أعلم.

القسم الثاني في الخصوص

المسألة الأولى: التخصيص عندنا: **إخراجُ بعضِ ما يتناوله الخِطاب عنه**[1]. وعند الواقفية: **إخراجُ بعضِ ما صحَّ أن يتناوله الخطاب**[2].

وأما الذي يصير به العامُّ خاصًا، فهو: قصدُ المُتكَلِّم تعريفَ بعضِ ما يتناوله، أو بعضِ ما يصحُّ أن يتناولَه، على اختلاف المذهبين.

وأما المُخَصِّصُ على سبيل الحقيقة هو: إرادةُ صاحبِ الكلام. ويقالُ بالمجاز على من أقامَ الدّلالة على التخصيص، وعلى من اعتقد ذلك، أو وصفه به.

المسألة الثانية: في الفرق بين التخصيص والنسخ[3].

وهو من وجوه:

---

(١) قريب مما ذكره أبو الحسين في «**المعتمد**» (٢٥٢/١)، وانظر: «**الفصول**» للجصاص (١٤٢/١)، و«**الحدود**» للباجي (ص: ١٠٦).

(٢) قال أبو المعالي في «**التلخيص**» (١٤١/٢): "التخصيص: إخراج بعض مقتضى اللفظ مع جواز دخوله تحته". وانظر: «**التقريب**» (٧٦/٣) «**المستصفى**» (٧٧٤/٢)، و«**البحر**» (٢٤١/٣).

(٣) انظر: «**الفصول**» (٣٤٧/٢)، و«**التقريب**» (٧٦/٣)، و«**التلخيص**» (٤٦٤/٢)، و«**المعتمد**» (٢٥١/١)، و«**القواطع**» (٢٨٠/١)، و«**البحر المحيط**» (٢٤٣/٣)، وغيرها.

* **الأول**: أنّ التخصيص لا يصح إلا في الملفوظ، والنسخ قد يصح فيما عُلم بالدليل أنّه مرادٌ وإن لم يتناوله اللفظ.

* **الثاني**: أنّه يصح نسخ الشريعة بالشريعة، ولا يصح تخصيصها بها.

* **الثالث**: أنّ النَّسخَ رفعُ الحكم، والتخصيص ليس كذلك.

* **الرابع**: أنّ الناسخ يجب أن يكون متراخيًا، دون المخصص[1].

* **الخامس**: أنّ التخصيص يقعُ بخبر الواحد والقياس، دون النسخ.

وأما الفرق بين التخصيص والاستثناء، فمن وجوه:

الأول: أنّ الاستثناء مع المستثنَى منه كاللفظة الدالة على شيءٍ واحد، والتخصيص ليس كذلك. الثاني: أنّ التخصيص يثبت بقرائن الأحوال، دون الاستثناء[2]. الثالث: يجوز تأخير التخصيص لفظًا، بخلاف الاستثناء.

وهذه الوجوه كلُّها مُتَكَلَّفَة، فإن الحقَّ أنّ التخصيصَ جنسٌ تحتَه أنواعٌ، منها الاستثناءُ والنسخُ ـ **وهو تخصيص الحكم بزمان بطريق خاص** ـ.

المسألة الثالثة: يجوز إطلاق لفظ العام لإرادة الخاص أمرًا كان أو خبرًا[3]. خلافاً لقوم[4].

---

(١) «ف»، «م» (التخصيص).

(٢) «ف» (أن الاستثناء لا يحصل بقرائن الأحوال دون التخصيص).

(٣) مأخذه «**المعتمد**» (١/٢٥٥). وانظر: «**شرح اللمع**» (١/٣٤١)، و«**القواطع**» (١/٢٨٠) و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٢/١٣٥)، و«**العقد المنظوم**» (٢/١٢٠).

(٤) نقله أبو بكر الجصاص في «**الفصول**» (١/١٣٧) عن بعض أصحابه وحجتهم في المنع=

♦ **لنا**: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

احتجوا: بأنّ إرادة الخاص من الخبر العامّ يُوهِمُ الكذب، ومن الأمر يُوهِمُ البداء.

والجواب: أنّ العلمَ باحتمالِ التخصيص، وقيامِ الدّليل على وقوعه لا يُوجِبُ الكذبَ ولا البداء.

المسألة الرابعة: اتفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز تخصيصها إلى الواحد(١). وأما الجمع المُعَرَّف، فزعم القفال أنّه لا يجوز تخصيصه إلى أقلّ من الثلاثة(٢). ومنهم من جوّز إلى الواحد(٣). وأوجبَ أبو الحسين في جميع ألفاظ العموم أن يُرادَ بها شيءٌ كثير، **وهو الأصح**(٤).

= تختلف عما ذكر المصنف. ولم يحك أبو الحسين وغيره الخلاف إلا في الخبر، ولكن ألزم من نفاه في الخبر أن يكون كذلك في الأمر؛ لأنه يوهم البداء.

(١) نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، «**البحر المحيط**» (٣/٢٥٦).

(٢) قال القفال في كتابه في أصول الفقه: "العام إن كان ظاهرًا مفردا كمن، والألف واللام، نحو: اقطع السارق، جاز تخصيصه إلى أقل المراتب، وهو واحد. وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع، وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف". نقله الزركشي في «**البحر المحيط**» (٣/٢٥٦)، وقال: "اضبط ذلك فقد زل الناقلون عنه في هذه المسألة".

(٣) هذا قول الحنابلة وأكثر الشافعية، «**العدة**» (٢/٥٤٤)، و«**المسودة**» (ص: ١١٦)، و«**أصول ابن مفلح**» (٣/٨٨٣)، و«**التلخيص**» لأبي المعالي (٢/١٨٠) و«**القواطع**» (١/٢٨٨)، و«**شرح اللمع**» (١/٣٤٢)، و«**البحر المحيط**» (٣/٢٥٧).

(٤) «**المعتمد**» (١/٢٥٤).

والدليل عليه: أنّه لو قال: أكلتُ كلَّ ما في الدار من الرُّمان. وكان فيها ألف، وكان قد أكل واحدةً عابَه أهلُ اللغة.

حجة المخالف: أنّ استعمالَ العامّ في غيره، استعمالٌ له في غيرِ موضوعه، وليس استعماله في البعضِ أولى من الآخر، فيثبت[1] جواز استعماله في الكلِّ إلى أن ينتهي إلى الواحد.

وجوابه: ما مر.

المسألة الخامسة: العام المخصوص مجازٌ عند أبي علي وأبي هاشم[2]. خلافًا لقومٍ من الفقهاء[3]. وقال أبو الحسين: المخصوصُ بالدّليل المستقل عقليًا كان أو لفظيًا مجاز. والمخصوصُ بالدّليلِ الذي لا يستقلّ كالاستثناءِ والشرطِ والتقييدِ بالصفة غيرُ مجازٍ. **وهو المختار**[4].

والدليل على الأول: أنّ اللفظ موضوعٌ للعموم، فاستعماله في الخصوص استعمالٌ له في غير موضوعه.

وأما الثاني: فإنّ العامّ حالَ انضمامِ الشرطِ أو الصفة أو الاستثناء إليه، لا يُفيدُ البعض، إذ لو أفادَه لما بقيَ شيءٌ يُفيدُه الشرط، وإذا لم يُفد البعضَ استحال أن يقال: إنّه مجازٌ في إفادةِ البعض.

---

(١) «ز»، «مـ»، «فـ» (فوجب).

(٢) «المجزي» لأبي طالب البطحاني (١/١٩٠).

(٣) «مـ» (خلافا للفقهاء). انظر: «التقريب» (٣/٦٦)، و«القواطع» (١/٢٨٠)، و«شرح اللمع» (١/٣٤٤)، و«الوصول» لابن برهان (١/٢٣٣)، و«البحر المحيط» (٣/٢٥٩) [مهم].

(٤) «المعتمد» (١/٢٨٣).

المسألة السادسة: يجوز التمسك بالعام المخصوص عند الفقهاء[1]. خلافًا لعيسى بن أبان وأبي ثور[2]. وقال الكرخي: المخصوص بالدليل المتصل يجوز التمسك به، دون المخصوص بالدليل المنفصل[3]. **والمختار:** أنّه إن كان التخصيصُ مجملًا لا يجوز، وإلا فيجوز. **مثال التخصيص المجمل:** إذا قال الله تعالى: (اقتلوا المشركين) ثم قال: (المراد بعضهم).

لنا وجوه:

* **الأول:** أنّ اللفظ العام إن كان متناولًا للكلّ فإما أن لا يتوقف كونُه حجةً في شيءٍ من تلك الصور على كونِه حجةً في الأخرى، وإما أن يتوقف. ثم إما أن يُجعلَ[4] هذا التوقف من الجانبين، أو أن يُجعَلَ من أحدِ الجانبين دون الثاني. والأول هو المطلوب. والثاني يُوجبُ الدَّوْر. والثالث يُوجِبُ الرُّجحان من غير مرجح.

* **الثاني:** المقتضِي لثبوتِ الحكم في غير محل التخصيصِ قائم، وهو الصيغة العامة. وزوال الحكم عن محل التخصيص لا يوجِبُ زواله عن سائر الصور، فوجب بقاءُ الحكم.

---

(١) انظر: «التقريب» (٣/٧٣)، و«التقويم» لأبي زيد (١/٢٤٩)، و«أصول السرخسي» (١/١٤٤)، و«الوصول» (١/٢٣١)، و«البحر المحيط» (٣/٢٦٨).

(٢) حكاه عنهما أبو الحسين في «المعتمد» (١/٢٦٨)، و«السمرقندي في «الميزان» (٢٩٠).

(٣) ذكره عنه ـ وعن محمد بن شجاع الثلجي ـ، صاحبه أبو بكر الرازي في «الفصول» (١/٢٤٥) وذكر أنه كان يقول: "هذا مذهبي ولا يمكنني أن أعزيه إلى أصحابنا". وانظر: «التقويم» لأبي زيد (١/٢٤٥).

(٤) مكانها في «ف»، «مـ» (يحصل) في الموضعين.

* **الثالث**: روي أنّ عليًا كرم الله وجهه تمسّك في الجمع بين الأختين المملوكتين بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ [النساء: ٣][(١)]، مع أنّه مخصوصٌ بالبنت والأخت، ولم يُنكِر عليه أحدٌ، فكان إجماعًا.

احتجوا: بأنّه لمّا تعذّرَ إجراؤه على ظاهره، لم يكن الحملُ على البعض أولى من الحمل على البعض الآخر.

قلنا: لا نُسلِّم، بل يجبُ حمله على الباقي.

المسألة السابعة: قال ابن سريج: لا يجوز التمسك بالعام ما لم يُستقص في طلب المخصص، وحينئذ يجوز التمسك به في إثبات الحكم[(٢)]. وقال الصَيْرَفي: يجوز ما لم يظهر المخصص[(٣)].

حجة الصيرفي: أنّه لو توقفَ جوازُ التمسك بالعام على طلب المخصص، لتوقف جواز التمسك بالحقيقة على طلب المانع من إرادة الحقيقة، ولم يُتوقف ثَمَّ، فلا يُتوقف هاهنا. بيان الملازمة: ما يشتركان فيه من الحاجة إلى الاحتراز

---

(١) انظر: «المصنف» لعبد الرزاق (رقم: ١٢٧٢٩)، و«المصنف» لابن أبي شيبة (رقم: ١٦٢٥٣).

(٢) انظر: «التقريب» (٣/٤٢٥)، (٣/٣٠٥)، و«القواطع» (١/٢٦٦)، و«شرح اللمع» (١/٣٢٦)، و«المستصفى» (٢/٨٠٣)، و«البحر المحيط» (٣/٣٦) [مهم].

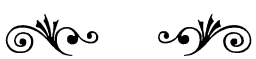
(٣) «ف» (ما لم تظهر الدلائل المخصصة). وانظر: «البحر المحيط» (٣/٤١)، ففيه النقل عن أبي بكر الصيرفي مطولًا من كتابه «الدلائل» بما يكشف عن حقيقة قوله ومأخذه في اختياره، وفيه فوائد.

عن الخطأ المحتمل.

بيان الثاني: أنّ ذلك غيرُ واجب في العرف، بدليل أنّهم يحملون الألفاظ على ظواهرها من غير بحث، فلا يكون أيضًا واجبًا في الشرع، لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح**»[1]. ولأنّ الأصل عدمُ المخصص، وذلك يكفي في الظن.

حجة ابن سريج: أنّ بتقدير قيامِ المخصص، لا يكون العموم حجةً في صورة التخصيص، فقبل البحث عن وجودِ المخصص يجوز أن يكون العامّ حجةً، وأن لا يكون، فوجب البقاء على الأصل، والأصل أن لا يكون حجة.

والجواب: أنّ ظن كونِه حجةً راجحٌ؛ لأنّ إجراءَه على العموم أولى من التخصيص[2].



(١) المشهور في هذا الحديث أنه من كلام عبد الله بن مسعود ﷺ موقوفًا، كذلك أخرجه الإمام أحمد في «**المسند**» (رقم: ٣٦٠٠)، و«**فضائل الصحابة**» (رقم: ٥٤١)، وابن الأعرابي في «**المعجم**» (رقم: ٨٦١)، والطبراني في «**الأوسط**» (٣٦٠٢)، والحاكم في «**المستدرك**» (رقم: ٤٥٢١). واختلف في إسناده، انظر: «**العلل**» للدارقطني (٦٦/٥).
وأما مرفوعا، فقال الزيلعي في «**نصب الراية**» (١٣٣/٤): "غريب مرفوعًا، ولم أجده إلا موقوفًا". وقال ابن حجر: " حديث حسن... ولم أر في شيءٍ من طرقه التصريح برفعه" «**الأمالي المطلقة**» (ص: ٦٦). وانظر: «**تحفة الطالب**» لابن كثير (ص: ٣٩٠)، و«**المعتبر**» للزركشي (ص: ٢٣٤).

(٢) زاد في «ف» (وأقوى علمًا).

القسم الثالث: فيما يقتضي تخصيص العموم

والكلام في أطراف:

الأول: في الأدلة المتصلة

وهي أربعة:

۞ الأول: الاستثناء:

وهو: إخراجُ بعضِ الجملة من الجملة بلفظ «إلا» أو ما أقيم مقامَها. أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظٍ لا يستقل بنفسه.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يجب أن يكون الاستثناء متصلا بالمستثنَى منه عادة. وفيه احتراز عن قطع الكلام بالنَّفَسِ والسُّعال. وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أنّه يجوزُ الاستثناءُ المنفصل[1]. **ولو صحت هذه الرواية**، فلعلَّ المراد أنّه إذا نوى

(١) روى الإمام أبو جعفر ابن جرير في «**جامع البيان**» (١٥/٢٢٥)، من حديث الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس في الرجل يحلف، قال: له أن يستثني ولو إلى سنة. وبنحوه عند الطبراني في «**المعجم الأوسط**» (رقم: ١١٩).
وهذا الإسناد ظاهره صحيح على رسم البخاري ومسلم ـ كما زعم أبو عبد الله الحاكم في «**المستدرك**» (رقم: ٨٠٤٣) ـ. غير أن الأعمش قد دلسه عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد=

الاستثناء أولًا، فإنه يُدَيَّنُ باطنًا[1].

♦ **لنا**: أنّه لو جاز تأخيرُ الاستثناءِ لما استقرّ شيءٌ من الطلاق والعَتاق واليمين، لجواز تَعَقُّبِه بالاستثناء. ولأنّا نعلمُ بالضرورة أنّه لو قال لوكيله: بع داري ممن شئت. ثم قال بعد غد: إلا من زيد. أنّه يكون باطلًا.

احتجوا: بأنّه يجوزُ تأخيرُ النَّسخ والتخصيص، فكذا الاستثناء.

وجوابه: المطالبةُ بالجامِع. والإبطالُ بالشَّرطِ وخبرِ المبتدأ.

المسألة الثانية: استثناءُ الشيءِ من غير الجنس باطل على سبيل الحقيقة؛ لأنه لو صح، لصح إما من اللفظ، أو من المعنى. والأول باطل؛ لأنّ اللفظ

= ـ ذكر هو ذلك حين سئل عمن سمعه كما في رواية ابن جرير والطبراني ـ. وليث معروف بضعفه عند أهل الحديث. وانظر: «**المعتبر**» (ص: ١٦١)، و«**موافقة الخبر الخبر**» (٢/٥٩). وهذا الأصل في حديث الأعمش عن مجاهد، فلا يثبت منه إلا ما قال سمعت، كما قال علي بن المديني. «**إكمال تهذيب الكمال**» (٦/٩٢)، وانظر: «**العلل**» لابن أبي حاتم (٥/٤٧١)، و«**العلل**» لعبد الله بن أحمد (١/٢٥٥)، و«**العلل الكبير**» للترمذي (١/٣٨٨).

(١) قال أبو جعفر ابن جرير في «**الجامع**» (١٥/٢٢٧) في تخريج معنى ما ذكر عن ابن عباس وغيره: "أنه باستثنائه وقيله: إن شاء الله. بعد حين من حال حلفه يسقط عنه الحرج الذي لو لم يقله كان لازما له.

فأما الكفارة فله لازمة بالحنث بكل حال، إلا أن يكون استثناؤه موصولا بالحلف، وذلك أنا لا نعلم قائلا يزعم أن ذلك يضع عنه الكفارة إذا حنث".

قال ابن كثير في «**التفسير**» (٥/١٤٩): "هذا الذي قاله ابن جرير هو الصحيح، وهو الأليق بحمل كلام ابن عباس عليه".

ولأبي جعفر الطحاوي كلام حسن في «**مشكل الآثار**» (٥/١٨٢).

الدالّ على الجنس فقط لا يُحتاجُ[1] صَرْفُ غيرِ جنسه عنه[2]. والثاني باطل أيضًا، لأنه لو جاز حَملُ اللفظ على المُشترَك بين مسماه وبين المستثنى لصح استثناءُ كلِّ شيء من كل شيء[3]، وذلك باطلٌ بالاتفاق.

احتجوا[4]: بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]. وبقوله: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فإنه كان من الجن لا من الملائكة. وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]. وقوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَـٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]. وقول الشاعر[5]:

وبلدةٍ ليسَ بها أنيسُ ... إلا اليعافيرُ وإلا العِيسُ

---

(١) «ف»، «ز» (لا يجوز).

(٢) «مـ» (لا يحتاج إلى ما يصرفه من غير جنسه).

(٣) (من كل شيء) ليس في «ف»، وفي «مـ» (لأنه لو حمل اللفظ على المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح استثناء كل شيء...).

(٤) خالف في ذلك أبو بكر الباقلاني في **«التقريب»** (١٣٦/٣)، وأبو محمد بن حزم في **«الإحكام»** (١٠/٤)، وأبو الوليد الباجي في **«الإشارة»** (ص: ٢١٠)، و**«الإحكام»** (٢٨١/١). ومنهم من أجازه وقال بأنه مجاز وهذا وجه لأصحاب الشافعي اختاره الشيخ أبو إسحاق في **«التبصرة»** (ص: ١٦٥)، و**«شرح اللمع»** (٤٠٢/١)، وهو قول أكثر من أجاز الاستثناء المنقطع من الأصوليين.
انظر: **«أصول السرخسي»** (٤٢/٢)، و**«ميزان الأصول»** (ص: ٣١٣)، و**«بذل النظر»** للأسمندي (ص: ٢١١)، و**«العقد المنظوم»** (١٩١/٢)، و**«كشف الأسرار»** (١٢١/٣)، و**«البحر المحيط»** (٢٧٧/٣)، و**«أصول ابن مفلح»** (٨٨٨/٣).

(٥) الرجز من شواهد سيبويه في **«الكتاب»** (٣٢٢/٢)، وهو لجران العود النميري، بنحوه، **«ديوان جِران العَوْد»** صنعة السكري (ص: ٥٢). وانظر: **«المقاصد النحوية»** (١٠٨٦/٣)، و**«خزانة الأدب»** (١٧/١٠).

ولأنّ الاستثناءَ يرفعُ مدلولَ اللفظ، إما بالمطابقة أو التضمين أو الالتزام[1]، فإنّ قوله: لفلانٍ عليَّ ألفُ درهم إلا ثوبًا، معناه إلا قيمة ثوب.

والجواب عن الأول: أنّ «إلا» هاهنا ليس استثناءً بل بمعنى «لكن». أو يقال: معناه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، بأن يراه من بعيدٍ على ظن أنه حجر أو صيد أو غير ذلك.

وعن الثاني: أنه قد قيل: إنه كان من الملائكة. سلّمنا أنه ليس من الملائكة، لكنّ الاستثناء إنما حسن لأنه كان مأمورًا بالسجود كالملائكة، فكأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس.

وعن الثالث والرابع: أنه ليس باستثناءٍ باتفاق النحاة.

وعن الشعر أنّ الأنيس سواء فسرناه بالمؤنس أو بالمبصَر أمكن إدخال اليعافير والعيس فيه.

وعن الخامس: أنه لو صح الاستثناء من المعنى لزم صحةُ استثناءِ كلِّ شيءٍ من كل شيء، وذلك باطلٌ على ما بيّناه[2].

المسألة الثالثة: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرِق[3].

ثم منهم من قال: شرطُه[4] أن لا يكون المستثنَى أكثرَ.....

---

(١) «مـ» (ولأن الاستثناء تارة يقع عن مدلول اللفظ إما بالمطابقة أو بالتضمن، وتارة عما يدل عليه دلالة الالتزام.).

(٢) من قوله (والجواب عن الأول...) إلى هنا مثبت من «مـ»، وحاشية «هـ».

(٣) انظر: «العقد المنظوم» للقرافي (٢/٢٠٩).

(٤) «فـ» (من شرطه).

مما بقي[1]. وقال القاضي: شرطُه أن يكون المستثنَى أقل[2].

ويدلُّ على فساد القول الأول[3]: أنّ الفقهاء أجمعوا على أنّه لو قال: لفلان علي عشرةٌ إلا تسعةً، لم يلزمه إلا واحد.

ويدلّ على فسادِ الثاني: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر]. وقال تعالى حكاية عن إبليس: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، فلو كان المستثنَى أقلّ لزِمَ المحال.

حجة القاضي: أنّ المقتضِي لفسادِ الاستثناءِ قائمٌ، لكونه إنكارًا بعد الإقرار، تُرِكَ العمل به في الأقلّ؛ لأنه يكون[4] في مَعرِضِ النسيان، لقلة التفات النفس إليه، فيُحتاجُ إلى الاستثناء، للتَّمَكُّن من استدراكه، فيبقى معمولًا به فيما سواه.

وجوابه: أنّ الاستثناءَ مع المستثنَى كاللفظ الدّال على ذلك القدر، وحينئذٍ يسقطُ ما ذكروه.

---

(١) هذا قول الحنابلة، «**العدة**» (٢/٦٦٦)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٢/٧٧)، و«**المسودة**» (ص: ١٥٤)، و«**أصول ابن مفلح**» (٣/٩١٣). وبه قال عبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد من أصحاب مالك، خلافًا لجمهور الفقهاء، «**الإحكام**» للباجي (١/٢٨٢).

(٢) «**التقريب**» (٣/١٤١)، و«**التلخيص**» (٢/٧٤)، وليس فيه التصريح على اشتراط استثناء الأقل، وإن كان قد يفهم من سياق استدلاله. وانظر: «**شرح اللمع**» (١/٤٠٤)، و«**المستصفى**» (٢/٨١٣)، و«**البحر المحيط**» (٣/٢٩١).

(٣) «فـ»، «مـ» (فساد القولين).

(٤) «فـ»، «مـ» (لأجل أنه يكون).

المسألة الرابعة: الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات[1].

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]. مثال الثاني: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢].

وزعم أبو حنيفة، أنّ الاستثناء من النفي لا يكون إثباتًا[2]؛ لأنّ الحكمَ بالنفي غيرُ نفي الحكم[3]، وبين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطة، وهي عدمُ الحكم، ومقتضَى الاستثناءِ بقاءُ المستثنَى غيرَ محكومٍ عليه أصلًا[4]. والدليل عليه قوله ﷺ[5]: «**لا نكاح إلا بولي**»[6]، و«**لا صلاة إلا بطُهُور**»[7]،

---

(١) اختار المصنف في «**المعالم**» (ص: ٢١١)، و«**التفسير**» (١٠/٢٣٤)، مذهب أبي حنيفة. وانظر: «**شرح المعالم في أصول الفقه**» للتلمساني (١/٤٧٤) و«**البحر**» (٣/٣٠١).

(٢) انظر: «**التقويم**» لأبي زيد (١/٣٤٤)، و«**أصول السرخسي**» (٢/٣٦، ٤١)، و«**الميزان**» (ص: ٣١٦). ومأخذ الخلاف راجع إلى حقيقة الاستثناء وعمله في الجملة، هل هو بيان أم معارضة؟! فمخالفة حكم المستثنى من الجملة لحكم المستثنى منه لعدم النص الموجب له، ـ كما يقول به أصحاب أبي حنيفة ـ، أم لوجود المانع وهو الاستثناء ـ وهو مذهب الشافعي ـ؟! وانظر: «**البحر**» (٣/٢٩٨).

(٣) «مـ» (وقال: لأن بين الحكم بالنفي...).

(٤) «ف» (عدم الحكم بمقتضى الاستثناء فبقي المُستثنى).

(٥) «ز»، «ف» (وكذلك قوله ﷺ).

(٦) أخرجه أبو داود في «**السنن**» (رقم: ٢٠٨٥)، والترمذي في «**الجامع**» (رقم: ١١٠١)، وابن ماجه في «**السنن**» (رقم: ١٨٨١)، من حديث أبي موسى الأشعري. وله وجوه أخرى. انظر: «**الجامع لعلوم الإمام أحمد**» (١٥/٤٧)، و«**سؤالات البرذعي**» (٢/٦٨٨)، و«**العلل الكبير**» للترمذي (١/١٥٥).

(٧) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ومعناه في «**صحيح مسلم**» (رقم: ٢٢٤) من حديث ابن عمر. واللفظ المعروف: «لا تقبل صلاة إلا بطهور» انظر: «**الجامع**» للترمذي (رقم: ١)، و«**السنن**»=

فإنه لا يَلزم منه تحققُ النكاح عند حصول[1] الولي، ولا تحققُ الصلاة عند تحققِ[2] الوضوء، بل يدلُّ على عدمِ صحتهما عند عدم هذين الشرطين.

♦ لنا: أنّه لو لم يكن إثباتًا لما كان قولنا: (لا إله إلا الله) موجِبًا لثبوت الإلٰهية، ولو لم يكن كذلك لما تم الإسلام، وأنه باطل بالإجماع.

المسألة الخامسة: الاستثناءات إذا تعددت، فإن كان البعض معطوفًا على البعض بحرف العطف، كان الكلّ عائدًا إلى المستثنَى منه. وإن لم يكن كذلك، فالاستثناء الثاني عائدٌ إليه أيضًا، إن كان أكثرَ من الأول أو مساويًا له. وإن كان أقلّ، فإما أن يكون عائدًا إلى الاستثناء الأول، أو إلى المستثنى منه، أو إليهما، أو لا إلى واحدٍ منهما.

لا سبيل إلى الثاني؛ لأن القُربَ يوجِبُ الرُّجحان. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأنّه حينئذٍ يكون نافيًا عن أحد الأمرين السابقين غيرَ ما أثبته الآخر، فيَجبُر النقصانَ بالزيادة ويصير الاستثناءُ الثاني لغوًا. ولا سبيل إلى الرابع بالاتفاق، فيتعيَّنُ الأول.

المسألة السادسة: الاستثناء المذكور[3] عقيب الجمل، عائدٌ إلى الكل

= لابن ماجه (رقم: ٢٧٢)، و«صحيح ابن خزيمة» (رقم: ٩)، و«تخريج أحاديث الكشاف» (٤٢٦/٢)، و«تحفة الطالب» (ص: ٢٦٣)، و«المعتبر» (ص: ١٦٥).

(١) «ز»، «ف» (حضور).

(٢) «م» (حصول).

(٣) (المذكور) من «م».

عند الشافعي[1]. ويختص بالجملة الأخيرة عند أبي حنيفة[2]. وذهب المرتضى إلى الاشتراك[3]. والقاضي إلى التوقف، **وهو المختار**[4].

حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه:

* **الأول**: أنّ الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى إذا[5] تَعَقَّب الجُمَلَ عادَ إلى الكل، فكذا الاستثناء.

* **الثاني**: أنّ حرف العطف يُصَيِّرُ الجُمَلَ المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة، فيكون الاستثناءُ عائدًا إلى جميعها.

* **الثالث**: أنّ بتقدير إرادةِ الاستثناء من كل الجمل، إما أن يَعقُبَ كلَّ جملةٍ استثناءٌ، أو يُعَقَّبَ الكلُّ بالاستثناء. لا سبيل إلى الأول، لركاكته، فيتعين الثاني. والأصل في الكلام الحقيقة.

* **الرابع**: لو قال: عليَّ خمسةٌ وخمسةٌ إلا سبعة، كان الاستثناءُ عائدًا

---

(١) قال في «**الأم**» (١١٠/٨): "**الاستثناء في سياق الكلام على أول الكلام وآخره** في جميع ما يذهب إليه أهل الفقه، إلا أن يفرِّق بين ذلك خبر". وانظر: «**الأم**» (٢٠٢/٨)، و«**القواطع**» (٣٣٧/١)، و«**البحر المحيط**» (٣٠٧/٣).

(٢) «**الميزان**» (ص: ٣١٦)، و«**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٣٠)، وهو اختيار أبي الحسن الكرخي، «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٢٦٥/١)، وانظر: «**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ٢١٧). واختاره المصنف في «**المعالم**» (ص: ٢١٢)، وتبعه الأصبهاني في «**القواعد الكلية**» (ص: ٢٠٨).

(٣) في «**الذريعة**» (ص: ١٩٧).

(٤) «**التقريب**» (١٤٧/٣)، و«**التلخيص**» (٨١/٢). ومال إليه أبو حامد في «**المستصفى**» (٨١٧/٢). وانظر: «**البرهان**» لأبي المعالي (٣٩٢/١).

(٥) «مـ» (متى).

إليهما[1]، فكذا هاهنا.

حجة أبي حنيفة وجوه:

* **الأول**: أنّ الاستثناءَ على خلاف الأصل، لكونه إزالَةً للعموم، تُرِكَ[2] العمل به في تعليقه بالجملة الواحدة، للحاجة إلى إخراجه عن اللغو[3]، فيبقى[4] فيما عداه على الأصل. وتلك الجملة هي الجملة الأخيرة، إما لكونه[5] لا قائلَ بالفرق، أو لأنّ القُربَ يُوجبُ الرُّجحان. أما أولًا، فلاتفاق البصريين على أنّ إعمال الأقرب أولى عند اجتماع العامِلَين على المعمول[6] الواحد. وأما ثانيًا، فلأنّ «الهاءَ» في قولهم: ضربَ زيدٌ عمرًا وضربته. يرجع إلى المضروب. وأما ثالثًا، فلأنّهم قالوا في قولهم: أعطى زيدٌ عمرًا بكرًا. أنّ الأقرب أولى، لكونه مفعولًا أولًا.

* **الثاني**[7]: أنّ عوده إلى الكل، إما بطريق الإضمار عَقيبَ كلِّ جملة، أو لا بطريق الإضمار. لا سبيل إلى الأول، لكونه على خلاف الأصل. ولا إلى الثاني؛ لأنّ العامل في نصب المستثنَى هو ما قبله من فعلٍ أو تقدير فعل، فلو كان عائدًا إلى الكل لزمَ اجتماعُ العاملين على إعرابٍ واحدٍ، وهو باطل،

---

(١) «مـ» (إلى الجميع).

(٢) «فـ» (فيلزم ترك) ولكن الناسخ مرض كلمة (فيلزم).

(٣) «فـ»، «مـ» (اللغوية).

(٤) «فـ» (فبقي).

(٥) «فـ»، «مـ» (لأنه).

(٦) «زـ»، «هـ»، «فـ» (المفعول).

(٧) «مـ» (الوجه الثاني).

لقول سيبويه، ولاستحالة اجتماع المؤثرين على أثرٍ واحد.

* **الثالث**: الاستثناء من الاستثناء مُختَص بالأخير، فكذا هاهنا.

* **الرابع**: ظاهرُ الحال ينفي انتقالَ المتكلم إلى الجملة الثانيةِ إلا بعد إتمامِ غرضه من الأولى، وذلك يَنفي عَودَ الاستثناءِ إلى الكُلّ.

حجة الشريف أمور:

* **الأول**: حسن الاستفهام في المسألةِ دليلُ الاشتراك بين المعنيين.

* **الثاني**: ورودُ الاستثناء في العربية بالمعنيين يدلّ على الاشتراك بينهما.

* **الثالث**: أنّ قول القائل: ضربتُ غلماني وأكرمت جيراني قائمًا، مُشترَكٌ في الحال والظرفين، لاحتمال كونه قائمًا، أو في الدار، أو يوم الجمعة، بالنسبة إلى الجملتين، أو إلى إحداهما. وإذا صح ذلك في الحال والظرف، فكذا في الاستثناء.

فهذا مجموع أدلة القاطعين. أما أدلة الشافعي:

فالجواب[1] عن الأول: أنّا نمنعُ الحكم في الأصل، ثم نطالبه بالجامع. وهو الجواب عن الثاني.

وعن الثالث: أنّه يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد مع التنبيه

(١) (أما أدلة الشافعي فالجواب عن الأول) مكانه في «فـ»، «ز» (والجواب عن الأول)، وهكذا جرى فيهما ذكر الأجوبة على نسق واحد من غير تخصيص حجة كل فريق بجواب.

على المقصود.

وعن الرابع: أنّ الرجوع إلى الكلّ ثَمّ لضرورةٍ هيَ منتفيةٌ هاهنا.

وأما أدلة الحنفية:

فالجواب عن الأول[1]: أنّه ينتقض بالشرطِ والاستثناءِ بمشيئة الله تعالى.

وعن الثاني: أنّه يجوز اجتماع العاملين على معمولٍ واحد. على ما ذهب إليه الكِسائي. وهذه العوامل عندنا مُعَرِّفاتٌ لا مؤثِّرات.

وعن الثالث: لزومُ الفسادَين المذكورين فيما تقدم، وانتفاؤه عن الاستثناء عن الجمل[2].

وعن الرابع: لا نُسلِّم أنّه لا يَنتقل إلا بعد إحكامه الأول[3].

وأما أدلة الشريف:

فالجواب عن الأول والثاني: ما مرَّ في «**باب العموم**».

وعن الثالث: منعُ التوقف في الحال والظرفين[4].

---

(١) «فـ»، «ز» (وعن الخامس) مكان (وأما أدلة الحنفية فالجواب عن الأول).

(٢) هذا الجواب ساقط من «ز»، «د». والمثبت من «ظ». وفي «مـ» (لزوم الفساد من لمذكورين فيما تقدم وانتفاؤه هنا في الاستثناء في الجمل). وفي «فـ» (وعن السابع: أن الفساد الحاصل ثَم من عود الاستثناء إليها غير حاصل في الاستثناء من الجمل).

(٣) نظم الجواب قد اضطرب في النسخ، والمُثبت من «مـ» لوضوحه ومطابقته الدليل. وفي «فـ» (وعن الثامن: لا نسلم أنه لا ينتقل إلا بعد جميع أحكام الأول)، في «ز» (وعن السابع: لا نسلم أنه لا ينتقل إلا بعد جميع أحكام الأول). وفي «ظ» (وعن الرابع لا نسلم أنه لا ينتقل إليه إلا بعد إتمام جميع أحكام الأول).

(٤) (وأما أدلة الشريف فالجواب عن الأول والثاني) ليس في «فـ»، «ز». ومكانه في «د»، «فـ»=

۞ الدليل الثاني[1]: الشرط

وهو الذي يَقِفُ[2] عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته. وصيغته: «إن» و«إذا». والأول يختصّ بالمحتمِل دون المتحقق. والثاني داخلٌ عليهما.

والشرط على أقسام:

أحدها: ما يستحيلُ وجوده إلا دَفعةً واحدة. والثاني: ما يستحيل وجوده دَفعةً واحدة كالكلام. والثالث: ما يصح عليه المعنيان.

والحكم في هذه الأقسام[3] يحصل مقارنًا لأول زمانِ عدم الشرط، إن كان الشرط[4] عدمَه. وإن كان الشرط وجودَه، ففي القسم الأول يحصل مقارنًا لأول زمانِ وجودِه. وفي الثاني لآخر زمان وجوده. وفي الثالث عند دخول جميع أجزائه في الوجود.

مسألة: الشرط الداخل على الجُمل يرجع حكمه إليها عِند الإمامين[5].

= (وأما الجواب عن التاسع والعاشر). وفي «ز» (وأما الجواب عن الثامن والتاسع). وسقط الجواب عن الثالث بتمامه من «ف»، «ز».

(١) زاد في «ظ» (من الأدلة المقتضية لتخصيص العموم المتصل به).

(٢) «م» (يتوقف).

(٣) «م» (والحكم في بقية هذه الأقسام)، «ف» (والحكم في الأقسام الثلاثة).

(٤) «ف» (ذلك الشرط). «ز»، «د» (الشرط ذلك).

(٥) يعني بالإمامين، أبا حنيفة والشافعي. وقد نقل السمرقندي في **«الميزان»** (ص: ٣١٦)، وأبو الخطاب في **«التمهيد»** (٢/٩٢) الإجماع على ذلك. وانظر: **«الفصول»** (١/٢٦٩)، **«بذل النظر»** (ص: ٢٠٩).

ويختصُّ بالجملة التي تليه عند بعض الأدباء[1]. **والمختار**: التوقف فيه، كما تقدم في الاستثناء.

مسألة: يجوز تقديم الشرط وتأخيره، لكنّ الأولى هو التقديم. خلافًا للفَرّاء[2].

♦ **لنا**: أنّه مُتقدِّم في الرُتبة طبعًا؛ لأنّه شرطٌ لتأثيرِ المؤثِّر، وما كان مقدمًا طبعًا، كان مقدمًا وضعًا.

۞ الدليل الثالث: الغاية

وهي نهاية الشيء. ولفظها: «حتى» و«إلى». والحكم بعد الغاية يكون مخالفًا للحكم قبلها، وإلا لم تكن غايةً.

والأولى أن يقال: إن كانت الغاية منفصلةً عن ذي الغاية، بفصل محسوس، كان الحكم بعدها مخالفًا لما قبلها، وإلا فلا، كما في المرفقين.

---

(١) نقله ابن العارض المعتزلي في «**النكت**» عن بعض الأدباء ولم يعينهم. وهو مأخذ المصنف فيما أحسب. «**البحر المحيط**» (٣/٣٣٥).

(٢) نقله عنه ابن السراج في «**الأصول**» (٢/١٨٧)، وانظر: «**البحر** المحيط» (٣/٣٣٢).

۞ الدليل الرابع: الصفة

وهي إن كانت عَقيب جملةٍ واحدة كانت عائدة إليها. وكذلك إلى الجملتين إن كانت إحداهما متعلقةً بالأخرى. وإن كانت كلّ واحدةٍ مستقلةً، فإنّها تختصّ بالأخيرةِ، وإن كان للبحثِ فيه مجال، كما في الاستثناء.

الطرف الثاني في الأدلة المنفصلة

وهي إما أن تكون عقليًا أو حسيًا أو سمعيًا[1]. **والأول** إما أن يكون ضروريًا، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، أو نظريًا، كما في خروج الصبي والمجنون عن خطاب الشارع[2]. وقيل: لا تخصيص بالعقل[3].

والبحث لفظي، فإنّ موجَبَ العقلِ[4] ثابتٌ بالاتفاق. وإنما الكلام في أنّ المُخَصِّصَ ماذا؟! فإن أريدَ بالمخصص[5] الإرادةُ القائمةُ بالمتكلم،

---

(١) «ف» (عقلًا أو حسًا أو سمعًا).

(٢) المثبت من «ز»، وفي «هـ» (خطاب الشرع). وفي غيرهما: (عن الخطاب). وحكى الشيخ أبو حامد الإسفراييني الإجماع على التخصيص بالعقل. «**البحر**» (٣/٣٥٥).

(٣) ينسب إلى الشافعي ﷺ، وتجد ما يدل عليه في «**الرسالة**» (ص: ٥٣)، ونسبه الأستاذ أبو منصور لأصحاب الشافعي، «**البحر**» (٣/٣٥٦). ومأخذ هذا القول: أنّ التخصيص إخراج ما شمله لفظ العموم أو أمكن دخوله فيه، وما عرف امتناعه بالعقل فلا يشمله لفظ العام ولا يمكن دخوله فيه، فلا يكون خارجًا منه. وعليه فالخلاف في تسميته تخصيصًا لا في جوازه. قال الإمام أبو بكر في «**التقريب**» (٣/١٧٤): "ولسنا نعني بكون العقل مخصصًا لذلك إلا علمنا من ناحيته بأنه لم يرد جميع من يقع عليه الاسم ولم يدخل في الخطاب. فإذا سَلَّم ـ وجلًا عنه ـ إحالة تخصص العام بدليل العقل هذه الجملة وقال: لا أسمي ذلك تخصيصًا، صار مخالفًا في العبارة لا طائل في المشاحة فيها مع تسليم المعنى". وانظر: «**التلخيص**» (٢/١٠١)، و«**البرهان**» (١/٤٠٨)، و«**الفصول**» (١/١٤٧) [مفيد]، و«**الميزان**» (ص: ٣١٨)، و«**الإبهاج**» (٢/٩٦٥).

(٤) «مـ» (الموجب العقلي).

(٥) «مـ» (بالتخصيص).

والعقل يكون دليلًا على تحقق تلك الإرادة[1]، فالعقلُ يكونُ دليلًا على المخصص لا نفسَ المخصص، لكنْ على هذا التفسير لا يكون السمعُ مخصصًا أيضًا.

وأما الحسّ، فكما في قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣][2].
وأما السّمع، فإما أن يكون مقطوعًا أو مظنونًا.

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب. خلافاً لبعض أهل الظاهر[3].

♦ **لنا:** قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، مع قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، فإنه[4] لا يخلو إما أن يُجمع بين دلالةِ العام على عمومه والخاص على خصوصه، وذلك باطل. وإما أن يُرجح أحدهما على الآخر، وحينئذٍ[5] زوالُ الزائل إما أن يكون على سبيل التخصيص أو النسخ.

فإن كان الأول، فهو المطلوب. وإن كان الثاني، فكلّ من جوَّز نسخَ

---

(١) من قوله (والعقل...) من «مـ» وحدها.
(٢) «مـ» ﴿وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦].
(٣) وخالفهم في ذلك أبو محمد بن حزم، ووافق الجمهور، «**الإحكام**» (٨١/١)، وانظر: «**الفصول**» (١٤١/١)، و«**الإيضاح**» للمازري (ص: ٣١٧).
(٤) (فإنه) من «مـ» وحدها.
(٥) من قوله (فإنه لا يخلو) إلى هنا، ليس في «فـ»، «ز»، وفيهما (فإن زوال الزائل).

الكتاب بالكتاب جوَّز تخصيصه به أيضًا.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فوّض البيان[١] إلى الرسول ﷺ، فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله[٢].

والجواب: أنّه مُعارَضٌ بقوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

المسألة الثانية: تخصيص السنة المتواترة بمثلها جائز؛ لأنه إما أن يُعمَلَ بهما، أو يُترَكَ العملُ بهما، أو يُرجح العامّ على الخاص، والكلّ باطلٌ بالاتفاق، فتَعيّن العمل بالخاص.

المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة جائز قولًا كان أو فعلًا. أما الأول، فكما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، مع قوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[٣]. وأما الثاني، فكتخصيص آيةِ الجَلد[٤] بما

---

(١) وقع في الأصل (الشأن) في الموضعين، والإصلاح من «**المحصول**» (٦١٩/١).

(٢) من قوله (فوض البيان) إلى هنا، مثبت من «ز» وحدها.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي (رقم: ٢١٠٩)، وابن ماجه (رقم: ٢٦٤٥)، من حديث أبي هريرة. قال الترمذي: "هذا حديث لا يصح، والعمل على هذا عند أهل العلم". وانظر: «**التاريخ الكبير**» للبخاري (٣٩٦/١)، «**السنن الكبرى**» للنسائي (رقم: ٦٣٣٥).
وبمعناه أخرجه أبو داود (رقم: ٤٥٦٤)، والنسائي في «السنن الكبرى» (رقم: ٦٣٣٣)، وابن أبي عاصم في «**الديات**» (ص: ٦٣)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وفيه نظر، والصواب فيه الإرسال انظر: «العلل» للدارقطني (١٠٨/٢). وعمدة الباب مراسيل متلقاة بالقبول.

(٤) «مـ» (فتخصيص)، «فـ» (فكما في آية الجلد).

ثبتَ بالتواتر من رجمِ المُحصَن.

وأما التخصيص بالإجماع، فجائزٌ أيضًا، كتخصيصِ العبدِ عن آيةِ الإرث والجلد[1]. **أما تخصيص الإجماع** بالكتاب والسنة المتواترة، فغيرُ جائزٍ بالإجماع.

المسألة الرابعة: في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي ﷺ.

فإن كان العامُّ متناولًا له، كان فعلُه مخصصًا له، وكذلك لغيره إن عُلِمَ بدليل منفصل أنّ حكم غيره كحكمه، لكنّ المُخصِّص له حينئذٍ هو الفعل مع ذلك الدليل. وإن كان غيرَ متناولٍ له، كان مخصوصًا في حقِّ غيره، إن دلَّ دليلٌ على أنّ حُكمَ غيره كحُكمِه[2].

حجة المخالف[3]: أنّ المُخصص هو الدليل الموجِبُ لمتابعته، وأنّه أعم.

---

(١) انظر: «**مرصاد الأفهام**» للبيضاوي (٢/٩٦٠)، و«**الإبهاج**» (٢/٩٧٨) ففيهما قيد مهم.

(٢) «ز»، «ف»، «مـ» (مثل حكمه). وزيد بعد هذا في «ظ» (صار العامّ مخصوصًا بمجموعِ فعلِ الرَّسول ﷺ مع ذلك الدليل).

(٣) ينمى الخلاف إلى أبي الحسن الكرخي ﷺ، «**العدة**» (٢/٥٧٥)، و«**الواضح**» (٤ب/٢٢)، و«**القواطع**» (١/٢٩٨)، و«**البحر**» (٣/٣٨٧).

ولعل هذا من باب اللازم، فإنه لم يخصص عموم النهي عن استقبال القبلة بفعل النبي صلى الله عليه، بل جعل فعله مختصًا به دون أمته، «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٣٩١)، و«**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ٥١٥). وهذا ينزع لمذهبه في أفعال النبي ﷺ أنها مختصة به إلا أن يقوم دليل الاتباع، «**الفصول**» (٣/٢١٥)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٥١٠)، و«**أصول السرخسي**» (٢/٨٦).

ولم يحك أصحابه عنه خلافًا في هذه المسألة، «**الميزان**» (ص: ٣٢٢)، و«**بذل النظر**»=

وجوابه: أنّ المخصص هو مجموع فعله مع ذلك الدليل، وأنّه أخص.

المسألة الخامسة: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا[1]. خلافًا لقوم[2]. وقال عيسى بن أبان: إن كان قد خُصّ قبله بدليلٍ مقطوعٍ جاز، وإلا فلا[3]. وقال الكرخي: لا يجوز إلا إذا كان قد خُصّ قبله بدليلٍ منفصلٍ[4]. وتوقف القاضي في الكل[5].

= (ص: ٢٢٨)، و«**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٣٣). وحكاه الشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (٣٧٩/١)، و«**التبصرة**» (ص: ٢٤٧) قولًا لبعض أصحابه، قال: "وحكي ذلك عن أبي إسحاق [المروزي] ". وانظر: «**الإحكام**» للباجي (٢٧٣/١).

(١) هذا قول أكثر الفقهاء، «**المعتمد**» (٦٤٤/٢)، و«**الوصول**» (٢٥٦/١)، و«**نكت المحصول**» (ص: ٣٣٨).

(٢) هذا لازم لمذهب من أنكر وجوب العمل بخبر الواحد، «**التقريب**» (١٨٣/٣).

(٣) قال أبو موسى عيسى بن أبان في «**الحجج الصغير**»: "كل آية كانت خاصة في قول جماعة أهل العلم فالأخبار مقبولة فيمن عني بها، نحو قوله: (والسارق السارقة) هي خاصة في قول جماعة أهل العلم لبعض السراق دون بعض، فالأخبار مقبولة فيمن عُني منهم"، «**الفصول**» (١٥٧/١). وعلى هذا فمذهبه: أن خبر الواحد لا يخصص به إلا ما ثبت تخصيصه بالإجماع. وانظر: «**المعتمد**» (٦٤٤/٢)، و«**بذل النظر**» (ص: ٤٦٣).

(٤) «**الفصول**» (١٦٧/١)، وليس فيه تقييده بالمخصص المنفصل. وهذا هو مذهب أكثر الحنفية، أن العام لا يُخصص بخبر الواحد إلا إذا ثبت خصوصه بالدليل، «**الفصول**» (١٥٦/١)، و«**التقويم**» (٢٢٥/١)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ١٩١)، و«**أصول السرخسي**» (١٣٣/١، ١٤٢). وانظر: «**الميزان**» (ص: ٣٢٣) [مهم].

مأخذ القضية عندهم: أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله على جهة القطع واليقين، فيقابل الخاص في الدلالة، وخبر الواحد ضعف ثبوته عن تغيير حكم العام فلا يقدم عليه.

(٥) «**التقريب**» (١٨٥/٣)، و«**التلخيص**» (١٠٩/٢).

♦ لنا: أنّ العمومَ وخبرَ الواحدِ دليلان متعارضان، فيُقدَّم الأخصُّ. بيان الأول: ما سيأتي ذكره في أنّ خبرَ الواحد حجة. بيان الثاني: أن تقديم العموم إلغاءٌ للخاصِّ بالكلية، ولا ينعكس، فكان الثاني أولى.

أما الأصحاب، فقد ادَّعوا إجماعَ الصحابةِ فيه[1]، فإنهم خصصوا آيةَ الإرث بقوله ﷺ: «**نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لا نُورَث**». وكذا آيةَ حِلِّ البيع بنهيه عن بيع الدِّرهم بالدِّرهمين[2]. وكذا قولَه: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بقوله في المجوس[3]: «**سُنّوا بهم سُنَّة أهلِ الكتاب**»، وقولَه: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بقوله: «**لَا يُجمع بين المرأةِ وعمَّتِها**»[4].

ولقائل أن يقول: التخصيصُ في هذه الصور اعتضد بالإجماع، فالمخصص هو تلك النصوص مع الإجماع، فلا يتم الدليل.

حجة المانعين: أنّ عمر ﷺ رد خبرَ فاطمةَ بنتَ قيسٍ، وقال: "لا ندَعُ كتابَ ربِّنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري لعلّها نسيت أم كذبت"[5]. وبما روي عنه ﷺ أنّه قال: «**إذا رُوِيَ لكم عني حديثٌ فاعرضوه على كتاب الله**،

---

(١) كابن السمعاني في «**القواطع**» (١/٢٩٦)، (٢/٥٧٤)، وأبي إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/٣٥٢)، وإلكيا الطبري كما في «**البحر**» (٣/٣٦٨). وانظر: «**الوصول**» (١/٢٥٨).

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٨٠)، ومسلم (رقم: ١٥٩٥) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٣) (في المجوس) مثبت من «مـ» وحدها. وتقدم الحديث (ص: ١٨١).

(٤) أخرجه البخاري (رقم: ٥١٠٩)، ومسلم (رقم: ١٤٠٨)، من حديث أبي هريرة.

(٥) رواه مسلم (رقم: ١٤٨٠) من حديث الأسود عن عمر. ولفظه: "لا ندري لعلها حفظت أو نسيت". وغمز الأئمة في ثبوت هذا أو بعضه عن عمر ﷺ.
انظر: «**المسائل**» لأبي داود (صـ: ٢٥٢)، و«**العلل**» لابن أبي حاتم (٤/١٣٨)، و«**العلل**» (٢/١٤٠)، و«**السنن**» للدارقطني (٥/٤٥)، و«**معرفة السنن**» للبيهقي (١١/٢٨٨).

فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردُّه»[1]، والخاصُّ[2] على خلافِ العام فيُرَدّ.

ولأنّ الكتابَ مقطوعٌ، فلا يَجوز تركه بالمظنون. ولأنه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضًا، بجامعِ ما يشتركان فيه من الاحتراز عن إلغاء الخاص.

والجواب عن الأول: أنّ المدَّعَى جوازُ التخصيص بالخبر الذي سَلِمَ عن التُّهمَة، ولم يسلم ثَمّةَ؛ لأنّ عمر ﷺ علل الرَّدَّ بالنسيان أو الكذب.

وعن الثاني: أنّ ما ذكرتم يقتضِي عدمَ جوازِ تخصيصِ الكتاب بالسنة المتواترة، فما يكون جوابًا لكم[3] فهو جوابٌ لنا[4].

وعن الثالث: أنّه ينتقضُ بجواز تركِ البراءةِ الأصليةِ بخبر الواحد. ولأنّ الكتابَ مظنونٌ في دلالته مقطوعٌ في متنه، والخاصّ على العكس منه.

---

(١) روي هذا الحديث من وجوه بألفاظ مختلفة، من حديث علي وثوبان وأبي هريرة وبعض المراسيل. «**الرد على سير الأوزاعي**» لأبي يوسف (ص: ٢٤)، و«**المعجم**» لابن المقرئ (رقم: ١١٦٨)، و«**المعجم الكبير**» للطبراني (٢/٩٧)، و«**السنن**» للدارقطني (رقم: ٤٤٧٣، ٤٤٧٦)، و«**الكفاية**» للخطيب (٢/٢٥٥).
وأنكره أئمة أهل الحديث، الشافعي، وعبد الرحمن بن مهدي، وعلي بن المديني ويحيى بن معين، في آخرين. «**الرسالة**» للشافعي (ص: ٢٢٤)، و«**الأم**» (٨/٣٦)، و«**تعليقات الدارقطني على كتاب المجروحين**» (ص: ١٨١)، و«**الإبانة**» لابن بطة (١/٢٦٦)، و«**معالم السنن**» للخطابي (٤/٢٩٩)، و«**دلائل النبوة**» (١/٢٧)، و«**المدخل إلى كتاب السنن**» للبيهقي (١/١٣١)، و«**جامع بيان العلم**» لابن عبد البر (٢/١١٩١)، و«**الأباطيل والمناكير**» (١/٤٧٤)، و«**القواطع**» (٢/٥٦٨).

(٢) «ظ» (ولأن الخاص).

(٣) «مـ» (لكم ثمة).

(٤) نظم الجواب مثبت من «ظ»، «مـ». وفي «ز» (ينتقض بتخصيصه بالسنة المتواترة). وفي «فـ» (أنه يشكل بالخبر المتواتر).

وعن الرابع: أنّ الإجماعَ فرَّق بينهما. ولأن التخصيصَ أهونُ من النَّسخ.

المسألة السادسة: تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس جائز عند مالك(١) والشافعي(٢) وأبي حنيفة(٣) والأشعري(٤) وأبي الحسين البصري(٥). ومنع منه الجُبّائي مطلقًا(٦). وقال عيسى بن أبان: إن تَطرَّق التخصيص إلى العموم جاز، وإلا فلا(٧). وقال الكرخي: إن خُصَّ بدليل منفصل جاز(٨).

---

(١) «**المقدمة**» لأبي الحسن بن القصار (ص: ٩٤، ١٠٢)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٢٧١)، و«**العقد المنظوم**» (٢/٣٢٥).

(٢) «**شرح اللمع**» (١/٣٨٤)، و«**القواطع**» (١/٣٠٢)، و«**البحر**» (٣/٣٧٠). وانظر: «**الأم**» (٨/١٩١).

(٣) في النقل عن أبي حنيفة خلل، ومذهب أصحابه هو المنقول عن عيسى بن أبان، قال أبو زيد في «**التقويم**» (١/٢٤١): "عندنا لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس، وإنما يجوز إذا ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من خبر ثابت بالإجماع، أو بالاستفاضة في السلف، أو بالإجماع نفسه". وانظر: «**الفصول**» (١/٢١١)، و«**الميزان**» (ص: ٣٢١)، وما تقدم من أصولهم.

(٤) نقله عنه البصير بمقالاته، أبو بكر بن فورك في «**المجرد**» (ص: ١٩٨)، ونسبه إليه أبو المعالي في «**التلخيص**» (٢/١١٨)، وحكى أبو بكر عنه القولين، الوجوب والمنع في «**التقريب**» (٣/١٩٥)، وفي النفس منه شيء.

(٥) «ظ» (وبه قال أبو الحسين البصري). «**المعتمد**» (٢/٨١١).

(٦) هو أبو علي، وتبعه ابنه أبو هاشم أولا، ثم وافق الجمهور، «**المعتمد**» (٢/٨١١)، وهذا هو اختيار الرازي أخيرًا في «**المعالم**» (ص: ٢٧٣).

(٧) انظر: «**الفصول**» (١/١٥٦)، وما تقدم من أصول أصحابه.

(٨) قول عيسى تجده في ما تقدم. ونقل أبو الحسين في «**المعتمد**»، والأسمندي في «**بذل النظر**» (ص: ٦٣٠) عن الكرخي الجواز مطلقًا.

وقال ابن سريج: يجوز بالجليّ دون الخفيّ. والجلي هو قياس المعنى، والخفي هو قياس الشَّبَه[١].

وقال الإصطخري[٢]: الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نُقض[٣] قضاؤه[٤]. وقيل: الجلي مثل قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[٥]، وتعليله بما يُدهَشُ العقلُ به عن تمام الفكرِ[٦] حتى يَتَعَدّى إلى الجائع والحاقن[٧]. وقال الغزالي رحمه الله: إن تعادلَ العمومُ والقياسُ[٨] توقَّفنا، وإن لم يتعادلا[٩] رجَّحنا الأقوى[١٠]. وتوقّفَ القاضي أبو بكر[١١] وإمامُ الحرمين فيه[١٢].

---

(١) الذي حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني وسليم الرازي عنه، الجواز مطلقًا، بناء على قوله في جواز القياس في اللغة. ذكر ذلك الزركشي في «**البحر**» (٣/٣٦٩)، وقال: "وبهذا كله يعلم أن ما نقله المتأخرون عن ابن سريج ليس بصحيح".

(٢) «**البحر المحيط**» (٣/٣٧٢)، و«**الفوائد السنية**» للبرماوي (٤/١٦٤٣).

(٣) «فـ» (ينقض).

(٤) «ز»، «هـ» (الجلي ما يُنقض قضاء بخلافه)، «مـ» (الجلي ما يَنقضُ قضاءَ).

(٥) أخرجه البخاري (رقم: ٧١٥٨)، ومسلم (رقم: ١٧١٧)، بنحوه من حديث أبي بكرة.

(٦) في غير «مـ» (ما يُدهِشُ العقلَ عن الفكر).

(٧) انظر: «**المستصفى**» (٢/٧٩٠).

(٨) زيد بعده في «فـ» وحدها (في إفادة الظن).

(٩) «ز» (وإن تفاوتا).

(١٠) ذكره أبو حامد بحثًا في «**المستصفى**» (٢/٧٩٠)، ومال إليه المصنف في «**المحصول**» (١/٦٣٤)، وطرب له بعض المحققين، كالقرافي والقرطبي وابن دقيق العيد، انظر: «**البحر**» (٣/٣٧٣).

(١١) «**التقريب**» (٣/١٩٥)، و«**التلخيص**» (٢/١١٩).

(١٢) «ظ» (فيهما). وانظر: «**البرهان**» (١/٤٢٨). ووافقه صاحبه أبو حامد أولًا في «**المنخول**» (ص: ١٧٥).

♦ **لنا**: أنّ العموم والقياس دليلان متعارضان، والقياس خاصٌ فوجب تقديمه.

حجة المخالف: أنّ الحكم الثابت بالعموم معلومٌ، وبالقياس مظنونٌ، فيكونُ مرجوحًا. ولأنّ القياسَ فرعُ النصِّ، فلا يجوز تقديمه عليه. ولأنّ حديثَ معاذٍ[1] دلَّ على تأخير القياس عن النص. ولأنّه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به.

والجواب عن الأول: ما مر.

وعن الثاني: أنّ القياس المخصص فرعٌ لنصٍ آخر.

فإن قلت: النصّان متساويان[2] في المقدمات، وأيّده القياس بمقدمات أخر فكان النصُّ راجحًا. **قلت**: قد تكون دلالةُ بعض العمومات أقوى وأقلَّ مقدِّمات، فجاز أن تكون مقدماتُ النصِّ الذي هو أصلُ القياس أقلَّ من مقدمات العامِّ المخصوص.

وعن الثالث: أنّه يقتضِي أيضًا تأخيرَ السُّنة عن الكتاب، مع جوازِ التخصيص بها.

وعن الرابع: ما تقدم في المسألة الأولى.

---

(١) سيأتي تخريجه (ص: ٤٨٥).

(٢) «ظ» (يتساويان).

المسألة السابعة: دلالة المفهوم بتقدير كونِه حجةً أضعفُ من دلالةِ المنطوق، فلا يجوز تخصيص العام به[1].

(١) قال أبو الحسن الآمدي في «**الإحكام**» (١٢٦٠/٣): "لا نعرف خلافًا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم". ومنع ابن سريج التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة، «**شرح اللمع**» (٣٥٧/١).
وانظر: «**التقريب**» (٢٥١/٣)، و«**التلخيص**» (١٨٣/٢)، و«**القواطع**» (٢٩٢/١)، و«**الوصول**» (٣٢٣/١)، و«**البحر المحيط**» (٣٨١/٣)، و«**الفوائد السنية**» (١٦٣٧/٤).

الطرف الثالث في بناء العام على الخاص

إذا ورد خبران متنافيان عام وخاص وتقارنا، كان الخاص مخصِّصًا للعام[(١)]. وقيل: يصير ذلك القدر من العام معارضًا للخاص[(٢)].

♦ **لنا**: أنّ الخاصّ أقوى دلالةً على ما يتناوله من العام، فإنّه لا يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص، وأما العام فإنّه يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص، والأقوى راجح. ولأنّ العملَ بالعام يُوجِبُ إلغاءَ الخاص، ولا ينعكس، فكان العمل بالخاص أولى[(٣)].

أما إن عُلِمَ تأخيرُ الخاص عن العام، فإن وردَ قبل حضورِ وقتِ العمل بالعام، كان ذلك بيانًا للتخصيص. وإن ورد بعده، كان ذلك نسخًا وبيانًا لمراد المتكلم فيما بعد، دون ما قبل.

أما إن[(٤)] تأخر العام عن الخاص، فعند الشافعي ﷺ[(٥)] وأبي

---

(١) هذا قول عامة الفقهاء والمتكلمين، وحكى أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (١/٤٠٦)، وأبو حامد الإسفراييني كما في «**البحر**» (٣/٤٠٧)، وابن بَرهان في «**الوصول**» (١/٢٩٢) الإجماع عليه.

(٢) لم أقف على الخلاف منسوبًا لمعين من أهل العلم، وقد سبق المصنف في إبهام المخالف أبو الخطاب في «**التمهيد**» (٢/١٤٨). وانظر: «**المعتمد**» (١/٢٧٦)، و«**المسودة**» (ص: ١٣٧).

(٣) «ف» (أقوى).

(٤) «ف» (إذا).

(٥) «**القواطع**» (١/٣١٣، ٣١٥)، و«**شرح اللمع**» (١/٣٦٣) و«**التبصرة**» لأبي إسحاق الشيرازي (ص: ١٥٣).

الحسين[1]، يُبنى العام على الخاص، **وهو المختار**. وعند أبي حنيفة، العام المتأخرُ يَنسخُ الخاصَّ المتقدم[2].

♦ لنا: أنّ الخاص أقوى دلالةً على ما يتناوله من العام، والأقوى راجح[3]. ولأنّ العمل بالعام يوجبُ إلغاءَ الخاص، ولا ينعكس.

حجة أبي حنيفة: قول ابن عباس: "كُنّا نأخذُ بالأحدث فالأحدث"[4]. ولأنهما لفظان تعارضا، فيُقَدَّمُ الأخير كما لو كان خاصًا.

وذهب ابن العارض[5] إلى التوقف؛ لأنّ كل واحد أعمُّ من وجهٍ وأخصُّ من وجه؛ لأنّه إذا قال: (لا تقتلوا اليهود)، وقال بعده: (اقتلوا المشركين)،

---

(١) «**المعتمد**» (٢٧٩/١).

(٢) وهذا قول مشايخ العراق من أصحاب أبي حنيفة كما في «**الفصول**» للرازي (٣٨٥/١)، و«**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ٢٣٢)، وخالف في ذلك جماعة من أهل سمرقند، كما في «**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٣٨). و«**ميزان الأصول**» (ص: ٣٢٤).

(٣) «فـ» (الخاص أقوى دلالة على ما مر فيكون راجحًا).

(٤) أخرجه بنحوه مالك في «**الموطأ**» (٢٩٤/١)، ومسلم (رقم: ١١١٣)، من حديث ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس. وهو من قول ابن شهاب الزهري كما جاء مبينًا في «**صحيح البخاري**» (رقم: ٤٢٧٦)، ومسلم (٧٨٥/٢). وانظر: «**فتح الباري**» (١٨١/٤).

(٥) المثبت من «ز»، «هـ». وفي «فـ» (ابن القاضي)، «ظ» (القاضي)، «مـ» (ابن القاص) وكلها تصحيف.
وقد تصحف على القرافي فحسبه ابن القاص وعدّ ما سواه تصحيفًا، «**نفائس المحصول**» (٤٤/٣) كذا، والصحيح أنه ابن العارض أبو محمد بن الحسين بن عيسى المعتزلي ـ كذا نسبه الرازي ـ وله كتاب «**النكت**» ـ انتخب منه ابن الصلاح ـ، وكتاب «**المسائل**» كلاهما في أصول الفقه. ولم أقف له على ترجمة ترشد إلى تاريخ وفاته. والمصنف كثير الاستفادة منه، وذكره في كتاب «**الرياض المونقة في آراء أهل العلم**» (٩١/٢) [ط كيرانيس]، وأشار إلى إفادته من أبي الحسين البصري. وانظر: «**الإبهاج**» (٩٧٢/٢)، و«**البحر**» (٩/١).

فقوله: (لا تقتلوا اليهود) أخصُّ من قوله: (اقتلوا المشركين)، من حيث أنّ اليهود أخصُّ من المشركين، وأعم من حيث إنه دخل في المتقدم من الأوقات ما لم يدخل في المتأخر، فالأول أعم في الأزمان أخص في الأشخاص، والثاني عكسه، فوجب التوقف[1].

والجواب عن الأول: أنّه قول الصحابي، فيحمل على ما إذا كان الأحدثُ هو الخاص[2].

وعن الثاني: ما ذكرنا من الفرق أنّ الخاص أقوى.

وعن الثالث: أنّ الأول إنما كان أعمَّ لكونه نهيًا، فلو كان أمرًا كان الثاني أخصَّ مطلقًا[3].

أما إذا لم يعلم التاريخ، فعند الشافعي رضي الله عنه، الخاص يخص العام[4]. وعند أبي حنيفة يُتَوقفُ فيه[5]؛ لأنّ الخاصَّ دائر بين أن يكون منسوخًا أو مخصِّصًا أو ناسخًا مقبولًا أو ناسخًا مردودًا، فيجب التوقف[6].

---

(١) المثبت من «ظ» وفي غيرها (لأنه إذا قال لا تقتلوا اليهود، فإنه يعم أكثر الأزمان، ولو قال بعده اقتلوا المشركين، فإنه يعم أقلها، فالأول أعم في...).

(٢) المثبت من «ظ» وفي غيرها (الأحدث أخص).

(٣) «ز» (أعم مطلقًا) كذا.

(٤) انظر ما تقدم.

(٥) «ف» (ناسخًا ومنسوخا، ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودًا).

(٦) هذا غاية ما انتهى إليه تحرير عيسى بن أبان وشرح أبي بكر الرازي في «الفصول» (١/٤٠٧)، في فصل طويل، وقد وقع خلل في كتب الأصوليين في تحرير نقل مذهب أصحاب أبي حنيفة. وانظر ما تقدم.

حجة أصحابنا من وجهين:

الأول: أنّ الخاص إما أن يكون متقدمًا أو مقارنًا أو متأخرًا. وعلى التقديرات يكون راجحًا. وعند الجهل بالتاريخ يكون أيضًا كذلك.

وهو ضعيف؛ لأنّه بتقدير أن يكون واردًا بعد حضورِ وقتِ العملِ بالعام ـ وكان العام مقطوعًا به والخاص مظنونًا ـ، كان الخاص ناسخًا مردودًا، وإذا كان هذا الاحتمال ثابتًا امتنعَ الحكمُ بتقديمه مطلقًا.

الثاني: أنّ العموم يُخصّ[1] بالقياس مطلقًا، فبخبر الواحد أولى.

وهو ضعيف؛ لأنّه إذا كان أصلُ ذلك القياس متقدمًا على العام، لم يجز القياس عليه[2] عندنا. **والمعتمد**: أنّ فقهاءَ العصرِ يُقَدِّمون الخاصَّ على العامِّ مع انتفاءِ العلمِ بالتاريخ، والإجماعُ حجة.

(١) «ظ»، «ف» (مخصوص).

(٢) «ف» (لا يجوز القياس عليه)، وما بعد هذا الموضع ساقط من هذه النسخة، ومكانه (وكذا مع انتفاء التاريخ).

الطرف الرابع فيما ظُنَّ[1] أنّه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك

مسألة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. خلافاً للمزني وأبي ثور[2]، ونُسِبَ ذلك إلى الشافعي رضي الله عنه[3].

♦ لنا: أنّ المقتضِي للعموم قائم، وخصوص السبب لا يصلح مانعًا، فإنّ الشرع لو صرح وقال: عليكم بالعموم. وعُدِمَ التَّخصيص، كان ذلك جائزًا. ولأنّ آيةَ اللِّعان والظِّهار والسرقة نزلت في أقوامٍ مُعَيَّنين، مع أنّ الأمة عمموا حكمَها، ولم يُنكر أحدٌ ذلكَ التعميم[4].

---

(١) «ز» (يظن).

(٢) نسبه لهم جماعة من أئمة أصحابهم كالشيخ أبي حامد وأبي الطيب وابن الصباغ وسُليم الرازي، «**البحر المحيط**» (٣/٢٠٢).

(٣) ذكر أبو المعالي أن هذا هو الذي صح عنده من مذهب الشافعي، «**البرهان**» (١/٣٧٢). وانظر: «**التلخيص**» (٢/١٥٤).
وقد أنكر المصنف هذا النقل جدًا في ما صنفه من «**مناقب الشافعي**» (ص: ١٧٠)، قال: "معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه". ولعل الجويني فهم ذلك من بعض الفروع التي نزع فيها الشافعي إلى القول بالخصوص لمأخذ آخر. وهو مع ذا مخالف لنص الشافعي وجمهور أصحابه، قال في «**الأم**» (٦/٦٥٤) "لا تصنع الأسباب شيئًا إنما تصنعه الألفاظ". وانظر: «**القواطع**» (١/٣٠٧)، و«**شرح اللمع**» (١/٣٩٤)، و«**الإبهاج**» (٢/١٠٠٤)، و«**البحر**» (٣/٢٠٤).

(٤) المثبت من «ظ» وفي غيرها (آية الظهار واللعان والسرقة وردت على أسباب مُعَيَّنة، مع تعميمها بالإجماع).

مسألة: لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي. وهو قول الشافعي رضي الله عنه[1]. خلافًا لعيسى بن أبان[2].

لنا: أنّ مخالفةَ الرَّاوي يَحتملُ أن تكونَ لدليلٍ ظنّه أقوى، إما خبرٍ مُحتَمل أو قياس، وإذا تعارضَ الاحتمال[3] وجبَ القولُ بالعموم.

حجة المخالف: أنّ المخالفة إن كانت لا عن طريق[4]، كان ذلكَ قدحًا في عدالته وروايته. وإن كانت عن طريق، فإما أن يكون لدليلٍ مُحتمِلٍ أو قاطع، ولو كان لدليلٍ محتمِلٍ لذكره، إزالةً للتُّهمَةِ[5] عن نفسه.

وجوابه: أنّ الإظهار إنما يجبُ عند مناظرةِ الغيرِ إيّاه، ولعلّه لم تتفق تلك المناظرة، أو أنّه ذُكِرَ[6] لكنّه لم يُنقل، أو نُقِلَ لكن لم يَشتَهِر.

---

(١) «**القواطع**» (٣٠٠/١)، و«**شرح اللمع**» (٣٨٢/١)، و«**الوصول**» لابن برهان (٢٨٨/١). وهذا الأصل عند أهل الحديث من الفقهاء ليس له باب يجمعه ويحيط به على طريقة الأصوليين، لكثرة القرائن المرجحة للأخذ بقول الراوي أو ظاهر الحديث. وليس هذا موضع بسط هذه الجملة.

(٢) «**المجزي**» (٢٥٤/١). وهذا مذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، على تفصيل فيه، فانظر: «**الفصول**» للرازي (٢٠٣/٣)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٤٣٨)، و«**أصول السرخسي**» (٦/٢ ـ ٧)، و«**بذل النظر**» (ص: ٤٨١)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٤٤٤)، و«**المعتمد**» (٦٧٠/٢).

(٣) «ف» (الاحتمالان).

(٤) «ظ» (عن دليل) في الموضعين.

(٥) «مـ» (لإزالة التهمة).

(٦) «مـ» (وأنه ذكره).

مسألة: لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه. خلافاً لأبي ثور[1]، فإنه قال: المراد من قوله ﷺ: «**أيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُر**»[2]، جلدُ الشاة؛ لأنه قال في جلدِ شاةِ ميمونة: «**دِباغُها طَهورُها**»[3].

♦ لنا: أنّ المخصص لابدّ وأن يكون منافيًا للعام، ولا منافاةَ بين كلِّ الشيءِ وبعضه.

حجة المخالف: أنّ تخصيصَ الشيءِ[4] بالذِّكر يدلُّ على نفي الحكم عن غيره، وذلك يقتضِي تخصيصَ العام.

والجواب: أنّ التمسك بظاهرِ العموم أولى من التمسك بالمفهوم.

مسألة: اختلفوا في التخصيص بالعادات. **والحق** أنّ العادة إن كانت حاصلةً في زمان رسول الله ﷺ، وأنّه[5] ما منعهم منها، كان ذلك تخصيصًا

---

(١) «**المعتمد**» (٣١١/١).

فائدة: كلام أبي ثور الذي نقله أبو عمر بن عبد البر بتمامه في «**التمهيد**» (٢٤٦/١٣) [ط هجر]، وفيه بيان لمأخذه. أشار لهذه الفائدة الزركشي في «**البحر**» (٢٢٢/٣).

(٢) بهذا اللفظ أخرجه أصحاب السنن ـ النسائي (رقم: ٤٢٤١)، والترمذي (رقم: ١٧٢٨)، وابن ماجه (٣٦٠٨) ـ من حديث ابن عباس. وأخرجه مسلم (رقم: ٣٦٦) بلفظ: «**إذا دبغ الإهاب**».

(٣) أخرجه أبو داود (رقم: ٤١٢٥)، من حديث سلمة بن المحبق. والنسائي (رقم: ٤٢٤٤)، من حديث عائشة. وليس فيه ذكر لميمونة!

(٤) «ف» (الخاص).

(٥) «ف» (ثم إنه). «هـ» (وأنه لم يمنعهم).

بها، لكنّ المخصصَ في الحقيقةِ هو تقريره عليها. وإن لم تكن حاصلةً فلا يجوزُ التخصيص بها إلا إذا أجمعوا عليها. وإن احتمل القسمين لم يجز التخصيص بها أيضًا.

مسألة: المخاطِب لا يخرج عن الخِطاب العام إذا كان خبرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ لأنّه عام، ولا مانع من الدخول. وأما إذا كان أمرًا، فيجوز أن يكون كونُه آمرًا[١] قرينةٌ مخصصةٌ.

مسألة: الخطاب المتناول للنبي ﷺ والأمة، لا يختص بالأمة[٢]. خلافًا لبعض الناس[٣]، قال: لأن[٤] مَنصِبَ الرسول ﷺ يقتضِي إفرَاده بالذكر. وهو باطل؛ لأنّ اللفظ عام ولا مانع[٥].

وقال الصيرفي: إن كان الخطابُ مُصَدَّرًا بأمر الرسول ﷺ بتبليغه، لا يتناوله، كقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨][٦].

---

(١) كذا ظهر لي، ويحتمل أن تقرأ (أمرًا).

(٢) نقل ابن السمعاني الاتفاق عليه في «القواطع» (٢١٢)، مع أن أبا المعالي حكى الخلاف، وكتابه «البرهان» من مآخذ ابن السمعاني في كتابه، فالله أعلم.

(٣) لم أقف على تعيينه، وانظر: «التمهيد» لأبي الخطاب (١/٢٧١).

(٤) «مـ» (فإنهم قالوا: إن منصب).

(٥) زاد بعده في «فـ» (من الدخول).

(٦) انظر: «البرهان» لأبي المعالي (١/٣٦٦)، و«التلخيص» (١/٤٠٩).

مسألة: عطف الخاص على العام لا يقتضِي تخصِيصه. خلافاً للحنفية[1]، فإنهم قالوا: قوله: «**لا يُقتَلُ مومنٌ بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده**»[2]، معناه: ولا ذو عهدٍ في عهدِه بكافرٍ، ثم الذي لا يُقتَلُ به ذو العهدِ هو الحَربي، فكذلك الذي لا يُقتَلُ به المسلم، هو الحربي[3].

♦ **لنا:** أنّ العطفَ يقتضِي مُطلقَ الاشتراكِ دونَ الاشتراكِ من كلِّ الوجوه.

(١) «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (١/٤١)، و«**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ٢٥٤).

(٢) بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (رقم: ٢٧٥١) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه أحمد (رقم: ٩٥٩) من حديث علي. وأصله في «**صحيح البخاري**» (رقم: ١١١) من حديث علي.

(٣) انظر: «**شرح مختصر الطحاوي**» للرازي (٥/٣٥٥)، و«**التجريد**» للقدوري (١١/٥٤٥٦).

القسم الرابع في حمل اللفظ المطلق على المقيَّد

وهو لا يخلو، **إما أن يكون حكمُ أحدِهما مخالفًا للآخر**، مثلُ أن يقول الشارع: (وآتوا الزكاة) و(اعتقوا رقبة مؤمنة)، أو لا يكون كذلك. ولا نزاع أنّه لا يُحمل المطلقُ على المقيَّد في الأول. أما الثاني، فإما أن يكون السببُ واحدًا، أو لا يكون. فإن كان الأول، وكان الخطاب فيهما أمرًا أو نهيًا، وجبَ حملُ المطلقِ على المقيَّد؛ لأن الأول جزءٌ من الثاني، والآتي بالكل آتٍ بالجزء، فالآتي بالمُقيَّد عاملٌ بالدليلين.

ولا يقال: التقييد والإطلاق ضِدَّان، فلا يجتمعان. ثم المطلقُ له عند عدم التقييد حكم، وهو تمكّن[1] المكلف من الإتيان بأيّ فردٍ شاء، والتقييدُ ينافي ذلك؛ **لأنا نقول:** المرادُ من المطلق نفسُ الحقيقة، ومن المقيد: الحقيقةُ معَ قيدٍ زائد. ولا شكّ أنّ الأول جزءٌ من الثاني. وأما التّمكّن من الإتيان بأيّ فردٍ كان، فذلك غيرُ مدلولٍ عليه لفظًا، والتقييدُ مدلولٌ عليه لفظًا، فهو أولى بالرِّعاية.

أما إذا كان السببُ مختلفًا، مثلُ تقييدِ الرّقبة في كفارة القتل بالإيمان، وإطلاقِها في الظِّهار، فمن أصحابنا من قال: تقييدُ أحدهِما يقتضِي تقييدَ الآخر

(١) «ز» (تمكين) وكذا في الموضع الآتي.

لفظًا[1]. وقالت الحنفية: لا يجوزُ تقييدُ هذا المطلق بطريقٍ ما[2]. وقال المحققون منّا[3]: يجوزُ تقييدُ المطلق بالقياسِ على ذلك المُقيَّد.

أما الأول، فضعيف؛ لأنّ الشرع لو قال: (أوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة) و(في كفارة الظهار رقبة كيف ما كانت)، صح الكلامان.

احتجوا: بأنّ القرآنَ كالكلمةِ الواحدةِ. وبأنّ الشهادةَ لمّا قُيِّدَت بالعدالةِ مرةً وأُطلِقَت في سائرِ الصور، حُملَ المطلقُ على المُقيَّد، فكذا هاهنا.

والجواب عن الأول: أنّ القرآنَ كالكلمةِ الواحدةِ في أنّه لا يتناقض. لا في كلِّ الأحكام.

وعن الثاني: أنّا إنما قيَّدناه بالإجماع.

والقول الثاني ضعيف، لما سيأتي أنّ القياس حجة.

شبهة المخالف: أنّ قولَه: (اعتق رقبة)، يقتضي تَمكُّنَ المُكَلَّفِ من

---

(١) هذا قول بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي، انظر: «**الحاوي**» للماوردي (١٠/٤٦٢)، و«**بحر المذهب**» للروياني (١٠/٤٢١).

(٢) «**تقويم أصول الفقه**» (١/٣٣٦)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٢٢)، و«**أصول السرخسي**» (١/٢٦٧)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٤١٠)، وغيرها.

(٣) هذا ظاهر نقل يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي ﷺ، فإنه قال ـ بتصرف يسير ـ: "المطلق يُقاس على المنصوص، مثل قوله في كفارة القتل: ﴿مؤمنة﴾، ولم يقل في الظهار ﴿مؤمنة﴾، ولا يجوز في الظهار إلا مؤمنة"، «**آداب الشافعي ومناقبه**» لأبي محمد الرازي (ص: ٢٣٧). وصحح هذا أكثر أصحابه، ومنهم: أبو إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (١/٤١٨)، وابن السمعاني في «**القواطع**» (١/٣٥٣)، والغزّالي في «**المستصفى**» (٢/٨٢٢) و«**تحصين المآخذ**» (٣/٤٥٥). وانظر: «**التقريب**» للقاضي (٣/٣٠٩)، و«**التلخيص**» (٢/١٦٧)، و«**البرهان**» (١/٤٣١)، و«**البحر المحيط**» (٣/٤٢١).

إعتاق أيِّ رقبةٍ أراد، فلو دلَّ القياسُ على خلافِه لكان ذلك نسخًا للقرآن بالقياس، وأنّه لا يجوز.

والجواب: أنّه يُشكِلُ بتقييد الرّقبة بالسَّلامة. وأيضًا فقوله: (اعتق رقبة)، لا يزيد في الدّلالة على العامِّ، وإذا جاز التخصيصُ بالقياس، فلأن يجوزَ هذا التخصيصُ به أولى. والله أعلم.

الفصل الرابع في المجمَل والمبيَّن

أما البيان، فهو في اللغة: اسمُ مصدرٍ مُشتَقٌّ من التَّبيين. وفي اصطلاح الفقهاء هو: **الذي دلّ على المرادِ بخطابٍ لا يَستقِلُّ بنفسه في الدّلالةِ على المُراد.**

أما المُبَيَّن، فقد يطلق على ما احتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانُه، وعلى الخطاب المُبتدأ المُستغنِي عن البيان.

وأما المفسَّر، فقد يُطلقُ على ما احتاج إلى التفسيرِ ووردَ عليه تفسيرهُ. وعلى الخطاب[1] المُبتدأ المستغنِي عن التفسير.

وأما النَّصّ، فهو: **كلّ كلامٍ تظهرُ إفادتُه لمعناه، ولا يتناولُ أكثرَ منه.** وفيه احترازٌ عن الأفعالِ وأدلةِ العقولِ والمجملِ مع البيان، فإنّها لا تُسمَّى نصوصًا.

وأما الظاهر، فهو: **ما لا يَفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره، سواءٌ أفادَه وحدَه، أو أفادَ مع غيره.**

وأما المُجمَل، فهو في عرفِ الفقهاء: **ما أفادَ شيئًا مُعَيَّنًا في نفسه واللّفظُ**

(١) «ف»، «ز» (الكلام).

لا يُعيِّنه. ولا يلزمُ عليه قوله: (اضرب رجلًا)؛ لأنّه يفيدُ ضَربَ رجلٍ، وهو ليس بمُتَعَيِّنٍ[1] في نفسه، بل أيَّ رجلٍ ضربتَه جاز، بخلاف اسم القُرْء.

وأما المؤوَّل، فالتأويل: عبارةٌ عن احتمالٍ يعضِدُه دليلٌ يَصِيرُ به أغلبَ على الظّنِّ من الذي دلّ عليه الظاهر.

ثم النظر في أطراف:

الطرف الأول: في المجمل

المسألة الأولى: الدليل الشرعي إما أن يكون أصلًا أو مستنبَطا منه. والأول، إما أن يكون لفظًا أو فعلًا.

أما الأول، فقد يكون مجملًا حال كونِه مُستعملًا في موضوعه، بأن يكون محتمِلًا لمعانٍ متساوية، إما بأن يكون متواطئًا أو مشترَكًا. وقد يكون كذلكَ حالَ كونِه مُستعملًا في بعض موضوعه، كالعامّ المخصوص بصفةٍ مُجمَلةٍ، أو استثناءٍ مُجمَلٍ، أو بدليلٍ مُنفصلٍ مجهول. وقد يكونُ كذلكَ حالَ كونِه مُستعمَلًا لا في موضوعه، ولا في بعض موضوعه، كالأسماءِ الشرعية، والتي لا يجوز حَملُها على حقائِقِها، وتساوت فيها جِهةُ المجاز.

وأما الفعل، فقد يكون مجملًا بأن لا يقترنَ به ما يدلّ على جهةِ وقوعه.

وأما المُستَنبَط ـ وهو القياس ـ، فلا يجوز فيه الإجمال.

---

(١) «فـ»، «مـ» (بمعين).

المسألة الثانية: يجوزُ ورودُ المُجملِ في كلامِ الله تعالى وكلام رسوله، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤].

شبهة المنكرين: أنّ الكلامَ إما أن يُذكرَ للإفهام، أو لا للإفهام[1]. والثاني عبث. والأول إما أن يكون مع بيانه، أو لا معه، والأول تطويل من غير فائدة. والثاني باطلٌ، لكونه تكليفًا بما لا يطاق.

والجواب: هذا الكلامٌ ساقطٌ عنّا؛ لأنّ عندنا: يفعل الله ما يشاءُ ويحكمُ ما يُريد.

المسألة الثالثة: ذهب الكرخي إلى أنّ التحليلَ والتحريمَ إذا أُضِيفا إلى العين يكون مجملًا[2]. وعندنا أنّه يُفيدُ بحسبِ العُرفِ تحريمَ الفعلِ المطلوبِ من تلك الذّات، فيُفهم من قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٣] تحريمُ الأكل، ومن قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، تحريمُ الاستمتاع.

♦ لنا: أنّ هذه المعاني هي السابقةُ إلى الأفهام، وذلك أمارةُ الحقيقة.

---

(١) حكى أبو بكر الصيرفي الخلاف عن داود بن علي الظاهري ﷺ، «**البحر المحيط**» (٤٥٥/٣).

(٢) ووافقه صاحبه أبو عبد الله البصري الملقب بـ"جعل"، نقله عنهما أبو الحسين في «**المعتمد**» (٣٣٣/١)، وأبو طالب البطحاني في «**المجزي**» (٣١٥/١). وانظر: «**كشف الأسرار**» (١٠٦/٢).

ومذهب العراقيين من أصحاب أبي حنيفة: أنه محمول على الفعل. انظر: «**الفصول**» للرازي (٢٥٧/١)، و«**أصول السرخسي**» (١٩٥/١)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٢٥١).

ولأنه ﷺ قال: «**لعن الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم، فجَمَلوها وباعوها**»[1]، دلّ ذلك على أنّ تحريمَ الشُّحُومِ أفادَ تحريمَ أنواعِ التصرفات. ولأنّ المفهومَ من قولهم: فلان يملك الدار. قدرتُه على التصرف فيها بالسكنى والبيع. ومن قولِنا: يملك الجارية. قدرتُه على التَّصَرُّف فيها بالبيع والوطءِ وغيرهما. وإذا جازَ أن تختلفَ فائدةُ المِلك على هذا النحو، جاز مثلُه في التحريم والتحليل.

حجة الكرخي: أنّ الأعيان غيرُ مقدورةٍ لنا، فلا يُمكنُ حملُ اللّفظِ على ظاهره، فيكونُ المرادُ تحريمُ فعلٍ من الأفعال، وهو غيرُ مذكورٍ، وليس البعضُ أولى من البعضِ، فإما أن يُضمَرَ الكلُّ وهو محال؛ لأنه إضمارٌ من غيرِ حاجةٍ، وذلك لا يجوز[2]. أو يُتَوَقَّفَ في الكلِّ، وهو المطلوب.

والجواب: لا نُسلِّمُ أنّ إضمار البعض ليس أولى من البعض، فإنّ العُرفَ يقتضِي إضافةَ ذلكَ التحريمِ إلى الفِعل المطلوبِ منه.

المسألة الرابعة: ذهب بعض الحنفية إلى أنّ قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] مجمل؛ لأنه يحتمِل مسحَ الكلِّ ومسحَ البعض[3]. وقال

(١) أخرجه البخاري (رقم: ٣٤٦٠)، ومسلم (رقم: ١٥٨٢) من حديث عمر رضي الله عنه.

(٢) المثبت من «ظ»، وفي غيرها (لأن الإضمار من غير حاجة [الحاجة/ «ز»] لا يجوز).

(٣) مأخذه: «**المعتمد**» (٣٣٤/١)، وانظر: «**شرح مختصر الطحاوي**» لأبي بكر الرازي (٣١٨/١)، و«**المبسوط**» للسرخسي (٦٣/١)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٢٧٧)، و«**أصول السرخسي**» (٢٢٨/١)، و«**البديع**» لابن الساعاتي (٤١/٣).

بعض الشافعية: الباءُ للتبعيض، وهو يُفيدُ مسحَ البعض[1]. وقال آخرون[2]: لفظُ المسحِ يُستعمَلُ في مسح الكلّ بالاتفاق، وفي مسح البعض، كما يقال: مسحتُ يدي بالمنديل. فوجبَ جعلُه حقيقةً في القدرِ المُشترَك بينهما في مماسة جزءٍ من اليدِ جزءًا من الرأس[3].

المسألة الخامسة: قال أبو عبد الله البصري[4]: حرفُ النفي إذا دخل على الفعل كان مجملًا؛ لأنه لا تنتفي ذاتُ الفعل. وليسَ إضمارُ بعضِ الأحكامِ أولى من البعض، فإما أن يُضمَرَ الكلّ، وهو محال؛ لأنّ نَفيَ الصِّحةِ ونفيَ الكمالِ المستلزمِ لثبوتِ الصِّحةِ محال. وإما أن لا يُضمَرَ شيءٌ، وهو المطلوب.

ومنهم من قال[5]: إن دخل على مسمًى شرعيٍ، فلا إجمال. وإن دخل على مسمًى حقيقيٍ، فإن لم يكن له إلا حكمٌ واحدٌ، فلا إجمال؛ لأنّه ينصرفُ النفيُ إليه. وإن كان له حُكمان، الفضيلةُ والجوازُ كان مجملًا.

ولقائل أن يقول: صرفُه إلى الجوازِ أولى؛ لأنّ الدّالّ على نفي الذّات

---

(١) «**الحاوي**» للماوردي (١/١١٥)، و«**التعليقة**» للقاضي حسين (١/٢٧٣)، و«**البيان**» للعمراني (١/١٢٥)، و«**المجموع**» (١/٤٠٠). وتقدم شرح ذلك عند أهل اللغة بما أغنى عن إعادته.

(٢) هذا اختيار عبد الجبار بن أحمد، نقله عنه صاحبه أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/٣٣٤).

(٣) هذا ظاهر تصرف الشافعي في «**الأم**» (٢/٥٦).

(٤) «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٣٣٥)، و«**المجزي**» لأبي طالب (١/٣٢١).

(٥) القائل هو أبو الحسين البصري ﷺ في «**المعتمد**» (١/٣٣٥).

دالٌ على نفي جميعِ الصِّفات، تُرِكَ العملُ به في الذّات فيبقَى معمولًا به في بقيَّةِ الصِّفات.

لا يقال: بأنّ دلالتَه على نفي الصفات تبعٌ لدلالتِه على نفي الذات، وإذا انتفى الأصلُ ينتفي التبع؛ **لأنا نقول:** هذا مُسلَّم، لكنْ بعدَ استقرارِ تلك الدّلالة صارَ اللفظُ كالعامّ بالنسبة إلى الكلّ، فإذا خُصَّ في بعض الصورِ ـ وهو الذات ـ، وجبَ أن يبقَى معمولًا به في الباقي. ولأنّ المشابهةَ بينَ المعدومِ وبين ما لا يصحُّ أتم. والمشابهةُ إحدَى أسبابِ المجاز، فكان الحملُ على نفي الصِّحةِ أولى.

المسألة السادسة: قال بعضهم: إنّ آية السرقة مجملة في اليد، وفي القطع[1]. أما الأول، فلأنّ اليدَ تُطلق[2] على هذا العضو من المنكب، ومن الزند، ومن[3] الكوع، ومن أصول الأنامل[4]. وأما الثاني، فلأنّه يُرادُ به[5] الشَّقُّ أو الإبانة[6].

وجوابه: أنّ اليد وُضِعَت[7] للعُضْو من المنكب. وعن الثاني: أنّه

(١) قاله أبو الحسن الكرخي وصاحبه أبو بكر الرازي، كما في «**الفصول**» (٦٨/١)، و«**شرح مختصر الطحاوي**» (٢٤٦/٦).

(٢) «مـ» (أما اليد فلأنه يطلق).

(٣) «فـ» (وقال بعضهم من).

(٤) «فـ»، «مـ» (أسفل الأنامل).

(٥) «فـ»، «مـ» (فلأن المراد منه).

(٦) في الأصول سوى «مـ» (والإبانة).

(٧) في الأصول سوى «مـ» (وضع).

للإبانة، فإذا أُضِيفَ إلى شيءٍ أفادَ إبانة ذلكَ الشيء، والشَّقُّ إذا حصلَ، حصلَ إبانةُ تلكَ الأجزاءِ، فلو أُطلِقَ عليه اسمُ اليد، كان إطلاقُ اسمِ الكُلِّ على الجزء[1]. فالمجازُ في لفظ اليد لا في لفظ القطع.

المسألة السابعة: قوله ﷺ: «**رُفِعَ عن أمتي الخطأُ والنسيان**»[2]. قيل: إنّه مجملٌ على ما مر[3]. **والأقرب**، أنّه ليسَ بمجملٍ؛ لأنّ المُرادَ من هذا التركيب نفيُ المؤاخذةِ بالعُرف.

---

(١) «ز» (إطلاقًا لاسم الكل على الجزءِ)، «ف» (فلو أطلق عليه اسم اليد إطلاق اسمِ [الكل] على [الجزء]). وما بين المعقوفتين، فيه تقديم وتأخير في النسخة، أشار الناسخ إلى إصلاحه، فوضع فوق (الجزء) حرف (خ) وفوق (الكل) حرف (ق).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ «رفع»، وإنما بلفظ: «**وضع**»، و«**إن الله تجاوز لي**». أخرجه ابن ماجه (رقم: ٢٠٤٥)، والطحاوي في «**شرح معاني الآثار**» (٣/٩٥)، والطبراني في «**الأوسط**» (رقم: ٨٢٧٣). وصححه ابن حبان (رقم: ٧٢١٩)، والحاكم (رقم: ٢٨٠١). وأنكره الإمام أحمد وأبو حاتم الرازي جدًا، «**جامع العلوم والحكم**» (٢/٣٦١)، و«**العلل**» لأبي محمد الرازي (٤/١١٥). وقال محمد بن نصر المروزي في «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٣٣٨): "ليس له إسناد يحتج بمثله". وانظر: «**طبقات الشافعية**» للسبكي (٢/٢٥٣).

(٣) قال أبو الحسين في «**المعتمد**» (١/٣٣٦): "المرفوع هو أحكام الخطأ فاحتاج إلى بيان ذلك الحكم، وقد علمنا أنه لم يرد الإثم؛ لأنه لا مزية لأمته في ذلك على سائر الأمم". وانظر: «**الفصول**» (١/٢٦١)، و«**تقويم أصول الفقه**» (١/٣١٥)، و«**شرح اللمع**» (١/٤٦٣).

الطرف الثاني في المبيَّن

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يُطاق، اتفقوا على أنّه لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجة[1][2].

أما تأخيرُ البيانِ عن وقت الخِطاب، فإن كان له ظاهرٌ استُعمِلَ في خلافه، مثلُ تأخيرِ بيانِ التَّخصيص وتأخيرِ بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية وتأخير بيان النَّكِرَة إذا أُريدَ به شيءٌ مُعَيَّن[3]، فعندنا يجوزُ تأخيرُ البيانِ في كلِّ هذه الأقسام[4]. وعند جمهور المعتزلةِ لا يجوزُ إلا في النسخ[5].

ومنعَ أبو الحسين[6] تأخيرَ[7] البيانِ فيما له ظاهرٌ قد استُعمِل في خِلافه. وزعم أنّ البيانَ الإجماليَّ كافٍ فيه، وهو أن يقول عند الخطاب: اعلموا أنّ هذا العامّ مخصوصٌ، وأنّ هذا الحكم سيُنسَخُ بعد ذلك. وأما البيانُ التفصيليّ

---

(١) بعده في نسخة الموصل من نسخ رسالة الرياض (لأن التكليف به مع عدم العلم بالطريق إليه تكليف بما لا يطاق).

(٢) «المغني» للقاضي عبد الجبار (١٧/٦٥)، و«المعتمد» (١/٣٤٢).

(٣) «ف» (المنكر إذا أريد به معينًا).

(٤) «التقريب» للقاضي (٣/٣٨٦)، و«التلخيص» (٢/٢٠٩)، و«البرهان» (١/١٦٦)، و«التبصرة» (ص: ٢٠٧)، و«المنخول» (ص: ٦٨)، و«العدة» لأبي يعلى (٣/٧٢٥).

(٥) «المغني» (١٧/٦٥ ـ ٦٧)، و«المعتمد» (١/٣٤٢)، و«المجزي» (١/٣٤٠). وانظر: «الفصول» لأبي بكر الرازي (٢/٤٧)، و«تقويم أصول الفقه» (١/٥٠٣).

(٦) في «المعتمد» (١/٣٤٣).

(٧) «ف» (من تأخير).

فإنّه يُجوِّزُ تأخيره. وأما الذي لا يكون له ظاهرٌ كالألفاظِ المُتواطِئَة والمُشترَكة، فقد جَوَّز فيه تأخيرَ البيانِ إلى وقتِ الحاجة.

لنا وجوه:

* **الأول:** قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩]، و«ثُمَّ» للتراخي.

* **الثاني:** أنّه تعالى أمرَ بني إسرائيلَ بذبح بقرةٍ مُعَيَّنة؛ لأنّ الضميرَ في قوله: ﴿مَا هِىَ﴾، و﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ﴾، وقوله: ﴿لَّا ذَلُولٌ﴾ [البقرة: ٦٨، ٦٩، ٧١]، ينصرف إلى البقرة التي أمر بذبحها.

* **الثالث:** أنّها لو كانت صفات غير البقرة التي أُمِروا بذبحها أولًا لما وجب عليهم رِعايةُ الأوصاف المذكورة أولًا. وحيث وجب عليهم دلَّ[1] أنها صفاتُ البقرةِ المأمورِ بذبحها أولًا، وهو المطلوب. ثم إنه تعالى أخَّرَ[2] البيانُ إلى أن سألوا سؤالًا بعد سؤال.

والدليل على جواز تأخير بيان المخصص: أنّه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال ابن الزِّبَعْرَى: قَدْ عُبِدت الملائكةُ وعُبِدَ المسيح، فهؤلاء حَصَبُ جهنم؟! فتأخَّرَ بيانُ ذلك حتى نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١][3].

---

(١) «ف»، «هـ» (علم).

(٢) «ظ» (فقد أخر البيان)، «ز» (ثم إنه يقال أخر) و(يقال) تحريف من (تعالى).

(٣) تقدم (ص: ٢٥٥).

لا يقال: بأنّ كلمة «ما» تختصُّ بغيرِ العُقلاء. ولأنّ الخِطابَ مع العرب، وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح بل كانوا يعبدون الأصنام؛ **لأنا نقول**: لا نُسلِّم أنها مختصةٌ بغيرِ العقلاء، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾ [الليل]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس]، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣]. ولأن قوله: ما ملكت يميني صدقة. يتناولُ الإنسان.

وعن الثاني: لا نُسلِّم ذلك، فإنّ من العرب من كان يعبد الملائكة والمسيح. ولأنه لو لم يجز تأخير بيانِ التخصيص في الأعيان، لما جاز تأخيرُ بيان التخصيص في الأزمان، بجامع ما يشتركان فيه من كون التأخير موهِمًا للعموم الموجِبِ للجهل، وقد جاز ذلك ثَمَّة، فيجوز هاهنا.

واحتج أبو الحسين على صحة مذهبه: أنّ العموم خطابٌ لنا، فإما أن يَقصِد المخاطِب إفهامَنا، أو لا يقصد.

لا سبيل إلى الثاني، وإلا لم يكن مخاطبًا؛ لأنّ معنى الخِطاب هو: قصد الإفهام. ولأنه لو لم يقصد الإفهام في الحال مع أنّ ظاهره يقتضِي ذلك، كان ذلك لغوًا[1] وعبثًا. أو لأنّه لو جاز الخطابُ به، لجازَ مخاطبةُ العربي بالزِّنْجِيَّة، ومخاطبةُ النائم كاليقظان ويُبين له بعد مدة.

ولا سبيل إلى الأول؛ لأنه إما أن يُرِيدَ فهمَ ظاهره، أو غيرَ ظاهره. والأول إرادةُ الجهل. والثاني إرادةُ ما لا سبيل إليه.

والجواب عنه: أنّه يُشكِلُ بجوازِ تأخيرِ بيانِ المخصص بزمانٍ قصير، وأنْ

(١) «ظ»، «ز» (إغراء).

تُعطفَ جملةٌ من الكلام على جملةٍ أخرى، ثم تُبَيّن الجملةُ الأولى عَقيبَ الثانية، وأنْ يُبَيّن المخصِّص بالكلام الطويلِ. وبما إذا أمرَ اللهُ المكلفين بالأفعالِ معَ أنّ كلّ واحدٍ منهم يجوز أنْ يموتَ قبلَ وقتِ الفعل، فلا يكون ذلكَ مُرادًا بالخطاب. وبجواز تأخير بيان النسخ إجمالًا وتفصيلًا.

ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون الغرضُ إفادةَ الاعتقادِ الرّاجح مع تجويز نقيضه؟! وعلى هذا التقدير، لا يكون عابثًا.

وبه ظهر الفرق بينه وبين خطاب العربي بالزِّنْجِيَّة؛ لأنه لا يمكن أن يكون الغرض ثَمّ إفادةُ الاعتقادِ الراجح.

ثم الذي يدل على أن الغرض ما ذكرنا: أنّ دلالة الألفاظ تتوقف على كون اللغة والنحو والتصريف منقولًا بالتواتر، ثم على عدم الإضمار، ثم على عدم الاحتمالات المذكورة في «**كتاب اللغات**»، وكلُّ هذه الأمور ظنية.

المسألة الثانية: الخطاب الذي لا ظاهر له، كالاسمِ المُشترَكِ مثلُ القُرْءِ، فإنّ له ظاهرًا من وجه دون وجه[1]: أما الأول، فلأنّه يُفيدُ أنّ المتكلم لم يُرد غيرَ الطُهْرِ وغيرَ الحيض، وأنّه أرادَ أحدَهما. وأما الثاني، فلأنّه لا يُفيدُ أنّ أيَّ الأمرَينِ أرادهُ المُتكَلِّم. **والدليل على أنه يجوز تأخير البيان عنه:** أنّه يفيدُ أنّ المراد إما هذا وإما ذاك، من غير تعيين. وهذا القدرُ يصلحُ أن يُرادَ تعريفُه، فإنّ الإنسانَ قد يقول لغيره: (لي إليك حاجةٌ مهمةٌ أوصيكَ بها)، ولا يكونُ

(١) مأخذه في هذه المسألة «**المعتمد**» (١/٣٤٧).

غرضُهُ في الحال إلا إعلامَ هذه الجملةِ. وإذا كان كذلك، ثبت أنّه يجوز إطلاق اللفظ المشترَك من غير بيان التعيين.

احتجوا: بأنّه لو حَسُنَت المخاطبةُ به من غير بيانٍ في الحال، لحَسُنَت مخاطبةُ العربي بالزِّنْجِيَّة، مع القدرةِ على المخاطبةِ بالعربيةِ، من غيرِ بيانٍ له[1] في الحال.

والجواب: أنّ المُعتبَر في حُسنِ الخِطاب أن يتمكنَ السامعُ من أن يعرف به ما أفاده الخطاب، وهذا التَّمَكُّنُ حاصلٌ في الاسم المُشترَك، بخلافِ العربي، فإنّه لا يَتمكن من معرفةِ ما وُضِعَ له خِطاب الزِّنج[2].

المسألة الثالثة: يجوز من الرسول ﷺ أن يؤخر تبليغَ ما أوحيَ إليه إلى وقتِ الحاجة[3]. وقيل: يجبُ تقديمه عليه[4].

♦ لنا: أنّ في المُشاهَدِ قد يكونُ تقديمُ الإعلامِ قبيحًا، وقد يكون تركُ التقديمِ قبيحًا. وإذا كان كذلك، لم يمتنع أن يعلم الله تعالى اختلافَ مصلحةِ المُكلَّفين في تقديم الإعلام وفي تركه، فلا يكونُ التقديمُ واجبًا على الإطلاق.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧] وأنّه للفَوْر.

---

(١) «ف» (ولا تعين له).

(٢) «ف» (الخطاب الزنجي).

(٣) «المعتمد» (١/٣٤١)، و«التبصرة» (ص: ٢١١)، و«البحر» (٣/٥٠٣).

(٤) هذا وجه عند الحنابلة، اختاره أبو الخطاب في «التمهيد» (٢/٢٨٩)، وانظر: «المسودة» (ص: ١٨٠)، و«أصول الفقه» لابن مفلح (٣/١٠٣٦).

والجواب: أنّ المُرادَ به القرآن[1]؛ لأنّه هو الذي يُطلقُ عليه بأنّه مُنزَّل من الله تعالى.

الطرف الثالث في المبين له[2]

مسألة: يجوزُ من الله تعالى أن يُسمِع المكلَّف العامَّ من غيرِ أن يُسمِعَه ما يُخَصِّصُه. وهو قول الفقهاءِ والنَّظّامِ وأبي هاشم[3]. وقال أبو الهُذَيل والجُبّائي: لا يجوز ذلك في العامّ المخصوص بدليل السمع، ويجوز في العام المخصوص بدليل العقل، وإن لم يعلم السامعُ أنّ في العقلِ[4] ما يدلُّ على التخصيص[5].

♦ لنا: أنّ كثيرًا من الصحابةِ سمِعوا قولَه تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١] الآية، مع أنّهم لم يسمعوا قولَه عليه السلام: «**نحنُ معاشِرَ الأنبياءِ لا نُورَث**»[6]. وسمعوا[7] قوله تعالى: ﴿ٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، مع أنّهم

---

(١) «ف» (هو القرآن).

(٢) (له) مثبت من «ز»، «هـ».

(٣) «**المعتمد**» لأبي الحسين (١/٣٦٠)، و«**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١٧/٧٢)، و«**المجزي**» (١/٣٥٠).

(٤) «ظ» (النقل).

(٥) «**المعتمد**» (١/٣٦٠)، و«**المغني**» (١٧/٧١)، و«**المجزي**» (١/٣٥٠).

(٦) أخرجه البخاري (رقم: ٣٠٩٣)، ومسلم (رقم: ١٧٥٩)، من حديث أبي بكر الصديق. وليس فيه: "نحن معاشر الأنبياء". قال ابن كثير في «**تحفة الطالب**» (ص: ٢١٣): "بهذا اللفظ لم أجده في شيء من الكتب الستة". وانظر: «**المسند**» (رقم: ٩٩٧٢)، و«**السنن الكبرى**» للنسائي (رقم: ٦٢٧٥) فلفظه فيهما: «إنا معاشر الأنبياء...».

(٧) «ف»، «م» (وكذلك)، «ز» (وكذا).

لم يسمعوا قوله[1] ﷺ: «**سُنوا بهم سنةَ أهلِ الكتاب**»[2]. ولأنّه يَجوزُ الخطابُ بالعام المخصوص بالعقل من غيرِ أن يَخطُرَ بباله المُخَصِّص، فكذلك يَجُوزُ الخِطابُ بالعام المخصوص[3] بالسمع[4] من غيرِ أن يُسمِعَه ذلك المُخصص، بجامعِ ما يشتركان فيه من المُكنَة من معرفة المُراد.

احتجوا: بأنّ إسماعَ العام دون المخصص إغراءٌ بالجهل. ولأنه يجري مُجرَى خِطاب العربي بالزِّنجِيَّة. ولأنّ دلالة العام مشروطةٌ[5] بعدمِ المُخصص، فلو جاز إسماعُ العام دون المخصص، لما جاز الاستدلالُ بشيءٍ من العمومات إلا بعد الطواف في الدنيا وسؤالِ كلِّ العلماءِ عن وجودِ المخصص[6].

والجواب عن الأول والثاني: أنّ الإغراء غيرُ حاصلٍ، لما مرّ من أنّه[7] يُفيدُ ظنّ العمومِ، لا القطعَ به.

وعن الثالث: أنّ كونَ اللفظ حقيقةً في الاستغراقِ مجازًا في غيرِهِ، يُفيدُ ظنّ الاستغراق، والظّنُّ حجةٌ في[8] العمليات[9].

---

(١) «فـ»، «مـ» (مع قوله).
(٢) تقدم (ص: ١٨١).
(٣) «ظ» (بالعام المخصص).
(٤) «فـ» (بالنقل).
(٥) «ظ» (مشترطة).
(٦) «مـ» (كل واحد من العلماء)، «فـ» (وسؤال كلها من العلماء أن المخصص موجود أم لا ؟!).
(٧) في ما سوى «ظ» (... والثاني: ما مر أنه يفيد).
(٨) من هنا حتى المسألة التاسعة من مسائل النَسخ، ساقط من «ز».
(٩) «ظ»، «هـ» (الشرعيات).

الفصل الخامس في الأفعال

المسألة الأولى: أجمعت الأمة على أنّ الأنبياءَ معصومونَ عن الكفر والبدعة، إلا الفُضَيليَّةَ ـ من الخوارج ـ، فإنهم يُجَوِّزونَ الكفرَ على الأنبياء[1]. وكذا الرَّوافض جوزوا إظهارَ كلمةِ الكُفر عليهم على سبيل التَّقِيَّة[2].

وأجمع الكل[3] على أنّه لا يجوز عليهم التحريفُ والخيانةُ في تبليغ الشرائع. وكذلك أجمعوا على أنّه لا يجوز عليهم تَعمُّد الخطأ في القول. وأما على سبيل السهوِ فقد اختلفوا فيه.

وأما ما يتعلق بأفعالهم، فقد اختلفوا فيه على أقوال:

الأول: قول الحشوية، وهو أنّه يجوزُ عليهم الصغائر والكبائر[4].

---

(١) كأن هذا من باب اللازم، فإنّ المنقول عنهم أنهم يعدون كل الذنوب كفرًا، ومع ذا يجوزون الذنوب على الأنبياء. انظر: «**كتاب المقالات**» لأبي القاسم البلخي (ص: ٢٩٥)، و«**الحور العين**» لنشوان الحميري (ص: ١٧٧)، «**التنبيه**» للملطي (ص: ١٧٩)، و«**عصمة الأنبياء**» للمصنف (ص: ٣٩).

(٢) هذا النقل فيه نظر، وممن دفع هذه النسبة وزيفها نور الله التستري الإمامي في «**إحقاق الحق**» (٣١٣/١)، وانظر: «**اللوامع الإلهية**» للسيوري (ص: ٢٤٤).

(٣) «ظ»، «هـ» (وأجمعوا).

(٤) لم أقف على معيّن أجاز ذلك، وينسب في كتب المقالات إلى الكرامية. «**الفَصل**» (٢/٤)، و«**الفرق بين الفرق**» (ص: ٢٤٩)، و«**أصول الدين**» للبغدادي (ص: ١٦٨) فالله أعلم.

والثاني: قولُ أكثرِ المعتزلة، أنّه لا يجوزُ عليهم تَعَمُّد الكبيرةِ، ويجوز تَعمُّد الصغيرة بشرط أن لا تكون مُنَفِّرة[1]. **والثالث**: قول الجُبّائي، أنّه لا يجوزُ تَعَمُّد الصغيرة والكبيرة، ويجوزُ على سبيل الخطأ في التأويل[2]. **الرابع**: أنّه لا تجوزُ الكبيرةُ والصغيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل، ويجوز على سبيل السهو[3]. **الخامس**: أنّه لا تجوز الكبيرة ولا الصغيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو، وهو مذهبُ الروافض[4].

واختلفوا أيضًا في وقت وجوب العصمة: فالأكثرونَ ذهبوا إلى أنّ العصمة واجبةٌ في زمان النبوة. **والمختار**، أنهم[5] معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبيل السهو فجائز.

---

(١) «مـ» (أن لا يكون منفرًا). انظر: «**زيادات شرح الأصول**» للبطحاني (ص: ١٦٠)، و«**المغني**» (١٥/٣٠٠)، و«**المجموع في المحيط بالتكليف**» (٣/٤٦٤) و«**الفائق**» لابن الملاحمي (ص: ٣٠٢).

(٢) انظر: «**الفائق في أصول الدين**» (ص: ٣٠٤)، و«**المغني**» (١٥/٣١٠)، و«**المجموع في المحيط**» (٣/٤٧٠).

(٣) نقله عبد القاهر البغدادي في «**أصول الدين**» (ص: ١٦٧) عن أصحابه، وانظر ما نقله ابن فورك عن أبي الحسن في «**المجرد**» (ص: ١٥٨، ١٧٦)، و«**الإرشاد**» (ص: ٣٦٧)، و«**البرهان**» (١/٤٨٥).

(٤) «**الاعتقادات**» للصدوق (ص: ٩٦)، و«**أوائل المقالات**» للمفيد (ص: ٦٢)، و«**الذخيرة**» للمرتضى (ص: ٣٣٧)، و«**تمهيد الأصول**» للطوسي (ص: ٤٦٤)، و«**مناهج اليقين**» للحلي (ص: ٤٢٥).

(٥) «ظ» (ذهبوا إلى أن الأنبياءَ معصومون في...) كذا.

المسألة الثانية: اختلفوا في فعل الرسول ﷺ على أقوال: أحدها: أنه للوجوب في حقنا، وهو قول ابن سريج والإصطَخْرِي وأبي علي ابن خيران[(١)]. والثاني: أنه للندب، وينسب ذلك إلى الشافعي رضي الله عنه[(٢)]. والثالث: أنه للإباحة، وبه قال مالك[(٣)]. والرابع: أنه يُتَوقّفُ في الكل، وهو قول الصيرفي[(٤)] وأكثر المعتزلة[(٥)].

لنا وجوه:

* **الأول:** قولُه تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨][(٦)]، والمتابعةُ عبارةٌ عن الإتيان بمثل ما أتى به المتبوع، لأجلِ كونِه آتيًا به.

---

(١) «ف»، «ظ» (وابن خيران). وانظر: «**التلخيص**» (٢/٢٣١)، و«**البرهان**» (١/٤٨٩). وهذا قول أكثر الفقهاء كما ستعرف.

(٢) حكاه عنه ابن القشيري والجويني، «**البرهان**» (١/٤٨٩)، و«**البحر**» (٤/١٨٣).
وذكر ابن السمعاني في «**القواطع**» (٢/٤٦٧) أنّ الأشبه بمذهبه الوجوب. وفي كلام الشافعي ما يدل عليه، قال في «**الأم**» (٩/٢٥٩): "إنّ رسول الله العَلَم بين العلق والباطل، فما فعل هو الحق وعلينا أن نفعله". وانظر: «**مجرد مقالات الشافعي في الأصول**» (ص: ١٨٢).

(٣) هذا النقل عن مالك فيه نظر، قال أبو العباس القرطبي: "ليس معروفًا عند أصحابه" «**البحر**» (٤/١٨٣)، وأصحابه يحكون عنه القول بالوجوب، كابن خويز منداذ، وأبي الحسن بن القصار وأبي الفرج. وبه قال السواد من أصحابه انظر: «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ٦١)، و«**إحكام الفصول**» للباجي (١/٣١٥)، و«**تنقيح الفصول**» (ص: ٤٠٥)، و«**مفتاح الوصول**» للتلمساني (ص: ٥٦٩).

(٤) قال الزركشي: "رأيت التصريح به في كتاب «**الدلائل**» "، «**البحر**» (٤/١٨٣). ونقل عنه أبو إسحاق وابن السمعاني القول بالندب، «**شرح اللمع**» (١/٥٤٦)، و«**القواطع**» (٢/٤٦٨).

(٥) «**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١٧/٢٥١).

(٦) «ظ»، «هـ» (فاتبعوه) فقط، والآية بالفاء إنما هي في الأمر باتباع الكتاب، كما في قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وأنّه يجري مُجرى الوعيد فيمن ترك[1] التّأسي به.

* **الرابع**: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] الآية، والمراد من الأمر: القدرُ المشترَك بين الأمر بمعنى القول، وبين الأمر بمعنى الفعل، احترازًا عن الاشتراك والمجاز.

* **الخامس**: قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

* **السادس**: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، بيّن أنّه إنما زوّجه بها ليكونَ حكمُ أمّتِه مساويًا لحكمه في ذلك.

* **السابع**: الاقتداءُ به واجبٌ في الصلاة والمناسك، لقوله ﷺ: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»[2]. ولقوله عليه السلام: «**خذوا عنّي مناسِككُم**»[3]، وكذا في الكلّ؛ لأنّه لا قائل بالفرق.

* **الثامن**: أنّ تركَ متابعته مشاقةٌ له، فكانت محرمة، لقوله تعالى:

---

(١) «ظ» (يترك).

(٢) رواه البخاري (رقم: ٦٣١)، ومسلم (رقم: ٦٧٤) من حديث مالك بن حويرث.

(٣) رواه مسلم (رقم: ١٢٩٧) من حديث جابر.

﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية.

* التاسع: أنّ الصحابة رجعوا في معرفة تكاليفهم إلى أفعاله، فإنهم لما اختلفوا في الغُسل من التقاءِ الخِتانَين رجعوا إلى قول عائشة ﵂، فقالت: "فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا"(١). وكذلك واصلوا الصِّيام لمّا واصل(٢). وخلعوا نعالهم في الصلاة لمّا خلع(٣).

* العاشر: قوله ﷺ: «**عليكم بسُنَّتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضّوا عليها بالنّواجِذ، وإيّاكم ومُحدَثات الأمور، فإنّ كُلّ مُحدَثَةٍ بدعةٌ، وكُلَّ بدعةٍ(٤) ضلالةٌ**»(٥).

---

(١) أخرجه الترمذي (رقم: ١٠٨)، وابن ماجه (رقم: ٦٠٨)، والنسائي في «**الكبرى**» (١٩٤) من حديث محمد بن القاسم عن أبيه عن عائشة. قال الترمذي: "حسن صحيح". وصححه ابن حبان (رقم: ١١٧٥)، وابن القطان في «**بيان الوهم**» (٢٦٧/٥).
ومع ذا فقد غمز بعض الأئمة كأحمد بن حنبل والبخاري في هذا الإسناد. «**الفوائد المعللة**» لأبي زرعة الدمشقي (٢٠٧)، و«**العلل الكبير**» للترمذي (٥٧/١)، و«**السنن**» للدارقطني (رقم: ٣٩٣).

(٢) رواه البخاري (رقم: ١٩٢٢، ١٩٦١)، ومسلم (رقم: ١١٠٢، ١١٠٤)، من حديث ابن عمر، وأنس.

(٣) رواه أبو داود (رقم: ٦٥٠) من حديث أبي سعيد الخدري. وصححه ابن خزيمة (رقم: ٧٨٦)،. وابن حبان (رقم: ٢١٨٥). وانظر: «**العلل**» لابن أبي حاتم (٢٢٥/٢ ـ ٢٢٧)، و«**العلل**» للدارقطني (٣٢٨/١١)، (١١١/٨).

(٤) «ف» (فإن كل بدعة ضلالة).

(٥) أخرجه أبو داود (رقم: ٤٦٠٧)، والترمذي (رقم: ٢٦٧٦)، وابن ماجه (رقم: ٤٢) من حديث العرباض بن سارية. قال الترمذي "حسن صحيح". وقال أبو نعيم في «**المستخرج**» (٣٦/١): "حديث جيد من صحيح حديث الشاميين".

* **الحادي عشر**: قوله ﷺ: «**من تركَ سنتي فليس منّي**»[1]، والسّنة: الطريقة، فكانت متناولةً للأقوالِ والأفعالِ والتروك.

* **الثاني عشر**: قوله ﷺ: «**إنّ بني إسرائيل تفرَّقت علي اثنتين وسبعين فرقة، وستفترِقُ**[2] **أُمَّتِي على ثلاثٍ وسبعين فِرقة، كلهم في النار إلا ملةً**[3] **واحدة**» قالوا: وما هي يا رسول الله؟! قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**[4]»[5].

* **الثالث عشر**: قوله ﷺ: «**لا يؤمنُ أحدكم حتى يكونَ هواهُ تبعًا لما جِئتُ به**»[6].

* **الرابع عشر**: قوله ﷺ: «**إنما جُعِلَ الإمام لِيُؤتَمَّ به**»[7].

احتج القائلون بالندب بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ

---

(١) أخرجه البخاري (رقم: ٥٠٦٣)، ومسلم (رقم: ١٤٠١)، من حديث أنس بن مالك. ولفظه: «**من رغب عن سنتي...**».

(٢) «ظ» (وتفرقت).

(٣) في ما عدا «ظ» (فرقة). والمثبت موافق لمصدر التخريج.

(٤) «مـ» (وأصحابي عليه).

(٥) أخرجه بهذا اللفظ مفسرًا الترمذي (رقم: ٢٦٤١) من حديث عبد الله بن عمرو. قال الترمذي: "حديث مفسر غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه". وهذا الحرف من السنن يروى من وجوه مختلفة وألفاظ متباينة، ليس هذا محل بسط الكلام فيها، فليطلب في مظانه.

(٦) أخرجه ابن أبي عاصم في «**السنة**» (رقم: ١٥)، والحسن بن سفيان في «**الأربعين**» (رقم: ٨)، والبيهقي في «**المدخل إلى السنن**» (رقم: ١٣٤٢)، من حديث عبد الله بن عمرو. وصححه أبو زكريا النووي في «**الأربعين**» (رقم: ٤١)، وقال أبو الفرج ابن رجب: "تصحيح هذا الحديث بعيد جدًا" «**جامع العلوم والحكم**» (٢/٣٩٤).

(٧) أخرجه البخاري (رقم: ٦٨٨)، ومسلم (٤١٢) من حديث عائشة. وله وجوه أخرى في الصحيحين.

حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ولو وجب التّأسي به لقال: (عليكم). ولأنّا رأينا أهلَ الأعصار متطابقين[١] على الاقتداءِ في الأفعالِ بالنبّي ﷺ، وذلكَ يدل على أنه يفيدُ الندب. ولأنّ فِعلَه إما أن يكون راجَح العدمِ، أو مساوي العدمِ، أو مرجوحَ العدمِ. والأول باطل، لكونه معصومًا. والثاني كذلك؛ لأنّ الاشتغال به عبث، وهو مزجورٌ عنه، لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، فتعين الثالث. إلا أنّ عدمَ الوجوب ثابتٌ في الأصل، فتعين النّدب.

حجة القائلين بالإباحة: أنّه لمّا ثبت كونُه معصومًا، فلابد وأن يكون ذلك الفعلُ إما مباحًا أو مندوبًا أو واجبًا، والمُشترَك بين هذه الأقسام: رفعُ الحرج عن الفعل، ولم يثبت رجحانُ الوجوب بالأصل، فثبت كونُه مباحًا.

المسألة الثالثة: قال جماهير الفقهاءِ والمعتزلةِ: التّأسي واجب[٢]. ومعناه: أنّا إذا علِمنا أنّ الرسول ﷺ فعلَ فعلًا على وجه الوجوب، يجب علينا أنّ نفعله على وجه الوجوب. وإن علمنا أنّه تنفَّل به، كنّا مُتعبَّدين بالتنفّل به. وإن علمنا أنّه فعله على وجه الإباحة، كنّا مُتعبَّدين باعتقادِ إباحته[٣]، وجاز لنا فعله.

---

(١) «مـ» (مطبقين).

(٢) «القواطع» (٢/٤٦٨)، و«شرح اللمع» (١/٥٥٢)، و«المغني» (١٧/٢٥٦، ٢٦٨) و«المعتمد» (١/٣٨٣)، و«المجزي» (٢/٣٦٨)، و«تقويم أصول الفقه» (٢/٥٤٩).

(٣) «ظ» (الإباحة).

وقال أبو علي بن خَلّاد ـ من المعتزلة ـ: نحنُ مُتَعَبَّدُونَ بالتّأسي به في العبادات، دون غيرها[1]. ومن الناس من أنكر ذلك في الكل[2].

احتج أبو الحسين بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، والتأسي بالغير في أفعاله هو: أن يُفعلَ (الفعل)[3] على الوجه الذي فعله ذلك الغير، وأنّه لم يُفصَل بين فعلٍ وفعل.

المسألة الرابعة: الفعل إذا عارضه قول، فإما أن يكون القولُ مُتقدِّمًا، أو متأخرًا، أو لم يكن واحدٌ منهما معلومًا.

* أما الأول، فإنّ كان الفعل واقعًا عقيبه، فهذا لا يجوز إن كان القول متناولًا له خاصة، إلا على قولِ من جوّزَ[4] نسخَ الشيءِ قبلَ حضورِ وقته. وإن كان متناولًا لأمّته خاصة، وجب المصير إلى القول دون الفعل، وإلا لكان القولُ لغوًا. وإن كان عامًا في حقِّه وحقّ الأمّة[5]، كان الفعلُ مخصِّصًا له دونَ الأمة. وإن كان الفعلُ متراخيًا[6] عنه، وكان القول متناولًا لنا وله، صار منسوخًا عنه وعنّا. وإن تناولَه دونَنا. كان منسوخًا عنه دوننا. وإن تناوَلَنا

(١) «المعتمد» (١/٣٨٣).

(٢) نقلوه عن أبي الحسن الكرخي، «تقويم أصول الفقه» (٢/٥٤٩)، و«أصول البزدوي» (ص: ٥١٠)، وانظر: «الفصول» (٣/٢١٥) للجصاص.

(٣) كذا كتب فوق السطر في «مـ».

(٤) «مـ» (يجوز).

(٥) «فـ» (عامًا فيه وفي حق).

(٦) «فـ»، «مـ» (وإن كان متراخيًا).

دونه كان نسخًا عنّا دونه.

وإن كان الفعل متقدمًا، فإما أن يكون القولُ واقعًا عَقيبه، أو متراخيًا عنه. فإن كان الأول، وكان القول متناولًا له خاصة، وكان[1] الفعلُ المتقدم دالًا على لزوم مثله لكل الناس، كان القولُ المُختصُّ به مُخصِّصًا له عن ذلك العموم. وإن كان متناولًا لأمّته خاصة، دلّ على أنّ حكمَ الفعل يختصُّ به دون غيره. وإن كان عامًا فيه وفيهم، دلّ على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم.

وأما إن كان القول متراخيًا عن الفعل، فإن كان القولُ متناولًا له ولأمّته، يكون القول ناسخًا لحكم الفعل عنه وعن أمته. وإن كان متناولًا للأمّة خاصة، يكون منسوخًا عنهم دونه. وإن كان متناولًا له دون أمته، يكون منسوخًا عنه دون أمّته.

أمّا القسم الثالث، وهو ما لم يُعلم تقدُّمُ أحدهما على الآخر، فهاهنا يُقدّم القولُ لوجهين:

أحدهما: أنّ القولَ أقوى من الفعل، لاستغناءِ دلالةِ القولِ عن الفعل، وافتقار دلالةِ الفعل إلى القول.

الثاني: أنّا نقطعُ بأنّ القولَ يتناولُنا[2]، وأما الفعل، فبتقدير أن يتأخرَ يكونُ متناولًا لنا، وبتقدير أن يتقدمَ لا يتناولُنا، فكونُ القولِ متناولًا لنا معلوم، وكون الفعل متناولًا لنا مشكوك، والمعلوم مُقدَّمٌ على المشكوك.

---

(١) «ف» (وقد كان).

(٢) «ف»، «م» (قد يتناولنا)

المسألة الخامسة: في أنّ الرسول ﷺ قبل النبوة هل كان متعبِّدًا بشرعِ أحدٍ مِن قبله؟! فأثبته قومٌ[1]، ونفاهُ آخرون[2]، وتوقَّفَ فيه ثالث[3].

حجة المنكرين من وجهين:

* **الأول:** لو كان متعبَّداً بشرعِ أحدٍ لوجبَ عليه الرجوع إلى علماء تلك الشريعة، ولو كان كذلك لاشتَهَر وتواتر، وحيث لم يُنقل، عَلِمنا أنّه لم يكن متعبَّداً بشرعِ أحد.

* **الثاني:** أنّه لو كان على مِلَّةِ أحدٍ لافتخرَ به أهلُ تلك المِلّة.

حجة المثبتين[4]: أنّ دعوةَ من تقدمه كانت عامة، فوجبَ دخولُه فيها. ولأنّه كان يركب البهيمة ويأكلُ اللّحم ويطوفُ بالبيت.

والجواب عن الأول: أنّا لا نُسلِّمُ عمومَ دعوةِ من تَقَدَّمه. ثم لا نُسلِّم وصولَ تلكَ الدعوةِ إليه، ثم لا نُسلِّم وصولَ تلك الدعوة إليه.

وعن الثاني: أنّ ركوبَ الدّابة وأكلَ اللحم حسنٌ في العقل. وأما طوافه بالبيت، فلا يجبُ لو فعله من غير شرعٍ أن يكون حرامًا.

---

(١) هذا أشهر القولين عند الحنابلة، «**العدة**» (٣/٧٦٥)، و«**التحبير**» (٨/٣٧٦٨).

(٢) نسبه أبو بكر لجماهير المتكلمين، «**التلخيص**» (٢/٢٥٩)، وانظر: «**المعتمد**» (٢/٩٠٠)، و«**البرهان**» (١/٥٠٨).

(٣) قال بهذا أبو هاشم الجبائي، «**المعتمد**» (٢/٩٠٠)، وتبعه جماعة كأبي المعالي في «**البرهان**» (١/٥٠٩)، والغزّالي في «**المستصفى**» (١/٥٢٥)، وابن برهان في «**الوصول**» (١/٣٨٣).

(٤) «ف»، «ظ» (حجة الآخرين).

المسألة السادسة: في حالِه بعد النبوة، فقال جمهور المعتزلةِ وكثيرٌ من الفقهاءِ: إنّه لم يكن متعبَّدًا بشرعِ أحدٍ[1]. وقال قوم من الفقهاء[2]: كان متعبَّدًا به[3]. ثم قيل: إنه كان متعبَّدًا بشرعِ إبراهيم. وقيل: بشرع موسَى. وقيل: بشرع عيسى عليهم السلام.

حجة الأولين وجوه:

* **الأول:** أنّه لو كان متعبَّدًا بشرعِ أحدٍ لوجبَ أن يَرجعَ إليه في أحكام[4] الحوادث، وأن لا يتوقفَ إلى نزول[5] الوحي، لكنّه لم يفعل ذلك، إذ لو

---

(١) به قال أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري، «**المجزي**» (٢/٣٨٧)، و«**المعتمد**» (٢/٨٩٩). وهذا هو المشهور عند المتأخرين من أصحاب الشافعي وهو آخر القولين لأبي إسحاق الشيرازي، وبه قال أبو الخطاب من أصحاب أحمد، انظر: «**التلخيص**» (٢/٢٦٥)، و«**البرهان**» (١/٥٠٣)، و«**اللمع**» (ص: ١٧٩)، و«**القواطع**» (٢/٤٨٣)، و«**الوصول**» (١/٣٧٤)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٢/٤١١).

(٢) هذا هو المشهور عند أصحاب أبي حنيفة، كما في «**الفصول**» لأبي بكر (٣/١٩)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٢/٥٦٠)، و«**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٤٦٩).

وبه قال أصحاب مالك، كما في «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ١٤٩)، و«**إحكام الفصول**» (١/٤٠١).

وهو أشهر الروايتين عند أصحاب أحمد قال بها أبو الحسن التميمي وأبو يعلي، واستقر عليها المذهب، كما في «**العدة**» (٣/٧٥٣)، و«**المسودة**» (ص: ١٩٣)، و«**التحبير**» (٨/٣٧٧٨).

وذهب إليه جماعة عند أصحاب الشافعي، كما في «**البرهان**» (١/٥٠٣)، و«**التبصرة**» (ص: ٢٨٥)، و«**القواطع**» (٢/٤٨٣).

(٣) «مـ» (وقال قوم: كان)، «ظ»، «هـ» (ومنهم من قال إنه كان متعبدًا).

(٤) (أحكام) من «مـ» وحدها.

(٥) (نزول) من «مـ» وحدها.

فعلَ لاشتَهَر وتواتر. ولأنّ عمر ﷺ طالعَ ورقةً من التوراة[1]، فغضِبَ رسول الله ﷺ وقال[2]: «**لو كان موسَى حيًا لما وَسِعَه إلا اتّباعي**»[3].

ولا يقال: لعلّه لم يكن متعبَّدًا في تلك الصورةِ بالرجوع إلى شرعِ أحد. أو لأنّه عَلمَ خُلوَّ شرعِهم عن حكمها.

ثم نقول: قد ثبتَ أنّه رجعَ إلى التوراةِ في حكم الرجم؛ **لأنّا نقول**: عدمُ رجوعه إليها في شيءٍ من الوقائعِ دلّ على أنّه لم يكن متعبَّدًا بشيءٍ منها.

وأما قوله: (لعلّه ﷺ علمَ خلو شرعهم عن حكمها). قلنا: العلمُ بذلك لا يحصل إلا بعد البحث التام[4]، فكان يجبُ أن يقع منه ذلك.

ورجوعه إلى التوراة ما كان كذلك، بدليل عدم رجوعه إليها فيما سوى الرجم. ولأنّ التوراةَ مُحرّفةٌ عنده، فكيف يعتمد عليها؟! وإنما رجعَ إلى التوراة تقريرًا لحكمِ الرّجم عليهم.

* **الثاني**: لو كان متعبَّدًا بشرعِ أحدٍ لوجبَ على علماءِ الأعصارِ الرجوعُ إليه في الوقائعِ، ضرورةَ أنّ التّأسِّي به واجب.

---

(١) «ف»، «مـ» (التورية) بالكسر والإمالة، وكذا في المواضع الآتية، هي لغة، وقرأ بها بعض القرأة من السبعة وغيرهم.

(٢) «ف» (فغضب وقال)، «مـ» ـ في الحاشية بخط الناسخ ـ (فغضب النبي ﷺ).

(٣) أخرجه أحمد (رقم: ١٥١٥٦)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (رقم: ٢٦٤٢١) من حديث مجالد عن الشعبي عن جابر. وهذا إسناد مدخول، قال البخاري: "لا يصح"، «**التاريخ الكبير**» (٥/٣٩)، (٨/٩)، وانظر: «**الجامع لعلوم الإمام أحمد**» (١٩/١٠١).

(٤) (التام) ليس في «ف». وفي «مـ» (الشديد).

* **الثالث**: أنّه ﷺ صوّبَ معاذًا على حكمه باجتهاد نفسه عند عدم الكتاب والسنة، ولو كان متعبَّدًا بحكم التوراةِ لم يكن له العمل بالاجتهاد حتى ينظر في التوراة.

ولا يقال: بأنّ الكتابَ يتناولُ التوراةَ. أو أنّه لم يذكر التوراة؛ لأنّ في الكتابِ آياتٌ تدلُّ على الرجوع إليها، كما أنّه لم يذكر الإجماع لهذا السبب؛ **لأنّا نقول**: لا يُفهم من إطلاق الكتاب إلا القرآن.

الثاني: لم يُعهَد من معاذٍ قط تَعَلُّم التوراة والإنجيل.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤]. وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله: ﴿ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، وبقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

والجواب عن الأول: أنّ العملَ بظاهره مُتعَذّر؛ لأنّ جميع النبيين لم يَحكموا بجميع ما في التوراة، فوجبَ تخصيصُ الحكمِ أو النبيين[1]، وحينئذٍ لا يتمّ المطلوب.

وعن الثاني: أنّ هُداهم الذي اتفقوا عليه: هو الأصل، دون ما وقع عليه النسخ.

وعن الثالث: أنّ الملة محمولةٌ على الأصول دون الفروع، بدليل أنّه يُقال: (ملّة أبي حنيفة والشافعي واحدة)، مع اختلافهما في كثير من الفروع. وبدليل أنّه قال[2] تعالى بعد ذلك: ﴿قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

---

(١) «مـ» (أو تخصيص النبيين).

(٢) «فـ» (وبدليل قوله تعالى بعده).

ولأنّ شريعةَ إبراهيم قد اندرست.

وعن الرابع: أنّ المرادَ منه: الأمرُ بإقامة الدِّين[1]، وذلك لا يدلّ على اتفاق الفريقين.

(١) «مـ» (ذلك الدين).

الفصل السادس في النَّسخ

وهو في اللغة: الإبطال[1]. وقال القَفّال: إنّه النّقل والتحويل[2].

♦ لنا: أنّه يقال: نسَخَتِ الريحُ آثارَ القوم، إذا أعدمتها[3]. ونسخت الشمسُ الظِّلَّ، إذا أزالته؛ لأنه[4] قد لا يحصل الظل في مكان آخرَ، فيُظن أنه انتقل إليه. والأصل في الكلام الحقيقة، فإذا كان حقيقةً فيه لا يكون حقيقةً في النقل، دفعًا للاشتراك.

حجة القفال: أنّ تناسخ المواريث إنما هو التحويل من واحدٍ إلى آخر بدلًا عن الأول، وكذا تناسخ الأرواح، وكذا تناسخ القرون قرنًا بعد قرن.

والجواب عنه: أنّ النقلَ أخصُّ من الزّوال، وإذا دار اللفظ بين العام والخاص، كان جعله حقيقةً في العام أولى.

---

(١) به قال أبو إسحاق الزجاج في «**معاني القرآن**» (١/١٨٩)، وابن فارس في «**الحلية**» (ص: ٢٦). وانظر: «**المحكم**» (٥/٨٤). وأهل اللغة يذكرون في كتبهم المعنيين.

(٢) وبه قال أبو جعفر بن جرير في «**جامع البيان**» (٢/٣٨٨)، وأبو جعفر بن النحاس في «**الناسخ والمنسوخ**» (١/٤٢٤).

(٣) (إذا أعدمتها) ساقط من «ف»، وفي «ظ» (أعفتها). والمثبت هو الموافق «**للمحصول**» (٢/٧٦٧).

(٤) «ظ» (ولأنه).

وأما في **اصطلاح العلماء**، فقد قال القاضي أبو بكر والغزالي: إنه **الخطابُ الدالّ على ارتفاعِ الحكم الثابت بالخطابِ المتقدم على وجهٍ لولاه لكانَ ثابتًا، مع تراخيه عنه**[1]. ولقائلٍ أن يقول: الحدّ مختلٌّ لوجوه:

* الأول: أنّ مِثلَ هذا الخطابِ ناسخٌ وليس بنسخٍ.

* الثاني: أنّ النسخ قد يكون فعلًا، فتقييده بالخطاب خطأ.

* الثالث: أنّ قوله: (ارتفاع[2] الحكم الثابت بالخطاب) خطأ؛ لأنّ رفع الحكم الثابت بفعل النبي ﷺ نسخٌ أيضًا.

* الرابع: أنّ القول بالرفع باطلٌ، لما سيأتي.

بل الأولى أن يقال: النسخ[3] طريقٌ شرعي يدلّ على أنّ[4] الحكم الذي كان ثابتًا بطريق شرعي لا يُوجَدُ بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجهٍ لولاه كان[5] ثابتًا.

ثم قال القاضي: النسخ: رفع[6]. بمعنى أنّ خطاب الله تعالى تَعلَّق بالفعل بحيث لولا طريان النّاسخ لبقي، إلا أنّه زال لطريان[7] الناسخ.

---

(١) «التلخيص» (٢/٤٥٢)، و«المستصفى» (١/٢٨٧).

(٢) «ظ» (رفع).

(٣) «ف» (الناسخ).

(٤) «م» (أن ذلك).

(٥) «م» (لكان).

(٦) انظر: «البرهان» (٢/١٢٩٤).

(٧) «ظ» (بطريان).

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنّه بيان[1]. ومعناه أنّ الخطاب الأول انتهى بذاته في ذلك الوقت، ثم حصل بعده حكمٌ آخر.

حجة المنكرين للرفع وجوه:

* الأول: أنّه ليس زوال الباقي لطريان الطارئِ أولى من اندفاعِ الطارئِ لأجل بقاءِ الباقي، فإما أن يُوجدا معًا أو يُعدما معًا، وهو محال.

* الثاني: أنّ طريان الطارئِ مشروط بزوال المتقدم، فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزمَ الدّوْر، وهو محال.

* الثالث: أنّ طريان الطارئ إما أن يطرأ حال كون الحكم الأول معدومًا أو موجودًا.

والأول باطل، لاستحالة إعدام المُعدَم.

والثاني باطل؛ لأنهما إذا وُجِدا معًا لم تكن بينهما منافاة، فلا يكون أحدهما رافعًا للآخر.

الرابع: أنّ كلام الله تعالى قديم، فلا[2] يجوز رفعه.

فإن قلت: المرفوع تَعَلُّقُ الخطاب. قلنا[3]: الخطاب إن لم يكن أمرًا ثبوتيًا استحال رفعه. وإن كان ثبوتيًا، فإما أن يكون قديمًا أو حادثًا. فإن كان

---

(١) قال أبو المعالي في «البرهان» (٢/١٢٩٤): "صرح أبو إسحاق بأن النسخ تخصيص الزمان". وانظر: «الإحكام» لابن حزم (٤/٥٩).

(٢) «ظ»، «هـ» (ولأنه لا يجوز)، «ف» (والقديم لا يجوز رفعه).

(٣) بعده في «هـ»، حاشية «ف» مصححًا (تعلق)، وشطب عليها في «م».

حادثًا لزم كونه محلًا للحوادث. وإن كان قديمًا لزم عدمُ القديم، وهو محال.

واحتج إمام الحرمين[1] **على فساد القول بالرفع** بوجه آخر، وهو: أنّ علم الله تعالى إن كان مُتعلِّقًا باستقرار هذا الحكم أبدًا كان النسخ محالًا، وإلا لزم انقلابُ علم الله تعالى جهلا. وإن كان متعلقًا بأنّه لا يبقى إلا إلى الوقت الفلاني، لزمَ بطلانُ القول بالرفع[2]؛ لأنّه حينئذ يكون ممتنعَ الوجودِ بعد ذلك، فيستحيل أن يقعَ زوالُه بمُزيل؛ لأنّ الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبًا لغيره.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: عَلِم الله تعالى أنّ ذلك الحكم لا يبقى في ذلك الوقتِ لطريانِ ذلك النّاسخِ لا لذاته، وحينئذٍ لا يلزمُ القدحُ في تعليلِ زوالِه لذاته بالناسخ.

واحتج القائلون بالرفع بوجهين[3]:

* **الأول**: أنّ النّسخَ في اللغة عبارةٌ عن الإزالة، فكذا في الشرع، وإلا لزم التغيير.

* **الثاني**: أنّ الخطاب كان متعلقًا بالفعل إلى ذلك الوقت المُعَيّن، وذلك تعلق[4] يمتنع أن يكون عدمه لذاته، وإذا لم يكن لذاته فلابدّ من مزيل، ولا مزيل إلا الناسخ[5].

---

(١) في «البرهان» (٢/١٢٩٦).

(٢) «ف» (البطلان لقول من يقول بالرفع).

(٣) «ظ»، «هـ» (بأمرين).

(٤) «ظ»، «ف» (فذلك التعلق).

(٥) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (عدمه لذاته، وإلا لزم أن لا يوجد، فلابد من مزيل، وهو الناسخ).

والجواب عن الأول: أنّه تمسكٌ بمجرّدِ اللفظ، وذلك لا يُعارض الدلائلَ العقلية.

وعن الثاني: أنّ كلام[1] الله تعالى[2] كان متعلقًا من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت، والمشروطُ بالشّيء، عدمٌ عندَ عدمِ ذلك الشيء، فلا يفتقر زواله إلى مزيل آخر.

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: النسخ جائزٌ ـ عندنا ـ عقلًا، وواقعٌ سمعًا. خلافًا لليهود[3]، فإنّ منهم من أنكره عقلًا[4]. ومنهم من منع منه سمعًا[5]. ورُوي عن بعض المسلمين إنكار النّسخ[6].

---

(١) «ظ» (خطاب).

(٢) بعده في «مـ» (قديم) كذا، ولعله قصد (القديم)، كما في «المحصول» (٢/٧٧٧).

(٣) المحقق في كتبهم: إنكار نسخ شريعتهم وأنها أبدية «**دلالة الحائرين**» لموسى بن ميمون اليهودي (٢/٤١١)، و«**تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث**» لابن كمونة الإسرائيلي (ص: ١٣٦) [ط طهران].
وانظر: «**الأوسط في المقالات**» للناشئ الأكبر (ص: ٧٤)، و«**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**» للمصنف (ص: ٨٢)، و«**الفائق في أصول الدين**» (ص: ٣٥٥)، و«**بذل المجهود**» للسموأل (ص: ١٩)، و«**الحسام الممدود**» لعبد الحق المغربي (ص: ١١٠)، و«**تعليق ابن كمونة على المعالم**» (ص: ٢٢٥).

(٤) ينسب إلى العنانية من اليهود، «**التمهيد**» للقاضي أبي بكر (ص: ١٦٠). وهو الذي نقله عن اليهود عز الدولة ابن كمونة البغدادي الإسرائيلي في «**تنقيح الأبحاث**» (ص: ١٣٦).

(٥) ينسب إلى الشمعونية، أو الشمعنية، «**التمهيد**» (ص: ١٦٠).

(٦) نسبه أبو إسحاق الشيرازي وأبو الخطاب وابن عقيل وغيرهم إلى أبي مسلم الأصبهاني،=

❁ لنا: أنّ الدّليل القطعي دلّ على نبوة محمد ﷺ، ونبوته لا تصح إلا مع النسخ[1]، فوجب القطع بالنسخ. ولأن الأمة مجمعةٌ على وقوع النسخ.

❁ **ولنا على اليهود**: ما جاء في التوراة[2] أنّه تعالى قال لنوح عند خروجه من الفُلك: (قد جعلتُ كلَّ دابةٍ مأكلًا لكَ ولذُرّيتكَ)[3]. ثم إنّه تعالى حرم على موسى كثيرًا من الحيوان[4]. ولأنّ آدمَ عليه السلام كان يُزوِّجُ الأخت من الأخ، وقد حرّم الله ذاكَ على موسى عليه السلام[5].

والمعتمد في المسألة قولُه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. **وجه التمسك به**: أنّ جواز التمسك بالقرآن إن توقف على صحة النسخ، عاد الأمر إلى نبوة محمد عليه السلام ولا تصح إلا مع القول بالنسخ[6]، فنقول: ثبتت نبوة محمد عليه السلام، فيثبت النسخ. وإن لم يتوقف عليه، فحينئذٍ يصح الاستدلال بالآية[7].

واحتج منكروا النسخ عقلًا: بأن الفعل الواحد إن كان حسنًا، كان النهي عنه قبيحًا. وإن كان قبيحًا كان الأمر به قبيحًا. وعلى التقديرين: يلزمُ إما

= «شرح اللمع» (١/٤٨٢)، و«التبصرة» (ص: ٢٥١)، و«التمهيد» (٢/٣٤١)، و«الواضح» (٤٤/ب). وانظر: «أحكام القرآن» (١/٧٢)، و«الفصول» لأبي بكر الرازي (٢/٢١٧).

(١) «ظ»، «هـ» (إلا بالنسخ).

(٢) «ف» «مـ» (التورية) في جميع المواضع.

(٣) «التكوين» (٩/٣).

(٤) «التثنية» (١٤/٤ ـ ٢٠).

(٥) «التثنية» (٢٧/٢٢).

(٦) (عاد الأمر...) إلى هنا، مثبت من «مـ» ملحقًا بالهامش.

(٧) رجع المصنف عن هذا في «التفسير» (٣/٦٣٨) وضعف الاستدلال بها.

الجهلُ وإما السَّفه.

واحتج المنكرون له شرعًا بوجهين:

الأول: أنّ الله تعالى لما بيَّنَ لموسى عليه السلام شرعه، فإما أن يقال: بين أنّه يدوم أو لا يدوم، أو بيّن الحكمَ دون الدوامِ وعدمِه. فإن كان الأول كان النسخ بعده تناقضًا. وإن كان الثاني وجب أن يُنقلَ هذا القيد على سبيل التواتر، إذ لو جاز أن يُنقلَ أصل الشرع دون كيفيته لجاز في شرعنا ذلك أيضًا. وحينئذ لا يبقَى لنا وثوقٌ بأنّ شرعَنا غيرُ منسوخ. وإن كان الثالث، فمثل هذا التكليف ليس يقتضِي الفعلَ إلا مرةً واحدة، لما مرّ أنّ الأمر ليس للتكرار. وحينئذٍ لا يُحتاج إلى النسخ.

ولأنّه ثبت بالتواتر أنّ موسى عليه السلام قال: (تمسكوا بالسبت أبدًا). وقال: (تمسكوا بالسبت مادامت السماوات والأرض)[1].

والجواب عن الأول: لم لا يجوز أن يكون الفعل مصلحةً في وقتٍ، ومفسدةً في وقتٍ آخر؟!

وعن الثاني: ما سبق[2] في «**مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب**».

وعن الثالث: أنّ نقلَ التوراةِ[3] منقطعٌ بحادثة بُخْتَ نَصَّر. سلَّمنا صحة هذا النقل، لكنّ لفظَ "**التأبيد**" في التوراةِ ليس للدوام، بدليل قوله في العبد:

---

(١) «**الخروج**» (١٦/٣١).

(٢) «ظ»، «هـ» (ما مر).

(٣) «ظ»، «هـ» (التواتر).

(إنه يُستخدم ستّ سنين، ويُعتق في السابعة، فإن أبى العتقَ فليُثقَب أذُنُه ويُستخدم أبدًا)[1]. ولأنّه قيل في البقرة التي أمروا بذبحها: (يكون ذلك سنة أبدًا)[2]. ثم انقطع التَّعبد بذلك عنهم.

المسألة الثانية: اتفقت الأمة على جواز النسخ في القرآن[3]. وقال أبو مسلم بن بحر[4] الأصفهاني: لا يجوز[5].

♦ **لنا وجوه:**

* **الأول:** أنّه تعالى أمر المتوفَّى عنها زوجها بالاعتداد حولًا، ثم نُسخ

---

(١) «**التثنية**» (١٥/١٧).

(٢) انظر: «**التثنية**» الإصحاح: ٢١. وليس فيه لفظ التأبيد.

(٣) انظر: «**الفصول**» (٢/٢١٩)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٢/٥١٣)، و«**المجزي**» لأبي طالب (١/٣٧٥)، و«**التلخيص**» (٢/٤٦٧).

(٤) «فـ» (يحيى) وهو تحريف، وفي حاشية «مـ» (عمر). وقد وقع الناس في في فنون من التحريف في اسمه ونسبه، والمحقق عند العارفين به أنه: أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني كاتب مترسل بليغ. صاحب التفسير، معروف بالفضل والأدب مع ما يرجع إليه من المعرفة بالكلام على مذهب المعتزلة (تـ٣٢٢هـ).

(٥) اختلف الناس في تحرير مقالة أبي مسلم، والمصنف أبصر به من غيره، لوقوفه على تفسيره، فإنه أفاد منه في كتابه الكبير في التفسير وكان كلفًا بنقل اختياراته. وانظر: «**التفسير الكبير**» للمصنف (٣/٦٣٩). وبه تعرف أن الخلاف معه محقق في القرآن خاصة.
قال أبو المظفر السمعاني في «**القواطع**» (٢/٦٥٣): "هذا رجل معروف بالعلم ـ وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة ويعد منهم ـ وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة، فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؟! ".
ورام تاج الدين السبكي في «**رفع الحاجب**» (٤/٤٧)، جعل الخلاف معه لفظيًا، وانظر: «**القواطع**» (٢/٦٥٤)، و«**الإبهاج**» (٢/١٠٨٦)، و«**البحر المحيط**» (٤/٧٢).

ذلك بأربعة أشهر وعشرا.

وقال أبو مسلم: ليس هذا نسخًا فإنها لو كانت المتوفَّى عنها زوجها حاملًا، ومدةُ حملها حول[1]، فقد بقي هذا الحكم في حقها، فكان هذا تخصيصًا لا نسخًا.

والجواب: أنّ عِدَّة الحامل تنقضِي بوضع الحمل أيَّ وقت كان، فجعلُ السّنةِ مُدّةَ العدة يكون زائلًا بالكلية.

* **الثاني**: أنّه تعالى أمرَ بتقديمِ الصدقةِ بين يدي نجوَى الرسول، ثم نُسخ.

* **الثالث**: أنّه تعالى أمرَ بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، ثم نُسخ ذلك بقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٦٦].

* **الرابع**: قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ الآية [البقرة: ١٠٦].

* **الخامس**: قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢]، ثم أزالهم عنها بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

واحتج أبو مسلم بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢]، فلو نُسِخ لكان قد أتاه الباطل.

---

(١) «ظ» (ليس هذا نسخًا فإنها لو كانت حاملًا وحملها حولًا كاملًا).

الجواب: أنّ المراد به أنه لم يتقدّمْه من كُتُبِ اللهِ ما يُبطله، ولا يأتيه من بعده ما يُبطله.

المسألة الثالثة: نَسخُ الشيءِ قبلَ مُضَيّ وقتِ فعله جائزٌ عندنا[1]. خلافًا للمعتزلةِ[2] وكثيرٍ من الفقهاء[3].

♦ لنا: أنّه تعالى أمر إبراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام[4]، ثم نَسخَ ذلك قبلَ وقتِ الذّبح. **لا يقال:** إنّه كان مأمورًا بمقدمات الذبح، بدليل قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَا﴾ [الصافات: ١٠٥]؛ **لأنّا نقول:** لو كان كذلك ما احتاج إلى الفِداء، وأمّا قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَا﴾، أي عزمت على الإتيان بها.

حجة المخالف:

أنّ مُتَعَلّقَ الأمر والنهي هاهنا شيءٌ واحد[5]، فذلك الواحد إما أن يكون

---

(١) هذا هو المشهور من مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية، «**التلخيص**» (٢/٤٩٠)، و«**القواطع**» (٢/٦٦٩)، و«**الوصول**» (٢/٣٤)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٤٩٣)، و«**ميزان الأصول**» (ص: ٧١٢)، و«**العدة**» (٣/٨٠٨)، و«**الواضح**» (٤ب/١٠٩)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٤١٠).

(٢) «**المعتمد**» (١/٤٠٧)، و«**المجزي**» (٢/٢٥).

(٣) قال به أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، «**شرح اللمع**» (١/٤٨٥)، و«**القواطع**» (٢/٦٦٩). وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة كأبي بكر الرازي وأبي زيد. «**الفصول**» (٢/٢٢٩)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٢/٥٣٠). واختاره أبو الحسن التميمي من أصحاب أحمد، «**العدة**» (٣/٨٠٨).

(٤) «فـ» (أمر بذبح إسماعيل).

(٥) «مـ» (أنه تعلق الأمر والنهي هاهنا بشيء واحد).

حسنًا أو قبيحًا. وعلى التقديرين، فالآمر والناهي إما أن يكون عالمًا به، أو لا يكون. فإن كان الأول، لزِمَ الأمرُ بالقبيح والنهيُ عن الحسن. وإن كان الثاني، لزمَ الجهل في حقه.

والجواب: أن هذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه، وقد أبطلناه[1]. على أنَّا نقول: الأمر والنهي كما يحسنان لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي، فقد يحسنان أيضًا لحكمةٍ تنشأ من نفس الأمر والنهي، فحين أُمرَ بالفعل كان المأمور به منشأ للمصلحة وكان الأمر به منشأ للمصلحة أيضًا، فلا جَرم حسن الأمر به. وفي الوقت الثاني، وإن بقي المأمور به منشأ للمصلحة، إلا أن الأمر به ما بقي كونه منشأ للمصلحة، فلا جرم حسن النهي عنه[2].

المسألة الرابعة: يجوز نسخ الشيء لا إلى بدل. خلافًا لقوم[3].

♦ **لنا**: أنه نُسِخَ تقديمُ الصدقة بين يدي نجوى الرسول ﷺ لا إلى بدل.

---

(١) «ف»، «م» (وهو باطل).

(٢) «ظ» (منشأ المصلحة، لاكن ما بقي الأمر به منشأ المصلحة، فلذلك حسن النهي عنه).

(٣) نسب إلى المعتزلة كما في «**التلخيص**» (٢/٤٧٩)، و«**البرهان**» (٢/١٣١٣). وليس كذلك، فالذي ذكره أبو الحسين الجواز ولم يحك خلافًا عن أصحابه، «**المعتمد**» (١/٤١٥).

وإنما هذا ظاهر كلام الشافعي في «**الرسالة**» (ص: ١٠٩)، قال: "وليس يُنسخ فرضٌ أبدًا إلا أُثبت مكانه فرض". ومع ذا فقد بين أصحابه مراده بما لا يخرج قوله إلى خلاف ما عليه الجمهور، فانظر كلام أبي بكر الصيرفي وأبي إسحاق المروزي في «**الإبهاج**» (٢/١١٠٥)، و«**البحر**» (٤/٩٣).

حجة الخصم: قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجوابه: أنّ نَسخَ الآية يُفيد[١] نَسخَ لفظِها، أما الحكم فغيرُ مذكور. ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد أنّ نفيَ ذلك الحكم وإسقاطَ التَّعبد به لا إلى بدلٍ[٢] خيرٌ من ثبوتِه في ذلك الوقت؟!

المسألة الخامسة: يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه، خلافًا لبعض أهل الظاهر[٣].

♦ **لنا:** أنّه أزال التخيير بين الصوم والفدية إلى تعيين الصوم، وهو أثقل من الفدية. ونُسِخَ إدامةُ الحبسِ في البيوت إلى الجلدِ والرجم. وحُرِّم الخمر ونكاحُ المتعة بعد إباحتهما.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجوابه: أن الخير ما هو أجزلُ ثوابًا وأصلحُ لنا في المعاد.

---

(١) «فـ» (أن الآية تفيد نسخ)، وكذا نظم «مـ» لكنه استدرك (نسخ) في الحاشية، وشطب على (يفيد)، والمعنى على كل حال قريب.

(٢) «مـ» (نفي ذلك الحكم [لا إلى بدل]).

(٣) «**الإحكام**» لابن حزم (٤/٩٣). ونقله ابن السمعاني في «**القواطع**» (٢/٦٦٤) عن أبي بكر بن داود.
وانظر: «**شرح اللمع**» للشيخ أبي إسحاق (١/٤٩٤)، و«**الوصول**» لابن بَرهان (٢/٢٤)، و«**البحر المحيط**» (٤/٩٦).

المسألة السادسة: يجوزُ نسخُ التِّلاوة دون الحكم، وبالعكس.

أما الأول، فما يُروَى من قوله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالًا من الله)[1]. وعن أنس، أنه نزل في قتلى بئر معونة: (بلغوا عنا إخواننا أننا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا[2])[3].

وأما الثاني، فكما في قوله: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

وكذلك يجوز نسخ الحكم والتلاوة معًا، وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كان فيما أنزل الله تعالى عشرَ رضعات[4]، فنُسِخنَ بخمسٍ)[5].

المسألة السابعة: يجوز نسخ الخبر[6]. خلافًا لأبي علي وأبي هاشم[7]، وهو قولُ الأكثر من المُتقدمين[8].

---

(١) بهذا اللفظ رواه النسائي في «الكبرى» (رقم: ٧١١٢)، وعبد الله في «زوائد المسند» (رقم: ٢١٢٠٧)، من حديث عاصم عن زر عن أبي بن كعب. وصححه ابن حبان (رقم: ٤٤٢٩). وله وجوه أخرى ذكرها النسائي في «الكبرى» (٦/٤٠٦ ـ ٤١٤).

(٢) «ظ» (ورَضّانا)

(٣) رواه البخاري (رقم: ٢٨٠١)، ومسلم (رقم: ٦٧٧).

(٤) بعده في حاشية «مـ» (محرمات)، وأحسبها زيادة للإيضاح.

(٥) رواه مسلم (رقم: ١٤٥٢).

(٦) وبه قال أبو عبد الله البصري وعبد الجبار، «المعتمد» (١/٤١٩)، و«المجزي» (١/٣٩٠). وانظر: «الواضح» (٤ب/٧٢)، و«الوصول» (٢/٥٩).

(٧) «المعتمد» (١/٤٢٠)، و«المجزي» (١/٣٩٠).

(٨) هذا قول قول السواد من الفقهاء، «فهم القرآن ومعانيه» للحارث المحاسبي (ص: ١١٧، ١٣٤)، و«الفصول» (٢/٢٠٥)، و«ميزان الأصول» (ص: ٧١٠)، و«شرح اللمع»=

♦ لنا: أنّ الخبرَ إذا كان عن أمرٍ ماضٍ كقوله: عمرّتُ نوحًا ألف سنةٍ، جاز أن يُبيِّن بعده أنّه عمرّه ألف سنة إلا خمسين عاما[1].

احتجوا: بأنّ النسخ في الخبر يوهم الكذب. ولأنّه لو جاز ذلك لجاز أن تقول: أهلك الله عادًا، ثم تقول: ما أهلكهم. ومعلوم أنّه لو قال ذلك لكان ذلك كذبا.

والجواب عن الأول: أنّ النسخَ في الأمر يوهم البَداءَ أيضًا.

وعن الثاني: أنّ إهلاكهم غيرُ متكرر فيلزمُ الكذبُ كذلك.

المسألة الثامنة: إذا قال الشارع: افعلوا هذا الفعل أبدًا، جاز نسخه. خلافًا لقوم[2].

♦ لنا: أنّ **لفظ التأبيد في تناوله الأزمان، كلفظ العموم في تناوله**

= (٤٨٩/١)، و«**القواطع**» (٦٥٦/٢)، و«**الإحكام**» للباجي (٤٠٥/١) و«**الواضح**» (٤ب/٧١). وانظر: مأخذ الخلاف في المسألة في «**التلخيص**» (٤٧٥/٢).

(١) في نسخة الموصل المعتمدة في **رسالة الرياض** (٣٣٠/٢) زيادة (وإن كان خبرًا عن حكم الفعل في المستقبل، فإنّ الخبر كالأمر في تناوله [للأوقات] المستقبلية، مع أنّ المراد منه: بعضُ ما يتناوله موضُوعه. فثبتَ أنّ جواز النسخ في الخبر كهو في الأمر).

(٢) هذا قول جماعة من أصحاب أبي حنيفة، «**الفصول**» (٢٠٩/٢)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٥٢٦/٢)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٤٩٠)، و«**أصول السرخسي**» (٦٠/٢).
قال عبد العزيز البخاري في «**كشف الأسرار**» (١٦٦/٣): "لا طائل في هذا الخلاف؛ إذ لم يوجد في الأحكام حكم مقيد بالتأبيد أو التوقيت قد نسخ... فلا يكون فيه كثير فائدة".
وانظر: «**ميزان الأصول**» (ص: ٧٠٩)، ففيه تبيين لمأخذ الخلاف وأنه لفظي.

الأعيان، فلما جاز التخصيص ثمةَ، فكذا هاهنا. ولأنّ من شرط النّسخ: أن يرد على ما أُمِرَ به على سبيلِ الدَّوام. والتأبيد يدل على الدوام[1]، فكان التأبيد شرطًا لإمكان النسخ، لا منافيًا له.

احتجوا: بأنّ قوله: افعلوا أبدًا. قائمٌ مقامَ قوله: افعلوا في هذا الوقت، وفي ذلك الوقت. ولو ذُكر على ذلك الوجه لم يجز النسخ، فكذا إذا ذُكر بلفظ التأبيد. ولأنّه لو جاز نسخُ ما ورد بلفظ التأبيد، لم يكن لنا طريقٌ إلى العلم بدوام التكلّيف.

والجواب عن الأول: أنّه مانعٌ من النّسخ بالكلية[2]؛ لأنّ المنسوخ لابدّ من كونه لفظًا يفيد الدوام. ثم إنّه ينتقضُ بأنّه يجوز أن يقال: جاءني الناس إلا زيدًا. ولا يجوز: جاءني زيد وعمرو وبكر، وما جاءني زيد.

وعن الثاني: أنّ لفظ التأبيد يُفيد ظنّ الاستمرار، ولكنْ القطعُ به لا يحصل إلا بالقرائن[3].

المسألة التاسعة: نسخ السنة بالسنة يقع على أوجه:

* أحدها: نسخُ السنة المقطوعة بالسنة المقطوعة.

* **الثاني**: نسخ خبر الواحد بخبر الواحد، كقوله: «**كنتُ نهيتكم عن**

(١) «ف»، «م» (والتأبيد لا يدل إلا على الدوام).

(٢) «ف»، «م» (كله).

(٣) «ف» (من القرائن).

زيارةِ القبور، ألا فزوروها»[1].

❊ **الثالث**[2]: نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع. ولا شكَّ فيه.

❊ **الرابع**: نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد. وهو جائز في العقل، غيرُ واقعٍ في الشرع[3]. خلافًا لبعض أهل الظاهر[4].

❁ **لنا**: أنّ الصحابة كانت تترك خبرَ الواحدِ إذا كان يرفعُ حكمَ الكتاب. قال عمر رضي الله عنه: (لا ندعُ كتابَ ربنا وسنةَ نبينا لقولِ امرأةٍ لا ندري أصدقت أم كذبت؟!)[5].

وهذا ضعيف؛ لأنّه لا يلزم من ردِّهم ذلك الحديث إجماعُهم على امتناعِ النّسخ بخبرِ الواحد.

احتج أهل الظاهر: بأنّه يجوز تخصيص المتواتر بالآحاد، فجاز نسخُه به، بجامعِ دفعِ الضّررِ المظنون.

ولأنّه دليلٌ من أدلّة الشرع، فإذا صارَ مُعارِضًا لحكم المتواترِ وجب

---

(١) رواه مسلم (رقم: ٩٧٧) من حديث بريدة.

(٢) وُصِلَ النظر في «ز» من هنا.

(٣) «ز» (عقلًا... شرعًا).

قال أبو المعالي: "أجمع العلماء على أن الثابت قطعًا لا ينسخه مظنون، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحادًا" «**البرهان**» (١٣١١/٢). وقال ابن برهان: "أجمع عليه الفقهاء والمتكلمون" «**المسودة**» (ص: ٢٠٦). وانظر: «**التلخيص**» (٥٢٤/٢)، و«**الإحكام**» للباجي (٤٣٢/١).

(٤) منهم أبو محمد بن حزم في «**الإحكام**» (١٠٧/٤). وهي رواية عن الإمام أحمد ذكرها ابن عقيل في «**الواضح**» (٤ب/٨١). وانظر: «**المسودة**» (ص: ٢٠٦).

(٥) تقدم.

تقديم المتأخر كسائر الأدلة.

الثالث: وقع نسخ الكتاب بأخبار الأحاد، فإن قوله: ﴿لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، نُسِخَ بنهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع[١]. ولأنّ قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، منسوخ بما روي أنه ﷺ قال: «**لا تُنكح المرأةُ على عمّتها ولا على خالتها**»[٢]. وإذا وقع نسخ الكتاب بخبر الواحد، وجب جوازُ نسخِ الخبر المتواتر بخبر الواحد؛ لأنه لا قائل بالفرق.

الرابع: أنّ أهلَ قُباءَ قبِلوا نسخَ القِبلةِ بخبر الواحد، ولم ينكر الرسول ﷺ عليهم.

الجواب عن الأول: ما مرَّ من الفرق بين النسخ والتخصيص.

وعن الثاني: المتواتر مقطوع في متنه دون الآحاد.

وأما قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، إنما يتناول الوحيَ إلى تلك الغاية دون ما بعدها، فلم يكن النهي الوارد بعدها نسخًا. وأما قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فإنما[٣] خُصِّصَ بالحديثِ لتلقّي الأمةِ هذا الحديثَ بالقبول.

وعن الرابع: لعلّ الرسول ﷺ أخبرهم بذلك قبلَ وقوعِ الواقعة، فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه. أو لعله انضّم إليه من القرائنِ ما أفادَ القطع.

---

(١) رواه البخاري (رقم: ٥٥٣٠)، ومسلم (رقم: ١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة الخشني.

(٢) رواه البخاري (رقم: ٥١٠٩)، ومسلم (رقم: ١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

(٣) «ظ»، «هـ» (فإنه إنما).

المسألة العاشرة: قال الأكثرون: **يجوزُ نسخُ الكتابِ بالكتابِ**. ودليله: ما ذكرنا في الرد على أبي مسلم.

أما نسخ السنة بالقرآن، فواقعٌ أيضًا. وقال الشافعي ﷺ: لا يجوز[1].

♦ لنا: أنّ التّوَجه إلى بيت المقدس كان واجبًا في الابتداء[2] بالسنة، ثم نُسخ بالقرآن؛ لأنه ليس في القرآن ما يُتوَهم دليلًا عليه إلا قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾. وذلك لا يدل عليه؛ لأنّه يقتضِي التخيير بين الجِهات[3].

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: التوجه إلي بيت المقدس وقع

---

(١) «**الرسالة**» (ص: ١٠٨، ١٨٣، ٢٢٠)، و«**الأم**» (١٠/٣٥). وحقيقة قوله: أن السنة لا تنسخ بالقرآن إلا ويكون في السنة ما يدل على ذلك من فعل أو قول يبين النسخ ويرشد إليه وأن الكتاب والسنة أبدا مجتمعان ولا يختلفان فلا يقع نسخ في الكتاب إلا وفي السنة ما يدل عليه وكذا العكس، وذلك حتى لا تقام المعارضات بين السنن والقرآن بالظنون الكاذبة، ثم يُدعي النسخ وتهمل السنن بذلك وتتعطل. فالله تعالى قد وضع نبيه من كتابه موضع البيان وعليه: فلا يتصور نسخ لا شاهد له من السنة. وهذا إنما صار إليه الشافعي ﷺ، للرد على بعض أهل الرأي المتعنتين في رد السنن، كما يظهر ذلك في سياق كلامه المشار إليه. انظر: «**جواب الاعتراضات المصرية**» لشيخ الإسلام (ص: ٨٢) [مهم]، و«**البحر**» (٤/١١٨).
ومع ذا فقد غبي هذا المأخذ في قوله هذا على كثر من الناس، فاستعظموه وعدوه من زلات العلماء. وبعضهم حكى عنه قولان وصحح القول بالجواز مع أن كلامه في القديم والجديد هو ما تقدم كما في «**البحر**» (٤/١١٨) ويبدو أن أكثرهم لم يقف على كلامه ولم يتحقق مأخذه.
انظر: «**التلخيص**» (٢/٥٢١)، و«**البرهان**» (٢/١٣٠٧)، و«**شرح اللمع**» (١/٤٩٩)، و«**القواطع**» (٢/٧٠٥).

(٢) «مـ» (في الأصل).

(٣) من قوله (لأنه ليس في القران...) إلى هنا، من «مـ» وحدها.

في الأصل بالكتاب، إلا أنه نُسِخت تلاوته كما نُسخ حكمه؟! **أو يقول**: لم لا يجوز أن يقال: التوجه إلى بيت المقدس[1] نُسخ أيضًا بالسنة؟! ولا يلزم من وجوب التوجه إلى الكعبة بالكتاب، أن يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب.

الثاني: نسخُ صومِ يوم عاشوراء بصوم رمضان، وكان صومُ عاشوراءَ ثابتًا بالسنة.

الثالث: صلاة الخوف، ورد في القرآن ناسخًا لما ثبت بالسنة[2] من جواز تأخيرها إلى انجلاءِ القتال.

واحتج الشافعي ﷺ بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وهذا يدل على أن كلامه بيان للقرآن، والناسخ بيان للمنسوخ، فلو كان القرآن ناسخًا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة، فيلزم كونُ كلّ واحدٍ من القرآن والسنة[3] بيانًا للآخر.

وجوابه: أنّ البيان هو الإبلاغ، وحمل البيان عليه أولى؛ لأنه عام في كل القرآن. وحمله على بيان بعض المراد تخصيصٌ ببعض ما أنزل، وحمل اللفظ على ما به يطابقُ الظاهرَ أولى مما لا يكون كذلك.

(١) من قوله (التوجه) إلى هنا، من «مـ» وحدها.

(٢) «ز» (نسخًا... في السنة).

(٣) «ظ»، «هـ» (أن يكون كل واحد فيهما).

المسألة الحادية عشر: نسخُ الكتاب بالسنة المتواترة واقعٌ. وقال الشافعي رضي الله عنه: لم يقع[1].

♦ **لنا:** أنّه نَسخَ عليه السلام الحبسَ في البيوت في حقِّ الزانية[2] بآية الجلد. ونَسخَ آيةَ الجلدِ بالرجم.

فإن قلت: نُسِخَ الجلدُ بما كان قرآنًا، وهو قوله: (الشيخ والشيخة) الآية. **قلت:** لم يكن ذلك قرآنًا، بدليل قولِ عمر رضي الله عنه: (لولا أن يقول الناس: أنّ عمر زاد في كتاب الله شيئا لألحقت ذلك بالمصاحف[3])[4]. ولو كان ذلك قرآنًا في الحال أو كان ثم نسخ، لما قال ذلك.

ولقائل أن يقول: لما نسخ الله تلاوته كفى ذلك في[5] صحة قول عمر،

---

(١) «**الرسالة**» (ص: ١٠٦)، و«**الأم**» (٢٩/١٠)، و«**البحر المحيط**» (١١٠/٤)، و«**المدخل**» للبيهقي (٤٧٧/٢)، و«**الفقيه والمتفقه**» (ص: ١٩٥). وهو قول ابن سريج في «**الودائع**» (٦٦٩/٢). وانظر: «**طبقات الفقهاء**» لابن الصلاح (٥٥٣/٢).
وهذه رواية عن أحمد وعليها جماعة من أصحابه، «**العدة**» (٧٨٨/٣)، و«**الواضح**» (٤ب/٨١)، و«**المسودة**» (ص: ٢٠٢) [مهم].
وخالف الشافعي في ذلك عامة الفقهاء والمتكلمين من المنتسبين إليه وغيرهم، «**مجرد مقالات الأشعري**» (ص: ١٩٩)، و«**التلخيص**» (٥١٤/٢)، و«**شرح اللمع**» (٥٠١/١)، و«**القواطع**» (٦٩٦/٢)، و«**الوصول**» (٤٠/٢)، و«**الفصول**» (٣٤٥/٢)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب (٣٦٩/٢).

(٢) «ز» (الزاني).

(٣) «مـ» (بالمصحف)، «ظ» (قرآنًا).

(٤) رواه أبو داود (رقم: ٤٤١٨)، والنسائي في «**الكبرى**» (رقم: ٧١١٣، ٧١١٦). وأصله عند البخاري (رقم: ٦٨٣٠)، ومسلم (رقم: ١٦٩١). وانظر: «**فتح الباري**» (١٤٣/١٢).

(٥) «ظ» (نسخ تلاوته يكفي في).

ولم يلزم منه القطع أن لا يكون قرآنًا[1].

الثاني: نسخ الوصية للأقربين بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[2].

واحتج الشافعي رضي الله عنه بأمور:

* **الأول**: قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾، يفيد أنّه تعالى هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن دون السنة. ولأنّه أخبر أنّ المأتيَّ به خير، والسنة لا تكون خيرًا من القرآن.

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وصفه بكونه مبينًا، ونسخ العبادة رفعها، والرفع ضد البيان.

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، أخبر أنه هو الذي يبدل الآية بالآية.

* **الرابع**: أنه تعالى حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية: (مُفتر) ثم إنه تعالى أزال هذا الإبهام بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النحل: ١٠٢].

---

(١) «ف» (... منه بأنه لم يكن قرآنًا).

(٢) رواه النسائي (رقم: ٣٦٤١)، والترمذي (رقم: ٢١٢١) وابن ماجه (رقم: ٢٧١٢) من حديث عمرو بن خارجة. قال الترمذي: "حسن صحيح".
وأخرجه أبو داود (رقم: ٢٨٧٠)، والترمذي (رقم: ٢١٢٠)، وابن ماجه (رقم: ٢٧١٣) من حديث أبي أمامة. قال الترمذي: "حديث حسن".

* **الخامس**: قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

* **السادس**: أنّ ذلك يوجبُ التُّهمَة والنُّفْرَة.

المسألة الثانية عشر: الإجماع لا يُنسخ[١]؛ لأنه إنما ينعقد بعد وفاة الرسول ﷺ؛ لأنّه ما دام حيًا فلابدّ من قوله لانعقاد الإجماع، وقوله حجة، فلا حاجةَ إلى الإجماع. فلو انتسخَ الإجماع لانتسخ إما بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أو بالقياس. والأول والثاني باطلان؛ لأنهما إن كانا موجودين وقت الإجماع، كان الإجماع على خلافهما خطأ. والثالث باطل؛ لأن الإجماع الثاني إن لم يكن عن دليل كان باطلًا[٢]، وإن كان عن دليل، عاد الكلام في أنّ ذلكَ الدليل كان موجودًا حال انعقاد الإجماع الأول، أو حدثَ بعده. وقد بيَّنا فساد هذين القسمين. والرابع باطل أيضًا؛ لأن شرط صحة القياس أن لا يكون على خلاف الإجماع.

وأما كون الإجماع ناسخًا، فقد جوَّزه عيسى بنُ أبان[٣]. والحق أنّه لا يجوز.

---

(١) قال ابن عقيل في «**الواضح**» (٤ب/١١٨): "ما عرفت مخالفًا".

(٢) «ظ»، «هـ» (خطأ).

(٣) «**المجزي**» لأبي طالب (٢/٢١)، و«**كشف الأسرار**» لعبد العزيز البخاري (٣/١٧٥). وانظر: «**أصول السرخسي**» (٢/٦٦)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٤٩٥).

♦ لنا: أنّ المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصًا أو إجماعًا أو قياسًا. **والأول** يقتضِي وقوعَ الإجماعِ على خلاف النصّ، وأنّه خطأ. **والثاني** باطل؛ لأنّ الإجماع الثاني إما أن يقتضِيَ أنّ الإجماع الأول حين وقع كان خطأ، أو يقتضِي أنّه كان صوابًا ولكن إلى هذه الغاية. والأول باطل؛ لأنّ الإجماع لا يكون خطأ. وإن كان الثاني، فإما أن يكون مُفيدًا للحكم مطلقًا أو مؤقتًا. فإن كان الأول استحال أن يُفيد الحكمَ مؤقتًا. وإن كان مؤقتًا، فذلك الإجماع ينتهي إلى[1] تلك الغاية، فلا يكون الإجماع الثاني ناسخًا له.

والثالث باطل؛ لأنّ شرطَ صحةِ القياس عدمُ الإجماع، فإذا وُجِدَ الإجماعُ فقد زال شرطُ صحةِ القياس، وزوال الحكم لزوالِ شرطه لا يكون نسخًا.

المسألة الثالثة عشر: اتفقوا على أنّ زيادةَ عبادةٍ على العبادات لا يكون نسخًا للعبادات. وإنما جَعلَ أهلُ العِراق زيادةَ صلاةٍ على الصلوات الخمس نسخًا لقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾؛ لأنّه يَجعلُ ما كان وسطَى غيرَ وسطَى[2]. فقيل لهم: ينبغي أن تكون زيادةُ عبادةٍ على آخر العبادات نسخًا؛ لأنّه يَجعلُ الأخيرة غيرَ أخيرة[3].

وأما الزيادة التي لا تكون كذلك، فذهب الشافعي ﷺ إلى أنّه لا يكون

---

(١) «ظ»، «هـ» (عند).

(٢) مأخذه «**المعتمد**» (٤٣٨/١). وفي «**بذل النظر**» للأسمندي (ص: ٣٥٤) الاتفاق على أن هذا ليس بنسخ.

(٣) القائل هو عبد الجبار كما في «**المعتمد**» (٤٣٨/١).

نسخا[1]. وقالت الحنفية[2]: إنّه يكون نسخًا[3]. ومنهم من قال: إن أفاد النصُّ من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلافَ ما أفادته الزيادة، كانت الزيادة نسخًا، وإلا فلا[4].

وقال القاضي عبد الجبار[5]: إن كانت الزيادة قد غيّرت المَزيدَ عليه تغييرًا شديدًا حتى صار المزيدُ عليه لو فُعِل بعد الزيادة على حدِّ ما كان يُفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه، فإنه يكون نسخًا، نحوُ زيادةِ ركعةٍ على ركعتين. وإن لم يكن كذلك، كزيادة التغريب على الجَلد، لم يكن نسخًا.

♦ لنا: أنّ النصّ الدّالَّ على إيجابِ الجَلد، لا يدلّ على حال التغريب، لا نفيًا ولا إثباتًا؛ لأنّه قدرٌ مشترَكٌ بين الجَلدِ[6] مع التغريب وبدونه. والدّالُّ على القدر المشترَكِ لا دلالةَ له على ما به تمتازُ إحدى الصورتين عن الأخرى. ولأنّه لو قال: (الزاني يُجلَدُ ويُغَرّب)، أو قال: (يجلد ولا يُغرّب)،

---

(١) «الرسالة» (ص: ١٦٧ ـ ١٧٥) [مهم]. وانظر: «شرح اللمع» (٥١٩/١)، و«القواطع» (٦٨٣/٢).

(٢) هذا قول عامة مشايخ العراق من أصحاب أبي حنيفة، «الفصول» للرازي (٣١٥/٢)، و«أصول البزدوي» (ص: ٥٠٧)، و«مسائل الخلاف» للصيمري (ص: ١٣٠)، و«أصول السرخسي» (٨٢/٢). وتوقف بعض السمرقنديين كأبي منصور في كونه نسخًا أو بيانًا، «أصول الفقه» للامشي (ص: ١٥٧). وانظر: «ميزان الأصول» (ص: ٧٢٣)، ففيه تحرير وتفصيل.

(٣) «ز»، «ف»، «مـ» (إنه نسخ).

(٤) نقله أبو الحسين في «المعتمد» (٤٣٧/١)، ولم يعينهم.

(٥) «المعتمد» (٤٣٩/١). وانظر ماحكاه أبو عبد الله البصري عن شيخه الكرخي في «المجزي» (٥١/٢).

(٦) بعده في «ظ» (والزيادة عليه).

لم يكن الأول تكرارًا ولا الثاني نقضًا. وإن كان كذلك كان إيجابُ التغريبِ غيرَ مزيلٍ لشيءٍ دلَّ اللفظُ الأول عليه، فلا يكونُ نسخًا.

حجة المخالف: أنّ الشرع لما أوجب الَجلدَ أولًا، كان عدمُ وجوب التغريب حاصلًا، فلو وجب التغريب بعده فحينئذٍ يزولُ ذلكَ العدمُ السابق.

الثاني: أنّ قبلَ وجوبِ التغريب كان كُلّ الواجبِ هو الجَلد، ولم يبقَ بعد ذلك.

والجواب عن الأول: أنّ ذلك العدمَ ثبتَ بمقتضَى الأصل من غير دلالة اللفظ عليه، فلا تكون إزالته نسخًا؛ لأنّ النسخ لا يحصل إلا عند زوال شيءٍ من مدلولات اللفظ.

وعن الثاني: أنّه يقتضِي أن يكون إيجابُ الصيام بعد إيجاب الصلاة نسخًا لما تقدم من إيجاب الصلاة؛ لأنّه لم يبقَ انحصارُ الوجوب في الصلاة بعده[1].

المسألة الرابعة عشر: قال الكرخي: نقصانُ ما تتوقّفُ عليه العبادة لا يقتضِي نسخَ العبادة، سواءٌ كان جزءًا أو خارجًا[2]. **وهو المختار.** وقال القاضي عبد الجبار: نقصانُ الجُزءِ يقتضِي نسخَ الباقي، ونقصانُ الشرطِ

(١) انظر فائدة الخلاف في هذه المسألة في: «**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٥٧)، و«**تخريج الفروع على الأصول**» للزنجاني (ص: ٥٠)، و«**البحر المحيط**» (٤/١٤٧).

(٢) «**المعتمد**» (١/٤٤٧)، و«**بذل النظر**» (ص: ٣٦١)، وهو مخرج على قوله في الزيادة، انظر: «**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٧٢٩).

المنفصلِ لا يقتضِي نسخَ الباقي[1].

والدليل على أنّ نقصانَ أحدِ الجزئين لا يقتضِي نسخَ الجزءِ الآخر: أنّ الدليل المقتضِي للكلِّ كان متناولًا للجزئين، فخروجُ أحدِ الجزئين لا يقتضِي خروجَ الجزءِ الآخر، كسائر أدلة التخصيص.

احتجوا: بأنّ نقصانَ الركعة من الصلاة يقتضِي رفعَ وجوبِ تأخير التشهد، ورفعَ نفي إجزائها من دون الركعة.

والجواب: أنّ هذه أحكامٌ للركعةِ الباقيةِ، وهي مُغايرةٌ لها، فكان نسخها مُغايرًا لنسخِ تلك الذات[2]. وأما نقصانُ الشرط المنفصل من العبادة، فلا يقتضِي نسخَها أيضًا؛ لأنّهما عبادتان، فإذا نُسِخَت إحداهما بدليلٍ مقصورٍ عليها، لم يجب نسخُ الأخرى[3].

(١) «**المعتمد**» (١/٤٤٧).

(٢) نظم الجواب مثبت من «ف»، وفي «ز» (هذا أحكام للركعة مغاير) كذا. «ظ» (أن أحكام الركعة الباقية مغاير لها، فكان نسخًا مغايرًا لنسخ تلك الذات). «م» (هذه الأحكام للركعة الباقية مغاير لها، فكان نسخها مغايرًا لنسخ تلك الذات). والمثبت أشبه بنظم «**المحصول**» (٢/٨٢٨).

(٣) «ز» (إذا نسخ إحداهما لم يجب...).

الفصل السابع في الإجماع

وهو مقولٌ بالاشتراكِ على معنيين[1]: أحدهما: **العزم**، قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]. وثانيهما[2]: **والاتفاق**، يُقال: أجمع. إذا صارَ ذا جَمْعٍ، كما يقال: ألبنَ وأتمرَ[3]، إذا صار ذا لبن وذا تمر.

وفي اصطلاح العلماء هو: عبارةٌ عن اتفاق أهلِ الاجتهاد من أمة محمد ﷺ على أمرٍ من الأمور.

والمراد من «**الاتفاق**»، الاشتراك في الاعتقاد أو القول[4] أو الفعل.

والكلام فيه مُرتَّب على مسائل:

المسألة الأولى: إجماعُ أمّة محمد ﷺ حجة. خلافًا للنَّظّامِ[5].....

---

(١) «**معاني القرآن**» للفراء (٤٧٣/١)، و«**تهذيب اللغة**» (٣٩٦/١)، و«**مقاييس اللغة**» (٤٧٩/١)، و«**حلية الفقهاء**» (ص: ٢٠).

(٢) في الأصل (ثانيها)، والإصلاح من «**المحصول**» (٨٣٥/٢).

(٣) «مـ» (أثمر).

(٤) «ظ» (والقول).

(٥) نقل عنه ذلك صاحبه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في «**كتاب الفتيا**»، وضمنه عنه فصولًا في الطعن على الصحابة والكلام على الإجماع. وعنه صدر الناس في العزو إلى أبي إسحاق النظام، «**الفصول المختارة من العيون والمحاسن للمفيد**» للشريف المرتضى (ص: ٢٣٩)،=

والشيعة[1] والخوارج[2].

♦ لنا وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥]، جمع بين مُشاقةِ الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في

= و«**تأويل مختلف الحديث**» لابن قتيبة (ص: ٨٢)، و«**المعتمد**» (٢/٤٥٨)، و«**المجزي**» (٢/٤٠٦). وانظر: «**كتاب النكث**» للنَّظام (ص: ١١٣ ـ ١١٧) [جمع وتحقيق: يوسف فان إس].

وقد أنكر بعض البغداديين من أصحابه هذه النسبة، قال أبو الحسين الخياط في «**الانتصار**» (ص: ١١٤) [ط الوراق]: "هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تُخبر بخلاف هذا الخبر". وانظر منه: (ص: ٢١٠، ٢٢٨).

إفادة: قال المصنف في «**الرياض المونقة**» (٢/٣٨): "كلامه [النظام] في الإجماع ليس بضعيف، ومن أنصف ولم يتعصب علم أن هذه المسائل خليقة [بالتدقيق] في النظر". بتصرف.

(١) سيأتي النقل عنهم.

(٢) الموجود من كتب الخوارج ما صنفه الإباضية، والمشهور عندهم الإقرار بالإجماع، «**مختصر العدل والإنصاف**» (ص: ٤٥)، و«**الدليل والبرهان**» للورجلاني (٢/٣٥)، و«**المعتبر**» للكدمي (١/١٥).

وتجد الاحتجاج بالإجماع مبثوثًا في كتب أوائلهم كما في كتب أبي المنذر بشير بن محبوب (ت٢٩٠هـ) «**الرصف**» (ص: ٢٣)، و«**المحاربة**» (ص: ٣٩، ٤١) [طبعا ضمن ثلاث رسائل إباضية].

ومن أئمتهم المتقدمين مَن يقيده بإجماع الصحابة قبل وقوع الافتراق كما في «**بدء الإسلام**» لابن سلّام (ص: ٧٩).

مع ذا فينكرون ـ كغيرهم ـ ما يدعيه عليهم مخالفوهم من إجماع لم يتحقق عندهم، وتجد في هذا فصلًا في ضبط الإجماع في «**كتاب القدر**» لعبد الله بن يزيد الفزاري البغدادي (ص: ١٧ ـ ١٤) [ضمن: Early Ibadi Theology].

الوعيد، فكانت متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة، فتكون متابعةُ سبيلهم واجبةً ضرورةً.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن تكون حرمةُ متابعةِ غيرِ سبيلِ المؤمنين مشروطةٌ بمشاقة الرسول؟!

ثم نقول: هذه الحرمة مشروطة بتبيُّن الهدى، واللام فيه للاستغراق، فيلزمُ انتفاءُ الوعيد عند انتفاءِ جميعِ أنواعِ الهدى. ومن جملة أنواع الهدى: الدليل الذي لأجله أجمعوا، وحينئذٍ لا يبقى للتَّمَسُّكِ بالإجماعِ فائدة.

ثم نقول: هذا منعٌ عن متابعةِ كلِّ ما كان غيرَ سبيل المؤمنين، أو عن متابعة بعض ما كان كذلك؟! الأول ممنوعٌ، والثاني مُسَلَّم[1].

ثم نقول: لفظ «**السبيل**»، حقيقةٌ في الطريق وهو غيرُ مراد، فيصير النص مجملًا[2]، إذ ليس بعض المجازات[3] أولى من البعض.

ثم نقول: لا نُسلِّم أنّه يلزم من حرمةِ اتِّباع غيرِ سبيلهم، وجوبُ اتِّباعِ سبيلهم؛ لأنّ بين اتّباع غيرِ سبيلهم واتّباع سبيلهم قسمًا ثالثًا[4] وهو: تركُ الاتّباع؛ لأنّ الاتّباع عبارةٌ عن الاتيان بمثلِ فعلِ الغير لأجل كونه آتيًا به[5]، وحينئذ تتحقق الواسطة.

---

(١) «ز»، «هـ» (الأول ع، والثاني م). وفي «مـ»، «فـ» (ع م). وهذا اختصارٌ من النُّساخ لهذه الجملة. وتكرر ذلك في قابل الكلام في هذه النسخ، فاعتمدت «ظ».

(٢) «فـ» (محتملًا).

(٣) «ظ» (المجاز).

(٤) «ظ»، «هـ» (آخر).

(٥) «فـ» (أتي به).

ثم نقول: المراد وجوب متابعتهم في كل الأمور، أو في بعضها[1]؟!

الأول ممنوع، بدليل أنّه لا تجب متابعتهم في الفعل الذي اتفقوا على كونه مباحًا.

ولأنهم كانوا متوقفين[2] في المسألة قبل الإجماع، فلو وجبت متابعتهم في كل ما يقولونه لزمَ التناقض.

والثاني مُسلَّم، ونحن نقول بموجَبه، وهو وجوبُ متابعتهم فيما به[3] صاروا مؤمنين.

والجواب عن الأول: أنّ المُعَلَّق على الشرط إن لم يكن عدمًا عند عدم الشرط، فقد حصل الغرض. وإن كان، فكذلك؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون التَوَعُّد على اتِّباع غيرِ سبيلِ المؤمنين مشروطًا بالمشاقة، وإلا لكان عند عدم المشاقة[4]، اتِّباعُ غيرِ سبيلِ المؤمنين جائزًا مطلقًا، لكنه باطل؛ لأنّ مخالفةَ الإجماعِ إن لم يكن خطأ لكنّه لا شك في أنّه لا يكون صوابًا مطلقًا.

وعن الثاني: لا نُسلِّم أنّ العطف موجِبٌ لاشتراك الجملتين[5] في كونهما مشروطَين بالشرط المُعتبَر في الجملة الأولى.

ولئن سَلَّمنا ذلك، ولكنّ الهدى الذي هو شرط في حُرمةِ المُشاقّةِ هو

---

(١) «ز» (أو بعضها)، «فـ» (أو في بعض الأمور).

(٢) «ز»، «هـ» (متفقين) وهو غلط.

(٣) عاد السقط في «ز» إلى أثناءِ المسألةِ الثالثة من مسائل الإجماع.

(٤) «مـ» (المشاققة) وكذا في الموضع الآتي.

(٥) «فـ» (لا نسلم أن مقتضَى العطف اشتراكُ)، «مـ» (لا نسلم أن العطف يوجب اشتراك).

الدّليلُ الدّالُّ على التوحيد والنبوة، وإذا لم يكن تبيين الهدى على مسائل الفروع شرطًا في لحوق الوعيد على مشاقة الرسول[1]، فكذلك لا يكون ذلك شرطًا أيضًا في حُرمةِ اتِّباعِ غيرِ سبيلِ المؤمنين.

وعن الثالث: أنّ اللفظ عام.

وعن الرابع: لا نُسَلِّم أنّ السَّبيل هو الطريق الذي يحصل فيه المشي[2]، يدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ [النحل: ١٢٥]. ولئن سلَّمنا ذلك، ولكنّ أهلَ اللغة يُطلِقونَ لفظَ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه في القول والعمل.

وإذا كان هذا مجازًا ظاهرًا وجب حمل اللفظ عليه؛ لأنّ الأصل عدمُ المجاز الآخر.

وعن الخامس: أنّ المفهوم في العُرف من قول القائل: لا تتبع غيرَ سبيل الصالحين. الأمرُ باتباع سبيل الصالحين[3] حتى لو قال: لا تتبع غير سبيل الصالحين، ولا تتبع سبيلهم أيضًا. كان ذلك ركيكًا.

وعن السادس: أنّ المُراد منه المتابعة في كلِّ الأمور إلا ما خصَّه الدليل، بدليل صحة الاستثناء[4].

---

(١) من قوله (وإذا لم يكن تبيين...) إلى هنا، ساقط من «ف»، «مـ». ونص «ف» في الجملة التالية (فكذلك هو الذي يكون شرطًا...)، و«مـ» (فلذلك يكون ذلك شرطًا...).

(٢) «ف»، «مـ» (المشي [للشيء/ «ف»] فيه).

(٣) «مـ» (بمتابعة). «ف» (بمتابعة الصالحين).

(٤) تنبيه: يروى الاحتجاج بهذه الآية على الإجماع عن الإمام الشافعي ﷺ. رواه أبو الحسن=

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والوَسَطُ من كل شيءٍ خِيارُه، فلو أقدموا على الحرام لما اتَّصفوا بالخير، ويلزمُ من هذا أن يكون قولهم حجةً.

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، و«لام» الجنس للاستغراق، وذلك يدلّ على أنهم أمَروا بكل معروف ونَهَوا عن كلِّ مُنكر، وذلك ينافي إجماعَهم على الباطل.

* **الرابع**: قوله ﷺ: «**إنّ أمتي لا تجتمع على خطأ**[1]»[2].

♦ **ولنا في إثبات أصلِ الخبر طرق:**

* **الأول**: ادِّعاءُ الضّرورةِ في تواتُرِ معنى الخبر، فإنّه رُوي هذا المعنى

= الآبري في «**مناقب الشافعي**» (رقم: ٤٠)، وأبو بكر البيهقي في «**المدخل**» (١/٤٠٨). قال السبكي في «**طبقات الشافعية**» (٢/٢٤٥): "سند صحيح لا غبار عليه". كذا قال، وقد غمز أبو الحسن الآبري في هذه الحكاية، فقال عقب إخراجها: "هذه الحكاية فيها نظر، والاستدلال بالآية الكريمة لو احتج به الشافعي كان أولى المواضع به كتاب الرسالة، ولم يذكر الشافعي ذلك في الرسالتين القديمة ولا الجديدة، وسند هذه الحكاية فيه انقطاع".

قلت: واستدلال الشافعي على الإجماع وتثبيت الاحتجاج به في كتبه راجع إلى ما جاء من الأمر بلزوم الجماعة، «**الرسالة**» (ص: ٤٧١)، و«**الأم**» (٩/٧٠).

والإنصاف أن الشافعي أجل من أن يحتج بهذا على تثبيت الإجماع، وقد جهد المتكلمون في دفع الشكوك على الاحتجاج بها فلم يأتوا بشيء. وانظر: «**المغني**» (١٧/١٦٠ ـ ١٧٠)، و«**نهاية المرام في دراية الكلام**» لوالد المصنف (ص: ٦٣٤)، وغيرها.

(١) «ظ» (ضلالة) وأشار في الحاشية إلى نسخة كالمثبت.

(٢) انظر: «**المعتبر**» للزركشي (ص: ٥٧)، و«**موافقة الخبر**» لابن حجر (١/١٠٥).

بألفاظٍ مُختلِفة: الأول: قوله ﷺ: «**إنّ أمتي لا تجتمع على الخطأ**»(١). الثاني: قوله: «**ما رآه المسلمونَ حسنًا فهو عند الله حسن**»(٢). الثالث: «**لا تجتمعُ أمتي على الضّلالة**»(٣). الرابع: «**يدُ الله مع الجماعة**»(٤). الخامس: «**سألت ربي أن لا تجتمعَ أمّتي على ضلالة فأعطانيها**»(٥). السادس: «**عليكم بالسّواد الأعظم**»(٦). السابع: «**يدُ الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذِ من شذّ**»(٧).

---

(١) لم أقف عليه بلفظ: "الخطأ". وهو مشهور في كتب الأصوليين.

(٢) تقدم (ص: ٢٨١).

(٣) أخرجه ابن ماجه (رقم: ٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في «**المسند**» (رقم: ١٢٢٠) من حديث أنس بن مالك. وفيه أبو خلف الأعمى، قال أبو حاتم: "شيخ منكر الحديث ليس بالقوي" «**الجرح والتعديل**» (٢٧٩/٣). وانظر: «**أطراف الغرائب**» (رقم: ١٣١٨).
وله شاهد من حديث ابن عمر عند الترمذي (رقم: ٢١٦٧). قال الترمذي: "حديث غريب". وانظر: «**العلل الكبير**» (٣٢٣/١).

(٤) أخرجه الترمذي (رقم: ٢١٦٦) من حديث ابن عباس. قال الترمذي: "حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه". وانظر: «**سنن النسائي**» (رقم: ٤٠٢٠).

(٥) رواه أحمد (رقم: ٢٧٢٢٤) من حديث أبي بصرة الغفاري. والراوي عن أبي بصرة مبهم. «**مجمع الزوائد**» (٢٢١/٧).
وله شاهد من حديث شريح الحضرمي عن أبي مالك الأشعري عند أبي داود (رقم: ٤٢٥٣)، وابن أبي عاصم في «**السنة**» (رقم: ٩٢). وفيه انقطاع، «**المراسيل**» لابن أبي حاتم (ص: ٩٠).
ومن حديث أبي هريرة عند إسحاق في «**المسند**» (رقم: ٤٢١)، والحارث بن أبي أسامة كما في «**زوائد مسند الحارث**» (رقم: ٥٩).

(٦) هذا جزء من حديث أنس المتقدم. ورواه ابن أبي عاصم في «**السنة**» (رقم: ٨٠) من حديث عبد الله بن عمر. وأخرجه عبد الله بن أحمد في «**زوائد المسند**» (رقم: ١٨٤٥٠) من كلام أبي أمامة الباهلي. وله وجوه أخرى.

(٧) رواه الطبراني في «**الأوسط**» (رقم: ٤٨٥٢) من حديث أبي سعيد الخدري. قال الطبراني: "تفرد به محمد بن جامع". وهو ضعيف انظر: «**الجرح والتعديل**» (٢٢٣/٧).

الثامن: «**من خرج من**[1] **الجماعة قِيْدَ شِبْر فقد خَلَعَ رِبْقَةَ الإسلام من**[2] **عنقه**»[3]. التاسع: «**من خرج عن**[4] **الطّاعةِ وفارَقَ الجماعة، مات مِيتةً جاهلية**»[5]. العاشر: «**من سرَّه أن يسكن بحبوحةِ**[6] **الجنّة فليلزم الجماعة، فإنّ الشيطان مع الواحد وهو من اثنين أبعد**»[7].

* **الطريق الثاني**: أنّ هذه الأخبار بتقدير صحتها يثبت بها أصل عظيم مُقَدّمٌ على الكتاب والسنّة، فتكون الدواعي متوفرةً على البحث عنه، فلو كان في متنها خللٌ لاستحالَ ذهولُهم عنه.

* **الطريق الثالث**: أنّا نُسلِّم أنّه من باب الآحاد، فنقول: لا شكّ أنّه يُفيدُ ظنَّ أنّ الإجماعَ حُجة، فيجبُ العملُ به؛ لأنّ دفعَ الضررِ المظنون واجب.

* **الخامس**[8]: أنّ إجماعَ الجمعِ العظيمِ على المسألة الواحدة يستحيل

---

(١) «ف» (على).

(٢) «ظ» (عن).

(٣) أخرجه الترمذي (رقم: ٢٨٦٣) من حديث حديث الحارث الأشعري. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح غريب".

(٤) «ف» (على).

(٥) أخرجه مسلم (رقم: ١٨٤٨) من حديث أبي هريرة.

(٦) «ظ» (من سرته بحبوحة).

(٧) أخرجه الترمذي (رقم: ٢١٦٥) من حديث عمر. واختلف فيه بين الوصل والإرسال على ما بينه أبو عبد الرحمن النسائي في «**الكبرى**» (٢٨٤/٨). وصحح البخاري وأبو حاتم وأبو زرعة والدارقطني: الإرسال من حديث يزيد بن الهاد عن ابن دينار عن الزهري عن عمر. انظر: «**التاريخ الكبير**» (١٠٢/١)، و«العلل» لابن أبي حاتم (رقم: ١٩٣٣، ٢٥٨٣، ٢٦٢٩)، و«**العلل**» للدارقطني (٦٥/٢).

(٨) أي من جملة الأدلة على تثبيت الإجماع. وفي «ظ»، «هـ» (الرابع من الدليل) كذا، وتقدم الرابع.

أن لا يكون[1] لدلالة أو أمارة. فإن كان الأول، كان الإجماع كاشفًا عن وجود[2] تلك الدلالة. وإن كان الثاني، كان قطع التابعين بالمنع عن مخالفتهم دليلًا على اطلاعهم على دلالة قاطعةٍ مانعةٍ من المخالفة.

وهذا الوجه ضعيفٌ جدًا، لاحتمالِ أنّ اتفاقهم كان من غيرِ دلالة وأمارة، بل كان لشُبهة اتفقت لهم.

والمعتمد في المسألة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، والمراد من الصادقين إما من يكون صادقًا في كل الأمور أو في بعضها. والثاني باطل؛ لأنه حينئذٍ يكون أمرًا بموافقة كِلا الخصمين؛ لأن كلّ واحدٍ منهما صادق في بعض الأمور، وحينئذٍ إما أن يكون المرادُ وجوبَ المتابعةِ في بعض الأمور أو في كلها. والأول باطل، وإلا لزم الإجمال، فتعين الثاني.

ثم نقول: الصادق في كل الأمور الذي تجب متابعته في كل الأمور لا يجوز أن يكونَ بعضَ الأمة؛ لأنّ الأمرَ بالكون معهم يقتضِي القدرة على الكون معهم، ولا نقدر على الكون معهم إلا بعد المعرفة بأعيانهم، لكنّا لا نعلم أحدًا نقطع فيه بأنّه من الصادقين، وإذا كان كذلك كانت القدرةُ على الكونِ معهم فائتة. وهذا يقتضي أن يكون المرادُ مجموعَ الأمة.

حجة المخالف من وجوه:

* **الأول**: أنّه تعالى نهى كلَّ الأمة عن القول الباطل والفعل الباطل

---

(١) «فـ»، «مـ» (أن يكون إلا لدلالة).

(٢) «ظ» (عن وجه)، «فـ» (الإجماع عن وجود).

بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، والنهي عن الشيءِ يدلّ على تصَوّره.

* الثاني: لم يجرِ ذكرُ الإجماعِ في قصة معاذ ﷺ، ولو كان مُدركا شرعيًا لما جاز الإخلال بذكره عند مِساسِ الحاجة إليه.

* الثالث: قوله ﷺ: «**لا تقومُ الساعة إلا على شِرار الناس**[1]»[2].

* الرابع: قوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفارًا يضربُ بعضُكم رِقابَ بعض**»[3].

* الخامس: قوله ﷺ: «**إنّ من أشراط الساعة أن يُرفعَ العلم ويَكْثُرَ الجهل**»[4]، فهذه الأحاديث تدلّ على خلوِّ الأزمان عمن يقوم بالواجبات.

* السادس: أنّ العلمَ بكونِ هذا القولِ قولًا لكلِّ الأمة علمٌ بصفةِ كلّ الأمة، والعلم بصفة الذات مشروط بالعلم بالذات، ولمّا كان العلمُ الضَّروريُّ حاصِلًا بانتفاءِ معرفةِ جميع الأمة، استحال تحقق العلم بقولهم.

* السابع: لو صح القول بصحة الإجماع، فإما أن يكون ذلك[5] بدليلٍ

---

(١) «ظ» (أمتي). واختلف ترتيب الأحاديث في «ظ».

(٢) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو (رقم: ١٩٢٤)، وابن مسعود (٢٩٤٩). وبمعناه عند البخاري (رقم: ٧٠٦٧) من حديث ابن مسعود.

(٣) هذا حديث مشهور، رواه جماعة من الصحابة، كجرير وابن وعباس وأبي بكرة وابن عمر وغيرهم. انظر: «**صحيح البخاري**» (رقم: ١٢١، ١٧٣٩، ١٤٧١، ٤٤٠٢)، و«**صحيح مسلم**» (رقم: ٦٥، ٦٦).

(٤) أخرجه البخاري (رقم: ٨٠، ٥٢٣١)، ومسلم (رقم: ٢٦٧١) من حديث أنس بن مالك.

(٥) «ظ»، «مـ» (لكان ذلك [إما/مـ]).

ظني ـ وهو باطل؛ لأن المسألة علمية[1] فلا تثبت بالظن ـ. أو بدليل قطعي، وهو إما أن يكون عقليًا ـ وهو باطل؛ لأنه لا مجال للعقل فيه ـ، أو نقليًا، وهو باطل وإلا لعرفه الكلّ، ولارتفع الخلاف.

* **الثامن**: أنّ إجماع الناس على الحكم المعين، إما أن يكون لدليلٍ أو أمارةٍ أو لا لهذا ولا لذلك.

أما الأول، فلأنّه لو كان لدليلٍ لتوفر الدواعي على نقله واشتهر وتواتر، وحينئذ لا يبقى في التمسك بالإجماع فائدة. وأما الثاني، فلأن الأمور الظنية مما تختلف أحوال الناس فيها. وأما الثالث، فلأنه حينئذ يكون إجماعًا على الخطأ، وهو باطل.

والجواب عن الأول: أنّا لا نُسلِّم أنّه خطاب للكلّ، بل لكلِّ واحد، ولا نُسلِّم أنّ النهي يستدعي التَّصوُّر.

وعن الثاني: أنّ الإجماعَ لا يكونُ حجةً في زمان الرّسول ﷺ، فلهذا لم يذكره.

وعن الثالث: أنّه يدلّ على حصولِ الشِّرار، ولا يدلّ على كونِ الكلِّ كذلك.

وعن الرابع: لعلّه كانَ خطابًا مع جمعٍ معينين.

وعن الخامس: ما ذكرناه في الجواب عن الثالث.

---

(١) «ف»، «م» (قطعية).

وعن السادس: أنّ معرفةَ جميعِ الأمّة كانت ممكنةً في زمان الصحابة رضوان الله عليهم، **فلهذا السبب قال بعض أهل الظاهر: لا حجةَ إلا في إجماعِ الصَّحابة. وهو المختار.**

وعن السابع: أنّ المسألةَ عندنا ظنّية.

وعن الثامن: لم لا يجوز أن يكون إجماعُهم عن دليل، إلا أنّهم ما نقلوه اكتفاءً بحصولِ الإجماع؟!

المسألة الثانية: قالت الشيعة: زمانُ التكليف لا يخلو عن المعصوم، ومتى كان كذلك كان الإجماعُ حجةً[1].

والدليلُ على ذلك[2]: أنّ الإمامَ لابدّ منه، وذلك الإمام ينبغي أن يكون معصومًا.

* أما الأول، فلأنّ الإمام لطف؛ لأنّ اجتنابَ العقلاءِ عن القبائح بتقدير وجود الإمام القاهر الذي يمنعهم عنها أكثر. واللُّطف واجبٌ لوجهين[3].

---

(١) «**أوائل المقالات**» للمفيد (ص: ١٢١)، و«**الذريعة**» (ص: ٤٢٠)، و«**الشافي في الإمامة**» (١/٧٧)، و«**العدة في أصول الفقه**» لأبي جعفر الطوسي (٢/٦٠٢). وهو في الحقيقة إبطال لمعني الإجماع كما قال عبد الجبار في «**المغني**» (٢٠/١/٣٧). إذ لا معنى لقول المسلمين عندهم إذا خالفوا الإمام. وبه تعرف أن انتصارهم للإجماع ضرب من الهذيان. وانظر: «**نهاية المرام في دراية الكلام**» لوالد المصنف ضياء الدين المكي (ص: ٦٣٣).

(٢) «ظ» (عليه).

(٣) (لوجهين) من «ظ» وحدها.

أما أولًا، فلأنّه كالتمكين، لِما ثبتَ في الشاهد أنّ من دعا غيره إلى طعام لأجل منفعةِ ذلك الغير، وعَلِم أنّ تواضعَه لذلك الغير[1] مدارٌ لإجابته له، فإنّ تَرْكَ التواضُعِ له يجري مُجرى ردّ الباب عليه. فإذا كان التمكين واجبًا كان اللطف واجبًا أيضًا.

وأما ثانيًا، فلأنّه لو لم يجب عليه فعلُ اللطفِ لم يَقبُح منه فعلُ المفسدةِ أيضًا؛ لأنّه لا فرقَ بينهما.

* وأما الثاني: فهو أنّ احتياج الخلق إلى الإمامِ لصحة القبيح عليهم، فلو صح القبيح عليه أيضًا، لافتقر إلى إمامٍ آخرَ ولزِمَ التسلسل.

والاعتراضُ عليه أن نقول: لا نُسلِّم أنّ الإمام لطف. ولا نُسلِّم أنّ اندفاعَ الفسادِ بتقديرِ وجودِ الإمام أكثر، فإنّ العالمَ عندكم لمّا لم يخلو عن الإمام استحالَ حصولُ العلمِ بالتّفاوت.

سلَّمنا ذلك، لكن ندَّعِي اندفاعَ هذه المفاسدِ بوجودِ الرئيسِ كيفَ كان، أو[2] بوجود الرئيس القاهر؟!

الأول ممنوعٌ، والثاني مُسلَّم، ولكِنَّكم لا توجبونه.

سلَّمنا ذلك، لكن إنما يجب نَصبُه إذا خلا عن جميعِ جهات المفسدة[3]، فإنّ بتقدير اشتمالِ نَصبِه على جهةٍ من جهات القبح، كان نصبُه قبيحًا.

---

(١) (الغير) من «ظ» وحدها.

(٢) «ف» (أم).

(٣) «ظ» (إذا لم يكن مشتملًا على جهة من جهات).

فإن قلت: لو قدح ذلك في كون الإمام لُطفًا، لقدح في كونِ معرفةِ الله ﷻ لُطفًا.

ولأنّه لا دليلَ على اشتمالِه على جهةِ القبحِ، فوجبَ نفيُه.

قلت: الفرق: أنّ المعرفة من الألطاف التي يجب علينا فعلها، والعلم باشتماله على المصلحة مع الجهل باشتماله على المفسدة، يُوجِبُ الظَّنّ بكونِه لُطفًا، والظنّ قائمٌ مقامَ العِلمِ في حَقِّنا.

والإمامة من الألطاف التي نُوجِبُها[1] على الله تعالى، وأنّه عالمٌ بكلِّ[2] المعلومات، فلمّا لم يثبت خُلوّه عن جميع جهات القبح، امتنعَ وجوبُه عليه.

ولا نُسلِّم[3] أنّا إذا لم نعلم عليه دليلًا أن لا يكونَ عليه دليل.

سلَّمنا أنّه لطف، لكن في كلِّ الأزمنة أم في بعضها؟!

الأول ممنوع، والثاني مُسلَّم. وهذا[4] لأنّ من الجائز أن يتفق زمانٌ يستنكِفُ الناسُ عن طاعةِ الغير.

سلَّمنا ذلك، لكنّه لطفٌ يقومُ غيرُه مقامَه أو لا يقوم؟!

الأول مُسلَّم، والثاني ممنوع. وهذا لأنّكم توجبون عصمة الإمامِ وليسَ

---

(١) كذا في الأصول والوجه (توجبونها) وكذا في «**المحصول**» (٢/٨٩٥)

(٢) «ظ» (بجميع).

(٣) «ف» (ولم قلتم).

(٤) تحرفت العبارة في «مـ» (سلمنا ذلك إنه لطف في كل الأزمنة لا في بعضها، ع م، وهو...). والمعنى مختل بها.

عصمتَه لإمام[1] آخر، فإذن، له[2] شيءٌ سِوى الإمام وقعَ لُطفًا له.

وإذا ثبت ذلك في الجملة، فلم لا يجوز أن يحصلَ للأمّةِ لطفٌ قائمٌ مقامَ الإمام؟! وحينئذٍ لا يكونُ نصبُ الإمامِ لطفًا عينا.

سلّمنا ذلك، لكن في المصالح الدنيوية أو الدينية؟! الأول ممنوع، والثاني مُسلّم[3]، فإنّ نَصبَ الإمام لا يُفيدُ إلا المنعَ من الهَرْج والمَرْج، والحثِّ على الصلاة والزكاة. والأول مصلحة دنيوية، وتحصيلُ الأصلحِ في الدنيا غيرُ واجبٍ على الله ﷻ، فما يكونُ لُطفًا فيه أولى بأن لا يجب[4]. وأما الثاني فإنّها[5] مصالحُ شرعية، فما يكون لطفًا فيه لا يجبُ وجوده عقلًا.

سلّمنا أنّه لطف، فلِمَ قلتم: إنّ كلَّ لطفٍ واجب؟!

قوله: (اللطف كالتمكين). **قلنا:** ممنوع، فإنّ الإراداتِ مختلفةٌ، قد تكون على الوجه الذي ذكرتم، وقد لا تكون إلى ذلك الحد، فلم قلتم: إنّ إرادةَ اللهِ تعالى فِعلَ الطّاعاتِ من المُكلفين إرادةٌ على الوجه الأول، حتى يَلزَمُه فِعلُ اللطف؟!

سلّمنا أنّه يجبُ فعلُ اللُّطفِ، لكن يجبُ فعلُ اللّطفِ المُحَصِّل أو المُقَرِّب[6]؟! الأول مسلم والثاني ممنوع. ولكنَّ الإمامَ لطفٌ مُقَرِّب.

---

(١) كذا في الأصول، والوجه (بإمام). وهو على الصواب في «**المحصول**» (٢/٨٩٩).

(٢) «ظ» (لا) كذا.

(٣) كذا في الأصول، في «**المحصول**» العكس. وهو أشبه.

(٤) «مـ» (أن)، «ف» (أن لا يكون واجبًا).

(٥) «مـ» (فلأنها).

(٦) «ظ» (لكن لطف محصل أو مقرب).

ثم نقول: ما ذكرتم بناءً على تحسينِ العقلِ وتقبيحه، ونحنُ لا نقولُ به.

ثم دليلكم منقوضٌ بالقُضاةِ والأُمراءِ والجيوش، فإنّهم لو كانوا معصومينَ كان حالُ الخلقِ أقربَ إلى الصلاحِ وأبعدَ عن الفساد. وكذلك لو كان في كل بلدٍ إمامٌ معصوم، أو كان الإمامُ عالمًا بالغيوب. ولا نُسلّم أنّ الإمامَ يجبُ أن يكون معصومًا.

قوله: (إنه لم يكن معصومًا لافتقر إلى لطفٍ آخر). قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك اللطف هو كلّ الأمة؟!

سلّمنا أنّه يجبُ أن يكون معصومًا، لكن لِمَ قلتم بأنّ الإجماعَ يدلُّ[1] على قوله؟! وتقريرُه ما تَقدّمَ أنّ[2] العلمَ باتفاقِ الكلِّ، بنفسه[3] متعذر.

المسألة الثالثة: إحداثُ القول الثالث غير جائز عند الأكثرين[4]. والحقُ

---

(١) «مـ» (يشتمل).

(٢) «فـ» (من أن).

(٣) «ظ» (بنصبه). «هـ» (على نصبه). تحريف لا معنى له. فإن الكلام في تحقق العلم بالإجماع وأنه متعذر في نفسه، لا في نصب الإمام بالإجماع، فإنه محل النزاع.

(٤) في «**التلخيص**» (٣/٩٠): "صار إليه معظم العلماء". وقال ابن برهان في «**الوصول**» (٢/١٠٢): "ذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع". ونسبه أبو يعلى في «**العدة**» (٤/١١١٣) إلى الجماعة. وفي «**البرهان**» (١/٧٠٦) إلى جماهير المحققين. وهذا هو الذي نص عليه أبو عبد الله الشافعي في «**الرسالة**» (ص: ٥٩٥ ـ ٥٩٦)، و«**الأم**» (٥/١٧٧)، و«**المدخل**» (٢/٥٣٠ ـ ٥٣٤)، ونقله أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (٣/٣٢٩) عن محمد بن الحسن.=

أنّ إحداثَ القولِ الثالثِ غيرُ جائزٍ[1] إذا كان يلزم منه الخروجُ عمّا أجمعوا عليه، وإلا فيجوز[2].

مثال الأول[3]: اختلفت الأمة في الجدّ مع الأخ على قولين: منهم من جعلَ المالَ كلَّه للجد. ومنهم من قال إنه يُقاسِمُ الأخ. فالقولُ بصرفِ كلِّ المالِ إلى الأخِ قولٌ ثالثٌ، فيكون باطلًا؛ لأن القائلين بالقولين الأوَّلَيْن اتفقوا على أنّ للجدِّ قِسطًا من المال، والقول الثالث يُبطِلُ ذلك.

حجة المانعين: أنّ الأمة لما اختلفت على قولين، فقد أوجبَ كلُّ واحدٍ من الفريقين الأخذَ إما بقوله، أو بقول صاحبه، وتجويزُ القولِ الثالثِ يبطلُ ذلك.

الثاني: أنّ الذهاب إلى القول الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقًا، ولا يمكن ذلك إلا عند كون الأوَّلَيْن باطلين، ضَرورةَ أنّ الحقّ واحد، وحينئذٍ يلزم إجماعُ الأمّة على الباطل.

= وانظر: «شرح اللمع» (٢/٧٣٨)، و«القواطع» (٢/٧٥١)، و«التمهيد» (٣/٣١٠)، و«الإحكام» للباجي (١/٥٠٢).

وقد خالف بعض أصحاب أبي حنيفة في الخلاف بعد الصحابة، «أصول البزدوي» (ص: ٥٣٧)، و«أصول السرخسي» (١/٣١٠)، و«البديع» (٢/١٧٣)، و«تيسير التحرير» (٣/٢٥٠). وانظر: «خطبة الكتاب المؤمل» لأبي شامة (ص: ١٣٥).

(١) «ف»، «م» (لا يجوز).

(٢) تبع المصنف على هذا جماعة من المتأخرين، كأبي الحسن الآمدي في «الإحكام» (٢/٥٩٩)، والبيضاوي في «المرصاد» (٢/٦٢١). وإن قيل: هذا خارج عن قضية النزاع، لم يكن بعيدًا.

(٣) انظر هذا المثال في «الرسالة» (ص: ٥٩٤)، و«الفصول» (٣/٣٣٠).

والجواب عن الأول[1]: أنّ إيجاب الأخذِ بأحدِ ذَينِكَ القولين مشروطٌ بأن لا يظهر الثالث.

لا يقال: لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد؛ **لأنّا نقول**: إنّه جائزٌ لكنّهم منعوا من اعتباره.

وعن الثاني: لا نُسلِّم أنّ المُصيبَ واحد. سلَّمنا، لكنْ لا نُسلِّم أنّ جوازَ الأخذِ به يستلزمُ كونَه حقًا، وهذا لأنّ المجتهد قد تمكّنَ من العمل بالاجتهاد الخطأ.

المسألة الرابعة: إذا لم تفصِلِ الأمةُ بين المسألتين، فهل لمن بعدهم أن يفصِل بينهما؟! نُظِر، إن قال أهل الإجماع: لا يفصل[2] بين المسألتين، فإنّه لا يجوز الفصل. وكذا إن عُلم أنّ طريقةَ الحكم في المسألتين واحدة[3].

وأما إذا لم يكن كذلك، فالحقُّ جوازُ الفرق[4]، وإلا لكان من وافق الشافعيَّ ﷺ في مسألةٍ لدليلٍ، وجبَ عليه أن يوافقه في الكلّ.

واحتج المانعون من الفصل مطلقًا[5] بوجهين:

---

(١) وصِل النظر في «ز».

(٢) «مـ» (فصل).

(٣) هذا هو المعروف عند المذاهب الأربعة، واختاره أبو بكر وصاحبه أبو جعفر السمناني، «**الفصول**» (٣/٣٤٩)، و«**العدة**» (٤/١١١٦)، «**شرح اللمع**» (٢/٧٤٠)، و«**القواطع**» (٢/٧٥٠)، و«**التمهيد**» (٣/٣١٥)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٥٠٥).

(٤) «هـ» (الفصل). وكذا في الموضع الآتي.

(٥) لم أقف على من منع مطلقا على التعيين. ونقله الباجي عن بعض الحنفية. انظر ما تقدم.

الأول: أنّهم اتفقوا على أنّه لا فصْلَ بين المسألتين، فكان الفصل بينهما ردًا للإجماع.

والثاني: أنّ كلَّ واحدةٍ من الطائفتين أوجبت على الأخرى أن[1] تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى، وذلك يمنع الفرق بينهما.

ومن الناس من جوَّز الفصلَ مطلقًا[2]، استدلالًا بعملِ ابنِ سيرينَ في: زوجٍ وأبوين، أنّ للأمّ ثلثَ ما يبقَى. وقال في: امرأةٍ وأبوين، أنّ للأمّ ثُلُثَ المال[3]. فقال في أحدهما بقول ابن عباس[4]، وفي الأخرى بقول عامّة الصحابة[5].

المسألة الخامسة: يجوز الاتفاق بعد الخلاف. خلافًا للصَّيرَفي[6].

♦ لنا: إجماعُ[7] الصحابة رضوان الله عليهم على إمامة الصديق بعد

---

(١) «ز» (توجب على الآخر شيء، بأن).

(٢) القول بالجواز احتمال ذكره أبو الطيب الطبري، قال: "يحتمل وجهًا آخر، ووجهه: أنهم لم يجتمعوا على التسوية في المسألتين على حكم واحد وإنما سووا بينهما في حكمين مختلفين، فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل". «شرح اللمع» (٢/٧٤١).

(٣) «المصنف» لابن أبي شيبة (رقم: ٣٣١١٧)، و«المحلى» لابن حزم (١١/٤٥٩)، و«الأوسط» لابن المنذر (٧/٣٩٧). قال ابن المنذر: "وهذا قول لا نعلم أحدًا قال به".

(٤) «المصنف» لابن أبي شيبة (رقم: ٣٣١١٦)، و«السنن الكبير» (١٢/٤٨٠ ـ ٤٨٥).

(٥) «المصنف» لابن أبي شيبة (١٧/٢٥٠)، و«السنن الكبير» (١٢/٤٧٨). وانظر: «المحلى» و«الأوسط».

(٦) حكاه عنه عبد الجبار، «المعتمد» (٢/٥١٧)، و«المجزي» (٣/٣٥). وانظر: «البحر» (٤/٥٣٠).

(٧) «ز» (أن إجماع).

الاختلاف فيها. واتفاقُ التابعينَ على المنعِ من بيعِ أمهات الأولاد بعد اختلافِ الصحابة فيه.

حجة المخالف: ما مرّ في المسألة الثالثة.

وجوابه: أنّ ذلكَ الإجماعَ عندنا مشروطٌ بعدمِ الاتفاقِ بعده.

المسألة السادسة: إذا اتفق أهلُ العصرِ الثاني على أحدِ قولي أهلِ العصرِ الأول، انعقد الإجماع[1]. خلافًا لكثيرٍ من الفقهاءِ والمتكلمين[2].

لنا: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

احتجوا: بأنّ الرّد إلى كتاب الله تعالى واجب عند التنازع، لقوله تعالى:

---

(١) هذا قول أكثر المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم أبي عبد الله البصري، وعبد الجبار وأبي الحسين، «**المعتمد**» (٢/٤٩٨)، و«**المجزي**» (٣/٣٦)، وانظر: «**نهاية المرام**» لوالد المصنف (ص: ٦٥١).
وبه قال عامة أصحاب أبي حنيفة، «**الفصول**» (٣/٣٣٩)، و«**أصول الفقه**» للامشي (ص: ١٦٢)، و«**الميزان**» (ص: ٥٠٧).
وجماعة أصحاب مالك، «**الإحكام**» للباجي (١/٤٩٨). وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي، «**شرح اللمع**» (٢/٧٢٦)، و«**القواطع**» (٢/٧٩٢).

(٢) ذكر أبو محمد الجويني في «**الجمع والفرق**» (١/٤٨) أن هذا هو: "الصحيح من المذهب". وهو قول عامة أصحاب الشافعي كالصيرفي وابن أبي هريرة وأبي علي الطبري وأبي حامد المروروذي، وبه قال القاضي وأبو جعفر السمناني، «**التلخيص**» (٣/٧٩)، و«**شرح اللمع**» (٢/٧٢٦)، و«**القواطع**» (٢/٧٩٢)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٤٩٨)، و«**البحر**» (٤/٥٣٣).
وهو قول أكثر الحنابلة، «**أصول الفقه**» لابن مفلح (٢/٤٤٥). وانظر: «**العدة**» (٤/١١٠٥)، و«**الواضح**» (٤ب/٢٧٨).

﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

ولأنّ قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيِّهِمُ اقتَدَيتُم اهتَدَيتُم**[1]»[2]، يقتضِي جوازَ الأخذِ بأيِّ القولين كان، سواءٌ حصلَ بعده إجماعٌ أو لم يحصل.

ولأنّ اختلافَ العصر الأول يتضمن الإجماع على جوازِ الأخذِ بأيّهما كان.

ولأنّ هذا الإجماعَ لو كان حجةً، لكان قولُ إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك.

ولأنّه لو كان حجة، لكان ذلك لدليلٍ، وأنّه باطل، وإلا لما خَفي على أهل العصر الأول.

ولأنّ أهلَ العصر الثاني بعضُ الأمة، فلا يكون اتفاقهم حجة.

والجواب عن الأول: أنّ التَّعَلُّق بالإجماعِ ردٌّ إلى الله ورسوله.

ولأنّهم لمّا أجمعوا لم يكونوا متنازعين، فلا يجب عليهم الرّد إلى

---

(١) «ز»، «ظ»، «مـ» (أصحابي كالنجوم، الحديث).

(٢) رواه الدارقطني في «**المؤتلف والمختلف**» (٤/١٧٧٨)، وابن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (رقم: ١٧٦٠) من حديث جابر. قال ابن عبد البر: "هذا إسناد لا تقوم به حجة".
وللحديث وجوه أخرى ذكرها أبو عبد الله ابن بطة في «**كتاب الإبانة**» (٢/٥٦٣ ـ ٥٦٥).
ولا يصح منها شيء، قال الإمام أحمد: "لا يصح"، «**المنتخب من علل الخلال**» لابن قدامة (ص: ١٤٣)، وقال البيهقي في «**المدخل**» (٢/٥٨١): "هذا حديث متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، لم يثبت في هذا إسناد".
وانظر: «**تخريج أحاديث الكشاف**» (٢/٢٢٩)، و«**تحفة الطالب**» (ص: ١٣٧).

كتاب الله[1]، ضَرورةَ أنّ المُعَلَّق بالشرط عدمٌ عند عدمِ الشرط.

وعن الثاني: أنّه خُصَّ عنه تَوقُّفُ الصحابة في الحكم حال الاستدلال، فإنّه لا يجوزُ الاقتداءُ به، فكذا في محلّ النزاع، والجامع ما تقدم.

وعن الثالث: ما مرّ أنّ ذلكَ الإجماعَ مشروطٌ بعدمِ الاتفاقِ بعده.

وعن الرابع: أنّا نتبين[2] بموت إحدى الطائفتين أنّ قولَ الأخرى حجة، لا أنّ الموتَ نفسَه هو الحجة[3].

وعن الخامس: أنّ خفاءَ ذلك الدّليلِ على البعضِ جائز[4].

وعن السادس: أنّ ذلك يقتضِي أنْ لا يكونَ إجماعهم الخالي عن سبقِ المخالفة حجة، وأنّه باطل.

المسألة السابعة: إذا اختلفَ أهلُ العصر على قولين، ثم رجعوا إلى أحد القولين، من قال بانعقادِ الإجماع في المسألة السابقة[5]، قال به هاهنا بطريق الأولى؛ لأنّ الذين اتفقوا هم الذي اختلفوا قبله، فكان المجمعون كلّ الأمة.

---

(١) «ظ»، «ز»، «هـ» (الكتاب).

(٢) «ز» (إنما يتبين).

(٣) «فـ»، «مـ» (نفسه حجة).

(٤) «فـ» (أنّه يجوزُ خفاءُ ذلك الدّليل على البعض). «مـ» (إنه خفي ذلك الدليل على البعض) كذا.

(٥) «مـ» (السالفة).

والمنكرون لانعقاد الإجماع هناك، اختلفوا[1] هاهنا، فمن اعتبرَ انقراضَ العَصر، جوَّز ذلك؛ لأنّ الانقراض لما كان شرطًا في الإجماع وهم لم ينقرضوا، لم يحصل الإجماعُ على جوازِ الخلاف، فلم يكن الاتفاق حاصلًا بعد الإجماع على جواز الخلاف.

ومن لم يعتبر الانقراض، فقد اختلفوا: فمنهم من أحال وقوعه[2]. ومنهم من جوَّزه، وزعم أنّه لا يكون حجة[3]. ومنهم من جعله حجة[4]. **وهو المختار.**

♦ **لنا**: أنّ الصحابة اتفقوا على صحةِ إمامةِ الصديق بعد ما اختلفوا فيها. وإذا ثبتَ وقوعه، وجبَ كونُه حجة، لِما سبق من النصّ[5].

المسألة الثامنة: انقراضُ العصرِ غيرُ معتبر عندنا في الإجماع. خلافًا لبعضِ الفقهاءِ[6] والمتكلمين[7].

---

(١) «مـ» (وأما الذين منعوا ثَم اختلفوا)، «فـ» (وأما المُنكِرون للانعقاد به، فقد اختلفوا)، «ز» (والمنكرون اختلفوا).

(٢) هذا قول أبي بكر، «**البرهان**» (١/٧١٠)، والغزالي في «**المستصفى**» (١/٤٩٨). وانظر: «**شرح اللمع**» (٢/٦٩٨، ٧٣٦).

(٣) انظر ما نقله الزركشي في «**البحر**» (٤/٥٣٠ ـ ٥٣١)، عن عبد الوهاب في «**الملخص**» والصيرفي.

(٤) قال أبو المعالي في «**البرهان**» (١/٧١٠): "ذهب إليه معظم الأصوليين". وانظر: «**القواطع**» (٢/٧٨٩)، و«**البحر**» (٤/٥٣١)، و«**نهاية المرام**» لوالد المصنف (ص: ٦٥١).

(٥) (وإذا ثبت...) من «ظ» وحدها.

(٦) هذا قول أصحاب أحمد، «**العدة**» (٤/١٠٩٥)، و«**التمهيد**» (٣/٣٤٦)، و«**الواضح**» (٤ب/٢٧٠).

(٧) كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر ابن فورك، «**مجرد مقالات أبي الحسن**» (ص: ١٩٤)،=

♦ **لنا**: النصوصُ الدّالة على صحة الإجماع. ولأنّا لو اعتبرنا الانقراضَ لم ينعقد الإجماع؛ لأنّه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة قومٌ من أهل الاجتهاد، فيجوز لهم مخالفة الصحابة؛ لأنّ العصر لم ينقرض. ثم الكلام في العصر الثاني كالكلام في العصر الأول، فوجبَ أن لا يستقرَّ الإجماعُ أبدًا.

حجة المخالف: أنّ عليًا كرّم الله وجهه سُئلَ عن بيع أمّهات الأولاد، فقال: "كان رأيي ورأيُ عمرَ أن لا يُبعْن، فرأيتُ بيعهن". فقال له عَبِيدةُ السَّلْماني: "رأيك في الجماعة أحبُّ إلينا من رأيِكَ وحدك"[1]. فدلَّ قولُ عبيدةَ على أنّ الإجماعَ كانَ حاصلًا، مع أنّ عليًا خالفه.

ولأنّ الناس ما داموا في حال الحياة يكونون في التفحص، فلا يستقر الإجماع.

ولأنّه تعالى قال: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾، ومذهبكم يقتضِي أن يكونوا شهداءَ على أنفسهم أيضًا.

الجواب عن الأول: أنّه[2] يدلّ على أنّ المنع من البيع كان رأيَ الجماعة[3]، ولا يدلّ على أنّه كان رأيَ كلِّ الأمة.

وعن الثاني: أنهم إن أرادوا بنفي الاستقرارِ عدمَ حصولِ الإجماع، فهو باطل؛ لأنّ الكلامَ في أنّه لو حصلَ لكان حجة. وإن أرادوا به أنّه بعد حصوله

= و«البحر» (٤/٥١٠)، وانظر: «البرهان» (١/٦٩٤).

(١) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (رقم: ١٣٢٢٤).

(٢) «ظ» (أن قول أبي عبيدة) كذا.

(٣) «ز»، «هـ» (جماعة).

لا يكون حجة[1]، فهو عَينُ النِّزاع.

وعن الثالث: أنّ كونُهم شهداءَ على الناس لا يُنافي كونَهم شهداءَ على أنفسهم.

فرع: إن جوزنا انعقادَ الإجماع عن السكوت، فالذين لم يعتبروا انقراض العصر في الإجماع القولي اختلفوا هاهنا[2]، وذلك لأنّ السكوت يمكن أن يكون للتفكر في حكم تلك الحادثة، فإذا مات عليه، علمنا أنّ سكوته كان عن رضى[3]. وهذا ضعيف؛ لأنّ السكوت إن دلَّ على الرضا وجب أن يحصل ذلك قبل الموت. وإن لم يدلّ لم يحصل ذلك بالموتِ أيضًا، لاحتمالِ أنّه مات على ما كان عليه قبل الموت.

مسألة: الإجماعُ المروي بطريقِ الآحادِ حجة. خلافًا لأكثر الناس[4].

---

(١) في النسخ سوى «ظ» (وإن أراد به أن لا يكون).

(٢) اشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي: أبو علي الجبائي، «**المعتمد**» (٢/٥٣٨)، و«**المجزي**» (٣/٥٢). وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، «**البرهان**» (١/٦٩٣)، وأبي منصور البغدادي، «**البحر**» (٤/٥١٢) [وفيه النقل عن الأستاذ بالموافقة للجمهور].

(٣) هذا نظم «ظ»، وفي «مـ»، «فـ» (للتفكر، فإذا مات علمنا أنه عن رضى)، «ز»، «هـ» (أنه كان).

(٤) هذا قول أبي عبد الله البصري، «**المجزي**» (٣/٢٠٠)، وأبي بكر، «**التلخيص**» (٣/١٤٢)، والغزالي في «**المستصفى**» (١/٥٠٤)، وضياء الدين المكي في «**نهاية المرام**» (ص: ٦٥٤). وبعض الحنفية، «**البديع**» (٢/١٨٤). والذي حملهم على هذا أن الإجماع عندهم حجة قاطعة، فلا يثبت بالآحاد المقتضي للظن. =

♦ **لنا**: أنّ الظنّ بوجوب[1] العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعًا للضرر المظنون. ولأنّ الإجماعَ نوعٌ من الحجة، فيجوزُ التمسكُ بمظنونه، كما يجوز بمعلومه، قياسًا على السنة. ولأنّا بيّنا أنّ أصلَ الإجماعِ قاعِدةٌ ظنية، فكيفَ القول في تفاصيله؟!

مسألة: إذا قال بعضُ أهلِ العصرِ قولًا وسكتَ الحاضرونَ وما أنكروه[2]، فالحق[3] أنّه ليس بإجماعٍ ولا حجة، وهو مذهب الشافعي ﷺ[4]. وقال

= وانظر: «**المعتمد**» (٢/٥٣٤)، و«**أصول السرخسي**» (١/٣٠٢)، و«**الواضح**» (٤ب/٣٢٧) [فيه تحرير حسن].

(١) في الأصول سوى «ظ» (ظن وجوب)

(٢) (وما أنكروه) من «ظ» وحدها.

(٣) «ز» (فالقول).

(٤) هذا قول أبي بكر، ونسبه للشافعي في «**التلخيص**» (٣/٩٩)، و«**البرهان**» (١/٦٩٩) وتبعه المتأخرون في هذه النسبة، «**البحر**» (٤/٤٩٤). وقد اختلف الناس في تحرير مذهب الشافعي ﷺ، والذي يدل عليه جمل كلامه في كتبه التي بين أيدينا، أنه قصر اسم الإجماع على "جمل الفرائض لا يسع جهلها ونحوها من أصول العلم دون فروعه"، «**جماع العلم**» (ص: ٦٥). وقال: "لا أدعي الإجماع إلا حيث لا يدفع أحد أنه إجماع" «**الأم**» (٨/٧٧٢)، وانظر: «**الرسالة**» (ص: ٤٥٧، ٥٣٤)، و«**الأم**» (٨/٧٥٨). بل ذكر أن اسم الاجماع على مثل هذا ـ السكوتي ـ محدث بعد عهد السلف، «**الأم**» (٨/٧٥٧)، (٩/٣٢)، (١٠/١١٣). فهذا في التسمية.

وأما في الحكم، فقد عد الشافعي القول الشائع في خاص من العلم الذي لا يعرف مخالفًا له، من جهات العلم التي يجب الأخذ بها، ويقدمه على القياس، وإن كان عنده دون الإجماع، قال في «**الأم**» (١٠/١١٣): "متى كانت عامة من أهل العلم على شيء، قيل: يحفظ عن فلا وفلان كذا، ولم نعلم لهم مخالفًا، ونأخذ به. ولا نزعم أنه قول الناس كلهم".=

الجُبّائي: إنّه إجماعٌ وحجةٌ، بعد انقراضِ العصر[1]. وقال أبو هاشم: ليس بإجماعٍ، لكنّه حجة[2].

وقال أبو علي ابن أبي هريرة: إن كان هذا القول من حاكمٍ لم يكن إجماعًا[3] ولا حجة، وإن لم يكن من حاكمٍ كانَ إجماعًا وحجةً[4].

♦ لنا: أنّ السكوت يحتمِل وجوهًا سوى الرضا[5]: كالسَّخَط، واعتقادِه أنّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ، أو أراد الإنكارَ ولكنْ ينتهزُ فرصةَ الإنكار، ولا يرَى المُبادرةَ إليه مصلحةً، أو لعلمِه بأنّه لا يُلتفتُ إلى إنكاره، أو لعله كان في مُهلَةِ النَّظَر، أو ظنّ قيامَ غيرِه مقامَه في ذلك الإنكار، وإن كان قد غَلِطَ فيه. أو يعتقدُ أنّ الخطأ فيه من الصغائر، أو ربّما رآه قولاً سائغًا لمن أدّاه إليه اجتهاده، وإن لم يكن موافقًا عليه.

وإذا تعارضت الوجوه علمنا أنّ السكوت لا يدلّ على الرضا، لا قطعًا ولا ظاهرًا، وهذا معنى قولِ الشافعي: "**لا يُنسب إلى ساكتٍ قول**"[6].

= وانظر: «**الأم**» (٧٦٤/٨)، و«**البحر**» (٤٩٧/٤)، وحاشية «**مجرد مقالات الشافعي**» (ص: ٣٤٧ ـ ٣٤٩) [مهم].

(١) «**المعتمد**» (٥٣٣/٢). وانظر: «**المغني**» (٢٣٦/١٧).

(٢) «**المغني**» (٢٣٧/١٧)، و«**المعتمد**» (٥٣٣/٢)، وهو اختيار أبي بكر الصيرفي، «**شرح اللمع**» (٦٩١/٢)، و«**البحر**» (٤٩٧/٤). وهو ظاهر مذهب الشافعي المتقدم.

(٣) «ظ» (فليس بإجماع).

(٤) «**شرح اللمع**» (٦٩١/٢). وعكس أبو إسحاق المروزي، «**القواطع**» (٧٥٥/٢)، وأبو محمد الجويني في «**الجمع والفرق**» (٤٩/١).

(٥) سياق الاحتمالات مثبت من «ظ» وحدها، وفي غيرها من الأصول الكلام مُختصر ومقتَصِرٌ على بعض الوجوه المذكورة.

(٦) «**اختلاف الحديث**» ضمن كتاب «**الأم**» (١١٠/١٠).

احتج الجُبّائي: بأنّ العادةَ جاريةٌ بأنّ الناس إذا تفكروا في مسألة زمانًا طويلًا، فإذا اعتقدوا خلافَ ما انتشرَ من القول أظهروه إذا لم تكن هناكَ تَقِيَّةٌ، ولو كان هناك تقية لظهرت واشتهرت فيما بين الناس، فلّما لم يظهر سببُ التقيةِ ولم يظهر الخلاف، علِمنا حصولَ الموافقة[1].

والجواب: ما مرّ من أنّ وراءَ الرِّضى احتمالات أُخَر.

واحتج أبو هاشم: بأنّ الناس في كلِّ عصرٍ يحتجّون بالقولِ المُنتشِر في زمانِ الصحابة، إذا لم يُعرف له مخالف.

وجوابه: أنّ ذلك ممنوع.

واحتج أبو علي ابن أبي هريرة على قوله: بأنّ الواحد منّا قد يحضر مجالس الُحكّام، فيجدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده، ثم لا ينكر عليهم. وإن كان من غيرِ الحكمِ كان إجماعًا.

وهذا ضعيفٌ؛ لأنّ عدمَ الإنكار إنما يكون بعد استقرار المذهب، فأما حالَ الطلب، فالخصم يمنعُ جواز السّكوت، إلا عن الرضا، سواءٌ كان مع الحاكمِ أو مع غيرِهِ.

مسألة: إذا قال بعضُ الصحابة قولًا ولم يُعرف له مخالف، فإن كان ذلك

---

(١) هذا نظم «ظ» وفي الأصول الأخرى (بأنّه لو كان ذلك باطلًا لأظهرَ الإنكارَ بحكم العادة، [لا/ «فـ»] سيّما عند عدمِ التَّقِيّة، إذ لو كان هناك تَقِيَّةٌ لظهرت [واشتهرت/ «مـ»، «فـ»] وانتشرت/ «ز»، «فـ»]).

ممّا تعُمُّ به البلوَى، جَرى ذلك مُجرى قولِ البعضِ وسكوت الباقين. وإن لم يكن مما تَعُمُّ به البلوى، لم يكن إجماعًا ولا حجةً، لاحتمال ذهولِ البعضِ عنه.

مسألة: قال مالك: إجماعُ أهلِ المدينة حجة[1]. وهو قولُ جمهورِ أهلِ الأصول[2]. خلافًا للباقين.

حجة مالك: قوله ﷺ: «**إنّ المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبثَ الحديد**»[3]. والخطأُ خَبَثٌ، فكان منفيًا عنهم.

---

(١) هذا عمل أهل المدينة. وقد اضطرب النقل فيه عن مالك وأصحابه.
والمحقق عند أصحابه أن عمل أهل المدينة إن كانت سبيله النقل والحكاية، فهو حجة عندهم ولا أعلم خلافًا بينهم.
وإن كان سبيله الرأي والاجتهاد، فهذا قد اختلفوا فيه، والمحققون منهم على أنه ليس بحجة ولا مرجح.
انظر: «**المختصر**» لأبي مصعب الزهري (ص: ١٤٤)، و«**المقدمة**» لابن القصار (ص: ٧٥)، و«**شرح الرسالة**» للقاضي عبد الوهاب (٢/٥٠)، و«**الإحكام**» (١/٤٨٦)، و«**المنهاج**» للباجي (ص: ١٤٢)، و«**الضروري**» (ص: ٩٣)، و«**ترتيب المدارك**» للقاضي عياض (١/٥٢ ـ ٥٩)، و«**التحقيق والبيان**» للأبياري (٢/٩١٧)، «**نفائس الأصول**» للقرافي (٣/٤٢٠)، و«**مجموع الفتاوى**» لشيخ الإسلام (٢٠/٣٠٣).
وأول من فتح باب الرد عليهم وأنكر قولهم أبو عبد الله الشافعي ﷺ مع إعظامه لما استقر عليه أهل الفقه بالمدينة، كما تجد هذا مبثوثًا في ما صنفه من «**اختلافه مع مالك**» ـ وهو كتاب متين لا ينزل عن «**الرسالة**» و«**جماع العلم**» ـ. وقد جمع ذلك صاحب «**مجرد مقالات الشافعي**» (ص: ٤٣٥ ـ ٤٤٠) شكر الله له.

(٢) «ف» (وهو مذهب). ونسبة هذا إلى الجمهور لم أجدها عند غير المصنف.

(٣) أخرجه مسلم (رقم: ١٣٨١)، من حديث أبي هريرة.

فإن قيل: الدليل الدالّ على صحة الإجماعِ لا يختصُّ بمكانٍ أصلًا.

ولأنّ الأماكنَ لا تُؤَثِّر في كونِ الأقوالِ حجةً.

ولأنّه يقتضِي أن يكون كلّ من كان ساكنًا بالمدينة كان قوله حجة، فإذا خرج منها لا يكون قوله حجة، ومن كان قوله أو فعله حجة في مكان كان حجة في كل مكان، كالرسول ﷺ.

والجواب عن الأول: أنّ ذلك الدليلَ لا ينفي أن يكون إجماعُ أهلِ المدينة حجة.

وعن الثاني: أنّه لا يبعد من الله تعالى تخصيصُ أهل بلدةٍ معينة[1] بالعصمة، كما خصَّ أمّتنا بالعِصمةِ[2] من بينِ سائر الأمم.

وعن الثالث: أنّه قياس طردي في مقابلةِ النصّ، فكان باطلًا.

مسألة: إجماعُ العِترةِ وحدها ليس بحجة. خلافًا للزَيدَيَّة[3] والإمامية[4].

لنا: أنّ عليًا رضي الله عنه خالفَ الصحابةَ رضوان الله عليهم في كثيرٍ من

---

(١) (معينة) ساقط من «ظ».

(٢) (بالعصمة كما خص أمتنا) ساقط من «ز»، «ف»، «هـ».

(٣) ويحكى عن أبي علي وأبي هاشم، «**منهاج الوصول**» لابن المرتضى (ص: ٥٩٣)، و«**الأنوار الهادية**» لأحمد بن يحيى الصعدي (ص: ٢٣٣)، و«**هداية العقول**» للحسين بن المنصور بالله (١/٥٠٩).

(٤) تقدم عنهم ما يبين هذا من ذكر القول بالمعصوم.

المسائل، ولم يَقل لأحدٍ من المخالفين: إنّ قولي حجة.

احتجوا بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والخطأ رِجس. وقوله ﷺ: «**إنّي تاركٌ فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتابَ الله وعِترَتي**»(١).

والجواب عن الآية: أنّها في حقِّ أزواجِ النبي ﷺ(٢)، بدليلِ ما قبلَ الآيةِ وما بعدها.

فإن قلت: لو كان كذلك، لقالَ: ليذهبَ عنكُنّ الرجس أهل البيت.

ولأنّ أهلَ البيت: علي وفاطمةُ والحسنُ الحسينُ، فإنّه لما نزلت هذه الآية لفَّ النبي(٣) ﷺ عليهم كساءً وقال: «**هؤلاءِ أهلُ بيتي**»(٤).

ولأنّ كلمة «**إنّما**» للحصر، وهو غيرُ مُراد، فإنّه تعالى أراد زوالَ الرِّجس عن الكلّ، فيُحمل على زوالِ الرِّجس عنهم، وهو العِصمة. وكلُّ من قال بعصمةِ أهل البيتِ زَعَمَ أنّ المُرادَ به: علي وفاطمةُ والحسنُ والحسينُ، لا غير.

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث جابر (رقم: ٣٧٨٦)، وقال: "حسن غريب". ومن حديث زيد بن أرقم (رقم: ٣٧٨٨). قال الترمذي: "حسن غريب". وانظر «**صحيح مسلم**» (رقم: ٢٤٠٨).

(٢) «ظ» (أنّ هذا في حقّ أزواجه).

(٣) «ز»، «ف» (الرسول).

(٤) أخرجه الترمذي (رقم: ٣٢٠٥)، من حديث عمر بن أبي سلمة. وقال: "حديث غريب". وله وجوه أخرى، انظر: تخريج «**المسند**» للإمام أحمد (٤٤/١١٩). وله شاهد من حديث عائشة في «**صحيح مسلم**» (رقم: ٢٤٢٤).

قلت: الجواب عن الأول: أنّ التذكير لا يمنع من إرادتهن بالخطاب.

وعن الثاني: أنّه مُعارَضٌ بما رُوي عن أم سلمة أنّها قالت: قلت لرسول الله ﷺ: ألستُ من أهل البيت؟! فقال: «**بلى إن شاء الله**»[1].

وعن الثالث: لا نُسَلِّم أنّ اللّام للجِنس.

والجواب عن الخبر: أنّه من باب الآحاد، وعندكم لا يجوز العمل به في العَمَليّات فضلًا عن العِلْميّات، على أنّه يقتضِي جوازَ التّمسُّكِ بالكتاب والعِترة، ولا يقتضِي أنّ قولَ العِترةِ وحدها حجةٌ.

مسألة: إجماعُ الأئمةِ الأربعة ليسَ بحجة. خلافًا لأبي حازم القاضي[2][3]. ومنهم من قال: إجماع الشيخين حجة[4].

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وهو في الحديث المذكور: «أنت على خير». وانظر «**صحيح ابن حبان**» (رقم: ٦٩٧٦).

(٢) (أبو حازم) كذا في الأصول بالحاء المهملة، وكذا هو في نشرة «**المحصول**» (٢/٩٣٨). والذي عليه أهل الضبط والمعرفة بالرجال، أنّه بالخاء المعجمة. وهو: عبد الحميد بن عبد العزيز الحنفي مذكور بالعلم والورع مع ما ينسب إليه من المعرفة بالأدب، (ت٢٩٢هـ). «**الفهرست**» (٢/٣٣)، و«**المؤتلف والمختلف**» للدارقطني (٢/٦٥٨)، و«**تاريخ بغداد**» (١٢/٥٦٩٦)، و«**تلخيص المتشابه**» (٢/٧٠٣)، و«**الإكمال**» لابن ماكولا (٢/٢٨٦)، و«**توضيح المشتبه**» (١/٦٠٧)، و«**المغرب**» (١/١٤٤).

(٣) «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٣/٣٠١)، و«**شرح مختصر الطحاوي**» له (٤/١٢١).

(٤) قال العلائي في «**إجمال الإصابة**» للعلائي (ص: ٥١): "نقله جماعة من المصنفين دون أن يسموا قائله".

حجة القاضي: قوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسُنّة الخلفاءِ الراشدينَ من بعدي**»[1].

حجة الفريق الثاني: قوله ﷺ: «**اقتدوا باللَّذين من بعدي، أبي بكرٍ وعمر**[2]»[3].

والجواب عنه: أنه مُعارض بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم، بأيّهم اقتَدَيتم اهتَدَيتم**»[4]. مع أنّ قولَ كلِّ واحدٍ منهم ليسَ بحجة.

مسألة: إجماعُ الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة. خلافًا لبعضهم[5].

♦ لنا: أن الصحابة رجعوا إلى أقوال التابعين، فإنّ ابن عمر رضي الله عنهما سئل عن[6] فريضة فقال: "سلوا سعيدَ بن جُبَير، فإنّه أعلم بها مني"[7]. وكان أنسٌ

---

(١) تقدم (ص: ٣٣٧).

(٢) «فـ» (أعني أبا بكر...).

(٣) أخرجه الترمذي (رقم: ٣٦٦٢)، وابن ماجه (رقم: ٩٧) من حديث ربعي عن حذيفة. قال الترمذي: "حديث حسن". وقال أبو جعفر العقيلي: "يروى بإسناد جيد ثابت"، «**الضعفاء الكبير**» (٤/٩٤).
وفيه علة، وهي تدليس الثوري، انظر: «**العلل الكبير**» (١/٣٧١)، و«**العلل**» لابن أبي حاتم (٦/٤٣٥)، و«**الإرشاد**» للخليلي (١/٣٧٨).

(٤) تقدم (ص: ٣٩٣).

(٥) قال به الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، واختارها من أصحابه أبو يعلى، «**العدة**» (٤/١١٥٢). وانظر: «**الواضح**» (٤ب/٣٠٣)، و«**التمهيد**» (٣/٢٦٧).

(٦) «فـ»، «ز»، «مـ» (سئل ابن عمر عن...).

(٧) رواه الإمام سفيان بن سعيد الثوري في «**كتاب الفرائض**» (رقم: ٥)، وابن سعد في «**الطبقات**=

يقول: "سلوا مولانا الحسن، فإنّه سَمِعَ وسَمِعنا وحفِظَ ونسينا"[1]. وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد، فأشار إلى مسروق، ثم أتاه السائلُ بجوابه، فتابعه عليه[2].

حجة المخالف: قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: ١٨]، ولن يكون راضيًا عنهم إلا إذا كانوا عدولًا.

وكذلك قوله ﷺ: «**لو أنفقَ أحدُكم مِلءَ الأرضِ ذهبًا ما بلغَ**[3] **مُدَّ أحدهم ولا نَصِيفَه**»[4].

والجواب عن الأول: أنّ الآيةَ مختصةٌ بأهلِ بيعةِ الرِّضوان، ولا اختصاصَ لهم بالإجماع.

وعن الثاني: أنّه يقتضِي أن يكون قولُ كلِّ واحدٍ منهم حجة، وليس كذلك.

مسألة: لا يتم الإجماعُ مع مخالفةِ الواحد والاثنين. خلافًا لمحمد بن

= **الكبير**» (٣٧٦/٨)، وابن وكيع في «**أخبار القضاة**» (٤١١/٢).

(١) رواه ابن سعد في «**الطبقات**» (١٧٦/٧)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (رقم: ٣٥٥٩٥).

(٢) أخرجه محمد بن الحسن في «**الآثار**» (رقم: ٧٢٢)، وانظر: «**الموطأ**» (٢٧٦/٢).

(٣) «ظ» (أدرك). وفي «ز» «مـ» (أنفق غيرهم)، وسقط من «ز» (ولا نصيفه).

(٤) رواه البخاري (رقم: ٣٦٧٣)، ومسلم (رقم: ٢٥٤١) من حديث أبي سعيد.

جرير الطبري[1]، وأبي بكر الرازي[2].

♦ **لنا**: أنّ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة، ولم يكن ذلكَ حجةً، حيثُ خالفهم الصديق ﷺ فيه[3]. وكذلك ابن مسعودٍ وابن عباس ﷺ خالفا جميعَ الصحابةِ في مسائل الفرائض، مع بقاءِ خلافهما إلى الآن[4].

حجة المخالف وجوه:

الأول: أنّ لفظ «المؤمنين» و«الأمة» يتناولُ الأكثر، كما يُقال للبقرة: إنّها سوداء. وإن كان فيها شعراتٌ بيض.

الثاني: قوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**»، وقوله: «**الشيطان مع الواحد**»[5].

الثالث: أنكرت الصحابةُ على ابن عباسٍ خلافَه للباقينَ في الصَّرف[6].

---

(١) الإجماع عند أبي جعفر ابن جرير لا يكون إلا فيما سبيله النقل دون الرأي والقياس. فخلاف الواحد في الإجماع عنده كخلاف الواحد في الرواية للجماعة، يحكم فيه بالغلط والشذوذ. وهذا عكس مذهب الشافعي. انظر ما يدل على هذا من تفاريع كلامه في: «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٣٥، ٢١٢، ٣٠٤)، و«**تهذيب الآثار**» الجزء المفقود (ص: ٢٥٨)، و«**جامع البيان**» (١/١٥٧، ٢٩٨، ٥٨٠)، (٢/١٠٤ ـ ١٠٥، ٤٥٩)، (٩/٩٦)، (١٣/١٤٠)، (٢٢/٤٧٨)، (٢٣/٩٢، ١٧٩)، (٢٤/٣٤٨، ٣٩١)، وغيرها.

(٢) «**الفصول**» (٣/٢٩٨ ـ ٣٠٠).

(٣) تقدم.

(٤) «ظ» (اختلافهما).

(٥) زيد في نسخة الموصل [رسالة الرياض (٢/٣٨١)] (وهذا يقتضِي أنّ الواحدَ المنفردَ بقولِه مُخطئ). وتقدم الحديثان.

(٦) انظر: «**صحيح البخاري**» (رقم: ٢١٧٨)، و«**صحيح مسلم**» (رقم: ١٥٩٤، ١٥٩٦).

الرابع: اعتمادُ الأمةِ في خلافةِ الصدِّيق ﷺ على الإجماعِ، مع مخالفةِ سعدٍ وعليّ[1].

الخامس: يجوزُ التّرجيح[2] بكثرةِ العدد في روايةِ الأخبار، فكذا في أقوالِ المجتهدين.

والجواب عن الأول: أنّه مجازٌ في الأكثر لغةً.

وعن الثاني: أنّ المراد منه الكلّ؛ لأنّ من عداه، فالكلُّ أعظمُ منه.

وعن الثالث: أنّ ذلك الإنكار ما كان لأجلِ الإجماع، بل لمخالفةِ خبرِ أبي سعيد.

وعن الرابع: أنّه لا حاجة في الإمامة إلى الإجماع، بل تكفي البيعة.

وعن الخامس: أنّ حالَ الإجماع يُخالف حال الرواية، ولهذا لا يحصل الإجماع بقول الواحد والاثنين، بل لابدّ من موافقة الكلّ، والروايةُ تحصل بذلك[3].

مسألة: لا يجوز حصول الإجماع[4] إلا عن دَلالة وأمارة. وقال قوم:

---

(١) انظر: «صحيح البخاري» (رقم: ٣٦٦٨).

(٢) بعده في «ظ»، «فـ» (على الإجماع) كذا، وفي «ظ» (جواز).

(٣) هذا النظم من «مـ»، وفي غيرها (أنّ حالَ الإجماعِ لو كان كحالِ الرِّواية، لكان يحصل [كالرواية لحصل/ «ز»، «ظ»] [الإجماع/ «ز»] بقولِ الواحد [والاثنين، كالرواية/ «فـ»]).

(٤) «م» (الإجماع لا يجوز حصوله).

يجوز صُدوره عن التَّبْخِيت[1][2].

♦ لنا: أنّ القول في الدين بغير[3] دلالة وأمارة خطأ، وذلك يقدح في الإجماع.

حجة المخالف وجهان:

الأول: أنّه لو كان ذلك عن دلالة وأمارة، لكان ذلك الدّليلُ هو الحجة، وحينئذٍ لا يبقى في الإجماعِ فائدة.

الثاني: إجماع الناس على بيعِ المُراضاةِ[4] وأجرَةِ الحمّام بدونِ الدّلالة والأمارة.

والجواب عن الأول: أنّ هذا يقتضِي وجوبَ صدورِ الإجماعِ لا عن دلالةٍ

---

(١) «ف»، «م» (صدوره لا عن دلالة وأمارة). «ظ» (صدور الإجماع من غير دلالة...). والمثبت من «ز»، «هـ». وهو الموافق لـ«**المحصول**» (٢/٩٤٦)، ومأخذه «**المعتمد**» (٢/٥٢٠) ولكن وقعت فيه مصحفة إلى "عبثًا"، وهي على الصواب في «**التمهيد**» (٣/٢٨٥)، و«**نفائس الأصول**» (٣/٣٤٨) وهما صادران عن «**المعتمد**».

(٢) غبي وجه كملة (التبخيت) على شراح الأصل وغيرهم، فذهبوا في تفسيره إلى أمورٍ مُستغربة، كما في «**نفائس الأصول**» (٣/٤٣٧)، و«**شرح تنقيح الفصول**» (ص: ٤٧٢)، و«**الكاشف**» (ص: ٢٧٨/أ). وهو من ألفاظِ المتكلمين وخاصة المعتزلة، ومعناه عندهم كما يقول ركن الدين الملاحمي: "السبق إلى اعتقاد أمر من غير تقليد أو استدلال"، «**المعتمد في أصول الدين**» (ص: ٢٨). وانظر: «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**» لابن متويه (٢/٦٥٦)، و«**شرحها**» (ص: ٣٣٤)، و«**المغرب**» للمطرزي (ص: ٣٥). وأحسب أنهم تلقفوه من كتب الفلاسفة، ولكن له معنى آخر عندهم، انظر: «**كتاب الطبيعة**» لأرسطوطاليس (١/١١١)، وغيره من كتبهم.

(٣) «ظ» (من غير).

(٤) «ظ» (إجماع الصحابة). «ف» (المصراة)، وهو تصحيف.

وأمارة، وأنتم لا تقولون به.

وعن الثاني: أنّ غايةَ الأمرِ عدمُ نقل الدليل والأمارة ثَمَّ، أمّا القطع بعدمهما، فلا سبيل إليه.

مسألة: الحق أنّه يجوزُ وقوعُ الإجماعِ عن أمارة. خلافًا لابن جرير[1][2]. ومنهم من جوّز[3] الإمكانَ دونَ الوقوع. ومنهم من جوّز الأمارة الجلية دون الخفية.

والدليل على وقوعه: أنّ عمر ﷺ شاور الصحابة رضوان الله عليهم في حدّ الشرب، فقال علي: "إنه إذا سكِرَ هذَى، وإذا هذَى افترَى، وحدُّ المفترِي ثمانون"[4]. وقال عبد الرحمن بن عوف: "هو حدّ، وأقلّ الحدِّ ثمانون"[5].

وكذلك أثبتوا إمامةَ أبي بكر الصدِّيق ﷺ بالقياسِ على تقديمِ النبي ﷺ إيّاه في الصلاة.

---

(١) «ز» (لابن حرب) وهو تحريف.

(٢) قال أبو جعفر: "الإجماع هو: **نقل المتواترين لما أجمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ من الآثار دون أن يكون ذلك رأيًا ومأخوذًا من جهة القياس**". نقل ذلك عنه صاحبه أبو بكر بن كامل (ت٣٥٠هـ) من كتاب «**اللطيف**»، و«**الاختلاف**». «**إرشاد الأريب**» لياقوت (٢٤٥٨/٦).

(٣) في الأصول سوى «ظ» (سلم). ولم أقف على من قال بهذا القول ولا الذي يليه على التعيين. وانظر: «**الإحكام**» للباجي (٥٠٦/١).

(٤) «**السنن الكبرى**» للنسائي (رقم: ٥٢٦٩)، و«**الموطأ**» (٨٤٢/٢)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (رقم: ١٣٥٤٢).

(٥) «**صحيح مسلم**» (رقم: ١٧٠٦).

حجة المخالف وجهان:

الأول: أنّ إجماع الأمّة على اختلافِ دواعيها لا يجوز أن يكون لأمارة[1] مع خفائها، كاتفاقهم[2] على التّكَلُّم بالكلمة الواحدة في الساعة الواحدة[3].

الثاني: أنّ الحكم الصادرَ عن الاجتهاد لا يَفسُقُ مُخالِفُه، وتجوزُ مُخالفتُه، والحكم المجمعُ عليه بالعكس من ذلك، فلو صدرَ الإجماعُ عن اجتهادٍ لزمَ التناقض.

والجواب عن الأول: أنّه منقوضٌ باتّفاقِ أصحابِ الشافعي وأبي حنيفة على قوليهما.

وعن الثاني: أنّ تلكَ الأحكامَ مشروطةٌ بأن لا تصيرَ المسألةُ إجماعية.

مسألة: لا عِبرةَ في الإجماعِ[4] بقولِ العوامّ. خلافًا للقاضي أبي بكر[5].

---

(١) «مـ»، «فـ» (للأمارة).

(٢) «فـ» (كما لا يجوز اتفاقها).

(٣) «ظ» (بكلمة واحدة في ساعة واحدة).

(٤) «فـ» (للإجماع).

(٥) نسبة هذا إلى أبي بكر مشكلة، فنزاعه في الاسم دون الحكم، "والجملة فيه: أنا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع فنطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة، بل نقول أجمع علماء الأمة"، «**التلخيص**» (٣/٤٠). وانظر: «**المستصفى**» (١/٤٥٧)، و«**الرد على السبكي في مسألة الطلاق**» لابن تيمية (٢/٦٦٢) و«**البحر**» (٤/٤٦٢).

♦ لنا: أنّ قولَ العامّي حكمٌ في الدّين لا لدلالةٍ وأمارةٍ[1]، فيكون خطأ، فلو كان قولُ العالِم خطأً أيضًا لزمَ إجماعُ الأمةِ على الخطأ. ولأنّ خواصَّ الصحابةِ وعوامَّهم أجمعوا على أنْ لا عِبرةَ بقول العوام. ولأنّهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فلا عِبرةَ بقولهم، كالصبيان والمجانين[2].

حجة المخالف: أنّ أدلة[3] الإجماع تقتضِي متابعةَ الكلّ.

والجواب: أنّه محمولٌ على العلماء توفيقًا بين الدّلائل.

مسألة: لا عِبرةَ بقول الفقيه[4] في مسائل الكلام. ولا بقول المتكلم في مسائل الفقه. ولا بقول الحافظِ للأحكامِ والمذاهبِ إذا لم يكن مُتَمَكِنًا من الاجتهاد فيه[5]؛ لأنّ هؤلاءِ كالعوامِّ فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه.

أما الأصولي المتمكن من الاجتهاد إذا لم يكن حافظًا للأحكام، فإنّه يُعتبر خِلافه[6]. خلافًا لقوم[7].

والدليل عليه: أنّه متمكن من الاجتهاد، فكان قولُه مُعتبرًا كقولِ غيره.

---

(١) «ظ» (بغير دلالة ولا أمارة).

(٢) الضمائر في «ظ»، «ز» للواحد دون الجمع (ولأنه ليس...).

(٣) «ز» (دلالة).

(٤) «ف»، «مـ» (الفقهاء).

(٥) «ف» (من أهل الاجتهاد)، «مـ» (إن لم يكن).

(٦) هذا قول أبي بكر، «التلخيص» (٣/٤١)، ووافقه عليه الغزالي في «المستصفى» (١/٤٦٠).

(٧) نسبه الجويني في «البرهان» (١/٦٨٥) إلى معظم الأصوليين. وانظر: «البحر المحيط» (٤/٤٦٦).

مسألة: إجماع غير الصحابة حجة. خلافًا لأهل الظاهر[1].

♦ لنا: أنّ التابعين إذا أجمعوا على قول كان قولهم سبيلًا للمؤمنين، فيجب اتباعه بالآية.

فإن قلت: الذين يوجدون بعد نزول الآية لا يصدق عليهم في ذلك الوقت أنهم مؤمنون، فلا تكون الآية متناولةً لهم.

قلت: هذا يقتضي أنّه لو مات من أولئك الحاضرين واحدٌ[2] أن لا ينعقد الإجماع بعد ذلك.

حجة المخالف: أنّ أدلة الإجماعِ لا تتناولُ إلا الصحابةَ على ما مرّ، فلا يكون قولُ غيرهم حجة.

ولأنّ إجماعَ أهل العصر الثاني لا يجوز أن يكون عن قياس، لكونِه مُختلَفًا فيه، ولا عن نصّ، وإلا لكان إجماعُ الصحابةِ عليه أولى، ضَرورةَ أنّ النصّ لا يصلُ إلى التابعين إلا من الصحابة.

ولأنّ العلمَ باتفاق الكلّ لا يحصل إلا في زمان الصحابة، لتَفَرّقِ المسلمين بعد الصحابةِ شرقًا وغربا.

والجواب عن الأول: ما مرّ في المسألة السابعة.

---

(١) هذا قول أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني في كثير من أصحابه الظاهريين. «**الإحكام**» (٤/١٤٧)، و«**النبذ**» لابن حزم (ص: ١٧)، و«**الحجة علي تارك المحجة**» لابن طاهر المقدسي (٢/٥٦٧).

(٢) «ظ»، «هـ» (أحد الحاضرين).

وعن الثاني: لعلّ تلك الواقعةَ ما وقعت في زمان الصحابة، فلم يتفحّصوا عمّا يمكن الاستدلالُ به عليها.

وعن الثالث: **أنّ ذلك يدلّ على تَعَذّر حصولِ الإجماعِ في غيرِ زمن الصحابة رضوان الله عليهم، والكلامُ في كونه حجةً بتقديرِ الحصول**[1][2].

مسألة: الإجماع في الآراءِ والحروب حجة. خلافًا لقوم[3]. وقيل: حجةٌ بعد استقرارِ الرأي[4].

والدليل عليه: أنّ أدلةَ الإجماعِ غيرُ مُختصةٍ ببعضِ الصور.

مسألة: ذهبَ الأكثرون إلى أنّه لا يجوزُ وقوعُ الخطأ من أحدِ شَطري الأمّة في مسألة، ومن الشطر الآخر في مسألة أخرى؛ لأنّ ذلكَ يُوجبُ اجتماعَ الأمّةِ على الخطأ، وهو باطل.

ومنهم من جوّز ذلك[5]؛ لأنّ المُخطِئَ في كلّ واحدةٍ من المسألتين بعضُ الأمّة، والخطأ ممتنعٌ على الكلّ دونَ البعض.

---

(١) «ز» (والكلام على الصحة بتقدير الحصول).

(٢) انظر ما تقدم من اختياره قول الظاهرية في آخر المسألة الأولى.

(٣) هذا أحد القولين للقاضي عبد الجبار، «**المعتمد**» (٢/٤٩٤)، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي في «**شرح اللمع**» (٢/٦٨٨)، والسمعاني في «**القواطع**» (٢/٧٤٩).

(٤) لم أقف عليه.

(٥) هذا قول الغزالي في «**المستصفى**» (١/٤٩٥).

مسألة: لا يجوز اتفاق الأمّة على الكفر. خلافًا لقوم[1].

♦ لنا: أنّه تعالى أوجب اتّباع سبيلِ المؤمنين، وذلكَ مشروطٌ بوجودِ سبيلهم، وما لا يَتِمّ الواجب إلا به فهو واجب. وذلك يؤمِنُنا من اجتماعهم على الكفر.

حجة المخالف: أنّهم حينئذٍ لا يكونون مؤمنين ولا يكون سبيلُهم سبيلَ المؤمنين.

مسألة: جاحِدُ الحكم المُجمعِ عليه لا يكفر. خلافًا لبعضِ الفقهاء[2].

♦ لنا: أنّ أدلةَ الإجماع ليست مفيدةً للعلم، فما تفرّع عليه أولى. ومنكرُ الظنون ليس بكافرٍ بالإجماع. وبتقديرِ كونِه معلومًا لكنّ العلمَ به غيرُ داخلٍ في الإسلام، وإلا لوجب على الرسول أن لا يحكم بإيمانِ أحدٍ حتى يُعَرِّفه أنّ الإجماعَ حجة.

---

(١) لم أتبينهم.

(٢) كابن حامد وغيره من الحنابلة، «**المسودة**» (ص: ٣٤٤)، وأبي إسحاق الإسفراييني، «**البحر**» (٥٢٥/٤). وأطلقه الرافعي من أصحاب الشافعي في «**العزيز**» (٧/١٩) [ط جائزة دبي] وغيرُه، وتعقبه النووي في «**الروضة**» (٦٥/١٠) وغيرُه.

فائدة: قال أبو المعالي في «**نهاية المطلب**» (٣٢٦/١٧): "كيف يُكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من رد الإجماع، بل نبدعه ونضلله؟! **والسر اللطيف في ذلك**: أنا نكفر من يصدق المجمعين في نسبتهم ما ذكروه إلى الشرع ثم يرده".

والمسألة محلها في باب الردة من كتب الفقه، وفيها دقائق لا تليق بما نحن بسبيله، فلتطلب في مظانها.

مسألة: الإجماعُ الصَّادرُ عن الاجتهاد حجة[1]. خلافًا للحاكمِ[2] صاحبِ "**المختصر**"[3].

♦ لنا: أنّهم إذا أجمعوا على ذلك الحكم، صار ذلك الحكمُ سبيلًا لهم، فوجبَ[4] اتّباعه للآية.

مسألة: ذهبَ الأكثرون إلى أنّه لا يجوز انعقاد الإجماعِ بعد إجماعٍ على خلافه؛ لأنّه يكون أحدهما خطأً لا محالة، والإجماعُ على الخطأ غيرُ جائز.

وقال أبو عبد الله البصري: يجوز ذلك؛ لأنّه لا امتناعَ في اجتماعِ الأمة[5] على قولٍ بشرطِ أن لا يَطرأ عليه إجماعٌ آخر[6].

---

(١) الفرق بين هذه المسألة والتي تقدمت في انعقاد الإجماع عن أمارة، أن هذه في حكم مخالفته بعد وقوعه، وتلك في جواز وقوعه. انظر: «**التمهيد**» (٣/٢٩٣).

(٢) هو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد الحنفي المروزي الوزير الحاكم الشهيد، صاحب كتاب «**المختصر**» ـ ويعرف بـ«**المختصر الكافي**» كتاب جليل اختصر فيه كتاب محمد بن الحسن «**المبسوط**» ـ (تـ٣٣٤هـ).
له ترجمة فخمة ممتعة في «**كتاب الأنساب**» (٨/١٨٧ ـ ١٩٢) للسمعاني.

(٣) حكاه عنه عبد الجبار كما في «**المعتمد**» (٢/٤٩٥).

(٤) «ظ» (وصار... وجب).

(٥) «ظ»، «ز» (اجتماعهم).

(٦) «**المغني**» (١٧/٢٢٠)، و«**المعتمد**» (٢/٤٩٧)، و«**المجزي**» (٣/٤٩). والمسألة في الجواز دون الوقوع، فتنبه.

الفصل الثامن في الأخبار

وفيه مقدمة وأقسام:

أما المقدمة، ففيها مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنّ لفظ «**الخبر**» حقيقةٌ في القول المخصوص، مجازٌ في غيره، كقول المَعَرِّي[1]:

نبيٌ من الغِربانِ ليسَ على شـــرعِ يُخَبِّرنا أنّ الشُّـــعوبَ على صَـــدعِ

وكقول الآخر[2]:

تُخَبِّرني العينـانِ مـا القلـبُ كـاتِمُ

---

(١) «**شروح سِقْط الزَّند**» (١٣٣٢/٣)، وروايةُ البيت (إلى صدعِ)، وكذا هو في «**المحصول**» (٩٦٦/٢). و(**نبي**) يعني به مُخبِرٌ، ـ ولذا قال بأنه غراب وليس على شرع ـ، يؤذنه بقرب الفِراق. والبيت من قصيدة قالها في مدينةِ السَّلام بغداد يودعها فيها.

(٢) كأنّ المصنف ﷺ صادرٌ من «**الوساطة بين المتنبي وخصومه**» (ص: ٢٩٩)، ونسبته فيه إلى **الثقفي**، ولم يبين من هو؟!
والبيت في «**شرح ديوان الهذليين**» (٣٦٧/١)، صنعة أبي سعيد السكري، ـ ولفظه: تُحَدِّثني عيناكَ ـ **لأبي جُنْدَب الهُذلي**. وعدّه المَرْزُباني في «معجم الشعراء» (ص: ٥٨٥)، في الشعراء المجهولين ممن لم يقع إليه اسمه. وقال ابن حبيب البغدادي في «**كنى الشعراء**» [ضمن «**نوادر المخطوطات**» (٢٨٣/٢)]: (كنيته هي اسمه).

وقيل في حدّه[1]: إنّه الذي يدخله الصِّدق والكذب[2]. وقيل: إنّه الذي يحتمِل التصديقَ والتكذيبَ[3]. وقال أبو الحسين[4]: إنّه كلامٌ يُفيدُ بنفسه إضافةَ أمرٍ من الأمور، إلى أمرٍ من الأمور، نفيًا أو إثباتًا. قال: واحترازنا (بنفسه) عن الأمر[5]، فإنّ دلالته على الوجوب لا بنفسه[6].

والكل فاسد،

أما الأول، فلأنّ الصدقَ والكذبَ نوعان من الخبرِ، لا يمكن تعريفهما إلا بالخبر، فتعريف الخبر بهما يُوجِبُ الدَّوْر.

وأما الثاني، فلأنّ التصديق هو الإخبار عن كون الخبر صدقًا، فتعريفُ الخبر به تعريفٌ للشيءِ بنفسه وبما لا يُعرفُ إلا به.

وأما الثالث، فلأنّ إضافة أمرٍ إلى أمرٍ يُوجبُ التغايرَ بينهما، ووجودُ

---

(١) الحد للقاضي عبد الجبار في «**المغني**» (٣١٩/١٥)، وهو قول عامة المعتزلة. انظر: «**المعتمد**» (٥٤٢/٢). بل نسبه أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (٥٦٧/٢) إلى المتقدمين من جميع الطوائف.

(٢) في الأصول سوى «ظ» (أو الكذب). وهو ـ بإثبات (أو) ـ قول القاضي أبي بكر، «**التلخيص**» (٢٧٥/٢). وانظر: «**البرهان**» (٥٦٤/١)، و«**الإحكام**» للباجي (٣٢٤/١).

(٣) هذا الحد لأبي حامد الغزالي في «**المستصفى**» (٣٤٤/١)، ونصره أبو البركات الخبوشاني في «**الحدود الكلامية**» (٤٧/أ)، وذكره عبد الجبار في «**المجموع في المحيط بالتكليف**» (١٠٠/٤ب).
وانظر: «**التذكرة**» لابن متويه (٢٠٧/١)، و«**الحدود الكلامية**» لابن سابق الصقلي (ص: ١٧٦)، و«**البحر**» (٢١٨/٤).

(٤) في «**المعتمد**» (٥٤٤/٢).

(٥) «فـ» (احترازً عن الأمر)، وليس فيها ولا في «ز» (قال). «مـ» (وقولنا بنفسه احتراز عن).

(٦) «مـ»، «ز»، «هـ» (لنفسه).

الشيءِ عندَ أبي الحسين: ذاتُه[1]. فقوله: السواد موجود. خبرٌ مع أنّه لا يُضيفُ شيئًا إلى شيءٍ. ولأنّ قولنا: الحيَوان النّاطق. نسبةُ النّاطِق إلى الحيَوان، مع أنّه ليس بخبر، بل هو نعت[2]. ولأنّ النفي والإثباتَ هو الإخبار عن العدم والوجود، فتعريف الخبر بهما يُوجِبُ الدَّوْر.

واعترضوا على الأول من وجوه:

الأول: أنّ «**أو**» للترديد المنافي للتعريف.

الثاني: أنّ كلام الله تعالى لا يكون كذبًا، فكان خارجًا عن التعريف.

الثالث: أنّ من قال: محمدُ ومسيلمةُ صادقان. فهذا خبرٌ مع أنّه ليسَ بصدقٍ ولا كذب.

والكل ضعيف،

أما الأول، فلأنّ المعرِّف[3] إمكانُ تَطَرّقِ أحدِ هذين الوصفين إليه.

وأما الثاني، فكذلك لما مرّ.

وأما الثالث، فلأنّه خبران في الحقيقة، وأحدهما صادق دون الثاني.

والحق أنّ ماهية الخبر بديهي؛ لأنّ كلَّ واحدٍ يعلم بالبديهة معنى قوله:

---

(١) نصر هذا في «**تصفح الأدلة**»، وخالف أصحاب أبي هاشم القائلين بأن الوجود قدر زائد على الذات. نقل كلامه صاحبه ابن الملاحمي في «**المعتمد**» (ص: ٢٣١)، و«**الفائق**» (ص: ٤٦).

(٢) «ظ» (تعريف).

(٣) «ز» (التعريف).

أنا موجود. فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيًا، كان العلمُ بأصل الخبر كذلك[1]، ضرورة أنّ العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء. ولأنّ كلَّ عاقلٍ يُميز بين الخبر والأمر، وذلك يَستدعِي تَصَوُّرَ الحقيقة[2].

مسألة: الإخبارُ عن ثبوتِ الشيءِ يدلّ على الحكمِ بثبوتِ ذلك الشيءِ لا على نفسِ الثّبوت، وإلا لكان حيث صدق قولنا: العالم حادث، كان العالم حادثًا لا محالة، فوجب أن لا يكون الكذبُ خبرًا. ولما بطل ذلك، ثبت أنّ **مدلولَ الصيغةِ هو الحكمُ بالنِّسبَةِ لا نفسُ النسبة**. وذلك الحكم، ليس هو الاعتقاد، بدليلِ صدُوره على خلاف المُعتقَد. ولا عينُ الإرادة، بدليلِ تحققِ الإخبار عن الواجب والممتنع، مع امتناعِ تَعَلّق الإرادةِ بهما[3]. والله أعلم.

مسألة: اتفق الأكثرون على أنّ الخبر إما أن يكون صدقًا أو كذبًا. خلافًا للجاحظ[4].

والحق أنّ[5] **المسألة لفظية**؛ لأنّه إن أريد بالصدق: الخبرُ المطابقُ

---

(١) «ف»، «م» (بديهيًا).

(٢) «ز» (تلك الحقيقة).

(٣) انظر: «**البحر المحيط**» (٤/٢٢٣).

(٤) قال أبو ابن متويه: "قد ذكر أبو عثمان في «**صيغة الكلام**» جواز خروج الخبر عن الصدق والكذب عند فقد العلم بحال ما أخبر، ويُجرى ذلك مُجرى الاعتقاد الذي قد يخرج أن يكون علمًا وجهلًا"، «**التذكرة**» (١/٢٠٧). وانظر: «**المغني**» (١٥/٣٢٧)، و«**المعتمد**» (٢/٥٤٤).

(٥) (والحق أنّ) من «م» وحدها.

كيفَ[1] كان، وبالكذبِ[2]: غيرُ المُطابق، فلا يكونُ بينهما واسطة. وإن أريد بالصدق: ما يكون مطابقًا مع العلم بذلك. وبالكذبِ: ما لا يكون مطابقًا مع العلم به، فحينئذٍ تتحققُ الواسطة.

وللجاحظِ أن يحتجَّ بقوله تعالى ـ حكايةً عن الكفار ـ: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨]، جعلوا إخباره عن نبوة نفسه جنونًا أو كذبا، مع اعتقادهم أنّه ليس برسول على التقديرين. وهذا يقتضِي أن لا يكون إخباره عن نبوته حال جنونه ـ مع أنّه ليس بنبيٍ ـ كذبًا[3]؛ لأنّ المجعول في مُقابَلَةِ الكذب لا يكون كذبًا. ولأنّ من غلبَ على ظنِّه أنّ زيدًا في الدّار، فأخبر عنه، ثم ظهر على خلافه، لم يَقُل أحدٌ أنّه كَذَب. ولأنّ أكثرَ العمومات مخصوصة، ولو كانَ الخبرُ الغيرُ المطابقُ كذبًا، للزم الكذب فيها.

حجة الجمهور: اتفاقُ الأمّة على تكذيب اليهود، مع العلم بأنّ فيهم من يكون جاهلًا بفسادِ تلك المذاهب.

ويمكن أن يُجابَ عنه: بأنّ أدلة[4] الإسلامِ لما كانت ظاهرةً كان حالهم شبيهًا[5] بحال من أخبر عن شيء مع العلم بفساده[6].

---

(١) «ز» (بحيث).

(٢) «ظ» (وبالخبر الغير المطابق) كذا. «ف» (الغير المطابق) «ز» (أو الكذب الغير مطابق).

(٣) «ظ»، «ز»، «مـ» (وهذا يقتضي أن يكون... لا يكون كذبًا).

(٤) في الأصول سوى «مـ» (دلالة). والمثبت موافق **«للمحصول»**.

(٥) «ظ» (مشتبهًا).

(٦) السياق من «مـ» وفي غيرها (بحال العام بالفساد).

تنبيه: **اعلم** أنّ الخبر إما أن يُقطعَ بكونه صدقًا، أو بكونه كذبًا، أو لا يُقطعَ بواحدٍ منهما[1]. أمّا الصدق، فطريق هذا القطعِ إما أن يكون هو التواتر، أو غيره. ونحن نتكلم أولًا في التواتر، ثم في سائر الطرق المفيدةِ للقطع، ثم التي يُظنّ أنّها مفيدةٌ للقطع وإن لم تكن كذلك[2].

(١) (أو لا يقطع...) ساقط من «ظ».

(٢) من قوله (اعلم أن الخبر...) إلى هنا ساقط من «ف»، «ز»، «هـ».

القسم الأول: في الخبر المقطوع بصدقه

وهو أنواع:

❊ الأول: المتواتر

والتواتر في اللغة: عبارةٌ عن مجيءِ الواحدِ بعد الواحدِ بفترةٍ بينهما[1].

وفي اصطلاح العلماء: **عبارةٌ عن خبر[2] أقوامٍ بلغوا في الكثرةِ إلى حيثُ حصلَ[3] العلمُ بقولهم.**

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: الخبر المتواتر يفيدُ العلمَ الضروريَّ عند الأكثرين، سواءٌ كان إخبارًا عن الأمور الموجودة في زماننا أو عن الأمور الماضية. وقال الكعبي وأبو الحسين: العلم به نظري[4]. وبه قال الغزالي[5]. وتوقف فيه المرتضى[6].

---

(١) «تهذيب اللغة» (٢٢٢/١٤)، و«الغريبين» للهروي (١٩٧٦/٦)، و«المحكم» (٥٣٢/٩).

(٢) «مـ» (العلماء: عن إخبار).

(٣) «ز» (يحصل).

(٤) هو قول البغداديين ومنهم أبو القاسم البلخي، «المجموع في المحيط» (١٠١/٤بـ)، و«المعتمد» (٥٢٢/٢)، و«زيادات شرح الأصول» (ص: ١٥٠)، و«المجزي» (٩٦/٢).

(٥) انظر شرح مذهبه في «المستصفى» (٣٤٦/١)، ففيه تفصيل دقيق.

(٦) في «الذخيرة» (ص: ٣٤٥)، و«الذريعة» (ص: ٣٤٧).

وقالت السُمَنِيَّة[1]: إنّه لا يُفيدُ العلم، وإنما يفيدُ الظّنَّ الغالب[2]. ومنهم من قال[3]: يُفيدُ العلمَ في الإخبار عن الأمور الموجودة في زماننا، دون الأمور الماضية.

♦ لنا: أنّا نجدُ أنفُسَنا جازمةً بوجودِ البلاد النائية والأشخاص الماضية جزمًا خاليًا عن التردد مثلَ جزمنا بوجود المشاهَدات، فكانُ المنكِرُ لها كالمنكِرِ للمشاهَدات. ولو[4] كان ذلك نظريًا لما حصل للصبيانِ ومن ليس[5] من أهل النظر.

---

(١) السمنية لقب يراد به عند المسلمين: «البوذية»، كما يظهر ذلك من تتبع أخبارهم عند من ذكرهم من أهل الإسلام العارفين بعلوم الأوائل. وكان لهم قدم في خراسان وفارس والعراق إلى حدود الشام في القديم إلى أن نجم زرادشت، فانحسر مذهبهم إلى الهند والصين وما وراء النهر. وأمرهم اليوم لا يخفى. انظر خبرهم عند: البيروني في «**تحقيق ما للهند من مقولة**» (ص: ٥، ١٥، ٣٠، ٦٨، ٩٣، ١٠٤، ١٢٠، ٢٠٦، ٢٧٦، ٤٧٩)، والنديم في «**الفهرست**» (٤٢٢/٢)، والمسعودي في «**مروج الذهب**» (١٣٦/١، ٢٢٢)، و«**البدء والتاريخ**» (١٩٧/١)، (١٩/٤). وقد وقعت لهم مناظرات مع بعض المتكلمين، انظر: «**الرد على الجهمية**» للإمام أحمد (ص: ١٩٦)، و«**التوحيد**» للماتريدي (ص: ٢٢١)، و«**الإبانة**» لابن بطة (رقم: ٢٧٨).

(٢) اختلف النقل عن السمنية، ولا تكاد تجد لهم عند الناس مقالة محررة، لعدم الوقوف على ما هم عليه، قال البيروني: "لم أجد كتابًا للسمنية ولا أحدًا منهم أستشف من عنده ما هم عليه"، «**تحقيق ما للهند من مقولة**» (ص: ٢٠٦). وقال أبو المعالي في «**التلخيص**» (٢٨٣/٢): "لا نزال ننقل مذهب السمنية ولم نر حزبًا وفئة تكترث". وانظر: «**الرد على المنطقيين**» لأبي العباس (ص: ٣٢٩)، و«**التسعينية**» (٢٥١/١)، و«**لقطة العجلان بشرح زكريا**» للزركشي (ص: ٥٤).

(٣) لم أقف عليه.

(٤) «ف» (ولأنه لو).

(٥) «ظ» (وليسوا)، أي الصبيان.

لا يقال: إنّ العلم به لو كان يقينيًا لما حصل التفاوت بينه وبين سائر اليقينيات، كعلمنا بكون الواحدِ نصفُ الإثنين. ولمّا حصل التفاوتُ عَلِمْنا أنّه ليسَ علمًا يقينيًا. ولأنّ الجزمَ بوجود هذه المُخْبَرات ليس أقوى من الجزمِ بأنّ الشَّخصَ المشاهد في الحال، هو الذي رأيتَه بالأمس. ثم ذلك ليسَ بيقينيّ، لجواز وجودِ شخصٍ آخرَ مساوٍ[1] له، إما للفاعل المختارِ أو للشكلِ الغريب. ولأنّه لو كان مفيدًا للعلم، فإما أن يكون مفيدًا للعلم الضروري أو النظري. لا سبيل إلى الأول، وإلا لما وقعَ الشك فيه عند التشكيك، وليس كذلك، لوقوع الشكِّ فيه عند تجويزِ غَرَضٍ يحملهم على الكذب. ولا إلى الثاني، لحصولِ هذه الاعتقاداتِ[2] في الصبيانِ ومن ليس من أهلِ النظر.

والاعتقادُ الحاصل للعقلاء[3] في هذا الباب لا يزيدُ على اعتقادِ الصبيان. فإذا لم يكن اعتقادهم علمًا، فكذلك اعتقاد العقلاء. ولأنّ المستلزمَ للعلم إما قولُ كلّ واحد أو قولُ المجموع. والأول باطل، أما أولًا، فبالضرورة. وأما ثانيًا، فلأنّه يلزمُ اجتماعُ المؤثِّرات المستقلةِ على أثرٍ واحد، إن حصلت الأقوالُ دَفعةً. وتحصيلُ الحاصل، أو الجمعُ بين المثلين أو تَخلّفُ العلة عن المعلول، إن حصلت على التفاوت[4].

ولا سبيل إلى الثاني، **أما أولًا**، فلأنّ قولَ كل واحد إن بقي عند الاجتماع كما كان عند الانفراد، فلا يكون مستلزمًا للعلم. وإن حدث أمر،

---

(١) «ظ» (مساويًا).

(٢) «مـ»، «هـ» (الاعتقاد للصبيان).

(٣) «فـ» (و لأن الاعتقاد).

(٤) «ظ» (التعاقُب).

فالمقتضِي له إن كان قولَ كلِّ واحدٍ عادَ المحذور، وإن كان المجموعُ عادَ التقسيم. **وأما ثانيًا**، فلأنّ المُستلزمية نقيضُ اللامستلزمية التي هي أمرٌ عدمي، فكانت المستلزميةُ أمرًا ثبوتيًا، فإن كان الموصوفُ به هو المجموع لزِم حصولُ الصفة الواحدة في الأشياءِ الكثيرة، وهو محال[1]. **وأما ثالثًا**، فلأنّ التواترَ في الأكثر إنما يكونُ لورودِ الخبر بعد الخبر، وحينئذٍ لا يكونُ المجموعُ موجودًا[2]، فلا يكون مؤثرًا، لاستحالةِ كونِ المعدومِ مؤثرًا. ولأنّ المستلزمَ إما آحادُ الحروف، وهو باطل. أو المجموعُ، وهو كذلك، ضَرورةَ أنّه لا وجودَ للمجموعِ.

ولا يقالُ: الموجِب هو الحرفُ الأخير بشرطِ كونِه مسبوقًا بالغير؛ **لأنّا نقول**: مسبوقيةُ الشيءِ بغيره[3] لا تكونُ صفةً ثبوتية[4]، وإلا لكانت حادثةً، فكانت مسبوقيتها[5] بالغير صفةً أخرى، ولزم التسلسل. **وإذا** كانت عدميةً استحالَ أن تكونَ جزءَ العلةِ أو شرطًا لها، **لأنّا** نُجيب عن الكل: بأنّ ما ذكرتموه تشكيكٌ في الضَّروريّات، فلا يَستحِقُّ الجواب.

المسألة الثانية: في شرائط التواتر[6]. اعلم أنّ كلّ خبرٍ أفادَ العلمَ

(١) النظم من «ظ»، «هـ» وفي غيرهما: (فلأنّ المستلزمية [«ف» / المستلزم] أمرٌ وجودي، لكونه نقيضًا للاستزامية، فيلزمُ حصولُ الصفةِ [«ف» / الواحدة] في المَحَالِّ الكثيرة).

(٢) «ظ» (بورود)، وفي «ظ»، «ز» (للمجموع وجود).

(٣) «مـ» (مسبوقيته).

(٤) (ثبوتية) من «مـ» وحدها.

(٥) «مـ» (لمسبوقيتها)، «ظ» (وكانت مسبوقيتها).

(٦) قال أبو الحسين: "هذه الشرائط يعتبرها من يقول إن العلم بالتواتر مكتسب. ومن يقول إنه=

القطعيّ[1] حكمنا عليه بكونِه متواترًا.

وهاهنا أمور لابد من اعتبارها في كون المتواتر مفيدًا للعلم:

الأول: أنّ لا يكون السامع عالمًا بما أُخبِرَ به؛ لأنّ تحصيلَ الحاصِلِ واجتماعَ المثلين محال.

الثاني: أنّ يكون المخبرون مضطرين إلى ما أخبروا عنه.

الثالث: عدَدُ المخبرين[2]، الحقّ أنّه غيرُ معلوم؛ لأنّه لا عددَ يُفرض إلا وأمكن صدورُ الكذبِ عنهم، وأنّ الناقص منهم أو الزائدَ عليهم بواحدٍ لا يتميز عنهم[3] في جوازِ الإقدامِ على الكذب.

ومنهم من اعتبر فيه عددًا مُعينًا[4]، وهو: اثنا عشر عند البعض، عددَ نُقباءِ موسى عليه السلام. وقال أبو الهُذيل[5]: عشرون، لقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]. وقيل: أربعون، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، نزلت في الأربعين. وقيل: سبعون، لقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥]. وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشر، عددَ أهلِ بدر. وقيل:

= ضروري لا يعتبرها" «المعتمد» (٢/٥٦١).

(١) «ف» (الضروري)، وفي الحاشية كالمثبت.

(٢) «م» (التواتر) «ظ»، «ز» (الثالث العدد، والحق..).

(٣) «ف»، «ظ» (عنه).

(٤) انظر: «التلخيص» (٢/٣٠٠).

(٥) في كتاب «الحجة»، نقل ذلك عنه أبو الحسن البرذعي، «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٩٧). وانظر: «الفصول» (٣/٣٢).

عددُ بيعَةِ الرِّضوان. **والكلّ ضعيف**، بل المرجع فيه إلى الوُجْدان[1].

ثم هذه الشرائطُ كافيةٌ إن أخبروا عن المُشاهدة، أما إذا نقلوا عن قومٍ آخرين تَعَيّن[2] كلّ هذه الشرائِط في كلِّ الطبقات.

ومنهم من اعتبر أمورًا أُخَر: الأول: أنّ لا يَحصُرَهم عددٌ ولا يَحويهم بلد[3]. الثاني: أنّ لا يكونوا على دينٍ واحدٍ.

الثالث: أنّ لا يكونوا من نسبٍ واحدٍ وبلدٍ واحدٍ. الرابع: وجود المعصوم في المخبرين.

والكل ضعيف[4].

المسألة الثالثة: في خبر التواتر من جهة المعنى، كما إذا روى واحدٌ أنّ حاتَمًا وهبَ عَشرةَ أعْبُد. وأخبرَ آخرُ أنّه وهبَ خمسةً من الإبل، وهكذا، فإنّه يدلّ على سَخاوتِه من وجهين:

الأول: أنّ هذه الجزئياتِ اشتركت في كُلّي وهو: كونُه سخيًا، **والدّالّ بالمطابقة على الجزئي دالٌ بالتّضمّن على الكُلِّي**.

---

(١) انظر: «المستصفى» (١/٣٤٩).

(٢) «ظ»، «ز» (تعتبر).

(٣) انظر: «أصول البزدوي» (ص: ٣٥٣).

(٤) مأخذه «المستصفى» (١/٣٥٧). وانظر: «التلخيص» (٢/٢٩٥)، و«البرهان» (١/٥٧٠، ٥٧٣).

الثاني: أنّ الرواة بأسرهم لم يكذبوا، بل لابدّ وأن يكون واحدٌ منهم صادقًا، وحينئذٍ يحصلُ المقصود.

❊ **النوع الثاني** من الخبر المقطوع بصدقه: الذي عُرف وجود مُخبَره بالضرورة، أو بالاستدلال.

❊ **النوع الثالث**: خبر الله تعالى صدق باتفاق أرباب الملل. وقال الغزالي[1]: الدليل على صدق الله ﷻ[2]: إخبارُ الرسول ﷺ عن امتناعِ الكذبِ عليه. ولأنّ كلامَه قائمٌ بذاته، ويستحيلُ الكذبُ في كلامِ النَّفسِ على من يستحيلُ عليه الجهل.

والاعتراض على الأول: أنّ العلم بصدق الرسول ﷺ يتوقف على دلالةِ المعجزةِ على صدقه، فإذن صدقُ الرسول مستفادٌ من تصديقِ الله تعالى إياه، وذلك إنّما يدلّ أن لو ثبت أنّه تعالى صادق، فلو استفدنا العلمَ بصدقِه من صدقِ الرَّسولِ لزمَ الدَّوْر.

وعلى الثاني: أنَّ البحثَ هاهنا ما وقعَ عن الكلامِ النفساني، بل عن الكلام المسموع، ولا يلزم من كون الأول صِدقًا كون الثاني كذلك.

وقالت المعتزلة: الكذب قبيح، والله تعالى مُنزّهٌ عن ذلك[3].

---

(١) في «المستصفى» (١/٣٦١).

(٢) «ظ»، «ز»، «هـ» (صدقه).

(٣) انظر: «زيادات شرح الأصول» (ص: ٢١٤)، و«الفائق» (ص: ١٤٩). وهذه مسألة التحسين والتقبيح المتقدمة في أول الكتاب.

فنقول: إن أردتم بالكذب ما لا يكونُ مطابقًا لما في الظاهر ـ وإن أمكنَ إضمارُ زيادةٍ أو نقصان ـ، فلم قلتم: إنّه غير جائز؟! وذلك أنّ أكثر العموماتِ مُخَصَّصة، فلا يكون مطابقًا لما في الظاهر. وكذا الحذف والإضمار واقعان باتفاق الكلّ. وإن أردتم به ما لا يكونُ مطابقًا ولا يمكن أن يُضمرَ فيه[1] ما يصير مطابقًا به، فمُسلَّمٌ أنّه قبيح، ولكنّه غير ممكن الوجود؛ لأنّ الإضمارَ جائزٌ في كلِّ كلام. وحينئذٍ يرتفع الأمان عن جميع ظواهر الكتاب.

فإن قلت: لو كان المرادُ غيرَ ظواهرها لوجب تبيينها[2]، وإلا لكان ذلك تلبيسًا وهو غير جائز.

قلت: إن أردت بالتلبيس أنّه فعلُ ما لا يحتمل إلا التجهيل، فهو غيرُ لازمٍ[3]، فإنّه لمّا تقرر في العقولِ أنّ المطلقَ جائزٌ[4] أن يُذكرَ ويرادَ به المُقَيَّدَ بقيدٍ غيرِ مذكورٍ معه ـ كما وقع ذلك في أكثر الآيات والأخبار ـ، كان القطعُ بمقتضَى الظّاهر جهلًا من المُكلف لا جهلا من الله تعالى. وهذا كما نقول في إنزال المُتشابِهات، فإنّها لمّا لم تكن مُتعَيِّنةً بظواهرها كان القطع بظواهرها تقصيرًا من المُكلّفِ، لا تلبيسًا من الله تعالى.

بل نقول: إنّ المختار عندنا: أنّ الصادق أكمل من الكاذب، والعلم به ضروري، فلو كان الله تعالى كاذبًا لكان الواحدُ منّا أكمل من الله تعالى، وهو باطل بالضرورة.

---

(١) «ف» (يضم إليه).

(٢) «ظ»، «هـ» (أن يبينها).

(٣) «ز»، «هـ» (غير جائز).

(٤) «م» (جاز)، «ف» (لما جاز)

❊ **النوع الرابع**: خبرُ الرسول ﷺ. وقال الغزالي رحمه الله[1]: دليل صدقه: دلالةُ المعجزةِ عليه، مع استحالةِ ظهور المُعجِزَة على يدِ الكاذب، وإلا لزِمَ العجزُ عن تصديق الرسل.

ولقائل أن يقول: إن كان يلزمُ منه عجزه تعالى عن تصديق الرسل، فكذلك يلزمُ من الحكمِ بعدم الاقتدارِ عليه عجزُه أيضًا. ثم نقول: المُعجِزة تدلّ على صدقه في أداء الرسالة فقط، أو على صدقه في كل ما يخبر عنه؟! الأول مسلم والثاني ممنوع، وذلك لأنّه لمّا ادّعى الرسالة وأقام المعجزة، كان ذلك دليلًا على صدقه في ذلك دون غيره.

بل نقول: الصواب أن يُقال: إن ظهرت المُعجِزُة عَقيبَ ادعاءِ الصِّدق في كلّ ما يُخبِرُ عنه، وجبَ الجزمُ بصدقه في الكلّ، وإلا ففي القدرِ المُدّعى فقط.

❊ **النوع الخامس**: خبرُ كلِّ الأمةِ يجبُ أن يكونَ صِدقًا، لما مرَّ أنّ الإجماعَ حجة.

❊ **النوع السادس**: خبرُ الجمعِ العظيمِ عن الصفات القائمة بهم من الشَّهوةِ والنُّفرة، لا يجوزُ أن يكونَ كذبًا.

---

(١) في «المستصفى» (١/٣٦١).

❊ **النوع السابع**: اختلفوا في أنّ القرائنَ هل تدلّ على الصِّدقِ أم لا ؟! فذهب النَّظَّامُ[1] وإمامُ الحرمين إليه[2]. والباقون أنكروه[3]. **والمختار أنّ القرينة قد تُفيدُ العلم، إلا أنّ القرائنَ لا تفِي العباراتُ بوصفها**، فإنّ العطشانَ إذا أخبرَ عن كونه عطشانًا، وقد ظهر على وجهه ولسانه من أمارات العطش ما يُفيدُ العلمَ بكونِه صادقًا[4] فيحصل العلم بصدقه.

(١) «**الفصول**» (٣/٣٢) و«**المغني**» (١٥/٣٩٢)، و«**المعتمد**» (٢/٥٦٦)، وانظر تصريف المصنف لقوله في «**الرياض المونقة**» (١/٣٦).

(٢) «**البرهان**» (١/٥٧٤). وانظر: «**الشامل**» لأبي المعالي (ص: ٥٥٧)، [ففيه نقل عن الأستاذ أبي إسحاق] ووافقه صاحبه أبو حامد في «**المستصفى**» (١/٣٥٠)، وابن بَرهان في «**الوصول**» (٢/١٤١)، وتبعهم جماعة من المتأخرين. بل قال ابن السمعاني في ما صنفه من «**الانتصار لأصحاب الحديث**» (ص: ٣٥): "القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال... شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت"، «**الحجة في بيان المحجة**» لأبي القاسم الأصبهاني (٢/٢١٥). وانظر: «**جواب الاعتراضات المصرية**» (ص: ٤٣)، و«**البحر المحيط**» (٤/٢٤٣، ٢٤٧، ٢٦٢).

(٣) قد اختلف الناس في إفادة الخبر الواحد العلم: هل يفيد العلم بقرينة أم يفيده إذا تلقي بالقبول، أم يفيده مطلقًا، أم يفيد الظن فقط ولا يتعداه؟! ولا يجمل بنا استقصاء الكلام في مثل هذا هنا. وإن أردت فتح الباب في هذه المسألة، فانظر: «**تثبيت حجية خبر الواحد**» لأحمد عادل الغريب، ففيه تحرير حسن.

(٤) «مـ» (صدقًا).

القسم الثاني: في الخبر المقطوع بكذبه

وهو أربعة:

* **الأول**: الخبر الذي يُنافي مخبره وجودَ ما عُلمَ بالضرورة، سواءٌ كان المعلوم بالضرورة حسيًا أو وجدانيًا أو بديهيًا. ومن هذا الباب: قولُ من لم يكذب قط: أنا كاذب. فهذا الخبر كذب؛ لأنّ المُخبَر عنه بكونه كذبًا إما أن يكون هو الأخبارُ التي وُجِدت قبل هذا الخبر، أو هو هذا الخبر. والأول باطل؛ لأنّ تلك الأخبار ما كانت كاذبة، فالإخبار عن كذبها كذب. والثاني باطل؛ لأنّ الخبر عن الشيءِ متأخرٌ عن المُخبر، فلو جعلنا الخبر عين المُخبَر عنه، لزمَ تأخير الشيءِ عن نفسه، وهو محال.

* **الثاني**: الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدّليل القاطع.

* **الثالث**: الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الأخبار، فإذا فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة، عُلِمَ[1] أنّه كذب.

* **الرابع**: الأمر الذي لو وجد لتوفّرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر، إما لتعلق الدِّين به، أو لغرابته، فمتى لم يوجد ذلك دلّ على كذبه. خلافًا للشيعة[2].

---

(١) «ظ» (أخبر عنها ولم توجد علمنا)، «ز» (بحث عنها).

(٢) «الذريعة» (ص: ٣٦٢)، و«العدة» للطوسي (١/٩٣). والغرض من هذا ليسلم لهم=

♦ **لنا**: أنّا لو جوزنا ذلك لجاز أن يكون بين البصرةِ وبغدادَ بلدةٌ أعظم منهما مع أنّ الناس ما أخبروا عن ذلك[1]. ولجاز أن يكون الرسول عليه السلام أوجب عشر صلوات ثم إنها ما نُقِلَت.

فإن قيل: العلم بعدمِ هذه الأمور إما أن يكون موقوفًا على العلم بأنّها لو كانت لنُقِلت، أو لا يكونَ كذلك. فإن كان الأول، وجب أن يكون الشّاكّ في الأصل شاكًا في الفرع، وليس كذلك لحصول العلم الضروري بانتفاءِ مثل تلك البلدة، والضروري لا يكون موقوفًا على النظري. وإن كان الثاني، فحينئذ لا يلزم من عدم هذا عدم ذلك. ثم ما ذكرتموه مثال واحد، فلا يفيد العموم. ثم هذه القاعدة منقوضةٌ بإفرادِ الإقامةِ وتثنيتها، وهيئة الصلاة من رفع اليدين والجهر بالتسمية، وبانشقاق القمر، وتسبيح الحصا، وسائر معجزات النبي[2] صلى الله عليه وسلم، وبقَصص[3] المتقدمين، فإنها ما نُقِلَت على التواتر.

الجواب: لم لا يجوز أن يكون موقوفًا عليه؟!

قوله: (العلم بعدم هذه البلدة ضروري). قلنا: لا نُسلِّم، بل نظري، بدليلِ أنّه لو طُولب بالدليل لعدل إلى ما ذكرنا أنّه لو كان لاشتهر.

قوله: (هذا مثال واحد). قلنا: الغَرَض منه التنبيه على القاعدة الكلية.

= ما يزعمون من خفاء النص الدال على ولاية علي رضي الله عنه وأحقيته بالإمامة. انظر: «**التلخيص**» (٣١٦/٢)، و«**البرهان**» (٥٨٧/١).

(١) «ظ» (عنها).

(٢) «ظ»، «مـ» (الرسول).

(٣) «ز» (بأقاصيص). وبعدها في «مـ»، «ف» (بعض).

وأما إفرادُ[1] الإقامة، فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: قول القاضي: لعل المؤذن كان يُفرده مرة ويثنِّي أخرى[2].

فإن قلت: لو كان كذلك لنُقل. قلت: يحتمل أنّ الراوي روى بعضَ ما رأى وأهمل الباقي، لاعتقاده أنّ التساهل[3] فيه سهل.

الثاني: لعلهم عرفوا أن هذه المسألة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفرًا ولا بدعةً، فلذلك تساهلوا فيها.

وأما الجهر بالتسمية، فلعله كان مختلِفًا أو سمعَ جهرَه القريبُ دونَ البعيد. وأما سائر المعجزات، فلعلّ الذين شاهدوها كانوا قليلين، فلا جرمَ[4] لم تتواتر. وأما قَصص المتقدمين، فلأنّه لا يتعلق بروايتها غرضٌ في الدِّين.

المسألة الثانية[5]: في أنّ الأخبار المروية عن الرسول ﷺ بالآحاد قد وقع فيها ما يكون كذبًا. وبيانه من وجوه:

الأول: روي عنه عليه السلام قال: «**سيُكذَب عليّ**»[6]. وهو إما أن يكون صِدقًا

---

(١) في الأصول خلا «ظ» (أمر).

(٢) نقله عنه أبو المعالي في «**البرهان**» (١/٥٩٤).

(٣) «ز»، «هـ» (التسهيل).

(٤) «ف» (فلذلك).

(٥) كذا في الأصول، ولم تسبق المسألة الأولى وفي «**المحصول**» هذه هي المسألة الأولى، والثانية: أسباب وقوع الكذب في الأخبار.

(٦) قال السبكي: "لا يعرف، ويشبه أن يكون موضوعًا"، «**الإبهاج**» (٢/١٢١٧). وقال ابن الملقن:=

أو كذبا، وعلى التقديرين، فالمقصود حاصِل.

الثاني: أنّه حَصَلَ في الأخبار[1] ما لا يجوز نسبته إليه ﷺ، ولا يقبل التأويل أصلًا.

الثالث: رُوي عن الشعبي، أنّه قال: "نصف الحديث كذب"[2].

ثم السبب لوقوعه من جوه:

الأول: أن الراوي لعله يرى نقل الخبر بالمعنى، فيبدِّل لفظًا بلفظٍ آخرَ غيرِ مطابقٍ لمعناه، وهو يرى أنّه مطابقٌ له.

الثاني: لعله نسِي اللفظَ فأبدلَ به لفظًا آخرَ ظنّه قائمًا مقامه.

الثالث: لعله وردَ الحديثُ على سببٍ وهو مقصورٌ عليه، فإذا لم يُروَ سببه أوهمَ الخطأ، كما روي أنّه ﷺ قال: «**التاجر فاجر**»[3]. فقالت عائشة رضي الله عنها: "إنما قال ذلك في تاجرٍ دلَّس"[4].

= "لم أره كذلك"، «**تذكرة المحتاج**» (ص: ٤٨).

(١) «هـ» (الأحاديث).

(٢) لم أره بهذا اللفظ مسندًا، وأشد منه عند الخطيب في «**الجامع لأخلاق الراوي**» (رقم: ١٨٩٩)، ولعله بمعنى الخطأ.

(٣) رواه أبو طاهر المخلص البغدادي في «**المخلصيات**» (رقم: ٢٤٤٢)، وقوام السنة في «**الترغيب والترهيب**» (رقم: ٨٠٢)، من حديث أنس.
قال الجورقاني: "هذا حديث باطل"، «**الأباطيل**» (١٤٣/٢). وانظر: «**الموضوعات**» لابن الجوزي (٢٣٨/٢).

(٤) «ظ» (مدلس). لم أقف على هذا، وانظر: «**تهذيب الآثار**» مسند علي (ص: ٤٦)، و«**شعب الإيمان**» للبيهقي (رقم: ٤٩١٠).

الرابع: روي أن أبا هريرة يروي أخبارَ النبي ﷺ وكعب الأحبار يروي أخبارَ اليهود[١]، فربما التبس الأمر فيه على السامعين.

الخامس: أنّ الملاحدة وضعوا الأحاديث الباطلة تنفيرًا للعقلاء منه[٢].

السادس: أنّ الإماميةَ يُسندون إلى النبي ﷺ كلّ ما صح عندهم عن بعض أئمتهم[٣]، قالوا: لأنّ جعفرًا قال: "حدثني أبي، وحديثُ أبي حديثُ جدي، وحديثُ جدي حديث رسول الله ﷺ[٤]، فلا حرجَ عليكم إذا سمعتم منّي حديثًا أن تقولوا: قال رسول الله ﷺ"[٥].

السابع: أنّ الكرامية[٦] جوزوا الرواية عن رسول الله[٧] ﷺ فيما صحَّ من الدّليل من المذاهب[٨]، قالوا: لأنّ ذلك سببٌ لترويجِ الحق، فوجبَ أن

---

(١) رواه مسلم في كتاب «التمييز» (رقم: ١٠). وانظر: «فتح الباري» لابن رجب (٣/٤١٠)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١١/٣٧٧).

(٢) انظر: «الموضوعات» لابن الجوزي (١/١٨).

(٣) في الأصول خلا «مـ» (صح [«هـ» / يصح] عن أئمتهم).

(٤) «مـ» (حدثني أبي وحدثني جدي، وحديث أبي وحديث جدي حديث رسول الله)، وفي «ظ» (حدثني أبي، وحدث أبي جدي، وحدث جدي رسولُ الله ﷺ).

(٥) أخرجه أبو جعفر الكليني في «الكافي» (١/٥٣) [ط دار الكتب الإسلامية طهران].

(٦) اختلف في ضبط هذه النسبة، فالذي عليه أهل الضبط: أنه بفتح الكاف وتشديد الراء. «الإكمال» (٧/١٢٨)، و«الأنساب» (١١/٦٠)، و«تاريخ دمشق» (٥٥/١٢٨).
ونُقل عن محمد بن الهيصم من شيوخهم أنكار هذا الضبط، واختار كسر الكاف وتخفيف الراء. «النكت على ابن الصلاح» للزركشي (٢/٢٨٨)، و«أعيان العصر للصفدي» (٥/١٦).

(٧) «فـ»، «ظ» (النبي).

(٨) (مِن) الأولى لابتداء الغاية، والثانية للتبعيض، والمعنى: ما صح من المذاهب بالدليل. وفي «ز» (عن الدليل) والمعنى قريب.

يكونَ جائزًا[1].

المسألة الثالثة: مذهبنا تعديل الصحابة رضوان الله عليهم، إلا عند ظهور المعارِض، لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]، ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]. وقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، وقوله: «**لا تسبوا أصحابي**»، وقوله: «**خيرُ الناس قرني**»[2].

وقد بالغَ النَّظّام في الطَّعنِ فيهم على ما نقله الجاحظُ عنه في "**كتاب الفتيا**"[3].

---

(١) هذا يُحكى عن بعض السالمية والخوارج، «**الموضوعات**» (١/٢٠). وأما الكرامية، فذكر أبو بكر السمعاني، أن بعضهم أجاز ذلك في الترغيب والترهيب، «**الموضوعات**» لابن الجوزي (١/١٣٤)، و«**معرفة أنواع علم الحديث**» لابن الصلاح (ص: ١٠٠).
وانظر: «**المجروحين**» لابن حبان (٢/٣٠٦)، و«**الإرشاد**» للخليلي (٣/٨٧٥)، و«**الأباطيل**» للجورقاني (١/٤٥٤)، و«**الحجة على تارك المحجة**» لابن طاهر (٢/٦١٢).

(٢) رواه البخاري (رقم: ٢٦٥٢)، ومسلم (رقم: ٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود. وتقدم الحديثان (ص: ٣٩٣، ٤٠٦ [حاشية ٤]).

(٣) نُقل هذا الفصل عنه في «**تأويل مختلف الحديث**» لابن قتيبة (ص: ٨٤)، وأجمع منه في «**الفصول المختارة**» (ص: ٢٠٤ ـ ٢٣٩).
قال الجاحظ: "كان إبراهيم من حفاظ الحديث مع ذهن حديد ولسان ذرب يتخلص به إلى الغامض ويحل به المنعقد، وهو مع ذا يخطئ خطأ الغمر، ويخبط خبط السكران، ويجمع بين التيقظ والغفلة والحزم والإضاعة... وقول إبراهيم هذا لم يعمل به مسلم، وهو وإن طول وكثر، فإن المأخذ في الكثير عليه قريب" «**الفصول**» (ص: ٢٣٨). وعد عبد الجبار هذا من تخليط النظام، «**المغني**» (١٧/٢٩٨).

واعتماد أصحابنا في الجواب عنها: أنّ آياتِ القرآن والأخبارَ دالةٌ على سلامةِ أحوالهم وبراءتِهم عن المطاعن[1]. وهذه المطاعن التي ذكروها مرويةٌ[2] بالآحاد، مُحتمِلةٌ لمحاملَ كثيرة، فيبقَى ما ذكرناه سالمًا[3] عن المُعارِض.

وقد أنكر أبو الحسين الخياط النقل عن النظام، «**كتاب الانتصار**» (ص: ١٦٤). وبعض أصحابه حمله على أنه قصد به الرد على أهل الحديث في روايتهم هذا عن الصحابة، «**الفصول**» (ص: ٢٣٥).

(١) زيد في «ز» (التي ذكروها).

(٢) «ز» (وأما المطاعن.... فمروية).

(٣) «فـ»، «ز»، «هـ» (سليمًا).

القسم الثالث: في الخبر الذي لا يُعرف صِدقه ولا كذبه

واختلفوا في أنّه حجة في الشرع أم لا؟! فالأكثرون جوّزوا التعبد به عقلًا[1]. والأقلوّن منعوا منه عقلًا[2][3].

ثم اختلوا في وقوع التعبد به، والقائلون بوقوعِ التّعبُّد به اتفقوا على دلالة السمع عليه[4]، واختلفوا في دلالة العقل عليه. فذهب القَفّال وابن سُريج[5] وأبو الحسين البصري[6] إلى دلالته عليه. وأما الجمهور منّا ومن

---

(١) قال عبد الجبار في «**المجموع المحيط**» (٤/١٠٥أ): "الذي ذهب إليه شيوخنا وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين: جوازه عقلًا وسمعًا".

(٢) (والأقلون...) مثبت من «مـ» وحدها.

(٣) نسب لجماعة من المعتزلة، «**المجزي**» (٢/١٢٨)، وهو ظاهر تصرف ضرار بن عمرو الغطفاني من أصحاب واصل بن عطاء في كتاب «**التحريش**»، المطبوع بأخرة.
ونسب هذا القول لابن علية وشيخه الأصم، «**القواطع**» (٢/٥١٣). وهما اللذان انتصب الشافعي للرد عليهما في كتاب «**الرسالة**»، و«**جماع العلم**» وغيرهما، «**مناقب الشافعي**» للبيهقي (١/٢١١، ٤٥٧).

(٤) الشافعي في «**الرسالة**» (ص: ٤٥٧): "لو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، جاز لي. ولكن أقول لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد". وانظر: «**الفقيه والمتفقه**» (ص: ٢١٦ ـ ٢٢٤)، و«**الكفاية**» (١/١٣٥)، و«**التمهيد**» لابن عبد البر (١/٢٩٥).

(٥) انظر: «**الإحكام**» للآمدي (٢/٧٢٢)، و«**البحر**» (٤/٢٥٩).

(٦) في «**المعتمد**» (٢/٥٨٣).

المعتزلة، فإنهم يمنعون ذلك.

أما القائلون بأنه لم يقع التعبد به، فمنهم من قال: لم يُوجَد ما يدلّ على كونِه حجة، فوجبَ القطعُ بأنّه ليسَ بحجة[1]. ومنهم من قال: دلّ السمع على أنّه ليس بحجة[2]. ومنهم من قال: دل العقل على أنّه ليس بحجة[3].

ثم الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل به في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

♦ لنا وجوه[4]:

* الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، أوجب الحذر بإخبار طائفة، والطائفة هاهنا عددٌ لا يُفيد قولُهم العلم[5]؛ لأنّ كلمة[6] «لعل» للتّرجي، وهو على الله تعالى محال، فيُحمل على الطّلب الذي هو لازمٌ له. ولا معنى للأمرِ إلا هذا الطلب.

---

(١) هذا قول الشريف المرتضى، «الذريعة» (ص: ٣٧١).

(٢) نسب لأبي بكر ابن داود وأبي بكر القاساني ممن ينتحل الظاهر، «العدة» (٣/٨٦١)، و«شرح اللمع» (٢/٥٨٤)، و«الإحكام» للباجي (١/٣٣٦). وفي القلب من نسبته إلى ابن داود شيء، انظر: «مجموع رسائل المعلمي» (١٩/٦٤).

(٣) هذا ظاهر قول المفيد من الرافضة، «أوائل المقالات» (ص: ١٢٢)، و«التذكرة بأصول الفقه» (ص: ٤٤). وانظر ما تقدم.

(٤) انظر: «الرسالة» (ص: ٤٠١)، و«المدخل إلى كتاب السنن» (١/١٠٠).

(٥) هذا نظم «مـ»، «هـ» وفي غيرهما من الأصول (بإخبار عدد...).

(٦) «ز» (وكلمة).

وإنما قلنا: إنّه[1] أوجبَ الحذر عند الإخبار؛ لأنّ الإنذارَ هو الخبرُ المَخوف.

والمرادُ من الطائفة: عددٌ لا يُفيد قولهم العلم؛ لأنّ كلّ ثلاثةٍ فرقةٌ، والله تعالى أوجبَ[2] على كل فرقة أن تخرج منها طائفة، والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان، وقولهما لا يفيد العلم. وإذا وجب الحذر، وجب العمل بمقتضَى هذا الخبر في هذه الصورة، وإذا وجب في هذه الصورة، وجب في جميع الصور؛ لأنّه لا قائل بالفرق.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من الإنذار التخويف الحاصل من الفتوى؟!

فإن قلت: هذا متعذرٌ من وجهين:

الأول: أنّا لو حملناه على الفتوى لصار لفظ «القوم» مخصوصًا بغير المجتهد، لانعقاد الإجماع على أنّه لا يجوزُ للمجتهدِ أن يعملَ بفتوى المجتهد.

الثاني: أنّ المُراد من الإنذار: القدرُ المشترك بين الرواية والفتوى.

قلت: الجواب عن الأول: أنّا لو حملناه على الرواية يلزمنا تخصيص القوم[3] بالمجتهد لانعقاد الإجماع على أنّه لا يجوزُ للمقلِّد أن يستدلّ بالحديث.

وعن الثاني: أنّه يكفي في العمل بالنصّ على هذا التقدير القول بكون

---

(١) «ف» (قلنا ذلك لأنه أوجب...).

(٢) «ف»، «م» (وأنه تعالى أوجب).

(٣) «م»، «ز» (العموم)

الفتوى حجة، فلا حاجة إلى التعميم.

ثم نقول: لم قلتم: إنّ كلّ ثلاثةٍ فرقة؟! ولو كان كذلك لوجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد، وذلك باطلٌ بالاتفاق[1].

ثم ما ذكرتم معارَضٌ بما يقال[2]: الشفعويةُ فرقةٌ واحدة لا فِرَق. ولو كان كل ثلاثة فرقة[3] لما صح هذا الكلام[4].

ثم نقول: قوله: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ضمير جمع، فلا يكون[5] عائدًا إلى كلّ واحد من تلك الطوائف، بل إلى مجموعها، فلم قلتم بأنهم ما بلغوا حدّ التواتر؟!

والجواب: قوله: (لو حملناه على الرواية يلزم تخصيص القوم بالمجتهد). قلنا: لا نُسلِّم، فإنّ الخبر كما يُروى للمجتهد، فكذلك يُروى لغيره لينزجر[6] عن الفعل ويطّلع على معناه، وليصيرَ ذلك داعيًا له إلى الرجوع إلى المعنى.

قوله: (يكفي في العمل به ثبوته في الفتوى). قلنا: إنّه تعالى رتّب وجوبَ الحذرِ على الإنذار المشترك، فيكون ذلك علةً للحكم، فيَعُمّ الحكمُ،

---

(١) «ف» (بالإجماع). وفي «ظ» (وذلك ينفي ما ذكرتم).

(٢) المثبت من «م»، وفي غيرها (ولأنه يقال).

(٣) «ظ» (فرقة ثلاثة).

(٤) (ولو كان...) مكانه في «ز»، «هـ» (وذلك ينفي ما ذكرتم).

(٥) «ف» (فلا يمكن أن يكون).

(٦) «ف» (ليرجع).

لعمومِ العِلّة. أو لأنّ الأمرَ بقبولِ الفتوى إن كان وارداً قبل ورود الآية[1] لم يَجُز حمل هذه الآية على الفتوى احترازاً عن التكرار. وإن لم يكن وارداً قبله فحينئذٍ يُحمل على الأمر بهما دفعاً للإجمال.

قوله: (لم قلتم إن كل ثلاثة فرقة؟!) قلنا: لأنّها فِعْلة من فَرَق أو فَرَّق، كالقِطعة من قطَع أو قطَّع. وكل شيءٍ حصلت الفُرقة أو التفريق فيه كان فِرقة، غير أنّا خصصناها بالثلاثة حتى يمكنَ خروجُ الطائفة منها.

قوله: (لا يجب على كل ثلاثة أن تخرج منها طائفة). قلنا: تُرك العمل به في هذا الحكم، فيبقَى معمولاً به في الباقي.

قوله: (أصحاب الشافعي فرقة). قلنا بحسب المذهب مُسَلَّم. وأما بحسب الشخص فهم فرق.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون المرادُ مجموعُ الطوائف). قلنا: لأنّ قوله: ﴿إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة: ١٢٢] ينفي ذلك، فإنّ الطائفة من كلِّ فرقةٍ ما كانت في غيرِ تلك الفِرقة، فلا يمكن أن يقال: كلّ طائفةٍ ترجعُ إلى كلّ الفِرَق.

* الثاني: لو وجبَ في خبرِ الواحدِ أن لا يُقبل لما كان عدم القبول في حق الفاسق معللاً بكونه فاسقاً، لكنّه معللٌ به، فيبقَى الأول، فيجوزُ القبولُ في الجملة.

بيان الملازمة: أنّ كونَ المُخبِر واحداً أمرٌ لازم، وكونَه فاسقاً أمرٌ مفارق.

---

(١) «ظ» (قبل ورود الأمر)، «ف» (قبل ورود هذه الآية).

ومتى كان اللازم مستقلًا باقتضاءِ الحكم استحال إسناده[1] إلى المفارق، وإلا لزم تحصيل الحاصل.

وأما أنه معلل به، فلقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، رتّب الأمرَ بالتَّبيُّن على كونه فاسقًا، وترتيبُ الحكم على الوصف المناسب يُشعِر بكونِه علةً له.

* **الثالث**: رُوي بالتواتر أنّه ﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام، مع أنّ كلّ واحدٍ ما بلغَ حد التواتر.

* **الرابع**: أجمعنا على أنّ خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادات، فكذا في الروايات بجامع تحصيل المصلحة المظنونة، أو دفع المفسدة المظنونة.

* **الخامس، وهو**: أنّ العمل بخبر الواحد يقتضِي دفعَ ضررٍ مظنون، فكان واجبًا[2].

بيان الأول: أنّ العلمَ[3] بأنّ مخالفةَ الأمرِ سببٌ لاستحقاق العقاب، مع الظنِّ بوجودِ الأمرِ عندَ إخبارِ الراوي عن أمر الرسول، يوجبانِ الظنَّ بأنّ تركَه سببٌ للعقوبة.

بيان الثاني، وهو: أنّه لما حصل الظن الراجح، فإمّا أن يُعمل بالراجح والمرجوح، أو لا يُعملَ بواحدٍ منهما، أو يُعملَ بالمرجوح دون الراجح، أو

---

(١) «مـ»، «ز» (استناده).

(٢) «فـ» (فكان العمل واجبًا).

(٣) «فـ» (العلم الحاصل).

بالعكس. والأقسام الأُوَلُ باطلةٌ بالضرورة، فيتعيّن الأخير.

* **السادس**: أنّ بعضَ الصحابةِ عمِلَ بخبر الواحد، ولم يظهر من أحدٍ الإنكارُ على فاعله[1]، وذلك يقتضِي حصولَ الإجماع.

بيان المقدمة الأولى: احتجاج الصديق رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «**الأئمة من قريش**»[2]. وكذلك رجع الصحابة رضي الله عنهم إلى خبر الصديق في قوله: «**الأنبياء يُدفنونَ حيث يموتون**»[3]. وفي قوله عليه السلام: «**نحن معاشر الأنبياء لا نُورث**»[4]. وإلى كتابه في معرفة نُصب الزكوات[5]. ورجوع أبي بكر إلى خبر المغيرة في توريث الجدة[6]. ورجوع عمر إلى كتاب عمرو بن حزم[7] في مِقدار دية الأصابع[8]. ورجوع الصحابة رضوان الله عليهم في الربا إلى خبر أبي سعيد[9]. ورجوع الجماهير إلى قول عائشة في وجوب الغسل من[10] التقاء الختانين[11].

---

(١) «فـ» (فعله)، وفي الهامش كالمثبت مع علامة (خ).

(٢) تقدم (ص: ٢٥٩).

(٣) رواه الترمذي (رقم: ١٠١٨)، من حديث عائشة. قال الترمذي: "حديث غريب". وله شاهد من حديث ابن عباس، رواه ابن ماجه (رقم: ١٦٢٨).

(٤) تقدم.

(٥) رواه البخاري (رقم: ١٤٥٤) من حديث أنس.

(٦) رواه أبو داود (رقم: ٢٨٩٤)، والترمذي (رقم: ٢١٠١)، وابن ماجه (رقم: ٢٧٢٤)، من حديث قبيصة بن ذؤيب. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح".

(٧) «مـ»، «ظ»، «هـ» (ابن عمر). «ز» (أبي عمر)، وكله تخليط.

(٨) رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٨٧٩١). وتقدم خبر عمرو بن حزم.

(٩) تقدم.

(١٠) «ظ»، «هـ» (عند)، «فـ» «ز» (عن)، والمثبت من «مـ».

(١١) تقدم.

بيان المقدمتين الباقيتين: سيأتي في «باب[1] **القياس**».

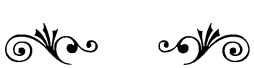
حجة المنكرين من وجهين[2]:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]. وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].

الثاني: لو جاز التّعبدُ بخبرِ الواحدِ في الفروعِ لجاز التّعبدُ به في الأصول، وفي قبول دعوى[3] الرسالة ممن غلب على الظّنِّ صِدقه.

والجواب عن الأول: أنّ الدليل لمّا دلّ على وجوب العمل بهذا الظن صار كأن الشارع قال: مهما غلبَ على ظنّكَ أنّ حكم الله تعالى ذلك، فاعلم أنّك مُكلفٌ به، وحينئذٍ يكون الحكم معلومًا لا مظنونا.

وعن الثاني: النقض بالعمل بالظن في الدّيون[4] والشهادات والأمور الدّنيوية، وأمرِ الأغذيةِ والأشربة والأسفارِ والأرباح. ثم بالمطابةُ بالجامع العقلي اليقيني[5]. والله أعلم.



---

(١) «ف»، «ز» (كتاب).

(٢) «مـ» (المنكرين بالنقل والعقل).

(٣) «مـ» (التعبد به في قبول دعوات).

(٤) «مـ» (بالفتوى).

(٥) «مـ»، «ظ» (ثم نطالبهم). و(العقلي) من «مـ» وحدها.

القسم الرابع: في شرائط العمل بهذه الأخبار

وهي أن يكون الراوي: عاقلًا، بالغًا، مسلمًا، موصوفًا بالعدالة ـ وهي: **هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمةِ التقوى والمروءةِ جميعًا** ـ، ضابطًا لا يكونُ سَهوه أكثرَ من ذِكره ولا مساويًا له.

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى[1]: روايةُ الصبي غير مقبولة؛ لأنّ الظنّ لا يحصل بقوله فلا يجوز العمل به، كالخبر عن الأمور الدنيوية. ولأنه إن لم يكن مميزًا، فلا يمكنه الاحتراز عن الكذب[2]، وإن كان مميزًا كان عالمًا بأنّه غيرُ مُكلفٍ، فلا يحترز عن الكذب[3]. **نعم لو كان صبيًا وقت التحمل بالغًا عند الروايةِ جاز**، فإنّ الصحابةَ قبِلوا روايةَ ابنِ عباس وابنِ الزبير والنُّعمانِ بن بَشير من غير فرقٍ بين ما تحمّلوه قبلَ البلوغِ أو بعده. ولأنّ الكلّ أجمعوا على إحضار الصبيانِ مجالسَ الرِّواية. ولأنّ إقدامَه على الروايةِ بعدَ البلوغِ يدلّ على ضبطِه للحديثِ وقتَ السّماع.

---

(١) ترجمة المسائل من «مـ»، «هـ».

(٢) «ز» (الخلل).

(٣) «ظ» (بأنه غير بالغ، فيخبر عن الكذب).

المسألة الثانية: الكافر إذا لم يكن من أهل القبلة رُدَّت روايته بالإجماع. وأما إن كان من أهل القِبلة كالمجسم إذا كفّرناه[1]، فالحقّ أنّه إن كان مذهبُه جوازَ الكذبِ لم تُقبل، وإلا قُبِلت، وهو قول أبي الحسين[2]. وقال القاضي أبو بكر[3] والقاضي عبد الجبار[4]: لا تُقبل.

♦ لنا: أنّ المقتضِي للقبول قائم، فإنّ اعتقاده لحرمةِ الكذب مانعٌ له من الكذب.

احتج المخالف بالنص والقياس:

الأول: قوله[5] تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، وهذا الكافر فاسق.

الثاني: القياسُ على الكافر الذي ليسَ من أهلِ القِبلة، بجامعِ المنعِ من تنفيذِ قوله على الغير، مع كونِه مُستحِقًا للإذلال.

والجواب عن الأول: أنّ اسمَ الفاسقِ في عرفِ الشرعِ مختصٌّ بالمسلم المُقدِم على الكبيرة.

وعن الثاني: أنّ كفر الخارج من الملة أغلظُ من كفرِ صاحبِ التّأويل.

---

(١) «ف»، «ظ» (كالمجسمة). و(إذا كفرناه) من «م» وحدها.

(٢) في «المعتمد» (٢/٦١٨).

(٣) «التلخيص» (٢/٣٧٨).

(٤) «المعتمد» (٢/٦١٨).

(٥) المثبت من «م». «ز» (حجة المخالف [من وجهين الأول]) وما بين المعقوفتين كتب في الهامش بخط مغاير.

المسألة الثالثة: رواية الفاسق الذي عُلِم كونُه فاسقًا، مردودةٌ بالاتفاق. وأما الذي لم يُعلم كونه فاسقًا، فمقبولة بالاتفاق إن كان فسقه مظنونًا[(١)]، قال الشافعي رضي الله عنه: أقبلُ شهادةَ الحنفي، وأحدّه إذا شَرب النبيذ[(٢)].

وإن كان مقطوعًا به قُبلت روايته[(٣)] أيضًا، قال الشافعي[(٤)]: أقبل شهادة[(٥)] أهل الأهواء والبدع إلا الخطابية من الرافضة[(٦)]، فإنّهم[(٧)] يرون الشهادة بالزّور لموافقيهم في مذاهبهم. وقال القاضي أبو بكر[(٨)]: لا تُقبل،

---

(١) «ظ» (وأما الذي يكون فسقه).

(٢) هذا مذهب الشافعي، وقد اجتمع أصحابه العراقيون والخراسانيون على نقل هذا النص عنه، ولم يحكوا عنه سواه، إلا ما ذكره بعض الخراسانيين من تخريج على قوله، «**الحاوي**» (١٣/٤٠٧)، (٩/٤٨)، و«**نهاية المطلب**» (١٧/٢١٢)، و«**الوسيط**» (٧/٣٤٩)، و«**كفاية النبيه**» (١٩/١٠٥).
وهذا الكلام ـ من غير ذكر الحنفي ـ، مجموع من موضعين من «**الأم**»، فقبول الشهادة في (٧/٥١١). وإيجاب الحد في (٧/٣٦٦). وقد اعترض عليه المزني كعادته في «**المختصر**» (ص: ٣٤٧، ٤٠٧).

(٣) «ظ» (ثبتت روايته)، «مـ» (شهادته).

(٤) ذكره الخطيب في «**الكفاية**» (١/٣٠٣)، وبمعناه مسندًا في «**مناقب الشافعي**» للبيهقي (١/٤٦٨). وانظر: «**السنن الكبير**» (١٠/٣٥٢)، و«**معرفة أنواع علم الحديث**» (ص: ١١٤).
ونقله محمد بن نصر المروزي في «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٥٦٣)، عن سفيان الثوري.
وفي «**مختصر اختلاف العلماء للطحاوي**» لأبي بكر الرازي (٣/٣٣٤) نسبته إلى أبي حنيفة وأبي يوسف.
وفي شهادة أهل الأهواء كلام للشافعي في غاية الحسن في «**الأم**» (٧/٥٠٩).

(٥) «فـ»، «مـ» (رواية).

(٦) «ظ» (الخطابية فإنهم).

(٧) «مـ»، «ز» (لأنهم).

(٨) «**التلخيص**» (٢/٣٧٨).

لقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾ [الحجرات: ٦]، وهذا فاسق.

♦ لنا: ما تقدم في المسألة السابقة.

المسألة الرابعة: قال الشافعي ﷺ: روايةُ المجهولِ غيرُ مقبولةٍ، بل لابدّ من البحث عن حاله(١). وقال أبو حنيفة يكفي سلامةُ الظّاهرِ عن الفسق(٢).

♦ لنا وجوه:

الأول: أنّ النافي للعمل بخبر الواحد قائمٌ على ما مرّ، تُركَ العملُ به في حقِّ من اخُتِبرَ(٣) حاله؛ لأنّ الظن هناك أقوى، فيبقى المجهولُ على الأصل(٤).

الثاني: أنّ عدمَ الفسقِ شرطٌ لجوازِ قبولِ الروايةِ بالنصّ، والجهلُ بالشرطِ يوجبُ الجهلَ بالمشروط.

---

(١) نص على هذا في مواضع، «**الرسالة**» (ص: ٢٢٥)، و«**الأم**» (٢/٦٥٠)، (٥/٢٨٠)، (١٠/٤١). وانظر: «**الرسالة**» (ص: ٣٦٩)، و«**مناقب الشافعي**» (٢/٢٧)، و«**معرفة أنواع علم الحديث**» لابن الصلاح (ص: ١١١).

(٢) «**الفصول**» (٣/١٣٤ ـ ١٣٩)، و«**تقويم أصول الفقه**» (١/٤١٥)، و«**أصول السرخسي**» (١/٣٥٢، ٣٧٠)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٨٤). والمجهول الذي يقبل خبره مقيد عندهم بالقرون المفضلة دون غيرها.

(٣) «ف» (اعتبرنا).

(٤) «ظ»، «ف» (فكان الظن هناك).

الثالث: القياس على اشتراط العلم بالبلوغ والحرية والإسلام، بجامعِ الاحتراز عن المفسدة المحتَمِلة.

الرابع: إجماعُ الصحابةِ على ردِّها، كردِّ عمر ﷺ خبرَ فاطمةَ بنتِ قيس، وقولِه: "كيف نقبلُ قولَ امرأةٍ لا ندري أصدقت أم كذبت؟! ". وردَّ علي ﷺ خبر الأشجعي في المُفوِّضة[1]. وعُدِمَ الإنكارُ من الباقين.

حجة المخالف وجوه:

الأول: القياس على قبول قول المسلم في الكونِ اللّحمِ لحمَ المُذَكَّى، وكونِ الماءِ في الحمامِ طاهرًا، وفي كونِه على الوضوءِ إذا أمّ بالناس.

الثاني: قبولُ الصحابةِ قول العبيد والنسوان حيث عُرِفوا بالإسلامِ[2] وما عرفوهم بالفسق.

الثالث: قبولُ النبي ﷺ قولَ الأعرابي على رؤيةِ الهلال، مع أنّه لم يظهر منه إلا الإسلام.

والجواب عن الأول[3]: بذكر الفرق، وهو: أنّ مَنصِبَ الرِّوايةِ أعلى من تلك المناصب.

وعن الثاني والثالث: بالمنع[4].

---

(١) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (رقم: ١٠٨٩٤).

(٢) «ظ» (حيث لم يعرفوهم بالفسق).

(٣) عاد السقط في «ز»، وينتهي في أثناء المسألة التاسعة.

(٤) زيد بعد هذا في «م» (وعن الرابع: أنّه لمّا وجب التثبت عند قيام الفسق، وجب أن يعرف=

المسألة الخامسة: روايةُ العدل الواحد مقبولة. وقال الجبائي: لا تقبل إلا إذا عضده ظاهرٌ أو عملُ بعض الصحابة أو اجتهادٌ أو روايةُ عدلٍ آخر[1].

♦ لنا: إجماع الصحابة ﷺ عليه. بيان ذلك: رجوع الصحابة إلى خبرِ أبي سعيدٍ في الربا. وإلى خبر رافع بن خديج في المُخابَرة[2]. وإلى خبر عائشة في التقاءِ الختانين. ولأنّ العملَ به يقتضِي دفعَ ضررٍ مظنونٍ فكان واجبا على ما مرّ.

حجة الخصم[3] أمور:

أحدها: رد النبي ﷺ خبر ذي اليدين حتى شهد له أبو بكر وعمر ﷺ[4].

الثاني: رد أبي بكر حديث المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة. وردَّ عمرُ خبرَ أبي موسى في الاستئذانِ حتى شهد له أبو سعيدٍ الخدري[5].

= هل هو فاسق فتُرَدّ، أم لا فتُقبل). ولم يُذكر في حجج المخالف ما يقتضي هذا جوابًا له، ولكنّه مذكور في «المحصول» (٢/١٠٩١).

(١) «المعتمد» (٢/٦٢٢).

(٢) انظر: «صحيح البخاري» (رقم: ٢٣٣٩، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥)، و«صحيح مسلم» (رقم: ١٥٤٧). وتقدم خبر أبي سعيد وعائشة.

(٣) «ظ» (المخالف).

(٤) أخرجه البخاري (رقم: ٤٨٢)، ومسلم (رقم: ٥٧٣) من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه البخاري (رقم: ٦٢٤٥)، ومسلم (رقم: ٢١٥٣) من حديث أبي سعيد. وتقدم الذي قبله.

الثالث: القياس على الشهادة، وبل أولى؛ لأنّ الروايةَ تقتضِي شرعا عامًا، بخلاف الشهادة.

والجواب عن الأول: أنّه يدل على اعتبار الثلاثة ـ أعني أبا بكر وعمر وذا اليدين ـ وأنّه باطل. ولأنّ التهمة كانت قائمةً لوقوعها في محفل عظيم، والواجب في مثله الاشتهار.

وعن الثاني: أنّا نحملُ الردَّ في تلك الصورةِ على قيامِ التُّهمةِ، توفيقًا بين الدليلين.

وعن الثالث: أنّه منقوضٌ بالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة، فإنها شرطٌ في الشهادة دون الرواية.

المسألة السادسة: لا يشترطُ كونُ الراوي فقيهًا، سواءٌ كانت روايته موافقةً للقياس أو مخالفة. خلافًا لأبي حنيفةَ فيما يُخالِف القياس[1].

♦ **لنا:** قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فوجب أن لا يجب التبين في غير الفاسق. وكذلك قوله ﷺ: «**نَضَر الله امرءًا سمعَ مقالتي**» إلى قوله: «**فرُبَّ حاملِ فقهٍ ليسَ بفقيه**»[2].

---

(١) «**تقويم أصول الفقه**» (٤٠٩/١)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٦٨)، و«**أصول السرخسي**» (٣٣٨/١ ـ ٣٤٢). وانظر: «**فصول**» (١٢٧/٣، ١٤٠). خلافًا للكرخي، «**بذل النظر**» (ص: ٤٧٠).

(٢) رواه أبو داود (رقم: ٣٦٦٠)، والترمذي (رقم: ٢٦٥٦)، وابن ماجه (رقم: ٢٣٠)، من حديث زيد بن ثابت. قال الترمذي: "حديث حسن". =

حجة المخالف من وجهين:

الأول: أنّ النافي للعمل بخبر الواحد قائم، تُرك العمل به في رواية الفقيه؛ لأنّ الظنّ تَمّ أكثر.

الثاني: الأصل عدم ورود الخبر على خلاف القياس. والأصل أيضا صِدقُ الراوي، فإذا تعارضا تساقطا، ولم يَجُز التمسّكُ بواحدٍ منهما.

والجواب عن الأول: ما مرّ.

وعن الثاني: أنّ في التعارضِ تسليمًا لصحة أصلِ الخبر[1].

المسألة السابعة: مذهب الراوي إذا كان خلاف روايته، رُجِعَ إلى مذهبه عند بعض الحنفية[2]، وإلى ظاهر الخبرِ عند الكرخي[3]. وظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه: أنّ تأويل الراوي إن كان على خلاف ظاهر الحديث رُجِع إلى الحديث. وإن كان الحديثُ محتمِلَ الظاهر رُجِعَ إلى تأويله[4]. **ووجه:** أنّ

= وقوله (نضر) بالتخفيف وهو قول الأكثر. وحكي التشديد عن الأصمعي، «**تهذيب اللغة**» (٨/١٢)، و«**معالم السنن**» (١٨٧/٤)، و«**مشارق الأنوار**» (١٦/٢).

(١) من قوله (الجواب عن الأول...) ساقط من «ف»، «ظ».

(٢) الذي عليه أكثر الحنفية هو عكس ما نقله عن الشافعي، فيقدم رأيه في ما لا يحتمل التأويل، ويقدم الخبر إن كان محتملًا للتأويل، وكان فعله تبينًا لبعض محتملاته، ما لم يقع فعله قبل روايته أو لا يعلم التاريخ فيقدم الخبر، «**الفصول**» (٢٠٣/٣)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٤٥٨/١)، و«**أصول السرخسي**» (٥/٢ ـ ٧).

(٣) «**الميزان**» (ص: ٤٤٤)، و«**بذل النظر**» (ص: ٤٨٢).

(٤) مأخذه: «**المعتمد**» (٦٧٠/٢). وانظر: «**مجرد مقالات الشافعي**» (ص: ١٤١)،=

المقتضِي له ـ وهو ظاهر اللفظ ـ قائم، والمعارِضُ الموجود ـ وهو مخالفة الراوي ـ لا يصلح معارِضًا، لاحتمال أنّه خالفه بناءً على ما يزعمه دليلًا، مع أنّه لا يكون كذلك.

فإن قلت: ظاهر حاله ينفي المخالفة من غير دليل. **قلت:** ظاهرُ حالِه مانعٌ له من المخالفة عمدًا لا سهوًا.

المسألة الثامنة: خبر الواحد إن اقتضى علمًا ولم يوجد في الأدلة القاطعة ما يدل عليه، وجب ردّه؛ لأنّه لمّا كان التكليف فيه بالعلم مع أنّه ليسَ له صلاحيةُ إفادةِ العلم، كان ذلك تكليفًا بما لا يُطاق[1]. وإن اقتضى العمل

= و«**شرح اللمع**» (٦٥٦/٢)، و«**القواطع**» (٥٧٦/٢). ووجدت الشافعي مرة يجعل من مخالفة الراوي قرينة على وهن الخبر، كما في «**الأم**» (٣٨٩/٤). وهذا موضع خاص في سياق يقتضيه النظر.

(١) هذا الذي عليه المتكلمون ومن وافقهم، وأما أهل الحديث، فالمنقول عنهم عدم التفريق. قال أبو عمر بن عبد البر في «**التمهيد**» (٣٠٢/١): "وكلهم ـ أهل الفقه والأثر ـ يدين بخبر الواحد في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينا في معتقده، **على ذلك جماعة أهل السنة**".

قلت: لا أعرف أصلًا أجمع عليه أهل السنة والجماعة يستند في ثبوته إلى ظني في الشرع، ولا تراهم يثبتون أصلًا بخبر واحد، وإنما بمجموع الأخبار الدالة على القطع. وهذا كما يثبت المتكلمون المعجزات في باب النبوة بالأخبار لعنايتهم بهذا الباب، ولا يرون غضاضة فيه عليهم. فكذا القول في ما يثبته أهل الحديث، ولكن المنتسبين للكلام لا يحسنون الآثار فيظنون كلَّ ما لم يحيطوا بعلمه من الأخبار من جملة خبر الواحد الذي لا يفيد العلم.

انظر: «**درء تعارض**» (١٠٦/١، ٢١٠)، (٢٦٦/٢) [ط الفضيلة]، و«**مختصر الصواعق**» (١١١/١)، و«**البحر المحيط**» (٢٦٢/٤).

وجب قبوله، وإن كانت البلوى به عامة. وعند الحنفية: يجب رده وإن كان البلوى به عامًا[1][2].

♦ لنا: عموم قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]. ورجوع الصحابة إلى أخبار الآحاد على ما تقدم. ولأنّ البلوى عامٌ بمعرفةِ أحكام القيءِ والرُّعافِ والقهقهةِ في الصلاة ووجوبِ الوترِ، مع أنّهم يقبلونَ خبرَ الواحدِ فيه.

احتجوا: بأنّ أبا بكر[3] ﷺ ردّ خبرَ المغيرة في الجدة. وردّ عمرُ خبرَ أبي موسى في الاستئذان. ولأنّه لو كان صحيحًا لَأشاعَه الرسول، ولأوْجَبَ نقله على جهة التواتر، مخافة أن لا يصل إلى من كُلِّفَ به، ولو فعلَ ذلك لتواتر.

والجواب عن الأول: أنّه لو كان كما ذكرتم لما قبلوا خبر الاثنين.

وعن الثاني: أنّ ذلك إنما يجبُ لو كان يَتضمنُ علمًا، [أو] وجبَ[4] العملُ به على كلّ حال. أما إذا أوجبه بشرطِ أن يَبلُغَه فليسَ فيه تكليفُ ما لا يطاق ألبتة[5]، ولو وجبَ ذلك فيما تعمّ به البلوى، لوجب في غيره.

---

(١) المثبت من «هـ». وفي «مـ» (خلافًا للحنفية)، ولكنه في النسخة بعد قوله (وجب رده)، ولا وجه له في هذا الموضع، فإن خلاف الحنفية في هذه الصورة دون تلك. وانظر: «**المحصول**» (١١١٣/٢).

(٢) «**الفصول**» (١١٣/٣)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٤٥١/١)، «**الميزان**» (ص: ٤٣٤)، و«**بذل النظر**» (ص: ٤٧٤).

(٣) بعده في «ظ» (وعمر ردوا).

(٤) في الأصول (أوجب)، والإصلاح من «**المحصول**» (١١١٣/٢).

(٥) «فـ» (ما لا طريق إليه). و(ألبتة) من «ظ» وحدها.

المسألة التاسعة: المرسل غير مقبولٍ عند الشافعي رضي الله عنه[1]. وقال مالك[2] وأبو حنيفة[3] وجمهور المعتزلة[4]: إنه مقبول.

♦ لنا: أنّ عدالةَ الأصلِ غيرُ معلومة، فلا تكونُ روايته مقبولة.

بيان الأول: أنّ الموجودَ روايةُ الفرعِ عنه، وأنّه لا يكون تعديلًا له؛ لأنّه قد يَروي عمن لو سُئِلَ عنه تَوقّف فيه أو جرحه، أو لعله اعتقده عدلًا مع كونه فاسقًا لو عرفناه.

---

(١) المرسل في أصل قول الشافعي لا يقبل منفردًا حتى ينضم إليه ما يدفع عنه الوهن ويدل على صحة المخرج فيه، من كون مرسِلِه ثقةً من كبار التابعين، ضابطًا لا يخالف غيره ممن هو أولى منه بالزيادة عليه، ولا يسمي إن أسند مجهولا ولا مرغوبًا عنه في العلم.
ثم يعتبر عليه بأمور ـ على التدلي الأقوى فالذي يليه ـ: أن يوافقه في معنى ما روى مسند غيره من الثقات. أو مرسل غيره ممن هو على صفته إذا اختلف مخرجه. أو قول بعض أصحاب النبي ﷺ. أو أفتى عوام من أهل العلم بمثل معنى ما أرسل. هذا منتهي ما حصلته من مذهبه في المرسل. وأرجو أن أكون قد وفقت في ذلك. «**الرسالة**» (ص: ٤٦١ ـ ٤٦٥).
وانظر: «**الأم**» (٤/٣٩٠)، (١٠/٣٨، ١٨٤)، و«**المدخل**» للبيهقي (١/٣٧٤)، و«**رسالة أبي داود لأهل مكة**» (ص: ٢٤).
وقد شرح ابن رجب كلام الشافعي وأثنى عليه في فصل حسن في «**شرح علل الترمذي**» (١/٥٤٥ ـ ٥٥١)، وانظر: «**البحر المحيط**» (٤/٤١٣ ـ ٤٢٤).

(٢) «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ٧١). قال أبو عمر ابن عبد البر: "أصل قول مالك رحمه الله والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء"، «**التمهيد**» (١/٢٩٤). وقال الباجي في «**الإحكام**» (١/٣٥٥): "لا خلاف أنه لا يجوز العمل بمقتضاه إذا كان المرسِل له غير محترز يرسل عن الثقات وغيرهم".

(٣) اجتمع أصحابه على قبول مراسيل القرن الثاني والثالث، واختلفوا في ما وراء ذلك. «**الفصول**» (٣/١٤٦) و«**التقويم**» (١/٤٩٣)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٩٠)، و«**أصول السرخسي**» (١/٣٦٠).

(٤) هو قول أبي هاشم وأبي عبد الله البصري، «**المعتمد**» (٢/٦٢٨)، و«**المجزي**» (٢/١٨٢).

وبيان الثاني: أنّ النافي للقبول قائم، تُرك العملُ به إذا كانت عدالةُ الأصلِ معلومةٌ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: روايته عن العدلِ أرجحُ لوجهين:

أحدهما: أنّ عدالة الفرع تمنعه من الإخبار عن الرسول إلا عند العلم أو الظن بكونه قولا للرسول ﷺ، ولا علمَ ولا ظنَّ إلا عند العلم أو الظن بعدالة الأصل.

الثاني: أنّ الظاهر من حال العدل أن لا يوجب على غيره شيئا إلا بعد علمه أو ظنه بأن النبي ﷺ أوجب ذلك.

ثم ما ذكرتموه مُعارَضٌ بعموم قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فإذا جاء من لا يكون فاسقًا وجب القبول. وبما روي عن أبي هريرة أنه روى عن النبي ﷺ أنّه قال: «**من أصبح جنبا فلا صوم له**»، ثم ذكر أنه أخبره به الفضل بن عباس[1]. وروي ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا ربا إلا في النسيئة**». ثم أسنده إلى أسامة[2].

والجواب عن الأول: وهو أنّ الفرع إذا قال: قال رسول الله ﷺ، فهذا يقتضِي الجزم بأنّ هذا القول قول الرسول ﷺ، والجزم بالشيء مع تجوز نقيضه كذب، وذلك يقدح في عدالة الراوي. فإذن، لابد من صرف هذا

(١) رواه البخاري (رقم: ١٩٢٦)، ومسلم (رقم: ١١٠٩).
(٢) رواه البخاري (رقم: ٢١٧٨)، ومسلم (رقم: ١٥٩٦).

اللفظ عن ظاهره، فليسوا بأن يقولوا: المرادُ منه: أنّي أظنّ أنّه قال رسول الله ﷺ، أولى من أن نقول: المراد منه: سمعت أنّه قال: قال[1] رسول الله ﷺ. ومعلوم أنّه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل الأصل؛ لأنّه لو سمعه من كافر لحلّ[2] أن يقول ذلك.

وعن الثاني: أنّ روايته إنما تُوجب على الغير شيئًا لو ثبتت عدالة الراوي، ولو ثبتت[3] عدالة الراوي بأنّ هذه الرواية توجب على الغير شيئًا لزم الدور. ثم إنه منقوض بشاهد الفرع إذا لم يذكر شاهد الأصل، فإنه لا يقبل مع قيام ما ذكرتم.

فإن قلت: التهمة في الشهادة أكثر؛ لأنّها تتضمن إثبات الحقوقِ على الأعيان، وأما الرّوايةُ فإنها تُوجب في الجملة لا على الأعيان. ولأنّ الضَّمانَ واجبٌ على شهود الأصل إذا رجعوا، عند بعض العلماء، فوجب معرفتهم بأعيانهم ليُمكنَ تضمينهم إن أدّى اجتهاد الحاكم إليه[4].

قلت: الجواب عن الأول: أنّ إثباتَ الحقّ على الأعيان لو ترجح على إثبات الحق في الجملة من ذلك الوجه، فهذا يترجح عليه من وجه آخر، وهو: أنّ الخبر يقتضي شرعًا عامًا في حق كلّ المكلفين، فكان الاحتياط فيه أولى.

---

(١) وصل النظر في «ز» لانتهاء السقط فيها.

(٢) «ز» (جاز).

(٣) في «ظ»، «ز» (بينتم)، وقد تقرأ (ثبّتم).

(٤) «ف» (عند الاحتياج إليه)، وفي «ز»، «هـ» (عند اجتهاد الإمام إليه). وفي حاشية «ظ» مع التصحيح (عند أداء اجتهاد الإمام إليه)، وبعده "صح في أمّ أخرى"، يعني في نسخة أخرى. وفي الأصل (ليتمكن من تضمينهم عند الاجتماع إليه) كذا. والمثبت من «مـ».

وعن الثاني: أنه مُلغىً[1] بما إذا ماتَ الأصلُ ولم يبقَ له في الدّنيا درهم ولا دينار، فكيفَ يمكن تضمينه[2]؟!

والجواب عن المعارضة الأولى: أنّه خُص عنها فَصلُ الشهادةِ، فكذا هاهنا، بجامعِ الاحتياط.

وعن الثانية: أنّ المسألةَ اجتهاديةٌ، فلعل ذلك كان مذهبَ بعضِ الصحابة.

المسألة العاشرة: يجوزُ نقلُ الخبر بالمعنى بشرط أن لا تكونَ الترجمةُ قاصرةً عن الأصل في الإفادة، وتكونَ مساويةً له في الجلاءِ والخفاء، ولا يكونَ فيها زيادةٌ ولا نقصان. وهذا مذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة[3]، وأبي حنيفة[4] والشافعي[5]. خلافًا لابن سيرين وبعض المحدثين[6].

---

(١) «ظ» (منتفٍ).

(٢) «ظ» (يمكنه). «فـ» (الدنيا مال أصلا فلا يمكن تضمينه).

(٣) «**المعتمد**» (٢/٦٢٦).

(٤) «**التقويم**» (١/٤٣٨)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٤٢٥).

(٥) «**الرسالة**» (ص: ٢٧١ ـ ٢٧٥، ٣٧٠).

(٦) انظر: «**العلل لأحمد**» رواية عبد الله (٢/٣٩١)، و«**المسند**» للدارمي (١/٣٤٨)، و«**المحدث الفاصل**» للرامهرمزي (ص: ٥٥٣، ٥٥٧) [ط الذخائر]. وهو اختيار أبي بكر الرازي في «**الفصول**» (٣/٢١١).

وروي نحوه عن مالك، «**مسند الموطأ**» للجوهري (ص: ١٠٢)، ولكن أصحابه حملوه على الاستحباب والتحري دون الوجوب، «**الإلماع**» للقاضي عياض (ص: ٢٥٣). قلت: وهو الظاهر من كلام ابن سيرين أيضًا.

♦ **لنا وجوه:**

* **الأول:** أنّ الصحابة نقلوا قِصّةً واحدةً في مجلسٍ واحدٍ بألفاظٍ مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه.

* **الثاني:** قوله ﷺ: «**إذا أصبتم المعنى فلا بأس**»[1].

* **الثالث:** أنّا نعلم بالضرورة أنّ الصحابة ما كانوا يكتبون الأحاديث، ولا كانوا يكررون عليها، بل ما ذكروها إلا بعد أعصار، وذلك يُوجب القطعَ بتغير تلك الألفاظ.

احتج المخالف بالنص والمعقول:

أما النص، فقوله ﷺ: «**رحم الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها**»[2].

وأما المعقول، فمن وجهين:

* **الأول:** أنّا[3] لو جوّزنا النقل بالمعنى لحصل التفاوت العظيم، لما

---

(١) رواه ابن جرير في «**المنتخب**» (١١/٥٦٥)، والطبراني في «**الكبير**» (١٠/١٠٠)، والخطيب في «**الكفاية**» (١/٤٣٥)، من حديث سليمان بن أكيمة الليثي. قال الجورقاني: "**حديث باطل، وفي إسناده اضطراب**"، «**الأباطيل**» (١/٢٣٣).
ومعناه روى عن واثلة، والحسن، والزهري وغيرهم، «**العلم**» لزهير بن حرب (ص: ٢٦)، و«**المحدث الفاصل**» (ص: ٥٥١) [ط الذخائر]، و«**الكفاية**» (١/٤٤٠). وانظر: «**نوادر الأصول**» للحكيم الترمذي (٤/٥٢٨ ـ ٥٣٤) [ط المنهاج].

(٢) تقدم.

(٣) المثبت من «مـ»، وفي غيرها: (المعقول وهو [فهو/ «ظ»] أنا).

يُروى[1] من تفاوت العلماء في استنباط فوائدِ الأخبار.

* الثاني: أنّه لو جاز للراوي الأول[2] تبديلُ لفظ الرسول بلفظِ نفسه، لجازَ للثاني تبديلُ لفظ الراوي الأول بلفظ نفسه[3]، وكذا في الطبقة الثالثة والرابعة، وبل الأولى، فيفضِي ذلك إلى سقوط الكلام الأول بالكلية.

والجواب عن الأول: أنّ من أدّى تمام معنى الكلام يُوصفُ بأنّه أدّى كما سمعه، وإن اختلفت الألفاظ.

وعن الوجهين الباقيين: ما تقدم من قبل.

المسألة الحادية عشرة: إذا انفرد أحد الراويين[4] بروايةِ زيادةٍ في الحديث وكان المجلس واحدًا نُظِر: إن كان الساكت عددًا لا يجوز عليهم الذهول عن تلك الزيادة، لم تُقبل الزيادة. وإلا قُبِلت إن لم تكن مُغيِّرةً إعراب الباقي[5]؛ لأنّ المقتضِي للقبول موجود، وهو عدالة الراوي. وسكوتُ الآخَرِ غيرُ قادحٍ، لاحتمالِ وقوعِ حالةٍ مانعةٍ من السّماع. وإن كانت مُغيِّرةً لإعراب الباقي[6] لم

(١) «مـ» (فربما حصل... لما نرى).

(٢) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (جاز [له/ «فـ»، «ظ»]).

(٣) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (لجاز تبديل الراوي لفظه [لفظ الراوي/ «ز»، «فـ»] بلفظ نفسه، وكذا في الطبقة الثانية والثالثة). وقوله (وبل أولى) ليس في «فـ»، «ز».

(٤) «فـ» (انفردت إحدى الروايتين).

(٥) «فـ» (الثاني)، وكذا في الموضع الاتي.

(٦) «ز» (إعراب الباقي).

تقبل. خلافًا لأبي عبد الله البصري[1].

المسألة الثانية عشرة: زعم أكثر الحنفية أنّ راوي الأصل إذا لم يَقبل الحديثَ قدحَ ذلكَ في روايةِ الفرع[2].

والمختار: أنّ الفرعَ إما أن يكون جازمًا بالرواية، أو لم يكن. فإن كان، فإما أن يكون الأصلُ جازمًا بفسادِ الحديث أو صحته، أو لا يجزمَ بواحدٍ منهما.

أما في الأول، فمردود. وأما في الثاني فمقبول. وكذا في الثالث؛ لأنّ الفرعَ جازمٌ ولم يُوجد في مقابلته جزمٌ آخر.

أما إذا لم يكن الفرع جازمًا، فإن جزمَ الأصلُ بالردِّ أو غلبَ على ظنّه ذلك، تعيَّن الردّ، وإلا قُبلت، وهو الأشبه[3].

(١) فإنه قبلها مطلقًا، «المعتمد» (٢/٦١١).

(٢) «الفصول» لأبي بكر الرازي (٣/١٨٣)، وما تقدم من أصول الحنفية في المسألة السابعة.

(٣) «مـ»، «فـ» (قُبل)، وفي «ز» (على الأشبه).

القسم الخامس: في أحكام الجرح والتعديل

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: شرَطَ بعضُ المحدثين العددَ في الجارح والمُزَكِّي في الرّواية والشهادة[1]. وقال القاضي أبو بكر[2]: لا يُشترطُ في تزكيةِ الشاهد والراوي[3]. وقال قوم: يُشترط في الشهادة دون الرواية[4]. وهو الأظهر؛ لأنّ العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على الرواية.

المسألة الثانية: قال الشافعي رضي الله عنه: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل، لاختلاف المذاهب في سبب الجرح[5]. وقال قومٌ بالعكس؛ لأنّ مُطلقَ

(١) لا أعرفه عن أهل الحديث، وقد حكي عن طائفة من الأصوليين، «التلخيص» (٣٦١/٢)، وبعض الفقهاء، «شرح اللمع» (٦٤١/٢) و«الكفاية» (٢٥٩/١)، و«شرح التبصرة والتذكرة» (٣٢٩/١)، و«فتح المغيث» (١٦٣/٢).

(٢) «التلخيص» (٣٦٢/٢).

(٣) «ظ» (تزكية في الشهادة والرواية).

(٤) هذا قول أبي بكر الخطيب البغدادي في «الكفاية» (٢٦٠/١). وتابعه عليه أبو عمرو ابن الصلاح في «المعرفة» (ص: ١٠٩)، ونسب إلى الجمهور، ما تقدم.

(٥) «الأم» (٥٠٨/٧ ـ ٥٠٩)، ولكن هذا في باب الشهادة دون الرواية. وانظر: «الكفاية» (٢٧٧/١)، و«المعرفة» لابن الصلاح (ص: ١٠٦).

الجرحِ يُبطِلُ الثّقة، ومطلق التعديل لا يوجب الثقة، لتسارعِ الناس إلى الثناءِ على الظّاهر[1]. وقال قومٌ: لابدّ من ذكر السبب فيهما جميعًا[2]. وقال القاضي أبو بكر: لا يجب فيهما ذكر السبب[3].

المسألة الثالثة: إذا تعارضَ الجرح والتعديل، قُدّم الجرح؛ لأنّ عند الجارحِ زيادةُ علم. إلا إذا حرجه بقتل إنسان، فقال المُعدِّل: رأيته حيًا. فيتعارضان.

وعدد المعدِّل إذا زاد، قيل: إنه يقدم على الجارح[4]، وهو ضعيف؛ لأنّ سببَ تقديمِ الجرحِ اطلاعُ الجارحِ على مزيد، فلا ينتفِي ذلكَ بكثرةِ العدد.

---

(١) نسبه أبو المعالي في «**البرهان**» (١/٦٢١) وغيرهُ للقاضي أبي بكر. وذكر أنه "أوقع في مآخذ الأصول". وقال في «**التلخيص**» (٢/٣٦٦): "الذي اختاره أن ذلك لا يشترط في العدل إذا عدل ولا إذا جرح". فلعله وقف بعدُ على قول للقاضي فيه ما ذكر، فإني ما أعلم من هو أعلم بنصوص القاضي ومذاهبه من أبي المعالي وهو ثقة أمين فيما ينقله. ومع ذا فقد تعقبه غير واحد فيما نقله، انظر: «**إيضاح المحصول**» (ص: ٤٧٧)، و«**الإبهاج**» (٢/١٢٥٧)، و«**رفع الحاجب**» (٢/٣٩٠)، و«**البحر**» (٤/٢٩٤).

(٢) مال إليه المازري في «**الإيضاح**» (ص: ٤٧٨)، وذكره عن بعض أشياخه. وانظر: «**الضروري**» (ص: ٧٦).

(٣) انظر ما تقدم. ونقل هذا عن الشافعي، «**البحر**» (٤/٢٩٥). وهو أشبه وأليق، إذ الكلام في العارف بأسبابهما دون غيره ممن لا توثق منه المعرفة بما يوجب الرد والقبول، وإنما يطلب السبب ممن تكلم في رجل بانت عدالته وظهرت ثقته دون غيره، وقد ذكر أن الجمهور لم يوجبوا ذلك على العالم بهذا الشأن، «**الكفاية**» (١/٢٧٧) وانظر: «**فتح المغيث**» (٢/١٨٦).

(٤) انظر: «**الكفاية**» (١/٢٧٦).

المسألة الرابعة: تحصل التزكية: بأن يَحكمَ بشهادته. أو يقولَ: هو عدل؛ لأنّي رأيتُ من حاله كيتَ وكيت. فإن لم يذكر السببَ وكان عارفًا بشروط العدالة، كفى.

أما الرواية عنه، فإن عُلم من عادته أنّه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل كان ذلك تعديلًا، وإلا فلا.

أما العملُ بالخبر، إن أمكن حمله على الاحتياط، أو على العملِ بدليلٍ آخرَ وافقَ الخبرَ، لم يكن تعديلًا. وإن عُلمَ يقينًا أنّه عمل بالخبر، كان تعديلًا.

المسألة الخامسة: تركُ العمل بشهادته لا يكونُ جرحًا في روايته؛ لأنّ الرواية والشهادة يشتركان في: العقل والتكليف والإسلام والعدالة. واختصت الشهادة: بالحرية والذكورية والبصر والعدد والعداوة والصداقة. فهذه السّتة تؤثر في الشهادة لا في الرواية؛ لأنّ الولد له أن يروي عن والده بالإجماع، وكذلك العبدُ والضرير.

خاتمة

تشتمل على مسائل:

المسألة الأولى: فيما يجب ثبوته للراوي حتى يحل له رواية الخبر:

* فأعلاها: أن يَعلمَ أنّه قرأ على شيخه، أو حدّثه، ويتذكرَ[1] ألفاظَ قراءتِه ووقتَ ذلك.

* وثانيها: أن يَعلم أنّه قرأ جميعَ ما في الكتاب، أو حدثه به، ولا يتذكرُ ألفاظَه ولا وقتَ قراءته، فتجوزُ له الرّوايةُ أيضًا.

* وثالثها: أن يعلم أنّه لم يسمع، ولا يظن أيضًا، أو يكون الأمران على السوية، فهاهنا لا تجوز الرواية أصلا[2].

* ورابعها: أن لا يتذكر سماعه ولا قراءته، ولكنه يظن ذلك لما يرى من خطه، فعد الشافعي: تجوز روايته، وبه قال أبو يوسف ومحمد. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا تجوز[3].

---

(١) في الأصول خلا «مـ» (يذكر)، وكذا في الموضع الآتي.

(٢) (أصلا) من «مـ» وحدها.

(٣) مأخذه في النقل «**المعتمد**» (٢/٦٢٨).

وانظر: «**أصول السرخسي**» (١/٣٧٧)، و«**أدب القاضي**» للماوردي (١/٣٩٢)،=

♦ لنا: أنّ الصحابةَ رضوان الله عليهم كانت تعملُ على كتب رسول الله ﷺ، نحوِ كتابه لعمرو بن حزم، فجازَ مثلُه في سائرِ الرواة[1]. ولأنّ الظنّ حاصلٌ، والعملُ بالظنّ واجب[2].

احتج الخصم[3]: بأنه إذا لم يعلم السامع لم يأمن الكذب.

وجوابه: أنّه يرويه بحسب الظن، وذلك يكفي في وجوب العمل به.

المسألة الثانية: في كيفيةِ ألفاظِ الصحابةِ رضي الله عنهم في نقلِ الأخبار. وهي على مراتب:

* **الأولى**: أن يقول: سمعت رسول الله[4] ﷺ، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني.

* **الثانية**: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا وكذا، فهذا ظاهر في النقل عن رسول الله ﷺ إذا صدر من الصحابي وليس نصًا صريحًا[5]. وإن صدر من غيره فليس بظاهر فيه.

= و«التلخيص» (٣٨٤/٢)، و«شرح اللمع» (٦٤٩/٢)، و«المعرفة» لابن الصلاح (ص: ٢١٣)، و«فتح المغيث» (١٠٩/٣) [مهم]. ولم يتحرر لي النقل كما أحب.

(١) «مـ» (الروايات).

(٢) «ز» (والظن العمل به واجب).

(٣) «ز» (المخالف).

(٤) «مـ» (النبي).

(٥) بعده في «ظ» (كاف).

* **الثالثة**: أن يقول الصحابي: "أمرَ النبي ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا". وهذا يتطرق إليه الاحتمال الأول، مع احتمال آخر، وهو: اختلاف المذاهب في صِيغِ الأوامر والنواهي. **والأكثرون على أنّه حجة**[1]؛ لأنّ ظاهر حاله يمنع من إطلاق هذه اللفظة إلا عند علمه بمراد الرسول ﷺ. **وفيه احتمال آخر**، وهو: أنّه ليس في اللفظ ما يدلّ على أنّه أمرَ البعضَ أم الكلّ، دائمًا أم غيرَ دائمٍ.

* **الرابعة**: أن يقول: "أُمرنا بكذا، وأُوجِبَ علينا كذا، وأُبيحَ كذا". قال الشافعي رضي الله عنه: يفيد أن الأمر للرسول ﷺ[2]. خلافًا للكرخي[3].

♦ **لنا**: أنّه من التزم طاعة رئيس، فإنّه متى قال: أُمرنا بكذا، فهم منه أمر ذلك الرئيس. ولأنّ غرضَ الصحابي أن يُعَلِّمنا الشّرع، فيجبُ حمله على من يصدرُ الشرعُ منه.

* **الخامسة**: أن يقول: "من السنة كذا". فُهِمَ منه سنة رسول الله ﷺ، للوجهين المذكورين[4].

---

(١) انظر: «**الكفاية**» (٢/٢٣٧)، و«**البحر**» (٤/٣٧٤).

(٢) «**القواطع**» (٢/٤٨٠).

(٣) «**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٤٤٦)، ووافقه صاحبه أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (٣/١٩٧) خلافًا لعامة أصحابهما. وهو قول داود في جماعة من أصحابه، «**الإحكام**» لابن حزم (٢/٧٢). وبه قال الصيرفي من أصحاب الشافعي «**القواطع**» (٢/٤٨٠). وانظر: «**الكفاية**» (٢/٢٣٩)، و«**الإحكام**» للباجي (١/٣٩٢)، و«**البحر المحيط**» (٤/٣٧٥).

(٤) قال الشافعي في «**الأم**» (٢/٦٠٩): "أصحاب النبي ﷺ لا يقولون بالسنة والحق إلا لسنة رسول الله ﷺ إن شاء الله". وتردد قول الشافعي في قول التابعي: "من السنة"، فقال أولًا إنها كالتي تقدمت ثم رجع عن ذلك، «**الأم**» (٩/١٠٣). وانظر: «**الصحيح**» للبخاري=

فإن قلت: هذا غير واجب، لقوله ﷺ: «**من سن سنةً حسنة**»[1]، وعنَى به سنةَ غيره. ولأنّ السنة مأخوذةٌ من الاستنان، وهو غيرُ مُختصّ بشخص.

قلت[2]: ذلك مُسلَّم بحسب اللغة، لكنّه في عرفِ الشرعِ يُفيدُ ما قلناه.

* **السادسة**: أن يقول الصحابي: "عن النبي ﷺ". ففيه اختلاف، لاحتمال أنّ إنسانًا أخبره عن النبي[3] ﷺ[4].

المسألة الثالثة: في كيفية روايةِ غير الصحابي، وهي على مراتب:

* **الأولى**: أن يقول: "حدثني فلان، أو أخبرني فلان، أو سمعتُ

= (رقم: ١٦٦٢)، و«**المعرفة**» لابن الصلاح (ص: ٤٩ ـ ٥٠).

(١) رواه مسلم (رقم: ١٠١٧) من حديث جرير بن عبد الله.

(٢) «ظ»، «هـ» (وجوابه)، «ز» (فجوابه).

(٣) «ز» (الرسول).

(٤) «**المعتمد**» (٦٦٩/٢)، ونقل عن عبد الجبار حمله على الاتصال والسماع. وأقدم من روي عنه الحكم بالانقطاع في الحديث المعنعن، هو الإمام شعبة بن الحجاج العتكي، «**العلل لأحمد**» رواية عبد الله (٤٥٥/٢).

ولكن ذكر ابن عبد البر في «**التمهيد**» (٣٠٨/١)، أن شعبة قد انصرف عن قوله هذا. ويؤيد ذلك ما نقله عنه صاحبه أبو الوليد الطيالسي، «**المدخل**» للبيهقي (٢٥٧/١). وانظر: «**السنن الأبين**» (ص: ٥٠).

قال ابن رجب: "هذا قول مُطرح شاذ قد حكى مسلم الإجماع على خلافه" «**شرح العلل**» (٥٨٧/٢). وكلام مسلم تجده في «**مقدمة صحيحه**» (٢٩/١).

وممن نقل الإجماع على هذا سوى مسلم، أبو عبد الله الحاكم في «**معرفة علوم الحديث**» (ص: ٢٥)، وابن عبد البر فيما تقدم، والخطيب في «**الكفاية**» (٥٣/٢)، في آخرين.

فلانًا". وأما أنّ السامعَ كيفَ يروي؟! نُظِر: إن قصدَ سماعه أو إسماعَ جماعةٍ هو منهم، فله أن يقول: "حدثني، أو أخبرني"[1]، أو سمعته يحدث عن فلان".

أما إن لم يقصد إسماعه، فله أن يقول: "سمعته يحدث، ولا يقول: حدثني أو أخبرني".

* الثانية: أن يَقُولَ للراوي: "هل سمعتَ عن فلان؟! فيقول: نعم". أو يقول بعد القراءة عليه: "الأمر كما قرأ علي"، فهاهنا العمل بالخبر لازمٌ على السامع. وله أن يقول: "حدثني، وأخبرني، وسمعت فلانًا".

* الثالثة: أن يكتُبَ إلى غيره: "إني سمعت كذا من فلان"، فللمكتوبِ إليه أن يعمل بكتابه إن عَلِم أنّه كتابُه أو ظنّ ذلك. لكن لا يقول: "سمعته، أو حدثني"، بل يقول: "أخبرني".

* الرابعة: أن يُقال له: هل سمعتَ؟! فيشير برأسه أن نعم، أو بأصابعه، فهو كالعبارة في وجوب العمل. لكن لا يقول: "سمعته، أو حدثني، أو أخبرني".

* الخامسة: أن يُقرأ عليه: "حدثك فلان"، فلا يُنكِر ولا يُقرّ بعبارةٍ أو إشارة، فإن غلبَ على الظنّ أنّه سكتَ غيرَ منكرٍ له، لزِمَ السامعَ العملُ به.

ثم عامة الفقهاء[2] والمحدثين جوّزوا الرواية عنه[3]. والمتكلمون

---

(١) بعده في «ف» (فلان).

(٢) «ز» (العلماء).

(٣) «التلخيص» (٢/٣٨٨)، و«الإلماع» للقاضي عياض (ص: ١٥٨) [ط الناشر المتميز]، و«فتح المغيث» (٢/٣٥٧)، و«شرح التقريب» للسخاوي (ص: ٢٤١).

أنكروه[1]. وقال بعض المحدثين: ليس له إلا[2] أن يقول: أخبرني قراءةً عليه[3]. وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد القراءة: "أرويه عنك؟! فقال: نعم".

حجة الفقهاء: أنّ الإخبار في اللغة لإفادة العلم والخبرة، وهذا السكوت أفادَ العلمَ بأنّ جميعَ[4] المسموع كلام النبي ﷺ، فكان إخبارًا[5].

حجة المتكلمين: أنّه لم يسمع شيئًا، فقوله: "حدثني، أو أخبرني، أو سمعته"، كذب.

والجواب: أنّ لكل قومٍ من العلماءِ اصطلاحاتٍ إما بحسب عُرفِهم، أو على سبيل تجوزهم[6] ولفظة: «أخبرني»، و«حدثني» هنا كذلك؛ لأنّ هذا السكوتَ شابَهَ الإخبارَ في إفادةِ الظن، ـ والمشابهة أحدُ أسبابِ المجاز[7] ـ، ثم استقرّ عُرْفُ المحدثين عليه.

---

(١) لا أعرفه عن المتكلمين، وهو قول بعض الفقهاء المنتسبين للشافعي كالشيخ أبي إسحاق في «**شرح اللمع**» (٦٥٢/٢)، والسمعاني في «**القواطع**» (٥٤٢/٢). ونسب إلى بعض أهل الحديث، «**الكفاية**» (٣٨/٢). وأهل الظاهر، «**التلخيص**» (٣٨٨/٢) وما تقدم.

(٢) (إلا) ساقط من «مـ»، «ظ» ومستدرك في حاشية «فـ».

(٣) هذا قول أبي نصر ابن الصباغ، «**المعرفة**» لابن الصلاح (ص: ١٤١)، و«**المنهل الروي**» لابن جماعة (ص: ٢٦٠). ووافقه الغزالي في «**المستصفى**» (٤٢٢/١). وانظر: «**التسوية بين حدثنا وأخبرنا**» للطحاوي.

(٤) (جميع) من «مـ» وحدها.

(٥) «ز» (إخباره حجة).

(٦) (على سبيل تجوزهم) من «مـ» وحدها. وفي «فـ» (العرف).

(٧) (والمشابهة...) من «مـ» وحدها.

* السادسة: **المناولة**، وهو: أن يشيرَ الشيخُ إلى كتابٍ يَعرف ما فيه، فيقول: "قد سمعت ما في هذا الكتاب". فإنّه يكون بذلك محدثًا، ويكون لغيره أن يروي عنه، سواءٌ قال: ارو عني، أو لم يقل.

أما إذا قال: "حدِّث عني ما في هذا الكتاب"، ولم يقل له: "قد سمعته"، فإنه لا يكون محدثًا له، وإنما أجاز التحدُّثَ له. وليسَ له أن يحدث عنه؛ لأنّه يكون كذابًا.

وإذا سمع الشيخُ نسخةً من كتابٍ مشهور، فليس له أن يشير إلى نسخةٍ أخرى من ذلك الكتاب ويقول: "سمعت هذا"؛ لأنّ النسخ تختلف، إلا أن يَعلم اتّفاقَهما.

* السابعة: **الإجازة**، وهي: أن يقول الشيخ لغيره: "أجزت لك أن تروي عني ما صح عني".

واعلم أنّ ظاهرَ الإجازة يقتضِي أنّ الشيخَ أباحَ له أن يُحدّثَ عنه ما لم يُحَدِّثه به، وذلك إباحةُ الكذب، لكنّه في العُرفِ يجري مُجرى أن يقول: ما صح عندك أنّي سمعته، فاروِه عنّي. والله أعلم.

الفصل التاسع في القياس

وهو مرتب على أقسام:

الأول: في المقدمات، وهي ثلاثة:

الأولى: في حد القياس، وفيه وجهان:

* **الأول:** قول القاضي أبي بكر[1] **أنّه حملُ معلومٍ على معلومٍ في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيِه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صفةٍ أو نفيِهما عنه**[2]. والاعتراض عليه من وجوه:

* الأول: أنّ قوله: (في إثبات حكم لهما) مُشعرٌ بكون الحكم في الأصل والفرع ثابتًا بالقياس، وهو باطل.

* الثاني: أنّ الصفة إما أن تكون مندرجةً في الحكمِ أو لم تكن. فإن كان الأول، كان قوله: (من الحكم أو الصفة) تكرارًا. وإن لم تكن كان التعريف ناقصًا؛ لأنه كما يثبت الحكم بالقياس، تثبت[3] الصفة أيضًا

(١) «التلخيص» (٣/١٤٥).

(٢) (عنه) الضمير عائد إلى الجامع. وفي «ف» (عنهما).

(٣) «ز» (لما ثبت... ثبتت).

بالقياس، وأنّه ما تعرَّض له.

* الثالث: أنّ المُعتبَر في ماهيّة القياس تَحقق[1] الجامعِ دونَ التّعرُّضِ لأقسامه.

* الرابع: أنّ القياس الفاسد قياسٌ وهو خارج عن التعريف، بل يجب أن يُقال: (في ظن المجتهد)، ليندرجَ فيه القياسُ الفاسد.

* الخامس: أنّ كلمة «أو» للإبهام، وماهيّةُ كلِّ شيءٍ مُعَيّنة، والإبهام يُنافي التعيين[2].

* الثاني: ما ذكره أبو الحسين[3] أنّه **تحصيلُ حكمِ الأصلِ في الفرعِ، لاشتباههما في علّةِ الحكم عند المجتهد.**

وأظهرُ منه أن يقال: إثباتُ مثلِ حكمِ معلومٍ لمعلومٍ آخرَ، لاشتباههما في علة الحكم عند المُثبِت[4]. ونعني بـ"**الإثبات**": القدرَ المشتركَ بين العلمِ والاعتقادِ والظّن.

فإن قلت: ينتقضُ هذا **بقياس العكس**، كقولنا: لو لم يكن الصوم شرطًا لصحة الاعتكاف، لم يكن شرطًا له بالنذر، قياسًا على انتفاءِ شرطية الصلاة لصحته[5]، فالمطلوبُ إثباتُ كونِ الصومِ .....

---

(١) «ظ» (تحصيل).

(٢) الوجه الخامس من «مـ» وحدها.

(٣) في «المعتمد» (٢/٦٩٧).

(٤) «فـ» (المجتهد المثبت).

(٥) (لصحته) ساقط من «مـ»، «ز». وفي «ظ» (شرطيته لصحة الصلاة) وهو قلب. وفي=

شرطًا[1]، والثابت في الأصلِ نفيُ كونِ الصلاةِ شرطًا له، فحكم الأصل ليس مثلُ حكمِ الفرعِ بل نقيضُه. وكذلك ينتقض **بقياس التلازم**، كقولنا: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه إنسانٌ فهو حيوان. أو ليس بحيوانٍ فليس بإنسانٍ. وينتقض أيضًا بالمقدمتين والنتيجة، كقولنا: كلُّ جسمٍ مُؤلَّف، وكلُّ مؤلَّفٍ مُحدَث، فكلُّ جسمٍ مُحدَثٍ.

قلت: أمّا قياسُ العكسِ، فهو بالحقيقة[2] تمسك بنظم التلازمِ وإثباتِ إحدى المقدمتين بالقياس، فيكونُ قياسَ الطّرْد لا العكس. وأما الصورتان الباقيتان، فلم قلتم بأنّهما[3] قياس؟!

لا يقال: إنّ القياس هو: التسوية. وهي متحققة فيهما؛ **لأنّا نقول**: لو كفَى هذا القدرُ من التّسويةِ لكانَ كلُّ دليلٍ قياسًا.

ثم العبارةُ الوافيةُ بالمقصودِ الشاملةُ لجملةِ أنواعِ القياسِ أن نقول: القياس قولٌ مُؤلّفٌ من أقوالٍ إذا سُلِّمت لَزِمَ عنها لذاتها قولٌ آخرَ.

المقدمة الثانية: في تعريف الأصل والفرع.

قال الفقهاء: الأصلُ: محلّ الحكم[4]. وقال المتكلمون: هو النصّ الدّالُّ

= «**المحصول**» (٣/١١٥٤) (قياسًا على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطًا لصحة الاعتكاف، لم تكن شرطًا له بالنذر).

(١) «ف» (شرطا لها).

(٢) «ز» (قلنا... في الحقيقة).

(٣) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (أنه).

(٤) «**الحدود**» للباجي (ص: ١٢١)، و«**الملخص في الجدل**» للشيخ أبي إسحاق (ص: ٢٤)،=

على الحكم[1].

وهما ضعيفان،

أما الأول، فلأنّ الأصلَ: ما تَفرَّعَ عليه غيرُه، والحكم المطلوبُ إثباتُه في الفرعِ غيرُ متفرِّعٍ على ذلك المحل؛ إذ لو ثبت في محلٍّ آخرَ أمكنَ التفريعُ عليه.

وأما الثاني، فلأنّا لو قدّرنا أنفسنا عالمين بحرمةِ الرّبا في البر بالضرورة أو بدليل العقل، أمكننا التفريعُ عليه.

ولمّا فسد القولان قلنا: الحكمُ أصلٌ في محلِّ الوفاق، فرعٌ في محلِّ الخلاف. والعلةُ فرعٌ في محلِّ الوفاق، أصلٌ في محلِّ الخلاف؛ لأنّه ما لم يُعلم الحكم في محل الوفاق لا يمكن تعليله، وقد يُعلم الحكم ولا تطلبُ علته أصلًا. ولما توقف إثباتُ العلة على إثباتِ الحُكم ولم ينعكس، صحّ ما ادّعيناه.

وأما في الفرع، فما لم تُعلم العلة لم يمكن[2] إثبات الحكم فيه، فلا جَرَم كان الحكمُ فرعًا فيه، والعلة أصلًا فيه.

= و«**الكافية في الجدل**» لإمام الحرمين (ص: ٦٠)، و«**الحدود**» للخبوشاني (٥٢/أ)، و«**القواطع**» (٩٤٢/٣). وانظر: «**رفع الحاجب**» (١٥٧/٤) [مهم].

(١) «**المعتمد**» (٧٠٠/٢). وقال أبو طالب في «**المجزي**» (٣٤٧/٣): "هو الذي يختاره شيوخنا".
وحكاه الشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (٨٢٤/٢)، عن المحققين، ونقل ما يدل عليه من كلام الشافعي.

(٢) «ف» (لا يمكن)، وفي «ظ» (فلما لم نعلم العلة، لم يمكن).

وهاهنا دقيقة، وهي أنّ تسميةَ العلة في محل النزاع أصلًا أولى من تسميةِ الحكمِ في محلِ الإجماعِ أصلًا؛ لأنّ العلة مُؤثرةٌ في الحكم، والمحل غيرُ مؤثر[1]، فكان تعلُّقُها أقوى. وكذلك إطلاقُ لفظ "الأصل" على محل الوفاق، أولى من اطلاق لفظ "الفرع" على محل النزاع؛ لأنّ محل الوفاق أصلُ الحكم الحاصل فيه، الذي هو أصل القياس، فكان أصلَ القياس[2].

ومحل الخلاف أصلُ الحكم المطلوب إثباته فيه، الذي هو فرع القياس. وإطلاق اسم "**الأصل**" على أصل الأصل، أولى من إطلاق اسم "**الفرع**" على أصل الفرع.

المقدمة الثالثة: في إثبات أنّ القياسَ حجةٌ في الشرع[3]. **وتنقيح محل النزاع**: أنّ[4] كلَّ قياسٍ فهو موقوفٌ على مقدمتين:

إحداهما: كون الحكم في الأصل معللًا بالعلة المعينة. **والثانية**: حصولها في الفرع، فإن كانتا قطعيتين كانت النتيجة قطعية كذلك. وهو صحيح بالاتفاق. وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما، فالنتيجة ظنية. وهو أيضًا حجةٌ في الأمور الدنيوية.

أما في الأمور الشرعية، فهو محلّ الخلاف، **فمذهب الجمهور** من

---

(١) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (مؤثرة دون المحل [الحكم/ «ظ»]).

(٢) (فكان أصل القياس) من «ز» وحدها.

(٣) «مـ» (إثبات القياس وكونه حجة في الشرع).

(٤) «فـ» (اعلم أنّ). وفي «ظ» (ويتضح محل).

الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أنّه حجة[1][2].

والمانعون له، منهم من قال: لم يُوجَد في الشرعِ ما يدلّ على وقوعِ التّعبُّدِ به، فوجبَ الامتناعُ منه. ومنهم من تمسك في نفيه بالكتاب والسنة والإجماع. ومنهم من قال: العقل يدلّ على المنعِ منه. ومنهم من خصص ذلك بشرعنا، **وهو النَّظام**[3]. ومنهم من منع ذلك في كلِّ الشرائع. ثم من هؤلاء من قال: يمتنع أن يكون القياسُ طريقًا إلى العلم والظن. ومنهم من قال: إنّه يفيد الظن، لكنّ متابعةَ الظن لا تجوز. ومنهم من يقول: يجوزُ العملُ بالظنّ لكن حيثُ يتعذّر النصّ، كما في قِيَمِ المُتلفاتِ والفتوى والشهادات. **وهو قول داود**[4].

---

(١) «ظ» (أما في الشرعيات... فذهب... إلى أنه).

(٢) قال أبو بكر الرازي في **«الفصول»** (٤/٢٣): "لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر، وما نعلم أحدًا نفاه من أهل هذه الأعصار المتقدمة". وانظر: **«جامع بيان العلم»** (٢/٦٢ ـ ٦٤)، و**«الإحكام»** للباجي (٢/٥٣٧).

(٣) **«الفصول المختارة»** (ص: ٢٣٩). هو أول من يعرف عنه هذا القول، **«الفصول»** (٤/٢٣)، و**«الجامع»** لابن عبد البر (٢/٦٣). وتبعه جماعة من البغداديين كالجعفرين، ابن حرب، وابن مبشر **«المجزي»** (٣/٢٠٦). ونقل عنه أبو الحسين في **«المعتمد»** (٢/٧٥٣) أنه يثبت التعبد بالقياس في العلة المنصوصة. ولكنه لا يسمي هذا قياسيًا وإنما هو عنده من العموم، **«المستصفى»** (٢/٩٣٧).

(٤) وهو قول أصحابه، وبهم يعرف هذا المذهب، وقد اجتمعوا عليه بأسرهم الشادي منهم والمنتهي، وقد قام دون هذا المذهب وذب عنه أبو محمد بن حزم وصنف فيه تبعًا واستقلالًا، **«التعريف بطبقات الأمم»** لابن صاعد (ص: ٢٥٨). وانظر: **«الإحكام لأصول الأحكام»** (٧/٥٥)، و**«النبذ»** (ص: ٩٨) [ط ابن حزم]، و**«المحلى»** (١/١٣١)، و**«الجامع من كتاب الإيصال»** (ص: ٤١٩)، و**«الدرة»** (ص: ٥٥٥). وأفرد لذلك كتابًا باسم **«الصادع»**. وقد اختصره ابن عربي الطائي، ثم لخص هذا المختصر ونكت عليه أبو عبد الله الذهبي،=

والقائلون بوقوع التّعبُّد به، اتفقوا على دلالة السمعِ عليه. واختلفوا في دلالة العقل عليه. وقال القفال[1] وأبو الحسين البصري: العقلُ يدلّ عليه أيضًا[2]. وزعم أبو الحسين: إنّ دلالةَ السمعِ عليه ظنيةً. والباقون قالوا: قطعية.

وقال القاساني[3] والنهرواني[4]: القياس حجة في صورتين فقط: إحداهما: أن تكون العلة منصوصةً بصريحِ **اللفظ** أو **بإيمائه**. وكقياسِ تحريمِ الضّربِ على تحريمِ التأفيف[5].

= وطبع قديمًا منسوبًا لابن حزم باسم «**ملخص إبطال القياس**». و«**الحجة على تارك المحجة**» لمحمد بن طاهر (٢/٥٧٤).

(١) ووافقه أبو بكر الدقاق، «**شرح اللمع**» (٢/٧٦٠).

(٢) في «**المعتمد**» (٢/٧٢٥).

(٣) أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني فقيه نظّار مصنف، عاصر ابن سريج. ولم أقف على سنة وفاته.

(٤) المعروف بهذه النسبة هو ابن طرارا، أبو الفرج المعافى بن زكريا الجريري ـ على مذهب ابن جرير ـ النهرواني، (ت٣٩٠هـ).
ولكن في القلب من النقل عنه شيء. وقد نقل الخلاف عن النهرواني الصيرفي (ت٣٣٠هـ) في كتابه في الأصول، «**البحر**» (٥/١٩)، وانظر ما بين وفاتيهما، فكيف يصح هذا؟!
وقد قال الزركشي إنه مصحف عن النهرياني، وأنه هكذا في كتاب الصيرفي، «**المعتبر**» (ص: ٢٧٩). وكذا هو في كتاب أبي يعلى «**العدة**» (٤/١٢٨٤)، و«**المجزي**» (٣/٢٠٩). وهو أبو سعيد الحسن بن عبيد، من أصحاب داود له كتاب في إبطال القياس. ذكره النديم في «**الفهرست**» (٢/٥٦)، والشيخ أبو إسحاق في «**طبقات الفقهاء**» (ص: ١٧٩).

(٥) مأخذه: «**المستصفى**» (٢/٩٣٩). وأصله للقاضي أبي بكر، «**التلخيص**» (٣/٢١٣). وانظر: «**الفصول**» (٤/٣٢)، و«**المعتبر**» للزركشي (ص: ٢٧٨ ـ ٢٧٩).
تنبيه: نسب الصيرفي، «**البحر**» (٥/١٩)، والشيرازي في «**شرح اللمع**» (٢/٧٦١)،=

ثم الذي يدل على كونه حجةً في الشرع وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وحقيقة الاعتبار: المجاوزة، لعمومها موارد الاستعمال. والقياس مجاوزةٌ من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان اعتبارًا. والأمر بالاعتبار ـ الذي هو مشترك بين القياس الشرعي والاتعاظِ والتمسكِ بدليلِ العقلِ والتمسكِ بالبراءةِ الأصليةِ والأقيسةِ العقلية ـ، يكون أمرًا بكلّ فردٍ من ذلك المسمى[1]، لما سيأتي أنّ ترتيبَ الحكم على المسمَى يقتضِي ترتيبه على كلِّ فرد. ولأنه يصح استثناء كل فرد[2]، وأنّه أمارة العموم.

فإن قيل: الاعتبارُ حقيقةٌ في الاتعاظِ بدليلِ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةً لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [النور: ٤٤]، ﴿عِبۡرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١][3]، وقوله: ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةً﴾ [النحل: ٦٦]، والمراد: الاتعاظ. ويقال: "السعيدُ من اعتبرَ بغيره". والأصل في الكلام الحقيقة، وحملُه على الاتعاظ أولى؛ لأنّه أسبقُ إلى الفهم.

= القول بالمنع إلى المغربي، فجهله بعض الناشرين، ومنهم من حسبه الوزير الغربي الحسين بن علي الأديب الأخباري. وهو بعيد.
وأزعم أنه النعمان المغربي وهو معاصر للصيرفي وإن تأخرت وفاته عنه، وله رد على ابن سريج وغيره، وهو من أئمة الباطنية الإسماعلية وصاحب دعوتهم. وكلامه في نفي القياس في «**اختلاف أصول المذاهب**» (ص: ٢١٢) [ط جامعة نيويورك]. وانظر: «**الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم**» لفرهاد دفتري (ص: ٢٩٧ ـ ٣٠٤).

(١) «مـ»، «ز» (أو لأنه). وفي «ظ»، «مـ» (أمرًا بذلك المسمى).

(٢) «ظ» (الاستثناء عنه).

(٣) هذه الآية من «ف» وحدها، وفي الأصل (لعبرةٌ) كذا.

سلّمنا أنّ الحقيقةَ ما ذكرتم، إلا أنّ المانعَ من الحملِ عليه موجود، فإنّه لو قال: (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذُرةَ على البر)، كان ذلك ركيكًا.

سلّمنا عدمَ المانع، لكنّ حملَه على العمومِ يُفضِي إلى التناقُض، فإنّه يقتضِي التّسويةَ بين الأصل والفرعِ في أنّه لا يُستفادُ حكمهما إلا من النّصّ؛ لأنّه فردٌ من أفرادِ الاعتبار.

سلّمنا عدمَ التناقُض، لكنّه دخلَه التّخصيصُ في صورٍ، نحو كونِ الواحدِ غيرَ مأمورٍ بالاعتبار عند تعادل الأمارات، وفي مقادير الثواب والعقاب، وفيما إذا قال لوكيله: "أعتقَ غانمًا لسواده". فإنّه لا يتمكن الوكيل من إعتاقِ عبدٍ آخرَ له أسود. فلم قلتم: إنّ مثلَ هذا العامّ حجة؟!

ثم نقول: المسألةُ علميةٌ، فلا يجوزُ التمسك فيها بالأدلةِ الظنية.

ثم نقول: لا نُسلِّم أنّ الأمر متناولٌ كلَّ الأوقات.

والجواب عن الأول: أنّ معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ، فإنّ الإنسان ما لم يستدلَّ بحالِ[1] آخرَ على حالِ نفسه لا يكون متعظًا، فَجعْلُه حقيقةً في المجاوزة أولى من جعله حقيقةً في الاتعاظ؛ لأنّ التواطؤَ أيضًا أولى من الاشتراك والمجاز.

وعن الثاني: إنما كان قولنا ركيكًا؛ لأنّه لا مناسبةَ بين خصوصِ هذا

(١) «ز» (بشيءٍ).

القياس، وبين قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم﴾ الآية [الحشر: ٢]. أما لم قلتَ: أنّه لو أمر الواحدَ بمطلقِ الاعتبارِ الذي يكونُ القياسُ الشرعي أحدَ جزئياته، كان ركيكًا[١]؟!

وعن الثالث[٢]: أنّ استفادةَ الحكمِ من النصِّ فيهما غيرُ مراد، فإنّه لو نص عليه وصرح به بعد قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، كان ذلك ركيكًا باطلًا. ولأنّ المتبادرَ إلى الفهم هو التشبيهُ في الحكم لا المنعُ منه[٣].

وعن الرابع: ما مرَّ في أنّه حجة[٤].

وعن الخامس: أنّه واردٌ على كلِّ دليلٍ سمعي.

وعن السادس: أنّه لما ثبتَ تناولُه لجميعِ الأنواعِ كان متناولًا لكلِّ الأوقاتِ وكلِّ القياسِ وإن كان خطابَ مشافهةٍ، لانعقادِ الإجماعِ على عدمِ الفرق.

* **الثاني**: التمسك بخبر معاذ، وهو مشهور. ورُوي أنّه ﷺ أنفذَ معاذًا وأبا موسى إلى اليمن، فقال لهما: «**بم تقضيان**»؟! فقالا: "إذا لم نجد الحكم

---

(١) سقط الجواب من «ظ»، وصار الثالث هو الثاني. وفي «ز» (أن ذلك مسلم، أما لو قال: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. ثم أمر بالاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته، لم قلتم بأنه يكون ركيكًا؟!). والمثبت من «مـ»، وهو الأشبه.

(٢) السياق في «ظ» مختلف لاختلال ترتيب الأجوبة، ونصه (منعُ المرادِ منُه تشبيهُ الفرعَ بالأصلِ في أنّه لا يُستفادُ حكمه إلا من النصّ لأن المتبادر إلى الفهم هو...).

(٣) في «ظ» (... الفهم أولى).

(٤) يعني به العام المخصوص.

في الكتاب والسنةِ نقيسُ الأمرَ بالأمرِ، فما كان أقربَ إلى الحقِّ عَمِلنا[1] به". فقال ﷺ: «**أصبتما**»[2]. وقال عليه السلام لابن مسعود: «**اقضِ بالكتابِ والسنة، إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما**[3] **فاجتهد رأيك**»[4].

فإن قيل: الحديثُ ضعيفٌ لوجوه:

---

(١) «ظ» (حكمنا).

(٢) تبع المصنف فيه صاحب «**المعتمد**» (٢/٧٣٥)، وأصله هو في «**الفصول**» للرازي (٤/٤٩)، فقد علقه من حديث موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن عتبة. ولم أقف عليه من هذا الوجه. ولا يعرف له سوى وجه واحد سيأتي، كما نص على ذلك جماعة، انظر: «**الأباطيل**» (١/٢٤٤)، و«**العلل**» للدارقطني (٦/٨٨).
والحديث معروف عن معاذٍ وحده، أخرجه أبو داود (رقم: ٣٥٩٢، ٣٥٢٣)، والترمذي (رقم: ١٣٢٨، ١٣٢٩)، من حديث الحارث بن عمرو وهو ابن أخي المغيرة، عن أناس من أصحاب معاذ بن جبل.
قال الترمذي: "لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل". يعني من جهة جهالة الرواة عن معاذ، «**النكت الظراف**» لابن حجر (٨/٤٢١). وقال البخاري: "لا يصح، مرسل"، «**التاريخ الكبير**» (٢/٢٧٧). وقال ابن الملقن في «**البدر المنير**» (٩/٥٣٤): "ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم". وانظر: «**الأحكام الوسطى**» لابن الخراط الإشبيلي (٣/٣٤٢).
وقد مال إلى تقويته جماعة من الفقهاء والمحدثين، انظر: «**الفصول**» (٤/٤٤ ـ ٤٥)، و«**الفقيه والمتفقه**» (ص: ٣٦٦)، و«**إعلام الموقعين**» (١/٤٠١)، و«**التمييز**» لابن حجر (٦/٣١٦٢).

(٣) (فيهما) من «ز» وحدها.

(٤) لا أعرفه إلا موقوفًا من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بنحوه، أخرجه النسائي (رقم: ٥٣٩٧)، والدارمي في «**المسند**» (رقم: ١٧٣)، وابن المنذر في «**الأوسط**» (٦/٥٣٦).
قال النسائي عقبه: "**هذا الحديث جيد جيد** ـ مرتين ـ ". وصححه أبو بكر ابن المنذر في «**الإشراف**» (٤/١٨٩).

الأول: أنّ قوله: «**إن لم تجد الحكم**»، يُناقِضُ قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

الثاني: أنّ الاجتهاد في زمن النبي ﷺ لا يجوز.

الثالث: أنّه سأله عما يقضِي به بعد ما نصبه للقضاء، وذلك غيرُ جائز.

الرابع: أن تخصيص الكتاب والسنة بالقياس[1] جائز، وهذا الحديثُ ينفي ذلك، لأنّه علَّق الاجتهادَ على عدمِ الكتاب والسنة. ولأنّه روي في بعضِ الروايات أنّه لمّا قال: "أجتهد رأيي". قال عليه السلام: «**اكتب إليَّ أكتب إليك**»[2]. ولا يمكن تصحيح الروايتين؛ لأنّ الواقعة واحدة. **ثم الحديث مرسل** فلا تقوم حجة[3] فيه.

ثم نقول: الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع، فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية إذا لم يجد من النصوص الجلية، لاحتمال أن لا يكون العموم مرادًا من قوله: «**إن لم تجد**».

ثم نقول: قوله: "أجتهد رأيي". يكفي في العمل به التمسكُ بالبراءةِ الأصلية، أو بطريق الاحتياط، أو بالمصالح المرسلة.

سلَّمنا أنّه يتناول القياس الشرعي، فيُحمَلُ على نوعٍ واحدٍ من القياس،

---

(١) «ظ» (تخصيص النص بالسنة جائز).

(٢) روى نحوه ابن ماجه (رقم: ٥٥). قال الجورقاني في «**الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**» (٢/٢٤٦): "حديث غريب حسن". كذا، وفيه: محمد بن سعيد بن حسان المصلوب، قال ابن كثير: "هو كذاب وضاع للحديث"، «**تحفة الطالب**» (ص: ١٢٨).

(٣) «ز» (فلا حجة).

كقياس تحريم[1] الضرب على تحريم التأفيف.

ثم إنّه يدلّ على الجواز في زمان الرسول ﷺ لعدم استقرار الشرع قبل نزول آية الكمال، أما بعدها[2] فلا؛ لأنّ الدين قد كَمُل، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. فكان التنصيص على كليات الدين وأحكامه ثابتًا، فلا يكون شرط جواز الاجتهاد متحققًا[3].

والجواب عن الأول: أنّ المراد من الآية[4] اشتمالُ الكتابِ على كلّ هذه الأمورِ ابتداءً أو بواسطة. والأول باطلٌ لخلوِّ[5] ظاهره عن دقائقِ الهندسة والحساب وغيرهما. والثاني لا يضر؛ لأنّ القياس[6] من جملتها. ولأنّ الكتاب دلّ على وجوب قبول قول الرسول ﷺ، وقول الرسول دلّ على كونِ القياسِ حجةً[7]، والقياس دلّ على هذه الأحكام، فكان الكتابُ دالًا على صحةِ كونه حجةً[8].

---

(١) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (من قياس تحريم).

(٢) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (الشرع، أما بعده).

(٣) «ز» (على كليات الأحكام ثابتًا). وفي «مـ» (فكان التخصيص [كذا] على كل الأحكام... فلا يكون جواز).

(٤) (من الآية) من «مـ» وحدها. وفي «فـ» (المراد شرط اشتمال).

(٥) «فـ» (الأمور بواسطة لخلو)، «ز» (بواسطة لا ابتداءً).

(٦) «فـ»، «ز» (وغيرهما والقياس...).

(٧) «ز» (على صحة كونه حجة).

(٨) «ظ» (فدل الكتاب...)، وفي «فـ» (لأن الكتاب كما دل... دل على)، وقوله (والقياس دل...) إلى هنا ساقط من «ز»، «فـ».

وعن الثاني: لا نسلِّم أنّه لا يجوز الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ.

وعن الثالث: أنّ المراد من قوله: "لما بعث معاذًا". أي لمّا عَزَم على بعثه.

وعن الرابع: أنّ تخصيصَ الكتابِ والسنة بالقياس منعه[1] بعض الناس.

وأما قوله: «**اكتب إلي**». قلنا: الروايةُ المشهورةُ ما ذكرنا، وما ذكرتم لا يرويها أحدٌ من المحدثين، فلا تكون مقبولة[2]. والذي يدلّ عليه أنّ من الأحكام ما لا يقبل التأخير. أو نقول: المراد من قوله: «**اكتب إلي**» هو ما يقبل التأخير، فيكون الجمع بينهما حجة.

أما قوله: (إنّه مرسل). قلنا: بلى، ولكنّ الأمةَ تلقته بالقبول.

وقوله: (يُحمل على طلب النص الخفي). قلنا: قوله: «**فإن لم تجد**»، يقتضِي نفيَ النصِّ جليًا كان أو خفيًا. والدليل على العموم: صحةُ الاستثناء.

قوله: (يُحملُ على البراءةِ الأصلية). قلنا: إنّها معلومة لكلّ أحدٍ من غيرِ اجتهاد.

قوله: (يُحملُ على نوعٍ واحد من القياس). قلنا: سكوته عليه السلام عند قوله: «أجتهد رأيي»، إنما كان لعلمه بأن الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام.

* **الثالث**: روي أنّ عمرَ رضي الله عنه سألَ النبي ﷺ عن قُبلة الصائم. فقال:

---

(١) المثبت من «مـ»، وفي غيرها ([أما/ «فـ»، «ز»] تخصيص الكتاب بالسنة [بالسنة/ «فـ»]، [قلنا/ «فـ»، «ز»] [ضعفه «ز»]).

(٢) «مـ» (فلا يمكن قبولها)، «ظ» (فلا يكون معتبرًا).

«**أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء ثم مججته، أكنتَ شاربَه؟!**»[1]. استعمل القياسَ حيثُ حكمَ أنّ القُبلة من دون الإنزال[2] لا تُفسد الصوم، كما أنّ المضمضةَ دون الازدراد[3] لا تُفسده، بجامعِ ما يَفهمُ كلُّ واحدٍ عند سماعِ هذا الكلام[4]، من حيثُ إنّه لمّا لم تحصل الثمرةُ المطلوبةُ عند المقدمتين وجب أن لا يكون حكمُ المقدمتين حكمَ[5] المطلوب. وإذا ثبت أنّه ﷺ استعمل القياس، وجب أن يكون حجة لوجهين:

أحدهما: أنّ التّأسِّي به واجب.

الثاني: أنّ[6] قولَه: «**أرأيتَ**»، خرجَ مخرجَ التقرير، وذلكَ يدلّ على جوازِ القياس.

* **الوجه الرابع**: قوله ﷺ للخَثْعَمِيَّة: «**أرأيتِ لو كان على أبيكِ دَينٌ فقضيتِه أكانَ يجزئُ؟!**» فقالت: نعم. قال: «**فدَيْنُ الله أحقُّ بالقضاءِ**»[7].

---

(١) رواه أبو داود (رقم: ٢٣٨٥)، والنسائي في «**الكبرى**» (رقم: ٣٠٣٦). قال النسائي: "حديث منكر". وقال إمام الصنعة علي ابن المديني: "حديث مصري يرجع إلى أهل المدينة، وهو إسناد حسن"، «**مسند الفاروق**» لابن كثير (٤١٧/١). فهل يقصد بالحسن ما نقصده ونألفه؟! هذا الذي فهمه ابن كثير، وفي النفس منه شيء، والله أعلم.

(٢) «ز» (الجماع).

(٣) فوق السطر بخط مغاير في «ز» (الابتلاع).

(٤) «ظ» (هاتين المقدمتين).

(٥) «ظ» (المقدمتين مطلوب). وفي «ز»، «مـ» (المقدمة).

(٦) المثبت من «مـ» وفي غيرها (فثبت أنّه استعمل القياس، فكان التأسِّي به واجبًا. ولأن).

(٧) لم أجده بهذه بهذا السياق عن الخثعمية، وأقرب شيء وقفت عليه: ما أخرجه ابن ماجه (رقم: ٢٩٠٩)، من حديث ابن عباس عن أخيه الفضل، ولفظه: «فإنه لو كان على أبيك دين قضيته». وأصل الحديث من هذا الوجه: عند **البخاري** (رقم: ١٨٥٣)، ومسلم=

* **الوجه الخامس**: أنّ بعضَ الصحابةِ عملَ بالقياس، ولم يظهر الإنكارُ من الباقين، فكان ذلك إجماعًا.

بيان الأول[1]: قولُ عمرَ لأبي موسى في رسالته: "اعرف الأشباهَ والنظائرَ، وقِسِ الأمورَ برأيك"[2].

ومنها: إنكارُ ابنِ عباس على زيد بن ثابتٍ في قوله: "الجدّ لا يَحجُب الإخوة". حيث قال: "ألا لا يتقي اللهَ زيدُ بنُ ثابتٍ، يجعلُ ابنَ الابنِ ابنًا، ولا يجعلُ أبَ الأبِ أبًا"[3]. والمراد: أنّ الجدّ بمنزلةِ الأبِ في حَجبِ الإخوة، كما أنّ ابنَ الابنِ بمنزلةِ الابنِ فيه.

= (رقم: ١٣٣٥). من غير ذكر القياس. وانظر: «**مسند**» الحميدي (رقم: ٥١٧).
وأخرج البخاري (رقم: ٧٣١٥)، ومسلم (رقم: ١١٤٨) من حديث سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: «**نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟**» قالت نعم. فقال: «**اقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء**»، وانظر: «**صحيح البخاري**» (رقم: ١٨٥٢، ١٩٥٣).

(١) بعده في «ظ»، «مـ» (من وجوه الأول).

(٢) هذا جزءٌ من كتاب عمر إلى أبي موسى ﷺ في القضاء، وهو كتاب فخم جليل عظيم القدر عليه مهابة، خلا ضعف تخلل أسانيده جبره تلقي الأمة له بالقبول والتعظيم. وقد أخرجه عمر بن شبة في «**تاريخ المدينة**» (٧٧٥/٢)، والبلاذري في «**أنساب الأشراف**» (٣٨٩/١٠)، ووكيع بن خلف في «**أخبار القضاة**» (٧٠/١، ٢٨٣)، والدارقطني في «**السنن**» (٣٦٧/٥ ـ ٣٧٠) في آخرين.
وانظر: «**معرفة السنن**» (٢٤١/١٤)، و«**مسند الفاروق**» (٤٣٥/٢ ـ ٤٣٩)، و«**إعلام الموقعين**» (١٨٧/١).

(٣) تقدم.

ومنها أنّ الصحابة اختلفوا في مسائل، كما في **مسألة الحرام**[1]، فقال علي وزيد وابن عمر: إنّه في حكم الطلقات الثلاث. وقال ابن مسعود: أنّه في حكمِ الطلقةِ الواحدة. إما بائنةٍ أو رجعيةٍ، على اختلافٍ فيما بينهم. وعن أبي بكر وعمر وعائشة ﷺ، أنّه يمين تلزم به الكفارة[2]. وعن ابن عباس، أنّه ظهار. وعن مسروق، أنّه لغو، كما لو قال: هذا الطعام عليّ حرام[3].

ومنها اختلافهم في **الجدِّ مع الإخوة**[4] أنّه لا يرث أصلًا، أو يُقاسِمُ الإخوة. وكما في مسألة **المُشرَّكة**[5][6].

ومنها اختلافهم في **الخُلع**[7]. قال عثمان ﷺ في رواية: إنّه طلاق. وفي رواية: إنّه فسخ. وبه قال ابن عباس.

ولا يجوز أن يكون قولُ كلِّ واحدٍ غيرَ مستَنِدٍ إلى دليل، وإلا لزم إجماعهم على الباطل[8]. ولا مُستنِدًا إلى دليلِ العقل؛ لأنّ حكمَ العقلِ هو

---

(١) انظر أقوالهم مسندة في: «**المصنف**» لعبد الرزاق (٥/٤٠٩) [ط التأصيل]، و«**المصنف**» لابن أبي شيبة (١٠/٢٠٥) [ط الشثري]، و«**الأوسط**» لابن المنذر (٩/١٨٨)، و«**المحلى**» لابن حزم (١٣/٣١٣) [ط ابن حزم].

(٢) (تلزم به...) من «م» وحدها.

(٣) (كما لو...) من «م» وحدها.

(٤) تقدم.

(٥) «ز»، «ظ» (المشتركة).

(٦) وهي: زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم. وانظر: «**السنن**» لسعيد بن منصور (١/٢٦٨) [ط الألوكة] و«**الأوسط**» (٧/٤٠٩ ـ ٤١٤)، و«**الاستذكار**» (٥/٣٣٧).

(٧) انظر: «**السنن**» لسعيد (٢/٨٦)، و«**الأوسط**» (٩/٣٢١)، و«**المحلى**» (١٤/٥).

(٨) من قوله (غير مستند...) إلى هنا من «ز» وحدها.

البراءةُ الأصلية[1]. ولا إلى نصٍّ، قولٍ أو فعلٍ، جليٍ أو خفيٍ[2]، وإلا[3] لظهر واشتهر، لا سيما معَ شدّةِ دواعيهم إلى نقلِ الأحاديث، حتى التي لم يتعلق بها حكمٌ أصلي في الدِّين. ولمّا بطلت الأقسام[4]، تعيّنَ أن يكونَ ذلكَ الدليلُ هو القياس.

وأما بيان المقدمة الثانية: وهو أنّ القياس أصل عظيم في الشرع نفيًا وإثباتًا، فلو أنكرَ بعضُهم لكان ذلك أولى بالنقل من الاختلاف في «**مسألة الحرام**».

وبيان المقدمة الثالثة: أنّ سكوتهم لا يجوز أن يكون عن خوف؛ لأنّه يُنافِي شدّةَ انقيادهم للحقّ، لا سيما فيما لا يتعلقُ به غَرَضٌ عاجل، فيتعيّنُ أن يكونَ عن الرِّضا.

وتقرير هذا الدليل من وجه آخرَ وهو: أنّ اختلافَ الصحابة ﷺ في المسألة الشرعية وفتواهم فيها، لا يجوزُ أن يكونَ لا عن دليل. ولا يكونَ عن دليل عقلي[5]، لما مرّ. ولا نصٍ أيضًا؛ لأنّ مخالفَ النصِّ يستحقُ العِقاب بالنصّ، ويُعلمُ بالضّرورةِ أنّ كلَّ واحدٍ ما كان يعتقد في صاحبه كونَه مستحقًا[6] للعِقاب بسببِ تلك المخالفة. ولمّا بطلت الأقسام تعيّن القياس؛ لأنّ كلّ من

---

(١) «ف» (العقل واحد وهو...).

(٢) «ظ» (أو قول... أو نقل جلي).

(٣) «ز» (لأنه لو كان).

(٤) بعده في «ف» (الأربعة).

(٥) «ز» (أن يكون إلا عن... ولا دليل عقلي).

(٦) «ز» (يعتقد صاحبه مستحقًا).

قال: إنهم لم يتمسكوا بالنص والبراءة الأصلية، قال: إنهم تمسكوا بالقياس.

* **السادس**: وهو أنّ ترك القياسِ يُفيدُ ظن الضرر[1]، فوجبَ جوازُ العملِ به. بيانه: أنّ الظنّ بكونِ الحكمِ في الأصلِ مُعللًا بكذا، مع الظنّ بكونِ تلكَ العلةِ حاصلة في الفرعِ، يُوجِبانِ الظن بثبوتِ[2] مثلَ ذلكَ الحكمِ في الفرعِ.

ثم الظنّ بثبوتِ الحكمِ في الفرعِ، مع العلم بأنّ مخالفة حكم الله تعالى توجب العقاب، يوجبان الظنَّ بأنّ تركَ العملِ به سببٌ للعقابِ، فثبتَ أنّه[3] يفيدُ ظنّ الضّرر، فوجبَ العملُ به؛ لأنّ الجمعَ بينَ النقيضين ورفعَهُما محالٌ، وترجيحُ المرجوحِ على الراجِح مدفوعٌ في بديهةِ[4] العقل.

حجة المخالف وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١]، وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، [الأعراف: ٣٣]، وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

* **الثاني**: قولُه ﷺ: «**تعمل هذه الأمة بُرهةً بالكتاب وبرهةً بالسنة**

---

(١) «ظ» (دفع الضرر المظنون).

(٢) «ف» «مـ» (يوجب ثبوت)، وفي الموضع الآتي فيهما (ظن ثبوت الحكم).

(٣) الضمير عائد إلى الترك. وقوله (فوجب العمل به) راجع إلى القياس.

(٤) «ز»، «مـ» (ببديهة). وفي «ف» (مرفوع).

وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا أضلّوا»[1]. وقولُه ﷺ: «**ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمُهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام**»[2].

* **الثالث**: نُقِلَ عن بعض الصحابة ذمُّ القياس، وما وُجِدَ الإنكار من الباقين، فكان ذلك إجماعًا.

بيان الأول: قولُ الصّدّيق رضي الله عنه: "أيُّ سماءٍ تُظِلّني وأيّ أرضٍ تقِلّني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي"[3].

وقولُ عمر رضي الله عنه: "إيّاكم وأصحابَ الرأي، فإنّهم أعداءُ السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا"[4].

---

(١) أخرجه ابن عدي في «**الكامل**» (٢٣/٣)، وابن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (رقم: ١٩٩٩) من حديث أبي هريرة. أنكره الإمام أحمد جدًا. «**العلل**» رواية عبد الله (٤٧٠/١)، و«**الضعفاء**» للعقيلي (٢٠٦/١)، و«**الأحكام الوسطى**» (١١٦/١).

(٢) أخرجه البزار في «**المسند**» (رقم: ٢٧٥٥)، والطبراني في «**الكبير**» (٥٠/١٨)، و«**مسند الشاميين**» (رقم: ١٠٧٢) من حديث عوف بن مالك. قال البزار: "لا نعلم أحدًا حدث به إلا نعيم بن حماد، ولم يتابع عليه". وقال الحاكم في «**المستدرك**» (٤٧٧/٤): "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه". كذا قال غفر الله له، والحديث باطل أنكره الأئمة، كابن معين وأحمد، وأبي حاتم، وأبي زرعة في آخرين. انظر: «**سؤالات البرذعي**» (ص: ٤٢١) [ط الفاروق]، و«**التاريخ**» لأبي زرعة الدمشقي (ص: ٦٢٢)، و«**الكامل**» لابن عدي (٢٥٣/٨)، و«**المدخل**» (٦١٨/٢)، و«**جامع بيان العلم**» (٨٩/٢)، و«**تاريخ بغداد**» (٤٢٠/١٥)، و«**الفوائد**» للحنائي (٦٥٣/١) وغيرها.

(٣) انظر: «**فضائل القران**» لأبي عبيد (ص: ٣٧٥)، و«**جامع البيان**» لأبي جعفر (٧٢/١).

(٤) «**السنن**» للدارقطني (رقم: ٤٢٨٠)، و«**شرح أصول اعتقاد أهل السنة**» لابن هبة الله الطبري (١٣٨/١ ـ ١٣٩).

وقولُ علي[1] رضي الله عنه: "لو كان الدِّين بالرأي لكان باطنُ الخُفِّ أولى بالمسح من ظاهره"[2]. وقولُه: "من أراد أن يتقحّم جراثيمَ جهنم فليقل في الجد[3] برأيه"[4].

بيان المقدمتين الباقيتين: ما مر. والترجيحُ لهذا الإجماع لما نُقل عن الصّادِق والباقِر إنكارُ القياس[5]، وإجماعُ العترةِ حجةٌ، لما تقدّم.

* **الرابع**: لو جازَ العملُ بالقياسِ لما كان الاختلافُ مَنهيًا عنه، ضَرورةَ كونِ العملِ به مُفضيًا إلى اتّباع الأماراتِ المقتضِي للاختلاف، ولكنّ الاختلاف منهي عنه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

* **الخامس**: أنّ العمل بالقياس يتوقف على تعليل الحكم في الأصل، فالمرادُ بالعلة إما المؤثر، أو الداعي، أو المعرِّف، أو أمرٌ آخر.

أما **المؤثر**، فمحال لوجوه:

الأول: أنّ حكم الله تعالى على قول أهل السنة خطابه الذي هو كلامه

---

(١) «ف» (عمر)، وهو وخطأ.

(٢) «السنن» لأبي داود (رقم: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤). وانظر في تحرير لفظه: «العلل» للدارقطني (٤٤/٤).

(٣) «ف»، «ظ» (الحديث). «مـ» (الجدة). والمثبت من «ز»، «هـ».

(٤) «المصنف» لعبد الرزاق (رقم: ١٩٠٤٨)، و«السنن» لسعيد (٢٧٦/١)، و«المصنف» لابن أبي شيبة (٣١٩/١٧).

(٥) يعني عند الرافضة، انظر: «الكافي» للكليني (٥٤/١ ـ ٥٩). والصادق: هو أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. والباقر: هو أبوه أبو جعفر الصادق محمد بن علي.

القديم، فيمتنع تعليله بالمُحدَث.

الثاني: هو أنّ الواجبَ هو الذي يُستَحَقُّ العقابُ على تركه، واستحقاق العِقاب وصفٌ ثبوتي، فاستحالَ تعليلُه بالتّركِ الذي هو عدم.

الثالث: لو كانت العلل الشرعية مؤثرةً لما اجتمعت على المعلول عللٌ كثيرة؛ لأنّ الأثرَ معَ علّته المستقلةِ واجبُ الحصولِ ممتنعُ الاستنادِ إلى الغير[1].

بيان فساد الثاني: أنّ من زنى وارتد، فإنّ إباحةَ دمه مُعللٌ بكلّ واحدٍ منهما.

وأما **الداعي**، فباطلٌ أيضًا لوجهين:

الأول: أنّ من فعل فعلا لغرضٍ لابدّ وأن يكون حصول ذلك الغرض أولى له، وإلا لم يكن غرضًا[2]، والعلم به ضروري. وإذا كان كذلك، كان ناقصًا بذاته مستكمِلا بغيره.

والثاني: أنّ البديهة شاهدةٌ بأنّ الغرضَ جلبُ المنفعةِ أو دفعُ المضرة، وأنّه تعالى قادرٌ على جميعها من غير توسيط واسطة. وإذا لم تكن فاعليّته لهذه الآلام واللّذات موقوفةٌ على هذه الوسائط، ولا فاعِلِيَّته لهذه الوسائطِ موقوفةٌ على فاعليّته لتلك اللّذات والآلام، استحال تعليلُ أحدهما بالآخر.

وأما **المعرِّف**، فباطل أيضًا؛ لأنّ معنى الكلام على هذا التقدير: أنّ

(١) «ظ» (أن العلل الشرعية لو كانت... للغير).

(٢) «فـ» (غرضًا له).

الحكمَ في الأصل إنما عُرف ثبوتُه بواسطةِ الوصف الفلاني، وذلك باطل؛ لأنّ علِّيَةَ ذلك الوصف لذلك الحكم لا تُعرف إلا بعد معرفة ذلك الحكم، فكيف يكون الوصفُ مُعَرِّفًا له؟! **وأما أمر آخر**، فلابدّ من إفادةِ تصوّرِه لينظرَ فيه هل يصحّ أم لا[1]؟!

شبهة النَّظَّام[2]: أنّ مدارَ هذا الشرعِ على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك مانعٌ من القياس.

* **بيان الأول**: تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة مع استواءِ الكل في الحقيقة. وجعلُ التراب طَهُورًا مع كونه مشوِّهًا للخِلقة. وجعلُ الحرةِ الشوهاءِ مُحصنةً دون الجواري الحِسان. وجعلُ القذفِ بالزّنا موجبًا للحدّ دون القذفِ بالكفر. والتفرِقةُ بين عدةِ الوفاةِ والطلاقِ في حقّ الصبيةِ[3].

* **بيان الثاني**: أنّ مدارَ القياسِ على أنّ الصورتين لمّا تماثلتا في الحِكمةِ والمصلحةِ وجبَ استواءُهما في الحكم. لكنّ هذه المقدمةَ لو كانت حقًا لامتنعَ التفريقُ بين المتماثلات، فلمّا لم يمتنع ذلك علمنا فسادَ هذه المقدّمة.

وأما المانعون له في كل الشرائع، فقد تمسكوا بوجوه:

* **الأول**: أنّ الحكم الثابت بالقياس إن كان على وفق الاستصحاب لم يكن في القياس فائدة. وإن كان على خلافه كان معارضًا له، والبراءةُ الأصليةُ دليلٌ قاطع، فكانَ راجحًا على القياسِ المظنون.

---

(١) هذا السطر من «مـ» وحدها.

(٢) قارن «**المعتمد**» (٢/٧٤٦).

(٣) «فـ» (حق غير المُصابة).

* **الثاني**: أنّ القياسَ يتوقّفُ على بيان[1] أنّ الأصل في كلّ أمرٍ بقاؤه على ما كان. وإذا ثبت هذا، فالحكم المثبت بالقياس إن كان نفيًا، فلا حاجةَ إلى القياس، بل يكفي فيه الاستصحاب. وإن كان إثباتًا لزم وقوع التعارض بين المقدمة التي هي الأصل، وبين القياس الذي هو الفرع، وفي مثل هذا يجبُ ترجيحُ الأصلِ على الفرع.

* **الثالث**: أنّ القياس لا يُفيدُ ظنَّ الحكمِ إلا إذا ظنّنا بكونِ الحكم في الأصلِ معللًا بالوصف الفلاني، وذلك محالٌ، لما سيأتي[2].

والجواب عن الآيات: أنّ الدّليلَ لمَّا دلّ على وجوبِ العملِ بهذا الظنّ، صارَ كأنّ الشرعَ قال: مهما غلب على ظنّكَ أنّ هذه الصورةَ تُشبه تلكَ الصورةَ في علةِ الحكم، فاعلم أنّك مكلفٌ بذلك الحكمِ، فحينئذٍ يكونُ الحكم معلومًا لا مظنونًا.

وأما الأحاديثُ المرويةُ والآثارُ في ذمِّ القياس، فمحمولةٌ على بعض أنواع القياس، جمعًا بين النقلين.

وإجماع العترة ممنوع. ورواياتُ الإماميةِ مُعارَضةٌ برواياتِ الزَّيديةِ، فإنّهم ينقلونَ عن أئمتهم جوازَ العملِ بالقياس[3].

وأما وقوع الاختلاف بسبب القياس، قلنا: كذلكَ العملُ بدليلِ العقلِ

---

(١) «ف» (تسليم).

(٢) هذا الوجه من «مـ» وحدها.

(٣) «**منهاج الوصول**» لابن المرتضى (ص: ٦٣٨)، و«**الأنوار الهادية**» لابن حابس الصعدي (ص: ٢٦٧).

والنصِّ، يستلزمُ وقوعَ الاختلاف.

وأما التعليل، فنقول: لابدّ من الجواب عنها على أصولِ المعتزلة، حيثُ يريدون بالعلة: الموجِبَ تارةً، والدّاعي أخرى[1].

وأما على أصلنا، فالمرادُ منها: المعَرِّف[2]، بمعنى أنّ الحكمَ الثّابتَ في الأصلِ فردٌ من أفرادِ ذلكَ النوعِ من الحكم. ثم يجوزُ قيامُ دلالةٍ على كونِ ذلك الوصفِ معرِّفًا لفردٍ آخرَ من أفرادِ ذلكَ الحكم، وحينئذٍ لا يكونُ تعريفًا للمعرِّف. ثم إذا وجدنا ذلكَ الوصفَ في الفرعِ[3]، حكمنا بحصولِ ذلك الحكم لِما أنّ الدّليلَ لا ينفكّ عن المدلول.

والجواب عن شبهة النظام: أنّ تلك الصورَ قليلةٌ نادرة، فلا تكون قادحةً في حصولِ الظن، كالغيم الرَّطبِ إذا لم يُمطِر نادرًا.

وأما قوله: (الظن لا يُعارِضُ اليقين). قُلنا: ينتقضُ بالفتوى والشّهادة.

وأما قوله: (إن الظن لا يغني من الحق شيئا). قلنا: خُصَّ عنه جوازُ العملِ بالفتوى والشهادات[4].

---

(١) «**المعتمد**» (٢/٧٠٤). وانظر: «**المغني**» للقاضي عبد الجبار (١١/٩١)، (١٧/٢٨٥) و«**المؤثرات ومفتاح المشكلات**» للرصاص (ص: ٤). وهذا من فروع القول بالتحسين والتقبيح، وقد تقدم.

(٢) قال أبو الحسن الأشعري: "العلة الشرعية هي إمارة للحكم وليست بموجِبة"، «**المجرد**» (ص: ٢٠١، ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

(٣) «مـ» (النوع).

(٤) المثبت من «مـ». ومن (وأما قوله الظن لا...) إلى (الشهادة) ساقط من «ظ»، «ز»، «هـ». والسياق في «فـ» (وأما الجواب عن شبهة المانعين في كل الشرائع: أنّ ذلكَ ينتقضُ بجوازِ العمل بالفتوى والشهادات).

القسم الثاني: في الطرق الدالة على عِلّية الوصف

وهي أنواع:

الأول: «**النص**»، ونعني به: ما يكون دالًا على العلِّية، **إما قطعًا**، كقوله[1]: لعلة كذا. أو لسبب كذا. أو من أجل كذا. **وإما ظاهرًا**، بأن يذكرَه بحرف «اللّام»، لاتفاق أهل اللغة على أنّه للتعليل. أو بـ«إنّ» كقوله ﷺ: «**إنّها من الطّوافين عليكم**»[2]. أو بـ«الباء»، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الحشر: ٤].

النوع الثاني: «الإيماء»، وهو على وجوه:

الأول: إدخال «الفاء»، إما **على العلة**، كقوله ﷺ: «**فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا**»[3]. أو **على الحكم**، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾، وقوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾. وكما في قوله: "سهى النبي ﷺ فسجد"[4]. و"زنى ماعزٌ فرُجِم"[5].

---

(١) «ظ»، «مـ» (كقولنا).

(٢) رواه أبو داود (رقم: ٧٥)، والترمذي (رقم: ٩٢)، والنسائي (رقم: ٦٨)، وابن ماجه (رقم: ٣٦٧) من حديث أبي قتادة. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح".

(٣) رواه البخاري (رقم: ١٢٦٥)، ومسلم (رقم: ١٢٠٦)، من حديث ابن عباس.

(٤) بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (رقم: ١٠٣٩)، والترمذي (رقم: ٣٩٥)، والنسائي (رقم: ١٢٣٦) من حديث عمران بن حصين. قال الترمذي: "حسن غريب".

(٥) معناه عند البخاري (رقم: ٦٨٢٤، ٦٨١٤، ٦٨١٥)، ومسلم (رقم: ١٦٩٢).

فروع:

* **الأول**: ترتيبُ الحكم على الوصف يُشعر بكونه علةً له وإن لم يكن مناسبًا[1]. خلافًا لقوم[2].

♦ لنا: أنّ قول القائل: أكرم الجاهل. مستقبحٌ عرفًا، فهذا الاستقباح، إما أن يكون لأنّه فهم منه أنّه جعلَ الجاهلَ مستحقًا للإكرام لجهله، أو جعلَ الجاهلَ مستحقًا للإكرام. والثاني باطل؛ لأنّ الجاهل قد يستحق الإكرامَ لجهةٍ أخرى، نحوَ كرمٍ وشجاعة[3]. ولما بطل هذا القسمُ تعين الأول.

* **الثاني**: أن يُعلّقَ الشرعُ[4] الحكم عند علمه بصفة المحكوم فيه[5] كما إذا قال القائل: أفطرت، فيقول ﷺ: عليك الكفارة، فيُعلم أنّها وجبت لأجل الإفطار.

* **الثالث**: أن يَذكُر في الحكم وصفًا لو لم يكن هو علةً لم يكن في ذكره فائدة، كما في قوله ﷺ: «**إنها ليست بنجسة، إنها**[6] **من الطوافين عليكم**». لما امتنع من دخول دار قوم عندهم كلب، بعدما قيل له: إنّك تدخلُ على فلانٍ وعنده هِرَّة. وكما في قوله: «**تمرةٌ**[7] **طيبةٌ** .....

---

(١) «**شرح اللمع**» (٢/٨٥٤)، و«**الوصول**» (٢/٢٦٣).

(٢) منهم أبو المعالي وابن السمعاني والغزالي، فإنهم قيدوا الوصف بالمناسب، «**البرهان**» (٢/٨٠٩)، و«**القواطع**» (٣/٩٩٨)، و«**شفاء الغليل**» (ص: ٦١) فما بعدها.

(٣) «ز» (لخصلة أخرى، نحو حِرفةٍ تختص به أو شجاعة).

(٤) «ف» (يطلق الشارع).

(٥) «ظ» (عليه)، والمثبت أسد.

(٦) «ظ» (إنما هي).

(٧) «ز»، «م» (ثمرة).

وماءٌ طَهُور»[1]، وكما في قوله: «**أرأيتَ لو تمضمضتَ بماءٍ ثم مججته؟!**»[2].

* **الرابع**: أن يُفرق بين شيئين في الحكم بذكر صفةٍ لو لم تكن علةً ما كان لذكرها معنى[3]، كما في قوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[4]. بعدَ تقدم عموم[5] الإرث لكل الورثة. وكما في قوله: «**إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد**»[6]. مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلًا. وكما في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. وكما في قوله: «**للراجل سهم وللفارس سهمان**»[7][8].

---

(١) أخرجه أبو داود (رقم: ٨٤)، والترمذي (رقم: ٨٨) وابن ماجه (رقم: ٣٨٤) من حديث ابن مسعود. قال الترمذي: "إنما روي هذا عن أبي زيد عن عبد الله. وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا تعرف له رواية غير هذا الحديث".
وانظر: «**العلل**» لابن أبي حاتم (٥٤٩/١، ٤١٩)، و«**العلل**» للدارقطني (٣٤٣/٥)، و«**تعليقة على العلل**» لابن عبد الهادي (ص: ٢٩).

(٢) تقدم (ص: ٤٨٩).

(٣) «مـ» (فائدة).

(٤) تقدم (ص: ٢٩٨).

(٥) «ظ» (آية).

(٦) رواه مسلم (رقم: ١٥٨٧) من حديث عبادة.

(٧) رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ٩٣٢٠) من حديث عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر.
وخالفه أخوه عبيد الله بن عمر، فرواه بلفظ: «**قَسم للفرس سهمين ولصاحبه سهمًا**». وهذا هو المحفوظ، أخرجه البخاري (رقم: ٢٨٦٣)، ومسلم (رقم: ١٧٦٢). وانظر: «**السنن الصغير**» للبيهقي (٣٩٠/٣).

(٨) في حاشية «ز» بخط الناسخ: (الخامس: أن ينهى عن فعل يمنع من واجب فيُعلم أنّ علة النهي كونه مانعًا من ذلك الواجب، كقوله تعالى ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾. وكتحريم التأفيف، لكونه مانعًا من الإعظام الواجب). وانظر: «**المحصول**» (١٢٤٤/٣ ـ ١٢٤٥).

النوع الثالث: في «المناسبة»[1]، والمناسب هو[2] الذي يُفضِي إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. وقد يراد به الملائم لأفعال العقلاء في العادات.

والتعريف الأول قول من يعلل الأحكام. والثاني قول من يأباه[3].

ثم الدليل على أنّ المناسبة تدل على العِلّيةِ[4]: أنّ المناسبة تفيد ظنّ العِلّية، والظنّ واجبٌ العمل به.

بيان الأول: أنّ الله تعالى شرع الأحكام لمصاحِ العباد، وهذه مصلحة، فتحصل غلبةُ الظن أنّه تعالى شرع الحُكم لهذه المصلحة.

*** بيان الأول من وجوه:**

الأول: أن تخصيص الواقعة المعيّنة بالحكم المعيّن لو لم يكن لمرجِح، يلزمُ الترجيحُ بدون المرجح، وهو محال، فتعين أن يكون لمرجح، وذلك المرجح يمتنع عوده إلى الله تعالى بالإجماع[5]، فيكون عائدًا إلى العبد.

وهو إما أن يكون مصلحةً، أو مفسدة، أو لا مصلحة ولا مفسدة.

والثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء[6]، فتعيّن الأول.

---

(١) قال الزركشي: "هي عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضوحه" «**البحر**» (٥/٢٠٦).

(٢) «فـ»، «مـ» (المناسبة هي التي).

(٣) هذا من فروع التحسين والتقبيح، وقد تقدم ذكره.

(٤) «فـ» (تفيد العلية أن نقول).

(٥) «ظ» (إجماعًا).

(٦) «فـ»، «مـ» (بالاتفاق).

الثاني: أنه تعالى حكيم بالإجماع، والحكيم لا يفعل إلا المصلحة[1]، وإلا لكان عبثًا، والعبث على الله محال، لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ الآية [المؤمنون: ١١٥]. ولانعقاد الإجماع عليه. ولأنّ العبث سفه ونقص[2]، وهو على الله تعالى محال.

الثالث: أنّه تعالى خلقَ الآدمي مُكرّمًا، وذلك يقتضي شرع ما يكون مصلحةً له.

الرابع: أنه مخلوق للعبادة بالنص[3]، فلابدّ وأن يكون فارغ البال ليتمكن من الاشتغال بها، وذلك يقتضِي شرعَ ما يكون مصلحةً له.

الخامس: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وقوله ﷺ: «**بُعِثت بالحنيفية السمحة السهلة**»[4]، وقوله: «**لا ضرر ولا إضرار**[5] **في الإسلام**»[6].

---

(١) «ظ» (لمصلحة).

(٢) «ف» (وهو نقص).

(٣) «ف» (أنه تعالى خلق الآدمي للعبادة).

(٤) أخرجه الإمام أحمد (رقم: ٢٢٢٩١)، والروياني في «**المسند**» (رقم: ١٢٧٩)، من حديث أبي أمامة. قال ابن رجب: "إسناده ضعيف"، «**فتح الباري**» (١٤٩/١). وليس فيه: «**السهلة**»، «**المغني عن حمل الأسفار**» للعراقي (١٠٦٠/٢) [ط طبرية]. وانظر: «**تاريخ بغداد**» (١١٧/٨).

(٥) «ظ» (ضرار).

(٦) يروى من وجوه، منها حديث عبادة، أخرجه ابن ماجه (رقم: ٢٣٤٠)، وعبد الله في زوائد «**المسند**» (رقم: ٢٢٧٧٨). وحديث ابن عباس، عند ابن ماجه (رقم: ٢٣٤١)، والإمام=

ثم إن المعتزلة صرحوا بأنّ الله تعالى شرعَ الحكم لهذا المعنى.

وأما الفقهاء، فإنهم يقولون: وإن كان لا يجب على الله رعاية المصالح[1]، إلا أنه لا يفعل إلا ما يكون مصلحةً لعباده، تفضلًا وإحسانًا لا وجوبًا[2].

وإذا ثبتت هذه المقدمة، وثبت أن هذا الفعلَ مشتملٌ على المصلحة، حصل الظن أنه تعالى شرع الحكم لهذه المصلحة، لوجهين:

أحدهما: أنّ العلم بالمقدمتين علةٌ للعلم بالنتيجة[3]، بدليل الدّوران، فإنا إذا اعتقدنا في مَلِكِ البلد أنّه لا يفعلُ فعلًا إلا لحكمة، فإذا رأيناه دفعَ مالًا إلى فقيرٍ وعلمنا أنّ فقره يناسبُ ذلك، علمنا أنّه دفعَه إليه لفقره. وإذا كان علةً في الشاهد، فكذا في الغائب بالدوران أيضًا.

الثاني: أنّ المقتضِي لهذا الحكم إما هذه المصلحةُ أو غيرُها.

والثاني باطل؛ لأنه إن كان مقتضِيًا للحكم في الأزل لزِمَ قدمُ هذا

= أحمد (رقم: ٢٨٦٥)، ويحيى بن آدم في «**كتاب الخراج**» (رقم: ٣٠٣). ورواه مالك (٧٤٥/٢) من حديث يحيى المازني مرسلا.

قال أبو بكر ابن المنذر: "ليس الحديث بصحيح"، «**الإشراف**» (٢٥٦/٨). وقال في «**الأوسط**» (١٦٤/٧): "هذه اللفظة يرددها كثير من أهل العلم في كتبهم، ولا أعلم ذلك يثبت متصلًا"، ثم أفاض في بيان ضعفه.

وانظر: «**الأحكام الوسطى**» (٣٥٢/٣)، و«**جامع العلوم والحكم**» (٢٠٧/٢) [مال فيه إلي تحسينه]، و«**خلاصة البدر المنير**» (٤٣٨/٢).

(١) «ظ» (الأصلح).

(٢) انظر ما تقدم في أول الكتاب من ذكر التحسين والتقبيح.

(٣) «ظ»، «ز» (بالثالثة).

الحكم، وأنّه محال؛ لأنّ التكليف بدون المكلف محال. وإن لم يكن مقتضيًا له أزلًا وجب أن يستمر هذا السَّلب[1]. وإذا لم يكن غيرُها علةً تعينت هي العلة[2].

* **الوجه الثاني** ـ في بيان أنّ المناسبة تدلّ على العلية ـ: أنّا نُسلّم امتناع تعليل أحكام الله تعالى بالعلل والمصالح، لكنّا نقول: مذهبُ المسلمين أنّ دوران الأفلاك وطلوعَ الكواكب وبقاءَها على أشكالها غيرُ واجب، ولكنّه تعالى لما أجرى العادة بإبقائها على حالةٍ واحدة، حصل ظنّ أنّها تبقَى غدًا وبعد غدٍ. وكذا حصول الشبع عقيب الأكل. والاحتراق عقيب مماسة النار.

إذا ثبت هذا، فنقول: وجدنا الأحكام والمصالح متقارنينِ لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فكان العلم بحصول أحدهما مقتضيًا ظنَّ حصولِ الآخرِ من غير أن يكون أحدهما مؤثرًا في حصول الآخر أو داعيًا إليه. فثبت أنّ المناسبة تفيد ظنَّ العليّة، والظنّ واجبٌ العملُ به، لِما مر.

فإن قيل: قولكم: (تخصيص الصورة[3] المعينة بالحكم المعيّن، إما أن يكون لمرجح، أو لا يكون). **قلنا**: على التقديرين يمتنع التعليل. أما على الأول، فلأنّه حينئذٍ يلزم أن تكون أفعال العباد من الكفر والمعاصي واقعةً بفعل الله تعالى، إما ابتداء، أو بواسطة خلق الدّاعية الموجِبة لها، دفعًا للتسلسلِ والترجيحِ من غير مرجح. ومع هذا المذهب استحالَ القولُ بتعليل أفعاله بالمصالح. وإن كان الثاني امتنع تعليله بالمصالح والأغراض.

---

(١) «ز» (أن يتم)، و(هذا السلب) ساقط من «ف»، «ز».

(٢) «ز» (للعلية).

(٣) «م» (الواقعة).

ثم ما ذكرتم مُعارَضٌ بما يدلّ على امتناعِ التعليل. وبيانه من جوه:

* **الأول**: أنّه تعالى خالقُ أفعالِ العباد، وذلك يمنع من القول برعاية المصالح.

بيان الأول من وجوه:

ـ **الأول**: أن العبد لو كان مُوجِدًا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها[1]؛ لأنّ الفعلَ واقعٌ على كيفيّةٍ مخصوصةٍ، وكميةٍ مخصوصةٍ، فلابدّ لذلكَ الاختصاصِ من مُخصص، وإلا لجازَ[2] اختصاص حدوث العالم بوقته من غير مخصص. والتخصيص مسبوق بالعلم، إذ هو عبارةٌ عن القصد إلى إيقاعه على ذلك الوجه، وأنه مشروط بالشعور بذلك الوجه، ضرورة أن الغافل عن الشيء يستحيل منه القصد إلى إيقاعه[3].

وأما بيان أنه غير عالم بتفاصيل أفعاله، فلأن النائم فاعل مع أنه لا يخطر بباله شيء من تلك التفاصيل، بل اليقظان إذا تحرك حركةً بطيئةً، فذلك البطؤ إما أن يكون عبارةً عن تخلل السكنات، أو عن كيفيةٍ قائمة بالحركة[4]، مع أنّه غير عالم بتلك الأحياز وبتلك الكيفية.

ـ **الثاني**: أنّ فعل العبد ممكن، فيكون مقدورًا لله تعالى؛ لأنّ المصحح للمقدورية الإمكان الذي هو مشترك بين كلِّ الممكنات. وإذا كان مقدورًا لله

(١) في طرة «ز» (واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة).

(٢) «ز» (لكان).

(٣) «فـ»، «مـ» (إيجاده). وفي حاشية «فـ» كالمثبت.

(٤) «فـ» (بالمتحرك).

وجب وقوعه بقدرته؛ إذ لو كانت قدرة العبد صالحة لإيجاده، فعند فرض إرادةِ كلِّ واحدٍ إيجادَه يجتمع مؤثران مستقلان بالإيجاد وهو محال. لما سبق أنّ الأثرَ مع المؤثر المستقل[1] يصيرُ واجبَ الحصولِ مع أحدهما، فيستحيل استناده إلى الثاني.

ـ **الثالث**: لو قدر العبد على البعض لقدر على الكل؛ لأن المصحح للمقدورية الإمكان، وأنّه عام في الكل، وهو غير قادر على الكل بالضرورة[2].

* الوجه الثاني: أنّ تكليف ما لا يُطاق واقع على ما مر، وذلك يمنع من التعليل.

* الثالث: أنّ تعليل أحكامه بالمصالح يُفضِي إلى مخالفةِ الأصل؛ لأنّ العباداتِ المشروعةِ في زمان موسى كانت حسنةً في ذلك الوقت، فلو صارت قبيحةً في هذا الزمان لزم خلاف الأصل.

والجواب عن الكل: أن ما ذكرتموه لو صح لزم القدح في التكليف. والكلامُ في القياسِ فرعٌ على التكليف، فكانت تلك الوجوه مدفوعة.

وأما المعارضة الأخيرة، فهي منقوضة بكون أفعالنا معللةً بالأغراض مع جميعِ ما ذكرتم.

---

(١) (مع المؤثر المستقل) من «ز» وحدها، وقد ألحق في جانب السطر.

(٢) بعده في نسخة الموصل ـ من رسالة الرياض ـ (فثبت أنه تعالى موجد لأفعال العبد، وكل ما حصل من الكفر والمعاصي، فهو من فعل الله تعالى، ومع هذا القول، لا يمكن القول: بأن الله لا يفعل إلا ما هو مصلحة للعبد).

النوع الرابع: «المؤثر»، وهو: أن يكون الوصفُ مُؤثرًا في جنسِ الحكم في الأصول دون وصفٍ آخر، فكان أولى بالعِلِّية من الذي لا يُؤثّر في جنسِ ذلك الحكم، كالبلوغِ الذي يؤثر في رفع الحَجْر عن المال، فيؤثر في رفع الحَجْر عن النِّكاح، دون الثُّيوبَةِ[1] التي لا تُؤثّر في جنسِ هذا الحكم.

النوع الخامس: «الشَّبَه»[2]، قال القاضي أبو بكر[3]: الوصف إن لم يكن مناسبًا للحكم، فإما أن يكون مستلزمًا لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يستلزم. فالأول: هو «**الشَّبَه**». والثاني: «**الطَّرْد**».

وقال الشافعي رضي الله عنه: يُسمَّى هذا القياسُ «**قياسَ غلبةِ الاشتباه**»، وهو: أن يكون الفرع واقعًا بين أصلين، فإذا كانت مشابهته لأحدهما أقوى، أُلحِقَ به لا محالة. ثُم المحكِيُّ عنه، أنّه كان يعتبر الشّبه في الحكم كمشابهةِ العبد المقتول للحرّ وسائرِ المملوكات[4].

---

(١) «مـ» (الثّيابة).

(٢) قال الأبياري في «**التحقيق والبيان**» (٣/٢٤٦): "لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه". وذلك لعسر الفصل بينه وبين الطرد والمُخيل. "والوسائط يتجه فيها الخلاف لنزوعها بالشبه إلى الأطراف" كما يقول الطوفي في «**شرح المختصر**» (٢/٦٠٠).

(٣) لعله من كتاب «**التقريب**»، وليس بين أيدينا، وانظر: «**التلخيص**» (٣/٢٣٥). وانظر: «**البحر**» (٥/٢٣١ ـ ٢٣٢)

(٤) قال في «**الأم**» (٨/٢١٠): "القياس قياسان: أحدهما: يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه. ثم قياس أن يُشبه الشيءَ بالشيءِ من الأصل، والشيء من الأصل غيرِه، فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره. وموضع الصواب فيه عندنا والله تعالى أعلم، أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه". وانظر: «**الرسالة**» (ص: ٤٠، ٤٧٩).

وعن ابنِ عُلَيَّة، أنّه كان يعتبرُ الشّبه في الصورة كردِّ الجِلسة الثانية إلى الأولى في عدم الوجوب[1].

والحق: أنّه متى حصلت المشابهة في علّة الحكم، أو فيما يكون مستلزمًا للعلة[2] صح القياس، سواءٌ كانت المشابهة[3] في الصورة أو في الحكم.

ثم هذا القياس حجة عندنا[4]، خلافًا للقاضي[5].

♦ لنا: عمومُ قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾. ولأنّه يُفيدُ ظنَّ العِلّيةِ، فيكونُ واجبًا العملُ به.

النوع السادس: «الدَّوران»، وهو على وجهين:

أحدهما: أن يقع في صورة واحدة، فإنّ العصير لمّا لم يكن مسكرًا لم

---

(١) «**المعتمد**» (٢/٨٤٢).
وابن علية: أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي مولاهم البصري، من الجهمية، ناظره الشافعي وذمه لسوء نحلته وعاب طريقته (تـ٢١٨هـ). والناس يخلطون بينه وبين أبيه الحافظ المشهور شيخ الشافعي.

(٢) «ظ» (مستلزمًا له).

(٣) المثبت من «ز»، وفي غيرها (سواء كان في).

(٤) قال الشافعي: "**أصل ما يذهب إليه أهل العلم بالقياس أن يقولوا**: لو كان شيء له أصلان، وآخر لا أصل فيه، فأشبه الذي لا أصل فيه أحد الأصلين في معنيين، والآخرَ في معنيً، كان الذي أشبهه في معنيين أولى أن يقاس عليه" «**كتاب الرد على محمد بن الحسن**» ضمن «**الأم**» (٩/١٢١ ـ ١٢٢). وانظر: «**الفصول**» (٤/١٤٤).

(٥) «**التلخيص**» (٣/٢٣٦)، ونقله عن الصيرفي وأبي إسحاق المروزي. وبه قال الشيخ أبو إسحاق ونقله عن شيخه أبي الطيب الطبري، «**شرح اللمع**» (٢/٨١٣)، وحمل كلام الشافعي على قياس العلة.

يكن حرامًا، فإذا صار مسكرًا صار حرامًا، ثم إذا صار خلًا صار حلالا.

الثاني: أن يُوجَد ذلك في صورتين.

وعندنا أنّه يُفيدُ ظنّ العِلّية[1]. وقال قوم من المعتزلة[2]: إنّه يُفيدُ يقينَ العِلّية. وقال قوم: لا يُفيدُ اليقينَ ولا الظنَّ[3].

♦ لنا: أنّ بعضَ الدّوراناتِ يفيد ظنَّ العِلّية، فكانَ الكلّ كذلك. بيان الأول: أنّ من دُعِي باسمٍ فغضب، وتكرر الغضبُ مع الدّعاءِ به، حصل ظنّ أنّه إنما غَضِبَ لأنّه دُعِي بذلك الاسم، وذلك الظنّ إنما حصلَ من ذلك الدّوران؛ لأنّهم يعللون ذلك بالدوران. بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، والعدل هو التسوية، وهو لا يحصل بين الدورانات إلا بعد اشتراكها في إفادةِ الظنّ.

---

(١) هذا اختيار أبي الحسين في «القياس الشرعي» (١٠٣٧). وقال به أبو بكر الرازي، «الفصول» (١٦٢/٤)، وابن القصار وابن العربي من المالكية، «المقدمة» (ص: ١٧٧١)، و«نكت المحصول» (ص: ٤٥٣). وأبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، «شرح اللمع» (٨٦٤/٢). وهذا القول بُلي به الناس جميعًا مع أن أكثرهم ينكره ويسميه بغير اسمه، ولا انفكاك لأحد عنه. انظر: «شفاء الغليل» (ص: ٣١١)

(٢) «المعتمد» (٧٨٤/٢). وحكى عن أبي عبد الله البصري، أنه لا يعتمدها ما لم تقوى بغيرها.

(٣) هذا قول أبي الحسن الكرخي «الفصول» (١٦٠/٤) وعليه أكثر أصحابه، «التقويم» (٦٦٠/٢). وإليه صار أبي بكر في من وافقه، وهو المنقول عن أصحاب مالك، «التلخيص» (٢٥٧/٣)، و«الإحكام» للباجي (٦٥٥/٢)، وجماعة من أصحاب الشافعي، كأبي إسحاق وابن السمعاني، «شرح اللمع» (٨٦٤/٢)، «القواطع» (٩٧٥/٣).
وانظر: «شفاء الغليل» (ص: ٢٦٦)، و«الوصول» (٢٧٨/٢)، و«المقترح» للبروي (ص: ٢٣٦).

واحتج المنكرون بوجهين:

* الأول: أنّ بعض الدورانات لا يفيد ظنّ العِلّية، فوجب أن لا يفيدَ شيءٌ منها ظنَّ العِلّية[1].

بيان الأول: أنّ العلةَ دائرةٌ مع المعلول، والحكمَ دائرٌ مع الشرط، وكذلك الجوهرُ والعرضُ يتلازمان نفيًا وإثباتا، وكذلك ذاتُ الله تعالى مع صفاته، وكذلك المضافان يتلازمان، وكذلك المكانُ مع التَّمكُّن، والحركةُ مع الزّمان، وكذلك علمُ الله تعالى دائرٌ مع كلِّ معلوم، وحركةُ كلِّ جزءٍ من أجزاءِ الفلكِ دائرةٌ معَ حركةِ الجزءِ الآخَر، وكذلك تَنفّسُ الحيوانات بعضها دائرٌ مع البعض. مع انفكاك العِلّيةِ في جميعِ هذه الصّوَر.

بيان الثاني: وهو أنّه لمّا حصلَ دورانٌ ما بدونِ العِلّية، فلو قدّرنا دورانًا آخرَ يستلزمُ العِلّية، فكونُه مُستلزمًا للعِلّيةِ، إن توقّفَ على انضمامِ قيدٍ آخرَ إليه كان المستلزمُ للعِلّيةِ[2] لا الدّورانُ وحده، بل المجموعُ المُرّكبُ من الدّوران ومن ذلك القيد، وكلامُنا الآن في الدّورانِ وحده. وإن كان الثاني لَزِمَ الترجيحُ بدونِ المُرجحِ وهو مُحال.

* الثاني: أنّ الاطِّرادَ وحده ليس طريقًا إلى العِلّيةِ بالاتفاق. وأما الانعكاسُ فإنّه غيرُ مُعتبَرٍ في العلل الشرعية. وإذا كان كلُّ واحدٍ غيرَ دليلٍ على العِلّية، كان المجموعُ كذلك.

وهذا الوجه عَوّلَ عليه المتقدمون.

---

(١) المثبت من «مـ»، وفي غيرها (فكان الكل كذلك).

(٢) بعده في «ظ» (ذلك) ولا معنى له.

والجواب عن الأول: نحن ندّعِي عليه الدّورانَ بشرطِ أن لا يقومَ دليلٌ يقدحُ في كونِه علةً، فسقط ما ذكرتم.

وعن الثاني: أنّ حالَ المجموعِ قد يكونُ مُخالفًا لحالِ كلِّ واحدٍ من أجزاءه، والعلمُ به ضروري.

الثاني: أنّ الحكم لابدّ له من علة، وهي إما هذا الوصفُ الذي وُجِدَ معه الحكم، أو غيره.

والثاني باطل؛ لأنّه إن لم يكن حاصلًا قبلَ الحكمِ كان الأصلُ بقاءَه على ما كان. وإن كان حاصلًا، فإن لم يكن الحكم حاصلًا، لزم تَخلّف الحكمِ عن العلّة. وإن كان حاصلًا لَزِمَ حصولُ الحكمِ قبلَ حدوثه، وهو محال.

ولما بطل الثاني، تعيّن الأول.

فإن قلت: كما دار الحكمُ معَ حدوثِ هذا الوصف، فكذلك دار مع تَعيُّنه[1].

قلت: تَعيّنُه ليسَ أمرًا ثبوتًا، فاستحال أن يكن علةً، أو جزء علة.

بيان الأول: أنّه لو كان أمرًا ثبوتيًا لكان مساويًا لسائر التعيينات[2] في الثبوت، ومباينًا له في تعينه، فكان له تَعيُّنٌ آخر، ولَزِمَ التسلسل.

بيان الثاني: أنّ العِلّية نفيضُ اللّاعلية المحمولةِ على العدم، فتكون

(١) «ز» (تعيينه) في جميع المواضع.

(٢) «ز» (المتعينات).

العلة ثبوتيةً، فاستحالَ أن تكونَ وصفًا للعدم.

وأما أنّه لا يمكن أن يكون جزءَ علةٍ، فلأنّ العِلّيةَ إن كانت حاصلةً قبل هذا الجزءِ، لم يكن هذا الجزءُ علةَ جُزءِ العلة[1]. وإن لم تكن حاصلةً ثُم حصلت عند هذا الجزءِ كان هذا الجزءُ علةً لعِلّيةِ العلة، فيلزمُ كونُ العدمِ علةً، وهو مُحال.

النوع السابع: «السَّبْر والتَّقْسيم»، وهو إما أن يكون منحصرًا في النفي والإثبات، أو لم يكن.

فإن كان، فهو يُوجب العلية. **نظيره**[2]: أنّ هذا الحكمَ إما أن يكون معللًا أو لم يكن. فإن كان، فإما أن يكون مُعللًا بهذه العلة أو بغيرها[3]. وبطلَ أن لا يكونَ معللًا، أو يكونَ معللًا بغير هذه العلة، فتعيّنت هذه العلة.

أو يقال: حرمةُ الربا معللةٌ بالإجماع، وهي منحصرةٌ في: الكيلِ، والقوتِ، والطُّعمِ، والماليةِ، بالإجماع، وبطلت الأقسام الثلاثة، فتعين الرابع[4].

أما إن لم يكن منحصرًا، بأن يقال: حرمة الربا إما أن تكون معللةً

---

(١) «ز» (هذا الجزءُ جزءَ العلة)، وفي «ظ» (هذا جزء العلة). وزيد في «نسخة الموصل» (لأنّ العلة لا توجد بدون جزئها). هامش رسالة الرياض (٢/٥١٦).

(٢) المثبت من «مـ»، «فـ». ورسم «ظ» يشبه (تقريرها)، وفي «ز» (مثل أن يظن).

(٣) «ز» (أو بغير هذه العلة)، وسياق «مـ» (معللا بهذه العلة، أو بغيرها، أو لا يكون معللا).

(٤) «مـ» (منحصر في المال والكيل والقوت والطعم. الثلاثة الأول).

بالطعم، أو بالكيل، أو بالقوت، أو بالمالية، والكلّ باطلٌ إلا الطعمَ، فتعيّن التعليلُ به.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ كلَّ حكمٍ مُعللٌ؟! ولو كان كذلك لَزِمَ التسلسل. ثم نقول: لمَ قلتم: إنّه منحصر؟!

فإن قلت: لو وجدَ غيره لعُرف. قلت: لعله عُرف ثم كُتِم. وأيضًا، عدمُ الوجدان لا يدلّ على عدمه.

والجواب: لا نزاعَ أنّ التقسيمَ المنتشرَ لا يُفيدُ اليقين، لكنّ المجتهدَ لمّا اجتهدَ وبحث عن الأوصافِ ولم يطّلع إلا على القدر المذكورِ ووقفَ على فسادِ ما سوى الواحد، حصلَ له ظنّ أنّ هذا القدرَ علةٌ. والظنّ واجبُ العملُ به.

وإذا ثبت هذا في حق المجتهد، فكذلك في حقِّ المُناظِر، إذ لا معنى للمناظرةِ إلا إظهارَ مأخذِ الحكم[1].

وإن سلّمنا أنّه لابدّ من الحصر، فنقول: غيرُ هذا الوصف كان معدومًا فيبقَى على العدم، فحينئذٍ حصلَ الحصر.

النوع الثامن: «الطّرد»، وهو على ما ذكرنا من التفسير[2]. **ودليل كونه علةً** وجهان:

---

(١) «ف» (الخصم) وهو تصحيف مليح.

(٢) انظر فصلًا رائقا في «شفاء الغليل» (ص: ٣٠٩).

الأول: أنّ استقراءَ الشرعِ دلّ على أنّ النّادرَ في كلِّ بابٍ ملحقٌ بالغالب، فإذا رأينا الوصفَ حاصلًا في جميعِ الصورِ المغايرةِ للفرعِ مقارنًا للحكم، ثم رأينا الوصفَ حاصلًا في الفرع، حصلَ ظنٌّ بثبوت الحكمِ، إلحاقًا لتلكَ الصورةِ بسائرِ الصور.

الثاني: أنّا إذا رأينا فرسَ القاضِي على باب الأمير، غلب على الظن كونُ القاضِي في دار الأمير، وما ذلك إلا لأنّ مقارنتَهما في سائرِ الصور أفادَ ظنَّ مقارنتِهما هاهنا.

حجة المخالف(١): أنّ الاطِّرادَ(٢) عبارةٌ عن كونِ الوصفِ بحيثُ لا يُوجدُ إلا ويُوجَدُ معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أنّ الحكمَ حاصلٌ

---

(١) الخلاف فيه قائم بين من يثبت الدوران، وأما لم يعتد بالطرد والعكس معًا، فلا يقبل هذا من باب أولى.

قال أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (١٥٦/٤): "ومن الناس من يجعل جري العلة في معلولاتها دلالة على صحتها وإن لم يعضدها دلالة غيره. **وهذا قول عندنا ظاهر السقوط**".

ومن هنا تعرف أن نسبته إلى الكرخي لا تستد، وإنما هو يقول بالدوران، كما مر. انظر: «**المجزي**» (٣٨١/٣).

وقد بالغ أبو زيد فجعل من يعتد بالطرد ويصححه من الفقهاء من جملة حشوية الأصوليين الذين لا عبرة بهم، «**تقويم أصول الفقه**» (٦٦٠/٢). ونقل عن أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق: "من طرد عن غرة فجاهل غبي، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهازئ بالشريعة مستهين بضبطها"، «**البرهان**» (٧٩١/٢).

انظر: «**التلخيص**» (٢٥٤/٣) و«**المنتخل**» لأبي حامد (ص: ٤٢٢)، و«**الوصول**» (٢٨٣/٢)، و«**الجدل**» لابن عقيل (ص: ٤١٩)، و«**نكت المحصول**» (ص: ٤٥٣)، و«**الجدل**» للآمدي (ص: ٢٩١)، و«**البحر**» (٢٤٨/٥).

(٢) «ظ» (الطرد).

معه في الفرع[1]، فيكونُ مُفضِيًا إلى الدّوْر.

وجوابه: أنّا نستدلّ بالمصاحبةِ في كلِّ صورة غيرِ الفرعِ على العِلّيةِ، وحينئذٍ لا يلزم الدّوْر.

ومنهم من قال: مهما رأينا الوصفَ حاصلًا مع الحكم ولو في صورةٍ واحدةٍ كان ذلك علةً[2]. **واحتجوا** عليه: بأنّا إذا علمنا أنّ هذا الحكمَ لابدَّ له من علة، وعلمنا حصول هذا الوصف، وقدّرنا خلوّ الذهنِ عن سائرِ الأوصافِ التي تكون أولى بالعِلّية، فإنّ هذين العلمين يقتضيان اعتقاد كونِ هذا الحكم معللًا بذلك الوصف، إذ لو لم يقتضِ ذلك لكان ذلك إما لعدم استناده إلى شيءٍ أصلًا، أو لأجل استناده إلى شيءٍ آخر[3].

والأول باطل؛ لأنّه مناقضٌ لاعتقادِ كونِه مُعللا.

والثاني محال؛ لأنّ استنادَه إلى شيءٍ آخرَ غيرِهِ حالَ ذهولِه عن غيرِهِ محالٌ. إذا ثبت هذا، اندفع عنهم النقوض المذكورة عليهم، كقول القائل: الخلُّ مائع لا تُبنى القنطرة على جنسه، فلا تزولُ به النجاسة، كالدّهن.

النوع التاسع: في «تنقيح المناط»، وهو[4] على وجهين:

(١) «ظ» (كان حاصلا في الفرع). و(معه) من «ز» وحدها.

(٢) لم أتبينهم. وانظر: «الفوائد السنية» للبرماوي (٥/٢٠٠٤).

(٣) «ف» (لعدم كونه معللا، أو لاستناده...).

(٤) في حاشية «ز» بخط الناسخ فائدةٌ من كلام أبي حامد الغزالي ونصها: (قال الغزالي ﷺ: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه: إما باستخراج الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا تأثير له في الحكم ألبتة). منقول من=

* **أحدهما**، أن يقال: هذا الحكم لابدّ له من سبب[1]، وذلك إما القدرُ المشترَكُ بين الأصل والفرع، أو القدرُ الذي امتاز به الأصلُ عن الفرع. والثاني باطل؛ لأنّ الفارقَ مُلغىً، فثبت كون المشترك علةً. وهذا هو عينُ طريقةِ السبر والتقسيم.

* **وثانيهما**، أن يقال: هذا الحكم لابدّ له من محل، ولا يمكن أن يكون ما به الامتياز جزءًا من محلِّ هذا الحكم، فالمحلُّ هو القدرُ المشترَك، فإذا كان ذلك المحلُّ حاصلًا في الفرع، وجبَ ثبوتُ الحكمِ فيه.

وهذا الوجه ضعيف؛ لأنّه يلزمُ من حصول الحكم في مفطرٍ ثبوته في كلِّ مُفطر.

= «**المحصول**» (٣/١٢٩٠)، وأصله في «**المستصفى**» (٢/٩٥١ ـ ٩٥٢). وانظر: «**أساس القياس**» (ص: ٦١).

(١) «ز» (مؤثر).

القسم الثالث: في الطرق القادحة في العِلّية

وهي خمسة:

❊ الأول: النقض وفيه مسائل:

المسألة الأولى: وُجُودُ الوصفِ معَ عدمِ الحكمِ يقدحُ في كونِه علةً[1]. وزعم الأكثرون أنّ علية الوصف إن ثبت بالنص لم يقدح التخصيص فيه[2][3]. وزعم آخرون أنّ العلية وإن ثبتت بالمناسبة أو الدوران لكن إذا

---

(١) نسبه أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إلى الجمهور، «**التلخيص**» (٣/٢٧١)، و«**البحر**» (٥/١٣٥ ـ ١٣٦) وهذا قول أكثر أصحاب مالك، «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ١٨٠)، و«**الإحكام**» للباجي (٢/٦٦٠). وأصحاب الشافعي، «**البرهان**» (٢/٩٧٧)، و«**القواطع**» (٣/١٠١٩)، و«**البحر**» (٥/١٣٦).

وأما الحنفية، فقال السمرقندي في «**الميزان**» (ص: ٦٣٠): "القائلون بتخصيص العلة هم المعتزلة غير صاحب «**المعتمد**»، ومشايخ العراق من أصحابنا ﷺ. وبه قال الإمام أبو زيد ﷺ. وعلى قول مشايخ سمرقند ـ وهو قول الشيخ أبي منصور الماتريدي ـ لا يجوز. وهو قول مشايخ بخارى قديمًا وحديثًا".

وانظر: «**المغني**» (١٧/٣٣٧)، و«**المجزي**» (٤/٣٢)، و«**الفصول**» (٤/١٦٢، ٢٥٥)، و«**التقويم**» (٢/٦٧٣)، و«**كشف الأسرار**» (٤/٣٢).

(٢) «ف» (في علّيته).

(٣) حكاه عن الأكثر أبو المعالي في «**البرهان**» (٢/٩٧٧، ٩٩٨)، وقال: "هذه مسألة عندنا قريبة المأخذ نزرة الفائدة، ليس فيها جدوى من طريق المعنى". =

كان التخلف مقرونًا بمانع لم يقدح[1]. أما إذا كان لا مانع، يقدح[2] في العلية عند الأكثرين.

♦ لنا وجوه:

الأول: أنّ اقتضاءَ العلةِ للحكم إن اعتُبِرَ فيه انتفاءُ المعارِض، كان الحاصلُ قبلَ انتفاءِ المعارض بعضُ العلّة لا كلُّها. وإن لم يُعتبر، فسواءٌ حصلَ المعارِضُ أو لم يحصل كان الحكمُ حاصلًا، وذلكَ يقدحُ في كونِ المعارِض معارِضًا.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن يَتوقَّفَ الاقتضاءُ على انتفاء المعارض؟!

ولا نُسلّم أنّ الحاصلَ حينئذٍ لا يكونُ تمامَ العلّة. ولم لا يجوز أن يكونَ تأثيرُ العلّة مشروطًا بهذا العدم؟! وذلك غيرُ ممتنعٍ؛ لأنّ العلّة إما أن تكون مُفسَّرة بالمؤثِّر، أو الدّاعي، أو المُعرِّف.

* أما الأول، فإن كان قادرًا مختارًا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه موقوفًا على أمرٍ عدمي[3]؛ لأنّ تأثير قدرة الله تعالى في الفعل تتوقف على نفي الأزل. ولأنّ إشالةَ القادرِ الثقيلَ إلى فوقٍ تقتضِي الصعودَ بشرطِ أن

= وانظر: «بذل النظر» للأسمندي (ص: ٦٣٥)، و«المعتمد» (٢/٨٢٢)، و«البحر» (٥/١٣٧، ٢٦٢).

(١) كأن هذا من جنس التوفيق بين القولين وليس قولًا مستقلًا في المسألة. ولم أقف على من سبق المصنف به.
وانظر للكشف عن مآخذ هذه المسألة في «**شفاء الغليل**» للإمام أبي حامد (ص: ٤٥٨).

(٢) كذا في الأصول، والوجه: "فيقدح".

(٣) «مـ» (كان مختارًا، فيكون توقفُ صدورِ الفعلِ عنه...).

لا يجرّه قادرٌ آخر إلى أسفل. ولأنّ القادر لا يصح منه خلق[1] السواد في المحلِّ إلا عندَ عدمِ البياض. وإن كان موجِبًا فكذلك؛ لأنّ الثقلَ يوجبُ الهُوِيَّ بشرط عدمِ المانعِ. وسلامةَ الحاسةِ تُوجِبُ الإدراكَ بشرطِ عدمِ الحجاب.

وأما الداعي، فلأنّ من أعطَى إنسانًا لفقره فجاءَ فقيرٌ آخر فقال: لا أعطيه؛ لأنّه يهودي، فعدمُ كونِ الأول يهوديًا لم يكن جزءًا من المقتضِي؛ لأنّه حينَ أعطَى الأول لم يكن ذلك المعنى[2] خاطرًا بباله، فلا يكونُ جُزءًا من الداعِي.

وأما المعرِّف، فلأنّ العامَّ المخصوص دليلٌ على الحكم، وعدمُ المَخصِّصِ ليسَ جزءًا من المعرِّف، وإلا لكانَ يجبُ ذكرُه عند الاستدلال.

والجواب: أنّا إن فسّرنا العلة بالموجِب أو الدَّاعِي، لا نقول: إنّ عدمَ المعارِضِ جزءُ العلّة، بل نقول: إنّه يدلّ على حدوثِ أمرٍ وجوديٍ انضمَّ إلى ما كان موجودًا قبل، وصار ذلك المجموعُ علةً.

وإن فسرنا العلّةَ بالمُعرِّف لم يمتنع جعلُ القَيْد العدميّ جُزءًا من المُعرِّف، كما نقول: عدمُ المُعارِضِ جزءٌ من دلالةِ المُعجِزِ على الصدق.

قوله: (لو كان عدمُ المَخصِّصِ جزءًا من المُعرِّف، لوجبَ ذكره على المتمسك بالعامّ المخصوص). قلنا: لا شكّ أنّه لا يجوزُ التّمسك به إلا بعد

---

(١) «مـ» (ولأن القدرة لا تصح منه على خلق).

(٢) «فـ»، «مـ» (حين أعطى لم يكن هذا المعنى).

ظنِّ عدمِ المخصِّص. أما أنّه لم يجب الذِّكرُ في الابتداء، فذلك يتعلّق بأوضاعِ **أهلِ الجَدل**.

* **الثاني**: أنّ بين المقتضِي اقتضاءً حقيقيًا بالفعل، وبين المانعِ منعًا حقيقيًا بالفعل منافاة بالذات، وشرط طريان أحد الضدين انتفاءُ الثاني. فلو كان انتفاء الأول شرطًا لطريان الثاني[1] لزم الدور. فلما كان شرط كون المانع مانعًا خروج المقتضِي عن أن يكون مقتضِيًا لم يجز أن يكون خروجه عن كونه مقتضيًا، لأجل تحقق المانع. فإذن، المقتضِي إنما يخرج عن كونه مقتضيًا لا لأجل تحقق المانع، بل بذاته، وقد انعقد الإجماع على أنّ ما يكون كذلك، لا[2] يصلح للعلية.

* **الثالث**: الوصفُ وُجِد في الأصل مع الحكم، وفي صورةِ التخصيص مع عدمِ الحكم، ووجوده معَ الحكم لا يدلّ على كونِه علةً، لكنّ وجودَه بدونِ الحكم يدلُّ على كونِه[3] ليسَ بعلة. ثم الوصف الحاصل في الفرع مثلُ الوصف الحاصلِ في الأصلِ وفي صورةِ النقض، فليس إلحاقُه بأحدهما أولى من إلحاقه بالثاني.

قال المُجوِّزون: الأصلُ في الوصف المناسب مع الاقتران أن يكون علةً، فإذا رأينا الحكم مُتخلِّفًا عنه مقرونًا بمانع وجبَ إحالةُ التّخلّفِ على المانعِ عملًا بذلك الأصل.

---

(١) (شرطًا) ساقط من «ف»، «مـ». وفي «ظ» (شرطًا للثاني).

(٢) «ظ» (فلا)، وفي «ز» (فإنّه يصلح) كذا، وهو غلط.

(٣) «ظ»، «ز» (أنّه).

أجاب المانعون: أنّ هذا الأصلَ معارضٌ بأصلٍ آخر، وهو: ترتيبُ الحكمِ على المقتضِي، وإذا تعارضا وجبَ الرجوعُ إلى ما كان عليه أولًا، وهو عدم العلة[1].

قال المجوزون: التّرجيحُ معنا؛ لأنّا لو لم نعتبر كونَه علةً، لزِمَ تركُ العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه. ولو اعتبرنا[2] كونَه علةً لزمَ تركُ العملِ به من بعض الوجوه؛ لأنّه يُفيدُ الأثرَ في بعضِ الصور. وتركُ العملِ بالدليل من بعض الوجوهِ[3] أولى من تركِ العملِ بالدليل من كلِّ وجه.

ولأنّ المانعَ يُناسِب انتفاءَ الحكم، والانتفاءُ حاصلٌ معه، فيغلبُ على الظنّ أنّ المؤثِّر في ذلك الانتفاءِ هو ذلك المانعُ، فصار ما ذكرتم من الأصل معارَضًا بما ذكرنا من الأصل أولًا، فبقِي لنا هذا الأصلُ سالمًا عن المعارِض.

أجاب المانعون عن الأول: بأنّا لا نُسلّم أنّ المناسبة مع الاقتران بدونِ الاطِّرادِ دليلُ العِلّية، وهذا هو عينُ النِّزاع.

وعن الثاني: لا نُسلّم أنّ الانتفاءَ في صورةِ النقضِ مُعلّلٌ بالمانع، وذلك لأنّه كان حاصلًا قبلَ وجودِ المانع، فلا يمكنُ تعليلُه به.

فإن قلت: العلةُ الشرعيةُ معرِّفة، فجاز تعريفُ المتقدم بالمتأخر.

قلنا: فعلى هذا التقدير: يلزمُ من تعليلِ ذلك الانتفاءِ بعدمِ المقتضِي

---

(١) «ظ» (العلية).

(٢) «ظ»، «ز» (اعتقدنا).

(٣) «مـ» (من وجه دون وجه).

تعذّرُ تعليلِه أيضًا بالمانع.

احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه:

* **الأول**: أنّ اقتضاءَ الوصفِ لذلك الحكم في ذلك المحل إن توقف على اقتضائِه الحكمَ في محلٍ آخر، وجب[1] الدَّوْرُ إن انعكس الأمر، أو الترجيحُ من غير مرجحٍ[2] إن لم ينعكس، وإن لم يتوقف فهو المطلوب.

* **الثاني**: أنّ العقلاءَ أجمعوا على تركِ العملِ بالمقتضِي عند قيام المانع، فإنّ الإنسان قد يلبس الثوبَ لدفعِ البرد، ثم يتركه عند وجود ظالم. وإذا كان ذلك حسنًا في العرف، فكذا في الشرع، لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**»[3].

* **الثالث**: أنّ العلة الشرعية أمارة، فوجودها في بعض الصور بدون الحكم لا يقدح فيه[4]، كالغيم الرطب، فإنّه أمارةُ المطرِ في الشتاء، مع عدم المطر في بعض الأوقات.

* **الرابع**: أنّ بعضَ الصحابةِ قال بتخصيص العلة. روي[5] عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه كان يقول: "هذا حكم معدول به عن القياس". وعن ابن عباس رضي الله عنهما مثله[6]. ولم يُوجد إنكار، فكان ذلك إجماعًا.

---

(١) «ف»، «م» (يجب)، «ظ» (لزم).

(٢) «ز»، «ظ» (بدون المرجح).

(٣) تقدم (ص: ٢٨١).

(٤) «ز» (فيها).

(٥) «ظ» (فإنه روي).

(٦) كذا، ولم أقف عليه عنهما.

* **الخامس**: أنّه وُجِد في الأصل: المناسبةُ مع الاقتران في ثبوت الحكم، وفي صورة النقض: المناسبةُ مع الاقتران في انتفاء الحكم.

فلو أضفنا انتفاءَ الحكم في صورةِ النقض إلى انتفاءِ المقتضِي، لزمَ تركُ العملِ بذينك الأصلين، لكنّا عمِلنا بأصلٍ واحد[1]، وهو: أنّ الأصلَ أن يكون انتفاءُ الحكم لانتفاءِ المقتضِي.

أما لو أضفنا انتفاءَ الحكمِ في صورةِ النقضِ إلى المانع، كنّا عملنا بذينك الأصلين، وتركنا العمل بالأصل الواحد[2]، فكان ذلك الأولى.

والجواب عن الأول: أنّا إن فسرنا العلة بالمؤثر أو الداعي كان شرطُ كونه علةً في محلٍ أن يكون علةً في غيره؛ لأنّ العلة إنما تُوجب الحكم لماهيتها، ومقتضَى الماهية الواحدةِ أمرٌ واحد.

وعن الثاني: لا نزاع فيما قالوه، ولكنّا ندّعِي أنّه ينعطف من الفرق بين الأصل وبين صورة التخصيص قيدٌ[3] على العلة، وهم ما أقاموا الدلالة على ذلك.

وعن الثالث: أنّ النّظر في الأمارة، إنما يُفيدُ الحكمَ إذا غلب على الظنّ انتفاءُ ما يلازمه انتفاءُ الحكم، فإنّ من رأى الغيمَ الرطب في الشتاءِ بدونِ المطر في بعض الأوقات، ثم رآه مرةً أخرى، فإنه لا يغلب على الظن نزول[4]

---

(١) «ف»، «ظ» (لكن الأصل واحد).

(٢) «ز» (بأصل واحد).

(٣) «ظ» (فرق زائد).

(٤) «ف» (وجود)، وفي الحاشية كالمثبت، عن نسخة أخرى.

المطر، ما لم يغلب على الظنِّ انتفاءٌ يلازمُ عدمَ المطر[1].

وعن الرابع: هب أنّهم قالوا بذلك، لكنهم لم يقولوا: إنّ التمسك بذلك[2] القياس جائزٌ أم لا؟!

وعن الخامس: ما أجبنا عنه في الحجة الثانية.

المسألة الثانية: في دفعِ النقض، وذلك بطريقين:

* **أحدهما:** منعُ[3] وجودِ الوصف في صورةِ النقض، ثم لا يتمكن المعترض من إقامةِ الدليل عليه؛ لأنّه لو دلّ عليه الدّليلُ الذي دلّ عليه المستدل به على وجوده في الفرع، كان ذلك نقضًا على دليلِ وجودِ العلّة في الفرع، لا على كون الوصف علةً للحكم[4]، فكان انتقالًا إلى سؤالٍ آخر. وإن دلّ بدليلٍ آخرَ كان انتقالًا إلى مسألةٍ أخرى.

* **الثاني:** أن يُمنعَ عدمُ الحكم. وإنما يتوجّه النقض إذا كان عدمُ الحكمِ مذهبًا للمعلل والمعترض، أو المعلل فقط[5]. أما إذا كان مذهبًا للمعترض فقط، لم يتوجه النقض[6].

---

(١) (ما لم يغلب...) مثبت من «ظ» وحدها.

(٢) «ظ» (التمسك به).

(٣) «ظ» (نمنع) وكذا في الموضع القادم.

(٤) «ف»، «م» (الحكم).

(٥) «ظ»، «ز» (للمعلل، أو له وللمعترض).

(٦) (النقض) مثبت من «ظ» وحدها.

المسألة الثالثة: المتمسك بالعلة المخصوصة. هل يجب عليه في الابتداء[1] ذكرُ نفي المانعِ أم لا؟!

ذهب جماعةٌ إلى أنّه لا يجب ذكره[2]؛ لأنّ الموجِبَ للحكم هو الوصفُ دون نفي المانع، وليس له مدخل في التأثير أيضًا، فلم يجب ذكره في الابتداء. **وذهب جماعةٌ إلى أنّه يجب**[3].

احتجوا عليه: أنّ المستدلّ مطالبٌ بما يكون معرِّفًا للحكم، والمعرِّف هو تلك الأمارة مع عدم المخصص. وإذا كان كذلك وجب ذكرُهما وبقيةِ الموانع، إلا أنّ إيجابَ ذلك جرحٌ، فيكون منفيًا. أمّا إيجاب الموانعِ المتفقِ عليها فليس كذلك، فوجبَ أن يجبَ ذكرُها.

المسألة الرابعة: إذا كان النقض واردًا على سبيل الاستثناء. قال قوم[4]: لا يقدح في العِلّيةِ، سواءٌ كانت العلّيةُ معلومةً أو مظنونةً[5]. وإنما يُعلمُ وروده

---

(١) «ظ»، «ز» (الاستدلال).

(٢) انظر: «**البرهان**» (١٠٠٣/٢)، و«**المقترح**» (ص: ٣٤٣)، **ونسب** للأكثر، «**البحر**» (٢٧٦/٥).

(٣) إليه ميل الغزالي ﷺ في «**المنتخل**» (ص: ٤٥٢)، وقال في «**المستصفى**» (١٠٢٣/٢): "الخطب فيه يسير، فالجدل شريعة وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاءوا. وتكلف الاحتراز أجمع لنشر الكلام". وانظر: «**شفاء الغليل**» (ص: ٤٦٥).

(٤) القائل هو الغزالي في «**المستصفى**» (١٠١٧/٢).

(٥) في طرة «ز» (حاشية: أما المعلومة، فلأنا نعلم أنّ من لم يُقْدم على جناية لم يؤاخذ بضمانها، ولا ينتقض هذا بضرب الدية على العاقلة. وأما المظنونة، فكالتعليل بالطعم، فإنه لا ينتقض بمسألة العريا، [فإنها وردت على سبيلِ الاستثناءِ رخصةً]). وهذا التعليقَ اجتلبه الناسخُ من «**المحصول**» (١٣٠٧/٣) للإيضاح.

على سبيلِ الاستثناءِ إذا كان لازمًا على جميع المذاهب، كمسألة العرايا، فإنّها لازمةٌ على جميع العلل، كالكيل والقوت والمال والطعم.

بيانُ أنّه لا يقدحُ في العلية[1]: أنّه لمّا انعقد الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحدِ هذه الأمور ـ ومسألة العريا واردةٌ على جملتها ـ، كانت واردةً على علّةٍ مقطوعٍ بصحتها، فلا تكون قادحةً فيها.

❊ **الطريق الثاني: عدم التأثير، وهو: عبارةٌ عمّا إذا بقِي الحكمُ بدونِ ما فُرضَ علّةً له.**

والدليل على أنّه قادح في العلية: أنّ الحكم لمّا بقِي بعد عدمه، وكان موجودًا قبل وجوده، علمنا استغناءه عنه، والمستغنِي عن الشيءِ لا يكون مُعللًا به.

وهذا حقٌّ إن فسرنا العلة بالمؤثِّر. أما إذا فسرناها بالمعرِّف، فلا، لجواز أنّ كونَ الحادثِ[2] معرِّفًا لما قبله[3].

وأما العكس، فهو: أن يحصلَ مثلُ ذلك الحكم في صورةٍ أخرى لعلةٍ

---

(١) بعد (بيان) في «ف» (الملازمة)، و(لا) ساقط منها. وفي «ز» (العلة).

(٢) «ظ» (فلا يجوز أن يكون)، وفي «ف» (فلا يجوز كون الحادث). وفي «ز» (فلا يمتنع أن يكون). والمثبت من «مـ»، وهو الموافق لنص «**المحصول**» (٣/١٣٠٨).

(٣) حاشية في «ز» بخط الناسخ (ويبقَى موجودًا بعده، كالعالم مع البارئ تعالى)، وهي من «**المحصول**» (٣/١٣٠٨).

تخالفُ العلّة الأولى. وهو غير واجب عندنا وعند المعتزلة[1]. وأما أصحابنا، فإنّهم أوجبوا العكسَ في العللِ العقليةِ دون الشرعية[2].

والدليل على عدم وجوبه في العلل العقلية: أنّ المختلِفَين يشتركان في كونِ كلٍّ واحدٍ منهما مخالفًا للآخر، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما، واشتراكُ اللّوازمِ مع اختلافِ الملزومات يدلّ على قولنا.

والدليل على عدم وجوبه في العلل الشرعيات: أنّا سنُقيمُ الدّلالة على جوازِ تعليلِ الأحكامِ المتساويةِ بالعلل في الشرعيات، وذلك يدلّ على ما قلنا.

❊ الطريق الثالث: القلب، وهو: **معارَضةٌ تقتضِي نقيضَ الحكمِ المذكورِ بالقياس على الأصلِ المذكور**. يذكرها القالب[3] لإثبات مذهبه تارةً، ولإبطالِ مذهبِ الخصمِ أخرى.

---

(١) تجد أحكام العلل العقلية عند المعتزلة مفصلة في «**كتاب المؤثرات ومفتاح المشكلات**» للحسن بن محمد الرصاص (ص: ٩ ـ ١٢، ٤١). وانظر: «**القواعد الكلية**» للأصبهاني (ص: ٢٨١).

(٢) قال أبو المعالي في «**الشامل**» (ص: ٦٥٧): "من شرائط العلة العقلية: اطرادها وانعكاسها، فيستحيل ثبوت العلة بدون ثبوت المعلول. وإذا انتفت العلة استحال ثبوت معلولها دونها. هذا ما تقبله كل خائض في العلل علي الجملة". وانظر: «**المجرد**» (ص: ٣٠٣)، و«**التلخيص**» (٣/٢٨٧)، و«**الغنية**» لأبي القاسم الأنصاري (١/٢٤١)، و«**الواضح**» لابن عقيل (٢/٦٠).

(٣) «ظ» (يُذكر القلب...).

* **أما الأول**: فهو أن يقول الحنفي ـ في اشتراط الصوم في الاعتكاف ـ: لبثٌ مخصوص، فلا يكون بدون الصوم قربةً، كالوقوف بعرفة. فيقول القالب: لبثٌ مخصوص، فلا يفتقر إلى الصومِ في كونِه قربةً، كالوقف بعرفة[1].

* **وأما الثاني**، فهو أن يقول الحنفي ـ في مسح الرأس[2] ـ: ركن من أركان الوضوء، فلا يكفي فيه ما[3] يقع عليه الاسم، كالوجه. فيقول القالب: فوجب أن لا يتقدر الفرض فيه بالربع، كالوجه[4].

وأما القلب[5] الذي يدل على إبطال لازم من لوازم مذهب الخصم، أن يقول الحنفي ـ في بيع الغائب ـ: عقد معاوضة، فينعقدُ مع الجهل بالعِوض، كالنّكاح. فيقول القالب: فلا يثبت فيه خيار الرؤية، كالنكاح، ويلزم من ذلك فسادُ البيع[6]. وقال بعضهم: إنه غير مقبول؛ لأنّ دلالةَ الوصف على ثبوت

---

(١) في حاشية «ز» بخط الناسخ للإيضاح من «**المحصول**» (١٣١١/٣) (فالحكمان المذكوران ـ في الأصل والقلب ـ، لا يتنافيان في الأصل ويتنافيان في الفرع).

(٢) «ظ»، «فـ»، (فيقول الحنفي). وفي «ز» (في المسح). وقوله (في مسح..) ساقط من «فـ». وفي «مـ» (فيقول الحنفي: المسح)

(٣) «ز» (فلا يكتفى فيه بأقل).

(٤) في حاشية «ز» بخط الناسخ للإيضاح من «**المحصول**» (١٣١١/٣) (فهذان الحكمان لا يتناقضان لذاتيهما؛ لأنهما حصلا في الوجه، ويتناقضان في الفرع بواسطة اتفاق الإمامين).

(٥) «فـ»، «مـ» (القالب).

(٦) في حاشية «ز» بخط الناسخ للإيضاح من «**المحصول**» (١٣١١/٣) (فهذان الحكمان غير متنافيين في الأصل؛ لأنه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار، لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع).

الحكم لا بواسطة، أظهرُ من دلالته على انتفاءِ الحكمِ بواسطة[1].

أما قلب التسوية، فأن يقول الحنفي ـ في طلاق المكره ـ: مكلف مالك للطلاق، فيقع طلاقه كالمختار. فيقول القالب: فوجب أن يستوي فيه حكم إيقاعه وإقراره كالمختار. وبعضهم قدح فيه: بأن الحاصل في الأصل اعتبارهما معًا، وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما، فكيف تتحقق التسوية[2]؟!

وجوابه: أن عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الأصل والفرع، لكن في الفرع في جانب العدم، وفي الأصل في جانب الثبوت، وذلك لا يقدح في الاستواء في الأصل.

❊ **الرابع: القول بالموجَب**، وهو: **تسليمُ ما جُعل مُوجَب العلّة مع بقاء الخلاف**[3]، إما في جانب النفي، أو في جانب الإثبات[4].

أما الأول[5]، فهو مثلُ قولِ الشافعي ـ في القتل بالمثقل[6] ـ: التفاوت

---

(١) القول في القلب باللازم، يتخرج عليه قلب التسوية، فحكمهما واحد وإن اختلافا في الصورة، «**البحر**» (٥/٢٩٥).

(٢) عدم صحة قلب اللازم والتسوية قول أبي بكر والأستاذ أبي منصور البغدادي، «**التلخيص**» (٣/٢٩٩)، و«**البرهان**» (٢/١٠٤٥)، و«**البحر**» (٥/٢٩٥).
وهو وجه عند أصحاب الشافعي، اختاره أبو القاسم ابن كج الدِّينوري، «**الإحكام**» للباجي (٢/٦٧٠)، و«**شرح اللمع**» (٢/٩٢١).

(٣) انظر: «**البحر**» (٥/٢٩٧).

(٤) «ز»، «ظ» (الثبوت).

(٥) في حاشية «ز» بخط الناسخ للإيضاح من «**المحصول**» (٣/١٣١٢) (فإذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم).

(٦) «ز» (فهو قول الشفعوي في المثقل).

في الوسيلة لا يمنع وجوب[1] القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه. فيقول السائل: مُسَلَّم أنّ التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص[2]، فلم قلتم: إنه لا يمنع وجوب القصاص بسبب آخر؟!

وأما الثاني[3]، فكقول ـ الحنفي في الخيل ـ: حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب فيه الزكاة قياسًا على الإبل. فيقول السائل: أقول بموجبه؛ لأنّه تجب فيه زكاة التجارة، والخلاف في زكاة العين.

❊ **الخامس: الفرق** وفيه مسألتان:

❊ إحداهما: يجوز تعليل الحكم الواحد بعِلَّتين منصوصتين. خلافًا لبعضهم[4].

❦ لنا: أنّ الرِّدة والقتلَ والزنا كلٌّ واحدٍ لو انفردَ كان سببًا لإباحة الدّم، ثم عند اجتماعها كان حلُّ الدم حاصلًا بها جميعًا. وإباحةُ الدمِ أمرٌ واحدٌ؛ لأنّ إبطالَ الحياةِ شيءٌ واحد، وهو إما أن يكون ممنوعًا عنه بوجه ما، أو لم يكن. والأول هو الحرمة. والثاني هو الإباحة[5].

---

(١) «ز» (من وجوب).

(٢) «ز» (سلمت). وسقط منها (وجب القصاص).

(٣) في حاشية «ز» بخط الناسخ للإيضاح من «**المحصول**» (١٣١٣/٣) (فهو إذا كان المطلوب إثبات الحكم في الفرع، واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس).

(٤) نسبه أبو محمد عبد الوهاب لمتقدمي أصحابه المالكية، «**الإحكام**» للباجي (٦٤٠/٢). وهو قول أبي بكر الصيرفي في «**كتاب الدلائل**»، «**البحر**» (١٧٥/٥). وانظر: «**التلخيص**» (٢٨١/٣).

(٥) هنا في الهامش تعليق طويل بخط الناسخ، من «**المحصول**» (١٣١٣/٣ ـ ١٣١٥) في سؤالٍ=

فإن قلت: لم لا يجوزُ اشتراكُ الكلِّ في وصفٍ واحد، فكان المبيحُ للدم هو ذلك المشترَكُ لا كلُّ واحد؟!

وأيضًا، لم لا يجوز أن يقال: شرطُ كونِ كلِّ واحدٍ منها مبيحًا للدّم انتفاءُ الآخر، فإذا وُجِدَ ذلك الآخر زال شرط الاستقلال بالعلّة[1]، بل يكون كلّ واحدٍ جزءًا من العلّة[2]؟!

قلت: الجواب عن الأول: أنّ الأمة مجمعةٌ على أنّ الحيض من حيث إنّه حيض مانعٌ من الوطءِ، وكذا العِدّة والإحرام، فالقول بأنّ المانع أمر مشترك مخالف للإجماع. ولأنّ الحيضَ أمرٌ حقيقي، والعِدّةُ أمرٌ شرعي، والاشتراك بينهما ليس إلا[3] في عمومِ كونِ كلٍّ واحدٍ[4] أمرًا. وبه خرج الجوابُ عن الجواب الثاني.

حجة المخالف: أنّ جواز تعليلِ الحكم الواحدِ بعلتين يفضِي إلى نقضِ العلّة؛ لأنّه إذا وُجِدت واحدةٌ منهما حصل الحكم الواحد، ثم إذا وُجِدت الثانيةُ بعد ذلك، فهذه الثانية إن أوجبت حكمًا يماثلُ الأول[5] لزمَ اجتماع المثلين. وإن أوجبت حكمًا مخالفًا له[6] أو لم تُوجب شيئًا، لزمَ النقض[7].

= والجواب عليه، فاطلبه ثَم إن شئت.

(١) «ز»، «مـ» (بالعلية).

(٢) «ز» (جزء العلة).

(٣) «ظ»، «ز» (ولا اشتراك بينهما إلا).

(٤) «ف» (واحد منهما).

(٥) «ظ» (حكمًا آخر مماثلًا للأول).

(٦) «ز» (مغايرًا له).

(٧) «ز» (التناقض).

والجواب: أنّا إذا فسَّرنا العلّة بالمعرِّف زالَ[1] الإشكال.

المسألة الثانية: الحقّ أنّه لا يجوز تعليلُ الحكمِ الواحدِ بعلّتين مُستنبَطَتيْن[2]؛ لأنّ الإنسان إذا أعطَى فقيرًا فقيهًا احتمل أن يكون الدّاعي إلى الإعطاء هو الفقر فقط، أو الفقه فقط، أو مجموعهما، أو لا لواحد من هذه الاحتمالات. وهذه الوجوه متنافية؛ لأنّ قولنا: الدّاعي له إلى الإعطاء هو الفقر فقط، يُنافي أن يكون غيرُ الفقرِ داعيًا. فثبتَ بهذا كونُها متنافيةً[3]. وإذا كانت متنافية، فإن بقيت على حدِّ التساوي امتنع تعيينُ واحدةٍ للعلِّية. وإن ترجَّحت واحدةٌ فذلك إنما يكون بأمرٍ وراءَ المناسَبة، أو بالذي[4] هو مُشترَكٌ بينهما. وحينئذٍ تكون العلة هي الرّاجحُ[5] دون المرجوحِ.

ولأنّ الصحابة أجمعوا على قبول الفرق؛ لأنّ عمر رضي الله عنه شاور

---

(١) «ظ»، «ز»، «هـ» (أنا فسرنا... فزال).

(٢) قال أبو المعالي في «**البرهان**» (٢/٨٢٠): "إذ ثبت الحكم مطلقًا لأصل وكان أصل تعليله وتعيين علته ـ لو ثبت تعليلًا ـ موقوفًا على استنباط مستنبط، فيمتنع أن تفرض علتان يتوصل إليهما بالاستنباط. وللقاضي إلى هذا صغوٌ ظاهر في كتاب «**التقريب**». وهذا اختيار الأستاذ أبي بكر بن فورك".
وبهذا يُقيد ما نقله ابن برهان عنهما من الجواز المطلق في «**الوصول**» (٢/٢٤٤). وفي «**البحر**» (٥/١٧٦) تعقب على نقل أبي المعالي. وانظر: «**المستصفى**» للغزالي (٢/١٠٢٨ ـ ١٠٣٠)، ففيه كلام محرر وسط في العلة المستنبطة.

(٣) «ظ»، «ز» (فثبت أنها متنافية).

(٤) «ز»، «مـ»، «هـ» (وبالذي)، وفي «فـ» (لأنّ ذلك مشترك بالذي) كذا. والمثبت من «ظ».

(٥) «ظ»، «ز» (هي الراجحة).

عبد الرحمن في قصة[1] المجهضة، فقال: "إنّك مؤدِّب، ولا أرى عليك شيئا". فقال علي: "إن لم يجتهد فقد غشَّكَ، وإن اجتهد فقد أخطأ. أرى عليك الغُرّة"[2].

ووجهه: أنّ عبد الرحمن شبّهه بالتأديب المباح، وأنّ عليًا ﷺ فَرّقَ بينه وبين سائِرِ التّأديبات، بأنّ التأديبَ الذي يكون من جنسِ التعزيرات، لا تجوزُ فيه المبالغةُ المنتهية إلى حدِّ الإتلاف. وإجماعهم على قبولِ الفرقِ قادحٌ في جوازِ تعليلِ الحكمِ الواحدِ بعلّتين مُستنبَطَتين.

(١) «ظ» (قضية).

(٢) ذكره الإمام الشافعي في «الأم» (٧/٢١٥، ٤٣٠) بلاغًا، ووصله عبد الرزاق في «المصنف» (رقم: ١٨٠١٠)، والبيهقي في «السنن الكبير» (رقم: ١١٦٧٣) من حديث الحسن مرسلًا. وانظر: «معرفة السنن» (٨/٣٤٣)، و«مسند الفاروق» (٢/٢٦٥). وقد احتج به أحمد، كما في «الروايتين والوجهين» للقاضي أبي يعلى (٢/٣٤٣).

القسم الرابع: في الأقيسة التي وقع النزاع في صحتها

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعليل الحكم الوجودي بالوصف[1] الوجودي والحكم العدمي بالأمر العدمي جائز مطلقًا.

أما تعليل الحكم العدمي بالأمر الوجودي، فهذا هو التعليل بالمانع، واختلفوا في أنّه هل من شرطه وجود المقتضِي أم لا؟! **وهذه المسألة من تفاريع جواز تخصيص العلة**، فإنا إن[2] أنكرناه، امتنع الجمعُ بين المقتضِي والمانع. أما إن جوزناه جاءَ البحث.

والحقّ أنّه لا يتوقف على وجود المقتضِي لوجهين:

الأول: أنّ الوصف الوجوديَّ إذا كان مناسبًا للحكمِ العدمي، أو كان الحكم دائرًا معه وجودًا وعدمًا، حصل الظنُّ بكونِه علةً لذلك العدم.

الثاني: أنّ بينَ المقتضِي والمانعِ معاندةٌ ومضادة، والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف، وإذا جاز[3] التعليل بالمانع حال ضعفه، فلأن يجوز عند

---

(١) «ف» (بالأمر).

(٢) «ز» (فأما)، «م».

(٣) «م» (وكما جاز)، «ز» (فلما جاز).

قوته كان أولى[1].

حجة المخالف[2]: أنّ التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضِي عرفًا، فكذلك شرعًا.

بيان الأول: أنّ من قال: الطائرُ لا يطير؛ لأنّ القفصَ يمنعه. فهذا التعليل يتوقف على العلم بكونه حيًا قادرًا، فإنّ بتقدير موته[3] يمتنع تعليل عدم الطيران بالقفص.

بيان الثاني: قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**»[4].

الثاني: أنّ المُعلَّلَ[5] بالمانعِ ليس هو نفس العدم المستمر؛ لأنّه حاصلٌ قبل وجود المانع، فلا يمكن تعليله به، بل المعلل هو العدم المتجدد، وذلك إنما يكون بعد عرضيته للدخول[6] في الوجود، ولا يتحقق ذلك إلا بعد[7] قيام المقتضِي.

والجواب عن الأول: لا نسلم أنه يتوقف على وجود المقتضِي، ألا

---

(١) «مـ» (كان ذلك)، ومكان الكلمتين في «ز» بياض.

(٢) المخالف هم الجمهور، كما نص عليه في «**المعالم في الأصولين**» (ص: ٢٧٠) [ط طهران]. والناس تبع للمصنف في هذه المسألة، صادرون عن تحريره وتقريره. وانظر: «**البحر**» (١٦٩/٥).

(٣) «فـ» (بتقدير كونه ميتًا).

(٤) تقدم (ص: ٢٨١).

(٥) «مـ»، «ز» (التعليل) كذا.

(٦) «ز»، «ظ» (عرضية الدخول).

(٧) «ز»، «ظ» (عند).

ترى أنّا إذا علمنا أو ظننا وجودَ سَبُعٍ في هذا الطريق، فهذا القدرُ يكفِي في حصول الظنّ بعدمِ حضورِ زيدٍ فيه، وإن كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامةُ أعضائه.

وعن الثاني: أنّ المرادَ من العلة هو المعرِّف، والمعرِّف يجوز تأخيره عن المعَرَّف.

المسألة الثانية: يجوز التعليل بالعدم[1]. خلافًا لبعض الفقهاء[2].

♦ لنا: أنّه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدميات، وأنّه يفيد العلِّية.

احتجوا بأمور:

الأول: أنّ العليةَ مناقضةٌ للّاعلّية المحمولةِ على العدم، فتكون العلة[3]

---

(١) هذا اختيار أبي إسحاق الشيرازي وصاحبه أبي الوليد الباجي، «**شرح اللمع**» (٢/٨٤٠)، و«**الإحكام**» (٢/٦٥٠)، وهو قول الجمهور من المتقدمين، ونسب للشافعي، «**البحر**» (٥/١٤٩).

تنبيه: محل الخلاف في العدم المقيد، كما نبه على ذلك بعض المتكلمين، «**تلخيص المحصل**» للطوسي (ص: ٢٣٦).

(٢) عدم الجواز اختيار أبي حامد المروروذي، «**التبصرة**» (ص: ٤٥٦)، وهذا هو ظاهر تصرف الدّبُوسي في «**التقويم**» (٢/٧٨٣)، وابن السمعاني في «**القواطع**» (٣/٩٦٦ ـ ٩٧٨).

تنبيه: وهذا هو الذي انتهى إليه المصنف في آخر كتبه الأصولية، أعني «**المعالم**» (ص: ٢٧٠)، قال: "لأن قولنا: هذا علة. نقيض لقولنا: ليس بعلة. وقولنا: ليس بعلة. قيد عدمي، وقولنا: هذا علة. رافع له. ورفع العدم ثبوت، فكونه علة صفةٌ ثابتة. فلو قلنا: العدم علة، لزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض، وهو محال".

(٣) (العلة) من «ظ» وحدها.

ثبوتية، فاستحال قيامها بالعدم.

الثاني: أنّ العلة لابدّ وأن تتميزَ عن غيرها، والتمَييزُ في العدمِ الصِّرفِ مُحال.

الثالث: أنّ العدمَ إن كان عاريًا[1] عن النِّسبةِ من جميع الوجوه، لم يكن علةً لحكمٍ مُعيّن. وإن كان له انتساب بوجه من الوجوه، كان ذلك الانتسابُ أمرًا ثبوتيًا، ضَرورةَ كونِه نقيضًا للانتساب الذي هو عدم[2].

والجواب عن الأول: ما مرّ أنّ المعنِيَّ من العلةِ: المعرِّف. ولأنّ العلِّيَةَ لو كانت ثبوتيةً لكانت مفتقرةً إلى ذات العلّة، فتكون ممكنةً مفتقرةً إلى علةٍ، فعلِّيةُ تلك العلّة[3] زائدةٌ عليها، ولَزِمَ التسلسل.

وعن الثاني: لا نُسلّم أنّ التميّز[4] في العدم محال، فإنّ عدمَ اللازم يقتضِي عدمَ الملزوم، وعدمَ ما ليس بلازم لا يقتضِي ذلك. وعدمَ الضِّد[5] عن المحلِّ يصحح حلولَ الضد الآخرِ فيه، وعدمَ ما ليسَ بضدٍ لا يصحح ذلك.

وعن الثالث: لا نُسلّم أنّ النّسبةَ أمرٌ ثبوتي، ولو كان كذلكَ لَزِمَ التسلسل.

---

(١) «ظ»، «ز» (العلة إن كانت عاريةً). وكذا اختلفت الضمائر المشيرة إليها بعدها.

(٢) «ظ»، «ز» (عدمي).

(٣) «مـ»، «فـ» (فعلة تلك العلية).

(٤) «فـ» (المتميز).

(٥) «ظ»، «ز» (وعدم أحد الضدين).

المسألة الثالثة: اختلفوا في أنّه هل يجوز تعليل الحكم بمحل الحكم[1]؟!

والحق، أنّ العلة إن كانت قاصرةً كان ذلكَ جائزًا، سواء كانت العلةُ منصوصةً أو مستنبطةً، فإنّه لا استبعاد في أن يقول الشارع: حرمت الربا في البرّ لكونِه برًا. أو يُعرِّفَ كونَ البُر مناسبًا لحرمة الربا[2].

وأما إن كانت العلة متعدية لم يصح؛ لأنّ العلة المتعديةَ هي التي تُوجدُ في غيرِ موردِ النصّ، وخصوصيةُ موردِ النصّ يستحيلُ حصولها في غيره[3].

---

(١) قال الهندي: "الحق أنه مبني على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة، فإن جوز ذلك جوز هنا"، «**نهاية الوصول**» (٣٤٩٢/٨). وانظر: «**الفائق في أصول الفقه**» له (٣٠٢/٢).
تنبيه: ذكر الأصبهاني في «**الكاشف**» (٣٢١/أ) أن الخلاف في هذه المسألة منقول من مسألة وقع الكلام فيها بين المتكلمين والفلاسفة، وهي: أن الفاعل الواحد من كل وجه من غير تعدد الآلات والقوابل هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد؟! فمنع من ذلك الفلاسفة وجوزه المتكلمون. ثم بني على مذهب الفلاسفة: نفي صفة وجودية قائمة بذات الواجب، لامتناع كونه فاعلًا وقابلًا لها.
وانظر: في شرح هذه المسألة: «**إنقاذ البشر**» لأبي الحسن العامري (ص: ٢٨٥ ـ ٢٨٧) [الإبرازة الثانية. ط التنوير]، و«**المعتبر**» لأبي البركات البغدادي (١٤٨/٣)، و«**تهافت التهافت**» (ص: ٢٢٣)، و«**شرح الإشارات والتنبيهات**» للمصنف (٤١٩/٢)، و«**المباحث المشرقية**» (٤٦٢/١)، و«**الصحائف الإلهية**» للسمرقندي (ص: ١٣٤)، و«**تسديد القواعد**» لشمس الدين الأصبهاني (٤٧٩/١).

(٢) «ف» (فإنه لا يستفاد... كون البر سببًا).

(٣) قال الزركشي: "قد يقال: لا حقيقة لهذا المذهب؛ لأن العلة بالمحل هي القاصرة، وإطلاق الأول مخصوص بها، فكيف يصح التفصيل؟! " «**تنشيف المسامع**» (٢٢٨/٣).

المسألة الرابعة: اختلفوا في جوازِ تعليلِ الحُكم بالحِكمة[1]. **والأقرب جوازه**؛ لأنّه يُوجبُ الظنّ، والظن واجبٌ العملُ به. ولأنّ الحكمةَ علةٌ لعلِّيةِ العلة، فأولى أن تكونَ علةً للحكم.

بيانه: أنّ الوصف لا يكون مؤثرًا في الحكم إلا لاشتماله على جلب نفع أو دفع ضرر، فكونه علةً معللٌ بهذه الحِكمة.

حجة المخالف[2]: أنّه لو جاز التعليلُ بالحكمة لوجبَ طلبُ الحكمة؛ لأنّ المجتهدَ مأمورٌ بالقياسِ عند فُقدان النصّ، ولا يمكن القياسُ إلا عند وجودِ العلة، ولا يمكن وُجدانُها إلا بعد الطّلب، وما لا يتم الواجب إلا به ـ وهو مقدور ـ، فهو واجب، فلو كانت الحكمةُ علةً لكان طلبُها واجبًا.

وأما بيان أنّه غيرُ واجب: لأنّ[3] الحكمةَ لا تُعرفُ إلا بواسطة معرفةِ الحاجات، وأنّها أمورٌ باطنةٌ خفية، فوجبَ أن لا يكونَ واجبًا دفعًا للحرج.

والجواب: هو أنّا وإن اختلفنا في جوازِ تعليلِ الحكمِ بالحكمة[4]، لكن اتفقنا على أنّ كونَ الوصفِ علةً للحكمِ معللٌ بالحكمة. فإن لم يقتضِ ذلك وجوبَ طلبِ الحكمةِ فقد بطلَ ما ذكرتموه[5]. وإن اقتضَى وجوبَ طلبها،

---

(١) «مـ»، «فـ» (التعليل بالحكم). والحكمة هي: "الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة" «البحر» (٥/١٣٣).

(٢) هذا آخر القولين لأبي عبد الله الرازي ﷺ، ونص عليه في «المعالم» (ص: ٢٦٨). وعلى هذا أكثر المتأخرين، «الإحكام» للآمدي (٤/١٦٤٨).

(٣) «ز»، «ظ» (وبيان أنه... أن الحكمة).

(٤) «ظ» (التعليل بالحكمة).

(٥) «هـ» (وجوب طلبها بطلت الملازمة).

فقد بطلَ ما ذكروه أيضًا[1].

المسألة الخامسة: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم[2] الشرعي. خلافًا لبعضهم[3].

دليلنا: أنّ الدوران قد يدل على أنه علة.

حجة المخالف: أنّ الحكمَ الذي جُعِلَ علةً احتملَ كونُه[4] متقدمًا على الحكم الذي جُعِلَ معلولًا، واحتملَ كونُه متأخرًا، واحتملَ كونُه مقارنًا له.

وعلى التقدير الأول لا يصلح للعلِّية، وإلا لزمَ التّخلّف.

وعلى التقدير الثاني، كذلك، لاستحالةِ كونِ المتأخر علةً للمتقدم.

وبتقدير المقارنة، احتمل أن تكون العلةُ هو، ويَحتملُ أن يكون غيره. والعبرةُ بالغالبِ دون النادر، فوجبَ الحكمُ بأنّه ليسَ بعلةٍ.

والجواب عنه: ما مرّ أنّ المرادَ من العلةِ المعرِّف[5].

---

(١) «هـ» (بطل نفي الملازمة).

(٢) «ز» (التعليل بالحكم)، وقوله (بالحكم الشرعي) ساقط من «مـ».

(٣) لم أقف عليه، والقول بالجواز عليه السواد، «**البحر**» (٥/١٦٤).

(٤) «ظ» (أن يكون).

(٥) «ز» (أن العلة هي المعرف).

المسألة السادسة: التعليل بالوصف المركب جائز عند الأكثرين. خلافًا لقوم[1].

❖ لنا: أنّ الدوران والمناسبةَ يفيدانِ ظنّ العلّية.

حجة المخالف: أنّ جوازَ التركيبِ في العلةِ يُفضِي إلى تَطَرُّقِ النقضِ إلى العلّة؛ لأنّ كلَّ ماهيةٍ مركبةٍ، فإنّ عدمَ كلِّ واحدٍ من أجزاءِها علةٌ لعدمِ علِّيةِ تلكَ الماهية؛ لأنّ كونَها علةً صفةٌ من صفاتها، وتحقّقُ الصفة يتوقف على تحقق الموصوف. وإذا كان كذلك، فإذا عُدمَ جزءٌ من أجزاءِها فقد عُدِمت العلّة[2]، فإذا عُدم بعده جزءٌ آخرُ لم يكن عدمُ هذا الجزءِ الثاني علةً لعدمِ علِّية تلكَ الماهية، لاستحالةِ تحصيلِ الحاصل، فيتطرَّقُ النقضُ إلى العلّة.

فإن قيل: هذا يقتضِي أن لا يكون في الوجود ماهيةٌ مركبة؛ لأنّ عدمَ كلِّ واحدٍ من أجزائِها علةٌ مستقلّةٌ لعدمِ تلك الماهية.

قلنا: ليست الماهيةُ[3] أمرًا وراءَ ذلك المجموع، فلم يكن عدمُ تلك الأجزاءِ علةً لعدمِ شيءٍ آخر.

أما علّية الماهية، فهي حكمٌ زائدٌ على الماهية، وعدمُها معللٌ بعدمِ كلِّ واحدٍ من أجزاءِ الماهية، فظهرَ الفرق.

---

(١) هذا ظاهر كلام أبي الحسين في «المعتمد» (٢/٧٨٩)، ونقله أبو الوليد الباجي عن بعض الفقهاء كأبي الفضل المالكي، وأبي منصور الطوسي، وحُكي عن الأستاذ أبي إسحاق، «الإحكام» للباجي (٢/٦٤٥). وانظر: «البحر» (٥/١٦٦).

(٢) «ز» (العلية).

(٣) «ز» (تلك الماهية)، وفي «ظ» (ليس للماهية).

وجوابه: أنّ هذا بناءً على كون العدمِ علةً، وقد مرَّ القولُ فيه.

الثاني قالوا[1]: العلِّيةُ صفةٌ لذات العلة، فلو كانت العلةُ مركبةً، فإما أن تحصل تلك الصفة لكلِّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ فيلزم المحال؛ لأنّه يلزم[2] أن يكون كلّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ علةً. ويلزم حصول[3] الصفة الواحدة في المَحالّ الكثيرة وهو محال[4].

وإما أن يحصل في كلِّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ جزءٌ من تلك الصفةِ، وهو أيضًا محال؛ لأنّه يقتضِي انقسامَ الصفةِ العقليةِ حتى تكونَ[5] ثُلُثًا ورُبُعًا، وأنّه محال.

والجواب: ما مرّ أنّ العلية[6] ليست صفةً ثبوتية، فلا يمكن الحكم عليها بأنّها إما أن تحصل[7] في كلِّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ، أو لا في كلها.

المسألة السابعة: يجوز التعليل بالعلّة القاصِرةِ عند الشافعيِّ[8] وأكثرِ

---

(١) «ز» (الثاني أن العلية).

(٢) (المحال لأنه يلزم) مستدرك من «ز» وحدها.

(٣) «ز» (ولأنه يلزم حلول).

(٤) (وهو محال) من «ز» وحدها.

(٥) «ظ»، «ز» (تكون العلية).

(٦) «مـ» (العلة).

(٧) «ظ» (توجد).

(٨) «البرهان» (٢/١٠٨٠)، و«شرح اللمع» (٢/٨٤١)، و«شفاء الغليل» (ص: ٥٣٧)، و«تقويم النظر» لابن الدهان (٢/٢١٣). وهو قول أصحاب مالك، «المقدمة» لابن القصار=

المتكلمين[1]. خلافًا لأبي حنيفة، ووافقنا في العلة المنصوصة[2].

♦ **لنا**: أنّ صحةَ تعدِيَةِ العلةِ إلى الفرعِ موقوفةٌ على صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها[3] على صحة تَعدِيَتِها لزمَ الدَّوْر. وإذا لم تتوقف فقد صحت، سواءٌ كانت قاصرةً أو متعدِّية.

حجة المخالف: أنّ العلة القاصرةَ لا فائدةَ فيها؛ لأنّ الفائدةَ من العلّة أن يُتَوسلَ بها إلى معرفةِ الحكم، وأنّها حاصِلةٌ بالنصِّ في الأصل، وتلك الفائدةُ غير حاصلةٍ في الفرعِ، ضَرورةَ عدمِ العلّة فيه. وإذا لم يكن فيها فائدةٌ كان عبثًا، وأنّه غيرُ جائزٍ بالإجماع.

ولأنّ الدّليلَ ينفِي جوازَ العملِ بالظّنّ، تُركَ العملُ به في العلّة المتعدّية لاشتمالها على ما ذكرنا من الفائدة.

ولأنّ العلّة الشرعيةَ أمارة، فلابدّ وأن تكونَ كاشفةً عن الشيءِ،

= (ص: ١٧٧)، و«**الإشراف**» لأبي محمد عبد الوهاب (٢/٥٣٢)، و«**الإحكام**» للباجي (٢/٦٣٩).

(١) ك عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، «**المعتمد**» (٢/٨٠١). وهو قول معظم. الأصوليين، «**التلخيص**» (٣/٢٨٤).

(٢) هذا قول العراقيين من أصحابه وأكثر المتأخرين تبعًا للقاضي أبي زيد، «**التقويم**» (٢/٦١٠)، و«**مسائل الخلاف**» للصيمري (ص: ٢٩١)، خلافًا للمتقدمين من السمرقنديين، و«**الميزان**» (ص: ٦٣٦) [وفيه بيان مأخذ الخلاف].
وهذا قول أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري، «**المعتمد**» (٢/٨٠١). وبه قال أكثر أصحاب أحمد خلافًا لأبي الخطاب، والمجد «**التمهيد**» (٤/٦١)، و«**المسودة**» (ص: ٤١١)، و«**مختصر الروضة**» (ص: ٤٣٢).

(٣) «ز» (صحتها في نفسها).

والقاصرةُ لا تكشفُ عن شيءٍ[1] من الأحكام، فلا تكون أمارةً.

والجواب عن الأول: لا نُسلّم أنّه لا فائدةَ سوى ما ذكرتم، بل فيه فائدتان:

أحدهما: معرفةُ مطابقةِ الحكمِ لوجهِ الحِكمة، وأنّها[2] سببُ الانقيادِ وقبولِ الأحكام.

والثانية: أنّه لا فائدةَ أكثرُ من العلم بالشيء، فإذا علمنا ذلك صِرنا عالِمينَ بما كنّا جاهلين به، وأنّه مطلوب.

سلَّمنا أنه لابد وأن يتوسل بها إلى معرفة الحكم، لكن في جانب الثبوت أم في جانب العدم؟! الأول ممنوع والثاني مسلَّم[3]. وهاهنا أمكن التوسل به إلى عدم الحكم في الفرع.

فإن قلت: يكفي في ذلك أن لا يجد علةً متعدية، وأما التعليلُ بالعلةِ القاصرةِ فلا حاجة إليه في الامتناع.

قلت: يجوز أن يوجد في الأصل وصف مناسب متعد، فلو لم يجز التعليل بالعلة القاصرة[4] لبقى ذلك الوصف المتعدي خاليًا عن المعارض، فكان يجب التعليل به. وحينئذٍ يلزم ثبوت الحكم في الفرع. أما لو جوزنا

---

(١) «فـ» (والقاصر لا يكشف شيئا).

(٢) يعني معرفة وجه المطابقة. وفي «ظ»، «ز» (فإنها).

(٣) مكان هذه الجملة في «فـ»، «مـ» (ع م)، وفي «ز» (الأول ع، والثاني م). وهذا اختصار شائع عند النّساخ.

(٤) «ز» (بالوصف القاصر).

التعليل بالعلة القاصرة صار ذلك الوصف معارضًا للوصف المتعدي. وحينئذ لا يثبت القياس ويمتنع الحكم.

وعن الثاني: ما مرّ في مسألة إثبات القياس.

وعن الثالث: لا نُسلّم أنّه لا يكشفُ[1] عن شيء، بل يكشفُ عن المنعِ من استعمال القياس.

المسألة الثامنة: الحقُّ جوازُ القياسِ في اللّغات، وبه قال ابنُ سُرَيج[2]، ونقل ابنُ جِنّي في «**الخصائص**»[3] أنّه قولُ أكثرِ علماءِ العربيةِ، كالمازني وأبي علي الفارسي. خلافًا لأكثر أصحابنا[4] وجمهور الحنفية[5].

♦ **لنا:** أنّا رأينا أنّ عصيرَ العِنبِ لا يُسمَّى خمرًا قبل الشّدة المطربة،

---

(١) «ز» (أنها لا تكشف).

(٢) وأبو علي بن أبي هريرة، «**شرح اللمع**» (٢/٧٩٧)، و«**الوصول**» (١/١٠٩). ووافقهم على ذلك من المتكلمين الأستاذ أبو إسحاق، «**المنخول**» (ص: ٧٢). ونسبه ابن السمعاني في «**القواطع**» (١/٤٣٠) إلى أكثر أصحاب الشافعي. ثم قال (١/٤٣٣) باختصار: "الأقرب: يجوز إثبات الأسامي شرعًا ولا يجوز لغة. وهذا هو الذي اختاره ابن سريج". وانظر: في تحرير محل النزاع «**إيضاح المحصول**» (ص: ١٥٠)، و«**نكت المحصول**» (ص: ١٩٤).

(٣) «**الخصائص**» (١/٣٥٨).

(٤) «**التلخيص**» (١/١٩٤)، و«**البرهان**» (١/١٧٢)، و«**التمهيد**» (٣/٤٥٥). وهو اختيار القاضي في «**التقريب**» (١/٣٦١).

(٥) قال الصيمري: "اتفق أصحابنا وأكثر القائلين بالقياس أنه لا مدخل للقياس في إثبات الأسامي"، «**مسائل الخلاف**» (ص: ٢٦٧). وانظر: «**الفصول**» (٤/١٠٩)، و«**أصول السرخسي**» (٢/١٦٥)، و«**الميزان**» (ص: ٣٨٥).

ويُسمَّى خمرًا عندها، ثم إذا زالتِ الشّدةُ مرةً أخرى زال الاسم. والدَّوران يُفيدُ الظنّ، فيحصُل ظنٌ أنّ العلّة لذلكَ الاسم هي الشّدةُ المُطرِبة، فإذا رأينا الشِّدةَ حاصلةً في النّبيذِ حصل ظنٌ أنّ العلّة لهذا الاسم حاصلة، فيحصل ظنٌّ كونِه مُسمّىً[1] بالخمرِ، والظنّ حجةٌ فوجبَ الحكمُ بحرمةِ النّبيذِ.

الثاني ـ وهو الذي اعتمد عليه المازني وأبو علي الفارسي ـ: وهو أنّ كلَّ فاعلٍ رفعٌ وكلَّ مفعولٍ نصبٌ، وكذا القولُ في جميعِ وجوهِ الإعراب، فإنّ كلَّ ضربٍ منها اختصَّ بأمرٍ لم يُوجَد في غيره، ولم يَثبُت ذلك إلا قياسًا.

الثالث: عمومُ قولِه تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾.

حجة المخالف أمور:

* أحدها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾.

* الثاني: أنّ أهلَ اللغة لو صرحوا وقالوا: قيسوا. لم يجز القياس[2]، كما إذا قال: أعتقتُ غانمًا لسواده، ثم قال: قيسوا. فإنّه لا يجوز لنا القياس، فإذا لم يجز عند التصريح به، فلأن لا يجوزَ عند عدمِ النقلِ منهم كان أولى.

ولأنّ القياسَ يتوقفُ على التعليل[3]، وتعليلُ الأسماءِ غيرُ جائز؛ لأنّه لا مناسبةَ فيها.

ولأنّ وضعَ اللغاتِ ينافي جوازَ القياس، فإنّهم سمّوا الفرسَ الأسود

(١) «ز» (ظن أن النبيذ يسمى).
(٢) «مـ» (فإنه لا يجوز القياس).
(٣) «فـ»، «ظ» (العلة).

"أدهم"، ولم يسموا الحمار الأسود أدهم. وسمّوا الفرس الأبيض "أشهب"، دون الحمار الأبيض.

والجواب عن الأول: أنّه يجوز أن يكون البعضُ توقيفًا والبعضُ تنبيهًا بالقياس.

وعن الثاني: أنّا ندّعي أنّه نُقل إلينا بالتواتر جوازُ القياسِ منهم، وأنَّ كتب النحوِ والتصريفِ والاشتقاقِ مملوءَةٌ من القياس.

وعن الثالث: ما مرّ أنّا فسرنا العلّة بالمعرِّف.

وعن الرابع: أنّ تلكَ الصورَ لا تدلّ على المنع منِ القياسِ في غيرها.

المسألة التاسعة: اتفق أكثر المتكلمين[1] على صحة القياس في العقليات[2]. وفيه: إلحاق الغائب بالشاهد بجامع عقلي، وهو أربعة: **العلة**،

---

(١) «ف» (اتفق المتكلمون) وفي الحاشية كالمثبت نقلًا عن نسخة أخرى.

(٢) قال أبو الحسن الآمدي: "اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحد والعلة والشط والدلالة" «**أبكار الأفكار**» (١/٢١٢). وهذا الدليل هو عمدة القوم في الكلام وعليه معتمد أكثرهم في دليل الحدوث، وإثبات الصفات، ولكن يضعون للاستدلال به شروطًا من جنس ما يصنع الفقهاء في ذلك، وتجد فصولًا مطولة مهذبة في تقرير هذا الأصل عند المتكلمين المعتزلة في «**المقالات**» للبلخي (ص: ٢١١). والصفاتية في «**المجرد**» (ص: ٢٨٨ ـ ٢٩١، ٢٩٦ ـ ٢٩٩، ٣١٠ ـ ٣١٥)، و«**التمهيد**» للقاضي (ص: ١٢)، و«**مختصر المعتمد**» لأبي يعلى (ص: ٤١)، و«**نهاية الأقدام**» (ص: ١٨٢)، و«**أصول الدين**» للبزدوي (ص: ١٨)، و«**المختصر**» لابن طلحة اليابري (ص: ١٥٠)، و«**المتوسط في الاعتقاد**» (ص: ١٨٧)، وغيرها. =

والحد، والشرط، والدليل.

أما الأول، فكقول أصحابنا: "العالِميَّةُ شاهدًا مُعلَّلةٌ بالعلم، فكذا في الغائِب".

وأما الثاني، فكقول القائل: "حدُّ العالِم شاهدًا: من له العِلم، فيجبُ طَردُ الحدِّ غائبًا".

وأما الثالث، فكقولهم: "العلم مشروطٌ بالحياةِ شاهدًا، فكذا غائبًا".

وأما الرابع، فكقولنا: "التخصيصُ والإحكامُ يدُلّان على الإرادةِ والعلمِ شاهدًا، فكذا في الغائِب".

* **أما الأول**، فنقول: إذا ثبت أنّ ذلك المعنى مؤثرٌ في ذلك الحكم، ثم ثبت ذلك المعنى في صورةٍ أخرى، فإما أن يُعتبَر في تلك المؤثريةِ كونُه حاصلًا في تلك الصورة، أو كونُه غيرَ حاصلٍ في تلك الصورة، أو لا يُعتبر لا هذا ولا ذاك. فإن كان الأول والثاني، لم يكن ذلك المعنى تمامَ العلّة، بل العلّةُ التامة: ذلك المعنى معَ ذلك القَيْد. وإن كان الثالث، فلو لم يلزم من حصولها في الفرعِ حصولُ الحكم، فقد حصلت العلّةُ مستلزمةً له[1] في

= وقد تعقب المصنف ﷺ هذا الدليل وبين وجه الإشكال فيه وأدرجه في الأدلة الضعيفة المزيفة، «**نهاية العقول**» (١/١٣٣)، وتبعه على هذا الآمدي، وصاحب «**شرح المواقف**» (١/١٨٩) [ط الجيل] وغيره. وقبلهم الغزالي في «**معيار العلم**» (ص: ١٩٠) [ط المنهاج]. وهذا الأصل من جملة ما لم يقع تحريره من هذا الفن، فإن الناس لا ينفكون عن الاستدلال به، ومع ذا فأكثرهم ينكره ويصف به من يخالفه إما مطلقًا وإما فيما لا يجري على أصول مذهبه، فكأنه دليل انتقائي كل يأخذ منه ما شاء. انظر: «**المدخل إلى دراسة علم الكلام**» للدكتور حسن الشافعي (ص: ١٦٧ ـ ١٧١).

(١) مكانها في «ز» (للحكم).

صورة، وغيرَ مستلزمةٍ له في صورةٍ أخرى، فيلزمُ ترجيحُ أحدِ طرفي الممكن المساوي على الآخَرِ[1] من غيرِ مُرَجِّح.

المسألة العاشرة: يجوز إثباتُ التقديراتِ والكفاراتِ والحدودِ والرُّخَصِ بالقياسِ عند الشافعي رضي الله عنه[2][3]. خلافًا لأبي حنيفةَ وأصحابِه[4].

♦ لنا: عمومُ قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

واحتج الخصم[5]: بقوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدودَ بالشبهاتِ**»[6]. والقياسُ

---

(١) (المساوي) مثبت من «ظ» وحدها.

(٢) «ف» (بالقياس عندنا).

(٣) «**القواطع**» (٣/٨٩٦)، و«**شرح اللمع**» (٢/٧٩١).

إدراج المصنف الرخص في مذهب الشافعي، مخالفٌ لنص الشافعي في كتبه، قال في «**الرسالة**» (ص: ٥٤٥): "ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض، عُمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله، دون ما سواها، ولم يُقس ما سواها عليها. وهكذا ما كان لرسول الله من حكم عام بشيء ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام". ومن كلماته الذائعة: "لا يُعدّى بالرّخص مواضعها"، «**مختصر البويطي**» (ص: ١٠٥١) [ط المنهاج]، و«**الأم**» (٢/١٧٥). وانظر: «**المقدمة**» لابن القصار (ص: ١٩٩)، و«**الإحكام**» للباجي (٢/٦٢٨).

(٤) «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٤/١٠٥)، و«**المسائل الخلافية**» للصيمري (ص: ٢٦٣)، و«**أصول السرخسي**» (٢/١٦٥).

(٥) «ز» (المخالف).

(٦) رواه الترمذي (رقم: ١٤٢٤) بنحوه من حديث عائشة. قال الترمذي: "لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة، عن يزيد بن زياد الدمشقي، عن الزهري، عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ. رواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه، ولم يرفعه. ورواية وكيع أصح. ويزيد بن=

لا يُفيدُ القطعَ فتحصُلُ الشُّبهَة. ولأنّ العقل لا يهتدي إلى مقادير النُّصُبِ في الزّكوات. **وأما الرُّخَص**، فإنها مِنحٌ من الله تعالى لا يُتعَدَّى بها مواضعها[1].

الجواب: ما ذكرتم يُشكِلُ بمسائلَ ذكرها الشافعي رضي الله عنه:

منها: إيجابُ الرَّجمِ على المشهودِ عليه بالاستحسانِ في مسألةِ شهودِ الزّوايا، مع أنّه على خلافِ العقل، فلَأن يُعملَ بما يوافقُ العقلَ كان ذلك أولى. وكذلك قِستُم الإفطارَ بالأكلِ والشرب على الإفطارِ بالوِقاعِ. وقتلَ الصَّيدِ ناسيًا على قتلهِ عامدًا. **فإن قلتم**: هذا ليس بقياس، بل استدلالٌ على موضعِ الحكمِ بنفيِ[2] الفوارقِ الملغاة. **قلنا**: هذا قياس إلا أن علّة الحكمِ[3] ثبتت بطريقِ السّبرِ والتّقسيم.

وكذلك قِستُم في الرُّخَصِ، حتى جوَّزتم الاقتصارَ على الحجر في كلِّ النجاسات، نادِرةً كانت أو مُعتادة. وأثبتم الرُّخصةَ للعاصِي بسفره بالقياس، مع أنّ القياسَ ينفيها.

المسألة الحادية عشرة: زعمَ عثمانُ البَتّيُّ[4] أنّه لا يُقاسُ على الأصل حتى

= زياد الدمشقي ضعيف في الحديث". وانظر: «**العلل الكبير**» (٢٢٨/١).
وروي الحديث موقوفًا من حديث جماعة من الصحابة وغيرهم، انظر: «**الخراج**» لأبي يوسف (ص: ١٦٧)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (٤٠٢/٧)، و«**السنن الكبير**» للبيهقي (٤١٣/٨).

(١) «مـ» (عن مواضعها)، «ظ» (غير). وهذه عبارة الشافعي المتقدمة.

(٢) «ز»، «ظ» (بحذف).

(٣) «ظ» (علية الأصل).

(٤) هو أبو عمرو عثمان بن سليمان البتي الكوفي الفقيه، ثقة قليل الحديث، (تـ١٤٣هـ). وانظر: «**شفاء الغليل**» (ص: ٦٤٠).

تقومَ دلالةٌ على جوازِ القياس عليه. وهو باطل لوجوه:

* **الأول**: أنّ الدّلائل الدّالّة على جواز القياس لا تفصل بين قياس وقياس.

* **الثاني**: أنّ الظنّ بكونِ ذلك الحكم معللًا بمعنىً هو موجودٌ في الفرعِ، يوجبُ الظنّ بأنّ الحكمَ في الفرعِ مثلُ الحكمِ في الأصل، والعملُ بالظنّ واجبٌ.

* **الثالث**[1]: أنّ الصحابةَ حينَ استعملوا القياسَ في مسألةِ الحرام والجد[2]، لم يعتبروا هذا الشرط.

المسألة الثانية عشرة: زعم بِشرُ المَرِيسيُّ[3] أنّ شرط الأصل انعقاد الإجماع على كونِ حكمِه مُعللًا. وهذا الشرطُ غيرُ مُعتبَرٍ لما مرّ. وقال قوم: الأصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه، حتى قالوا في قوله ﷺ: «**خمس يقتلن في الحرم**»[4]، لا يُقاسُ عليه غيره[5]. **والحق جوازه على ما مرّ**[6].

---

(١) هذا الوجه ساقط من «م»، «ز»، «هـ» ومستدرك في حاشية «ظ» بخط الناسخ وبعده [صح أم] يعني مستدرك من الأصل المنسوخ منه.

(٢) «ف» (مسألة الحدود والإحرام).

(٣) «**شفاء الغليل**» (ص: ٦٤٠).

(٤) أخرجه البخاري (رقم: ٣٣١٤)، ومسلم (رقم: ١١٩٨) من حديث عائشة.

(٥) هذا قول أصحاب أبي حنيفة، «**أصول السرخسي**» (٢/١٧٠ ـ ١٧١)، و«**المبسوط**» له (٤/٩٠)، و«**تحفة الفقهاء**» لعلاء الدين السمرقندي (١/٤٢٢). مع أنهم لم يقولوا بمفهوم العدد، «**أصول السرخسي**» (١/٢٥٦)، وانظر: «**شفاء الغليل**» (ص: ٦٦٦).

(٦) «ف» (الجواز لما مر).

احتجوا: بأنّ تخصيصَ ذلك العدد بالذّكر يدلّ على نفِي الحكم عمّا عداه.

وأيضًا، جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر.

وجوابه: أنّ ما ذكرتم يشكل بجوازِ القياسِ على الأشياءِ السِّتةِ في الرّبا.

المسألة الثالثة عشرة: في نوعٍ من القياسِ يستعمله أهلُ الزّمانِ. وهو: أنّه لو ثبتَ الحكمُ في الفرعِ لثبتَ في الأصل؛ لأنّ ثبوته في الفرع يكون لمعنىً مُشترَكٍ بينه وبين الأصل، فيلزمُ ثبوته في الأصل، فلما لم يثبت فيه، لم يثبت في الفرع.

ويمكن أن يذكر على وجه أشدَّ منه تلخيصًا، وهو: أنّ ثبوتَ الحكم في الفرع يُفضِي إلى محذور، فوجبَ أن لا يثبت.

بيان الأول: أنّه لو ثبتَ الحكمُ في الفرع، فإما أن يكون معللًا بالمشترك بينه وبين الأصل، أو لا يكون.

فإن كان الأول، لَزِم النقضُ، ضرورةَ عدمِ ثبوته في الأصل. وإن كان الثاني، لَزِم تركُ العمل بالمناسبةِ والاقتران الدّالين على العِلِّية مع عدمِ ثبوتِ العِلِّية.

الفصل العاشر في التعادل والترجيح

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في تعادل الأمارتين، فمنع منه الكرخي مطلقًا[1]. وجوَّزه الباقون[2]. ثم حكمه التخيير عند القاضي أبي بكر[3] وأبي علي وأبي هاشم[4]. وعند بعض الفقهاء: الرجوع إلى مقتضَى العقل[5].

---

(١) «**المعتمد**» (٢/٨٥٣). وهذا هو الظاهر من مذهب الشافعي، قال في «**الرسالة**» (ص: ٢١٧): "لم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت: إما بموافقة كتاب أو غيره من سنته أو بعض الدلايل". وانظر: «**الأم**» (٣/٦٣٩) (٨/٥٥)، (٧/٥٠٤)، و«**البحر**» (٦/١١٣). وقال ابن السمعاني: "مذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال"، «**القواطع**» (٣/١١٩١). قال أبو طالب البطحاني: "هذا هو الظاهر من مذهب أكثر الفقهاء" «**المجزي**» (٤/٢٣٥). وانظر: «**البرهان**» (٢/١١٨٣)، و«**الوصول**» (٢/٣٢٦)، و«**التبصرة**» (ص: ٥١٠). فإن تعارض عند مجتهد دليلان أو أمارتان توقف حتى يلوح له شبه بأحد الأصلين.

(٢) هذا قول المصوبة، أما قول من يقول المصيب واحد، فلا يجوزون هذا، ويرجعونه لعجز المجتهد. «**المستصفى**» (٢/١١١١).

(٣) «**التلخيص**» (٣/٣٩١).

(٤) «**المعتمد**» (٢/٨٥٣). قال أبو طالب: "حكي هذا القول عن عبيد الله بن الحسن العنبري، وهو الأقرب من مذهب أبي الهذيل". وانظر: «**الفصول**» لأبي بكر الرازي (٤/٢١٠).

(٥) أي لتساقط الدليلين المختلفين، وهذا قول أبي القاسم ابن كج الدينوري الشافعي، قال: "لأن دلائل الله سبحانه لا تتعارض، فوجب أن يستدل بتعارضها على وهائها جميعًا أو وهاء أحدها غير أنا لا نعرفه" «**البحر**» (٦/١١٥).

والمختار، أنّ التعادل إما أن يقع في حكمين متنافيين[1] والفعل واحد، أو في فعلين متنافيين والحكم واحد.

* **أما الأول**: فهو جائز عقلًا، لجواز أن يكون المُخبر عن النفي مساويًا للمُخبر عن الإثبات في العدالة والصدق، لكنّه غيرُ واقعٍ شرعًا؛ لأنّه إما أن يُعملَ بهما، أو لا يُعملَ بواحد منهما، أو يُعملَ بأحدها دونَ الثاني[2].

والأول محال؛ لأنّه يقتضِي كونَ الفعلِ الواحدِ حرامًا مباحًا.

والثاني محال أيضًا، لكون ذلك عبثًا.

والثالث باطل؛ لأنّه إما أن يُعمل بأحدها على سبيل التعيين، أو لا على التعيين.

والثاني باطل؛ لأنّ التخييرَ بين الفعل والترك إباحةٌ[3] للفعل، فيكونُ ذلكَ ترجيحًا لدليلِ الإباحة.

والأول باطلٌ أيضًا؛ لأنّ الترجيحَ بدونِ المُرجِّح قول في الدين بالتشهي، وأنّه غيرُ جائز.

* **وأما القسم الثاني**: فهو جائز، ومقتضاه: التخيير، وذلك مثلُ قوله ﷺ: «**في كلِّ أربعين بنتُ لبونٍ وفي كلِّ خمسينَ حِقَّة**»[4]. وكما يجوز

---

(١) «فـ» (متناقضين).

(٢) «ز» (الآخر).

(٣) «ظ»، «ز» (بين الشيئين [هو الفعل والترك/ «ز»]).

(٤) أخرجه البخاري (رقم: ١٤٥٤) من حديث أنس عن الصديق.

للمصلِّي في الكعبةِ أن يستقبلَ أيَّ جدارٍ شاء.

ثم هذا التعادل إن وقع للإنسان في عملِ نفسه كان حكمه التخيير. وإن وقع للمفتِي كان حكمه تخييرُ[1] المستفتِي في العمل. وإن وقعَ للحاكم وجبَ عليه التعيين؛ لأنّه منصوبٌ لقطعِ الخصومات.

المسألة الثانية: إذا نُقِلَ عن المجتهدِ قولان، **فإن كان في موضِعَين مختلفي التاريخ**، كان الثاني رجوعًا عن الأول. وإن لم يُعلم التاريخ، حُكِيَ عنه القولان.

وإن نُقِلا[2] **في موضعٍ واحدٍ** ولم يُوجد منه ما يُقوّي أحدهما، فمن من الناس من قال[3]: إنّه يقتضِي التخيير، إلا أنّا أبطلنا ذلك. وبتقديرِ صحته، يكون له في المسألةِ قولٌ واحد، وهو التخيير لا قولان. **بل الحق** أنّ ذلكَ يدلّ على كونِه متوقفًا في المسألة[4].

أما إذا لم يُعرف قوله في المسألة، وعرفنا قولَه في نظائرها، فالظاهر أنّ قوله في أحدى المسألتين قولٌ له في الأخرى، إن لم يكن بينهما فرقٌ، وإلا فلا.

---

(١) «ز» (حكمه حكم).

(٢) «ظ» (وإن كان).

(٣) هذا قول أبي بكر في «التقريب» (ص: ٢٨) [ط الوعي]، وبناه على اعتقاده أن الشافعي يقول بتصويب المجتهدين. وتعقبه أبو المعالي: "هذا الذي قاله غير سديد، فإن الصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحد. على أن فيما ذكره دخلًا عظيمًا". «التلخيص» (٣/٤١٨).

(٤) «ظ»، «ز» (أنه يدل [على أنه/ «ظ»]).

وأما الأقوال المختلفةُ عن الشافعي، فعلى وجوه:

* **أحدها**: أن يكون البعضُ قديمًا والبعضُ جديدًا، فكان الجديدُ ناسخًا[1] للقديم.

* **الثاني**: أن يَذكُر القولين وينصَّ على التّرجيح، أو يومئَ إليه، أو يُفرِّعَ على أحدهما، أو يُنبِّه في آخرِ كلامه على التّرجيحِ لكنَّ المطالعَ ربما لم يطَّلعَ عليه فلم ينقُله.

* **الثالث**: أنّ يَنصّ على القولين وسكت عن الترجيح، فهاهنا احتمالان:

أحدهما: أن يقول: قولان ـ أي لبعض العلماء ـ.

الثاني: أن يكونَ مرادُه: فيه احتمالانِ يمكنُ القولُ بهما. ثم إنّه لم يُرجِّح أحدَهما على الآخر؛ لأنّه لم يَظهر له وجهُ التّرجيح.

ونقلَ الشيخُ أبو إسحاق، عن الشيخِ أبي حامدٍ الإسفراييني، أنّه قال: لم يصحَّ من الشافعيِّ قولانِ على هذا الوجهِ إلا في سبعَ عشرةَ مسألةً[2]. وهذا

---

(١) «ز»، «هـ» (فالجديد ناسخ).

(٢) النقل من «التبصرة» (ص: ٥١٢). وفيه: "ست عشرة أو سبع عشرة"، وانظر: «اللمع» (ص: ٣٠٩).

تنبيه: النقل في كتاب أبي إسحاق عن القاضي أبي حامد، وهو أحمد بن بشر بن عامر المروروذي، ويقال المرّوذي، نزيل البصرة، (تـ٣٦٢هـ). وهكذا جاء مصرحا بنسبته في «شرح اللمع» (٢/١٠٧٩).

وأما الشيخ أبو حامد، فهو: أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني شيخ العراقيين من أصحاب الشافعي، (تـ ٤٠٦هـ).

هذا هو مصطلحهم في الفرق بين الشيخ والقاضي في هذه الكنية، «تهذيب الأسماء واللغات» (٢/٢١١). وانظر: «البحر» (٦/١٢١).

يدلّ على كمالِ منصبِه في العلم والدّين. أما الأول، فلأنّ كلَّ من كانَ أغوصَ نظرًا وأدقَّ فكرًا كانَ الإشكالُ عنده أكثر. وأما الثاني، فلأنّه لمّا لم يَظهر له وجه الترجيح[1] لم يستحيي من الاعترافِ بعدمِ العلم.

المسألة الثالثة: اتفقَ الأكثرون على جواز التّمسك بالترجيحِ عند التعارض[2]. وقال قومٌ: يجبُ التخيير أو التوقف[3].

♦ **لنا:** إجماعُ الصحابةِ رضوان الله عليهم على الترجيح، فإنّهم قدّموا خبرَ عائشةَ ﵂ في التقاءِ الختانين، على قولِ من روى: «**إنما الماء من الماء**»[4]. وخبرَ من روى من أزواجه أنّه كان يُصبِحُ جُنبًا وهو صائم، على روايةِ أبي هريرة: «**من أصبح جنبًا فلا صوم له**».

ولأنّ الظنين إذا تعارضا، ثم ترجَّحَ أحدُهما على الآخرِ كان العملُ بالرّاجِح مُتعيّنًا عرفًا، فيكونُ متعينًا شرعًا، لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**».

---

(١) المثبت من «ظ» وفي غيرها (عنده [من/ «ف»، «مـ»] الرجحان).

(٢) قال الأبياري: "الترجيح مما أجمعت عليه الأمة من حيث الجملة، ولا مبالاة بخلاف من شذ" «**التحقيق والبيان**» (٤/١٩٤).

(٣) قال أبو المعالي: "حكى القاضي عن [أبي عبد الله] البصري الملقب بجعل: أنه أنكر القول بالترجيح. ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها" «**البرهان**» (٢/١١٤٢). وتعقبه الأبياري بقوله: "ما ذكره الإمام تعريض لتغليط العدول مع كمال المعرفة والبصر، وهذا لا سبيل إليه" «**التحقيق والبيان**» (٤/١٩٤ ـ ١٩٥). وانظر: «**البحر**» (٦/١٣٠).

(٤) تقدم. وكذا الحديثان الآتيان.

احتجوا بوجهين:

الأول: لو اعتُبِرَ الترجيحُ في الأمارات لاعتُبِرَ في البيّناتِ في الحكومات، بجامعِ ما يَشتركانِ فيه من ترجيحِ الأظهرِ على الظّاهر.

الثاني: قولُه: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]. وقولُه ﷺ: «**نحن نحكم بالظاهر**»[(١)]، يقتضِي إلغاءَ زيادةِ الظّن.

والجواب: أنّ ما ذكرناه دليلٌ قطعِي، فلا يُعارَضُ بالظّن[(٢)].

المسألة الرابعة: الترجيحُ لا يَجري في الأدلة اليقينية؛ لأنّ من[(٣)] شرطِ الدليلِ اليقينِي أن يكون مُركبًا من مُقدماتٍ ضَروريةٍ، أو لازمةٍ عنها لزومًا ضروريًا إما بواسطةٍ أو بوسائِط، وذلك لا يتأتّى إلا باجتماعِ[(٤)] أمورٍ أربعة:

---

(١) قال السبكي في «**الإبهاج**» (١٧٢٣/٣): "لا أعرفه، وقد سألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه".
وعند البخاري (رقم: ٧١٦٨)، ومسلم (رقم: ١٧١٣) من حديث أم سلمة مرفوعًا: "أقضي على نحو ما أسمع". قال الشافعي في «**الأم**» (٤١٦/٧): "فأعلمَ أن حكمه على الظاهر، وأنه لا يحل ما حرم الله، وحكم الله على الباطن". وقريب منه في (٩٧/٨).
وانظر: «**البدر المنير**» (٥٩٠/٩)، و«**تحفة الطالب**» لابن كثير (ص: ١٤٥)، «**تذكرة المحتاج**» لابن الملقن (ص: ٧٩) و«**التمييز**» لابن حجر (٣١٩١/٦)، و«**موافقة الخُبر الخَبر**» (١٨١/١)، و«**الأجوبة المرضية**» للسخاوي (٨٤٢/٢).

(٢) «ف»، «م» (والجواب عن الأول والثاني). وفي «ز» (قاطع فلا يعارضه الظن).

(٣) (من) مثبت من «ز» وحدها.

(٤) «ظ»، «ز» (عند اجتماع).

أحدها: العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداءً، وإما استناداً[1].

وثانيها: العلم الضروري بصحة تركيبها.

وثالثها: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها.

ورابعها: العلم الضروري بأنَّ ما يلزمُ عن الضّروريِّ لزومًا ضروريًا فهو ضروري.

وهذه العلومُ الأربعةُ يستحيلُ حصولُها في النقيضين معًا. وإذا استحالَ حصولُها امتنعَ التّعارُض.

المسألة الخامسة: مذهبُ الشافعي جوازُ التّرجيحِ بكثرةِ الأدلّة[2]. خلافًا لبعض الناس[3].

♦ لنا: إجماعَ الصحابةِ على أنّ الظن الحاصلَ بقولِ الاثنين أقوى من الظّن الحاصلِ بقولِ الواحد، فإنّ الصدّيقَ لم يعمل بخبر المغيرة في «مسألةِ الجدة» حتى شهد له محمد بن مسلمة. وعمرَ لم يقبل خبرَ أبي موسَى حتى شهد له أبو سعيدٍ الخدري. فلولا أنّ لكثرة الرواة أثرًا في قوة الظن، وإلا لما

(١) «ظ» (بصحة المقدمات). وقوله: (إما ابتداءً...) ساقط من «ظ»، «ز»، «هـ».

(٢) تجد ما يدل على هذا في «**الرسالة**» (ص: ٢٨١، ٢٨٤، ٣٧٣)، و«**الأم**» (٥١٣/٨)، (١٦٧/١٠). وانظر: «**المعتمد**» (٦٧٦/٢)، و«**البحر**» (١٣٨/٦، ١٥٠).

(٣) هذا قولُ عامة أصحاب أبي حنيفة، وانتصر له أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (١٧٢/٣)، وقال: "هذا عندي مذهب أصحابنا"، وانظر: «**أصول البزدوي**» (ص: ٤٦٣)، «**أصول السرخسي**» (٢٤/٢)، و«**الميزان**» (ص: ٧٣٤).

كان كذلك. ولأنّ قول كلِّ واحدٍ من الرواة لمّا أفادَ قدرًا من الظن، فإذا اجتمعوا استحال أن لا تحصل زيادة الظن؛ لأنّه يؤدّي إلى اجتماعِ المؤثرين على الأثر الواحد وهو محال. ولأنّا إذا فرضنا دليلين متساويين في القوة والضعف، فإذا وجد دليلٌ[1] آخر يساوي أحدهما، فمجموعهما أعظم من كلِّ واحدٍ منهما[2]. وإذا كان الظنُّ أقوى تعيَّن العمل[3] به بالقياس على جواز الترجيح بقوة الدليل[4].

الثاني: أن مخالفة الدليل لمّا كان خلافَ الأصل كان مخالفةُ الدليلين أكثرَ محذورًا من مخالفةِ الدليل الواحد.

لا يقال: لو جاز الترجيحُ بكثرةِ الأدلة[5] لكان كذلك في الفتوى والشهادات؛ **لأنّا نقول:** أما أنتم فقد جوزتم[6] الترجيح بكثرة المفتين[7]. وأما الشهادات[8]، فكذلك عند مالك[9].

---

(١) «فـ» (وجدنا دليلا).

(٢) «ز» (كان الظن الحاصل من المجموع زائدًا على الظن الحاصل من الواحد).

(٣) «ظ» (وجب تعيين العمل).

(٤) «فـ» (بقوة تعدد الدليل).

(٥) «مـ» (الدليل).

(٦) «ز» (أما الأول فقد جوز البعض)، و(المفتين) تحرف فيها إلى (المقدمات).

(٧) لم أقف عليه، وانظر: «**المعتمد**» (٢/٦٧٧).

(٨) «ظ» (الشهادة).

(٩) يعني بكثرة الشهود، وهذا في رواية مطرف عن مالك، «**النوادر**» لابن أبي زيد (٩/٣٥)، و«**الجامع لمسائل المدونة**» لابن يونس (١٧/٥٠١).
وأما ابن القاسم فنقل عنه المنع. قال سَحنون في «**المدونة**» (١٣/٣٨): "أرأيت التكافؤ في البينة، أهو في العدد عند مالك أم في العدالة؟! قال: ذلك عند مالك في العدالة وليس في=

ولأنّ اعتبارَ الشهادة حجةٌ على خلاف الدّليل، لكونِه موهمًا الخطأ والكذب، إلا أنّه اعتُبِر فصلًا للخصومات، فوجبَ أن يُعتَبَر على وجهٍ لا يُفضِي إلى تطويلِ الخصومات. ولو أجرينا فيه الترجيح بكثرة العدد، أدّى ذلك إلى تطويل الخصومات.

المسألة السادسة: إذا تعارض الدليلان، فإما أن يكونا عامّين، أو خاصّين، أو أحدُهما عامًا والآخر خاصًا، أو كلُّ واحدٍ منهما عامًا من وجهٍ وخاصًا من وجهٍ آخر.

أما الأول: فإن كانا معلومين وكان أحدهما متقدمًا، كان المتأخر ناسخًا للمتقدم إن كان المدلول قابلًا للنسخ. وإن لم يكن قابلًا للنسخ تساقطا، ووجب الرجوع إلى دليل آخر.

وإن عُلم مقارنتهما وجب التخيير؛ لأنّه إذا تعذّر الجمعُ لم يبقَ إلا التخيير.

وإن لم يعلم التاريخ وجب الرجوع إلى غيرهما.

أما إن كانا مظنونين وعلم تقدم أحدهما على الآخر، كان المتأخر ناسخًا. وإن نقلت[1] المقارنة أو لم يعلم ذلك وجب الترجيح بالأقوى. وإن

= العدد". وانظر: «**الكافي**» لأبي عمر بن عبد البر (٢/٩١٣).

وأما الترجيح بالعدالة، فلم يُختلف عنه فيه، «**البيان والتحصيل**» (١٠/٧١)، و«**عيون المسائل**» للقاضي عبد الوهاب (ص: ٥٢٣).

(١) «ف»، «ظ» (فقدت)، وله وجه.

تساويا وجب التخيير.

وأما إن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن علم تأخير المعلوم كان ناسخًا للمتقدم، وإن علم تأخير المظنون لم يُنسخ المعلوم، وإن لم يُعلم تقدم أحدهما وجب العمل بالمعلوم.

* **القسم الثاني**: أن يكونا خاصَّين، والحكمُ فيه ما مرّ.

* **القسم الثالث**: أن يكون كلُّ واحدٍ منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣]، مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣].

فإن عُلم تقدم أحدهما، فإن كانا معلومين[1] أو مظنونين أو كان المتقدم مظنونًا، كان المتأخر ناسخًا للمتقدم على قول من يقول: العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم. وإن كان المتقدم معلومًا وجب الرجوع فيهما إلى التّرجيح. فأما من يقول: العام المتأخر يَنبني على الخاص المتقدم، فاللائق بمذهبه الترجيح في هذه الأقسام.

أما إذا لم يُعلم تقدم أحدهما، فإن كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الإسناد، ولكن يجوز الرجيح بما تضمنه أحدهما من كونه محظورًا أو مُثبِتًا حكمًا شرعيًا؛ لأن الحكم بذلك طريقه الاجتهاد. وإن كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الإسناد. أما إذا كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونا، جاز ترجيحُ المعلوم على المظنون.

---

(١) «ظ»، «ز» (وكانا معلومين).

* **القسم الرابع**[1]: وهو أن يكون أحدهما عامًا والآخر خاصًا، فإن كانا معلومين أو مظنونين وكان الخاص متأخرًا كان ناسخًا للمتقدم. وإن كان العام متأخرًا كان ناسخًا للمتقدم عند الحنفية[2]. وعندنا أنّه يَنبنِي العامّ على الخاص. وإن وردا معًا خُصَّ العامّ بالخاص إجماعًا. وإن جُهلَ التاريخ، فعندنا يَنبنِي العامّ على الخاصّ، وعندَ الحنفيةِ يُتوقفُ فيه[3].

وأما إن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فقد اتفقوا على تقديمِ المعلومِ على المظنون، إلا إذا كان المعلومُ عامًا والمظنونُ خاصًا ووردا معًا، مثل تخصيصِ الكتابِ والخبرِ المتواتر بخبرِ الواحد والقياس. وقد ذكرنا الأقوال فيها في «**باب العموم**».

المسألة السابعة: إذا تعارض دليلان، فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه، أولى من العمل بأحدهما من كل وجه[4]؛ لأنّ دلالة اللفظ على جزءِ مفهومه دلالة تابعة، ودلالته على كل مفهومه دلالة أصلية، فكان الثاني أقوى فكان اعتباره أولى.

المسألة الثامنة: في ترجيحِ أحدِ الخبرين على الآخر، وذلك: بكثرة

(١) المثبت من «ز»، وفي غيرها (وأما الرابع).

(٢) «ظ» (أبي حنيفة). (وإن كان... للمتقدم) ساقط من «ز».

(٣) تقدمت هذه المسائل مفصلة.

(٤) بعده في «ظ»، «ز» (دون الآخر).

الرواة، أو بزيادة علم الراوي، أو بزيادة مجالسته للعلماء، أو بكون أحد الراويين صاحبَ الواقعة، أو بزيادة ورع أحدهما، أو بذكر أسباب العدالة، أو بزيادة العدد أو العلم في المزكّي لأحدهما[١]، أو بزيادة[٢] أحد الراويين في ضبط الحديث أو حفظه[٣]، أو جزم أحدهما عند ظن الآخر، أو بكون أحدهما من أكابر الصحابة دون الآخر، أو بكونه معروف النسب دون الآخر، أو رواية أحدهما في زمان البلوغ ورواية الآخر في زمان الصِّبا والبلوغ، أو بذكر أحد الراويين سبب نزول الواقعة دون الثاني، أو رواية أحدهما باللفظ والآخر[٤] بالمعنى.

أو بكون أحدهما مسندًا والآخر مرسلًا، إذا قبلنا المرسل[٥]. وقال عيسى بن أبان: المرسل أولى[٦]. وقال القاضي عبد الجبار: يتساويان[٧].

ومنها: أن يكون أحدهما مدنيًا والآخر مكيًا؛ لأن الغالب في المكي ما كان قبل الهجرة، فكان منسوخًا. وكذلك الذي ورد بعد قوة الرسول ﷺ وعلو شأنه راجح على ما لا يكون كذلك. وكذلك لو كان الراوي لأحدهما

---

(١) (أو بزيادة العدد...) إلى هنا، مثبت من «ز» وحدها.

(٢) «ظ» (بزيادة قوة).

(٣) «م» (أو الحفظ)، وفي «ف» (الضبط والحفظ).

(٤) «ز» (ورواية الآخر).

(٥) «ظ» (المراسيل).

(٦) في «**الفصول**» للرازي (٣/١٤٦): "قال عيسى بن أبان في كتابه «**المجمل والمفسر**»: المرسل أقوى عندي من المسند".

(٧) هذا يفهم من تعقيب عبد الجبار على اختيار عيسى بن أبان كما في «**المعتمد**» (٢/٦٧٧ ـ ٦٧٨).

متأخر الإسلام وعلم أن سماعه كان بعد إسلامه. وكذلك لو كان أحدهما مؤقتًا بوقت متقدم والآخر مطلقًا، كان المطلق أولى؛ لأنه أظهر تأخرًا.

أما إذا كان أحد اللفظين فصيحًا دون الآخر، فمنهم من رد الركيك. ومنهم من قبِله وحمله على أن الراوي رواه بلفظه. وقال بعض الناس: يُقدم الأفصحُ على الفصيح. **وهو ضعيف**؛ لأنّ الفصيحَ لا يجبُ أن يكون كلُّ كلامِه كذلك.

ومنهم من قدم[1] الحقيقة على المجاز[2]. **وهو ضعيف**؛ لأنّ المجازَ الغالب أظهرُ من الحقيقةِ المرجوحة.

وكذلك المجازُ الذي لا يحتاج إلى الإضمار[3] أظهرُ من الحقيقة. أما الذي لا يحتاج إلى الإضمار، فإنه يقدم على ما يحتاج إليه. وكذلك أقرب المعنيين شبهًا بالحقيقة أولى. وكذلك الذي لم يدخله التخصيص مقدم على المخصوص[4]. وكذلك الذي يدل من وجهين، أو يدل على الحكم وعلّته، أو يكون مشتملًا على التهديد أو يقتضِي الحكمَ بغير واسطة، فإنّه يُقدَّم على ما لا يكون كذلك.

أما لو كان أحدهما ناقلًا والآخر مُقرِّرًا، فالحقّ أنّه يترجحُ[5] المُقرِّر.

---

(١) «ظ» (ومنهم من قال).

(٢) انظر: «البحر» (٦/١٦٦).

(٣) «ز»، «هـ» (الذي هو الاستعارة).

(٤) «مـ» (المخصص).

(٥) «ف» (أنه يجب ترجيح). وكذا في الموضع القادم.

وقال الجمهور من الأصوليين[١]: إنّه يترجح الناقل[٢].

♦ لنا: أنّ حملَ الحديثِ على ما لا يُستفادُ إلا من الشرعِ أولى، فلو جعلنا المبقِي مُقدّمًا على النّاقل كان واردًا حيثُ لا يُحتاجُ إليه؛ لأنّا في ذلك الوقتِ نعرفُ ذلكَ الحكمَ بالعقل، فكان الحكمُ بتأخّره عن النّاقل أولى.

احتج الجمهور: بأنّ القولَ بكونِ النّاقل متأخرًا تقليلُ[٣] النّسخ؛ لأنّه يقتضِي إزالةَ حكمِ العقلِ فقط فكان ذلكَ أولى من القلب.

وجوابه: أن ورود الناقل بعد ثبوت حكم الأصل[٤] ليس بنسخ؛ لأن دلالة العقل مقيدة[٥] بشرط عدم دليل السمع، فإذا وجد لا يبقى دليل العقل، فلا يكون السمع مزيلًا لحكم العقل بل مبينًا لانتهائه. ولأنا لو جعلنا المُبقِي مقدمًا لكان المنسوخ حكمًا ثابتًا بدليل العقل والخبر، فكانَ أشدَّ مخالَفةً للأصل؛ لأنّه يكون نسخًا للأقوى بالأضعف.

أما لو كان أحدهما محرِّمًا والآخر مبيحًا، فقال الكرخي وطائفة من الفقهاء بتقديم المحرِّم[٦]، وقال أبو هاشم وعيسى بن أبان: يستويان[٧].

---

(١) «ف» (جمهور الأصوليين).

(٢) انظر: «البحر» (٦/١٦٩).

(٣) في الأصول سوى «ف» (تعليل) والمثبت هو الوجه.

(٤) «ف» (الحكم في الأصل).

(٥) «ظ»، «ز» (تفيد) وله وجه محتمل.

(٦) «ز»، «هـ» (المحرم راجح). وتابعه صاحبه أبو بكر في «الفصول» (٢/٢٩٦) وما بعدها، (٣/١٦٧). وانظر: «إحكام الفصول» (٢/٧٦١).

(٧) «المعتمد» (٢/٦٨٥). وهو اختيار الغزالي في «المستصفى» (٢/١١٤٩).

حجة الأولين: قوله ﷺ: «**ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرامُ الحلال**»[1]. وقال: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[2]. وروي عن عثمان[3] أنه قال ـ في الأختين المملوكتين ـ: "أحلتهما آية وحرمتهما آية"[4]. والتحريم أولى. ولأن من طلق إحدى نسائه [ونسيها][5] حرم عليه وطء جميعهن. ولأنّه دار بين أن يرتكب الحرام أو يترك المباح، فكان الثاني أهون.

أما لو كان أحدهما مثبتًا للطلاق أو العَتاق والآخر نافيًا له، فالأول مُقدَّم عند الكرخي[6]. وقال قوم: يستويان[7].

وجه الأول: أنّ مِلك النّكاح واليمين على خلافِ الأصل، فكان زوالُه على وفق الأصل.

أما النافي للحدِّ فهو مقدم على المُثبِتِ له عند بعض الفقهاء[8]. خلافًا للمتكلمين[9].

---

(١) لم أقف عليه مرفوعًا، وأخرجه عبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٢٧٧٢)، من حديث جابر الجعفي عن الشعبي، من كلام عبد الله بن مسعود. قال البيهقي في «**السنن الكبير**» (١٣٩٦٩): "جابر ضعيف، والشعبي عن ابن مسعود منقطع".

(٢) تقدم (ص: ١٨٤).

(٣) «ظ»، «ز» (عمر).

(٤) رواه مالك في «**الموطأ**» (٢/٥٣٨)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (رقم: ١٢٧٢٨).

(٥) ليست في الأصول وأثبتها لاقتضاء السياق من «**المحصول**» (٣/١٤١٧).

(٦) انظر: «**الفصول**» (٣/١٦٨ ـ ١٦٩).

(٧) قاله عبد الجبار، «**المعتمد**» (٢/٦٨٤)، والغزالي في «**المستصفى**» (٢/١١٤٩).

(٨) «**الإحكام**» للباجي (٢/٧٥٩) و«**المعتمد**» (٢/٦٨٣). وانظر: «**البحر**» (٦/١٧٢).

(٩) هما سيان عند عبد الجبار، «**المعتمد**» (٢/٦٨٣)، والغزالي في «**المستصفى**» (٢/١١٤٩).

وجه الأول: أنّ الحدّ ضَررٌ فكان شرعه على خلاف الدّليل. ولأنّ النافي للحدِّ يُوجِبُ الشبهة، وأنّها دارءة للحدِّ بالنّص.

المسألة التاسعة: في ترجيحِ بعضِ الأقيسةِ على البعض.

اعلم أنّ التعليلَ بالحكمةِ أولى من التعليل بالعدمِ والوصفِ الإضافيِّ والتقديريِّ والحكمِ الشرعي.

* أما الأول، فلأنّ العلمَ بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا عند العلم باشتماله[1] على مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحةُ لا العدم.

* وأما الثاني، فلِما ثبتَ أنّ الإضافة[2] ليست وجودية.

* وأما الثالث، فلأن المُقدَّرَ معدومٌ أُعطِي حكمَ الموجود، وكلّ ما كان[3] في المعدوم من المحذور فهو حاصلٌ في المقدّرِ مع زيادةِ أمرٍ آخرَ، هو أنّه أُعطِي حكمَ الموجود.

* وأما الرابع، فلأنّ التعليلَ بالمصلحةِ تعليلٌ بنفسِ المؤثّر، فكانَ أشبَه بالعللِ العقلية.

وكذلك تعليلُ الحكمِ الوجودي بالعلّة الوجوديةِ أولى من تعليل الحكم

(١) «ز» (عند اشتماله).
(٢) «ز» (فلأن الإضافات).
(٣) «ظ» (ما حصل).

العدميّ بالوصفِ العدميّ[1]، ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، والحكم الوجودي بالوصف العدمي؛ لأنّا بيّنا أنّ العلّية والمعلوليّة وصفان ثبوتيان، فحملهما على العدم[2] يُحوِجُ إلى تقدير المعدومِ موجودًا.

والتعليل بالحكم الشرعي أولى من التعليل بالوصف المقدر؛ لأنّ الأول على وفق الأصل. والتعليل بالعلة المفردة أولى من التعليل بالعلة المركبة؛ لأنّ الاحتمالَ في الأول أقلّ. والتعليل بالمناسبة أولى من التعليل بالشَّبَه والطّرْد. وكذلك أقوى[3] من التعليل بالدّوران. وقال قوم: الدّوران أولى[4].

♦ **لنا**: أنّ الوصفَ إنما يؤثّر في الحكم لمناسبة[5]، فالمناسبةُ علّةٌ لِعِلّيةِ العلّة، وليس مؤثرًا في الحكم لدورانه؛ لأنّ الدّورانَ في الحقيقةِ ليسَ من لوازمِ العلّية؛ لأنّ العلّة إذا كانت أخصَّ من المعلول كانت العِلّية منفكةً عن الدّوران، وكذا على العكس. وإذا كان كذلك كان الاستدلالُ بالمناسبةِ على العلّية أولى.

احتجوا: بأنّ العلّة المطّردةَ المنعكسةَ أشبهُ بالعلل العقلية، فكان أقوى. ولأنّهم أجمعوا على صحة المطرد والمنعكس، واختلفوا في الذي لا يكون منعكسًا.

والجواب عن الأول: أنّا لا نُسلّم أن العكسَ واجبٌ في العلل العقلية،

---

(١) «ز» (الوجودي).
(٢) «م» (المعدوم).
(٣) «ز» (أولى).
(٤) انظر: «البحر» (٦/١٨٨).
(٥) «ف» (لمناسبته)، وفي «ز» (لمناسبة العلية).

ولئِن سلَّمنا ذلك، ولكن لا نُسلّم أنّ الأشبَه بالعللِ العقليةِ أولى.

وعن الثاني: أنّ ما ذكرتم لا يقتضِي ترجيحَ الدّوران المُنفَكِّ عن المناسبة، على المناسبِ المُنفَكِّ عن الدّوران.

وكذلك الدّورانُ الحاصل في صورةٍ واحدةٍ راجحٌ على الحاصلِ في الصورتين؛ لأنّ احتمالَ الخطأ في الأول أقل. وكذلك القياسُ الذي يُوجِبُ حكمًا شرعيًا أولى من الذي يُوجِبُ حكمًا عقليًا. وكذلك أحدهما لو كان مُثبِتًا للطلاق والعَتاق، أو مُسقِطًا للحدِّ، فإنّه يترجَّحُ على الآخر.

وكذلك المتعديةُ راجحة على القاصرة، خلافًا لبعض الشافعية[1]؛ **لأنّ** الأول متفقٌ عليه دون الثاني، فكان أولى.

احتجوا[2]: بأنّ التَّعديةَ فرعُ الصحةِ، والفرعُ لا يكون أقوى من الأصل.

والجواب: لكنّه يدلّ على قوته.

(١) كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، «**البرهان**» (٢/١٢٦٥). وقواه الغزالي في «**المستصفى**» (٢/١١٥٨). وانظر: «**التلخيص**» (٣/٣٢٧)، و«**البحر**» (٦/١٨٢).

(٢) «ز» (احتج المخالف).

الفصل الحادي عشر في الاجتهاد

وهو في عرف الفقهاء: "**عبارةٌ عن استفراغِ الوُسْعِ في النَّظَرِ في ما لا يَلحقُه فيه لوم**".

ثم الكلام فيه في مسائل:

المسألة الأولى: يجوز في أحكام الرسول ﷺ ما صدر من الاجتهاد[1]. وهو قول الشافعي وأبي يوسف[2]. وقال أبو علي وأبو هاشم: إنّه لم يكن مُتعبَّدًا به[3]. وقال بعضهم: كان له الاجتهاد في الحروب دون أحكام الدين[4]. وتوقف أكثر المحققين في الكل[5].

---

(١) «ظ» (يجوز أن تكون أحكام الرسول ﷺ صادرة).

(٢) نقله عنهما في «**التقريب والإرشاد**» (ص: ٧ ـ ٨) [ط الوعي]، وأبو الحسين في «**المعتمد**» (٢/٧٦١ ـ ٧٦٢). قال أبو الحسن الواحدي: "الصحيح من مذهب الشافعي: أنهم يقيسون ويجتهدون" «**البسيط في التفسير**» (٨/١٥٣).
وانظر: «**أدب القاضي**» (١/٥٠٠)، و«**شرح اللمع**» (٢/١٠٩١)، و«**كتاب الاجتهاد**» للجويني (٢/١٣٥٦)، و«**الميزان**» (ص: ٤٦٢).

(٣) «**المعتمد**» (٢/٧٦١)، وهو أكثر المعتزلة، بل زعم أبو علي الجبائي الإجماع على ذلك، «**المجزي**» (٢/٣٠٢ ـ ٣٠٣).

(٤) هذا قول أبي عبد الله البصري، وأحد القولين للقاضي عبد الجبار «**عيون المسائل**» للحاكم الجشمي (ص: ٢٤٧).

(٥) قال أبو بكر: "بهذا نقول وإليه نميل". «**التقريب والإرشاد**» (ص: ٩)، «**التلخيص**»=

أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه:

الأول: عموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]. ولا سيما مع اختصاصه بزيادةِ الاطلاع على شرائط القياس.

الثاني: ما مر من وجوب العمل بالظن عند انتظام القياس.

الثالث: أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص، فكان أكثر ثوابًا من العمل بالنص، فكان الظاهر كونه آتيًا به.

الرابع: قوله: ﷺ: «**العلماء ورثة الأنبياء**»[1]، وذلك يقتضِي ثبوتَ درجةِ الاجتهادِ له حتى يُورثَ عنه.

احتج المنكرون بوجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣].

* **الثاني**: أنّه كان قادرًا على تلقّي الحكم من الوحي، والقادرُ على تحصيلِ العلمِ لا يجوز له الاكتفاءُ بالظّن.

* **الثالث**: أنّ مخالِفَ النبي ﷺ في الحكم كافر[2]، لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: ٦٥]،

= (٣/٤٠٠، ٤١٠)، والغزالي في «**المستصفى**» (٢/١٠٥٥، ١٠٥٧). وهو قول بعض المعتزلة، «**المجزي**» (٤/٣٠٢). وإليه ميل عبد الجبار وأبي الحسين البصري، «**المعتمد**» (٢/٧٦٢).

(١) رواه أبو داود (رقم: ٣٦٤١)، والترمذي (رقم: ٢٦٨٢)، وابن ماجه (رقم: ٢٢٣) من حديث أبي الدرداء. قال الترمذي: "ليس عندي بمتصل". وذكره البخاري معلقًا (قبل رقم: ٦٨).

(٢) «ز» (مخالفة النبي كفر).

والمخالفُ في المسائل الاجتهادية لا يكفر.

* الرابع: لو جاز له الاجتهاد لجازَ لجبرئيل عليه السلام، وحينئذ لا يبقى الوثوق بأن هذا الشرع من نص الله تعالى أو من اجتهاد جبرئيل عليه السلام.

والجواب عن الأول: ما مر أن العمل بالظن لمّا كان واجبًا كان ذلك واجبًا من الله تعالى[1].

وعن الثاني: أن جواز الاجتهاد له مشروط بفقدان النص.

وعن الثالث: لم لا يجوز أن يكون الحكم مظنونًا أولًا إلا أنه عليه السلام لمّا أفتى به وجب القطع به، كالإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وعن الرابع: أن ذلك الاجتهاد مدفوعٌ بالإجماع.

المسألة الثانية: إذا جوّزنا الاجتهادَ للرسول ﷺ، فالحقّ أنّه لا يجوزُ أن يُخطِئ[2]. وقال قوم: يجوز أن يخطئ[3] بشرط أن لا يُقَرّ عليه[4].

♦ لنا: أنّا مأمورون باتّباعه في الحكم لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا

(١) بعده في «م» ـ من نسخِ رسالةِ الرياض ـ (فيكون العمل بالوحي لا بالهوى).

(٢) قاله الحليمي في «المنهاج» (٢٤١/١). وهو اختيار ابن فورك، وحكاه أبو منصور عن أصحابه، «البحر» (٢١٨/٦). وهو ظاهر قول الشافعي، «الأم» (٥٠٢/٧).

(٣) (أن يخطئ) من «ف» وحدها.

(٤) نسبه الخطابي في «أعلام الحديث» (٢٢٥/١) إلى أكثر العلماء. وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق في «شرح اللمع» (١٠٩٥/٢). وانظر: «أدب القاضي» للماوردي (٥٠٥/١).

﴿يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، ولو جاز الخطأ عليه لكنّا مأمورين بالخطأ، وذلكَ يُنافي كونَه خطأ.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقال تعالى في أسارى بدر: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

والجواب عنه مذكور في مسألة «**عصمة الأنبياء** عليهم السلام».

المسألة الثالثة: التّعبُّد بالاجتهادِ جائزٌ عقلًا لمن[١] كان بحضرة رسول الله ﷺ. خلافًا لقوم[٢].

وأما وقوع التعبد به، فمنعه أبو هاشم وأبو علي[٣]. وأجازه قوم بشرط الإذن[٤]. وتوقف فيه الأكثرون[٥].

---

(١) المثبت من «ز»، وفي غيرها ([و/ «ظ»] إن كان).

(٢) لم أقف على تعيينهم.

(٣) «**المجزي**» (٤/٢٩١)، ونسبه إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين.

(٤) هذا قول أبي الخطاب من الحنابلة في «**التمهيد**» (٣/٤٢٣). وظاهر قول أبي بكر الرازي في «**الفصول**» (٤/٢٨٩). واختار أبو إسحاق الجواز مطلقًا في «**شرح اللمع**» (٢/١٠٨٩)، ونسبه [أعني الجواز] أبو عبد الله البصري إلى محمد بن الحسن، «**المجزي**» (٤/٢٩١)، وهو قول ابن مازة في «**شرح أدب القاضي للخصاف**» (١/٢٠١).

(٥) إليه ميل القاضي، «**التلخيص**» (٣/٣٩٩). وهو ظاهر قول بعض المعتزلة ك عبد الجبار وأبي الحسين، «**المعتمد**» (٢/٧٦٥). قال البطحاني: "قد مر لأبي علي في كتاب الاجتهاد ما يقتضي التوقف في ذلك" «**المجزي**» (٤/٢٩١).

واحتج القائلون بالوقوع بوجهين:

* **الأول**: أنّه ﷺ حَكَّمَ سعدَ بنَ معاذٍ في بنِي قُرَيظةَ، فَحَكَم بقتلِ مُقاتِلَتِهم وبسَبِي ذراريهم، فقال: «**لقد حكمتَ بحكم الله من فوق سبعة أطبِقَة**[1]»[2].

* **الثاني**: أنّه ﷺ كان مأمورًا بالمشاورةِ بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. ولا فائدة في مشاورتهم إلا جوازَ الحكم باجتهادهم.

حجة المانعين من وجهين:

* **الأول**: أنّه لو وقعَ لنُقل كما نُقل اجتهادهم بعده.

* **الثاني**: أنّهم لو كانوا مأمورين بالاجتهاد لما رجعوا إليه في الحوادث.

والجواب عن الأول: أنّه خبرٌ واحدٌ فلا يَجوزُ التّمسكُ به في مسألةٍ عِلميّة.

وعن الثاني: أن ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا دون مصالح الدين وأحكام الشرع.

وعن الثالث: لعله لم يُنقل لِقِلَّة ذلك.

وعن الرابع: لعلهم رجعوا إليه لتعذر وجه الاجتهاد عليهم.

وأما الغائب عن حضرته[3] فإنّه يجوزُ التعبد به عقلًا. والأكثرون قالوا

---

(١) «ف» (أطبق)، «ز» (أرقعة).

(٢) أخرجه البخاري (رقم: ٣٠٤٣)، ومسلم (رقم: ١٧٦٨) من حديث أبي سعيد الخدري. بمعناه.

(٣) «ز» (حضرة الرسول ﷺ)، «ظ» (وأما إذا كان بغيبته).

بوقوعِ التّعبد به بدليل خبر معاذ[1].

المسألة الرابعة: في شرائط المجتهد[2]، وهو:

أن يكون عالمًا بالآيات والأخبار المُتعلِّقةِ بالأحكام، أعني: العلمَ بمواقِعِها دونَ الحفظ. وأن يكون عالمًا بمواقعِ الإجماع، **وطريقُه:** أن لا يُفتي إلا بشيءٍ يُوافِقُ قولَ واحدٍ من العلماءِ المتقدّمين. ويَعرفَ أنّه مُكلفٌ بالتمسك بالبراءةِ الأصليةِ إلا إذا وردَ نصٌ أو إجماعٌ أو قياسٌ صحيح. وأن يكون عالمًا بالناسخ والمنسوخ، والجرح والتعديل، ومعرفةِ أحوالِ الرجال. وأن يكون عالمًا باللّغةِ والنّحوِ والتصريف، وشرائِطِ الحدِّ[3] والبُرهان.

المسألة الخامسة: ذهبَ الجاحظ[4] وعُبيدُ الله بنُ الحسن[5] العَنْبَريّ[6] إلى

---

(١) «**التلخيص**» (٣/٣٨٩)، و«**كتاب الاجتهاد**» لأبي المعالي (٢/١٣٥٥)، و«**الوصول**» (٢/٣٥٢)، وما تقدم.

(٢) «ف» (المجتهدين).

(٣) «ظ» (الحدود).

(٤) انظر: «**الشفا**» للقاضي عياض (ص: ٨٤٥).

(٥) «مـ» (الحسين)، «ظ» (عبد الله بن الحسين). وهو غلط.

(٦) تنبيه: أول من أعرفه نقل عن العنبري في هذا الباب هو ابن قتيبة، في كتاب «**تأويل مختلف الحديث**» (ص: ١٢١)، ولكن حمله على الإصابة لما هو في نفس الأمر. وأحسب أنه لقنه من كتب الجاحظ، انظر: «**الوصول**» (٢/٣١٤). ثم شاع في الناس النقل عنه، وأكثرهم ما يجزم بالنقل وإنما يعلقه على الحكاية. واختلفوا في تفسيره، «**الفصول**» للرازي (٤/٣٧٥)،=

أنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ في الأصول، **والمرادُ**: نفيُ الإثمِ، لا مُطابقةُ الاعتقاد. واتفقَ الباقونَ على فساده[1].

حجة الجمهور وجوه:

* **الأول**: أنّا نعلم بالضرورة أنّه ﷺ أمرَ اليهودَ والنصارى بالإيمان به،

= و«**التقريب**» (١٨٥/٢)، و«**العدة**» (١٥٤٠/٥)، و«**التلخيص**» (٣٣٥/٣)، و«**البحر**» (٢٣٦/٦).

قلت: ابن قتيبة حسبه أن يسلم له معرفته بلسان العرب، وأما ما وراء ذلك، فالناس من أهل الاختصاص يكرهون منه قلة ضبطه وتحريره لما ينقله أو يقرره أو دخوله فيما لا يحسنه، كما نقل ذلك عن أبي جعفر الطبري، وأبي العباس بن سريج، «**سير النبلاء**» (٣٠١/١٣). وانظر: «**التمهيد**» لابن عبد البر (٢٩/٩) [ط هجر]، و«**البرهان**» لأبي المعالي (١٣٤/١ ـ ١٣٥).

والعنبري هو: الفقيه عبيد الله بن الحسن بن الحصين البصري صادق اللهجة عاقل عظيم القدر (تـ١٦٨هـ). صحبه وسمع منه وأثنى عليه إمام أهل البصرة في الحديث عبد الرحمن بن مهدي، وحكى عنه ما يدل على شهامة في النفس، «**المعرفة والتاريخ**» (٧١٦/١). وسئل عنه أبو داود، فقال: "كان فقيهًا"، «**سؤالات الآجري**» (ص: ٣٦٨). وانظر: «**تسمية فقهاء الأمصار**» للنسائي (ص: ١٢٩)، و«**أخبار القضاة**» (٨٨/٢). وقد شحن الطحاوي كتابه «**اختلاف العلماء**» من ذكر اختياراته. وكأن السبب في ذلك أنه كان على مذهب أهل الكوفة، ولكن يخالفهم في الشيء بعد الشيء، «**مشاهير علماء الأمصار**» لابن حبان (ص: ٢٥١).

قال أبو عثمان الجاحظ: "سمعت قحطبة الخشني يقول: كان أهل البصرة لا يشكون أنه لم يكن بالبصرة أعقل من عبيد الله بن الحسن، وعبيد الله بن سالم" «**البيان والتبيين**» (٢٧٥/١).

وإنما خرجت عن المقصود بذكر شيءٍ من أخباره لأنبه على فضله. ومع ذا فهذا القول لم يذكره عنه أصحابه ولا من ترجم له من المتقدمين، ثم إن صح عنه فإنصافًا له يخرج عند أهل العلم على مخارج، منها ما ذكره المصنف، وانظر: «**القواطع**» (١١٧٥/٣).

(١) انظر ما تقدم من الأصول. ولكن إن حُمل قوله على ما ذكر المصنف، فحكاية الاتفاق معارَضةٌ بذكر الخلاف. انظر: «**الفَصْل**» لابن حزم (٢٩١/٣)، و«**منهاج السنة**» لابن تيمية (٨٤/٥ ـ ٨٧).

وذمّهم على إصرارهم على عقائدهم، مع العلم بأنّ المعاندَ العارفَ مما يقلّ، وإنما الأكثرون مُقلدون، عَرفوا دينَ آباءِهم تقليداً، ولم يعلموا مُعجِزةَ الرسول عليه السلام.

* الثاني: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ﴾ [فصلت: ٢٣].

* الثالث: أنّه تعالى وضعَ على هذه المطالب أدلةً قاطعةً، ومكّن العقلاءَ من معرفتها، فوجب أن لا يخرجوا عن العُهدةِ إلا بالعلم.

شبهة المخالف وجوه[1]:

* **الأول**: أنّ اليقينَ التّامَّ المُتولِّدَ من الدّليل المركب من المقدِّمات البديهيّةِ نادرٌ جداً، فلا يجوزُ أن يكون ذلك تكليفاً لكلِّ الخلق، لقولِه عليه السلام: «**بُعثتُ بالحنيفية السهلة السمحة**»[2]. وأيُّ حرجٍ فوقَ أن يُكَلّف الإنسانُ في الساعةِ الواحدةِ معرفةَ ما عَجزَ الخلقُ عن معرفتِه في خمسمِئَةِ سنة؟!

* الثاني: أنّا نعلمُ بالضّرورةِ أنّ الصحابة رضوان الله عليهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلّة والدقائقِ والجوابِ عن شبهةِ الفلاسفةِ، مع أنّه عليه السلام حكمَ بصحةِ إيمانهم، وذلك يدلّ على أنّ التّكليفَ ما وقعَ بالعلم.

* والثالث: أنّه تعالى رحيمٌ كريم، واستقراءُ الأحكامِ يدلّ على أنّ

---

(١) «ظ» (وجهان)، «ز» (من وجوه).

(٢) تقدم (ص: ٥٠٤).

الغالبَ فيها هو التخفيف، فلا يَليقُ برحمتِه معاقبةُ من أفنَى طُولَ عُمُره في الفِكر والبَحث.

والجواب عن جميعها: أنّها مرجوحةٌ، فإنّا ندّعي الإجماعَ على مذهبِنا قبلَ حدوثِ الخِلاف فيه.

المسألة السادسة: في تصويب المجتهدين.

الواقعة الاجتهادية، إما أن يكون لله تعالى فيها حكمٌ[1] قبلَ الاجتهاد، أو لا يكون.

* **والثاني** قول من قال: كلُّ مجتهدٍ مُصيب. وهو قول جمهورِ المتكلمينَ منّا ومن المعتزلة[2]. **ثم اختلفوا**، فمنهم من قال: وإن لم يُوجَد حكمٌ، لكن وُجِد ما لو حكمَ الله تعالى بحكمٍ لما حكمَ إلا به. **وهذا هو**

---

(١) «ف» (حكم معين).

(٢) نسبه إلى أكثر المتكلمين، الماوردي في «**أدب القاضي**» (١/٥٢٥). وقال به من متكلمة الصفاتية: أبو الحسن، «**المجرد**» (ص: ص: ٢٠١)، وأبو بكر ابن الطيب، «**التلخيص**» (٣/٣٤٠). قال الشيرازي: "يقال إن هذه بقية اعتزال بقي في أبي الحسن ﷺ"، «**شرح اللمع**» (٢/١٠٤٨). وأسرف أبو بكر ابن العربي فنسب القول بالتخطئة إلى الضعفاء من الفقهاء لجهلهم، «**النكت**» (ص: ٥٢٣).
وهو قول أبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري من المعتزلة، وغيرهم، «**المعتمد**» (٢/٩٤٩)، و«**المجزي**» (٤/١٦٢ ـ ١٦٣). وهو قول عامتهم، كما ذكر ذلك أبو سعد الحاكم الجشمي في «**عيون المسائل**» (ص: ٢٤٣). قال أبو الطيب الطبري: "هم الأصل في هذه البدعة"، «**شرح اللمع**» (٢/١٠٤٨).

القول بالأشبه[1]. ومنهم من لم يقل بذلك.

أما القول الأول ـ وهو أنّ في الواقعةِ حكمًا مُعَيّنًا عند الله تعالى ـ، فإما أن لا يكون عليه دلالةٌ وأمارة، أو عليه أمارةٌ وليس عليه دلالة، أو عليه دلالةٌ وليس عليه أمارة.

أما الأول، فهو قولُ طائفةٍ من الفقهاءِ والمتكلمين[2].

وأما الثاني، ففيه وجهان:

أحدهما: أنّ المجتهدَ لم يُكَلَّف بإصابته لغموضه، فلهذا كان المخطئُ مأجورًا، وهو قولُ كافّةِ الفُقهاءِ والشافعي وأبي حنيفة[3].

---

(١) مال إليه أبو علي الجبائي في بعض المواطن، «**المعتمد**» (٢/٩٥٠)، و«**عيون المسائل**» للجشمي (ص: ٢٤٤). وهو قول عيسى بن أبان، «**الفصول**» (٤/٢٩٨).
وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وأبي الحسن الكرخي، انظر أقوالهم في: «**الفصول**» (٤/٢٩٦، ٣٦٦)، و«**التقويم**» (٢/٨٦٢)، و«**المعتمد**» (٢/٩٤٩)، و«**المجزي**» (٤/١٦٣).
قال في «**التلخيص**» (٣/٣٨٣): "لم يقل بالأشبه إلا المصوبون... ثم إذا روجعوا في الأشبه اختلفت أجوبتهم في بيانه".

(٢) لم أظفر بقائله، وقال الفناري في «**فصول البدائع**» (٢/٤٨٢): "هو الأنسب". وينسب على الإبهام لبعض الفقهاء والمتكلمين. ونسبه بعض المتأخرين للشافعي، «**شرح تنقيح الفصول**» (ص: ٤٣٨)، و«**القواعد الكلية**» للأصبهاني (ص: ٣٠٠). وهو غلط سببه حكاية مجملة باختصار مخل عن الشافعي وردت في كتاب «**المحصول**» (٣/١٤٦٠) عقب هذا القول. والشافعي أجل من أن ينسب له مثل هذا، وأصل النقل في: «**الرسالة**» (ص: ٤٧٨، ٤٨٧ فما بعدها). وانظر: «**نفائس الأصول**» (٩/٣٨٧٨).

(٣) إنما أفرد المصنف الشافعي وأبا حنيفة بالذكر، لاختلاف الناس عنهما في ذلك، وما حكاه هو المعروف عند عامة أصحابهما. أما الشافعي، فقال في كتاب «**إبطال الاستحسان**»: "فإن=

وثانيها: أنّه مأمورٌ بطلبه أولًا، فإن أخطأ صار مأمورًا بأن يعملَ بمقتضَى[1] ظنِّه، وسقطَ عنه الإثمُ تخفيفًا[2].

وأما على القول الثالث: فذهب بِشْرُ المَرِّيسيُّ إلى أنّ المخطئَ يستحقُّ

= قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون، كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا والله أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدًا.

فإن قيل: من له أن يجتهد، هل يسعهم الخلاف؟ أو يقال لهم: مصيبون؟ أو مخطئون؟ أو لبعضهم مخطئ ولبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحد منهم أن يقال له أخطأ مطلقًا. ولكن يقال: أطاع فيما كلف وأصاب فيه. ولم يُكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد"، باختصار من «**الأم**» (٩/٧٧ ـ ٧٨).

وجملة هذا: أن الحق عند الله واحد ولكن الله لم يكلفنا إصابته وإنما الاجتهاد في طلبه، فكل من أدى ما كُلف فقد أصاب، سواء وافق الحق عند الله أم لا. وهذا هو المنقول عن المزني، «**القواطع**» (٣/١١٧٨)، و«**البحر**» (٦/٢٤٧)، وابن سريج، «**شرح اللمع**» (٢/١٠٤٩). وبه قال أبو الحسن الرستغفني من أصحاب أبي منصور السمرقندي، «**الميزان**» (ص: ٧٥٣).

وهو ظاهر مذهب أبي حنيفة وصاحبيه وأصحابهم، فإن المنقول عنهم: "الحق في واحد والمجتهد مصيب لما كلف". قال أبو بكر الرازي ـ بتصرف يسير ـ: "الذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم: (إن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله). وأن مرادهم بقولهم: (إن الحق عند الله تعالى في واحد) = أن هناك حقيقة معلومة عند الله، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها، وهي أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلف إصابتها"، «**الفصول**» (٤/٢٩٨). وانظر: و«**أصول البزدوي**» (ص: ٦١٥ ـ ٦١٦)، و«**أصول اللامشي**» (ص: ٢٠٢). وما تقدم.

(١) «ز»، «هـ» (بموجب).

(٢) هذا ظاهر نقل أبي إسحاق الشيرازي عن الشافعي، واعتضد بالمنقول عن جماعة، كأبي إسحاق الإسفراييني وأبي علي الطبري وأبي الطيب، «**شرح اللمع**» (٢/١٠٤٦ ـ ١٠٤٨). وابن السمعاني في «**القواطع**» (٣/١١٨١). وغيرهم، «**البحر**» (٦/٢٤١ ـ ٢٥٢). وانظر: «**أدب القاضي**» للماوردي (١/٥٢٥ ـ ٥٣٤) [فيه تحرير حسن].

الإثم. وأنكره الباقون[1]. وذهب الأصَمّ إلى أنّه يُنقَضُ قضاءُ القاضِي فيه. خلافًا للباقين[2].

والذي نذهب إليه: أنّ الله تعالى في كلِّ واقعةٍ حكمًا معينًا، وأنّ عليه دليلًا ظاهرًا لا قاطعًا، وأن المخطئَ فيه معذورٌ، وقضاءُ القاضِي فيه لا يُنقَض.

لنا وجوه:

الأول: أنّه إذا اعتقدَ كلّ واحدٍ من المُجتهِدَيْنِ رجحانَ أمارتِه كان أحدُ هذين الاعتقادين خطأً، فيكونُ منهيًا عنه.

بيانه: أنّ إحدى الأمارتين إما أن تكون راجحةً أو لم تكن. وأيّما كان، كان الخطأُ لازمًا، فيثبت أنّ كلَّ مجتهدٍ ليس بمصيبٍ. وهذه إحدى صوَرِ النِّزاع. وإن أردنا بيانَ أنّ كلَّ واحدٍ ما أتى بما كُلِّفَ به، فنقول: الاعتقاد الذي لا يكون مطابقًا جهل، وأنّه غيرُ مأمورٍ به بالإجماع.

الثاني: أنّ المجتهدَ مكلّفٌ بالحكم بناءً على طريق؛ لأنّ القولَ في الدّينِ بغيرِ[3] طريقٍ قولٌ بالتّشهّي، وأنّه باطلٌ بالإجماع. فذلك الطريقُ إن كان خاليًا عن المعارِض تعيّن بالإجماع، وكان تاركه مخطئًا. وإن كان له معارِض، فإن كان أحدهما راجحًا وجب العمل بالراجح بالإجماع أيضًا. وإن لم يكن راجحًا، فحكمُه إما التخيير وإما التساقط. وعلى كِلا القولين، فحكمه مُعيّن، فكان تاركه مخطئًا.

---

(١) انظر: «**الفصول**» (٤/٢٩٥)، و«**المعتمد**» (٢/٩٤٩)، و«**المجزي**» (٤/١٥٩)، وما تقدم.

(٢) «**عيون المسائل**» للجشمي (ص: ٢٤٣)، وانظر: ما تقدم.

(٣) «ز» (من غير).

الثالث: أنّ المجتهدَ طالبٌ، فلابدّ له من مطلوبٍ يتقدم على الطلب، وإذا كان كذلك كان المخالف لذلك الحكم مخطئًا.

الرابع: أنّ المجتهدَ مُستدّل، والاستدلالُ متوقفٌ على وجودِ الدليلِ الموقوفِ على وجودِ المدلول ضرورةَ كونِ الدّلالةِ عليه نسبةٌ بين الدليل والمدلول[1]، وكونِ النسبةِ بين الأمرين موقوفةٌ على ثبوت كلٍّ واحدٍ منهما، فوجودُ المطلوب[2] متقدم على الاستدلال، فلو حصل الحكمُ بعدَ الطّلب لكان المتقدمُ نفسَ المتأخّر، وهو[3] محال.

حجة المخالف وجوه:

* **الأول**: أنّه لو كان في الواقعةِ حكم، فإما أن يكون عليه دليل، أو لا يكون.

والثاني باطلٌ بالنّافي لتكليف ما لا يُطاق[4].

والأول باطل، وإلا لكان الحاكم بغيره حاكمًا بغير[5] ما أنزل الله، فيلزم تكفيره وتفسيقه والقطع بأنّه من أهل النار، لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ولقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ الآية [النساء: ١٤].

---

(١) «مـ» (المطلوب).

(٢) «مـ» وحاشية «ف» (المدلول).

(٣) «ز» (وأنه).

(٤) نظم الكلام في «ز» (باطل وإلا لكان التكليف به تكليفًا بما لا يطاق، وأنه غير جائز).

(٥) «مـ» (لكان الحاكم حاكمًا لغيره بغير ما...).

* **الثاني**: لو وُجِد الحكمُ لوُجِد عليه دليلٌ قاطع، واللّازمُ منتفٍ بالإجماع، فينتفِي الملزوم.

بيانُ الملازمة: أنّ النافي لتكليفِ ما لا يُطاق يقتضي قيام الدليل، وذلك الدليل لو لم يكن قاطعًا، فثبوت المدلول في بعض صور وجوده إن لم يتوقف على انضمامِ شيءٍ إليه فقد ترجَّح أحدُ طرفي الممكن لا لمرجِّح. وإن توقف، كان المستلزمُ للمدلول هو المجموعُ لا ذلك الدليلَ[1] الذي فرضناه أولًا. هذا خُلْف.

* **الثالث**: لو وُجِد في الواقعة[2] حكمٌ مُعيّن لكان ما عداه باطلًا، فيلزم أن لا يجوز من الصحابة توليةُ بعضهم بعضًا مع علمهم[3] بكونِهم مخالفين لهم في مذاهبهم. وقد وقع ذلك[4]، فإن الصديق ﷺ ولّى زيدًا مع أنّه كان يخالفه في الجد. وعلي ﷺ ولّى شُريحًا معَ أنّه كان يخالفه في كثيرٍ من الأحكام. ولكان يجب[5] أن ينقضوا أحكامَ مخالفيهم، وأن ينقض الواحد حكم نفسه الذي رجع عنه، ولم يُنقل ذلك عن أحد منهم[6].

فإن قلتَ: لم لا يجوز أن يكون ذلك الخطأ من باب الصغائر، فلا جَرَم لم يجب الامتناعُ من التولية؟!

---

(١) (الدليل) ليس في «فـ»، «مـ» ومستدرك في حاشية «ظ».

(٢) (في الواقعة) من «ز» وحدها.

(٣) «فـ» (العلم).

(٤) كذا في «ظ»، وفي غيرها (وقد جاز [ذلك/ «ز»]).

(٥) كذا في «ظ»، وفي غيرها (ولوجب).

(٦) «ز» (عن أحد ذلك).

ثم ما ذكرتم مُعارَضٌ بتخطِئَةِ الصحابةِ بعضِهم بعضًا، فإنّ جماعةً من الصحابة رضوان الله عليهم خطّأوا ابنَ عباس ﷺ في إنكار العَوْل. وقال ابن عباس: "ألا لا يتقي الله زيدُ بنُ ثابت؟!".

قلتُ: الجواب عن الأول: أنّه لو كان خطأً لكان العملُ به معصية، وكان سببًا لاستحقاقِ النّار بالنّص.

وعن الثاني: أنّ مَحمِلَ[1] ما ذكرتم من التخطئة، على ما إذا كان في المسألة دليل قاطع، جمعًا بينهما بالقدر الممكن.

والجواب عن الثالث: لم لا يجوز أن يكون عليه دليل ظاهر؟!

قوله: (يلزم تكفيره لكونه حاكمًا بغير ما أنزل الله). قلنا: عندنا كان مكلفًا قبل الاجتهاد بأن يطلبَ ذلكَ الحكمَ المُعيّن، فإذا اجتهدَ وأخطأ وغلبَ على ظنّه شيءٌ آخر، تغيّر التكليف في حقه، وصار مُكلّفًا بأن يعملَ بمقتضَى ظنّه. وحينئذٍ يكون حاكمًا بما أنزل الله. **وهذا هو الجواب عن بقية الوجوه.**

ثم اعلم أنّ القولَ بتصويبِ الكلِّ يُفضِي إلى وقوعِ منازعةٍ لا يمكنُ قطعُها، كما إذا نكحَ رجلٌ امرأةً ـ وكانا مُجتَهِدَين ـ، ثم قال لها: أنتِ بائن. ثم راجعها، والزوجُ يرى الرّجعةَ، دونَ المرأة، فهاهنا الزوجُ مُتمكِّنٌ من وطئِها شرعًا، والمرأةُ مأمورةٌ بالامتناع.

فإن قلنا: المصيب واحد، فهذا الإشكال لازم أيضًا؛ لأنّ أهلَ التحقيق من هذا المذهب ساعدوا على أنّ المجتهدَ يجبُ عليه العملُ بموجَب ظنّه إذا

(١) كذا في «ظ»، وفي غيرها (يُحمل).

لم يعرف كونَه مُخطِئًا.

ولمّا كان الإشكال لازمًا على المذهبين، فنقول: الواقعة[1] إما أن تنزل بمجتهد أو بمقلد.

فإن كان الأول، وقد تعلقت به خاصة، عمل بموجَبِ اجتهاده. فإن استوت عنده الأمارات تخير بينها أو يُعاوِدُ[2] الاجتهاد. وإن تعلقت بغيره، فإن كان يجري فيه الصلح، نحوِ المال، اصطلحا أو رجعا إلى من يفصل الحكم بينهما. وإن لم يكن قابلًا للصلح، رجعا إلى من يفصِلُ الحكمَ بينهما.

وإن كان مُقلّدًا وكانت الحادثةُ مختصةً به، عَمِل بما اتفق عليه أهلُ الفتوى. وإن اختلفوا عمل بفتوى الأعلم والأورع. وإن استووا تخيّر بينهم. وإن كانت متعلقةً بغيره، عمل كما بيّناه في تخيُّرِ المجتهدين[3].

المسألة السابعة: إذا أدّى اجتهاده إلى حكم، ثم تغيّر اجتهاده ثانيًا إلى خلافه، فإن كان بعد ما قضَى القاضي بالأول، فلا يَنتقضُ ذلك. وإن كان قبله لَزِم نقضُ ذلك الحكم.

أما إذا عَمِلَ العامّي بفتواه، ثم تغيّر اجتهاده ثانيًا، وجبَ على العامّي

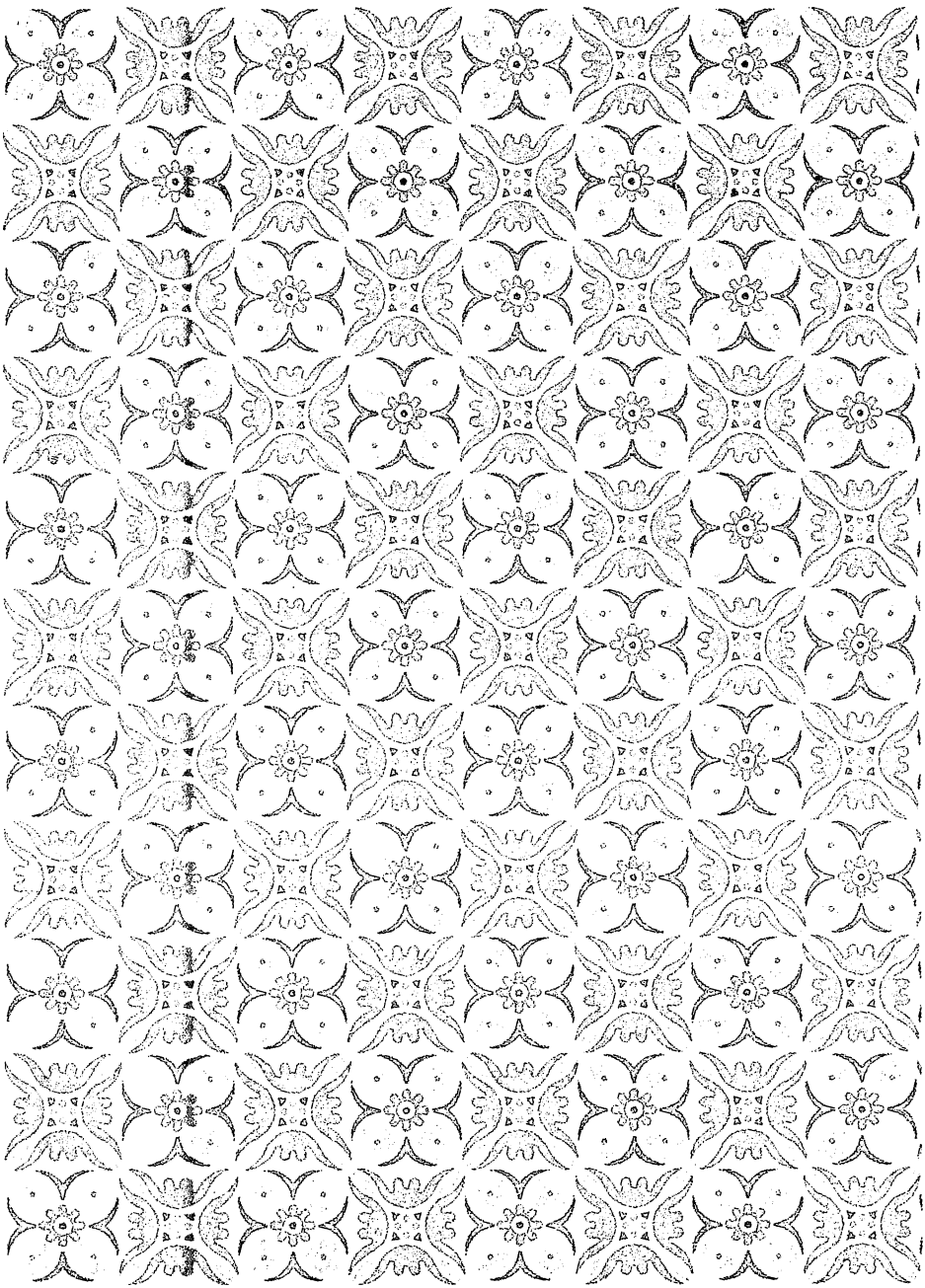
(١) «ظ»، «ز» (الحادثة).
(٢) «ز» (الأمارتان تخير بينهما)، «مـ» (بينهما أو يعاد).
(٣) «مـ»، «ظ» (في المجتهدين) وفي «ز» (في المجتهد).

تركُ العملِ به، بِخلافِ[1] قضاءِ القاضِي، فإنّه متَى اتّصلَ بالحكمِ المُجتَهَد فيه استَقَرّ.

ثم اعلم أنّ قضاءَ القاضِي لا يُنقض بشرطِ أن لا يُخالِفَ دليلًا قاطعًا، فإن خالفَه نقضناه[2].

(١) «مـ» (... ثانيًا ينتقض بخلاف...)، وفي «ز»، «هـ» (وجب على المستفتي أن يعمل بما أدّى إليه اجتهاده ثانيًا).

(٢) «ز» (نُقِضَ به). أي بالدليل القاطع الذي خالفه.



الفصل الثاني عشر في المفتي والمستفتي

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: إذا أفتى المفتي عن اجتهادٍ، ثم سُئِلَ ثانيًا عن تلك الحادثة، فله الفتوى بالأول إن كان ذاكرًا لطريق الاجتهاد الأول. وإن كان ناسيًا لزمه الاجتهاد ثانيًا، والإفتاء[1] بما أدّى إليه اجتهاده. ثم إن تغيّر اجتهادُه أفتى به. والأحسن أن يُعَرِّفَ من استفتاه أولًا أنّه قد[2] رجع عن ذلك القول.

ولقائل أن يقول: لمّا كان الغالبُ على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولًا كان طريقًا قويًا، حصل له ظنٌّ[3] أنّ تلك الفتوى حق، فجاز له الفتوى به، وإن لم يستأنف الاجتهاد؛ لأنّ العمل بالظن واجب[4].

المسألة الثانية: إذا أفتى غير المجتهد بما يحكِيه عن الغيرِ نُظر، إن حَكى عن مَيّتٍ لم يَجُزِ الأخذُ بقوله[5]؛ لأنّه لا قولَ للميّت، بدليل أنّ الإجماع لا

---

(١) «ظ»، «ز» (وإلا أفتى).

(٢) (أولًا) من «ز» وحدها. و(قد) من «ظ» وحدها.

(٣) المثبت من «ظ»، «مـ»، وفي «ز» (له الآن ظن). وفي «فـ» (حصل ظن).

(٤) التعليل مثبت من «ز» وحدها.

(٥) «ز» (الأخذ به).

ينعقدُ مع خلافه حيًا وينعقد بعد موته. وهذا يدلّ على أنه لم يبقَ له قولٌ بعد موته[1].

فإن قلت: لم صُنِفَت كتب الفقه؟! قلنا: لفائدتين:

إحداهما: استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفيةِ بناءِ بعضها على بعض[2].

والثانية: معرفةُ المتفق عليه من المختلف فيه.

ولقائل أن يقول: إن كان الراوي ثقةً عدلًا متمكنًا من فهم كلام المجتهد الذي مات، ثم روى للعامّي قوله حصل له ظنّ صِدقه[3] في الفتوى.

ثم لو كان المجتهد عدلًا عالمًا، فذلكَ يُوجبُ ظنّ صدقِه في الفتوى. وحينئذٍ يحصل له ظنٌ أن حكم الله تعالى هذا[4]. والعمل بالظن واجب[5]، فيجب على العامي العمل بذلك. وأيضًا فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى[6]، والإجماع حجة.

وأما إذا كان المحكيُّ عنه حيًا، وكان من أهل الاجتهاد، فإن سمع منه

---

(١) (وهذا يدل...) مثبت من «ز» وحدها.

(٢) (وكيفية بناء...) مثبت من «ز» وحدها.

(٣) المثبت من «مـ»، «ظ»، وفي «ز» (حصل للعامي) وفوق السطر (له الظن) كما في «فـ». و(في الفتوى) مثبت من «ظ» وحدها.

(٤) «ز» (فحينئذ يتولد للعامي من هذين الظنين).

(٥) «فـ» (والظن واجب العمل به).

(٦) في حاشية «ز» تعليق (إذ ليس في هذا الزمان مجتهد).

مشافهة[1] أو يرجعَ إلى كتابٍ أو حكايةِ حالٍ كان سمعه مشافهةً[2]، جاز العمل به، وجاز للغير أن يعمل به أيضًا[3]. ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتين. ورجع علي ﷺ إلى حكاية المقداد عن النبي ﷺ في شأن المَذْي[4].

وإن رآه في كتاب، فإن كان موثوقًا به جرى ذلك مُجرى المكتوبِ من جوابِ المفتِي في جواز العمل به، وإلا فلا، لكثرة الغلط في الكتب.

المسألة الثالثة: يجوزُ للعامي أن يقلد المجتهد في الفروع[5]. خلافًا لمعتزلة بغداد[6]. وقال الجبائي: يجوزُ ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد[7].

لنا وجهان:

* **الأول:** إجماع الأمة قبل حدوث المخالف؛ لأنّ العلماء في كل

(١) «ز» (وأما إن حكى عن حي من أهل الاجتهاد، فإن كان سمعه مشافهة).

(٢) (أو يرجع إلى كتاب...) مثبت من «ز» وحدها.

(٣) المثبت من «ز»، وفي غيرها (وجاز أن يعمل الغير أيضًا [بقوله/ «ظ»]).

(٤) رواه البخاري (رقم: ١٧٨)، ومسلم (رقم: ٣٠٣).

(٥) «ز» (فروع الشريعة).

(٦) هذا قول الجعفرين، ابن مبشر وابن حرب، وجماعة من البغداديين، «**المجزي**» (٤/٢٤٨)، و«**عيون المسائل**» (ص: ٢٤٥)، و«**المعتمد**» (٢/٩٣٤). وأنكر القاضي تسمية هذا تقليدًا، «**التقريب**» (ص: ١٥٣)، ويقول: هو مأمور بالأخذ بقول العالم، وهذا لا يقال له تقليد. (ص: ١٦١) [ط الوعي]. وخلافه في اللفظ.

(٧) «**المعتمد**» (٢/٩٣٤). وانظر: «**المجزي**» (٤/٢٥٠)، و«**عيون المسائل**» (ص: ٢٤٥).

عصر لا ينكرون على العامة الاقتصارَ على مجرد أقوالهم، ولا يلزمونهم السؤال عن وجه الاجتهاد.

* **الثاني**: أنّ العامّي إذا نزلت به حادثة من الفروع[1]، فإن لم يكن مأمورًا فيها بشيءٍ كان ذلك على خلاف الإجماع؛ لأنا نأمره بالرجوع إلى المجتهد، والخصم يأمره بالاستدلال.

وإن كان مأمورًا، فإما أن يكون مأمورًا بالاستدلال أو التقليد.

والأول باطل؛ لأنه إما أن يكون هو التمسك بالبراءة الأصلية، أو بالأدلة السمعية[2].

والأول باطل بالإجماع.

والثاني أيضًا باطل؛ لأنّه لو لزمه أن يستدل، فإما أن يلزمه ذلك حين كمُلَ عقله، أو حين حدوث الحادثة[3].

والأول باطل؛ لأنّ الصحابة ما كانوا يلزمون ذلك[4] من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب منه الاجتهاد في أول ما يكمل عقله[5]. ولأنّ ذلك يمنعه من الاشتغال بأمور دنياه، وذلك سببٌ لفسادِ العام.

والثاني باطل؛ لأنّه يقتضي ذلك أن يجب عليه اكتسابُ صفةِ المجتهدين

---

(١) (من الفروع) مثبت من «ز» وحدها.

(٢) «ز» (أو الدلائل)، «ظ» (الدلالة).

(٣) «ظ» (حدثت). وفي «ز» (يلزمه ذلك حال بلوغه أو حال نزول الواقعة).

(٤) «ز» (والأول باطل بالإجماع).

(٥) (من لم يشرع...) إلى هنا، من «ظ» وحدها.

في حال حدوث الحادثة[1]، وذلك محال.

ولقائل أن يقول: على هذا الوجه، القائلون بأنّه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالإجماع، ولا بخبر الواحد، ولا بالقياس، ولا بالظواهر المحتملة. وإذا كان كذلك سهل الأمر، فكأنهم قالوا[2]: الأصل في اللذات الإباحة، وفي المضار الحرمة، فإن ورد في الواقعة نص خاص قاطع المتن[3] قاطع الدلالة تُرك ذلك الأصل به[4]، وإلا وجب البقاءُ على حكم العقل.

واحتج منكروا التقليد[5] في فروع الشرع بوجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف].

* **الثاني**: أنّه تعالى ذم أهل التقليد بقوله: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

* **الثالث**: قوله ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**[6]»[7].

---

(١) «ف» (من حال حدوثه) كذا.

(٢) في حاشية «ز» (قد تقرر في عقل كل عاقل أن).

(٣) (قاطع المتن) من «ز» وحدها.

(٤) «ز» (الأصل العقلي) والسياق فيها بعدها (وإن لم يوجد وجب البقاء على حكم الأصل).

(٥) «مـ»، «ز» (المنكرون للتقليد).

(٦) (ومسلمة) من «ز» وحدها.

(٧) رواه ابن ماجه (رقم: ٢٢٤)، من حديث أنس. وله وجوه أخرى. قال البزار في «**المسند**» (١٦٤/١): "روي عن أنس من غير وجه، وكل ما يروى فيها عن أنس فغير صحيح". وضعفه أحمد وإسحاق في آخرين، ولا أعلم في المتقدمين من يذهب إلى تصحيحه.
انظر: «**المنتخب**» لابن قدامة (ص: ١٢٨)، و«**التاريخ الكبير**» للبخاري (٣٥٧/٤). و«**مسائل كوسج**» (٤٦٥٤/٩)، و«**المدخل**» للبيهقي (٦٦٣/٢ ـ ٦٦٤). =

* **الرابع**: قوله ﷺ: «**اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له**»[1].

والجواب عن النصوص: أنّه يشكل بجواز العمل بالظن في قِيَم المُتلفات وأُروش الجِنايات، وبخبر الواحد والقياس إن سلّموا جوازَ العمل بهما.

المسألة الرابعة: في شرائطِ الاستفتاء. **اتفقوا** على أنه لا يجوز أن يستفتي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع، وذلك بأن رآه منتصبًا للفتوى بمشهد الخلقِ ويرى إجماعَ المسلمين على سؤاله[2]. **واتفقوا** على أنّه لا يجوز له أن يسأل من يظنه[3] غيرَ عالمٍ ولا متديّنٍ.

واختلفوا في أنّه هل يجبُ عليه الاجتهادُ في الأعلم والأورع أم لا[4]؟! والقائلون بالوجب[5]، قالوا: بعد الاجتهاد لو حصل له ظنُّ الاستواءِ،

= وانظر في تخريج معناه: «**الودائع**» لابن سريج (٢/٦٧٨)، و«**الزاهي**» لابن شعبان المصري (ص: ٤٩)، و«**قوت القلوب**» (١/٢٢٤)، و«**أحكام القرآن**» لأبي بكر الرازي (٤/٣٧٣)، وما تقدم.

تنبيه: في قوله و«مسلمة»، قال السخاوي: "ليس لها ذكر في شيء من طرقه"، «**المقاصد الحسنة**» (ص: ٤٤٢).

(١) رواه البخاري (رقم: ٤٩٤٥)، ومسلم (رقم: ٢٦٤٧)، من حديث علي. ولفظه: «اعملوا». ولم أقف عليه بلفظ: «اجتهدوا».

(٢) (ويرى إجماع...) من «ز» وحدها.

(٣) «ز» (يظن أنه).

(٤) نفي الوجوب هو المشهور في مذهب الشافعية والحنابلة. انظر: «**أدب المفتي**» لابن الصلاح (ص: ١٥٩)، و«**صفة المفتي**» لابن حمدان (ص: ٢٧٤).

(٥) وهم الحنفية، «**الفصول**» (٤/٢٨٢)، و«**الميزان**» (ص: ٦٧٦). والمالكية، «**المقدمة**»=

فها هنا طريقان:

أحدهما: أنّ هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء أمارتي الحِلِّ والحُرمة. والآخر[1] أن يُقال: بتقديرِ الوقوعِ يسقطُ عنه التّكليف.

وإن حصل له الرجحان[2] تعيّن العمل بالراجح. وإن حصل رجحان كلٍّ واحد[3] من وجهٍ، فإن استويا في الدِّين وتفاضلا في العلم، فمنهم من خيّره[4]، ومنهم من أوجب العمل[5] بقول الأعلم[6]، وهو الأقرب، ولهذا يُقدم في الإمامة[7].

وإن استويا في العلم وتفاضلا في الدّين، وجب الأخذ بقول الأدين. وإن كان أحدهما أرجح في الدين والآخر في العلم[8]، فقد قيل: يؤخذُ بقول الأدين[9]. والأقرب: ترجيحُ الأعلم، إذ الحكم مستفاد من العلم.

= لابن القصار (ص: ٢٦)، و«النكت» (ص: ٥٢٨). وبه قال ابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي، «التبصرة» (ص: ٤١٥).

(١) في الأصول سوى «ز» (الأحسن).

(٢) «ز» (رجحان [مطلقًا]) وما بين المعقوفتين من الحاشية.

(٣) «ف» (كل منهما).

(٤) كالقاضي في «التقريب» (ص: ٢٩٨)، و«التلخيص» (٤٦٥/٣)، و«المستصفى» (١١٣٥/٢)، والشيخ أبي إسحاق في «شرح اللمع» (١٠٣٩/٢).

(٥) «ز» (الأخذ).

(٦) كالغزالي في «المستصفى» (١١٣٥/٢)، وانظر: «كتاب الاجتهاد» للجويني (١٣٤٤/٢).

(٧) انظر: «التلخيص» (٤٦٦/٣).

(٨) «مـ» «ف» (أحدهما أرجح في علمه [والآخر أرجح في دينه/ «ف»]).

(٩) لم أقف على تعيينه. وانظر: «الورع» للمروزي (ص: ٧).

المسألة الخامسة: العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد، إذا وقعت له واقعة، فالأقرب[1] أنّه يجوز له الاستفتاء.

وأما المجتهد الذي لم يغلب على ظنه حكم، فذهب أكثر أصحابنا إلى أنه لا يجوز له التقليد ألبتة[2]. وقال أحمد بن حنبل[3] وسفيان الثوري وإسحاق بن راهويه[4]: يجوز. ومنهم من قال: يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة دون غيرهم[5]. وهو قول الشافعي في القديم[6][7]. وقال محمد بن الحسن[8]: يجوز تقليد العالم الأعلم[9]. وقيل: يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به[10]. وقيل: يجوز فيما يخصه إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته

---

(١) «ظ» (فالحق).

(٢) هذا قول جمهور العلماء، «**التقريب**» للقاضي (ص: ١٦٤) [ط الوعي]، و«**المعتمد**» (٢/٩٤٢). ونسبه في «**التلخيص**» (٣/٤٣٤) للشافعي ومعظم العلماء في غير تقليد الصحابي.

(٣) عمدته: «**التقريب**» للقاضي (ص: ١٦٦)، و«**التبصرة**» (ص: ٤٠٣)، و«**شرح اللمع**» (٢/١٠١٣). وانظر: «**جامع بيان العلم**» (٢/٩٠٩). وأنكر أصحاب أحمد هذا القول، قال أبو الخطاب في «**التمهيد**» (٤/٤٠٩): "هذا لا نعرفه عن أصحابنا". وانظر: «**مجموع الفتاوى**» (٢٠/٢٢٥).

(٤) «**التقريب**» للقاضي (ص: ١٦٦)، و«**شرح اللمع**» (٢/١٠١٣). وانظر: «**جامع بيان العلم**» (٢/٨٩٨).

(٥) وهو قول أبي علي الجبائي، «**المعتمد**» (٢/٩٤٢).

(٦) «ز» (وهو القول القديم للشافعي).

(٧) سيأتي تحرير قوله إن شاء الله.

(٨) هذا أحد القولين عنه، وذكره أبو الحسن الكرخي عن أبي حنيفة، «**الفصول**» (٤/٢٨٣). وانظر: «**الضروري**» لابن رشد (ص: ١٤٤).

(٩) «ظ» (العالم للأعلم).

(١٠) حكاه ابن القاص عن ابن سريج، «**البحر**» (٦/٢٨٦ ـ ٢٨٧). وانظر: «**التقريب**» للقاضي (ص: ١٦٥).

الوقت. وهذا قولُ ابنِ سُرَيج[1].

♦ لنا وجهان:

* **الأول**: أنّ هذا المجتهد مأمور بالاعتبار بالنص، ولم يأت به، فكان[2] مستحقًا للعقوبة[3].

* **الثاني**: أنّه[4] متمكن من الوصول إلى الحكم[5] بفكره، فيحرم عليه التقليد قياسًا على الأصول، بجامع وجوب الاحتراز عن الضّررِ المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه[6].

حجة المخالف وجوه:

* **الأول**: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧][7].

* **الثاني**: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فيكون النص متناولًا لهم.

---

(١) حكاه عنه الشيخ أبو حامد وغيره، «**البحر**» (٦/٢٨٧). وانظر: «**شرح اللمع**» (٢/١٠١٢). ونسب للمزني، «**التلخيص**» (٣/٤٤٨).

(٢) «ظ» (فإذا لم يأت به كان).

(٣) بعده في حاشية «ز» ـ من «**المحصول**» من غير علامة التصحيح ـ (تُرك العمل به في العامي لعجزه عن الاجتهاد، فيبقى معمولًا به في حق المجتهد).

(٤) في الأصول خلا «ز» (لأنه).

(٥) «ز» (حكم المسألة).

(٦) (عند القدرة...) مثبت من «ز» وحدها. ومكانه في «مـ» (المحتمل به).

(٧) بعده في حاشية «ز» (والعالم قبل الاجتهاد لا يعلم).

* **الثالث**: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢].

* **الرابع**: إجماع الصحابة، رُوي أنّ عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان: "أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الشيخين، فقال: نعم"[(١)]. وكان ذلك بمشهدٍ من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعًا.

والجواب عن الأول: أنّ السؤالَ غيرُ واجب بالاتفاق. ثم إنّه محمول على السؤال عن وجه الدليل.

وعن الثاني: أنه محمول على وجوب الطاعة في الأحكام والأقضية، والدليل على أن الآية لا تتناول محل النزاع، أن وجوب التقليد غيرُ ثابتٍ بالإجماع.

وعن الثالث: أنّ الآيةَ تدلّ على وجوب الحذر عند إنذارٍ خاص، لا عندَ كلِّ إنذار، ونحن نقول بالأول، فإنّا نُوجِبُ العملَ بروايته[(٢)].

وعن الرابع: أنّه يحتمل أن يكون المرادُ من سيرة الشيخين: طريقتهما في العدلُ والإنصافُ والانقيادُ للحق والبُعدِ عن الدنيا.

المسألة السادسة: لا يجوز التقليد في الأصول[(٣)]. خلافًا لبعضِ الفُقهاء[(٤)].

---

(١) رواه عبد الله في «**زوائد المسند**» (رقم: ٥٥٧).

(٢) سياق الجواب الثالث من «ز»، وفي غيرها (أنه محمول على الرواية).

(٣) انظر: «**التقريب**» للقاضي (ص: ١٣٢) [ط الوعي]، و«**المعتمد**» (٢/٩٤١)، و«**أصول الدين**» لأبي منصور البغدادي (ص: ٢٥٤).

(٤) نسبه ابن السمعاني لأكثر الفقهاء، وذكر الحجة لهم على المتكلمين، «**القواطع**» (٣/١٢٣٣).=

♦ لنا: أنّ تحصيلَ العلمِ بالأصول كان واجبًا على النبي ﷺ، فوجب أن يجب علينا. بيان الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

فإن قيل: ما ذكرتم مُعارَضٌ بوجوه:

الأول: أنّ هذه الدلائلَ لا يُمكنُ الاطّلاعُ عليها إلا بعد ممارسةٍ شديدة، وأنّهم لم يُمارِسوا شيئًا من هذا العلم، فيمتنع اطلاعهم عليه. وإذا كان كذلك وجبَ تعيّن التقليد[1].

الثاني: أنّ الأعرابيّ الجِلفَ كان يحضر ويسلم، والنبي ﷺ كان يحكم بصحة إيمانه[2] وما ذاك إلا التقليد.

الثالث: أنّ النبي ﷺ لم يقل لأحد: هل علمتَ حدوثَ العالَم، وأنّه تعالى مختارٌ لا موجِب؟! فدلّ على أنّ خُطورَ هذه المسائل بالبال غيرُ مُعتبَرٍ في الإيمان لا تقليدًا ولا علما.

= وانظر: «**الأربعين**» للغزالي (ص: ٨٦ ـ ٨٨) [ط المنهاج].
والمسألة ليس هذا محل تحريرها، وقد اختلف الناس فيها بين غلو وجفاء، حتى ترتب على ذلك من اللوازم الفاسدة ما يوقع الوحشة ويوجب النفرة.
انظر: «**فيصل التفرقة**» للغزالي (ص: ٧٥)، و«**المفهم**» لأبي العباس القرطبي (٦٩٣/٦) [مهم]، و«**مجموع الفتاوى**» (٢٠٢/٢٠) و«**البحر المحيط**» (٢٧٧/٦)، و«**فتح الباري**» لابن حجر (٣٤٩/١٣).

(١) «ظ» (فيمتنع العلم به). وسقط الوجه الأول من «مـ»، «ز»، وصار الثاني أولًا والثالث ثانياً وتأخر في «ظ» فصار هو الثالث.

(٢) (والنبي ﷺ...) خلت من هذه الجملة «مـ»، «ز» ومستدركة في حاشية «ف»، وفي «ظ» (ويُحكم بصحةِ).

والجواب عن الكلّ: أنّ القرآنَ دلَّ على ذمِّ التّقليد، لكن ثبت جواز التّقليد في الشرعيات، فوجبَ صرفُ الذّمِّ إلى التّقليدِ في الأصول[1][2].

(١) «ظ» (في التقليد إلى الأصول). «ز» (والأولى في هذه المسألة أن يُقال: دلّ القرآن... لكن ثبت جوازه في...).

(٢) انظر: «**التبصير**» لأبي المظفر الإسفراييني (ص: ١٨٠ ـ ١٨١).

الفصل الثالث عشر: فيما اختلف فيه المجتهدون من أدلة الشرع

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في حكم الأفعال. اعلم أنّ الأصل في المنافع الحِلّ، وفي المضارِّ الحرمة بأدلّةٍ شرعية فإنّ ذَينِكَ أصلان نافعان.

* **أما الأول**، فلوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، و«اللام» للاختصاص بجهة الانتفاع. ولأنّا لو جعلناه حقيقةً فيه، أمكن جعله مجازًا عن أصل الاختصاص، ولا ينعكس.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ الآية [الأعراف: ٣٢].

الثالث: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤].

الرابع: القياس، وهو أنّه انتفاعٌ بما لا ضررَ فيه على المالك[1] قطعًا، ولا على المنتفِعِ ظاهرًا، فوجبَ أن لا يُمنَعَ منه، كالاستضاءَةِ بسراجِ الغير.

الخامس: وهو أنّ خلقَ هذه الأعيان أما أن يكون لا لحكمة، فهو باطل؛

(١) «ف» (انتفاع بلا ضرر على المالك).

لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧][١]. أو لحكمةٍ، وتلك الحكمةُ إما عَودُ النّفعِ إليه أو إلى غيره[٢]. والأول باطل بالضرورة، فتعيّن الثاني.

وأما أنّ الأصل في المضارّ الحرمة، فاعلم أنّ الضّرر: "**عبارةٌ عن ألمِ القلب**"، لكونِه مُشترَكًا بين صور استعمال لفظ الضرر. والضّررُ حرامٌ لقوله ﷺ: «**لا ضَرر ولا إضرار في الإسلام**»[٣].

المسألة الثانية: في استصحاب الحال[٤]. وهو حجة على المختار عندنا[٥]، وهو قول المزني والصيرفي[٦]. خلافًا للجمهور من الحنفية[٧]

(١) «ز»، (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين).

(٢) «ز» «ظ» (إلينا).

(٣) تقدم.

(٤) "ومعناه: أن العلم بكون الشيء معدومًا أو موجودًا يقتضي ظن بقائه على تلك الحالة في الماضي والمستقبل". «**المعالم**» للمصنف (ص: ٢٧٩). ومحل الخلاف هنا في استصحاب الإجماع، فإن الخلاف المحكي فيه، وإن كانت عبارة المصنف عامة. «**البحر**» (٦/٢٢). وأما ما وراء ذلك فالاستصحاب له معان ومنازل تطلب في كتب الأصول، فليس هو على درجة واحدة. ومن يطلق القول بقبوله يدرج فيه من الأنواع ما لا ينازعه فيه أحد، ولكن لا يدرجها مخالفه في رسم الاستصحاب. وأكثر الخلاف فيه لفظي. انظر: «**الوصول**» لابن برهان (٢/٢٩٦)، و«**الميزان**» للسمرقندي (ص: ٦٥٧ ـ ٦٦٦) وما سيأتي.

(٥) ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، «**المجرد**» (ص: ٢٠٢).

(٦) وأبي ثور وابن سريج وابن خيران. ورده أكثرهم، «**شرح اللمع**» (٢/٩٨٧)، و«**القواطع**» (٢/٧٩٩)، و«**أدب القاضي**» (١/٤٨٠).

(٧) لهم فيه تفصيل وتقسيم، ولا يُردّ عندهم مطلقًا، انظر: «**التقويم**» (٢/٨٤٨)، و«**أصول السرخسي**» (٢/٢٢٣ ـ ٢٢٦).

والمتكلمين[1].

❖ لنا: أنّ الباقي في حالِ بقائه مستغنٍ عن المؤثر، والحادثَ مفتقرٌ إليه. والأول راجحُ الوجودِ بالنسبة إلى الثاني.

بيان الأول: أنّا لو فرضنا له مؤثرًا لم يصدُر عنه أثرٌ كان ذلك مُتناقِضًا. وإن صدر عنه أثرٌ كان موجودًا قبله لزم تحصيل الحاصل. وإن لم يكن موجودًا قبله كان الأثرُ حادثًا لا باقيًا.

بيان الثاني: بالإجماع[2].

بيان الثالث: أنّ المستغني عن المؤثر لابدّ وأن يكون الوجود أولى به، إذ لو كان الوجود مساويًا للعدم لاستحال الرجحان، إلا لمنفصل، فيلزم افتقاره إلى المؤثر، لكنّا افترضناه مستغنيًا عنه. هذا خُلْف. فإذن وجود الباقي راجح على عدمه. وأما الحادث، فليس أحد طرفيه راجحًا، إذ لو كان كذلك لاستحال افتقاره إلى المرجح؛ لأنّ تحصيلَ الحاصلِ مُحال. فثبت أنّ الباقي أولى بالوجود، والحادثُ ليس كذلك[3]، ولا معنى لترجيحِ وجوده إلا اعتقادُ أنّ وجوده أولى.

❋ الثاني: أن عدم حدوث الحادث أكثر من عدم الباقي؛ لأنه يصدق على ما لا نهاية له أنّه لم يحدث. وأما عدمُ الباقي بعد حدوثه فذلك متناهٍ؛

---

(١) انظر: «**المعتمد**» (٢/٨٨٤)، و«**التلخيص**» (٣/١٣٢)، و«**إحكام الفصول**» للباجي (٢/٧٠١ ـ ٧٠٢) و«**البحر**» (٦/٢٢)، وما تقدم.

(٢) «ظ» (الإجماع)، «ز» (الإجماع عليه).

(٣) «ز» (ليس أولى بالوجود).

لأنّ عدَمَه بعد وجودِه مشروطٌ بوجوده، وإذا كان الوجود متناهيًا كان العدم بعد الوجود كذلك. وإذا كان ذلك أكثر، والكثرةُ موجبةٌ للظن، **ثبتَ أنّ عدمَ حدوثِ الحادِثِ غالبٌ على عدمِ الشيءِ بعدَ بقائِه.**

المسألة الثالثة: الحقّ أنّ قولَ الصحابي ليس بحجة. قال الشافعي في "**الجديد**": لا يُقلِّدُ العالمُ صحابيًا كما لا يُقلِّدُ عالمًا آخر[1]. وقال في "**القديم**": إذا قال الصحابي قولًا وانتشر، جاز تقليده[2].

---

(١) هذه رواية المزني عن الشافعي ﷺ، ذكرها أبو بكر في «**التقريب**» (ص: ١٦٨، ٢٣٢). وقال في الواحد منهم إذا لم يحفظ له مخالفًا: "صرت إليه وأخذت به، إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا دليلًا منها، **هذا إذا وجدت معه القياس**". قال المزني: "فقد بين أنه قبل قوله بحجة"، رواه أبو عمر بن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (٩٠٨/٢) بإسناد ثابت.
وأكثر أصحابه على ما روى المزني، «**الحاوي**» (٣١/١)، و«**أدب القاضي**» (٤٦٧/١ ـ ٤٧٠)، و«**التلخيص**» (٤٥١/٣)، و«**شرح اللمع**» (٧٤٢/٢)، و«**القواطع**» (٧٦٣/٢)، و«**البحر**» (٥٤/٦).

(٢) نقل كلامه في القديم بنصه، البيهقي في «**المدخل**» (٥٣١/٢ ـ ٥٣٣)، و«**المناقب**» (٤٤٢/١). وانظر ما تقدم.
وهذا قول أبي سعيد البردعي قال: "عليه أدركنا مشايخنا". وأبي بكر الرازي. وحكي عن أبي حنيفة وصاحبيه. «**الفصول**» (٣٦١/٣ ـ ٣٦٢)، و«**مسائل الخلاف**» للصيمري (ص: ٢٢٠)، و«**التقويم**» (٥٦٦/٢).
قال أبو زيد: "ليس عن أصحابنا المتقدمين مذهب ثابت في هذا"، «**التقويم**» (٥٦٧/٢).
وانظر: «**أصول البزدوي**» (ص: ٥٢٤)، و«**أصول السرخسي**» (١٠٥/٢)، و«**الميزان**» (ص: ٤٨١).
تنبيه: جاء عن الشافعي ﷺ في الجديد ما يدل على الأخذ بقول الواحد من الصحابة إذا لم يخالفه غيره، انظر نصوصه مجموعة في: «**مجرد مقالات الشافعي**» (ص: ٤١٠ ـ ٤١٤).=

وقال قوم: إنّه حجة إن خالف القياس[1]. وقيل: إنّ قولَ أبي بكر وعمر ﷺ حجة[2]. وقيل: إنّ قولَ الخلفاءِ الأربعة حجة[3].

= وقال في «**الرسالة**» (ص: ٥٩٧ ـ ٥٩٨): " [أصير] إلى قول واحد إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه. **أو وجد معه قياس**". وهذه رواية الربيع، ولا يخفى ما فيها من الاختلاف عما في رواية المزني المتقدمة مع اتحاد المخرج فيما يبدو.

وجعله في «**اختلافه مع مالك**» (٧٦٤/٨) من جملة مآخذ العلم بعد الكتاب والسنة الإجماع وقدمه على القياس. قال الزركشي: "فيكون له قولان في الجديد"، «**البحر المحيط**» (٥٦/٦). وانظر: «**إجمال الإصابة**» للعلائي (٣٧ ـ ٤٢) [مهم].

وقد يحمل هذا أنه على احتج به مقيدًا لا مطلقًا، وقد تردد قوله في «**الرسالة**» (ص: ٥٩٧)، وقدم القياس الجلي عليه. ولذا كان يعضده غالبًا بضروب من الأقيسة، كما نبه عليه ابن تيمية في «**تنبيه الرجل العاقل**» (ص: ٥٣٠).

(١) هذا اختيار الغزالي في «**المنخول**» (ص: ٥٨٥، ٤٧٨). ونسبه ابن برهان للشافعي وخرج عليه مسائله، «**الوصول**» (٣٤٥/٢، ٣٤٨ ـ ٣٤٩) وقال: "هو الحق المبين".

وقال أبو المعالي بعد ذكر حكاية رجوع الشافعي عن الاحتجاج بقول الصحابي: "والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس دون ما يخالف القياس" «**كتاب الاجتهاد**» (١٣٦٢/٢).

وانظر: «**التقريب**» للقاضي (ص: ٢٣١ ـ ٢٣٢)، و«**شرح اللمع**» (٧٤٨/٢)، و«**تقويم النظر**» لابن الدهان (٣٨٦/٤)، و«**التحقيق والبيان**» (٤٧٦/٤)، و«**البحر**» (٥٩/٦).

(٢) «ز» (قول الشيخين فقط).

(٣) هذان القولان حكاهما السرخسي في «**الأصول**» (١٠٦/٢) عن بعض أهل الحديث. وانظر قول الشافعي في القديم أنه يقدم قول الخلفاء عند اختلاف الصحابة، فإن لم يوجد فقول الشيخين، في «**المدخل**» (٥٣٢/٢)، و«**التقريب**» للقاضي (ص: ٢٦١ ـ ٢٦٤). وانظر: «**الأم**» (٧٦٣/٨)، و«**مناقب الشافعي**» (٣٨٠/١).

وانظر: «**الإبهاج**» (١٧٥٨/٣ ـ ١٧٥٩). في درك الفرق بين هذه المسألة ومسألة إجماع الشيخين أو الأربعة.

♦ **لنا**: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، فإنه ينفي جواز التقليد. ولأنّ الصحابة خالف بعضهم بعضًا، ولم يوجد الإنكارُ من أحد. وكذلك لم ينكر أبو بكر وعمر ﷺ على من خالفهما، ولم يُنكِر كلٌّ واحدٍ منهما[1] على صاحبه.

احتج المخالف بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**». وبقوله ﷺ: «**اقتدوا باللَّذَيْن من بعدي، أبي بكر وعمر**». وبقوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[2].

والجواب عن الأول: لعله كان خطابًا مع العوامّ.

وعن الثاني: نقول بِموجَبِه، فيجوزُ الاقتداءُ بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفَتَهُما.

وعن الثالث: أنّ السنة هي الطريقة، وهي عبارة عما يُواظِبُ عليه الإنسان. ولا تتناول ما يُؤتَى به مرةً واحدة.

المسألة الرابعة: مذهب الشافعي أنّه يجوز الأخذ بالأقل في الأحكام[3].

مثاله: قال بعض الناس: دية اليهودي مثل دية المسلم. وقال بعضهم: هي

---

(١) «ز» (وعمر وعلي على... واحد منهم).

(٢) تقدم تخريج هذه الأحاديث (ص: ٣٩٣، ٤٠٥، ٣٣٧).

(٣) «الأم» (٢٥٩/٧). وانظر: «شرح اللمع» (٩٩٣/٢)، و«المستصفى» (٥٠٥/١). وحكي عن الجمهور ولكن بشروط، «البحر المحيط» (٢٧/٦ ـ ٣١).

نصفها. وقال بعضهم: هي ثُلُثُها. فهو ﷺ أخذ بالأقل[1].

وهذه القاعدة مُفرّعةٌ على الإجماعِ والاستصحاب[2]. بيانه: أن الأصل عدم الوجوب، ترك العمل به في الأقل لانعقاد الإجماع عليه، فبقي الباقي على الأصل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يجب الأكثر؟! بيانه: أنّه ثبت في الذّمةِ حق، واختلفوا في قدره، فلا تحصل البراءةُ الأصلية إلا بالأكثر.

قلنا: لمّا كان الاصلُ براءَة الذّمة، امتنعَ كونُها مشغولةً إلا بدليلٍ شرعي، فلمّا لم يُوجَد دليلٌ شرعي على الزيادة، وجب القطعُ ببقاءِ الزيادةِ على أصلِ العدم[3].

المسألة الخامسة: قال قوم: يجب على المكلف الأخذ بأخفِّ القولين[4]. وقال قوم: يجب الأخذ بالأثقل[5].

---

(١) «مـ» (فأخذنا بالأقل).

(٢) «فـ» (واستصحاب الحال).

(٣) «مـ»، (على العدم). وفي «ز»، «ظ» (القطع بانتفاء الزيادة).

(٤) لأبي الحسين ميل إليه، «**المعتمد**» (٢/٩٤٠). ولأبي إسحاق الشاطبي في هذا فصل حسن بذ فيه وتأنق، «**الموافقات**» (٥/٣٤٦ ـ ٣٥٣). وفيه: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط، فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال".

(٥) هذا ظاهر قول عبد الجبار، «**المعتمد**» (٢/٩٤٠)، و«**التمهيد**» (٤/٤٠٦)، وبعض أصحاب الشافعي، «**شرح اللمع**» (٢/١٠٣٩). وانظر: «**التقريب**» (ص: ٢٩٩) [ط الوعي]. قال=

حجة الأولين: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وقوله ﷺ: «**لا ضرار ولا إضرار في الإسلام**». وقوله: «**بُعثتُ بالحنيفية السهلة السمحة**»(١).

حجة المخالف: قوله عليه السلام: «**الحق ثقيل والباطل خفيف**»(٢).

وهذا ضعيف؛ لأنّه لا يلزم من قولنا: الحق ثقيل. أن يكون كلُّ ثقيلٍ حقًا. ولا من قولنا كل الباطل خفيف كل خفيف باطل.

المسألة السادسة: في الاستحسان.

المحكيُّ عن أبي حنيفة رضي الله عنه القول بالاستحسان(٣)(٤). وهو عند

= أبو المعالي: "ذهب من لا حظ له في الأصول إلى أن المستفتي يأخذ بأثقل الأجوبة... وهذا تحكم من هذا القائل" «**التلخيص**» (٣/٤٦٧).

(١) تقدما.

(٢) لم أقف عليه مرفوعًا، وإنما من كلام عبد الله بن مسعود وحذيفة في آخرين، انظر: «**الزهد**» لابن المبارك (رقم: ٢٩٠، ٨٥٠، ١٣٣٠)، و«**الزهد**» لابن عمران (رقم: ١٨٨)، و«**الزهد**» لأحمد (ص: ٢٢٥)، و«**الزهد**» لهنّاد (رقم: ٤٩٩).

(٣) (القول بالاستحسان) مستدرك في حاشية «ز» مصححا.
[تنبيه] قُطع النظر هنا في «ظ» لتلف عدى على النسخة ذهب بما بقي من الكتاب، خلا كلمات يسيرة من مسألة الاستحسان.

(٤) انظر: «**الفصول**» (٤/٢٢٣)، و«**تقويم أصول الفقه**» (٢/٨٥٦)، و«**مسائل الخلاف**» للصيمري (ص: ٢٧٨)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٦١١)، و«**أصول السرخسي**» (٢/١٩٩)،=

الكرخي[1]: "**أن يعدل الإنسان عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجهٍ أقوى يقتضِي العدولَ إليه**". ويلزمُ على هذا، أن يكون العدولُ من العمومِ إلى الخصوصِ، ومن المنسوخِ إلى الناسخِ استحسانا.

وقال أبو الحسين[2]: "**هو تركُ وجهٍ من وجوهِ الاجتهادِ غيرِ شاملٍ شمولَ الألفاظ، لوجهٍ أقوى منه، وهو في حكم الطارئِ على الأول**". وهذا يقتضي أن تكون الشريعة استحسانًا؛ لأنّ مقتضى العقل هو البراءة الأصلية، وإنما تُركَ ذلك لدليلٍ أقوى منه، وأنّه في حكمِ الطارئِ على الأول، وهم لا يقولون بذلك، فإنّهم تركوا القياسَ بالاستحسان، وهذا يقتضِي التغاير بينهما.

المسألة السابعة: في تقرير وجوه من الأدلة في إثبات الأحكام. اعلم أنّ الحكم المُدّعَى إثباته إما أن يكون عدميًا أو وجوديًا.

فإن كان عدميًا فله طرق:

= و«**بذل النظر**» (ص: ٦٤٧). قال الخوارزمي: "ولذلك سموا أصحاب الرأي" «**مفاتيح العلوم**» (ص: ٢٠).

وشنع الشافعي عليهم جدًا في «**الرسالة**» (ص: ٥٠٣)، وقال: "إذا أجاز لنفسه استحسنت، أجاز لنفسه أن يشرع في الدين"، «الأم» (٧/٥٠٤)، وصنف في رده كتابًا مستقلًا، اسمه «**إبطال الاستحسان**». والمعنى الذي أنكره منه: **ترك القياس بلا دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أقوى**. وانظر: «**قاعدة في الاستحسان**» لشيخ الاسلام.

(١) نقله عنه أبو الحسين في «**المعتمد**» (٢/٨٤٠)، واختاره أبو عبد الله البصري والحاكم الجشمي، «**عيون المسائل**» (ص: ٢٤٢). وانظر: «**الفصول**» للرازي (٤/٢٣٤).

(٢) في «**المعتمد**» (٢/٨٤٠).

* أحدها: أنّ هذا الحكم كان معدومًا فوجب أن يبقى كذلك[1]. بيان الأول: أنّ المعنيَّ من الحكم: كونُ الشخص مقولًا له: إن لم تفعل هذا الفعل في هذه الساعة لعاقبتك. ومن المعلوم بالضرورة أنّ هذا المعنى ما كان ثابتًا في الأزل. بيان الثاني: ما مرّ من أنّ الاستصحابَ حجة.

* الثاني: لو ثبت الحكم، فإما أن يثبت لدلالة أو أمارة. والأول باطل بالإجماع. والثاني كذلك، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

* الثالث: لو ثبت الحكم، فإما أن يثبت لمصلحةٍ أو لا لمصلحة. والثاني باطل، لكونه عبثا. والأول باطل؛ لأنّ تلك المصلحة إما أن تكون عائدة إلى الله أو إلى العبد. الأول باطلٌ بالضرورة. والثاني باطل كذلك، فإنّه تعالى قادرٌ على إيصالِ النّفعِ إلى العبدِ من غيرِ هذه الوسائِط[2]، فكان توسط تلك الوسائط عبثًا.

* الرابع: هذه الصورة تفارق الصورة الفُلانيّة في الوصفِ المناسب، فوجب أن تفارقها في الحكم. بيان الأول: ظاهر بطريقه. بيان الثاني: أنّهما لو اشتركا في الحكم، فإما أن يكون ذلك معللًا بالوصف المشترك أو لا يكون. فإن كان الأول، لَزِمَ إلغاءُ الوصفِ المُناسِب. وإن كان الثاني لَزِمَ تعليلُ الحُكمَين المتماثلين بعلّتين مُختلِفَتين، وأنّه باطل؛ لأنّ إسنادَ أحدِ ذَينِكَ الُحكمينِ إلى علّته إن كان لذاته أو للازم ذاته، لَزِمَ في مِثلِ ذلك الحكم

(١) «ف» (يبقى على العدم).

(٢) «م» (من غير واسطة) «ز» (من غير توسط بهذه الوسائط).

إسنادُه إلى تلكَ العلّة أيضًا. وإن لم يكن لذاتِ الحكم ولا للازمِ ذاتِه كان غنيًا عن تلك العلّة، والغني عن الشيءِ لا يكونُ مُسندًا إليه.

* **الخامس**: أنّ هذا الحكمَ إن كان مُنتفيًا من الأزل إلى الآن في أوقات مقدّرةٍ غيرِ مُتناهيةٍ، فوجب أن يبقى في هذا الزمان؛ لأنّ الأزمنة الغيرَ متناهية أكثرُ من الأزمنة المتناهية، والكثرةُ مظنةُ الظن.

أما إذا كان الحكم وجوديًا ففيه طرق:

* **أحدها**: أنّ المجتهدَ الفلاني قال به، فيكون حقًا، لقوله ﷺ: «**ظنّ المؤمنِ لا يُخطِئ**»[1]. ولا يُعارَضُ بِمثلِه؛ لأنّ المُثبِتَ مُقدّمٌ على النافي، لما مرّ في «**باب الترجيح**».

* **الثاني**: ثبت الحكمُ ثمّة، فثبت ها هنا، لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]. ولأنّ الثبوتَ ثمّةَ إنما كان للمصلحة المشتركة، على ما مرّ تقريرُه في «**باب القياس**».

* **الثالث**: أنّ هذا الحكمَ بتقديرِ الثبوتِ يتضمنُ مصلحةَ المُكلّف، فيكونُ مشروعًا؛ لأنّ كونَه مصلحةً جهةٌ في الدّاعي إلى الشّرعيّة، فلو خرجت عن الشرعية كان ذلك لمُعارِض، والأصلُ عدمُ المعارِض. والله أعلم بالصواب[2].

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) ختم نسخة «م» (تمّ الكتاب بحمد الله ومنّه وعونه وحسن توفيقه، في المدرسة النَّجمية=

= البادرائية بدمشقَ المحروسة حرسها الله وسائر بلاد الإسلام، وذلك في العشر الأوسط من ذي قعدة سنة خمسٍ وثمانين وستمئة. والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، وسلّم إلى يوم الدين).

«ز» (**هذا آخر الكتاب**، وكتبه [كان الفراغ من تصنيفه يوم السبع ـ كذا ـ] في ربيع الأول من سنة ثلاث وخمسين وستمئة. والحمد لله رب العالمين وصلواته على خاتم النبيين محمد وآله وأصحابه وأزواجه أمهات المؤمنين) وما بين المعقوفتين مكتوب بغير خط الناسخ بعد طمس الكلام الذي قبله ـ وأحسبه اسم الناسخ ـ وغير (كتبه) إلى (كان).

«هـ» (**تم الكتاب** ـ بحمد الله ومنه، والصلاة على نبيه محمد وآله والطاهرين ـ في العاشر من جمادى الأولى من شهور سنة ثمان وثلاثين وستمئة).

«ف» (**تم الكتاب**، والحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ على نبيِّه محمدٍ وآلِه أجمعين. ووقع الفراغ منه: مُفتَتَحِ شهرِ محرمٍ سنةَ تسعٍ وستمئة).

فهرست الأعلام والفرق والمذاهب والطوائف

أحمد بن حنبل ٥٩٨
أسامة [بن زيد] ٤٥٩
الأستاذ أبو إسحاق/ الأستاذ ٨٨، ٢١٨، ٢٦٤، ٣٤٩
إسحاق بن راهويه ٥٩٨
الأشعري [أبو الحسن] ٨٣، ٨٧، ١٩٩، ٣٠٣
أصحابنا/ الأصحاب ٦٧، ١٨٧، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٤٢، ٣٠١، ٣١٠، ٣١٦، ٥٢٩، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٩٨
الإصطخري ٣٠٤، ٣٣٥
الأصمعي ١٣٦
الأعشى ١٥٦
إمام الحرمين [الجويني] ١٩٩، ٣٠٤، ٣٥٠، ٤٣٢
الإمامية ٤٠٢، ٤٣٧، ٤٩٨
أهل الظاهر ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٨٨، ٤١٧
أهل العراق ٣٦٩
أهل اللغة ٨٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٩، ١٥٤، ١٨٣، ١٨٧، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٨، ٥٠٠
الباقر [أبو جعفر] ٤٩٥
بشر المريسي ٥٥٣، ٥٨٣
أبو بكر ابن داود ١٣٣
أبو بكر الدقاق ١٩٨
أبو بكر الرازي ٤٠٧
أبو ثور ٢٧٩، ٣١١، ٣١٣
الجبائي/ أبو علي ١٠٠، ١٠١، ١١١، ٢٠٨، ٢٦٦، ٤٥٣، ٥٧٣، ٥٧٦، ٥٩٣
الجاحظ ٤٣٨، ٥٧٨
الجرجاني ١٥٩
الجمهور/جمهور أهل الأصول = الأكثر/ الأكثرون ٨٨، ٩٢، ١١٩، ٢٠٤، ١٩٩، ٣٣٥، ٣٥٩، ٣٦٤، ٣٨٨، ٤٠١، ٤١٤، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٤٠، ٤٧٠، ٤٧٩، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٤٣، ٥٥٩، ٥٦٨، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٩
ابن جني ١١٨، ١٣٥، ١٥٥، ٥٤٧
الحاكم [الشهيد] ٤١٦
أبو حازم القاضي ٤٠٤

أبو حامد الإسفراييني ٢٢٤، ٥٥٨
الحسن [البصري] ٤٠٦
أبو الحسين [البصري] ٨٦، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ٢٠٨، ٢٧٧، ٢٧٨، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٤٠، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٤٩، ٤٦٢، ٤٧٦، ٤٨١، ٦١١
الحشوية ١٥٦، ٣٣٣
الحنفية ٧٠، ٧٢، ٨٢، ١٥٥، ١٩٢، ٢٩٢، ٣١٥، ٣١٧، ٣٧٠، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٤، ٥٦٥، ٦٠٤
أبو حنيفة ١٤٠، ١٩٩، ١٩٧، ٢١٨، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٤٥، ٤١١، ٤٥١، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٨، ٥٤٥، ٥٨٢، ٦١٠
الخثعمية ٤٨٩
الخطابية ٤٥٠
الخوارج ٣٣٣، ٣٧٤
داود [بن علي] ٤٨٠
ابن الزبير ٤٤٨
الزيدية ٤٠٢، ٤٩٨
الروافض/ الرافضة ٣٣٣، ٣٣٤، ٤٥٠
ابن سريج ١٩٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٠٤، ٣٣٥، ٤٤٠، ٥٤٧
سعد بن معاذ ٥٧٧
سعيد بن جبير ٤٠٥
أبو سعيد الخدري ١٧٨، ٤٥٣، ٥٦١
سفيان الثوري ٥٩٨
أم سلمة ٤٠٤
السمنية ٤٢٤
سيبويه ١١٢، ١٤٧، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٩١
ابن سيرين ٤٦١
الشافعي ١١٠، ١١٢، ١٩٩، ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٢، ٣٤٥، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٩٠، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤١١، ٤٤٤، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٥، ٤٦٨، ٥٠٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٨، ٥٦١، ٥٧٣، ٥٨٢، ٦٠٦، ٦٠٨
الشافعية / الشفعوية ٨٢، ٣٢٣، ٥٧٢
الشيخ أبو إسحاق [الشيرازي] ٥٥٨
الشيعة ٣٧٤، ٣٨٤
الصادق [أبو عبد الله جعفر بن محمد] ٤٩٥
الصحابة ١٠٤، ١٤٨، ١٨٧، ٢٤٥، ٢٦٤، ٣٣٧، ٣٦٢، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٤، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٦، ٤٥٣، ٤٥٧، ٤٦١،

٤٦٢، ٤٦٩، ٤٨٠، ٤٩١، ٤٩٢،
٤٩٤، ٥٣٤، ٥٦٦، ٥٨٠، ٥٨٦،
٥٨٧، ٥٩٤، ٥٩٨، ٦٠٠، ٦٠٦،
٦٠٧
الصدّيق أبو بكر ٢٦٠، ٣٩١، ٣٩٥،
٤٠٧، ٤٤٦، ٥٨٦
الصيرفي ٨٣، ٢٨٠، ٣١٦، ٣٣٥، ٦٠٤
عباد ابن أبي سليمان ٨٨، ٨٩
ابن عباس ١٣٧، ١٥٠، ٢٨٢، ٣٠٨٠،
٣٩١، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٤٨، ٤٥٩،
٤٩٠، ٤٩٥، ٥٢٤، ٥٨٧
أبو عبد الله البصري ٣٢٣، ٤١٦، ٤٦٤
عبيد الله بن الحسن العنبري ٥٧٨
عبيدة السلماني ٣٩٦
عثمان البتي ٥٥٢
أبو علي = الجبائي
أبو علي بن خلّاد ٣٤٠
أبو علي بن خيران ٣٣٥
أبو علي ابن سينا ١٠١
أبو علي الفارسي ٥٤٧، ٥٤٨
ابن علية ٥١٠
عمرو بن العاص ١٦٩
عيسى بن أبان ٢٧٩، ٣٠٠، ٣٠٣،
٣١٢، ٣٦٨، ٥٦٦، ٥٦٨
الغزالي ١٣٨، ١٧٩، ٢٢٠، ٢٧٣،
٣٠٤، ٤٢٣، ٤٢٩، ٤٣١
فخر الدين محمد بن عمر الرازي ٦٢
الفضيلية ٣٣٣
الفقهاء/فقهائنا: ٧٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧،
٢٠٤، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٦٩،
٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٦، ٣١٩، ٣٣١،
٣٤٣، ٣٥٦، ٤١٥، ٤٧٢، ٤٧٣،
٤٧٧، ٤٩٥، ٥٣٨، ٥٥٥، ٥٦٨،
٥٦٩، ٥٧٣، ٥٨٢، ٦٠٠
ابن فورك ٨٧
القاساني ٤٨١
القاضي [أبو بكر الباقلاني] ١١١، ١٢٠،
١٦٨، ١٩٥، ١٩٩، ٢١٥، ٢٤١،
٢٦٤، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٤،
٣٤٨، ٤١١، ٤٣٥، ٤٤٩، ٤٥٠،
٤٦٥، ٤٦٦، ٤٧٥، ٥٠٩، ٥٥٥
القاضي عبد الجبار بن أحمد ١١٣، ٣٧٠،
٣٧١، ٤٤٩، ٥٦٦
القفال ٢٧٧، ٣٤٧، ٤٨١
الكرامية ٤٣٧
الكرخي ٢٠٧، ٢٧٩، ٣٠٠، ٣٠٣،
٣٢١، ٣٢٢، ٣٧١، ٤٥٥، ٥٥٥،
٥٦٨، ٥٦٩، ٦١١

الكعبي ٢١٦، ٤٢٣
المازني ٥٤٧، ٥٤٨
مالك [بن أنس] ٣٠٣، ٣٣٥، ٤٠٣، ٤٥٨، ٥٦٢
المبرد ١٥٢
المتكلمون ٧٢، ٩١، ١٧٧، ٣٩٢، ٣٩٥، ٤٤٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٧، ٥٤٥، ٥٤٩، ٥٦٩، ٥٨٢، ٦٠٥
المحدثون ٤٦١، ٤٦٥، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٨٨
محمد بن جرير الطبري ٣٩٧، ٤١٠
محمد بن الحسن ٢٤٦
أبو محمد بن متويه ١٣٣
المرتضى ٢٨٩، ٤٢٣
المرجئة ١٦٠
المزني ٣١١، ٦٠٤
مسروق ٤٠٦، ٤٩١
أبو مسلم بن بحر الأصفهاني ٣٥٤، ٣٥٥
معاوية ١٦٩
المعتزلة ٧٤، ٨٩، ٨٢، ١١١، ١١٥، ١٢١، ١٦٨، ١٧٠، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٣٦، ٢٥٠، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٨، ٤٢٨، ٤٤١، ٣٥٨، ٤٦١، ٤٩٩، ٥٠٥، ٥١١، ٥٢٩، ٥٨١، ٥٩٣
المعري ٤١٧
الملاحدة ٤٣٧
الميداني ١٠٠
النحاة ١٥٦، ١٩٥، ١٩٦، ٢٨٥
نحاة الكوفة/ الكوفيين ١٤٧، ٢٦٠
نحاة البصرة/البصريين ١٤٧، ٢٦٠، ٢٩٠
النَّظام ٣٣١، ٤٣٢، ٤٣٨، ٤٨٠، ٤٩٧، ٤٩٩
النعمان بن بشير ٤٥٢
النهرواني ٤٨١
أبو هاشم [الجبائي] ٨٧، ١٠٠، ١١٠، ١٧٤، ١٧٧، ٢٠٨، ٢٢٦، ٢٤٨، ٢٥٩، ٢٧٨، ٣٣١، ٣٥٩، ٣٨٩، ٤٠٠، ٥٥٥، ٥٦٨، ٥٧٣، ٥٧٦
أبو الهذيل ٣٣١، ٤٢٧
ابن أبي هريرة ٨٢، ٣٩٩، ٤٠٠
الواقفية ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٧٥
يعلى بن أمية ١٩٦
اليهود ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٥١، ٣٥٢، ٤٢١، ٤٣٧، ٦١٢
أبو يوسف ١٤٠، ٢٦٩، ٤٦٨

فهرست الكتب

الخصائص [لابن جني] ٥٤٧
عصمة الأنبياء [للمصنف] ٥٧٦
كتاب الفتيا [للجاحظ] ٤٣٨
كتاب المحرر في دقائق النحو [للمصنف] ١٥٣
المحصول [للمصنف] ٦٣
المختصر [للحاكم] ٤١٦
الوساطة بين المتنبي وخصومه [للجرجاني] ١٦١

مصادر ومآخذ التحقيق

١ - الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الجورقاني، دار الصميعي، ٢٠٠٢م.

٢ - الإبانة، أبو عبد الله ابن بطة العكبري، دار الراية - الرياض، ١٩٩٤ - ٢٠٠٥م.

٣ - إبراز الحِكم من حديث رفع القلم، تقي الدين السبكي، دار البشائر - بيروت، ١٩٩٢م.

٤ - أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ٢٠٠٤م.

٥ - الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي/ تاج الدين السبكي، دار ابن حزم، ٢٠١١م.

٦ - الإتباع، أبو الطيب اللغوي، مجمع اللغة العربية - دمشق، ١٩٦١م.

٧ - الإتباع والمزاوجة، ابن فارس، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٩٤٧م.

٨ - الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، وزارة الأوقاف - السعودية، ١٤٢٦هـ.

٩ - الآثار، محمد بن الحسن الشيباني، دار النوادر، ٢٠٠٨م.

١٠ - آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار عالم الفوائد، ١٤٣٤هـ.

١١ - إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، العلائي، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ١٤٠٧هـ.

١٢ ـ الآحاد والمثاني، ابن أبي عاصم، دار الراية ـ الرياض، ١٩٩١م.

١٣ ـ الأحاديث المختارة، ضياء الدين المقدسي، دار خضر ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

١٤ ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠٠٨م.

١٥ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، دار الهدي، دار الفضيلة، ٢٠١٦م.

١٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، تقديم: إحسان عباس.

١٧ ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، شهاب الدين القرافي، دار البشائر ـ بيروت، ١٩٩٥م.

١٨ ـ أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

١٩ ـ الأحكام الوسطى، عبد الحق الإشبيلي، مكتبة الرشد، ١٩٩٥م.

٢٠ ـ أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف بن حيان، المكتبة التجارية ـ مصر، ١٩٤٧م.

٢١ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين القفطي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

٢٢ ـ أخبار مكة، محمد بن إسحاق الفاكهي، دار خضر بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٣ ـ اختلاف أصول المذاهب، القاضي النعمان، المكتبة العربية ـ نيويورك، ٢٠١٥م.

٢٤ ـ اختلاف الفقهاء، محمد بن نصر المروزي، أضواء السلف، ٢٠٠٠م.

٢٥ ـ اختلاف الفقهاء، أبو جعفر بن جرير، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٦ ـ أدب الكاتب، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مؤسسة الرسالة، تحقيق: الدالي، ١٩٨١م.

٢٧ ـ أدب الكتاب، أبو بكر الصولي، المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٩٢٢م.

٢٨ ـ أدب المفتي والمستفتي [**أدب الفتوى**]، ابن الصلاح الشهرزوري، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ٢٠٠٢م.

٢٩ ـ الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ٢٠٠٣م.

٣٠ ـ آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم الرازي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

٣١ ـ أربع رسائل فلسفية، أبو الحسن العامري، دار التنوير للطباعة، تحقيق: سعيد الغانمي، ٢٠١٥م.

٣٢ ـ الأربعين في أصول الدين، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٧م.

٣٣ ـ الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٣٤ ـ ارتشاف الضرب من كلام العرب، أبو حيان الأندلسي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٩٨م.

٣٥ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة، أبو المعالي الجويني، [دار النور المبين، ٢٠١٦م/ مكتبة الخانجي ـ القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥م].

٣٦ ـ الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤٠٩م.

٣٧ ـ أساس التقديس، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٨ ـ أساس القياس، أبو حامد الغزالي، مكتبة العبيكان، تحقيق: فهد السدحان، ١٩٩٣م.

٣٩ ـ أسئلة نجم الدين الكاتبي على كتاب **المعالم** لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة، مؤسسه بجوهشي حكمت ـ طهران، ٢٠٠٧م.

٤٠ ـ الاستذكار، ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٤١ ـ أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة الخانجي ـ بيروت، ١٩٩١م.

٤٢ ـ الإسعاد في شرح الإرشاد، ابن بزيزة، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٤م.

٤٣ ـ الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، فرهاد دفتري، دار الساقي ـ بيروت، ٢٠١٤م.

٤٤ ـ الإشارة في معرفة الأصول، أبو الوليد الباجي، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٤٥ ـ الإشارات الإلٰهية، أبو حيان التوحيدي، دار الثقافة ـ بيروت، ١٩٨٢م.

٤٦ ـ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مؤسسة بوستان كتاب ـ قم، ٢٠١٣م.

٤٧ ـ الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي علي بن عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.

٤٨ ـ اشتقاق أسماء الله، الزجاجي أبو القاسم، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

٤٩ ـ الإشراف، ابن المنذر، مكتبة مكة الثقافية ـ الإمارات، ٢٠٠٤م.

٥٠ ـ الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب البغدادي، ط دار ابن حزم، ١٩٩٩م.

٥١ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، أبو الفضل عياض اليحصبي، جائزة دبي الدولية، ٢٠١٣م.

٥٢ ـ الاصطلام، أبو المظفر السمعاني، دار المنار، ١٩٩٢م.

٥٣ ـ إصلاح المنطق، ابن السكيت، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ٢٠٠٦م.

٥٤ ـ الأصل، محمد بن الحسن الشيباني، ط دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٢م.

٥٥ ـ أصول البزدوي [كنز الوصول إلى معرفة الأصول]، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٤م.

٥٦ ـ أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر، ٢٠٠٣م.

٥٧ ـ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، إستانبول ١٩٢٨م. [وقد أعزو لـ ط دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م].

٥٨ ـ أصول السرخسي [تمهيد الفصول في الأصول]، شمس الأئمة السرخسي، المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن، ١٩٩٣م.

٥٩ ـ أصول السنة، ابن أبي زمنين، دار الصحابة ـ ليبيا، ٢٠١٤م.

٦٠ ـ أصول الفقه، ابن مفلح المقدسي الصالحي، مكتبة العبيكان، ١٩٩٩م.

٦١ ـ أصول الفقه، اللامشي أبو الثناء محمود بن زيد الحنفي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٥م.

٦٢ ـ الأصول في النحو، ابن السراج، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٦٣ ـ الأضداد، ابن الأنباري، المكتبة العصرية، ١٩٨٧م.

٦٤ ـ أطراف الغرائب والأفراد، ابن القيسراني محمد بن طاهر دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٨م.

٦٥ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٦٦ ـ الإعراب عن الحيرة والالتباس، أبو محمد ابن حزم، أضواء السلف، ٢٠٠٥م.

٦٧ ـ أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، أبو سليمان الخطابي، جامعة أم القرى، ١٩٨٨م.

٦٨ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، ١٤٣٧هـ.

٦٩ ـ أعيان العصر وأعوان النصر، صلاح الدين الصفدي، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٩٩٨م.

٧٠ ـ الإغفال، أبو علي الفارسي، المجمع الثقافي ـ دبي، ٢٠٠٣م.

٧١ ـ الاقتراح في علم أصول النحو، لجلال الدين السيوطي، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م.

٧٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٢م.

٧٣ ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، البطليوسي، دار الكتب المصرية ـ القاهرة، ١٩٩٦م.

٧٤ ـ أقسام اللذات، محمد بن عمر الرازي، [ضمن: The Teleological Ethics of Fakhr al Din al Razi]، مكتبة بريل ـ لايدن، ٢٠٠٦م.

٧٥ ـ الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي، مكتبة الآداب ـ القاهرة.

٧٦ ـ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والتراجم والكنى والأنساب، أبو نصر بن ماكولا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٠م.

٧٧ ـ إكمال المعلم، القاضي عياض، دار الوفاء ـ المنصورة، ١٩٩٨م.

٧٨ ـ الإلماع إلى معرفة أصول الرواية، القاضي عياض، الناشر المتميز ـ الرياض، ٢٠١٧م.

٧٩ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الوفاء، تحقيق: رفعت فوزي، ٢٠٠١م.

٨٠ ـ أمالي ابن الحاجب، دار عمار ـ الأردن / دار الجيل ـ بيروت، ١٩٨٩م.

٨١ ـ أمالي القالي، دار الكتب المصرية، ١٩٢٦م.

٨٢ ـ الأمالي المطلقة، أحمد بن حجر العسقلاني، المكتب الإسلامي، ١٩٩٥م.

٨٣ ـ الأمر والنهي على معنى الشافعي، المزني، دار الصديق للعلوم، ٢٠١٣م.

٨٤ ـ الانتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار، أبو الخير العمراني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠١٠م.

٨٥ ـ الانتصار لسيبويه على المبرد، ابن ولاد التميمي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

٨٦ ـ الانتصار للقرآن، أبو بكر الباقلاني، دار الفتح ـ عمان، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠٠١م.

٨٧ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي، أبو الحسين الخياط، بيت الوراق ـ العراق، ٢٠١٠م.

٨٨ ـ الأنساب، أبو سعد السمعاني، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.

٨٩ ـ أنساب الأشراف، البلاذري، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٩٠ ـ أنشاب الكتب في أنساب الكتب (الفهرست للمرويات)، جلال الدين السيوطي، [مخطوط من مكتبة كوتاهية تركيا، رقم: ١٣٤٠] تاريخ نسخه: ٨٩٠هـ.

٩١ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م.

٩٢ ـ الأنوار الهادية لذوي العقول إلى معرفة مقاصد الكافل بنيل السؤول، أحمد بن يحيى الصعدي، مكتبة أهل البيت ـ اليمن، ١٤٣٩هـ.

٩٣ ـ أوائل المقالات، محمد بن النعمان المفيد، دار المفيد ـ بيروت، ١٩٩٣م.

٩٤ ـ الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر بن المنذر، دار الفلاح ـ الفيوم، ٢٠١٥م.

٩٥ ـ الأوسط في المقالات، الناشئ الأكبر، المعهد الألماني للأبحاث ـ بيروت، ٢٠٠٣م.

٩٦ ـ الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، كلية الآداب ـ الرياض، ١٩٦٩م.

٩٧ ـ إيضاح المحصول من برهان الأصول، أبو عبد الله المازري، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.

٩٨ ـ الإيمان الكبير، ابن تيمية، دار العاصمة ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٩٩ ـ البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠١٥م.

١٠٠ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٢م.

١٠١ ـ بحر المذهب، أبو المحاسن الروياني، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

١٠٢ ـ بدء الإسلام، ابن سلام الإباضي، النشرات الإسلامية ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٠٣ ـ بدائع الصانع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٠٤ ـ البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية ـ مصر.

١٠٥ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار هجر للطباعة، ١٩٩٧م.

١٠٦ ـ البدر المنير، ابن الملقن، دار الهجرة ـ الرياض، ٢٠٠٤م.

١٠٧ ـ البديع في أصول الفقه، ابن الساعاتي، دار ابن عفان ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

١٠٨ ـ بذل النظر في أصول الفقه، الأسمندي، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، ١٩٩٢م.

١٠٩ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ١٣٩٩هـ.

١١٠ ـ البسيط في التفسير، أبو الحسن الواحدي، عمادة البحث العلمي / جامعة الإمام ـ الرياض، ١٤٣٠هـ.

١١١ ـ البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠٠٠م.

١١٢ ـ البيان والتبيين، الجاحظ، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٩٨م.

١١٣ ـ البيان والتحصيل، ابن رشد الجد، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٨م.

١١٤ ـ بيان المختصر في أصول الفقه، أبو الثناء الأصبهاني شمس الدين، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠١٢م.

١١٥ ـ بيان الوهم والإيهام، أبو الحسن ابن القطان الفاسي، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٩٧م.

١١٦ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، أبو عبد الله الذهبي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

١١٧ ـ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.

١١٨ ـ تاريخ دمشق، أبو القاسم ابن عساكر، دار الفكر للطباعة، ١٩٩٥م.

١١٩ ـ تاريخ الطبري، دار التراث ـ بيروت، ١٣٨٧هـ.

١٢٠ ـ التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن.

١٢١ - التاريخ الكبير، أبو بكر بن أبي خيثمة [السفر الثالث]، الفاروق الحديثة - القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٢٢ - تأويلات القرآن، أبو منصور الماتريدي، دار الميزان - إستانبول، ٢٠٠٥م.

١٢٣ - تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار ابن عفان - القاهرة، ٢٠١٥م.

١٢٤ - تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مكتبة دار التراث - القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٢٥ - التبصرة، علي بن محمد اللخمي الربعي، وزارة الأوقاف - قطر، ٢٠١١م.

١٢٦ - تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات - دمشق، ١٩٩٠، ١٩٩٣م.

١٢٧ - التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي، دار الفكر - دمشق، ١٩٨٣م.

١٢٨ - التبصير في الدين، أبو المظفر الإسفراييني، دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.

١٢٩ - تثبيت حجية خبر الواحد، أحمد عادل الغريب، تكوين للدراسات، ٢٠١٥م.

١٣٠ - التجريد، القدوري أبو الحسن، دار السلام - القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٣١ - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الصالحي الحنبلي، مكتبة الرشد - الرياض، ٢٠٠٠م.

١٣٢ - تحرير ألفاظ التنبيه، النووي، دار القلم - دمشق، ١٤٠٨هـ.

١٣٣ - التحرير لما في منهاج الأصول من المنقول والمعقول، أبو زرعة العراقي، دار النصيحة، ٢٠١٤م.

١٣٤ ـ التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، ١٩٨٤م.

١٣٥ ـ التحريش، ضرار بن عمرو الغطفاني، دار الإرشاد، دار ابن حزم، ٢٠١٤م.

١٣٦ ـ التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، جامعة طهران، ١٩٩٦م.

١٣٧ ـ التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

١٣٨ ـ تحصين المآخذ، أبو حامد الغزالي، أسفار ـ الكويت، ٢٠١٨م.

١٣٩ ـ تحفة الطالب بمعرفة أحادي مختصر ابن الحاجب، إسماعيل ابن كثير، دار ابن حزم، ١٩٩٦م.

١٤٠ ـ تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين، علاء العطار الشافعي، دار الأثرية، ٢٠٠٧م.

١٤١ ـ تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٤م.

١٤٢ ـ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، يحيى بن موسى الرهوني، دار البحوث للدراسات الإسلامية ـ الإمارات، ٢٠٠٢م.

١٤٣ ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو ريحان البيروني، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨م.

١٤٤ ـ تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، صلاح الدين العلائي، دار الكتب الثقافية ـ الكويت.

١٤٥ ـ التحقيق والبيان في شرح البرهان، علي بن إسماعيل الأبياري، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٢م.

١٤٦ ـ تخريج أحاديث الكشاف، الزيلعي، دار ابن خزيمة ـ الرياض، ١٤١٤هـ.

١٤٧ ـ تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني أبو المناقب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٤٨ ـ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ٢٠٠٩م.

١٤٩ ـ التذكرة بأصول الفقه، محمد بن النعمان المفيد، [ط المؤتمر العالمي]، ١٤١٣هـ.

١٥٠ ـ تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، ابن الملقن، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٤م.

١٥١ ـ تذكرة النحاة، لأبي حيان حمد بن يوسف الأندلسي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٥٢ ـ التذييل والتكميل، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: حسن الهنداوي.

١٥٣ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض اليحصبي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠١٤م.

١٥٤ ـ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، أبو الثناء الأصفهاني، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٢م.

١٥٥ ـ التسعينية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ـ الرياض، ١٩٩٩م.

١٥٦ ـ تسمية فقهاء الأمصار، النسائي، دار الوعي ـ حلب، تحقيق: محمود زايد، ١٣٦٩هـ.

١٥٧ ـ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ١٩٩٨م.

١٥٨ ـ التصاريف، يحيى بن سلّام، مؤسسة آل البيت ـ الأردن، ٢٠٠٨م.

١٥٩ ـ تصحيح الفصيح، ابن درستويه، المجلس العلمي الأعلى ـ القاهرة، ١٩٩٨م.

١٦٠ ـ تصفح الأدلة، أبو الحسين البصري [قطعة منه]، Wiesbaden، ٢٠٠٦.

١٦١ ـ التعريف بطبقات الأمم، القاضي صاعد الأندلسي، ميراث مكتوب، تهران، ١٣٧٦هـ ش.

١٦٢ ـ تعظيم قدر الصلاة، محمد بن نصر المروزي، دار الهدي النبوي، دار الفضيلة، ٢٠١١م.

١٦٣ ـ تعليقات الدارقطني على المجروحين، الفاروق الحديثة للطباعة ـ القاهرة، ١٩٩٤م.

١٦٤ ـ التعليقة، القاضي حسين، مكتبة نزار الباز ـ مكة.

١٦٥ ـ تعليقة على العلل، محمد بن عبد الهادي، أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٣م.

١٦٦ ـ التعليقة على كتاب سيبويه، أبو علي الفارسي، مطبعة الأمانة ـ القاهرة، ١٩٩١م.

١٦٧ ـ تفسير الطبري [جامع البيان عن تأويل آي القرآن]، محمد بن جرير الطبري، دار عالم الكتب ـ الرياض، ٢٠١٥م.

١٦٨ ـ تفسير عبد الرزاق الصنعاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ.

١٦٩ ـ تفسير القرآن، ابن أبي حاتم، مكتبة الباز ـ السعودية، ١٤١٩هـ.

١٧٠ ـ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٣١هـ

١٧١ ـ تفسير القاسمي (محاسن التأويل)، محمد جمال الدين القاسمي، عيسى بابي الحلبي، ١٩٥٧م.

١٧٢ ـ التفصيل لجمل التحصيل، سليمان بن عبد الله الخراشي، ميراث مكتوب ـ طهران، ٢٠١٣م.

١٧٣ ـ التقريب والإرشاد في أصول الفقه، أبو بكر الباقلاني، مجلة الوعي ـ الكويت، ٢٠١٥م.

١٧٤ ـ التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

١٧٥ ـ التقرير والتحبير، ابن الموقت ابن أمير الحاج الحنفي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٣م.

١٧٦ ـ تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، أبو زيد الدبوسي، دار النعمان للعلوم ـ دمشق، ٢٠٠٥م.

١٧٧ ـ تقويم النظر في مسائل خلافية، ابن الدهان محمد بن علي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ٢٠٠١م.

١٧٨ ـ التكملة لوفيات النقلة، زكي الدين المنذري، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.

١٧٩ ـ التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.

١٨٠ ـ تلخيص المحصّل، نصير الدين الطوسي، دانشكاه تهران، تحقيق: عبد الله نوراني، ١٣٥٩هـ ش.

١٨١ ـ التمهيد، أبو بكر الباقلاني، جامعة الحكمة ـ بغداد، المكتبة الشرقية ـ بيروت، ١٩٥٧م.

١٨٢ ـ التمهيد، ابن عبد البر، [موسوعة شروح الموطأ]، تحقيق: مركز هجر للبحوث والدراسات، ٢٠٠٥م.

١٨٣ ـ التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب الكلوذاني، جامعة أم القرى، ١٩٨٥م.

١٨٤ ـ التمهيد في بيان التوحيد، أبو شكور السالمي، دار ابن حزم، وقف الديانة التركي، ٢٠١٧م.

١٨٥ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الإسنوي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، [إصداران: الطبعة الأولى ١٤٠٠، والخامسة ٢٠١٥م].

١٨٦ ـ التمييز، مسلم بن الحجاج، مكتبة الكوثر ـ السعودية، ١٤١٠هـ.

١٨٧ ـ التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، ابن حجر، دار أضواء السلف، ٢٠٠٧م.

١٨٨ ـ التنبيهات المستنبطة، القاضي عياض، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١١م.

١٨٩ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي، أبو الحسن محمد بن عبد الواحد، المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر، تحقيق: محمد زاهد الكوثري.

١٩٠ ـ تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ابن كمونة البغدادي، جامعة طهران، ٢٠٠٤م.

١٩١ ـ تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين ابن عبد الهادي، أضواء السلف، ٢٠٠٧م.

١٩٢ ـ تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا النووي يحيى بن شرف، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٣م.

١٩٣ ـ تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، الدار المصرية للتأليف والترجمة. [وقد أعزو لـ ط دار إحياء التراث ـ بيروت، ٢٠٠١م].

١٩٤ ـ التوحيد، أبو منصور الماتريدي، دار صادر ـ بيروت، ٢٠٠١م.

١٩٥ ـ ثبت الإمام شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٤م.

١٩٦ ـ ثلاث رسائل إباضية، بشير بن محبوب، Wiesbaden,2011.

١٩٧ ـ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر الخطيب البغدادي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

١٩٨ ـ جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.

١٩٩ ـ جامع العلوم والحكم، ابن رجب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م.

٢٠٠ ـ الجامع لعلوم الإمام أحمد، دار الفلاح للبحث العلمي ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.

٢٠١ ـ الجامع لمسائل المدونة، أبو بكر بن يونس، معهد البحوث العلمية ـ جامعة أم القرى، ٢٠١٣م.

٢٠٢ ـ الجامع، معمر بن راشد، دار التأصيل، ٢٠١٥م.

٢٠٣ ـ الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، علي بن أنجب ابن الساعي، المطبعة السريانية الكاثوليكية ـ بغداد، ١٩٣٤م.

٢٠٤ ـ الجدل، أبو الوفاء بن عقيل البغدادي، مكتبة التوبة، ١٩٩٧م.

٢٠٥ ـ الجدل، أبو الحسن الآمدي، دار التدمرية، ٢٠١٥م.

٢٠٦ ـ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٥٢م.

٢٠٧ ـ جماع العلم، محد بن إدريس الشافعي، مكتبة ابن تيمية، تحقيق: أحمد شاكر.

٢٠٨ ـ الجمع والفرق، أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف، دار الجيل ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٠٩ ـ جمهرة اللغة، ابن دريد، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٢١٠ ـ الحاصل من المحصول، تاج الدين الأرموي، منشورات جامعة قار يونس ـ بنغازي، ١٩٩٤م.

٢١١ ـ الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

٢١٢ ـ الحجة في بيان المحجة، أبو القاسم الأصفهاني، دار الفاروق ـ المنصورة، ٢٠١٦م.

٢١٣ ـ الحجة على تارك المحجة، محمد بن طاهر المقدسي، دار عالم الكتب ـ الرياض، ٢٠٠٨م.

٢١٤ ـ حدائق الحقائق، زين الدين الكشي، [مخطوط كوبريلي، رقم: ٨٦٤].

٢١٥ ـ الحدود الكلامية والفقهية، محمد بن سابق الصقلي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠٠٨م.

٢١٦ ـ الحدود في الأصول، أبو بكر بن فورك، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٣م.

٢١٧ ـ الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٣م.

٢١٨ ـ الحروف، أبو نصر الفارابي، دار المشرق ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٢١٩ ـ حروف المعاني والصفات، الزجاجي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.

٢٢٠ ـ حكمة الإشراق، السهروردي المقتول، انتشارات دانشكاه أديان ـ قم، ٢٠١٦م.

٢٢١ ـ الحلبيات، أبو علي الفارسي، دار القلم ـ دمشق، ١٩٨٧م.

٢٢٢ ـ حلية العلماء، أبو بكر القفال الشاشي فخر الإسلام المستظهري، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م.

٢٢٣ ـ الحماسة، أبو تمام الطائي، جامعة الإمام ـ الرياض، ١٩٨١م.

٢٢٤ ـ الحيوان، الجاحظ، مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٢٥ ـ الحور العين، نشوان الحميري، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٤٨م.

٢٢٦ ـ الخصائص، أبو عثمان ابن جني، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.

٢٢٧ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٢٨ ـ خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، أبو شامة المقدسي، أضواء السلف، ٢٠٠٣م.

٢٢٩ ـ خلاصة البدر المنير، ابن الملقن، مكتبة الرشد، ١٩٨٩م.

٢٣٠ ـ الخلاف النحوي بن البصريين والكوفيين، محمد خير الحلواني، دار القلم ـ حلب، ١٩٧١م.

٢٣١ ـ درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جامعة الإمام ـ الرياض، ١٩٩١م، [وقد أعزو لـ ط دار الفضيلة].

٢٣٢ ـ الدرة فيما يجب اعتقاده، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، دار ابن حزم، ٢٠٠٩م.

٢٣٣ ـ الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٩م.

٢٣٤ ـ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، ١٩٧٢م.

٢٣٥ ـ دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي اليهودي، مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق: حسين أتاي.

٢٣٦ ـ الدليل والبرهان، يوسف بن إبراهيم الورجلاني، [بدون دار نشر]، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م.

٢٣٧ ـ ديوان الأعشى، وزراة الثقافة والفنون ـ قطر، ٢٠١٠م.

٢٣٨ ـ الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٣١هـ.

٢٣٩ ـ الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، مؤسسة الإمام الصادق ـ قم.

٢٤٠ ـ الذيل على الروضتين، (تراجم رجال القرنين السادس والسابع)، شهاب الدين أبو محمد ابن أبي شامة المقدسي، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٤م.

٢٤١ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥م.

٢٤٢ ـ الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل، دار القبس ـ الرياض، ١٤٣٥هـ.

٢٤٣ ـ الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ابن تيمية، دار عالم الفوائد، ١٤٣٥هـ.

٢٤٤ ـ الرد على سير الأوزاعي، أبو يوسف القاضي، لجنة إحياء المعارف النعمانية ـ الهند.

٢٤٥ ـ الرد على المنطقيين، ابن تيمية، مؤسسة الريان ـ بيروت، ٢٠١٤م.

٢٤٦ ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، مكتبة التراث ـ القاهرة، ١٩٧٩م.

٢٤٧ ـ رسالة إلى أهل الثغر، لأبي بكر بن مجاهد البصري [نُسب للأشعري]، عمادة البحث العلمي ـ المدينة، ١٤١٣هـ.

٢٤٨ ـ رسالة الحرة (الإنصاف) الباقلاني أبو بكر بن الطيب، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، وعزت العطار الحسيني، ١٩٥٠م.

٢٤٩ ـ رسالة السجزي إلى أهل زبيد، دار الراية، تحقيق: محمد باكريم عبد الله، ١٩٩٤م.

٢٥٠ ـ رسالة الملائكة، أبو العلاء المعري، دار صادر ـ بيروت، ١٩٩٢م.

٢٥١ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٩م.

٢٥٢ ـ الروايتين والوجهين [المسائل الأصولية] أبو يعلى القاضي، مكتبة المعارف ـ الرياض، تحقيق: عبد الكريم محمد اللاحم، ١٩٨٥م.

٢٥٣ ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، مكتبة الرشد ـ الرياض، تحقيق: عبد الكريم النملة، ١٩٩٣م.

٢٥٤ ـ الرياض المونقة في استقصاء مذاهب أهل العلم، فخر الدين الرازي، كيرانيس ـ تونس، ٢٠١٤م.

٢٥٥ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، دار العالم الفوائد، ٢٠١٨م.

٢٥٦ ـ الزاهي في أصول السنة، ابن القرظي، محمد بن شعبان المصري، دار التوحيد، ٢٠١٣م.

٢٥٧ ـ الزهد والرقائق، عبد الله ابن المبارك، دار الكتب العلمية، ت: حبيب الرحمن الأعظمي.

٢٥٨ ـ زوائد مسند الحارث [بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث] أبو الحسن الهيثمي، مركز خدمة السنة ـ المدينة، ١٩٩٢م.

٢٥٩ ـ روضة الطالبين، أبو زكريا النووي، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م.

٢٦٠ ـ زيادات شرح الأصول، أبو طالب يحيى بن الحسين البطحاني الهاروني، [ضمن: طوالع الكلام المعتزلي، كتاب الأصول لأبي علي بن خلاد البصري وشروحه]، دار بريل ـ لايدن، ٢٠١١م.

٢٦١ ـ ست رسائل إباضية، عبد الله بن يزيد الفزاري، بريل ـ ليدن، ٢٠١٤م.

٢٦٢ ـ سر صناعة الإعراب، ابن جني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٦٣ ـ سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.

٢٦٤ ـ سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ٢٠٠٢م.

٢٦٥ ـ سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المعروف بـحاجي خليفة، مكتبة إرسيكا ـ إستانبول، تركيا، ٢٠١٠م.

٢٦٦ ـ السنة، ابن أبي عاصم، دار الهدي النبوي ـ مصر، دار الفضيلة ـ الرياض.

٢٦٧ ـ السنة، محمد بن نصر المروزي، دار العاصمة، ٢٠٠١م.

٢٦٨ ـ السنن الأبين، ابن رشيد السبتي، مكتبة الغرباء ـ المدينة، ١٤١٧هـ.

٢٦٩ ـ سنن سعيد بن منصور، دار الألوكة للنشر، ٢٠١٧م.

٢٧٠ ـ سنن الترمذي [الجامع الكبير]، أبو عيسى الترمذي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٦].

٢٧١ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٥م].

٢٧٢ ـ سنن ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م].

٢٧٣ ـ سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٧٤ ـ السنن الصغرى، [المجتبى من السنن]، أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ١٩٨٦م. [ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٢م].

٢٧٥ ـ السنن الصغير، أبو بكر البيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ١٩٨٩م.

٢٧٦ ـ السنن الكبرى، النسائي أحمد بن شعيب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٢م].

٢٧٧ ـ السنن الكبير، أبو بكر البيهقي، مركز هجر للبحوث ـ القاهرة، ٢٠١١م. [وقد أعزو لـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٣م.]

٢٧٨ ـ سؤالات البرذعي، أبو زرعة الرازي، الفاروق الحديثة ـ القاهرة، ٢٠٠٩م. [وقد أعزو لـ ط عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة، ١٩٨٢م].

٢٧٩ ـ سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين، مكتبة الدار ـ المدينة، ١٩٨٨م.

٢٨٠ ـ سؤالات أبي عبيد أبا داود السجستاني، عمادة البحث العلمي ـ الجامعة الإسلامية ـ المدينة، ١٩٨٣م.

٢٨١ ـ سير [أعلام] النبلاء، الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٢٨٢ ـ السيرة، ابن هشام، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٩٥٥م.

٢٨٣ ـ السير والمغازي، ابن إسحاق [رواية البكائي]، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٧٨م.

٢٨٤ ـ الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى، مؤسسة الصادق ـ طهران، ١٩٨٦م.

٢٨٥ ـ الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ١٩٦٩م. [وط جامعة طهران، ١٩٨١م، وفيها الساقط من الطبعة المقدمة].

٢٨٦ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، دار ابن كثير، ١٩٨٦م.

٢٨٧ ـ شرح أبيات سيبويه، أبو محمد السيرافي، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٤م.

٢٨٨ ـ شرح الإرشاد، أبو القاسم الأنصاري النيسابوري، [مخطوط مكتبة الملك فيصل، رقم: ٠٠٤٢٥].

٢٨٩ ـ شرح الإرشاد، أبو العز المقترح، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٤م.

٢٩٠ ـ شرح الإشارات والتنبيهات، [ضمن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا

مع الشرح للمحقق الطوسي، وشرح الشرح لقطب الدين الرازي] نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة ـ قم. ١٤٣٥هـ.

٢٩١ ـ شرح الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، جامعة تهران، ٢٠٠٥م.

٢٩٢ ـ شرح الأصفهانية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار المنهاج ـ الرياض، ٢٠١٢م.

٢٩٣ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي دار طيبة ـ السعودية، ٢٠٠٣م.

٢٩٤ ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ٢٠١٠م.

٢٩٥ ـ شرح الآيات البينات، ابن أبي الحديد المدائني، دار صادر ـ بيروت.

٢٩٦ ـ شرح بحر العلوم على سلم العلوم، نظام الدين اللكهنوي، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٢م.

٢٩٧ ـ شرح التبصرة والتذكرة، أبو الفضل العراقي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

٢٩٨ ـ شرح التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مجهول، مؤسسه بجوهشي فلسفه ـ إيران، ٢٠٠٦م.

٢٩٩ ـ شرح تسهيل الفوائد، ابن مالك الطائي، دار هجر ـ القاهرة، ١٩٩٠م.

٣٠٠ ـ شرح التلقين، أبو عبد الله المازري، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.

٣٠١ ـ شرح تنقيح الفصول، القرافي، دار النمير ـ دمشق، ٢٠٠٨م.

٣٠٢ ـ شرح الجزولية، أبو الحسن الأبذي، [رسالة جامعية، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ ـ ١٤٢٣هـ].

٣٠٣ ـ شرح الحماسة، أبو علي المرزوقي، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩١م.

٣٠٤ ـ شرح السنوسية الكبرى، مطبعة جريدة الإسلام ـ مصر، ١٣١٦هـ.

٣٠٥ ـ شرح صحيح البخاري، ابن بطال، مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م.

٣٠٦ ـ شرح الرسالة، أبو محمد عبد الوهاب البغدادي، دار ابن حزم، ٢٠٠٧م.

٣٠٧ ـ شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠١٥م.

٣٠٨ ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، عضد الدين الإيجي، دار ابن حزم، ٢٠١٦م.

٣٠٩ ـ شرح علل الترمذي، ابن رجب، مكتبة الرشد، ١٩٨٧م.

٣١٠ ـ شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ـ طهران، ١٤١٥هـ.

٣١١ ـ شرح القصائد السبع، ابن الأنباري، دار المعارف ـ القاهرة، ط الخامسة.

٣١٢ ـ شرح الكافية الشافية، ابن مالك الطائي، جامعة آم القرى ـ مكة، ١٩٨٢م.

٣١٣ ـ شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، دار الكتب العلمية ـ ٢٠٠٨م.

٣١٤ ـ شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٢م.

٣١٥ ـ شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، دار البشائر ـ بيروت، ٢٠١٠م.

٣١٦ ـ شرح مختصر الروضة، الطوفي سليمان بن عبد القوي، مؤسسة الرسالة، ٢٠١١م.

٣١٧ ـ شرح مشكل الوسيط، أبو عمرو ابن الصلاح، دار كنوز إشبيلياء ـ الرياض، ٢٠١١م.

٣١٨ ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٤م.

٣١٩ ـ شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني، مكتبة المعارف ـ بيروت، ٢٠١١م.

٣٢٠ ـ شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني، عالم الكتب، ١٩٩٩م.

٣٢١ ـ شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي، عالم الكتب، ١٩٩٤م.

٣٢٢ ـ شرح المفصل، ابن يعيش، دار سعد الدين ـ دمشق، ٢٠١٣م.

٣٢٣ ـ شرح نقائض جرير والفرزدق، أبو عبيدة معمر بن المثنى، المجمع الثقافي ـ دبي، ١٩٩٨م.

٣٢٤ ـ الشعر، [شرح الأبيات المشكلة الإعراب]، أبو علي الفارسي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٨٨م.

٣٢٥ ـ الشفاء، ابن سينا، وزارة المعارف العمومية ـ القاهرة، ١٩٥٢م.

٣٢٦ ـ شفاء العليل، ابن قيم الجوزية، دار الصميعي ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٣٢٧ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، رئاسة ديوان الأوقاف ـ العراق، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي.

٣٢٨ ـ الشيرازيات، أبو علي الفارسي، كنوز إشبيلياء، ٢٠٠٤م.

٣٢٩ ـ الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة.

٣٣٠ ـ الصحاح، أبو نصر الجوهري، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٣٣١ ـ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

٣٣٢ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

٣٣٣ ـ الصحيح، محمد بن إسحاق بن خزيمة، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٣٣٤ ـ صحيح ابن حبان [الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان] علاء الدين علي بن بلبان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٣٣٥ ـ صفة المفتي والمستفتي، ابن حمدان الحراني، دار الصميعي ـ الرياض، ٢٠١٥م.

٣٣٦ ـ صلة الخلف بموصول السلف، شمس الدين الروداني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٣٣٧ ـ الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد ابن رشد الحفيد، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٢م.

٣٣٨ ـ الضعفاء الكبير، أبو جعفر العقيلي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م].

٣٣٩ ـ طبقات الشافعية، تقي الدين ابن قاضي شُهبة، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٤٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ١٤١٣هـ

٣٤١ ـ طبقات الشافعيين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي القرشي، مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، ود. محمد زينهم محمد عزب. ١٩٩٣م.

٣٤٢ ـ طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، دار الرائد العربي ـ بيروت، ١٩٧٠م.

٣٤٣ ـ طبقات الفقهاء، أبو عاصم العبادي، [مخطوط مكتبة برلين، رقم: S295].

٣٤٤ ـ طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٩٩٢م.

٣٤٥ ـ الطبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع، مكتبة الخانجي، تحقيق: علي محمد عمر، ٢٠٠١م.

٣٤٦ ـ طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، المعهد الألماني للأبحاث، ٢٠٠٩م.

٣٤٧ ـ الطراز لأسرار البلاغة، يحيى بن حمزة العلوي، المكتبة العصرية ـ بيروت، ١٤٢٣هـ.

٣٤٨ ـ ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٣م.

٣٤٩ ـ العدة في أصول الفقه، أبو يعلى الفراء محمد بن الحسين ابن الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ١٩٩٠م.

٣٥٠ ـ العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي ـ قم، ١٤١٧هـ.

٣٥١ ـ العزيز في شرح الوجيز، أبو القاسم الرافعي، جائزة دبي ـ الإمارات، ٢٠١٦م.

٣٥٢ ـ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، المكتبة العصرية ـ بيروت، ٢٠٠٣م.

٣٥٣ ـ عصمة الأنبياء، لفخر الدين الرازي، مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق: محمد حجازي، ١٩٨٦م.

٣٥٤ ـ العقد الفريد، ابن عبد ربه، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٣م.

٣٥٥ ـ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن، دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: أيمن نصر الأزهري وسيد مهني، ١٩٩٧م.

٣٥٦ ـ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين القرافي، دار الكتبي ـ مصر، ١٩٩٩م.

٣٥٧ ـ عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٢م.

٣٥٨ ـ العقيدة النظامية، أبو المعالي الجويني، دار سبيل الرشاد، دار النفائس، ٢٠٠٣م.

٣٥٩ ـ علل الحديث، ابن أبي حاتم، دار الألوكة ـ الرياض، ٢٠٠٦م.

٣٦٠ ـ العلل الكبير، أبو عيسى الترمذي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٩هـ.

٣٦١ ـ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٨٥م/ دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٢٧هـ. [وقد أعزو لـ ط دار الريان ـ بيروت، ٢٠١٠م].

٣٦٢ ـ العلل ومعرفة الرجال [رواية عبد الله]، أحمد بن حنبل، دار الخاني ـ الرياض، ٢٠٠١م.

٣٦٣ ـ علل النحو، ابن الوراق، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٩٩٩م.

٣٦٤ ـ العواصم من القواصم، أبو بكر ابن العربي، دار التراث ـ القاهرة، تحقيق: عمار الطالبي.

٣٦٥ ـ العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مكتبة الهلال.

٣٦٦ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة موفق الدين أبو العباس ابن أبي أصيبعة، دار مكتبة الحياة، تحقيق: الدكتور نزار رضا.

٣٦٧ ـ عيون الأدلة في مسائل الخلاف، أبو الحسن بن القصار، مكتبة الملك فهد ـ الرياض، ٢٠٠٦م.

٣٦٨ ـ عيون المسائل، القاضي عبد الوهاب، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٣٦٩ ـ عيون المسائل في الأصول، الحاكم الجشمي، دار الإحسان ـ القاهرة، ٢٠١٨م.

٣٧٠ ـ عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي، دار الحامد ـ عَمّان، ٢٠١٤م.

٣٧١ ـ غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، وزارة الأوقاف ـ مصر، ٢٠١٢م.

٣٧٢ ـ غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام، دائرة المعارف ـ حيدر آباد ـ الدكن، ١٩٦٤م.

٣٧٣ ـ غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

٣٧٤ ـ الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أبو زرعة العراقي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

٣٧٥ ـ الفائق في أصول الدين، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، مؤسسه بجوهشي حكمت وفلسه إيران، تحقيق: ويلفرد مادلونغ، مارتين مكدرمت، ١٣٨٦هـ ش.

٣٧٦ ـ الفائق في أصول الفقه، صفي الدين الهندي الأرموي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٥م.

٣٧٧ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، ط السلفية.

٣٧٨ ـ فتح الباري، ابن رجب، مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة، ١٩٩٦م.

٣٧٩ ـ فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، دار المنهاج ـ الرياض، ١٤٢٦هـ.

٣٨٠ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٦٣م.

٣٨١ ـ الفرائض، سفيان الثوري، دار العاصمة ـ الرياض، ١٤١٠م.

٣٨٢ ـ الفرق بين الفرق، أبو منصور البغدادي، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠١٠م.

٣٨٣ ـ الفروع، ابن مفلح المقدسي، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م.

٣٨٤ ـ الفروق، شهاب الدين القرافي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، تحقيق: عمر القيام، ٢٠١٠م.

٣٨٥ ـ الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢م.

٣٨٦ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد بن حزم، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٣٨٧ ـ فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين الفناري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٦م.

٣٨٨ ـ الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٤م.

٣٨٩ ـ الفصول المختارة من العيون والمحاسن، الشريف المرتضى، دار المفيد ـ بيروت، ٢٠١٠م.

٣٩٠ ـ فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.

٣٩١ ـ فضائل القرآن، القاسم بن سلام، دار ابن كثير، ١٩٩٥م. وط: وزارة الأوقاف ـ المغرب.

٣٩٢ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، تحقيق: فؤاد السيد، ٢٠١٧م.

٣٩٣ ـ الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، دار ابن الجوزي ـ السعودية، ١٤٣٠هـ.

٣٩٤ ـ الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي، مكتبة التوعية الإسلامية ـ مصر، ٢٠١٥م.

٣٩٥ ـ الفوائد المعللة، أبو زرعة الدمشقي شيخ الشباب، مكتبة الإمام الذهبي ـ الكويت، ٢٠٠٣م.

٣٩٦ ـ الفهرست، أبو الفرج محمد ابن إسحاق النديم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ـ لندن، ٢٠١٤م.

٣٩٧ ـ فهرسة اللبلي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٣٩٨ ـ فهم القرآن ومعانيه، الحارث بن أسد المحاسبي، جامعة الملك سعود ـ الرياض، ١٤٣٧هـ.

٣٩٩ ـ فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، صلاح الدين، دار صادر ـ بيروت.

٤٠٠ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، تـ محمود بيجو، ١٩٩٣م.

٤٠١ ـ القواطع في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، دار الفاروق ـ عمَّان، ٢٠١١م.

٤٠٢ ـ القواعد، ابن اللحام أبو الحسن البعلي الحنبلي، دار الفضيلة ـ السعودية، ٢٠١٧م.

٤٠٣ ـ القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية، شمس الدين الأصفهاني، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٨م.

٤٠٤ ـ الكاشف عن المحصول في علم الأصول، شمس الدين أبو عبد الله الأصفهاني، [مخطوط محفوظ في مكتبة كوبريلي، رقم: ٤٩٨].

٤٠٥ ـ الكتاب، سيبويه أبي عمرو بشر بن عمرو، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠١٣م.

٤٠٦ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد، مطبعة الصحافة العثمانية، ١٣٠٨هـ.

٤٠٧ ـ الكافي شرح البزدوي، حسام الدين السغناقي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ٢٠٠١م.

٤٠٨ ـ الكافية في الجدل، الجويني إمام الحرمين، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٩م.

٤٠٩ ـ الكامل، أبو العباس المبرد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٤١٠ ـ الكامل في التاريخ، عز الدين الجزري ابن الأثير، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٤١١ ـ الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م. [وقد أعزو لـ ط مكتب الرشد ـ الرياض، ٢٠١٤م].

٤١٢ ـ كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، أفضل الدين الخونجي، مؤسسه بجوهشي ـ طهران، ٢٠١٠م.

٤١٣ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، كاتب جلبي، المعروف بحاجي خليفة، مكتبة المثنى ـ بغداد، ١٩٤٠م.

٤١٤ ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد الحفيد، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤م.

٤١٥ ـ الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٣٢هـ.

٤١٦ ـ كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

٤١٧ ـ الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، عبد الرحيم بن الحسين بن علي الإسنوي، دار عمار ـ عَمان، الأردن، ١٤٠٥هـ.

٤١٨ ـ لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.

٤١٩ ـ لقطة العجلان للزركشي بشرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، دار النور المبين، ٢٠١٣م.

٤٢٠ ـ لمع الأدلة، أبو المعالي الجويني، دار الضياء ـ الكويت، ٢٠١٣م.

٤٢١ ـ اللمع في أصول الفقه، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، دار الحديث الكتانية، ٢٠١٣م.

٤٢٢ ـ اللمع، أبو الحسن الأشعري، دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م. [وقد أعزو لـ ط حمود غرابة ـ مصر، ١٩٥٥م].

٤٢٣ ـ المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠١٢م.

٤٢٤ ـ المبسوط، السرخسي، دار المعرفة، ١٩٩٣م.

٤٢٥ ـ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، دار التراث ـ القاهرة.

٤٢٦ ـ متشابه القرآن، ركن الدين الطريثيثي، معهد المخطوطات العربية ـ القاهرة، ٢٠١٥م.

٤٢٧ ـ المتوسط في الاعتقاد، أبو بكر ابن العربي المعافري، دار الحديث الكتانية، ٢٠١٥م.

٤٢٨ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٥٤م.

٤٢٩ ـ المجالس، أبو العباس ثعلب، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٦٠م.

٤٣٠ ـ مجرد مقالات الشافعي في الأصول، مشاري الشثري، مركز البيان ـ الرياض ٢٠١٨م.

٤٣١ ـ مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، دار المشرق ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٤٣٢ ـ المجروحين، ابن حبان البستي، دار الوعي ـ حلب، محمود زايد، ١٣٩٦هـ.

٤٣٣ ـ المجزي في أصول الفقه، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني، ٢٠١٣م.

٤٣٤ ـ مجمع الآداب في معجم الألقاب، ابن الفوطي، مؤسسة الطباعة ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ إيران، ١٤١٦هـ.

٤٣٥ ـ المجموع شرح المهذب، أبو زكريا النووي، دار الفكر ـ بيروت.

٤٣٦ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دار عالم الكتب ـ الرياض، ١٩٩١م.

٤٣٧ ـ المجموع في المحيط بالتكليف من جمع أبي محمد بن متويه، القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الهمداني، (ج١: المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، ١٩٦٢م)، (ج٣: دار المشرق ـ بيروت، ١٩٩٩م)، (ج٤: مخطوط محفوظ في جامعة الإمام ـ الرياض، رقم: ٨٧٣٧).

٤٣٨ ـ المحاضرات، أبو عبد الله المقري التلمساني، الرابطة المحمدية للعلماء ـ المملكة المغربية، ٢٠١٦م.

٤٣٩ ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ابن جني، وزارة الأوقاف ـ مصر، ١٩٩٩م.

٤٤٠ ـ المحجة البيضاء في أصول الدين، عبد الله بن زيد العنسي، ميراث مكتوب ـ طهران، ٢٠١٥م.

٤٤١ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية.

٤٤٢ ـ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، أبو محمد الرامهرمزي، دار الذخائر ـ القاهرة، ٢٠١٦م.

٤٤٣ ـ محرر مقالات الشافعي في الأصول، عبد الرحمن العوض، مركز البيان للبحوث، ٢٠١٨م.

٤٤٤ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد بن عطية، وزارة الأوقاف ـ قطر، ٢٠٠٧م.

٤٤٥ ـ المحكم، ابن سيده، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

٤٤٦ ـ المحلى بالآثار، أبو محمد بن حزم، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٦م.

٤٤٧ ـ المحيط البرهاني، ابن مازة البخاري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٤٤٨ ـ مختصر اختلاف العلماء، أبو جعفر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧م.

٤٤٩ ـ مختصر البويطي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٥م.

٤٥٠ ـ مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، أضواء السلف، ٢٠٠٤م.

٤٥١ ـ مختصر العدل والإنصاف، أحمد بن إسماعيل الشماخي، وزارة التراث القومي ـ عُمان، ١٩٨٤م.

٤٥٢ ـ مختصر أبي مصعب الزهري، الرابطة المحمدية للعلماء ـ المغرب، ٢٠١٨م.

٤٥٣ ـ المخصص، ابن سيده، دار الطباعة الأميرية ـ القاهرة.

٤٥٤ ـ مدارج السالكين، ابن القيم، دار طيبة، ٢٠١٢م.

٤٥٥ ـ المدخل إلى علم السنن، البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دار المنهاج، دار اليسر، ٢٠١٦م.

٤٥٦ ـ المدونة الكبرى، مالك ابن أنس [رواية ابن القاسم]، ط السعادة، ١٣٢٣هـ.

٤٥٧ ـ مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، سبط ابن الجوزي، الرسالة العالمية، ٢٠١٣م.

٤٥٨ ـ المراسيل، ابن أبي حاتم، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩٧هـ.

٤٥٩ ـ المراسيل، أبو داود السجستاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٨هـ.

٤٦٠ ـ مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام، ناصر الدين البيضاوي، دار الضياء، ٢٠١٥م.

٤٦١ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٩٤٨م.

٤٦٢ ـ المسائل، أحمد بن حنبل [رواية صالح]، الدار العلمية ـ الهند.

٤٦٣ ـ المسائل، أحمد بن حنبل [رواية عبد الله]، المكتب الإسلامي، ١٩٨١م. [وقد أعزو لـ ط مكتبة الدار ـ المدينة، ١٩٨٦].

٤٦٤ ـ المسائل، أحمد بن حنبل / إسحاق بن راهويه [رواية كوسج]، عمادة البحث العلمي ـ المدينة، ٢٠٠٢م.

٤٦٥ ـ مسائل الإمامة، الناشئ الأكبر، المعهد الألماني للأبحاث ـ بيروت، ٢٠٠٣م.

٤٦٦ ـ مسائل الخلاف في أصول الفقه، الصيمري الحسين بن علي، [رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة إكس بروفانس، مارسيليا ـ فرنسا، تحقيق: عبد الواحد جهداني، ١٩٩١م].

٤٦٧ ـ المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، أبو يعلى الفراء، مكتبة المعارف، ١٩٨٥م.

٤٦٨ ـ مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ابن فضل الله العمري العدوي، المجمع الثقافي ـ أبو ظبي، ١٤٢٣هـ.

٤٦٩ ـ المستخرج على صحيح مسلم، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٤٧٠ ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفضيلة ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٤٧١ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م. [وقد أعزو لـ ط دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م].

٤٧٢ ـ المسند، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ٢٠٠١م.

٤٧٣ ـ المسند [البحر الزخار]، أبو بكر البزار، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ١٩٨٨ ـ ٢٠٠٩م.

٤٧٤ ـ المسند، أبو بكر الحميدي، دار السقا ـ دمشق ١٩٩٦م.

٤٧٥ ـ المسند، عبد الله بن محمد الدارمي، دار المغني ـ السعودية، ٢٠٠٠م. [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٥م].

٤٧٦ ـ المسند [المنتخب منه]، عبد بن حميد الكشي، مكتبة السنة، ١٩٨٨م.

٤٧٧ ـ مسند الشاميين، أبو القاسم الطبراني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٤م.

٤٧٨ ـ مسند الفاروق، أبو الفداء ابن كثير، دار الفلاح ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.

٤٧٩ ـ مسند الموطأ، أبو القاسم الغافقي الجوهري، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٤٨٠ ـ المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، مطبعة المدني ـ القاهرة، ١٩٦٤م.

٤٨١ ـ مشكل الحديث، أبو بكر بن فورك، المعهد الفرنسي للدراسات ـ دمشق، ٢٠٠٣م.

٤٨٢ ـ مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان البستي، دار الوفا للطباعة ـ المنصورة، ١٩٩١م.

٤٨٣ ـ مشيخة القزويني، سراج الدين عمر بن علي القزويني، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٥م.

٤٨٤ ـ المصباح المنير، الفيومي، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٧٧م.

٤٨٥ ـ المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني [وقد أعزو لـ ط التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٥م. وط المجلس العلمي ـ الهند ١٩٨٣م].

٤٨٦ ـ المصنف، ابن أبي شيبة، [ثلاث نشرات: تحقيق: عوامة، دار المنهاج ـ جدة. وتحقيق: الشثري، كنوز إشبيليا ـ الرياض. وتحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد ـ الرياض].

٤٨٧ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.

٤٨٨ ـ معاني القرآن، الأخفش، مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م.

٤٨٩ ـ معاني القرآن، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٤٩٠ ـ معاني القرآن، الفراء، الدار المصرية للتأليف، ط الأولى.

٤٩١ ـ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، أبو الفتح العباسي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٤٧م.

٤٩٢ ـ المعتبر، محمد بن سعيد الكدمي، وزارة التراث القومي ـ عُمان، ١٩٨٤م.

٤٩٣ ـ المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، بدر الدين الزركشي، دار الأرقم ـ الكويت، ١٩٨٤م.

٤٩٤ ـ المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي، دار المشرق ـ بيروت.

٤٩٥ ـ المعتمد في أصول الدين، محمود بن الملاحمي، ميراث مكتوب ـ طهران، ٢٠١٢م.

٤٩٦ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٦٤م.

٤٩٧ ـ المعجم، ابن الأعرابي البصري، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٩٩٧م.

٤٩٨ ـ المعجم، أبو بكر ابن المقرئ، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٩٩٨م.

٤٩٩ ـ معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الرومي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٣م.

٥٠٠ ـ المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين ـ القاهرة، ١٩٩٥م.

٥٠١ ـ معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر ـ بيروت، ١٩٩٥م.

٥٠٢ ـ معجم الشعراء، المرزباني، دار صادر ـ بيروت، ٢٠٠٥م.

٥٠٣ ـ معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، مجلس دائرة المعارف ـ حيدر آبد الدكن، ١٩٦٦م.

٥٠٤ ـ المعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م.

٥٠٥ ـ معرفة أنواع علم الحديث، أبو عمر ابن الصلاح، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٦م.

٥٠٦ ـ معرفة السنن والآثار، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ١٩٩١م.

٥٠٧ ـ المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله المازري، الدار التونسية، ١٩٨٨ ـ ١٩٩١م.

٥٠٨ ـ المعرفة والتاريخ، الحسن بن سفيان الفسوي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م.

٥٠٩ ـ المعونة في الجدل، أبو إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٥١٠ ـ معيار العلم، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٦م.

٥١١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٥١٢ ـ المغني في أصول الفقه، الخبازي عمر بن محمد، جامعة أم القرى، ١٩٨٣م.

٥١٣ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق: الخطيب ـ الكويت، ٢٠٠٠م.

٥١٤ ـ مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد الكتاب الخوارزمي، دار المناهل، ٢٠٠٨م.

٥١٥ ـ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٢٠هـ. [وقد أعزو لـ ط دار الفكر ـ بيروت، ١٩٨١م].

٥١٦ ـ مفتاح دار السعادة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، ٢٠١٥م.

٥١٧ ـ المفصل في شرح المحصل، الكاتبي عمر بن علي القزويني، [مخطوط كوبريلي، رقم: ٨٣٣، ٨٣٢]، [راغب باشا: ٨٩١].

٥١٨ ـ المقاصد الحسنة، السخاوي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٥م.

٥١٩ ـ المقاصد الشافية، أبو إسحاق الشاطبي، جامعة أم القرى ـ مكة، ٢٠٠٧م.

٥٢٠ ـ المقاصد النحوية، بدر الدين العيني، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠١٠م.

٥٢١ ـ المقالات، أبو القاسم البلخي، دار الفتح ـ عَمّان، ٢٠١٨م.

٥٢٢ ـ مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، المعهد الألماني ـ بيروت، ١٩٨٠م.

٥٢٣ ـ مقاييس اللغة، أحمد بن زكريا ابن فارس، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٧٩م.

٥٢٤ ـ المقترح في المصطلح، البروي محمد بن محمد، دار الوراق، ٢٠٠٤م.

٥٢٥ ـ المقدمات الممهدات، ابن رشد الجد، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٥٢٦ ـ المقتضب، محمد بن يزيد المبرد، وزارة الأوقاف ـ مصر، ١٩٩٤م.

٥٢٧ ـ المقدمة في الأصول، أبو الحسن ابن القصار، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٤م.

٥٢٨ ـ المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، أبو العباس القرطبي، دار ابن كثير ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٥٢٩ ـ الملخص في الجدل، أبو إسحاق الشيرازي، [رسالة جامعية، أم القرى] ١٩٨٧م.

٥٣٠ ـ الملل والنحل، أبو منصور البغدادي، دار المشرق ـ بيروت، ١٩٧٠م.

٥٣١ ـ الملل والنحل، الشهرستاني، مؤسسة الحلبي.

٥٣٢ ـ مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، دار المشرق ـ بيروت.

٥٣٣ ـ مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار التراث ـ القاهرة، ١٩٧٠م.

٥٣٤ ـ مناقب الشافعي، أبو الحسن الآبري، الدار الأثرية ـ عَمّان، ٢٠٠٩م.

٥٣٥ ـ المنتخب من ذيل المذيل [ملحق بالتاريخ]، محمد بن جرير الطبري، دار سويدان ـ بيروت.

٥٣٦ ـ المنتخب من علل الخلال، ابن قدامة، دار الراية، ١٩٩٨م.

٥٣٧ ـ المنتخب من كلام العرب، كراع النمل الهُنائي، جامعة أم القرى ـ مكة، ١٩٨٩م.

٥٣٨ ـ المنتخل في الجدل، أبو حامد الغزالي، دار الوراق، ٢٠٠٤م.

٥٣٩ ـ المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٩٨م.

٥٤٠ ـ المنصص في شرح الملخص، الكاتبي عمر بن علي، [مخطوط كوبريلي ـ تركيا رقم: ٨٨٧].

٥٤١ ـ منع الموانع عن جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، دار البشائر، ١٩٩٩م.

٥٤٢ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٩٧٢م.

٥٤٣ ـ منهاج الوصول إلى معيار العقول، أحمد بن يحيى المرتضى، مؤسسة الإخلاص ـ مصر، ٢٠٠٦م.

٥٤٤ ـ المنهل الرّوي في علم الحديث النبوي، ابن جماعة، دار غراس ـ الكويت، ١٤٣٣هـ.

٥٤٥ ـ المؤتلف والمختلف، أبو الحسن الدارقطني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٦م.

٥٤٦ ـ المؤثرات ومفتاح المشكلات، الرصاص، دار بريل للنشر ـ ليدن، ٢٠١١م.

٥٤٧ ـ الموجز [في أصول الدين]، أبو عمار عبد الكافي الإباضي، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٠م.

٥٤٨ ـ الموشى، أبو الطيب الوشاء، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٥٣م.

٥٤٩ ـ الموضوعات، ابن الجوزي، دار أضواء السلف ـ الرياض، ١٩٩٧م.

٥٥٠ ـ الموطأ، مالك بن أنس، ترقيم: عبد الباقي، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٩٨٥م. [وقد أعزو لـ ط المجلس العلمي ـ المغرب، ٢٠١٣م].

٥٥١ ـ موافقة الخبر الخبر، ابن حجر العسقلاني، مكتبة الرشد، ١٩٩٣م.

٥٥٢ ـ المواقف، عضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٥٥٣ ـ الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، منشورات البشير بنعطية ـ فاس/ المغرب، ٢٠١٧م.

٥٥٤ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي، مطابع الدوحة الحديثة ـ قطر، ١٩٨٤م.

٥٥٥ ـ الناسخ والمنسوخ، أبو جعفر النحاس، دار العاصمة، ٢٠١١م.

٥٥٦ ـ النبذ في أصو الفقه، أبو محمد بن حزم الظاهري، دار ابن حزم، ١٩٩٩م.

٥٥٧ ـ نتائج الفكر، السهيلي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٢م.

٥٥٨ ـ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، جامعة طهران، ٢٠٠٠م.

٥٥٩ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، مؤسسة الريان ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٥٦٠ ـ نظرة عابرة، الكوثري محمد زاهد، القاهرة ١٩٨٧م.

٥٦١ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

٥٦٢ ـ النكت على كتاب ابن الصلاح ونكت العراقي، دار الميمان ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٥٦٣ ـ النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين الزركشي، أضواء السلف، ١٩٩٨م.

٥٦٤ ـ نكت المحصول في علم الأصول، أبو بكر بن العربي المعافري، دار ابن حزم، ٢٠١٧م.

٥٦٥ ـ نوادر الأصول، الحكيم الترمذي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٥م.

٥٦٦ ـ النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، دار الشروق، ١٩٨١م.

٥٦٧ ـ النوادر والزيادات، ابن أبي زيد القيرواني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٩م.

٥٦٨ ـ نوادر الفقهاء، محمد بن الحسين الجوهري، دار القلم ـ دمشق، ١٩٩٣م.

٥٦٩ ـ نهاية الأقدام في علم الكلام، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق: الفردجيوم.

٥٧٠ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، دار صادر ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

٥٧١ ـ نهاية السول في شرح منها الأصول، أبو محمد جمال الدين الإسنوي الشافعي، عالم الكتب.

٥٧٢ ـ نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الذخائر ـ بيروت، ٢٠١٥م.

٥٧٣ ـ نهاية المرام في دراية الكلام، ضياء الدين المكي، ميراث مكتوب ـ طهران، ٢٠١٣م.

٥٧٤ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي الجويني، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠٠٧م.

٥٧٥ ـ نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ١٩٩٦م.

٥٧٦ ـ هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، المنصور القاسم بن محمد، المكتبة الإسلامية، ١٤٠١هـ.

٥٧٧ ـ الهداية في شرح بداية المبتدي، الفرغاني المرغيناني أبو الحسن، دار إحياء التراث ـ بيروت.

٥٧٨ ـ هدية العارفين أسماء الكتب وآثار المصنفين، إسماعيل الباباني البغدادي، المطبعة البهية، ١٩٥١م.

٥٧٩ ـ الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء ابن عقيل، المعهد الألماني ـ بيروت، ٢٠١١م.

٥٨٠ ـ الواعية [الوافية] لمذهب أهل السنة، أبو عمر الداني، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٨م.

٥٨١ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

٥٨٢ ـ الوحشيات، أبو تمام الطائي، دار المعارف ـ القاهرة، ط الثالثة.

٥٨٣ ـ الودائع لمنصوص الشرائع، أبو العباس ابن سريج، [رسالة جامعية نوقشت في جامعة الإمام ـ الرياض]، تحقيق: صالح الدويش.

٥٨٤ ـ الورع، أحمد بن حنبل [رواية المروزي]، دار الصميعي، ١٩٩٧م.

٥٨٥ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي بن عد العزيز الجرجاني، عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٦م.

٥٨٦ ـ الوسيط في المذهب، أبو حامد الغزالي، شركة دراسات للبحوث، ٢٠١٥م.

٥٨٧ ـ الوصول إلى الأصول، أبو الفتح ابن بَرهان، دار الفاروق ـ عَمّان، ٢٠١٧م.

٥٨٨ ـ وَفَيات الأعيان وأنباءُ أبناءِ الزمان، شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، دار صادر ـ بيروت.

٥٨٩ ـ Das Kitab an- Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al- Futya des Gahiz / Von: Josef van Ess/ 1972.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المحقق	٧
التعريف بالمؤلف	٩
نسبة الكتاب إلى المؤلف	١٣
تعيين عنوان الكتاب	٢٣
تأريخ تأليف المنتخب	٢٦
منزلة المنتخب في مختصرات المحصول	٢٨
مآخذ المنتخب ومادته	٣٢
أصول المنتخب الخطية المعتمدة في إخراجه	٣٩
طريقة إخراج النص	٤٩
صور من المخطوطات المعتمدة في التحقيق	٥٦
مقدمة المصنف	٦٣
مقدمة في تعريف أصول الفقه	٦٤
تعريف العلم والظن	٦٦
تعريف النظر	٦٧
تعريف الحكم الشرعي	٦٧
أقسام الحكم الشرعي:	٦٨

الموضوع	الصفحة
التقسيم الأول: [الحكم التكليفي الطلبي]	٦٨
التقسيم الثاني: [الحكم الوضعي الخبري]	٧١
التقسيم الثالث: [التحسن والتقبيح]	٧٣
ـ شكر المنعم	٧٩
ـ حكم الأشياء قبل ورود الشرع	٨١
الفصل الأول في اللغات	٨٥
النظر الأول: في أحكام اللغات	٨٥
المسألة الأولى: في حقيقة الكلام	٨٥
المسألة الثانية: [مبدأ اللغات]	٨٧
المسألة الثالثة: [هل لكل معنى لفظ؟]	٩١
المسألة الرابعة: [وضع اللفظ المشهور للمعنى الخفي]	٩١
المسألة الخامسة: [حكم تعلم لغة العرب]	٩٢
النظر الثاني: في تقسيم الألفاظ	٩٥
التقسيم الأول: [دلالة اللفظ على المعنى]	٩٥
ـ اللفظ المفرد	٩٦
* الكليات الخمس	٩٦
* الاسم والفعل والحرف	٩٦
* نسبة الألفاظ للمعاني	٩٧
ـ اللفظ المركب	٩٨
التقسيم الثاني: [دلالة اللفظ على اللفظ]	٩٩

الموضوع	الصفحة

النظر الثالث: في الأسماء المشتقة ١٠٠
المسألة الأولى: حقيقة الاشتقاق ١٠٠
المسألة الثانية: صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه ١٠٠
المسألة الثالثة: بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق ١٠١
النظر الرابع: في الترادف والتأكيد ١٠٥
النظر الخامس: في الاشتراك ١٠٧
المسألة الأولى: وجود المشترك ١٠٧
المسألة الثانية: [اشتراك اللفظ بين ثبوت الشيء وعدمه] ١٠٩
المسألة الثالثة: الطريق إلى معرفة الاشتراك ١١٠
المسألة الرابعة: استعمال المشترك في معانيه على الجمع ١١٠
المسألة الخامسة: الأصل عدم الاشتراك ١١٣
المسألة السادسة: حصول المشترك في القرآن ١١٤
النظر السادس: في الحقيقة والمجاز ١١٦
المسألة الأولى: في حد الحقيقة والمجاز ١١٧
المسألة الثانية: في إثبات الحقيقة العرفية واللغوية ١١٩
المسألة الثالثة: في الحقيقة الشرعية ١٢٠
المسألة الرابعة: في فروع القول بالنقل ١٢٧
المسألة الخامسة: في أقسام المجاز ١٢٩
المسألة السادسة: حسن المجاز يتوقف على السمع ١٣٢
المسألة السابعة: المجاز المركب عقلي ١٣٢

الموضوع	الصفحة

المسألة الثامنة: دخول المجاز في الكتاب والسنة ١٣٣
المسألة التاسعة: الداعي إلى التكلم بالمجاز ١٣٤
المسألة العاشرة: [غلبة المجاز على اللغة] ١٣٥
المسألة الحادية عشرة: المجاز خلاف الأصل ١٣٦
المسألة الثانية عشرة: الفروق الصحيحة بين الحقيقة والمجاز ١٣٧
مسائل في البحث المشترك بين الحقيقة والمجاز ١٤٠
النظر السابع: في التعارض بين أحوال الألفاظ ١٤١
النظر الثامن: في تفسير جمل من الحروف ١٤٧
المسألة الأولى: «الواو» العاطفة ١٤٧
المسألة الثانية: «الفاء» ١٥١
المسألة الثالثة: لفظ «في» ١٥٣
المسألة الرابعة: لفظة «من» ١٥٤
* [لفظة «إلى»] ١٥٤
المسألة الخامسة: «الباء» ١٥٥
المسألة السادسة: لفظة «إنما» ١٥٦
النظر التاسع: في كيفية الاستدلال بالنصوص ١٥٨
المسألة الأولى: [تكلم الله بما لا يفيد] ١٥٨
المسألة الثانية: لا يحوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره مع عدم
الدلالة عليه ١٦٠
المسألة الثالثة: [هل تفيد الدلائلُ اللفظيةُ اليقينَ] ١٦٠

الموضوع	الصفحة
المسألة الرابعة: [في كيفية الاستدلال بالنصوص]	١٦٢
الفصل الثاني: في الأوامر والنواهي	١٦٥
المقدمة	١٦٥
المسألة الأولى: لفظ «الأمر» حقيقة في لقول المخصوص	١٦٥
المسألة الثانية: في حدّ الأمر	١٦٨
المسألة الثالثة: ماهية الطلب مغايرة لإرادة المأمور	١٧٠
المسألة الرابعة: الأمر اسم للصيغة	١٧٢
المسألة الخامسة: دلالة الصيغة على الطلب لا تتوقف على الإرادة	١٧٤
القسم الأول: في المباحث اللفظية	١٧٦
المسألة الأولى: [وجوه استعمال صيغة «افعل»]	١٧٦
المسألة الثانية: [لفظة «افعل» حقيقة الوجوب]	١٧٧
المسألة الثالثة: الأمر الوارد بعد الحظر	١٨٧
المسألة الرابعة: [دلالة الأمر المطلق على التكرار]	١٨٩
المسألة الخامسة: [دلالة الأمر المعلق بالشرط والصفة على التكرار]	١٩٢
المسألة السادسة: [دلالة الأمر على الفور]	١٩٢
المسألة السابعة: [مفهوم الشرط]	١٩٥
المسألة الثامنة: [مفهوم اللقب]	١٩٨
المسألة التاسعة: [مفهوم الصفة]	١٩٩
فرعان [للمسألة التاسعة]	٢٠٢

الموضوع	الصفحة

[الفرع] الأول: [التخصيص بالصفة] ٢٠٢
[الفرع] الثاني: [تعليق الحكم على صفةٍ في جِنس] ٢٠٢
القسم الثاني: في المسائل المعنوية ٢٠٤
الطرف الأول: في الوجوب ٢٠٤
المسألة الأولى: [في الواجب المخير] ٢٠٤
المسألة الثانية: في الواجب الموسع ٢٠٧
المسألة الثالثة: في الواجب على الكفاية ٢١١
المسألة الرابعة: [فيما لا يتم امتثال الأمر إلا به] ٢١١
فروع [تابعة للمسألة الرابعة] ٢١٢
[الفرع] الأول: فيما لا يتم ترك المحرم إلا بتركه ٢١٢
[الفرع] الثاني: فيما إذا اختلطت منكوحة بأجنبية ٢١٣
[الفرع] الثالث: في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين ٢١٣
المسألة الخامسة: الأمر بالشيء نهي عن ضده ٢١٤
المسألة السادسة: [هل من شرط الوجب العقاب على الترك؟] .. ٢١٥
المسألة السابعة: فيما إذا نسخ الوجوب ٢١٥
المسألة الثامنة: ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبًا [وجود المباح] ٢١٦
فروع: ٢١٨
[الفرع] الأول: هل المندوب مأمور به؟ ٢١٨
[الفرع] الثاني: هل يجب المندوب بالشروع؟ ٢١٨

الموضوع	الصفحة

[الفرع] الثالث: هل المباح من التكليف؟..... ٢١٨
[الفرع] الرابع: هل المباح من الشرع؟..... ٢١٩
الطرف الثاني: في المأمور به ٢٢٠
المسألة الأولى: [تكليف ما لا يُطاق] ٢٢٠
المسألة الثانية: [تكليف الكافر بالفروع] ٢٢٤
المسألة الثالثة: [الامتثال يقتضي الإجزاء] ٢٢٦
المسألة الرابعة: [هل القضاء يجب بأمر مجدد؟] ٢٢٨
المسألة الخامسة: الأمر بالأمر بالشيء ٢٢٩
المسألة السادسة: الأمر بالكلية [هل هو أمر بجزئياتها؟] ٢٣٠
الطرف الثالث: في المأمور ٢٣١
مسألة: [أمر المعدوم] ٢٣١
مسألة: تكليف الغافل ٢٣٢
مسألة: [قصد الامتثال على سبيل الطاعة] ٢٣٤
مسألة: [تكليف المكره] ٢٣٥
مسألة: [متى يصير المكلف مأمورًا] ٢٣٦
القسم الثالث: في النواهي ٢٣٨
المسألة الأولى: ظاهر النهي التحريم..... ٢٣٨
المسألة الثانية: [دلالة النهي على التكرار] ٢٣٩
المسألة الثالثة: [في كون الشيء مأمورًا به ومنهيًا عنه] ٢٤٠
المسألة الرابعة: [اقتضاء النهي الفساد]..... ٢٤٢

الموضوع	الصفحة

المسألة الخامسة: [اقتضاء النهي الصحة] ٢٤٦
المسألة السادسة: [ما هو المطلوب بالنهي؟] ٢٤٨
الفصل الثالث في العموم والخصوص ٢٤٩
[القسم] الأول: في العموم وما ليس منه ٢٤٩
المسألة الأولى: [حد العام] ٢٤٩
المسألة الثانية: صيغة كل وجميع وما وأي ومن ومتى وأين في
المجازاة والاستفهام ٢٥٠
المسألة الثالثة: «من» و«ما» في المجازاة ٢٥٣
المسألة الرابعة: «كل» والجميع ٢٥٦
المسألة الخامسة: النكرة في سياق النفي ٢٥٧
المسألة السادسة: شُبه منكري العموم ٢٥٧
المسألة السابعة: الجمع المعرف بالألف واللام ٢٥٩
المسألة الثامنة: الواحد المعرف بالألف واللام ٢٦٢
المسألة التاسعة: [في أقل الجمع] ٢٦٤
المسألة العاشرة: [مسمى الجمع المنكّر] ٢٦٦
المسألة الحادية عشرة: كلمة «من» تتناول الرجال والنساء ٢٦٧
المسألة الثانية عشرة: خطاب الذكور لا يتناول الإناث ٢٦٧
المسألة الثالثة عشرة: [عموم المقتضَى] ٢٦٨
المسألة الرابعة عشرة: [عمل النية في غير الملفوظ] ٢٦٩
المسألة الخامسة عشرة: ترك الاستفصال في حكاية الحال ٢٧٠

الموضوع	الصفحة

المسألة السادسة عشرة: [الخطاب هل يتناول المعدوم؟] ٢٧١
المسألة السابعة عشرة: قول الصحابي: نهى النبي صلى الله عليه عن كذا ٢٧٢
المسألة الثامنة عشرة: [عموم المفهوم] ٢٧٣
القسم الثاني: في الخصوص ٢٧٥
المسألة الأولى: [حد التخصيص] ٢٧٥
المسألة الثانية: في الفرق بين التخصيص والنسخ ٢٧٥
المسألة الثالثة: إطلاق لفظ العام لإرادة الخاص ٢٧٦
المسألة الرابعة: فيما ينتهي إليه التخصيص ٢٧٧
المسألة الخامسة: [العام المخصوص حقيقة أم مجاز؟] ٢٧٨
المسألة السادسة: التمسك بالعام المخصوص ٢٧٩
المسألة السابعة: [العمل بالعام قبل البحث عن مخصص] ٢٨٠
القسم الثالث: فيما يقتضي تخصيص العموم ٢٨٢
[الطرف] الأول: في الأدلة المتصلة ٢٨٢
[الدليل] الأول: الاستثناء ٢٨٢
المسألة الأولى: [اتصال الاستثناء في الكلام] ٢٨٢
المسألة الثانية: [الاستثناء من غير الجنس] ٢٨٣
المسألة الثالثة: الاستثناء المستغرق ٢٨٥
المسألة الرابعة: الاستثناء من الإثبات ومن النفي ٢٨٧
المسألة الخامسة: الاستثناءات إذا تعددت ٢٨٨

الموضوع	الصفحة

المسألة السادسة: الاستثناء عقيب الجمل ٢٨٨
الدليل الثاني: الشرط ٢٩٣
مسألة: الشرط الداخل على جُمل ٢٩٣
مسألة: تقديم الشرط وتأخيره ٢٩٤
الدليل الثالث: الغاية ٢٩٤
الدليل الرابع: الصفة ٢٩٥
الطرف الثاني: في الأدلة المنفصلة ٢٩٦
المسألة الأولى: تخصيص الكتاب بالكتاب ٢٩٧
المسألة الثانية: تخصيص السنة المتواترة بمثلها ٢٩٨
المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة [والإجماع] ٢٩٨
المسألة الرابعة: تخصيص الكتاب والسنة بعل النبي ﷺ ٢٩٩
المسألة الخامسة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٠٠
المسألة السادسة: تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس ٣٠٣
المسألة السابعة: [التخصيص بالمفهوم] ٣٠٦
الطرف الثالث: في بناء العام على الخاص ٣٠٧
الطرف الرابع: فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك ٣١١
مسألة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ٣١١
مسألة التخصيص بمذهب الراوي ٣١٢
مسألة: تخصيص العام بذكر بعضه ٣١٣
مسألة: التخصيص بالعادات ٣١٣

الموضوع	الصفحة

مسألة: [دخول المخاطِب في الخطاب] ٣١٤
مسألة: الخطاب المتناول للنبي صلى الله عليه والأمة ٣١٤
مسألة: عطف الخاص على العام..... ٣١٥
القسم الرابع: في حمل اللفظ المطلق على المقيد..... ٣١٦
الفصل الرابع في المجمل والمبين ٣١٩
الطرف الأول: في المجمل ٣٢٠
المسألة الأولى: [دخول الإجمال في أدلة الشرع] ٣٢٠
المسألة الثانية: ورود المجمل في كلام الله وكلام رسوله ٣٢١
المسألة الثالثة: [إضافة إلى التحليل والتحريم إلى الأعيان] ٣٢١
المسألة الرابعة: [الإجمال في الأمر بمسح الرأس من آية الوضوء]..٣٢٢
المسألة الخامسة: [دخول حرف النفي على الفعل]..... ٣٢٣
المسألة السادسة: [الإجمال في آية السرقة] ٣٢٤
المسألة السابعة: حديث: «رفع عن أمتي الخطأ»..... ٣٢٥
الطرف الثاني: في المُبيّن ٣٢٦
المسألة الأولى: تأخير البيان عن وقت الحاجة..... ٣٢٦
المسألة الثانية: في الخطاب الذي لا ظاهر له..... ٣٢٩
المسألة الثالثة: تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة ٣٣٠
الطرف الثالث: في المبين له..... ٣٣١
مسألة: [سماع العام من غير سماع ما يخصصه]..... ٣٣١
الفصل السادس في الأفعال ٣٣٣

الموضوع	الصفحة

المسألة الأولى: عصمة الأنبياء ٣٣٣
المسألة الثانية: [فيما يدل عليه فعل النبي عليه السلام] ٣٣٥
المسألة الثالثة: وجوب التأسي ٣٣٩
المسألة الربعة: [معارضة الفعل للقول] ٣٤٠
المسألة الخامسة: هل كان النبي عليه السلام متعبدًا قبل الشرع؟ ... ٣٤٢
المسألة السادسة: [في شرع من قبلنا] ٣٤٣
الفصل السادس في النسخ ٣٤٧
المسألة الأولى: [في جواز النسخ] ٣٥١
المسألة الثانية: [النسخ في القرآن] ٣٥٤
المسألة الثالثة: النسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ٣٥٦
المسألة الرابعة: النسخ لا إلى بدل ٣٥٧
المسألة الخامسة: النسخ إلى أثقل ٣٥٨
المسألة السادسة: نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ٣٥٩
المسألة السابعة: نسخ الخبر ٣٥٩
المسألة الثامنة: [نسخ الحكم المقيد بتأبيد] ٣٦٠
المسألة التاسعة: وجوه نسخ السنة بالسنة ٣٦١
المسألة العاشرة: نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالكتاب ٣٦٤
المسألة الحادية عشرة: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ٣٦٦
المسألة الثانية عشرة: نسخ الإجماع والنسخ به ٣٦٨
المسألة الثالثة عشرة: الزيادة على العبادة ٣٦٩

الموضوع	الصفحة
المسألة الرابعة عشرة: نقصان ما تتوقف عليه العبادة	٣٧١
الفصل السابع في الإجماع	٣٧٣
المسألة الأولى: [حجية الإجماع]	٣٧٣
المسألة الثانية: [الإجماع عند الشيعة]	٣٨٤
المسألة الثالثة: إحداث القول الثالث	٣٨٨
المسألة الرابعة: إذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل	٣٩٠
المسألة الخامسة: جواز الاتفاق بعد الخلاف	٣٩١
المسألة السادسة: حجية الإجماع بعد الخلاف	٣٩٢
المسألة السابعة: اتفاق أهل العصر بعد اختلافهم	٣٩٤
المسألة الثامنة: انقراض العصر	٣٩٥
مسألة: الإجماع المروي بطريق الآحاد	٣٩٧
مسألة: [الإجماع السكوتي]	٣٩٨
مسألة: إذا قال بعض الصحابة قولًا ولم يعرف له مخالف	٤٠٠
مسألة: إجماع أهل المدينة	٤٠١
مسألة: إجماع العترة	٤٠٢
مسألة: إجماع الأئمة [الخلفاء] الأربعة	٤٠٤
مسألة: إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين	٤٠٥
مسألة: الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين	٤٠٦
مسألة: [صدور الإجماع عن التبخيت]	٤٠٨

الموضوع	الصفحة

مسألة: وقوع الإجماع عن أمارة ٤١٠
مسألة: [الاعتداد بالعوام في الإجماع] ٤١١
مسألة: [الاعتداد بخلاف غير أهل الاختصاص] ٤١٢
مسألة: إجماع غير الصحابة..... ٤١٣
مسألة: الإجماع في الآراء والحروب ٤١٤
مسألة: وقوع أحد شطري الأمة في خطأ ٤١٤
مسألة: لا يجوز اتفاق الأمة على الكفر..... ٤١٥
مسألة: حكم جاحد الحكم المجمع عليه ٤١٥
مسألة: الإجماع عن اجتهاد..... ٤١٦
مسألة: الإجماع بعد إجماع على خلافه ٤١٦
الفصل الثامن في الأخبار ٤١٧
المقدمة..... ٤١٧
المسألة الأولى: لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص، [وحد الخبر] ٤١٧
مسألة: [معنى الإخبار عن ثبوت الشيء] ٤٢٠
مسألة: خروج الخبر عن الصدق والكذب..... ٤٢٠
القسم الأول: في الخبر المقطوع بصدقه ٤٢٣
[النوع] الأول: المتواتر ٤٢٣
المسألة الأولى: المتواتر يفيد العلم القطعي أم النظري؟ ٤٢٣
المسألة الثانية: في شرائط التواتر ٤٢٦

الموضوع	الصفحة

المسألة الثالثة: المتواتر من جهة المعنى ٤٢٨
النوع الثاني: ما عُرف مخبره ضرورة أو استدلالًا ٤٢٩
النوع الثالث: خبر الله تعالى ٤٢٩
النوع الرابع: خبر الرسول صلى الله عليه وسلم..... ٤٣١
النوع الخامس: خبر كل الأمة..... ٤٣١
النوع السادس: خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بهم ٤٣١
النوع السابع: [الخبر مع قرينة الصدق] ٤٣٢
القسم الثاني: في الخبر المقطوع بكذبه..... ٤٣٣
المسألة الثانية [كذا]: [وقوع الكذب في الأخبار، وسبب ذلك] ٤٣٥
المسألة الثالثة: [عدالة الصحابة] ٤٣٨
القسم الثالث: في الخبر الذي لا يعرف صدقه ولا كذبه [خبر الواحد وحجيته] ٤٤٠
القسم الرابع: [شرائط العمل بخبر الواحد] ٤٤٨
المسألة الأولى: رواية الصبي ٤٤٨
المسألة الثانية: رواية الكافر ٤٤٩
المسألة الثالثة: رواية الفاسق..... ٤٥٠
المسألة الرابعة: رواية المجهول ٤٥١
المسألة الخامسة: رواية العدل الواحد..... ٤٥٣
المسألة السادسة: [رواية غير الفقيه] ٤٥٤
المسألة السابعة: مذهب الراوي إذا كان على خلاف روايته..... ٤٥٥

الموضوع	الصفحة

المسألة الثامنة: خبر الواحد إذا اقتضى علمًا ٤٥٦
المسألة التاسعة: المرسَل ٤٥٨
المسألة العاشرة: نقل الخبر بالمعنى ٤٦١
المسألة الحادية عشرة: [انفراد الراوي بزيادة] ٤٦٣
المسألة الثانية عشرة: [راوي الأصل إذا أنكر الرواية هل يقدح في رواية الفرع؟] ٤٦٤
القسم الخامس: في أحكام الجرح والتعديل ٤٦٥
المسألة الأولى: اشتراط العدد في الجارح والمزكي ٤٦٥
المسألة الثانية: ذكر سبب الجرح والتعديل ٤٦٥
المسألة الثالثة: تعارض الجرح والتعديل ٤٦٦
المسألة الرابعة: [بمَ تحصل التزكية؟] ٤٦٧
المسألة الخامسة: [هل ترك العمل بالشهادة يوجب رد الرواية؟] .. ٤٦٧
خاتمة [في طرائق الرواية] ٤٦٨
المسألة الأولى: فيما يجب ثبوته للراوي حتى تحل له الرواية ٤٦٨
المسألة الثانية: ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار.... ٤٦٩
المسألة الثالثة: كيفية رواية غير الصحابي ٤٧١
الفصل التاسع في القياس ٤٧٥
القسم الأول: في المقدمات ٤٧٥
[المقدمة] الأولى: في حدّ القياس ٤٧٥
المقدمة الثانية: في تعريف الأصل والفرع ٤٧٧

الموضوع	الصفحة

المقدمة الثالثة: في إثبات أن القياس حجة في الشرع ٤٧٩
القسم الثاني: في الطرق الدالة على علية الوصف..... ٥٠٠
[النوع] الأول: النص..... ٥٠٠
النوع الثاني: الإيماء..... ٥٠٠
النوع الثالث: المناسبة ٥٠٣
النوع الرابع: المؤثر ٥٠٩
النوع الخامس: الشبه ٥٠٩
النوع السادس: الدوران ٥١٠
النوع السابع: السبر والتقسيم ٥١٤
النوع الثامن: الطرد.....٥١٥
النوع التاسع: تنقيح المناط.....٥١٧
القسم الثالث: في الطرق القادحة في العلية ٥١٩
[الطريق] الأول: النقض.....٥١٩
المسألة الأولى: وجود الوصف مع عدم الحكم.....٥١٩
المسألة الثانية: في دفع النقض ٥٢٦
المسألة الثالثة: هل يجب على المتمسك بالعلة المخصوصة
ذكر نفي المانع؟..... ٥٢٧
المسألة الرابعة: النقض الوارد على سبيل الاستثناء ٥٢٧
الطريق الثاني: عدم التأثير [والعكس] ٥٢٨
الطريق الثالث: القلب..... ٥٢٩

الموضوع	الصفحة

[الطريق] الرابع: القول بالموجب ٥٣١
[الطريق] الخامس: الفرق ٥٣٢
[المسألة الأولى]: تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين ٥٣٢
المسألة الثانية: تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين ٥٣٤
القسم الرابع: في الأقيسة التي وقع النزاع في صحتها ٥٣٦
المسألة الأولى: تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي
والحكم العدمي بالأمر العدمي ٥٣٦
المسألة الثانية: التعليل بالعدم ٥٣٨
المسألة الثالثة: التعليل بمحل الحكم ٥٤٠
المسألة الرابعة: التعليل بالحكمة ٥٤١
المسألة الخامسة: التعليل بالحكم الشرعي ٥٤٢
المسألة السادسة: التعليل بالوصف المركب ٥٤٣
المسألة السابعة: التعليل بالعلة القاصرة ٥٤٤
المسألة الثامنة: القياس في اللغات ٥٤٧
المسألة التاسعة: القياس في العقليات ٥٤٩
المسألة العاشرة: إثبات التقديرات والكفارات والحدود
والرخص بالقياس ٥٥١
المسألة الحادية عشرة: القياس على الأصل من غير دلالة ... ٥٥٢
المسألة الثانية عشرة: هل شرط الأصل انعقاد الإجماع على
تعليل حكمه ٥٥٣

الموضوع	الصفحة

المسألة الثالثة عشرة: في نوع من القياس يستعله أهل الزمان .. ٥٥٤
الفصل العاشر في التعادل والترجيح ٥٥٥
المسألة الأولى: تعادل الأمارتين..... ٥٥٥
المسألة الثانية: إذا نقل عن مجتهد قولان ٥٥٧
المسألة الثالثة: الترجيح عند التعارض ٥٥٩
المسألة الرابعة: الترجيح في الأدلة اليقينية ٥٦٠
المسألة الخامسة: الترجيح بكثرة الأدلة..... ٥٦١
المسألة السادسة: [الجمع بين الأدلة] ٥٦٣
المسألة السابعة: العمل بالدليلين المختلفين من وجه دون وجه.... ٥٦٥
المسألة الثامنة: في ترجيح أحد الخبرين على الأخر ٥٦٥
المسألة التاسعة: في ترجيح بعض الأقيسة على البعض ٥٧٠
الفصل الحادي عشر في الاجتهاد ٥٧٣
المسألة الأولى: يجوز في أحكام الرسول صلى الله عليه ما صدر
عن الاجتهاد..... ٥٧٣
المسألة الثانية: [لا يجوز خطأ النبي صلى الله عليه وسلم في
الاجتهاد]..... ٥٧٥
المسألة الثالثة: [التعبد بالاجتهاد في زمن النبي عليه السلام في
حضرته وغيبته] ٥٧٦
المسألة الرابعة: في شرائط المجتهد ٥٧٨
المسألة الخامسة: [في تصويب المجتهدين في الأصول] ٥٧٨

الموضوع	الصفحة

المسألة السادسة: في تصويب المجتهدين [في الفروع] ٥٨١
المسألة السابعة: [إذا تغير اجتهاد المجتهد] ٥٨٨
الفصل الثاني عشر في المفتي والمستفتي ٥٩١
المسألة الأولى: إذا أفتى عن اجتهاد ثم سئل ثانيًا عن تلك الحادثة ٥٩١
المسألة الثانية: [حكاية غير المجتهد عن غيره] ٥٩١
المسألة الثالثة: [التقليد في الفروع للعامي] ٥٩٣
المسألة الرابعة: في شرائط الاستفتاء ٥٩٦
المسألة الخامسة: [تقليد العالم لغيره] ٥٩٨
المسألة السادسة: التقليد في الأصول ٦٠٠
الفصل الثالث عشر فيما اختلف فيه المجتهدون من أدلة الشرع ٦٠٣
المسألة الأولى: في حكم الأفعال [بعد الشرع] ٦٠٣
المسألة الثانية: في استصحاب الحال ٦٠٤
المسألة الثالثة: قول الصحابي ٦٠٦
المسألة الرابعة: [الأخذ في الأحكام بالأقل] ٦٠٨
المسألة الخامسة: [الأخذ بالأخف والأثقل] ٦٠٩
المسألة سادسة: في الاستحسان ٦١٠
المسألة السابعة: في تقرير وجوه من الأدلة في إثبات الأحكام ٦١١
فهرست الأعلام والفرق والمذاهب والطوائف ٦١٥
مصادر ومآخذ التحقيق ٦٢٠
فهرست موضوعات الكتاب ٦٦٥

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

*** ما فكرة مشروع «أسفار»؟**

أسفار: مشروع يُعنى بطباعة الكتب الشرعية؛ التي تهمُّ المختصين من طلبة العلم، **ويتميَّز بأنَّ مطبوعاته تُباع بسعر التكلفة** أو قريب منه؛ فهو مشروع خيري (غير ربحي).

*** ما أهداف «أسفار» ؟**

أسفار: مشروع يهدف لتحقيق غايات سامية؛ منها:

ـ طباعة الكتب التراثية المحققة في جميع الفنون الشرعية (القرآن، السنة، العقيدة، الفقه وأصوله، اللغة)، ونشر البحوث الشرعية الجادة لا سيما ذات الطابع التأصيلي، مع التركيز والعناية بانتقاء الرسائل العلمية (الدكتوراه والماجستير) التي حقها أن تنشر، وإشهار المصنفات المغمورة التي لم تطبع من قبل، مع توفير الكتب النافعة بأسعار مخفَّضة من غير أرباح تجارية، لتكون مدعومةً وفي متناول المتعلمين؛ تقرباً إلى الله بتيسير العلم على طالبيه.

*** تمويل «أسفار»:**

يرتكز تمويل أسفار على: التمويل المباشر من المحسنين، الذين نسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء، ويجعل ما يقدمونه من مالٍ في موازين حسناتهم، وأن يجعل هذا المال المبذول منهم عملاً داخلاً في قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث ... أو علمٌ ينتفع به»، والكتب مصدر أصيل من مصادر العلم ورافد عظيم من روافد المعارف، وما عُبِدَ الله بعبادةٍ أعظم من العلم الشرعي.

*** التواصل مع «أسفار»:**

يمكن التواصل مع أسفار عن طريق البريد الإلكتروني التالي:

s.faar16@gmail.com

قائمة إصدارات مشروع أسفار

١ ـ **عمدة الطالب لنيل المآرب في الفقه على المذهب الأحمد الأمثل مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، تأليف: العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١)، تحقيق: د. مطلق بن جاسر الجاسر. سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٢ ـ **المنهج الصحيح في الجمع بين ما في المقنع والتنقيح**، تأليف: العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبد الله العسكري الحنبلي (ت ٩١٠)، تحقيق: د. عبد الكريم بن محمد العميريني (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٣ ـ **شرح القصيدة التائية في القدر لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تأليف: العلامة نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي (ت ٧١٦)، مع تحقيق نص القصيدة التائية، تحقيق: د. محمد نور الإحسان بن علي يعقوب (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٤ ـ **رسالتان في مسألة القولين** (وهي مسألة أصولية مذهبية مشهورة):

أ ـ **نصرة القولين للإمام الشافعي**، تأليف: العلامة أبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص (ت ٣٣٥)، تحقيق: أ. د. جميل بن عبدالمحسن الخلف (بحث محكم).

ب ـ **حقيقة القولين**، تأليف: العلامة أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥)، تحقيق: د. مسلم بن محمد الدوسري (بحث محكم). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٥ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، إملاء: الحافظ المجتهد تقي الدين محمد بن علي القشيري المعروف بابن دقيق العيد المالكي ثم الشافعي (ت ٧٠٢)، تحقيق: عبد المجيد بن خليل العَمري، إِمْهَا حسن آية الله، يونس الوالدي، أحمد عبد الرحمن حِيفو (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٦ ـ **الحواشي السابغات على أخصر المختصرات**، تأليف الشيخ أحمد بن ناصر القعيمي، سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٧ ـ **بلغة الوصول إلى علم الأصول**، تأليف: عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني الحنبلي (ت٨٧٦)، تحقيق: محمد بن طارق بن علي الفوزان. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٨ ـ **تحصين المآخذ**، تأليف: العلامة أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥)، تحقيق: د. عبد الحميد بن عبد الله المجلي، د. محمد بن علي مسفر (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٩ ـ **النكت في المختلف** (في الخلاف بين الشافعية والحنفية)، تأليف: العلامة أبي القاسم أحمد بن منصور السمعاني الشافعي (ت٥٣٤) ابن أبي المظفر السمعاني، تحقيق: د. حسن بن عون العرياني، د. عبد الله بن محمد المعتق (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١٠ ـ **المسائل المولدات** (المشهور بفروع ابن الحداد)، تأليف: العلامة أبي بكر محمد بن أحمد الحداد الكناني المصري الشافعي (ت٣٤٤)، تحقيق: د. عبد الرحمن بن محمد الدارقي (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١١ ـ **حواشي ابن نصر الله على الفروع لابن مفلح**، تأليف: محب الدين أحمد بن نصر الله التستري الحنبلي (ت ٨٤٤)، تحقيق: د. عبد الوهاب بن حميد، د. حسين بن حميد، د. ضيف الله الشهري (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٢ ـ **البدرانية شرح المنظومة الفارضية، ويليه: كفاية المرتقي إلى معرفة فرائض الخرفي**، تأليف: عبد القادر بن أحمد بن بدران الدومي الحنبلي (ت ١٣٤٦)، تحقيق: سامح جابر الحداد، مراجعة: د. منصور بن عدنان العتيقي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٣ ـ **الممهد (شرح مختصر المدونة لابن أبي زيد القيرواني)**، تأليف: القاضي عبد الوهاب بن علي المالكي (ت ٤٢٢)، تحقيق: د. عبد المجيد خلادي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٤ ـ **المنتخب من المحصول**، تأليف: محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦)، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٥ ـ **غرر المحصول**، تأليف: عبد الله بن أبي منصور الواسطي البُرْزي (ت ٦٥٧)، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.